



HAL
open science

Devenir un dieu : les lieux des funérailles royales hittites

Alice Mouton

► To cite this version:

Alice Mouton. Devenir un dieu : les lieux des funérailles royales hittites. Workshop Les lieux du rituel funéraire. Multifonctionnalité et intrication des espaces funéraires et domestiques dans le Néolithique et l'âge du Bronze au Proche-Orient et en Méditerranée, May 2018, Lyon, France. pp.21-36. hal-02904638

HAL Id: hal-02904638

<https://hal.science/hal-02904638v1>

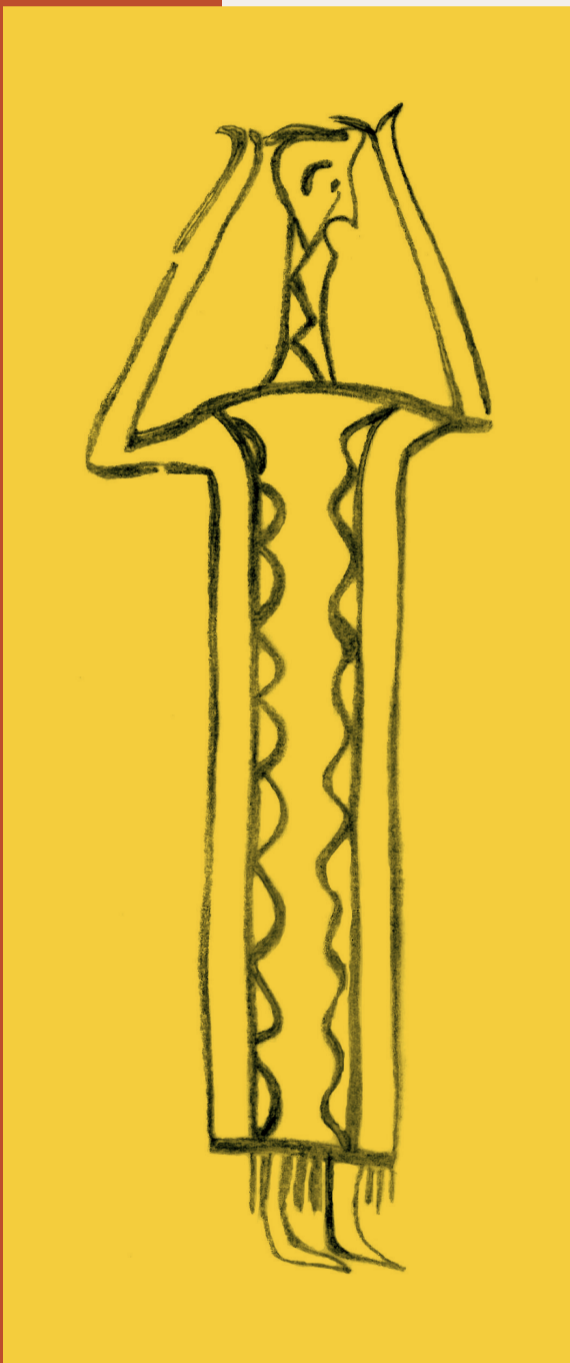
Submitted on 28 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les lieux du rituel funéraire

Multifonctionnalité et intrication des espaces funéraires et domestiques dans le Néolithique et l'âge du Bronze du Proche-Orient et de Méditerranée



Sous la direction de



V. Muller
S. Müller Celka
F. Le Mort

Workshop

interdisciplinaire
Lyon 24 mai 2018

Illustration de couverture d'après une peinture sur un sarcophage mycénien en terre cuite de la nécropole de Tanagra, env. 1430-1230 av. J.-C.

© Dessin : S. Müller Celka



Préface..... 2

CHAMEL Bérénice. *Maison des Morts, Charnel room... et lieux du rituel funéraire dans le Néolithique précéramique du Proche-Orient* 4

MOUTON Alice. *Devenir un dieu : les lieux des funérailles royales hittites* 21

LEGROS Rémi. *Note sur les magasins des complexes funéraires royaux sous l'Ancien Empire égyptien*..... 37

MULLER Virginie. *La « maison » des morts d'après quelques textes suméro-akkadiens* 46

Devenir un dieu : les lieux des funérailles royales hittites

Alice MOUTON

Institut Catholique de Paris
Orient et Méditerranée, UMR 8167
Alice.MOUTON@cnrs.fr

Résumé : *À travers l'étude des textes cunéiformes du rituel de la Grande Anomalie (šalliš waštaiš), c'est-à-dire des funérailles royales hittites (Anatolie de la seconde moitié du II^e millénaire av. J.-C.), il s'agira de s'interroger sur les divers lieux de cette longue cérémonie, du palais royal à la « demeure de pierre », en passant par le bûcher funéraire. Ces lieux sont autant de jalons dans le rite de passage du souverain qui est destiné à « devenir un dieu ». Pour cette raison, les événements qui s'y déroulent seront examinés en contexte, afin de déterminer, si possible, la ou les fonctions de chacun de ces espaces cérémoniels. Les mouvements dans l'espace du corps (avant et après son incinération) et de l'effigie du défunt seront plus particulièrement examinés, car ils sont au centre de la cérémonie.*

Mots-clefs : hittite ; rituel funéraire ; royauté ; rite de passage

Abstract: *Through the study of the cuneiform tablets of the ritual of the Great Anomaly (šalliš waštaiš), i.e. the Hittite royal funerals (Anatolia of the second half of the IInd millennium BCE), I will examine the various locations in which this long ceremony takes place, from the royal palace to the “stone-house”, including the funerary pyre. Each of those locations represents a stage of the rite of passage of the sovereign, who is destined to “becoming a god”. For this reason, the events which take place in those locations will be analyzed in context, in order to determine, if possible, the function(s) of each of those ceremonial spaces. More specifically, spatial movements of the royal corpse (before and after cremation) and of the effigy of the deceased will be examined, since they stand at the heart of the ceremony.*

Keywords: Hittite; funerary ritual; kingship; rite of passage

Introduction

Les tablettes cunéiformes hittites décrivent en grand détail les rituels et cérémonies religieuses qui rythmaient la vie des membres de l'élite sociale du royaume. Parmi elles, le rituel des funérailles royales hittites est appelé *šalliš waštaiš*, que je propose de traduire par « Grande Anomalie » : dans le système de pensée hittite, le décès du roi, de la reine ou d'un enfant royal provoque une perturbation de l'ordre établi. Le texte du rituel indique que tous les habitants de Hattuša doivent crier de douleur en signe de deuil au moment de l'annonce de

la mort de leur souverain (ou d'un membre de sa famille nucléaire ; Mouton 2016 : 124-125). Les tablettes cunéiformes décrivant ce rituel funéraire forment un ensemble complexe, car très abondant : on dénombre actuellement 166 fragments de tablettes appartenant à ce corpus. Tous datent au plus tôt du XIII^e siècle av. J.-C., même si la composition qu'ils retranscrivent est quant à elle manifestement plus ancienne. Le rituel de la Grande Anomalie dure probablement quatorze jours¹ et provient de l'Anatolie hittite, le cœur géographique et historique du royaume hittite. Il avait plusieurs enjeux, dont le principal était de faciliter l'ultime rite de passage du souverain. Les aspects de la cérémonie qui vont plus particulièrement retenir mon attention sont :

1. le parcours du corps du défunt et de ses restes ;
2. le parcours de l'effigie du défunt, qui constitue son corps symbolique ;
3. les fonctions d'un espace en particulier, à savoir une hutte ;
4. et les mentions d'un espace invisible appelé « prairie ».

Parcours du corps du défunt : de sa demeure de mortel à sa « demeure de pierre », en passant par le bûcher funéraire

Comme on peut s'y attendre, le corps du défunt fait l'objet d'attentions particulières. Un passage intervenant presque au début de la composition indique :

« Le jour où il est devenu une divinité², ce jour-là, on fait la chose suivante : on sacrifie un bœuf de labour pour glorifier son âme. On lui transperce la tête [et] on dit : 'Tout comme tu es d[ev]enu, qu'il d[ev]ienne de même ! Libère ton âme dans ce bœuf³ !' »

La dernière phrase de ce passage semble indiquer que le bœuf de labour tient lieu d'entité psychopompe, avec un transfert de l'esprit du défunt roi dans la tête de l'animal induit par le percement de celle-ci. Cela indiquerait que, dans ce contexte particulier du rituel *šalliš waštaiš*, l'esprit a la capacité de se séparer du corps du roi et de lui survivre. Cette séparation provoquée rituellement serait rendue définitive par la crémation du corps dans la nuit du

¹ La tablette récapitulative KUB 39.6 (et duplicat KUB 39.43) ne mentionne que quatorze jours : Kassian *et al.* 2002 : 614-615. Il y a tout lieu de penser que le rituel funéraire royal a changé, ne serait-ce que dans certains de ses détails, au fil du temps, *pace* Kapelus 2014 : 388.

² C'est-à-dire le jour-même de sa mort.

³ KUB 30.16+ i 6-12 (Kassian *et al.* 2002 : 46, et Mouton 2016 : 124-125) : DINGIR-LIM-iš=ma=aš kuedani U₄-ti kišari nu apēdani U₄-ti kišan iyanzi 1 GU₄.APIN.LÁ šarlumaš=kan apel ZI-ni šipandanzi § n=an kitkar=ši haddanzi [nu k]iššan memanzi zik=wa=za GIM-an k[iš]tat kāša=wa=z QĀTAMMA k[iš]aru nu=wa=(š)šan ZI=KA kīdani GU₄-i [ka]tta tarra.

deuxième jour. Elle conditionne ce que les textes hittites appellent le « destin divin » du roi, à savoir son passage temporaire par le monde souterrain avant de rejoindre les divinités célestes (Mouton *apud* Arnette *et al.* 2014 : 253).

Auparavant, dans le courant du deuxième jour, les yeux et la bouche du défunt sont couverts de feuilles d'or. Le texte indique :

« Ensuite, [qu]and les (actions relatives aux) objets sont finies, on place sur les lèvres [du défunt] un couvre-lèvre en or (et) [sur] (ses) yeux un couvre-yeux en or⁴. »

Ces feuilles d'or sont manifestement retirées au moment où l'on sert à boire et à manger au défunt (Kassian *et al.* 2002 : 89-91), puis elles sont replacées sur ses yeux et sa bouche. Un arc et des flèches sont alors mis dans les mains du roi défunt. Si c'est une reine, on lui met une quenouille et un fuseau dans les mains (Kassian *et al.* 2002 : 98-99). De luxueux habits sont aussi donnés au défunt ou à la défunte. Plusieurs incantations et des lamentations sont prononcées, mais le passage est malheureusement trop lacunaire pour nous permettre de les comprendre. Le texte montre que toutes ces opérations rituelles ont lieu dans la demeure même du défunt, où il repose (Kassian *et al.* 2002 : 139).

Il faut préciser que l'habitation du mort n'est jamais appelée « palais royal » dans le texte, mais toujours simplement « maison, bâtiment », et je me demande si cela ne pourrait pas être associé à l'origine plus populaire de certains aspects de ce rituel funéraire, comme, par exemple, l'exposition du corps du défunt dans son domicile et, vraisemblablement, dans son lit même. Ce ne serait pas la première fois qu'un rituel d'origine « populaire » est récupéré et adapté à la sphère royale hittite (Mouton 2016 : 44).

On allume un feu dans le foyer principal de la maison, foyer en face duquel on a allongé le corps du défunt (Kassian *et al.* 2002 : 139). Des offrandes de pain sont par la suite jetées dans ce même foyer, offrandes adressées à l'esprit du défunt et à la divinité Bon Jour (Kassian *et al.* 2002 : 151). Cette dernière est le jour déifié du décès. Un second foyer est, semble-t-il, allumé dans un autre emplacement de la maison. Au même moment, semble-t-il, on allume aussi le bûcher funéraire dans un endroit différent.

Dans la séquence d'offrande de pains dans le foyer, on comprend que le feu est le véhicule par lequel le pain est transmis aux deux entités destinataires, l'esprit du défunt et le jour de sa

⁴ KBo 25.184 ii 2-4 et duplicat KUB 39.22+ ii 5'-7' (Kassian *et al.* 2002 : 86-87) : [(*namma*) *mahh*]an (dupl. GIM-an) UNŪTE^{MES} *irhāittari nu=(š)šan [akkantaš (p)]ūriyaš* (dupl. ^{GIŠ}*puriyaš*) *šer pūriyal KŪ.GI ANA IGI^{HÁ}-aš [šer (šakuwal)]i KŪ.GI tianzi.*

mort. La nécessité de faire appel au feu pour transmettre une offrande alimentaire à l'esprit du défunt montre que celui-ci ne se trouve plus dans le corps mort toujours exposé à ce moment-là, conformément à ce que j'avais suggéré ci-dessus. Le rôle du feu en tant que passerelle entre le monde des mortels et celui des entités surnaturelles est caractéristique du Kizzuwatna (Mouton 2006 : 259-261), le sud de l'Anatolie hittite, et je pense, pour cette raison, que nous avons ici un apport rituel kizzuwatnien à la cérémonie des funérailles royales. On retrouvera le rôle central du feu tout au long de cette cérémonie.

Après avoir fait cette offrande de pains dans le foyer, les femmes appelées *taptara-* et qui sont des pleureuses entrent dans la maison du défunt pour se lamenter, et cette lamentation marque la fin du deuxième jour.

Un fragment de tablette décrivant le premier ou le deuxième jour du rituel indique par ailleurs :

« [L'éch]anson prend une coupe en or. Dans la chambre dans laquelle (se trouve) le défunt, [il la (= la coupe en or) donne] au fonctionnaire du palais. Le [f]onctionnaire du palais la brandit vers le défunt, (et) ensuite il [l]a vide dans la coupe en céramique (qui se trouve) devant le lit. Il redonne la c[oupe en or] à l'échanson [et o]n [l']emporte (dupl. il (= l'échanson) l'emporte)⁵. »

Ici, le texte précise le lieu dans lequel se trouve le corps du royal défunt : il est couché dans son propre lit, dans une des chambres de son palais. Un fonctionnaire du palais sert d'intermédiaire entre des personnages subalternes et le souverain, comme du vivant de ce dernier (Erbil et Mouton à paraître). Ce texte décrit aussi toute une série de toasts et d'offrandes de pains qui ont lieu en face du défunt, dans sa chambre (Kassian *et al.* 2002 : 165 et suivantes). Ces séquences sont accompagnées de musique et d'exclamations, à l'instar des grandes fêtes étatiques auxquelles le roi avait l'habitude de participer. Diverses divinités sont ainsi célébrées : des dieux de l'orage, un dieu tutélaire, la divinité Bon Jour, notamment, et l'esprit du défunt. Pour l'esprit du défunt, le pain est déposé dans le foyer, comme précédemment. Cette série d'offrandes alimentaires, dont l'esprit du défunt est le dernier récipiendaire, se termine de la manière suivante :

« [Com]me il (= le fonctionnaire du palais) ret[ou]rne la coupe en céramique de son esprit (c'est-à-dire destinée à l'esprit du défunt), il [la] fracasse au s[o]l [et] il [se

⁵ KUB 30.23+ ii 11'-16' et duplicat KUB 39.27(+) ii 6'-11' (Kassian *et al.* 2002 : 162-163) : [L^USA]GI.A=ma GAL KÙ.GI dāi n=ašta akkanza k[(uedani) É.SĀ-n]i anda n=an=kan É.ŠĀ-ni anda ANA DUMU É.[(GAL) pāi D]UMU É.GAL=ma=an GIDIM-ti (dupl. akkanti) parā ēp[(zi)] na[mma=a]n=kan šašti peran katta ANA GAL GIR₄ lā[(huwai)] G[AL KÙ.G]I=ma EGIR-pa ANA L^USAGI.A pāi [n=an=ka]n parā pēdanzi (dupl. pēdāi).

lam]ente. Elles (= les pleureuses) se mettent à [crier de douleur]. Ensuite, [on] (les) [chasse et] on balaie (le sol)⁶. »

Cette séquence semble marquer la fin d'une phase de la cérémonie : la coupe qui avait servie à faire les toasts en l'honneur des différents dieux est détruite puis le sol de la chambre est balayé, autant de rites de séparation. La suite immédiate du texte est lacunaire, mais on y lit quand même : « [...] le lit [...] d]ans la hutte (mot à mot : sous la hutte)⁷ ». Il est donc possible que le corps du défunt, toujours allongé sur son lit, soit transporté dans une hutte, un lieu sur lequel je reviendrai. Cette interprétation est, en réalité, confirmée par un autre fragment de tablette relatif au premier ou deuxième jour qui indique : « [On place] le défunt [dans] la hutte[e]⁸ ».

À la lumière d'un autre fragment correspondant à la même phase de la cérémonie, il apparaît que le corps du défunt est transporté en char (Kassian *et al.* 2002 : 225). Un parent l'accompagne sans doute dans son voyage (Kassian *et al.* 2002 : 227). Après un court séjour dans la hutte, où il reçoit à manger et à boire, le corps du défunt est transporté au bûcher funéraire (Kassian *et al.* 2002 : 251). L'emplacement de ce dernier n'est pas précisé dans les parties préservées du texte.

La crémation du corps intervient vraisemblablement dans la nuit du deuxième jour du rituel, puisque le texte indique :

« Quand c'est le matin du troisième jour, les femmes vont au bûch[er] collecter les ossements. Elles éteignent le feu à l'aide de dix jarres de bière, de dix jarres de vin] (et) de dix jarres de bière *walhi-*. § Un vase *huppar* en argent de vingt mines et demi (est) rempli d'huile fine. Elles prennent les ossements à l'aide d'une *pince lappa-* en argent [e]t elles les placent dans l'huile fine, dans le vase *huppar* en argent. (Ensuite), elles les retirent de l'huile fine et les placent dans un tissu *kazzarnul-*. Un vêtement de luxe est placé sous le tissu. § Quand elles ont fini de collecter les ossements, elles les enroulent ensemble avec le tissu dans le vêtement de luxe, puis elles les déposent sur un siège. S'il (s'agit d')une femme, elles les déposent sur une chaise⁹. »

⁶ KUB 30.23+ iii 39-42 (Kassian *et al.* 2002 : 176-177) : [GIM]-an=ma ŠA ZI=ŠU GAL GIR₄ wa[hnuz]zi [n=an=kan] d[āg]an GUL-ahzi [nu kalgal]ināizzi [nu ueiškiuwan t]ianzi namma=kan parā [parahhanzi n=ašta] šanhanzi.

⁷ KUB 39.13+ iii 47 (Kassian *et al.* 2002 : 176-177) : [... Š]APAL G^{iš}ZA.LAM.GAR šašt[a-...].

⁸ KUB 30.17 Ro 7 (Kassian *et al.* 2002 : 214-215) : nu akkantan G^{iš}ZA.LAM.[GAR-aš anda tianzi²].

⁹ KUB 30.15+ Ro 1-9 (Kassian *et al.* 2002 : 260-261, et Mouton 2016 : 126-129) : mān INA U₄.3¹ (2).KAM lukkatta nu MUNUS^{MEŠ} uktū[riy]a haštiaš leššūwanzi pānzi n=ašta IZI IŠTU 10 DUG KAŠ 1[0 DUG GEŠTIN]

La suite immédiate du même texte indique :

« On dépose douze gros pains autour du bûcher dans lequel le défunt a été brûlé. On dépose un gâteau par-dessus (chacun des) gros pains. Le f[e]u (a) d[é]jà (été) éteint à l'a[id]e de bière (et) de vin. On place une table en face du siège sur lequel se trouvent les ossements¹⁰. »

Ce siège qui était déjà mentionné dans le passage précédent est vraisemblablement placé à proximité immédiate du bûcher, puisqu'il est étroitement lié à des opérations impliquant directement ce dernier. Cette interprétation est étayée par un passage venant quelques lignes plus loin et qui indique : « (Les rites se passant) devant le bûcher sont fi[ni]s¹¹ ».

Malgré cette précision du texte, le bûcher reste le lieu principal du rituel funéraire pour la séquence suivante, bien que ce soit à présent son centre, et non plus sa périphérie, qui soit l'objet d'attentions. Le texte indique ainsi :

« Au ce[nt]re du bûcher, (on décore) une effigie anthropomorphe ave[c] des [fig]ue(s), des raisin(s) sec(s) (et) des olives¹². »

Cette effigie représentera le défunt dans certaines séquences du rituel, maintenant que le corps de celui-ci a été consumé par les flammes.

Les ossements, qui, lors du troisième jour, avaient été déposés dans un tissu lui-même placé sur le siège du défunt, vont, ce même jour, être emportés avec le siège une fois que l'effigie a reçu ses offrandes. Le texte indique :

« On prend les ossements (ensemble avec le siège) et [on les emporte] (hors) du bûcher. On [les] emporte dans sa 'demeure de pierre'. Dans la cha[m]bre] (de) la 'demeure de pierre', on étend [une cou]che. [On en]lève les ossements du siège [et] on [les] dépose sur

10 DUG walhi kištanuwanzi § nu 1 huppar KÙ.BABBAR ŠA ½ MA.NA 20=ya [IŠTU]U Ì.DÙG.GA šuwan nu haštai IŠTU lappa KÙ.BABBAR daškanzi[i n]=at=kan ANA Ì.DÙG.GA hūpar KÙ.BABBAR anda zikkanzi IŠTU Ì.DÙG.GA=ma=at=kan šarā daškanzi n=at=kan GAM-ta ANA ^{GADA}gazzarnuli zikkanzi ANA GADA=ma GAM-an TÚG.SIG kiddari § nu mahhan haštai leššūwanzi zinnanzi n=at QADU GADA IŠTU TÚG.SIG=ya anda kariyanzi n=at=šan ANA ^{GIŠŠÚ}.A.AN ašanna[š] tiyanzi mān MUNUS-za=ma n=at=šan ^{GIŠ}hapšaliyaš tianzi.

¹⁰ KUB 30.15+ Ro 10-14 (Kassian *et al.* 2002 : 262-263, et Mouton 2016 : 128-129) : nu akkanza kuedani uktu[ri]yaš warāni : nu apēdaš ukturiyaš arahzanda 12 NINDA.GUR₄.RA^{MES} GAM tiyanzi ANA NINDA.GUR₄.RA^{HÁ}=ma=(š)šan šer NINDA.Ì.E.DÉ.A zikkanzi pa[hh]ur=ma=kan [IŠTU]U KAŠ GEŠTIN k[a]rū kištanuwan nu=(š)šan ANA ^{GIŠŠÚ}.A kuedani haštai kittari nu apēdani ANA ^{GIŠŠÚ}.A peran katta ^{GIŠ}BANŠUR tianzi.

¹¹ KUB 30.15+ Ro 20 (Kassian *et al.* 2002 : 264-265, et Mouton 2016 : 130-131) : nu=(š)šan ukturiyaš peran ap[pā]i.

¹² KUB 30.15+ Ro 21-22 (Kassian *et al.* 2002 : 264-265, et Mouton 2016 : 130-131) : ukturiyaš=kan iš[tar]na IŠTU^{GIŠ}PÈ]Š^[GIŠ]GEŠTIN.HÁD.DU.A ^{GIŠ}SERDI antuhšaš ALAM.

la couche (qui a été) étendue. On place devant les ossements une lampe [en or/argent] de ... sicles (et remplie) d'huile fine¹³. »

La 'demeure de pierre' est le mausolée du défunt royal (van den Hout 1994 : 48), c'est sa dernière habitation et le lieu où son culte sera accompli à intervalles réguliers. Plus loin dans le même texte, on lit cette précision :

« On lui [c]onstruit une 'demeure de pierre' dans la ville dans laquelle [il devient] un dieu. (...) S'il (a déjà) une 'demeure de pierre' dans cette ville-là, [on] les (= les ossements) dépose là, dans [cette] ville-[là]¹⁴. »

Cette précision indique que les ossements d'un Grand Roi hittite ou d'un membre de sa famille nucléaire ne sont pas forcément rapatriés dans sa capitale, que ce soit Hattuša ou une autre ville.

Juste après le dépôt des ossements dans la « demeure de pierre », un rituel dit « de conciliation » a lieu sur place. J'ai suggéré ailleurs que ce rituel était principalement destiné à concilier le souverain défunt avec son successeur sur le trône (Mouton *apud* Gilan et Mouton 2014), ce qui impliquerait la présence du nouveau roi dans le mausolée de son prédécesseur. La composition est, malheureusement, très mal préservée dans cette section. Le sol est creusé (Kassian *et al.* 2002 : 280-281), sans que l'on puisse déterminer dans quel but. Nous ne disposons pas de la suite de la cérémonie et passons ainsi directement du quatrième au septième jour. Les ossements ne sont plus mentionnés dans la partie préservée du texte.

Parcours du corps symbolique du défunt : son effigie

Revenons à la séquence du troisième jour qui a lieu au milieu du bûcher déjà éteint et qui mentionne l'effigie du défunt¹⁵. Cette dernière reçoit des offrandes alimentaires liquides et solides, ainsi que de la laine pendant qu'elle se trouve toujours à cet emplacement. C'est également là qu'a lieu ce qui pourrait être une sorte de transaction symbolique de l'âme du

¹³ KUB 30.15+ Ro 46-50 (Kassian *et al.* 2002 : 270-273, et Mouton 2016 : 134-135) : [nu=kan h]aštai šarā dānzi n=at=kan ukturiyaz [parā udanzi n=at] INA É.NA₄=ŠU pēdanzi nu=kan INA É.NA₄ É.[ŠÀ anda^{GIŠ}N]Á išparranzi nu=kan haštai IŠTU^{GIŠ}ŠÚ.A arha d[anzi n=at]=šan^{GIŠ}NÁ-aš išparrandaš tianzi šašann[an(=...)] KÙ.GI/BABBAR] Š[A] x GÍN IŠTU Ì.DÛG.GA haštayaš peran tianzi.

¹⁴ KUB 39.12(+) Vo 2''-3'' ; 5''-6'' et duplicat KUB 12.48 + KBo 34.55 ii 4-8 (Kassian *et al.* 2002 : 278-279) : nu=[((š)š) É.NA₄ DINGIR-LIM kuedani URU-ri] kišari nu apiya u]edanzi (...) mán=ši É.NA₄=ŠU=ma (dupl. [É].NA₄=ma) apē<da>ni=pat (dupl. apiya=pat) URU-ri [(n=at apiya=pat URU-ri) apēdani] pēdaššahhan[zi]. Le joint KUB 12.48+ proposé par M. Kapelus est un joint direct.

¹⁵ Il y a déjà une mention de l'effigie auparavant dans la description du premier jour, mais le contexte est trop fragmentaire pour être reconstitué : Kassian *et al.* 2002 : 72-73.

défunt, bien que la scène soit obscure pour nous¹⁶. La suite préservée du troisième jour ne mentionne pas l'effigie du mort, puis le texte devient très lacunaire, comme je l'ai déjà signalé.

La mention suivante de l'effigie du défunt intervient dans la description du septième jour de la cérémonie. Le texte indique alors :

« Quan[d] c'est le matin, le septième jour, on donne de l'eau (pour) les main[s] de l'effigie assi[se] et [on] fait couler de l'huile fine dedans¹⁷. »

Le lieu de cette séquence est précisé quelques lignes plus loin :

« Quand l'en-cas¹⁸ est fini, les [ple]ureuses [e]mportent l'effi[gie] hors de la maison. [On] brûle de la paill[e] dans le port[ique] d'entrée (de la maison). Avec (la paille), on brûle (les choses) suivantes : un ensemble de vêtements luxueux et une jarre d'huile fine. En outre, on abat un bœuf et huit [mou]tons. On brise une jarre de vin (et) une jarre de bière, et ensuite les pleur[e]uses les (= les tessons de jarres) disposent en cercle autour (du feu de paille). Elles rompent [un pain] chaud, un gros pain (et) du fromage devant le dieu Soleil, puis les déposent sur une ta[ble]. La Vieille Femme pren[d] les cendres¹⁹ pour [le déf]unt et [on] les emporte là où des têtes de chevaux (et) des t[êtes] de bœufs [ont été] brûl[ées]²⁰. »

Plusieurs lieux sont mentionnés dans ce passage. Le premier est « la maison », c'est-à-dire le palais royal. C'est là que l'effigie du défunt a visiblement été transportée et de là qu'elle est sortie. Le deuxième espace cérémoniel mentionné est le « portique d'entrée », c'est-à-dire, vraisemblablement, l'entrée monumentale du palais royal. Là, des habits luxueux, en d'autres termes des habits du roi ou de la reine défunte, sont brûlés. Nous avons déjà vu le rôle de véhicule endossé par le feu dans cette cérémonie religieuse. Les restes de ces habits brûlés

¹⁶ Kassian *et al.* 2002 : 266-267. Cette transaction pourrait impliquer le jugement de l'âme du défunt afin de le laisser rejoindre les divinités célestes : Mouton *apud* Arnette *et al.* 2014 : 255.

¹⁷ KUB 30.25+ Ro 1-2 (Kassian *et al.* 2002 : 320-321) : *mā[n] I[N]A U₄.7.KAM lukkatta nu ANA ALAM ašā[n]ti ŠU^M[^{ES}-aš w]ātar pianzi n=ašta Ì.DÛG.GA anda zapanuwa[n]zi*.

¹⁸ Mot à mot, le fait de mordre, on vient de faire des offrandes alimentaires à l'effigie, à la déesse Soleil de la terre, maîtresse du monde des morts, aux grands-mères et grands-pères, c'est-à-dire les ancêtres, à l'âme du défunt et au Bon Jour, le jour divinisé de sa mort.

¹⁹ C'est-à-dire les restes carbonisés des vêtements de luxe brûlés sur le feu de paille avec l'huile fine.

²⁰ KUB 30.25+ Ro 9-20 (Kassian *et al.* 2002 : 322-323) : *mahhan=ma waganna appāi n=ašta AL[AM] MUNUS.MEŠ[^{ES}tapd]araš É-irza parā [ud]āi nu=kan ēzza[n] ^Éhi[lamni] anda warnuwa[n]zi nu kī katta[n] wa[rnuw]anzi 1-NUTIM [TÚG.N]ÍG.LÁM^{MEŠ} 1 DUG Ì.DÛG.GA=y[a] namma 1 GU₄ 8 [UD]U^{HÁ}=ya aw[a]n katta haddanzi nu 1 DUG GEŠTIN 1 DUG KAŠ duwarnanz[i] namma=at=kan ^{MUNUS.MEŠ}tapd[ar]aš arahzand[a] wahnuzzi nu [1 NINDA] ān 1 NINDA.GUR₄.RA GA.KIN.AK ^DUTU-[i] menahhanda paršiyanzi n=at=šan ^{GIŠ}BANŠ[UR-i] tianzi nu ^{MUNUS}ŠU.GI [akka]nti SAHAR^{HÁ}-uš šarā dā[i] nu SAG.DU^{MEŠ} ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} S[AG.DU]^{MEŠ} GU₄^{HÁ} kuwapi wara[ndat] n=aš apiya pē[danzi]*.

sont collectés et déposés là où des têtes de chevaux et de bœufs ont été brûlées. La nature de ce dernier lieu de combustion n'est pas connue de nous, il est possible que cette phase du rituel ait été décrite dans la partie manquante de la composition.

Les têtes animales brûlées représentent les animaux qui, ensemble avec plusieurs biens dont les habits royaux, accompagneront le défunt dans l'au-delà. Le lieu de combustion de ces têtes animales va constituer un lieu de collecte de tous les biens censés accompagner le défunt dans sa traversée. Ainsi, par exemple, lors du huitième jour, une pioche et une pelle sont brûlées et leurs restes déposés dans ce même lieu (Kassian *et al.* 2002 : 380-381). Il faut noter que, dans le cimetière hittite d'Osmankayaşı, des têtes d'équidés, mais aussi de bœufs et d'ovins ont été mis au jour à côté des tombes (van den Hout 1994 : 55), constituant ainsi un écho « populaire » à la pratique royale décrite dans notre texte.

L'effigie du défunt est à nouveau mentionnée dans la suite immédiate du texte : on lui donne à manger. Cependant, le lieu de cette nouvelle séquence n'est pas décrit. C'est également le cas de nombreuses étapes du rituel après elle. Il faut presque attendre la fin de la description du septième jour pour retrouver une allusion à l'espace cérémoniel, à savoir un foyer (Kassian *et al.* 2002 : 332-333), ce qui implique que les acteurs rituels sont rentrés dans le palais royal sans que le texte le précise. Quant à l'effigie du défunt, nous ne savons pas où elle se trouve à ce moment de la cérémonie. On la retrouve mentionnée dans la description du huitième jour : « [Ensuite, on donne à boire] à l'effigie sur le char 'pour s'asseoir'²¹ ».

Ce type de char est mentionné plusieurs fois dans le texte pour le transport de l'effigie du défunt. Il y a tout lieu de penser que ce véhicule était emprunté du vivant du souverain pour se déplacer. L'effigie y reçoit des offrandes liquides à plusieurs reprises²². Les déplacements de l'effigie dans son char donnent lieu à des processions, comme plus tard pendant le huitième jour :

« On sort l'effigie de la hutte et on l'assoit dans le char 'pour s'asseoir'. Les pleureuses marchent derrière (le char). [On] l'[emporte] et [elles (= les pleureuses) crient de douleur]²³. »

²¹ KUB 30.24a+ i 20'' (Kassian *et al.* 2002 : 378-379) : [namma=ašt]a^{GIŠ}GIGIR ašannaš šer ANA ALAM [akūwanna pianzi].

²² Voir également Kassian *et al.* 2002 : 384-385.

²³ KUB 30.24+ ii 35-38 et duplicat KUB 39.40(+) ii 15'-18' (Kassian *et al.* 2002 : 390-391) : [(n=ašta ALAM^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-az pa)rā ud]anzi [(n=at=šan ANA^{GIŠ}GIGIR aš)annaš] ašešanz[i (EGIR-an=ma^{MUNUS.MEŠ}tapd)araš iyattari (n)]=at=ka[(n) pēdanzi nu ueiškanzi].

Toujours pendant le huitième jour ou peut-être le jour d'après, l'effigie du défunt est manifestement remportée au portique d'entrée du palais royal pour y être redécorée de fruits secs (Kassian *et al.* 2002 : 398-399). Elle est rentrée dans le palais, puisque le texte indique :

« Quand c'est le matin, [le dixième]me [jour], (et que) [l'effigie] (est) toujours d[ans] la maison, les fonctionnaires du palais donnent [à boire] à l'[e]ffigie [à l'aide d'un récipient *hup*]par en or. En outre, ils donnent en [sacrifi]ce à [l'effigie un bœuf engraisé (et) *cinq* moutons] : [ils] déd[ient] un mouton [pour] la déesse So[leil] de la terre, [un mouton pour le dieu Soleil du ciel, un mouton pour les gr]ands-pères (et) grands-mères, [un mouton] et un bœuf [pour l'âme du] défunt et un mouton pour le Bon Jour²⁴. »

La même séquence se reproduit au début du douzième jour (Kassian *et al.* 2002 : 476-477).

Le quatorzième jour, une séquence semble avoir lieu près d'un foyer, peut-être le foyer principal de la demeure du défunt. Le texte indique :

« Ensuite, on prend un pain de soldats et on le dépose sur les genoux de l'[effigie]. Une personne le (= le pain de soldats) maintient sur ses genoux § et on dit : 'Nous venons de déposer sur tes jambes un pain de soldats. Ne te mets plus en colère ! § Sois bon envers tes enfants ! Que ta royauté soit éternelle à travers les générations ! Ton propre temple sera révééré et te(s) offrande(s) seront totalement pourvues !' Ensuite, ce jour-là, les hom[mes] préposés à la table prennent un pain *arpamar* (et) [des] fru[its] et [ils] (les) dépos[ent] devant le défunt²⁵. »

Ainsi, il semblerait que l'effigie du défunt soit installée dans le palais royal à la fin de la cérémonie. Elle y reçoit, trônante, des offrandes commémoratives et continuera probablement à les recevoir même après que le rituel funéraire se termine. Une autre possibilité est que l'effigie soit plus tard déplacée dans un temple *hekur*, un temple réservé à la commémoration

²⁴ KUB 39.10 i 1-5 et HFAC 14 i 1-5 (Kassian *et al.* 2002 : 432-433) : [INA U₄.10.K]AM mān lu[kkatta ALAM=kan (nūwa É-ri a)nda nu=kan ANA A]LAM DUMU^{MEŠ} É.GAL [akuwanna IŠTU hūp(par KÙ.GI piy)]anzi namma AN[A ALAM 1 GU₄.NIGA 5[?] UDU^{HA} šipanduwa(nzi pian)]zi 1 UDU taknaš^DU[TU-i 1 UDU^DUTU ŠAMĒ 1 UDU hu(hhaš hānn)aš 1 UDU] 1 GU₄=ya akkant[aš ZI-ni 1 UDU=ma AN(A) ^D(U₄.SIG₅ šipa)ndanzi].

²⁵ KUB 30.19+ iii 62-iv 6 et duplicat KUB 39.8+ iii 25''-40'' (Kassian *et al.* 2002 : 512-515) : EGIR-anda=ma NINDA.[(ÉRIN.MEŠ d)]anzi n=an=šan AN[A ALAM] gēnuwaš=š[(aš š)]er tianzi n=a[n=(š)]i=(š)ša[(n)] : genūwaš antuw[a]hhaš (dupl. UN-aš) anda : harzi § nu kiššan dara[(nzi)] kāša=wa=(d)du=ša[(n ANA GĪR^{MEŠ}=KA)] šer NINDA.ÉRIN.MEŠ dāūē[(n nu=wa=ka)]n namma lē kartimm[(iyašī)] § nū=wa=za=kan ANA D[(UMU^{MEŠ}=KA and)]an āššuš ēš tuel (dupl. tuēl) [(LUGAL-UTTA)] katta hašša [(hanzašša uk)]tūri ēšdu nu=wa u[(izzi)] tuēl=p[at ^Ékarimmi)] nakkayahha[(n)] SISKUR=ya=[(t)ta šarā)] arta[(r)]i namma apē[(dani U₄.KAM-ti)] L[U^MES^{GIŠ}B[(ANŠUR)]^{NINDA}arpamar^{GIŠ}IN[BI^{HA} da(nzi)] nu akkant[(i) p]eran katta z[(ik)kanzi].

des défunts (van den Hout 1994 : 61). Nous ne disposons pas de la fin de la composition pour nous en assurer.

Un espace liminaire : la hutte

Nous l'avons vu, l'effigie du défunt a transité à plusieurs reprises par une hutte, un espace sur lequel je souhaite à présent m'arrêter. Lors du huitième jour de la cérémonie, la séquence suivante intervient²⁶ :

« On retire l'effigie du char 'pour s'asseoir'. Une hutte (a) déjà (été) installée dans ce lieu-là²⁷. On l'emporte (= l'effigie) dans la hutte et on l'assoit sur un trône en or. Cependant, si (c'est) une femme, on l'assoit sur une chaise en or²⁸. »

La même séquence se reproduit pendant le dixième jour (Kassian *et al.* 2002 : 462-463). Le douzième jour, un événement différent a lieu dans la hutte : un sarment de vigne est lavé et décoré puis déposé par les pleureuses dans la hutte, près de la table du défunt (Kassian *et al.* 2002 : 478-479).

Dans une section relative au quatorzième jour, on lit :

« On enlève la hutte qui (a été) installée dans la maison et on la place dans le portique d'entrée²⁹. »

Ce passage montre que cette hutte peut s'insérer dans l'espace domestique et y créer un sous-espace symbolique. L'anthropologie qualifie ce type d'espace rituel de « liminaire », c'est-à-dire que celui-ci, par sa nature-même, met en évidence un moment de transition traversé par l'individu s'y trouvant. Les huttes de réclusion sont, par exemple, bien connues de la littérature anthropologique en tant qu'espaces liminaires des femmes enceintes (Mouton 2008 : 64).

Dans le cas de notre rituel funéraire, c'est le défunt qui, d'abord par le biais de son corps naturel puis par son effigie, se retrouve dans cet espace clos à cinq reprises. Si l'on examine

²⁶ La hutte est déjà mentionnée dans des passages très lacunaires du jour 2 : Kassian *et al.* 2002 : 177 et 215.

²⁷ C'est-à-dire là où se trouve le char à ce moment-là.

²⁸ KUB 30.24+ ii 12-16 (Kassian *et al.* 2002 : 386-387) : *n=ašta ALAM IŠTU* ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš katta danzi nu* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *apēdani=pat pedi karū šiyān n=at=kan* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-*aš anda pēdanzi n=an=šan ANA* ^{GIŠ}GU.ZA KÙ.GI *ašešanzi mān MUNUS-za=ma n=an=šan* ^{GIŠ}haššalliyāš KÙ.GI *ašešanzi*.

²⁹ KUB 30.19+ iv 30-31 et duplicat KUB 39.8+ iv 29'-31' (Kassian *et al.* 2002 : 520-521) : ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR=*ma=kan kue É-ri anda šiyānda n=a[t šarā] danzi* (dupl. ajoute [*n*]=*at=kan*) ^Éhilamni *anda tarnan[(zi)]*.

chacune de ces cinq séquences (jours 1/2, 8, 10 (2 fois) et 12), on remarque les choses suivantes :

1) seule la première scène de réclusion, à savoir celle qui intervient lors du premier ou du deuxième jour, concerne le corps naturel du défunt. Celui-ci est déposé sur une couche qui a été étendue dans la hutte. On lave les mains du défunt, puis on lui donne à manger (Kassian *et al.* 2002 : 204-205 et 214-215).

2) À l'exception du lavage des mains du défunt qui n'intervient que la première fois, au moment où le corps naturel du mort est encore intègre, les événements décrits dans la hutte sont toujours les mêmes : le repas principal du jour a lieu en musique, accompagné de toasts et d'offrandes alimentaires en l'honneur de plusieurs divinités, dont l'âme du défunt. Après ce repas, un échanton brise un récipient au sol et se lamente. Parfois, l'assemblée tout entière se lamente à son tour (Kassian *et al.* 2002 : 388-389).

3) Lors de ce repas principal, on donne à mordre à l'effigie du défunt le foie d'un animal sacrificiel (Kassian *et al.* 2002 : 432-433). Nous connaissons des scènes analogues lors de grandes fêtes culturelles célébrées du vivant du souverain (Mouton 2007 : 89).

4) La dernière scène de réclusion décrite en détail, scène qui intervient le douzième jour, se différencie des autres : un sarment de vigne traité rituellement a été placé dans la hutte au préalable. L'effigie est rassise sur son trône et le repas principal du jour a lieu en musique, accompagné des offrandes alimentaires habituelles. Des objets sont cassés, en partie jetés dans le foyer et en partie emportés dans la 'demeure de pierre'. Le sarment de vigne est coupé par un membre de la famille du défunt puis jeté dans le foyer (Kassian *et al.* 2002 : 486 et suivantes). Un échanton brise un récipient et se lamente. Après cela, l'effigie est sortie de la hutte.

Pourquoi placer le corps naturel ou symbolique du défunt dans cette hutte au moment du repas principal, moment d'agrégation par excellence ? Pourquoi exclure physiquement le souverain défunt de cet important rite de commensalité ? Malheureusement, le texte n'explique pas cette réclusion en hutte, mais on pourrait suggérer que celle-ci est due à l'état de liminarité du défunt : déjà exclu du groupe des vivants, mais pas encore admis dans la communauté des esprits, il a un statut à part qui l'oblige à s'isoler des autres. Isolé physiquement dans sa hutte, le défunt peut participer au repas communautaire qui rassemble les hommes et les dieux. Il conserve de cette façon un lien avec les deux groupes sans prendre de risque pour sa transformation. L'état d'entre-deux entraîne, en effet, une extrême

vulnérabilité qui implique la prise de nombreuses précautions³⁰. Le défunt conservera son lien avec les vivants jusqu'à ce qu'il quitte définitivement leur monde pour aller dans la « prairie ».

Un lieu invisible aux mortels : la prairie

Dans la composition de la Grande Anomalie, la « prairie » désigne deux éléments constituant les deux faces d'une même pièce. D'une part, elle désigne un élément que la Vieille Femme peut manipuler, comme l'indique sa première occurrence :

« Ensuite, on prend ces pioche et pelle en bois et on co[u]pe la 'prairie'. La Vieille Femme [dépose] la 'prairie' [sur] un gros pain et on les brandit (= la 'prairie' sur le pain) face au dieu Soleil³¹. »

Ce passage montre que la « prairie » est un objet tangible qui est brandi vers le soleil. On considère généralement qu'il s'agit d'une petite motte de terre herbeuse qui a été détachée du sol par la pioche et la pelle mentionnées dans cet extrait.

L'incantation qui suit immédiatement cette séquence témoigne de la signification symbolique de cette motte de terre :

« Dieu Soleil, rends cette prairie convenable pour lui ! Que personne ne la lui retire ! Que son gros et petit bétail, ses chevaux (et) ses mules paissent dans cette prairie³² ! »

Or, cet élément « prairie » est emporté au lieu de combustion des têtes de chevaux et de bœufs (Kassian *et al.* 2002 : 384-385). On retrouve une mention de prairie dans la description du quatorzième jour :

« Quand (le rite) des jambes (du défunt) est fini³³, on apporte une [c]orde. Il/elle l'oingt d'huile fine, puis la jette dans le foyer. On y déverse de la farine. Les pleureuses se

³⁰ Pour une situation analogue concernant la femme enceinte, voir Mouton 2008 : 62-70.

³¹ KUB 30.24(+) i 31''-33'' (Kassian *et al.* 2002 : 382-383) : [(namma^G)]^{IS}AL^{GIS}MAR apē=pat ŠA GIŠ danzi n=ašta Ú.[(SAL-lu kar)ša]nzi nu=(š)šan Ú.SAL-LAM^{MUNUS}ŠU.GI ANA NINDA.GUR₄.RA [šer dāi n=at^{DUT}]U-[i] menahhanda appanzi.

³² KUB 30.24+ ii 1-4 (Kassian *et al.* 2002 : 384-385) : kun=(n)a=wa=(š)ši Ú.SAL-LAM^{DUTU}-uš āra iyan harak nu=war=a(n)=ši=(š)šan šarrezzi lē kuiški nu=wa=(š)ši=kan kēdani ANA Ú.SAL GU₄^{HÁ} UDU^{HÁ}=ya ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} ANŠE.GÌR.NUN.NA^{HÁ} ušeddu.

³³ C'est le moment où l'on dépose un pain sur les genoux de l'effigie du défunt, comme nous l'avons vu auparavant.

lamentent de la manière suivante : ‘Quand tu iras dans la prairie, ne tire pas sur la corde et ton souhait s’accomplira³⁴ !’ »

Ce passage reste obscur pour nous, mais il semble bien qu’il fasse allusion à l’au-delà. La « prairie » constitue manifestement l’environnement du défunt. Quant à la corde, j’ai suggéré ailleurs qu’elle représente le lien entre un individu et le monde des vivants (Mouton *apud* Arnette *et al.* 2014 : 256).

Conclusions

Ainsi, nous avons vu que les deux supports du défunt, à savoir ses propres restes et son effigie, font des parcours différents, qui symbolisent deux dimensions différentes. Ces deux supports peuvent, en effet, être interprétés comme les deux corps du souverain : d’un côté le corps naturel, périssable, dont les ossements constituent les seuls restes tangibles, de l’autre le corps politique constitué par l’effigie (van den Hout 1994 : 63). Les ossements sont installés dans la ‘demeure de pierre’, le mausolée du défunt, alors que l’effigie du défunt reste, semble-t-il, dans le palais royal, où elle recevra vraisemblablement des offrandes commémoratives. La prépondérance des mouvements de l’effigie sur ceux des restes naturels du corps du défunt s’explique sans doute en partie par le besoin de mettre en scène en priorité la continuité du pouvoir royal (van den Hout 1994 : 37). Tous les va-et-vient de l’effigie du défunt ont lieu dans un char et font l’objet de processions solennelles, comme pour exhiber à tous la survie symbolique du souverain.

L’usage répété d’une hutte en guise d’espace liminaire permet vraisemblablement au défunt de participer au repas communautaires sans risque. C’est du moins l’interprétation que je propose pour expliquer ces séquences rituelles. Un autre espace liminaire intervient dans le cadre d’un rituel funéraire n’appartenant pas à l’ensemble du *šalliš waštaiš*. Dans ce texte isolé, on lit le passage suivant :

« Ensuite, l’expert rituel *patili-* qui est sur le toit appelle vers la maison. Il prononce le nom du défunt (en disant) : ‘Où est-il allé ?’ et les divinités qui sont parmi (les participants) disent : ‘Il est allé au temple *šinapši-*.’ Mais celui-là (= le même expert rituel) appelle (encore une fois) du toit (en disant) : ‘Où est-il allé ?’ et les divinités qui

³⁴ KUB 30.19+ iv 9-14 (Kassian *et al.* 2002 : 516-517) : *mahhan=m[a] GÌR^{MES}-aš karaptari nu [šum(manzanan udanzi)] n=at IŠTU Ì.DÙG.GA iškezz[(i n=at=šan haššī anda)] peššizzi ZÌ.DA=ya=kan anda [(šunnieškanzi)] MUNUS.MEŠ tapdaraš=(š)a kiššan a[(lalamnieškezzi)] mān=wa=kan Ú.SAL-wa pāiši [(n=ašta šumma)nzana(n lē)] huittiyaši tuēl=wa=za [Z(I-za kiša)r(i)].*

sont alors parmi (les participants) disent : ‘Il est allé là-bas.’ Quand on a fait des offrandes aux divinités à tour de rôle, (...) on dit : ‘Il est venu ici ou [...]’. Il parle (ainsi) six fois du toit en direction du bas et on parle six fois (de cette façon en réponse). Quand, la septième fois, il dit : ‘Où est-il allé ?’, on lui dit : ‘Sa mère [...]. Elle l’a pris par la main et l’a emmené³⁵.’ »

L’expert rituel qui dirige les opérations se trouve sur le toit d’un bâtiment, très probablement la demeure du défunt. Le toit des édifices, en particulier celui des temples, mais aussi, comme ici, des maisons est un espace rituel privilégié, qui rapproche les hommes des divinités célestes. L’expert rituel qui se trouve sur le toit du bâtiment semble parler au nom des vivants : où est allé le défunt ? Des personnages se trouvant au pied de la maison sont, quant à eux, les porte-paroles des divinités souterraines³⁶ et répondent que le défunt est parti là-bas, guidé par sa mère qui lui tient la main. La mort serait donc une nouvelle naissance (Mouton *apud* Arnette *et al.* 2014) ? Mais c’est une autre question.

Bibliographie

- Arnette M.-L., Greco Chr., Mouton A. 2014. The Cyclical Character of Human Life in Ancient Egypt and Hittite Anatolia, in: A. Mouton, J. Patrier (eds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, Publications de l’Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 124, NINO, 253–286.
- Erbil Y., Mouton A. à paraître. Dressing Up for the Gods: Ceremonial Garments in Hittite Cultic Festivals according to the Philological and Archaeological Evidence, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*.
- Gilan A., Mouton A. 2014. The Enthronement of the Hittite King as a Royal Rite of Passage, in: A. Mouton, J. Patrier (eds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual*

³⁵ Otten 1958 : 96 : [nam]ma=kan ^{LÚ}pātiliš kuiš šuhhi šer nu=kan É-ri katta[nda] halzāi akkanza kuiš n=an=kan ŠUM=ŠU halziššāi kuwap[i=war=aš] pait n=aš=kan DINGIR^{MEŠ}-aš kuedaš anda nu apūš DINGIR^{MEŠ} katt[an šarā] memiškanzi INA ^Éšinapši=war=aš pait apāš=(š)a=kan š[uhhaz] kattanda halzāi kuwapi=war=aš pait n=aš=kan DINGIR^{MEŠ}-aš kuedaš namma anda nu kattan šarā apūš tara[nzi] apēya=[war=aš p]ait mahhan=ma DINGIR^{MEŠ} irhanzi (...) kattan [ša]rā memiškanzi kā=war=aš pait našma=war=a[š ...] nu=kan šuh[h]az kattanda 6-ŠU memai šarā=kan 6-ŠU mem[anzi INA] 7 KASKAL=ma=kan mahhan kattanda memai kuwapi=war=aš p[ait ...]-aš=ši=kan kattan šarā memiyanzi annaš=wa=(š)ši [... nu=w]ar=an=za ŠU^{HÁ}-it IŠBAT nu=war=an pēhuteš.

³⁶ Pace van den Hout 1994 : 42.

- Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 124, NINO, 97–115.
- Kapelus M. 2014. Les descriptions du deuxième jour du grand rituel funéraire des rois hittites, in: P. Taracha (éd.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology*, Varsovie, Agade, 370–389.
- Kassian A., Korolëv A., Sidel'tsev A. 2002. *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*, Münster, Ugarit Verlag, Alter Orient und Altes Testament 288.
- Mouton A. 2006. Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens, *Revue de l'Histoire des Religions* 223, 251–264.
- 2007. Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites III. Le traitement des viandes, *Revue d'Assyriologie* 101, 81–94.
- 2008. *Les rituels de naissance kizzuwatniens : un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Études d'archéologie et d'histoire ancienne, Paris, De Boccard.
- 2016. *Rituels, mythes et prières hittites*, Littératures anciennes du Proche-Orient 21, Paris, Le Cerf.
- van den Hout Th. 1994. Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual, in: J. M. Bremer, Th. van den Hout, R. Peters (eds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 37–75.