

cothen

Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico

7



Marie-Claude Trémouille

^dHebat

UNE DIVINITÉ SYRO-ANATOLIE

LoGisma editore

eothen

Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico
diretta da Fiorella Imparati e Giovanni Pugliese Carratelli

Marie-Claude Trémouille

d¹Hebat

UNE DIVINITÉ SYRO-ANATOLIENNE

BLO3:

H5 T7

1997

C.I

Gen



LoGisma editore
Firenze

Introduction	9
1. Ĥebat dans les documents officiels	15
1.1. Un culte millénaire	15
1.2. Les titres	41
1.2.1. MUNUS.LUGAL	44
1.2.2. LUGAL	45
1.2.3. MUNUS.LUGAL GAL	45
1.2.4. MUNUS.LUGAL AN / MUNUS.LUGAL ŠAME / NIN ŠAME	46
1.3. Les lieux de culte	47
1.3.1. Ébla	48
1.3.2. Mari	49
1.3.3. Alalah	51
1.3.4. Haššu	52
1.3.5. "Le pays des cèdres"	53
1.3.6. Alep / Yamḥad	55
1.3.7. Uda	57
1.3.8. Kizzuwatna / Kummanni	58
1.3.9. Hurma	59
1.3.10. Samuḥa	59
1.3.11. Ašpizna	60
1.3.12. Wašutuwanda	60
1.3.13. Tarḫuntašša	60
1.3.14. Ari	61
1.3.15. Autres localités	61
1.4. Tableau récapitulatif	63
2. Ĥebat dans les textes de divination	65
3. Ĥebat dans la mythologie	73
4. Ĥebat dans les textes de culte	79
4.1. Les fêtes	79
4.1.1. La fête du mois	79
4.1.2. Les fêtes saisonnières	84

4.1.2.1. La fête AN.TAH.ŠUM ^{SAR}	84
4.1.2.2. Les fêtes de Karahna	87
4.1.2.3. Les fêtes pour <i>ISTAR</i>	88
4.1.2.4. Les fêtes "mixtes"	91
4.1.3. Les fêtes pour les dieux d'Alep	93
4.1.3.1. La fête <i>pudaba</i>	94
4.1.3.2. La fête <i>biyarra</i>	98
4.1.3.3. Les autres fêtes	102
4.1.4. Les fêtes de Kizzuwatna	102
4.1.4.1. La fête (<i>hišuwā</i>)	102
4.1.4.2. La fête <i>halsiyawāš</i>	107
4.1.4.3. La fête de Lawazantiya	110
4.1.5. Les autres fêtes	119
4.1.5.1. La fête <i>hutezzi</i>	119
4.1.5.2. La fête <i>buluganni</i>	122
4.2. Les rituels	123
4.2.1. Hebat dans les rituels de fondation	123
4.2.2. Hebat dans les rituels d'intronisation	125
4.2.3. Hebat dans les rituels de purification	126
4.2.3.1. Hebat dans les rituels de contremagie	127
4.2.3.2. Hebat dans les rituels de substitution	129
4.2.3.3. Hebat dans les rituels de naissance	130
4.2.3.4. Hebat dans les rituels de purification hurro- hittites	131
4.2.4. Le rituel CTH 701 "libations au trône de Hebat"	133
4.2.5. Hebat dans les rituels d'évocation	141
5. Les épithètes	147
5.1. <i>entašši</i>	147
5.2. <i>allašši</i>	155
5.3. (d)ŠARRI / LUGAL "du roi"	157
5.4. <i>šukuduti</i>	158
5.5. <i>huwalzi</i>	159
5.6. <i>purulliwē</i>	161
5.7. <i>hamri</i>	166
5.8. <i>hari</i>	167
5.9. <i>hurrišši</i>	172

5.10. <i>šinapši</i>	174
5.11. <i>dupšahi</i>	179
5.12. <i>tabritalla</i>	183
6. Les dyades	185
6.1. Hebat Mušuni	185
6.2. Hebat Šarruma	189
6.3. Hebat Allanzu	191
6.4. Hebat Kunzišalli	193
6.5. Hebat Hašulathī	197
7. Le <i>kaluti</i> de Hebat	201
8. Tiyabenti	207
9. Le culte émarote	211
10. Le culte à Ougarit	215
Conclusion	217
Annexe I: le nom	223
Annexe II: l'onomastique	233
Abréviations et sigles	238
Bibliographie	244
Index:	259
1. Anthroponymes	259
2. Toponymes	260
3. Théonymes	261
4. Passages rapportés	263
Cartes:	
1. Lieux de culte	266
2. Distribution des anthroponymes théophores	268
3. Attestations du théonyme Hebat en écriture hiéroglyphique	270

Il y a quelque temps encore, l'affirmation que Hebat¹ était une divinité syro-anatolienne aurait sans doute eu peu de crédit.

Selon l'opinion courante, que reflète par exemple l'entrée du Reallexikon,² Hebat était une déesse hourrite. Elle se trouvait même à la tête du panthéon féminin, et il ne pouvait pas en être différemment puisqu'elle était la parèdre de Teššub, le grand dieu de l'orage hourrite. Cette conviction était si ancrée que la présence du théonyme Hebat dans un texte entraînait *ipso facto* la lecture du sumérogramme dIM comme Teššub: "Where the weather-god is mentioned with his consort Hebat, his name is doubtless Tešup".³

Certes, cette opinion trouvait des appuis dans la documentation, épigraphique et iconographique.

D'une part, une population à forte composante hourrite résidait dans les localités d'où proviennent plusieurs attestations de Hebat ainsi qu'un certain nombre d'anthroponymes théophores. En outre, divers documents hittites indiquent que les déclamations en l'honneur de Hebat étaient chantées par le chanteur de Hurri (dNAR uruHurri) ou en langue hourrite (*hurliḫ*). Enfin, dans la description de fêtes, le couple Hebat - Teššub est souvent présenté dans une position prédominante.

Par ailleurs, deux princesses hourrites, deux filles du roi de Mittani devenues épouses d'un pharaon, se nommaient Kiluheba et Tanuheba, ce qui semble signifier que la déesse était l'objet d'un culte dans les sphères les plus élevées du pouvoir hourrite. Également dans la capitale hittite Hattuša, certaines reines portaient des noms théophores composés avec Hebat: Taduḫeba, l'épouse de Tuḫaliya II/III, Tanuheba, la femme de Muwattalli, ou encore Puduḫeba,

¹ Bien que, comme j'ai tenté de le démontrer (v. Annexe I, 223 sqq.), le théonyme fût probablement prononcé Hebatu, j'ai conservé ici, par commodité, la lecture Hebat, qui est la forme utilisée dans la littérature scientifique.

² Vol. 4 (1972-1975) 326 sqq. avec la bibliographie précédente.

³ S. Smith, *The Statue of Idriim*, London 1949, 89.

l'épouse de Hattuşili III, originaire de la région de Kizzuwatna où les Hourrites étaient installés, semble-t-il, depuis haute époque.

Aux environs même de Hattuşa, dans le sanctuaire de Yazilikaya, la déesse Hebat est représentée à la tête d'un cortège de divinités féminines. La lecture du cartouche qu'elle porte dans sa main droite, d'*He-ba-tu*, assure qu'il s'agit bien d'elle. Lui fait face, comme dans les textes, le grand dieu de l'orage hourrite, Teššub.

Dans la mythologie aussi, Hebat et Teššub sont indiqués comme époux. De plus, dans un fragment du mythe de Kumarbi, la déesse est mise en rapport avec le pays de Šimurru, le siège d'une des plus anciennes installations des populations hourrites.

De tous ces éléments, on pouvait déduire que Hebat était une grande déesse, épouse du dieu de l'orage Teššub et à la tête du panthéon féminin hourrite.

Toutefois, dès le début de la publication des textes, on a attiré l'attention sur les difficultés que présentait l'interprétation de Hebat comme divinité pan-hourrite. En effet, on a remarqué que le nom de la déesse Hebat ne comparait que très rarement dans les documents étrangers à la sphère d'influence hittite.

Dans l'un des documents fondamentaux pour la connaissance de la langue hourrite, la lettre envoyée par le roi de Mittani Tušratta à son gendre, le pharaon Aménophis III, la déesse Hebat ne figure pas parmi les divinités citées par le roi hourrite en garantie de ses affirmations. De même, dans le traité entre le roi de Mittani Sattiwaza et le souverain hittite Šuppiluliuma I, Hebat ne comparait pas dans le panthéon hourrite. Enfin, un document significatif, comme la Bilingue hittito-hourrite trouvée il y a une dizaine d'années sur le site de l'ancienne Hattuşa, ne mentionne pas le nom de la déesse.

Encore, dans l'onomastique des centres habités principalement par des Hourrites, comme Nuzi et d'autres localités du royaume de Arapphe, les noms théophores formés avec le nom Hebat constituent un pourcentage très bas.

Par ailleurs, dès le début des études hourrites déjà, des spécialistes comme Speiser⁴ ou Gelb⁵ avaient, pour des raisons linguistiques,

⁴ E.A. Speiser, *Introduction to Hurrian*, AASOR 20 (1941) 60, relève que "the stem-*ending* -t does not pattern with the Hurrian stops".

⁵ I.J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944, 107: "All these facts point to the inevitable conclusion that about the middle of the 2nd millennium B.C. Hepet was or became a Hurrian goddess..." Il se demande même si "Hepet, an autochthonous

goddess in Mesopotamian [...] was not received into the Hurrian pantheon until after Hurrians has arrived in those regions".

Deux "Rencontre Assyriologique Internationale", la XXI^e tenue à Rome et la XXIV^e de Paris, marquèrent un tournant fondamental: on arriva, en appliquant des principes de linguistique, à définir les Hourrites non pas comme une unité ethnique, mais comme un ensemble de tribus avec des variétés dialectales, soit pour la langue soit, ce qui nous intéresse davantage ici, pour la religion. Plus précisément se dessina l'existence de panthéons locaux à côté d'un panthéon pan-hourrite. Sur les résultats de ces deux rencontres s'expriment bien les titres des contributions de I.M. Diakonoff⁶, V. Haas⁷, A. Kammenhuber⁸, E. Laroche⁹.

Selon cette analyse nouvelle, Hebat conservait une position de relief, mais limitée au secteur nord-occidental de ces régions où l'élément hourrite était bien présent dans la population. La zone originaire du culte de Hebat, ou au moins son centre d'irradiation, devait se trouver dans la haute Syrie, entre Kizzuwatna et Alep.

Plus importante encore pour la détermination du moment où a pu avoir lieu l'assimilation de Hebat dans le panthéon hourrite occidental et la définition de l'environnement culturel est la meilleure compréhension de la culture paléo-syrienne, qui nous vient aujourd'hui d'une part de la riche documentation trouvée sur le site de l'antique Ebla, de l'autre de l'actuelle lecture des textes de Mari. L'intérêt grandissant pour la Syrie antique, dans ses rapports avec la Mésopotamie, l'Égypte et l'Anatolie, mais aussi dans ses caractères intrinsèques, implique aussi une nouvelle approche de la documentation hittite et hourrite relative aux divinités provenant de cette région.

C'est dans ce cadre que s'insère le présent travail.

Cette recherche tend à mettre en évidence les circonstances de l'émergence du culte de Hebat en Anatolie et la période où cela eut

⁶ I.M. Diakonoff, *Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians*, *FiLacheman*, 1981, 77 sqq.

⁷ V. Haas, *Substratgoetheiten des Westhurritischen Pantheons*, *RHA* 36 (1978) 59-69.

⁸ A. Kammenhuber, *Neue Ergebnisse zur hurritischen und almesopotamischen Überlieferung in Boğazköy*, *Or* 45 (1976) 130-144.

⁹ E. Laroche, *Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites*, *Or* 45 (1976) 94-99.

lieu. Le prestige de cette divinité est démontrée par les nombreuses attestations de son nom dans la documentation épigraphique. Un autre indice de son importance au sein du panthéon hittite est constitué par les témoignages iconographiques qui portent le nom de la déesse inscrit en hittite et louvite hiéroglyphique. L'onomastique aussi est intéressante pour la connaissance de l'extension temporelle et géographique du culte de la divinité.

La documentation écrite, qui provient principalement d'archives découverts en Anatolie ainsi qu'en Syrie et Mésopotamie septentrionale, est extrêmement vaste. Par conséquent elle a été ici subdivisée par typologie des textes: textes officiels, textes divinatoires, textes mythologiques, textes de culte. Suivent deux annexes, l'une relative au nom de la déesse, l'autre aux anthroponymes théophoriques. La documentation a été ensuite analysée et commentée pour tenter de définir la nature et les caractères spécifiques de la déesse.

L'iconographie de la déesse Hebat ayant déjà fait l'objet d'un travail de ma part, et cela assez récemment, il ne m'a pas semblé utile de reprendre ici ce dossier.¹⁰

Les textes et la littérature scientifique sont cités avec les abréviations en usage dans les publications relatives au Proche-Orient ancien. Toutes les dates indiquées s'entendent av. J.C.

Ce travail est issu d'une thèse de doctorat (*La divinità Hebatu nell'Asia Anteriore preclassica*) soutenue à l'Université de Florence en Octobre 1995.

Je désire en premier lieu exprimer toute ma gratitude à Mme Fiorella Imparati, directeur de cette recherche, qui a soutenu et encouragé mes études depuis toujours.

Je remercie également le collège des professeurs qui ont suivi l'élaboration de cette thèse et l'ont enrichie de fructueux conseils et de précieuses critiques: Mme F. Pecchioli Daddi, MM. A. Archi, O. Carruba et St. de Martino.

Pour mener cette recherche à bien, j'ai bénéficié d'excellentes conditions de travail en tant que chercheur à l'*Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* - CNR de Rome. Je remercie de tout coeur son directeur M. Salvini pour son soutien personnel et celui de la structure qu'il dirige. En outre, lors d'un séjour à l'*Altorientalisches*

¹⁰ M.-Cl. Trémouille, SMEA 34 (1994) 87-105; v. toutefois p. 48 sq.

Seminar - FU de Berlin, Mme I. Wegner et M. V. Haas m'ont permis de consulter leur important fichier. Je leur en sais profondément gré.

Mes plus vifs remerciements vont aussi à M. D. Groddek, qui m'a courtoisement communiqué des joints encore inédits, ainsi qu'à tous les collègues et amis qui ont, à quelque titre, participé à l'élaboration de ce dossier, en particulier Mme M. Rocchi et M. M. Giorgieri avec lesquels j'ai utilement discuté divers problèmes et M. A. Mancini qui a réalisé les cartes de ce volume.

Tous mes remerciements vont enfin à Mme F. Imparati et à M. G. Pugliese Carratelli pour avoir accepté de publier cette recherche dans la présente série.

HEBAT DANS LES DOCUMENTS OFFICIELS

Par documents officiels j'entends tous les textes ayant trait aux affaires publiques autres que les pratiques cultuelles et fait rédiger par un souverain, une reine ou un dignitaire. Il peut donc s'agir aussi bien de traités ou de décrets que de lettres ou de prières.

L'intérêt des documents rassemblés dans ce chapitre est de triple nature. Ils permettent d'une part de dresser un tableau chronologique du culte de Hebat, de l'autre d'établir approximativement une carte des lieux de culte de la déesse et de définir leur importance à différentes époques sur la base de la fréquence de leurs attestations. Enfin, l'étude des titres que Hebat porte dans certains de ces documents consent de cerner, autant que possible, la nature de cette divinité.

1.1. Un culte millénaire

Dès sa première attestation dans les textes hittites, qui constituent la source principale de nos connaissances sur la déesse Hebat, celle-ci se présente comme une divinité "d'importation", c'est-à-dire étrangère à l'Anatolie.

Le plus ancien document hittite, bien que parvenu jusqu'à nous dans des éditions récentes, où figure son nom fut rédigé par le "fondateur" de l'Etat hittite, Hattušili I. Il s'agit des "Annales bilingues"¹¹ où ce souverain raconte ses conquêtes militaires, entre autres celles qu'il effectua dans la Syrie septentrionale, au cours desquelles il s'empara des villes de Hahhum et de Haššu(wa) et de leur territoire respectif. De cette dernière localité il emporta en butin de guerre un certain nombre d'objets cultuels ainsi que des simulacres divins, parmi lesquels cinq reproductions, en or et en argent, de la

¹¹ = CTH 4. Pour les Annales de ce souverain v. F. Imparati - C. Saporetti, SCO 14 (1965) 40-85; C. G. Melchert, JNES 37 (1978) 1-22; Ph. Houwink ten Cate, «Anatolica» 10 (1983) 90 sqq., «Anatolica» 11 (1984) 47-83. A CTH 4 s'ajoute KUB 57.48 (= KBo 10.2 Ro II 32-40, avec de légères variantes), v. Th. v. den Hout, BiOr 47 (1990) 427.

déesse Hebat.¹² Il est clair que, ce faisant, les Hittites ne pensaient pas seulement à la valeur matérielle des statues, mais ils voulaient priver l'ennemi vaincu du soutien des divinités qui l'avaient assisté jusqu'à présent et conjurer de cette façon tout risque de rébellion de la part des populations soumises.

Portée en otage dans la ville du vainqueur, Hebat, ou mieux sa statue, fut placée dans le temple de Mezzulla, la fille de la déesse Soleil (d'Arinna).¹³ Le choix de cette collocation trouve

¹² KBo 10.2 Ro II (restauration sur la base des duplicats)

- 26 { } d[UTU] EN
27 [d]AL-LA[] TUM dA-ta-al-lu-ur d[]Li-lu-ri
28 [2] GUD^{bi}-ta ŠA KÙ.BABBAR 3 ALAM KÙ.BABBAR GUŠKIN
29 [2] ha-am-ri-ta I-GA-A-RU EGIR
30 []Š-TU KÙ.BABBAR ha-li-iš-ti-y[]a-nu-un
31 []IG-ya Š-TU KÙ.BABBAR GUŠKIN h[a-li-iš-ti-ya-nu-un]

- 32 [1] Š^{bi}BANŠUJR GUŠKIN TAM-LU-Ú 3 Š^{bi}BANŠUJR KÙ.BABBAR
33 []KÙ.BABBAR 1 Š^{bi}GU-ZA NI-ME-DI <GUŠKIN> TAM-LU-Ú
34 []-at ŠA GUŠKIN 1 Š^{bi}MA-AD-NA-NU GUŠKIN
35 2[]Š-TU GUŠKIN GAR-RA
36 ku-u-ul[]ma' uru[]H[a-aš-tu-wa
37 A-NA d[UTU] urup[]na p[]e-d-a-a[]h-hu-un
38 DUMU.MUNUS d[]AQ-LA-TT d[]Hé-pát 3 ALAM KÙ.BABBAR
39 2 ALAM GUŠKIN ki-i[]ma I-NA E d[]Me-ez-zu-ul-la
40 p[]e-d-a-a[]h-hu-u[]n

- 26 { } dieu [de l'orage, seigneur
27 [divinités Al]la[]tum, Atalur, []li-ri
28 [2] bovins en argent, 3 statues en argent (et) en or
29 [2] (édifices) hamri la paroi postérieure []
30 d'argent [je fis recouvrir
31 et je []fis recouvrir] la porte d'argent (et) d'or.

- 32 [1 tab]le recouverte d'argent, 3 [tab]les d'argent,
33 { } d'argent, 1 trône avec un dossier recouvert <d'or>
34 { } en or, 1 lit en or,
35 2 { } recouverts d'or,
36 [et]] cette ville de []šaš-kuwa
37 [je plorai à la déesse Soleil d'Arinna];
38 3 statues en argent (de) la fille de la déesse Al[]latum, Hebat,
39 2 statues en or[] et [ces choses] dans le temple de la déesse Mezzulla
40 je por[]tai.

¹³ Sur le problème lié à la mention de la déesse Soleil d'Arinna dans un texte de date aussi haute v. E. Neu, StBoT 12 (1970) 44 note 2. Selon A. Archi, OBO 129 (1993) 3,

vraisemblablement son explication dans les rapports généalogiques existant entre la déesse Soleil d'Arinna et Mezzulla d'une part et entre la déesse Allatum et Hebat de l'autre. Puisque Hebat est dite "fille de la déesse Allatum", laquelle est identifiée à la déesse Soleil (d'Arinna),¹⁴ il est logique que son simulacre ait été placé dans le temple de la fille de cette dernière, Mezzulla. Cette attestation de Hebat - l'une des plus anciennes - semble indiquer qu'elle était considérée par les Hittites comme la fille de la grande déesse akkadienne des Enfers, peut-être suivant une tradition apprise à Haššu(wa).

D'autres éléments confirment l'appartenance originelle de Hebat à cette région; pour nous, en effet, l'histoire du culte de Hebat commence en Syrie vers la fin du III^e millénaire.

Les toutes premières attestations que nous possédons jusqu'à présent proviennent de Ébla.¹⁵ En effet, si la lecture du théonyme écrit *Ha-a-ba-du* dans les tablettes découvertes à Tell Mardikh a été initialement controversée, il est aujourd'hui à peu près sûr qu'on peut interpréter ce nom divin comme celui de la déesse Hebat.¹⁶

À cette divinité, les rois Irkab-Damu et Išar-Damu, leurs épouses et d'autres personnages importants offrent surtout des plaques d'or et d'argent, dont deux pour forger des oiseaux, en l'occurrence un aigle et un corbeau; une livraison d'animaux à sacrifier à cette déesse est aussi mentionnée.¹⁷ Une des tablettes indique que l'offrande est effectuée à

"there are good reasons to think that d[UTU] in the Old Hittite texts, also when undetermined, has to be mostly identified with the Sun-goddess of Arinna".

¹⁴ Sur l'identification entre la déesse akkadienne Allatum, son équivalent sumérien Enkigal, la déesse nourrite Allani et la déesse hittite Soleil d'Arinna v. E. Laroche, *FtGüterbock* 1974, 175-185. Toutefois, il faut souligner que dans la Bilingue bourro-hittite, par exemple dans KBo 32.13 I 10-14, II 11-14, la divinité des Enfers, Allani, a pour équivalent non pas la déesse Soleil d'Arinna, mais la déesse Soleil de la terre; v. G. Wilhelm, Or 61 (1992) 128.

¹⁵ L'ensemble de la documentation relative est offerte par A. Archi dans l'article cité à la note suivante, p. 251 sq.

¹⁶ On a lu également le nom de la déesse Hebat dans le théonyme écrit *Ga-ba-du*, v. G. Pettinato, OA 18 (1979) 85-132; F. Pomponio, UF 15 (1983) 141-156; contre cette interprétation s'est élevé, entre autres, M. Dahood, «Biblical Archaeology Review», 4 (1980) 57. Pour une hypothèse d'interprétation du nom *Ha-a-ba-du* comme épithète - "l'Alépine" - d'où dériverait le théonyme Hebat v. A. Archi, Or 63/3 (1994) 249-252 et ici Annexe I, 231 sq.

¹⁷ Cependant, la déesse ne semble pas avoir une place particulièrement relevante au sein du panthéon de Ébla, car elle ne figure jamais dans les trente-deux listes

l'occasion d'une maladie de la reine-mère. Sans doute voulait-on implorer la déesse de lui accorder la guérison.

La typologie même des documents où figure le nom de la déesse - textes administratifs - ne permet guère d'avancer quelque hypothèse sur sa nature et sur son culte dans la ville d'Ebla. Toutefois il faut souligner que, dans la plupart de ces attestations, elle est associée au dieu *Ā-da* d'Alep,¹⁸ c'est-à-dire au grand dieu de l'orage *Ḥadda*,¹⁹ avec lequel elle forme très probablement un couple. D'autre part, dans TM.75.G.10143, *Ḥa-a-ba-du* elle-même est dite "d'Alep". Ceci confirme que cette divinité est bien la parèdre du dieu de l'orage de cette ville et suggère que la future capitale du royaume de Yamḥad est le centre de culte originel de la déesse.

Le nom de la déesse *Ḥebat* est attesté également dans les textes retrouvés à Tell Hariri, l'antique Mari, qui remontent au XVIII^e siècle.²⁰

Dans une lettre,²¹ une femme dénommée *Ṣewirumprat*²² dénonce un abus subi par elle et s'en appelle à la justice du roi *Zimri-Lim*; elle ajoute que si celui-ci la réintègre dans ses droits, elle priera pour lui "d'IM à d'*Ḥe-ba-a*". Derrière l'idéogramme IM, il faut lire *Addu*²³

d'offrandes d'ovins de la part du palais, alors que plus de quarante divinités y sont énumérées, v. A. Archi, Or 63 cit., 249.

¹⁸ Selon M. Bonechi RGTC 12/1 (1993) s.v., 172 Alep était "all'epoca di Ebla protosiriana non sede di sovrani, ma già sede del culto di *Ad-da*"; v. aussi ARES II, 260: "importante sede di culto del dio della tempesta *Adda*".

¹⁹ Sur les graphies et les lectures du nom du dieu de l'orage *Ḥadda* / *Adad* / *Addu* v. entre autres RIA I, 22-26.

²⁰ La chronologie suivie dans cette recherche est la courte, en accord avec les plus récentes tendances historiographiques, en particulier en ce qui concerne le monde hittite, v. St. de Martino, P&P 170 (1993) 218-240, pour une revue de la problématique et des différentes positions des spécialistes.

²¹ ARM X 92, 23. v. W.H.Ph. Römer, AOAT 12 (1971) 64-65; J.M. Sasson, UF 6 (1974) 353: "Give me (back) my nanny, so that I could bless you before Tešub (d'IM) and Hepat (d'*Ḥe-ba-a*). May my lord not refuse me this lady. Establish your authority in my behalf". Pour les divinités mentionnées dans les textes de Mari, v. J.R. Kupper, RA 65 (1971) 171-172; I. Nakata, *Deities in The Mari Texts*, Ann Arbor (1974).

²² Sur la proposition que cette femme appartienne à l'ethnie hourrite, v. J.M. Sasson, loc. cit. Toutefois il faut souligner qu'il est impossible d'affirmer le caractère hourrite de cet anthroponyme sur la base de ses composants lexicaux.

²³ H. Klengel, JCS 19 (1965) 89, observe que "unter diesem Namen [Addu] wird der Wettergott von Ḫalab in der Zeit der Archive von Mari und Alalab VII in erster Linie angerufen worden sein".

d'Alep, c'est-à-dire le grand dieu de l'orage, patron de la justice royale.²⁴ De celui-ci *Ḥebat* était, nous l'avons vu, considérée la parèdre et, tout comme *Addu*, il doit s'agir ici de *Ḥebat* "d'Alep".

D'autres documents mariotes, encore inédits, mentionneraient la déesse.²⁵ Par exemple à l'occasion de l'offrande des *paḡrā' um*, lors d'une cérémonie commémorative (*hidritum*) pour *Sūmū-Epūh*, elle serait honorée, en union avec *Dagan* et *Šala*, par un repas sacré que le roi *Ḥammurabi* d'Alep offrirait aux dieux dans son palais.²⁶ *Ḥebat* semblerait donc être considérée ici comme une divinité qui préside au culte rendu aux morts, en particulier aux ancêtres royaux.

Un autre texte - une lettre d'un marchand - associerait *Ḥebat* à son parèdre, le dieu de l'orage *Addu* d'Alep.²⁷

À la même époque *Ḥebat* devait être vénérée également dans d'autres parties de la Syrie et même de la Mésopotamie septentrionale, puisqu'une esclave provenant de la région de *Subir*²⁸ porte le nom de

²⁴ J.-M. Durand, M.A.R.I. 7 (1993) 54 souligne que la caractéristique d'*Addu* d'Alep, par rapport par exemple à *Addu* de Kallassu, est de réclamer seulement la justice et que, "de la même façon que l'Ordre a triomphé du Chaos, le roi a comme première tâche de rendre la justice". Il observe en outre que le dieu d'Alep est en effet "un dieu qui est au-dessus des désirs personnels et qui attache une attention exclusive à la justice, tout particulièrement celle due aux faibles". Exemple me semble le texte cité par A. Lemaire, dans *Amurru* I, 433: "Ne suis-je pas *Adad*, le seigneur d'Alep, qui t'ai élevé dans mon sein et qui t'ai fait revenir sur le trône de ton père? Je ne te réclame rien. Lorsqu'un plaignant ou une plaignante feront appel à toi, tiens-toi debout et rends-leur justice. C'est la (seule) chose que je te demande. (Si) tu fais (cela) et si tu prêtes attention à ma parole, alors je te livrerai tout ton pays de son orient à son ponant".

²⁵ Ainsi selon J.-M. Durand, dans P. Mander - J.-M. Durand, *Mitologia y Religión del Oriente Antiguo III/1 Seminas Occidentales (Ebla, Mari)*, Barcelona 1995.

²⁶ A. 2428: 3-8 cité par J.-M. Durand, *Mitologia* II/1, 283.

²⁷ V. ARMT XXVI/3 (en préparation) cité par J.-M. Durand, *Mitologia* II/1, 491.

²⁸ Le toponyme sumérien *Subir* (= akk. *Subartu*) indique une région correspondant approximativement au *Ḫabur* supérieur, v. RGTC 1, 147; 2, 175; 3, 224 sq.

Um-mi-hebit²⁹ et dans les textes de Kültepe/Kaneš,³⁰ un marchand de Qatan (= Qatna)³¹ celui de Ammiheba.³²

De la capitale du royaume de Mukiš, Alalah, et précisément du niveau VII,³³ provient un récit³⁴ des faits du roi Abba-el d'Alep³⁵ et des conquêtes réalisées par celui-ci grâce à l'aide de trois divinités: le dieu de l'orage (dIM), Hebat et Ištar. Peut-être ne s'agit-il pas ici d'une triade mais des trois principales divinités protectrices du roi (en particulier du roi conquérant),³⁶ c'est-à-dire d'une part le couple dIM et Hebat,³⁷ de l'autre Ištar, déesse protectrice de la ville de Alalah. Un

²⁹ *Um-mi dHe-bi-it* MUNUS SUBIR^{KI} (CT XXXIII 41). Il s'agit d'une tablette paléo-babylonienne datée à la quatrième année de Ammi-ditana; v. J.J. Finkelstein, JCS 9 (1955) 5 avec n. 49.

³⁰ k/k 4 Ro 11 (couche Ib); v. Karl Hecker, *Zur Herkunft der hethitischen Keilschrift*, Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 1990, en particulier p. 56 et 58. Il s'agit d'une tablette du Karum Kaneš, "die nicht dem bekannten Typ aA Texte entspricht, sondern auf Grund ihres paläo- und orthographischen Befundes, ihrer Sprache und nicht zuletzt ihres Onomastikons aus Syrien stammen muss" (p. 53 sq.).

³¹ V. K. Hecker, *art. cit.* 58 avec n. 20, lequel souligne que les autres toponymes mentionnés dans la lettre - Tunip et Hāšū(wa) - correspondent à des localités de la Syrie septentrionale.

³² Sur le nom A-mi-he-pā v. K. Hecker, *art. cit.*, 58 n. 15: "Den Namen Ammihepa kann ich sonst nicht nachweisen. Vgl. aber zur Namensform etwa den Pnf *Um-mu-he-pa* AT 178, 2 sowie RIA 4, S. 328b für weitere mit Heba(t) zusammengestzte Namen".

³³ La fin de ce niveau correspond à la période durant laquelle la ville fut détruite par Hattušili I. Sur les rapports chronologiques entre les textes de Mari et ceux de Alalah VII v. H. Klengel, *Syria. 3000 to 300 B.C.* (1992) 44. Pour la documentation provenant de Alalah, v. D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953, et *Supplementary copies of Alalakh Tablets*, JCS 8 (1954) 1-30.

³⁴ AT 1 Ro (trad. Wiseman):

1 i-nu-ma aš-hu-šu ³⁵Ab-ba-an be-el-šu-nu jē-ba-al-ki-tu
2 ³⁶Ab-ba-an LUIGAL ...,ji-na tu-ku-uš-ti dIM
3 dHe-pāt ū ³⁷ŠUKUR [...] a-na Ir-ri-di^{KI} a-liik-ma
4 Ir-ri-di^{KI} Ab-ba-a(n) ū ša-ab-šu ik-šu-ud

1 When his brothers (allies) revolted against Abban their lord
2 Abban the king(?) with the help of IM,
3 Hepat and the divine weapon, went against Irri-di,
4 the city of Irri-di Abba(n) and his troops conquered.

³⁵ Abba-El (lu aussi Abba-AN) est le fils de Hammurabi d'Alep, contemporain de Zimri-Lim de Mari.

³⁶ Comme semble l'indiquer la ligne 17: dHe-pāt dIštar iŠŠUKUR-šu li-iš-bi-ru "may Hepat and Ištar shatter his weapon".

³⁷ N. Na'aman, JNES 39 (1980) 211, observe: "It seems to me that Hebat here was reckoned to be the consort of Hadad of Halab".

autre document provenant de Alalah VII, *AT 346, énumère les offrandes effectuées entre autres par Abba-el alors qu'il n'était encore que prince (*mar šarrī*) "quand on exécute le culte de Hebat",³⁸ peut-être durant le mois *hiyari*.³⁹

Toujours du niveau VII de Alalah provient un certain nombre d'anthroponymes, tous féminins, composés avec le nom Hebat.⁴⁰ Quant à la documentation onomastique provenant de Mari, il est préférable de ne pas en tenir compte. En effet, il existe bien quelques noms théophores qu'il serait alléchant de rapporter au théonyme Hebat, mais les spécialistes ne sont pas d'accord sur la lecture du deuxième signe (-ma ou -ba-).⁴¹

L'onomastique en général joue un rôle particulièrement important, car elle concourt à la composition d'un tableau diachronique du culte de la divinité et de son extension géographique.⁴² D'autre part, selon les paroles d'E. Laroche, "l'étude des théophores a, en général, l'avantage de révéler le degré de popularité des dieux d'un panthéon, en dehors de toute influence littéraire (mythologique)".⁴³ Le fait, par exemple, que les phrases nominales qui composent ces anthroponymes contiennent un élément sémitique porte à croire que la déesse Hebat était bien installée sur le territoire syrien et vénéérée par les populations amorrites qui y habitaient. Il est intéressant de remarquer dès à présent la différence avec les anthroponymes postérieurs, provenant de Alalah IV ou de Nuzi. Dans ceux-ci l'autre élément composif appartient à la langue hourrite, ce qui démontre que la phase d'assimilation de Hebat dans le panthéon hourrite est terminée ou sur le point de l'être.

Du même milieu provient aussi un sceau, publié en 1916 par V. Scheil⁴⁴ et dont, malheureusement, il est impossible aujourd'hui de

³⁸ V. D. Arnaud, SMEA 37 (1996) 57 n. 57.

³⁹ Sur ce nom de mois et son rapport éventuel avec la fête *hiyari* célébrée en l'honneur de Hebat, v. chap. IV, 101 sq.

⁴⁰ V. Annexe II, 235.

⁴¹ V. chap. I, 50.

⁴² V. Annexe II, 233 sqq.

⁴³ V. carte II, 269.

⁴⁴ NH, 294.

⁴⁵ V. Scheil, RA 13 (1916) 14 et pl. III p. 24.

KIŠIB Mu-ša DUMU A-ma-a
IR DINGIR He-pāt ū Eš-šar
KIŠIB an-nu-um ša
aš-ša-ti-šu
ša i-ne-ši

retrouver la trace. L'iconographie de ce sceau, qui dérive indiscutablement de Alalah,⁴⁶ et le ductus de sa légende ont porté à le dater, comme l'a fait I.J. Gelb⁴⁷, à la première dynastie de Babylone, c'est-à-dire à l'époque où le royaume de Yamhad était au maximum de sa splendeur.

Les premières attestations de Hébat proviennent donc toutes, il est important de le souligner, de localités situées en Syrie et dans la Mésopotamie septentrionale. Il s'agit par conséquent de la même région où se déroulent les actions mythiques du chant d'Ullikummi, où Hébat est l'épouse du dieu de l'orage.⁴⁸

Après une interruption assez longue, dans une des localités qui nous a fourni les premiers témoignages, nous retrouvons une autre attestation de Hébat sur le socle de la statue du roi Idrimi de Alalah.⁴⁹ Il ne faut pas oublier que ce souverain descend de la dynastie de Yamhad, comme il le rappelle lui-même dans son autobiographie; par conséquent, il n'est pas étonnant de retrouver dans ce document les mêmes divinités qu'invoquait le roi Abba-el d'Alep, c'est-à-dire le dieu de l'orage (dIM), Hébat et Ištar.

L'aire d'origine du culte de Hébat, au moins sur la base de la documentation qui nous est parvenue, trouve des limites de plus en

Cachet de Muša, fils de Ama,
serviteur des déesses Hébat et Ištar
Ce cachet est (aussi) celui
de sa femme
qu'il possède.

⁴⁶ V. D. Collon, AOA 27 (1975), sceaux nn. 3-6; cf. nn. 871 et 868; cf. aussi O. Keel / S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegel aus Palästina / Israel*, Band I (1985) 60 ("die Göttin im Zylinderhut") et 61 avec fig. 9-11.

⁴⁷ I.J. Gelb, HUS, 106 avec n. 88 et 89. Cette datation est confirmée par la forme du signe Hé.

⁴⁸ V. chap. III, 73 note 260.

⁴⁹ V. S. Smith, Idrimi *cix*; M. Dietrich - O. Loretz, UF 13 (1981) 201-269, en particulier p. 204 et 209; H. Klengel, UF 13 (1983) 269-278; W. Mayer, *F. Dietrich, Neukirchen-Vluyn* 1995, 333-354.

1 a-na-ku m[il]-ri-mi mar m[il]-im-ilim-ma
2 IR dIM ilat[te]-bat à ilat[te]-štar belit aA-la-la-ah belti-ia

1 Je suis Idrimi, le fils de Ilm-ilimma,
2 serviteur du dieu de l'orage, de la déesse Hébat et de la déesse Ištar, Dame de Alalah, ma Dame.

plus précises si nous considérons encore un autre document appartenant à la première phase pré-impériale des attestations de Hébat: un prisme,⁵⁰ trouvé à Boğazköy mais de sûre origine "mésopotamienne", contenant une liste divine où le scribe - Hanikuili "le Vieux" - se déclare "cher (naram) à Hébat. Ce document date de l'époque de Hantili II.⁵¹

La documentation cesse ensuite pendant plusieurs années et ce n'est qu'à partir du règne de Tuthaliya I/II que Hébat apparaît systématiquement dans les documents officiels hittites⁵² et cela à Hattuša même. Dès lors, nous la trouverons fréquemment mentionnée dans les traités internationaux ou dans les décrets, dans la liste des divinités invoquées comme témoins afin qu'elles frappent de leur malédiction quiconque ne respecterait pas les accords.

Dans ces listes, son nom est généralement suivi d'un toponyme, ce qui permet de savoir quels étaient, à telle ou telle période, les principaux centres de son culte. Parfois, le théonyme est accompagné d'un terme ou d'une expression indiquant le titre de la déesse.

⁵⁰ V. G. Beckman, JCS 35 (1983) 103. KBo 19.99 b:

1' ŠU mHa-pi-ku-ili DUB.SAR
DUMU dAnu-LUGAL.DINGIRmeš [DUB.SAR BAL
IR dEn-bi-lu-lu dE.A' dNIN[.MAH]
dNIN.E.GAL dA-nim dIM d[]
dA.MAL dAs-šur dHa[]
d[x] GAL à d[na-arc]
na-ra-a[m] dHé-bat d[]

1' Main de Hanikuili, le scribe,
fils de Anu-šar-ilani, le [scribe, traducteur],
serviteur de Enbilulu, Ea', Nin[ma],
Ninegal, Anu, Adad, [...],
A.MAL, Aštur, Ha[...],
[...]-gal et Inar[...]
cher à Hébat, [...]

À la différence de G. Beckman (*loc. cit.*) je considère qu'avec le théonyme introduit par la conjonction à termine la liste des dieux dont le scribe se déclare le serviteur, et que naram dHébat "cher à Hébat" est une épithète de Hanikuili. Cf. la même expression sur les sceaux de Puduheba Bo 90/977 et Bo 90/1051, v. H. Otten, *FiNeve*, 111.

⁵¹ V. Chr. Rüster, *FiNeve*, 69 sq.

⁵² Cela est vrai également pour les attestations de Hébat dans les textes religieux, v. chap. IV, 143 sqq. On remarquera que c'est la même époque où apparaissent aussi les premières mentions de la déesse Soleil d'Arinna dans la littérature religieuse hittite.

Dans le traité conclus entre le roi hittite Tuthaliya (I/II)⁵³ et Šunaššura. (CTH 41), le souverain de Kizzuwatna, Ḫebat est mentionnée sans aucun titre ou épithète⁵⁴ dans la brève liste de dieux témoins qui clôt le texte.

Les précédents rapports entre Ḫatti et Kizzuwatna,⁵⁵ exposés dans le préambule du traité avec Šunaššura, sont assurés par quelques fragments de traités antérieurs,⁵⁶ en particulier celui conclus avec Pa/illiya dont la contrepartie hittite était probablement Zidanza (II). Vu que Pa/illiya conclut un traité aussi avec le roi de Alalah sous le contrôle du roi de Mittani, on peut en déduire qu'à cette époque-là Kizzuwatna était encore indépendant de Ḫatti mais subissait l'ascendant du royaume hurrite de Mittani. Si l'on considère que le roi de Kizzuwatna qui, peu de générations plus tard, signera le nouveau traité avec Ḫatti porte un nom hurrite, Šunaššura, on est en droit de se demander si l'introduction massive de l'élément hurrite à Kizzuwatna ne doit pas être datée précisément à la période s'étendant entre ces deux traités.⁵⁷

D'un roi, probablement le même Tuthaliya I/II, nous possédons des Instructions militaires (CTH 259) où, sur le Recto, figure Ḫebat "reine".⁵⁸

⁵³ Sur l'identification du roi hittite signataire de ce traité comme Tuthaliya I/II et non pas, comme on le pensait précédemment, Suppiluliuma I, v. G. Wilhelm, *FeOten* 1988, 362 sqq.; H. Klengel, *FeAlp*, 347 avec note 49.

⁵⁴ KBo 28.110, 81^a.

⁵⁵ Pour l'histoire de cette période v. G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982, 42 sqq.; R. Beal, *Or* 55 (1986) 424-445.

⁵⁶ V. G.F. del Monte, *OA* 20 (1981) 203-221.

⁵⁷ V. G. Wilhelm, *FeOten* 1988, 367 avec notes 46-47, qui observe que Kizzuwatna faisait partie du royaume de Ḫatti probablement déjà à la fin du règne de Tuthaliya I/II et que, selon toute probabilité à l'époque de ce souverain et puis sous Arnuwanda I, de nombreux cultes et rites hurrites furent introduits au Ḫatti par l'intermédiaire de Kizzuwatna. "Les anciens hommes du pays de Hurri", après desquels, bien plus tard, un roi hittite envoya son fils pour les interroger à propos d'un problème religieux (KUB 56.19 Ro II 17-18: *nam-ma A-BU-YA-mu I-NA KUR uru Ḫur-ri an-na-at-la-aš UKUMeš aš EGIR-pa pu-nu-ūš-hu-wa-an-zi u-i-ya-aš*), pourraient alors être simplement les habitants de Kizzuwatna.

⁵⁸ KUB 26.11 Ro I

11' dZi-it-ba-ri-ya-aš dLAMMA ur[u]
12' }-a-an dTe-li-pi-nu-un d[
13' dAš-ka-de-pa dMUNUSLUGAL dAn[-
14' dḪe-p[āt MUNUSLUGAL d[štar SE-[RI
15' dZA.BA4.BA4 dYa-ar-ri

De la Syrie encore, et toujours de Alalah, provient un texte datable à l'époque du roi Niqmepa, fils de Idrimi et contemporain d'une part de Šunaššura de Kizzuwatna, de l'autre de Šauštatar, roi de Mittani.⁵⁹ Dans ce texte, le souverain de Alalah nomme un certain Qabia (et ses successeurs) *marianu* et lui confère la charge d'administrateur du (temple) du dieu Kumarbi en soulignant qu'il sera "comme les administrateurs du dieu de l'orage (dIM) et de Ḫebat".⁶⁰ A cette époque, la population résidant sur le territoire de Alalah contenait désormais un très fort pourcentage de Hourrites⁶¹ et la population autochtone s'était certainement aussi fortement hourritisée; il est donc vraisemblable qu'il faille lire ici le nom de Tešub derrière l'idéogramme IM.

A peu près à la même époque, dans le royaume de Mittani, deux princesses portent un nom composé avec le théonyme Ḫebat: Kiluḫeba,⁶² l'épouse de Aménophis III, et Taduḫeba,⁶³ épouse de Aménophis IV.⁶⁴ Toujours à l'époque de Aménophis IV, le gouverneur de Jérusalem⁶⁵ porte le nom de Abdi-ḫi/eba. Pendant la même période, le même anthroponyme est aussi attesté dans le nord de la Palestine, à Ta'annek.⁶⁶

En Anatolie aussi, on portait à l'époque des noms formés avec le théonyme Ḫebat, et cela au sein de la famille royale. Preuve en est la mention d'une femme dénommée Ašmuḫeba dans un passage malheureusement lacunaire d'un rituel de contre-magie pour Tuthaliya I/II et Nikalmati; ou encore le nom de l'épouse de Tašmi-Šarri/Tuthaliya II/III - Taduḫeba - qui figure dans des rituels hurro-hittites; enfin, les attestations provenant du site de Mašat Höyük, l'ancienne Tapika: la même Taduḫeba, une Ašmuḫebat et une certaine

⁵⁹ Sur ce synchronisme v. G. Wilhelm, *Grundzüge*, 42; St. de Martino, *PaP* 170 cit., 227 sqq. avec la bibliographie précédente.

⁶⁰ AT 15, 5-14: "Comme sont les membres des *marianu*, ainsi sera Kāpia; sa descendance sera pour toujours *marianu* et administratrice de Kumarbi. <Quant à Kumarbi,> l'administration et la prêtrise appartiendront à sa descendance pour toujours. Ils seront comme les administrateurs de Tešub et de Ḫebat" (trad. D. Arnaud, *SMEA* 37 cit., 55 sq.)

⁶¹ V. M. Astour, *RHA* 36 (1978) 10 sq.; H. Klengel, *Syria cit.*, 86 sq.

⁶² EA 17.5, 41.

⁶³ EA 29.3, 32, 35, 189 etc.

⁶⁴ V. G. Wilhelm, *Grundzüge*, 45 sq.

⁶⁵ V. W. L. Moran, *Les lettres d'El Amarna*, Paris 1987, 574. Sur les anthroponymes présents dans les lettres de El Amarna v. R. S. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993.

⁶⁶ V. A. Gustavs, *ZDPV* 50 (1927) 10.

Satanduheba qui semble figurer aussi dans la tablette de Hattuša KBo 23.22 13'.⁶⁷

On considérera que la plupart de ces anthroponymes théophores sont composés à l'aide d'un élément lexical hourrite.

Si dans la contrepartie hittite du traité avec les gens de Išmirikka (CTH 133) nous voulons voir Arnuwanda I,⁶⁸ nous trouvons de nouveau la mention du nom de la déesse sous le successeur de Tuthaliya I/II. Ce document, lui aussi très fragmentaire, contient une courte liste de divinités.⁶⁹ Comme à la ligne 9 le nom du dieu de l'orage est suivi de la spécification "d'Alep" on peut supposer avec vraisemblance que dans la lacune à la fin de la ligne 10 se trouvait, après le théonyme Hebat, l'indication uruHalap. Centre de culte reconnu par les Hittites à cette époque serait donc la ville d'Alep, où la déesse était honorée depuis longtemps en commun avec le dieu de l'orage, à reconnaître désormais comme Tešsub.

Des nombreux traités signés par Šuppiluliuma I certains sont malheureusement lacuneux et, par conséquent, leur liste divine a été perdue, si bien que nous ne pouvons rien dire des traités avec Šarri-Kušuh de Karkemish et Aziru de Amurru. Si nous considérons que la chancellerie hittite, qui tenait compte de la contre-partie, insérait dans ces listes certaines divinités plutôt que d'autres afin d'éviter des gaffes diplomatiques, l'absence de sources est particulièrement regrettable. En effet, comme il s'agit de "partenaires" du milieu nord-syrien, celles-ci auraient permis de constater éventuellement une continuité du culte.

Dans le traité conclu avec Hukkana de Hayaša⁷⁰ (CTH 42 et 43) nous trouvons une double mention de Hebat, dite ici de Uda et de

⁶⁷ V. Ananek II, 234.

⁶⁸ V. A. Kempinski - S. Košak, WO 5 (1970) 191 sqq.

⁶⁹ KUB 26.41 Ro

6	dUTU dIM dUTU ur[u?]
7	dIM-aš dZA.BA ₄ BA ₄ d[
8	dIM uruH ₂ a-la-ap d[
9	uruAn-ku-wa-aš dKa-at-[
10	dU uruH ₂ a-la-ap dHé-pát [
11	ne-pi-aš tak-na-aš-ša DINGIR[m]eš tak

⁷⁰ KBo 5.3 Ro I

46	dU uruLi-ib-zi-na dUTU dU uru ... n ₂ a dU uruH ₂ u-ul-la-aš-ša
47	dHé-pát uruU-da dHé-pát uruKi-iz-zu-[wa-at-na]

Kizzuwatna. Deux nouveaux centres de culte nous sont ainsi connus. On soulignera qu'ils se trouvent tous deux dans une région située à la limite septentrionale de la Syrie.

Hebat est encore nommée dans un autre traité stipulé par Šuppiluliuma I, cette fois avec Tette de Nuhašše⁷¹ (CTH 53). Ici le théonyme n'est pas suivi par une indication géographique; par contre, on voit apparaître pour la première fois un titre qui deviendra ensuite constant dans les documents officiels: "Reine / Dame du ciel" (MUNUS.LUGAL AN, encore écrit MUNUS.LUGAL ŠAME ou NIN ŠAME).

Du traité signé entre Šuppiluliuma et Šattiwaza et de celui entre Šattiwaza et Šuppiluliuma nous possédons plusieurs exemplaires.⁷² Malheureusement KBo 1.3 (CTH 52), qui reproduit le texte de l'accord de la part de Mittani, est particulièrement abîmé. Peut-être est-il possible de lire à la ligne 1' le début du toponyme Kizzuwatna.⁷³

Le traité du côté hittite (CTH 51)⁷⁴ énumère 4 Hebat: dans l'ordre, Hebat "Dame du ciel" (NIN ŠAME), Hebat d'Alep, Hebat de Uda, Hebat de Kizzuwatna. Nous avons là réunis le titre et les lieux de culte déjà mentionnés dans les textes officiels antérieurs, c'est-à-dire la liste complète des hypostases de Hebat connues et honorées par les Hittites à l'époque de Šuppiluliuma I.

Toujours de ce même souverain nous possédons un autre document qui provient cette fois des archives de Ougarit / Ras Šamra et non pas, comme les précédents, de ceux de la capitale hittite Hattuša / Boğazköy. Il s'agit du texte d'un édit en faveur du roi Niqmadu II.⁷⁵ Ici aussi comparait Hebat de Kizzuwatna.

⁷¹ V. E. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, BoSt 8-9 (1923) 58-71; T.R. Bryce, *AnSt* 38 (1988) 21-18. KBo 1.4 Vo IV

17 dSIN EN MA-MI-TT dH₂h-ra MUNUS.LUGAL MA-MI-TT dHé-pát
18 MUNUS.LUGAL AN dH₂tar dGAŠAN.LIL dGAŠAN uruNi-nu-wa
dGAŠAN uruH₂a-at-ri-na

⁷² V. G. Beckman, *FiHalla*, 53-57.

⁷³ C'est ainsi que E. Weidner, BoSt 8-9 *cit.*, 50-51 lit Hebat de Kizzuwatna.

⁷⁴ V. E. Weidner, *op. cit.*, 2-37. KBo 1.1 Vo

46 dAš-ga-ši-pa dNİŠABA dXXX EN MA-MI-TT dH₂h-ra MUNUS.LUGAL
MA-MI-TT dHé-pát NIN ŠA-ME-E dHé-pát uruH₂al-pa dHé-pát uruU-da
dHé-pát uruKi-iz-zu-at-ni dZA.BA₄ BA₄ ...

⁷⁵ RS 17.340 Vo

19' H₂amšu-šu ala-ri-in-na H₂hebat alki-zu-wa-at-ni

20' H₂tar ala-la-la-ah H₂nin-gal alnu-ba-an-ni

La mainmise hittite sur la Syrie septentrionale n'a pas signifié de changement au niveau de la religion et les cultes locaux, ainsi que les temples où ils se pratiquaient, ont continué à fleurir. À Alalah, par exemple, le culte de Hebat était encore bien vivant, comme le prouve un document⁷⁶ qui mentionne une ration de céréales et d'huile de sésame offerts à Hebat (c'est-à-dire pour les besoins de son culte). Selon l'éditeur du texte, les caractéristiques de cette tablette lui attribuent une place différente par rapport aux autres textes du niveau IV; il est donc impossible de la dater avec précision.

Comme déjà sous son père Šuppiluliuma I, aussi sous Muršili II, le nom de Hebat figure dans les listes divines des traités. Certains textes sont lacuneux, comme les traités avec Targašnalli de Hapalla et Duppi-Teššub de Amurru, ou bien la tablette qui contenait la liste des divinités manque complètement, comme dans le cas de l'accord conclu avec Kupanta-Kurunta.

Du traité stipulé entre Muršili II et Manapa-Tarhunta du pays de Šeḫa (CTH 69)⁷⁷ nous possédons divers duplicats et dans deux de ceux-ci nous trouvons la forme Hebat MUNUS.LUGAL.GAL "Hebat Grande Reine". Or, ce titre ne se retrouve dans aucun autre texte. Nous ne pouvons pas, par conséquent, déterminer s'il s'agit d'une innovation de Muršili ou d'une erreur du scribe pour le titre désormais "canonique" Hebat "Reine du ciel".

La fréquence avec laquelle Hebat est mentionnée dans les documents officiels de l'époque de Šuppiluliuma I est révélatrice de la vénération de ce souverain pour cette déesse. Les Annales de son fils Muršili II (CTH 61)⁷⁸ et deux passages⁷⁹ en particulier, nous en don-

nent un autre témoignage. En effet, Muršili II explique comment son père, occupé par ses campagnes militaires, n'a pu maintenir sa promesse de dédier à Hebat de Kummanni une fête (la fête *ḫalziyawai*), provoquant ainsi la colère de la déesse. Pour éviter le pire, Muršili assume la responsabilité de la faute de son père et, pendant la même année ou 9^{ème} année de son règne, il se rend à Kummanni où le rejoint son frère Šarri-Kušuḫ, roi de Karkemiš, pour célébrer la déesse. Il importe ici de souligner que le roi doit se rendre à Kummanni; cela semble indiquer qu'il était nécessaire que la fête elle-même se déroule là-bas, et non pas à Hattuša.

Ce texte est en outre le premier où le nom de la déesse est associé à celui de Kummanni. Comme dans KUB 14.29 Ro I 23 on parle de Kizzuwatna là où à la ligne 22 on a Kummanni, on peut en déduire que le culte de Hebat de Kummanni se déroulait à Kizzuwatna, à moins que l'on ne doive simplement identifier les deux toponymes, étant donné que dans d'autres catégories de textes comme les rituels, Kizzuwatna et Kummanni alternent fréquemment.⁸⁰

Un autre texte rappelle encore que Muršili II dut aller à Kummanni pour célébrer la déesse Hebat. Dans ce document,⁸¹ intéressant par d'autres côtés, car il traite de l' "Affaire Tawannanna" (CTH 70), Muršili souligne que c'est dans la ville de Kizzuwatna même qu'il éleva sa prière à la déesse, prière dont il nous rapporte le contenu.

⁷⁶ AT 309

1 qa ana ^dHepat 1 qa ŠE LÚmeš naggare 1/2 ŠE DINGIRmeš 1/2 ŠE L.GIŠ Be-ru-wa. ŠU.NIGIN 6 1/2 (Tammuz).

⁷⁷ V. J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reichs in hethitischer Sprache*, MVAeG 34 (1926-30) 1-41. KUB 31. 83 // KUB 19.50 Vo IV

9' ^dLAMA kul^hkur-ša-š ^dAL-LA-TUM ^dEN.KI ^dTeli-pi-nu-uš
10' ^dPi-ir^h-wa-š ^dSIN NILEŠ DINGIR LUM ^dHē-pāt MUNUS.LUGAL GAL
11' ^dIštar ^dIštar LIL ^dIštar urūNe-nu-wa

⁷⁸ V. A. Goetze, *Die Annalen des Muršili II*, MVAeG 38 (1933).

⁷⁹ KUB 14.29 Ro I

22 [ma-ah-ḫa-an-ma-mu A-NA] EZEN ḫal-zi-ya-u-wa-š ŠA ^dHē-pāt urūKum-
[ma]-an-ni
23 [na-ak-ke-eš-ta nu I-NA] urūKi-iz-zu-wa-at-ni pa-a-un
24 [ma-ah-ḫa]-an-ma [I-NA] urūKi-iz-zu-wa-at-na a-ar-ah-ḫu-un

25 [nu-mu ^mLUGAL-^dSIN-š] ŠEŠ-YA [LUGAL KUR] urūKarga-miš I-NA
urūKi-iz-wa-at-na

26 [me-na-ah-ḫa-an-da u-un] ni-eš-ta na-aš-mu kat-ta-an e-eš-ta

KUB 19.30 Vo IV

11 nu-mu GIM-an LÚmeš urūḫa-ya-ta e-ni-eš-ta [an EGIR-pa]
12 ḫa-at-ra-a-ir ke-e-za-ma-mu ^dHē-pāt urūKum-ma-an-ni
13 A-NA EZEN ḫal-zi-ya-u-wa-š na-ak-ke-eš-ta

⁸⁰ V. chap. I, 58 sq.

⁸¹ KUB 14.4 Vo III

23 ma-a-an-ma I-NA KUR urūKum-ma-an-ni ma pa-a-un A-BU-YA A-NA ^dHē-
pāt urūKum-ma-an-ni
24 EZEN ḫal-zi-ya-u-wa-š ta-ra-a-an ḫa-ta pē-eš-ta ma-an-š na-a-ū-
na-aš am-mu-uk na-ak-ke-eš-ta-at nu I-NA urūKi-iz-zu-wa-at-na pa-a-un
26 nu ki-iš-ša-an me-mi-iš-ki-nu-un pa-i-mi-wa-za ŠA A-BI-YA te-eš-ti-in
27 ar-ḫa šar-ni-ik-mi nu-za am-mu-uk [^dHē-pāt urū]Kum-ma-an-ni A-NA
SAG.DU-YA
28 DAM-YA DUMU-YA É-YA KUR ^{TL}YA Ū A-NA ^{lu}KUR meš

Dans un autre texte, KUB 21.16, Muršili II rapporte par contre les paroles avec lesquelles la déesse Hebat reproche au père du roi⁸² de ne pas l'avoir honorée alors qu'elle lui "avait donné tous les pays".⁸³ Nous ne savons pas comment la déesse avait communiqué ce message au souverain hittite. Il est probable que ce fût en rêve, qui était, semble-t-il, un des moyens par lesquels une divinité communiquait avec les humains.⁸⁴ L'intérêt de ce document consiste pour nous dans le fait que la déesse Hebat s'y attribue le mérite de la fortune militaire et politique du roi Suppiluliuma. Nous avons ici en quelque sorte, en ce qui concerne cette divinité, la première affirmation de ce que nous savons par d'autres textes être le privilège de la déesse Soleil d'Arinna, c'est-à-dire la protection de la royauté hittite.⁸⁵ Dit en d'autres mots et par la bouche de la déesse Hebat elle-même, nous avons ici, encore avant que ce ne soit exprimé sous une forme diverse par la reine Puduheba,⁸⁶ l'affirmation non pas tant d'un syncrétisme entre les deux divinités - déesse Soleil d'Arinna d'une part et Hebat de l'autre - que plutôt la reconnaissance officielle d'un même rôle, c'est-à-dire celui d'attribuer à certains individus le pouvoir sur d'autres, légitimant leurs actions politiques et militaires.

Toujours de Muršili II, mais en confirmation d'un édit promulgué par Suppiluliuma I, nous possédons un document provenant d'Ougarit⁸⁷ dans lequel figure Hebat de Kizzuwatna. Il est probable que cette hypostase était nommée parmi les divinités protectrices du serment aussi dans le traité conclus entre Muršili et Niqmepa d'Ougarit⁸⁸, mais malheureusement le texte est lacunaire.

Dans une prière de Muršili II⁸⁹ (CTH 379) à l'occasion d'un problème de frontières avec l'Égypte, le grand roi hittite appelle comme

témoins plusieurs divinités, dont la liste se trouve dans la seconde colonne de la tablette. Comme dans les prières postérieures de Muwatalli, les divinités sont regroupées en paragraphes séparés les uns des autres par des lignes. Six sont conservés; Hebat est mentionnée dans les troisième et quatrième, après les taureaux sacrés et tous les dieux de l'orage. La position de Hebat montre que le noyau des dieux protecteurs du roi hittite n'a pas assimilé les divinités hourrites mais qu'il se limite à les juxtaposer au panthéon officiel.

Que Hebat soit présentée ici comme déesse de Kummanni ne doit pas étonner: nous avons vu, en effet, que Kummanni est déjà indiqué comme lieu de culte de la déesse Hebat dans les Annales et dans l' "Affaire Tawannana"; sous Suppiluliuma I ce centre cultuel devait être déjà renommé puisque ce souverain avait dédié une fête précisément à Hebat de Kummanni.⁹⁰ En ce qui concerne notre document, il est possible que derrière l'expression "toutes les Hebat" on doive comprendre toutes les "autres" Hebat connues par les traités, c'est-à-dire la Hebat de Uda et celle d'Alep. Quant à l'expression Hebat LUGAL du paragraphe 4, j'y reviendrai plus loin, à propos des titres portés par la déesse dans les documents officiels et religieux.

Du règne de Muwatalli nous conservons deux traités, l'un stipulé avec Talmi-Šarruma d'Alep, cousin germain du roi,⁹¹ le second avec Alakšandu de Wiluša.⁹² Le premier nous est parvenu sans la liste divine; néanmoins, il est très probable que Hebat y ait été mentionnée, surtout si l'on considère que Talmi-Šarruma lui-même était un dévot de Hebat - comme nous le prouve la dédicace d'un temple de la part de ce souverain⁹³ à Hebat (et) Šarruma à Alep - et si l'on tient compte des interventions de Muwatalli dans l'organisation du culte des dieux d'Alep à Hattuša. En effet l'insertion du culte des dieux d'Alep dans

⁸² C'est-à-dire Suppiluliuma mais en réalité, selon la conception que les fautes du père ou des ancêtres retombent sur les descendants, Muršili lui-même.

⁸³ 17-18: "A ton père j'ai donné tous les pays, mais [il ne m']a [pas] invoquée".

⁸⁴ J.-M. Durand, ARM XXVI/1, Paris 1988, 455, observe que "l'on peut tenir pour assuré que les rêves étaient considérés comme un moyen de communication privilégié avec le monde divin".

⁸⁵ V. par exemple, KBo 1.1 Vo 40 "Soleil d'Arinna, qui au pays (de) Hatti dispose de la royauté et de la réginité" ou encore KUB 19.21 + Ro 15 "toi qui investis les rois et les reines du pays (de) Hatti".

⁸⁶ V. chap. I, 37.

⁸⁷ RS 17.237 13: "Hebat a Ki-iz-zu-wa-at-na".

⁸⁸ RS 17.338+. V. G.F. del Monte, *Il trattato fra Muršili II di Hattuša e Niqmepa di Ugarit*, Roma 1986, notamment p. 99-103.

⁸⁹ KUB 31.121 Vo III.

7'	hu-u-ma-an-te-e ⁸ d ⁹ He-pát uruk-kum-ma-an-ni
8'	hu-u-ma-an-te-e ⁸ d ⁹ Hal-ki-is
9'	b ¹⁰ li-a hu-u-ma-an-te-e ⁸
10'	j ¹¹ d ⁹ He-pát LUGAL ¹² li-a hu-u-ma-an-te-e ⁸

⁹⁰ On peut se demander pour quelles raisons ce roi n'a pas au contraire dédié cette fête à la déesse Soleil d'Arinna, que nous savons par de nombreux documents être la divinité protectrice par excellence du souverain et de l'Etat hittite.

⁹¹ Celui-ci est en effet le fils de Télipinu, lui-même fils de Suppiluliuma I.

⁹² V. J. Friedrich, *Staatsverträge*, 50-102.

⁹³ Alep 1.1.

les pratiques liturgiques effectuées quotidiennement à Hattuša même est attestée précisément à partir de Muwattalli.⁹⁴

Quant au second traité signé par le grand roi hittite, ses divers duplicats nous permettent de recomposer le texte de façon presque intégrale.⁹⁵ Ici, nous trouvons citée Hebat MUNUS.LUGAL "Hebat Reine". On remarquera la position de Hebat dans la liste divine, c'est-à-dire après la série des dieux de l'orage en fin de paragraphe, dans une situation semblable par conséquent à celle que nous avons dans le traité de Suppiluliuma avec Hukkana de Hayaša.

Dans sa prière au dieu de l'orage *piḫšašti*⁹⁶ (CTH 381) Muwattalli s'adresse à plusieurs Hebat. Dans l'invocation initiale (Ro I 10-19) Hebat est mentionnée (ll. 11-12) parmi les grandes divinités protectrices - dieu Soleil, déesse Soleil d'Arinna, dieu de l'orage, Hebat, dieu de l'orage de Hatti, dieu de l'orage de Zippalanda - et elle porte

⁹⁴ V. chapitre IV, 94 à propos de CTH 698.

⁹⁵ KUB 21.1 // HT 8 15'

Vo IV

7 dU urU-li-ih-zi-na dU urU-da dU urU-šah-pi-na dU A.DAH
8 gud-še-e-ri-iš gudHu-u-ur-i-š Nam-ni dHa-az-zi
9 dHé-pát MUNUS.LUGAL ŠA-ME-E

10 dLAMMA dLAMMA urU-Ha-at-ti ...

⁹⁶ V. R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve 1980, 256-293; I. Singer, *Muwattalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning* (CTH 381), Atlanta 1996.

KUB 6.45

Ro I

- 10 nu ki-iš-a-an me-ma-i dUTU ŠA-ME-E Ū dUTU urUPU-na GAŠAN-YA
MUNUS.LUGAL
11 GAŠAN-YA MUNUS.LUGAL ŠA KUR urU-Ha-at-ti dU LUGAL ŠA-ME-E
EN-YA dHé-pát
12 MUNUS.LUGAL GAŠAN-YA dU KUR urU gišGIDRU-ti LUGAL ŠA-
ME-E BEKUR urU gišGIDRU-ti EN-YA
13 dU urU-zi-pa-la-an-da EN-YA ŠA dU a-a-š-i-ya-an-za DUMU-aš
14 EN KUR urU gišGIDRU-ti dXXX ŠA urU-Ha-at-ti-š KUR-e ku-iš
15 xxxxxxx DINGIR.LÚmeš DINGIR.MUNUSmeš hu-u-ma-an-te-eš
HUR.SAGmeš
16 IDmeš ŠA KUR urU gišGIDRU-ti hu-u-ma-an-te-eš ENmeš DINGIRmeš
17 ENmeš dUTU urUPU-na GAŠAN-YA Ū DINGIRmeš hu-u-ma-an-du-uš ŠA
KUR urUKU.BABBAR-ti
18 ENmeš IŠSANGA-az ku-e-da-aš ŠA KUR urU-Ha-at-ti-mu-kán
19 EN-UT-7A hu-u-ma-an-da-az ku-i-e-eš me-mi-iš-ten

le titre MUNUS.LUGAL. La répétition du toponyme Hatti dans les épithètes qui accompagnent les noms divins laisse penser que dans ce paragraphe le souverain entendait donner une sorte de résumé des divinités de l'Etat. A partir de la l. 37 nous avons une très longue liste de divinités indiquées comme appartenant à certaines localités. Cette énumération est probablement complète et on peut présumer qu'elle nous offre une image du panthéon - "les mille dieux" - reconnu par les Hittites à l'époque de Muwattalli.

Ici aussi, comme dans la prière de Muršili II, les divinités sont regroupées en paragraphes séparés entre eux par des lignes. On a longuement discuté sur la possibilité d'un ordre géographique dans l'énumération de ces panthéons locaux sans toutefois aboutir à une conclusion.⁹⁷

Hebat comparait dans le deuxième paragraphe avec le dieu de l'orage *piḫšašti* (dHLHI) parmi les divinités de Samuḫa.⁹⁸ Toujours dans le deuxième paragraphe sont mentionnées côte à côte, pour la première fois dans un texte officiel, la déesse Soleil d'Arinna et Hebat Reine du ciel.

Hebat est citée de nouveau dans le quatrième paragraphe après le dieu NIR.GÁL et avant les dieux de l'orage de Šahpina, en association avec les montagnes et les fleuves sacrés de Katapa, une localité où selon d'autres textes à caractère différent on célébrait aussi le culte de Hebat. Dans le sixième paragraphe Hebat, précédée du dieu de l'orage, est dite "d'Alep de Hatti".

On soulignera en premier lieu combien Hebat était vénérée sous Muwattalli puisque, sur les six paragraphes initiaux, quatre contiennent son nom alors que la déesse Soleil d'Arinna n'est nommée que deux fois et Ištar une seule.

⁹⁷ V. par exemple J. Garstang - O.R. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire*, London 1959, 7 et 116. L'étude la plus récente du problème se trouve dans I. Singer, *Muwattalli's Prayer*, 171-177.

⁹⁸ KUB 6.45 Ro I

- 40 dU HLHI dHé-pát urUŠamuḫa DINGIR.LÚmeš DINGIR.MUNUSmeš
HUR.SAGmeš IDmeš ŠA urUŠamuḫa
41 dU piḫšašti-az-š-i-š dUTU urUPU-na dHé-pát MUNUS.LUGAL ŠA-ME-E
42 dU.GUR DINGIRmeš ŠA É.GAL hu-uh-ah-ah

On remarquera que Ištar de Samuḫa n'est pas mentionnée dans le paragraphe relatif aux divinités de Samuḫa mais dans le paragraphe relatif aux dieux d'Alep.

Quatre paragraphes plus loin, nous trouvons une nouvelle mention de Hebat parmi les dieux de Kummanni.⁹⁹ Ici la déesse est indiquée comme divinité du (giš) *šinapī*, terme qui se retrouve fréquemment dans les rituels d'origine kizzuwatienne et dans les textes de culte en général. Il est intéressant d'observer que le duplicat KUB 6.46¹⁰⁰ remplace (giš) *šinapī* par LUGAL; cela laisse à penser qu'il existe un rapport entre le roi ou la royauté et le terme (giš) *šinapī*.¹⁰¹

Le paragraphe qui suit nous offre une autre attestation du théonyme Hebat (Ro I 78), cette fois suivi d'un logogramme que R. Lebrun¹⁰² interprète comme LUGAL.GAL. Toutefois, ce titre serait un *hapax* et il est plus simple de lire ici LUGAL-*ma-aš*, c'est-à-dire Šarruma. Nous n'aurions, autrement, dans cette prière aucune mention de cette divinité, à laquelle par ailleurs Muwatalli semble s'adresser dans le texte que nous analyserons ensuite.

CTH 381 présente encore trois autres attestations de Hebat. La première, dans le paragraphe qui précède immédiatement celui qui se réfère au panthéon de Lawazantiya, montre que Hebat d'Alep était vénérée aussi à Hurma (KUB 6.45 Ro I 74-75 = 46 Ro II 39-40). La seconde associe Hebat à Ištar d'Innuwita et à Ištar de Wašutuwanda (KUB 6.45 Ro II 41 = 46 Vo III 9), tandis que la troisième nomme Hebat parmi les dieux d'Apzišna (KUB 6.45 Ro II 72 = 46 Vo III 37).

L'importance de Hebat à l'époque de Muwatalli nous est confirmée aussi par la liste d'offrandes qui se trouve dans la colonne IV. Après avoir sacrifié à la déesse Soleil d'Arinna et au dieu de l'orage *pihašatti* qui, rappelons-le, est le destinataire principal de cette prière, le roi présente ses offrandes à Hebat (KUB 6.45 Vo IV 13-17). Nous retrouvons donc ici, bien que dans un ordre différent, les trois divinités que l'on mentionnait dans le troisième paragraphe initial (I. 41).

L'activité religieuse de Muwatalli s'exprime aussi dans une autre prière, adressée cette fois au dieu de l'orage de Kummanni¹⁰³ auquel

⁹⁹ KUB 6.46 Ro II

27 dU uruKum-ma]-an-ni dHé-pát KIMIN dU ši-na-ap-ši dHé-pát LUGAL KIMIN

¹⁰⁰ Selon I. Singer, *Muwattalli's Prayer*, 141, KUB 6.46 (= B) serait la version originale et KUB 6.45 (= A) aurait été "visually copied from B".

¹⁰¹ Voir chap. V, 174 sqq.

¹⁰² V. R. Lebrun, *Hymnes et prières*, 261.

¹⁰³ V. R. Lebrun, *Hymnes et prières*, 294-308; Ph. Houwink ten Cate - F. Josephson, *RHA* 81 (1967) 101-140.

Hebat est associée avec le titre de "Reine du ciel", titre désormais usuel dans les textes officiels. Dans la lacune qui suit devait se trouver le nom d'une troisième divinité. Compte tenu des données offertes par les textes de culte, on est tenté d'y voir Šarruma¹⁰⁴ ou Ištar; toutefois, on observera que la "triade" dieu de l'orage - Hebat - Ištar n'est attestée que dans des textes non hittites.

Le roi Muwatalli s'engage avec les divinités de Kummanni à restaurer tout *šinapī* qui aurait été endommagé ou serait tombé en ruine. Nous avons donc ici une autre confirmation du lien existant entre le *šinapī*¹⁰⁵ et les divinités de Kummanni, déjà souligné dans la précédente prière de Muwatalli.

Nous avons peut-être un autre fragment de prière dans KBo 9.98 + (CTH 212)¹⁰⁶ où la structure du texte, articulé en paragraphes se terminant chacun par la mention des montagnes et des fleuves de diverses localités, se rapproche plus du schéma des prières que de celui des

KBo 11.1 Ro I

1 dU EN AN.KI LUGAL DINGIRmeš ha-zi-ya-u-en nu-us-ši ha-ra-a-tar wa-aš-tu-ul pi-ra-an tar-[na-u-e-ni-nu] ŠA dU TUKU.TUKU-an pi-ra-an la-a-u-e-ni
2 dHé-pát MUNUS.LUGAL ŠA-ME-F ha-zi-ya-u-en nu ŠA dU TUKU.TUKU-an pi-ra-an la-a-u-e-ni ...

¹⁰⁴ Remarquons toutefois que dans la prière précédente, si ma lecture est correcte, Šarruma n'est pas associé aux dieux de Kummanni mais à ceux de Uda. Le même rapport entre Šarruma et la localité de Uda se retrouve encore dans le texte de vœu d'une reine, KUB 15.1.

¹⁰⁵ Sur la détermination de la valeur sémantique de ce terme voir chap. V, 178.

¹⁰⁶ KBo 9.98 + Ro I

1 urupU-na dMi-iz-zu-ul[ša-š]a
2 hu-e-sa-g hu-u-la-š DINGIRmeš LUMmeš DINGIR[meš] MUNUSmeš
3 HUR.SAGmeš IDmeš hu-u-ma-an-ta-š []
4 dU uru[KÜ.BABBAR-ti] dLAMMA uruKÜ.BABBAR-ti []
5 d[] DINGIRmeš LUMmeš DINGIRmeš [MUNUSmeš]
6 HUR.SAGmeš IDmeš ŠA uru[ša]-at-ti dU pi-ha-š-ša-š
7 dHé-pát uru dU-aš-ša d[]
8 HUR.SAGmeš IDmeš da- []
9 dGAZ.BA-ba-ra-x []
10 dLAMMA uruHu-u- []
11 HUR.SAGmeš IDmeš []
12 ŠA KUR uru H[u-u- []

13 dMu-u-ua- []

Selon I. Singer, *Muwattalli's Prayer*, 165-177, KBo 9.98 + joint directement avec KUB 57.87.

protocoles ou traités parmi lesquels E. Laroche a classé ce fragment. Un élément en faveur de sa datation à l'époque de Muwatalli est constitué par le toponyme Tarhuntašša, tout de suite après le nom de la déesse (Ro I 7), puisque c'est précisément dans cette localité que Muwatalli transféra sa résidence.

De l'époque de Hattušili III et de la reine Puduheba nous ne possédons que peu de documents qui comportent le théonyme Hébat. Cela peut sembler étrange, vu le nom même de la souveraine, composé d'une forme verbale d'un thème hourrite *pud-* et du théonyme, et l'affirmation de Puduheba selon laquelle elle-même était depuis toujours la servante de la déesse.¹⁰⁷ Des traités avec Bentesina de Amurru (CTH 92) et avec Ramsès II d'Égypte (CTH 91), trop lacunaires, nous ne pouvons tirer aucun élément, mais la présence d'une "Reine du ciel" parmi les divinités garantes du traité dans le texte égyptien¹⁰⁸ pousse à restaurer le théonyme Hébat dans la lacune qui précède.

Nous possédons aussi un décret promulgué par Hattušili III en faveur du *hekur* de P/pirwa¹⁰⁹ (CTH 88) où l'on cite (Vo 35) Hébat MUNUS.LUGAL ŠAME "Hébat Reine du ciel".

On datera vraisemblablement de la même période le fragment KUB 21.25 (CTH 214)¹¹⁰ où à la ligne 5' on nomme Urhi-Teššub et à

¹⁰⁷ KUB 21.27+ Ro I

7 am-mu-uk-ma-za {pu-du-hé-pa-aš an-na-al-li-iš GÊME-KA
8 ŠA É.GUD-du-za AMAR-uš ša-ma-na-aš-ma-ad-du-za NA₄-aš
9 nu-mu GAŠAN-YA ša-ra-a da-at-ta

¹⁰⁸ V. ANET², Princeton 1955, 201.

¹⁰⁹ KBo 6.28 (+) KUB 26.48 Vo

34 dU uruŠa{ab-pt-nja dU uruH-iš-ta[...]-ti dZi-it-ha-ri-ya d[Kar]-zi dHa-pa-
an-ta-li-ya
35 dLAMMA uruGa{ra-ab-na} d[...] dAL-LA-TUM dÉ.A d[...]-nu dHé-pât
MUNUS.LUGAL ŠA-ME-E
36 dIstar d[...] uruHja-at-ta-ri-na dNi-na-at-ta dKu-li-i[...]-ta
37 dIš-ha-ra-aš[...] dZA.BA₄.BA₄ uruKÜ.BABBAR-ti dZA.BA₄.BA₄ uruEl-i[...]-
ya

Sur l'institution cultuelle dénommée *na₄hekur* v. F. Imparati, SMEA 18 (1977) 19-64. Le texte en question est traité p. 39-48.

¹¹⁰ KUB 21.25

2']e-aš hu-u-ma[an-da-aš
3']bi-a-uš ŠA dHé-pât [
4']k-uš hu-u-ma-an-da-aš
5' ŠA mU-ur-hi dU-up DI[NI
6' A]NA uruH₂-x₂-šai

la ligne 3' les [] de Hébat. Il est possible qu'il s'agisse d'une lettre relative à la fuite de Urhi-Teššub en Égypte.

Un autre fragment, KBo 13.225 (CTH 213), dans lequel on mentionne la dyade Hébat Šarruma,¹¹¹ est probablement datable à partir du règne de Hattušili III puisqu'on y trouve mentionné le dieu de l'orage de Nerik.

Une lettre de Puduheba au pharaon,¹¹² KUB 21.38 (CTH 176), mentionne la déesse Soleil d'Arinna, le dieu de l'orage, Hébat et Ištar dans une succession qui peut représenter, à mon avis, une sorte de résumé du panthéon hittite: l'ordre d'énumération correspond dans l'ensemble à celui qui est suivi dans les listes divines des traités, listes toujours enrichies de la longue théorie des hypostases des différentes divinités.

Le texte de la prière adressée par la reine Puduheba à la déesse Soleil d'Arinna (CTH 384),¹¹³ fréquemment cité dans la littérature, est particulièrement important. C'est en effet à partir de lui que l'on a affirmé l'existence d'un syncrétisme entre la déesse Soleil d'Arinna et Hébat, syncrétisme par ailleurs déjà annoncé dans d'autres documents antérieurs. Il faut toutefois observer qu'il n'y a pas eu de fusion entre les deux divinités puisqu'elles continuent à être citées dans les textes

¹¹¹ KBo 13.225 Vo

2']meš uru
3' dZAB(A₄.BA₄
4' dU uruZi-p-pa-la[an-da
5' dU uruNe-ri-iq-a dTa-fu
6' dLAMMA uru
7' dHé-pât dLUGAL-ma(aš)

¹¹² V. E. Edel, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz*, Opladen 1994, Band I, 216-223; Band II, 324-344.
KUB 21.38 Ro

57 na-at i-ya-at-ta ku-iš DINGIR LUM ŠA SAG.DU-YA nu MUNUS.LUGAL
GIM-an dUTU uruPÜ-na dHé-pât dIstar-ya i-ya[at]
58 nu-mu IT-IT ŠES-KA ha-an-da-it nu-za [...] DUMU.NITA meš
DUMU.MUNUS meš [] DU-nu-un nu am-me-cl xxxxx
59 ü-iš-ša-a-an LÜ meš Hat-ti me-mi-iš-kán-zi ŠES-YA-a-an ša-ak-ti ...
¹¹³ KUB 21.27 + Ro I

3 dUTU uruPÜ-na-za GAŠAN-YA KUR-eš hu-u-ma-an-da-aš MUNUS.LUGAL-eš
4 nu-za-kán I-NA KUR uruHja-at-ti dUTU uruPÜ-na SUM-an da-iš-ta
5 nam-ma-ma-za ku-it KUR-e ŠERIN-aš i-ya-at
6 nu-za-kán dHé-pât SUM-an da-iš-ta

postérieurs de façon autonome, par exemple dans des sections différentes des listes de dieux témoins des traités. La lettre de Puduheba au pharaon citée ci-dessus montre bien que dans l'esprit de la souveraine, la déesse Soleil d'Arinna n'était pas Hebat, puisque ces deux déesses sont mentionnées distinctement l'une de l'autre.

A mon avis, la phrase de Puduheba: "Déesse Soleil d'Arinna, ma Dame, reine de tous les pays, dans le pays de Hatti tu portes le nom de déesse Soleil d'Arinna, mais dans le pays que tu as fait (pays) des cédres tu portes le nom de Hebat" souligne certes l'identité de fonction entre les deux divinités, mais elle relève surtout le différent milieu géographique qui leur est propre: la terre de Hatti pour la déesse Soleil d'Arinna, le "pays des cédres", c'est-à-dire l'Amanus et la région environnante¹¹⁴ pour Hebat. De cette façon Puduheba mettait l'accent sur le caractère local de notre divinité, puisque avec l'expression "pays des cédres" la reine soulignait l'extranéité de la déesse Hebat à l'Anatolie proprement dite.

A ce point, il importe de considérer qu'en Syrie septentrionale, dans le Mukiš ou à Alalah même, le culte de Hebat était encore bien vivant et continuait à être pratiqué. Nous en avons une confirmation indirecte dans la requête présentée en rêve par la déesse Hebat à une reine hittite (Puduheba): "Dans le pays de Hatti qu'on me donne un zizzubî, dans le pays de Mukiš qu'on me donne du vin"¹¹⁵. L'onomastique nous en offre une preuve supplémentaire. En effet, la formation de noms au moyen du théonyme Hebat reste très productive, et cela dans diverses régions du Proche-Orient: de la Syrie à la Mésopotamie septentrionale (Ougarit, Emar, Nuzi), à l'Anatolie (Hattuša, Lawazantiya).¹¹⁶

De la même époque datent plusieurs monuments rupestres accompagnés d'inscriptions hiéroglyphiques où l'on peut lire le nom de la déesse Hebat: le grand sanctuaire à ciel ouvert à proximité de la capitale hittite, Yazılıkaya,¹¹⁷ et le bas-relief de Fraktn¹¹⁸ avec Hattušili III et Puduheba qui sacrifient au dieu de l'orage et à Hebat.

¹¹⁴ Pour cette interprétation v. plus loin p. 53 sq.

¹¹⁵ KUB 15.1, 15-18.

¹¹⁶ V. Annexe II, 233 sqq.

¹¹⁷ Pour l'inscription de Yazılıkaya v. K. Bittel et al., *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin 1975, 171; E. Laroche, RHA 84-85 (1969) 85. Sur les différentes phases de construction du sanctuaire v. R.L. Alexander, *The sculpture and sculptors of Yazılıkaya*, London-Toronto 1986. Pour une bibliographie sur ce sujet v. K. Bittel, *FitzGerald*, 33-38.

¹¹⁸ Pour l'inscription de Fraktn v. J. Börker-Klähn, OA 19 (1980) 37-48.

Sur la table de bronze découverte il y a une dizaine d'années et contenant le texte du traité conclus entre Tuthaliya IV et Kurunta de Tarhuntašša nous retrouvons les principales hypostases de Hebat,¹¹⁹ c'est-dire Hebat MUNUS.LUGAL ŠAME, Hebat de Uda, Hebat de Kizzuwatna. Cette dernière est mentionnée encore une fois dans le colophon (IV 47) où l'on énumère les diverses divinités devant lesquelles seront déposées les copies du traité. On relèvera que l'autre hypostase de Hebat que l'on rencontre dans les traités (par exemple dans ceux de Suppiluliuma I), c'est-à-dire Hebat d'Alep, a disparu, comme si désormais le culte des dieux alépins n'était plus senti comme étranger mais parfaitement incorporé au culte de la capitale.¹²⁰

Du roi Tuthaliya IV¹²¹ nous possédons, un autre traité, celui avec Ulmi-Teššub de Tarhuntašša (CTH 106), qui mentionne Hebat MUNUS.LUGAL ŠAME Hebat "reine du ciel".¹²² Bien que la composition de la liste divine présente quelques différences avec l'habituelle, la position de la déesse est fondamentalement la même.

Le traité de Tuthaliya IV et Šaušgamuwa de Amurru (CTH 105) manque de la liste divine, mais il est probable que Hebat y figurait, puisqu'elle comparait dans un autre document, un verdict rendu par Tuthaliya IV en faveur de ce même Šaušgamuwa,¹²³ RS 18.06 +. On

¹¹⁹ Texte édité par H. Otten, StBoT Beiheft 1, Wiesbaden 1982.

Vo III

86 dU pi-ha-aš-ša-aš-ti-iš dLu-lu-ta-aš-ti-iš dLAMMA dLAMMA uruHa-at-ti
87 dA-a-la-aš dKarzi-iš dHa-pa-an-ta-li-ya-aš
88 dLAMMA LIL dLAMMA kuškur-aš dZi-it-ha-ni-ya-aš
89 dŠar-ru-um-ma-aš dHé-pát MUNUS.LUGAL ŠA-ME-E dHé-pát uruU-da
90 dHé-pát uruKi-iz-zu-wa-at-ni dIštar uruŠa-mu-u-ha
91 dIštar LIL dIštar uruLa-wa-za-an-ti-ya dIštar uruNi-nu-wa

Vo IV

47 DUB I.KAM PA-NI dHé-pát uruKi-iz-zu-wa-at-ni.
¹²⁰ V. plus loin p. 56.

¹²¹ La datation de ce document - Hattušili III ou Tuthaliya IV - est encore sujet de controverse, v. Th.P.J. van den Hout, StBot 38, Wiesbaden 1995, 11 sqq. avec bibliographie.

¹²² KBo 4.10 Ro

54 dLAMMA dLAMMA uru[H]a-a-ti dA-a-la-aš dKarzi-iš dHa-pa-an-ta-li-ya-aš
dLUGAL-ma-aš dZi-it-ha-ni-ya-aš
55 dHé-pát MUNUS.LUGAL [ŠA-ME-E] dIštar dIštar uruNe-nu-wa dIštar
uruHa-at-ta-zi-in-na dNi-na-at-ta dKu-lit-ta
56 dNIN.GAL d[] dXXX EN MA-ME-TI d[] uruA-ru-uš-na
dZA.BA₄.BA₄ dZA.BA₄.BA₄ uruHa-at-ti dZA.BA₄.BA₄ uruEl-ja-ya

¹²³ RS 18.06 + 17.365;

8' dHé-bat dA-ri dŠamaš ša-me-e

remarquera que dans ce texte Hebat est dite de Ari. Hebat de Ari est une hypostase de Hebat, connue et vénérée seulement à Ougarit, sur le territoire duquel se trouvait cette localité.¹²⁴

Le toponyme Ari lié au nom de Hebat se retrouve encore dans un acte juridique international relatif à un assassinat.¹²⁵ Sur le Recto et le Verso du document, qui provient lui aussi de Ougarit, figure Hebat de Ari. Si l'on considère que ce sont là les seuls cas où ce toponyme est associé au nom de la déesse Hebat et que toutes ces attestations proviennent du milieu ougaritain, on peut en conclure qu'elles datent toutes de la même époque. Le document juridique susdit serait donc lui aussi à attribuer à Tuthaliya IV.

Dans ABoT 56 (CTH 256), un document datable de la fin de l'empire hittite puisqu'il est signé par Suppiluliuma II, nous trouvons à côté de d^HHebat la dyade d^HHebat d^LUGAL-ma (II 17). Il s'agit là de la seule attestation certaine de cette association divine dans les textes officiels où, par ailleurs, la mention même du dieu Šarruma est rare.¹²⁶ Puisque la dyade Hebat Šarruma, qui fonctionne comme un nom composé, est spécifique des rituels et, plus en général, des textes à caractère religieux, on peut supposer qu'il y ait eu là une contamination entre genres littéraires, surtout si l'on pense à la remarquable activité des derniers souverains hittites dans le domaine de la réorganisation des cultes.

Nous possédons encore quelques fragments¹²⁷ contenant le théonyme Hebat, mais sans indication précise sur leur datation; leur attribution typologique, elle aussi, est souvent incertaine.

RS 17.459 Vo
[û il^Hébat al^A-ri [û il^Samaš ša-me-e

¹²⁴ V. p. 61.

¹²⁵ RS 17.369 B + x + 17.69:

Ro j^{il}Hébat al^A-ri
1 Šja (?)me-e
2
Vo

4 p^{ja}-ni il^Hébat al^A-ri?

¹²⁶ Celui-ci n'est en effet cité qu'une seule fois dans les listes divines, précisément dans le traité stipulé entre Tuthaliya IV et Ulmi-Tešub de Tarhuntašša (KBo 4.10 Ro 54).

¹²⁷ KUB 40.33 Vo 8; KUB 26.30, 10; HT 7 Vo 2.

La documentation cunéiforme provenant des archives de Hattuša cesse avec la fin de l'Empire hittite, mais cela ne signifie pas naturellement la fin d'un culte, surtout lorsque celui-ci existe depuis si longue date. On ne peut donc s'étonner de trouver encore des attestations du nom de la déesse sur des inscriptions monumentales, cette fois en écriture hiéroglyphique,¹²⁸ qui par la nature même de leur support - en général des blocs de pierre - ont pu résister au cours des siècles. Bien que ces attestations soient en nombre réduit, elles ne manquent pas d'importance, en particulier si l'on considère qu'elles proviennent de localités - ou plus exactement de régions - où le culte de Hebat était déjà présent aux III^e et II^e millénaires.¹²⁹ Elles démontrent par ailleurs que la chute de la monarchie hittite n'a pas provoqué une profonde fracture au niveau culturel.

J.D. Hawkins a soumis à révision la date de tout un ensemble de documents hiéroglyphiques,¹³⁰ comblant ainsi la lacune chronologique qui séparait la fin de l'Empire hittite et les attestations des royaumes néo-hittites de Karkemiš, Melid, Tabal, etc.

L'inscription de Gürün¹³¹ rédigée par Runtiyas, petit-fils de Kuzi-Tešub roi de Karkemiš vers 1200 av. J. C., date à peu près de la seconde moitié du XII^e siècle.¹³²

De Darende¹³³ provient une stèle ornée sur trois faces d'un relief représentant Hebat¹³⁴ et Šarruma devant lesquels le roi se tient en adoration. On y lit d^HHi-pa-ru URU-mi^Se-na-li "Hebat de la ville", selon la traduction de Bossert. Sur la face postérieure est gravée une inscription qui récite: "(Je suis) Arnuwantis, petit-fils du roi Arnuwantis, fils de Sulmili, seigneur du pays de Melid". Or le roi Arnuwantis I^{er}, dont descend l'auteur de cette stèle, est lui-même petit-fils de Kuzi-Tešub de Karkemiš. Il en découle que la stèle de Darende est posté-

¹²⁸ Pour les diverses attestations du théonyme Hebat dans la documentation hiéroglyphique, v. H. Th. Bossert, *Belleten* 15 (1951) 315-323, ainsi que l'index du volume de E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites*, Paris 1969.

¹²⁹ V. carte III, 271.

¹³⁰ AnSt 38 (1988) 99-108.

¹³¹ Gürün 1.4; 2.1, 6 (cf. 1.1; 1.6 = 2.4). V. H.G. Güterbock, *FuNeu*, 115: "Die beide Inschriften [Gürün et Ispickür] gehören in den Bereich des Königtums Malatya". Selon E. Laroche, *«Hethitica»* 6 (1985) 91, Gürün correspond à l'hittite Tegarama.

¹³² J.D. Hawkins, *AnSt* 38 *cit.*, 102: "... not later than the second half of the XIIIth century B.C., i.e. more than a century earlier than would previously have been supposed".

¹³³ Selon I.J. Gelb, *HHM* 27, "perhaps the monument was taken from the great *kale* overlooking Eski Darende, one of the largest I have seen in Turkey".

¹³⁴ V. E. Laroche, *HH*, 225.

rieure à celle de Gürin de deux générations. Elle date donc toujours du II^e millénaire, quoiqu'à la fin (moitié du XI^e siècle).¹³⁵

Par contre, l'inscription de Çiftlik est plus tardive, puisqu'on l'attribue à un vassal de Tuwatis de Tabal (env. 760 av. J. C.).¹³⁶ On y mentionne trois couples divins (le premier est constitué par Tarhunza et Hebat) qui se retrouvent identiques sur une inscription provenant d'une localité proche, Kululu.¹³⁷ Celle-ci constitue un parallèle à celle de Çiftlik et doit par conséquent dater de la même époque. Rappelons que sur les stèles de Çiftlik et de Kululu on en appelle aux dieux (dont Hebat) pour qu'ils accordent leur faveur au souverain.¹³⁸

Le culte de Hebat continue à être attesté aussi en dehors des royaumes néo-hittites; la déesse est mentionnée parmi les divinités que le roi d'Assyrie Tukulti-Ninurta II honorait dans une certaine localité, probablement Kalhu.¹³⁹

En Anatolie même notre divinité pourrait encore avoir reçu des marques de vénération si, avec certains spécialistes, nous voulons reconnaître le nom de Hebat dans la Μητρ "Ἰπτα"¹⁴⁰ et le χβα-êni¹⁴¹ des inscriptions lyciennes¹⁴² et dans le nom de la nourrice du dieu Dionysos, "Ἰπτα".¹⁴³

En outre, il importe d'associer encore une fois aux attestations épigraphiques les données de l'onomastique qui, quoique plus rares que précédemment, ne laissent pas d'être significatives, surtout si l'on considère que les noms théophores composés avec Hebat comparaissent encore à l'Est, en Assyrie,¹⁴⁴ et à l'Ouest.¹⁴⁵ Il semble donc que le

culte de la déesse ait continué dans des régions périphériques par rapport à ce qu'était le centre du pouvoir hittite. Peut-être émigra-t-il jusqu'en Occident, si nous acceptons de lire derrière la graphie HWT le nom de notre divinité sur des inscriptions provenant de Carthage.¹⁴⁶

Puis la documentation s'interrompt définitivement.

De tous ces témoignages il résulte que la déesse Hebat était connue par les Hittites au moins dès l'époque de Hattuşili I et vénéree à partir de Tuthaliya I/II. Les documents se font plus nombreux sous Suppiluliuma I et Muršili II, tandis que sous les souverains postérieurs, jusqu'à Suppiluliuma II, le théonyme continue à être attesté, quoique de façon plus épisodique, comme si la divinité avait désormais une importance mineure.

Tandis que dans les lettres le nom de la déesse n'est caractérisé par aucune épithète, dans d'autres documents, comme les traités ou les édits, nous trouvons soit l'indication d'un lieu de culte soit un titre. Deux fois nous trouvons la dyade Hebat Šarruma.¹⁴⁷ Le traité entre Suppiluliuma I et Šattiwasa de Mittani semble comprendre toutes les hypostases de Hebat officiellement reconnues à cette époque: Hebat Reine du ciel, Hebat d'Alep, Hebat de Uda, Hebat de Kizzuwatna.

1.2. Les titres

Dans les textes officiels de Boğazköy Hebat reçoit les titres de MUNUS.LUGAL "reine", LUGAL "roi", MUNUS.LUGAL.GAL "grande reine", MUNUS.LUGAL AN / MUNUS.LUGAL ŠAME / NIN ŠAME "reine / dame du ciel". Tous ces titres sont exprimés soit avec un sumérogramme soit avec une forme mixte suméro-akkadienne.

¹³⁵ D. Hawkins, *AnSt* 38 cit., 102 sq.: "not later than the mid-XIIIth century B.C. This would be at least a century earlier than would be envisaged by the most recent and reliable chronology of neo-Hittite sculpture". V. aussi M. Hutter, *OBO* 129 (1993) 96 sq.: "... die 'Inscripht, die kurz nach dem Ende der heth. Großreichszeit datiert werden kann'".

¹³⁶ *AnSt* 38 cit., 107 avec n. 44 et 45 "in the VIIIth century B.C.". V. aussi J.D. Hawkins, *JNES* 31 (1981) 147; *RIA* VI (1980-83) s.v. Kubaba.

¹³⁷ *Kululu* 10, 1-2.

¹³⁸ Vo 6 "et que les faveurs de ces dieux-là aussi viennent sur lui" (E. Laroche, *HH*, 85).

¹³⁹ *Rinzel K.* 252 III 66 VI 37. V. R. Frankena, *Tukulti: de sacrale Maatijid n het assyrische rinzel*, Leiden, 1954. Ce texte date donc de la moitié du IX^e siècle av. J. C.

¹⁴⁰ V. L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964, 204 § 481.

¹⁴¹ V. G. Neumann, *Mélanges Manuel* (1974) 637-641. Contre cette interprétation s'est élevé entre autres O. Carruba, *SMIA* 18 (1977) 299 n. 50.

¹⁴² V. W. Fauth, *IF* 82 (1977) 95 avec notes 93 et 94; B. Hrozný, *ArOr* 4 (1932) 118-129.

¹⁴³ V. W. Fauth *sub voce* "Ἰπτα" dans *Der kleine Pauly*, Band 2 (1979) col. 1180; du même auteur, *BzN NF* 4 (1969) 148-171.

¹⁴⁴ V. Annexe II, 237.

¹⁴⁵ V. L. Zgusta, *op. cit.*, 204.

¹⁴⁶ *KAI* 89, 1: Rabbat Hwt Ilal Milkat. Le même nom se trouve aussi sur deux urnes provenant de Cagliari. V. H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-1964, I, 18 et II, 102-103 avec bibliographie.

¹⁴⁷ *ABO* T 56 II 17 et *KBo* 13.225 7', si celui-ci aussi est un texte officiel.

1.2.1. Hebat MUNUS.LUGAL

MUNUS.LUGAL, "reine", akkadien *ŠARRATU*, est le titre que Hebat porte dans une prière adressée par le roi Muwatalli au dieu de l'orage luvite *piḫaišaši* (CTH 381) dans un moment critique non mieux spécifié. Le texte KUB 6.45, avec son duplicat KUB 6.46, contient une longue liste des divinités honorées par les Hittites dans les principales villes du royaume. Il reporte au début un appel du souverain aux principales divinités du panthéon hittite, en quelque sorte protectrices de l'Etat, que nous trouvons aussi en tête des listes divines des traités.¹⁴⁸

Hebat est mentionnée ici parmi les divinités auxquelles le roi s'adresse en les appelant "mon Seigneur" ou "ma Dame", expression par laquelle il rend publique sa particulière dévotion envers elles. Pour sa position dans la liste Hebat semble former un couple avec le dieu de l'orage, roi du ciel (I. 11), toujours en analogie avec le couple précédent dieu Soleil du ciel - déesse Soleil d'Arinna, même si nous savons que la déesse Soleil d'Arinna n'était pas l'épouse du dieu Soleil mais du dieu de l'orage. Nous avons donc ici une introduction arbitraire du nom de la déesse Hebat dans la liste canonique des divinités protectrices de l'Etat hittite, due peut-être à l'importance que revêtait cette déesse dans la région où Muwatalli avait transféré sa capitale. En effet, si nous observons les listes divines présentes dans les traités qui nous sont parvenus sans lacune, nous voyons que Hebat ne se trouve jamais dans cette position mais, dans la plupart des cas, à la tête des divinités féminines locales ou à la fin de la série des dieux de l'orage, avant la liste des dieux tutélaires (*dLAMMA*), comme dans le traité de Suppiluliuma I avec Hukkana de Hayaša (CTH 42)¹⁴⁹ et dans celui stipulé entre Muwatalli et Alaksandu de Wiluša (CTH 76).¹⁵⁰

Hebat porte le titre MUNUS.LUGAL aussi dans KUB 26.11 Ro I 14, un fragment contenant des "instructions militaires" édictées par un roi Tuthaliya, probablement Tuthaliya I/II.

Le titre de "reine" n'est pas attribué exclusivement à Hebat mais aussi à d'autres divinités comme, par exemple, Apringa, Ištar et, peut-être, Pirwa.¹⁵¹ En Mésopotamie, où ce titre jouit d'une longue tradi-

tion dans la littérature babylonienne,¹⁵² il est généralement donné à la déesse Ištar, mais il est porté aussi par d'autres divinités, comme Damkina, Ereškigal, Nisaba, Šala, Nana, etc.

En Anatolie cette épithète est ordinairement attribuée à une divinité pour indiquer qu'il s'agit de la divinité sous la protection de laquelle se place une ville. Il s'agit, en somme, du titre qui caractérise les divinités poliades.

1.2.2. Hebat LUGAL

Dans deux documents officiels le nom Hebat est suivi du terme LUGAL. Comme le lien entre le théonyme et le mot "roi" se trouve aussi dans des documents à caractère religieux, j'en traiterai dans le chapitre V relatif aux épithètes de la déesse.

1.2.3. Hebat MUNUS.LUGAL.GAL

Le titre MUNUS.LUGAL.GAL "grande reine" associé au théonyme Hebat comparait exclusivement dans le traité conclus entre Muṣili II et Manapa-Tarḫunta du pays de la rivière Šeḫa (CTH 69), un document dont nous possédons plusieurs duplicats.

Comme déjà celui de MUNUS.LUGAL, le titre MUNUS.LUGAL.GAL est attribué aussi à la déesse Ištar dans la documentation de Boğazköy, mais seulement dans les textes de dérivation babylonienne.¹⁵³ Dans le monde mésopotamien où il avait une

l'une dans un rituel de purification (KBo 12.107 Vo 5', 10') provenant du milieu culturel hurro-luvite, l'autre dans le rituel de naissance KBo 17.65 + Vo 6. Le titre "reine" semble être aussi attribué à la divinité Pirwa dans une expression peu claire. En effet, dans AbOT 56 II 14 on lit *pi-ir-wa-aš MUNUS.LUGAL-aš MUNUS.LUGAL*, v. E. Laroche, Recherches sur les noms des dieux hittites, Paris 1946-47, 87. Il convient de rappeler ici que dans la documentation de Boğazköy on mentionne fréquemment une "déesse reine", **MUNUS.LUGAL*, v. E. Laroche, Recherches, 104; notons encore que Kataḫḫa, nom d'une déesse hattite, signifie "reine" (E. Laroche, Recherches, 28; V. Haas, GHR, 310 sq., M. Popko, Religions, 113 sq.). Le concept de "déesse reine" semble donc présent dans les nombreuses composantes de la culture anatolienne.

¹⁵² V. K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Studia Orientalia VII), Helsinki 1938, s.v. *ŠARRATU*. A Boğazköy Ištar porte ce titre dans les passages en babylonien insérés dans certains rituels, dits pour cela "papiḫi-Ritualen", v. I. Wegner, *Gestalt und Kult der Istar-Sawuška in Kleinasien*, Hurritologische Studien 3, Alter Orient und Altes Testament 36, Neukirchen-Vluyn, 1981, 34-35.

¹⁵³ V. I. Wegner, *Gestalt und Kult*, 35.

¹⁴⁸ Selon G. Kestemont, Or 45 (1976) 148 et 156, ce sont: le dieu Soleil du ciel, la divinité Soleil d'Arinna, le dieu de l'orage du ciel, le dieu de l'orage de Hatti.

¹⁴⁹ KBo 5.3 Ro I 47.

¹⁵⁰ KUB 21.1 Vo IV 9 (= HT 8 15').

¹⁵¹ De la déesse Apringa, appelée "reine" et "femme" dans un fragment de rituel kizzuwatnien, KBo 20.111, 12', nous possédons seulement deux autres attestations,

longue tradition, il est porté par diverses divinités dont il soulignait l'importance au sein du panthéon d'une ville ou d'une région précisée.¹⁵⁴

1.2.4. Hebat MUNUS.LUGAL AN / MUNUS.LUGAL ŠAMÉ / NIN ŠAMÉ

Si MUNUS.LUGAL AN et MUNUS.LUGAL ŠAMÉ représentent deux formes graphiques d'un seul et unique titre "reine du ciel", NIN ŠAMÉ ne peut pas être considéré purement et simplement comme un synonyme du premier, comme l'a déjà démontré W. Hallo.¹⁵⁵ En effet, à l'origine, NIN était la contrepartie féminine de EN "Seigneur", c'est-à-dire l'équivalent de l'akkadien *BELATUM*. Ensuite NIN a continué à indiquer la "Dame" même quand LUGAL a remplacé largement EN comme titre et épithète divin, en union avec son équivalent féminin MUNUS.LUGAL "reine". Il persiste donc une nuance de sens entre NIN et MUNUS.LUGAL, nuance que par ailleurs les scribes hittites n'avertissaient peut-être plus lorsqu'ils attribuaient l'un ou l'autre titre, indifféremment, à une divinité.

Le titre "reine/dame du ciel" est attesté dans les documents officiels hittites surtout pour la déesse Hebat et avec une fréquence assez élevée. Hebat le reçoit à partir du règne de Suppiluliuma I: dans le traité conclus avec Tette de Nuḥašše, KBo 1.4 Vo IV 17-18 (CTH 53) et dans celui signé avec Šattiwaza de Mittani, KBo 1.1 Vo 46 (CTH 51).

Alors que ce titre, dans la documentation qui nous est parvenue, n'est pas attesté sous le règne de Muṣṣili II, il est au contraire attribué à Hebat dans différents documents du règne de Muwatalli: dans le traité conclus avec Alaksandu de Wiluša (CTH 76), KUB 21.1 Vo IV 9, duplicat HT 8 15', et dans les deux prières adressées l'une au dieu de l'orage *piḥaššati* (CTH 381) KUB 6.45 Ro I 41, duplicat KUB 6.46 Ro II 8, l'autre au dieu Teššub de Kummanni (CTH 382), KBo 11.1 Ro I 2.

Le roi Hattušili III aussi attribue ce titre à la déesse Hebat dans le décret en faveur du sanctuaire rupestre (*na³abe³kur*) de Pirwa (CTH 88), KBo 6.28 (+) KUB 26.48.

Il est plausible que Hebat MUNUS.LUGAL ŠAMÉ ait été nommée également dans le traité stipulé entre Hattušili III et le pharaon Ramsès II (CTH 91). En effet, dans la liste divine qui termine le do-

cument gravé sur les murs de Karnak on lit, après une lacune, "reine du ciel". Sachant combien était grande la dévotion de la reine Puduḥeba, épouse du souverain hittite, pour Hebat et le rôle actif que cette reine avait dans la vie politique, comme le témoigne entre autres sa correspondance avec le pharaon, il semblerait étrange que la déesse Hebat ne fût pas nommée dans un document international d'une si grande importance. Par conséquent, il est vraisemblable que le nom de la déesse soit à restaurer dans la lacune qui précède ce titre.

Nous trouvons encore le titre "reine du ciel" attribué à Hebat dans le traité que Tuthaliya IV conclut avec Ulmi-Teššub de Tarḫuntaša (CTH 106), KBo 4.10 Ro 55.

À la différence des précédents titres "reine" et "grande reine", celui de "reine du ciel" est mentionné aussi dans un texte de pratique religieuse, KBo 11.22 Vo V 9' (CTH 656), contenant une liturgie d'une fête où les diverses divinités sont honorées dans la langue du milieu cultuel auquel elles appartiennent. Pour Hebat "reine du ciel" on chante ici en hourrite.

Dans le reste de la documentation de Boğazköy nous trouvons le titre "reine du ciel" attribué seulement à Ištar¹⁵⁶ dans les rituels avec récitation en babylonien. Et précisément en Babylonie ce titre n'est porté par aucune autre divinité à l'exclusion de Ištar, ce qui ne peut étonner si l'on pense que Ištar était, selon l'*interpretatio* babylonienne, l'équivalent de la déesse sumérienne Ninanna, dont le nom est généralement interprété comme NIN.AN.NA, c'est-à-dire "dame du ciel".¹⁵⁷

1.3. Les lieux de culte¹⁵⁸

Comme je l'ai souligné précédemment, ces documents officiels intéressent aussi pour la mention de toponymes associés au nom de la déesse. Ils permettent en effet de connaître un certain nombre de lieux de culte, de mettre en évidence leur plus ou moins grande importance à une période déterminée, et donc, en dernière analyse, de suivre l'expansion du culte lui-même au cours des siècles.

Les premiers lieux de culte indiqués par la documentation relative à la déesse Hebat sont situés dans la région délimitée *grosso modo* par

¹⁵⁴ V. I. Wegner, *Gestalt und Kult*, 35.

¹⁵⁷ V. K. Tallqvist, *Götterepitheta, s.v. BELIT ŠAMÉ, ŠARRAT ŠAMÉ, ŠARRATUM ŠA ŠAMÉ*. Selon I. J. Gelb, *JNES* 19 (1960) 72, "its interpretation as 'the lady of heaven' now current in Assyriological literature, are false und unwarranted".

¹⁵⁸ V. carte 1, 267.

¹⁵⁴ V. K. Tallqvist, *Götterepitheta, s.v. ŠARRAT RABITUM*.

¹⁵⁵ V. W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles: a philologic and historical Analysis*, New Haven 1957, 29; I. J. Gelb, *ArOr* 18 (1950) 190 note 1.

le mont Amanus et les fleuves Oronte et Euphrate: Mari, Ébla, Alalah, Alep, Haššu(wa).

En ce qui concerne l'Anatolie, les premiers lieux de culte attestés sont Kizzuwatna et Uda. On remarquera que la première de ces deux localités, qui alterne souvent avec Kummanni, se retrouve fréquemment associée au nom de la déesse Hebat aussi dans d'autres textes à caractère cultuel.

Suivent d'autres toponymes comme Apzišna, Ari, Hurma, Katapa, Samuša, Tarhuntašša et Wašutuwanda, outre naturellement Hatti / Hatruša.

1.3.1. Ébla

Les attestations épigraphiques de Hebat à Ébla datent toutes des règnes de Irkab-Damu et Išar-Damu, c'est-à-dire de l'époque des "Archives". Cependant, la deuxième phase de floriture de Ébla, juste avant sa destruction par la main du souverain hittite Hattušili I ou Mursili I, a livré elle aussi une attestation de Hebat, cette fois iconographique.

On a en effet découvert plusieurs empreintes d'un même sceau,¹⁵⁹ que P. Matthiae date de 1650 env. et dont la légende, écrite sur deux lignes, est malheureusement très abîmée et par conséquent difficilement lisible. Sur ce cylindre dynastique ayant appartenu au prince héritier en personne,¹⁶⁰ est représentée une scène de bénédiction. En dessous d'un disque solaire ailé, deux figures masculines face à face: à gauche le prince, à droite le dieu de l'orage; entre eux un taureau et le signe de l' *nh*. Plus à droite, sous une étoile à huit branches, une figure féminine vêtue, à haute tiare à cornes surmontée d'un oiseau, tend le signe de l' *nh* vers le prince. Selon l'éditeur du sceau, on peut reconnaître dans l'iconographie du dieu de l'orage, "qui présente des caractères de remarquable stabilité, celle typique d'une des villes où Hadad était adoré, en particulier probablement celle de Halab".¹⁶¹ Il observe également que tout porte à croire que la déesse au polos cylindrique à la gauche du dieu de l'orage est sa parèdre. Dans ce cas, nous aurions ici une des premières représentations figurées de Hebat. Or

¹⁵⁹ TM.65.B.264 a, b, c; TM.66.B.207; TM.79.Q.126/1. Le cylindre est publié par P. Matthiae, «Syria» 46 (1969) 1-43 + Pl. 1-2; *id.*, *Catalogue de l'exposition "Ebla. Alle origini della civiltà urbana"*, Milano 1995, 395, 404 (nr. 242).

¹⁶⁰ *Art. cit.*, 24.

¹⁶¹ *Art. cit.*, 23 note 3.

celle-ci présente d'indéniables points communs avec le sceau Scheil et d'autres documents sur lesquels il faut sans doute reconnaître notre déesse.¹⁶² P. Matthiae souligne d'ailleurs que "lo schema compositivo è molto simile a quelli canonici dei sigilli reali della contemporanea dinastia di Aleppo, il potente regno di Yamkhad, noti da diverse impronte di Alalakh".¹⁶³

L'interprétation de cette figure divine comme Hebat d'Alep permettrait de conclure en une continuité de son culte à Ébla (et bien sûr à Alep) même durant le hiatus de près de cinq siècles qui séparent les premières attestations et celle-ci. La lecture de la scène représentée sur ce cylindre comme celle d'une bénédiction, voire d'une investiture, est étayée par la présence du soleil ailé, symbole royal, et le geste de la déesse. Cette iconographie s'accorde bien en effet avec la fonction régalière du dieu de l'orage d'Alep et de sa parèdre, déjà soulignée plus haut.

1.3.2. Mari

A l'exclusion de la lettre ARM X 92, aucune des nombreuses tablettes actuellement publiées¹⁶⁴ qui composent les archives royales de Mari ne contient le théonyme Hebat¹⁶⁵ et c'est pour cette raison que les spécialistes ont débattu la question de la présence de cette divinité au sein du panthéon de Mari.¹⁶⁶

L'affirmation selon laquelle l'expéditrice de cette lettre, Šewirumprāt, porte un nom hourrite a fait supposer que les divinités qu'elle mentionne dans sa missive sont elles aussi hourrites; il s'agirait donc de divinités étrangères en terre mariote. Or, comme je l'ai déjà souligné plus haut,¹⁶⁷ les éléments lexicaux qui composent l'anthroponyme Šewirumprāt ne permettent pas d'affirmer l'appartenance de cette femme à l'ethnie hourrite et, par conséquent, aucune preuve définitive de la présence de divinités "hourrites" à Mari à l'époque de Zimri-Lim ne peut être acquise.

¹⁶² V. p. 22 avec n. 46.

¹⁶³ *Catalogue cit.*, 404.

¹⁶⁴ Mais v. p. 19 avec n. 25-27.

¹⁶⁵ Selon J. Sasson, *art. cit.*, 373 sqq., la localité d'où provient la lettre trouvée à Mari est Saggaramat et non pas Mari même. Quoi qu'il en soit, cela ne comporte aucune conséquence pour cette recherche.

¹⁶⁶ V. I. Nakata, *Deities*, p. 209.

¹⁶⁷ V. p. 18 n. 22.

En réalité, à l'époque de Zimri-Lim le culte de Mari - et cela est un fait indéniable - est essentiellement le culte d'Alep. En effet, le dieu de l'orage (^dIM) honoré alors à Mari est Addu, et sur cela il ne peut laisser aucun doute, car le dieu Addu d'Alep était vénéré sur un territoire particulièrement vaste, allant à l'Ouest jusqu'à Alalah et au Sud jusqu'à Ougarit. On le sait grâce à une lettre de Mari, A. 2094, où l'on parle (ll. 9-10) d'un voyage de Hammi-istamer à Ougarit pour conclure une alliance avec Zimri-Lim "dans le temple d'Addu d'Alep". Comme on l'a souligné,¹⁶⁸ ce texte apporte un indice supplémentaire, si cela était nécessaire, de l'influence du dieu Addu d'Alep jusque sur les bords de la Méditerranée.

Parmi les dieux de Mari il existe bien une divinité Hub/mat¹⁶⁹, attestée à l'époque de Zimri-Lim; cependant, comme le déclare J. Sasson, "it is not certain whether the deity Hubat, also known at Mari, is to be identified with Hepat".¹⁷⁰ Comme l'a observé J.-M. Durand, il est souvent difficile de faire la distinction entre MA et BA dans les textes mariotes¹⁷¹ et, en conséquence, on ne peut affirmer avec certitude que le nom de cette divinité ne puisse pas être lue Hubat. Ce nom divin figure dans trois anthroponymes féminins,¹⁷² ce qui laisse supposer qu'il s'agissait d'une déesse. D'ailleurs, c'est là une supposition qui trouve appui dans le sens du second élément de ces anthroponymes: "miséricordieux/se", "compatissant/e", "mon espérance", caractéristiques qui semblent mieux s'adapter à des divinités féminines que masculines.

A cette même divinité Hub/mat le roi offre un trône d'or, ce qui laisse supposer une certaine importance de cette déesse; la dédicace de ce trône donne aussi le nom à une année du règne du souverain.¹⁷³

Les attestations de cette déesse sont si rares qu'il est pratiquement impossible de décider en faveur de l'identification de Hebat avec cette

Hubat;¹⁷⁴ au profit de cette hypothèse jouent toutefois la graphie -ba-, identique dans les deux théonymes, et le sens des éléments qui entrent dans la composition des anthroponymes théophores.

En ce qui concerne le -u- de Hubat, selon I.J. Gelb, "some interchanges of i and u may possibly suggest the existence of vowel qualities of the [y] type".

1.3.3. Alalah / Mukiš

Le territoire de Mukiš, dont Alalah était la capitale, fut pendant un certain nombre d'années une sorte d'apanage des membres de la famille royale d'Alep, en général des frères du souverain de Yamhad. Rien d'étonnant donc à ce que les divinités que l'on y honorait soient les mêmes que celles d'Alep. Mais Alalah reconnaissait comme sa déesse tutélaire une divinité qui comparait dans les textes sous l'idéogramme *IŠTAR*, idéogramme dont la lecture phonétique est encore incertaine, même s'il est probable qu'on doive y reconnaître Išhara.

C'est pour cette raison que dans les textes provenant de Alalah où figurent ensemble le dieu de l'orage, Hebat et Ištar - comme dans "AT 1 et le texte inscrit sur la statue du roi Idrimi - on ne doit pas voir une triade mais, d'une part le couple des dieux qui se tient à la tête du panthéon d'Alep,¹⁷⁵ de l'autre la divinité patronne de la ville elle-même. Les représentations - iconographique et épigraphique - de Hebat et Ištar sur le sceau Scheil s'expliquent elles aussi dans ce cadre. La mention dans un édit promulgué par le roi Niqmepa¹⁷⁶ des sacerdots du dieu de l'orage et de Hebat comme appartenant à la classe des *maryannu*, prouve que la position sociale des prêtres du couple divin était élevée.

Il semble que dans le Mukiš, et sa capitale, il existait une école religieuse particulièrement renommée. En effet dans la littérature, tant locale que hittite, on trouve les noms de plusieurs "spécialistes" en rituels provenant de cette région, tel un certain Tulpiya, devin de la

¹⁶⁸ V. F. Villard, UF 18 (1986) 412.

¹⁶⁹ Pour une lecture -ma- au lieu de -ba- et donc Humat au lieu de Hubat v. M. Anbar, IOS 6 (1976) 61 sq. et nn. 2 et 3.

¹⁷⁰ J. Sasson, «Iraq» 34 (1972) 61. L'auteur renvoie à ARMT IX p. 350 (§150, 4).

¹⁷¹ ARM XXVI/1, 531: "Il est certainement difficile de distinguer dans tous les cas MA et BA, surtout dans les listes de NP".

¹⁷² *Id* Hu-ba-at-re-me-ni (IX 26:3; 25:29); *Id* Hu-ba-at-ga-mi-la-at (IX 24 III 40 // 27 V 77); *Id* Hu-ba-at-tu-kil-ti (IX 24 IV 5 // 27 V 34).

¹⁷³ P. 2, ll. 12-14: ITU IZIZIGAR MU BARA.GUŠKIN d Hu-b/mat- "Mois de Abum, année du trône en or de Hub/mat", v. M. Anbar, *art. cit.*, 61. Selon l'auteur, le document en question remonte à la période paléo-babylonienne.

¹⁷⁴ V. I. Nakata, *Deities*, 40 n. 19: "Kupper suggests with some reservations that Hubat may be a variant writing for Hebat".

¹⁷⁵ Il est, à mon avis, parfaitement cohérent que les souverains de Alalah, qui ont continuellement souligné leur appartenance à la dynastie d'Alep, s'en appellent au soutien des dieux tutélaire du Yamhad, en particulier au dieu de l'orage de Alep (^dIM), Addu, et à sa parèdre.

¹⁷⁶ AT 15, 14.

déesse Išhara.¹⁷⁷ CTH 789, par exemple, nous rapporte un rituel relatif à la "dignité de reine"¹⁷⁸ expressément composé "selon les paroles de Kiziya, un homme de Alalah" et CTH 780 nous réfère un rituel élaboré par Allaitura(h)hi, une "Vieille" (^{muu}ŠU.GI) de Mukiš. Cette tradition religieuse trouve une confirmation indirecte dans le nom même du "vizir"¹⁷⁹ du dieu Kumarbi, Mukišanu, qui signifie "celui de Mukiš".

Il est important de souligner à ce propos que l'activité de cette "école théologique" dut continuer même une fois que Mukiš eut perdu son indépendance politique, conservant sans doute une autorité et une autonomie dans le domaine religieux pendant plusieurs siècles. Une confirmation de ce fait nous est apportée par le texte KUB 15.1, dû probablement à la reine Puduheba, dans lequel Hebat réclame que "dans le pays de Mukiš on lui donne du vin", alors qu'elle veut un *ziizuh* dans le pays de Hatti (Ro 15-18) et par le texte AT 309 dans lequel on énumère les denrées nécessaires pour le culte de Hebat, à l'occasion vraisemblablement d'une fête à célébrer au cours du mois de Tammuz.

1.3.4. Haššu(wa)

Outre Hebat, les dieux que Hattušili I emporta de Haššu(wa) sont le dieu de l'orage "seigneur d'Armaruk", le dieu de l'orage "seigneur d'Alep", la déesse Allatum, le dieu Adalur, la déesse Liluri et deux bovins, dans lesquels il faut sans doute reconnaître les taureaux sacrés du dieu de l'orage.

Dans la ville de Haššu(wa) et sur son territoire il devait donc y avoir un ou plusieurs temples très importants, si l'on considère les nombreux objets précieux - en particulier les simulacres divins - qui y étaient conservés.

Nous ne savons pas avec précision où se trouvait la ville de Haššu(wa),¹⁸⁰ probablement à proximité du Mont Adalur¹⁸¹ - qui ap-

¹⁷⁷ AT 180, 20. Il serait tentant d'identifier ce sacerdote de la déesse Išhara avec le Tulpiya auteur, en commun avec d'autres, de plusieurs rituels kizuwatniens datables au Moyen Royaume, v. chap. IV, 142.

¹⁷⁸ ŠISKUR *a-al-la-nu-u-ua-al-š-ya-al* (KUB 45.3 (+) KUB 47.43 = ChS 1/2 n. 40). On rappellera que dans KBo 14.133 Vo III 14' Hebat porte une épithète dérivée du même terme, *allanuweni*, v. chap. V, 156.

¹⁷⁹ Sur le sens de ce titre v. chap. VIII, 208.

¹⁸⁰ Outre RGTC 6 et 6/2 v. aussi RGTC 4, 56.

partient au panthéon de la ville et dans lequel on tend à reconnaître l'Amanus - et à une distance raisonnablement parcourable par les troupes d'Alep qui vinrent en aide à la ville au moment où celle-ci fut attaquée par Hattušili I.

Selon M. Forlanini on doit la chercher dans les environs de Maras¹⁸², tandis que A. Archi¹⁸³ propose de l'identifier avec Araban, à environ 25 km à l'ouest de l'endroit où le Karasu se jette dans l'Euphrate.

Un des dieux de l'orage emporté de Haššu(wa) porte l'épithète "seigneur d'Armaruk". Or, dans le pays de Mukiš se trouve une montagne sacrée, déjà mentionnée dans les textes de Ébla¹⁸⁴, le mont Amariqu, dans lequel on reconnaît aujourd'hui le Gebel Seman, c'est-à-dire la montagne des vipères.¹⁸⁵ Cette même montagne figure aussi, de nouveau en association avec Mukiš, dans KUB 19.27 Ro 8' (CTH 50)¹⁸⁶.

Il semble donc que Haššu(wa) ait été comprise comme faisant partie de Mukiš; la même chose paraît vraie aussi pour le "pays des cèdres".

1.3.5. "Le pays des cèdres"

Si dans la documentation hittite cette expression ne comparait que dans une prière de la reine Puduheba,¹⁸⁷ dans toute la littérature religieuse, mythologique et même historique, elle avait une longue tradition: déjà les épopées légendaires de Naram-Sin et de Sargon racontent comment ces deux souverains mythico-historiques

¹⁸¹ V. H. Gonnert, RHA 26 (1968) 105; H. Klengel, *FaAlp*, 344 avec note 23. Selon A. Billerbeck («Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft» 6 (1909) 79 et 80 n. 1 *apud* H. Gonnert *loc. cit.*) il s'agit de la continuation méridionale de l'Amanus. Par contre, pour N. Na'aman, «Tel Aviv» 3 (1976) 92-97, il s'agit du Kurt dağ. Dans un texte - "a prayer for the removal of the sion (*arnu*) and the curse (*mamnu*)" - publié par E. Reiner dans JNES 15 (1956) 132 sqq. figure le mont Adalur - probablement une autre graphie pour Adalur - avec l'indication qu'il s'agit de la "patrie" des cyprès: ligne 10 KUR A-di-lur MIN KUR GIŠŠUR.MAN.

¹⁸² ASVOA 4.3 (1986) tav. 16.5. Du même avis H. Klengel, *FaAlp*, 344 avec note 21.

¹⁸³ V. A. Archi et al., *Gaziantep e la sua regione* (1971) 42 sqq.

¹⁸⁴ ARET V 16 VI 3: *d'Am-ri-ik*, TM.75.G.2397 Ro IX 10, etc.; *d'Am-ri-ik-gi*, v. A. Archi, *FaAlp*, 11; *idem*, OBO 129 *cit.*, 8 et 10. sq.

¹⁸⁵ V. V. Haas, OA 20 (1981) 251-53; *id.*, *Heitische Berggötter und burrische Steindämonen*, Mainz 1982, 124-125. V. aussi RGTC 6, 12, RGTC 6/2, 4.

¹⁸⁶ Elle comparait aussi en association avec Hebat (et Sarruma) dans KUB 45.73 7-12'.

¹⁸⁷ KUB 21.27 + Ro I 3-6.

atteignirent l'Occident le plus lointain, la "forêt des cèdres" et les "montagnes d'argent", que l'on doit sans doute interpréter comme le territoire de Haššu(wa).

Le nom donné à cette montagne ou à ce massif montagneux¹⁸⁸ dérive certainement des grands bois de cèdres qui, à l'époque, devaient couvrir ses pentes et où puisaient sans limites les souverains mésopotamiens pour leurs constructions les plus fastueuses.

La localisation de la montagne des cèdres dans la partie septentrionale de la Syrie est, par ailleurs, confirmée par un passage de la statue de Gudea B¹⁸⁹ où l'on mentionne les toponymes Uršu¹⁹⁰, localité célèbre dans la littérature hittite pour avoir été assiégée par Hattušili I,¹⁹¹ et Ébla.

Selon I.J. Gelb¹⁹² la forêt des cèdres était située dans le massif de l'Amanus autour du golfe d'Alexandrette.

La montagne des cèdres était placée sous le pouvoir de plusieurs divinités et en particulier celui d'un "seigneur du cèdre".¹⁹³ Mais d'autres dieux semblent avoir spécifiquement choisi le pays des cèdres comme domicile: les Anunnaki. Lorsque Enkidu en compagnie de Gilgameš défie le monstre Huwawa dans la montagne des cèdres, son action sacrilège est exprimée par la phrase: "die Wohnstätte der Ennaki, die geheime, öffnete er".¹⁹⁴ Dès l'époque paléo-babylonienne les cèdres sont donc considérés comme la demeure des dieux Anunnaki. Cette donnée n'est pas sans intérêt, compte tenu de l'existence aussi dans la documentation hittite de "divinités du cèdre", dans lesquels on reconnaît généralement les défunts devenus divinités chtoniennes, et du fait que parmi les Anunnaki figure dMušuni qui, nous le verrons, est à identifier avec la déesse Hebat.¹⁹⁵

¹⁸⁸ L'idéogramme KUR signifie originellement "Berg, Bergland".

¹⁸⁹ Statue B 5, lignes 28-36; v. M. Lambert et J.R. Tournay, RA 45 (1951) 49-66, en particulier 55-57.

¹⁹⁰ Statue B, lignes 53-55: "De la ville d'Uršu, dans la montagne d'Ibla, il fit assembler en forme de trains de bois des bois d'oléandre..."

¹⁹¹ CTH 7; sur Uršu (Waššuwa) v. RGTC 6, 475.

¹⁹² I.J. Gelb, HuS, 35; v. anche H. Gonnert, RHA 26 cit., 152: "bur.sagerin" "montagne des cèdres", probablement la chaîne de l'Amanus, réputée pour ses cèdres".

¹⁹³ V. E. Reiner, JNES 15 cit., 144.

¹⁹⁴ Vo 20; v. Th. Bauer, JNES 16 (1957) 254.

¹⁹⁵ Il est significatif, à mon avis, que la "progéniture d'Ereškigal" - et souvenons-nous ici que Hebat est dite fille de Allatum, c'est-à-dire d'Ereškigal - figure au nombre des Anunnaki; v. E. Dhorme - R. Dussaud, *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, Mana 1/2, Pavia 1949, 40.

Le culte de ces divinités nécessitait le recours à quelque chose qui rappellât leur lieu de séjour originel: le cèdre, sans doute sous la forme de rameaux, mais peut-être aussi à l'état de résine. Dans un texte tiré des "Prières à Samaš et à Adad" annexées au rituel du devin, l'officiant jette du cèdre dans l'eau dont sera aspergée la tête tranchée (de la brebis offerte en sacrifice). Cette eau est alors transformée par la présence du cèdre, ce qui permet au sacerdote de dire à Samaš et à Adad: "Je ré-pands pour vous les eaux de l'Amanus".¹⁹⁶ De même, pour convier ces divinités au festin que le sacerdote a préparé en leur honneur il les "appelle", les "invoque", accompagnant les incantations qu'il prononce d'un geste symbolique: lever en l'air un rameau de cèdre.¹⁹⁷

Les corrélations existant entre les territoires d'Alalah et de Haššu(wa) d'une part, la montagne des cèdres de l'autre, me paraissent si nombreuses et si étroites que l'hypothèse d'une appartenance à une même entité territoriale ne me semble pas trop hasardée. Il conviendrait donc, à mon avis, de chercher Haššu(wa) plus près de la zone montagneuse dont la région d'Alalah forme le piémont.

1.3.6. Alep / Yamḥad

Alep, on le sait, était la capitale d'un vaste royaume indiqué par le nom de Yamḥad. Sous le règne du roi Zimri-Lim de Mari, Yamḥad couvrait tout le territoire compris entre le Balih supérieur et la mer Méditerranée.

Le dieu de l'orage, dU ou dIM, était le grand dieu d'Alep. La lecture de cet idéogramme prête à discussion, comme je l'ai déjà dit; cependant il est clair qu'à l'époque du grand royaume de Yamḥad il désigne Addu.¹⁹⁸ Il me semble d'ailleurs que soient valables encore aujourd'hui les paroles de E. Dhorme: "Toute cette région nord de la Syrie a reconnu Hadad comme grand dieu; ... Alep était un grand centre de ce culte au II^e millénaire: le dieu Hadad, "seigneur d'Alep" était alors célèbre pour ses oracles qu'on venait consulter de toute la région environnante. Encore au IX^e siècle avant notre ère, le roi

¹⁹⁶ E. Dhorme - R. Dussaud, Religions, 229.

¹⁹⁷ J.-M. Durand (ARM XXVI/1, 44) observe que "l'offrande même du cèdre est ce qui fait venir les dieux comme le dit explicitement la prière paléo-babylonienne: "Que l'encens convie les grands dieux!"; v. I. Starr, *The rituals of the diviner*, BiMes 12 (1983) 48-49. Sur l'empreinte d'un sceau néo-assyrien (IX^e siècle) on voit un officiant en train de lever un rameau de cèdre devant une divinité assise, v. R. Mayer-Opificius, UF 15 (1983) 123 fig. 5.

¹⁹⁸ V. p. 18 n. 23.

Salmanassar III s'arrête à Alep pour y sacrifier à Hadad. Si les textes hittites attribuent à ce dieu le nom de Teshoub, ce n'est là qu'un artifice de langage, comme lorsque les Romains le désigneront sous le nom de Jupiter.¹⁹⁹

En ce qui concerne le culte des dieux d'Alep au Hatti on remarquera tout d'abord qu'il n'est documenté à Hattuša que sous Suppiluliuma I et Muwatalli II, la certitude d'une attestation remontant au Moyen-Royaume ne pouvant être acquise.

Sur le culte des dieux d'Alep au Hatti nous possédons de nombreuses tablettes cataloguées par E. Laroche comme CTH 698; celles-ci datent de la dernière partie de l'Empire, ce qui prouve que l'absence de citations d'une divinité dans les documents officiels ne signifie pas nécessairement l'interruption de son culte. La raison de cette absence doit peut-être être recherchée dans une absorption totale du culte des divinités alépiques dans les pratiques rituelles effectuées par le clergé de Hattuša, comme semble le démontrer la mention de certaines fêtes de Alep dans la liste des festivités régulières hittites (KUB 13.4 I 40-42). Par ailleurs, les toponymes que l'on trouve dans certains textes garantissent que les cérémonies de culte s'effectuent au Hatti, c'est-à-dire à Hattuša.

Les offrandes qu'on y indique sont tout à fait communes: pain, fromage, bière. Il s'agit donc d'un rite de nourriture des simulacres divins sans aucune caractérisation ethnique (par exemple aucun nom hurrite). A l'époque où furent rédigées ces tablettes, le culte de Hébat (et Teššub) d'Alep était par conséquent totalement intégré dans le culte hittite. C'est pourquoi, à mon avis, on ne peut partager entièrement l'opinion de V. Souček et J. Siegelová selon lesquels "der Kult des Wettergottes von Halap - et donc aussi celui de Hébat d'Alep - ... konnte in der beschriebenen Weise in Hatti nur dann begangen werden, wenn sich die "Palastleute von Halap" mit ihren zahlreichen Lieferungen an ihm beteiligen kommen, und kann nur in Einklang mit den politischen Machtverhältnissen im syrischen Bereich erklärt werden".²⁰⁰

¹⁹⁹ E. Dhorme, *Religions*, 392.

²⁰⁰ V. V. Souček - J. Siegelová, *OrAc* 42 (1974) 52.

1.3.7. Uda

Le culte de Hébat à Uda est attesté durant une longue période qui va de Suppiluliuma I jusqu'au règne de Tuthaliya IV.²⁰¹ Toutefois on peut présumer que ce culte fut célébré pendant un arc de temps plus long. On observera en effet que Uda était un centre religieux important déjà avant Suppiluliuma, puisque dans un passage des "Gestes de Suppiluliuma"²⁰² nous lisons que Télipinu, en échec devant Karkemiš, regagne le Hatti pour rencontrer son père qui célébrait alors des fêtes à Uda. Il est probable, en outre, que la notoriété de ce centre cultuel continua même après Tuthaliya IV, jusqu'à la fin de l'Empire.

Par ailleurs, le sanctuaire de Hébat à Uda devait être particulièrement riche en objets précieux, et cela devait augmenter son prestige. Rappelons en effet qu'une reine offrit en ex-voto à Hébat de Uda de nombreux objets d'or qui devaient servir à parer le simulacre divin.²⁰³ Toutefois il est remarquable que Uda (et Hébat de Uda) ne soit jamais attestée, à ma connaissance, dans des textes religieux, dans le sens que nous ne possédons aucun rituel ou liturgie de fête qui puisse servir spécifiquement au culte de Hébat de Uda. Or, tout laisse à penser que ce culte nécessitait, exactement comme dans les autres localités où il est attesté, le recours fréquent à des tablettes indiquant de façon détaillée les rites à effectuer et, surtout, la manière selon laquelle les actions cultuelles devaient être exécutées. Peut-être le culte de Hébat de Uda, tout en ayant une renommée, dirais-je, nationale, est-il resté un culte local et tout l'appareil descriptif des rites connexes au culte de Hébat était-il conservé dans son sanctuaire même, où il se trouve peut-être encore aujourd'hui.

Malheureusement le site de Uda n'a pas été localisé avec certitude.

M. Forlanini, sur la base des variante graphiques de ce nom, propose même l'existence de deux Uda.²⁰⁴ Pour la nôtre, Forlanini propose "la petite plaine au sud de Develi, avec ses centres hittites de Fraktin et Şahmelek". Pour la seconde, Hyde près de Karacadağ.

Une localisation à proximité de Fraktin dont on sait qu'il s'y trouve un relief représentant d'une part Hattušili III faisant un sacrifice au dieu de l'orage, de l'autre Puduḫeba devant la déesse Hébat, ne peut qu'être attirante.

²⁰¹ CTH 42 et CTH 51 (Suppiluliuma I), CTH 381 (Muwatalli), CTH 584 (Puduḫeba), CTH 711 (Hattušili III), table de bronze (Tuthaliya IV).

²⁰² KBo 5.6 II 13; v. E. Laroche, «Syria» 40 (1963) 293 sq.

²⁰³ KUB 15.11 Ro I 1-18.

²⁰⁴ «Hethitica» 10 (1990) 109-127.

Travaillant actuellement à la constitution d'un dossier le plus complet possible (histoire, géographie, cultes) sur Kizzuwatna, je ne m'étendrai pas ici sur ce sujet.

La bibliographie sur cette région devenue province de l'Empire hittite est vaste; néanmoins, l'étude de A. Goetze,²⁰⁸ bien que datant de près de 50 ans, reste fondamentale. Dernièrement, c'est surtout sur la détermination des frontières de Kizzuwatna avec le royaume de Tarhuntašša que l'on a fixé son attention.

Si la mention de Kizzuwatna est assez rare dans la documentation officielle, elle est au contraire fréquente dans celle à caractère religieux.

Dans nombre de ces textes, on indique les localités où devait se dérouler le culte et les lieux où s'effectuaient les actions rituelles: les villes sacrées de Kummanni, La(hu)wazantiya et les centres d'Ašturiya, Adaniya, Winuwanda, les rivières Alda et Tarmani, les sources aux noms divers, les montagnes elles aussi sacrées Agulliri, Kalzatapiyari etc. On a observé que les toponymes Kummanni et Kizzuwatna alternent souvent, quelque soit la typologie des documents. Je suis de l'avis que Kummanni et Kizzuwatna désignent le même lieu et que le nom Kummanni est une formation dérivée du louvite *kumma* - "pur, sacré".²⁰⁹ Le nom Kummanni ne serait donc pas un véritable toponyme, mais plutôt une sorte d'appellatif,²⁰⁷ l'équivalent du classique Hiérapolis.

On a remarqué que le toponyme Kummanni comparait dans les textes seulement à partir de l'époque de Muṣili II; toutefois, si la datation d'un certain nombre de textes rituels au Moyen Royaume, que j'ai proposée ici, est correcte, ce toponyme était déjà fréquemment utilisé alors dans les documents à caractère religieux.²⁰⁸

²⁰⁸ *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, YOSR 22 (1940).

²⁰⁹ V. H.C. Melchert, CLL 108, V. aussi G. Wilhelm, *FaHouda*, 319.

²⁰⁷ Sur l'hypothèse que le nom Kummanni soit seulement un appellatif v. R. Lebrun, *«Hethica»* 3 (1979) 131 sq.

²⁰⁸ M. Forlanini, *FaMerigg*, 169 n. 13 observe que "Kummanni esisteva già al tempo di Hattusili I". Nous savons en outre que Pa'ilīya, auteur d'un rituel de Kizzuwatna (cf. KUB 30.63 III 1-5), porte aussi le titre de roi de Kummanni dans un texte cultuel (CTH 475) et que cette localité était déjà à son époque lieu de culte de Tešub et Hebat. Il y avait donc longue date qu'une tradition voyait dans le souverain de Kizzuwatna un sacerdote ou au moins un individu ayant un rapport privilégié avec la divinité. La nomination de Tēlipinu à sacerdote de Kizzuwatna de la part de son père Šuppiluliuma pourrait signifier la volonté de Hattusā de respecter les usages

Si à l'époque de la transcription de ces tablettes Kizzuwatna n'existe plus comme région politiquement distincte du territoire de Hatti proprement dit, il est toutefois vrai que le grand centre de culte situé sur ce territoire n'a pas perdu son importance et c'est à lui que désormais semble associé le nom de Kizzuwatna.

Il devait s'agir d'un centre de culte d'une importance exceptionnelle, dont les activités ne concernaient pas seulement les pratiques religieuses *sensu stricto*, mais qui possédait vraisemblablement aussi un *scriptorium*. Il est donc vraiment dommage que la localisation précise de ce centre religieux qui était sûrement, à côté de Šamuha et de Nerik, l'un des plus importants de tout l'Empire hittite nous échappe encore.²⁰⁹

1.3.9. Hurma

Selon le texte de la prière de Muwattalli au dieu de l'orage *piḫšašši* (CTH 381), Hurma, comme Hattuša, était un centre de culte de Hebat de Alep. Il est probable qu'elle l'ait été déjà avant l'époque de ce souverain; en effet la liste des cultes locaux recensés dans cette longue prière représente, sans aucun doute, un état de fait.

La localisation de cette ville est particulièrement difficile et les avis à ce sujet sont des plus variés.²¹⁰

Quelle que soit cette localisation, nous pouvons affirmer qu'il s'agit là encore d'un lieu de culte important où se déroulaient certaines fêtes, en particulier une fête de printemps d'une certaine durée, si l'on en croit KUB 8.69 III 10-13.

1.3.10. Šamuha

Dans les textes officiels Šamuha ne comparait comme lieu de culte de Hebat que dans la prière de Muwattalli mentionnée ci-dessus, mais un document appartenant à la catégorie des textes religieux et re-

typiques de Kizzuwatna. Selon R. Beal, Or 55 cit., 435 "it seems, likely, then, that Tēlipinu's title "Priest of Kizzuwatna" was more or less equivalent to that of "king" of other Hittite appanage states". On remarquera que Tēlipinu continua à porter le titre de "sacerdote" (SANGA) même après être monté sur le trône d'Alep.

²⁰⁹ La localisation de Kummanni à Comana de Cappadoce (aujourd'hui Şar), proposée même par des spécialistes qui par ailleurs mettent en garde contre les dangers de l'homophonie, ne me paraît pas convaincante; v. mes observations dans SMEA 37 (1996) 101 sq.

²¹⁰ V. RGTC 6, 124 sqq.; RGTC 6/2, 43 sq.

latif à une fête en honneur de Ištar de Šamuha (CTH 711) confirme l'existence d'une Hebat locale. On sait que Šamuha était principalement le centre cultuel d'une Ištar,²¹¹ dans laquelle on tend à reconnaître une hypostase de Ištar de Ninive, ainsi que d'une divinité dont la nature et l'identité se cachent derrière l'idéogramme GE₆.

Malgré de nombreuses propositions - entre autres l'actuel village de Samuka²¹² - Šamuha n'a pas encore été localisée avec certitude. M. Forlanini la situe à Sivaskale ou à Çarkisla.²¹³

1.3.11. Apzišna

En référence à la déesse Hebat, Apzišna ne figure, elle aussi, que dans la prière de Muwatalli.

Sans doute doit-on considérer également comme une attestation de cette localité le nom Apzišna (métatèse ou erreur du scribe?) que nous trouvons dans un texte oraculaire KUB 18.23 Vo 6'. Cette ville y est en effet mentionnée avec quatre autres - Kummanni, Uda, Alep et Urauna - dont trois au moins sont des lieux de culte de Hebat reconnus, tandis que la quatrième est associée au dieu Šarruma.

Un autre élément en faveur de cette identification vient de la mention dans le paragraphe précédent, de deux importantes fêtes, elles aussi en rapport avec la déesse Hebat: la fête (*ḥiṣṣuwa*) et la fête *biyarra*.

Selon M. Forlanini²¹⁴ Apzišna se trouverait près de Akdağ.

1.3.12. Wašutuwanda

Peu attestée et associée à Hebat seulement dans la prière de Muwatalli, cette localité ne prête guère à être identifiée. Toujours sur la base de CTH 381, E. Laroche la cherche génériquement "vers le Kizzuwatna, Est - Sud-Est de l'Argée".²¹⁵

1.3.13. Tarhuntašša

Hebat est dite de Tarhuntašša dans KBo 9.98 + Ro 17 (CTH 212), un fragment d'une liste de divinités que je daterai du règne de Muwatalli II et pour la typologie même de ce document et pour la mention précisément de ce toponyme. Par ailleurs, un souverain, dont le nom n'est pas indiqué, effectua, après un rêve, des opérations magiques au cours desquelles on nomme Hebat ainsi que Tarhuntašša.²¹⁶

Si la position de Tarhuntašša dans la partie méridionale de l'Anatolie est une *communis opinio*, il n'en est pas de même pour la localisation de la ville de Tarhuntašša. S. Alp, après avoir passé en revue l'ensemble des diverses hypothèses avancées par les autres spécialistes, propose, à mon avis avec de bons arguments, le site de Kızıldağ.²¹⁷

1.3.14. Ari

Dans les textes hittites, Ari n'est mentionnée que dans trois documents qui, sur la base de leur contexte et de la présence même de ce toponyme, me semblent datables tous au règne de Tuthaliya IV,²¹⁸ tandis que cette ville, située sur le territoire d'Ougarit à la frontière avec le Šiyannu, est bien attestée dans la documentation ougaritique.²¹⁹

Ari était le centre de culte d'une Ištar dont le clergé possédait des terrains plantés en vigne, comme nous l'apprenons par l'accord conclus entre Ougarit et Šiyannu pour le partage des vignes sacrées situées à leurs frontières.²²⁰

1.3.15. Autres localités

D'autres localités sont mentionnées dans les textes officiels en rapport avec le théonyme Hebat, par exemple Zippalanda, où l'on avait peut-être l'intention de construire un temple pour la déesse²²¹,

²¹⁶ KBo 23.113 respectivement Vo IV 13' et Vo III 23'.

²¹⁷ S. Alp, *StHed* 9, 1995, 1-11.

²¹⁸ RS 17.459, 18.906 +, 17.369 B +.

²¹⁹ PRU II (RS 16.264, 10; 16.128, 4; 16.396, 18; 17.392, 6); PRU III (RS 12.34, 18, 24; 16.248, 5); PRU IV (RS 17.129, 7; 17.143, 24; 18.01).

²²⁰ "Désormais elles appartiendront pour moitié aux confréries religieuses de Ari (en Ougarit) et de Šiyannu"; v. O. Eissfeldt, *Ugaritica* 6, Paris 1969, 192.

²²¹ V. M. Popko, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, THeth. 21, Heidelberg 1994, 18 et 33.

²¹¹ Pour l'état de la question v. R. Lebrun, *Samuha, foyer religieux de l'Empire hittite*, Louvain-la-Neuve 1976, 3 sqq.

²¹² V. R. Lebrun, *Samuha*, 8 sq.; dubitatif E. Laroche dans *«Hethitica» cit.*, 91 sq.

²¹³ *FtMerigg*, 180 sqq.; ASVOA 4.3 (1986) tav. 16.3.

²¹⁴ *«Hethitica»* 10 *cit.*, 113 sq. et 122 n. 11.

²¹⁵ V. E. Laroche, *RHA* 19 (1961) 61.

ou Šulupašša/i,²²² ou Katapa.²²³ Ce dernier toponyme comparait par ailleurs encore dans une des tablettes de la fête AN.TAH.SUM relative aux rites en l'honneur de la divinité Katahha, KUB 11.27,²²⁴ ainsi que dans un texte divinatoire,²²⁵ malheureusement fragmentaire, toujours comme spécification de Hebat. Nerik et Urikina, sièges du culte respectivement du dieu de l'orage fils de la déesse Soleil d'Arinna et de Šarruma fils de la déesse Hebat, comparaissent eux aussi, dans des textes oraculaires, en rapport avec ce théonyme.²²⁶

Dans les documents appartenant à une autre typologie figure encore, parfois de façon très sporadique mais toujours en rapport avec le nom Hebat, un certain nombre de toponymes - Irkata, Šimurru, Tunip, etc - sur lesquels je reviendrai à l'occasion.

²²² KUB 57.87 Vo III 3'. Sur Šulupašši/a v. RGTC 6 s.v., 364 sqq., RGTC 6/2 s.v., 148. Pour l'éventualité d'un joint avec KBo 9.98 +, v. Th. v. den Hout, BiOr 47 cit., 428.

²²³ KUB 6.45 Ro I 46-47 (CTH 381).

²²⁴ Ro I 20'.

²²⁵ KUB 49.40 2'.

²²⁶ Nerik dans KUB 46.37 37'; Urikina dans KUB 22.65 II 36.

Tableau récapitulatif

Éléments de datation	Sources	Titres	Lieux de culte
Irkab-Damu	TM.75.G.1464, G.10143		Ebla < Alep
Isar-Damu	TM.75.G.1918, G.2428, etc.		Ebla < Alep
Zimri-Lim	ARM X 92		Mari < Alep
Abba-El	AT 1		Alalah < Alep
1 ^{ère} dynastie de Bab.	sceau Scheil		Alalah ²
Hattušili I	CTH 4		Haššu(wa)
Idrimi	statue		Alalah < Alep
Hantili II	CTH 819		
Šunaššura	CTH 41		
Niqmepa	AT 15		
Tuthaliya I/II	CTH 259	MUNUS.LUGAL	Alalah
Arnuwanda	CTH 133		Alep ²
Šuppiluliuma I	CTH 42		Uda
	CTH 43		Kizzuwatna
	CTH 51	NIN ŠAMÉ	Alep
			Uda
			Kizzuwatna
	CTH 53	MUNUS.LUGAL AN	
	RS 17.237		Kizzuwatna
	RS 17.340		Kizzuwatna
Alalah IV	AT 309		Alalah
Mursili II	RS 237		
	CTH 6		
	CTH 69	MUNUS.LUGAL GAL	Kummanni
	CTH 7		
	CTH 379	LUGAL ^h a	Kummanni
			Kummanni

Muwattalli	CTH 76 CTH 381	MUNUS.LUGAL <i>ŠAME</i> MUNUS.LUGAL	Alep Uda Kummanni Samuḥa Hurma Katapa Wašutuwanda Apzišna
		LUGAL MUNUS.LUGAL <i>ŠAME</i>	
	CTH 212 CTH 382		Tarḥuntašša
Talmi-Sarruma Ḥattušili III	Alep 1.1. CTH 88 CTH 214 CTH 91	MUNUS.LUGAL <i>ŠAME</i> MUNUS.LUGAL <i>ŠAME</i>	Alep
Puduḥeba	CTH 176 CTH 384 CTH 584		le pays des cèdres Mukiš Uda Fraktin Ḥattuša
Tuthaliya IV	Fraktin Yazılıkaya CTH 106 table de bronze	MUNUS.LUGAL [<i>ŠAME</i>] MUNUS.LUGAL <i>ŠAME</i>	
			Uda Kizzuwatna
	CTH 525 RS 17.459 RS 18.906 + RS 17.369 B + Yazılıkaya CTH 256		Ari Ari Ari Ḥattuša
Šuppiluliuma II Runtiyas Arnuwantis II Tukulti-Ninurta II Tuwatit	Gürin 1.4 Darende A K. 252 Çiftlik V. 3 Kululu 10 1-2	GAL URU-mi-na-li	Tegarama Darende Kalḫu? Çiftlik Kululu

Chapitre II

HEBAT DANS LES TEXTES DE DIVINATION

Les textes à caractère divinatoire contenant le nom de la déesse Hebat ne sont que de petits fragments ou bien des parties de documents plus étendus mais malheureusement très abîmés. Par conséquent, pour mieux apprécier les rares éléments qu'ils nous offrent, il importe de les rapprocher des textes plus longs ou mieux conservés, catalogués par E. Laroche sur la base de la technique divinatoire employée par le devin, et de les réintroduire ainsi dans la catégorie qui leur est propre.

Ces documents sont au nombre de quinze. Trois de ceux-ci, KUB 5.10, KUB 46.37 et KUB 50.41, appartiennent à la catégorie KUŠ/SU-Omina²²⁷ qui est, selon A. Kammenhuber,²²⁸ le type le plus difficile à décrypter. KUB 5.10 se réfère au culte de Ištar de Ninive; on y fait le compte-rendu d'une opération mantique conduite sur l'examen des parties du foie. KUB 46.37 est, lui aussi, le compte-rendu d'un examen hépatoscopique, référé précisément à Hebat, à propos de diverses localités où le souverain (dUTU²²⁹) doit peut-être passer l'hiver. Le fait que Nerik soit mentionné à ce propos laisse à penser que ce texte date au moins de l'époque de Ḥattušili III. Sur l'expression (l. 45') A-NA d^{HE}-pāt-aš SIG⁵-wa-aš je reviendrai plus loin. Vu la mention du toponyme Kummanni (l. 47'), il est possible que la Hebat à laquelle on s'adresse ici soit celle vénérée dans cette localité.

La technique KUŠ, bien documentée en Mésopotamie, fut introduite en Anatolie par les Hourrites; on ne s'étonnera donc pas qu'un quatrième texte, KUB 45.31, appartenant à une catégorie proche (Zi-Omina), soit rédigé entièrement en langue hourrite.²²⁹ Dans celui-ci le

²²⁷ Dans la littérature le signe HZL 213 correspondant au sumérogramme SU "(Fleisch-)Vorzeichen, Eingeweide-Omina" est parfois transcrit par KUŠ, une autre valeur sumérographique du même signe, plus proprement "Haut, Fell".

²²⁸ *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenbuch bei den Hethitern*, Heidelberg 1976. A. Kammenhuber analyse les différentes techniques oraculaires utilisées par les Hittites et tente de dater leur apparition dans les textes.

²²⁹ Texte publié par St. de Martino, *ChS* 1/7, Roma 1991, 45 (Nr. 12).

nom de la déesse Hebat (l. 5') spécifie le terme *hurbi*, au sens malheureusement inconnu.

Dans les oracles contenant une observation du foie le nom de la déesse Hebat sert en particulier, comme dans KUB 5.10 mentionné ci-dessus, à caractériser un élément omineux fortuit: le $\text{G}^{\text{B}}\text{TUKUL}^{230}$ ZAG-*as* SA d $\text{H}^{\text{B}}\text{-p}^{\text{B}}\text{d}$, c'est-à-dire "l'arme de droite de Hebat".²³¹ D'un point de vue morphologique, M. Schuol²³² propose d'y voir une ex-croissance de chair,²³³ alors que pour d'autres spécialistes,²³⁴ il pourrait s'agir d'une série de sillons sur le foie de l'animal sacrifié ayant une forme semblable à une flèche, << ou >>.²³⁵ Tandis que pour le CAD le nom de la divinité²³⁶ semble être attribué au $\text{G}^{\text{B}}\text{TUKUL}$ sur la base de son aspect extérieur,²³⁷ selon M. Schuol, "die Nennung der Gottheiten könnte auf bestimmte, diesen Gottheiten eigentümliche Waffen²³⁸ weisen, die mit dem als $\text{G}^{\text{B}}\text{TUKUL}$ bezeichneten Merkmal auf der Leber eine gewisse Ähnlichkeit haben". Elle souligne également que si le $\text{G}^{\text{B}}\text{TUKUL}$ se trouve à droite - ce qui est toujours le cas pour "l'arme de Hebat" - il s'agit d'un signe omineux favorable, tandis qu'il est défavorable²³⁹ s'il se trouve à gauche.

Deux autres textes, IBoT 1.33 et KBo 23.117, contiennent le compte-rendu d'une observation oraculaire effectuée au moyen d'une autre technique. Celle-ci, typiquement anatolienne et, semble-t-il, d'origine assez récente,²⁴⁰ consiste dans l'étude du mouvement d'ani-

²³⁰ Selon CAD K, 50 sqq. $\text{G}^{\text{B}}\text{KU}$ / TUKUL = $\text{K}^{\text{B}}\text{k}^{\text{B}}\text{k}^{\text{B}}\text{um}$ et signifie "weapon; standard with divine symbol".

²³¹ Le $\text{G}^{\text{B}}\text{TUKUL}$ de Hebat figure dans KUB 5.10 Ro 17, KBo 16.98 Ro II 7 et dans KUB 50.41 Vo III 8; celui du dieu de l'orage par exemple dans KUB 49.68 Ro I 11, KUB 50.112 Vo IV 11, KBo 16.97 Vo 34, et celui de LAMMA *ibid.* 25.

²³² Aof 21/2 (1994) 272-274 et 276 note 417.

²³³ "aus Fleisch bestehende Auswüchse", *art. cit.* 273; v. aussi St. de Martino, ChS I/7, 7.

²³⁴ V. J.W. Meyer, AOAT 39 (1987) 218 sqq.

²³⁵ La direction pourrait correspondre à "de droite" et "de gauche" et indiquer si le présage est favorable ou non.

²³⁶ C'est-à-dire celle qui est mentionnée après le terme $\text{G}^{\text{B}}\text{TUKUL}$.

²³⁷ CAD K, 56 "a formation on the exta, a sign predicting certain events, cf. CT 31, 10 r. 6".

²³⁸ Toutefois, il convient de remarquer que l'on ne trouve dans l'iconographie de Hebat aucune trace d'une quelconque arme spécifique de la déesse; quant aux textes, la seule référence possible est à l'épithète *šukudati*, v. chap. V, 158.

²³⁹ *Art. cit.* 273. Ceci est en accord avec les règles générales de la magie selon lesquelles la droite est positive, la gauche négative.

²⁴⁰ A. Kammenhuber, *Orakelpraxis*, 27. L'introduction de cette nouvelle technique daterait, selon elle, de l'époque de Hattušili III: "Die Einführung eines neuen Orakeltyps unter diesem König harmoniert aufs beste mit dem bisher Erkannten".

maux aquatiques, indiqués par le sumérogramme MUŠ "serpent", terme qui, comme l'a souligné E. Laroche,²⁴¹ ne doit pas être pris à la lettre: il s'agit plutôt d'anguilles ou de poissons anguiformes.

IBoT 1.33 - dont la rédaction, selon A. Kammenhuber,²⁴² remonte à Hattušili III, tandis que E. Laroche²⁴³ le date à Muršili II - contient l'observation des mouvements d'un "serpent". Celui-ci, qui représente le roi, passe entre autres devant un lieu appelé Hebat-Sarruma (l. 74); il ne semble pas avoir une signification particulièrement négative aux fins de l'examen divinatoire.

Comme dans IBoT 1.33, également dans l'autre texte relatif à ce genre de technique où est mentionnée Hebat,²⁴⁴ KBo 23.117, il semble que l'animal effectue des évolutions dans un bassin constellé de lieux sacrés. Apparemment, le "serpent" qui représente ici la déesse elle-même se dirige vers deux ou trois points qui symbolisent la maladie, le spectre (GIDIM), etc. Il indique ainsi au consultant que la déesse est en colère contre lui. Le passage aux lignes 11'-16' semble conserver l'interrogation que fait le souverain (dUTU²⁴⁵) pour connaître les raisons de cette colère: on y parle de sacrifices (ŠISKUR), ainsi que d'une femme et d'une maladie. Malheureusement l'état de la tablette ne permet pas de lire certains signes avec certitude. Remarquons qu'ici aussi la Hebat en question est celle de Kummanni.

Un autre document, KUB 49.40, rapporte une consultation oraculaire tirée de l'observation du vol d'un aigle. Ici on s'adresse à Hebat de Katl, peut-être à restaurer Katapa (l. 2').

Quatre autres textes, particulièrement fragmentaires, traitent d'oracles KIN, c'est-à-dire une observation mantique effectuée par les "sorts".²⁴⁶ KUB 6.21 est un fragment privé d'intérêt, tout comme KBo 23.106, où l'on parle de sacrifices (ŠISKUR) qui n'avaient peut-être pas été effectués correctement. Dans KUB 52.60 II 8, 10, Kummanni est encore la localité associée à Hebat, dont on essaie de connaître les causes de la colère. E. Laroche a attribué aussi le fragment KUB 46.58 à cette catégorie de textes, probablement pour la mention de ME-*as* (l. 3 et 4) et de AŠ avec valeur locative, comme dans de nombreux textes mantiques. Selon l'éditrice de KUB 46, au contraire, ce fragment rap-

²⁴¹ RA 52 (1958) 159.

²⁴² A. Kammenhuber, *Orakelpraxis*, 27: "Hattušili III. betrifft m.E. auch das von Laroche bearbeitete Orakel IBoT I 33 mit der Schlange (MUŠ) im Wasserbassin (alanni)".

²⁴³ *Art. cit.*, 160 n. 4.

²⁴⁴ Vo 7, 8, 9, 13, 15, 17, 18, 19.

²⁴⁵ Sur cette technique v. A. Archi, OA 13 (1974) 113-144.

porterait un rituel contenant une prière. L'état et les dimensions du fragment ne permettent pas d'accueillir l'une ou l'autre hypothèse. A la ligne 9 on lit le début d'un toponyme, KUR uru giš[GIDRU? KUB 50.116 est un éclat où l'on peut lire, semble-t-il, "la grande divinité, Hébat de [(l. 4)". Le toponyme se trouve malheureusement dans la lacune; vu les autres textes, il est probable que l'on doit restaurer Kummanni.

Hébat est attestée aussi dans les documents relatifs à des pratiques divinatoires caractérisées par un contre-examen.

Dans un cas, KUB 22.65, la technique KIN alterne avec les auspices. La tablette est malheureusement abîmée; néanmoins, on y reconnaît mentionnés clairement la reine, le palais de la reine et le temple, dans lequel il faut probablement voir celui de Hébat même si aucune localité n'est nommée directement. Peut-être la cause de cette consultation oraculaire est-elle à rechercher encore une fois dans une situation d'anomalie.

L'autre document appartenant à la même catégorie, KBo 16.98 (+)²⁴⁶ est particulièrement complexe: après un rêve angoissant, qui semble annoncer l'imminence d'une guerre, la reine fait effectuer une consultation oraculaire, puis fait un vœu à Hébat de Uda (Ro I 3, II 7) (et) à Lelwani, une divinité dont on connaît la signification négative dans les rêves.²⁴⁷ Vraisemblablement pour s'assurer que l'offrande de la reine sera acceptée par les divinités qui menacent le souverain (dUTU²⁴⁸) on effectue ensuite, entre autres pratiques divinatoires, un examen hépatoscopique où apparaît le ^{giš}TUKUL ZAG-ai ŠA dHébat.

Deux textes encore nous rapportent un rêve que l'on fait suivre d'une opération magique par la technique KUŠ/SU.

Du Verso de KBo 23.113 - un rêve du roi - où figure le nom Hébat (IV 13) il ne reste que quelques lignes. Toutefois, ici aussi Hébat semble la destinataire de la consultation. Puisqu'on y mentionne le toponyme Tarjuntāša (l. 23), on pourrait dater ce document à Muwatalli ou à la période suivante.

KUB 50.35 nous renseigne sur un rêve de la reine relatif à Hébat et, semble-t-il, à la colère de celle-ci, raison pour laquelle on effectue une consultation oraculaire du type KUŠ/SU, afin de savoir si quel-

que chose de négatif a eu lieu dans son temple. Ici aussi Hébat est dite de Kummanni.²⁴⁸

KUB 57.113 appartient encore à la catégorie des opérations magiques effectuées afin de déterminer quelle divinité est en colère contre un individu, de façon à effectuer ensuite le rite de pacification.²⁴⁹ On y énumère certaines causes possibles de la colère des dieux de Kummanni, non seulement de Hébat (l. 13) mais aussi de Išhara, et c'est cette dernière, semble-t-il, la responsable de la maladie qui a frappé l'individu pour lequel on effectue cette opération divinatoire.

Dans des contextes souvent inappréciables vu le mauvais état des tablettes, on trouve donc la mention de Hébat, fréquemment associée au toponyme Kummanni et mise en relation avec la colère et la maladie. Il semble par conséquent que Hébat soit comprise comme une divinité pouvant être hostile aux humains. Quoi qu'il en soit, il faut rappeler que pour les Hittites il n'existait pas de divinités bonnes en absolu. C'est pour cette raison, à mon avis, que l'expression *A-NA dHébat-pât-ai SIG5-wa-ai*²⁵⁰ de KUB 46.37 Ro 45' doit être interprétée comme "pour la bonté / faveur de Hébat", c'est-à-dire "pour rendre Hébat bonne / favorable". Pour le sens de cette expression, on comparera KBo 19.129 Ro 33 (fête de La(hu)wazantiya) *A-NA dHébat*.

²⁴⁶ Ro I, 3, 5.

²⁴⁷ Cf. le rituel de Papanikri (CTH 474) KBo 5.1 Ro 18-19 "et elle demande par un oracle et si quelque divinité est en colère contre elle, alors elle lui fait des offrandes...", ainsi que le texte KUB 32.130, relatif à la colère de Ištar de la steppe de Samuha contre le roi et aux pratiques divinatoires effectuées en conséquence (ici une observation du vol des oiseaux), destinées à faire savoir si la déesse accepte les offrandes que le souverain lui fait (v. R. Lebrun, *Samuha cit.*, 167-171). Pour des rites de pacification relatifs à Hébat cf. l'entrée de catalogue KUB 30.51+45+HSM 3644 et duplicat Ro I 11-13 "... Trois rituels y sont (contenus): un, quand Hébat, Saruma et Allanzu sont en colère contre un individu, ...".

²⁴⁸ Dans un fragment, peut-être relatif à la fête AN.TAH.SUM²⁴⁸, KBo 4.13 l. 7, on trouve la même expression, rapportée cette fois au dieu de l'orage (l. GUD dU-al-a-ai-la-u-wa-ab). La lecture de l'idéogramme SIG5 comme *aišu*: "bon" est assurée par de nombreux exemples. Toutefois, comme l'observe A. Kammenhuber (HW², 505-6), "*aišu*: "gut" als Attribut zu Gott ... ist ... selten, weil für die gläubigen Heith die Güte der (grossen) Götter selbst verständlich war, solange sich die Menschen entspr. "gut" verhielten und die Götter gut mit Speisen u.ä.m. versorgten". En effet l'épithète "bon" comme élément intrinsèque à la nature divine ne semble jamais être appliquée aux dieux hittites dans la documentation, où l'on observe au contraire la loi du *do ut des*, puisque aucune divinité ne donne rien sans une compensation. R. Lebrun, *Observations sur la prière hittite*, Louvain-la-Neuve 1980, 50, relève que "comme les Latins plus tard, les Hittites étaient essentiellement guidés par l'efficacité, l'aspect pragmatique des choses, spécialement des relations entre les hommes et les dieux".

²⁴⁶ Texte publié par P. Cornil et R. Lebrun, "Hethitica" 1 (1977) 1-14. V. aussi Th.P.J. van den Hout, ZA 81 (1991) 292 sqq. qui propose le joint indiqué ici.

²⁴⁷ Le fait que, dans le récit de ce rêve, Hébat est mentionnée à côté de Lelwani attribue, à mon avis, aussi à notre déesse une valence négative.

pa-ap-ti ke-el-di-ya pour la bienveillance de Hebat", c'est-à-dire "pour que Hebat soit bienveillante".

Nous avons déjà vu plus haut comment parfois les souverains, la reine en particulier, dédiaient certains objets en ex-voto dans l'intention d'attirer sur eux, avec la richesse de leur don, la faveur divine.

KUB 15.1 est un texte connu, où une reine²⁵¹ énumère les dons qu'elle a promis à plusieurs divinités, mais à Hebat de Uda en priorité,²⁵² à condition qu'elles guérissent ou conservent en vie le roi de Hatti.²⁵³

Le rédacteur de KBo 27.25 semble au contraire être le roi; quant aux destinataires, il s'agit au moins d'un dieu (EN-YA "mon Seigneur" l. 6') et de Hebat (Ro' 12') dite ici de Kummanni. Le but des offrandes, ainsi que leur quantité, reste inconnu.

KBo 9.96 est, lui aussi, un fragment de vœu, mais il acquiert un intérêt majeur pour certaines données historiques qui en émergent. Ici ce ne sont pas des objets qui sont promis, mais une cérémonie d'invocation à certaines divinités - Hebat (Ro I 10), en union avec le dieu de l'orage (Teššub) - en échange de leur appui et de leur faveur à l'occasion d'une campagne militaire²⁵⁴, le souverain hittite (dUTU²⁵⁵), peut-être Muršili II ou Muwatalli,²⁵⁶ se prépare en effet à entrer en guerre

²⁵¹ Ce texte, comme d'ailleurs tous les autres textes de vœux où une reine est mentionnée, est généralement attribué à Puduheba (v. par exemple Th. P.J. van den Hout, *AoF* 21/2 (1994) 305-307). Toutefois il faut rappeler que nous ne possédons aucun élément concret - onomastique par exemple - pour soutenir une telle affirmation. Nous connaissons en effet d'autres reines ayant fait des rêves et des vœux, cf. l'épouse de Muršili II, Gašulawiya.

Des parties de KUB 15.1 sont données en transcription et traduction par E. Laroche, *«Syria»* 40 cit., 288 sqq.

²⁵² Ro I 1, 4, 7, 9, 12, 14, 15, II 20.

²⁵³ Ro I 5-6.

²⁵⁴ Pour une invocation à effectuer précisément quand le roi se prépare à entrer en guerre cf. KUB 32.130 lignes 25-34: "... si, (ô divinité), tu accueilles l'invocation, que tu te tournes avec bienveillance vers "Mon Soleil" et que tu te tiennes debout auprès de moi avec bonté, au moment où j'irai dans le pays ennemi, te tiendras-tu à mes côtés avec bienveillance, avec bonté et "en vie" veilleras-tu sur ma propre personne, me livreras-tu mes ennemis, et eux, les détruirai-je l'un après l'autre?". On rapprochera aussi de ce passage la requête faite par le souverain à la déesse Hebat au cours de la fête de Lawazantiya (v. chap. IV, 110 sqq.): "... et place mes ennemis sous mes pieds".

²⁵⁵ V. J. de Roos, *Hethitische geloften*, Amsterdam 1984, 54: "in het jaar voor de Kadeslag op in hetzelfde jaar", I. Singer, HSS 41 cit., 166.

contre le pays de Amurru. Il semble que les rites d'invocation aient lieu dans la ville de Irkata.²⁵⁶

Le dernier texte relatif à des vœux de souverains où l'on trouve le théonyme Hebat, est VBoT 75, un fragment qui mentionne une reine et, outre Hebat (3', 7'), le dieu de l'orage (= Teššub) et le dieu Soleil du ciel. Les offrandes, identiques pour le dieu de l'orage et Hebat, consistent en un veau et huit moutons, en sacrifice *ambašši* (effectué) pour la bienveillance (*keldiya*), exprimés ici sous la forme syncopée *am.š* et *ki.š*.²⁵⁷ La présence de ces deux termes, très fréquents dans les textes de culte kizzuwatniens, indique l'origine de ce texte.

Nous possédons encore quelques attestations de Hebat dans des documents que l'on peut attribuer à la catégorie des textes divinatoires; malheureusement ceux-ci ou sont trop fragmentaires pour pouvoir en tirer quelque donnée, comme dans le cas de KUB 60.86, ou bien ils sont si abîmés que leur lecture même est difficile, comme pour KUB 60.98.

Les résultats de l'analyse de ces textes divinatoires sont plutôt maigres. Toutefois nous en obtenons quelques informations supplémentaires sur les caractéristiques de la déesse Hebat. La plus importante est sans doute le fait lui-même qu'elle soit mentionnée dans ces textes oraculaires, ce qui démontre combien il était important de savoir quelle était l'attitude de la divinité par rapport à celui qui demandait l'opération mantique. C'était surtout à Hebat de Kummanni que l'on s'adressait (en accord avec les résultats de l'analyse des textes cultuels) et c'est à elle qu'étaient adressés les vœux et les dons promis par les souverains. Il faut en outre souligner, à mon avis, que dans cette documentation divinatoire Hebat figure avec une double valence, négative et positive. Négative quand, à mon avis, que dans un individu (en général le roi), elle le punit avec la maladie ou une menace de guerre; positive quand, pacifiée par les offrandes que lui dédie principalement la reine, elle accorde sa protection au souverain et garantit vie et prospérité à lui-même et au pays hittite.

²⁵⁶ Pour la localisation de Irkata v. RGTC 6 144 sq.; RGTC 6/2 52. Sur les rapports entre Hatti et Amurru v. H. Klengel, *FuA*, 351; I. Singer, HSS 41 cit., *passim*.

²⁵⁷ Sur la graphie syncopée *ki.š* (et *am.š*) pour *keldiya* (et pour *ambašši*) v. V. Haas - G. Wilhelm, *AOAT* 3 (1974) 64, 87.

Il est d'usage de subdiviser les mythes hittites²⁵⁸ en deux groupes selon leur origine, anatolienne ou étrangère, même si, comme on l'a souligné encore récemment,²⁵⁹ ce procédé ne manque pas d'arbitraire.

Nous avons vu, lors de l'analyse des documents officiels contenant le nom de Hebat, que celle-ci n'est pas originaire d'Anatolie. Il est donc cohérent que cette divinité apparaisse dans le second des groupes susdits, en l'occurrence dans les textes qui relèvent de la mythologie hourrite, centrés sur le personnage du dieu Kumarbi.²⁶⁰

Toutefois, il faut souligner dès à présent le contraste entre l'abondance de ses attestations dans les textes religieux et la rareté des apparitions de cette divinité dans les mythes où elle semble jouer un rôle très modeste, voire insignifiant. C'est principalement cette constatation qui a porté différents spécialistes à considérer l'hypothèse que Hebat ne soit pas *ab origine* une divinité hourrite, mais qu'elle soit entrée secondairement dans le panthéon de cette culture,²⁶¹ d'autant plus qu'elle n'est - jusqu'à présent - jamais attestée dans les textes mythologiques en langue hourrite.

Dans ceux en langue hittite, elle est mentionnée dans le "chant" d'Ullikummi (CTH 345) et dans le cycle de Kumarbi (CTH 346), mais le premier n'est très probablement qu'un des épisodes du cycle de Kumarbi ou, mieux, de la grande composition en plusieurs

²⁵⁸ Sur la littérature mythologique hittite v. la bibliographie dans F. Pecchioli-Daddi - A.M. Polvani, *La mitologia ittita*, Brescia 1990, ainsi que dans H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, Atlanta 1990.

²⁵⁹ V. F. Pecchioli-Daddi - A.M. Polvani, *op. cit.*, 8 sqq.

²⁶⁰ Il s'agit de mythes qui n'appartiennent pas au patrimoine anatolien, comme le montrent bien les toponymes mentionnés dans ceux-ci, v. H. Hoffner, *op. cit.*, 3; "The Hurrian myths of the Kumarbi Cycle are set in Upper Mesopotamian (Urkiš, Kummiya), North-Syria (Tuttul) and along the eastern coast of the Mediterranean (Mount Hazzî = Mount Kasios)". Cette aire géographique correspond presque parfaitement avec la zone d'origine du culte de la déesse Hebat, telle que nous l'avons délimitée dans le chapitre I.

²⁶¹ V. Introduction p. 11.

tablettes qui raconte la lutte entre les dieux pour la conquête de la royauté céleste.

1. CTH 345.

La troisième tablette²⁶² (KUB 33.106 + KBo 26.65 + KBo 26.118) de ce texte mythologique,²⁶³ malheureusement très lacuneux, contient le récit de la bataille proprement dite entre Teššub et ses alliés d'une part et, de l'autre, Ullikummi, le monstre de pierre créé par Kumarbi pour défer le dieu de l'orage et détruire Kummiya, la cité sacrée à celui-ci.²⁶⁴

Ullikummi, la diorite, s'érige "devant la grande porte de la ville". Dans Kummiya même, et précisément dans l'édifice *karimme*, se trouve la déesse Hebat, à laquelle la présence du monstre empêche d'entendre les voix des dieux et de voir leurs actions. Elle demande alors à la divinité Dakitu²⁶⁵ de se rendre au-dehors, mais - ici le texte est particulièrement abîmé - celle-ci ne trouve aucune issue et rentre donc pour annoncer à Hebat, probablement, son impossibilité à lui obéir. Ici la tablette présente une nouvelle lacune. Ensuite nous apprenons que la divinité Tašmisu, envoyée par Teššub, vient faire une ambassade à Hebat, laquelle, en la voyant, pour peu tombe du toit. Après une nouvelle interruption le texte reprend et nous trouvons les dieux qui concubulent sur la façon d'agir; ils réfèrent ce qui a été exposé auparavant, c'est-à-dire que Ullikummi a atteint (et donc menace) le ciel, les demeures sacrées et Hebat.

Hebat se trouve donc mentionnée en trois occasions (col. I 21'-38'; col. II 1-10; col. III 37'-38'), mais dans un seul et unique contexte narratif, puisque les deux premiers passages où elle figure se suivent logiquement et que le troisième n'est que la narration du premier à la 3^{ème} personne.

A ce point il me semble important de reconsidérer le rôle que joue Hebat et la place qu'elle tient dans ce mythe.

²⁶² Sur la reconstruction du texte du chant d'Ullikummi v. H.G. Güterbock, JCS 5 (1951) 135-138. Pour le joint avec KBo 26.118 v. D. Groddek, AoF 21/2 (1994) 330.

²⁶³ La traduction de ce texte est donné dans F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani, *op. cit.*, 158 sqq.

²⁶⁴ V. RIA 6 (1980-83) [H. Otten] s. v. Kummiya, 337 sq. Dans les textes cultuels les villes sacrées à Teššub sont Kumme et Kummanni.

²⁶⁵ Sur Dakitu v. E. Laroche, GLH s.v. Daru Dakitu. Il s'agit d'une divinité dont le nom est probablement formé sur la racine sémitique DQT et pourrait signifier "la petite", dans le sens de "la servante".

Dans les trois passages où elle est mentionnée, on souligne que Hebat se trouve en danger:

1) Ullikummi est arrivé aux portes de Kummiya. Il a tellement "poussé" qu'il atteint presque le ciel où se trouvent Hebat et les maisons des dieux. De plus sa taille est si élevée qu'il empêche Hebat de voir et d'entendre ce qui se passe autour d'elle. Elle est donc comme prisonnière, isolée, exclue du monde extérieur.

2) elle risque de tomber du toit, d'effroi, quand elle entend les paroles prononcées par Tašmišu,²⁶⁶ ce qui signifie qu'elles ont une importance vitale.

3) Dans la discussion qui s'élève entre les dieux on souligne que la diorite risque d'arriver jusqu'au ciel et d'atteindre les demeures sacrées des dieux et Hebat (qui est donc la seule divinité à être restée là-haut, pendant que toutes les autres sont au combat).

On en arrive à se demander la raison de cette insistance sur le danger encouru par Hebat. A mon avis, le risque représenté par Ullikummi est qu'en grandissant, il réunisse la terre au ciel. Cela signifierait alors la victoire du chaos, du désordre, puisque l'univers retomberait dans son état primordial, quand l'ordre n'existait pas encore. L'image de Ullikummi, qui se dresse vers le ciel comme une tour,²⁶⁷ est claire: en menaçant Hebat, la diorite menace l'ordre établi,²⁶⁸ dont la déesse semble être le symbole et la garante.

Ces passages indiquent que Hebat se tient toujours dans une position surélevée par rapport au plan où se déroulent les actions - en haut dans la *karimme*, sur le toit (*šubbi*), sur les hautes tours

²⁶⁶ Il semble que Tašmišu annonce que les "années" du dieu de l'orage sont arrivées à leur terme: "(6) *ku-i-ta-an-ua-aš-ti MU.KAM* [la *ku-i-ta-an-ua-aš-ti* nu-ua-ra-aš-ta la-ra] (7) *ti-i-ta-nu-zi* ...". Si cette interprétation est correcte, la teneur de ce message serait alors à mettre en comparaison avec le texte mariote A. 3719 où l'on raconte comment le dieu Tišpak est traduit devant le tribunal de Dagan pour s'entendre dire que "son temps est passé" (v. ARM XXVI/1, texte n. 196, 422 sq.). Le rapprochement entre ces deux textes est encore plus significatif si l'on se rappelle que Dagan est généralement identifié avec Kumarbi et que dans le dieu Tišpak on doit sans doute voir une forme du dieu Teššub.

²⁶⁷ Dans tout le texte Ullikummi est comparé à un *šišiyatal* ou à un: *malani*, deux termes dont le sens est incertain, mais qui, dans le contexte où ils sont utilisés, doivent indiquer quelque chose d'élevé, de rigide. Pour *šišiyatal* v. CHD 61 s.v. *lišuabb-*; pour *malani* v. CHD 135; C.G. Melchert, CLL, 133. Les traducteurs proposent généralement "tame" pour le premier et "tour" pour le second.

²⁶⁸ Rappelons à ce propos que, selon V. Haas, RIA 7 s.v. *Magie*, 235, "Magische Metapher [...] sind Berg und Turm, die Himmel und Erde miteinander verbinden: "er errichtete (zwar) die Zauberei wie einen Turm" (KUB 17.27 II 30).

(*pargauwaš auriyaš*) - d'où elle peut observer et écouter. Cette position "en haut" semble aussi celle qui est occupée par les "demeures sacrées des dieux". En effet, dans KUB 33.106 + Vo III 36-38 et KUB 33.92 III 16'-17', intégré par le dupl. KUB 33.93 Vo IV 26'-27' on raconte que Ullikummi, semblable à un :*ma-al-ta-ni-eš* menace le ciel (*nepiš*), les demeures sacrées des dieux (*šuppa ēmeš DINGIRmeš* / *ēmeš ka-ri-im-nu-uš*) et le *kuntarra*,²⁶⁹ terme qui, comme l'avait déjà observé H.G. Güterbock²⁷⁰, alterne avec *Hebat*. Également dans les textes rituels provenant du milieu hourritisant de Kizzuwatna, les demeures des dieux (*ēmeš DINGIRmeš*) sont placées en haut, sur le *tabri*.²⁷¹

Quel était le rapport précis entre la déesse et le *kuntarra* nous ne le savons pas. Le *kuntarra* est attesté non seulement dans ce texte mythologique, mais aussi dans un document officiel: le traité entre Tuthaliya IV et Kurunta di Tarhuntašša (table de bronze Bo 86/299 I 94 sq.). Il s'agit d'une construction - dans quelque rapport avec le *na* *hekur* SAG.ÜŠ²⁷² "mausolée" - dont on indique qu'elle appartenait au dieu de l'orage (*ŠA* ^dU) - probablement le dieu *pihašiaiši* - et où *Hebat* avait peut-être une place de relief.

2. CTH 346.

Deux fragments appartenant assurément au cycle de Kumarbi, mais sans qu'il soit possible toutefois de mieux les situer dans l'ensemble du récit,²⁷³ contiennent une mention de la déesse *Hebat*.

Dans le premier de ceux-ci, KUB 33.103,²⁷⁴ *Hebat* figure avec le dieu de l'orage et *Ištar*. Tous trois sont menacés de se retrouver dans

²⁶⁹ Selon H. Kronasser, EHS, 187, il contient le suffixe *-tara* qui remplace souvent le suffixe *-talla* dans la formation des *nomina agentis*.

²⁷⁰ V. JCS 6 cit., 37 "Note that the *kuntarra* is not mentioned where the combination "Hebat and the temple(s)" is used".

²⁷¹ Pour le *tabri* v. M.-Cl. Trémouille, EOTHEN 4 (1991) 77-105. A ce propos on rappellera que *Hebat* porte même l'épithète - malheureusement un *hapax* - *tabritalla* (v. chap. V, 183).

²⁷² H. Otten, StBoT Bb. 1, 45.

²⁷³ V. RIA 6 (1980-83) [H.G. Güterbock], s.v. Kumarbi, 329: "Eine ganze Anzahl von Bruchstücken mythologischer Texte, in denen Kumarbi erwähnt wird, läßt sich vorerst keinem bekannten Werk zuweisen (CTH 346, ... und KBo 26 Nr. 88-100 und 105-113)".

²⁷⁴ KUB 33.103 Ro II

6 [au-kán] ú-iz-zi ^dU-uš uruKum-mi-ya-aš UR.SAG-uš LUGAL-uš ^{giš}APIN-an
7 [a-pa-šil] la e-ep-zi nu ú-iz-zi-ma ^dIštar-iš ^dHe-pát-uš-la
8 [na] ^aJAR.JHAR a-pa-a-šil-la ma-al-la-an-zi

une situation anormale - être réduits au rang des humains - et risquent la même fin "horrible" si le dieu de l'orage ne se rend pas: ils devront travailler la terre et mouler le grain s'ils veulent manger.

Le second de ces fragments,²⁷⁵ KBo 26.88 IV 1-12, contient des références précises à des lieux et à des individus. En relation avec la déesse *Hebat* il mentionne le toponyme *Šimurru/a* qui fut, on le sait, un des premiers établissements des Hourrites et qui devrait se trouver un peu au sud du petit Zab, dans les environs de Altun Köprü.²⁷⁶ Toujours dans le même passage comparait une femme *K/kuiladu* - il n'est pas clair s'il s'agit d'un nom propre ou d'un substantif - qui, après avoir confessé une faute dont nous ignorons malheureusement tout, loue la déesse, probablement pour sa miséricorde. On y mentionne aussi la divinité *Dakitu*, déjà présente dans le chant d'Ullikummi avec la même fonction de messagère, d'intermédiaire entre *Hebat* et le monde extérieur, qu'il soit divin ou humain.

- | | |
|---|--|
| 6 | [et] il arrive(ra que) le dieu de l'orage, le roi, le héros de la ville de Kummiya, la charrie |
| 7 | [lui-mê]me prend(ra) en mains ou bien il arrive(ra que) <i>Ištar</i> et <i>Hebat</i> |
| 8 | [la me]lle elles-mêmes meulent (= moudront). |

²⁷⁵ Le texte est présenté en transcription et traduction par A.-M. Polvani, *FaA*, 449 sq.
²⁷⁶ Sur *Šimurru/a*, localité située peut-être sur le cours supérieur du Petit Zab, v. WW. Hallo, RHA 36 (1978) 71-83, en particulier 72 (= Zab(b)an); RGTC 2, 167-168; RGTC 3, 221; RGTC 6/2, 145; G. Wilhelm, Grundzüge, 9, 11, 14 et 16.

La plupart des documents où figure le nom de la déesse Hebat est constituée par des textes à caractère cultuel, rituels de fête et rituels magiques.

Distinguer entre un texte de fête (EZEN₄) et un rituel (SISKUR/SISKUR) présente de multiples difficultés, surtout quand les documents sont en grande partie réduits à de petits fragments de quelques lignes où comparaissent seulement un ou deux théonymes et l'indication d'une offrande. En outre, à cause de la similitude des liturgies il est souvent difficile de distinguer entre telle ou telle fête et, par conséquent, d'attribuer avec certitude tel ou tel fragment à une fête déterminée.

4.1. Hebat dans les rituels de fête

4.1.1. La fête du mois (EZEN₄.ITU)²⁷⁷

Un des principaux textes relatant ces cérémonies, KUB 2.13, mentionne (Vo V 14-17)²⁷⁸ une libation et une offrande de pain en l'honneur de Hebat ainsi que de la dyade Hebat-Sarruma.

²⁷⁷ Sur la "fête du mois" (CTH 591) v. J. Klinger, StBoT 37, Wiesbaden 1996, 286 sqq.

²⁷⁸ KUB 2.13 Vo V

14	LUGAL-uš GUB-aš dHe-pāt dHe-pāt-Sar-ru-ma
15	Š.TU/GAL I-ŠU eku-zi luNAR
16	uruha-at-ti-li SIR RU
17	I NINDA.GUR ₄ .RA pâr-ši-ya

14	Le roi, debout, (à) Hebat (et à) Hebat-Sarruma
15	boit une fois à une coupe; le chantre
16	chante en langue hattie;
17	il rompt un pain.

Le passage en question n'offre aucun élément spécifique qui distingue Hébat des autres divinités honorées au cours de la cérémonie. En effet, les offrandes, les acteurs, les actions rapportées sont toujours les mêmes,²⁷⁹ indépendamment des divinités mentionnées; seule diffère parfois la langue dans laquelle sont exprimées les invocations, ce qui rapproche ce document de ce que l'on nomme les "fêtes mixtes". Ici Hébat est chantée en langue hittite. Or sur une tablette relative à une fête "mixte" (KUB 44.12 Vo V' 13'-15'), le scribe a d'abord écrit "hattie", puis il a corrigé en "hourrite". Cela prouve, à mon avis, que, au moins pour ceux qui rédigeaient ces compilations, si ce n'est à un niveau plus général, la notion du rapport entre Hébat et l'éthnie et/ou la langue hourrite était tout autre qu'évidente.

Une fête du mois, célébrée spécifiquement en l'honneur du dieu de l'orage et de Hébat est attestée par trois documents: KUB 54.36 +, KUB 46.47, KBo 14.142. Par ailleurs, ces trois textes présentent des points communs, entre eux et avec d'autres documents.

Considérons d'abord KUB 54.36 +²⁸⁰. Deux parties, articulées autour de l'expression temporelle "ce même jour" (*apedani UD-ni*, Ro 40'), composent ce texte. La première, plus brève, contient la liste des récipiendaires sacrés et l'exposition des actions rituelles préliminaires aux sacrifices proprement dits. Après le transport des rythas au bord de la mer, probablement par le sacerdote *purappi*, ont lieu trois moments cultuels significatifs: la *lavatio*, l'*evocatio*, l'*arkuwar*.

Le passage d'un mois à l'autre demandait donc d'une part que l'on rénove les dieux à travers le nettoyage des vases rituels,²⁸¹ mais aussi que l'on s'assure, par un rite évocatoire, la présence de toutes les divinités sur le territoire hittite et, enfin, que l'on invoque leur faveur et leur bienveillance envers le souverain. Toutefois, on doit souligner le fait qu'ici, à la différence de la majeure partie des autres *arkuwar*, les dieux sont interpellés pour qu'ils n'agissent pas *néativement* envers le souverain hittite. On les conjure même de ne s'intéresser qu'au sort du souverain du Hatti, comme si l'on craignait qu'ils n'attribuent leur faveur à d'autres individus. Ceci laisse à penser que

²⁷⁹ On peut résumer ainsi: "le roi (et) la reine, debout/assis, boivent une fois; le chanteur chante en langue; il rompt un pain", etc.

²⁸⁰ V. M.-Cl. Trémouille, SMEA 37 cit., 79-104; le joint entre KUB 46.48 et KBo 17.103 est indiqué par le CHD L.N. p. 356 *sub voce nai*, ne-.

²⁸¹ Sur la *lavatio* comme moment caractérisant de la "fête du mois" v. entre autres I. Wegner, *Gestalt und Kult*, 128.

ce texte a été rédigé dans une période critique pour le souverain hittite, où les dieux semblaient s'être détournés de lui et écouter au contraire la parole d'autres individus. À cette occasion sont effectuées des offrandes *ambassi*, puis des manipulations à l'aide de sept "cailloux de la mer", de parfum et de tamaris pour le dieu de l'orage de Winuwanda.

Le sacerdote se rend ensuite à Winuwanda,²⁸² qui est probablement la localité d'où il est parti, dans l'édifice *balentuwa*; puis débutent des sacrifices. Ceux-ci ne sont pas rapportés sur notre tablette, mais ils l'ont peut-être l'objet de KUB 46.47, un document dont le contenu a des rapports avec le nôtre et sur lequel je vais revenir.

La seconde partie de KUB 54.36 +, plus étendue mais aussi plus lacuneuse, décrit les actes rituels qui se déroulent à Kizzuwatna. Le sacerdote *purappi* se rend à Laḫwazantiya où, devant une source, il effectue les mêmes manipulations que précédemment mais à l'aide de sept "cailloux de la source"; ensuite, sans doute après avoir puisé de l'eau, il revient à Kizzuwatna et se rend dans le temple de Hébat.

Le Verso de la tablette, dans sa partie conservée, rapporte les rites effectués par l'homme du *tabri*, le sacerdote AZU et mentionne la femme *ištahatalli*. L'action rituelle sur laquelle se concentre l'intérêt est effectuée à l'aide d'oiseaux - un faucon, une chouette², une outarde³ - et d'une (pierre)⁴ *kipriti*, avec lesquels on encercle les (simulacres des) divinités et le temple. Cette séquence trouve une correspondance immédiate dans d'autres rituels kizzuwatniens, magiques comme CTH 472, CTH 479, etc. ou festifs, comme la fête (*h*) *išwua* (CTH 628). L'utilisation d'oiseaux pour l'acte rituel consistant très probablement à former un cercle magique autour des divinités (ou, dans certains rituels, autour des individus que l'on traite magiquement) est attestée dès le Moyen Royaume. En effet, la même énumération, amplifiée par d'autres noms d'oiseaux, se trouve déjà dans le rituel composé par le roi Pa'illya de Kizzuwatna/Kummanni (CTH 475).

Comme l'indiquent surtout les toponymes mentionnés, cette "fête du mois" pour Teššub et Hébat (et d'autres divinités appartenant à leur "cercle") se déroulait au Kizzuwatna. Nous avons donc affaire à un document qui décrit une cérémonie locale, dont la liturgie se différencie peut-être de celle d'autres "fêtes du mois" célébrées soit dans la capitale hittite, soit dans d'autres localités. Il existait donc à Hattuša, d'où provient le texte en question, des tablettes relatives au

²⁸² Sur cette localité v. SMEA 37 cit., 95 avec la bibliographie.

culte de Hebat qui décrivent des rites s'effectuant ailleurs, tablettes conservées dans les archives royales de la capitale comme documents de référence. Elles doivent probablement remonter à une période où les cérémonies en l'honneur de Hebat devaient se dérouler dans ce contexte géographique précis. Je reviendrai sur ce problème à propos des fêtes de Lawazantiya.

Le second texte où l'on mentionne une fête du mois à célébrer en partie dans le temple de Hebat est KUB 46.47.²⁸³ Dans ce document, qui présente le même *ductus* que KUB 54.36 +, on décrit de façon détaillée certains rites qu'il faut sans doute attribuer précisément à la fête du mois (cf. Ro 8' 1 UDU ŠA EZEN, ITU "I mouton de la fête du mois"). Selon l'éditrice du texte cette tablette appartiendrait à la

²⁸³ KUB 46.47 Ro

21'	]-kán LUGAL-uš ta-pu-ú-ša I-NA É dHé-pát ú-iz-zí na-aš US-KI- EV nu 5 NINDA.SIG x x x x x
22'	]GEŠTIN-ya la-ša-an-na-az ši-pa-an-ti
23'	A-MA dHé-pát 1 SILA, 5 NINDA.SIG 1 NAM-MA-AN-TUM. 1 GIŠ 1 NAM-MA-AN-TUM GEŠTIN GIŠ IN-BI-a
24'	]je-pu ke-el-di-ya am-ba-ši ši-pa-an-ti ke-el-di-ya-ma-kán A-NA dHé- pát
25'	]1 "UDU "ŠIR-ya GIŠIGbi-a ku-š ki-nu-ut ši-pa-an-ti nu 1 UDU EZEN, ITU [] ŠA/ša
26'	]E]ZEN, ša-at-la-aš-ša-aš 4 LA]bi-a hu-ma-an-du-uš ku-š-ša[
27'	]x hu-u-ma-an-ta kat-ta ha-an-da-a-an na-at PA- "NI " dHé-pát
28'	] da-a-ai
21'	] le roi va à côté, dans le temple de Hebat, et il s'incline. Alors 5 galettes
22'	] et on verse du vin du récipient <i>labanni</i> .
23'	pojur Hebat 1 agneau, 5 galettes, 1 mesure d'huile végétale, 1 mesure de vin, des fruits
24'	un pjeu pour la bienveillance / la faveur (comme?) sacrifice <i>ambassi</i> on fait une libation; mais/et pour la bienveillance / la faveur à Hebat
25'	] et on sacrifie 1 bœuf qui a ouvert les portes; alors 1 mouton de la fête du mois [...] ...
26'	de la fête <i>šatlaša</i> 4 (mesures de?) miel chacune d'elle [
27'	] tout (est) préparé en bas et cela devant Hebat
28'	] prend/pose.

fête (*h*)šuwā,²⁸⁴ tandis que E. Laroche a inséré ce fragment dans la fête de Lawazantiya, CTH 699.²⁸⁵ Toutefois, les éléments à disposition ne me paraissent pas suffisants pour corroborer l'une ou l'autre de ces attributions, d'autant plus que le texte cite aussi une autre fête, appartenant cette fois au calendrier cultuel des dieux d'Alep: la fête *šatlaša*.²⁸⁶

Et c'est précisément dans un des textes relatifs au culte d'Alep, KBo 14.142, que figure la dernière citation d'une fête du mois en honneur de Hebat (et du dieu de l'orage) et de leur "cercle".²⁸⁷ Après

²⁸⁴ V. L. Jakob-Rost, KUB 46, Inhaltsübersicht p. VI. Un duplicat est aussi KUB 55.58. Au même texte (mais peut-être à une tablette différente) semble appartenir KUB 54.44 où figure également (lignes 4'-10') un "bélér qui ouvre les portes".
²⁸⁵ RHA 31 (1973) 69 (= second supplément au CTH).
²⁸⁶ Ligne 26'.

²⁸⁷ KBo 14.142 Ro I (Dupl. KBo 22.246 Ro II 6-16):

49	]u-juk-kat-ti-ma-kán A-NA EZEN, ITU [
50	]1' GUJD' 1 UDU am-ba-aš-ši 1 UDU ki-ya A-MA
51	[...] A-NA DINGIRmeš 1 Umeš 1 NINDA.GUR4.RA ZI.DA.A ha-z[i]-la-aš
52	[x' NINDA].GUR4.RA ŠA UDU 6 NINDA.GUR4.RA UP-NI ZI.DA HÁD.DU
53	[x' NINDA] a-a-an 2 NINDA.GUG 1 NINDA.SIG UP-NI 1 NINDA.TU, UP-NI 10 NINDA.GUR4.RA
54	[...] KAS 1 dušgu-u-up-par KAS-ya
55	[k]iya A-NA dHé-pát DINGIRmeš MUNUSmeš 7 NINDA.GUR4.RA 1/2 BÁN ŠA 1'
56	]NINDA.GUR4.RA UP-NI ŠA ZI.DA ZIZ 9 NINDA a-a-an ŠA 1/2 BÁN 1 NINDA.GUG ha-z[i]-la-aš
57	[...] UP-NI 1 NINDA.SIG UP-NI 10 NINDA.GUR4.RA ŠA GAL 2 DUG KAS
58	[dušgu]hu-u-up-par KAS-ya A-NA dHé-pát aš-ša-nu-um-ma-aš
49	Mais le [jo]ur suivant, pour la fête du mois [
50	]1' bœuf, 1 mouton comme sacrifice <i>ambassi</i> , 1 mouton pour la bienveillance / la faveur à [
51	[...] aux divinités masculines 1 pain d'une poignée de farine humide [
52	[x' pain] de mouton?, 6 pains d'une mesure de farine sèche
53	[x' pain] chaud, 2 pains GUG, 1 galette d'une mesure, 1 pain d'une mesure de bouillie, 10 pains
54	[...] bière et 1 récipient <i>huppar</i> de bière.

l'énumération de différents types de pains et de bière, on indique que ces offrandes, effectuées au petit matin, sont A-NA d¹Hé-pât aš-la-nu-um-ma-aš, c'est-à-dire selon A. Kammenhuber "für Hebat zum Versorgen".²⁸⁴ À côté des offrandes quotidiennes de nourriture on attribuait donc aux dieux, à l'occasion de la fête du mois, des rations de pain et de boisson supplémentaires, comme si l'on voulait réintégrer plus vite les forces des divinités.²⁸⁹

4.1.2. Les fêtes saisonnières

Au printemps et à l'automne se déroulaient un certain nombre de cérémonies centrées principalement sur l'ouverture et la fermeture du *pišho* de la divinité concernée.²⁹⁰ Ces fêtes regroupaient, elles aussi, de nombreuses divinités appartenant à des panthéons divers: hatties, hitites, louvites, hourrites; comme dans les fêtes mensuelles, chacune était honorée dans la langue de leur milieu culturel d'origine.

4.1.2.1. La fête AN.TAĤ.ŠUM^{SAR}

Au printemps avait lieu la fête AN.TAĤ.ŠUM^{SAR}, qui tire son nom de celui d'une plante qui devait fleurir en cette saison. Les cérémonies duraient plus d'un mois et réunissaient, selon Ph. Houwink ten Cate, deux fêtes mensuelles, celle du dernier mois de l'année et celle du premier mois de l'année nouvelle; durant ces fêtes on honorait un grand nombre de divinités.²⁹¹

Hebat est mentionnée au cours des cérémonies qui se déroulaient du 18^{ème} au 25^{ème} jour.

- | | |
|----|---|
| 55 | Pour la bienveillance/la faveur à Hebat (et) aux divinités féminines 7 pains d'un demi de [|
| 56 | [x' pain] d'une mesure de farine d'épeautre, 9 pains chauds d'un demi-BAN, 1 pain GUG d'une poignée |
| 57 | [...] mesure, 1 galette d'une mesure, 10 pains de la coupe, 2 récipients de bière |
| 58 | et [un récipient] <i>huppar</i> de bière pour nourrir/satisfaire Hebat. |

²⁸⁸ HW², fasc. 5 (1980) 374.

²⁸⁹ Également Ph. Houwink ten Cate, *Natural Phenomena*, 95, interprète ainsi cette expression. Par cette formule on veut peut-être indiquer l'ensemble des actions rituelles relatives à l'alimentation de la divinité, indiquées ailleurs avec le terme technique *kalutiya*.

²⁹⁰ V. A. Archi, UF 5 (1973) 7-27.

²⁹¹ V. Ph. Houwink ten Cate, *Natural Phenomena*, 96 sq.

Les 18 et 19^{èmes} jours étaient dédiés à des rites en l'honneur du dieu *piḫaššāši*, l'une des principales hypostases du dieu de l'orage. Hebat y figure elle aussi,²⁹² ce qui ne peut étonner si l'on se rappelle que dans le texte d'une prière du roi Muwattalli²⁹³ le dieu *piḫaššāši* est mentionné deux fois et toujours avec Hebat, une fois à la tête du panthéon de Šamuha, l'autre en rapport avec les ancêtres royaux (DINGIR^{mes} ŠA É.GAL *bu-ub-ba-aš*).²⁹⁴

Du 20^{ème} au 25^{ème} jour les offrandes et les libations étaient effectuées en l'honneur de Ištar di Hattarina,²⁹⁵ l'une des plus importantes hypostases de la divinité, avec Ištar de Šamuha, Ištar de Tameninga et Ištar de Lawazantiya. Dans le fragment KUB 45.36²⁹⁶ nous trouvons

²⁹² KUB 11.13 Vo IV

- | | |
|-----|---|
| 17' | pār-aš-na-u-wa-aš-kán ú-iz-zi |
| 18' | DUMU ^{mes} É.GAL, A-NA LUGAL MUNUS.LUGAL |
| 19' | ge-nu-wa-aš GAD ¹² ti-an-zi |

- | | |
|-----|---|
| 20' | LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-aš d ¹ Hé-pât x[|
| 21' | lúNAR uruHur-ri ŠI[R ^{RU} |
| 22' | lúALAN.ZU, [|
| 23' | lúp[al-wa-tal-la-aš |
| 24' | lú[ki-i-ta-aš |

- | | |
|-----|---|
| 17' | (Celui) de s'accroupir vient; |
| 18' | les "fils du palais" au roi (et) à la reine |
| 19' | les linges des (= pour les) genoux donnent. |

- | | |
|-----|--|
| 20' | le roi (et) la reine, assis, (à) Hebat [|
| 21' | le chanteur hourrite chante |
| 22' | l'homme ALAN.ZU, [|
| 23' | l'homme <i>šaluwasalla</i> |
| 24' | l'homme [kia |

Sur quelques-uns des participants à cette cérémonie v. St. de Martino, *SMEA* 24 (1984) 131-148.

²⁹³ V. chap. I, p. 32 sqq.

²⁹⁴ I. 40-42.

²⁹⁵ V. I. Wegner, *Gestalt und Kult*, 167-169.

²⁹⁶ KUB 45.36 II²

- | | |
|----|--|
| 7' | IŠTAJR uruHé-at-ta-ri-na d ¹ Ni-na-at-ta [|
| 8' |]d ¹ Hé-pât d ¹ Mu-šu-ni TUŠ-aš e-ku-zi KI[MIN |

Hébat Mušuni près de Ištar de Hattarina elle-même et de ses hiérodules Ninatta et Kulitta.

Certaines cérémonies de la fête AN.TAĤ.SUM^{SAR} se déroulaient dans des localités différentes de la capitale, parmi lesquelles Ankuwa, où l'on honorait la divinité Katahha, une sorte de divinité tutélaire²⁹⁷. KUB 11.27²⁹⁸ rapporte les rites relatifs à cette divinité, qui avaient lieu dans le temple de LAMMA *taurilla*. Hébat y est mentionnée plusieurs fois, dans trois paragraphes successifs. Dans le deuxième (I 19-20) le théonyme est suivi de toponymes qui indiquent des lieux de culte de la déesse déjà attestés dans les documents à caractère officiel - Šuluppāša, Katapa, Kummanni - tandis que dans le troisième (I 22-24) nous avons une série d' "associations divines".²⁹⁹ Nous avons ici, à

7 [Ita] de la ville de Hattarina, Ninatta [
8 Hébat Mušuni, assise, boit c[ic].

²⁹⁷ Sur les dieux LAMMA v. G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago (1991).

²⁹⁸ KUB 11.27 Ro I

17 [1] GUD 2 UDU dHé-pât mu-šū-ni an-na-al-li-ū!
18 [d]Hé-pât dLUGAL-ma

19 dUTU uruA-ri-na dHé-pât uruŠa-lu-up-pa-aš-ša
20 dHé-pât uruKa-tap-pa 1 UDU dHé-pât uruKum-man-ni
21 dHé-pât-bi-ā lu-u-ma-an-te-es

22 [d]Hé-pât dLUGAL-ma dHé-pât dAl-la-an-zu
23 [d]Hé-pât dKū-un-zi-ša-al-li
24 [d]Hé-pât dHa-šu-la-at-bi 1 8¹⁵ BANSUR-AD

17 [1] boeuf, 2 moutons (pour les) Hébat *mušuni* anciennes,
18 [(pour)] Hébat Šarruma

19 (pour) la déesse Soleil d' Arinna, Hébat de Šuluppāša,
20 Hébat de Katapa; 1 mouton (pour) Hébat de Kummanni,
21 (pour) toutes les Hébat.

22 [(pour)] Hébat Šarruma, Hébat Allanzu,
23 [(Hébat Kunzišalli,
24 [(Hébat Haḫlathī: 1 table d'osier

mon avis, la liste de toutes les Hébat honorées au moment de la rédaction de ce document.

Le 28ème jour, on honorait, entre autres, le mont Tapala. Nous possédons un rituel festif pour cette montagne divinisée, KUB 20.48,³⁰⁰ où figure la déesse Hébat; toutefois l'appartenance de cette tablette à la fête AN.TAĤ.SUM^{SAR} n'est pas certaine, car la même montagne est célébrée aussi au cours des rites effectués dans la ville de Karaḫna en l'honneur des dieux LAMMA.

4.1.2.2. Les fêtes des dieux LAMMA de Karaḫna

Dans l'un des documents³⁰¹ qui nous renseignent sur les diverses offrandes en l'honneur des dieux LAMMA au cours des cérémonies se déroulant à Karaḫna nous trouvons, immédiatement après la divinité Soleil d'Arinna (et la déesse Ištar³ de Šamuḫa²), Hébat Mušuni qui reçoit la même offrande (1 mouton), tout comme la divinité qui suit, dLAMMA *wašḫazza*.³⁰² La présence de cette divinité me semble digne d'intérêt. En effet, à mon avis, la proximité de Hébat (Mušuni) et de LAMMA *wašḫazza* n'est probablement pas fortuite, surtout si l'on

²⁹⁹ Parmi celles-ci on observera l'absence de Hébat Mušuni, alors qu'en I 17 on a l'expression dHé-pât mu-šū-ni an-na-al-li-ū.

³⁰⁰ KUB 20.48 Vo IV

4 LUGAL GUB-aš an-dur-za dHé-pât
5 jan-zi 1¹⁰ NAR uruHur-ri
6 1x 1 NINDA.GUR.4 RA pá-ā-ya

4 le rloi, assis, à l'intérieur, (a) Hébat
5 [...] ; le chantre hourrite
6 [...] ; il rompt 1 pain.

Sur *andurza* v. HW² fasc. 2, 122 sq.

³⁰¹ Le texte est donné en transcription et traduction par G. McMahon, *op. cit.*, 58. 1628/u est maintenant publié comme KBo 39.154.

KUB 25.32 + Ro I

1 GUD.ŠE SILA₄ A[NA
1 UDU / U urupU-n[a 1] UDU [A-NA ... 1 UDU A-NA
dŠTAR
1 UDU au-šu-ni 1 UDU
1 UDU LAMMA wa-aš-ša-za 1[
sur le sen ... wašḫazza v. M. Hutter, BiOr 51 (1994) 127.

considère toute une série d'éléments: dans KUB 36.41 + nous trouvons l'association Hebat - LAMMA *tauri* tandis que dans le parallèle louvite de ce texte, KUB 35.107 + III 10, on peut lire *uru Ta-u-ri-i-iz-za-as wa-as-ha-az* dLAMMA-as. Or dans le rituel KBo 8.79 une divinité LAMMA *tauri* est mentionnée à côté de Hebat (Mušuni) et de Ištar (de la steppe). En outre, dans le texte D du programme de la fête AN.TAH.SUM³⁰³ les rites en l'honneur de Ištar (de Hattarina), où nous avons trouvé Hebat (Mušuni), se déroulent dans le temple de la divinité LAMMA *Taurista*. De ce réseau de concordances on peut déduire avec quelque raison que l'association Hebat (Mušuni) - LAMMA *wašbazza* / *tauri* n'est pas fortuite, mais qu'elle correspond sans doute à des liens religieux précis qui malheureusement nous échappent.

Selon G. McMahon³⁰³ la divinité LAMMA *Taurista* doit être une divinité féminine; M. Popko³⁰⁴ pense que LAMMA *Taurista* est une expression pour indiquer la déesse Karumšepa, laquelle serait identifiée avec la déesse Allani en milieu hourrite.

Les fêtes précédentes étaient célébrées au début du printemps, peut-être avant que le roi ne parte pour une campagne militaire. D'autres fêtes avaient lieu, par contre, en automne.

4.1.2.3. Les fêtes pour Ištar

KBo 11.28 relate les cérémonies effectuées en l'honneur d'Ištar de Samuša au cours de la fête d'automne.³⁰⁵ Entre autres, le roi et la

³⁰³ *Op. cit.*, 59 n. 26.

³⁰⁴ AoF 8 (1981) 330 sq.

³⁰⁵ KBo 11.28. Texte publié par R. Lebrun, Samuša, 151 sqq.

Ro II

19' LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-as dHé-pât a-ku-wa-an-zi
20' iš-qa-ru-bi-kín la-a-hu-u-wa-an
21' luNAR uruHur-ri SIR³⁰⁶
22' [l]³⁰⁷ALAN. Z[U₃] me-ma-i
23' lu-pal-wa-tal-la-as pal-wa-a-iz-zi
24' lu-ki-i-[t]a-as hal-za-a-i

Vo V

25' [LUGAL] MUNUS.LUGAL GUB-<A> dHé-pât mu-uš-ni

reine y font, assis, une offrande à Hebat, offrande qui ne se distingue nullement, ni en qualité ni en quantité, de celles en l'honneur d'autres divinités.

Hebat *mušuni* et la dyade Hebat Šarruma comparaissent encore dans le passage où l'on énumère les libations effectuées par le roi et la reine, debout. De même que le dieu de l'orage de Hatti, la déesse est honorée par trois libations³⁰⁶ et chantée, comme Ištar, Ninatta et Kulitta ainsi que certains objets sacrés, en langue hourrite. En effet, cette fête pour Ištar se caractérise, elle aussi, par la variété des langues utilisées au cours des cérémonies et, selon R. Lebrun,³⁰⁷ le type même de rédaction de cette fête d'automne la range parmi les fêtes "mixtes".

Tout comme ces dernières, il est très probable que cette fête date de la même période,³⁰⁸ comme le prouve aussi la mention, immédiatement après Hebat Šarruma, du dieu de l'orage de Nerik, tout comme au Ro II 33-35, où toutefois figure Hebat tout court. Si l'on

26' [d]Hé-pât LUGAL-ma 3-ŠU a-ku-wa-an-zi
27' [l] NINDA.GUR₄.RA pâr-ti-ya
28' [lu]NAR uruHur-ri SIR³⁰⁹

19' Le roi (et) la reine, assis, boivent (à) Hebat.
20' Dans le récipient *ikkaribi* (quelque chose est) versé.
21' Le chante hourrite chante;
22' [l]³¹⁰ homme ALAN. Z[U₃] récite;
23' l'homme *paluwatalla* fait l'action *paluwāi*;
24' l'homme *kišja* crie.

Vo V

25' [Le roi] (et) la reine, debout, (à) Hebat *mušuni*
26' (à) Hebat Šarruma boivent 3 fois.
27' on rompt [l] pain,
28' [le] chanteur hourrite chante.

³⁰⁶ Ici le nombre trois semble indiquer et souligner l'importance de la déesse Hebat. En effet, elle seule et le dieu de l'orage de Hatti reçoivent une telle quantité de libations.

³⁰⁷ R. Lebrun, Samuša, 165.

³⁰⁸ R. Lebrun, Samuša, 165: "C'est à cette époque [Hatt. III - Tut. IV] qu'il convient de faire remonter notre texte puisque la majorité des fêtes "mixtes" fut rédigée sous la direction du chef des scribes, Anuwanza".

considère aussi KBo 17.82 (CTH 664) où l'on nomme, immédiatement après Hebat Mušuni et Hebat Sarruma, le dieu de l'orage de Zippalanda ou encore KUB 11.27 (CTH 620) avec la mention des dieux de l'orage de Zippalanda et de Nerik après Hebat, on peut en conclure que tous ces textes, assez tardifs, reflètent en quelque sorte deux syncrétismes liés entre eux, c'est-à-dire d'une part la fusion du dieu de l'orage de Nerik et de Zippalanda avec Sarruma, de l'autre l'identification de la déesse Soleil d'Arinna avec Hebat, leurs mères respectives.

Une autre fête³⁰⁹ en l'honneur d'Ištar de Šamuha (CTH 712)³¹⁰ énumère, après les divinités masculines, toute une série de déesses

³⁰⁹ Selon I. Wegner, Gestalt cit., 120, il s'agit ici aussi d'une fête d'automne. Le texte reproduit en réalité un rituel de fête effectuée par le roi (Hattušili III) en l'honneur de l'ancienne Ištar *waliwalli*, dite aussi Ištar LIL de Šamuha, laquelle avait été honorée par le père du roi, Muršili.

³¹⁰ KUB 27.1. Texte publié par R. Lebrun, Samuha, 75 sqq. et, tout récemment, I. Wegner, ChS I/3-1, Roma 1995, Nr. 1. Duplicats de ce texte, outre KUB 27.3 (= ChS I/3-1, Nr. 3), sont aussi KUB 47.64 + IBoT 2.50 (= ChS I/3-1 Nr. 2) et KUB 27.38. Ro II

- 36 1 NINDA.SIG dUTU uruU-na KILMIN 1 NINDA.SIG dMe-zu-ul-la
GUB-aš KILMIN
37 1 NINDA.SIG dHé-pât mu-uš-ni KILMIN 1 NINDA.SIG uru gišGIDRU-
ni-we, dHé-pât mu-uš-ni KILMIN
38 1 NINDA.SIG dHé-pât mu-uš-ni uruU-da-hi [G]UB-aš KILMIN 1
NINDA.SIG dHé-pât mu-uš-ni
39 uruU-i-zu-wa-at-na-hi KILMIN 1 NINDA.SIG uruŠa-mu-ha-hi dHé-pât
mu-[uš]-ni
40 1 NINDA.SIG dHé-pât dŠar-ru-um-ma 1 NINDA.SIG dAl-la-an-zu TUŠ-aš
KILMIN

A la ligne 35 on indique que la liste des divinités masculines est terminée.

- 36 1 galette pour la divinité Soleil d' Arinna, de la même façon; 1 galette
pour Mezulla, debout, de la même façon,
37 1 galette pour Hebat *mušuni*, de la même façon; 1 galette pour Hebat
mušuni de la ville de Hattuša, de la même façon;
38 1 galette pour Hebat *mušuni* de Uda, [de]bout, de la même façon; 1 galette
pour Hebat *mušuni*
39 de Kizzuwatna, de la même façon; 1 galette pour Hebat *mušuni* de
Šamuha
40 1 galette pour Hebat Sarruma; 1 galette pour Allanzu, assis, de la même
façon.

auxquelles on offre des pains ainsi que d'autres matières.³¹¹ Ces listes en opposition rappellent celles du culte d'Alep et du rituel de Muwanni de Manuzzi(ya) et le concept kizzuwatnien des *kaluti*.³¹² Hebat s'y trouve, de façon régulière, à la tête des divinités féminines mais, à la différence du *kaluti* kizzuwatnien, elle est précédée par la déesse Soleil d'Arinna et par Mezulla, ce qui montre que ce texte a été conçu dans une volonté de syncrétisme des divinités officielles et qu'il porte la marque des théologiens de Hattuša,³¹³ bien que l'on puisse trouver des traces d'une influence hourrite dans la désinence de "génitif" *-we*, et le suffixe de formation de *nishé -hi*.

Dans cette fête qui remonte à Hattušili III, un élément significatif est la présence de nombreuses Hebat. En effet, on y énumère cinq Hebat, chacune suivie du terme *mušuni* et dans quatre cas accompagnée d'un toponyme. Suit encore la mention de la dyade Hebat Sarruma. Allanzu, elle, est citée seule, mais toujours dans le même paragraphe, avant la ligne de séparation. Il peut être intéressant d'observer qu'il y a divergence entre les toponymes - Hatti, Uda, Kizzuwatna, Šamuha - et ceux qui se trouvent dans la fête AN.TAḤ.SUM³¹⁴ - Šuluppašša, Katapa, Kummanni.³¹⁴

4.1.2.4. Les fêtes "mixtes"

De ces fêtes nous possédons divers fragments où figure le nom de la déesse: KBo 34.196 +,³¹⁵ KUB 44.12,³¹⁶ KBo 11.22 et KUB 60.23.

³¹¹ Les offrandes consistent en une galette rompue, sur laquelle on dépose de la graisse de boeuf (et) de mouton, de la bouillie (et) une soupe de *gangan*; le sacerdote prélève ensuite un morceau et il ajoute un peu de suif, il place le tout dans une terrine et la présente à la divinité; puis le devin fait une libation de vin.

³¹² Tout comme dans le *kaluti*, on y trouve aussi la mention du "vizir" de Hebat, Tiyaenti (sur cette divinité et les diverses graphies de son nom v. chap. VIII, 207 sq.):
55 1 NINDA.SIG dTiya-pi-in-ti dHé-pât-ni³¹³ dSUKKAL TUŠ-aš KILMIN

55 1 galette pour Tiyaenti, le "vizir" de Hebat, assis, de la même façon.

³¹³ Selon R. Lebrun, Samuha, 115, le texte KUB 27.1 + "est ... une fête à prétention politique"; v. aussi A. Archi, SMEA 14 (1971) 194.

³¹⁴ Néanmoins, il s'agit toujours de lieux de culte déjà mentionnés dans la documentation officielle.

³¹⁵ KBo 8.158 + KBo 21.64 + KBo 34.196 Ro II

7' dHé-pât dMu-uš-ni GUB-aš x[
8' ma-a-an IŠ-TU BI-IB-RU x[
9' LÚMEŠ NAR uruHur-li-hi]

Les deux premiers textes ne présentent que peu d'intérêt, car les actes rituels effectués par le roi sont communs: "boire" (à) la divinité debout ou assis et rompre un pain, tandis que les chantes chantent en hourrite.

KBo 11.22, par contre, mérite une attention particulière. Il s'agit en effet d'un des deux seuls textes cultuels où, à ma connaissance, comparaissent des titres de la déesse Hebat, en l'occurrence "reine du ciel" (Vo V 9') et "(du) roi" (Ro III 22). On y trouve aussi la dyade Hebat Saruma (Ro II 14'). Les passages où figure la divinité sont malheureusement abîmés; toutefois il est probable qu'elle soit toujours chantée en hourrite, comme c'est le cas dans le passage où l'on trouve Hebat reine du ciel (Vo V 12') et pour les "dieux du père de la divinité Soleil d'Arinna".³¹⁷

10' NINDA ra-kar-mu-un [

7' Hebat Mušuni, debout, . [

8' quand avec les ryth. [

9' les chantes hourrites [

10' un pain sakarmu [

Pour les joints v. S. Košak, StBoT 34 sub 194/a.

³¹⁶ KUB 44.12 Vo V?

13' LUGAL-uš GUB-aš Hē-pāt e[ku-zi

14' LUGAL uru Hur-ri Ši[R^{av} (sur érasure ha-at-ti-li)

15' NINDA.GUR₄.RA pā-ri-ya

13' le roi, debout, b[oit] (à) la déesse Hebat [

14' le chanter hourrite chan[te] (sur érasure "en langue hattie");

15' il rompt[un] pain [

³¹⁷ Ro III

16 EGIR-ŠU-ma DINGIR-meš A-BI-ŠU

17 ŠA dUTU uru A-ri-in-na

18 TUS-aš e-ku-zi NINDA.GUR₄.RA

19 pā-ri-ya

20 LUGAL uru Hur-ri-iš

21 ŠIR^{av}

Comme les textes précédents, KUB 60.23 voit la participation de chantres (ici de Kaneš); cependant, pour de multiples raisons,³¹⁸ ce fragment me semble appartenir plus à une tablette rituelle contenant le début d'un *kaluti* qu'à une "fête mixte".

On peut donc constater que la documentation relative aux fêtes, mensuelles, saisonnières ou "mixtes" ne présente, en ce qui concerne Hebat, aucune caractéristique spécifique. Les offrandes sont du même type, en qualité et en quantité, que celles attribuées à d'autres divinités; les actes rituels effectués par le roi (et) la reine ne diffèrent, eux aussi, en aucune façon.

4.1.3. Les fêtes pour les dieux d'Alep

Les tablettes qui affrent au culte de Teššub et Hebat d'Alep (CTH 698) nous fournissent une sorte d'abrégé des fêtes des dieux d'Alep,³¹⁹ au nombre de treize. Probablement pour l'état de notre documentation, le nom de la déesse Hebat n'est spécifiquement lié qu'à quelques-unes de celles-ci: la fête *pudaha*, la fête *biyarra*, la fête *šarlašša*. L'étymologie de ces noms est inconnue et nous savons peu de choses sur les cérémonies spécifiques. Cependant, il s'agissait de fêtes

16 Et ensuite (à) les dieux de son père,

17 de la déesse Soleil d'Arinna, (= aux dieux du père de la déesse Soleil d'Arinna)

18 il boit, assis; un pain

19 il rompt.

20 Le chanter hourrite

21 chante.

³¹⁸ Par exemple la présence de *Wa-al-li-pi* dans le paragraphe immédiatement précédant Hebat[*mušuni* (Ro 11'), exactement comme dans les *kaluti*, v. p. 203.

³¹⁹ KBo 22.246 (= KUB 42.103 IV) Vo III

21' 13 EZEN, ŠA dUTU uru Ha-la-ap ŠABA EZEN, šef-

22' EZEN, bi-ya-ra-aš EZEN, ša-at-la-aš-ša-aš EZEN, na-[

23' 1 EZEN, GURUN EZEN, PŪ-ti EZEN, hur.saš Ta-at-ta

24' EZEN, Te-e-nu 2 EZEN, šec-na-aš a-tē-ša-nu-ma-an-z[i]

21' 13 fêtes du dieu de l'orage d'Alep, parmi lesquelles une fête šef-

22' une fête *biyarra*, une fête *šarlašša*, une fête *na-*

23' une fête du fruit, une fête de la source, une fête du mont Tatta,

24' une fête (en honneur de?) Tenu, deux fêtes pour installer les figurines[

régulières, c'est-à-dire fixées selon un calendrier cultuel. Ces cérémonies, même si elles ont probablement leur origine dans des rites proprement alépins, appartiennent au patrimoine liturgique "hittite", comme le prouve le fait que ces mêmes fêtes sont citées dans les "Instructions pour le personnel du temple" (CTH 264) KUB 13.4 I 40.41.

La datation *post quem* de ces textes est assurée par la mention dans KBo 14.142 III 31-34 du roi Muwattalli,³²⁰ lequel aurait augmenté la quantité d'offrandes. Sur la base des anthroponymes qui figurent dans la IV^{ème} colonne de cette même tablette il a été possible de la dater ou au règne de Hattušili III ou à celui de Tuthaliya IV.³²¹ L'existence, toutefois, de diverses rédactions de ces listes sacrificielles pour les divinités d'Alep à honorer à Hattuša, comme l'a démontré une étude philologique effectuée sur l'ensemble des tablettes relatives,³²² confirme que ce culte a certainement une origine plus ancienne que celle indiquée par l'âge des documents.

4.1.3.1. La fête *pudaha*

La fête *pudaha*, qui était célébrée au cours du huitième mois de l'année, était probablement une fête d'automne,³²³ et une fête de pleine lune puisqu'elle avait lieu le quatorzième jour de ce mois; de plus, elle durait vraisemblablement trois jours, tout comme la fête du mois.

Le texte qui nous en fait connaître les rites est principalement KBo 14.142:

³²⁰ A ce propos il est intéressant de rappeler que Tešub et Hebat d'Alep de Hatti et de Hurma sont attestés pour la première fois précisément à l'époque de Muwattalli dans la prière qu'il adresse au dieu de l'orage *pihastati* (CTH 381, respectivement KUB 6.45 Ro I 51 et 74-5); d'autre part, dans d'autres rituels de fête aussi (fête *(h)iluna*, v. KUB 40.102 V 5-7), on relève cette même activité réorganisatrice, en termes économiques, du roi Muwattalli.

³²¹ Ainsi H. Klengel, JCS 19 cit., 91 n. 44, propose d'identifier le *mi-ii-ni-ii* de KBo 14.142 IV 21 avec le DUMU.LUGAL d'autres documents.

³²² V. V. Soutek - J. Siegelová, ArOr 42 cit., 39-52, qui reconstituent au moins trois rédactions de ces listes sacrificielles.

³²³ Sur le fait que le huitième mois corresponde au début de l'automne v. G.F. del Monte, *Firpugliese Carratelli* (1988) 55 sq.

Ro II

- 5 ma-a-an A-NA MU-ti ITU 8.KAM ti-ya-zi A-NA ITU x[
6 nu A-NA dU uruHa-la-ap dHé-pát uruHa-la-ap uruKÜ.BABBAR-ti[
7 EZEN, pu-ú-da-ha-aš i-ya-an-zi nu I-NA UD 14.KAM ku-te-in[
8 3 NINDA ma-kán-ti-iš ...]2 ^{duš} BUR-ZI-TUM 1-EN ŠA ÚTUL
BA.BA.ZA
9 1-EN ŠA ÚTUL kán-^r ga-ti^r A-NA dU uruHa-la-ap dIB DIN
GIRmeš LÚ[meš]
10 BI-IB-R[^{hi}.a-kán^r IŠ^r -TU KAŠ GEŠTIN šu-un-na-an-zi
-
- 11 1 GUD.ŠE 1 UDU [...]^r NINDA.GUR₄.RA^r 1/2^r ŠA^r -A-TT
GUD 1 NINDA.GUR₄.RA UP-NI ŠA 1[
12 ku-la-mur-ši-ya [A-NA] dHé-pát uruHa-la-ap dLUGAL-ma[
13 dTa-ki-tum^r Ū^r A-NA DINGIRmeš LÚmeš^r BAL-an-da-an-zi
14 BI-IB-R[^{hi}.a-ya šu^r -un-na-an-zi 6 NINDA a-a-an 1/2 ŠA-A-
TT
15 6 NINDA.GÚG^r ha-zi^r -la-aš 2 NINDA.GÚG ŠA 1/2 ŠA-A-
TT 4 NINDA.TU, UP-NI
16 2 NINDA.KU₇ UP-NI^r 2 DUG KAŠ 1 ^{duš} hu-u-up-par
KAŠ-ya ku-la-mur-ši-y[
-
- 17 ma-a-h-ha-an-ma dUTU ták[ni ...] nu uz-zi-e-eš ap-pa-an-zi[
18 nu luHAL pa-iz-zi[...] šu-up-pi-a-hi
19 1 UDU 1 NINDA.GUR₄.RA UDU[... NINDA] a-a^r -an ŠA
1/2 ŠA-A-TT
20 1 NINDA.GÚG ha-zi-[a-aš ... ^{duš}] hu-u-up-par KAŠ
-
- 21]am-ba-aš-ši 1 UDU Abi-a-aš šu-up-pi-a-hi-hu-u-an-[
22 am-b]a-aš-ši A-NA dHé-pát 1 UDU kiya A-NA dU x[
23] GUD 2 UDU 1 NINDA.GUR₄.RA 1/2 BÂN GUD
2 NINDA.GUR₄.RA UP-NI
24 [A-NA dHé]pát 1 UDU 1 NINDA.GUR₄.RA UP-NI ŠA UDU
kiya
25 [A-NA dHé]pát dLUGAL-ma dHé-pát dAl-la-an-zu
26 [A-NA dHé]pát dKu-un-zi-ša-ši-ya 1 UDU 1 NINDA.GUR₄.RA
UDU UP-NI
27 A-NA^r d[Da]ki-tum Ū^r A-NA DINGIR.MUNUŠmeš

- 28 ŠU.NIGIN 2 [GUD] ŠA.BA 1-ENGUD.ŠE 12 UDU 9 PA 4
BÂN 1 *UP-NI*ya ZID.DA
29 5 DUG KA.GAG.A LÚmeš É.GAL uru_{Ha}-la-ap
30 A-NA EZEN, pu-u-da-_{Ha}-aš pé-és-kán-zi
-
- 31 " 3 UDU " 20 NINDA 2² DUG KAŠ LÚmeš *UM-MI-YA-NU-TIM*
32 A-NA EZEN, pu-u-da-_{Ha}-aš pé-és-kán-zi

5 Quand dans l'année le huitième mois arrive, pour le mois [alors pour le dieu de l'orage d'Alep (et) Hebat d'Alep de Hattî] on célèbre la fête *pudaba* et le quatorzième jour ... [3 pains *makanî* [...], 2 coupes, une de bouillie une de soupe de *gangati* pour le dieu de l'orage d'Alep, le dieu IB et les divinités mas[culines] on remplit les rytha avec de la bière (et) du vin.

11 1 boeuf gras, 1 mouton [...], un gros pain de 1/2 *SÛTU*, un² boeuf, 1 pain d'une poignée de 1 [*kulamurîiya*³²⁴ [pour] Hebat d'Alep, Šarruma [Dakitu et pour les divinités masculines] on sacrifie et on remplit les rytha. 6 pains chauds de 1/2 *SÛT(U)*, 4 pains GUG d'une poignée, 2 pains GUG de 1/2 *SÛTU*, 4 pains d'une poignée de bouillie, 2 pains doux d'une poignée, 2 récipients de bière et 1 récipient *buppar* de bière *kulamurîiya*

17 mais quand la divinité Soleil [dans la] terr[e ...], alors on commence[nt] les *usze*³²⁵
18 alors le devin vient [...] purifie [1 mouton, 1 pain, un mouton [... pain] chaud de 1/2 *SÛTU*
19 1 mouton, 1 pain, un mouton [... pain] chaud de 1/2 *SÛTU*
20 1 pain GUG d'une poignée récipient *buppar* de bière

³²⁴ Sur ce terme v. I. Wegner, *Gestalt et Kult*, 141.

³²⁵ Il s'agit très probablement du pluriel hittite de *uzi*, "chair" (GLH 291); sur ce terme qui figure dans plusieurs rituels kizzuwatniens appartenant à la catégorie des "Blutritus" v. V. Haas, *OBO* 129 (1993) 67-85.

- 21 [... en sacrifice] *ambašši*, 1 mouton, [...] des eaux de la purification
22 [en sacrifice *amb*]*šši* pour Hebat 1 mouton pour (obtenir) la bienveillance / la faveur pour le dieu de l'orage . [...]boeuf, 2 moutons, 1 pain de 1/2 BÂN, un boeuf, 2 pains d'une mesure,
24 [pour He]bat 1 mouton, 1 pain d'une mesure de² mouton, pour (obtenir) la bienveillance / la faveur
25 [pour He]bat Šarruma, Hebat Allanzu
26 et [pour He]bat Kunzišalli 1 mouton, 1 pain d'une mesure pour [Da]kitu et les divinités féminines
27 total: 2 [boeufs] dont 1 boeuf gras, 12 moutons, 9 *PARISU* 4 BÂN et 1 mesure de farine,
29 5 récipients KA.GAG.A les hommes du palais d'Alep
30 continuent à envoyer pour la fête *pudaba*
-
- 31 3 moutons, 20 pains, 2² récipients de bière, les artisans
32 continuent à envoyer pour la fête *pudaba*.

D'autres textes, KBo 26.155,³²⁶ KUB 20.22³²⁷ et KUB 58.51,³²⁸ énumèrent encore les offrandes que l'on devait fournir à l'occasion de

³²⁶ KBo 26.155 Ro II

- 9 ma-a-an A-NA d_U uru_{Ha}-la-ap
10 EZEN, pu-da-_{Ha}-aš i-ya-[an-zi]
11 9 PA 4 BÂN 1 *UP-NI*ZI.DA
12 x PA 1 BÂN 1 <*UP-NI*> NIG.HAR.RA LÚmeš
13]x-zi 3 x[

- 9 Quand pour le dieu de l'orage d'Alep
10 on célébre] la fête *pudaba* [
11 9 *PARISU* 4 BÂN 1 poignée de farine[
12 x *PARISU* 1 BÂN 1 (poignée de) semoule, les hommes[
13]. . 3 .[

³²⁷ KUB 20.22 Ro I

- 1 [.] EZEN, ma-a-an EZEN,
2 EZEN, pu-da-_{Ha}-aš-ša [
3 10 NINDA.ZI.DA 10 NINDA.BA.BA.ZA [
4 1 MĀŠ.TUR ŠE 1 TU.TURmušen[
5 AŠ UD.3.KAM [

cette fête, quelquefois avec des variations dans les quantités, mais les dons sont typologiquement les mêmes: des animaux (surtout des ovins), des pains et de la bière.

En rapport avec la fête *pudaba* on mentionne les localités suivantes: Sulupaššī/a, que nous savons déjà être un lieu de culte de Ĥebat par KUB 57.87 et KUB 11.27, et Dada, peut-être la même que la montagne Tata, dans KBo 21.62.³²⁹

Del Monte³³⁰ distingue deux montagnes D/Tata; toutefois le fait que Tata II aussi est attestée dans un texte traitant du culte des dieux d'Alep (KBo 22.246 III 14') porte à penser qu'il faille les identifier.

4.1.3.2. La fête *hiyarra*

La fête *hiyarra*,³³¹ que l'on célébrait toujours en l'honneur du dieu de l'orage d'Alep et de Ĥebat, se déroulait, encore selon KBo 14.142, pendant le 10ème mois de l'année:

- | | |
|---|---|
| 1 | [...] fête. Quand la fête |
| 2 | et la fête <i>pudaba</i> [|
| 3 | 10 pains de farine, 10 pains de bouillie, [|
| 4 | 1 chevreau gras, 1 colombe[|
| 5 | le troisième jour[|

Le texte continue avec la fête *hiyarra*.

³²⁹ KUB 58.51

- | | |
|----|---------------------------------------|
| 15 | 1' SILA ₄ A-NA dU dĤĤé-pát |
| 16 | ix uruĤa-la-ap |

- | | |
|----|---|
| 15 | 1' agneau pour le dieu de l'orage (et) pour Ĥebat |
| 16 |] (de) Alep. |

³³⁰ Vo² IV 9', 12', 14'.

³³¹ RGTG 6 s.v., 412 sq.

³³² Sur la fête *hiyarra* v. M. Popko, Or 60 (1991) 125. Attestations: KBo 21.31 Ro I 1, 2; KBo 14.142 Ro II 35 sqq.; KUB 18.23 Vo 2'; KUB 20.22 I 6 sq.; KBo 26.156 Vo 3; KUB 59.3 Ro 17; KUB 59.4 Ro I 9'; KBo 22.246 Vo III 22'. Cette fête est aussi mentionnée dans deux textes oraculaires, KUB 18.23 Vo 2' et KUB 18.18, 17', 19', 21', où figurent d'autres centres de culte de Ĥebat, ainsi que dans le texte des "Instructions pour le personnel du temple", KUB 13.4 I 40.

Ro II

- | | |
|----|--|
| 33 | ma-a-an A-NA [|
| 34 | A-NA ITU 10.K[AM |
| 35 | nu A-NA dU [uruĤa-la-ap ... dĤĤé]pát uruĤa-la-ap |
| 36 | EZEN, Ĥi-ya-a[r-ra-aš?] |
| 37 | 1 GUD 9 'UDU '[...]DUG KA.GAGA |
| 38 | LŪmēš Ē.GAL [|

- | | |
|----|---|
| 39 | 7 UDU 7 NINDA [... Ĥa-zi]-la-aš 7 N[INDA |
| 40 | 7 NINDA.KU, UP-NA[...] x |
| 41 | A-NA EZEN, Ĥi-y[a-ra-ra-aš?]]nu pé-ēš-kán-zi |

- | | |
|----|--------------|
| 42 | lu-uk-kat[ta |
| 43 | traces |

Vo III

- | | |
|----|---------------------------------------|
| 2' |]IS-TU x-šū [|
| 3' |]kán-zi MU-ti [|
| 4' |]ZAG-aš GUB-aš pé-ēš-[kán-zi |
| 5' |]7 PA 3 BÁN tar-š[a |
| 6' | Ĥa-l]a-ap NINDA.GUR ₄ .RA[|
| 7' |]EZEN, Ĥi-ya-ar-[ra-aš |
| 8' | traces |

- | | |
|----|--|
| 33 | Quand pour [|
| 34 | le diz[ième] mois [|
| 35 | alors pour le dieu de l'orage de [Alep ... (et) pour Ĥe]bat d'Alep |
| 36 | la fête <i>hiyarra</i> ...] |
| 37 | 1 boeuf, 9 moutons, [...]récipient KA.GAGA |
| 38 | les hommes du palais[|

- | | |
|----|--|
| 39 | 7 moutons, 7 pains [... d'une poi]gnée, 7 p[ains |
| 40 | 7 pains doux d'une mesure [|
| 41 | pour la fête <i>hiyarra</i>]; alors ils envoient. |

42	Le jour suiv[nt
43	<i>traces</i>
Vo III	
2'	] du/ avec . . [
3'	] . . dans l'année[
4'	] de droite (et) de gauche envo[ient
5'	] 7 PARISU 3 BÂN. . [
6'	(d')Allep un pain[
7'	] fête <i>hiyar</i> [ra
8'	<i>traces</i>

Un autre document, KBo 21.31,³³² nous fait savoir que cette fête se déroulait dans le temple même de Hebat et que les rites prévoyaient l'utilisation du *giš* *bašali* (un siège), objet fréquemment mentionné en rapport avec Hebat,³³³ tandis que KUB 20.22 cite un *giš* *GAPAN* U.³³⁴ Les offrandes faites à Hebat pour cette cérémonie sont usuelles: des oiseaux, des pains et des boissons.³³⁵

Si l'on en croit l'*incipit* de KBo 21.31 (Ro I 1-3), l'action centrale de la fête consistait peut-être dans le cri "*kušad*"³³⁶:

1 ma-a-an I-NA É HÉ-pât EZEN, hi-e[-er-ra-aš

³³² Duplicat de ce texte est KBo 35.149.

³³³ V. M.-Cl. Trémouille, SMBA 34 (1994) 97 avec notes 35-6.

³³⁴ KUB 20.22 Ro I

6	ma-a-an EZEN, hi-ya-a[-ra-aš
7	nu-kán <i>giš</i> GA-PA-MU
6	Quand la fête <i>hiyar</i> a
7	alors un arbus[te

Sur le terme *GAPAN* U. AHw I, 281 et C. Burde, StBoT 19, Wiesbaden 1974, 22

³³⁵ V. KUB 59.3 Ro 15'-18', KUB 59.4 9'-13'.

³³⁶ Il n'est pas clair si l'on a affaire ici au terme *kušata* "don matrimonial" ou à un homophone. Personnellement, je penche pour cette seconde hypothèse, vu le verbe qui suit: *halzai* "crier", "invoquer".

2	i-en-zi EZEN, hi-e-er-ra-a-aš-ši-ma I[NA
3	ku-ú-ša-ta hal-zi-eš-ša-an-[zi
4	nu IŠ-TU É uruHa-la-ap ki-[iš-ša-an
5	2 UDU 7 NINDA a-a-an ŠA 1/2 ŠA[A-TT
6	3 NINDA.GUR, RA ŠE ŠA UP-NI[
7	1 DUG KAŠ 1 DUG <i>giš</i> iz-[
8	nu DINGIR LIM <i>giš</i> ha-aš-š[a-li
9	<A>-NA dHé-pât [
1	Quand dans le temple de Hebat la fête <i>hiyar</i> a
2	on célèbre, mais/et à elle la fête <i>hiyer</i> a d[ans
3	on invoq[ue] / on cr[ie] ku-ú-ša-ta [
4	Alors de la maison d'Alep a[insi]
5	2 moutons, 7 pains chauds de 1/2 SÚ TU
6	3 pains d'une mesure (de) blé [
7	1 récipient de bière, 1 récipient <i>giš</i> iz-[
8	et de la divinité le siège <i>giš</i> <i>baš</i> al[i
9	à la déesse Hebat [

La graphie du nom de cette fête oscille entre *hi-ya-ar-ra* et *hi-e-er-ra*, ce qui porte à penser qu'il s'agit d'un nom appartenant à une langue étrangère. Il serait en effet alléchant de voir un rapport entre le nom de cette fête et celui d'un mois *hi-ia-re-e*, attesté à Alalah, où il indique aussi une fête,³³⁷ à Nuzi³³⁸ et à Ougarit, surtout si l'on considère que le nom d'une autre fête en l'honneur de Hebat, la EZEN, *hutezzi*,³³⁹ est lui aussi la désignation d'un mois à Alalah.³⁴⁰ Toutefois il semble y avoir une contradiction entre l'interprétation de *hi-ia-re-e*

³³⁷ J.-M. Durand, ARM XXVI/1, 121 sq., interprète le terme *hiyarum* comme le nom pour "âne". Selon lui, la fête ou mieux le "sacrifice" de l'âne devait être une cérémonie très importante, consacrée au dieu de l'orage (dIM) d'Alep.

³³⁸ V. C.H. Gordon - E.R. Lacheman, ArOr 10 (1938) 56-58.

³³⁹ V. p. 119 sq.

³⁴⁰ V. AT 264, 265 (niveau VII).

à Alalah comme équivalent à Mai³⁴¹ et le fait que dans nos textes la fête *hiyarta* se déroule pendant le 10ème mois, c'est-à-dire en hiver.

4.1.3.3. Les autres fêtes

Dans le calendrier cultuel d'Alep figure également, toujours en l'honneur des divinités de la ville, une fête *šatlaša* que nous avons déjà trouvée citée en union à la fête du mois dans KUB 46.47.³⁴²

Des autres fêtes célébrées pour le dieu de l'orage et Hēbat d'Alep, comme par exemple la fête GURUN (c'est-à-dire la fête du fruit), celle de la source (PŪ-*ni*) et celle du tonnerre (KAXIM),³⁴³ nous ne savons pratiquement rien, mais leur présence dans les prescriptions pour les serviteurs du temple (CTH 264) montrent qu'elles faisaient désormais partie des cultes de Hatti.

4.1.4. Les fêtes de Kizzuwatna

4.1.4.1. La fête (*h*)išuwa

La fête (*h*)išuwa était une cérémonie importante - comme le démontre la quantité de tablettes nécessaires à la description de sa liturgie - dont l'origine kizzuwatnienne est attestée et par le nom des divinités honorées au cours de celle-ci et par un colophon.³⁴⁴ Puisque

³⁴¹ V. C.H. Gordon - E.R. Lacheman, *art. cit.*, 55. Rappelons que au cours de ce même mois se déroulait à Alalah une fête en l'honneur de Hēbat v. *AT 346; cf. aussi J.-M. Durand, ARM XXV/1, 121.

³⁴² KUB 46.47 Ro I 26', v. plus haut p. 82 sq.

³⁴³ KUB 51.91

5'	JA-NA dHē-pāt EZEN, GU(RUN
6'	LŪmeš ÉGAL LŪmeš uruHā-l[a-ap
7'	A-MA EZEN, KAXIM pé-ēš-kán-zi
8'	JŌA-NA dHē-pāt EZEN, GURUN [
9'	]I BĀN BULUG 5 BĀN NIG-HAR.RA LŪmeš[
10'	uruHā-l[a-ap EZEN, PŪ-ši DŪ-an-zi[
11'	] DUG KAS LŪmeš ÉGAL uruHā-l[a-ap

³⁴⁴ V. KBo 33.194 + Vo IV 36-42 (= ChS I/4 Nr. 26). Le texte même de cette compilation offre des indices sur l' "âge" de cette fête. KUB 40.102 V 5'-7' parle en effet de la réorganisation du système des offrandes de la part du souverain Muwatalli. D'autres passages, comme KUB 40.102 VI 1'-5', présentent des éléments qui permettent de faire remonter cette fête à une période où Kizzuwatna était encore indé-

Hēbat était la déesse de Kizzuwatna³⁴⁵ par excellence, il serait naturel qu'elle tienne une place de relief dans les cérémonies relatives;³⁴⁶ ou il n'en est rien. Certes, Hēbat Mušuni figure toujours dans les moments importants de la liturgie et, lorsque le roi effectue des libations et des offrandes, elle occupe toujours la première place après la divinité honorée: par exemple, immédiatement après le dieu de l'orage de Manuzzi(ya) ou après la déesse Liluri Abate Tiyari, destinataires de la cérémonie et protagonistes du panthéon de Manuzzi(ya)³⁴⁷.

KUB 12.12

Vo V

30	nu ha-an-te-ez-zi pal-ši dU-up ma-nu-zu-ši
31	TUŠ-aš e-ku-zi lūNAR SİR RŪ
32	NINDA.GUR ₄ .RA pā-ši-ya-u-an-zi NU.GÁL
33	EGIR-ŠU-ma dHē-pāt mu-šu-ni TUŠ-aš e-ku-zi
34	lū[NAR] SİR RŪ NINDA.GUR ₄ .RA NU.GÁL
35	[EGIR-ŠU-ma] dKu-mar-pi TUŠ-aš e-ku-zi
36	[lūNAR] SİR RŪ NINDA.GUR ₄ .RA
37	[EGIR-ŠU-ma] d[
38	lū[NAR]

Vo VI

17	nu ha-an-te-ez-zi pal-ši dLi-lu-u-ri
18	a-ba-te ti-ya-ri ma-nu-zu-ši TUŠ-aš 1-ŠU
19	e-ku-zi lūNAR SİR RŪ
20	EGIR-ŠU-ma dHē-pāt mu-šu-ni TUŠ-aš 1-ŠU e-ku-zi
21	lūNAR SİR RŪ ...

pendante de Hatti: on y mentionne en effet la famille royale de Kizzuwatna. Voir à ce sujet V. Haas, GHR (1994) 850.

³⁴⁵ C'est en effet l'impression que l'on tire de l'ensemble de la documentation, y compris les textes officiels, comme par exemple les listes divines des traités.

³⁴⁶ Une élaboration partielle des textes relatifs à la cérémonie a été publiée par A. Dinçol, Belleren 53 (1989) 1 sq. Les tablettes contenant des passages en langue hourrite ont été publiées par I. Wegner - M. Salvini, ChS I/4, Roma 1991. V. aussi M. Salvini - I. Wegner, SMEA 24 (1984) 175 sqq.

³⁴⁷ Après le dieu de l'orage de Manuzzi(ya) encore dans IBoT 2.49 6, 7, 8. Après la divinité Liluri dans KBo 7.64 Vo 16' (dupl. de KBo 12.12), KUB 27.20 5', 8', KBo 33.215 Vo VI 10' sqq. (et dupl. KBo 33.165 Ro I 6' sqq.).

Vo V

- 30 et, en premier lieu, (à) Teššub de Manuzzi(ya)
 31 il boit, assis; le chantre chante;
 32 il n'y a pas de pain à rompre.
 33 Et après il boit assis (à) Hebat mušuni;
 34 le [chantre] chante; il n'y a pas de pain.
 35 [Et après] il bo[it], assis, (à) Kumarbi;
 36 le chantre] chante; un pain
 37 et [...] la divinité [
 38 le] chantre]

Vo VI

- 17 et, en premier lieu, (à) la divinité Liluri
 18 *abate tiyari* de Manuzzi(ya), assis, une fois
 19 il boit; le chantre chante;
 20 et après, il boit une fois, assis, Hebat mušuni;
 21 le chantre chante; ...

Hebat figure encore à l'intérieur de listes d'offrandes, dans des fragments qui, selon leurs éditeurs, pourraient appartenir à cette même fête.³⁴⁸ Les divinités qui accompagnent Hebat appartiennent au milieu cultuel hourrite, en accord avec le contexte rituel où le sacerdote récite en hourrite:

KUB 27.20 Vo'

- 2' DINGIRmeš.n]a at-ta-an-ni-pi x[
 3'] e-ku-zi LÚmeš NAR hur-la[-
 4' NINDASIG UP-NI A-NA GAL GAL-pát pá-ši-ya-an-z[
 5']' d' He-pát zi-ik-kán-zi
 6']dLe-el-lu-ri dA-pa-a-ti dTi-ya-ri ma-nu-zu[-hi?
 7']LÚmeš BALAG.DI SIRRU 1 NINDA.GUR4.RA
 EM-SU 1/2 UP-NI pá-ši-ya
 8']dHe-pát da-a-i EGIR-ŠU-ma dKu-mar-pi e-ku-zi
 9']SIRRU EGIR-ŠU-ma dUTU-ki e[-ku-zi

³⁴⁸ KBo 33.215 et parallèle KBo 33.165; KUB 45.74; KUB 51.16; KUB 55.58, etc.

- 2' les dieu]x du père [
 3'] boit; les chantres hourrites
 4' galette] d'une mesure pour (= dans) la grande
 coupe précisément romp[nt
 5']ils fixent la déesse Hebat.
 6'] la divinité Liluri Abate Tiyari de Manuzzi[ya
 7'] les joueurs de l'instrument BALAG.DI³⁴⁹
 jouent; il romp[t] un pain amer de 1/2 mesure [
 8'] la déesse Hebat il prend/pose; et après il bo[it] (à)
 Kumarbi [
 9']jouent; et après il b[oit] (à) Šimegi [
]

Ici la déesse Hebat est encore mentionnée immédiatement après la divinité Liluri et toujours au début d'une liste de divinités. La raison précise de cette position nous échappe, mais il est probable qu'on doive la rechercher dans une influence des listes divines kizzuwatniennes, les *kaluri*, où Hebat se trouve toujours à la tête des divinités énumérées.

Hebat comparait de nouveau deux fois, toujours dans la même position, au cours des 7ème et 8ème jours qui correspondent au moment le plus fort de la cérémonie.

Le septième jour, après les offrandes en l'honneur du dieu de l'orage (bien sûr de Manuzziya) de la part du "Palais du grand-père" (Ro I 7), on effectue le sacrifice *šara ašēnuwaš*, c'est-à-dire "de l'installation en haut",³⁵⁰ au cours duquel le pays se présente au roi qui fait alors des offrandes à toute une série de divinités:

Dieux du père
 Hebat mušuni
 Hebat Šarrumma
 Daru Dakitu
 Hutena, Hutellurra
 Umbu, Ningal
 L[iluri A]bate Tiyari de Manuzzi(ya)

³⁴⁹ Sur le BALAG.DI v. tout récemment H.G. Güterbock, *FSHouwink sen Catz* 58 sq.

³⁵⁰ C'est là l'unique attestation de ce sacrifice, v. HW², fasc. 5 p. 392. Si l'on considère que, par exemple, à Boğazköy / Hattuša la zone de Büyükkale, où fut érigé le palais royal, est située à un niveau supérieur par rapport au reste de la ville, on peut se demander si, avec cette expression, on ne voulait pas indiquer l'installation du souverain dans le palais royal, peut-être après son intronisation.

Dieux du père de Hebat
 Saluš, Kumarbi
 Aya, Šimegi
 Ištar
 Išhara
 Allani
 Ea, Damkina
 Nupatik pipithi, Adamma, Kupapa
 Nupatik zalmathi, Adamma, Kupapa
 divinité{
 Pirinkar
 zalmi NIN.É.GAL

Le huitième jour, les offrandes sont dédiées aux dieux du père (*ad-da-aš* DINGIRmeš³⁵¹). Suit une fête en l'honneur du "dieu Hilašši du dieu de l'orage de Manuzzi(ya)"; durant cette cérémonie, on oint le dieu Hilašši ainsi que les sceptres provenant de la maison du LUSANGA LUGAL, c'est-à-dire du sacerdote (du) roi.³⁵¹ Après des actions magiques réalisées à l'aide de fils de laine, blancs, bleus et rouges, la population offre au sacerdote du roi un pain et un fromage sur lesquels on dépose le dieu Hilašši; ensuite les sceptres sont placés devant le tout. Alors le roi sacrifie certains animaux au dieu Hilašši. Avant que le huitième jour ne se termine, on offre des libations de la part du palais de la reine et on effectue d'autres sacrifices d'animaux, puis le chanteur chante, les joueurs de l'instrument BALAG.DI jouent et une nouvelle série de libations et d'offrandes est faite aux divinités:

Hilašši
 Hebat mušuni
 Liluri Abate Tiyari de Manuzzi(ya)
 Saluš, Kumarbi
 Aya, Šimegi
 Ištar
 Išhara
 [Allani]
 Dieux du père

³⁵¹ V. M. Popko, *Kultobjekte in der hebräischen Religion*, Warszawa 1976, 100: "königlicher Priester". Diversement V. Haas (GHR cit., 850) comprend "sacerdote-roi". Cependant, on doit observer que le roi et le sacerdote, dans ce document, sont inéquivocablement deux individus distincts.

Ea, Damkina
 Hutena, Hutellurra
 Nupatik pipithi, Adamma, Kupapa
 Nupatik zal[mathi], Adamma, Kupapa

Le neuvième jour, le dernier de toute la fête, consiste principalement en offrandes et libations à la divinité du "jour favorable" (*UD.SIG₅*), une expression euphémique pour indiquer la Mort.

Les deux listes de divinités reportées ci-dessus présentent entre elles et avec le véritable *kalsi* de Hebat³⁵² des points communs mais aussi des divergences. Outre l'ordre d'énumération qui varie, il y manque par exemple l'indication des objets sacrés appartenant à la divinité.

Pour récapituler, le corpus des textes afferant à la fête (*h*)išuwa nous livre un certain nombre d'attestations de la déesse Hebat; cependant, elle ne paraît jouer aucun rôle particulièrement important dans les cérémonies, bien qu'elle soit, semble-t-il, la principale divinité de Kizzuwatna. A mon avis, ce fait ne peut s'expliquer que d'une seule façon: nous savons que le texte de la fête, tel qu'il nous est parvenu, est le résultat d'une compilation effectuée à l'époque de Hattušili III; il est donc plausible que les scribes et les sacerdotesses qui suivaient la transcription des tablettes kizzuwatniennes aient effectué un travail de nivellement du texte lui-même en uniformisant les rites sur ceux des autres grandes fêtes impériales, comme les fêtes "mixtes", l'AN.TAH.ŠUM³⁵³ ou les fêtes pour Ištar, fêtes où, nous l'avons vu, Hebat est certes présente, mais sans aucune position de relief.³⁵³

4.1.4.2. La fête *halziyawaš*

La fête *halziyawaš* ne nous est attestée qu'indirectement dans un texte à caractère officiel datant du roi Muršili II.³⁵⁴ En effet, nous ne possédons aucun rituel festif qui se réfère sans aucun doute à cette cérémonie qui, par ailleurs, diffère des autres fêtes en un point fondamental: il ne s'agit pas d'une fête régulière, mais d'une cérémonie dédiée par le souverain à certaines divinités à l'occasion de situations

³⁵² V. chap. VII, 201 sqq.

³⁵³ Sur la possibilité d'entrevoir quels étaient les rituels à la base de cette compilation, v. plus loin p. 118.

³⁵⁴ V. chap. I, 29.

particulièrement graves, surtout pendant des préparatifs de guerre.³⁵⁵ Elle n'appartient donc pas à un calendrier cultuel, ce que confirme son absence dans les "Instructions pour le personnel du temple" (CTH 264). Plutôt qu'une fête, il pourrait peut-être s'agir d'une cérémonie rituelle destinée à attirer sur le souverain les faveurs de la divinité invoquée,³⁵⁶ Hébat en l'occurrence puisque cette fête ne nous est attestée que pour cette déesse.

Dans d'autres documents aussi, le terme *halziyawas* est mis en rapport avec Hébat, si bien qu'il constitue une véritable épithète de la déesse.³⁵⁷ Puisque nous possédons la description de plusieurs rites pour Hébat *halziyawas*, nous pouvons supposer avec quelque raison qu'ils appartiennent précisément à la fête *halziyawas* pour Hébat.³⁵⁸

La description de ces cérémonies demandait plusieurs tablettes³⁵⁹ dont il ne nous est parvenu que quelques fragments. KUB 51.19 est l'un de ceux-ci:

Ro

- | | |
|-------|----------------------------------|
| 1 | [ma]-ah-ha-an-ma I-NA x[|
| 2 | na'-an-ša-an EGIR-pa [|
| 3 | hal-zi-ya-aš na-aš-ša-an |
| 4 | ú-i-te-na-aš GÍR GUŠKIN [|
| 5 | na-at DINGIR LIM-ni pí-ra-a[n |
| <hr/> | |
| 6 | nu dHébat hal-zi-ya-u-w[a-aš |
| 7 | pé-e-da-an-zi hu-u-up-[ru-uš-hi? |
| 8 | gal-gal-tu>tu<-u-ri GAL TIM [|

³⁵⁵ Cf. le texte KBo 9.96 qui rapporte un vœu exprimé à l'occasion d'une campagne militaire contre le pays de Amurru, dans lequel on mentionne Hébat, le roi et l'invocation de la divinité" (I 12) DINGIR LUM *hal-zi-ya-u-wa-ar*.

³⁵⁶ C'est là, selon moi, le sens que l'on doit donner ici au verbe *halzai-* dont *halziyawar* (gen. *halziyawas*) est le substantif verbal; v. E. Neu, *GüKronauer* (1982) 125.

³⁵⁷ Outre Hébat (KUB 27.13 Ro I 14, 16, KBo 14.142 Ro I 23-24, KUB 51.19 Ro 6), l'épithète *halziyawas* qualifie également d'autres divinités: le dieu de l'orage d'Alep principalement (KBo 14.142 I 4 et ses duplicats KUB 27.13 I 3, KBo 7.27 3'), la déesse Ala (KUB 1.1 IV 10; v. A. Archi, *SMEA* 16 (1975), 115 (Bo 2383 Ro I 20).

³⁵⁸ KBo 23.7 nous apprend qu'il existait un "chant de l'invocation des dieux" (I 13 DINGIR *al hal-zi-ya-u-wa-aš SIR*) qui était chanté après l'ouverture d'une fosse (*api*) pour les dieux antiques. C'était probablement là un des moments principaux de la fête *halziyawas*.

³⁵⁹ Il ne s'agit pas de la première tablette, car le texte contient la particule conjonctive ou adversative *-ma* à la fin du premier mot.

- | | |
|----|-------------------------------------|
| 9 | [n]a-aš-ta ma-ah-ha-a-an d[Hébat? |
| 10 |]x-ni ta-an gis ¹⁵ /iz-[|
| 11 |]x ^{bi} .a-ya x[|

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1 | mais/et [qu]and dans . [|
| 2 | et ceci de nouveau [|
| 3 | de l'invocation et il/elle [|
| 4 | d'eau, un poignard en or [|
| 5 | et cela devan[t] la divinité [|

- | | |
|---|---------------------------------------|
| 6 | alors Hébat de l'invoca[ti]on |
| 7 | ils transportent, le <i>hup[rush]</i> |
| 8 | les grands <i>galgaluri</i> [|

- | | |
|----|-----------------------|
| 9 | et puis quand [Hébat? |
| 10 |] . et cela . [|
| 11 |] ... [|

Un tout petit fragment encore inédit, 1583/u, apporte quelques données ultérieures:

- | | |
|-------|--|
| 1' |] dŠar-ru-u[m-ma |
| 2' | d[Hé]pát hal-zi-ya-[wa-aš |
| <hr/> | |
| 3' |]dDa-ki-du-un [|
| 4' |]tab-ri-ti da-[a-i |
| <hr/> | |
| 5' | La-wa-za]-an-ti-ya x[|
| 6' | p[li-ra-an[|
| 7' |]x[|
| <hr/> | |
| 1' |] Šarru[ma |
| 2' | Hébat de l'invoca[ti]on |
| <hr/> | |
| 3' |]Dakitu [|
| 4' | sur le ²] <i>tabri</i> po[se |
| <hr/> | |
| 5' | Lawaz]antiya . [|
| 6' | d[é]vant[|
| 7' |] . [|

Je tends à restaurer le toponyme Lawazantiya à la ligne 5' sur la base du rituel KBo 19.129³⁶⁰ avec lequel le fragment 1583/u présente des points de contact, comme le théonyme Sarruma, l'acte de poser (quelque chose) sur/devant le *tabri* et le verbe "invoyer" *halzai-*. Si cette interprétation du texte est juste, les rites en l'honneur de Hébat *halziyawas* (et peut-être la fête homonyme) se déroulaient à Lawazantiya ou dans ses environs, par conséquent à Kizzuwatna. Cela concorde avec les données offertes par les textes qui datent du roi Muršili II, lequel déclare avoir dû se rendre à Kizzuwatna pour célébrer les rites de la fête *halziyawas* en l'honneur de Hébat de Kummanni afin de compenser la négligence de son père, Suppiluliuma,³⁶¹ qui avait "promis" cette cérémonie à la déesse sans maintenir ensuite sa promesse.³⁶²

Il en découle que les rites correspondants ne pouvaient pas être accomplis dans la capitale hittite puisqu'ils demandaient à être effectués à Kizzuwatna.

4.1.4.3. La fête de Lawazantiya.

La fête de Lawazantiya (CTH 699) était assurément une cérémonie importante puisque la description des rites, qui duraient plusieurs journées, couvre de nombreuses tablettes: le 5ème jour demande à lui seul une tablette entière, la troisième,³⁶³ qui est d'ailleurs l'unique document appartenant sans aucun doute à cette cérémonie.

Hébat y tient une place particulièrement importante et elle y porte, entre autres, des épithètes (*purulliuve*, *huwalziya*, *hari*) qui servent à mieux délimiter la sphère d'action de la déesse.

Les rites, qui se déroulent dans la ville de Lawazantiya et dans la campagne environnante, en particulier à Ašturiya, prévoient des offrandes alimentaires au dieu de l'orage, à Sarruma, à Tašmišu, aux

dieux du père et à diverses divinités qui forment la "cour" de Hébat, mais toute la cérémonie est centrée sur la déesse. Après une procession au cours de laquelle Hébat est revêtue d'une étoffe *alalu*,³⁶⁴ a lieu une sorte de jeu scénique: on enferme la divinité dans le temple comme pour signifier qu'elle a disparu. Par l'intermédiaire du sacerdotte un dialogue s'instaure alors entre le souverain, qui se trouve au dehors, et la déesse. Le roi incite la divinité à revenir et lui demande une sorte de bénédiction: "Donne-moi la vie, la santé, des fils et des filles pour l'avenir; ... place mes ennemis à mes pieds".³⁶⁵ Ensuite on fait sortir la déesse et on lui fait traverser la cour du temple, tandis que le roi fait une libation à "la divinité Soleil *hari*, à la divinité Mušuni".

Le colophon de la tablette nous apprend que cette cérémonie consistait dans l'"invocation" (le verbe utilisé est *halzai-*) du dieu de l'orage et de Hébat. Or nous possédons une tablette, KBo 19.129, malheureusement fragmentaire, qui traite de l'invocation de divinités, parmi lesquelles Hébat, et qui décrit des cérémonies à célébrer toujours dans le même contexte géographique - Lawazantiya et ses environs - et dans le même but: obtenir la bienveillance / la faveur (*keldiya*)³⁶⁶ de Hébat.

Ro³⁶⁷

1		hal-za-a-i nu ki-iš-ša-an [
2		l'úpu-ra-ap-ši-iš A-NA uruLa-[u-
3	wa-za-an-ti-ya	h]a-an-da-a-iz [-zi]
4		uruLa]-u-wa-za-an-ti-az 10 NINDA.SIGmeš[
5		]A-NA dU dHe-pát-ya šu-up-pi-lyah-
	h]a-an-zi'	
6		tap-ri]-ti pá-r-ši-ya na-at pi-ra-an-š[i-it
7		z]i-iz-zu-hi te-pu la-a-hu-i [
8		] 1 GAL šu-un-na-i [

³⁶⁴ Sur l'étoffe *alalu* v. entre autres M.-Cl. Trémouille, SMEA 37 cit., 92 sq.

³⁶⁵ V. H. Otten, Baghd. Mitt. cit., 140 sq.

³⁶⁶ Sur la valeur à donner au terme *keldi* (*ya*) v. GLH s.v. et ici p. 123.

³⁶⁷ Le Verso ne contient que quelques traces de signes.

9	p]ár-ši-ya na-at pí-ra-an-ši-it [
10	]zi-iz-zu-ḫi te-pu la-a-ḫu-i [
11	]ši-kán 1 GAL šu-un-na-i [
12	tap-ri-ya]-az kat-ta ú-da-i na-an-ša-an [
13	] da-a-i I-NA É d]ḫé-pát-ma-kán d[
14	tap-r]i-ya-az kat-ta da-a-i nu PA-NI tap-ri-ti]
15	] a-ša-a-ši SÚKUR d]šar-ru-ma-ma PA-NI tap-r]i-ti
16	ḫal-z]i-ya-u-wa-aš gištap-ri-az kat-ta ú-da-i-nu-uš
17	ku]-c-da-ni A-NA giš]a-ah-ḫu-u-ri a-ša-a-]ši
18	] ku-iš lú-pu-ra-ap-ši-iš pa-ra-a pa-a-an-za nu I-NA
19	uruL[a -u-wa-za-an-ti-ya
20	] gišRA ki-iš-ša-an šu-ni-ya-zi iš-ta-na-ni [
	] x da-a-i nam-ma-kán A-NA dugiš-nu-u-ri še-er 1
	NINDA x [
21	giš] PISAN.TUR da-a-i nu 1 PARISU ZI.DA ḪÁD.DU.A
	4 UP-NU BA.BA.ZA 3 UP-NU []x-x x[
22	]x-ša-an ŠA gišPISAN.TUR A-NA 3 giš pa-a-ti-i-ya-al-li-
	ya-aš ku-e-da-ni-ya]
23	]I NINDA.SIG pár-ši-ya-an da-a-ai še-ra-aš-ša-an ku-wa-
	pi-it-ta 1 ḫu-ul-li-iš da-a-i
24	]dugLIŠ.GAL l.GIŠ an-da šu-un-ni-ya-zi nu-uš-ša-an ḫu-
	ul-li-ša-aš še-er ku-wa-pi-ya
25	n]a-an IŠ-TU dugKU-KU-UP GEŠTIN ku-wa-pi-it-ta še-er
	1-ŠU ši-pa-an-ti
26	]dugiš-nu-u-ri še-er ar-ḫa da-a-i
27	gišPISAN].TUR ar-ḫa da-a-i na-at-kán dugiš-nu-u-ri an-da da-a-i
	nu-za l.DÜG.GA te-pu da-a-i
28	]x an-da te-pu za-ap-nu-uz-zi nam-ma IŠ-TU
	l.DÜG.GA
29	] a-an[- ...]-zi
30	]x dug iš-nu-u-ra-an pu-u-ri-uš an-da ḫu-la-li-ya-zi
31	IŠ]TU NINDA a-a-an iš-tap-pi še-er-ra-aš-ša-an
	1 si]ki-iš-ni-in da-a-i

32	ki-in-ga-nu-zi	]gišMA 1 GAKIN.AG.TUR dugiš-nu-u-ri
33		]d]ḫé-pa-ap-ti ki-el-di-ya ši-pa-an-ti
34		] x x x
35?		] vide
36'		n]a-an iš-ta-na-a-ni da-a-i
37'		] na-an-ša-an
38'?		] vide ou peut-être inexistante
39'		]i na-at-ša-an dugiš-nu-u-ri da-a-i
40'		E]GIR-ŠU-ma d]ḫé-pat-šar-ru-ma
41'		] UD 1.KAM QA-IT
42'		-a]n-zi
43'		] 1 ŠA-A-IT
44'		]BA.BA.ZA UP-NI
45'		]UP-NU giš]a-ši-ig-ga
46'	an[]a-an	ŠA-A) IT BA.BA.ZA
47'		mu-]la-a-ti-in BA.BA.[ZA
48'		] -zi
49'		NAM-MAN]TUM GEŠTIN up-pa-a-i [
1		]invoque, alors ainsi [
2		le sacerdote] purapš dans La[wazantiya
3		or]donn[e
4		de La[wazantiya 10 galett[es
5		]pour le dieu de l'orage et pour Ḫebat
	ils puri]fient'	
6		sur/dans le tabri] il rompt et cela devant l]ui
7		dans le a]izzuḫi il verse un peu [
8		]... il remplit une coupe [

- 9³⁶⁸ r]ompt et cela devant lui [
10 dans le] *zizunhi* il verse un peu [
11] .. il remplit une coupe [
12 du *tabri* il dépose et cela [
13]prend/ pose et dans le temple de Hebat la
divinité [
14 du *tabri* il dépose et devant le *tabri* [
15]met mais/et la lance³⁶⁹ de Sarruma devant le *tabri* i
16 de l'in]vocation il dépose du *tabri* et cela[
17]pour/sur quelque table d'offerte il me]t
18]le sacerdote *purapi* qui précède, alors dans
L[awazantiya
19]il remplit ainsi un ³⁷⁰RA³⁷⁰, (sur) l'autel [
20]. prend/pose; puis sur le récipient *isnuri* 1 pain . [
21] prend un petit panier, alors 1 *PARISU* de farine
sèche, 5 poignées de bouillie, 3 poignées [].
22]. . . pour 3 supports du petit panier auquel aussi [
23]il pose 1 galette rompu; dessus il pose partout 1 *hulli*³⁷¹.
24]dans la grande coupe il verse de l'huile végétale et sur
les *hulli* partout
25]et dessus [il fait] partout, une fois, une libation avec la
cruche de vin.
26]il retire le récipient *isnuri* de dessus.
27]il retire [le] petit [pan]ier et il pose cela dans le récipient
isnuri et il prend pour lui-même un peu d'huile fine
28]. il égoutte un peu dedans. Puis avec l'huile fine
29] .. [].

³⁶⁸ Il est possible que les lignes 9-11 ne soient qu'une dittographie des trois lignes précédentes.

³⁶⁹ Pour *gišSUKUR* "lance" v. J. Siegelová, «Annals of the Naprstek Museum» 12, Prag 1984, 131-139: "in Hittite texts this Sumerogram represents a thrusting, rather than a throwing, weapon, and should therefore be rendered "lance".

³⁷⁰ V. HZL, 209: "Gegenstand aus Holz".

³⁷¹ V. J. Tischler, HEG, 280 et 325 sg.; J. Puhvel, HED, 423 sq. Sur les diverses propositions de traduction de ce terme v. C. Kühne, OBO 129 cit., 229 sq.

- 30]. le récipient *isnuri* les lèvres (= les lèvres du récipient
isnuri) il entoure dedans
31]il ferme [avec un pain chaud; il pose dessus une pelote de
laine,
32]de(s) figue(s), 1 petit fromage dans le récipient *isnuri*
il étale³⁷²
33]fait une libation pour la bienveillance / la faveur de
Hebat.
34].
35?
36' et] le pose sur l'autel
37'] et le
38?
39']. et il pose cela dans le récipient *isnuri*
40']mais [ensuite à Hebat Sarruma
41'] Premier jour terminé.
42'].
43'] 1 *SUTU*
44']d'une poignée de bouillie
45']une poignée de *hasinga*].
46' *SUTU* de bouillie [
47' pain *mu*] *lati* de bouillie
48'].
49' un récipient *NAMMAN* *TUM* de vin il envoie [

Cette tablette rapporte donc les rites relatifs au premier jour d'une cérémonie dans laquelle je tends à reconnaître la fête de Lawazantiya, d'une part pour la présence du toponyme, de l'autre parce qu'on y cite l'arme de Sarruma, *gišSUKUR*, déjà présente dans KBo 21.34 +; par ailleurs, on retrouve dans les deux documents le terme *keldiya* "faveur, bienveillance", et l'indication de matières comme le *giš* *hastikka*.

³⁷² Sur le verbe *kenganu* - "verstreichen" 2^e v. N. Oettinger, Stammbildung, 178.

Vers la fin des cérémonies du 5ème jour, selon KBo 21.34 +, on offre à Hebāt et à Dakitu des objets d'or et d'argent qui sont ensuite attachés aux simulacres des deux déesses, peut-être en guise d'ornements. Or une autre tablette, KBo 23.39, dont malheureusement seul le Recto est conservé, réfère une action identique:

x+ 1
2' }-te-eš? [
3' }ša ha-an-da-a-an x[
4'³⁷³ }ar-ha šu-up-pi-ya-a[h-ha-an-zi?
5' UDU A-NA dHé-pát [
6' }-ra l UDU-ma [
7' }ki-i x[
8' }x traces [
9' }da-a-i EGIR-ŠU-ma x [

10' }-zi na-a-š-ta A-NA dHé-pát dLUGAL[ma
11' }hīa hu-u-i-ša-u-az šu-un-ni-an-zi EGIR-ŠU-ma

12' }da-an-zi na-a-š 3 ZI GUŠKIN 3 MUL [
13' gad_a-]la-a-lu SA₂ A-NA dHé-pát hi-in-ga-nu-z[
14' }an KÜ.BABBAR A-NA dTa⁴-ki-<du> hi-in-ga-n[u-zi

15' }ha-ri-iš-ta-aš-ši ke-el-di-ya la-ha-
16' }aš šī-pa-an-ti GAL-x-ya-aš-ši-kán GEŠTIN [
17' n]a-aš-ta ZI A-NA dHé-pát-du-kán TUŠ/ku-

18' }-ri nu-za NINDA.SIG 2 NINDA i-du-[ri-uš
19' }x UDU uzuŠA ku-r[a-an
20' }A-NA dHé-pát
21' }-ma da-a-i [

22' } x[

x+ 1
2' } . . [
3' } ordonné . [[
4' } ils purifient

³⁷³ Provenant du Verso entre les lignes 3' et 4' on lit EGIR-ŠU-ma wa-a-tar pa-ap-
[pār-aš-zi: "jet [ensui]te il asp[er]ge] d'eau".

5'
6' mout[on pour Hebāt [
7' } . mais l mouton [
8' } ces choses . [
9' } x traces [
} prend/pose mais/et ensuite . [

10' } . ; en outre pour Hebāt Šarru[ma
11' } . avec / d' un miroir ils remplissent [et/mais] ensui[te

12' }ils prennent et 3 ZI³⁷⁴ en or, 3 étoiles il[
13' une étoffe a]lalu rouge pour Hebāt il fait faire une révéren[ce]
14' } . en argent pour Dakitu il fait faire une révéren[ce]

15' la divinité]Hārīštaššī³⁷⁵ pour la bienveillance / la faveur . . [
16' } . fait une libation et une coupe . à lui le vin [
17' en] outre un ZI pour Hebāt . [

18' } . et pour lui-même une galette, 2 pains idu₂ri
19' }x (d') un mouton le coeur coupé
20' }pour Hebāt
21' } . prend / pose [

22' } . [

Il est possible que d'autres fragments appartiennent eux aussi à cette même cérémonie de Lawazantiya en l'honneur de Hebāt³⁷⁶: par exemple KBo 17.102,³⁷⁷ où l'on rapporte les rites du 8ème jour et où figurent des toponymes comme Kizzuwatna et Lawazantiya, et les cours d'eau Tarmani et Alda.

³⁷⁴ Le sumérogramme ZI signifie "vie, âme", v. A. Kamhuber, ZA 56 (1964) 150-212. L'objet dénommé ZI doit donc avoir quelque rapport avec ce sens. A titre d'hypothèse, on peut penser à la représentation matérielle du signe égyptien 'nh qui, on le sait, signifie "vie" et que la déesse Hebāt tient dans la main sur le sceau dynastique TM.79.Q126/1.

³⁷⁵ Cette divinité est mentionnée aussi dans la fête (h)šuwu, KBo 15.68 Ro III 13'. V. RIA IV (1972-75) 121

³⁷⁶ Peut-être aussi KBo 27.191 +KUB 41.31 Vo 16' (dupl. KBo 39.188) où figure un "homme du tabri".

³⁷⁷ Les lignes Ro 3'-5' et Vo 17'-21' sont publiées par R. Lebrun, *FiLaroche*, 205 sq.

Il convient de souligner, les nombreux points communs qui existent entre les rites de Lawazantiya et la fête (*h*)*išuwu*.³⁷⁸

Nous y voyons le même sacerdote, le *lū purapši*, qui effectue des actions rituelles requérant les mêmes objets, en l'occurrence le *tabri*, dans un même contexte géographique (par exemple le fleuve Alda).

Le protagoniste de la cérémonie est le roi, lequel effectue, dans les deux cas, des libations *leli hašari* accompagnées d'onctions d'huile.

Un autre point de contact entre les deux cérémonies est constitué par l'existence dans l'une d'un dialogue entre le roi et la déesse Hebat par l'intermédiaire du sacerdote, au cours duquel le souverain obtient de Hebat sa protection pour lui-même et pour sa descendance et, surtout, l'assurance qu'il vaincra ses ennemis; dans l'autre, le sacerdote tient une allocution au roi, dont la teneur est identique: le souverain ne doit avoir aucune crainte, la divinité lui assurera la victoire sur tous ses ennemis qu'il détruira comme des "pots vides".

Nous pouvons donc nous demander si le document que nous possédons n'a pas servi à la compilation du texte de la fête (*h*)*išuwu* et s'il n'est pas à mettre au nombre de ces "tablettes de Kizzuwatna" conservées à Hattuša et utilisées par le scribe UR.MAH-ziti. La tablette que nous possédons est une copie d'un texte certainement bien plus ancien et aussi très abîmé, puisque le scribe qui l'a recopié a dû, à plusieurs reprises, effacer son texte, laissant des lignes entières vides. Il semble, par ailleurs, avoir eu des difficultés à comprendre le texte qu'il avait sous les yeux: on remarque en effet plusieurs dittographies, des formes bizarres au point de vue grammatical,³⁷⁹ ainsi que de nombreuses *crucés* (signe PAP), ce qui confirme, à mon avis, la non-intelligence parfaite du texte de la part du copiste.

Nous pouvons donc soutenir que la fête de Lawazantiya, qui voit Hebat protagoniste, avait une antiquité certaine et que, par conséquent, les épithètes et les caractéristiques que présente la déesse dans cette cérémonie sont originelles.

Comme je l'ai déjà dit, il est possible d'autre part de trouver également un rapport entre les cérémonies de Lawazantiya et la fête *halziyawai*, d'autant plus que cette dernière avait pour but elle aussi d'obtenir la protection de la déesse pour le souverain et sa faveur dans les campagnes militaires. Le fait que Muršili déclare que la fête

³⁷⁸ C'est pour cette raison que, selon moi, l'attribution de certains fragments à l'une ou l'autre fête n'est pas toujours aisée: par exemple KUB 46.47 (v. p. 82 sq. avec n. 284 et 285).

³⁷⁹ V. R. Lebrun, «Hethitica» 2 cit., 135 et 142.

halziyawai s'effectuait en l'honneur de Hebat "de Kummanni" ne crée, à mon avis, aucun empêchement à reconnaître, sinon l'identité, au moins la similitude des deux cérémonies, d'autant plus que dans le texte même de la fête de Lawazantiya on spécifie que les rites sont effectués en l'honneur des dieux de Kummanni.

L'importance de la fête de Lawazantiya me semble par conséquent indéniable. Il s'agit peut-être de cette fête dite "grande" (EZEN, GAL) dans une entrée d'un catalogue de tablettes, où l'on spécifie qu'elle avait lieu à Kizzuwatna.³⁸⁰

Hebat s'y présente comme la déesse à laquelle le souverain doit recourir pour obtenir d'une part l'assurance d'une progéniture, de l'autre la victoire sur ses ennemis, ce qui signifie la stabilité de la dynastie ainsi que, grâce à la reconnaissance "officielle" de la faveur divine, l'affirmation de la légitimité de son pouvoir.

4.1.5. Les autres fêtes

4.1.5.1. La fête *hutezzi*

KBo 19.130 +39.191³⁸¹ conserve le début de la liturgie de cette cérémonie:

Ro I	
1	j ^d H ⁶ -pat EZEN, hu-u-te- <i>ez</i> -zi
2	l ^{nu} <i>IS-TU</i> É d ^{IM} uruHa-la-ap
3	] da-an-zi
4	] a-an 1 DUG KAŠ 1 DUG HAB HAB GEŠTIN
5	] nu-za l ^u SANGA ne-ku-uz me-hur
6	- z ^{ji} L ^U meš É ka-ri-im-na-li-iš

³⁸⁰ KUB 30.63 III'

8'	I-M ⁴ uruKi-iz-zu-wa-at-ni
9'	d ^H je-pāt
10'	EZJEN.GAL i-ya-an-zi

8'	danš Kizzuwatna
9'	(pour?)Hebat
10'	une/la grande R ^{je} on célèbre.

³⁸¹ Un duplicat de ce texte est Bo 5264.

7	}[x KÜ.BABBAR 1 DUG ha-<aš>-ši-in KÜ.[BABBAR
8	}[x
9	}[ú-i-te-ni ha-aš-x[
10	la-ab-h[ú-u-i x[
11	]-ya
12	}[x pé-éš-ši-ya-az-[zi
13	-t]i
14	-zi nu DUG KÜ.BABBAR
15	]-ya šu-un-na-an-zi
16	DUG KÜ.BABBAR 7 ³² pa-aš-ši-la-an
17	-lan-zi DUG ha-aš-ši-ya-ká[n
18	[7 ³² pa-aš-ši-ia-an-an-da pé-éš-ši-ya-az-[zi
19	]-kán ú-el-ku-it šu-ú-da-an-zi[
20	[[x ú-da-an-zi na-at PA-NT d]Hé-pát [
21	[] -zi
22	[m]a-a-an lu-uk-kat-ta nu-za lúSANGA a-ar-r[i
23	1 LÚ É ka-ri-im-na-a-la-aš-ma šu-up-p[í-ya-ab-hi?
24	I-NA É lúSANGA pé-e-da-i na-at-za [
25	A-NA QA-DU-ŠU la-a-hu-i
26	na-aš ša-ra-a É d]Hé-pát pa-iz-zi[
27	LÚméš É ka-ri-im-na-li-š-ma EGIR-p[a
28	pí-ra-an a-ra-an-da tal[-
29	nu A-NA lúSANGA me-na-ab-ha-an-da [
30	hal-zi-ya-an-zi lúSANGA A-NA
31	ša-a-hu-ur hal-za-a-i x[
32	}[x pa-iz-zi nu [
33	] x [
Ro I	
1	]Hébat la fête <i>hutezzi</i>
2	]alors du temple du dieu de l'orage d'Alep
3	] prennent.
4	]... 1 récipient de bière, 1 récipient HAB.HAB de vin
5	]et pour lui-même le sacerdote, la nuit,
6	]... ; les hommes du temple [
7	]... d'argent, 1 récipient <i>hašša</i> en d'ar[gent;

8	]...
9	] dans l'eau ... [
10	ver]se ...[
11	]...]
12	]... jett[e
13	]...
14	]... ; alors le récipient en argent
15	]... ils remplissent
16	récipie]nt en argent, 7 cailloux
17	]... ; dans le récipient <i>hašša</i> [
18	les 7 caill]oux il jett[e] dedans[
19	]ils rempliss[nt] jusqu'au bord avec de l'herbe [
20	]... ils portent et cela devant Hébat [
21	] ...
22	[Q]uand il fait jour, alors le sacerdote se lav[e
23	et 1 homme du temple pur['] / ife'
24	porte dans la maison du sacerdote et cela [
25	il verse sur sa tête.
26	Alors il v[a] en haut, dans le temple de Hébat [
27	et les hommes du temple de nouve]au
28	sont devant . [
29	Alors en face du sacerdote [
30	ils crient / invoquent; le sacerdote à [
31	crie / invoque <i>ša-a-hu-ur</i> ³² ... [
32	]... va; alors [
33	]...]
15'	lúSANGA d]IM-ya [
16'	n]a-at ar-ha i[-

Cette première colonne est la mieux conservée du document en question. Comme le montrent les restes de texte préservés, la troisième et la quatrième colonne contenaient le *kalusi* de Hébat, que précédait probablement celui du dieu de l'orage. De la quatrième colonne, il ne reste que les deux dernières lignes et le début du colophon:

³² Il s'agit peut-être d'une variante du plus fréquent *šuhur* "vie", v. GLH, 240.

17']DUB 1.KAM ŠA dHé-pát x[
18' } QA-TT

15']et le sacerdote du dieu de l'orage [
16' e]t cela en arrière ...[

17']1 tablette : de Hébat ... [
18' } terminé

Peut-être la fête *hutezzi* tire-t-elle son nom de celui du mois *hudezzi*, attesté à Alalah,³⁸³ qui pourrait être celui pendant lequel se déroulait la cérémonie. Dans ce cas, nous aurions affaire ici à la célébration de rites appartenant au patrimoine religieux du Mukiš ou, plus en général, de la Syrie du Nord. Il semble, d'autre part, que certains objets nécessaires au culte provenaient du temple du dieu de l'orage d'Alep, ce qui va en faveur d'une attribution de cette cérémonie aux pratiques cultuelles alépiques.

Le terme *hudezzi* dérive probablement de la racine hourrite *hud-*, de sens équivalent au louvite *šar-lai* - "louer, glorifier".³⁸⁴ La fête *hutezzi* serait donc une cérémonie centrée sur l'exaltation, la glorification de la déesse Hébat, son parèdre et leur *kaluti* respectif. Quant au dieu *hudezzi* mentionné par KUB 34.102 II 1, III 15, il pourrait alors être l'équivalent du dieu de l'orage *šarlaimi*.

4.1.5.2. La fête *huluganni*

Dans KBo 30.141 2' on trouve encore le nom d'une autre fête en l'honneur de Hébat: la fête *huluganni*,³⁸⁵ c'est-à-dire "du chariot"; sa caractéristique principale devait être une promenade en chariot du simulacre divin, une cérémonie qui est attestée plus fréquemment en l'honneur de la déesse hattie Tetešhapi. Il est possible qu'une conta-

³⁸³ Sur le terme *hutezzi* v. E. Laroche, GLH, 111 sq.

³⁸⁴ V. M. Salvini, «Xenia» 21 (1998) 169 sq.

³⁸⁵ x + 1

2']Hé-pat EZEN, lu-lu-ga-an-ni-ya [
3' -a]n-ti

mination entre les deux cultes se soit vérifiée, éventuellement par le biais des prêtresses des deux divinités, la NIN.DINGIR pour Tetešhapi, la prêtresse *entanni* pour Hébat.³⁸⁶

4.2. Les rituels

Les rituels magiques où figure le théonyme Hébat appartiennent aux trois catégories suivantes: de fondation, d'intronisation et de purification, que la souillure du "Seigneur du rituel" ait été provoquée par un ensorcellement, un évènement biologique comme la naissance et la mort, ou une faute envers les dieux.

4.2.1. Hébat dans les rituels de fondation

Hébat comparait dans le rituel de fondation d'un édifice³⁸⁷ non mieux précisé, KBo 13.114 Vo III 12 (CTH 415)³⁸⁸. Ce document porte l'empreinte de la culture mésopotamienne, car on y mentionne les dieux mésopotamiens patrons des édifices: en effet la divinité qui semble la destinataire principale des rites est le dieu Ea, l'architecte par excellence, qu'accompagne la divinité Kulla, le dieu brique. Les rites effectués à l'occasion de la fondation de cet édifice - maison ou temple - sont sanglants: on barbouille de sang une statuette de bronze représentant un animal fabuleux (un taureau ailé), ainsi que celles de la divinité NIN.ÉMU.UN.DÜ - "la dame qui bâtit l'édifice" - placées aux quatre coins de l'édifice. A lieu ensuite un sacrifice *keldi(ya)*, c'est-à-dire un rite destiné à s'assurer la bienveillance de la divinité, vu que *keldi(ya)* est à comprendre comme un *terminus technicus* équivalent au hittite *aššu* et au sumérien SIG5 "bon", "bien". On a souligné que la raison de la présence de Hébat dans ce texte n'est pas claire.³⁸⁹ A mon avis, il est plausible que Hébat ait été invoquée ici précisément pour qu'elle assure, avec sa faveur, la bonne fin de la construction de l'édifice, et donc sa stabilité.

³⁸⁶ V. p. 150 sqq.

³⁸⁷ Un autre rapport entre Hébat et la Maison est exprimé par l'épithète *purullwe*, v. chap. V, 161.

³⁸⁸ Publié par G. Kellerman, *Recherche sur les rituels de fondation hittites*, 1980, 158-198. Le duplicat KBo 15.24 + KUB 32.137 ne mentionne pas Hébat, mais nous donne d'intéressantes informations sur les rites sacrificiels (Ro II 1-30).

³⁸⁹ G. Kellerman, *op.cit.*, 197.

KUB 39.97 + (CTH 492)³⁹⁰ n'est pas un rituel de fondation dans le sens exact du terme, mais il s'effectue lors de l'installation d'un individu dans une cité appartenant à un autre pays (après sa conquête). La cérémonie se déroule dans la *ēarkin*,³⁹¹ dans un lieu précis (*a-pē-da-ni pē-dī*). La description du rite, dit (Ro 2) "du saisir l'oreille des dieux" (DINGIRmeš uzu GESTU-aš *ap-pa-an-na-aš*), est malheureusement fragmentaire, mais les parties qui en sont conservées sont particulièrement suggestives.

On énumère de nombreuses divinités qui sont sans doute à interpréter comme les divinités les plus importantes de la ville et de celui qui a le pouvoir sur elle,³⁹² comme le montre l'expression que l'on trouve dans le duplicat KUB 17.20 Ro II 18-20: *nu LUGAL-i ZAG-za DINGIRmeš* [LUGAL-UT-TI *a-ša-an-zi* ... "A la gauche du roi (à la lettre: au roi, à gauche) s'installent les dieux [] de la royauté". L'intérêt de ce texte consiste entre autres dans la disposition des différentes (statuettes des) divinités, disposition qui souligne leurs rapports, par exemple généalogique. Hebat y est présentée comme ayant des liens (maternels) avec Mezzulla, qui est placée sur ses genoux, alors que Šarruma est posé près du dieu de l'orage, Tarhun,³⁹³ d'autres divinités sont placées sous la table de Hebat (comme Zulkappu) ou à gauche de cette dernière.

Aussi lorsque l'on devait restaurer un édifice, des rites se révélaient nécessaires. KUB 9.2 (CTH 702)³⁹⁴ nous conserve le début d'un rituel³⁹⁵ élaboré par trois sacerdotesses de Hebat (LÜmeš AZU ŠA dHé-pât), à effectuer probablement pour le sanctuaire même de la déesse (Ro I 1-3) *ku-iti ēka-ri-im-me EGIR-pa ne-wa-ab-bi-iti* "Quand on rénove l'édifice *karimme*". Toutefois, il semble s'agir ici plus de

rites de purification que de rites de fondation proprement dits, car les actions cultuelles mentionnées consistent principalement en un sacrifice de chair d'oiseaux et d'ovins (*uzziya*), ainsi que dans l'acte sacrificiel exprimé par la forme *kuptin walḫ*.³⁹⁶

4.2.2. Hebat dans le rituel d'intronisation

Même si le théonyme Hebat ne figure pas matériellement dans les textes décrivant les sacrifices *šarrašši* et *allašši* que l'on effectuait lors de l'intronisation d'un souverain hittite, en l'occurrence Tuthaliya II/III,³⁹⁷ il est certain qu'il faille y restaurer son nom. Ainsi par exemple dans la lacune de KBo 10.34 Ro I 2, qui constitue la première tablette, et celle de KUB 11.31 Vo IV 4, qui correspond à la troisième tablette du rituel célébré "quand le roi s'assied" dans la royauté. Il est intéressant de souligner que cette cérémonie fut effectuée pour l'un des souverains du Moyen Royaume, période qui voit l'introduction à Hattuša de la plupart des rituels magiques comportant le théonyme Hebat.

Hebat comparait encore dans le fragment KUB 45.77 où figurent également les termes *šarrašši* et *allašši*. Les destinataires des sacrifices - il s'agit d'holocaustes d'oiseaux - sont le dieu de l'orage de Kumme, la déesse Soleil d'Arinna et Hebat (l. 12'). La mention même de ces deux déesses, côte à côte, montre que ce texte est assez tardif et qu'il doit décrire une cérémonie festive ayant quelque rapport avec la royauté. Il semble s'agir d'une fête en l'honneur de quelque montagne, comme l'indiquent la mention d'une montagne Ka[- (l. 10') et celle de la fête de la montagne M[a- (l. 18')].³⁹⁸ Pour la signification de la présence de Hebat dans ce rituel voir l'épithète *allašši*.

4.2.3. Hebat dans les rituels de purification

Hebat figure fréquemment dans des rituels de purification effectués par le sacerdote LÜAZU, ou par un ou plusieurs LÜpurapiš, ou encore par la munusŠU.GI. Tous portent la marque de Kizzuwatna.

³⁹⁰ KUB 39.97 + KUB 45.28 (+) IBoT II 119: Ro 1 LUGA[L.GAL *ma-a-an-za* UKÜ-aš *dam-me-li AS-RU dam-me-li-in URU-an e-ša-ri* ... "I[grand] [r]oi: quand un homme occupe une autre ville d'une autre place".

³⁹¹ Ro 2. Selon J. Börker-Klähm, SMEA 35 (1995) 84 il s'agit probablement du terme hittite correspondant, sans en être nécessairement la traduction, au vocabulaire kizzuwatnien *šinapi*.

³⁹² Les premières divinités mentionnées sont, dans l'ordre: 1) [le dieu de l'orage], 2) Hebat, 3) Šarruma, que l'on associe au dieu de l'orage, 4) Mezzulla, que l'on met en rapport avec Hebat. Suivent d'autres divinités par ailleurs rarement ou point attestées du tout. Le lien qui est instauré ici entre Hebat et Mezzulla montre que ce texte date d'une période assez tardive.

³⁹³ Ro I 5-6. Le parèdre de Hebat, ici, n'est pas Teššub, comme le montre la complémentation -ni Šur Tarhun / Tarhun v. F. Starke, StBoT 31, 136 sqq.

³⁹⁴ "Mh. Zeit", v. J. Klinger, StBoT 37 (1996) 26.

³⁹⁵ Celui-ci durait au moins deux jours v. Ro 12.

³⁹⁶ Ro I 4-11.

³⁹⁷ V. H.M. Kümmel, StBoT 3 (1967) 43-49.

³⁹⁸ Les termes hourrites présents dans ce documents portent à lui attribuer une origine kizzuwatnienne. En ce qui concerne le second oronyme, peut-être faut-il restaurer M[anuzzi(ya).

4.2.3.1. Hebat dans les rituels de contre-magie

Hebat est particulièrement invoquée dans les rituels effectués pour annuler les effets négatifs dus à des pratiques de magie noire. Dans KBo 5.2 (CTH 471)³⁹⁹ par exemple, où un individu pur (*iuppi*) a été contaminé en lui faisant absorber quelque chose d'impur et a donc été soumis à ensorcellement, "si le Seigneur du rituel est une femme, on prend un siège *hāiali* et des vêtements féminins et on les place devant Hebat".⁴⁰⁰ Comme on le voit, les rapports entre ce genre de pratique magique et celle des rituels de substitution, en particulier ceux destinés à apaiser les divinités infernales, sont étroits, puisqu'en quelque sorte on fabrique un fantôme du Seigneur du rituel et on le soumet à Hebat. Celle-ci, tout comme le dieu de l'orage au cas où le Seigneur du rituel serait un homme, est donc la divinité qui a le pouvoir de purifier l'individu contaminé et d'empêcher les conséquences négatives que cet acte de magie pourrait avoir sur lui.

Les rites pratiqués pour obtenir la purification appartiennent à la magie sympathique et utilisent comme matière cathartique d'une part l'argent, métal dont la couleur blanche et brillante est sans doute comprise comme indice de pureté, de l'autre l'eau, en particulier l'eau "de la pureté" (*iebelliyā watar*).

L'auteur du texte mentionné ci-dessus, Ammiḫatna, dit ici sacerdote (*lūsANGA*) de la déesse Išhara et homme de Kizzuwatna, est en union avec deux autres personnages, Tulpi(ya) et Mati, aussi celui de KBo 23.1+ (CTH 472).⁴⁰¹ Ce rituel s'effectue pour la purification des dieux - en particulier des divinités masculines et féminines du *šinapī*, outre bien sûr Hebat⁴⁰² - "quand quelqu'un pose des *itbi*"⁴⁰³ dans le lieu pur ou quand quelqu'un fait quelque chose d'impur dans ce lieu".

Le texte élaboré par les trois auteurs, indiqués ici comme *purapē* de Kummanni, présente des rapports nets avec le rituel de Samuḫa (CTH 480),⁴⁰⁴ en particulier avec les rites du 12^{ème} jour.⁴⁰⁵ On y effec-

tue des opérations à l'aide de l'eau "de la pureté" ainsi que des offrandes de la plante *gangati*, mais on y spécifie surtout qu'il faut recourir à d'autres tablettes contenant des sous-rituels, en particulier ceux *uzi* et *zurki*,⁴⁰⁶ c'est-à-dire des rites sanglants que nous trouvons mentionnés dans de nombreux textes kizzuwatniens, en particulier dans le rituel de naissance KBo 17.65 +.

L'eau de la pureté est encore indiquée comme élément cathartique dans un rituel composé par Muwalanni de Manuzzi(ya) (CTH 703)⁴⁰⁷. L'officiant est le roi ou, en son absence, la munusSU.GI aidée du *lūHAL* et du *lūtabri*. L'occasion précise de cette cérémonie, qui se déroule dans la ville de Ušša,⁴⁰⁸ se cache derrière l'expression "*ma-a-na LUGAL-ū A-NA dū uru Ma-nu-uz-zi-ya ā-ya-na-a-iz-zi*", le sens du verbe *uranai* n'ayant pas encore été établi.⁴⁰⁹

Hebat comparait à la tête des divinités féminines, de même que le dieu de l'orage conduit la série des dieux masculins. Cette disposition rappelle d'une part les *kaluti*, de l'autre la brève liste divine du rituel d'Ammiḫatna, où Hebat est encore à la tête des déesses. La présence du dieu de l'orage *itkalzi* dans les deux rituels confirme, à mon avis, le lien entre ces deux textes.

Hebat est invoquée aussi dans le rituel CTH 474,⁴¹⁰ un document composé par Kuwanni, une "femme du temple de Hebat de Kummanni", "quand les dieux rendent un homme malade", à la suite d'une "mauvaise parole". Il s'agit sans doute ici d'apitoyer la déesse afin qu'elle rende la santé au Seigneur du rituel.

L'occasion des rituels où figure le nom de Hebat est en général la requête de la bienveillance de la divinité, par exemple dans KUB 45.41 II 4, KBo 33.157 Ro II 3, 5, Vo III 11, ou encore dans le rituel *dispaduparā*,⁴¹¹ un texte hittito-louvite composé par Kuwatalla, la

(ŠA BA.BAZA *išna*) accompagnées de déclamations. Suivent des actions magiques près d'un cours d'eau.

³⁹⁹ Sur ce terme qui figure souvent en association avec *uzi* v. GLH s.v. 309; H. Otten, StBoT 15, Wiesbaden 1971, 12 sq.

⁴⁰⁰ Hebat figure dans KBo 11.2 Ro I 2-3.

⁴⁰¹ Sur cette localité que l'on identifie généralement avec Karahöyük près de Konya v. RGTC 6, 464 s. et RGTC 6/2, 181.

⁴⁰² v. H.C. Melchert, CLL 243 s. sous *uranai*(i) : "v". Peut-être existe-il une corrélation entre ce verbe et l'adjectif *ura-* "grand".

⁴⁰³ KUB 32.103 II 15^a, 16; KUB 32.129 + KBo 33.123 (+) KBo 39.44 (+) FHG 13 (+) FHG 13a Ro I 1, Ro II 17, 35, v. S. Košak, StBoT 39 sub 790/b avec n. 2; v. aussi KUB 39, Inhaltsübers. p. IV.

⁴¹¹ KUB 9.6 + KUB 35.39 Ro II 6. Publié par F. Starke, StBoT 30, 111 sqq.

destinatrice du document de donation rédigé par les souverains du Moyen Royaume, Arnuwanda et Ašmunikal.

4.2.3.2. Hébat dans les rituels de substitution

La contre-magie s'effectue parfois à l'aide de substituts humains dans le cas où l'on tente d'influencer les divinités supérieures, c'est-à-dire célestes; animaux ou figurines lorsque les dieux à apaiser sont les dieux infernaux; quelquefois les deux ensemble. C'est le cas par exemple de KUB 17.14 (CTH 421), un rituel effectué par le souverain (Ro' 18'-19') "si vous (les dieux) avez abrégé pour moi les jours, les mois et les années".⁴¹² Le roi s'en appelle alors à toute une série de divinités - parmi lesquelles Hébat⁴¹³ mais sans qu'elle soit dans une position de relief - afin qu'elles assurent la vie, la force et la santé au souverain ainsi qu'à certaines localités, à leurs habitants et à l'armée.⁴¹⁴

KUB 30.31 + (CTH 479) est la seconde tablette d'un rituel de Kizzuwatna qui décrit les cérémonies du 16^e au 23^e jour et dont le colophon nous apprend que le document n'est pas terminé.⁴¹⁵ On voit donc déjà par là qu'il s'agit d'un rituel long et complexe.

Les rites se déroulent principalement à Kizzuwatna et en partie aussi à Adaniya,⁴¹⁶ tandis que le roi et la reine se trouvent à Hattuša. Sur place ils sont représentés par des objets symboliques (*UNUT LUGAL*, *UNUT MUNUS LUGAL*) et les actions sacrificielles sont effectuées par les "maîtres de la parole" (*uddanaš ENmeš*), certaines en corrélation temporelle avec les actes réellement effectués par les souverains à Hattuša.

La faute que les souverains ont commise doit être particulièrement grave pour demander un rituel si élaboré, qui prévoit la participation au niveau divin de nombreuses hypostases de Hébat. C'est en effet de ce texte que proviennent la plupart des épithètes caractérisant la déesse: *entašši*, *həriya*, *hurtišši*, du *dupiahi* et, sans doute à restaurer, du *šinapši*.

Le caractère des rites, qui requièrent parfois l'effectuation de sous-rituels (comme celui "des larmes" que l'on doit enlever à la divinité et

⁴¹² La cause de l'irritation des dieux est indiquée par le verbe *wa-aš-da-aš-ḫi-u-un* "[j'ai] commis un sacrilège" KBo 15.9.35.

⁴¹³ "Ro" I 20. Texte publié par H. M. Kümmel, StBoT 3, 60-61.

⁴¹⁴ "Ro" 8'-17.

⁴¹⁵ Publié par R. Lebrun, «Hethitica» 2 cit., 94-116.

⁴¹⁶ Sur cette localité, dans laquelle on tend à reconnaître l'actuelle Adana, v. RGTC 6 s.v.

dont le texte est contenu sur une tablette "a part"⁴¹⁷, les lieux dans lesquels ils sont effectués (principalement le temple du dieu de l'orage et de Hébat du *dupiahi* ainsi que les édifices *šinapši* et *hamri*) montrent l'importance que revêtait la purification des souverains pour leur incolumité personnelle et celle de la dynastie.

Pour une élaboration diachronique des caractères spécifiques de la déesse que révèlent ces appellatifs, il est regrettable que nous ne puissions dater ce texte avec précision; néanmoins, il s'agit probablement d'une de ces copies de tablettes du Kizzuwatna effectuées sur l'ordre de souverains de l'époque impériale. En effet, KBo 21.37 +,⁴¹⁸ qui correspondrait à la première tablette de ce rituel, fait mention (Vo 14' et 17') d'anciennes tablettes de Kizzuwatna.

4.2.3.3. Hébat dans les rituels de naissance

D'autres occasions dans lesquelles "le Seigneur du rituel" peut être contaminé et devenir impur sont la grossesse et la naissance.

Hébat se trouve dans deux textes⁴¹⁹ concernant la grossesse et l'accouchement.⁴²⁰ Dans le rituel de Papanikri, KBo 5.1 (CTH 476), elle est mentionnée quatre fois (Ro II 16, 21, Vo III 26, 30); dans les deux premiers cas elle figure avec les dieux du père et le dieu de l'orage au cours des rites de purification du *šinapši* durant le quatrième jour.⁴²¹ Les deux dernières attestations comparaissent dans un passage parallèle à celui dont le protagoniste est le dieu de l'orage; chacun des deux termine par la mention de l'acte cultuel consistant à nourrir l'une après l'autre les divinités ou entités divines liées au couple divin (*kalutiya*).⁴²² Dans ce fragment, Hébat est honorée par un sacrifice d'oiseaux, immolés et brûlés ainsi que des pains, et par une libation

⁴¹⁷ Ro I 49-51. Le rituel des larmes est attesté aussi pour l'ancienne divinité de La-wazantiya, la déesse de la nuit (DINGIR GE₆): KUB 31.77 I 7.

⁴¹⁸ KBo 21.37 joint directement KBo 38.260 (D. Grodek).

⁴¹⁹ Elle figure aussi dans KBo 9.127 + KUB 36.41 7, que F. Starke, StBoT 30, 210 considère comme appartenant à la catégorie des rituels de naissance. Toutefois, Hébat comparait ici dans un passage à caractère mythologique n'ayant aucun rapport direct avec les cérémonies à effectuer à l'occasion de l'accouchement.

⁴²⁰ Sur les rituels de naissance v. G. Beckman, StBoT 29 (1983).

⁴²¹ Ro II 6.

⁴²² Pour le dieu de l'orage Vo III 22, pour Hébat Vo III 39.

de vin ANA *keldā(ya)*,⁴²³ "pour la bienveillance/la faveur", et *kunzagassiya*, un terme au sens inconnu.⁴²⁴

Si le rituel de Papanikri concerne exclusivement le moment de l'accouchement, il n'en est pas de même pour KBo 17.65 +, un rituel lui aussi d'origine kizzuwatnienne et remontant à la période du Moyen-Royaume. On y expose toutes les prescriptions cultuelles que l'on doit suivre à partir du 7^{ème} mois de la grossesse jusqu'au 4^{ème} mois après la naissance de l'enfant.

Ce document est important pour la datation des textes kizzuwatniens et hourrites conservés dans les archives de Hattuša déjà à l'époque du Moyen-Royaume. On y déclare en effet que les déclarations en hourrite à effectuer lors de la purification de la bouche de la future mère se trouvent rapportées sur des tablettes séparées⁴²⁵ et que le texte de la fête *bašanna*,⁴²⁶ qui s'effectue à l'occasion de la naissance de l'enfant, est encore à Kizzuwatna et qu'on ne le sait pas par cœur.

La tablette porte sur le Verso une seconde version des rites à effectuer⁴²⁷ durant et après la grossesse, avec une précision importante: ceux-ci sont à accomplir lorsqu'une femme ne s'est pas (encore) assise sur la chaise puerpérale, c'est-à-dire en cas de première grossesse. Le texte qui suit est indiqué avec le terme *išhiul*,⁴²⁸ à entendre ici comme un ensemble de règles à respecter.

Après la naissance de l'enfant, le sacerdote AZU s'adresse (à la nouvelle mère): Vo 57-58 .. *zi-ik-wa-a-za A-NA d[He-pis] GEMÉ ki-iš-ta-at nu-wa-aš-i-za GEMÉ [n[u]-wa É iš-bi-ul ša-ak-la-in-na pa-ab-ši ["Tu es devenue la servante de Hebat (à la lettre servante à Hebat) et sa servante [tu dois rester?] et (de la) maison les prescriptions et les usages (išhiul šaklain=a) tu dois observer [". Il semble donc qu'avec l'expression "devenir servante de Hebat", on veuille indiquer que la femme a donné naissance pour la première fois et qu'elle continuera à*

avoir des enfants à l'avenir, à condition qu'elle respecte l'*išhiul* et le *šaklai*.

C'est, à ma connaissance, le seul texte où Hebat est mise de façon univoque en rapport avec la fonction procréatrice de la femme.

On ne peut manquer de rapprocher l'expression "servante de Hebat" des titres dont s'honore la reine Puduheba, c'est-à-dire "servante de Hebat" et "femme de la chaise puerpérale". Il semble qu'ils veuillent signifier que la souveraine a respecté l'*išhiul* et le *šaklai* et que Hebat l'a récompensée en lui accordant la fécondité, ainsi que la connaissance des pratiques de sage-femme, puisqu'elle déclare avoir mis au monde les nombreux enfants de ses belles-filles.⁴²⁹

4.2.3.4. Hebat dans les rituels de purification hourro-hittites

La plupart des autres rituels de purification où figure le théonyme Hebat appartient au groupe des textes cultuels rédigés principalement en langue hourrite, mais avec de brèves parties en hittite qui permettent de déterminer la typologie du document.

Deux de ces textes, CTH 777-78 et 780-81, sont exemplaires. CTH 777⁴³⁰ - 778⁴³¹ est un rituel effectué par le sacerdote AZU, dit aussi rituel *ikalezi*, un terme de sens incertain mais sans doute très proche du point de vue sémantique de l'akkadien *MIS PI*.⁴³² Hebat y comparait en couple avec Mušuni, comme Sawuška avec Naparbi ou Ea avec Damkina. Les rites, complexes, trouvent leur acmé dans les "paroles de l'eau", celles "de l'huile" et enfin celles "de l'argent". Le texte présente de nombreux et intéressants points de contacts avec le rituel de Ammihātna. Il prévoit la double possibilité d'un Seigneur du rituel, homme ou femme, et cette dernière, ici aussi, prend place sur le siège de Hebat; on y énumère deux groupes de sept divinités masculines et sept divinités féminines, pour lesquelles on frappe (?)

⁴²³ Vo III 27.

⁴²⁴ V. GLH s.v. *kunzi*, 155.

⁴²⁵ KBo 17.65 + Ro 13. Cf. le rituel *ikalezi* (CTH 777-78), dont certaines tablettes parvenues jusqu'à nous remontent en effet au Moyen Royaume; v. V. Haas, ChS I/1, 11-14.

⁴²⁶ KBo 17.65 + Ro 37-39. Sur le terme *bašanna* v. H. Puhvel, HED, 228.

⁴²⁷ Ce sont surtout des offrandes sanglantes et des holocaustes pour les dieux du père qui doivent se dérouler dans l'édifice *šinapi*. Il s'agit probablement de rites destinés à garantir à la future mère l'appui des ancêtres pour la bonne fin de la grossesse, garantissant ainsi la procréation de la descendance.

⁴²⁸ Vo I-2.

⁴²⁹ KUB 21.38 57-65', v. E. Edel, Korrespondenz I, 221 sqq. On rappellera ici que Mušili II accusa la reine Tawannanna, sa belle-mère, de ne pas avoir, entre autres, respecté l'*išhiul* et le *šaklai*, v. S. Bin-Nun, Tfeth 5, 188. Peut-être doit-on comprendre par là que la Tawannanna n'a pas respecté les coutumes traditionnelles hittites relatives à la grossesse et à l'accouchement ni effectué les rites prescrits, provoquant ainsi la mort de certaines femmes du Palais.

⁴³⁰ Publié par V. Haas - I. Wegner, ChS I/5, Nr. 5 pp. 51-65, Nr. 9 pp. 85-100, Nr. 10 pp. 101-112, Nr. 68 p. 314.

⁴³¹ KBo 2.21 Ro 14.

⁴³² Le terme *ikalezi* est glossé dans KUB 29.8 IV 36-37 *aiš šuppipahhuwai* "de la purification de la bouche".

un *kupri*. D'autre part, le rituel en question rappelle aussi le rituel CTH 701 "libations au trône de Hébat" où, de même, le Seigneur du rituel tient un (rameau de) cèdre dans la main durant les invocations du sacerdote.

Un autre élément intéressant consiste, à mon avis, dans l'expression *he-e-pa-a-t-u-i*:⁴³³ *al-la-nu-ub-bi-ni-ya* qui met dans un certain rapport la déesse Hébat et la reine, lien que l'on observe aussi dans le rituel de Kizzuwatna CTH 479, où l'on mentionne la dignité de reine (MUNUS.LUGAL-UTTU). Comme son pendant le rituel *igabû*, la composition de ce texte remonte au Moyen Royaume.

L'autre document, CTH 780 - 781,⁴³⁴ est un rituel célébré par la "vieille" (munusSU.GI), Allaiturah(h)i, une femme provenant du pays de Mukîš, région d'où, rappelons-le, proviennent quelques-unes des toutes premières attestations de Hébat et où le culte de la déesse continua à être vivant pendant toute la durée de l'Empire hittite.

Ce rituel de purification, à effectuer quand un homme a été frappé de magie noire, prévoit l'utilisation d'un substitut humain, tandis que le rituel cité précédemment demandait un substitut animal (une chèvre); il s'effectue "dans la porte" (*aliki*), ce qui porte à penser que les rites se déroulaient dans un édifice plutôt complexe. A ce propos il est bon de remarquer que, dans ce document, Hébat est dite "Dame de la maison" (*allani E-lî*).

Pour la purification du Seigneur du rituel - ici on ne spécifie pas s'il s'agit d'un homme ou d'une femme - on emploie certaines substances cathartiques comme l'huile et l'eau; une fois les rites effectués, la "Vieille" déclare en parlant du Seigneur du rituel: "[qu'il soit] pur comme [le] dieu de l'orage, qu'il soit [pur comme] [...] [qu'il soit pur comme] Hébat".⁴³⁵

Le théonyme Hébat figure encore dans quelques autres fragments de rituels, par exemple KUB 27.42⁴³⁶ (CTH 784), KUB 45.68,⁴³⁷ KUB 45.73⁴³⁸ (CTH 791), KBo 8.145,⁴³⁹ KBo 27.186,⁴⁴⁰ KBo 33.105⁴⁴¹ et

IBoT 3.142.⁴⁴² Le premier de ces documents présente, à mon avis, un intérêt certain. Il s'agit d'un rituel rédigé par le prince Kantuzili, "le sacerdote", probablement le même personnage que l'on trouve avec ses frères et la reine, leur mère, dans le rituel CTH *494, daté du Moyen Royaume. Comme dans le texte de Allaiturah(h)i, on y mentionne, outre Hébat, le dieu de l'orage, le dieu Kumarbi et les "dieux du père" dits ici (Vo 7'-9') "dieux de la royauté". Le but précis de ce rituel n'est pas connu. Cependant, on remarquera l'allocation (malheureusement en hourrite) que le sacerdote adresse à la reine et dans laquelle figure plusieurs fois le théonyme Hébat; ceci souligne, à mon avis, le lien entre la déesse et la reine, déjà remarqué à propos du rituel *ikalei* et exprimé de manière significative par certaines épithètes de Hébat comme *allasi*,⁴⁴³ *allanuw(ni)*⁴⁴⁴ et *allanubhi(niya)*.⁴⁴⁵

4.2.4. Le rituel CTH 701 "libations au trône de Hébat"

Nous possédons de nombreux fragments de plusieurs versions de ce rituel,⁴⁴⁶ le seul qui soit, selon les termes du colophon, explicitement célébré en l'honneur de Hébat, même si au cours des cérémonies figurent aussi d'autres divinités, comme le dieu de l'orage, Šarruma, Dakitu et Hutena. De même que certains des textes cités précédemment, il date de l'époque du Moyen-Royaume.⁴⁴⁷

La liturgie, qui requiert la présence de plusieurs sacerdotes AZU et l'emploi de diverses matières, animales et végétales, est décrite de façon ponctuelle, si bien qu'il nous est possible de savoir comment s'effectuait précisément les rites pour la déesse Hébat.

La tablette KBo 21.33 +⁴⁴⁸ qui contient la description des cérémonies du second jour, est exemplaire à ce propos.

⁴³³ Une caractéristique de ce texte est constituée par l'absence, parfois, du déterminatif divin devant le théonyme Hébat.

⁴³⁴ Publié par V. Haas - I. Wegner dans ChS I/5, Nr 1 pp. 48-51, Nr 2 pp. 52-64, Nr. 19 pp. 122-143, Nr. 23 pp. 152-156.

⁴³⁵ Ro 1 20-21 *ŠA U-wa-ra-ai i-wa-ar pâr-ku-ii [e-é-du ... e-é-du ŠA Ht-bas-wa-ra-ai i-wa-ar pâr-ku-ii e-é-du ...]*, sur *iwar* v. H. Hoffner, *FiNeue*, 39-51.

⁴³⁶ Vo 10, 11.

⁴³⁷ Ro 1 *Hep[ati] allani*.

⁴³⁸ 10', 11'.

⁴³⁹ Ro? 5'.

⁴⁴⁰ 5', 6'.

⁴⁴¹ 3', 4', 6' (*Hepati ebaru*).

⁴⁴² 7'.

⁴⁴³ V. chap. V, p. 155 sqq.

⁴⁴⁴ KBo 14.133 Vo III 14'.

⁴⁴⁵ KBo 20.129+ Ro II 5 (CTH 777).

⁴⁴⁶ V. M. Salvini - I. Wegner, ChS I/2, Nr. 1-6 avec textes parallèles Nr. 7-14.

⁴⁴⁷ V. ChS I/2, 17. Selon les éditeurs, il n'est pas exclu qu'il dérive d'un modèle plus ancien.

⁴⁴⁸ KBo 21.33 + KBo 24.66 + KUB 32.49a + KUB 32.49b + KBo 23.12 + KBo 35.77 + KBo 21.33; v. S. Košak, StBoT 39 *rub* 209/b avec n. 4: "mh. Schrift".

§ 1 Le jour suivant, le Seigneur du rituel [et] le sacerdote [AZ]U se [la]vent;
 puis le sacerdote AZU ent[re] devant la divinité
 [et] enlève le récipient *hahvani* de devant la divinité
 et il fait une libation devant la divinité.
 Il enlève aussi les galettes rompues devant la divinité;
 puis ils nettoient le temple devant la divinité.
 § 2 Et le sacerdote AZU pose sur la table en osier de la divinité du sacrifice des galettes, une coupe d'eau, une coupe de vin, un autre *abrušhi* d'huile végétale
 et il ajoute du cèdre (et) du *lušša*.
 En outre il pose des fruits, chacun sur une galette
 et verse / jette du sel sur la galette.
 § 3 Puis il allume du bois sec dans le *huprušhi*
 puis le sacerdote AZU condu[it] le Seigneur du rituel devant la divinité
 et il prend le cèdre de l'*abrušhi*
 et le donne au Seigneur du rituel.
 Le Seigneur du rituel s'incline
 et le sacerdote AZU [dit] en hourrite: ...
 § 4 Alors le sacerdote AZU prend un grand oiseau avec la main gauche
 et avec la main droite il prend le cèdre de l'*abrušhi*
 puis il égoutte l'huile végétale dans la coupe d'eau
 et il entoure les *kakšša* de Hebat
 et il dépose le cèdre dans la coupe d'eau
 et il prend la coupe d'eau
 et il verse l'eau en face de la divinité
 § 5 Mais il dit ainsi en hourrite: ...
 et il verse l'eau en face du Seigneur du rituel
 et il dépose la coupe d'eau sur la table en osier
 § 6 Puis le sacerdote AZU prend le cèdre de l'*abrušhi*
 et le jette dans le foyer-*huprušhi*
 mais il dit en [hourrite]: ...
 Et il présente un grand oiseau au Seigneur du rituel, lequel pose sa main dessus.
 Le sacerdote AZU pr[en]d des morceaux à son poitrail (c'est-à-dire enlève des morceaux du poitrail du grand oiseau)

[et] il les plonge dans l'*abrušhi* d'huile végétale
 et il les jette dans le foyer-*huprušhi*
 mais il dit en [hourrite]: ...
 § 7 [Et] le sacerdote AZU prend une coupe de vin
 et il fait une libation une fois dans le foyer-*huprušhi* devant la divinité
 mais en hourrite il dit: ...
 [En] outre il sacrifie un oiseau.
 Puis il dépose la coupe de vin sur la table en osier.
 Mais il tend l'oiseau au Seigneur du rituel
 et il pose la main dessus.
 § 8 [Et] le sacerdote AZU d[onne] l'oiseau à un autre sacerdote AZU,
 lequel le soulève et lui enlève le coeur.
 Puis il le (= le coeur) jette dans le foyer-*huprušhi*.
 Il prend l'aile droi[t]e et la fait cuire
 et la pose dans l'*abrušhi*.
 Mais il jette le reste de l'oiseau dans le foyer-*huprušhi*.
 Il verse du sel dessus.
 § 9 Le sacerdote AZU, qui s'occupe [du] sacrifice, prend une gale[te] et la rompt,
 mais en hourrite [il dit] ainsi: ...
 Puis il plonge la galette rompue da[ns] l' [hu]ile
 et la jette ça et là dans le foyer-*huprušhi*.
 Il pose l'aile au milieu.
 § 10 Mais en hourrite il dit ainsi: ...
 En outre il jette des fruits [dans le] foyer.
 Mais en hourrite il dit: ...

Ro II

§ 1 Mais en hourrite il dit: ...
 Puis il donne la coupe de vin au Seigneur du rituel
 et en face de la divinité celui-ci fait une libation une fois de chaque côté du *huprušhi*
 et il rend la coupe de vin au sacerdote AZU
 et il la dépose sur la table en osier
 § 2 et le sacerdote AZU enlève le cèdre au Seigneur du rituel
 et le dépose sur la table en osier.
 Le Seigneur du rituel s'incline
 mais le sacerdote AZU dit en hourrite: ...

§ 3 Le sacerdote AZU lave ses mains et purifie la table en osier du sacrifice avec de l'eau et il verse dans les coupes de l'autre eau et du vin et dans l'*abrušhi* de l'autre huile végétale

et il ajoute le cèdre et le *lušša*

et il prend / pose 10 galettes, un panier et des fruits.

§ 4 [Alors] le Seigneur du rituel lave ses mains

et le sacerdote AZU lui donne le cèdre.

Le Seigneur du rituel s'incline

mais le sacerdote AZU dit en hourrite: ...

[Alors] le sacerdote AZU prend un poignard avec la main gauche

et avec la droite il prend le cèdre de l'*abrušhi*

puis [on fait entrer] un mouton [et on le place] à droite du Seigneur du rituel.

Le sacerdote AZU [pose le cèdre] su[r la tête du mouton]

lacune

] le sacerdote AZU prend / pose

[et puis il égoutte l'huile végétale dans la coupe d'eau

et en hourrite il entoure les [*kaššā*] de Hebat

et il dépose [le cèdre] dans la coupe d'eau

et il prend la coupe d'eau

et il verse l'eau en face de [la divin]ité

mais il dit ainsi en hourrite: ...

§ 5 Puis il verse [l'eau] sur le mouton,

mais il dit en hourrite: ...

Puis [il verse] l'eau sur le poignard,

mais il dit en hourrite: ...

Et il verse l'eau sur les mains du Seigneur du rituel.

Puis il dépose la coupe de vin sur la table en osier du sacrifice.

§ 6 Le sacerdote [AZU] prend le cèdre de l'*abrušhi*

et le pose dans le foyer-*huprušhi*,

mais il dit ainsi en hourrite: ...

Alors le Seigneur du rituel pose la main sur le mouton

et le sacerdote AZU enlève de sa (= du mouton) [tête] un petit

morceau avec le poignard,

il prend aussi le cèdre

et plonge cela dans l'*abrušhi* d'huile.

§ 7 Le sacerdote AZU prend [une gale]tte

et la rompt,

mais il dit en hourrite: ...

Puis il prend un petit morceau devant et le plonge dans l'*abrušhi* d'huile]

texte lacuneux

§ 8 *texte lacuneux*

§ 9 [Le sacerdote AZU] prend la coupe de vin

et en face de la divinité de chaque côté du *huprušhi* il [fait] une fois

[une libation]

et en hourrite il dit: ...

Puis il sacrifie le mouton

Alors il dépose la coupe de vin sur la table en osier

§ 10 Le Seigneur du rituel [pose] une main sur le mouton

et à lui si c'est dans son âme (= s'il en a envie) alors il [interroge] le

foie

mais si à lui c'est dans son âme (= s'il en a envie) alors il n'[interroge] pas] le foie.

Puis ils conduisent le mouton dehors et ils l'[abattent].

[Ils] lui [enlèvent] la chair pure, le poitrail, la cuisse [], la chair

kuridu, la chair *kiššara*, une paire de côtes et la tête du mouton et 1

patte du mouton

et ils le cuisent dans une marmite.

Mais le sacerdote AZU qui effectue le sacrifice prend avec la [main]

gauche un grand oiseau,

mais avec la [main] droite [

Vo III

§ 1 Puis [il égoutte] l'huile végétale dans la coupe d'eau

mais il d[it] ainsi en hourrite: ...

§ 2 Et il verse l'eau en face de la divinité;

il verse aussi l'eau en face du Seigneur du rituel.

Puis il dépose la coupe d'eau sur la table en osier;

le sacerdote AZU prend [le cèdre de l'] *abrušhi*

et il le jette dans le foyer-*huprušhi*

mais il dit en hourrite: ...

En outre [le Seigneur du rituel] pose une main sur l'oiseau

§ 3 et à lui le sacerdote AZU prend un morceau de son poitrail

et il le [plonge] dans l'*abrušhi* d'huile végétale.

Mais le sacerdote AZU prend la coupe de vin

et de chaque côté du *huprušhi* il fait une fois [une libation] devant la

divinité

mais il d[it] en hourrite]: ...

Puis il sacrifie un grand oiseau

texte lacuneux

§ 4 [Et le sacerdote AZU donne l'oiseau] à l'autre sacerdote AZU [et il lui] enlève [le coeur.

Puis il le [jette] dans le [foyer]-*huprušhi*.

Il serre les ailes de l'oiseau

et le tie[n]t devant la divinité.

Mais le sacerdote AZU, qui effectue le sacrifice, prend une galette et la rompt.

Mais il parle en hourrite: ...

§ 5 [Puis] il prend un morceau de [l'oiseau] / de[la galette [et] le plonge dans l'*ahrušhi* d'huile.

[Mais] il rend [la galette] à l'a[ut]re sacerdote AZU

texte lacuneux

§ 6 Le sacerdote AZU, qui effectue le sacrifice, prend de l'*ahrušhi* les morceaux d'oiseau et de galette

et il les jette dans le foyer-*huprušhi*

et il dit en hourrite: ...

§ 7 Mais après il sacrifie ainsi un grand oiseau pour *huppi zinza-puši*

puis il sacrifie ainsi un grand oiseau pour *ukri pandani apandalli*

puis il sacrifie ainsi un grand oiseau pour *ukri pandani uruntalli*

puis il sacrifie ainsi un grand oiseau pour *ukri šaphali apandalli*

§ 8 et il rompt les galettes l'une après l'autre.

En outre les oiseaux, leurs ailes, il serre ainsi

plusieurs fois (= il serre plusieurs fois les ailes des oiseaux)

et il les pose sur la galette.

Et l'oiseau du *zinzapu* il pose devant le gros pain du *zinzapu*

précisément

et les quatre oiseaux relatifs au trône il pose devant les quatre pieds sur le pain *nahhiti*.

§ 9 quand ils offrent de la viande cuite il entoure

mais après que la chair pure de la marmite cuit (= quand elle est cuite)

ils l'enlèvent

et la posent dans le panier

et ils portent dans le temple devant la divinité

et le sacerdote AZU la pose sur la table de la divinité du sacrifice.

Il prend aussi 4 galettes, un pain *iduri* de 3 poignées et un pain *iduri* d'une poignée.

Il verse dans les coupes de l'autre eau et du vin

et dans le récipient *ahrušhi* il verse de l'autre huile végétale.

Il prend / pose aussi le cèdre (et) le *luēša*

§ 10 et si la chair pure de la marmite tarde à être cuite,

alors le sacerdote AZU enlève le cèdre au Seigneur du rituel;

mais si elle est vite cuite, alors le Seigneur du rituel tient précisément le cèdre.

Vo IV

§ 1 *texte lacuneux*

§ 2 [Et] le sacerdote AZU, qui effectue le sacrifice, prend un poignard

[et] le donne au Seigneur du rituel;

l'autre sacerdote AZU lui donne le [fo]ie (et) le coeur

et le Seigneur du rituel les c[o]u[pe].

Puis il r[en]d le poignard au sacerdote AZU

[et il] le dépose sur la table en osier.

Puis il prend la coupe de vin.

[Mais le sacerdote AZU] dépose sur la table en osier du sacrifice le demi-foie (et) le coeur, qu'il tient avec la (main) gauche.

[Mais] le demi-foie (et) le coeur, qu'il tient [avec la dr]oite, il les plonge dans l'*ahrušhi* d'huile

§ 3 Mais [le sacerdote AZU] qui effectue le sacrifice dit en hourrite: ...

[Puis] il prend une galette,

et dit en hourrite: ...

§ 4 [Et] il rompt [la galette]

et dit en hourrite: ...

Puis il prend un morceau devant

et il le [plonge] dans l'*ahrušhi* d'hu[ile].

Mais il dépose la [galette] sur la table en osier.

En outre il prend un pain *iduri*

et le rompt,

mais il dit en hourrite: ...

En outre il prend un morceau devant

et il le plonge dans l'*ahrušhi* d'huile.

Mais il pose le pain *iduri* dans le panier avec² la viande

Mais il pose le demi-foie, le coeur et la galette rompue sur le poitrail et donne cela à l'autre sacerdote AZU.

Et il le [tient] devant la divinité.

§ 5 Le sacerdote AZU, qui effectue le sacrifice, enlève les morceaux de l'*ahrušhi*

et il les jette dans le foyer-*huprušhi*

mais il dit en hourrite: ...

En outre il prend une coupe de vin

et il fait une fois une libation dans le *huprušhi* devant la divinité

mais [il dit en hourrite]: ...

Puis il fait une libation sur le poitrail.

Alors [le sacerdote AZU] dépose la coupe de vin sur la table en osier

et le Seigneur du rituel pose une main sur le poitrail.

Le sacerdote AZU le (= le poitrail) pose sur la table en bois devant le pain *zippini*

§ 6 Mais ensuite le sacerdote AZU rompt entièrement une galette et il pose dessus une côte de mouton.

Puis il pose un pain *zippini* sur la table en bois devant la divinité.

Mais il enlève plusieurs fois des morceaux devant

et il les plonge chaque fois dans l'*ahrušhi* d'huile et il les jette dans le foyer-*huprušhi*,

mais ensuite il verse du vin une fois

et tous les dieux avec une galette le jour précédent comme il a nourri l'un après l'autre (= comme le jour précédent il a nourri (*kalutiya*)- tous les dieux l'un après l'autre avec une galette, ainsi maintenant il les nourrit.

§ 7 En outre il prend / pose une galette

et dessus il pose une côte, un *šiš* *abhurra*, 1 *hulli* et 1 (rameau de) cèdre

et il prend une coupe de vin

et il les donne à l'autre sacerdote AZU.

Puis celui-ci transporte dehors les dieux masculins sur le toit

et il fait une libation.

Puis il descend

et se lave les mains.

Il entre dans le temple

et s'incline devant la divinité

et crie "bienveillance" (*keldi*).

Aussi le sacerdote AZU qui effectue le sacrifice crie

"*keldi pašesthule*"

"*keldi huišhule*"

puis il fait une fois une libation avec la coupe de vin devant la divinité

§ 8 Puis le sacerdote AZU retire le cèdre au Seigneur du rituel

et le dépose sur la table en osier.

Le Seigneur du rituel s'incline

mais le sacerdote AZU dit en hourrite: ...

Et puis, comme le jour précédent il a rempli les coupes de la divinité, ainsi maintenant il (les) [remplit]

et le sacerdote dit plusieurs fois ainsi en hourrite comme le jour précédent il a parlé en hourrite.

§ 5' Deuxième tablette du deuxième jour. (Texte) non terminé.

Quand pour Hebat, au trône, (= au trône de Hebat) quelqu'un fait des libations".

Le but exact de ce rituel ne nous est pas connu.⁴⁴⁹ Il s'agit probablement ici encore d'obtenir la bienveillance de la déesse, comme semble le suggérer l'invocation adressée par les sacerdotes à la divinité: "*keldi*".

4.2.5. Hebat dans les rituels d'évocation

La déesse Hebat figure aussi dans certains rituels d'évocation ou au sein de rituels de fête comme KUB 41.48⁴⁵⁰ ou dans un ensemble articulé de textes cultuels comme KUB 15.37⁴⁵¹, KUB 7.50,⁴⁵² ou IBoT 3. 148⁴⁵³ qui requiert à son tour des sous-rituels⁴⁵⁴ et qui doit être suivi

⁴⁴⁹ V. ChS I/2, 2.

⁴⁵⁰ Ro III 31'. Texte publié par V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3, 254-259. Qu'il s'agisse d'un rituel festif est confirmé par la présence des souverains. Le roi et la reine, entre autres, s'arrêtent dans le temple du dieu Šarruma "à côté" (*šapuiš*), ce qui confirme (cf. KBo 14.142 Ro I 34) l'existence d'un temple autonome pour cette divinité. Cependant, comme l'on n'indique pas que les souverains sortent, il est permis de penser qu'il s'agissait seulement d'une *cella* à l'intérieur d'un seul et unique édifice cultuel.

⁴⁵¹ Ro II 5'. Publié en transcription par V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3, 232.

⁴⁵² 2'. Publié en transcription par V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3, 233.

⁴⁵³ Ro I 26, 40, 42, 47, 48, II 16, 19, 20, 31, 40, 52, 56, 66, III 37, 41, 46, 55, 59, 63, IV 1, 13, 20. Publié en transcription et traduction par V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3, 211-231.

⁴⁵⁴ ŠISKUR *irkakei* Vo III 54, ŠISKUR *puri* Vo III 61, ŠISKUR *karlatu* Vo IV 29.

d'un autre rituel relatif au "retour en arrière" des divinités (*appa up-piyawuwa*).⁴⁵⁵

Dans ce dernier cas l'action de tirer les dieux - il s'agit principalement de Hebat, Tešub et Šarruma, c'est-à-dire les grands dieux de Kummanni - n'est pas ici une simple action magique, comme dans d'autres documents du même genre,⁴⁵⁶ mais elle est réalisée effectivement, dans le sens que les simulacres des dieux sont réellement tirés hors de la ville⁴⁵⁷ pour y être ensuite rapportés.

Le but de ce rituel, qui voit la participation aussi d'autres divinités (le dieu de l'orage du *hamri*, Išu, Tenu, Tiyabenti, ainsi que les "divinités du pays"⁴⁵⁸), n'est pas clair, mais on peut y voir quelque rapport avec les ennemis mentionnés dans la partie finale,⁴⁵⁹ malheureusement très lacuneuse. Les sacrifices, sanglants et par le feu, alternent avec des allocutions en hourrite.

Quant à KUB 45.48 + 71, un rituel où la reine (Nikalmati?) et ses fils sacrifient aux divinités de Kizzuwatna, on y trouve indiqués les 7 chemins (7 KASKAL_{hi}-a-TIM) sur lesquels on doit tirer les dieux,⁴⁶⁰ dont Hebat fait sans doute partie puisque son *kaluti* est rapporté, malheureusement de façon fragmentaire, sur le verso de la tablette.⁴⁶¹

L'origine kizzuwatnienne de la plupart de ces rituels est démontrée non seulement par la présence de certains termes hourrites ou hourritsants et de sacerdotesses, comme le *lū*AZU ou le *lū**purapši*, mais aussi par des toponymes comme Kummanni, La(hu)wazantiya Adaniya et Kizzuwatna même.

De tels éléments confirment aussi le contexte géographique dans lequel devaient se célébrer ces cérémonies: ces rites se déroulaient à Kizzuwatna et non pas à Hattuša,⁴⁶² ce qui peut faire sembler étrange et superflue la conservation de ces rituels dans les archives de la capitale. Il est en effet hors de doute que les documents que nous pos-

sédons ont été élaborés à Kizzuwatna, où ils ont été copiés pour les faire parvenir à Hattuša comme documents d'archives.

Si nous considérons le rituel KBo 17.65 +, daté du Moyen Royaume,⁴⁶³ nous voyons que dès cette période il existait déjà à Hattuša un noyau de tablettes kizzuwatniennes probablement assez important et un autre noyau contenant des tablettes avec des invocations et des récitation en langue hourrite.⁴⁶⁴ Toujours dans ce même rituel, on souligne que le texte de la fête de la naissance (EZEN, *hašanaš*) se trouve encore à Kizzuwatna, ce qui laisse supposer que les contacts et les échanges cultuels avec cette localité étaient encore courants. Le compilateur de la tablette affirme en outre que certaines parties du rituel sont rapportées sur d'autres tablettes⁴⁶⁵ et qu'il ne connaît pas par cœur certaines procédures rituelles, pour lesquelles il faut se refaire à Kizzuwatna.⁴⁶⁶ Nous sommes donc bien loin de la phase originelle du rituel.

Sur la base du lexique, des anthroponymes et des toponymes, on est peut-être en mesure de déterminer quelles étaient les tablettes conservées à Hattuša à cette période.⁴⁶⁷

En ce qui concerne les anthroponymes, nous pouvons prendre en considération le cas de Mati, dit *purapši*⁴⁶⁸ de Kummanni, sacerdote de Hebat, lequel exerce sa fonction avec Ammiḫatna et Tulpi(ya)

⁴⁶³ G. Beckman, StBoT 29, 149.

⁴⁶⁴ Cf. le rituel *ikaltzi* de même date; v. V. Haas, ChS I/1, 11 sqq.

⁴⁶⁵ Il fallait parfois recourir à des textes écrits sur d'anciennes tablettes en bois, cf. CTH 486 Vo 28-32 ("Aphasie de Mursili II") où l'on rapporte que le rituel pour les sacrifices *ambušti* et *keldiya* ainsi que les modalités pour l'envoi d'un animal comme substitut se trouvaient sur des tablettes en bois. Muwattali aussi déclare dans une prière (KBo 11.1 Ro 21-22) "qu'il exécutera exactement ce qu'il trouvera sur les anciennes tablettes en bois".

⁴⁶⁶ La connaissance de certaines pratiques rituelles était parfois conservée seulement dans des milieux précis, v. le texte KUB 56.19 où le rédacteur raconte qu'il a dû aller, sur l'ordre du roi son père, interroger les anciens hommes du pays de Hurri (*I-NA KUR uru Hur-ri an-na-al-la-aš UKUMes-aš*).

⁴⁶⁷ Nous avons aussi des tablettes d'archives, comme par ex. KUB 30.65 + ou KUB 30.63 (CTH 282), où l'on rapporte certains titres de rituels dits de Kizzuwatna; dans ceux-ci, on est tenté de reconnaître précisément les copies réalisées à partir des tablettes originales. KUB 30.63 III 1-5 mentionne par exemple des tablettes contenant le "rituel de Palliya": il s'agit très probablement de celui effectué par le roi de Kizzuwatna en honneur du dieu de l'orage et de Hebat (CTH 475). Dans la colonne V² de ce même document figurent les noms des *purapši* Tulpiya (2', 12'), Ammiḫatna (9', 18'), x(h)iniš(u)ya (8').

⁴⁶⁸ Sur le sacerdote *purapši* v. F. Pecchioli Daddi, MPD, 255 sq. Sur la probable équivalence *lū*AZU = *purapši* v. O.R. Gurney, Aspects, 45 sq. avec note 6.

⁴⁵⁵ Vo IV 23.

⁴⁵⁶ Cf. entre autres KUB 15.34, v. L. Zuntz, Scorgiuri (1937) 477-546.

⁴⁵⁷ On effectue par exemple des opérations magiques près d'un fleuve (Vo III 47-48).

⁴⁵⁸ III 33.

⁴⁵⁹ Vo IV 42.

⁴⁶⁰ Ro II 2-3.

⁴⁶¹ V. chap. VII, 204 sq.

⁴⁶² Que certains rites étaient effectués non pas à Hattuša mais à Kizzuwatna / Kummanni est démontré, par exemple, par CTH 486 Ro 13-15, où bien Ro 33 où l'on souligne que le lieu du rite est très éloigné.

d'une part,⁴⁶⁹ de l'autre encore avec Tulpi(ya) et Papanikri,⁴⁷⁰ puis avec Ammiyar⁴⁷¹ et enfin avec Dakuya et Ašnunigalli;⁴⁷² Puisque Ammiḥatna et Tulpi(ya) exercent, toujours comme *purapī*, aussi avec un certain x|hinišu(ya),⁴⁷³ tandis que Tulpi(ya) exerce de nouveau mais avec Papanikri, il en découle, selon moi, l'identité entre les personnages de même nom et de même fonction dans des rituels de même typologie; secondairement il en dérive que toutes les tablettes ou rédigées par ces sacerdotesses ou portant leurs noms sont vraisemblablement à dater de la même période.

La même chose est probable aussi en ce qui concerne le lexique, c'est-à-dire que les rituels *zurki* et *uzi*, ainsi que ceux *ambassi* et *keldi*, bien attestés sur ces tablettes, remontent vraisemblablement à la même époque.

Cette intense activité de copie des textes rituels a dû se vérifier à une époque où il semblait nécessaire de disposer de ces documents dans la capitale hittite. Nous pouvons par conséquent nous demander pour quelles raisons a été effectuée la transcription de ces rites magiques. Il me semble que l'hypothèse de M. Hutter⁴⁷⁴ - selon lequel la situation politique du Moyen Royaume, caractérisée par des intrigues et des tensions à l'intérieur de la famille royale déchirée par des luttes intestines pour la prise du pouvoir et dont les factions n'hésitaient pas à recourir à la magie noire pour atteindre leurs buts, demandait l'utilisation de rituels magiques pour parer les coups des adversaires des souverains - est une réponse convaincante à la question en ce qui concerne les textes rituels de contremagie.⁴⁷⁵ Mais on peut se demander ce qui a pu pousser à faire copier un document comme KBo 17.65 + qui, nous l'avons vu, contient toutes les prescriptions (*iḫiul*) à respecter en cas de grossesse, surtout en cas de première grossesse. Il est plausible qu'il y ait eu des unions matrimoniales entre Hittites et gens provenant de Kizzuwatna, peut-être afin de mieux sceller définitivement l'incorporation de cette région dans l'Etat

hittite.⁴⁷⁶ Pour pouvoir respecter l'*iḫiul* et le *ṣaglai*, il était donc important que ces rites continuent à être effectués à Hattuša par les futures mères, originaires de Kizzuwatna, selon les règles de leur pays.

Le culte de Hebat se sert de plusieurs sacerdotesses et prêtresses. Certains ne semblent pas différer, ni d'ailleurs leurs fonctions, de ceux qui exercent leur activité au sein du culte de divinités anatoliennes. On rencontre en effet le *LUSANGA* et la *munusSANGA*, les *LUMES karimmaleš*, la *munuskarra* et le devin, *lūHAL*. Par contre, d'autres sacerdotesses paraissent spécifiques et ne célébrer de rites que pour Hebat et pour les divinités kizzuwatniennes: ce sont le *lūAZU*, les *purapīci* (voir plus haut) et "l'homme / la femme du *tabri*".

Le culte se déroulait en partie dans le temple de la divinité, que ce soit une simple *cella* dans un édifice pluripartite ou un bâtiment autonome. Toutefois, la pièce devait être assez vaste puisque le mobilier sacré, comme le lit et le trône de la déesse, ainsi que tout un ensemble d'objets nécessaires aux opérations cultuelles (*ahrušhi*, *huprušhi*, *gišBANŠUR.GIŠ*, *gišBANŠUR.AD.KID*), pouvaient y trouver place. Peut-être y disposait-on aussi les représentations des différentes divinités qui constituent le *kaluḫ* de la déesse.

Un autre moment du culte prévoyait l'utilisation d'une tente, probablement destinée à protéger - à l'air libre - la (statue de la) divinité de tous risques de contamination. Elle aussi devait être assez grande puisque les rites qui s'y déroulaient sont identiques à ceux effectués dans le temple lui-même et qu'ils demandent les mêmes objets.

Dans les textes provenant de Hattuša nous ne trouvons aucune attestation d'un bétyle dans le culte de Hebat, comme c'est le cas dans la documentation émarite. Dans l'état actuel de nos connaissances, ce type de représentation semble donc limité au milieu syrien. Dans la documentation hittite, au contraire, apparaissent des indices de l'existence d'une statue de culte; celle-ci était certainement anthropomorphisée puisqu'on pouvait la vêtir⁴⁷⁷ et qu'on lui attribuait des réactions humaines, comme le suggère l'existence de tablettes où l'on explique comment "prendre une larme" à la divinité. Ses vêtements, très colorés, étaient conservés dans des malles, en commun avec celles de

⁴⁶⁹ KBo 23.1 + Ro II 17-19, 23-25.

⁴⁷⁰ KBo 23.53 2-4.

⁴⁷¹ KBo 9.113 Ro I 1.

⁴⁷² KUB 9.2 Ro 1-2. On remarquera que, selon J. Klinger, StBoT 37, 26, il s'agit d'un texte d'époque médio-hittite.

⁴⁷³ KUB 30.63 Vo V 8'-9'.

⁴⁷⁴ M. Hutter, Aof 18 (1991) 32-43.

⁴⁷⁵ Les rituels de magie blanche sont en effet attestés dès Arnuwanda I, v. Kammenhuber, Orakelpraxis, 206.

⁴⁷⁶ V. les observations de O. Carruba, SMEA 18 (1977) 146 n. 26.

⁴⁷⁷ V. KUB 45.65 1'-11'.

divinités proches, comme Šarruma.⁴⁷⁸ Des bijoux d'or et de pierres précieuses servaient également à orner la (statue de la) déesse.⁴⁷⁹

Parmi les matériaux employés par les sacerdotes de Hebat pour blanchir de leurs fautes les individus qui se soumettaient aux rites de purification, on soulignera "l'eau de la pureté" (c'est-à-dire de l'eau puisée à un cours d'eau en suivant des rites spécifiques et placée sur le toit d'un édifice pendant une nuit entière afin qu'elle se dépure et s'imprègne des vertus des divinités célestes), le sang (principalement d'oiseaux ou d'ovins), et enfin le feu, dans des foyers (*baša*,⁴⁸⁰ *hupruṭhi*,⁴⁸¹ *kupri*,⁴⁸²) où l'on laissait se consumer entièrement l'offrande sacrificielle.

⁴⁷⁸ V. KUB 42.14 (et dupl. KUB 42.15 et IBoT III 144) Vo² IV² 7-13'.

⁴⁷⁹ V. KUB 15.1 8-11.

⁴⁸⁰ V. HED 221 sqq.

⁴⁸¹ V. ChS I/2 Nr. 1 Ro I 12 (CTH 701): *nam-ma-aš-ša-an dug hu-up-ru-uš-bi Gišbi* *ba-a-da-an wa-ar-ni-u-zā* "En outre, il allu[m]e du bois sec dans le *hupruṭhi*".

⁴⁸² Ainsi faut-il comprendre, semble-t-il, l'expression GUNNI *kupri* ("foyer du *kupri*") dans KBo 11.2 Ro I 12, 13, 15 etc. (et parallèles) (CTH 703); v. H.G. Güterbock, JNES 34 (1975) 275 sqq.

5.1. *entaši*

Dans trois textes, dont deux sont malheureusement très lacuneux, le nom de la déesse Hebat est suivi du mot *entaši*, terme attesté à l'accusatif (*e-en-ta-aš-ši-in*⁴⁸³) et au datif (*en-ta-aš-ši-i*,⁴⁸⁴ *en-ta-aš-ši-ya*⁴⁸⁵) avec une graphie à peu près constante.

KBo 7.60⁴⁸⁶ est un fragment de rituel dont l'origine kizzuwatnienne est assurée par la présence d'un ¹⁴AZU, sacerdote qui, nous

⁴⁸³ KBo 7.60 Ro² 6'.

⁴⁸⁴ KBo 23.70 Ro II 7', 9', 18'.

⁴⁸⁵ KUB 30.31 + Vo III 1. Pour le suffixe -ya avec valeur de datif ou de "Destinatif" v. E. Laroche, GLH, 26; A. Götz - H. Pedersen, *Murilis Sprachlärmung* (1934) 42 sq.; H. Kronasser, Umsiedlung, 56; V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3., 132; B. Janowski / G. Wilhelm, OBO 129, 147 sqq.

⁴⁸⁶ Ro²

x + 1	]-a pâr-š[u-
2'	[GAD-an kat-ta ša/ga-
3'	]-ar-ri nu TU ₇ GÚ.GAL PA-M/
4'	]-a-at PA-NI BE-EL SISKUR I-NA/
5'	MUNUS ^{meš} e-en-ta-an-ni-ya-ša Ū A-NA [
6'	d]Hé-pât e-en-ta-aš-ši-in e-ku-zi
7'	lú]AZU giš ² BANŠUR ^{hi-a} ša-ra-a da-a-i [
8'	]-ah-ha-an-zi ¹⁴ AZU IDUG.GA da-a-[i] nu[
9'	].DUG.GA ki-it-ta nu MUNUS ^{meš} e-en-ta-[an-nix
10'	]-i-an-zi hu-u-ma-an-ti-ya-ya [
111'	]-iz-zi nu ¹⁴ AZU PA-NI DINGIR ⁴ IM
12'	]-zi nu A-NA munus ^{meš} e-en-ta-an-ni-ya
13'	-u]r-uk-mi-iš na-an-za I-NA É [
14'	]TU ₇ GÚ.GAL NINDA.GUR ₄ RA ^{bi-a} na-at [
15'	]-ar-ša a-da-an-zi
16'	]-h]u-wa-aš 1 DUG QA-DU IDUG.GA
17'	]-i

l'avons vu, exerce ses fonctions principalement dans des cérémonies cultuelles dont l'origine remonte à Kizzuwatna. L'autre élément qui porte à attribuer ce texte au même milieu religieux est la mention de manipulations effectuées par le "Seigneur du rituel" avec du bois de cèdre⁴⁸⁷, *gišERIN*, plante fréquemment utilisée, nous le savons, dans les rituels kizzuwatniens.

Le second document où figure le groupe *Ĥebat entašši* est le rituel KUB 30.31 + (CTH 479), dont nous avons eu l'occasion de discuter la typologie (rituel de substitution) et la datation⁴⁸⁸ et dont les rites se déroulent à Kizzuwatna même.⁴⁸⁹

x + 1	[...]
2'	le linge en bas [
3'	lave et la marmite de pois devant
4'	et cela devant le Seigneur du rituel dans le[
5'	et pour les femmes <i>entanni</i> et pour [
6'	<i>Ĥebat entašši</i> (acc.) il boit
7'	le sacerdote pose sur les tables [
8'	... le sacerdote pren[d] de l'huile fine et [
9'	l'huile fine est posée et les femmes <i>entanni</i>
10'	donnent et en tout [
11'	... et le sacerdote devant la divinité
12'	et à la femme <i>entanni</i> [
13'	... et cela pour soi-même dans l'édifice [
14'	la marmite de pois (et) les pains et cela[
15'	mange[nt] complètement [
16'	... 2 récipients avec de l'huile si[ne
17'	]

⁴⁸⁷ Vo? 11.

⁴⁸⁸ V. chap. IV, p. 129.

⁴⁸⁹ Vo III

1	A-NA d ^h Ĥĥ-pât en-ta-āš-ši-ya <i>IS-TU ŠA LUGAL</i>
2	1 u-zi-an-za <i>IS-TU MUŠEN</i> šī-pa-an-ti <i>U-NU-UT</i> [LUGAL-m]a
3	EGIR-an <i>U-UL</i> ap-pa-an-zi KA x U-az-kán
4	im-ma LUGAL-UT an-da me-ma-i nu nam-ma 1 u-zi-an-za
5	<i>IS-TU ŠA MUNUS</i> LUGAL šī-pa-an-ti nu [<i>U-NU-UT</i>] MUNUS LUGAL
6	EGIR-an ap-pa-an-zi
7	(<i>érasure</i>) tak-ša-an-ma
7	<i>IS-TU ŠA LUGAL</i> MUNUS LUGAL 1 u-zi-an-za <i>IS-TU ŠILA</i>
8	šī-pa-an-ti nu <i>U-NU-UT</i> MUNUS LUGAL EGIR-an ap-pa-an-zi
9	LUGAL-UT-TU-ma-kán KA x U-az an-da me-ma-i

La tablette conservant le troisième texte, KBo 23.70,⁴⁹⁰ est très abîmée et, en conséquence, son contenu est difficilement compréhensible. Toutefois, il est possible d'en tirer quelques éléments.

1	à <i>Ĥebat entašši</i> de la part du r[oi]
2	il sacrifie 1 (portion de) viande d'oiseau, mais l'objet d(u roi
3	ils ne saisissent pas de nouveau; avec la bouche (= à haute voix?)
4	il dit: "royauté"; et ainsi 1 portion de chair
5	il sacrifie de la part de la reine et ils saisissent [l'objet] de la reine
6	mais ensemble
7	de la part du roi (et) de la reine 1 portion de chair d'agneau
8	il sacrifie et ils saisissent de nouveau l'objet de la reine
9	mais avec la bouche (= à haute voix?) il dit: "royauté".

⁴⁹⁰ Ro I

1'4' traces de signes

5'	]-šī še-er [
6'	munuskat-ru-uš e-x-x[
7'	]-pa x x x x x -pi
8'	
9'	]-bē-pa zi-[]x []-zi
10'	]an e-ep-zi
11'	E]N SISKUR "ku"-iš [] x x [
12'	munus]e]-ta-an-ni-iš [
13'	]-zi na-an mu-x [
14'	A-M ^a d ^h UTU-āš ar-ku-w[ar
15'	u]ru]al-pa pē-ša-ya [
16'	u]ru]al-pa a-ar-hu-iš x[
17'	]x munus-en-ta-an-ni-iš [
18'	]x dug ^{KU-KU-UP} GĖSTIN-ya [

Ro II

2'	] x x x pē-e-x x x [
3'	d ^h]b-ri-mu-ša d ^h KI iš-x[/ d ^h KI iš-x[/ AN.KI iš-x[
4'	] x x x A-NA <i>giš</i> [

5'	1 dug ^{LUGAL} x x x x -za nu-kán na ^h pi-i[š-ri-in an-da
6'	x x x še-er la-pa-hu-u-wa-i 3 x [
7'	x x x A-NA d ^h Ĥĥ-pât en-ta-āš-ši x[
8'	ki-x-ma x x x ki-e-zi-ya x x x x x ta-a-i
9'	P4-N ^h d ^h Ĥĥ-pât en-ta-āš-ši da-a-i

10'	]x[]nu-kán 1 na ^h pi-i[š-ri-in an-da
11'	x x x [še-er la-pa-hu-u-wa-i 3 x []an ^h na ^h -u-ap-te-ēš x [
12'	1 NINDA.SIG [d ^h]b-ri-mu-ša d ^h KI x x (d ^h KI x x / AN.KI x x) še-er 1 <i>giš</i> x[

La seconde colonne de ce rituel⁴⁹¹ est constituée par des paragraphes qui rapportent l'indication des offrandes destinées alternativement à la divinité Ibrimuša et à Hebat *entašši*. Ibrimuša est une divinité dont les attestations, plutôt rares,⁴⁹² proviennent toutes de textes fragmentaires. Néanmoins, elles confirment ses liens avec Hebat et dérivent du milieu cultuel du Kizzuwatna,⁴⁹³ ce qui permet d'attribuer aussi à KBo 23.70 la même origine. La mention de la ville d'Alep (lignes 15' et 16') et peut-être une référence à sa frontière (l. 16' *arkuiš*), ainsi que la présence du terme "prière" (l. 14' *arkuu(ar)*) et d'un anthroponyme X-heba, portent à penser que ce texte s'insère dans un contexte historique précis, qui malheureusement nous échappe.

5.1.1. Les femmes *entanni* et Hebat *entašši*

Dans le premier et le troisième des textes mentionnés ci-dessus on trouve plusieurs fois l'indication des femmes *entanni*.⁴⁹⁴ La fréquence

13'	ke-ez [] am ke-ez-zi-ya 3 1/2 am še-er da-a-i
14'	PA-NI ^d [b-ri-m] u-ša da-a-i
15'	1 duGLIŠ [GAL2] x x nu-kán 1 ^{na} pi-i-ú-ri-in an-d[a]
16'	l]a-a-hu-an-zi 3 NINDA har-aš-pa-u-an-te-š[
17'	-m]u-i A-NA ^{du} GLIŠ.GAL kán še-[er'
18'	]da-a-i PA-NI ^d Hē-pát en-[ta-aš-ši

Pour l'état de cette tablette toute tentative de traduction me semble inopportune.

⁴⁹¹ La typologie de ce document est assurée par la présence d'un "Seigneur du rituel" ainsi que d'une *munuškana*, c'est-à-dire une femme du temple dont la fonction principale consistait à chanter lors des cérémonies religieuses, v. F. Pecchioli Daddi, MPD, 391-394.

⁴⁹² KUB 25.50 Ro II 11-12, KBo 20.62 Vo 3-4, KBo 17.37 5' et l'inédit Bo 5619 I 6. Le nom Ibrimuša est un composé typiquement hurrite de *urri* "seigneur" et *muša* "juste", v. H. Otten RJA V (1976) s.v. Le nom Ibrimuša est assurément ancien puisqu'on le trouve déjà sur une tablette paléo-assyrienne, TCL IV : 19, 6, 12 avec la graphie *e-u-ri-mu-ša*.

⁴⁹³ En effet dans KUB 25.50 on effectue des offrandes de pains à Ibrimuša, rites suivis d'offrandes de pains au *kaluti* de Hebat. Dans KBo 20.62, par contre, la divinité Ibrimuša est mentionnée à la fin du *kaluti* de Hebat et précisément après Tiyabenti. Suit la mention de *urri* Kizzuwatna. Encore du même milieu cultuel est l'autre fragment de rituel, KBo 17.37, où comparait le nom Ibrimuša, ici dans la graphie *ib-ra-mu-u-ia(-an)*. Pour les anthroponymes qui y figurent, le texte KBo 20.62 peut être daté du Moyen Royaume (époque de Nikalmati). KBo 17.37 aussi pourrait remonter à la même époque, son ductus étant du type "alt hethitisch".

⁴⁹⁴ KBo 23.70 Ro I 12', 17'; KBo 7.60 Ro 5', 9', 12'. V. F. Pecchioli Daddi, MPD, 384-85.

de ce terme en association avec Hebat a porté E. Laroche⁴⁹⁵ à mettre en rapport le nom *entanni* avec l'épithète de Hebat, *entašši*, dans le sens d'une dérivation de ces deux termes d'une racine commune, ce qui les ferait appartenir tous deux à une même sphère sémantique.

Le nom *entanni* figure encore dans trois autres textes, malheureusement tous très lacuneux, dont deux, KUB 15.5⁴⁹⁶ et KBo 8.62,⁴⁹⁷ rapportent des rêves, l'un précisément d'une femme *entanni*, l'autre d'un certain Ehli-^dix, à lire probablement comme Ehli-Teššub ou Ehli-Sarruma,⁴⁹⁸ chacun d'eux mentionne le roi et la reine. Vu l'état de ces deux documents et leur typologie, il est difficile d'en sortir quelque élément sur le rôle et les fonctions spécifiques des femmes *entanni*. Le troisième texte, KUB 47.46,⁴⁹⁹ est un fragment de rituel ou de fête. Puisqu'on y trouve deux expressions qui reviennent dans les textes afférant aux cultes de Lawazantiya et de Manuzzi(ya), *hari*

⁴⁹⁵ E. Laroche, RA 54 (1960), 192-3; GLH, 82.

9	Ú-TUM ^m Eh-li- ^d
10	munušk ^{en} -ta-an-ni-š[
11	nu-wa-aš-ši IQ-B[
⁴⁹⁷ Ro	

6	Ú munušk ^{en} -t]a-an-ni-š
7	-]i]t-hi-an x[
8	]k/di [

⁴⁹⁶ A Boğazköy les anthroponymes masculins formés avec l'élément hurrite *ehli* sont plutôt rares, v. E. Laroche, NH, nn. 226-229.

x + 1	da-a-i
2	ki-it-ta [
3'	LÚ ^m š HAJ-ya x [
4	nu EN SISKUR li-li [ha-a-ri
5'	hu-u-ma-an-ti-ya
6'	nu EN SISKUR MUNUŠ ^m š ^{en} -t]a-an-ne-š-ya?
7	nu A-NA EN SISKUR a-[
8	nu ha-a-ri mu-ú-šu-n[
9'	hu-u-ma-an-ti-ya a-ku-zi / [wa-an-zi?
10'	nu EN SISKUR x [
11'	[p]ar-ši-ya-an-n[^a -i

mušuni et *leli hašari*, il est probable que le rituel ou la fête auquel appartient ce fragment soit lui aussi d'origine kizzuwatienne. D'autre part, l'expression *hari mušuni* fait présumer quelque connexion de KUB 47.46 avec la déesse Hebat puisque aussi bien *mušuni* que *hari* figurent en association avec ce théonyme dans les textes provenant de ce milieu cultuel.

Il me semble que ces éléments, quoique de diverse nature, confirment d'une part le rapport entre Hebat et les femmes *entanni* (dans lesquelles, selon E. Laroche, on peut voir une espèce de "collège féminin lié au culte de la grande déesse"⁵⁰⁰), de l'autre l'importance du rôle de ces femmes - si ce n'est leur rang social - du moment que l'on attribuait une certaine valeur à leur présence dans des rêves et que l'on avait soin de transcrire les leurs.

E. Laroche propose de décomposer le terme *entanni* en un radical *enta-* plus le suffixe hourrite *-nni* qui sert à former des noms de métier et de classes sociales⁵⁰¹ et porte en exemple des noms comme *šankunni* "sacerdote", dérivé du sumérien SANGA. Dans notre cas, la base de dérivation du mot *entanni* serait le substantif akkadien *ENTU*, "grande prêtresse", l'équivalent du sumérien NIN.DINGIR.

Toujours selon E. Laroche, *entašši*, de même que *entanni*, dérive de l'akk. *ENTU* par l'intermédiaire du suffixe d'abstrait *-šši*, qui, ajouté à des titres, donne des noms comparables aux dérivés akkadiens en *-ŪTU*: *ŠARRŪTU*, *BĒLŪTU*, *TAMQARŪTU*, etc.

Laroche interprète donc *entašši* comme l'équivalent de **ENTŪTU* et traduit par "grande prêtresse". Par la suite, il propose l'éventualité que l'on ait affaire ici à un terme composé avec le suffixe luvite *-(a)šši* qui sert à former des adjectifs avec une valeur génitive; *entašši* devrait alors signifier "celui/ celle de la prêtresse *ENTU*", "relatif/ve à la prêtresse *ENTU*". Il me semble que cette dernière hypothèse soit plus soutenable, d'une part pour la présence de nombreux luvismes dans les textes examinés, de l'autre, parce que la valeur d'adjectif qu'*entašši* acquiert avec cette interprétation me paraît mieux indiquée pour une fonction d'épithète.

Selon la définition du CAD, le terme *ENTU* "refers to a priestess of high social standing who is mentioned without reference to spe-

cific deity". Ce mot "disappears in Mesopotamian, as do all special designations of priestesses, in the OB period, but it is preserved in Nippur and UR in MB, in Nuzi, and in Hitt. texts from Bogh. and was revived in Ur by Nabonidus".⁵⁰² Nous savons qu'à Nuzi la position sociale de cette prêtresse était très élevée⁵⁰³ et nous avons des preuves que dans de nombreux cas il s'agissait d'une fille du roi.⁵⁰⁴ Une caractéristique, à mon avis remarquable, de la prêtresse *ENTU* à Nuzi était de s'occuper du culte de divinités masculines, comme Nergal ou le dieu de l'orage d'Alep.

Comme le reporte le CAD, le titre *munusENTU* est attesté aussi à Boğazköy, avec des références précises à Kizzuwatna: KUB 40.2, qui traite de l'organisation du culte de la déesse Išhara à Kizzuwatna (CTH 641), énumère des offrandes destinées de la part du Palais (*IS-TH É.GAL*^{1/2}) à la *munusENTU* et d'autres au *lūsANGA*.⁵⁰⁵

A Kizzuwatna la *munusENTU* et le *lūsANGA* avaient probablement un pouvoir économique et politique assez vaste puisque le texte précédemment cité parle de "localités de la *munusENTU* et du *lūsANGA*".⁵⁰⁶ En outre, le niveau social élevé du sacerdote et de la prêtresse ainsi que leur probable appartenance à des familles aristocratiques sont indirectement confirmées par le mariage entre le futur souverain Hattušili III et Puduhepa, fille du sacerdote de Lawazantiya, une des villes saintes de Kizzuwatna.

Rappelons en outre que *ENTU* est l'équivalent akkadien de NIN.DINGIR, une prêtresse qui, chez les Hittites, présidait au culte des divinités hatties et qui jouait un rôle très important lors de cérémonies, plus important même que celui des souverains. Il est donc probable qu'il s'agissait, à Hattuša comme à Nuzi, d'une personne d'un rang social élevé.

Pourtant, nous savons qu'il n'en était pas toujours ainsi, au moins dans les régions périphériques de l'empire hittite. De Emar provient un long document, très instructif pour notre propos: il s'agit du rituel pour l'intronisation et le mariage de la prêtresse *ENTU* /

⁵⁰² V. CAD E, 172 sq.

⁵⁰³ Sur la prêtresse *ENTU* / NIN.DINGIR à Nuzi v. K. Deller - A. Fadhil, «Mesopotamia» 7 (1972) 193-213; J.A. Brinkman - V. Donbaz, OA 16 (1977) 99.

⁵⁰⁴ Cf. Daniit, "fille du roi", nommée par son père *MUNUS sabriyai*, c'est-à-dire "femme du *tabri*" pour le dieu de l'orage (KUB 56.19 Ro II 8-27).

⁵⁰⁵ V. A. Götzke, Kizzuwatna, 61 sq.; F. Pecchioli Daddi, MPD, 434-435.

⁵⁰⁶ Ro 35: URUdidi.bi.ša munus E-EN-TI Ū ŠA lūsANGA.

⁵⁰⁰ E. Laroche, RA 54 cit., 192. L'auteur souligne comment "le pluriel assure qu'il s'agit, non d'une femme, mais d'un groupe"... Il désigne, par conséquent, une certaine catégorie de prêtresses".

⁵⁰¹ V. G. Wilhelm *apud* W.H. van Soldt, UF 21 (1989) 368 n. 25.

NIN.DINGIR.⁵⁰⁷ On y déclare expressément que cette prêtresse est "la fille de n'importe quel fils (= habitant) de la ville d'Emar" et qu'elle est désignée pour ce service par des pratiques divinatoires.⁵⁰⁸

Il est permis de se demander si le rang social élevé que semblent avoir les prêtresses NIN.DINGIR à Nuzi et à Hattuša ne leur était pas attribué à la suite de cérémonies hiérogamiques. En effet, il est probable que c'est par son contact avec le dieu (représenté sans doute par le roi) que la jeune fille offerte en épouse au dieu de l'orage obtenait une place "à part" dans la hiérarchie sociale. A Emar aussi, il semble qu'il y ait une hiérogamie, puisque la prêtresse ENTU/NIN.DINGIR est vêtue "comme une future épouse".⁵⁰⁹

Le pluriel *entannei* indique qu'il existait plusieurs prêtresses ENTU, une pluralité qui trouve un reflet dans les émarites où figurent plusieurs prêtresses ENTU: celle de la ville de Šumi, la prêtresse ENTU précédente⁵¹⁰ et, bien sûr, la nouvelle.

Les corrélations existant entre Hebat et la prêtresse *entanni*, telles que les textes hittites les suggèrent, trouvent donc une confirmation dans les rapports existant à Emar entre la prêtresse ENTU et la déesse. En particulier, rappelons que le bétyle (*našikani*)⁵¹¹ de Hebat avait une part importante dans les cérémonies d'intronisation de la prêtresse ENTU.

Hebat *entanni* serait par conséquent celle qui protège la prêtresse ENTU, de même que Hebat *allaiši* patronne la "dame", la reine. Par ailleurs, il est vraisemblable que les deux fonctions, royale et sacerdotale, ne doivent pas nécessairement être dissociées;⁵¹² on sait combien, chez les Hittites, la reine était active dans les cérémonies cultuelles, remplissant même, à partir d'une certaine époque, les fonctions précédemment tenues par la NIN.DINGIR.⁵¹³

⁵⁰⁷ V. Emar VI/3 p. 326-337. Dans le texte émarite, elle est toujours indiquée par le sumérogramme NIN.DINGIR, à la lettre "la dame du dieu", de même que la prêtresse active dans les cérémonies hittites. Sur la cérémonie même v. D. Fleming, *The Installation of Baal's high priestess at Emar*, HSS 42 (1992).

⁵⁰⁸ Msk. 731027 + 23.

⁵⁰⁹ Msk. 731027 + 63-64.

⁵¹⁰ La durée de la charge de la NIN.DINGIR ne nous est pas connue; le texte dit seulement "quand elle va à son destin".

⁵¹¹ Sur le *šikani*, v. M. Hutter, OBO 129 cit., 88.

⁵¹² Le relief de Fakrūt est représentatif dans ce sens.

⁵¹³ V. S. Bin-Nun, THeth 5, 198.

5.2. *allaiši*

Comme appellatif de la déesse Hebat *allaiši* ne se trouve que dans KBo 35.198 + (CTH 475),⁵¹⁴ un rituel célébré par le roi de Kizzuwatna, Pa/illiya, contemporain de Zidanza II, lorsqu'il "installe" (*tittanūt*) le dieu de l'orage; il y fait des libations, outre qu'à Hebat *allaiši*, également au dieu de l'orage *šarraši* et à la montagne Kalzatapiyari. Toutefois, nous avons déjà vu que le rituel d'intronisation CTH 700 prévoyait des sacrifices *allaiši* à effectuer en l'honneur de Hebat. D'autres témoignages confirment les rapports entre ces mêmes sacrifices et la divinité: IBoT 3.148 Ro II 16, par exemple, dit clairement que les offrandes *allaiši* (et *šarraši*) se faisaient dans le temple de la déesse Hebat.⁵¹⁵ Nous ne savons pas exactement en quoi consistaient ces offrandes, mais il est probable que, comme dans d'autres rituels, il s'agissait de pains, de boissons⁵¹⁶ et d'animaux.⁵¹⁷ Et encore, le fragment KUB 32.52, un de ces "Opfertexte" relatif à des sacrifices d'oiseaux offerts à des divinités hourrites - principalement pour obtenir leur bienveillance - associe, dans un contexte malheureusement lacunaire, le terme *allaiši* et le nom de la déesse Hebat (Ro² II 4').

Sur la base de toutes ces attestations, il est par conséquent vraisemblable que le sacrifice *allaiši* soit à réferer spécifiquement à Hebat. Ainsi, on peut présumer que le nom de la déesse se trouvait dans les parties perdues de la tablette KUB 45.84, un fragment en langue hourrite peut-être à caractère historique où figure le mot *allaiši*.

Le vocable *allaiši* a été interprété soit comme un adjectif, soit comme un substantif abstrait, dérivé dans les deux cas de *alla(i)*, terme hourrite signifiant "Dame";⁵¹⁸ *allaiši* désignerait par conséquent

⁵¹⁴ Je dois à D. Groddek l'indication des joints entre KBo 35.198 (+) KBo 15.43 + KBo 35.212 (+) KBo 23.47 (CTH 475: 2ème ou 3ème tablette) qu'il publie dans «Hethitica» 14, sous presse.

⁵¹⁵ EGIR *ŠU-ma I-NA É d'É-pát kīl-an BAL-an-zi* ... "mais ensuite, dans le temple de la déesse Hebat ils sacrifient ainsi ...".

⁵¹⁶ KBo 13.244, 3' mentionne un broc (de bière?, de vin?) à l'occasion d'un sacrifice *allaiši*.

⁵¹⁷ Dans KUB 32.63 Ro II 3', on offre un boeuf, tandis que dans IBoT 3.148 où figurent fréquemment Hebat, Šarruma et le dieu de l'orage, l'offrande (Ro II 17) consiste en un mouton.

⁵¹⁸ GLH, 42.43. Selon toute probabilité *alla(i)* a donné origine, non seulement au théonyme hourrite Allani (= la (-ni) Dame), mais aussi au nom de la divinité akka-

"celui/celle de la Dame" si nous le considérons comme adjectif,⁵¹⁹ ou "dignité de Dame" si nous l'interprétons comme substantif.⁵²⁰

A côté du terme *allašši*, les textes hourrites nous font connaître deux autres formes dérivées de *alla(i)* avec une valeur d'adjectif, toutes deux référées expressément à Hébat, mais toujours dans des contextes très problématiques, *allanuwe(ni)*⁵²¹ et *allanubhi(niya)*.⁵²²

Nombreux sont les éléments qui invitent à mettre en rapport *allašši* avec la reine et sa charge (et, parallèlement, *šarrašši* avec le roi et sa fonction): l'une des occasions pour lesquelles ces sacrifices furent effectués, c'est-à-dire le couronnement du roi Tuthaliya II/III,⁵²³ la citation du trône (Vo 10, 11, 12), du patrimoine (Vo 11) et des toponymes Alep (Ro 13'), Ébla (Ro 15') et Hatti (Vo 16, 18) dans KUB 45.84, l'existence d'une "huile de la dignité de reine" (IBOT 2.120 3') - probablement l'huile qui servait à consacrer la nouvelle souveraine.⁵²⁴ Kümmel exclut que les sacrifices *šarrašši* et *allašši* aient été effectués pour le roi et la reine de Hatti parce que, selon lui, ces cérémonies se réfèrent à la royauté du couple divin Tešub-Hébat. En d'autres termes, *šarrašši* et *allašši* se rapporteraient certes à un roi et à une reine, mais des dieux et non pas des humains.⁵²⁵

On remarquera toutefois que KUB 45.84, que Kümmel ne connaissait pas encore, associe inéquivocablement *allašši* au pays de Hatti. Précisément la mention de ce toponyme exclut, à mon avis, que l'on veuille parler exclusivement de "réginité" divine. Je crois, au contraire, que les sacrifices *allašši* étaient dédiés à Hébat pour la reine de Hatti,

dienne Allatum, forme de *alla(i)* redéterminée conformément à la morphologie sémitique. En somme, *alla(i)* serait l'équivalent du sumérien GAŠAN, v. E. Laroche, *FGüterbock* 1974, 185; H. Otten, *JCS* 4 (1950) 119 sqq.

⁵¹⁹ Nous aurions affaire ici à un dérivé loutre.

⁵²⁰ Il s'agirait dans ce cas d'une pure formation hourrite.

⁵²¹ *Allanuweni* comparait en KBo 14.133 Vo III 14'. Cette forme pourrait se décomposer en *alla-nu-cni-ue-ni-i* "le/la ... de la Dame / Reine". Le changement de *-ni* en *-nu* pourrait être causé par la présence du *u* suivant.

⁵²² *Allanubhiniya* se trouve dans KBo 20.129+ Ro II 5 (CTH 777). Il s'agit ici encore d'un dérivé hourrite *alla-nu-cni-(h)bi-ni-ya*, qui a donc le même sens que *allanuwe* "le/la ... de la Dame / Reine".

⁵²³ V. KBo 10.34 Vo 10-15; KUB 11.31 Vo 7-10.

⁵²⁴ Sur l'unction royale, v. R. Labat, *Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939, 84 sqq. et 131 sqq.

⁵²⁵ H. M. Kümmel, *StBoT* 3, 49: "Es handelt sich offenbar um das Götterkönigtum der beiden höchsten Gottheiten des hurritischen Pantheons, Tešub und Hepat".

sa fonction et sa charge officielles, plaçant ainsi la souveraine sous la protection spécifique de la déesse.

Si l'on considère la date des premiers sacrifices *allašši* attestés, le lien entre Hébat et la reine, symbolisé dans la figure de Hébat *allašši*, semble remonter à une haute époque. Le fait que, dans ces textes, on trouve mentionnées la montagne Kalzatapiyar - ainsi que les villes d'Ébla et d'Alep, permet de préciser le milieu - et non seulement au point de vue culturel - où s'est élaborée l'idée du "patronage" de Hébat sur la reine, c'est-à-dire dans la Syrie septentrionale. A ce propos, il est utile de rappeler comment à Alep et à Ébla, à l'époque de Zimri-Lim de Mari, les souverains étaient placés sous la protection du couple divin Addu et Hébat.

5.3. d) ŠARRI / LUGAL "du roi"

Comme je l'ai déjà remarqué, le terme/titre LUGAL "roi" suit deux fois le nom de la déesse Hébat dans les textes officiels: dans la prière de Muwatalli, KUB 6.46 Ro II 27, Hébat LUGAL figure parmi les divinités de la ville de Kummanni; l'expression Hébat LUGAL, cette fois au pluriel, est mentionnée aussi dans une prière adressée par le père de Muwatalli, Mušili II, à tous les dieux, KUB 31.121 Vo III 10'.⁵²⁷

Cette double mention, dans des textes ayant la même typologie mais un rédacteur différent, démontre qu'il ne s'agit pas ici d'une erreur du scribe pour MUNUS.LUGAL.

Sur la base de la lecture akkadienne ŠARRU de l'idéogramme LUGAL et de la graphie courante LUGAL-ma pour indiquer le nom du dieu Šarruma, on pourrait penser à une aplographie du nom de cette divinité, nom qui comparait souvent uni à celui de la déesse Hébat. Cependant, nous devons observer que nous ne possédons aucune attestation d'un pluriel de cette dyade.

Étant donné que dans toute la documentation actuellement en notre possession, nous n'avons aucun indice d'une double personnalité, masculine et féminine, de Hébat, comme c'est le cas au contraire pour la déesse Ištar et d'autres, LUGAL n'indique probablement pas ici un titre de la déesse, mais exprime sans doute un rapport de spéci-

⁵²⁶ Il s'agit d'une montagne faisant sans doute partie du massif de l'Amanus; v. RGTC 6, 166-67; V. Haas, *Hethitische Berggötter* cit., 104; *id.*, GHR, 867.

⁵²⁷ V. R. Lebrun, *Hymnes et prières* cit., 240-247; H.G. Güterbock, *RHA* 66 (1960) 57-63, en particulier p. 61.

fication. A mon avis, il faut lire Hebat (ŠA) LUGAL, c'est-à-dire "Hebat du roi",⁵²⁸ le fait que l'expression Hebat ŠA LUGAL "Hebat du roi" soit attestée à Emar⁵²⁹ et que dans un texte de la pratique religieuse, KBo 22.180 I 20', on trouve un composé d'Hebat d'ŠARRI (= Hebat ŠA d'LUGAL) étaye une interprétation de ce genre.

En ce qui concerne la présence du déterminatif divin devant ŠARRI, il signifie peut-être que le souverain est compris comme défunt et donc divinisé. A ce propos, il me semble significatif que dans le duplicat de la prière de Muwattalli le groupe Hebat LUGAL est remplacé par Hebat "du šinapū", terme qui appartient à la sphère funéraire et indique peut-être un lieu de culte des ancêtres divinisés, devenus protecteurs et garants de la continuité pour la dynastie au pouvoir.

De même que le terme *allāši* indiquait un rapport entre Hebat et la reine, l'appellatif "du roi" / "des rois" exprimerait le lien entre la déesse et le souverain et servirait à mettre en relief la protection que la déesse exerce sur le roi et sa dynastie.

5.4. Šukuduti

L'épithète *šukuduti* ne se trouve que dans KUB 10.92,⁵³⁰ un rituel à caractère mixte datable au XIII^e siècle.⁵³¹ Dans le GLH, E. Laroche insère ce terme à l'entrée *šu-ú-ku-ú-e*,⁵³² sans par ailleurs spécifier le rapport qu'il pourrait y avoir entre les deux mots.

Nous ne connaissons pas le sens de *šukuduti*, ni celui de *šu-ú-ku-ú-e*, mais il est intéressant d'observer l'existence en akkadien du terme *ŠUKUDU* "flèche",⁵³³ dont l'utilisation comme épithète divine est attestée pour le dieu sumérien de l'orage, Ninurta, vénéré par les Assyro-babyloniens comme divinité de la chasse et de la guerre.⁵³⁴ Il faut rap-

peler à ce propos que dans les textes divinatoires appartenant à la catégorie des oracles KUS/SU on rencontre parfois l' "arme de Hebat", c'est-à-dire un signe omineux fortuit dont la forme générale, selon certains spécialistes, rappelle celle d'une pointe de flèche.⁵³⁵

Si *šukuduti* a quelque rapport avec *ŠUKUDU* par l'adjonction d'un suffixe *-ti*,⁵³⁶ l'attribution de cette épithète à la déesse Hebat lui confère une valence guerrière qui peut expliquer la présence des félins sur lesquels s'appuient la déesse et le dieu Šarruma sur le relief de Yazılıkaya, le félin étant l'animal spécifique des divinités guerrières.

5.5. *huwalzi*

Dans la documentation actuellement éditée le terme *huwalzi* ne se trouve associé au nom de la déesse Hebat que dans KBo 21.34 + Ro I 33, où il spécifie également le théonyme Teššub.⁵³⁷ Les deux passages où figurent ce mot sont totalement parallèles⁵³⁸, toutefois leur contenu est si générique - description d'offrandes de pains et de vin - qu'aucun élément intéressant ne peut en être tiré.

⁵³⁵ V. chap. II, 66.

⁵³⁶ Cf. les doublets *tabri/nabriti*, *hilašši/hilašiti*, etc.

⁵³⁷ Ro I

31	nam-ma uruAš-tu-ya-ra-az 5 NINDASIGmeš 1 NINDA mu-la-ti-ši BA.BA.ZA
32	1/2 UP-NI 1 NAM-MA-AN-TUM GEŠTIN ú-da-an nu NINDA.SIGmeš
33	NINDA mu-la-ti-in-na A-NA dHé-pát hu-wa-al-zi-ya pá-ši-ya
34	pí-ra-an-ši-it da-a-i nam-ma-kán a-pé-e-az IŠ-TU GEŠTIN
35	1 NAM-MA-AN-TUM GEŠTIN GALBI a dHé-pát šu-un-na-i
36	EGIR-ya la-ba-an-ni-uš-bi-a šu-pa-da-an-zi; lúNAR
37	LÚmeš BALAG.DI ŠIR.RU

31	En outre, de la ville de Aštuyara 5 galettes, 1 pain <i>mulati</i> (32) de 1/2 poignée de bouillie
32	1 mesure de vin (sont) apportés; alors les galettes
33	et le pain <i>mulati</i> il rompt pour Hebat <i>huwalzi</i>
34	devant elle il (les) pose; en outre avec ce vin
35	1 mesure de vin il remplit les coupes (de) Hebat
36	et de nouveau ils font une libation (avec) les <i>lahanni</i> ; le chantre
37	(et) les joueurs de l'instrument BALAG.DI jouent.

⁵³⁸ Ro I 9-14 pour le dieu de l'orage (dU) *huwalzi*.

⁵²⁸ Un rapport du même genre, sans que ŠA soit exprimé, se trouve aussi dans le texte de la fête (h)šusua (v. chap. IV, 106) où l'on rencontre la forme lúSANGA LUGAL pour indiquer le "sacerdote (du) roi".

⁵²⁹ V. Msk. 7468 28: "... 1 qa zi še-meš a-na dHé-bat (29) ša lugal ..."

⁵³⁰ Vo VI 7 MUNUS.SUHUR.LAL dHé-pát šu-ku-du-ti "la hiéro]dule, Hebat *šukuduti*".

⁵³¹ Sur le caractère particulier de ce texte, v. E. Laroche, JCS 2 (1948) 113-136; HWZ² s.v. *ana*, 565. Pour la datation v. A. Kammenhuber, Materialien, Lief. 6 (1977) 281.

⁵³² GLH, 239; ce terme n'est actuellement attesté que dans KUB 7.30, 14 (CTH 790).

⁵³³ AHw III, 1265.

⁵³⁴ V. K. Tallqvist, Götterepitheta, 223.

huwalzi figure aussi dans KBo 14.143 Ro I 15', un fragment d'un texte à caractère "mixte" où l'on énumère les offrandes d'oiseaux à plusieurs divinités, dont Hebat.⁵³⁹

En dehors de ces occurrences le terme *huwalzi* se trouve fréquemment dans des listes de termes au sens souvent inconnu insérées dans des rituels hurro-hittites, mais qui suivent, en général, un holocauste sacrificiel, d'un oiseau ou d'un mouton.

A ma connaissance, aucune hypothèse n'a été avancée pour ce terme. E. Laroche parle génériquement d'un objet ou d'un lieu de culte.⁵⁴⁰

Je me demande si l'on ne peut pas rapprocher de ce mot le substantif *hulli* / *huwal(h)i*,⁵⁴¹ fréquemment attesté dans des contextes culturels similaires à ceux où comparait *huwalzi*,⁵⁴² par exemple dans le rituel "libations au trône de Hebat", KBo 21.33 + IV 18' et dont la fonction spécifique semble être celle de potentialiser la force cathartique de l'eau destinée à la purification ou à la sanctification du roi.⁵⁴³

⁵³⁹ KBo 14.143 Ro I

12'	A-NA dTe-nu 1 MUŠEN na-a-ši-ya [
13'	A-NA dPa-ir-ra-an-za am-ba-aš-š[i-(ya)
14'	bu-wa-al-zi-ya [
15'	A-NA dHé-pát [
16'	] x [
12'	pour le dieu Tenu 1 oiseau <i>naši</i> [
13'	pour le dieu Pairranza (en sacrifice) <i>ambašši</i>
14'	<i>huwalzi</i> [
15'	pour]la déesse Hebat [
16'	] - [

⁵⁴⁰ GLH, 116.

⁵⁴¹ Pour les propositions d'interprétation de ce terme v. p. 114 n. 371.

⁵⁴² KBo 2.9 Vo IV 17, KBo 5.1 Vo III 44, KBo 13.144 Ro II 22', KUB 7.58 I 3, KUB 15.35, 49, KUB 22.40 Vo III 17, KUB 27.67 Ro I 4, II 5, Vo III 7, 9, KUB 45.5 + Vo III 15', etc.

⁵⁴³ V. C. Kühne, OBO 129 cit., 230.

5.6. *purulliwe*

Des trois textes KBo 21.34 +, KBo 39.189 +⁵⁴⁴ et KUB 45.65 où figure le terme *purulliwe*⁵⁴⁵ comme épithète de la déesse Hebat, le premier, KBo 21.34 +, a déjà été fréquemment cité comme source de nos connaissances des épithètes de Hebat et d'une des principales fêtes en l'honneur de la déesse, celle de Lawazantiya. Après avoir énuméré les offrandes destinées au dieu de l'orage *huwalzi*, on dit que celles attribuées à Hebat du *purulli* doivent être déposées, non pas comme nous nous y attendrions devant ou sur la table de cette divinité, mais devant le dieu de l'orage lui-même, tout comme pour les sacrifices en l'honneur de la divinité Tašmišu.⁵⁴⁶ Il semble donc que, ici, Hebat du

⁵⁴⁴ Le joint entre KBo 39.189, KBo 24.59 et KBo 38.297 m'a été indiqué par D. Groddek.

⁵⁴⁵ On doit interpréter *purulliwe* comme une formation contenant le suffixe hourrite du génitif *-wi* dans sa variante graphique *we*. Hebat *purulliwe* serait donc l'équivalent de "Hebat du *purulli*".

⁵⁴⁶ Ro I

15	nu d ^{we} ha-ni-eš-ša-an GĒŠTIN da-a-i nu ha-an-te-ze-zi pal-ši
16	dIM e-ku-zi l ^{we} NAR SİR ^{RU} 1 NINDA.GUR ₄ RA EM-ŠA UD ŠA 1/2 UP-NI
17	pār-ši-ya na-an PA-NI dIM da-a-i
18	EGIR-ŠU-ma dHé-pát pu-ru-ul-li-pi e-ku-zi l ^{we} NAR SİR ^{RU}
19	1 NINDA.GUR ₄ RA EM-ŠA UD ŠA 1/2 UP-NI pār-ši-ya na-an PA-NI dU
	da-a-i
20	EGIR-ŠU-ma dTa-aš-mi-šu e-ku-zi l ^{we} NAR SİR ^{RU}
21	1 NINDA.GUR ₄ RA EM-ŠA UD ŠA 1/2 UP-NI pār-ši-ya na-an PA-NI dU
	da-a-i
22	EGIR-ŠU-ma l ^{we} DUG.GA iš-kán-zi nu li-li ha-ša-a-ri e-ku-zi
23	l ^{we} NAR SİR ^{RU} 1 NINDA.GUR ₄ RA EM-ŠA UD ŠA 1/2 UP-NI pār-ši-ya
24	na-an PA-NI dIM da-a-i nam-ma-kan A-NA PA-NI dIM
25	2 GAL iŠ-TU GĒŠTIN šu-u-wa-an-du-uš la-a-hu-u-wa-an-zi

15 Alors il prend un récipient *haneša* de vin et, la première fois,
16 il boit (au) dieu de l'orage; le chante chante; 1 pain aigre (et) blanc d'une
1/2 poignée
17 il rompt et il le pose devant le dieu de l'orage.
18 Mais ensuite il boit (à) Hebat du *purulli*; le chante chante;
19 il rompt 1 pain aigre (et) blanc d'une 1/2 poignée et il le pose devant le dieu de l'orage.

purulli soit spécifiquement associée au dieu de l'orage et à Tašmišu. Cela est d'autant plus remarquable que nous retrouvons la même succession dans le deuxième des textes où figure le terme analysé. En effet, KBo 39.189 +, un fragment de rituel kizzuwatnien, mentionne au début de la liste des dieux nourris l'un après l'autre (il s'agit de l'action rituelle indiquée par le verbe *kalutiya-*) le dieu de l'orage,⁵⁴⁷ la déesse Hebat du *purulli*, de nouveau le dieu de l'orage dit "de la ville", suivi de Tašmišu.⁵⁴⁸

- 20 Mais ensuite il boit (à) Tašmišu; le chantre chante;
21 il rompt 1 pain aigre (et) blanc d'une 1/2 poignée et il le pose devant le dieu de l'orage
- 22 Mais ensuite on oint (avec) de l'huile fine; alors il boit *leti bašari*,
23 le chantre chante; il rompt 1 pain aigre (et) blanc d'une 1/2 poignée
24 et il le pose devant le dieu de l'orage, en outre devant le dieu de l'orage
25 on verse 2 coupes remplies de vin.

⁵⁴⁷ A la l. 4, on précise qu'il s'agit du dieu de l'orage de Kizzuwatna. Il est important, à mon avis, de souligner que c'est là la seule attestation de cette hypostase dans la documentation hittite actuellement publiée.

⁵⁴⁸ Vo? IV

- 2'] x x -ya I-NA E[
3' -[n-zi nu-uš-ša-an UZU šu-up-pa MUŠEN x[
4' [u]zUNIG.GIGbi-ya A-NA dIM uruKi-iz-zu-w[a-at-na
5' EGIR-pa ti-an-zi nu ¹⁴UZU UZU šu-up-pa-ya x[
6' kat-ta-an 2 NINDA i-du-ri-ut pá-ri-ya še-ra-aš-ša-an
7' UZU šu-up-pa da-a-i na-at-ša-an
8' PA-NI DINGIR LIM EGIR-pa da-a-i
- 9' uzuTti-bi-a ma an-da ki-na-a-an
10' nu IŠ-TU ¹⁴UZU NINDA.SIGbi-a ku-uuf DINGIRmeš
11' :ka-lu-ti-it-ti
- 12']x A-NA dTe-eš-šu-up
13']x A-NA dHé-pát pu-ru-ul-li-c-we_c
14']x A-NA dTe-eš-šu-up ar-te-ni-c-we_c
- 15']A-NA dDa-aš-mi-iš
16']A-NA dKu-mar-we_c
17' A-NA dE[A

Ce texte présente des points de contact avec différents fragments de rituels kizzuwatniens du Moyen Royaume, en particulier avec KBo 20.62 et son duplicat KUB 45.48 +,⁵⁴⁹ ce qui offre un intérêt pour sa datation et, plus en général, pour la détermination chronologique des textes contenant ces épithètes.

Dans la partie de la tablette préservée on énumère les offrandes au *kaluti* de Hebat, consistant en côtes placées sur une galette. Cette action rituelle typique se retrouve aussi dans un passage d'un texte relatif aux "libations au trône de Hebat", KBo 21.33 + et KBo 23.5 + 15,⁵⁵⁰ où comparait aussi la divinité Tašmišu.⁵⁵¹

Le troisième texte où figure Hebat du *purulli* est un tout petit fragment, dont seul un côté est conservé: KUB 45.65.⁵⁵² On y men-

- 2'] ... dans l'édifice [
3'] . ; alors la chair pure (de l') oiseau . [
4' et les entrailles pour le dieu de l'orage de Kizzuwatna
5' ils mettent de côté; alors le sacerdote (6') à côté de la chair pure . [
6' rompt 2 pains *iduri* et dessus
7' il pose la chair pure et cela
8' il met de côté devant la divinité.
- 9' mais les côtes dans
10' et avec une côte (et) les galettes ces dieux
11' il nourrit l'un après l'autre.
- 12'] . à Teššub
13'] . à Hebat du *purulli*
14'] . à Teššub de la ville
15'] à Tašmišu
16'] à Kumarbi
17'] à E[a

⁵⁴⁹ V. M.-Cl. Trémouille, OAM I (1994) 93-97.

⁵⁵⁰ V. S. Košak, StBoT 39 sub 231/b.

⁵⁵¹ Vo III 19'-39'.

⁵⁵² Ro?

x + 1

2'

3'

4'

-]ya x[

]x wā-al-la-aš]a-[

n]a-at PA-NI dHé-pát x[

] šu-pa-an-ti [

tionne une cérémonie d'habillage de la (statue de la) déesse Hebat⁵⁵³. Or cette donnée assume une certaine importance si l'on se rappelle que, dans la fête de Lawazantiya - où, comme je l'ai dit plus haut, comparait aussi Hebat du *purulli* - la statue de cette divinité était recouverte d'une étoffe *alalu*. Ce vêtement est toujours mis en rapport avec Hebat dans de nombreux textes kizzuwatniens. Rappelons qu'on le trouve nommé, entre autres, au cours de la fête du mois pour le dieu de l'orage et Hebat (KUB 54.36 +) ⁵⁵⁴ - où figure aussi la divinité Tašmišu - et qui se déroule en partie à Lawazantiya.

Puisque tous les textes qui mentionnent Hebat du *purulli* sont de nette ascendance kizzuwatnienne et, donc, hourrite, on peut penser que le mot *purulli* appartienne à cette langue, appartenance confirmée, semble-t-il, par la citation dans KBo 11.20 3'-10' de

5'	]x 1 NINDA x BA.BA.ZA UP-NI 1 NINDA.G[UR, RA
6'	] iš-kán-zu nu 3-ŠU c-k[u-zi
7'	EGIR-ŠU-ma dHé-pát wu-u-r[u-uli-we
8'	]x-iz-zi [

9'	d]Hé-pát wa-aš-ša-an-zi
10'	w]a-aš-ša-an-zi 1 x [
11'	]x-an-zi [

1'	]... [
2'	]... la jambe. [
3'	]et cela devant Hebat. [
4'	] fait une libation [

5'	] 1 pain . d'une poignée de bouillie, 1 pa[in
6'	] oint et il bo[it] 3 fois [
7'	]mais/et [ens]uite (ā?) Hebat du <i>purulli</i>
8'	]... [

9'	]Hebat ils revêtent
10'	revêtent; 1. [
11'	]... [

⁵⁵³ La même cérémonie est décrite aussi dans un autre fragment qui mentionne, outre Hebat et Šarruma, aussi la divinité Tašmiš(u): KBo 8.114 Ro 4'-11'.

⁵⁵⁴ On y indique que cette étoffe était de couleur rouge (SA₅). On se rappellera que, au cours des rites pour l'intronisation de la prêtresse NIN.DINGIR à Emar, on utilise aussi un voile(?) rouge pour recouvrir la divinité NIN.KUR et qu'une étoffe de même teinte figure aussi dans les cérémonies effectuées par la NIN.DINGIR dans les textes hittites relatifs au culte de Tetešhapi.

divinités du *purulli* pour lesquels le chanter chante en hourrite.⁵⁵⁵ Par ailleurs, ce vocable figure seul sous différentes formes et avec des graphies variables dans de nombreux textes rédigés en hourrite, tous relatifs au rituel *iskalzi*.

purulli a été interprété comme formé du substantif *pur(u)li* + le déterminant *-ni* avec lequel il se fonde donnant ainsi la forme *purulli* par assimilation de la nasale.

L'interprétation du terme *pur(u)li* comme "maison, demeure" se base entre autres sur une entrée du vocabulaire suméro-hourrite trouvé à Ras Šamra / Ougarit RS Th. D. 8 + Th. D 11⁵⁵⁶: à É (IV 22-23) correspondrait en effet *bur-li-ni-we*, ce que confirmerait le vocabulaire trilingue RS 21.62.⁵⁵⁷ J. Nougayrol, le premier, a attiré l'attention sur cette équivalence dans la présentation du document de fondation AO 19.938, où le terme figure sous la double graphie *purli* et *purulli*.⁵⁵⁸ Selon ce spécialiste "le flottement *purli* (l. 4) et // *purulli* (l. 7) semble sans importance" et il est possible de le faire dériver de certaines particularités du traitement des liquides en hourrite.

Selon cette interprétation du terme *purulli*, Hebat était dite "de la maison".⁵⁵⁹ A ce point, il me semble opportun de rappeler les corrélations existant entre "la maison" et "la royauté", dans le sens que la maison est un symbole, un signe de la royauté et que la possession de la première légitime celle de la seconde.⁵⁶⁰ Cela est vrai aussi sur le plan du mythe: par exemple, c'est précisément par la construction du palais de Ba'al que ce dieu inaugure son règne et consacre définitivement sa royauté.⁵⁶¹ Dans le mythe de Illuyanka aussi, on peut trouver quelque rapport entre la construction d'une maison (celle d'Inara) et la royauté de celui que légitime la possession de cet édifice.⁵⁶²

⁵⁵³ KBo 33.90 Vo 3' mentionne aussi des "dieux du *purulli*" (DINGIR^{mes}-na *pu-ru-li*), ainsi que KBo 11.20 3' (DINGIR^{mes}-na *pu-ru-li-bi*).

⁵⁵⁴ Abréviation utilisée par la TEO 2, 85.

⁵⁵⁵ «Ugaritica» 5, 239.

⁵⁵⁶ V. A. Parrot - J. Nougayrol, RA 42 (1948) 1-20.

⁵⁵⁷ Le palais étant la maison par excellence, on peut aussi comprendre l'expression *purullu* comme "du palais".

⁵⁵⁸ En effet une "maison" stable, solide, durable, signifie non seulement la pérennité de la famille qui y habite, mais elle garantit aussi protection et ordre au pays qui l'entoure. Significative dans ce sens est à mon avis la mention après Hebat *purullu* du dieu de l'orage "de la ville", épichète que, par ailleurs, Hebat porte elle-même à Darendé et dans KBo 24.59 14'.

⁵⁵⁹ A. Caquot et al., *Textes ougaritiques I*, Paris 1974, 179 sqq.

⁵⁶⁰ V. F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani, *op. cit.*, 51-52.

Il n'est donc pas étonnant que la divinité à laquelle nous avons jusqu'à présent reconnu la fonction régaliennne et le rôle de protectrice des souverains ait eu aussi à cœur l'édifice qui représentait symboliquement le pouvoir. C'est certainement dans ce sens que va le titre porté par la déesse dans un texte en langue hourrite,⁵⁶³ Hebat *allani* É-*la*, "Dame/Reine de la Maison",⁵⁶⁴ qui est en quelque sorte l'équivalent de NIN.É.GAL et de *Belat ekallim*.⁵⁶⁵

Parmi les termes qui caractérisent le nom de la déesse Hebat certains - *hamri*, *hari*, *hurrišši*, *šinapi* - figurent fréquemment ensemble, dans des contextes similaires. Par conséquent, par rapport aux épithètes précédentes, il est plus difficile de les étudier de façon autonome. En effet, chacune de ces épithètes semble représenter un aspect particulier d'une même caractéristique; il est donc important, pour mieux comprendre la nature de la déesse, de tenir compte globalement de ces multiples facettes.

5.7. *hamri*

Le terme *hamri* n'est employé spécifiquement comme une épithète de la déesse Hebat⁵⁶⁶ qu'à Ougarit: je pense en effet qu'il faut lire l'expression *hbr hmrbn* de RS 1929 n. 4, 60, comme Hebat *hamri=bi-ni/a*, c'est-à-dire Hebat, celle(s) du *hamri*. Cette proposition trouve un appui dans la documentation de Boğazköy où le mot *hamri* comparait, plusieurs fois, en relation avec le théonyme Hebat, même s'il n'en est pas une véritable épithète.

J'ai eu l'occasion de décrire ailleurs ce terme et ses corrélations avec Hebat.⁵⁶⁷ Je ne rappellerai donc que rapidement la problématique, car ici il importe surtout de voir si d'autres éléments concourent à une meilleure évaluation du contexte où ce mot figure.

⁵⁶³ KUB 45.21 Ro 14'. Le texte le plus ancien de cette série remonte à Arnuwanda I.

⁵⁶⁴ Dans un petit fragment, KBo 8.110, on trouve dans un paragraphe indépendant, après la mention des dieux de la maison du grand-père et de la déesse Soleil d'Arianna, celle (l. 7) de *h-pat* "GASAN É *hāf*, probablement à restaurer *hālenwaa*.

⁵⁶⁵ Rappelons en outre l'existence d'une "déesse du Palais" à Emar.

⁵⁶⁶ V. A. Herdner, *Corpus des Tablettes en cuneiformes alphabétiques*, (1963) n. 166 = RS 1929 n. 4, 60; KTU 1.116, 317.

⁵⁶⁷ StMed 9, 1995, 369-380.

Pour la présence fréquente du déterminatif É, *hamri* est souvent interprété comme un terme indiquant un édifice de dimensions réduites(?). En Assyrie, il s'agissait, semble-t-il, d'un endroit sacré, situé hors de la ville, où l'on effectuait des sacrifices par le feu. Entre autres, on y brûlait les individus qui n'avaient pas respecté leur serment.

La documentation hittite relative au *hamri* montre que, en milieu anatolien, on y effectuait principalement des offrandes rituelles qui consistaient en oiseaux que l'on brûlait ou que l'on égorgeait, par conséquent des holocaustes et des rites sanglants. À côté de cette fonction religieuse, il semble que le *hamri* ait eu aussi, à Hattuša, une fonction judiciaire: selon J. Börker-Klähn, ce serait le lieu où l'on exécutait les sentences,⁵⁶⁸ principalement celles de peine capitale.

Trois textes, appartenant tous à la catégorie des rituels kizzuwatniens, permettent d'identifier la ou les hypostase(s) de Hebat qui se cache(nt) derrière l'expression ougaritique *hbr hmrbn* "Hebat, celle(s) du *hamri*". En effet, ils mentionnent précisément en rapport avec l'édifice *hamri* et le temple du dieu de l'orage *hamri* deux hypostases de cette déesse: Hebat *hari* et Hebat *hurrišši*.

5.8. Hebat *hari*

L'épithète *hari* est attribuée à la déesse Hebat dans la tablette rapportant les cérémonies de la fête de Lawazantiya, KBo 21.34 +,⁵⁶⁹ ainsi

⁵⁶⁸ AOF 21 (1994) 146 sq. Selon l'Auteur l'édifice *hamri* serait à localiser à l'intérieur de la ville, et précisément à l'intérieur de la porte de la ville, ce qui expliquerait pourquoi les jugements s'effectuaient "à la porte". Toutefois, il me semble difficilement soutenable que des rites à caractère magique mettant les officiants en contact avec les divinités infernales aient été effectués dans la ville, risquant ainsi de contaminer l'entière population.

⁵⁶⁹ Ro I

47	EGIR-ŠU-ma I DUG.GA iškān-zi nu li-li ha-a-ta-ri e-ku-zi
48	lōNAR [SIR ^{RU}] 1 NINDA.GUR ₄ .RA EM-ŠA UD ŠA 1/2 UP-NI pār-ši-ya
49	na-an PA-NI ^d Hebat da-a-i EGIR-ŠU-ma la-ha-an-ni-us KLIMIN
50	lōNAR SIR ^{RU} 1 NINDA.GUR ₄ .RA EM-ŠA UD ŠA 1/2 UP-NI pār-ši-ya
51	na-an PA-NI ^d Hebat ha-a-ri da-a-i

47 mais/et ensuite ils oignent (avec de) l'huile fine; alors il boit *liti balari*.
48 le chanfre [chantre]; il rompt 1 pain amer (et) blanc d'une demi-poignée

que dans trois passages de KUB 30.31+ (CTH 479), le rituel que j'ai eu déjà l'occasion de citer précisément pour son abondance d'épithètes divines. Dans le premier cas, Hebat *hari* est honorée au cours des cérémonies du 5ème jour, après Hebat Saruma et "celles de Hebat" (^d*Hē-bar-pi-na*), c'est-à-dire vraisemblablement les divinités et entités divines composant le *kaluti* de la déesse. Dans le second, Hebat *hari* est mentionnée, après Hebat *huritiš*²⁷⁰ et Hebat *entaš*²⁷¹ pendant les rites de purification du 21^{ème} jour. Hebat *hari* comparait encore à la fin du même texte,²⁷² au cours des rites à effectuer cette fois pendant la nuit et, ici aussi, Hebat *hari* suit Hebat *huritiš*.

- 49 et la pose devant Hebat. Mais/et ensuite avec les *labanni* de la même façon.
50 Le chanteur chante; il rompt 1 pain amer (et) blanc d'une demi-poignée
51 et la pose devant Hebat *hari*.

²⁷⁰ Ro II

- 57' A-NA ^dHēbat ha-a-ri-ya 1 u-zi-an-za IŠ-TU LUGAL
58' IŠ-TU MUŠEN ša-pa-an-ti nu nam-ma 1 u-zi-an-za IŠ-TU MUŠEN
59' IŠ-TU ŠAMUNUS LUGAL tak-ša-en-ma 1 u-zi-an-za
60' IŠ-TU SILA₄ ša-pa-an-ti Ū-UL UT-ma EGIR-an
61' Ū-UL ku-it-ki ap-pa-an-zi

- 57' à Hebat *hari* 1 (portion de) chair (58') d'oiseau de la part du roi
58' il sacrifie et en outre 1 (portion de) chair d'oiseau
59' de la part de la reine (il sacrifie); mais ensemble 1 (portion de) chair
60' d'agneau ils sacrifient, mais de nouveau
61' ils ne saisissent aucun (60') objet.

²⁷¹ Vo III

- 10 A-NA ^dHēbat ha-a-ri-ya ku-e-da-ni pē-e-da[ni
11 nu-uk-ki ki-nu-un-na a-pē-e-da-ni pē-e-di [
12 IŠ-TU SILA₄ ša-pa-an-ti...

- 10 A Hebat *hari* dans ce lieu
11 et à elle aussi, maintenant, dans ce lieu [
12 il sacrifie avec un agneau

²⁷² Vo IV

- 20 ne-ku-za [me-šur a-pē-e] da-ni-pāt UD-ti GE₆-az I-NA É ^dIM

Dans le même passage figurent donc les termes *hari* - *huritiš* - *hamri*, ce qui n'est probablement pas fortuit, puisque nous les retrouvons mentionnés ensemble dans KUB 51.73, un fragment de rituel originaire, comme les précédents, du milieu cultuel kizzuwatnien.²⁷³

- 21 É ^dHē-pāt [É-šī-na-ap-ši
22 še-he-el-li-[i-š-ki-in] pi-an-zi I-NA É ^dU ha-am-ri-ya
23 ^dHē-pāt hur-ti-[i-š-ki-in] U A-NA ^dHē-pāt ha-a-ri-ya
24 še-he-el-li-[i-š-ki-in] pi-an-zi ^dHi-la-a-š-ki-ya
25 ma-a-an še-he-el-li-[i-š-ki-in] c-š-zi nu-uk-ši
26 pi-an-zi ma-a-an [NU.GA] L-ma nu-uk-ši Ū-UL pi-an-zi

- 20 De [nuit, ce] jour-là, la nuit, dans le temple du dieu de l'orage (et)
21 dans le temple de Hebat [dans l'édifice *šinapī*
22 on donne un *šebellīki*]; dans le temple du dieu de l'orage, dans le *hamri*
23 (à) Hebat *huritiš* et à Hebat *hari*
24 on donne un *šebellīki* et à la divinité *Hilašši*(t)
25 s'il y a un *šebellīki*, alors à elle
26 on (le) donne; s'il n'y en a pas, alors à elle on ne (le) donne pas.

Pour une interprétation du *šebellīki* comme récipient servant à la dépuración de l'eau y. M.-Cl. Trémouille, SMEA 38 (1996) 73-93.
²⁷³ Vo²

- 2']PA-NI KÁ É ha-am-ri
3']NINDA SIG da-a-š <I>-EN
4']1-EN-ma A-NA ^dHē-pāt
5']1-EN-ma A-NA ^dHē-pāt hur-ti-š-ki-ya
6' ^dHē-pāt ha-a-ri-ya pā-š-ki-ya
7' zi-iz-zu-š-ki-ya-az 4.ŠU ša-pa-an-ti
8']e-el-ma-a-š-an QA-TAM
9']pāt tu-u-az zi-ik-kan-zi

- 2']devant la porte de l'édifice *hamri*
3']il (= le prêtre) prend [x] galettes et une
4'] et une pour Hebat
5'] et une pour Hebat *huritiš*
6' pour Hebat *hari* il rompt
7']du *zizzuši* il verse 4 fois
8']et . la main
9']précisément ils tendent de loin.

Il s'en suit que le terme *hari*, que l'on retrouve également dans des textes hourrites, quelquefois en union avec le nom de la déesse Soleil de la terre, Allani,⁵⁷⁴ doit lui aussi appartenir au vocabulaire religieux du Kizzuwatna et sur la base de la documentation hittite et hourrite, il semble s'agir d'un lieu cultuel, creux.⁵⁷⁵

Dans la documentation trouvée à Boğazköy, et plus spécifiquement dans des textes provenant du milieu kizzuwatnien et dans ceux en langue hourrite, *hari* est souvent écrit avec le sumérogramme KASKAL "route", "chemin", d'où sa signification de "voie, route, passage", confirmée par l'existence d'un terme ourartéen *hari* "route".

KUB 30.31 + Vo III 10-11⁵⁷⁶ nous apprend que dans l'enceinte du temple il existait un lieu spécifique pour honorer Hebat *hari* et Vo IV 20-26 que ce lieu se trouvait à l'intérieur du temple du dieu de l'orage *hamri*,⁵⁷⁷ une donnée que confirme KUB 51.73 Vo² 2.⁵⁷⁸

Il s'agissait probablement non pas d'un local autonome mais d'un point précis de la *cella* de la divinité; en effet, selon KUB 45.5, un fragment appartenant au rituel des "libations au trône de Hebat", le sacerdote dépose "dans le foyer (et) dans le *hari* un demi pain doux, une grande coupe de papp (et) de *gangati*".⁵⁷⁹ Le lieu *hari* devait donc se trouver à proximité du foyer. En outre la postposition *andan* "dans, dedans" indique qu'il s'agissait d'un lieu creux dans lequel on versait vraisemblablement les offrandes.

A ce propos il me paraît significatif que dans un petit fragment relatif à la rémission de péchés, KBo 24.17, on mentionne les "profonds *hari*" après les hautes montagnes, dans un parallélisme parfait, ce qui appuie l'hypothèse de *hari* comme lieu creux. Sur la base d'un passage de KUB 7.41 Ro II 57-58 (et duplicats), un exorcisme pour les divinités infernales dans lequel se suivent, en opposition nette, les hautes montagnes et les puits profonds (PU), on peut même se demander si *hari* ne serait pas un autre terme pour indiquer la source ou le puits.

⁵⁷⁴ Par exemple dans KBo VIII 87 (= ChS I/5 NJ 134) 5', 7' et 10'.

⁵⁷⁵ V. J. Tischler, HEG, 172-3; J. Puhvel, HED III, 143 sq.; A. J. van Windekens, MSS 49 (1988) 152.

⁵⁷⁶ (10) *ku-e-da-ni pē-e-da-ni*, (11) *a-pē-e-da-ni pē-e-di*.

⁵⁷⁷ *I-NA E dU ha-am-ri-ya*.

⁵⁷⁸ *PA-NI KA ha-am-ni*.

⁵⁷⁹

10' ... *nu-uš-ša-an 1/2 NINDA.KU ha-pi-ši-i ha-ri-ya an-da-an*
11' *djušLIS.GAL UTUL ga-an-ga-ti-aš da-a-i*

Un élément supplémentaire pour la détermination du sens de *hari* et de son rapport avec Hebat se trouve dans un passage d'un autre texte religieux, le rituel KBo 2.9 pour Ištar de Ninive.⁵⁸⁰ On y déclare que "si quelqu'un a fait des choses (négatives) envers le roi, la reine et les enfants royaux et les a enterrés, on doit les retirer de la terre" et l'action magique destinée à purifier le(s) ensorcelé(s) s'effectue "précisément dans ce lieu" (*a-pi-da-ni-pāt pi-di*).

Puisque le verbe utilisé pour indiquer "enterrer" est un dénomina-tif de *hari* et que l'action de "retirer" s'effectue "de la terre" (*taknaz*), il doit y avoir un lien entre le lieu appelé *hari* et la terre elle-même. Dans KUB 29.4 aussi, un rituel relatif au transfert de la divinité de la nuit (DINGIR GE₂) dans un nouveau temple, on énumère (Vo III 43-48) les différents endroits d'où l'on doit "tirer" la divinité, parmi lesquels le *hari*: "...de la montagne, de la rivière, de la mer, du *hari*, de la prairie...".

On est, à mon avis, en droit de se demander si le *hari* n'indiquerait pas le passage, le chemin par lequel on communiquait avec les divinités des Enfers, qu'il s'agisse de la fosse creusée devant l'autel, dans laquelle on égorgeait les animaux sacrifiés,⁵⁸¹ ou de la source considérée comme l'un des principaux lieux grâce auxquels on se mettait en contact avec les dieux d'en bas.⁵⁸² Un fragment, KBo 23.7, nous ren-

⁵⁸⁰ Publié par M. Vieyra, RA 51 (1957) 83-102; 130-138.
Vo IV

13	nu me-ma-i ma-a-an LUGAL SAL LUGAL DUMU meš LUGAL-ya ku-iš-ki
14	[ku-iš-ki]
14	i-ya-an har-zi na-aš ha-ri-i-ya-an har-zi na-aš-kán ka-a-ša
15	ták-na-aš SUD-an-na-ah-ši nam-ma-aš-ša-an ud-da-a-ar pa-ra-a
16	QA-TAM-MA me-ma-i nu a-pi-da-ni-pāt pi-di kiš-an i-ya-an-zi

13	Alors il/elle dit: "si (envers le) roi, la reine et les enfants du roi quelqu'un
14	quelque chose
14	a fait et les a enterrés, alors, vois!
15	De la terre moi je les tire". En outre, la parole
16	il/elle prononce de cette façon, alors/et dans ce lieu ils font ainsi.

⁵⁸¹ Cf. KBo 5.1 IV 25-26: ... et dans le lieu pur il le (= l'agneau) porte et crie "bienveillance"; KUB 29.4 IV 34. 36: ... et devant l'autel ils creusent un trou [et] ils sacrifient l'agneau à la divinité (en sacrifice) *enumalli*; [alors ils l'] abattent dans le trou; ou encore KUB 10.63 17-22... il fait un trou; il égorge un mouton et le jette dedans: Il prend le sang de la coupe, verse le sang dans la terre.

⁵⁸² Cf. le rituel CTH 446, v. H. Otten, ZA NF 20 (1961) 114-157.

seigne en effet sur l'existence d'un "chant de l'invocation des dieux",⁵⁸³ exécuté par le chantage précisément après l'ouverture d'un trou (*a-a-pt*) pour les dieux antiques,⁵⁸⁴ tandis que dans KBo 33.65 5' figurent les dieux du *hari* (*ha-a-ri-ya-aš* DINGIR^{meš}).

Si cette interprétation de *hari* comme lieu de passage et de communication avec les divinités infernales est juste, il en découle que les dieux du *hari* sont précisément ces divinités que l'on appelle à travers le *hari*, ces "divinités antiques" qui portent en milieu mésopotamien le nom de Annunaki. Rappelons que parmi celles-ci se trouve la déesse Mušuni,⁵⁸⁵ qui a des rapports certains avec Hebat, et que la déesse Soleil de la terre semble leur souveraine. Acquièrent alors une certaine importance la mention dans un texte hourrite (KBo 33.95) du terme *ha-a-ra-u-aš-aš* (l. 6') près de *mu-tu-ni-pi-ne-eš* (l. 7') et celle de Hebat dans une longue liste de "déeses Soleil de la terre",⁵⁸⁶ outre que son titre, toujours dans un texte en langue hourrite, de "Dame de la terre".⁵⁸⁷

5.9. *hurtišši*

Dans les textes actuellement publiés le terme *hurtišši* détermine quatre fois le théonyme Hebat.

Hebat *hurtišši*, tout comme Hebat *hari*, est présente dans KUB 30.31+ (CTH 479) au cours des rites du 21^{ème} jour: elle est honorée d'abord durant la journée, après Hebat *entašši*,⁵⁸⁸ enfin au cours des

⁵⁸³ I 13 DINGIR^{meš} *at* *hal-ti-ya-u-u-aš* *šir*.

⁵⁸⁴ 11 *ka-ru-u-i-li-ya-aš* DINGIR^{meš} *at*.

⁵⁸⁵ V, par exemple KUB 17.96 Ro I 12' (CTH 449).

⁵⁸⁶ KBo 34.203 Ro III 1'-3'.

⁵⁸⁷ KUB 45.21 Ro 4-5.

⁵⁸⁸ Ro II

50' A-NA ^dHé-pât hur-ti-šši-i 1 u-zi-an-za *IS-TU ŠA LUGAL*
51' *IS-TU MUŠEN šī-pa-an-ti EGIR-an-ma Ū-NU-UT LUGAL* ap-pa-an-zi
52' nu nam-ma 1 u-zi-an-za *ŠA MUNUS.LUGAL IS-TU MUŠEN* [šī-pa-a]n-ti
53' *Ū-NU-TUM-ma EGIR-an Ū-UL* ap-pa-an-zi MUNUS.LUGAL[UT]-TUM
kân im-ma
54' an-da KAXU-az me-ma-i tāk-a-an 1 u-zi-an-za
55' *IS-TU ŠILÁ šī-pa-an-ti nu Ū-NU-UT LUGAL* ap-pa-an-zi
56' MUNUS.LUGAL-UT-TUM-ma kân an-da KAXU-az me-mi-an-zi

rites à effectuer cette fois pendant la nuit. Les autres citations de Hebat *hurtišši* se trouvent dans deux fragments de rituel: KUB 51.73,⁵⁸⁹ originaire, comme le précèdent, du milieu cultuel kizzuwatnien, ainsi que dans KUB 54.47, un petit fragment appartenant sans doute lui aussi à un rituel kizzuwatnien ou même à la fête (*h)šuwā*.⁵⁹⁰

L'accord entre ces quatre occurrences est remarquable: Hebat *hurtišši* comparait toujours près de Hebat *hari* et les rites en l'honneur des deux hypostases de la divinité s'effectuent toujours ou dans le temple du dieu de l'orage *hamri* ou devant la porte de celui-ci. Par ailleurs *hurtišši* spécifie également un édifice - le déterminatif *šī* est constant - qui présente des rapports certains avec le *hamri*, sans qu'il soit clair si le *šī hurtišši* est ou non une partie du *hamri*. En effet, cet édifice est lui aussi le lieu de sacrifices d'oiseaux, principalement des ho-

50'/51' Il (= le prêtre) offre à Hebat *hurtišši* de la chair d'oiseau de la part du roi et
on retient en arrière l'objet du roi;
52' ensuite, il [offre] de la chair d'oiseau de la part de la reine,
53'/54' mais on ne retient pas en arrière l'objet; au contraire, il dit avec la bouche
(= à haute voix) (le mot) "régin[iti]"; parallèlement
55' il offre (54') de la chair d'agneau et on retient l'objet du roi
56' et/mais on dit avec la bouche ((= à haute voix) (le mot) "réginité".

⁵⁸⁹ V. plus haut p. 169 avec n. 573.

⁵⁹⁰

3' } x PA-NI la-
4' u[ri] ^u Iz-zi-ya-aš
5' } nu 1 NINDA SIG ^dMUNUS.LUGAL?
6' } A-NA HUR-SAG Za-a-ra pâr-si-ya

7' } ha-am-ri ha-an-da-a-an-zi nu 4 NINDA SIG
8' EGIR-šī-^uma A-NA ^dHé-pât hur-ti-šši-i 1 [
9']-ta-az 4-ŠU šī-pa-an-ti 1 NINDA SIG

3' } . devant . [
4' la ville de Izziya-
5' } et 1 galette à la déesse *šīne*?
6' } pour le mont Zara il rompt

7' } *hamri* on prépare et 4 galette[s]
8' (mais/et) ensuite à Hebat *hurtišši* 1 [
9' } . (abl.) 4 fois il verse; 1 gal[ette]

fice est lui aussi le lieu de sacrifices d'oiseaux, principalement des locaustes, un type de sacrifice qui, on le sait, est dédié aux divinités infernales.

J'ai proposé⁵⁹¹ de voir dans le terme *hurrišši* un composé hybride hourro-hittite louvisant, ayant valeur de génitif attributif, dérivé du terme *hurta*(?), un vocable qui appartient à la série des noms fréquemment mentionnés dans les rituels magiques, dite "liste de calamités"⁵⁹²: *idalu papratar NIŠ ILIM ešhar hurtain kurkurai ešhabru waštain* "mauvaise tache, serment, sang, malediction, séparation, larme, faute".

Selon cette interprétation, Hebat *hurrišši* serait à compter parmi les *dei ultores* bien connus du monde antique, et peut-être au nombre des divinités dites "de la malediction et de la mort", par exemple dans le rituel KUB 7.41 (CTH 446) "contre l'impureté d'une maison".

Si l'on considère que dans la documentation mésopotamienne le *hamri* est un lieu ayant un rapport direct avec le serment et la punition de son non-respect, c'est-à-dire la parjure, il semblerait que ce lieu existât aussi chez les Hittites. Il me paraît significatif que les deux hypostases de Hebat liées au *hamri* ("celles du *hamri*") soient Hebat *hurrišši* et Hebat *hari*, dont la première, nous l'avons vu, est celle qui protège le serment en punissant celui qui ne le respecte pas (Hebat *ultrix*), la seconde la protectrice du lieu culturel à travers lequel on appelle les dieux antiques, peut-être pour le jugement des parjures.

5.10. *šinapši*

šinapši ne comparait assurément en union avec le théonyme Hebat que dans une des rédactions de la prière de Muwatalli au dieu de l'orage *piḫallišši*, KUB 6.45.⁵⁹³ Hebat du *šinapši* y est indiquée

⁵⁹¹ V. StMéd 9, 377 sqq.

⁵⁹² V. V. Haas, RIA 7, 238: "In Gruppen, zumeist als Heptaden, treten die Dämonen oder Schädensgeister auf: ...1. "böse Unreinheit, 2. "Eid", 3. "Blut(tat)" (*ešhar*), 4. "Fluch" (*hurta*), 5. "Abschneidung" (*kurkurai*), 6. "Tränen" (*ešhabru*), 7. "Sünde" (*waštain*)."

⁵⁹³ Ro I

62	[d]u urKum-ma-an-ni d[ḫ]é-pát uruKum-ma-an-ni dU ší-na-ap-ši
63	[d]ḫé-pát ší-na-ap-ši dU ḫur-sag Ma-nu-zi-ya NIN.GAL
64	[d]p[ī]-ta-nu-hi-ši ḫur-sag ka-li-š-ta-pa-aš DINGIR.LÚmeš
	DINGIR.MUNUŠmeš
65	[ḫUR.SAGmeš] [D]meš ŠA uruKum-ma-an-ni ŪŠA KUR uruKum-ma-an-ni

comme l'une des principales hypostases de la divinité au sein du panthéon de Kummanni.

Dans un tout petit fragment, KUB 32.98,⁵⁹⁴ *šinapši* figure encore à côté du nom de la déesse; toutefois, vu l'extension extrêmement limitée du texte il est difficile d'affirmer qu'il s'agit ici d'une épithète et non pas d'un complément de lieu, par exemple un locatif. On soulignera dans ce document l'expression "maison du grand-père" qui indique une institution contribuant aux offrandes pour le culte des défunts de la famille royale;⁵⁹⁵ elle comparait surtout au cours de la fête (*h*) *išnuwa* pour le dieu de l'orage de Manuzzi(ya), une divinité qui appartient elle aussi, selon la susdite prière de Muwatalli, au noyau central du panthéon de Kummanni. La mention du toponyme Kizzuwatna dans KUB 32.98 porte à attribuer ce fragment au même milieu religieux.

Si Hebat du *šinapši* est absente dans le rituel kizzuwatnien KUB 30.31 +, cela est probablement dû à une omission involontaire du scribe. En effet, ce texte se caractérise, entre autres, par le parallélisme

62	[Dieu de l'orage d]e Kummanni, Hebat de Kummanni, dieu de l'orage du <i>šinapši</i> ,
63	[H]ebat du <i>šinapši</i> , dieu de l'orage de la montagne Manuzziya, Ningal,
64	[Pi]šanubi, montagne Gallistapa, divinités masculines, divinités féminines,
65	[montagnes], rivières de la ville de Kummanni et du pays de Kummanni.

594

x + 1	juruKi-iz-zu-wa-a[š-t-na
2'	[d]ḫé-pát ší-na-p[ī]-ši
3'	[L]Úmeš ē hu-uh-ha-a[š]
4'	du[š]-pa-an-du-wa-an [
5'	NINDA] i-du-ri-in-na UP-MI
6'	[ša-an NINDA i-du-ri-in
7'	]ša-an-ni-an [
8'	-a]n-za [

1'	[le pays de Kizzuwat]na
2'	[H]ebat (de) l'édifice <i>šinapši</i>
3'	les hommes de la maison du grand-père
4'	un récipient <i>išpanduwu</i> [
5'	[et [un pain] <i>iduri</i> d' (une) poignée
6'	]... un pain <i>iduri</i>
7'	]... [
8'	]... [

⁵⁹⁵ V. J. Börker-Klähn, *Fide Meyer*, 361 sqq. : "Totenkultstätte".

des paragraphes qui rapportent les offrandes destinées au dieu de l'orage et celles pour Hebat.⁵⁹⁶ La comparaison avec le passage parallèle du même texte (III 23-30) porte à intégrer le nom de la déesse en III 31-36 devant le terme *šinapši*.⁵⁹⁷

Tous les textes où figure le mot *šinapši* montrent un lien précis avec Kizzuwatna / Kummanni. Il me semble en effet particulièrement significatif que l'épithète "du *šinapši*" soit attribuée outre qu'à de génériques divinités du *šinapši*, seulement à Hebat, au dieu de l'orage⁵⁹⁸ et à Šarruma,⁵⁹⁹ c'est-à-dire aux trois grandes divinités de Kummanni / Kizzuwatna. Il est par conséquent vraisemblable que la notion même de *šinapši* provienne de cette région. Il pourrait s'agir alors d'une réalité religieuse typique de ce centre cultuel, à laquelle correspondait peut-être au Hatti une autre réalité, dénommée par un autre terme.⁶⁰⁰

Les attestations reportées ci-dessus montrent que Hebat était l'un des *namina* de l'édifice *šinapši*. Les deux déterminatifs qui alternent devant le nom *šinapši*, É et GĪŠ, nous apprennent qu'il s'agissait d'une construction éventuellement réalisée en bois. Il semble que cet édifice était principalement consacré à des sacrifices d'animaux - oiseaux ou

⁵⁹⁶ Par exemple I 52-57 dieu de l'orage du *dupiabi* et I 58-63 Hebat du *dupiabi*; II 1-13 dieu de l'orage et divinités masculines, II 14-19 Hebat et divinités féminines.

- 23 EGIR-ŠU^{ma} A-NA dU ĕi-na-ap-ši-ya-āš
24 Ū-NA DINGIR^{meš} LUM^{meš} ĕi-na-ap-ši-ya-āš
25 ĥu-u-ma-an-da-a-āš 1 u-zi-an-za IŠ-TU SILA₄ ši-pa-an-ti
26 EGIR-an-ma Ū-NU-UT LUGAL ap-pa-an-zi
27 nu nam-ma 1 u-zi-an-za IŠ-TU SILA₄ ši-pa-an-ti
28 EGIR-an-ma Ū-NU-UT MUNUS LUGAL ap-pa-an-zi ták-ša-an
29 1 u-zi-an-za IŠ-TU AMAR SILA₄ ya ši-pa-an-ti
30 nu Ū-NU-UT^{bi} EGIR-an ták-ša-an ap-pa-an-zi
- 31 A-NA <dĥē-pār> ĕi-na-ap-ši A-NA DINGIR^{meš} MUNUS^{meš} ĕi-na-ap-ši-ya-āš
32 1 u-zi-an-za SILA₄ ši-pa-an-ti EGIR-an-ma Ū-NU-UT LUGAL ap-pa-an-zi
33 nu nam-ma 1 u-zi-an-za IŠ-TU SILA₄ ši-pa-an-ti
34 EGIR-an-ma Ū-NU-UT MUNUS LUGAL ap-pa-an-zi ták-ša-an-na
35 1 u-zi-an-za IŠ-TU AMAR SILA₄ ya ši-pa-an-ti EGIR-an-ma
36 Ū-NU-TE^{meš} ták-ša-an ap-pa-an-zi

⁵⁹⁸ KUB 5.20 I 19, 21; KUB 25.49 Vo III 4; KUB 30.31 + Vo III 23.

⁵⁹⁹ KBo 17.69 9', 17'.

⁶⁰⁰ V. p. 124 n. 391.

moutons - par le feu ou l'égorgement.⁶⁰¹ Or la même chose paraît avoir lieu aussi dans l'édifice *hamri*. Il n'est donc pas étonnant de trouver ces deux termes associés, toujours dans un contexte qui voit Hebat protagoniste des rites sacrificiels.⁶⁰²

Comme on l'a déjà souligné,⁶⁰³ le *šinapši* présente des liens avec les dieux intérieurs et en particulier avec les ancêtres divinisés. Dans d'autres milieux, *šinapši* est le nom d'une montagne.⁶⁰⁴ Or *šinapši* est souvent associé dans les textes de Boğazköy au terme hurrite *papan* "montagne"⁶⁰⁵ et au sumérogramme de même sens HUR.SAG. La prière du roi Muwatalli à la triade de Kummanni⁶⁰⁶ me semble significative à ce propos: le souverain s'emploie à s'excuser auprès de Teššub, Hebat et [Šarruma] au cas où "quelque montagne (HUR.SAG) ou bien un *šinapši* - un quelque lieu sacré - a été abîmé"⁶⁰⁷. Puisque dans le paragraphe précédent (I 29-31), les montagnes comme élément naturel ont déjà été mentionnées, il est vraisemblable que HUR.SAG n'ait pas ici la même valeur. Peut-être doit-on y voir plutôt un lieu sacré comme, par exemple, un *rumulus*, ce qui expliquerait la valence funéraire qu'a le terme HUR.SAG dans KBo 23.106 Vo 17 et l'expression "dieux du père de la montagne" (DINGIR^{meš} A-BI HUR.SAG-aš), les dieux du père étant généralement compris comme les ancêtres divinisés.

Tous ces éléments confirment, à mon avis, l'existence d'un rapport entre le *šinapši*, les rites effectués dans cet édifice, les divinités infernales, et les dieux de Kummanni - Hebat, Teššub et Šarruma - sous la protection desquels devait se trouver cet édifice. Puisqu'il a été démontré que les dieux du *šinapši* ne sont autres que les "dieux du cè-

⁶⁰¹ Cf. KBo 5.1 II 1-3 "alors les seigneurs du sacrifice vont dans le *šinapši* (2) alors ils brûlent 2 oiseaux pour le crime (et) pour le péché, (3) mais ils brûlent 1 agneau pour *enumalli*", ou bien KBo 17.65 + Vo 19 "il consomme par le feu les oiseaux dans l'édifice *šinapši*".

⁶⁰² KBo 16.89 Vo IV 1-2; KBo 17.70 Ro 19; KUB 30.31 + Vo IV 22.

⁶⁰³ V. F. Gentili Pieri, «Atti e Memorie "La Colombaria"», vol. 47 NS 33 (1982) 1 sqq.; J. Börker-Klähn, SMEA 35 (1995) 80 sqq.; *ead.*, *Fide Meyer*, 362 sq.

⁶⁰⁴ V. A. Archi, *FAAp*, 12.

⁶⁰⁵ Par exemple dans KUB 32.52 Vo? 4, KUB 44.58 Vo 5; KBo 35.141 2'.

⁶⁰⁶ Texte étudié par Ph. Houwink ten Cate - F. Josephson, RHA 81 cit., 101-140.

⁶⁰⁷ KBo 11.1

32 ma-a-an HUR.SAG-ma ku-iš-ki na-aš-ma ši-nap-ši šu-up-pa AS-UR ku-iš-ki HUL-aš-ĥa-an...

dre⁶⁰⁸ - expression par laquelle il faut sans doute entendre les divinités que l'on invoque à travers le "lever du cèdre"⁶⁰⁹ - et que ces mêmes divinités ont été identifiées avec les ^dGIDIM^{bi}.a, c'est-à-dire les défunts divinisés, il en dérive peut-être une identité entre les dieux du *šinapī*, les "dieux du cèdre", les ancêtres divinisés et les dieux de Kummanni, Hebat, Teššub et Šarruma.

Pour pouvoir en pratiquer le culte, ces ancêtres étaient peut-être représentés sous quelque forme - probablement des statues - ; il devait alors exister un édifice ou un local destiné spécifiquement à la conservation de ces statues. Si nous acceptons l'hypothèse selon laquelle le *šinapī* est un édifice affecté expressément au culte des morts et, par conséquent, aussi à celui de divinités infernales, nous pouvons reconnaître dans le *šinapī* précisément l'endroit dans lequel on conservait ces effigies.⁶¹⁰ On pourrait donc expliquer le nom de l'édifice *šinapī* comme dérivant de *šena* "effigie, double", un terme qui provient vraisemblablement du sémitique *šn* "deux" par l'intermédiaire du hourrite *šinam* "redoubler".⁶¹¹

Le rapport entre le *šinapī* et les ancêtres royaux d'une part et la déesse Hebat de l'autre me paraît souligné aussi par le remplacement dans le duplicat de la prière de Muwattalli au dieu *pišaššašī*, KBo 6.46 Ro II 27, de l'expression Hebat du *šinapī* par Hebat (du) roi,⁶¹² forme qui rappelle les "Hebat des rois" de la prière de Muršili II.⁶¹³ Il est par conséquent possible d'interpréter la fonction de Hebat du *šinapī* comme une des formes de sa protection de la dynastie royale. Quant aux liens existant avec le *hamri*, qui est peut-être un élément constitutif de l'édifice *šinapī*, ils doivent à mon avis être compris dans le sens que si le *hamri* est bien à interpréter comme un lieu où,

⁶⁰⁸ V. H. Otten, HTR, 145.

⁶⁰⁹ V. l'utilisation d'un rameau de cèdre au cours de la liturgie des "libations au trône de Hebat" p. 133 sqq.

⁶¹⁰ Par ailleurs cette pratique trouverait une correspondance aussi dans le monde mésopotamien où il existait une *bit salme*, c'est-à-dire une "maison des statues", v. CAD S, 81.

⁶¹¹ V. A. Götz, JCS 17 (1963) 61 avec n. 9.

⁶¹² Rappelons que à Emar aussi on trouve la mention dans le même document cultuel d'une "montagne *šinapī*" et de "Hebat du roi".

⁶¹³ Il existait également des figurines (Ersatzbilder) dites *šarrena*, forme plurielle hourrite du vocable akkadien *šarru* "roi", qui représentaient précisément les rois anciens et qui étaient parfois divinisées: v. KUB 27.38 I 23, III 14, KUB 27.16 IV 10, KUB 10.27 IV 9, KUB 10.63 Ro I 6-8. Sur le premier de ces textes v. S. de Martino, SMEA 31 (1993) 121-134.

entre autres, se déroulaient les procès, le *šinapī* acquiert lui aussi cette valence. Cette hypothèse pourrait trouver un appui dans l'expression *šinapīsumma epesu* récurrente dans les textes hourrites de Nuzi toujours dans un contexte processif.⁶¹⁴ Il est en effet très plausible que l'endroit où l'on conservait les effigies des anciens souverains (et des dieux antiques) ait été utilisé - au moins à Kizzuwatna - lors de contestations, les dieux infernaux étant les juges par excellence, ceux qui viennent sur le lieu du jugement.

5.11. *dupīaḫi*

Le terme *dupīaḫi* contient une syllabe finale *-ḫi* que l'on trouve fréquemment dans des termes appartenant à la langue luvite.⁶¹⁵ Ce suffixe *-ḫi* est bien attesté et forme surtout des noms de lieux. La base de formation de *dupīaḫi* serait donc une forme *dupīa*, attestée à ma connaissance seulement une fois et dans un inventaire cultuel, KBo 2.13 (avec son parallèle KBo 2.7).⁶¹⁶

Le mot *altanni* qui précède *dupīa* dans ce texte désigne, comme l'indique le déterminatif PÜ, un type de source, ce qui confirme l'analyse du mot *dupīa* comme nom de lieu. D'autre part, la présence d'un signe de glose devant *dupīa* (comme devant *kummayanni*) montre que les scribes hittites n'entendaient pas ce terme comme appartenant à leur langue.⁶¹⁷

Un mot *dupīa* se trouve aussi, deux fois, dans des passages rédigés en langue hourrite: KUB 32.52,⁶¹⁸ où l'on mentionne entre autres le

⁶¹⁴ V. P. Negri, SMEA 29 (1992) 189-202.

⁶¹⁵ V. B. Rosenkranz, *Beiträge zur Erforschung des Luwischen* (1952) 23; H.G. Güterbock, Or 25 (1956) 125.

⁶¹⁶ Ro

22 ... *īd šī-ga-ši-ga-aš-aš* [
23 ALAM.ALAM DUMU.MUNUS *pū*al-ta-ni-iš *du*-u-ša *pū*al-ta-an-ni-iš
:kum-ma-ya-an-ni-iš *pū*šī-wa-an-na-aš *pū*šā-ha-na-
24 [x x aš *pū*šā-ha-na-an ALAM.ALAM^{bi}.a
DUMU.MUNUS^m AN.BAR *DU*-ū-zī ...

22 ... Rivière Šigatiga: [
23 Statue (de) jeune fille; source *dupīa*, source *kummayanni*, source *šiwanna*,
source *haššana* [
24] ... , source *ḫalwanna*; on fabrique des statues (de) jeunes filles
en fer
⁶¹⁷ Sur le terme *dupīa* et dérivés v. F. Starke, StBoT 31, 175 et C.G. Melchert, CLL, 235.
⁶¹⁸ Vo? III

šinapši et les dieux du *šinapši*, et KUB 47.29 Ro 22,⁶¹⁹ un texte par ailleurs important, car il nomme les rois Arnuwanda et Tuthaliya, dans lesquels il faut sans doute reconnaître les souverains du Moyen-Royaume.

dupšahi, sous la forme génitive *dupšahiyaš*, est épithète de Hēbat (et du dieu de l'orage) dans le rituel kizzuwatnien KUB 30.31 +,⁶²⁰

2'		}wa-an-zi [
3'		] x x-ma pa-a-pa-an-n[al-
4'		nu pa-a-pa-an šī-na-ap[šī(-)
5'		nam-ma A-NA dUM-BU d[NIN.GAL
6'		dKu-mar-pi dA-a dAš[pa-pi
7'		dNu-pa-ti-ik eše ha-pur[ni
8'		šī-na dU-pa-pi hu-up-pi-ti [d[ar-ru-um-ma
9'		šī-ha-at-ni pi-ta-ta-ap[hi [
		dTeš-tu-up-pi [
10'		DINGIR ^{meš} na ar-te-ni-wi-na [
12'		šī-na-ap-šī-na-wi e-ti [
13'		dupše šī-e-ri šā-a-ri [
14'		ku-un-ti šī-ga-ri za-x [
15'		šī-na-ap-šī-ni-in-na DINGIR ^{meš}
16'		]na ku-la-a-š[an
2'		] [
3'		] montagn[es
4'		et montagne <i>šinapši</i>
5'		Puis pour Umbu [Ningal?
6'		Kumarbi, Aya, Aš[šabi,
7'		Nupatik, la terre, le ciel]
8'		les rivières, le veau de Teššub [Šarruma?
9'		[Hatni, Pišafaphi [
10'		de Teššub
11'		les dieux de la ville [
12'		du <i>šinapši</i> . [
13'		<i>dupše</i> [
15'		les dieux du <i>šinapši</i> [
16'		] [

Le texte est donné en transcription dans V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3 cit., 152. Les Auteurs lisent *ap-še*. Pour une lecture *dup-le-v*, E. Laroche GLH, 273.

⁶¹⁹ *du-up-šī-pi-ni im-ma* [, à comprendre comme *dupšī-wi-ni* "le/la du *dupšī*"/e".

⁶²⁰ Ro I

Après avoir lavé les dieux (probablement sous la forme de *BIBRŪ*)⁶²¹ dans un fleuve, les rites en l'honneur des deux divinités du *dupšahi* couvre toute la vingtième journée de ce très long rituel de substitution. A la fin du même texte, ces deux divinités sont de nouveau mentionnées, cette fois en association avec le terme *šinapši*.⁶²² Cette

52	lu-uk-kat-ta-ma I-NA UD 20.KAM A-NA dU du-up-šā-hi-aš 1 u-zi-an-za
53	IŠ-TUMUSEN šī-pa-an-da-an-zi EGIR-an-ma Ū-NU-UT LUGAL har-kān-zi
54	nu nam-ma A-NA dU du-up-šā-hi-aš 1 u-zi-an-za IŠ-TUMUSEN
55	šī-pa-an-ti EGIR-an-ma Ū-NU-UT MUNUS.LUGAL har-zi tāk-ša-an-ma
56	A-NA dU du-up-šā-hi-aš 1 u-zi-an-za IŠ-TU SILA ₄ šī-pa-an-ti
57	EGIR-an-ma Ū-NU-TEME ^š tāk-ša-an ap-pa-an-zi
58	A-NA dHe-pat du-up-šā-hi-aš 1 u-zi-an-za IŠ-TUMUSEN
59	šī-pa-an-ti EGIR-an-ma Ū-NU-UT LUGAL ap-pa-an-zi
60	nu nam-ma 1 u-zi-an-za ŠA MUSEN šī-pa-an-ti EGIR-an-ma
61	Ū-NU-UT MUNUS.LUGAL ap-pa-an-zi tāk-ša-an-ma 1 u-zi-an-za
62	IŠ-TU SILA ₄ šī-pa-an-ti EGIR-an-ma Ū-NU-TEME ^š
63	tāk-ša-an ap-pa-an-zi UD.20.KAM QA-77
52	mais le matin suivant, le 20e jour, pour le dieu de l'orage du <i>dupšahi</i> 1 (portion de) chair
53	d'oiseau ils sacrifient et après ils tiennent l'objet du roi,
54	mais ensuite au dieu de l'orage du <i>dupšahi</i> 1 (portion de) chair d'oiseau
55	il sacrifie et après il tient l'objet de la reine, mais ensemble
56	il sacrifie 1 (portion de) chair d'agneau au dieu de l'orage du <i>dupšahi</i>
57	et après ils saisissent les objets ensemble.
58	à Hēbat du <i>dupšahi</i> 1 (portion de) chair d'oiseau
59	il sacrifie et après ils saisissent l'objet du roi,
60	mais ensuite il sacrifie 1 (portion de) chair d'oiseau et ensuite
61	ils saisissent l'objet de la reine, mais ensemble 1 (portion de) chair
62	d'agneau il sacrifie et ensuite les objets
63	ils saisissent ensemble. 20e jour terminé.
621	V. O. Carruba, Kadmos 6 (1967) 88-97.
622	Vo IV
41	ma-ah-ha-an-ma zi-in-na-an-zi
42	nu A-NA É dIM du-up-šā-hi-ya-aš dHe-pat du-up-šā-hi-ya-aš
43	ŠA šī-na-ap-šī ga-gan-ga-a-ti I-NA šī-na-ap-šī
44	pi-an-zi šā-li-ya-aš-ša šā-ri-im-na-aš
45	x pi-an-zi UD 23.KAM QA-77

corrélation entre les deux termes *dupiahi* et *šinapši* me semble significative, vu qu'elle figure aussi dans le premier texte en langue hourrite cité ci-dessus où l'on trouve, côte à côte, *dupia* et *šinapši* (et les dieux du *šinapši*).⁶²³

Si jusqu'à présent *dupiahi* n'est attesté comme épithète de *Ēbat* et du dieu de l'orage que dans un seul texte il comparait, par contre, plusieurs fois comme spécification d'un rituel (*ŠISKUR dupiahiyaš*).

Les observations relatives au sacrifice du *dupiahi* proviennent principalement de deux textes: le premier relatif au transfert de la divinité de la nuit (*DINGIR GE₆*)⁶²⁴ de Lawazantiya à Šamuha,⁶²⁵ le second rapportant certains rites magiques à effectuer à Šamuha.⁶²⁶ Selon le premier de ces documents, le sacrifice *dupiahi* s'effectue au sein d'un groupe de cinq sacrifices, précisément celui "du tirer en haut" (*ša-ra-a hu-u-ir-ti-ya-u-wa-aš* *ŠISKUR*),⁶²⁷ celui du *dupiahi* (*ŠISKUR du-up-ša-bi-ya-aš*),⁶²⁸ celui du sang (*ŠISKUR zu-ur-ki-ya-aš*),⁶²⁹ celui "de

- 41 mais quand ils terminent
42 alors pour le temple du dieu de la tempête du *dupiahi* (et) de *Ēbat* du *dupiahi*
43 le *gangari* de l'édifice *šinapši* dans l'édifice *šinapši*
44 ils donnent et dans les grands édifices *karimme*
45 ils donnent. 23e jour terminé.

⁶²³ On soulignera la présence dans ce même texte du terme hourrite signifiant "montagne". L'association des mots "montagne, *šinapši* et *dupia*" rappelle à l'esprit le texte de la prière de Muwatalli au dieu de l'orage de Kummanni (KBo 11.1) où le souverain tente de se disculper, "si quelq'un a profané quelque montagne, quelque *šinapši* ou obstrué quelque source sacrée".

⁶²⁴ Pour une lecture "divinité de la nuit" au lieu de "Déesse Noire" v. E. Neu - Chr. Rüster, HILZ Nr. 8, 93 et H. Otten, KBo 32, Inhaltsübersicht p. VI n. 9.

⁶²⁵ V. H. Kronasser, Umsiedelung cit.

⁶²⁶ V. R. Lebrun, Samuha cit.

⁶²⁷ I 70-73.

⁶²⁸ I 74 - II 2. Je ne suis pas d'accord avec Kronasser, *op. cit.*, 46 sq. selon lequel la liste des objets nécessaires au sacrifice du *dupiahi* commence après la ligne de division de paragraphe. Cette position, en effet, contredit toute règle de linguistique du texte. En outre, si l'on analyse le passage qui va de I 9 (L'ŒME DINGIR^{LM} *ki-i da-an-zi* "mais/et les hommes de la divinité prennent ces choses") à II 13 (*nu-ut-ša-an ki-i hu-u-ma-an pt-di ba-an-da-a-an-zi* "alors ils ordonnent tout cela à (sa) place"), on constate que chacun des cinq sacrifices indiqué est précédé du nécessaire pour son déroulement.

⁶²⁹ II 3-8.

la louange" (*ŠISKUR šar-la-at-ti*)⁶³⁰ et enfin celui de *ambašši* (*ŠISKUR am-ba-ši*).⁶³¹ Or, dans le rituel de Šamuha, on décrit précisément les rites relatifs aux trois premiers de ces sacrifices: celui "du tirer en haut", celui du "dupiahi" et celui du sang. Un autre point commun entre ces deux textes consiste dans la mention de Pirinkir, cette divinité que nous avons aussi trouvée comme divinité de la malédiction (*hurtiyaš* DINGIR) dans KBo 21.41+ Ro 69.

Il est frappant que dans aucun de ces deux documents on ne mentionne le nom de la déesse *Ēbat*, ni par ailleurs celui d'aucun autre dieu de Kummanni. Et pourtant il est plausible que le rituel de Šamuha ait été élaboré sur la base des rituels de Kizzuwatna CTH 472 et 479⁶³² où *Ēbat* apparaît particulièrement honorée, surtout sous ses hypostases *hari*, *hurtišši* et *dupiahi*, et où les rites effectués par les sacerdotesses *purapši* Ammihatna, Tulpi(ya) et Mati se déroulent à la porte de l'édifice *šinapši* et dans le temple de *Ēbat*.

5.12. *tabritalla*

A ma connaissance *tabritalla* ne spécifie le nom de la déesse *Ēbat* que dans un fragment de rituel de substitution d'origine kizzuwatnienne, KUB 32.76 (CTH 706); toutefois les rapports entre cette divinité et l'objet *tabri* dont dérive l'épithète *tabritalla* sont bien attestés.⁶³³

Selon le passage du texte magico-mythologique KBo 9.127 + le *tabri* est le lieu, ou mieux l'objet sur lequel se tient la déesse *Ēbat*. Cependant le *tabri* n'était pas le siège de la seule déesse *Ēbat* mais de toutes les divinités du cèdre, dont l'équivalence avec les divinités du *šinapši* et les ancêtres divinisés a déjà été soulignée.⁶³⁴

Il convient de relever que toutes les épithètes portées par la déesse *Ēbat* comparaissent exclusivement dans les textes kizzuwatniens, et en particulier, dans deux de ceux-ci: la fête de Lawazantiya (CTH 699)

⁶³⁰ II 9-10.

⁶³¹ II 10-12.

⁶³² La ressemblance entre les deux textes avait déjà été observée par R. Lebrun, Samuha, p. 117. Il est possible que dans KUB 30.31 + (CTH 479) le rite de lavage des statues divines dans le fleuve correspondent au sacrifice "šara huištar" dans les eaux du fleuve de KUB 29.7 (CTH 480).

⁶³³ Sur l'ensemble de la documentation relative aux rapports entre le *tabri*, ses "préposés" et *Ēbat* voir mon travail dans BOTHEN 4 (1990) 77-105.

⁶³⁴ V. H. Otten, HTR, 145 et 110 sq., et ici p. 178.

et le "rituel de Kizzuwatna" (CTH 473). Or tous deux ont en commun de devoir s'effectuer dans un environnement géographique précis, ce qui porte à penser que l'attribution de ces épithètes à la déesse est le fait d'un culte local; cela expliquerait que l'on ne trouve aucune trace de ces hypostases dans les textes dérivant nettement des élaborations théologiques de Hattuša, telles les fêtes de printemps, d'automne ou "mixtes".

De l'ensemble de ces textes il ressort que Hebat est, d'une part, la protectrice des souverains et de la dynastie, de l'autre une divinité qui punit le parjure, ce qui comporte la célébration de pratiques magiques pour obtenir sa bienveillance et sa faveur (*keldiya*). Tandis que ses liens avec les ancêtres divinisés, juges par excellence, sont nets, on doit y souligner l'absence de toute allusion au rôle de protectrice que la déesse Hebat exerce sur la reine en tant que femme et mère.

Le nom de la déesse Hebat est souvent associé, dans les textes à caractère cultuel,⁶³⁵ à d'autres noms: Mušuni, Šarruma, Allanzu, Kunzišalli, Hašulathi. Vu que ceux-ci portent parfois le déterminatif divin, ils sont généralement compris comme théonymes. Cependant, l'irrégularité⁶³⁶ de la présence de ce déterminatif divin peut faire douter qu'il s'agisse réellement de dyades, d'autant plus que le rapport syntaxique entre les deux membres de l'éventuelle dyade n'est pas clair.⁶³⁷

6.1. dHebat (d)Mušuni

Le problème est particulièrement complexe pour le terme Mušuni, qui se trouve bien attesté déjà dans des textes datables au Moyen Royaume⁶³⁸ soit seul soit en association avec le nom Hebat

⁶³⁵ Seule la dyade Hebat Šarruma figure dans des textes officiels, mais de rares fois seulement: dans ABoT 56 II 117 (CTH 256), peut-être dans KBo 13.225 Ro Vo 7 (CTH 213), et enfin dans la prière de Muwatalli, au sein du panthéon de Uda KUB 6.45 Ro I 78.

⁶³⁶ L'alternance entre l'indication du déterminatif divin et son absence n'est pas exclusive de l'expression Hebat Mušuni, ni même de toutes celles où Hebat est le premier terme: on la retrouve aussi pour Išara Allani, Umbu Ningal, Naparbi Suwala, etc.

⁶³⁷ Le phénomène des "associations divines", bien attesté en milieu syrien et mésopotamien (même dans l'onomastique) également au I^{er} millénaire, est au contraire assez rare en Anatolie. Il se présente principalement avec Hebat ou dans les *kalusi*. Le rapport syntaxique entre les deux théonymes peut être interprété ou comme une copule latente ou comme une structure génitive, le premier servant à spécifier le second. Toutefois il ne manque pas de cas où est exprimée la conjonction entre les deux termes (cf. pour Hebat Mušuni dans 23/g Ro 23' ^a *Hebat-pat Mušuni-ii-ša* [dupl. de KBo 12.107, CTH 405], v. H.M. Kümmel, StBoT 3, 20).

⁶³⁸ V. par exemple KUB 45.48 +, de l'époque de la reine Nikalmati, ou le rituel de Allatura(h)hi CTH 780, ou encore 23/g qui contient la deuxième tablette du rituel de Mastigga, datable lui aussi du Moyen Royaume. La conscience de l'antiquité de cette "association" était toutefois encore vive au moment de la rédaction des grandes fêtes impériales comme le prouve, à mon avis, la mention dans KUB 11.27 I 17 (CTH 620) de "anciennes Hebat mušuni" (^a *Hebat-pat mušuni an-na-al-li-uš*).

avec et sans déterminatif.⁶³⁹ Tandis que A. Archi⁶⁴⁰ attribue la présence du déterminatif divin devant Mušuni aux "piètres connaissances de quelques-uns des scribes", J. Danmanville,⁶⁴¹ par comparaison avec Sarruma, qui est notoirement une divinité autonome⁶⁴², interprète Mušuni comme une divinité indépendante et non pas comme épithète de Hebat.⁶⁴³

Toutefois, l'hypothèse que Mušuni soit seulement un appellatif paraît trouver un appui dans l'utilisation de ce vocable aussi dans des expressions où le théonyme Hebat est absent. En effet, le mot *mušuni* spécifie parfois le substantif *hari* / KASKAL-ri⁶⁴⁴ "route, chemin", et en contexte hourrite, les vocables *šye* "rivière, eau" et *papan* / HUR.SAG "montagne": par exemple dans le rituel de purification de la bouche (CTH 777),⁶⁴⁵ dans le récit mythologique "Teššub et les rivières" (CTH 776)⁶⁴⁶ et encore dans le rituel d'Allaitura(h)hi (CTH

780).⁶⁴⁷ On remarquera que les trois termes en question appartiennent au champ sémantique de la nature.

Mušuni se présente aussi comme substantif doté d'une désinence -en dans le rituel pour Ištar de Ninive KBo 2. 9 +.⁶⁴⁸ Si l'on analyse le passage où figure ce terme, en particulier la ligne 23, on voit que tous les substantifs qui s'y trouvent mentionnés sont des formations d'abstrait. Il semble donc que le mot *mušuni*=en ait lui aussi une valeur d'abstrait.

Mušuni figure encore comme divinité autonome dans quelque rituel,⁶⁴⁹ mais ces attestations ne me semblent pas suffisantes pour étayer l'hypothèse de M. Popko⁶⁵⁰ selon lequel on doit distinguer entre deux divinités Mušuni, l'une associée à Hebat, l'autre autonome et appartenant au noyau des divinités infernales. Certes, cette hypothèse d'un lien avec le monde souterrain est appuyée par le texte KUB 17.96 qui énumère une série de divinités "antiques" précisément liées aux Enfers et dont Mušuni clôt la liste (Ro I 11') et par KUB 54.1⁶⁵¹ où un personnage inconnu, apparemment accusé de quelque chose, s'en appelle à la "Mušuni de la reine". Cependant, les liens de Hebat elle-même avec les divinités infernales,⁶⁵² surtout dans leur rôle de juges par excellence, me semblent eux aussi bien attestés et clairs.

Dans le rituel *ihkalai* (CTH 777),⁶⁵³ Mušuni semble également devoir être interprétée comme une divinité autonome: la dixième tablette du rituel de la "purification de la bouche" (KUB 29.8 con dupl. KBo 27.92) avec de longs passages en hourrite mentionne plusieurs fois le nom de Hebat Mušuni toujours avec un double déterminatif divin. Sur le Verso, colonne III, nous trouvons

⁶³⁹ KBo 2.9 + KUB 15.35, 32; 7.64 Vo 16; 8.79, Ro 15; 8.158, II 7; 11.5, Ro II 5; 11.6, Vo 4; 11.28, Vo V 25; 15.37, Ro II 1, Vo IV 7, V 49; 17.82, II 6; 17.96, I 11; 19.146, Ro 13; 20.113, II 10; III 9; 20.119, I 14; VI 19; 20.123, I 4; 20.129 + ABoT 39, I 22, III 23, 28; 21.34+ IBoT 1.7, Ro II 6; 23.12 + KBo 24.66, Vo IV 19; 23.15+, Ro I 19; 27.198, 5; 30.125, Vo III 43.118 = 22.23, 19; 33.163, Vo 2; KUB 11.27, Ro I 17; 12.12, Vo V 33, VI 20; 15.37, V 49; 25.32, Ro I 6; 27.1, Ro II 37, 38, 39, IV 43; 27.2, Ro II 3; 27.3, III 19 sq; 27.10, V 24; 27.13, I 15; 27.22, 1, 19; 27.33, 11'; 27.46, IV 24; 29.8, Vo III 32, 41, 44, 47; 32.19, IV 43, 44; 32.52, Ro II 4; 32.75, 3; 35.38, II 13; 38.34; 38.7, 14; 45.33, Ro 13; 45.36, II 8; 45.48 + 71, III 8; 46.7, Ro 11; 47.46; 47.69 + IBoT III 115 + 53/w + Bo 8034, Ro 17; 54.1, II 41; 56.31, IV 20; 58.80, Vo 13; 58.107, Vo IV 12; 59.73, IV 12; 60.23, Ro 11; VBoT 16, Ro 13; inédit: Bo 7029 Vo 7, Bo 9147; 264/p; 23/g dupl. de KBo 12.107. A reconnaître peut-être aussi dans KBo 35.35 6' (*mu-ši-ni-x*), KUB 38.3 + Vo III 10 (*Mu-šu-na*), KUB 38.7, 14 (*Mi-ši-ni-ši*).

⁶⁴⁰ A. Archi, UF 11 (1979) 8.

⁶⁴¹ RIA IV, 327.

⁶⁴² V. E. Laroche, «Syria» 40 cit. 277-302.

⁶⁴³ F. Thureau-Dangin, RA 36 (1939) 22, pensait avoir trouvé la solution dans la chronologie, car il reconnaissait dans Mušuni une épithète de Hebat qui avait tendance à devenir un nom pour indiquer la déesse elle-même et d'où dérivait le déterminatif divin.

⁶⁴⁴ Par exemple dans KUB 15.37 V 49 (*ba-ri mu-ū-šu-ni*), KUB 27.1 IV 43 (*KASKAL-ri mu-šu-ni*), ainsi que dans KUB 47.46 et KBo 21.34 + Ro II 6.7. Hari Mušuni est en outre mentionné dans les inédits Bo 9061 (*ba-ri mu-ū-šu-ni*), Bo 9147 (*ba-ri mu-šu-ni*), Bo 7029 Vo 7, cités par Brandenstein dans l'introduction à KUB 27, IV.

⁶⁴⁵ KUB 32.19 IV 43 *u-u-ši x-a-li šu-pu-u-ri mu-ū-ni* [44 *mu-ū-ut-na ti-pi pa-a-šu-ut x-e-l-x*].

⁶⁴⁶ KUB 27.46 IV 24 *mu-šu-un-na ši-i-e-na* (cf. 25 *še-e-ba-la-na ši-i-e-na*; 26 *e-bu-ut ši-na ši-i-e-na*).

⁶⁴⁷ KBo 23.23 + 19' *mu-u-šu-ni HUR.SAG-ni*.

⁶⁴⁸ Texte étudié en particulier par F. Sommer, ZA 33 (1921) 85 sqq. et A. Archi, OA 16 (1977) 297-311.

⁶⁴⁹ Par exemple dans VBoT 16 Ro 13, KUB 17.96 Ro I 12; KBo 21.34 + II 6, KBo 30.125 Vo III 4', KUB 54.1 Ro II 41, KUB 58.107 Vo IV 12', KUB 58.80 Vo 13'.

⁶⁵⁰ AoF 16 (1989) 87 avec n. 25.

⁶⁵¹ KUB 54.1 Vo II 40-42, texte publié par A. Archi - H. Klengel, AoF 12 (1985) 64: "Der Textautor wendet sich an seinen persönlichen Gott und andere Gottheiten, die seine Rechtssache prüfen und seine Unschuld feststellen sollten". On observera que les événements racontés se déroulent à Kummanni (I 26).

⁶⁵² Cf. par exemple KBo 19.146, où Hebat Mušuni (Ro 13') semble liée de quelque manière au monde infernal: on y nomme les dieux du père (c'est-à-dire les ancêtres) et la déesse Soleil de la terre. Il s'agit probablement d'un texte de magie destiné à décharger sur un animal - ici un mouton - les dangers qui incombent sur le "Seigneur du rituel".

⁶⁵³ V. V. Haas, CHS I/1, Nr. 5.9.

énumérées dans les paragraphes 1, 3 et 4 six divinités, disposées en couples. Dans les paragraphes 1 et 3 nous avons les groupes suivants:

Ĥebat :	Mušuni
Ea :	Damkina
Ištar :	Naparbi
tandis que dans le 4 ^{ème} paragraphe nous voyons:	
Ĥebat :	Mušuni
Ĥutena :	Ĥutellura
Ištar :	Naparbi

Ce sont précisément ces parallélismes qui font penser que Mušuni est ici une divinité autonome.

De cette tablette sont en outre intéressantes les lignes 22-30 de la colonne III, où (23) on lit *hi-pa-a*[-] *mu-šu-u-ni-pa* et (28) *]-ta-al* *mu-šu-ni*. La comparaison avec les lignes 5-11 de la colonne II, et en particulier avec II (5) *he-e-pa-a-tu-u-i al-la-nu-uh-bi-ya*, porte à reconnaître dans les formes *he-e-pa-a-tu-u-i*, *hi-pa-a*[-], *]-ta-al* le nom de la déesse Ĥebat, mais sans déterminatif divin, tandis que le théonyme Mušuni en est pourvu. Une même forme se trouve d'ailleurs aussi au Ro I 65 (*he-pa-at-te-ni-pa-a-al*) et Ro II 56 (*hi-pa-at-te-ni-ta*).

Il faut également observer que Mušuni forme différents anthroponymes à Rimah, Mari, Nuzi et Alalah (dans cette dernière localité dès le niveau VII)⁶⁵⁴ dans un pourcentage plus élevé que Ĥebat, donnant ainsi l'impression d'être une divinité plus vénérée, au moins par la population.

Il est possible que Mušuni ait été une divinité autonome, adorée par les Hourrites dans les localités citées plus haut. Au contact avec les populations qui honoraient Ĥebat, les Hourrites peuvent l'avoir identifiée avec cette dernière sur la base de leurs caractères communs. Au cours des siècles elle semble ne plus s'être distinguée de Ĥebat, ce qui explique comment dans les textes impériaux hittites, par exemple dans la fête (*hišuwu*), elle ait perdu le déterminatif de divinité. On peut voir que Mušuni est devenu un simple appellatif aussi grâce au texte de la fête de Šamuha (CTH 712), où l'on énumère 5 Ĥebat *mušuni* dont quatre sont à leur tour spécifiées par un toponyme: *Ĥattuša*, *Uda*, *Kizzuwatna*, *Šamuha*. Il en dérive que la Ĥebat vénérée dans ces localités doit toujours être comprise comme Ĥebat Mušuni,

⁶⁵⁴ On doit également souligner l'existence dans ces deux derniers sites du même anthroponyme Bentamuš(u)ni dont le premier terme dérive peut-être de *benti* "juste", "qui dit le vrai".

même quand le second terme n'est pas exprimé dans la documentation.

Cette identification entre les deux déesses pourrait être due à une même sphère d'action exprimée, en ce qui concerne Mušuni, par le sens même de son nom: "la juste".

La détermination du sens du terme *mušuni* a été objet de discussion⁶⁵⁵. Après diverses hypothèses de traduction comme "sublime", "auguste" ou d'autres termes de sens proche,⁶⁵⁶ "double", "jumeau",⁶⁵⁷ "roi",⁶⁵⁸ la comparaison entre les listes du vocabulaire RS 21.62 Ro 7: sum. [GI]N = akk. *ge-e-nu* = hourr. *mu-uš(-)...*, a porté E. Laroche à proposer pour *muš-* la valeur de "ferme, juste".⁶⁵⁹ Ce sens a été confirmé par la confrontation entre les deux versions, hourrite et hittite, du texte appelé "chant de la libération" où au hourrite *mušuni* correspond le hittite *bandanza* (KBo 32.14 Vo 60 = bord gauche 2), dérivé de *bandai*.⁶⁶⁰ De ce verbe polysémique, il est impossible de donner une traduction univoque; il correspond en effet à diverses valeurs, comme "ajuster, ordonner, arranger, être juste, fidèle, vrai, etc.". ⁶⁶¹ Mušuni et Ĥebat, sont donc les divinités qui créent l'ordre et la justice, que ce soit l'ordre cosmique et la justice des dieux ou l'ordre social et la justice des hommes.

6.2. dĤebat (d)Šarruma

Les attestations de la divinité Šarruma en association avec Ĥebat sont particulièrement nombreuses.⁶⁶² La plus ancienne remonte à

⁶⁵⁵ Pour la bibliographie sur ce sujet v. GLH, 173.

⁶⁵⁶ F. Thureau Dangin, RA 36 cit., 23, mais sans appuyer son hypothèse. Dans JCS 2 cit., 124, E. Laroche acceptait cette interprétation, en ajoutant qu'un des titres portés par Ĥebat dans les traités hittites, c'est-à-dire MUNUS.LUGAL / NIN. ŠAME, n'était qu'une traduction approximative de Mušuni.

⁶⁵⁷ A. Goetze, JCS 2 cit., 137-8.

⁶⁵⁸ H. Lewy, *Orientalia* NS 28 (1959), en particulier p. 113 sqq. Cette proposition se base sur le texte de Nuzi H XV 224.

⁶⁵⁹ "Ugaritica" V, 238; GLH, 173. V. aussi CHD 334 sq.

⁶⁶⁰ V. A. Kammenhuber - P. Coticelli, *MhTh.* 11 (1988) 116-141; E. Neu, *StBoT* 32, 200 sqq.

⁶⁶¹ V. J. Puvhel, HED, 96 sqq.; Tischler, HEG, 153 sqq.

⁶⁶² KBo 8.156+ IP 4; 11.5 Ro II 6; 11.6 Vo 4; 11.22 Ro II 14; 11.28 Vo V 26; 13.193 2; 13.225 Vo 7; 14.68 Ro I 9; 14.139 Ro II 5; 14.142 Ro I 23, 24, 34, 60, II 12, 25, 26; 15.37 Ro II 3; 17.34 Ro 4; 17.69 9, 12, 17; 17.82 II 6; 17.98 V 21; 19.129 Ro 15, 40; 20.75 Vo 3; 20.113 II 10, III 9; 20.119 IV 18-19; 21.34 + IBoT I 1 42, 55, II 31, 50, III 3, 14, 59, 60, IV 14; 22.106 Ro 6; 22.138 9; 22.180 I 20; 23.39 10; 25.190 Ro

l'époque du Moyen-Royaume et indique cette dyade comme appartenant à la région de Kizzuwatna.⁶⁶³ De là, sans doute, le culte de Šarruma s'étendit jusqu'à Alep. Il est en effet très plausible que le culte de cette divinité, précisément en association avec Hebat, soit passé de Kizzuwatna à Alep, peut-être à la suite de Télipinu, lorsque celui-ci, déjà sacerdote des dieux de Kizzuwatna, fut nommé roi d'Alep.⁶⁶⁴

Bien que Šarruma soit une divinité autonome reconnue, son culte s'effectuait probablement en union avec celui de Teššub et de Hebat.⁶⁶⁵ D'ailleurs l'affirmation dans plusieurs textes que les cérémonies en son honneur doivent s'effectuer dans son temple "là où il possède un sanctuaire autonome"⁶⁶⁶ montre que cela n'était pas nécessairement la règle, ce qui est confirmé aussi par la dédicace, de la part du fils de Télipinu, Talmi-Šarruma d'Alep, d'un temple à Hebat-Šarruma.⁶⁶⁷

Non seulement le sanctuaire pouvait être commun à Hebat et Šarruma, soulignant ainsi le rapport privilégié entre les deux divinités,⁶⁶⁸ mais on conservait aussi en commun les vêtements destinés à

habiller leurs simulacres au cours de la cérémonie du *LABUŠTU*. Un inventaire, KUB 44.14 (et ses dupl. KUB 42.15 et IBoT 3.144), nous décrit en effet le contenu d'une malle où l'on conservait les vêtements de Hebat et de Šarruma.

Si nous apprenons ainsi que Šarruma était représenté par une statue anthropomorphe, nous possédons aussi deux occurrences provenant du milieu cultuel de Lawazantiya où, au cours des cérémonies en l'honneur de Hebat, Šarruma est représenté sous la forme symbolique d'une lance (*gišSUKUR*).⁶⁶⁹

Dans les textes hourrites, Šarruma n'est jamais mis en rapport avec Hebat, mais seulement avec le dieu de l'orage Teššub dont il est dit le "veau" (*hupiti*), c'est-à-dire la forme "jeune" du dieu de l'orage, lui-même représenté sous l'aspect d'un taureau.⁶⁷⁰

Un autre texte rituel (CTH 492) atteste le même rapport avec le dieu de l'orage dénommé ici Tarhun.⁶⁷¹

Le lien existant entre Hebat et Šarruma ne se perpétue pas au premier millénaire où, au contraire, le dieu forme un couple avec Allanzu (voir ci-après), divinité de laquelle il avait déjà été rapproché dans un texte votif probablement dû à la reine Puduheba: celui-ci les met en effet tous deux sur le même plan généalogique comme enfants de Hebat, assis sur ses genoux.⁶⁷²

6.3. dHebat (d)Allanzu

La dyade Hebat Allanzu ne comparait pas, elle non plus, dans les documents à caractère officiel, mais ce qui peut paraître étrange, c'est qu'elle ne figure qu'une fois, à ma connaissance, dans les rituels en langue hittite. Et pourtant nous savons par l'étiquette d'un rituel de purification (CTH 277)⁶⁷³ qu'elle y jouait un rôle, elle aussi. Les seules

25, Vo 30, b.g. 3, 5; 27.167 12'; 29.45 col.g. 2', 8'; 33.63 11, 12; 33.108 7; 33.150 5; 33.162 Ro 3f, 4; 33.164 14; 33.165 Ro I 8, 11; 33.215 Vo VI 12, 14; KUB 2.13 Vo V 14; 6.45 Ro I 78; 6.46 Ro II 43; 11.27 Ro I 18', 22'; 15.1 II 28, 31, 35; 17.14 "Ro" I 10 - Vol IV 10; 25.34 Vo III 4; 25.41 Ro II 2; 25.50 Ro II 15; 27.1 Ro II 40; 27.3; 27.13 Ro I 5, 15, 27; 27.15 I 10; 27.33 12'; 27.38 Ro II 5', 14', 20'; Vo III 3, 5, 7; 30.51 Ro I 12'; 32.44 Ro 2; 42.14 Vo IV 8; 42.15 Vo II 5-10; 44.46 3; 45.28 + 39.97 (+) IBoT II 119 5; 45.52 Ro II 16', 17', 18'; 45.73 5; 45.74 col.g. 5f; 46.47 Vo 23; 46.48 Ro I 11'; 47.18 6; 47.72 I 4, IV 2; 48.120 Ro 2; 48.125 III 16; 50.53 6; 51.67 11; 52.44 I 1, 5; 54.36 Ro 6; 54.48 17; 55.40 5f; 56.19 I 50, 51, 60, II 16; 56.30 Vo 8, 4, 12; 57.52 I 2; 57.72 2; 57.87 II 13, III 8; 58.51 Ro III 12; IBoT I 33 74; IBoT II 49 III 7; IBoT III 144 5'; IBoT III 148 Ro I 26', 33', 35', 42', 48', II 44, 47, 52, Vo III 59. Outre les occurrences textuelles, il est bon de rappeler que l'association entre Hebat et Šarruma est également représentée iconographiquement sur les parois de Yazılıkaya et sur la stèle de Darendé.

⁶⁶³ Cf. par exemple KUB 27.33 12'.

⁶⁶⁴ Par contre, selon V. Haas, Berggötter, 80, Šarruma fut introduit dans le pantheon de Hattusa quand Suppiluliuma intronisa son fils Télipinu comme vice-roi.

⁶⁶⁵ Cf. KBo 11.1, prière du roi Muwattalli à la triade de Kummanni, Teššub, Hebat et Šarruma, dont le nom est vraisemblablement à restaurer dans la lacune au début de Ro I 2. On soulignera que déjà dans un texte remontant au 15-14ème siècle, KBo 25.190, on trouve côte à côte Teššub, Hebat et Šarruma.

⁶⁶⁶ V. KBo 14.142 Ro 34-35.

⁶⁶⁷ Alep 1.1.

⁶⁶⁸ Selon V. Haas, Berggötter, 81 et GHR, 390, Hebat et Šarruma auraient initialement formé un couple, toutefois il ne me semble pas y avoir dans la documentation actuellement publiée d'éléments permettant d'une telle conclusion.

⁶⁶⁹ KBo 19. 129 Ro 15; KBo 21. 34 III 3-4. La lance (d'or) n'est attestée comme symbole de Šarruma que dans les rituels de Kizzuwatna.

⁶⁷⁰ Cf. l'appellatif que reçoit le dieu de l'orage de Hatti dans la prière de Muwattalli KUB 6.45 + Ro I 50 *ša-ku-ud* AMAR.NITA "puissant taureau".

⁶⁷¹ KUB 39.97 + KUB 45.28 (+) IBoT II 119) Ro I 5-6. Qu'il ne s'agisse pas ici de Teššub est démontré par la complémentation *-ni*.

⁶⁷² La reine Puduheba fait appel à Šarruma(nni) et à Allanzu (nni) "des genoux" de leur mère Hebat (KUB 15.1 II 29 "A-NA DINGIR.LIM *hán ku-i-e-eš gi-nu-ua-az ar-ha ú-ua-a-ten*"), pour qu'ils intercedent auprès d'elle.

⁶⁷³ KUB 30.51 + 45 I 12', parallèle de KBo 14.68 Ro I 9'.

^{11'} 1 TUP-PU *nu-ú-ia-en* 3 ŠISKUR[...a] 1-EN (12') *ma-a-en-han* UKÜ-š d'Ép-pat Šar-[(ru-ma d'Al)]-la-en-šu-ú-ia (13') *ša-a-en-te-el...*

attestations que nous en avons proviennent de tablettes de listes d'offrandes et de rituels festifs, toutes datables de la fin de l'Empire⁶⁷⁴; la dyade est en effet présente dans la fête AN.TAĤ.ŠUM⁶⁷⁵ dans la fête *pudaha*⁶⁷⁶ qui, nous l'avons vu, appartient au culte des dieux d'Alep, dans la fête pour Ištar de Šamuha⁶⁷⁷ et, enfin, dans la fête *(h)išuwa*⁶⁷⁸.

Dans les textes en langue hourrite on ne trouve pas la dyade Hebat Allanzu, cependant le lien entre les deux divinités est assuré par l'expression qui spécifie le théonyme Allanzu "*siduri* de Hebat",⁶⁷⁹ c'est-à-dire "la jeune fille" de Hebat. Si nous considérons que cette expression fait pendant à celle qui concerne Šarruma, "*ḥupiti* de Teššub", et qui, nous l'avons dit, représente la "version jeune" de Teššub lui-même, on peut en déduire que Allanzu est la version "jeune" de Hebat, probablement la version "nubile", si nous considérons ici Hebat comme mère de Šarruma.⁶⁸⁰

Selon Kronasser, le nom Allanzu est une formation composite d'une base hourrite *allai*, "Dame" et d'un suffixe louvite.⁶⁸¹ Il est possible, à mon avis, que cette divinité, qui ne comparait pas dans les textes mythologiques, soit une création secondaire, par analogie avec Šarruma dont le nom était peut-être alors compris comme dérivant de l'akkadien ŠARRU "roi". On pourrait ainsi reconnaître plusieurs étapes: *primo*, Šarruma est associé à Teššub; *secundo*, par parallélisme les

théologues créent la figure de la divinité Allanzu associée à Hebat, avec un nom parallèle à celui de Šarruma, entendu comme dérivant de ŠARRU "roi"; *tertio*, nous avons l'association Šarruma - Allanzu, comme on peut le voir par exemple dans le texte de vœu KUB 15.1 ou encore dans la minute de la liste d'offrandes pour les dieux d'Alep où le scribe a automatiquement et instinctivement associé les deux divinités⁶⁸² pour ensuite corriger son texte et effacer le nom de la déesse.⁶⁸³ Enfin, le rapport entre ces deux divinités "jeunes" se stabilise et donne naissance à un couple, tel qu'il apparaît sur les stèles de Çiftlik et Kululu,⁶⁸⁴ où Šarruma et Allanzu constituent le second groupe divin mentionné.

6.4. dHebat (d)Kunzišalli

La dyade formée par Hebat et la divinité Kunzišalli n'est attestée que dans un nombre réduit de documents.⁶⁸⁵ Elle figure principalement dans trois rituels de fête, qui appartiennent, comme nous l'avons déjà souligné, à la production religieuse de l'Empire hittite et en particulier à la fin de celui-ci: la fête AN.TAĤ.ŠUM, la fête *(h)išuwa* et la fête *pudaha*, c'est-à-dire un des moments festifs du culte des dieux d'Alep au Hatti.

Dans KUB 11.27, une tablette qui, nous l'avons vu, se réfère aux rites de la fête AN.TAĤ.ŠUM en honneur de Katahha, à effectuer dans la ville de Ankuwa, la liste canonique Hebat Šarruma, Hebat Allanzu continue avec (I 23') *dHebat dKu-un-zi-ša-al-li*.

Kunzišalli dont le nom cette fois n'est pas précédé du déterminatif divin, semble occuper la même position dans IBoT 2.49 III 8, un fragment relatif à la fête *(h)išuwa* dont nous ne possédons toutefois ni parallèle ni duplicat, ainsi que dans deux fragments, duplicats, KBo 33.165 Ro I 13 et KBo 33.215 Vo IV 16.

Kunzišalli suit encore Hebat Šarruma et Hebat Allanzu dans KUB 27.13 Ro I 16 et dans KBo 14.142 Ro II 26, deux tablettes qui se

⁶⁷⁴ KBo 11.5 Ro II 7; 11.27 Ro I 22; 14.68 Ro I 9; 14.142 Ro II 25; 17.96 Ro I 4; 24.99 Vo III 15; 33.165 Ro I 12; 33.215 Vo VI 15; KUB 15.1 II 28, 35; 25.4 II 6; 25.41 Ro II 6; 27.1 Ro II 40; 27.3 Ro II 24; 27.13 Ro I 14, 16; 27.38 III 9; 30.51+45 I 12; 32.128 I 19; 45.25 4; 45.63 I 2; 52.14 IV 7; 54.34 III 6; 54.77 3; HT 54.1 ?.

⁶⁷⁵ KUB 11.27 Ro I 22.

⁶⁷⁶ KBo 14.142 Ro II 25.

⁶⁷⁷ KUB 27.1 Ro II 40 et son duplicat KUB 27.3 Ro II 24.

⁶⁷⁸ KBo 33.165 Ro I 12' et son parallèle KBo 33.125 Vo IV 15'. On remarquera que les deux tablettes montrent des signes d'effacement sur le nom Allanzu. On peut supposer que le scribe pensait plutôt à Allani quand il a copié son texte.

⁶⁷⁹ Sur le terme *siduri*, v. AHw. 1230; K. Tallqvist, Götterepitheta, s.v.

⁶⁸⁰ Rappelons que Hebat n'est dite mère de Šarruma que dans le texte votif KUB 15.1 et qu'un tel rapport n'est jamais exprimé en ce qui concerne Allanzu. En effet on doit souligner que si Hebat est dite mère dans les textes, au moins dans ceux en langue hourrite, cela semble l'être de Dakita, par exemple dans KUB 27.38 Ro II 8-9' (ChS I/5 Nr. 87, 384-398). Sur le hourrite *nera* "mère" v. H.J. Thiel - I. Wegner, SMEA 24 (1984) 199 sq.

⁶⁸¹ EHS, 198-201. P. 200 il observe que "der GN Allanza erscheint auch als Allanzu, was auf fremde Herkunft deutet... Auch der genaunte GN Allanza/u kann eine naltige Stammform von hurrisch allai- "Frau, Herrin, Königin" als Grundwort haben" et renvoie à C.-G. von Brandenstein, ZA 46 (1946) 110.

⁶⁸² KUB 27.13 Ro I 15.

⁶⁸³ KUB 27.13 I 5.

⁶⁸⁴ C. 1, v. J.D. Hawkins, AnSt 31, 172, citation 27 b; RJA s.v. Kubaba. Le nom de la divinité est transcrit *A-le-šu / A-le-u-u-s*.

⁶⁸⁵ KBo 33.165 Ro I 13; KBo 33.215 Vo VI 16; KBo 14.142 II 26 (CTH 698); KBo 11.5 II 8 (CTH 703); KBo 15.73 + KUB 32.19 (= ChS I/1 Nr. 41) III 36, 41 (CTH 777); KUB 27.13 I 16 (CTH 698); KUB 12.44 + KBo 27.108 (= ChS I/1 Nr. 49) II 28 (CTH 790); KUB 11.27 I 23 (CTH 620); IBoT II 49, 8 (CTH 628); KUB 60.120 Ro 3; 615/c Ro I 13 (dupl. 708/c).

réfèrent au culte de Teššub, Hebat (et Šarruma) d' Alep au Hatti. Kunzišalli figure ici parmi les divinités honorées durant la fête *pudaba*, fête qui se déroulait, nous le savons, la nuit du 14ème jour du huitième mois, probablement une fête de pleine lune.

Une autre attestation de la dyade Hebat Kunzišalli se trouve dans KBo 11.5, un des textes qui composent le rituel de Muwalanni. Il est intéressant d'observer comment ici, comme dans le texte de la fête (*h*) *išnuwa* IBoT 2.49, le théonyme Kunzišalli n'est pas précédé du déterminatif divin. Par conséquent il semble que dans le milieu cultuel de Manuzziya, d'où proviennent ces deux documents, Kunzišalli n'était pas considérée comme une divinité autonome, mais seulement comme une épithète de Hebat. Cependant, la constatation que la même chose se produit avec le dieu Šarruma (sauf dans un cas) et avec Allanzu doit faire conclure que la symbiose entre les deux divinités qui composent la dyade était telle aux yeux des compilateurs de ces textes religieux que l'expression d'un seul et unique déterminatif divin devant le premier - et apparemment le plus important - des deux membres de la dyade était suffisant⁶⁶⁶. Le même phénomène se présente encore dans un petit fragment, KUB 60.120 Ro 3, où l'on énumère des offrandes *am-ši* (= *ambāši*) et *ki-ya* (= *keldiya*) pour diverses divinités, dont Tiyabenti et les déesses du destin Gulšeš.

Comme déjà Šarruma et Allanzu, Kunzišalli est aussi attestée de façon autonome dans des passages en langue hourrite, en l'occurrence dans le rituel *itkalzi* (CTH 777)⁶⁶⁷ et dans un fragment d'un rituel de Tašmišarri.⁶⁶⁸

Le fait que Kunzišalli soit mentionnée dans le groupe initial des divinités qui composent le *kaluzi* de Hebat souligne son importance et, puisque de ce groupe Šarruma est la seule divinité masculine, on peut en déduire que Kunzišalli était une déesse.

Étant donné que nous possédons une représentation graphique de ce *kaluzi* sur les parois rocheuses de Yazılıkaya, on est permis de

supposer que Kunzišalli y était, elle aussi, figurée et qu'on peut y lire son nom en écriture hiéroglyphique.

Si l'identification des numéros 43 et 44 du relief de la chambre A avec la déesse Hebat et le dieu Šarruma n'a fait aucun doute grâce à la lecture du cartouche qui surmonte les deux divinités, l'interprétation des deux déesses situées sur l'aigle bicéphale n'a pas été aussi simple et, dans le cas de la seconde (n. 46), elle n'emporte pas encore la conviction de tous les spécialistes.⁶⁶⁹

La position de cette divinité au sein du groupe central ("Hauptgottheiten") lui confère une importance remarquable; il doit donc s'agir d'une divinité appartenant de très près à l'entourage du "couple" divin représenté sur la paroi de fond du sanctuaire rupestre.

Le cartouche placé au-dessus de la main droite de la déesse est formé par les signes L.360 - L.196 - L.45 (+?), mais il faut exclure du nom même le signe L.360, qui a exclusivement la fonction de déterminatif divin et qui n'entre en aucune manière dans la composition du théonyme. Dans le cas contraire la déesse n. 46 serait la seule, en particulier dans le groupe principal, à être privée d' "indicateur de divinité", tandis qu'en sont dotés même les taureaux n. 42a et 43a. Par conséquent, le nom de la divinité doit se cacher exclusivement derrière les deux signes L.196 - L.45 (+?).

Si nous interprétons L.45 (+?) comme *šalli*, comme l'ont proposé, à mon avis avec raison, Haas et Wäfler, et nous lisons le n. 46 comme Kunzišalli, il s'en suit que le terme *kunzi* serait indiqué par le hiéroglyphe L.196. Ce signe, selon la description de Laroche, représente un "foudre à trois branches" et symbolise un des aspects météorologiques du dieu de l'orage, celui du "Blitzgott"⁶⁹⁰. Or le terme *kunzi* figure

⁶⁶⁶ On remarquera que le même phénomène était déjà présent sur le sceau Scheil (v. chap. I, 21 sq. avec n. 45), où le déterminatif était exprimé une fois seulement, devant le groupe Hebat-Ištar.

⁶⁶⁷ KBo 15.73 + KUB 32 19 III 41 (= ChS I/1 Nr. 41): le théonyme (sans déterminatif) est nettement écrit comme composé de deux termes distincts: *ku-un-zi šel-li*.

⁶⁶⁸ KUB 12.44 + KBo 27.108 Ro II 28 (= ChS I/1 Nr. 49). Dans ce texte qui mentionne le pays de Šapinuwa le théonyme (toujours sans déterminatif) est écrit comme un seul et unique mot: *ku-un-zi-le-el-li*.

⁶⁶⁹ Dans JCS 6 (1952) 121, E. Laroche proposait: "derrière Hebat Šarruma, les deux déesses debout sur l'aigle, pourraient être Daru Dakidu". Plusieurs spécialistes ont discuté la lecture de ce cartouche - et par conséquent ont tenté une identification de la figure divine - E. Laroche, RHA 27/84-85 (1969) 85 sqq.; H. G. Güterbock, in K. Bittel et al., Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya cit., 171; V. Haas - M. Wäfler, OA 13 (1974) 211-226; H. G. Güterbock, JNES 34 cit., 273-277. En conclusion à cette controverse H. Otten à l'entrée Kunzišalli du RIA VI (1980-1983) 344, déclare: "der Versuch einer Gleichsetzung mit Nr. 46 im Pantheon von Yazılıkaya neben Šarruma und Allanzu ist ansprechend, überzeugt aber nicht".

⁶⁹⁰ E. Unger, *Keilschrift-Symbolik* (1940) 24: "Blitz, Licht, Aufleuchten vom Feuer. Darstellung des Blitzstrahls ... Es ist zu beachten, daß sonst die Wiedergabe des Symbols des Blitz- und Wettergottes nicht durch den Blitzstrahl, sondern durch 2 oder 3 von der Erde nach oben hin lodernde Flammen wiedergegeben wird, also als irdisches Feuer, das durch die Entzündung des Blitzes hervorgeufen wird". Cf. le lemme Blitz dans RIA II p. 56 "Der Blitz ist das Göttersymbol des Wettergottes. Der

plusieurs fois dans les textes hittites, malheureusement toujours dans des contextes lacunaires. Toutefois, comme l'ont déjà souligné Beckman et d'autres,⁶⁹¹ il semble s'agir d'un mot indiquant un symbole religieux. On le trouve en effet dans KUB 10.28 I 17 sqq. = 11.21a VI 6 sqq. mentionné, au cours d'une cérémonie officielle, en union avec un autre objet, le *šittar* / AŠME. Si ce dernier sert effectivement, comme l'a proposé Ehelolf (*apud* Sommer)⁶⁹² de représentation symbolique des déesses, en particulier de la déesse Soleil de Arinna, on peut facilement imaginer que le *kunzi* représente la divinité masculine et, en l'occurrence, le dieu de l'orage.⁶⁹³

Dans KUB 25.27 I 22 on décrit encore une fois une cérémonie officielle à laquelle participent plusieurs corporations et qui porte précisément le nom de fête (du?) *kunzi*, peut-être parce qu'elle se déroulait en honneur de l'objet / symbole *kunzi*.

kunzi est le nom d'un objet (ou d'une construction) aussi dans KUB 26.84 (= BoTU 33) II 8. Le *kunzi* ayant été détruit (par le feu) par les ennemis Gašgaš, Šuppiluliuma, rappelé de Šamuha par son père, s'empresse de le (faire) reconstruire / refabriquer.⁶⁹⁴ La priorité donnée à la restauration du *kunzi* sur toute autre activité et le fait même que cela soit rapporté dans les Gestes du roi soulignent son importance.

Quant à l'adjectif dérivé du mot *kunzi*, *kunziyala*,⁶⁹⁵ il spécifie le nom d'une corde de laine dans KUB 10.85 2, 10.87 3, 11.20 I 5.

Blitz war eine Nachbildung von Flammenstrahlen in Form des Dreizacks oder des Zweizacks... in den Westländern... wurde der Dreizack bevorzugt".

⁶⁹¹ G. Beckman, StBot 29, 159-161, 351, 414; J. Friedrich, RHA 47 (1947-48), 16: "kunzi - heiliges Symbol".

⁶⁹² F. Sommer, ZA 46 NF 12 (1940) 23.

⁶⁹³ Selon H. Otten "one does not see how *kunzi* could refer to the Storm god". A cette dernière observation on objectera qu'un rapport entre *kunzi* et le dieu de l'orage semble exister, comme le prouve, à mon avis, le théonyme Kunzibami, un équivalent élamite du dieu de l'orage Adad, ou encore l'anthroponyme Ku(n)ziTešub. V. W. Hinz et H. Koch, Elamisches Wörterbuch Teil I A-F, Berlin 1987, 516: "Kunzi-ba-mi nE Gotheit in nA Überlieferung, mit Adad gleichgesetzt, also mit dem mesopotamischen Sturm- und Wettergott. V. C. Frank, ZA 28 (1914) 327: "Kunzi-ba-mi = Adad K. 2100 I 20 (Pl. 16)".

⁶⁹⁴ H.G. Güterbock, JCS 10 (1956) p. 61 sqq. Il observe p. 64.8a "I cannot determine the meaning of *kunzi*". Selon A. Kempinski, GIKUSCHER (1993) 86, qui interprète différemment ce passage, *kunzi* signifierait "braise", "cendres".

⁶⁹⁵ J. Friedrich, HE I, 41 § 49: "abgeleitete Adjektiva werden gebildet mit den Suffixen: a) -ala.

Comme l'a proposé le premier A. Goetze, il s'agit probablement du nom de la couleur de cette laine, peut-être celle de la "chose" *kunzi*.⁶⁹⁶

Comment concilier ces données et la forme - un foudre à trois branches - du signe L.196? A mon avis en interprétant le terme *kunzi* comme l'expression kizzuwatienne, sinon hittite, pour "foudre", "éclair" ou quelque sens approchant.

Cette interprétation s'adapte bien, me semble-t-il, aux différents contextes dans lesquels comparait le mot *kunzi*: comme emblème du dieu de l'orage, à côté du disque, symbole de la déesse Soleil; comme fête en honneur de l'éclair, peut-être sous forme d'étendard ou comme construction où celui-ci est conservé et enfin comme nom de couleur. Il suffit de comparer le terme concret latin *flamma* avec ses dérivés, l'adjectif de couleur *flammeus* et le nom de l'objet à caractère symbolique et magique, *flammeum*.

Par ailleurs *kunzi*, comme terme indiquant quelque chose de brillant, de lumineux, semble confirmé par le nom du dieu Kunzibami, dont l'élément *bama* signifie "Light", "Splendeur".⁶⁹⁷ Il me semble par conséquent qu'on peut proposer une lecture Kunzišalli pour la déesse n. 46, dont le nom signifierait quelque chose comme "fille de l'éclair", "fille de la foudre". Cela me paraît d'autant plus probable si l'on considère qu'à Ugarit l'équivalent de la déesse Hebat, Padriya/Pidray,⁶⁹⁸ porte l'épithète *bi ar*, c'est-à-dire "fille de la lumière".

6.5. dHebat (d)Hašulathī

Encore moins fréquente que la dyade Hebat Kunzišalli est l'association des deux divinités Hebat et Hašulathī,⁶⁹⁹ dont nous ne possédons que trois attestations. La première figure dans les textes relatifs à la fête AN.TAḪ.ŠUM, toujours pendant les rites pour Kataḫḫa à

⁶⁹⁶ A. Goetze, KIF I (1930) 404 note 1.

⁶⁹⁷ D.N. McKenzie, *A concise pahlavi dictionary* 2, (1986) 17: "bam [b'm] brilliance, glory, splendour"; H. S. Nyberg, *A manual of Pahlavi* part II. Glossary, (1974) 43 "bam [b'm] splendour, beam of light". Sur l'élément *-bama* v. R. Zadok, BzN 19 (1984) 388; Orlan, "Bama" - "light, splendour" or "pava" - "pure".

⁶⁹⁸ V. chap. X, 215 sq. V. Aistleitner, WUS n. 368 "ar Licht; Name c. der Gattinen des Baal, Hb. or phon r, akk. uru "Licht"; J. C. de Moor, The seasonal pattern in the Ugaritic Myth of Baalu, AOAT 16 (1971) 82 avec bibliographie: "A 24. bi ar mostly translated "daughter / girl of light" (mais l'auteur s'y oppose et préfère relier "ar à l'arabe "arj "Feuchtigkeit, Regenwolke".

⁶⁹⁹ V. E. Laroche, Recherches s.u.; H. Otten, RIA IV, 141.

Ankuwa, comme quatrième et dernier terme de la série qui voit Hebat associée à une autre divinité.⁷⁰⁰

Egalement dans KBo 11.5 II 9, le rituel de Muwalanni (CTH 703), Hašulathi est le dernier des termes qui spécifient le nom de la déesse. Il s'agit donc là d'une position non arbitraire; en effet, la régularité de la succession Šarruma, Allanzu, Kunzišalli, Hašulathi montre que cette série doit correspondre à des règles précises qui malheureusement nous échappent. A la différence de Hebat Mušuni, la présence d'un nom divin conditionne la présence de l'autre, dans le sens qu'il ne peut y avoir le terme 2 sans le terme 1, le terme 3 sans le 2, etc., ce qui confirme l'hypothèse d'une corrélation entre les différents théonymes formant le second membre de la dyade.

Hašulathi se trouve aussi à l'intérieur d'une liste d'offrandes, KUB 57.52 Ro? I 8', Vo? IV 5'. Le texte est si fragmentaire qu'il est impossible de dire si dans la lacune qui précède le théonyme figurait le nom de Hebat, néanmoins cela est très probable vu la mention (Ro? 2') de Šarruma. Dans son compte-rendu à KUB 57.52, Th. van den Hout propose, précisément sur la base de la mention de Hašulathi, d'attribuer ce texte à CTH 620.⁷⁰¹ Il me semble toutefois plus vraisemblable que nous ayons affaire ici avec un document du milieu culturel kizzuwatnien⁷⁰² plutôt qu'avec une des fêtes de la théologie impériale. L'éditeur du texte proposait d'ailleurs de classer ce document parmi les "hurritische Opferliste".

Hašulathi figure encore dans un texte très fragmentaire en langue hourrite, KUB 45.68 Ro 9. Pour la lacunosité de la tablette il est impossible d'affirmer si le théonyme Hebat précédait ce nom divin qui, dans ce fragment, se présente sous une forme insolite, comme pluriel déterminé *Hašulathi-na* "les Hašulathi". Si une interprétation du texte n'est pas possible vu son état fragmentaire, on peut toutefois affirmer qu'il s'agissait d'un *kālu*,⁷⁰³ sans doute celui de Hebat, dont une partie du nom est conservée à la ligne 1: "*Ḫe-pa-ap-ti-en-ni-pi*"^d *Al-la-an-ri*.

Encore une fois, avec Hašulathi, nous avons affaire à une figure divine du monde hourrite, comme le témoigne le milieu culturel auquel appartiennent les textes contenant ses attestations et il est probable que le terme Hašulathi lui-même appartienne à la langue hourrite.

On y remarque en effet un suffixe =*thi*, présent dans d'autres mots de la même sphère religieuse, comme Zalmathi et Pipithi, épithètes du dieu Nubadig, nathi le lit sacré, etc.⁷⁰⁴ V. Haas observe que devant ce suffixe =*thi* on trouve fréquemment pour les thèmes en *a*- un élément nominal -*ul* jusqu'à présent non encore identifié et il porte comme exemples, outre le théonyme Hašulathi, d'autres formes comme *kan=ul=a=thi*, *kai=ul=a=thi*, *tak=ul=a=thi*.⁷⁰⁵

Selon la recherche hourritologique la plus récente, cet élément =*ul* est un morphème verbal de fonction imprécise,⁷⁰⁶ ici ajouté au verbe *baš* "entendre". Nous aurions donc un dérivé nominal de "entendre". V. Haas note par ailleurs que les termes qui portent le suffixe =*thi* sont, sauf de rares exceptions, des noms d'arbres ou d'objets en bois.⁷⁰⁷

⁷⁰⁰ Sur -*thi* v. G.G.W. Müller, *Mesopotamia* 21 (1986) 232, 234.

⁷⁰¹ V. V. Haas - J.H. Thiel, *Allaiturrah(h)*, 118.

⁷⁰² V. E. Neu, *FrOsten* 1988, 239-244; Chr. Girbal, *ZA* 78 (1988) 29. A moins que l'on ne découpe cet infixe en *u=* et qu'on l'interprète comme une "Wunschform", v. G. Wilhelm, *Or* 61 *cit.*, 139.

⁷⁰³ V. V. Haas - J.H. Thiel, *Allaiturrah(h)*, 119.

Dans les textes cultuels provenant de Boğazköy figure assez fréquemment le terme *kaluti*, avec son verbe dérivé *kalutiya*.⁷⁰⁸ L'étymologie de ce mot qui appartient au vocabulaire technique religieux n'est pas certaine⁷⁰⁹ mais il est possible qu'il dérive de l'akkadien *KALU* "tout, totalité". Il correspond au mot hittite *irba*, dont le sens nous est connu. Il signifie "cercle" et, donc, le dérivé verbal correspondant *irbai-* qui alterne souvent ou même se juxtapose⁷¹⁰ au verbe *kalutiya* - a le sens de "encercler, former un cercle autour de", d'où la valeur de "énumérer, dire l'un après l'autre".⁷¹¹

Par *kaluti* on entend la liste de toutes les divinités et entités liées à une divinité plus importante. De ces listes, il est possible d'en distinguer quatre, relatives l'une à Ištar,⁷¹² l'autre à Ningal, la troisième au dieu de l'orage Teššub, la dernière et la mieux attestée, à Hebat. Tous ont des points communs, dans le sens qu'on y honore certaines entités divines identiques, mais dans une certaine partie les théonymes énumérés divergent, ce qui laisse à penser que le *kaluti* était lui aussi un élément de caractérisation des diverses divinités.

Le *kaluti* de Hebat ne nous est pas conservé dans son intégrité, toutefois la très grande quantité de fragments relatifs au *kaluti* de

⁷⁰⁸ Par exemple KUB 20.59 Vo V 3 (*ka-lu-ti-i-ri*); KUB 17.28 vo IV 38 (*ka-lu-ti-ya-z*); KUB 27.16 Vo IV 17 (*ka-lu-ti-ya-an-zi*); KUB 25.50 Ro II 14 (*ka-lu-ti-ya-az-z*); KUB 2.8 III 22-23 (*nu ka-lu-ti-[-]*); KBo V I 30, 37, III 22, 39 (... 2-*da-a-an ka-lu-te-zi*).

⁷⁰⁹ HEG, 471-472: "die Ausführung eines typisch hurrischen Opfers"; J. Puhvel, EHS, 493, 585, 589 avec n. 1 à p. 493; E. Laroche, DIL, 54.

⁷¹⁰ Par exemple KUB 10.27 V 5-9 (*nu DINGIR^{mes} ku-i-š* 10 NINDA.SIG (7) *ka-lu-ti-ya-iz-zi* [(8) *a-ku-wa-an-na-ya a-pu-u-š* DINGIR^{mes}] (9) *ir-ba-a-iz-zi*; KUB 27.16 Vo IV 23-24 (*nu iS-TU NINDA.SIG^{mes} ku-u-š* DINGIR^{mes} *ka-lu-ti-i-kan-zi* (24) *a-ku-wa-an-na-i a-pu-u-š-pi* DINGIR^{mes} *ir-ba-a-an-zi*).

⁷¹¹ Pour une précision de la valeur du verbe *kalutiya* dans les textes examinés ici comme "nourrir (les dieux) l'un après l'autre" voir ci-après.

⁷¹² Sur le *kaluti* de Ištar-Sawuška v. dernièrement I. Wegner, ChS I/3-1, Roma 1995.

cette déesse⁷¹³ permet de le reconstituer⁷¹⁴ avec un certain degré de certitude, grâce aux très nombreux duplicats et parallèles⁷¹⁵:

Wallipi Nubadig
Hebat Šarruma
Daru Dakitu
Hutena Hutellura
Išhara
Allani
Umbu Ningal
Ištar Ninatta Kulitta di Ninive
Ištar Ninatta Kulitta
Naparbi Šuwala
Uršui Iškali
Šaluš Pitinhi
Adama Kupapa Hašuntarhi
Dieux "du père" (= paternels) de Hebat
Dieux "du père" (= paternels) du Seigneur du rituel
muturši de Hebat namni nathi huppi kiniti dacya zalli
ušunni de Hebat, azammīna de Hebat, azammīna de Išhara
tuni tabri de Hebat, kišhi adanni nirampi šalanni

⁷¹³ Les tablettes conservant une partie de ces listes sont en effet extrêmement nombreuses, ce qui démontre la fréquence d'emploi de ces "listes".

Le *kaluti* de Hebat comparait, entre autres, dans IBoT 2.42 Ro? 1'-4' (= KUB 27.8 Vo 8-11), KBo 8.151 Ro 1'-10' (cf. KUB 27.8 Vo 1-6), KBo 8.156 Vo? III' 1'-10', Vo? IV' 1'-11' (=KUB 27.8), KBo 11.6 Vo 1-17, KBo 14.138, KBo 14.140 Ro? II' 1'-7', Vo? III' 1'-7', KBo 15.41 1'-5', KBo 14.141 Ro II' 1'-9', KBo 15.40), KBo 15.42 2'-20', KBo 15.45 1'-7', KBo 17.116, KBo 19.130 Vo III' 1'-10', Vo IV' 1'-14', KBo 20.109 Vo 1-18, KBo 20.113 13'-23', Vo III' 6'-14', Vo IV' 1-22, KBo 20.43 Vo 3-7, KBo 22.180 Vo IV' 1-18 (=KBo 15.42, cf. KBo 20.109), KBo 24.73, KBo 27.116 1'-7', KUB 25.44 Ro? 1'-12', KUB 25.50 II 13-20, KUB 27.2, KUB 27.21, KUB 27.4, KUB 27.8 Ro 1'-18', Vo 1-17, KUB 32.93, KUB 32.95 Vo 1'-12', KUB 45.67 1'-10', KUB 47.82 1'-8' (en partie = KBo 15.42 et 20.105).

KUB 25.45 II? 1'-9' mérite une attention particulière car Hebat y figure au sein des divinités de Tunip. Sur Tunip v. RGTC 6, 440, 6/2, 174 et M.C. Astour, Or 46 (1977) 51-64.

⁷¹⁴ Déjà E. Laroche (JCS 2 cit., 113-136) recomposait le *kaluti* de Teššub et de Hebat à l'aide de divers textes religieux.

⁷¹⁵ Le texte est en effet très stable dans sa structure et dans l'ordre d'énumération des divinités, ce qui permet d'améliorer parfois l'édition des fragments. Par exemple, on diminuera le point d'interrogation à KUB 27.8 (KBo 8.156 parallèle de KUB 27.8) et on inversera le recto et le verso de KBo 15.42 (cf. KBo 22.180), KBo 15.40, KUB 32.95 (cf. KUB 25.44), KBo 24.73; on remarque seulement quelques variantes graphiques dans la transcription des théonymes et l'alternance de la forme introductive EGIR-ŠU-ma, EGIR-pa-ma, EGIR-ma, EGIR-an-da-ma.

Dieux de la ville, Dieux du Hatti, Dieux féminins du pays
Zulhinita Tarpantuhi Zumewa Alhišui
Tiyabenti
Ibrimuša
hur.sagAgulliri hur.sagKallištapa šiye púŠamura šiye Šitarpu
ahrušhi huprušhi zurri šukui hišammi šapši hišammi taki takiti
zuššu tuennini
gišhaššalli

Comme on le voit, le *kaluti* de Hebat est formé de dyades et de triades, d'objets et de lieux sacrés. Par ailleurs les toponymes mentionnés sont un indice de l'origine kizzuwatienne de cette liste et du concept religieux à la base de cette dernière. La position de chaque groupe à l'intérieur de la liste est stable, ce qui permet parfois d'établir quel est le Recto ou le Verso de la tablette quand il y a incertitude dans l'édition. On observera que si toutes les entités divines énumérées sont réellement, c'est-à-dire matériellement, présentes au moment du rituel, cela nécessite un espace très vaste, ce qui porte à l'hypothèse de l'existence, dans le temple, d'un lieu utilisé exprès par le *kaluti* de Hebat.

Quelques observations sur les composants de ce *kaluti*: le tableau présenté en son temps par E. Laroche est confirmé dans ses grandes lignes; cependant, on doit noter que la liste débute toujours avec la divinité Walli / Wallipi Nubadig,⁷¹⁶ suivie par la dyade Hebat Šarruma (remplacée dans un cas par Hebat de Kizzuwatna). Ensuite vient la série Daru Dakitu, Hutena Hutellura, etc. On remarque donc que les expressions Hebat Mušuni, Hebat Allanzu, Hebat Kunzišalli et Hebat Hašulathi, présentes dans les textes de fêtes, n'apparaissent pas dans le *kaluti* de Hebat conservé par tous ces fragments.

En second lieu, on observe parfois l'introduction de deux divinités, d'une part Ibrimuša, après Tiyabenti, de l'autre Hišammi après la série šuki, šapši et, dans certains cas, la mention du nom de la déesse au génitif après cette même série.

⁷¹⁶ Dans les rituels relatifs à Lawazantiya et Manuzziya aussi, les listes divines commencent par la mention du dieu Nubadig, précédé d'un terme qui, répété, caractérise aussi Ištar, *walli* (*waliti*). Selon M.C. Astour, SCCNH 2 (1987) 56, il s'agirait d'un toponyme.

Une autre expression facultative, semble-t-il, est celle du siège *bašalli*, dont nous avons plusieurs attestations dans les rituels comme siège de la déesse Hebat.⁷¹⁷

Parfois, certaines parties rituelles contenant la fin du *kaluti* de Hebat mentionnent en conclusion des rites l'effectuation de sacrifices par le feu et de libations en honneur de la divinité KASKALKUR.⁷¹⁸ Même si cette entité divine ne semble pas faire partie à proprement parler du *kaluti* de la déesse, on ne peut manquer de souligner que les rites en l'honneur de la divinité KASKALKUR sont effectués par la prêtresse de Hebat et le sacerdote du dieu de l'orage.

Quelques fragments de rituels datables, à la différence de la grande masse des textes cités plus haut, à l'époque du Moyen-Royaume contiennent eux aussi une partie du *kaluti* de Hebat.⁷¹⁹ Celui-ci présente quelques divergences au niveau des divinités mentionnées: en KUB 27.33, la liste commence en effet par Hebat Mušuni de Kizzuwatna, suivie par Hebat Šarruma de Kizzuwatna, et ensuite Daru, Dakitu, Hutena, Hutellura. Malheureusement le texte s'interrompt ici. La tablette KUB 45.48 + 71,⁷²⁰ elle aussi fragmentaire, rapporte la partie centrale du *kaluti* de Hebat. On y trouve:

Adamma, Kupapa, [Hašuntarhi?];
Uršueuš;
Dieux du père de Hebat Mušuni;⁷²¹
Dieux du père du Seigneur du rituel;
Alliḫena, Hušuenā de Hebat;
Ušunna de Hebat.

Le duplicat de cette tablette (KBo 20.62 col. IV), lui aussi très lacuneux, cite aussi Tiyabenti, tandis que KUB 25. 50 rapporte le début du *kaluti* de Hebat, précédé cette fois par la mention de la divinité Ibrimuša.

⁷¹⁷ V. p. 100 avec n. 333.

⁷¹⁸ Cf. KUB 25.44 Ro² II.

⁷¹⁹ Sur la base, entre autres, de la mention des princes Mannini et Pariyawatra, ces tablettes ont été datées à la période de la reine Nikalmati, v. F. Imparati, *FiLarache*, 173.

⁷²⁰ V. OAM I cit., 93-97.

⁷²¹ Cf. KUB 27.2 Ro II 2'-4'.

On le voit, il existe donc entre les deux *kaluti* de Hebat qui sont préservés des points communs consistant en la présence de certaines entités divines, ce qui laisse à penser qu'il s'agit là de divinités appartenant depuis longtemps au noyau originel du culte de Hebat. Mais on doit souligner aussi que certains théonymes, comme Alliḫena Hušuenā de Hebat ou bien Uršueuš, sont, à l'exclusion de ces occurrences, pratiquement inconnus de la littérature religieuse hittite, comme si les entités divines correspondantes avaient disparues, peut-être absorbées par d'autres. Par exemple il est probable que les *ušunna* de Hebat soient à reconnaître dans l'*ušunni* du *kaluti* postérieur. Il y aurait donc eu ici une simplification, *ušunni* étant le singulier de *ušunna*.

À mon avis, il est important de souligner que le *kaluti* ne signifie pas une liste abstraite et n'a rien à voir avec les litanies. Le *kaluti* était réellement, c'est-à-dire matériellement, l'ensemble des divinités, objets et lieux sacrés connexes à une divinité précise, auquel on offre à boire et à manger. En effet, ces listes se trouvent généralement insérées dans des textes de fête (parfois aussi dans des rituels, sous une forme réduite), toujours au moment d'un "repas" des dieux.

Les offrandes qu'introduit le verbe *kalutiya-* consistent principalement, dans la plupart des textes à notre disposition, en une galette et un liquide non précisé. Cependant, il arrivait qu'on effectuât plusieurs *kaluti* de complexité diverse au cours du même rituel.⁷²² À ce propos KBo 21. 33 + Vo IV, un texte relatif aux libations au trône de Hebat (CTH 701), est explicite:

- 51' nu DINGIRmeš
42' ḫu-u-ma-an-du-uš IŠ-TU NINDA.SIG ḫa-an-te-ez-zi-ya UD-at
53' ma-aḫ-ḫa-an ka-a-lu-ti-it-ta ki-nu-un-na-aš QA-TAM-MA ka-a-lu-ti-ya-az-zi
-
- 54' nam-ma 1 NINDA.SIG da-a-i še-e-ra-aš-ša-an 1 uzuTTI gišla-aḫ-ḫur-ya 1 ḫu-u-ul-li-iš
55' 1 gišERIN-ya da-a-ai 1 dugGAL GESTIN-ya da-a-i

⁷²² Il est possible qu'il y ait eu jusqu'à 3 *kaluti* au cours du même rituel; v. KUB 30.51

II

30 UŠA ḫa-lu-ti-ū-ḫa-an ŠA

31 UŠA d[ISTAR] uruNi-i-nu-wa[

- 51' et les dieux
 42' tous avec une galette le jour précédent
 53' s'il a nourri (= si, le jour précédent, il a nourri tous les dieux avec une galette), alors il les nourrit ainsi:
-
- 54' En outre, il prend une galette (et) dessus une côte, un *lahhura*,
 un *bulli*,
 55' un (rameau de) cèdre il pose et il prend une coupe de vin.

On voit ici que le verbe *kalutiya*- introduit un type précis d'action sacrificielle et non pas de simples offrandes. Puisque tous les fragments conservant le *kaluti* de Hebat et datables à l'époque du Moyen-Royaume réfère ce même genre d'acte rituel - déposition d'une côte d'animal sur une galette émietlée⁷²³, là où les textes postérieurs indiquent simplement un pain et une boisson, il est possible qu'il y ait eu ici une banalisation du *kaluti*, dûe peut-être à l'influence des listes d'offrandes des grandes fêtes impériales.

⁷²³ KBo 24.59 Vo? IV 10'-11'; KUB 27.33 9'-10'; KUB 45.48+71 Vo III *passim*; KBo 21.33 + Vo IV 45'-55'.

Parmi les nombreuses divinités qui composent le *kaluti* de Hebat, une mérite une attention particulière: Tiyabenti.

La graphie du nom de cette divinité, qui ne figure que dans les textes cultuels, est extrêmement variable, parfois même à l'intérieur de la même tablette.⁷²⁴ Citons, à titre d'exemples: D/Ti/eyabanti, D/Ti/eyabati, Teyabenti, Tiyabinti, Tibanti, Teyanti, etc.⁷²⁵

Les difficultés que les scribes semblent avoir eues à rendre le son de ce théonyme portent à penser qu'il s'agissait là d'un nom ayant son origine dans une langue étrangère dont ils n'avaient pas parfaitement assimilé les phonèmes. Dans cette langue, on doit probablement re-

⁷²⁴ Par exemple dans KBo 7.44 // KUB 20.35 (cité n. 739), ^d *Te-ya-pa-an-ti* (II. 5, 9) alterne avec ^d *Di-ya-pa-ti (-in)* (I. 7).

⁷²⁵ Quelques exemples de graphies:

Di-ya-pa-ti-in	KBo 7.44 Ro II 7'
Tey-a-an-ti	KBo 20.113 vo IV 9'
Tey-a-pa-an-ti	KBo 7.44 Ro II 11'
	KBo 7.44 Ro II 5'
	KBo 7.44 Ro II 9'
Tey-a-pa-ti	KBo 7.44 Ro II 13'
Tey-a-pé-en-ti	Bo 2174 Vo 8
Ti-pa-an-ti	KBo 22.180 IV 17
Ti-y a-pa-an-t ti	KUB 51.67 2'
	KBo 20.109 Vo 14
	KUB 60.120 Ro 5'
Ti-ya-pa-an-ti	2384/c Vo? 3
	KBo 15.42 Ro? I 13'
	KBo 23.16 3'
	KUB 51.67 5
	KUB 51.67 10'
Ti-ya-pa-ti	KBo 23.40 Vo III 5'
Ti-ya-pé-en-ta-as	KBo 30.71 Ro III 17'
Ti-ya-pé-en-ti	64/d Vo IV 1
	KBo 20.62 Vo 1
Ti-ya-pi-in-ti	Bo 264/p
	KBo 11.6 Vo 14
Ti-ya-pi-t ti	KBo 17.103 Vo 24'

connaître le hourrite si, avec I. Wegner, nous décomposons le théonyme Tiyabenti en *Tiya* = *benti*, c'est-à-dire "celui/celle qui parle justement, qui dit le juste, le vrai".⁷²⁶ Cette interprétation du nom de la divinité confère à celle-ci les caractères de messagère et d'intermédiaire entre le fidèle et la divinité, peut-être même d'intercesseur. On peut supposer que son rôle consistait d'une part à référer à la déesse, de façon véridique, les faits et les dits des humains, de l'autre à communiquer à ces derniers les ordres de la déesse, peut-être par l'intermédiaire des rêves. On pourrait ainsi comprendre la juxtaposition dans KUB 10.92 de Tiyabenti et de Zulkappi, une divinité qui préside à l'interprétation des rêves.

Ce rôle de messagère est souligné par le titre de *lúsukkal* que porte parfois la divinité. Ce titre, que l'on traduit généralement par "vizir", est attribué aussi à d'autres divinités, toutes d'origine hourrite et mésopotamienne mais jamais, à ma connaissance, anatolienne.⁷²⁷ A mon avis, le terme "vizir", qui appartient à la sphère politique et administrative,⁷²⁸ est inexact et ne rend pas justice des autres valeurs du sumérogramme *SUKKAL*,⁷²⁹ une traduction plus appropriée serait certainement celle correspondant au grec ἄγγελος "messenger/messagère".⁷³⁰ Cependant, on doit rappeler que dans les textes mythologiques, Hebat a déjà une messagère, Dakitu.⁷³¹ C'est elle qui, dans deux passages mythologiques va, pour le rapporter ensuite à la déesse Hebat, observer le combat des dieux ou encore se rend chez une certaine K/kutliladu dont elle rapporte les paroles à la déesse. Nous voyons donc que Dakitu exerce la fonction de messagère, d'intermédiaire entre Hebat et le monde extérieur, qu'il soit divin ou hu-

main. Cela exclut que l'une soit une messagère "de dieu à dieu" et l'autre "de dieu à homme" et vice-versa. En outre, Tiyabenti ne peut pas être une autre appellation de Dakitu, puisque cette dernière figure elle aussi dans le *kaluti* de Hebat, aux tous premiers rangs. On en vient donc à se demander si le rôle spécifique de Tiyabenti n'est pas celui d'annoncer aux humains les décisions de la divinité (qui ne peuvent qu'être justes, d'où son nom "celui/celle qui dit le juste").

Dans un rituel⁷³² on mentionne 2 Tiyabenti⁷³³ en union avec des dieux "de fer".⁷³⁴ La raison pour laquelle on parle dans ce texte de deux Tiyabenti nous échappe; toutefois cette divinité n'est pas la seule à connaître une duplication, puisque Šarruma lui-même, dans un texte que l'on date généralement de l'époque de Puduheba,⁷³⁵ subit le même sort. Peut-être notre texte date-t-il lui aussi de la même période.⁷³⁶ Un élément important serait alors, bien qu'il nous soit impossible d'en apprécier la valeur exacte, la mention de la "roue" (de) Hebat dans ce document,⁷³⁷ surtout si l'on se rappelle que l'époux de

⁷²⁶ Soit *ti-i-a=benti* verbe *ti-* parler, *-i-* indicateur de verbe transitif, *-a-* marque de 3^e personne singulier, *benti* adj./adv. juste, bon, droit. v. I. Wegner, «Xenia» 21 (1988) 152. Auparavant E. Laroche, suivi par J. Danmanville (RIA IV s.v. Hepat, Hebat), reconnaissait dans ce nom l'équivalent de *GALZU*, c'est-à-dire le "grand de droite".

⁷²⁷ Comme Ea, Damkina, Kumbarbi, Tešub, etc. Leur nom est parfois un ethnique, comme pour Mukišanu "celui de Mukiš", le "vizir" de Kumbarbi ou une notion abstraite, comme Hazzizi "Entendement", le "vizir" de Damkina.)

⁷²⁸ A ma connaissance, on ne le trouve jamais dans les textes historiques ou administratifs dans la documentation de Boğazköy.

⁷²⁹ En milieu mésopotamien le terme *lúsukkal* indique soit le vizir soit l'ambassadeur, le messager, v. CAD s.v.

⁷³⁰ L'utilisation d'un titre masculin pour une divinité féminine s'explique par la consuetude, cette fonction n'étant exercée que par des hommes. Que Tiyabenti soit une déesse est prouvé par le relief de Yazılıkaya n. 66.

⁷³¹ V. chap. III, 74 et 77.

⁷³² KBo 30.71 Ro III

14' EGIR-ŠU-ma lúSILA ŠU.DU.GA
15' ta-pi-ša-ni-it KÙ.BABBAR GĒŠTIN
16' 1-ŠU/šī-pa-an-ti pa-ra-a-ma 1 NINDA.GUR, RA
17' A-NA 2 dTi-ya-pé-en-ta-š ŠA DINGIR-meš
18' ha-pal-ki-ya-aš pūr-ši-ya
19' na-an pi-ra-an-ša-me-et ti-an-zi
20' EGIR-ŠU[-ma] x ta-pi-ša-ni-it KÙ.BABBAR
21' 1-ŠU/šī-pa-an-ti

S. Kosák, *F3Güterbock*, 134 lit 2 dTi-yapentāš-a DINGIR-meš hapalkiyat et traduit "next, he also breaks up a thick loaf for the two T., the deities of iron".

⁷³³ Doit-on comprendre que l'un annonce les arrêts favorables, l'autre les défavorables? 2 divinités Tiyabenti sont peut-être mentionnées aussi dans KBo 35.262 (= KBo 15.49 IV 7 sqq.). Selon l'éditeur, ce texte fait partie de la fête (h)šūnu (CTH 628).

⁷³⁴ L'expression "les dieux de fer" est attestée aussi dans KUB 16.34 Ro I 1, un texte oraculaire où l'on mentionne en outre le dieu de l'orage et le dieu tuteur de Hattusa. Peut-être faut-il mettre en rapport cette expression et la formule "la parole du roi est de fer" pour indiquer que, comme les dieux, la décision royale est juste et immuable.

⁷³⁵ KUB 15.1. V. chap. II, p. 70. On mentionne également 2 Šarruma dans KBo 21.37, rituel du Kizzuwatna, copie récente d'une ancienne tablette.

⁷³⁶ Le *dišnu* semble être en effet du type "junghethitisch".

⁷³⁷ KBo 30.71 Ro III 22'. La "roue" de Hebat comparait aussi dans un texte inédit, 1586/c, 12'.

Puduheba, Hattušili III, fut soumis au cours d'un procès à la "roue", encore avant qu'il ne prenne le pouvoir.⁷³⁸

La place de Tiya-benti était, naturellement, à l'intérieur du temple de Hebat, vraisemblablement sous forme humaine puisque nous possédons un texte où l'on parle des ornements de la divinité.⁷³⁹ Tiya-benti est représentée aussi à Yazılıkaya, dans une scène de banquet, en face du dieu Tenu, le "vizir" du dieu de l'orage.⁷⁴⁰

Un texte comme KUB 51.67 laisse penser qu'il existait des rituels où Tiya-benti jouait un rôle plus important que d'ordinaire, si l'on considère que cette divinité y est mentionnée plusieurs fois avant le début du *kaluti*⁷⁴¹ et, au début de celui-ci, avant même la dyade Hebat-Sarruma.⁷⁴²

⁷³⁸ "Autobiographie", I 37 sqq.
⁷³⁹ KBo 7.44 (et parallèle KUB 20.35): Ro II

4 na-a3-ta LUmeš ka-ri-ma-na-li-iš
5 ŠA dTey-a-pa-an-ti ú-nu-wa-aš-hu-uš
6 IS-TU É dHé-pát pa-ra-a ú-da-an-zi
7 nu dDi-ya-pa-ti-in ú-nu-wa-an-zi
8 nu lúSANGA I NINDASIG I duš[ta]l-a-a-i I DUG.GA
9 I ha1-wa-ni-in KAŠ GÉŠTIN PA-NI dTey-a-pa-an-ti
10 da-a-i

4 Et alors les serviteurs du temple
5 les ornements de Tiya-benti
6 du temple de Hebat (abl.) apportent
7 et ornent Tiya-benti.
8 Puis le sacerdote une galette, une coupe d'huile fine,
9 un (récipient) *haluanni* de vin "à la bière" devant Tiya-benti
10 pose.

⁷⁴⁰ Reliefs n. 65 et 66. On peut lire dTi-nu (dTenu) et dTi-pa-ti (dTiya-benti).
⁷⁴¹ 2°, 5°.

⁷⁴² 10°.

Bien qu'attestée dans les textes hittites depuis la période de l'Ancien Royaume, la ville d'Emar, aujourd'hui Tell Meskene, nous est connue surtout sous la période de l'Empire,⁷⁴³ grâce aux archives trouvées lors des fouilles de sauvetage. Ces archives sont intéressantes pour notre propos dans la mesure où elles contiennent aussi un certain nombre de textes cultuels où figure le théonyme Hebat.

Le texte le plus significatif provient du Temple M et consiste en un rituel d'intronisation et de mariage de la prêtresse *entu*.⁷⁴⁴ Au cours de la cérémonie, "(33)[on sacrifie] un agneau à Adammatera.⁷⁴⁵ (34) On sort de la maison et on sacrifie un agneau dans le temple de la Fortune au dieu de l'orage et un agneau du bétyle (35) de Hebat on sacrifie et la prêtresse-*entu* verse de l'huile fine sur le sommet du bétyle de Hebat. (36) Le même jour, il entre dans le temple de la Fortune mais elle n'y entre pas avec lui"⁷⁴⁶ ... "(49) Le septième jour, le jour même, on sacrifie aux dieux dans son temple à Hebat deux moutons. L'avant (et) les deux têtes, le jour même on place (50) devant les dieux. Au dieu de l'orage, on sacrifie les tripes (et) les poumons d'un mouton, un grand pain-*naptanu*, un biscuit aux fruits, un vase de bière d'orge, un récipient-*mabharu* de vin, (51) le septième jour, le jour même."

D'autres documents mentionnent sporadiquement le théonyme Hebat: un *ordo* récapitulatif présente les rites du 20ème jour: "(26) le 20ème jour, (27) un boeuf pour Ba al(!), un mouton pour Hebat[, (28) 1 *sutu* trois *qa* de farine de gruau, 1 *qa* de farine d'orge pour

⁷⁴³ V. D. Fleming, Installation, 207 sq.

⁷⁴⁴ Sur la prêtresse *entu* dans la documentation de Boğazköy v. chap. V, p. 150 sq.

⁷⁴⁵ Sur cette divinité v. A. Archi, *FuAlp*, 12.

⁷⁴⁶ Msk. 731027 +

33 1 sila4 a-na dA-dam-ma-te-ra [siskur]

34 iš-tu é tu-uk-li us-su-ma a-na é dGa-lad-dā] 1 sila4 a-na dIskur siskur u 1 sila4 na4 si-ka-ni

35 ša dHé-bat i-na-qu u nin.dingir i.du]10.ga a-na sag.du na4 si-ka-ni ša dHé-bat i-tab-ba-ak

36 i-na u4-mi ša-šu-ma a-na é Ga-ad-dā ku4-ub u ap-pu-na nu-ul te-er-ru-ub

Ḫeb[at (29°) d]u roi, un *ga* de farine d'orge, deux vases de poissons, (un) vase-*sadu* (30°)] ... on partage entre les dieux".⁷⁴⁷

Des listes sacrificielles, provenant toujours du temple M₁, unissent encore le dieu de l'orage et Ḫebat,⁷⁴⁸ précédés de la grande Montagne (dKUR GAL).⁷⁴⁹

Deux citations se trouvent encore dans des fragments de rituel, Msk. 7485b 1' dḪ[é-bat et Msk. 7491c]a-na dḪ[é-bat.

Dans une tablette en langue hourrite⁷⁵⁰ comparait la forme *hi-ba-ap-te-na-za*. Il s'agit sans aucun doute d'un texte cultuel, comme le prouve la mention de *rubulziya* (l. 7'), un des "Opfertermini" attestés dans les rituels d'origine kizzuwatienne.

Sachant que Emar fut conquise par les Hittites dès l'Ancien Royaume, on est en droit de se demander si ces textes nous décrivent les rites d'un culte local ou reflètent un culte d'importation, anatolien. Je penche pour la première hypothèse. En effet, nous voyons que dans les documents émarites Ḫebat était représentée sous forme d'un bétyle (na₄sikani)⁷⁵¹ et que celui-ci avait une part importante dans les cérémonies, principalement lors de l'intronisation de la prêtresse *entu*. Or le culte des bétyles est attesté en Syrie septentrionale dès le III^e millénaire et continua à être encore pratiqué pendant des siècles.⁷⁵²

Comme nous l'avons vu, au cours des rites du second jour de l'intronisation de la prêtresse *entu* on sacrifie à la stèle de Ḫebat (na₄si-ka-ni ša dḪ[é-bat) qui se trouve dans le temple de la Fortune

(dGaddu/a) et la nouvelle⁷⁵³ prêtresse *entu* verse de l'huile fine sur sa sommité.⁷⁵³

Il convient de s'arrêter aussi sur l'épithète que porte Ḫebat à Emar: *šarri* soit "du roi", l'équivalent donc du titre qu'elle porte dans une prière de Muršili II, ainsi que dans le duplicat de la prière de Muwatalli au dieu *pišaššai*. Cette épithète signifie que le souverain - ou la dynastie, puisque dans le texte de la prière de Muršili on dit exactement "des rois" - se trouve sous la protection particulière de la déesse, très probablement de par sa fonction de "distributrice de la royauté" que d'autres textes hittites nous ont fait connaître pour Ḫebat⁷⁵⁴ et pour son équivalent anatolien, la déesse Soleil d'Arinna.⁷⁵⁵

Chacune de ces déesses a le pouvoir d'attribuer la royauté, mais dans l'aire géographique qui leur est propre, la terre du Hatti pour la déesse Soleil d'Arinna et le "pays des cèdres", soit l'Amanus et la région environnante, pour Ḫebat. Il est vraisemblable que cette fonction de Ḫebat soit aussi une extension du rôle de patron de la royauté que jouait son père, le dieu de l'orage d'Alep, comme le montrent les textes les plus anciens.

On peut se demander quel dieu se cache dans les textes émarites derrière l'idéogramme d^{IM}: Ba'al, Addu ou Tešub? Probablement Addu, car comme le souligne D. Fleming, "the d^{IM}/Ḫebat pair of the NIN.DINGIR can be viewed as ancient Syrian and not exclusively Hurrian".⁷⁵⁶

Le bétyle de Ḫebat réside dans le temple de Gaddu/a "la Fortune". Le rapport que la présence de Ḫebat à l'intérieur du temple de la divinité Gaddu instaure ainsi entre Ḫebat et la Fortune, est particulièrement intéressant, surtout si l'on considère certaines caractéristiques de l'iconographie de Ḫebat, le titre que porte la déesse sur la stèle de Darendé, Ḫebat "de la ville", et le fait qu'à Ugarit Ḫebat est identifiée avec Padriya, dont on a fait dériver le nom, entre autres, de *pdr*, "ville".⁷⁵⁷

⁷⁴⁷ Msk. 7468

26' a-na u₄ 20.Kám

27' a-na dIskur Igu₄ 1 udu a-na dḪ[é-bat

28' 1 bân 3 ga zi pa-pa-sà 11 ga zi še-meš a-na dḪ[é-bat

29' ša lugal 1 ga zi še-meš 2 dug³ ku³ za-du

30' jx-ta-ri a-na dingir-meš u-za-a-zu

⁷⁴⁸ Emar VI/3, n. 378 = Msk.74262 5 dIskur u dḪ[é-ba-at.

⁷⁴⁹ La "grande montagne" est peut-être à identifier avec la montagne *šinapli* à laquelle on sacrifie, selon l'*ordo* liturgique mensuel, le troisième jour, le huitième jour et aussi le vingtième jour.

⁷⁵⁰ Msk.74.201A 25' MIN x [] hi-ba-ap-te-na-za ka MIN MIN MIN SIG₅. Sur la forme *hi-ba-pen-za* v. Annexe I, 226.

⁷⁵¹ Sur le *sikani*, v. M. Dietrich / O. Loretz / W. Mayer, UF. 21 / 1989-90) 133-139.

⁷⁵² V. J.M. Durand, *FiBiro*, 79-84; M. Hutter, OBO 129 *cit.*, 88.

⁷⁵³ a-na sag-du na₄si-ka-ni ša hē-bat i-tab-ba-ak v. EMAR VI/3, n. 369, 34 f.

⁷⁵⁴ Cf. le texte de Muršili II, KUB 21.16 17-18: "A ton père j'ai donné tou[s] les pays".

⁷⁵⁵ V. KUB 19.21 + (CTH 383) Ro 1 5 "toi qui investis les rois et les reines du pays (du) Hatti"; KBo 1.1. (CTH 51) Vo 40 "Soleil d'Arinna, qui au pays (du) Hatti dispose de la royauté et de la réginité".

⁷⁵⁶ D. Fleming, *Installation*, p. 227. Sur l'identification de la parèdre du dieu de l'orage dans ce rituel comme Ḫebat, *id.*, ZA 83 (1993) 92 "... the ritual consort of the Storm-god is rather Ḫebat, his spouse in the prominent cult center of Aleppo".

⁷⁵⁷ V. *ci-après*.

LE CULTE À OUGARIT

Dans la documentation ougaritique à caractère religieux, la déesse Hebat n'est pas beaucoup attestée.⁷⁵⁸ Elle n'est mentionnée que dans des listes de divinités⁷⁵⁹ et dans trois rituels hourrites,⁷⁶⁰ tous rédigés en graphie alphabétique.⁷⁶¹

Le nombre des anthroponymes contenant le théonyme Hebat est, lui aussi, très réduit.⁷⁶²

Cette rareté des attestations peut être due au rôle marginal tenu par la déesse Hebat à Ugarit, où elle était identifiée à une autre divinité⁷⁶³, *Pdry*, dont le nom est généralement vocalisé *Padriya*.⁷⁶⁴

Avec cette divinité, mieux attestée,⁷⁶⁵ Hebat devait donc avoir des points communs. Les textes mythologiques ougaritiques nous apprennent que *Padriya* était considérée ou comme une fille ou comme une épouse de Ba'al; en outre, l'épithète "fille de (la) lumière" qu'elle porte presque toujours, lui attribue un lien avec les éléments météorologi-

⁷⁵⁸ Sur les théonymes attestés à Ugarit v. L. Viganò, «*Rivista Biblica*» 24 (1976) 225-242.

⁷⁵⁹ Listes divines: RS 24.295, 10; CTA 170 A\ 6, 10; 171.3, 5; 176, 5; 166, 56; 167 B 14; 172, 10.

⁷⁶⁰ Rituels: RS 24.291 (= KTU 1.132) Ro 5, 14, Vo 20; RS 24.261 (KTU 1.116) Ro 19; CTA 166.60, 62.

⁷⁶¹ Les textes "alphabétiques" de Ugarit ont été publiés par A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963; M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartin, AOAT 24 (1976).

⁷⁶² V. Annexe II, 236.

⁷⁶³ Cette identification a été établie en comparant des listes divines parallèles, v. E. Laroche, «*Ugaritica*» 5 cit. 503 et 525.

⁷⁶⁴ Sur la figure de *Padriya* v. *Wörterbuch der Mythologie, Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, M.H. Hope - W. Röllig eds., p. 303: "Eine von Baals 'Töchtern' oder Gefährtinnen neben Tlj und Arsj ist Pidrai, deren Verhältnis zu dem Wettergott zwar nicht exakt bestimmt werden kann, die aber wie ihre Schwestern eine meteorologische Erscheinung repräsentieren dürfte. Sie trägt den Beinamen bt 'ar, was mit hebr. 'or Licht' oder arab. 'arj 'Feuchtigkeit, Regenwolke' zusammen kann". V. aussi la bibliographie citée ici à la note 694.

⁷⁶⁵ Attestations dans S. Ribichini - P. Xella, UF 16 (1984) 267 n.3; v. aussi K.I. Koch, OBO 129 (1993) 188.

ques.⁷⁶⁸ Dans des textes rituels se référant à une hiérogamie dont Padriya semble la protagoniste, on souligne son rapport avec le souverain.⁷⁶⁷ Enfin le nom Padriya a été fait dériver, entre autres, de *padr*,⁷⁶⁸ c'est-à-dire le terme ougaritique pour "ville"; cette figure divine serait donc la divinité citadine par excellence, la protectrice de Ugarit. De ces caractères les deux premiers me paraissent propres à Padriya, tandis que l'on peut trouver dans les deux derniers des points de contact avec la déesse Hebat, puisque celle-ci est elle aussi, en particulier dans la documentation provenant de la région sud-orientale de l'Anatolie et de la Syrie septentrionale, mise en rapport avec le souverain (cf. par exemple les textes rituels de Emar) et qu'elle est aussi comprise comme divinité poliade (voir le texte de la stèle de Darendé).

⁷⁶⁸ Kl. Koch, *art. cit.*, 187 "die weibliche göttliche regenwolke Pidrau (TOu I 78 f.; WM I 303)".

⁷⁶⁷ V. P. Xella, *I testi rituali di Ugarit-I*, 1981, 305-309, 338-345; F. Saracino, UF 14 (1982) 191-199.

⁷⁶⁸ V. S. Ribichini - P. Xella, *art. cit.*, 267 sq. avec notes 1, 2 et 3.

Conclusion

Délimiter chronologiquement et géographiquement l'extension du culte de la déesse Hebat et définir autant que possible la nature de cette divinité, tel était le but de la présente recherche.

Le plus haut qu'on puisse remonter, c'est-à-dire vers 2300, Hebat est associée à la ville d'Alep, dans laquelle il faut sans doute reconnaître le berceau de son culte. Le nom même de la déesse semble dériver du toponyme puisque, selon une récente hypothèse, il s'agirait simplement d'une épithète signifiant "l'Alépine".⁷⁶⁹ Toujours est-il que pour les fidèles éblaites du III^e millénaire, les premiers que nous connaissons, Hebat était la déesse d'Alep, probablement la divinité poliade.

Le culte des dieux d'Alep - Hebat et son parèdre, le dieu de l'orage - est bien attesté dans tout le Proche-Orient Ancien, et cela jusqu'au premier millénaire. Nombreux sont les éléments qui indiquent l'importance de leur sanctuaire ainsi que la vénération pour les images qui devaient y être conservées.

Notre connaissance du culte de Hebat dans ces régions dérive, pour sa majeure partie, des tablettes retrouvées dans les archives de la capitale hittite Hattuşa, mais les témoignages datables de la fin du III^e et de tout le II^e millénaire et provenant de sites de la Syrie septentrionale - de Ébla à Alalakh, de Ugarit à Emar, jusqu'à Mari - ne manquent pas. Outre les anthroponymes théophores, que l'on retrouve sur une extension territoriale particulièrement vaste, les documents épigraphiques et iconographiques attestent que le culte de la déesse en Syrie est toujours resté bien vivant et montrent que sa continuité n'a subi aucune éclipse.

La documentation hittite indique elle aussi que le culte de Hebat (et celui de son parèdre, le dieu de l'orage) était très pratiqué dans ces contrées. Dans les archives de Hattuşa étaient par exemple conservées des copies de rituels dont les auteurs, comme Allaitura(h)hi ou Zelliya, proviennent du pays de Mukiš et de sa capitale Alalakh; d'autre

⁷⁶⁹ V. p. 231 sq.

part, des tablettes décrivent des cérémonies comme la fête *biyarra* ou la fête *hutezzi* qui peuvent être mises en relation avec des noms de mois à Alalah. Encore, le petit-fils de Šuppiliuma, Talmi-Sarruma, fit édifier un temple pour Hebat (et Sarruma) dans Alep même. Enfin, dans un texte de vœu que l'on attribue généralement à la reine Puduheba, la souveraine rapporte que la déesse lui a demandé un don précisément pour son sanctuaire dans le Mukiš.

Outre ces localités que l'on connaît aussi par leurs propres archives, la documentation hittite mentionne d'autres lieux de culte de Hebat. Il s'agit principalement de villes, mais aussi de montagnes et de cours d'eau. Il est intéressant de remarquer que, à l'exclusion de quelques toponymes figurant dans des descriptions de fêtes impériales, presque tous appartiennent à la région dénommée Kizzuwatna: La(hu)wazantiya, Adanya, Ašturiya, Uda, etc. mais surtout Kummanni. Toutefois, la plupart de ces localités où devaient s'effectuer des cérémonies rituelles en l'honneur de Hebat ne sont pas identifiées avec certitude.⁷⁷⁰

En ce qui concerne la localisation de Kizzuwatna, nous savons, par le traité entre le roi de Mukiš Niqmepa et le souverain de Kizzuwatna Pa'illiya, qu'il s'agit d'un royaume situé au nord d'Alalah et que leurs frontières se touchent. Les deux pays n'ont pas seulement des liens de nature géographique, mais ils font tous deux partie intégrante de cette *koine* ethnico-socio-culturelle qui caractérise la Syrie septentrionale durant les périodes du Bronze Moyen et du Bronze Récent. Le confirment, par exemple, la présence d'actions cultuelles typiques ou l'indication d'objets et de matériaux spécifiques dans la documentation religieuse provenant des sites de la Syrie et dans celle de Hattuša mais en référence à Kizzuwatna: je pense aux holocaustes d'oiseaux, ainsi qu'aux manipulations rituelles effectuées avec du cèdre et à l'utilisation des bétyles.

Egalement pour le culte de Hebat, c'est de Kizzuwatna que dérivent les informations les plus significatives, même si celles-ci proviennent des archives de Hattuša. Certes, il s'agit d'une documentation extérieure à la zone originelle du culte de la déesse, mais elle est crédible dans la mesure où elle affirme continuellement qu'elle remonte à une

⁷⁷⁰ La carte I de ce volume se base sur les localisations généralement acceptées (v. RGTC entre autres), même si à mon avis on peut douter de l'exactitude de l'identification de certains sites, en particulier Kummanni, Uda et Lawazantiya.

documentation locale et que les cérémonies cultuelles elles-mêmes devaient encore se dérouler à Kizzuwatna.

Les tablettes qui portent le théonyme Hebat conservées dans ces archives sont en grande partie des copies de documents plus anciens, dont l'origine est indiquée comme kizzuwatnienne parfois de façon explicite, parfois grâce à la présence de certains toponymes et de termes techniques. Ces textes, qui sont pour la majeure partie des rituels magiques, furent introduits dans la capitale hittite durant ce que l'on appelle le Moyen Royaume, à partir de l'époque du roi Tuthaliya I/II. Cette donnée coïncide avec la première attestation de Hebat à l'intérieur de la liste des divinités invoquées comme témoins en garantie des traités stipulés entre le souverain hittite et des souverains étrangers: dans le cas spécifique Šunaššura de Kizzuwatna.

Pour expliquer la présence de ces textes dans les archives royales de Hattuša on peut avancer l'hypothèse que certains personnages de la cour hittite étaient originaires de Kizzuwatna, où le culte de Hebat était bien enraciné et avait atteint un certain degré de complexité, comme le démontrent l'abondance d'épithètes portées par la déesse dans la documentation de provenance kizzuwatnienne et la richesse des données toponomastiques et rituelles qui y figurent.

On sait quelle fut la fréquence des luttes à l'intérieur de la famille royale hittite, divisée en factions qui n'hésitaient pas à recourir à la magie noire bien qu'elle fût passible de mort. Or, s'il est permis de reconnaître, probablement, dans les membres d'une de ces factions précisément ces personnages provenant de Kizzuwatna - et je tendrai à y voir surtout des femmes de l'entourage de la reine, si ce n'est elle-même - il me semble logique que ceux-ci aient utilisé pour arriver à leurs fins des rituels d'origine kizzuwatnienne. Le rappel si fréquent de la bienveillance de Hebat dans tous ces textes rituels qui mentionnent la déesse - parfois invoquée en union avec une autre divinité, Mušuni "la juste", avec laquelle elle arrivera à se fondre successivement - apparaît lumineuse à ce propos; le signe de la faveur de la divinité devait démontrer aux yeux de tous combien étaient fondés les droits de celui qui était au pouvoir.

Les rapports religieux entre Hatti et Kizzuwatna sont bien documentés, et cela dès longtemps: par exemple, les rites d'intronisation pour le souverain Tuthaliya II/III nécessitaient l'effectuation des sacrifices *šarašši* et *allashi*, que nous savons faire partie du rituel élaboré par le roi de Kizzuwatna, Pa'illiya.

Ce qui intéresse ici, c'est de souligner que les pratiques cultuelles en l'honneur des dieux de Kizzuwatna, Hebat et le dieu de l'orage en

tête, devaient se dérouler à Kizzuwatna même. Rappelons, notamment, que le roi Mursili II s'empresse de se rendre à Kizzuwatna dans le temple de la déesse pour y célébrer une fête au nom de son père et que lorsqu'il sera atteint d'un trouble de la parole, c'est dans le temple du dieu de l'orage à Kummanni qu'il enverra l'animal destiné à le substituer. Un autre exemple de la dévotion d'un prince hittite, destiné à devenir le souverain Hattuşili III, envers les dieux de Kizzuwatna nous est offert indirectement par le récit de sa visite au sanctuaire de Lawazantiya, où le père de la reine Puduheba exerçait son sacerdoce.

Rappelons enfin que Šuppiliuma I, dont la vénération envers Hebat est bien attestée, nomma son fils Télipinu d'abord sacerdote de Kizzuwatna, puis roi d'Alep. Cette donnée porte à penser qu'il existait des points communs entre le culte de Kizzuwatna et celui d'Alep. Par ailleurs, alors que la documentation extérieure à l'Anatolie indique Hebat exclusivement comme déesse d'Alep et qu'elle est vénérée dans les cités de la Syrie toujours à ce titre et comme parèdre du dieu de l'orage alépin, la documentation hittite, elle, connaît deux hypostases de Hebat : celle d'Alep et celle de Kizzuwatna. On peut alors se demander s'il existe des différences entre celles-ci ou si l'on doit les identifier.

Il convient de souligner que, dès le début de notre documentation, Hebat forme un couple avec le dieu de l'orage d'Alep, Hadda, appelé Addu par les populations amorrites et Teššub par les Hourrites qui s'installèrent sur le même territoire et reconnurent la déesse Hebat comme sa parèdre. La rareté des attestations remontant au III^e millénaire ne permet pas d'identifier avec certitude quelles étaient alors ses caractéristiques, mais on remarquera qu'un des textes éblaites semble indiquer qu'on invoque la déesse pour qu'elle accorde la guérison à la reine mère. Dans Ébla paléo-syrienne, Hebat, comme le dieu de l'orage d'Alep, est la protectrice du roi ; elle lui donne même la "vie" (*nib*). Si le cylindre où le couple divin est représenté est bien un sceau dynastique, on en conclura que Hebat n'est pas considérée comme la déesse d'un roi particulier, mais qu'elle protège le souverain dans sa fonction. La déesse partage donc probablement avec son parèdre, le dieu de l'orage d'Alep, les caractéristiques de divinité patronne de la royauté et garante de l'ordre social, ainsi que de la justice sur terre en tant qu'expression de l'ordre cosmique et de la justice divine. A Mari en effet, Hebat est invoquée en union avec le dieu de l'orage d'Alep comme déesse de la justice. Significative à ce propos me semble la

mention de la déesse dans une lettre où une femme fait appel au jugement du roi en promettant que, si elle obtient justice, elle invoquera pour le souverain la bénédiction du dieu de l'orage et de Hebat.

Une autre prérogative de Hebat est son lien avec les ancêtres divinisés⁷¹ et les divinités infernales. A Mari, elle est honorée au cours de la fête des *paḡra um*, tandis qu'à Haššu(wa) elle est vénérée comme la fille de la déesse des Enfers, Allatum. D'autre part, elle règne sur le "pays des cédres", que d'autres documents indiquent comme la demeure des dieux infernaux, les Annunaki.

Ces attributs primordiaux - protection de la royauté, de la justice et lien avec les souverains divinisés - constituent des caractéristiques de la déesse qui se perpétuent et sont attestés dans toute la documentation du second millénaire. Les épithètes qu'elle porte dans certains documents le confirment. Elle acquiert ainsi les traits d'une divinité à laquelle on s'adresse pour en obtenir la bénédiction et la bienveillance, assurant ainsi, à ce que nous informen les textes divinatoires, la guérison en cas de maladie, l'éloignement du mauvais sort en cas de magie noire, la réussite des propres projets et, en cas de guerre, la faveur des armes. Dans la plupart des cas, Hebat est invoquée en union avec le dieu de l'orage, son parèdre, pour obtenir sa faveur et sa bienveillance, le terme *keldi* (*ya*) revenant presque dans tous les documents rituels en rapport avec Hebat.

A cet aspect positif, celui de la "bonne fortune", Hebat associe également un aspect négatif. En effet Hebat est aussi celle qui punit les transgresseurs des serments, puisqu'elle appartient au groupe des divinités préposées au jugement des actions des hommes. Sous cet aspect elle semble être associée à d'autres divinités, les "antiques", parmi lesquelles se compte la divinité Mušuni, avec laquelle Hebat forme une dyade, à tel point que dans les textes de la fin de l'Empire elles finissent par se fondre en une seule et unique entité divine.

La comparaison entre les informations les plus significatives sur Hebat de Kizzuwatna et Hebat d'Alep montre que les caractéristiques de ces deux hypostases sont identiques, ce qui permet d'affirmer que Hebat de Kizzuwatna représente la même figure divine que Hebat d'Alep : le rôle prédominant de Hebat s'explique dans l'exercice de la justice et dans la protection du couple royal. Hebat apparaît donc

⁷¹ Le même rapport existait peut-être à Ébla aussi ; il semble en effet qu'il y ait quelque relation entre le prince héritier et le culte des ancêtres royaux.

comme déesse de la dynastie et de l'Etat, et non pas comme divinité "personnelle" de tel ou tel souverain. On peut par conséquent affirmer qu'elle a conservé au cours de plus de mille ans ces attributs qui devaient lui être propres en tant qu'épouse du dieu de l'orage et comme divinité poliade d'Alep. A recherche terminée, une constatation s'impose donc: Hebat est une divinité syrienne tout court, bien que principalement documentée par les textes anatoliens.

Pour les Hourrites aussi, comme pour les Hittites, Hebat a sans doute toujours été honorée en tant que déesse d'Alep. Il est possible qu'à leur arrivée en Syrie septentrionale, les uns et les autres se soient conformés à l'exemple des grands royaumes d'alors, Mari, Ebla, Alep, et aient adopté l'idéologie royale alors en vigueur, selon un modèle qui voyait traditionnellement le dynaste, et celui qui devait lui succéder sur le trône, sous la protection des divinités alépine.

Toujours en accord avec ce même modèle idéologique, encore après la chute de l'Empire hittite, Hebat continue à être vénérée par les souverains de petits états comme Tabal ou Melid (Malatya). Avec la fin de l'institution royale en Anatolie et surtout celle de la documentation locale, dues à la conquête assyrienne, Hebat disparaît de notre horizon.

Je me permettrai toutefois d'avancer une hypothèse. Il est possible que le culte de la déesse continua là même où il eut origine, c'est-à-dire autour d'Alep, dans les grands sanctuaires où elle avait été honorée pendant tant de siècles avec son parèdre, le dieu de l'orage, qu'il fût appelé Hadda, Addu ou Teššub. De même que le dieu de l'orage d'Alep est devenu un Ba'al, peut-être Hebat aussi fut-elle vénérée sous un autre nom. Déjà à Emar par exemple, comme on l'a souligné⁷⁷³, Hebat est très proche de Astarté. Par ailleurs, des hauts lieux de culte de Syrie attestés bien plus tard (comme par exemple Hierapolis) ont connu une notoriété qui ne peut sans doute s'expliquer que par une vénérable antiquité. On sait combien la religion est conservatrice. Il est possible que ces sanctuaires perpétuaient des lieux de culte du II^e millénaire.

Nous l'avons vu, le nom de la déesse Hebat est attesté dans de nombreux documents cunéiformes et dans quelques textes en écriture hiéroglyphique qui proviennent de différentes localités, et de milieux culturels divers, du Proche Orient antique. L'arc de temps à l'intérieur duquel peuvent prendre place ces attestations, tout comme l'aire de diffusion du théonyme, est particulièrement vaste. Il importe donc de distinguer ces attestations et sur le plan du système graphique et sur la base des localités d'où proviennent les différentes archives.

1. Documentation cunéiforme

1.1. Boğazköy

Dans la documentation cunéiforme provenant des archives hittites trouvées à Boğazköy - Hattuša, qui peut, en grande partie, être datée de la seconde moitié du deuxième millénaire, le nom de la déesse se présente généralement sous une forme que nous dirons canonique, c'est-à-dire transcrit à l'aide de deux signes:

 (HZL 113) et  (HZL 13)⁷⁷³.

1.1.2. Variété des formes attestées

A côté de cette graphie plus commune nous rencontrons aussi d'autres formes que nous expliquerons ensuite:

Formes hittites:

Nominatif:

Hé-pa-du-uš

Hé-pád-du-uš

Hé-pád-uš

Hé-pa-tu-uš

⁷⁷³ D. Arnaud, *Mitologia* II/2, 16.

⁷⁷³ Pour la lecture du théonyme comme Hebat v. F. Sommer - H. Ehelolf, *BoSt* 10 (1924) 49 sq. et F. Thureau-Dangin, *Compte-rendu à J. Friedrich, Kleine Beiträge zur churritischen Grammatik* [MVAeG, 42.2, Leipzig, 1939], RA 36 (1939) 99 note 1.

Accusatif:

Hé-pa-du-un
Hé-pád-du-un
Hé-pát-un
Hé-pát-un-n(a)

Génitif:

Hé-pát-aš

Datif:

Hé-pád-du

Formes hourrites:

Génitif:

A) Formes indéterminées

a) avec métathèse:

Hé-pa-ap-ti

Hebat=wi

b) avec assimilation

Hé-pát-te

Hebat=we

Hé-pát-ti

Hebat=wi

c) avec voyelle de liaison avant le suffixe génitif

Hé-e-pa-a-tu-u-i

Hebatu=wi

B) Formes déterminées

a) avec métathèse:

Hé-wa_a-a-p-té-na

Hebat=we=na

b) avec assimilation

Hé-pa-at-te-ni-ta

Hebat=we=ni=ta

Hé-e-pa-at-te-ni-pa-a-l

Hebat=we=ni=wa=l(la)

Hé-pát-te-na

Hebat=we=na

Hé-pát-te-na-a-šu-u-uš

Hebat=we=na=šuš

Hé-pát-te-na-šu-uš

Hebat=we=na=šuš

c) avec voyelle de liaison avant le suffixe génitif

Hé-pát-te-we_e-na

Hebat=x=we=na

Hé-pát-u-wi_i-na

Hebatu=wi=na

d) sans voyelle de liaison avant le suffixe génitif

Hé-pát-pí-na

Hebat=wi=na

Hé-pát-wi_i-na

Hepat=wi=na

Hé-pát-we_e-na

Hebat=we=na

Hé-pát-wa_a²-na

Hebat=wa²=na

Varia:

Hé-pát-pa-ap-ni-pa-al

Hebat=wa=x=ni=wa=l(la)

Hé

Hé-pa

Fragmentaires

Formes hittites:

Hé-pád-d[u]

Hé-pát-t[u]

Formes hourrites:

type a) avec métathèse:

Hé-pa-ap-[

Hé'-pa'-jap-ti-en-ni-pi

type d) sans voyelle de liaison avant le suffixe génitif:

Hé-pát-we_e-[

Hé-pát-w/[x

Varia:

Hé-p[a

Hé-pa-a-[

Hé-e-w/[x

Hé-[](-)pa-a-i

Hé-[

H[e-

x ']-ta-al

1.2. Autres localités

La documentation du théonyme Hebat provenant d'autres lieux est plus sporadique et montre des caractères moins uniformes. On peut distinguer quatre graphies.

Celle que nous avons qualifiée de "canonique" parce qu'elle est la plus fréquente, *Hé-bát*, se trouve déjà attestée sur le sceau Scheil (probablement de l'époque de la première dynastie de Babylone), ainsi que dans la documentation provenant de Alalah, dans les archives (niveaux VII et IV) et sur l'inscription gravée sur la statue du roi Idrimi.

A Mari, à l'époque de Zimri-Lim, le théonyme est transcrit avec la graphie *Hé-ba-at*, graphie qui se retrouve dans un texte bien postérieur, probablement de l'époque de Tukulti-Ninurta II.

A Emar, dans un texte en langue hourrite qui semble appartenir à la catégorie des listes d'offrandes, on trouve une forme déterminée avec métathèse, proche des formes attestées à Boğazköy: *Hé-ba-ap-te-na-za* (*Hépat=we=na=ia*).

Les archives de Ugarit ont, elles aussi, restitué le nom de la déesse, et dans les textes en cunéiforme syllabique et dans ceux écrits dans le système dit alphabétique. Dans les premiers, nous avons la graphie "traditionnelle" *Hé-pât*; dans les seconds, *hbt*. La documentation alphabétique d'Ugarit est particulièrement intéressante parce qu'elle distingue les consonnes sonores et les sourdes, tandis que la syllabique confond les deux degrés d'articulation.

2. Documentation hiéroglyphique⁷⁷⁴

Même si la plupart des attestations du théonyme Hébat provient de la documentation cunéiforme, nous ne manquons pas, malgré tout, d'inscriptions hiéroglyphiques où l'on peut lire le nom de la déesse.

Deux de celles-ci remontent au XIII^e siècle: à Yazılıkaya, au-dessus de la main droite de la principale divinité féminine (nr. 36), on lit *Hé-ba-tu* (Laroche 215-334-88) ou *Hé-pa-tu* (Meriggi 191-328-81); à Fraktin, au-dessus de la tête de la divinité féminine assise, on lit *Hé*.

Sur l'inscription de Gürün (env. seconde moitié du XII^e siècle) on a deux graphies du nom divin *Hé-pa-tu-ú* / *Hé-pa-tu*, sur celle de Darendé (moitié du XI^e siècle av. J.C.) on lit *Hé-pa-tu*, tandis que sur celle de Ciftik (env. 760 av. J. C.), avec son duplicat trouvé à Kululu, on a *Hé-pu-tà-sa*.

3. Analyse des formes

Passons maintenant à l'analyse des différentes formes et des graphies dans lesquelles se présente le théonyme Hébat.

Les formes hittites attestent un thème en *u*-qui trouve sans doute son explication dans l'origine étrangère, sémitique, du nom de la déesse (v. ci-après).

En ce qui concerne les formes hourrites, on s'attendrait à trouver dans tous les textes, qu'ils soient rédigés entièrement ou partiellement en hourrite, l'application des règles graphiques caractéristiques de cette langue. Toutefois, il faudrait alors que le scribe qui copiait le texte connût parfaitement la langue employée dans celui-ci, ce qui ne devait pas être souvent le cas: on a déjà souligné⁷⁷⁵ les nombreuses formes bâtarde dans les textes contenant des passages dans cette langue. Quoi qu'il en soit, on remarquera que les formes du théonyme déclinent "à l'hourrite" sont principalement des formes de génitif, signifiant donc "de Hébat". Elles sont parfois déterminées au singulier et au pluriel selon le nom que ces formes spécifient - donc avec le sens de "le, la, les ... de Hébat" - et suffixées selon leur fonction dans la phrase:

Hé-pât-ti, *Hé-pât-te*, *Hé-pa-ap-ti* sont toutes des graphies du génitif hourrite⁷⁷⁶ et présentent le suffixe de formation *wi/we* assimilé à la dentale. Dans le cas de *Hé-pa-ap-ti* on peut reconstruire les passages suivants: *Hépat-wi* > *Hépati* > *Hépati* ou bien *Hépat-pi* > *Hépati*. Bien que la seconde alternative nécessite un seul passage, la première me semble plus acceptable, car elle se base sur des formes effectivement attestées, alors qu'aucune graphie *Hépati* n'a encore été trouvée. En effet, la graphie *-pi* du suffixe génitif comparait exclusivement devant le déterminatif pluriel, comme dans *Hé-pât-pi-na* qui alterne avec *Hé-pât-wi-na* et *Hé-pât-we-na*, à comprendre comme "ceux/celles de Hébat", avec la fonction d'adjectif.

La forme *Hé-pât-te-na-ú-wi* a en plus le suffixe du cas ergatif pluriel (*-ús*).

Quant à *Hépatenita*, cette forme doit être décomposée en *Hépat=we=ni* (déterminatif singulier) = *ta* (suffixe du cas directif), à traduire par conséquent comme "à le/la ... de Hébat", par exemple dans KBo 20. 129+ Ro II 56 *ki-iš-hi-ni hé-pa-at-te-ni-ta* "le trône, à celui de Hébat".

Le même suffixe de directif se trouve à Ugarit dans la forme *hbtu*, où la graphie des deux dentales permet d'affirmer la présence d'une voyelle après le *t*. En effet, une des caractéristiques de la graphie ougaritique consiste dans le fait que deux consonnes identiques en

⁷⁷⁵ V. E. Laroche, GLH, 19.

⁷⁷⁶ Sur la formation du génitif en hourrite v. A. Goetze, RHA 39 (1940) 193-204; pour l'assimilation de *w* à *v* v. E. A. Speiser, Introduction, 63.

⁷⁷⁴ Pour la bibliographie relative à cette documentation v. chap. I, 41.

contact sont rendues graphiquement par une seule.⁷⁷⁷ La transcription de deux consonnes identiques garantit donc la présence d'une voyelle entre les deux. Par conséquent, la forme ougaritique *hbt* devrait sans doute être lu *Hebatu*, en accord avec la documentation hiéroglyphique de Yazılıkaya, Darende et Gürün et certains textes hittites. Devant un « consonantique, par exemple dans les formes du génitif hourrite avec formant *-wi/-we*, cette voyelle pourrait en général avoir disparu, étant homorganique à la semi-consonne.

En ce qui concerne la forme Hē, il s'agit ou d'une erreur du scribe ou d'une haplographie, comme dans le cas de l'inscription de Fraktin qui porte d^hHL. On peut supposer que cette graphie d^hHL suffisait à identifier la figure divine comme celle de la déesse Hebat.

La forme Heba, très fréquente dans l'onomastique, doit par contre se comprendre comme forme abrégée de Hebat, phénomène très fréquent dans les noms théophores féminins sémitiques occidentaux (v. ci-après).

4. Variété des graphies

4.1. Le vocalisme

Ici les variantes ne concernent que la première syllabe. Dans les textes de Boğazköy nous trouvons toujours *e*, tandis que *i* est la voyelle la plus attestée dans les documents hiéroglyphiques. Les textes hourrites, eux, ont *i*, *ie*, *ee*. Il semble donc assuré que la voyelle de la première syllabe fût un *i*⁷⁷⁸. Cette affirmation concorderait avec le nom Hipta des textes néo-assyriens et de l'hymne orphique, où certains spécialistes reconnaissent le nom de la déesse, mais contrasterait avec la lecture et l'interprétation de G. Neumann du nom lycien χβα comme celui de la déesse Hebat.⁷⁷⁹ Ici, la voyelle de la première syllabe aurait disparu. Cette divergence dans le traitement des voyelles fait naître le doute qu'il s'agisse d'un problème d'accentuation des différentes langues.

⁷⁷⁷ V. E. Laroche, GLH, 22, 25.

⁷⁷⁸ On remarquera que, au premier millénaire, le vocalisme se différencie de celui attesté précédemment, *e* étant par exemple remplacé par *a* ou *i*. V. F. Starke, StBoT 31 (1990) 345 note 1221.

⁷⁷⁹ V. chap. 1, 42.

4.2. Le consonantisme

Même les consonnes qui composent le nom divin présentent des variations.

La première consonne est toujours *h*, probablement parce que seule cette laryngale a été utilisée tant en hourrite qu'en hittite.⁷⁸⁰

En ce qui concerne la deuxième consonne, dans toutes les occurrences nous trouvons une labiale simple. Or nous savons que les Hourrites utilisaient conventionnellement la consonne double pour la sourde et la simple pour la sonore. Nous devons donc en conclure que la seconde consonne était un *-b-*, conclusion qui s'accorde avec la documentation d'Ougarit en écriture pseudo-alphabétique: celle-ci, qui distingue les deux degrés d'articulation, présente la forme *hbt*. Toutefois, cette convention ne devrait s'appliquer qu'aux textes rédigés en langue hourrite; il est étrange que l'onomastique et la documentation hiéroglyphique ne présentent jamais, comme nous nous y attendrions, la graphie *-ba-*.

Pour ce qui est des formes avec *-w-* on peut observer que dans de nombreuses langues est attestée une alternance *-w/-b/-p-*. Peut en être un exemple le nom de la reine Puduheba, parfois transcrit *wu₁-du₁-hē₁* *pa*.

Un problème plus complexe est représenté par la troisième consonne. *-r-* et *-d-* alternent, sans motif apparent, dans toutes les attestations. Toutefois la *-r-* semble plus fréquente; ici aussi, les textes d'Ougarit confirment un *-r*.⁷⁸¹

4.3. L'alternance *Hebatu* / *Hebat* / *Heba*

La constatation que de nombreux théophores, surtout ceux qui suivent le schéma X - nom divin, présentent Heba sans *-t* a porté certains spécialistes à interpréter ce *-t* comme le signe sémitique de la classe du féminin.⁷⁸² Devrait-on en conclure qu'il existait un masculin Heba en face d'un féminin Hebat? Selon les mêmes spécialistes, la réponse est négative: il faut parler de redétermination morphologique,

⁷⁸⁰ V. J. Friedrich, HE, 32 sq.; E.A. Speiser, Introduction, 45.

⁷⁸¹ E.A. Speiser, Introduction, 41, observe: "Abnormal behavior of *-r* is to be noted in the name of the goddess Hebat, RS hbt (Br. 570 and XX B 14), or hpt (Br. ibid.). In postvocalic position we expect *-d* instead of *-r*".

⁷⁸² Speiser, Introduction, cit., 60, relève que "the stem-ending *-t* does not pattern with the Hurrian stops".

qui se serait effectuée lorsque les populations qui avaient la forme Heba entrèrent en contact avec les groupes sémitiques pour lesquels le féminin comportait le signe -t. Il en dériverait une plus grande antiquité de la forme Heba, sans -t. C'est la thèse que soutenaient indirectement Diakonoff⁷⁸³ et Melikisvili⁷⁸⁴ quand ils affirmaient que le nom divin ourartéen Huba correspond au nom Hebat du groupe occidental: nous aurions là, selon eux, une forme précédant la séparation des groupes hourrites. Cette hypothèse est désormais désuète puisque la lecture du théonyme en question est aujourd'hui assurée comme $^d\text{B[a]}^1\text{-ba-a}^{785}$.

L'explication de la présence ou de l'absence de ce -t doit par conséquent être cherchée ailleurs. Or, il est intéressant d'observer qu'en règle générale, le nom divin perd le -t final quand il est le second élément de l'anthroponyme.

On connaît d'autres cas où la dentale finale tombe quand elle n'est suivie d'aucun autre phonème, par exemple en louvite, mais c'est surtout dans les langues sémitiques que ce phénomène est le plus fréquent, en particulier dans la Syrie septentrionale, que nous savons être la zone d'origine du culte de Hebat.⁷⁸⁶

Dans les textes de Mari on observe que les anthroponymes féminins présentent souvent la forme abrégée en -a, qui alterne avec la forme canonique en -atu ou en -at/-ati. Selon M. Birot "...la finale -a qui termine les noms de 45 femmes... s'observe surtout dans les noms à un seul élément Mais on la trouve aussi dans plusieurs noms à deux éléments... Dans la première catégorie, le -a final semble être un abrégé de -atum, alors que dans les noms composés c'est tantôt -at, tantôt -atu que l'on attend".⁷⁸⁷ M. Birot souligne aussi comment ce caractère onomastique très frappant se retrouve à la fois dans les noms d'origine akkadienne et dans les noms amorrites.

Déjà dans les textes éblaïtes on observe un affaiblissement de la dentale finale et l'on trouve même des cas de mutation de la dentale en / / avec voyelle finale non exprimée. Certains toponymes aussi

sont à interpréter comme des noms abrégés, apocopes, par exemple 'A-ma^{ki} qui devrait correspondre à 'A-ma-ad/-du^{ki}.⁷⁸⁸

Nous sommes donc autorisés à considérer Heba comme forme normale "rompue" de Hebat / Hebatu, ce que suggérait déjà E. Laroche dans le GLH.⁷⁸⁹

Cette donnée me semble confirmer l'appartenance du nom Hebatu aux langues sémitiques⁷⁹⁰; elle s'accorde en effet avec les éléments que nous fournissons les premières attestations du nom de la déesse qui proviennent toutes de régions habitées au début du second millénaire par des populations amorrites.⁷⁹¹

Il reste à expliquer pourquoi dans la plupart des textes provenant des archives de Boğazköy le nom de la déesse est écrit, quel que soit le cas requis par la syntaxe de la phrase, Hé-pât, sans désinence. Il me semble que la réponse la plus plausible se trouve dans les observations de J. Friedrich: "Derselbe Name kann in demselben Text mit hethitischer Flexion und dicht daneben akkadisiert (c'est moi qui souligne) ohne Flexion vorkommen".⁷⁹² On pourra à ce propos comparer dans le récit mythologique CTH 345 la présence côte à côte des expressions A-NA $^d\text{Hé-pád-d[u]}^{793}$ et A-NA $^d\text{Hé-pât}^{794}$. Peut-être vaudrait-il mieux, par conséquent, rendre les formes non fléchies du théonyme comme un akkadogramme au moyen d'une graphie akkadisante *HE-BAT*.⁷⁹⁵

5. Etymologie du nom Hebatu

Dans la documentation éblaïte de l'époque des rois Irkab-Damu et Išar-Damu, figure une divinité dont le nom est rendu dans la graphie *Ha-a-ba-du*. A. Archi, dernièrement⁷⁹⁶, reconsidère l'ensemble des attestations relatives. Il en conclut que cette divinité doit être une

⁷⁸³ A. Archi, ARES II, 18.

⁷⁸⁴ GLH, 21 avec note 20.

⁷⁸⁵ A ce propos, on soulignera que les premiers anthroponymes attestés sont composés avec un élément lexical sémitique.

⁷⁸⁶ Même l'alternance i / e de la première syllabe trouverait ainsi son explication. En effet selon I. J. Gelb, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei» 13 (1968) 149, en amorrite "e does not appear to be an independent phonem but rather an allophone of i".

⁷⁸⁷ HE § 346 p. 173.

⁷⁸⁸ KUB 33 106 + KBo 26.65 I 37.

⁷⁸⁹ Ibidem, 38.

⁷⁹⁰ C'est ce que fait par exemple E. Edel, Korrespondanz I, 220 ($^d\text{HE-PAT}$), II, 360.

⁷⁹¹ Or 63 cit., 249-252.

⁷⁸³ I. M. Diakonoff, *FiLacheman*, 85 note 30: "The form Heba is earlier than the Semitic addition -t (this is, among other proofs, shown by the existence of Haba in Urartian)".

⁷⁸⁴ G. A. Melikisvili, *Or* 34 (1965), 444 sq.

⁷⁸⁵ V. M. Salvini, *RHA* 36 (1978) 164 avec n. 50.

⁷⁸⁶ V. chap. I, 22 et chap. III, 73.

⁷⁸⁷ M. Birot, «Syria» 35 (1958) 23 sq.

déesse, spécifiquement la parèdre du dieu de l'orage d'Alep Addu, et que le nom *Ha-a-ba-du* est à interpréter comme une forme nisée féminine du nom même de la ville d'Alep (Halam en éblaïte)⁷⁹⁷. /Halabajtu/. *Ha-a-ba-du* serait donc une sorte d'épithète, "l'Alépine", suffisant à identifier la déesse pour les fidèles éblaïtes. A la suite de mutations phonétiques dues à la perte du *l* intervocalique (vélarisation ?), suivie au cours des siècles d'une réduction vocalique des deux premières syllabes,⁷⁹⁸ la forme du troisième millénaire se serait transformée peu à peu dans la forme *Hebatu* que nous connaissons pour le deuxième millénaire, sans que les populations amorrites qui l'ont trouvée lors de leur arrivée dans la région aient eu conscience de la signification exacte de ce théonyme. Certes, *Hebatu* était pour eux la déesse d'Alep, la parèdre du dieu de l'orage de cette ville, mais peut-être ne savaient-ils pas que le nom même de la divinité conservait précisément celui de son lieu de culte originel.

Le nom *Hebatu* a été plusieurs fois mis en rapport avec le nom de la bible Eve, dans le sens que ce dernier dériverait de celui de la déesse *Hebatu*. Cette proposition, soutenue par Forrer et Hrozný,⁷⁹⁹ a été repoussée par Speiser⁸⁰⁰ sur la base d'objections de nature linguistique, et surtout par les exégètes de la Bible qui contestent la possibilité que la figure d'Eve trouve son origine dans une divinité sémitique locale. On doit reconnaître toutefois qu'au premier millénaire une telle divinité semble être attestée au moins à Carthage et en Sardaigne⁸⁰¹. L'acceptation d'un rapport de dérivation entre les noms *Hebatu* et Eve porterait à voir dans l'interprétation que la Bible elle-même donne du nom Eve, "la mère des vivants", une fausse étymologie.⁸⁰²

⁷⁹⁷ Sur l'équivalence Halam - Alep v. W.G. Lambert, M.A.R.I. 6 (1990) 641-643.

⁷⁹⁸ Pour le détail voir l'article cité à la note 796.

⁷⁹⁹ ArOr 4 (1932) 121 sq.

⁸⁰⁰ Introduction, cit., 41 note 91. Contre un rapport entre le théonyme Hebat et le nom Eve se sont prononcés en outre W. von Soden, WO 7 (1973), 233 note 6, et I.M. Diakonoff, *F.Lacheman*, 85 note 30.

⁸⁰¹ V. chap. I p. 43 avec note 146.

⁸⁰² Dans *La Sacra Bibbia, Genesi*, a c. di P.E. Testa, Torino-Roma, 1969, 314, on souligne que c'est le seul cas dans le texte biblique où l'on explique le sens du nom Eve et où l'on met celui-ci en rapport avec le terme HAY "vivants", reproduit dans la forme archaïque *hawwah* au lieu de *hawayah*; v. L. Köhler - W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros*, Leiden 1958, 280 sq. s.v.; v. aussi R.S. Hess, AOAT 234, Neukirchen-Vluyn 1993, 19-24.

Nombreux sont les noms théophores composés avec le nom Hebat et leurs attestations proviennent des mêmes localités où le théonyme se retrouve de façon autonome, ainsi que d'autres sites du Proche Orient antique.

Ces anthronomes théophores, presque tous féminins, sont formés selon les schémas X-Heba(t) et Hebat-X, où X vaut pour un élément nominal ou verbal appartenant ou à une langue sémitique ou à la langue hourrite.

Selon E. Laroche, le schéma X-Heba(t) correspond aux théophores hourrites de type normal⁸⁰³, parce que dans la plupart des théophores hourrites le schéma est régressif, c'est-à-dire attribut-nom divin. Au contraire, le schéma Heba(t)-X caractérise des formes hybrides hourro-hittite ou hourro-louite, etc.

On doit souligner que, dans les anthronomes, Heba(t) porte très rarement le déterminatif divin, si bien qu'on est en droit de douter, parfois, de la présence effective du théonyme dans le nom de personne, là où il n'existe pas de forme parallèle avec le déterminatif, comme dans le cas de ¹Puduheba qui alterne avec ¹Pudu^dHebat⁸⁰⁴. Les graphies du nom divin sont elles aussi beaucoup plus irrégulières dans ces anthronomes que dans les textes.

La liste ci-dessous a été établie à partir des noms répertoriés dans les recueils cités dans la bibliographie; elle n'a donc pas la prétention d'être exhaustive.

II^e millénaire

A. Anatolie

1. Boğazköy

Bibliographie: E. Laroche, *Les noms des Hittites* cit.; *id.*, «Hethitica» 4 (1981) 3-58; *id.*, *FsBirtot* (1985) 191-195; G. Beckman,

⁸⁰³ E. Laroche, *Les noms des Hittites*, Paris (1966) 346-350.

⁸⁰⁴ L. Messerschmidt, MVAG 4 (1899) 18, a le premier reconnu le théonyme dans les anthronomes en -be/iba.

Aš-mu-ḥe-pa: NH1 173a
 Aš-nu-ḥe-pa: NH1 174b
 Ḥe-pa-piya (écrit parfois Ḥe-pa-SUM)⁸⁰⁵: NH 365
 Ḥe-pa-mu-wa: NH 364
 Ḥe-pa-ta-su: NH 368
 Ḥe-pa-te/i: V. BiOr 42 (1985) 141; cf. le même nom à Emar.
 Ḥe-pa-ziti: NH 369
 Ḥe-pāt-ta-ra-ak-ki: NH 367
 Ḥebat-IR: NH1 368a
 Kiluḥepa: NH 579
 Muḥepa: NH 825
 Puduḥepa: NH 1063
 Ša-ta-an-du-ḥe-pa: KBo 23.22 13'. Cf. le même nom à Mašat.
 Ta-du-ḥe-pa: NH 1313
 Da-nu-ḥe-pa: NH 1244
 Ya-ru-ḥe-pa: KUB 60.121 Vo 18
 ? Ḥa-pa-ti-UG: NH 284
 ? Ḥapati-UR.MAH: NH 284
 ? Ḥi-pa+r-wa-ni-in: NH 366

2. Mašat

Bibliographie: S. Alp, *Hethitische Keilschrifttafeln aus Mašat-Höyük*, Ankara 1991, 456-465.

Ašmuḥebat
 Ša-ta-tu-ḥa-pa⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ C'est le nom que porte entre autres une princesse de l'époque de Hattusili III, v. «Ugaritica» 3, 13.

⁸⁰⁶ G. Wilhelm, *FaNeve*, 101-102: "The ending -ḥepa, preceded by -u, suggests a female name of the well known Hurrian type (Puduḥepa, Taduḥepa, Daduḥepa, etc.). This is supported by the spelling -ḥe, which in the whole Tasmisari corpus is regularly used only in the name Taduḥepa and in the name of the goddess Ḥepat herself, whereas the sign ḤE is extremely rare elsewhere except in ChS I/1 41 (eight attestations), the only text which writes the name Taduḥepa with -hi-.... There is even a ḥepa-name from Nuzi with the verb sad- as the first element: 'Ša-du-ḥe-pa-a (cf. G. Wilhelm, *das Archiv des Silua-Tellup* 3 (1985) 48 nr. 82.4).

B. Syrie et Mésopotamie

1. Alalah

Bibliographie: D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* cit.; A.E. Draffkorn, *Hurrians and Hurrian at Alalah: An ethno-linguistic Analysis*, Diss. Pennsylvania 1959. L'astérisque indique que les textes qui contiennent ces anthroponymes appartiennent au niveau VII.

* Ḥe-pa-AN
 * Ḥe-pāt-al-la-ni
 * Ḥe-pāt-mu-ḥi-ir-ni
 * Ḥe-pāt-u-ba-ra
 * Um-mu-ḥe-pa
 Ḥe-pa-AN
 Ḥe-pa-mu-ši
 Ḥe-pāt-ta-li
 Ḥe-pāt-til-la
 Ma-du-ḥe-pa
 Ši-tu-ḥe-pa
 Wa-aš-mu-ḥe-ba
 Um-mi dḤe-bi-it⁸⁰⁷

2. Mari

Bibliographie: M. Birot *et alii*, ARMT XVI/1, Paris 1979; J.R. Kupper, RHA 36 (1978) 117-128, en particulier 125-128; J.M. Sasson, UF 6 (1974) 353-399.

Ut-ḥi-ri-iš-ḥe-bat
 Me-en-ḥi-ba
 *Hu-ba-at-re-me-ni
 Hu-ba-at-ga-mi-la-at
 Hu-ba-at-tu-kūl-ti
 ? Li-ḥa-ba-at
 ? Ḥa-ba-du-AN
 ? Ḥa-ba-tum

3. Emar

Bibliographie: V. R. Zadok, WO 20-21 (1989-90) 45-61.

A-ru-uš-dḤe-ba

⁸⁰⁷ V. J.J. Finkelstein, JCS 9 (1955) 5.

Hé-e-pé
He-e-pa
Hi-pa
Hé-ba-te

4. Ougarit

Bibliographie: Index dans PRU III, IV et «Ugaritica» V.; W.G.E. Watson, *Ugaritic Onomastics* (1-3), *Aula Orientalis* 8 (1990) 113-127, 243-250; 11 (1993) 213-222; F Gröndhal., *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1), Roma 1967.

Abdi-^dHebat (IR-^dHebat)
A-na-ni-he-bi
He-pát-še-hu-ur-ni
Um-mi-he-bi
^dHebetazali

5. Qatna (< Kültepe / Kaneš)

Bibliographie: Karl Hecker, *Zur Herkunft der hethitischen Keilschrift*, *Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri* (19-21 Temmuz 1990), Çorum, p. 56 et 58.

A-mi-he-pá

6. Ta^a anne

Bibliographie: A. Gustavs, *Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta^a anne*, «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» 50 (1927) 1-8, 51 (1928) 169-218.

IR-he-ba

7. Jérusalem <El-Amarna

Bibliographie: v. R.S. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993

Abdi-Heba (IR-he/é-ba)

8. Mittani <El-Amarna

Bibliographie: v. R.S. Hess, *Amarna Personal Names* cit.; W.L. Moran, *Les lettres de El Amarna* cit., 573-605.

Ké-lu-hé-bá (n. 98)
Ta-a-du-hé-e-bá (n.163)

9. Nuzi

Bibliographie: I.J. Gelb, P. Purves, A.A. MacRae, *Nuzi Personal Names* (OIP 57) 1943; H. Cassin - J.-J. Glassner, *Anthroponymie et anthropologie de Nuzi*, v. I *Les anthroponymes*, Malibu (1977).

He-be-et-na-a
Šu-wa-ar-hé-pa-a
Ša-du-hé-pa-a⁸⁰⁸

I^{er} millénaire

A. Anatolie

Bibliographie: L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Praha (1964).

Iptas

B. Assyrie

Bibliographie: K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsinki 1966, 88, 255-256.

Hi-ip-ta-a-a
Hi-pa-a

⁸⁰⁸ V. note 806.

- AASOR : «The Annual of the American Schools of Oriental Research», New Haven.
- ABoT : *Ankara Arkeoloji Müzesinde Bulunan Boğazköy Tableleri*. Istanbul 1948.
- Amurru I : *Amurru I. Mari, Ebla et les Hourrites. Dix ans de travaux*. Première partie. Actes du colloque international (Paris, mai 1993), Paris 1996.
- «Anatolica» : «Anatolica» (Institut historique et archéologique néerlandais à Istanbul). Leiden.
- ANET³ : J.B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955.
- AnSt : «Anatolian Studies» (Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara). London.
- AOAT (S) : *Alter Orient und Altes Testament (Sonderreihe)*. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des alten Orients, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.
- AoF : «Altorientalische Forschungen». Berlin.
- ARES : *Archivi reali di Ebla. Studi*. Roma.
- ARET : *Archivi reali di Ebla. Testi*. Roma.
- ARM : *Archives royales de Mari*, publiées sous la direction de André Parrot et Georges Dossin, Paris.
- ARMT : *Archives royales de Mari* (transcription et traduction), Paris.
- ArOr : «Archiv Orientalni», Prag. Paris. Volumes 14 et 15: Stuttgart et Prag.
- ASVOA : *Atlante storico del Vicino Oriente Antico*, a cura di M. Liverani - L. Milano. Roma.
- AT : D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953.
- BagM : «Baghader Mitteilungen», Berlin.
- Belleten : «Türk tarih Kurumu», Belleten, Ankara.
- BiOr : «Bibliotheca Orientalis», Leiden.
- BiMes : «Bibliotheca Mesopotamica», Malibu.
- Bo : numéro d'inventaire des tablettes de Boğazköy trouvées pendant les années 1906-1912.
- BoSt : «Boğazköi-Studien», Leipzig.
- BzN : «Beiträge zur Namenforschung», Heidelberg.
- CAD : *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago Glückstadt, 1956 sqq.
- CHD : *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1980 sqq.
- ChS : *Corpus der hurratischen Sprachdenkmäler*, hrsg. von V. Haas, M. Salvini, I. Wegner und G. Wilhelm, Roma 1984 sqq.
- CLL : H.C. Melchert, *Cuneiform Luwian Lexicon (Lexica Anatolica2)*, Chapel Hill 1993.
- CT : *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, London 1896 sqq.
- CTA : A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiforme alphabétique découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963.
- CTH : E. Laroche, *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971. I Suppl., RHA XXX (1972), 93 sqq.; II Suppl., RHA XXXI (1973), 63 sqq.
- Der Kleine Pauly : *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von K. Ziegler und W. Sontheimer, München 1975 sqq.
- EA : J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915.
- Emar : *Recherches au pays d'Astata*. Emar. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris.
- Emar VI.14 : D. Arnaud, *Textes sumériens et accadiens*, 1985-1987.
- EOTHEN : EOTHEN. Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico diretta da Fiorella Imparati e Giovanni Pugliese Carratelli, Firenze.
- FuAlp : *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara 1992.
- FidelMeyer : *Cinquante-deux Réflexions sur le Proche-Orient Ancien offertes en hommage à Léon De Meyer*, Mesopotamian History and Environment, occasional Publications II, Leuven 1994.
- FsDietrich : UF 27 (1995).
- FsGüterbock : *Anatolian Studies presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday* (PIHANS 33) Istanbul 1973.
- FsHalla : *The Tablets and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda 1993.
- FsHouwink ten Cate : *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Ph. H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1995.
- FsHrouda : *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1994.
- FsLacheman : *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E.R. Lacheman*, Winona Lake 1981.

- FsLaroche: *Florilegium Anatolicum: Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris 1979.
- FsMeriggi 1969: *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (StMed 1). Pavia 1969.
- FsNeve: IM 43 (1993).
- FsOtten 1973: *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden 1973.
- FsOtten 1988: *Documentum Asiae Minoris Antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1988.
- FsPugliese Carratelli: *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (EOTHEN 1) - Firenze 1988.
- FtÖzgüç: *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara 1989.
- GHR: V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten. Fünftehnter Band, Leiden-New York-Köln 1994.
- FHG: E. Laroche, *Fragments hittites de Genève*, RA 45 (1951) 131-138, 184-194 et RA 46 (1952) 42-50.
- GLH: E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite*, Paris 1979.
- GsKronasser: *Investigationes Philologicae et Comparativae. Gedenkschrift für H. Kronasser*, Wiesbaden 1982.
- GsKutscher: *Kinastutu sa darati. Raphael Kutscher Memorial Volume*, «Tel Aviv» - Occasional Publications I, Tel Aviv Univ., 1993.
- AHw: W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959-1981.
- HE: J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch I*, Heidelberg 1974.
- HEd: J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*. Berlin - New York 1984 et 1994.
- HEG: J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar*. Innsbruck 1983 sqq.
- EHS: H. Kronasser, *Etymologie der hethitischen Sprache I, II*, Wiesbaden 1963-65, 1966.
- «Hethitica»: «Hethitica». Travaux édités par Guy Jucquois (Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain. Section de Philologie et Histoire orientales). Louvain 1972 sqq.
- HH: E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites*, Paris 1960.
- HHM: I.J. Gelb, *Hittite Hieroglyphic Monuments* (OIP 45), Chicago 1939.
- HZL: Chr. Rüster - E. Neu, *Hethitisches Zeichenlexikon*. StBoT Bh.2, Wiesbaden 1989.
- HSM: Harvard Semitic Museum, numéro d'inventaire.
- HSS: «Harvard Semitic Studies», Cambridge Mass.
- HuS: I.J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944.

- HW2: J. Friedrich - A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg 1975 sqq.
- IBOT: *Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tableti*. Istanbul 1944 sqq.
- IF: «Indogermanische Forschungen». Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft, Berlin.
- IM: «Istanbuler Mitteilungen». Berlin.
- IOS: «Israel Oriental Studies». Jerusalem.
- JAOS: «Journal of the American Oriental Society». New Haven.
- JCS: «Journal of Cuneiform Studies». New Haven.
- JNES: «Journal of Near Eastern Studies». Chicago.
- Iraq: «Iraq». Published by the British School of Archaeology in Iraq, London.
- Kadmos: «Kadmos». Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik. Berlin.
- KAI: H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-1964.
- KBo: *Keilschrifttexte aus Boghazköi*. Leipzig-Berlin, 1916 sqq.
- KIF: *Kleinasiatische Forschungen*, hrsg. von F. Sommer und H. Ehelolf, Band 1, Weimar 1930.
- KTU: M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (=AOAT 24/1).
- KUB: *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. Berlin, 1921 sqq.
- M.A.R.I.: *Annales de Recherches Interdisciplinaires*, Paris.
- Mana: *Mana. Introduction à l'histoire des religions I. Les anciennes religions orientales*, Paris 1949.
- Mélanges Mansel: *Festschrift zum 65. Geburtstag für den Professor der klassischen Geschichte und Archäologie A.M. Mansel*, Ankara 1974.
- Mesopotamia: «Mesopotamia», Rivista di Archeologia, Epigrafia e Storia Orientale Antica. Università di Torino.
- MIO: *Mitteilung des Instituts für Orientalische Forschung*. Berlin.
- Mitologia II/1: P. Mander - J.-M. Durand, *Mitologia y Religión del Oriente Antiguo II/1 (Ebla, Mari)*, Barcelona 1995.
- Mitologia II/2: D. Arnaud - J. Teixidor - G. Del Olmo Lete - F. Bron, *Mitologia y Religión del Oriente Antiguo II/2, Semitas occidentales*, Barcelona 1995.
- MPD: F. Pecchioli Daddi, *Mestieri Professioni Dignità nell'Anatolia hitita*, Roma.
- Msk: *Inventaire de la Mission archéologique française de Meskéné/Emar*.
- MSS: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, München.
- MVAeG: *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft*. Leipzig.

- Natural Phenomena : *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, J.W. Meijer ed., Amsterdam - Oxford - New York - Tokyo 1992.
- NH : E. Laroche, *Les noms des Hittites*, Paris 1966.
- NH1 : E. Laroche, *Les noms des Hittites: supplément*, «Hethitica» 4 (1981) 3-59.
- OA : «Oriens Antiquus», Roma.
- OAM : *Oriens Antiquae Miscellanea* I et II, Roma.
- OBO : *Orbis Biblicus et Orientalis*, hrsg. vom Biblischen Institut der Universität Freiburg, Schweiz.
- Or : «Orientalia», Roma.
- PdP : «La Parola del Passato». Rivista di Studi Antichi. Napoli.
- PRU : J. Nougayrol et alii, *Le palais royal d'Ugarit*, Paris 1955 sqq.
- RA : «Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale», Paris.
- RGTC 1 : D.O. Edzard - G. Farber - E. Sollberger, *Die Orts- und Gewässernamen der präsarгонischen und sarгонischen Zeit*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Wiesbaden 1977.
- RGTC 2 : D.O. Edzard - G. Farber, *Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Vol. 2, Wiesbaden 1974.
- RGTC 3 : Kh. Nashef, *Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Vol. 3, Wiesbaden 1991.
- RGTC 4 : B. Groneberg, *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Vol. 4, Wiesbaden 1980.
- RGTC 6/1 : G. del Monte - J. Tischler, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*. Vol. 6, Wiesbaden 1978.
- RGTC 6/2 : G. del Monte, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*. Vol. 6/2, Wiesbaden 1992.
- RGTC 12/1 : M. Bonechi, *I nomi geografici di Ebla*, RGTC 12/1, Wiesbaden 1993.
- RHA : «Revue hittite et asianique». Paris.
- RIA : *Reallexikon der Assyriologie*. Berlin.
- RS : Ras Shamra (musées du Louvre et Damas).
- SCCNH : *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*, Winona lake, Indiana.
- SCO : «Studi Classici e Orientali». Pisa.
- SMEA : «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici». Roma.
- Stamm Bildung : OETTINGER N., *Die Stamm Bildung des hethitischen Verbums* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Band 64), Nürnberg 1979.

- StBoT (Bh.) : *Studien zu den Boğazköy Texten*. Wiesbaden 1965 sqq. (Beihefte 1988 sqq.)
- StMed : «Studia Mediterranea». Pavia.
- StMed 9 : Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia. Pavia 28 Giugno - 2 Luglio 1993. A cura di O. Carruba - M. Giorgieri - C. Mora. Pavia 1995.
- StOr : «Studia Orientalia», Helsinki.
- Syria : «Syria. revue d'art oriental et d'archéologie», Paris.
- TCL : *Textes Cunéiformes*. Musée du Louvre, Paris.
- Tel Aviv : «Tel Aviv». Journal of the Tel Aviv University Institute of Archaeology.
- Theth : *Texte der Hethiter*. Hrsg. von A. Kammenhuber, Heidelberg.
- TM : Inventaire des trouvailles de Tell Mardih.
- ToU : *Textes Ugaritiques I et II* (Littératures anciennes du Proche Orient), Paris 1974 et 1989.
- TVOa : *Testi del Vicino Oriente antico*. Brescia.
- UF : *Ugarit Forschungen*. Kevelaer und Neukirchen - Vluyn.
- Ugaritica : *Ugaritica*. Mission de Ras Shamra, Paris.
- VO : «Vicino Oriente». Roma.
- VBoT : *Vestreste Boghazköi-Texte*, hrsg. von A. Goetze, Marburg 1930.
- WM : *Wörterbuch der Mythologie*, I. Abtlg.: Die alten Kulturvölker, Stuttgart 1961.
- WO : «Die Welt des Orient». Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes, Göttingen.
- WUS : J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1967.
- Xenia : *Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen*, Konstanz.
- YOSR : *Yale Oriental Series, Researches*, New Haven.
- ZA : «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete», Berlin.
- ZDPV : «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins», Leipzig-Wiesbaden.

- AISTLEITNER J., *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1967.
- ALEXANDER R. L., *The sculpture and sculptors of Yazılıkaya*, London 1986.
- ALP S., *Zur Lage der Stadt Tarhuntaša*, StMed 9, 1995, 1-11.
- ANBAR M., *Trois documents de la collection Leo Perutz*, IOS 6 (1976) 59-64.
- , *Les tribus amurrites de Mari*, OBO 108, Göttingen 1991.
- ARCHI A., *The Propaganda of Hattusili III*, SMEA 14 (1971) 185-215.
- , *Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite*, UF 5 (1973) 7-27.
- , *Il sistema KIN della divinazione ittita*, OA 13 (1974) 113-144.
- , *Divinità tutelari e Sondergötter ittiti*, SMEA 16 (1975) 89-118.
- , *I poteri della dea IŠTAR hurrito-ittita*, OA 16 (1977) 297-311.
- , *La peste presso gli Ittiti*, PpP 179 (1978) 81-89.
- , *Associations des divinités hourrites*, UF 11 (1979) 7-12.
- , *The names of the Primeval Gods*, Or 59 (1990) 114-129.
- , *Substrate: Some remarks on the formation of the West Hurrian Pantheon*, FaAlp, Ankara 1992, 7-14.
- , *How a Pantheon forms*, OBO 129 (1993) 1-18.
- , *Studies on the pantheon of Ebla*, Or 63 (1994) 249-252.
- , *Salai's consort of Dagan and Kumarbi*, FaHouwinck ten Cate, Istanbul 1995, 1-6.
- ARCHI A. - KLENGEL H., *Die Selbstrechtfertigung eines hethitischen Beamten*, AoF 12 (1985) 52-64.
- ARCHI A. - PECORELLA P.E. - SALVINI M., *Gaziantep e la sua regione*, Roma 1971.
- ARNAUD D., *Recherches au pays d'Aštata-Emar VI.3. Textes sumériens et accadiens*, Paris 1986.
- , *Études sur Alalah et Ugarit à l'âge du Bronze Récent*, SMEA 37, 1996, 47-65.
- ARNAUD D. - TEIXIDOR J. - DEL OLMO LETE G. - BRON F., *Mitologia y Religión del Oriente Antiguo III/2. Semitas occidentales (Emar, ...)*, Barcelona 1995.
- ASTOUR M.C., *Tunip-Hamath and Its Region: A Contribution to the Historical Geography of Central Syria*, Or 46 (1977) 51-64.
- , *Les Hourrites en Syrie du Nord. Rapport sommaire*, RHA 36 (1978) 1-22.
- , *Semites and Hurrians in Northern Transjordan*, SCCNH 2 (1987) 3-68.
- BAUER TH., *Ein viertes Altbabylonisches Fragment des Gilgameš-Epos*, JNES 16 (1957) 254-262.
- BEAL R.H., *The history of Kizzuwatna and the Date of Šunaššura Treaty*, Or 55 (1986) 424-445.
- , *Kurunta of Tarhuntaša and the imperial hittite mausoleum*, AnSt 43 (1993) 29-39.
- BECKMAN G., *Hittite Birth rituals*, StBoT 29, Wiesbaden 1983.
- , *Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattusa*, JCS 35 (1983) 97-114.
- , *Some observations on the Suppiluliuma - Šattiwaza Treaties*, FiHalla, Bethesda 1993, 53-57.
- BIN-NUN S., *The Tuwananna in the Hittite Kingdom*, Theth 5, Heidelberg 1975.
- BIROT M., *Un recensement de femmes au royaume de Mari*, Syria 35 (1958) 9-26.
- BITTEL K., *Bemerkungen zum hethitischen Yazılıkaya*, FfÖZgüg, Ankara 1989, 33-38.
- BITTEL K. et al., *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin 1975.
- BONECHI M., *I nomi geografici dei testi di Ebla*, RGTC 12/1, Wiesbaden 1993.
- BÖRKER-KLÄHN J., *Zur Lesung der Fraktn-Beischrift*, OA 19 (1980) 37-48.
- , *Ahnengalerie und letzte Dienste derer von Hattusa*, Fide Meyer, Louvain 1994, 355-367.
- , *Der hethitische Areopag: Yerkapi, die Bronzetafel und der Staatsstreich*, Aof 21/1 (1994) 131-160.
- , *Auf der Suche nach einer Nekropole: Hattusa*, SMEA 35 (1995) 69-92.
- BOSSERT H. TH., *Die Götter Hepat in den hieroglyphen-hethitischen Texten*, Belleten 15 (1951) 315-323.
- BRINKMAN J. A. - DONBAZ V., *A Nuzi-Type tiennisru tablet Involving Real Estate*, OA 16 (1977) 99-1104.
- BRYCE T. R., *Tette and the rebellions in Nuhassi*, AnSt 38 (1988) 21-28.
- , *The role of Telipinu, the priest, in the hittite Kingdom*, «Hethitica» 11 (1992) 5-18.
- BURDE C., *Hethitische medizinische Texte*, StBoT 19, Wiesbaden 1974.
- CAQUOT A. et al., *Textes ougaritiques I*, Paris 1974.
- CARRUBA O., *Rytha in den hethitischen Texten*, Kadmos 6 (1967) 88-97.
- , *Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte*, SMEA 18 (1977) 137-195.
- , *Stato e società nel Medio Regno eteo*, dans: *Stato Economia Lavoro nel Vicino Oriente antico*, Milano 1988, 195-224.
- CARTER C.W., *Hittite Cult-Inventories*, Chicago 1962.
- CASSIN H. - GLASSNER J.-J., *Anthroponymie et anthropologie de Nuzi, v. I Les anthroponymes*, Malibu 1977.

- CHAVALAS M.W. ed., *EMAR: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda 1996.
- COLLON D., *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh*, AOAT 27, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1975.
- CORNIL P. - LEBRUN R., *La tablette KBo XVI 98 (= 2211/c), «Hethitica»* 1 (1972) 1-14.
- DAHOOB M., *La regina del Cielo in Geremia*, Rivista Biblica Italiana 8 (1960) 166-168.
- DANMANVILLE J., *Iempe Hepat, Hebat*, RIA 4 (1972-75) 326-329.
- DE MARTINO ST., *Il lùALANZU come mimo e come attore nei testi ittiti*, SMEA 24 (1984) 131-148.
- , *Die mantische Texte*, ChS I/7, Roma 1991.
- , KUB XXVII 38: Ein Beispiel kultureller und linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Boğazköy, SMEA 31 (1993) 121-134.
- , *Problemi di cronologia ittita*, PdP 170 (1993) 218-240.
- DE MOOR J. C., *The seasonal pattern in the Ugaritic Myth of Baalu*, AOAT 16, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971.
- DE ROOS J., *Hethitische geflosten*, Amsterdam 1984.
- DEL MONTE G.F., *Note sui trattati fra Hattusa e Kizzuwatna*, OA 20 (1981) 203-221.
- , *Il trattato fra Muršili II di Hattusa e Niqmepa' di Ugarit*, Roma 1986.
- , *Il mese hitita*, *FaPugliese Caratelli*, Firenze 1988, 51-56.
- DEL MONTE G.F. - TISCHLER J., *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, Wiesbaden 1978.
- , *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, Supplement, Wiesbaden 1992.
- DELLER K. - FADHL A., NIN.DINGIR.RA / ENTU in Texten aus Nuzi und Kurruhani, Mesopotamia 7 (1972) 193-213.
- DHORME E. - DUSSAUD R., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Mana, I,2, Pavia 1949.
- DI NOCERA G.M. - FORLANINI M., *Atlante Storico del Vicino Oriente Antico. Anatolia: La prima metà del II millennio A.C.*, Roma 1992.
- DIKONOFF M., *Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians*, Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E.R. Lacheman, Winona Lake 1981, 77-89.
- DIETRICH M., *Das Einsetzungsritual der Entu von Emar* (Emar VI/3, 369), UF 21 (1990) 47-110.
- DIETRICH M. - LORETZ O., *Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah*, UF 13 (1981) 201-269.
- DIETRICH M. - LORETZ O., *Die hurro-ugaritische Textbezeichnung all*, UF 22 (1990) 49-50.
- DIETRICH M. - LORETZ O. - MAYER W., *Sikkunum Beryle*, UF 21 (1989-90) 133-139.
- DIETRICH M. - LORETZ O. - SANMARTÍN J., *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, AOAT 24, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976.
- DINÇOL A.M., *Ein hurro-hethitisches Festritual (hūšuwat)*, Belleten 53 (1989) 1-50.
- DINÇOL A.M. - DINÇOL B. - HAWKINS J.D. - WILHELM G., *The Cruciform Seal from Boğazköy-Hattusa*, *FsNeve*, (1993) 87-106.
- DONNER H. - RÖLLIG W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-1964.
- DOSSIN G., *Correspondance féminine*, ARMT X, Paris 1978.
- DRAFFKORN A.E., *Hurrians and Hurrian at Alalah: An ethno-linguistic Analysis*, Diss. Univ. of Pennsylvania 1959.
- DURAND J.-M., *Le culte des bétyles en Syrie*, *FsBiro*, Paris 1985, 79-84.
- DURAND J.-M., *Archives épistolaires de Mari I/1 (= ARM XXVI/1)*, Paris 1988.
- DURAND J.-M., *Le mythe du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie*, M.A.R.I. 7 (1993) 41-61.
- EDEL E., *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz*, I et II, Opladen 1994.
- EISSFELD O., *Kulturreine in Ugarit*, Ugaritica 6, Paris 1969, 187-195.
- FAUTH W., *Kleinasiatische OYTHI und MAAI*, BzN 4 N.F. (1969) 148-171.
- , *Phryg. Ἀδωνια im Auis-Hymnos der Naassener*, IF 82 (1977) 80-96.
- FINKELSTEIN J. J., *Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources*, JCS 9 (1955) 1-7.
- FLEMING D.E., *Baal and Dagan in Ancient Syria*, ZA 83 (1993) 88-98.
- , *The Installation of Baal's high priests at Emar*, HSS 42, Harvard 1992.
- FORLANINI M., *Appunti di geografia etea*, *FsMerigi* I (1979) 165-185.
- , *La regione del Tauro nei testi ittiti*, VO 7 (1988) 129-169.
- , *Uda, un cas probable d'homonymie*, «Hethitica» 10 (1990) 109-127.
- FORLANINI M. - MARAZZI M., *ASVOA. Anatolia: L'impero hitita*, Roma 1986.
- FRANK C., *Elamische Götter*, ZA 28 (1914) 323-329.
- FRANKEN R., *Tukultu: de sacrale Maaltij un het assyrische ritueel*, Leiden 1954.
- FRIEDRICH J., *Fremde Flexionsformen in hethitischen Texten*, RHA 47 (1947-48) 3-18.
- , *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, MVAeG 34 (1926-30) 1-41.

- , *Hethitisches Elementarbuch I*, Heidelberg, 1974.
- FRIEDRICH J. - KAMMENHUBER A., *Hethitisches Wörterbuch, Zweite völlig neuarbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte*, Heidelberg 1975 e sgg.
- GARSTANG J. - GURNEY O.R., *The geography of the Hittite Empire*, London 1959.
- GELB I. J., *Hittite Hieroglyphic Monuments*, Chicago 1939.
- , *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944.
- , *Sullar and Haniš*, ArOr 18 (1950) 189-198.
- , *La lingua degli Amorriti*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» 13 (1958) 143-164.
- , *The name of the goddess INNIN*, JNES 19 (1960) 72-79.
- GELB I. J. - PURVES P. M. - MACRAE A. A., *Nuzi Personal Names*, Chicago 1963.
- GENTILI PIERI F., *L'edificio šinapiš nei rituali itiniš*, Atti e Memorie La Colombaria, vol. 47 (1982) 1-37.
- GIRBAL CHR., *Der Paragraph 24 des Mittani-Briefes*, ZA 78 (1988) 122-136.
- GONNET H., *Les montagnes d'Asie Mineure d'après les textes hittites*, RHA 26 (= fasc. 83) (1968) 93-171.
- GORDON C. H. - LACHEMAN E. R., *The Nuzi Menology*, ArOr 10 (1938) 51-64.
- GORDON C. R., *Ugaritic Manual*, Roma 1955.
- GÖTZE A., *Die Annalen des Mursiliš*, MVAG 38 (1933).
- , *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, YOSR 22 (1940).
- , *The genitive of the Hurrian noun*, RHA 5 (= fasc. 39) (1940) 193-204.
- , *muš-twin*, JCS 2 (1948) 137-138.
- , *compte-rendu* à H. G. Güterbock - H. Otten, KBo 11, Berlin 1961, JCS 17 (1963) 60-64.
- GÖTZE A. - PEDERSEN H., *Mursiliš Sprachblähmung. Ein hethitischer Text*, Copenhagen 1934.
- GRODDEK D., *Fragmenta «Hethitica» dispersa I*, AoF 21/2 (1994) 328-338.
- GURNEY O. R., *Some aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977.
- GUSTAVS A., *Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek*, ZDPV 50 (1927) 1-8; 51 (1928) 169-218.
- GÜTERBOCK H. G., *The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth*, JCS 5 (1951) 135-138; JCS 6 (1952) 8-42.
- , *The Deeds of Suppiluliuma as told by his Son, Mursili II*, JCS 10 (1956) 41-130.
- , *Notes on Luwian Studies*, Or 25 (1956) 113-140.
- , *Mursili's accounts of Suppiluliuma's dealings with Egypt*, RHA fasc. 66 (1960) 57-63.
- , *Lexicographical Notes II*, RHA 22 (= fasc. 74) (1964) 95-113.
- , *Yazılıkaya: Apropas a New Interpretation*, JNES 34 (1975) 273-277.
- , *Gedanken über ein hethitisches Königsiegel aus Boğazköy*, IM 43 (= FiNeve), (1993) 113-116.
- , *Reflections on the musical Instruments*, Fs Houwink ten Cate (1995) 57-72.
- HAAS V., *Der Kult von Nerik*, Roma 1970.
- , *Die hethitisch-hurrischen Reinigungsrituale und die Serie itakhi und itkalzi*, SMEA 16 (1975) 221-226.
- , *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, Hamburg 1977.
- , *Substratgottheiten des Westhurrischen Pantheons*, RHA 36 (1978) 59-69.
- , *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz 1982.
- , *Die Serien itakhi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmīlari und Taruḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmīlari*, ChS I/1, Roma 1984.
- , *Betrachtungen zur Dynastie von Ḫattuša im Mittleren Reich*, AoF 12 (1985) 269-277.
- , *Die Rituale der Beschwörerinnen sašU.GI*, ChS I/5, Roma 1988.
- , *Ein hurritischer Bluritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen*, OBO 129 (1993) 67-86.
- , *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden-New York-Köln 1994.
- , *Thiel H. J., Die Beschwörungsrituale der Allainurab(h)i und verwandte Texte*, Hurritologische Studien 2, AOAT 31, Neukirchen-Vluyn 1978.
- , *Wäfler M., Yazılıkaya und der große Tempel*, OA 13 (1974) 111-226.
- , *Wegner I., Die Rituale der Beschwörerinnen sašU.GI*, ChS I/5, Roma 1988.
- , *Wilhelm G., Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, Hurritologische Studien 1, AOAT 3, Neukirchen-Vluyn 1974.
- HALLO W., *Early Mesopotamian Royal Titles: a Philologic and historical Analysis*, New Haven 1957.
- , *Simurram and the Hurrian Frontier*, RHA 36 (1978) 71-83.
- HAWKINS J. D., *Kubaba at Karkemiš and Elsewhere*, AnSt 31 (1981) 147-176.
- , *Kuzi-Tešub and the Great King of Karkemiš*, AnSt 38 (1988) 99-108.

- , *What Does the Hittite Storm-God Hold? Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, J.W. Meijer ed., Amsterdam - Oxford - New York - Tokyo 1992, 53-82.
- HECKER K., *Zur Herkunft der hethitischen Keilschrift*, Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri (19-21 Temmuz 1990), Çorum, 53-63.
- HELCK W., *Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, München-Wien 1971.
- HERDNER A., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963.
- HESS R.S., *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993.
- *Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, AOA 234, 1993.
- HINZ W. - KOCH H., *Elamisches Wörterbuch Teil I A-H*, Berlin 1987.
- HOFFNER H.A., *Hittite Myths*, Atlanta 1990.
- , *Syrian Cultural Influence in Hatti*, Bibliotheca Mesopotamica 25 (1992) 89-106.
- , *Hittite iwar and Related Modes of Expressing Comparison*, *FaNeu*, IM 34 (1993) 39-51.
- HOPE M.H. - ROLLIG W., *Wörterbuch der Mythologie, Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier*, Stuttgart 1961.
- HOUWINK TEN CATE PH. H. J., *The history of warfare according to Hittite sources: The Annals of Hattusilis I (Part I)*, «Anatolica» 10 (1983) 91-110; (Part II), «Anatolica» 11 (1984) 47-83.
- , *Urhi-Tašub revisited*, *BiOr* 51 (1994) 233-259.
- , *The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources*, *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, J.W. Meijer ed., Amsterdam - Oxford - New York - Tokyo 1992, 83-147.
- F. Josephson, *Muwattalli's prayer to the Storm-god of Kummanni (KBo XI 1)*, *RHA* 81 (1967) 101-140.
- HROZNY B., *Une inscription de Ras-Samra en langue churrite*, *ArOr* 4 (1932) 118-129.
- HUTTER M., *Bekehrung, Entsühnung und Heilung* OBO 82, Göttingen 1988.
- , *compte-rendu à G. McMAHON, The Hittite State Cult of the tutelary Deities*, Chicago 1991, *BiOr* 51 (1994) 126-130.
- , *Bemerkungen zur Verwendung magischen Rituale in mittelhethitischer Zeit*, *AoF* 18 (1991) 32-43.
- , *Kultstelen und Baityloi*, OBO 129 (1993) 87-108.
- IMPARATI F., *Le istituzioni culturali del naḫkekur e il potere centrale ittita*, *SMEA* 18 (1977) 19-64.
- , *Une reine de Hatti vènera la déesse Ningal*, *Florilegium Anatolicum (FiLaroché)*, Paris 1979, 159-176.
- IMPARATI F. - SAPORETTI C., *L'autobiografia di Hattusili I*, *SCO* 14 (1965) 40-85.
- JANOWSKI B. - WILHELM G., *Der Bock, der die Sünde hinausträgt*, OBO 129 (1993).
- KAMMENHUBER A., *Materialen zu einem hethitischen Thesaurus*, Lieferung 6, Heidelberg 1977.
- , *Neue Ergebnisse zur hurrischen und almesopotamischen Überlieferung in Boğazköy*, *Or* (1976) 130-144.
- , *Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person*, *ZA* 56 (1964) 150-212.
- , *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, *THeth.* 7, Heidelberg 1976.
- , *Hethitische Opfertexte mit anah-, ahrušhi- und hurušhi- und hurrischen Sprüchen*, *Or* 55 (1986) 105-130; 390-423.
- COTTICELLI P., *Materialen zu einem hethitischen Thesaurus*, Lieferung 11, Heidelberg 1988.
- KEEL O. - SCHROER S., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel*, Band I, 1985.
- KELLERMAN G., *Recherche sur les rituels de fondation hittites*, Paris 1980.
- KEMPINSKI A., *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v. Chr.)*, Wiesbaden 1983.
- , *Suppiluliuma I: The Early Years of His Career*, *GöKutscher, «Tel Aviv»* (1993) 81-91.
- KEMPINSKI A. - KOŠAK S., *CTH 13: The Extensive Annals of Hattusili I (?)*, «Tel Aviv» 1 (1982) 87-116.
- KEMPINSKI A. - KOŠAK S., *Der Imeriga-Vertrag* WO 5 (1970) 181-217.
- KESTEMONT G., *Le panthéon des instruments hittites de droit public*, *Or* 45 (1976) 147-177.
- KLENGEL H., *Der Wettergott von Halab*, *JCS* 19 (1965) 88-93.
- , *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z. Teil 1* (1965), Teil 2 (1969), Teil 3 (1970), Berlin.
- , *lemme Halab*, *RIA-4* (1972-1975) 50-53.
- , *Neue Quellen zur Geschichte Nordsyriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.*, *AoF* 2 (1975) 47-64.
- , *Historischer Kommentar zur Inschrift des Idrimi von Alalah*, *UF* 13 (1983) 269-278.
- , *Die Hethiter und Syrien. Aspekte einer politischen Auseinandersetzung*, *FaAlp*, Ankara 1992, 341-353.
- , *Syria. 3000 to 300 B.C.*, Berlin 1992.

- KLINGER J., *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, StBoT 37, Wiesbaden 1996.
- KOŠAK S., *The Gospel of Iron*, Kaniššuar (= *FüGüterbock*), Chicago 1983, 125-135.
- , *Konkordanz der Keilschrifttafeln I, Die Texte der Grabung 1931*, StBoT 34, Wiesbaden 1992.
- , *Konkordanz der Keilschrifttafeln II, Die Texte der Grabung 1932*, StBoT 39, Wiesbaden 1995.
- KOCH KL., *Hazzi-Safin-Kasion*, OBO 129 (1993) 171-224.
- KOEHLER L. - W. BAUMGARTNER, *Lexicon in veteris testamenti libris*, Leiden 1958.
- KRONASSER H., *Die Umsiedlung der Schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXXIX 4 (des Ulippi)*, Sitzungsber. der Österr. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., 241. Bd., 3. Abh., Wien, 1963.
- KRONASSER H., *Etymologie der hethitischen Sprache I et II*, Wiesbaden 1963-65, 1966.
- KÜHNE C., *Zum Vor-Opfer im alten Anatolien*, OBO 129 (1993) 225-284.
- KÜMMEL H. M., *Ersatzrituale für den hethitischen König*, StBoT 3, Wiesbaden 1967.
- KUPPER J.R., *Dieux hourrites à Mari*, RA 65 (1971) 171-172.
- , *Les Hourrites à Mari*, RHA 36 (1978) 118-128.
- La Sacra Bibbia, *Genesi*, a c. di P.E. Testa, Torino-Roma 1969.
- LABAT R., *Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939.
- LAMBERT M. - TOURNAY J. R., *La statue B de Gudäa*, RA 45 (1951) 49-66.
- LAMBERT W.G., *The Mesopotamian Background of the Hurrian pantheon*, RHA 36 (1978) 129-134.
- , *Halām, il-Halām and Aleppo*, M.A.R.I. 6 (1990) 641-643.
- LAROCHE E., *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris 1947.
- , *Tešub, Hépat et leur cour*, JCS 2 (1948), 113-136.
- , *Études de Vocabulaire II*, RHA 51 (1949) 19-31.
- , *Le panthéon de Yazilikaya*, JCS 6 (1952) 115-123.
- , *Hourrite purli, purni maison*, RA 47 (1953) 192-193.
- , *Lécanomancie hittite*, RA 52 (1958) 150-162.
- , *Études hourrites*, RA 54 (1960) 187-202.
- , *Études de toponymie asiatique*, RHA 19, fasc. 69 (1961) 57-98.
- , *Le dieu anatolien Šarruma*, Syria 40 (1963) 277-302.
- , *Textes mythologiques en transcription*, RHA 77 (1965) 61-178; RHA 82 (1969) 5-89.
- , *Les noms des Hittites*, Paris 1966.
- , *Les dieux de Yazilikaya*, RHA 27 (1969) 61-109.
- , *Les hiéroglyphes hittites*, Paris 1969.
- , *Catalogue des textes hittites*, Études et commentaires 75, Paris 1971.
- , *Les dénominations des dieux antiques dans les textes hittites*, *FüGüterbock*, Istanbul 1974, 175-185.
- , *Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites*, Or NS 45 (1976) 94-99.
- , *Glossaire de la langue hourrite*, Études et commentaires 93, Paris 1980.
- , *Les noms des Hittites: supplément*, «Hethitica» 4 (1981) 3-58.
- , *Toponymes hittites ou pré-hittites dans la Turquie moderne*, «Hethitica» 6 (1985) 83-102.
- , *Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra*, *Ugaritica V* (1986) 447-544.
- LEBRUN R., *Samuha, foyer religieux de l'Empire hittite*, Louvain-la-Neuve 1976.
- , *Textes religieux de la fin de l'Empire*, «Hethitica» 2 (1977) 93-154.
- , *Luwazantiya foyer religieux kizzuwatien*, *FisLa Roche*, Paris 1979, 197-206.
- , *Les rituels d'Ammiḫatna, Tulbi et Masi contre une impureté* = CTH 472, «Hethitica» 3 (1979) 139-164.
- , *Notes d'onomastique lycienne et gréco-asiatique*, «Hethitica» 3 (1979) 127-138.
- , *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve 1980.
- , *Observations sur la prière hittite*, L'expérience de la prière dans les grandes religions, Louvain-la-Neuve 1980, 31-57.
- , *L'aphasie de Mursili II* = CTH 486, «Hethitica» 6 (1985) 103-138.
- LEMAIRE A., *Les textes prophétiques de Mari dans leurs relations avec l'Oués, Amurru I* (1996) 527-438.
- LEWY H., *Miscellanea Nuziana*, Or 28 (1959) 113-129.
- MANDER P. - DURAND J.M., *Mitologia y Religión del Oriente Antiguo III/1 Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Barcelona 1995.
- MATTHIAE P., *Empreintes d'un cylindre paléosyrien de Tell Mandikh*, Syria 46 (1969) 1-43.
- , *The Lions of the Great Goddess of Ebla: A Hypothesis about Some Archaic Old Syrian Cylinders*, *FideMeyer*, Leuven 1994, 329-338.
- , *Urbanistica e architettura della città paleo-siriana*, Catalogue de l'Exposition: Ebla. Alle origini delle civiltà urbana, Milano 1995, 164-178.
- MAYER W., *Die historische Einordnung der 'Autobiographie' des Idrimi von Alalakh*, UF 27 (1995) (= *FisDietrich*) 333-354.

- MAYER-OFIFICIUS R., *Rekonstruktion des Thrones des Fürsten Idrimi von Alalah*, UF 15 (1983) 119-126.
- McMAHON G., *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago 1991.
- MCKENZIE D.N., *A concise Pahlavi dictionary*, London 1986.
- MELCHERT C.G., *The Acts of Hattusili I*, JNES 37 (1978) 1-22.
- , *Cuneiform Luwian Lexicon*, Chapel Hill 1993.
- MEYER J. W., *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient*, AOAT 39, Neukirchen-Vluyn 1987.
- MORAN W.L., *Les lettres d'El Amarna*, Paris 1987.
- MÜLLER G. W., *Zu einigen hurritischen Verba Mittendi*, Mesopotamia 21 (1986) 229-236.
- NA'AMAN N., *The Ishtar Temple at Alalah*, JNES 39 (1980) 209-214.
- , *Two Notes on the Monolith Inscription of Shalmaneser III from Kurkh*, «Tel Aviv» 3 (1976) 89-108.
- NAKATA I., *Deities in The Mari Texts*, Ann Arbor 1974.
- NEGRI SCAFA P., *Osservazioni sull'espressione šinapšumma epešu nei testi di Nuzi*, SMEA 29 (1992) 189-202.
- NEU E., *Ein altheithitisches Gewitterritual*, StBoT 12, Wiesbaden 1970.
- , *Studie über den Gebrauch von genitivformen auf -waš des heithitischen Verbalsubstantivs -war*, GSKronasser (1982) 116-148.
- , *Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-heithitischen Bilingue aus Hatnusa*, F+Othen², Wiesbaden 1988, 235-254.
- NEUMANN G., *Untersuchungen zum Weiterleben heithitischen -luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit*, Wiesbaden 1961.
- , *Ein weiterer Götternamen in den lykischen Inschriften, Mélanges Mansel*, Ankara 1974, 637-641.
- NYBERG S., *A Manual of Pahlavi*, London 1974.
- OETTINGER N., *Die Stammbildung des heithitischen Verbums* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Band 64), Nürnberg 1979.
- OTTEN H., *Die Gottheit Lelwani der Boğazköy-Texte*, JCS 4 (1950) 119-140.
- , *Ein altheithitischer Vertrag mit Kizzuwatna*, JCS 5 (1951) 129-132.
- , *Beiträge zum heithitischen Lexikon*, ZA 51 (1955) 124-129.
- , *Heithitische Totenrituale*, Deutsche Akademie des Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröff. Nr.37, Berlin 1958.
- , *Eine Beschörung der Unterirdischen aus Boğazköy*, ZA NF 20 (1961) 114-157.
- , *Materialien zum heithitischen Lexikon*, StBoT 15, Wiesbaden 1971.
- , *Kampf von König und Gottheit in einem heithitischen Ritualtext*, Baghdader Mitteilungen 7 (1974) 139-142.
- , *Puduhepa. Eine heithitische Königin in ihren Textzeugnissen*, Wiesbaden 1975.
- , *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthaliyas IV*, StBoT Beiheft 1, Wiesbaden 1988.
- , *Ein Siegel Tuthaliyas IV. und sein dynastischer Hintergrund*, IM 43 (= F+Neue) (1993) 107-112.
- , *Zu einigen Neufunden heithitischer Königsiegel*, Stuttgart, 1993.
- , *SOUCEK V., Ein altheithitisches Ritual für das Königspaar*, StBoT 8, Wiesbaden 1969.
- PARROT A. - NOUGAYROL J., *Un document de fondation hurrite*, RA 42 (1948) 1-20.
- PECCHIOLO DADDI F., *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia itita*, Roma 1982.
- , *POLVANI A.M., La mitologia itita*, Brescia 1990.
- PETTINATO G., *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibši-Šipīš*, OA 18 (1979) 85-132.
- POLVANI A.-M., *Su alcuni frammenti mitologici ititi*, F+Alp, Ankara 1992, 445-454.
- POMPONIO F., *I nomi divini nei testi di Ebla*, UF 15 (1983) 141-156.
- POPKO M., *Kultobjekte in der heithitischen religion*, Warszawa 1976.
- , *Die heithitische Gottheit dKAL un Tauriša*, Aof 8 (1981) 329-331.
- , *compte-rendu à L. Jakob-Rost*, KUB 59, Or NS 60 (1991) 124-127.
- , *Zippalanda. Ein Kultzentrum in heithitischen Kleinasien*, Heidelberg 1994.
- , *Religions of Asia Minor*, Warszawa 1995.
- PUHVEL J., *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 1-3, Berlin-New-York (1984-1991).
- , *Hittite words with initial pti/pdt sign*, Hethitisch und Indogermanisch, Innsbruck (1979) 209-217.
- REINER E., *Lipiur Litanies*, JNES 15 (1956) 129-149.
- RIBICHINI S. - XELLA P., *Il dio pad*, UF 16 (1984) 267-272.
- RÖMER W.H.P.H., *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari (ARM X)*, AOAT 12, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971.
- ROSENKRANZ B., *Beiträge zur Erforschung der Luwischen*, Wiesbaden 1952.
- ROST L., *Ein heithitisches Ritual gegen Familienschatz*, MIO 1 (1953) 345-379.
- RÜSTER CHR. - NEU E., *Heithitisches Zeichenlexikon*, Wiesbaden 1989.
- , *Eine Urkunde Hattusili II*, F+Neue (1993) 63-70.
- SALVINI M., *Ititto e Hurricco nei rituali di Boğazköy*, VO 3 (1980) 153-167.

- , *Die hurritischen Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kešī-Erzählung*, Xenia 21 (1998) 157-172.
- WEGNER I., *Die hethitisch-hurritischen Rituale des lūAZU-priesters*, SMEA 22 (1980) 87-95.
- WEGNER I., *Die hethitisch-hurritischen Rituale des (h)šūwa-Festes*, SMEA 24 (1984) 175-187.
- WEGNER I., *Die Rituale des AZU-Priesters*, ChS I/2, Roma 1986.
- SARACINO F., *Il letto di Pidray*, UF 14 (1982) 191-199.
- SAISON J. M., *Iraq 34 (1972) 61, Hurrians and Hurrian Names in the Mari Texts*, UF 6 (1974) 353-400.
- SCHÉIL V., *Cylindres et légendes interdits*, RA 13 (1916).
- SCHUOL M., *Die Terminologie des SU-Orakels*, AoF 21/1 (1994) 73-124, AoF 21/2 (1994) 247-304.
- SINGER I., *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta 1996.
- , *A Concise History of Amurru*, HSS 41 (1991) 135-195.
- SMITH S., *The statue of Idrimi*, London 1949.
- SODEN W. VON, *Verachlässelte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahuisten?*, W 7 (1973) 228-240.
- SOMMER F., *Ein hethitisches Gebet*, ZA 33 (1921) 85-102.
- , *Aus Hans Ebelolf's Nachlass*, ZA 46 NF 12 (1940), 23.
- SOUČEK V. - SIEGLOVÁ J., *Der Kult des Westergottes von Halap in Hattī*, ArOr 42 (1974) 39-52.
- SPEISER E.A., *Introduction to Hurrian* (AASOR 20), New haven 1941.
- STARKE F., *Die Keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*, StBot 30, Wiesbaden 1985.
- , *Untersuchungen zur Stammbildung des Keilschrift-luwischen Namens*, StBot 31, Wiesbaden 1990.
- STARR I., *The rituals of the diviner*, Bibliotheca Mesopotamica 12 (1983).
- STURTEVANT E., *A hittite Text on the Duties of Priests and Temple Servants*, JAOS 1 (1934) 363-406.
- SÖRENHAGEN D., *Zwei Gebete Hanušilli und der Puduhepa*, AoF 8 (1981) 83-165.
- SZABÓ G., *Ein hethitisches Entschuldigungsritual für das Königspaar Tudhaliya und Nikalmati*, THeth. 1, Heidelberg 1971.
- TALLQVIST K., *Akkadische Götterepitheta*, Studia Orientalia 7, Helsinki 1938.
- , *Assyrian Personal Names*, Hildesheim 1966.
- THIEL H.J. - WEGNER I., *Eine Anrufung an den Gott Tešub von Halab in hurritischer Sprache*, SMEA 24 (1984) 187-213.
- THUREAU-DANGIN F., *Tablettes hourrites provenant de Mari*, RA 36 (1939) 1-28.
- TISCHLER J., *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Innsbruck, 1977 sqq.
- , *Hethitisch-deutsches Wörterverzeichnis*, Innsbruck, 1982.
- TRÉMOUILLE M.-CL., *Il sabir e i suoi addetti nella documentazione ittita*, EOTHEN 4 (1991) 77-105.
- , *A proposito di un rituale kizzuwatneo*, Orientis Antiqui Miscellanea (1994) 93-97.
- , *L'iconographie de la déesse Hebat à la lumière des textes*, SMEA 34 (1994) 87-105.
- , *Note sur le terme hurriti dans les textes de Boğazköy*, StMed 9, 1995, 369-380.
- , *Une fête du mois pour Tešub et Hebat*, SMEA 37 (1996) 79-104.
- , *Un objet cultuel: le šehelliški*, SMEA 38 (1996) 73-93.
- TSEVAT M., *Two Old Testament Stories and their hittite Analogues*, JAOS 103 (1983) 321-326.
- UNGER, *Keilschrift-Symbolik*, Berlin 1940.
- VAN BROCK N., *Dérivés nominaux en L du hittite et du louvite*, RHA 20 (1962) 69-168.
- VAN DEN HOUT TH. P. J., *compte-rendu à KUB 57, BiOr 47 (1990) 423-432.*
- , *Träume einer hethitischen Königin*, KUB LX 97 + XXXI 71, AoF 21/2 (1994) 305-327.
- , *Der Ulmi-Tešub Vertrag*, StBot 38, Wiesbaden 1995.
- , *Hethitische Thronbesteigungs-Orakel und die Inauguration Tudhaliyas IV.*, ZA 81 (1991) 274-300.
- VAN WINDEKENS A.-J., *Sur quelques mots hittites et louvites*, MSS 49 (1988) 151-155.
- VIEYRA M., *ISTAR de Ninive*, RA 51 (1957) 83-102; 130-138.
- VIGANÒ L., *Nomi divini nei testi di Ras Shamra-Ugarit*, Rivista Biblica 24 (1976) 225-242.
- VILLARD F., *Un roi de Mari à Ugarit*, UF 18 (1986) 387-412.
- WEGNER I., *Gestalt und Kult der IŠTAR-Sawuška in Kleinasien*, Hurritologische Studien 3, Alter Orient und Altes Testament 36, Neukirchen-Vluyn 1981.
- , *Imme La(hu)wazantiya / Luḫuzatiya*, RIA 6 (1980-1983) 435-436.
- , *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen, Teil I: Texte für IŠTARŠA(W)UŠKA (ChS I/3-1)*, Roma 1995.
- , *Grammatische und lexikalische Untersuchungen hurritischer Beschreibungsförmel aus Boğazköy*, Xenia 21 (1988) 145-155.
- , *SALVIM M., Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des (h)šūwa-Festes*, ChS I/4, Roma 1991.
- WEIDNER E., *Politische Dokumente aus Kleinasien*, BoSt 8-9 (1923) 58-71.

- WILHELM G., *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982.
 —, *Zur ersten Zeile des Sunašura-Vertrages*, *FsOttens*², Wiesbaden 1988, 359-370.
 —, *Hurritische Lexicographie und Grammatik: Die hurritisch-bethitische Bilingue aus Boğazköy*, *Or* 61 (1992) 122-127.
 —, *Zum eblaitischen Gost Kura*, *VO* 8 (1992) 23-31.
 —, *Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung*, *FsHrouda*, Wiesbaden 1994, 315-319.
 WISEMAN D. J., *The Alalakh Tablets*, London 1953.
 —, *Supplementary copies of Alalakh Tablets*, *JCS* 8 (1954) 1-30.
 XELLA F., *I testi rituali di Ugarit-I*, Roma 1981.
 ZADOK R., *On the Onomastic Material from Emar*, *WO* 20-21 (1989-90) 45-61.
 —, *On some Non-Semitic Names in the Ancient Near East*, *BzN* 19 (1984) 385-389.
 ZGUSTA L., *Kleinasiatische Personennamen*, Praha 1964.
 —, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984.
 ZUNTZ L., *Un testo inna di scongiuri*, *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, Venezia 1937, 447-546.

1. Anthroponymes

Abba-el 20, 22
 Abdiheba 25
 Alaksandu 31, 34
 Allaiturahhi 132-3, 185, 217, 52
 Ama 21
 Aménophis III 25, 10
 Aménophis IV 25
 Ammi-ditana 20
 Ammiḥatna 126-7, 143-4, 183
 Ammiheba 20
 Ammiyari 144
 Arnuwanda 128, 144, 24, 26, 180, 24
 Arnuwantis 41
 Ašmuheba(t) 25
 Ašmunikkal 128
 Ašnunigalli 144
 Aziru 26
 Bentamušuni 188
 Bentešina 36
 Dakuya 144
 Daniti 153
 Duppi-Teššub 28
 Eḫi-d|x 151
 Eve 232
 Gaššulawiya 70
 Gudea 54
 Hammi-ištamer 50
 Hammurapi 19
 Hanikuili 23
 Hantili II 23
 Hattušili I 15, 20, 43, 48, 52, 53, 58
 Hattušili III 153, 210, 220, 36-7, 38, 39, 46, 57, 65, 66, 67, 89, 90, 91, 94, 107, 10
 Hišni 94
 Hukkana 26, 32, 44
 Idrimi 25, 51, 22
 Ilim-ilimma 22
 Irkab-Damu 17, 231, 48
 Išar-Damu 17, 231, 48
 Kantuzili 133

Index

Kiluheba 25, 9
 Kiziya 52
 Kupanta-Kurunta 28
 Kurunta 39
 Kutiladu 39, 208
 Kuwanni 127
 Kuwatalla 127
 Kuzi-Teššub 41
 Manapa-Tarḫunta 28, 45
 Mannini 204
 Maštigga 185
 Mati 126, 143, 183
 Mušili I 48
 Mušili II 107, 110, 118, 131, 144, 157, 178, 213, 220, 28, 29, 30, 32, 43, 45, 46, 58, 67, 70, 90
 Muša 21
 Muwalanni 127, 194, 198
 Muwattalli II 102, 144, 157, 159, 175, 176, 178, 179, 182, 185, 191, 192, 56, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 44, 46, 57, 58, 60, 61, 68, 70, 85, 9, 94, 213
 Naram-Sin 53
 Nikalmati 142, 150, 185, 204, 25
 Niqmadu 2, 27
 Niqmepa d'Alalah 25, 51
 Niqmepa d'Ougarit 30
 Papanikri 129, 144
 Pa/illiya 155, 219, 24, 58, 81, 218
 Pariyawatra 204
 Puduheba 131, 153, 191, 210, 218, 220, 30, 36, 37, 38, 46, 52, 53, 57, 70, 9
 Qabia 25
 Ramsès II 36, 46
 Runtiyas 41
 Salamanassar III 56
 Sargon 53
 Šarri-Kušuḫ 26, 29
 Šatanduheba 26
 Šattiwaza 43, 10, 27, 46
 Šaušgamuwa 39
 Šauštatar 25

Šewirumprat 18, 49
 Sulumili 41
 Sûmû-Êpûh 19
 Šunaššura 219, 24, 25
 Suppiluliuma I 46, 10, 110, 196,
 220, 24, 28, 31, 32, 39, 43, 44, 56,
 57, 59, 27, 29, 30, 26
 Suppiluliuma II 40, 43
 Taduḫeba 25, 9
 Talmi-Šarruma 190, 218, 31
 Tanuḫeba 9
 Targašnalli 28
 Tašmašarri 194, 25
 Tēlipinu 190, 220, 31, 57, 59
 Tette 27, 46
 Tukulti-Ninurta II 42
 Tulpi(ya) 183, 126, 143-4, 51

2. Toponymes

Adalur (mont) 53
 Adaniya 58, 128, 218
 Agulliri (mont) 58
 Alalah 20-22, 24-25, 28, 38, 48-52,
 55, 101-2, 122, 188, 217-8
 Alda 58, 117-8
 Alep 11, 18-20, 22, 26-7, 31, 33-4,
 39, 43, 48-51, 53, 55-7, 59-60, 83,
 91, 93-4, 102, 150, 156-7, 190,
 194, 213, 217, 220-2
 Amanus (mont) 38, 48, 53-5, 157,
 213
 Ammarigu (mont) 53
 Amurru 26, 28, 36, 39, 71, 108
 Ankuwa 86, 193, 198
 Apzišna 34, 48, 60
 Araphhe 10
 Ari 40, 48, 61
 Ašturiya 58, 110, 218
 Cagliari 43
 Carthage 43
 Ciftlik 92, 193
 Darendé 41, 216

Tuṣratta 10
 Tuṭṭaliya I/II 219, 23, 24, 25, 43, 44
 Tuṭṭaliya II/III 9, 125, 156, 180, 219,
 25
 Tuṭṭaliya IV 39, 40, 47, 57, 61, 89,
 94
 Tuwatis 42
 Ulmi-Teššub 40, 47
 Ummi-Ḫebat 20
 UR.MAH-ziri 118
 Urhi-Teššub 36, 37
 Zelliya 217
 Zidanza II 155, 24
 Zimri-Lim 157, 18, 49, 55
 x]-ḫeba 150
 x]ḫiṣuaya 144

Ébla 11, 17-8, 48, 53-4, 156, 217, 220-
 222
 Emar 38, 154, 158, 164, 166, 178,
 212-3, 216-7, 222
 Euphrate 48
 Fraktun 38, 57
 Gürün 41
 Ḫabḫum 15
 Ḫapalla 28
 Ḫaššu(wa) 15, 17, 20, 48, 52-5, 221
 Ḫatti 10, 24, 30, 32, 38, 48, 52, 56,
 59, 70-1, 80, 91, 94, 102, 156, 177,
 194, 213, 219
 Ḫattuša 9, 10, 23, 26-7, 31, 38, 40,
 48, 56, 91, 105, 130, 145, 154, 167,
 188, 190, 217-8
 Ḫayaša 26, 32, 44
 Hazzi 73
 Hurma 34, 48, 59, 94
 Hiérapolis 58, 222
 Hurri 9, 24, 145
 Innuwita 34
 Irkata 62, 71
 Išmirikka 26

Jérusalem 25
 Kalhu 42
 Kalzatapiyari (mont) 58, 155, 157
 Kaneš 20, 93
 Karaḫna 87
 Karkemiš 26, 29, 41, 57
 Karnak 47
 Katapa 33, 48, 62, 67, 86, 91
 Kizzuwatna 10-1, 24, 27, 29-30,
 39, 43, 48, 58-9, 76, 81, 91, 102-3,
 105, 110, 118-9, 127-130, 142-5,
 148, 150, 153, 155, 170, 176-7,
 179, 183, 188, 190, 203-4, 218-221
 Kululu 42, 193
 Kummanni 29, 31, 34-5, 46, 48,
 58-60, 67-71, 74, 81, 86, 91, 110,
 119, 127-8, 142-3, 157, 176-7, 182-
 3, 218, 220
 Kumme 74
 Kummia 73-75
 La(hu)wazantiya 34, 38, 58, 69,
 81-82, 110-1, 113, 115, 117-9, 142,
 151, 153, 161, 164, 167, 182, 191,
 203, 218
 Manuzzi(ya) 91, 103, 127, 151,
 194, 203
 Mari II, 18, 20, 48-50, 55, 157, 217,
 220-2
 Melid 41, 222
 Mitani 9-10, 24-5, 27, 43, 46
 Mukiš 20, 38, 51-4, 122, 132, 208,
 217-8
 Nerik 62, 65
 Nuḫašše 27, 46
 Nuzi 10, 21, 38, 101, 153, 155,
 179, 188
 Oronte 48
 Ougarit 27, 30, 38, 40, 50, 61,
 101, 166, 197, 213, 215-7

3. Théonymes

Adad 18-9
 Adammatara 211

Qatna 20
 Ras Šamra 27, 166
 Rimah 188
 Šaggaratum 49
 Šaḫpina 33
 Šamuha 33, 48, 59, 91, 127, 182-3,
 188, 196
 Šapinuwa 194
 Šeḫa (rivière) 28, 45
 Šimurru/a 10, 62, 77
 Siyannu 61
 Subartu 19
 Subir 19
 Šulupašši/a 62, 86, 91, 98
 Sumi 154
 Ta' anneḫ 25
 Tabal 41, 222
 Tapala (mont) 87
 Tapika 25
 Tarḫuntašša 36, 39-40, 48, 58, 61, 68,
 76
 Tarmani (rivière) 58, 117
 Tata (mont) 98
 Tunip 20, 62, 202
 Uda 26-7, 31, 35, 39, 43, 48, 57, 60,
 68, 70, 91, 188, 218
 Urauna 60
 Urikina 62
 Urkiš 73
 Uršu 54
 Ušša 127
 Wašutuwanḫa 34, 48, 60
 Wilaša 31, 44, 46
 Winuwanda 58, 81
 Yamḫad 22, 49, 51, 55
 Yazilikaya 10, 38, 159, 194, 208, 210
 Zara (mont) 173
 Zippalanda 61

Allani 17, 88, 155, 170, 185, 192
 Allanzu 69, 91, 97, 185, 191-4,
 198, 203
 Allatum 16-7, 52, 54, 156, 221
 Allihena 205
 Annunnaki 54-55, 172, 221
 Apritta 44
 Aštari 180
 Aštarte 222
 Aya 180
 Ba' al 165, 211, 213, 215, 222
 Belat ekallim 166
 Dagan 19, 75
 Dakiru 74, 77, 96-7, 110, 116-7,
 133, 195, 198, 203-4, 208-9
 Damkina 45, 188, 208
 Daru 74, 203-4
 déesse Soleil d'Arinna 16-7, 23,
 30-4, 37-8, 44, 62, 87, 90-2, 125,
 166, 213
 déesse Soleil de la terre 17, 170,
 172, 187
 dieu de l'orage 18-20, 22, 25, 32-3,
 35, 37-8, 44, 48, 50, 52, 55, 66, 69,
 76, 83, 111, 122, 124, 130, 133,
 155, 161-2, 176, 213, 217, 220-1
 dieu de l'orage d'Alep 52, 96-99,
 101-2, 108, 153, 220
 dieu de l'orage d'Armaruk 52-3
 dieu de l'orage de Hatti 44, 89,
 191
 dieu de l'orage de Kizzuwatna
 175
 dieu de l'orage de Kummanni 34
 dieu de l'orage de Kummé 125
 dieu de l'orage de Kummiya 77
 dieu de l'orage de Manuzzi(ya) 103-
 6, 175
 dieu de l'orage de Nerik 37, 62,
 89, 90
 dieu de l'orage de Zippalanda 32,
 90
 dieu de l'orage du ciel 44
 dieu de l'orage du *dupšahi* 180
 dieu de l'orage du *šinapi* 175

dieu de l'orage *hamri* 173
 dieu de l'orage *pišašši* 32-4, 43, 46,
 59, 84-5, 94, 174, 178, 213
 dieu de l'orage *šarašši* 155
 dieu de l'orage *šarlaimi* 122
 dieu Soleil 32, 96
 dieux Soleil du ciel 44, 71
 dieux de la maison du grand-père
 166
 dieux du père 92, 106, 130, 133, 187
 DINGIR GE, 60, 171, 182
 Dionysos 42
 Ea 123, 163, 188, 208
 Enkidu 54
 Ereškigal 17, 45, 54
 Gaddu 213
 Gilgameš 54
 Gulšeš 194
 Hadda 18, 220, 222
 Hadad 56
 Haristassi 117
 Hasulathi 185, 197-8, 203
 Hatni 180
 Hazzizi 208
 Hilašši 106
 Hišammi 203
 Hubat 50-1
 Hušueua 205
 Hutellura 188, 203-5
 Hutena 133, 188, 203-4
 Huwawa 54
 HWT 43
 IB 96
 Ibrimuša 150, 165, 203-4
 Inara 165
 Išara 51, 185
 Ištar 20, 22, 33-5, 37, 45, 47, 51, 61,
 76-7, 89, 188, 201, 203
 Ištar de Hattarina 85-6
 Ištar de la steppe 88
 Ištar de Lawazantiya 85
 Ištar de Ninive 60, 65, 171, 187
 Ištar de Samuha 60, 85, 87-8, 90
 Ištar de Tamenina 85

Išu 142
 Jupiter 56
 Karumšepa 88
 KASKAL.KUR 204
 Katahha 45, 62, 86, 193, 197
 Kulitta 86, 89
 Kulla 123
 Kumarbi 10, 25, 52, 73, 75-6, 104,
 133, 163, 180, 208
 Kunzibami 196, 7
 Kunzišalli 97, 185, 193-5, 198,
 203
 LAMMA 66
 LAMMA *šaurišta* 86, 88
 LAMMA *wašha(zza)* 87
 Lehwani 68
 Liluri 16, 52, 103-5
 LIŠ 108
 Mezzulla 16-7, 91, 124
 Mukišanu 52, 208
 MUNUS.LUGAL 45
 Mušuni 54, 86-8, 90, 103, 111, 172,
 185-9, 198, 203-4, 219, 221
 Nana 45
 Naparbi 185, 188
 Nergal 153
 NIN.AN.NA 47
 NIN.É.GAL 166
 Ninatta 86, 89
 Ningal 175, 180, 185, 201
 Ninurta 158
 NIR.GAL 33

Nišaba 45
 Nubadik 180, 198, 203
 Padriya 197-8, 213, 215-6
 Pairranza 160
 Pirinkir 183
 Pirwa 45
 Pišanugi 180
 Šala 19, 45
 Šarruma 31, 34-5, 37, 40, 43, 53, 60,
 62, 67, 69, 79, 89-92, 96-7, 109-111,
 114-5, 117, 124-5, 133, 142, 146, 155,
 157, 159, 164, 168, 176-8, 180, 185,
 189-95, 198, 203, 209-10, 219
 Šimegi 105
 Šuwaia 185
 Tarhun 125
 Tašmišu 74-5, 111, 161-4
 Tenu 142, 160, 210
 Tešub 9-10, 25-6, 46, 56, 59, 70-1,
 74-5, 81, 93-4, 125, 142, 156, 159,
 163, 177-8, 180, 186, 190, 192, 201-2,
 208, 213, 220, 222
 Tetešhapi 122, 164
 Tišpak 75
 Tiyaenti 91, 142, 194, 203-4, 207-10
 UD.SIG, 107
 Ullikummi 22, 73-75
 Umbu 180, 185
 Uršueš 205
 Zulkappu 125, 208

4. Liste des passages rapportés

1583/u 1'-7, 109 sq.
 Table de bronze Bo 86/299 Vo III
 86-91, IV 47, 39
 KBo 1.1 Vo 40, 30
 KBo 1.1 Vo 46-47, 27
 KBo 1.4 Vo IV 17-18, 27
 KBo 2.9 Vo IV 13-16, 171
 KBo 2.13 Ro 22-24, 179
 KBo 4.10 Ro 54-56, 39

KBo 5.1 Ro II 1-3, 177
 KBo 5.1 Ro 18-19, 69
 KBo 5.3 Ro I 46-47, 26
 KBo 6.28 + Vo 34-37, 36
 KBo 7.44 Ro II 4-10, 210
 KBo 7.60 Ro? 1'-17, 174 sq.
 KBo 8.158 Ro II 7'-10', 91 sq.
 KBo 8.62 Ro 6-8, 151
 KBo 9.98 Ro I 1-13, 35

KBo 10.2 Ro II 26-40, 16
 KBo 11.1 Ro 1-2, 35
 KBo 11.1 Ro I 21-22, 143
 KBo 11.1 Ro 32, 177
 KBo 11.22 Ro III 16-21, 92 sq.
 KBo 11.28 Ro II 19-24', Vo V 25'-28', 88 sq.
 KBo 13.225 Vo 2-7', 37
 KBo 14.142 Ro I 49-58, 83 sq.
 KBo 14.142 Ro II 5-32, 95 sq.
 KBo 14.142 Ro II 33-43, 99 sq.
 KBo 14.143 Ro I 12'-16', 160
 KBo 17.65 + Vo 19, 177
 KBo 17.65 + Vo 57-58, 130
 KBo 19.129 Ro 1-49', 111 sqq.
 KBo 19.130 + Ro I 1'-32, IV 15'-18', 119 sq.
 KBo 19.99 b 1'-7', 23
 KBo 21.31 Ro I 1-9, 100 sq.
 KBo 21.33 + 134 sqq.
 KBo 21.33 + Vo IV 51'-55', 205
 KBo 21.34 + Ro I 15-25, 161 sq.
 KBo 21.34 + Ro I 31-37, 159
 KBo 21.34 + Ro I 47-51, 169 sq.
 KBo 22.246 Vo III 21'-24', 93
 KBo 23.39 Ro 1'-22', 16 sq.
 KBo 23.70 Ro I 1'-18', Ro II 2'-18', 149 sq.
 KBo 26.155 Ro II 9-13, 97
 KBo 30.141 1'-3', 122
 KBo 30.71 Ro III 14'-21', 209
 KBo 39.189 + Vo? IV 2'-17', 162 sq.
 KUB 2.13 Vo V 14-17, 29
 KUB 6.45 Ro I 10-19, 32
 KUB 6.45 Ro I 40-42, 33
 KUB 6.45 Ro I 62-65, 174 sq.
 KUB 6.46 Ro II 27, 34
 KUB 10.27 V 5-9, 201
 KUB 11.13 Vo IV 17'-24', 85
 KUB 11.27 Ro I 47-24, 86
 KUB 12.12 Vo V 30-38, Vo VI 17-21, 203 sq.
 KUB 14.4 Vo III 23-28, 29
 KUB 14.29 Ro I 22-26, 28 sq.

KUB 15.1 15-18, 38
 KUB 15.1 II 29, 191
 KUB 15.5 9-11, 151
 KUB 19.21 + Ro I 5, 30
 KUB 19.30 Vo IV 11-13, 29
 KUB 20.22 Ro I 1-5, 97 sq.
 KUB 20.48 Vo IV 4-6, 87
 KUB 21.1 Vo IV 7-10, 32
 KUB 21.16 17-18, 110
 KUB 21.25 2'-6', 36
 KUB 21.27 + Ro I 3-6, 37
 KUB 21.27 + Ro I 7-9, 36
 KUB 21.38 Ro 57-59, 37
 KUB 25.32 + Ro I 24-27, 87
 KUB 26.11 Ro I 11'-15', 24
 KUB 26.41 Ro 6-11, 26
 KUB 27.1 Ro II 36-40, 55, 90 sq.
 KUB 27.16 Vo IV 23-24, 201
 KUB 27.20 2'-9', 104 sq.
 KUB 30.31 + III 23-36, 176
 KUB 30.31 + Ro I 52-63, Vo IV 41-45, 180 sqq.
 KUB 30.31 + Ro II 50'-56', 172 sq.
 KUB 30.31 + Ro II 57'-61', Vo III 10-12, Vo IV 20-26, 168 sq.
 KUB 30.31 + Vo III 1-9, 148 sq.
 KUB 30.51 + Ro I 11'-13', 69, 191
 KUB 30.51 + II 30-31, 205
 KUB 30.63 III? 8'-10, 119
 KUB 31.121 Vo III? 7'-10', 30 sq.
 KUB 31.83 Vo IV 9'-11', 28
 KUB 32.52 Vo? III 2'-16', 179 sq.
 KUB 32.98 1'-8', 175
 KUB 32.130 25-34, 70
 KUB 33.103 Ro II 6-8, 76 sqq.
 KUB 39.97 + Ro 1, 124
 KUB 44.12 Vo V? 13'-15', 92
 KUB 45.5 10'-11', 170
 KUB 45.36 II? 7'-8', 85 sq.
 KUB 45.65 Ro? 1'-11', 163 sq.
 KUB 46.47 Ro 21'-27', 82
 KUB 47.46 1'-11', 151
 KUB 51.19 Ro 1-12, 108 sq.
 KUB 51.73 Vo? 2'-9', 169
 KUB 51.91 5'-11', 102

KUB 54.47 3'-9', 173
 KUB 56.19 Ro II 17-18, 24
 KUB 58.51 15-16, 98

Kululu 10 Vo 6, 42

Msk 731027 + 33-36, 211
 Msk 74.201 A 25', 212
 Msk 7468 26'-30', 212

RS 17.237 13', 30
 RS 17.369 + Ro 1-2, Vo 4, 40

RS 17.459 Vo 3', 40
 RS 18.06 + 8', 39
 RS 17.340 Vo 19'-20', 27

AT 1 Ro 1-4, 17, 20
 AT 15 13-14, 25
 AT 309, 208
 Statue du roi Idrimi de Alalah 1-2, 22
 Sceau Scheil, 21 sq.
 Gudéa Statue B II. 53-55, 54

Carte I

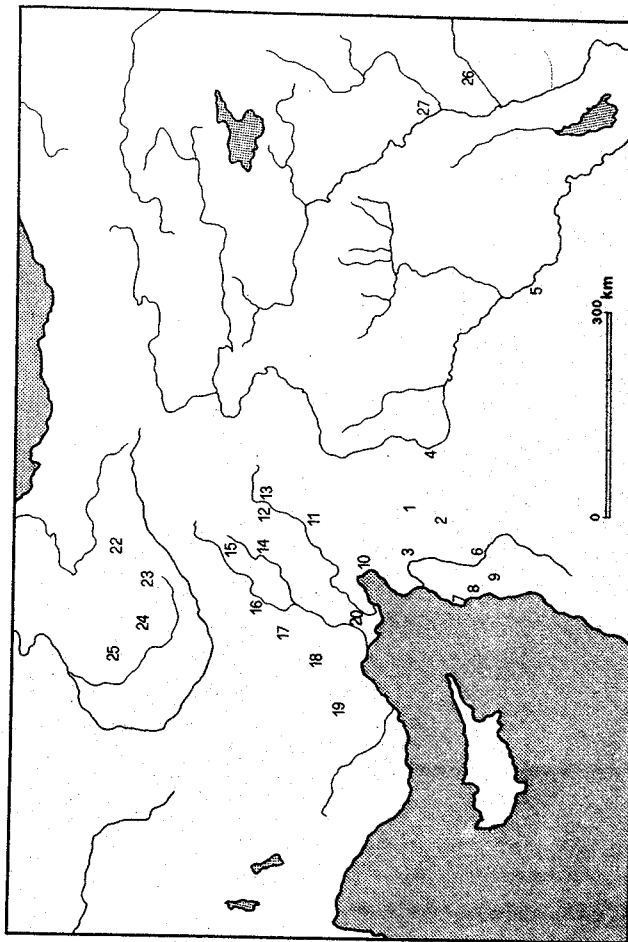
Lieux de culte reportés sur la carte ci-jointe:

par numéro:

- 1 Alep
- 2 Ebla
- 3 Alalah
- 4 Emar
- 5 Mari
- 6 Tunip
- 7 Ougarit
- 8 Ari
- 9 Irkata
- 10 Winuwanda
- 11 Haššu(wa)
- 12 Lawanzantiya
- 13 Aštuyara
- 14 Kummanni/Kizzuwatna
- 15 Hurma
- 16 Uda
- 17 Ašpizna
- 18 Wašutuwanda
- 19 Tarhuntašša
- 20 Adaniya
- 21 Šamuha
- 22 Šulupašša/i
- 23 Katapa
- 24 Zippalanda
- 25 Hattuša
- 26 Šimurru
- 27 Kalhu

par ordre alphabétique:

- Haššu(wa) 11
- Hattuša 25
- Hurma 15
- Adaniya 20
- Alalah 3
- Alep 1
- Ari 8
- Ašpizna 17
- Aštuyara 13
- Ebla 2
- Emar 4
- Irkata 9
- Kalhu 27
- Katapa 23
- Kummanni/Kizzuwatna 14
- Lawanzantiya 12
- Mari 5
- Ougarit 7
- Šamuha 21
- Šimurru 26
- Šulupašša/i 22
- Tarhuntašša 19
- Tunip 6
- Uda 16
- Wašutuwanda 18
- Winuwanda 10
- Zippalanda 24



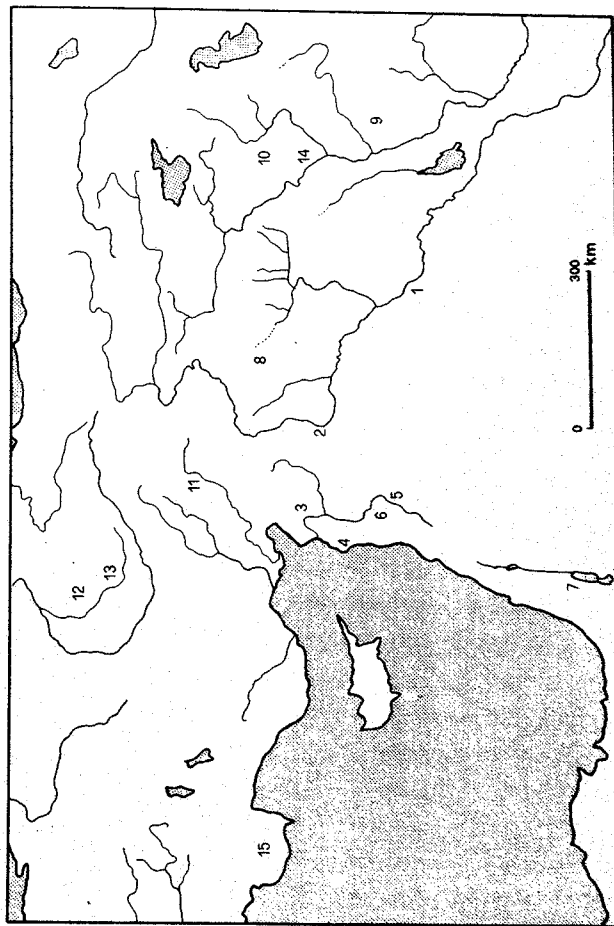
Carte II
Distribution des anthroponymes théophores

par numéro

- 1 Mari
- 2 Emar
- 3 Alalah
- 4 Ougarit
- 5 Qatna
- 6 Ta'annek
- 7 Jérusalem
- 8 Waššukanni
- 9 Nuzi
- 10 Subartu
- 11 Lawazantiya
- 12 Hattuša
- 13 Mašat
- 14 Assyrie
- 15 Lycie

par ordre alphabétique

- Alalah 3
- Assyrie 14
- Emar 2
- Hattuša 12
- Jérusalem 7
- Lawazantiya 11
- Lycie 15
- Mašat 13
- Mari 1
- Nuzi 9
- Ougarit 4
- Qatna 5
- Subartu 10
- Ta'annek 6
- Waššukanni 8



Carte III

Attestations du théonyme Hebat en écriture hiéroglyphique:

par numéro:

- 1 Yazılıkaya
- 2 Fraktun
- 3 Darendé
- 4 Gürün
- 5 Kululu
- 6 Ciftlik
- 7 Alep

par ordre alphabétique:

- Alep 7
- Ciftlik 6
- Darendé 3
- Fraktun 2
- Gürün 4
- Kululu 5
- Yazılıkaya 1

