



HAL
open science

Rituels de ‘boucs émissaires’ en Anatolie hittite

Alice Mouton

► **To cite this version:**

Alice Mouton. Rituels de ‘boucs émissaires’ en Anatolie hittite. Piotr Taracha. Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw 5 - 9 Sept. 2011, Agade, 2014, 978-83-87111-67-0. halshs-01108184

HAL Id: halshs-01108184

<https://shs.hal.science/halshs-01108184>

Submitted on 22 Jan 2015

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.

Rituels de « boucs émissaires » en Anatolie hittite
Dr. Alice Mouton, CNRS Strasbourg/Institut Catholique de Paris

Dans cet article, un bouc émissaire sera défini comme un substitut gardé vivant et chassé du territoire après avoir absorbé l'impureté du patient. Le bouc émissaire est donc un porteur d'impureté qui n'est pas mis à mort¹. Seul le fait qu'il est laissé en vie le distingue du substitut habituel. Le corpus examiné ici est basé sur la recherche de mots-clés. Il comprend ainsi :

- 1) tous les passages de textes religieux hittites dans lesquels un substitut vivant est l'objet direct du verbe hittite *tarna-* « libérer, relâcher » ;
- 2) les passages dans lesquels un substitut vivant est décrit comme « emportant » (le plus souvent le verbe hittite *peda-*, parfois le verbe *karp-*) l'impureté ou le mal ;
- 3) les occurrences du terme *nakkušši-* qui est traditionnellement traduit par « bouc émissaire ».

Tous ces mots-clés seront combinés à une analyse contextuelle de chaque extrait. Cette analyse montrera qu'il faut adapter le sens du terme « bouc émissaire » aux cas étudiés.

Afin d'éviter toute confusion possible entre ce que nous appellerons ici un « bouc émissaire » et un substitut mis à mort, les passages dans lesquels le sort du substitut n'est pas suffisamment clair ne seront pas pris en compte. En effet, nombreux sont les textes hittites qui mentionnent des animaux ou même des personnes parmi les éléments du rituel sans qu'il soit possible de déterminer ce qu'il advient d'eux par la suite. C'est, par exemple, le cas du rituel d'Aštu qui prescrit un cerf, un bœuf (trois autres sont mentionnés juste après), un mouton (quatre autres sont mentionnés dans le paragraphe suivant), un aigle, un faucon, un lièvre, un serpent, cinq oiseaux, un animal *mutamuti-*, cinq poissons, un homme, un cheval, une mule et un âne, tous vivants, vraisemblablement (Görke 2010 : 34-35 et 42). Or, seule l'utilisation

¹ Pour une définition analogue, voir Kümmel 1968 : 312. Bibliographie antérieure sur le motif des boucs émissaires en Anatolie hittite : Van Brock 1959 ; Kümmel 1967 : 146-147 ; Gurney 1977 : 47-52 ; Wright 1987 ; Janowski/Wilhelm 1993 ; Taracha 2000 : 207-224 (ensemble avec les rituels de substitution) ; Bremmer 2001 ; Haas 2003a : 434-439 ; Haas 2003b ; Strauss 2006 : 119-126 (avec bibliographie antérieure). Sur les rituels contre une épidémie et les autres rituels de résolution d'une crise dans le monde méditerranéen, voir également Huber 2005. Pour des exemples de rituels de boucs émissaires en Mésopotamie tardive, voir Maul 1994 : 89-91 également cité par Bawanypeck 2005 : 243 note 763.

rituelle de certains oiseaux semble décrite par le texte préservé. Le devenir des autres êtres vivants mentionnés au début du texte est inconnu. Hans Martin Kümmel (1967 : 153-159) a, de son côté, cité d'autres listes analogues d'animaux utilisés en contexte rituel.

Enfin, les passages considérés seront présentés en fonction de l'aire culturelle qu'ils décrivent, autant que faire se peut. Cela permettra de définir les modalités des différentes traditions locales de boucs émissaires.

I. Arzawa

En Arzawa, l'usage de boucs émissaires est assez répandu. Sa relation étroite avec les rituels destinés à soigner des épidémies est connue. Les textes relevant de cette aire culturelle attestent de quatre – peut-être même de cinq – espèces servant de boucs émissaires : 1) l'âne, 2) le mouton, 3) le taureau, 4) l'être humain, 5) peut-être le chien.

Dans le rituel de Dandanku (**Annexe – Texte 1**), un âne sert de bouc émissaire. L'incantation reproduite en annexe contient, en effet, les deux mots-clés « porter » (*karp-*) et « emporter » (*peda-*) avec pour objet direct le « mal » (*idalu-*) et l'âne pour sujet. Outre le fait que l'âne est l'animal de bât par excellence, ce qui est fort à propos lorsqu'il s'agit d'emporter au loin le mal, il est aussi un animal meilleur marché que d'autres. Cela le désigne comme un substitut adéquat (Haas 2003a : 432-433).

Dans le rituel de Huwarlu (**Annexe – Texte 2**), une incantation mentionne un âne comme porteur rituel du mauvais présage dont on veut se défaire, mais ce qui la précède et la suit immédiatement fait allusion à un chiot vivant. David Wright (1987 : 58) suggère que le chiot prend le rôle de l'âne dans ce contexte. Mais pour quelle raison ? Est-ce parce que le chien est moins cher que l'âne et donc plus facile à trouver ? On l'appellerait toutefois « âne » à cause du poids de la tradition arzawéenne consistant à employer fréquemment des ânes en contexte rituel ? Il me semble que deux autres interprétations sont envisageables : 1) les deux animaux, à savoir le chiot et l'âne, sont employés ensemble dans ce passage, le chiot absorbant l'impureté puis la transmettant à l'âne, ce qui serait sous-entendu dans le texte. C'est l'interprétation de Daliah Bawanypeck (2005 : 170) ; 2) une seconde interprétation, la plus plausible selon moi, consisterait à dire que l'incantation de ce passage a été reproduite telle

quelle d'une autre composition religieuse sans être adaptée au contexte rituel. Il faut, en effet, la comparer à celle présente dans le rituel arzáwéen d'Ašhella (**Annexe – Texte 4 – Incantation 1**) et à celle présente dans le rituel de Puliša (**Annexe – Texte 5 – n°1**). À cause de l'existence de ces deux parallèles, il me paraît fort probable de voir derrière cette incohérence textuelle faisant alterner âne et chiot un phénomène purement scribal.

Les rituels arzáwéens emploient également des moutons en guise de boucs émissaires. On les trouve aussi bien dans le rituel d'Uhhamuwa que dans celui d'Ašhella. Le rituel d'Uhhamuwa contre une épidémie (**Annexe – Texte 3**) nous offre une description détaillée de l'utilisation rituelle d'un bouc émissaire. Tout d'abord, un mouton mâle est couronné avec une guirlande de laine colorée. Il est conduit à une route menant au pays ennemi. Cette séquence est accompagnée d'une incantation qu'il est nécessaire de commenter. Tout d'abord, il faut rappeler l'incertitude qui pèse sur la lecture du signe rendu dans cet article par KEŠDA. Dans HT 1 que j'ai collationné en 2009 au British Museum, le signe KEŠDA est sans ambiguïté (**Fig. 1**). En revanche, son duplicat KUB 9.31 présente un signe BÀD, comme le montre la photographie mise en ligne sur le site *Konkordanz* (**Fig. 2**).



Fig. 1 : KEŠDA dans HT 1 ii 27'



Fig. 2 : BÀD (KEŠDA¹) dans KUB 9.31 ii 54

Cette divergence de forme explique les hésitations dans la façon de traduire ce passage (García Trabazo 2002 : 410-411 ; Collins 1997a : 162 ; Torri 2003 : 126-127 ; Görke 2011 : § 2), d'autant que le troisième duplicat, KUB 41.17, est malheureusement lacunaire à cet endroit et ne peut donc pas contribuer à trancher la lecture. Il faut toutefois remarquer les traces d'érasures associées au signe de KUB 9.31 et qui ont été à juste titre indiquées sur la copie. Ces rectifications, totalement absentes de HT 1, tendent à prouver que le scribe de KUB 9.31 a hésité dans le choix du signe à indiquer dans ce passage, alors que cela n'a pas été le cas du scribe de HT 1. C'est pourquoi j'ai choisi de lire ce signe KEŠDA, à la suite d'E. Neu (*apud HEG T* : 264), J. V. García Trabazo et G. Torri. Quoi qu'il en soit, l'incantation du rituel d'Uhhamuwa constitue un témoignage important, car elle montre que, bien que le mouton soit relâché dans le pays ennemi comme les boucs émissaires ordinaires, il

n'est pas considéré comme un fardeau dont on veut se décharger. L'incantation indique, au contraire, que ce mouton est offert à la divinité ennemie courroucée afin de faire la paix avec elle. Ainsi, cet animal n'est pas seulement un « bouc émissaire » au sens strict du terme, même s'il est envoyé encore vivant en pays ennemi. En outre, le texte n'indique pas que l'animal ait, à un quelconque moment, absorbé l'épidémie de l'armée et on ne peut l'affirmer. David Wright (1987 : 52) considérait que le transfert pouvait être symbolisé par l'utilisation de laine de couleur pour la couronne coiffant l'animal, ce qui n'est pas impossible mais jamais exprimé dans ce texte. Une combinaison de deux fonctions, à savoir celles d'offrande et de bouc émissaire est donc envisageable mais pas certaine. Quoiqu'il en soit, ce texte nous montre qu'il est important de prêter attention au discours indigène relatif à cette pratique rituelle consistant à relâcher un animal vivant hors les frontières, afin de ne pas en systématiser ni en réduire le sens.

Le rituel d'Ašhella de Hapalla (**Annexe – Texte 4**) combine, quant à lui, deux types de boucs émissaires : des béliers et une femme parée. Le cou et les cornes des béliers sont ornés de guirlandes de laine colorée. Ils sont aussi parés de perles et d'un anneau en fer et en plomb. Le procédé rituel relatif aux béliers est comme suit : 1) on les attache en face des tentes ; 2) on les conduit dans la steppe avec du pain et une boisson ; 3) les seigneurs de l'armée placent leur main sur eux (geste de dédicace) et, en même temps, une incantation relative à la fringale anthropophage du dieu responsable de l'épidémie est prononcée (**Annexe – Texte 4 – Incantation 1**) ; 4) les seigneurs de l'armée se prosternent devant les béliers (second geste de dédicace) ; 5) les béliers sont emmenés à travers l'armée (absorption par contact physique) ; 6) ils sont relâchés à la frontière d'un pays ennemi. Une seconde incantation centrée sur l'expulsion de l'épidémie accompagne cette dernière séquence (**Annexe – Texte 4 – Incantation 2**).

Dans la première incantation, les béliers sont dédiés au dieu courroucé en guise d'offrande alimentaire. Le geste consistant, pour le sacrifiant, à placer la main sur la victime sacrificielle, tout comme celui qui consiste à se prosterner devant celle-ci confirment le statut d'offrande des béliers (voir Mouton, à paraître). Pour cette raison, ils sont décrits à dessein comme appétissants, puisqu'ils sont supposés remplacer la chair humaine dans le menu divin. Juste après cela, les béliers deviennent des boucs émissaires à proprement parler, avec la seconde incantation qui les associe étroitement à la mauvaise épidémie devant être envoyée en pays

ennemi. Les béliers se substituent donc doublement aux hommes : d’abord en tant que nourriture au moment où la divinité a faim de chair humaine, puis en tant que substitut rituel porteur de l’impureté des malades. Ce passage illustre mieux que tout autre la complexité du rite de bouc émissaire arzáwéen : un bouc émissaire peut à la fois être offert en nourriture au dieu courroucé et emporter au loin l’impureté des patients. Cela pourrait donc également être le cas du mouton mâle du rituel d’Uḫhamuwa mentionné auparavant.

Dans le cas de la femme parée du rituel d’Ašhella, le procédé rituel est comme suit : 1) elle s’assied devant la tente du roi ensemble avec des offrandes alimentaires (de la bière et du pain) ; 2) le roi se prosterne devant elle (geste de dédicace) ; 3) la femme est emmenée à travers l’armée (absorption par contact physique) ; 4) elle est menée à la steppe ; 5) elle est relâchée à la frontière d’un pays ennemi pendant que l’incantation relative à l’épidémie est prononcée (**Annexe – Texte 4 – Incantation 2**).

Comme l’indique Volkert Haas (2003b : 139), chaque bélier représente un seigneur de l’armée. Le texte indique, en effet, que chacun de ces personnages apprête un bélier². En revanche, la femme parée semble représenter le roi, qui se prosterne devant elle. À mon sens, il est clair que l’utilisation rituelle d’un être humain est considérée comme le plus onéreux des sacrifices. Elle doit, par conséquent, être réservée à des commanditaires rituels de très haut rang. Ici, on voit en outre que le substitut humain du roi n’est pas du même sexe que lui, ce qui n’est pas très courant dans les rituels hittites³. Le texte que je vais examiner maintenant semble indiquer que, dans ce cas, le genre du substitut pourrait avoir été choisi en fonction de celui de la divinité concernée par le rituel.

² KUB 9.32+ Ro 4-14 et duplicats KUB 9.31 iii 16-29, HT 1 iii 4-20 et KUB 41.18 ii 5’-iii 2 (Dinçol 1985 : 12-13 et Chrzanowska 2011 : § 2) : GIM-an (var. mahhan) U₄.KAM-za (var. U₄.KAM-az ; U₄-az) nekuz (var. nekuz[a]) mehūn[(i (var. mēhueni) kišari)] (var. DÛ-ri) nu kuēš kuēš (var. kuiēš kuiēš ; kuēš kuiēš) EN^{MEŠ} KARAS hūmanteš nu=z[(a hūmanza)] UDU.ŠIR (var. UDU.ŠIR-aš) handaizzi UDU.ŠIR=ma (var. UDU.ŠIR^{HÁ}=ma) mān hargaeš (var. hargaeuš) mān dankuwaēš (var. tankuēš ; tankuwaēš) UL kuitki duqqāri (var. tuqqari ; duqqāti) « Quand, ce jour-là, la nuit tombe, tous les seigneurs de l’armée – quels qu’ils soient – chacun d’entre eux apprête un bélier. Que (ces) béliers soient blancs ou noirs n’a pas d’importance. »

³ Pour une remarque analogue, voir Haas 2003b : 139 et Oettinger 2010 : 112.

Le rituel de Puliša contre une épidémie dans l'armée (**Annexe – Texte 5 – n°1**)⁴ présente plusieurs éléments communs avec le rituel d'Ašhella : 1) il emploie des boucs émissaires parés, aussi bien animaux qu'humains ; 2) il présente une incantation similaire (reproduite en annexe). Dans l'incantation, le bouc émissaire humain est désigné comme le substitut du roi, mais il est également décrit dans des termes proches de ceux déjà observés dans l'incantation de Huwarlu (**Annexe – Texte 2**) et celle d'Ašhella (**Annexe – Texte 4 – Incantation 1**). Il semble donc que ce bouc émissaire serve en même temps d'offrande alimentaire au dieu ennemi, puisque celui-ci pourra être apaisé par lui, à l'instar du taureau et de la brebis mentionnés par la suite (**Annexe – Texte 5 – n°2**). Le parallèle entre les boucs émissaires humains et animaux est clair dans ce texte, comme si l'on avait voulu gommer toute hiérarchie entre eux. Il faut par ailleurs noter que ces deux groupes de boucs émissaires ont été capturés du pays ennemi, ce qui est particulièrement approprié dans le contexte de ce rituel qui s'adresse à une divinité de ce même pays. La seule différence que l'on peut faire entre ces boucs émissaires humains et animaux réside dans l'absence, dans le discours rituel, de désignation du taureau en tant que substitut du roi.

Dans les deux cas, les incantations respectives insistent sur l'identification de genre entre le bouc émissaire et la divinité concernée : dans le passage n°2, on relâche un taureau pour apaiser une divinité masculine et une brebis s'il s'agit d'une déesse. Quant au passage n°1, il y a double identification sexuée entre la divinité, le bouc émissaire humain et le « sacrifiant ». L'incantation indique en effet : « Peut-être qu'un dieu masculin du pays ennemi a provoqué cette épidémie. Je viens de donner (cet) homme paré (en guise de) substitut pour lui (= le roi). » La fin du passage indique que le pendant féminin a ensuite lieu, vraisemblablement pour protéger la reine et, en même temps, apaiser la divinité courroucée si celle-ci est une déesse. Une fois encore, on voit qu'un bouc émissaire n'est pas, en Arzawa, un simple porteur d'impureté dont on souhaite se débarrasser, mais au contraire une entité complexe qui combine le statut d'offrande alimentaire et de substitut.

Si l'on cherche à récapituler les données relatives aux boucs émissaires en Arzawa, on obtient le tableau suivant :

⁴ Même si une tablette de compilation l'associe au rituel kizzuwatnien d'Ummaya qui emploie, lui aussi, un bouc émissaire, les caractéristiques du rituel de Puliša le désignent comme arzawéen, comme l'indiquent M. Hutter (2003 : 235) et D. Bawanyeck (2005 : 247).

Nom et profil de l'expert rituel	Espèce de bouc émissaire	Contexte rituel	Précisions
Dandanku, augure	âne	épidémie dans une armée	yeux du bouc émissaire tourné vers le pays ennemi
Huwarlu, augure	âne(?), chien(?)	oiseau de mauvais augure	
Tarhuntapaddu, homme d'Arzawa	âne	épidémie	
Uhhamuwa, homme d'Arzawa	mouton mâle	épidémie dans le pays	
Ašhella, homme de Hapalla	béliers, femme	épidémie dans l'armée	roi impliqué
Puliša	femme, homme, taureau, brebis	épidémie dans l'armée	roi impliqué

Le rituel de Tarhuntapaddu doit être ajouté à cette liste, car il fait allusion à un âne qui est envoyé dans le pays ennemi. Un fragment de cette composition est malheureusement toujours inédit (D. Groddek, hethiter.net/:groddlist s.v. 516/z (v. 0.4)). Dans ce tableau, on remarque la prédominance des rituels destinés à soigner des épidémies. Seul le rituel de Huwarlu n'appartient pas à cette catégorie. Par ailleurs, on remarque une possible corrélation entre l'usage de boucs émissaires humains et la présence du roi dans le rituel.

II. Autres régions louvites

Deux compositions proviennent du monde louvite, sans qu'une localisation plus précise soit permise. Il est possible qu'ils se rattachent à la tradition du Bas Pays.

Dans le rituel d'Iriya destiné à purifier une ville toute entière, un aigle et un faucon sont relâchés (**Annexe – Texte 6a**). Dans une version parallèle, une incantation souligne le rôle de porteurs rituels de ces deux oiseaux (**Annexe – Texte 6b**). Cette séquence est combinée à un rite de substitution « classique » : deux autres animaux, à savoir un oiseau *šurašura-* et un bouc, sont d'abord emmenés à travers la ville à purifier. Ils passent à travers la porte de la ville que les condamnés à mort empruntent et ils sont mis à mort dans le lieu habituellement utilisé pour l'exécution des peines de mort. Ensuite, le bouc est incinéré et l'oiseau est enterré⁵.

Le rituel d'Ambazzi emploie quant à lui une souris ou un rongeur en guise de bouc émissaire (**Annexe – Texte 7**). Cette séquence est unique dans le corpus religieux hittite. Il est difficile de l'analyser faute de connaissance du contexte précis. Les entités divines impliquées dans le rituel sont, par exemple, inconnues par ailleurs (Christiansen 2006 : 132-136).

Pour ce petit groupe de textes, nous obtenons le tableau suivant :

Nom et profil de l'expert rituel	Espèce du bouc émissaire	Contexte rituel
Iriya, haruspice	faucon, aigle	purification d'une ville
Ambazzi	souris ou rongeur	rituel pour Zarniza et Tarpatašša/i

III. Kizzuwatna

Les rituels kizzuwatniens documentent trois catégories de boucs émissaires : 1) le bétail (ovins, caprins et bovins) ; 2) des oiseaux ; 3) des êtres humains.

Le rituel de Maštigga contre des querelles domestiques (**Annexe – Texte 8a**) et une version parallèle (**Annexe – Texte 8b**) montrent deux motifs inhabituels. En premier lieu, le mouton *nakkušši-* est présenté et dédié à la divinité. Deuxièmement, alors que la version parallèle du

⁵ KBo 12.91 iv 2'-3'.

texte indique explicitement que le mouton *nakkušši-* est relâché, elle précise également que la Vieille Femme récupère ce mouton et le conserve en guise de paiement. Le Texte 8a insiste sur le fait que le mouton n'est pas tué mais ne précise pas s'il est relâché avant d'être, d'une manière ou d'une autre, récupéré par l'experte rituelle. On pense généralement que le bouc émissaire est définitivement perdu pour tous, puisqu'après avoir absorbé l'impureté, il est envoyé au loin sans jamais revenir. Pour cette raison, on se demande comment interpréter l'appropriation du bouc émissaire par la Vieille Femme après sa libération. L'explication la plus simple – voire simpliste ? – serait de dire que le Texte 8b est fautif à cet endroit. Mais peut-être peut-on envisager une autre possibilité ? Est-il possible de penser que le mouton a été, dans ce contexte, relâché dans un espace clos ? Est-il vraiment récupéré par la Vieille Femme ? L'absence de parallèles clairs nous empêche d'élucider ce problème. Seule la mention possible (bien que restaurée) d'un enclos dans un autre texte rituel kizzuwatnien (**Annexe – Texte 14**) pourrait, si elle était avérée, aller dans le sens de l'emploi d'un espace clos pour ce rite.

Le rituel d'Ammihatna (**Annexe – Texte 9**) indique que l'on peut choisir soit un bœuf, soit un homme en guise de bouc émissaire, en fonction du statut social du commanditaire du rituel. Ce même passage nous informe en outre que la libération du bouc émissaire est perçue, dans ce contexte, comme un sacrifice fait aux dieux. Le texte décrit, en effet, cette action par l'expression *SÍSKUR šipant-* « faire un rituel sacrificiel ». Il indique également que le bouc émissaire est relâché « pour les dieux ». Ce témoignage fait donc écho aux réflexions faites au sujet des rituels arzáwéens : tout comme son « homologue » arzáwéen, le bouc émissaire kizzuwatnien semble pouvoir servir à la fois de porteur d'impureté et d'offrande.

Le rituel dit de Šamuha (**Annexe – Texte 10**) utilise plusieurs animaux en guise de *nakkušši-* : un taureau pour le roi et une vache, une brebis et une chèvre pour les biens de la reine. Quant au rituel *itkalzi* (**Annexe – Texte 11**), il combine boucs émissaires animaux et humains. Comme dans le cas du rituel d'Ammihatna, des *nakkušši-* sont relâchés « pour les divinités », ce qui signifie vraisemblablement qu'ils ont une fonction d'offrande. On remarque en effet une correspondance entre le genre des divinités concernées et chaque *nakkušši-* : un bouc pour les dieux masculins et une chèvre pour les déesses. Par la suite, des boucs émissaires femelles, à savoir une femme, une vache et une chèvre, sont relâchés « pour le commanditaire du rituel », ce qui met l'accent sur leur statut de substituts. Celui-ci n'est toutefois pas

incompatible avec celui d'offrande, comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises. La seule différence qui oppose ces deux groupes de *nakkušši-* est le point de vue privilégié : on met l'accent tantôt sur les bénéficiaires de l'offrande, tantôt sur son donateur ou, plus vraisemblablement ici, sa donatrice. En effet, la vache, la brebis et la chèvre font écho aux boucs émissaires femelles du rituel de Šamuha. Pour cette raison, il paraît plausible d'associer ces trois animaux, ainsi que la femme, à la reine dans ce texte également.

Lors du rituel *dupaduparša* de Kuwatalla (**Annexe – Texte 12**), il semble qu'un pain est placé sur la tête d'un bouc servant lui-même de *nakkušši-*, comme l'incantation en louvite l'indique. L'association entre un pain d'offrande et un bouc émissaire animal se retrouve dans un autre rituel (**Annexe – Texte 23 – n°3-4**). La dernière phrase a été restaurée, à titre d'hypothèse, à partir du rituel de Maštigga.

Le texte fragmentaire d'un rituel contre la zoophilie appartient très probablement au groupe kizzuwatnien (**Annexe – Texte 13**). Le sacrifice d'oiseaux est un premier critère en faveur de cette identification ; l'utilisation du terme *nakkušši-* en est, à mon sens, un second, j'y reviendrai. Lors de ce rituel, un animal est voilé comme une jeune épouse, on reprend une dot nouvellement créée, comme dans le cas d'un divorce, et on envoie d'autres animaux au loin en guise de boucs émissaires. En effet, contrairement à ce que proposait Norbert Oettinger (2010 : 116), ce n'est pas forcément l'animal voilé qui est employé en guise de *nakkušši-*, le texte mentionnant entre les deux séquences rituelles un mouton et un oiseau.

Un passage du rituel *babili-* (**Annexe – Texte 15**) déjà remarqué par Gary Beckman (2002 : 39) confirme le double impact du *nakkušši-* kizzuwatnien : un mouton *nakkušši-* est en priorité destiné à la divinité, vraisemblablement comme offrande, un autre est plus étroitement associé au commanditaire du rituel en tant que substitut.

Ce qui frappe en premier lieu à l'examen des témoignages kizzuwatniens, c'est l'omniprésence du terme *nakkušša/i-*. J. Friedrich (*HW* : 148) puis N. Van Brock (1959 : 136) proposaient de voir dans *nakkušši-* un terme d'origine hourrite. N. Van Brock rapprochait celui-ci du verbe hourrite *nakk-* qu'elle traduisait par « laisser aller, faire partir ». Cependant, après avoir dans un premier temps suivi cette identification (*DLL* : 73), E. Laroche (1986) la rejette par la suite et propose quant à lui de faire venir *nakkušši-* d'une racine indo-européenne

**nek-* qui signifierait « périr, faire périr ». Pour lui, le hurrite *nakkuššu-* ne doit être vu que comme un homonyme sans relation avec notre terme (voir également *CAD N* : 186-187). F. Starke (1985 : 125 et 127) montre que *nakkušši-* apparaît dans des incantations en louvite du rituel kizzuwatnien *dupaduparša* de Kuwatalla. Il met en outre en lumière les formes louvites de ce nom, en déduisant l'origine louvite de celui-ci (Starke 1990 : 168-169). Les indo-européanistes semblent aujourd'hui s'accorder à reconnaître dans *nakkušša/i-* un terme indo-européen, généralement louvite (*HEG N* : 264-266 ; Rieken 1999 : 202-204 ; *HED N* : 53-55; Kloekhorst 2008 : 594 avec bibliographie). Cette interprétation n'est toutefois pas acceptée de tous, certains chercheurs préférant, encore aujourd'hui, donner à ce nom une origine hurrite (Haas 2003a : 401). Quoi qu'il en soit, il est remarquable que *nakkušši-* n'apparaisse jamais dans un contexte clairement arzawéen. Il m'apparaît en outre que ce terme intervient exclusivement en contexte kizzuwatnien. Afin de vérifier cette présomption, j'examinerai à présent les attestations de *nakkušši-*.

Lorsque l'on examine l'ensemble des occurrences de ce terme et de ses dérivés énumérées dans le *CHD* (L-N : 376-377) et le *HED* (N : 53-56), on le remarque dans les contextes suivants :

- Rituels de Maštigga (CTH 404 : **Annexe – Texte 8**)
- Rituel contre la zoophilie (CTH 456.5 : **Annexe – Texte 13**)
- Rituel d'Ammihatna (CTH 471 : **Annexe – Texte 9**)
- Rituel de Šamuha (CTH 480 : **Annexe – Texte 10**)
- Fête pour Tešub et Hebat (CTH 706 : **Annexe – Texte 14**)
- Rituel *babili* pour *IŠTAR*-Pirinkir (CTH 718 : **Annexe – Texte 15**)
- Fête pour *IŠTAR* (CTH 720)
- « Grand rituel » kizzuwatnien (*šalli aniur* CTH 761 : Starke 1985 : 161)
- Rituel *itkalzi* (CTH 777 : **Annexe – Texte 11**)
- Rituel d'Ummaya (CTH 779 : **Annexe – Texte 16**)

Tous les contextes cités ci-dessus sont kizzuwatniens, ce qui indique vraisemblablement une appartenance du terme *nakkušši-* à cette aire culturelle. Quant aux textes plus fragmentaires dans lesquels *nakkušši-* ou ses dérivés interviennent, il est envisageable bien qu'hypothétique de les rattacher à la tradition kizzuwatnienne : tel est, par exemple, le cas de KUB 7.6 (**Annexe – Texte 22**) et, de manière avérée, de KBo 27.171 (**Annexe – Texte 18**) qui contient un passage en hurrite.

Ainsi, cette enquête semble montrer que *nakkušša/i-* et ses dérivés n'apparaissent que dans des contextes religieux kizzuwatniens ou imprégnés de traits kizzuwatniens. Il doit donc s'agir d'un *terminus technicus* propre à cette aire culturelle. Les textes montrent par ailleurs que le *nakkušši-* sert à la fois de bouc émissaire et d'offrande aux dieux, comme l'avait déjà remarqué Gernot Wilhelm (Janowski/Wilhelm 1993 : 136 note 144).

Le tableau récapitulant les données kizzuwatniennes est comme suit :

Nom du rituel	Espèce de bouc émissaire	Contexte rituel	Précisions
Fête cultuelle pour Tešub et Hepat	brebis, chèvre	fête religieuse	
Rituel de Maštigga contre des querelles domestiques	mouton	purification	bouc émissaire présenté et dédié au dieu Soleil. La Vieille Femme se l'approprie par la suite.
Ammihatna, prêtre d'Išhara, homme de Kizzuwatna	chevreau, homme, bœuf	purification d'une personne anciennement consacrée	bouc émissaire relâché « pour les dieux », « rituel sacrificiel »
rituel de Šamuha, exorcistes AZU	taureau, vache, brebis, chèvre	purification du roi et de la reine	roi impliqué
rituel <i>itkalzi</i> , exorciste AZU	deux chèvres, bouc, femme, vache	purification du roi et de la reine	roi impliqué ; bouc émissaire relâché « pour les divinités »
rituel <i>dupaduparša-</i> de Kuwattalla, hiérodoule	bouc	purification contre une « punition » (après un parjure ?)	bouc émissaire dédié à la divinité. La Vieille Femme se l'approprie(?) par la suite.

rituel contre la zoophilie	mouton, oiseau	purification d'une personne qui a eu une relation sexuelle avec un animal	
----------------------------	----------------	---	--

IV. Régions indéterminées

La dernière catégorie de rituels qu'il nous faut considérer est celle que l'on ne peut pas facilement placer culturellement au sein de l'Anatolie hittite, soit que les textes ne mettent pas suffisamment en avant de caractéristiques rituelles locales, soit qu'ils témoignent d'une grande mixité culturelle (superposition de traditions hatto-hittites et hourritisantes, par exemple).

KUB 54.70 a été considéré comme relevant du culte de Nerik (**Annexe – Texte 21**) même si son contenu est centré sur des serments prononcés par Urhi-Tešub. Plusieurs moutons *nakkušši-* sont relâchés « pour les dieux », ce qui rappelle les données rituelles kizzuwatniennes examinées auparavant. Le lien entre ces serments (*MAMITU*) et les rites de bouc émissaire est, à ma connaissance, sans parallèle au sein de l'Anatolie hittite⁶.

Un rituel employant deux *nakkušši-* humains est, lui aussi, assez inhabituel (**Annexe – Texte 22**). Le texte indique clairement qu'aussi bien le garçon que la fille tiennent lieu de boucs émissaires du patient. Le transfert de l'impureté s'opère par contact physique : le commanditaire du rituel tient les deux jeunes gens par la main. Il se fait également par le biais de l'acte sexuel préconisé uniquement dans le cas où la fille est sexuellement mature. Ici aussi, aucun parallèle anatolien de cette pratique ne semble exister.

⁶ Cette absence de parallèle explique vraisemblablement l'hésitation de certains hittitologues à traduire *MAMITUM* par « serment » dans ce contexte. Aussi bien I. Singer (1996 : 189) que J. de Roos (2007 : 25) préfèrent le traduire alors par « vœu ». Cependant, ce sens n'est pas répertorié dans le *CAD* (M : 189 et suivantes) qui ne retient que deux sens : 1) serment ; 2) malédiction résultant d'un parjure.

Le rituel dit vieil-hittite pour la purification de la famille royale (**Annexe – Texte 23**) pourrait provenir de la sphère culturelle hatto-hittite. Lors de ce rituel, un aigle est relâché (**Annexe – Texte 23 – n°1**), mais cet animal ne fonctionne manifestement pas comme un bouc émissaire traditionnel : c'est son rôle de messenger divin qui est mis en avant dans l'incantation reproduite en annexe. On l'a toutefois fait tourner plusieurs fois au-dessus du roi et de la reine (Otten/Souček 1969 : 28 ii 46-47), ce qui pourrait indiquer qu'il sert de substitut au couple royal (voir Mouton, à paraître). Cet oiseau combinerait donc deux fonctions, comme c'est le cas d'autres boucs émissaires. Par la suite, deux oiseaux *partuni-* sont relâchés au sein du même rituel (**Annexe – Texte 23 – n°2**). Dans ce second passage, les oiseaux qui sont relâchés sont identifiés à la douleur et à l'angoisse du couple royal. Comme pour s'assurer que l'identification est totale, l'expert rituel effraie le roi et la reine en relâchant brutalement les oiseaux qui étaient auparavant cachés. Les oiseaux ne sont donc pas seulement les porteurs du mal dans ce contexte, ils deviennent le mal lui-même. Toujours dans cette même composition, un bouc est employé en guise de bouc émissaire (**Annexe – Texte 23 – n°3-4**). Avant que celui-ci soit relâché, des pains sont suspendus à ses cornes. Ce geste semble associer étroitement les pains et le bouc, ces deux ensembles servant vraisemblablement d'offrandes. Par la suite, les pains sont détachés des cornes de l'animal et placés dans un panier emporté à l'extérieur en même temps que le bouc est relâché. Une séquence analogue avait été envisagée dans le rituel kizzuwatnien de Kuwatalla (**Annexe – Texte 12**) ; une autre peut être remarquée dans un fragment malheureusement inédit relatif à une fête de Zippalanda (Bo 2689 ii 9-12 cité par *CHD* L-N : 333), fragment qui fait allusion à des pains en forme de grappes suspendus aux cornes de bœufs. N'ayant pas pu accéder à ce texte, je ne peux dire si les bœufs servent ou non de boucs émissaires dans ce contexte, mais il est remarquable de voir le même type de pain suspendu aux cornes de ces animaux.

Lors du rituel de Hatiya pour la divinité Wišuriyant- (**Annexe – Texte 24**), un poisson est bien relâché en contexte rituel, mais le texte ne précise pas qu'il a absorbé une quelconque impureté au préalable. Ainsi, le poisson ne semble pas fonctionner comme un bouc émissaire traditionnel, mais bien plutôt comme le porteur vivant d'une offrande (le gâteau) à la divinité. Ce motif nous rappelle celui remarqué dans le rituel arzawéen d'Uhhamuwa (**Annexe – Texte 3**), dans lequel le bouc émissaire était offert en cadeau au dieu. Il peut aussi rappeler le rituel vieil-hittite (**Annexe – Texte 23**), où l'aigle relâché servait de messenger divin.

Enfin, lors de la fête des lots (**Annexe – Texte 25**), vraisemblablement un rituel d'installation d'un prêtre, un bouc émissaire semble être utilisé de manière préventive. On remarque l'identification opérée par l'ornementation du nouveau prêtre avec le mouton qui sera par la suite relâché. Cette ornementation rappelle celle observée dans les rituels arzáwéens, de sorte que l'on pourrait se demander s'il n'existe pas un lien culturel entre cette fête des lots et l'Arzáwa. Ada Taggar-Cohen (2002 : 139) a, de son côté, suggéré que cette cérémonie était à mettre en relation avec la ville de Guršamašša que Massimo Forlanini (1996) propose de situer en Phrygie. Or cette zone devait abriter un peuple de culture louvite ou louvoïde (Yakubovich 2009 : 24), à l'instar de l'Arzáwa.

Pour cette section, nous obtenons le tableau suivant :

Numéro de texte	Espèce de bouc émissaire	Contexte rituel	Précisions
KBo 17.1+ « rituel vieil-hittite »	aigle, deux oiseaux <i>partuni-</i> , bouc	purification de la famille royale	roi impliqué
KUB 17.18	homme, femme	rituel pour la déesse Soleil de la terre	boucs émissaires relâchés devant la divinité
KUB 54.70	mouton	serments	
Rituel de Hatiya	poisson	rituel pour Wišuriyant	avec pain de l'huile
fête des lots	mouton	rituel d'installation d'un prêtre	bouc émissaire paré
KUB 7.6	filles, garçon	inconnu	transfert de l'impureté par l'acte sexuel

Conclusions

De ces différents témoignages, on en déduit que le fait, au sein d'un rituel, de relâcher un animal ou un être humain peut avoir des objectifs divers en Anatolie hittite. Bien que, la plupart du temps, cet animal ou cette personne fonctionne principalement comme porteur d'impureté et peut, pour cette raison, être défini comme bouc émissaire, de rares cas montrent

qu'il n'absorbe pas toujours l'impureté et est parfois envoyé en guise d'offrande à diverses divinités. C'est clairement le cas du rituel de Hatiya.

En outre, les textes montrent que même quand l'animal ou la personne absorbe le mal et devient ainsi un bouc émissaire, il est fréquemment donné en offrande voire en offrande alimentaire à la divinité concernée. Le tableau ci-dessous montre que ce phénomène est attesté dans toutes les zones documentées de l'Anatolie hittite.

Sphère culturelle	Bouc émissaire animal	Bouc émissaire humain	Dédié à une divinité	Identité de la divinité
Arzawa	âne, ovin	femme, homme	oui	dieu de l'ennemi
zone louvite indéterminée	aigle, faucon, souris		oui	Zarniza, Tarpattašša/i
Kizzuwatna	ovin, caprin, bovin, oiseau	homme, femme	oui	Dieu Soleil, divinités masculines et féminines
zone indéterminée	aigle, oiseaux <i>partuni</i> -, mouton, bouc	home, femme, fille, garçon	oui	Déesse Soleil de la terre, dieux, Wišuriyant-

Essayons à présent de définir les principales différences et similarités entre les deux zones culturelles les mieux attestées par notre corpus, à savoir l'Arzawa et le monde louvite, d'une part et le Kizzuwatna, d'autre part. Les principales différences que l'on peut remarquer entre ces deux grandes aires sont les suivantes :

1) Seuls les rituels de l'Arzawa semblent attester l'utilisation de boucs émissaires parés⁷, à l'exception de la fête des lots qui pourrait relever, elle aussi, de l'aire culturelle louvite. Aucun texte relevant clairement du Kizzuwatna ne semble décrire cette pratique. Le seul parallèle connu au sein du Proche-Orient cunéiforme provient d'Ebla, comme l'a montré Volkert Haas⁸.

⁷ Pour les échos de cette tradition dans la littérature grecque et les distorsions qu'elle y subit, voir Oettinger 2010.

⁸ Haas 2003b : 135 et Haas 2003a : 43 et 771. V. Haas fait référence à Zatelli 1998. Voir également Strauss 2006 : 130 (avec bibliographie).

2) L'Arzawa paraît être la seule région de l'Anatolie hittite à employer l'âne en guise de bouc émissaire. Aucun parallèle provenant du reste de l'Anatolie n'a, pour l'instant, été découvert, semble-t-il.

3) Le lien étroit qui existe entre la pratique du bouc émissaire et le traitement rituel des épidémies semble également être une originalité arzawéenne. Aucun lien de ce type ne semble attesté au Kizzuwatna. En revanche, il est bien connu dans le monde grec (Bremmer 1983).

4) Les rites de bouc émissaire sont, le plus souvent, employés dans le cadre du traitement rituel d'un groupe de personnes en contexte louvite. C'est plus particulièrement le cas des exemples arzawéens dans lesquels les patients sont tous les membres de l'armée, ainsi que le roi. C'est également le cas du rituel d'Iriya destiné à traiter une ville entière. À l'inverse, les rituels kizzuwatniens n'emploient les boucs émissaires que dans le cadre du traitement rituel d'une ou de deux personnes, le couple royal, par exemple. Ici, il faut préciser que, contrairement à ce qui a pu être suggéré auparavant (Collins 1997b et Haas 2003a : 8), les garçons intervenant dans le cadre du rituel kizzuwatnien de Zarpiya contre une épidémie ne tiennent pas clairement le rôle de boucs émissaires. En effet, le texte ne les désigne pas explicitement comme tels. De plus, l'un de ces garçons entonne un chant en louvite, ce qui n'est pas une action habituelle pour un bouc émissaire humain.

5) La principale originalité des textes rituels kizzuwatniens est l'emploi fréquent du terme *nakkušši-* « bouc émissaire », qui n'est employé dans aucun rituel louvite dénué de traits hourrites. J'émet donc ici l'hypothèse que *nakkušši-* est un terme technique spécifique au contexte kizzuwatnien. Il pourrait même peut-être s'agir d'un terme d'origine hourrite, ce qui expliquerait son absence totale des sources louvites non kizzuwatniennes⁹.

Considérons à présent les traits communs aux deux traditions de boucs émissaires :

1) Aussi bien en Arzawa qu'au Kizzuwatna, les rites de boucs émissaires sont pratiqués *ad hoc*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas planifiés à un moment particulier de l'année. Ils sont ainsi en contraste avec les témoignages provenant d'Ebla, par exemple (Zatelli 1998).

⁹ Je remercie le Dr. Mauro Giorgieri qui m'a confirmé oralement avoir le même sentiment concernant ce terme.

2) Toutes les mentions textuelles montrent que le transfert de l'impureté du ou des patients au bouc émissaire se fait par contact physique. Soit le commanditaire du rituel place sa main sur le bouc émissaire, comme dans le cas des rituels de Maštigga et d'Ašhella, soit le bouc émissaire est mené au milieu du groupe de personnes à traiter, comme dans le rituel d'Ašhella. Plus rarement, le contact se fait par le biais d'un objet appartenant au patient qui est placé sur le bouc émissaire : dans le rituel de Puliša, le bouc émissaire porte l'habit du roi ; dans le rituel d'Ambazzi, on enroule autour du corps de la souris un fil qui avait préalablement été mis en contact avec les patients. Enfin, un rituel fragmentaire décrit le patient tenant la main de ses boucs émissaires humains et ayant même une relation sexuelle avec le bouc émissaire féminin.

3) L'Arzawa et le Kizzuwatna emploient aussi bien des boucs émissaires animaux qu'humains. Cela est en contraste avec le monde biblique où seuls des boucs émissaires animaux sont employés. Toutefois, ces deux régions de l'Anatolie ne semblent employer des boucs émissaires humains qu'en vue de traiter des personnages de très haut rang, le plus souvent le roi en personne.

4) Aussi bien en Arzawa qu'au Kizzuwatna, le bouc émissaire peut être dédié à une divinité avant ou au moment de sa libération. Les mots-clés en relation avec le don d'un bouc émissaire sont soulignés dans l'annexe. Les sources kizzuwatniennes décrivent fréquemment un ou plusieurs boucs émissaires qui sont présentés voire dédiés puis relâchés devant ou pour les dieux, ce qui pourrait rappeler le célèbre passage du Lévitique 16 dans lequel le bouc émissaire est d'abord présenté à Yahwe puis seulement relâché dans le désert. Manfred Hutter (2003 : 236) semble, par conséquent, avoir raison d'indiquer : « there is one 'eastern tradition' [of scapegoat rituals] – stemming from Kizzuwatna and northern Syria with a Hurrian background – which is to be connected with the biblical scapegoat in Leviticus 16 (Janowski-Wilhelm 1993), and there is also another 'western' tradition – stemming from Arzawa and a Luwian background. » En réalité, la pratique relevée dans le rituel dit vieil-hittite (**Annexe – Texte 23**) pourrait bien refléter une troisième tradition, propre au monde hatto-hittite, mais le manque de parallèle ne permet pas d'en dire plus. Jared Miller (2004 : 465 note 776) a raison de la distinguer nettement de la tradition de l'Ancien Testament, cette dernière tradition ne connaissant d'écho qu'au Kizzuwatna au sein de l'Anatolie hittite.

Bibliographie

- Arkan, Yasemin : 2006. ^{LÚ}zilipurijatalla-Official in Hittite Cuneiform Sources, in : A. Erkanal-Öktü *et al.* (éds.), Hayat Erkanal'a Armağan. Kültürlerin yansıması, Istanbul, 38-47.
- Bawanypeck, Daliah : 2005. Die Rituale der Auguren, Heidelberg (= THeth 25).
- Bawanypeck, Daliah : 2010. Das Ritual des Auguren Huwarlu (CTH 398), hethiter.net/: CTH 398 (INTR 2010-11-03).
- Beckman, Gary : 2002. Babyloniaca Hethitica: the 'babilili-Ritual' from Bogazköy (CTH 718), in : K.A. Yener – H.A. Hoffner (éds.), Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock, Winona Lake, 35-41.
- Bremmer, Jan : 1983. Scapegoat Rituals in Ancient Greece, in : Harvard Studies in Classical Philology 87, 299-320.
- Bremmer, Jan : 2001. The Scapegoat between Hittites, Greeks, Israelites and Christians, in : Rainer Albertz (éd.), Kult, Konflikt und Versöhnung, Münster (= AOAT 285), 175-186.
- Carruba, Onofrio : 1966. Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanža, Wiesbaden (= StBoT 2).
- Christiansen, Birgit : 2006. Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463, Wiesbaden (= StBoT 48).
- Chrzanowska, Anna : 2011. Ritual des Ašhella gegen eine Seuche in der Armee (CTH 394), hethiter.net/: CTH 394 (INTR 2011-08-30).
- Collins, Billie Jean : 1997a. Uhamuwa's Ritual against Plague, in : William Hallo (éd.), The Context of the Scripture I. Canonical Inscriptions from the Biblical World, Leiden – Boston, 162.
- Collins, Billie Jean : 1997b. Zarpiya's Ritual, in : William Hallo (éd.), The Context of the Scripture I. Canonical Inscriptions from the Biblical World, Leiden – Boston, 162-163.
- de Roos, Johan : 2007. Hittite Votive Texts, Leyde (= PIHANS 109).
- Dinçol, Ali : 1985. Ašhella ritüalı (CTH 394) ile Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış, in : Belleten 49/193, 1-40.
- Forlanini, Massimo : 1996. Un coin de Phrygie à l'époque hittite. Continuité toponymique et religieuse, in : Hethitica 13, 5-12.

- García Trabazo, José Virgilio : 2002. Textos religiosos hititas, Madrid (= Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 6).
- Görke, Susanne : 2010. Das Ritual der Aštu (CTH 490). Rekonstruktion und Tradition eines hurritisch-hethitischen Rituals aus Boğazköy/Hattuša, Leiden – Boston (= CHANE 40).
- Görke, Susanne : 2011. Das Ritual des Uhamuwa (CTH 410), hethiter.net/: CTH 410 (INTR 2011-02-17).
- Gurney, Oliver : 1977. Some Aspects of Hittite Religion, Oxford (= The Schweich Lectures 1976).
- Haas, Volkert : 1984. Die Serien itkahi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuhepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri, Rome (= ChS I/1).
- Haas, Volkert : 2003a. *Materia Magica et Medica Hethitica*. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient, Berlin – New York.
- Haas, Volkert : 2003b. Betrachtungen Zur Traditions-geschichte Hethitischer Rituale Am Beispiel Des ‘Sündenbock’-Motivs, in : Gary Beckman – Richard Beal – Gregory McMahon (éds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 131-141.
- Haas, Volkert et Wegner, Ilse : 1988. Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI I. Die Texte, Rome (= ChS I/5).
- Hoffner, Harry : 1973. Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East, in : H. A. Hoffner (éd.), *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his Sixty-fifth Birthday*, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 22), 81-90.
- Huber, Irene : 2005. Rituale der Seuchen- und Schadenabwehr im Vorderen Orient und Griechenland, Stuttgart (= Oriens et Occidens 10).
- Hutter, Manfred : 2003. Aspects of Luwian Religion, in : H. C. Melchert (éd.), *The Luwians*, Leiden – Boston (= HdO I/68), 211-280.
- Janowski, Bernd et Wilhelm, Gernot: 1993. Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f., in : Bernd Janowski – Klaus Koch – Gernot Wilhelm (éds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Freiburg – Göttingen (= OBO 129), 109-169.
- Kloekhorst, Alwin : 2008. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden – Boston (= Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5).
- Kümmel, Hans Martin : 1967. Ersatzrituale für den hethitischen König, Wiesbaden (= StBoT 3).

- Kümmel, Hans Martin : 1968. Ersatzkönig und Sündenbock, in : ZAW 80, 289-318.
- Laroche, Emmanuel : 1986. Hittite *nakkuš–nakkuššiš*, in : H. A. Hoffner – G. Beckman (éds.), Kaniššuar. A Tribute to Hans G. Güterbock on His Seventy-Fifth Birthday, Chicago (= AS 23), 137-140.
- Lebrun, René : 1976. Samuha. Foyer religieux de l'Empire hittite, Louvain-la-Neuve (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 11).
- Maul, Stefan : 1994. Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi), Mainz am Rhein (= BaF 18).
- Miller, Jared : 2004. Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals, Wiesbaden (= StBoT 46).
- Mouton, Alice : 2012a. Rituel de Maštigga de Kizzuwatna contre des querelles domestiques (CTH 404.1.1), hethiter.net/CTH 404.
- Mouton, Alice : à paraître. Recherches sur la religiosité des Hittites. Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches (Université de Strasbourg, mai 2012).
- Neu, Erich : 1980. Althethitische Ritualtexte in Umschrift, Wiesbaden (= StBoT 25).
- Oettinger, Norbert : 2010. Sündenbock, Pandora und hethitisch *dammili pedi*, in : Hethitica 16, 111-120.
- Otten, Heinrich et Souček, Vladimír : 1969. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar, Wiesbaden (= StBoT 8).
- Rieken, Elisabeth : 1999. Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen, Wiesbaden (= StBoT 44).
- Singer, Itamar : 1996. Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381), Atlanta.
- Starke, Frank : 1985. Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift, Wiesbaden (= StBoT 30).
- Starke, Frank : 1990. Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens, Wiesbaden (= StBoT 31).
- Strauss, Rita : 2006. Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte, Berlin – New York.
- Strauss, Rita : 2010. Das Ritual des Ammihatna (CTH 471), hethiter.net/: CTH 471 (INTR 2010-11-03).
- Taggar-Cohen, Ada : 2002. The EZEN pulaš- 'a Hittite Installation Rite of a New Priest' in Light of the Installation of the ^dIM Priestess in Emar, in : JANER 2, 127-159.
- Taggar-Cohen, Ada : 2006. Hittite Priesthood, Heidelberg (= THeth 26).

- Taracha, Piotr : 2000. Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Grosskönig Tuthalija (CTH *448.4) und verwandte Texte, Leiden (= CHANE 5).
- Torri, Giulia : 2003. La similitudine nella magia analogica ittita, Rome (= Studia Asiana 2).
- Trémouille, Marie-Claude : 1991. Il tabri e i suoi ‘addetti’ nella documentazione ittita, in : F. Imparati – S. de Martino (éds.), Quattro studi ittiti, Florence (= Eothen 4), 77-105.
- Trémouille, Marie-Claude : 2005. Texte verschiedenen Inhalts, Rome (= ChS I/5).
- Van Brock, Nadia: 1959. Substitution rituelle, in : RHA 17/65, 126-139.
- Wright, David : 1987. The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature, Atlanta (= SBL Dissertation Series 101).
- Yakubovich, Ilya : 2009. Sociolinguistics of the Luvian Language, Leyde – Boston (= Brill’s Studies in Indo-European Languages and Linguistics 2).
- Zatelli, Ida : 1998. The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual : The Evidence of Two Eblaite Texts, in : Vetus Testamentum 48, 254-263.

Annexe

Mots-clés en relation avec un rite de bouc émissaire

Mots-clés en relation avec le don d’un bouc émissaire

I. Arzawa

Texte 1 : Rituel de Dandanku KUB 7.54 iii 11’-18’ (LNS) et duplicat KUB 54.65+ iii¹ 33-38¹⁰ (NS ; Bawanypeck 2005 : 144-145): *nu ANŠE ūnniyanzi [m]ān^{LÚ}MÁŠDA=ma nu ANŠE ŠA IM^{TI} DŪ-anzi* (var. *ŠA IM iya[nzi]*) *namma=an=kan IGI^{HÁ}-wa ANA KUR^{LÚ}KŪR andan neyanzi* (var. *neanzi – andan omis*) *nu kišan* (var. *kiš[šan]*) *memanzi zik=wa^DIyarriš kēdani KUR-e KARAS^{HÁ}=ya idalu iyat nu=war=at kāš ANŠE karapdu nu=war=at INA KUR^{LÚ}KŪR pēdāu* (var. *pēdau*) « On amène un âne. Si (c’est pour) un homme pauvre, on fait un âne d’argile. Ensuite, on lui tourne les yeux vers le pays ennemi et on dit : ‘Toi, Iyarri, tu as fait du **mal** dans ce pays et l’armée. Que cet âne le **porte** ! Qu’il l’**emporte** dans le pays ennemi !’ »

Texte 2 : Rituel d’Huwarlu KBo 4.2 ii 5’-14’ (NS ; Bawanypeck 2005 : 28-31 et Bawanypeck 2010 : § 14) : *nu UR.TUR TI-antan danzi [...]* *n=an=kan ANA LUGAL MUNUS.LUGAL šer wa[hnuzi]* *ANA É^{TI}=ya=an=kan anda wahnuzi nu^{MUN}[^{US}ŠU.GI kiššan]* *memiškezzi ANA LUGAL MUNUS.LUGAL=wa=kan kuit [kuit idālu kallar]* *uttar NÍ.TE-ši anda INA É^{TI}=ya=wa nu kā[š ANŠE]* *UZU^UŪR-za šalliš ŠÀ=ŠU=wa šalli namma=war=aš ANŠE-aš karpiya[zi]* *nu=war=at=za tarahhan harzi nu=wa=kan idālu <uttar> ka[llar] pēdāu nu=war=at kuwapi DINGIR^{MES} lamniyan harkanzi nu=war=at apiya arnuddu nu GIM-an UR.TUR TI-antan parā pēdanzi*

¹⁰ Lignes numérotées ii 15’-20’ sur la copie manuscrite.

(...) « On prend un chiot vivant. [...] Elle le [fait] tourner au-dessus du roi (et) de la reine. Elle le fait tourner dans la maison. [La Vieille Femme] dit : ‘Quels [que] soient [le **mal**] (et) la **chose omineuse**] qui (sont) dans le corps du roi (et) de la reine (ainsi que) dans la maison, cet [âne] – (son) membre (est) grand, son cœur (est) grand – lui, (cet) âne, **remporte[ra]** (cela). Il l’a vaincu. Qu’il **emporte le mal** (et) la **chose omineuse** ! Et là où les dieux l’ont appelé, qu’il **transfère** cela là-bas !’ Comme on **emporte** le chiot vivant, (...) »

Texte 3 : Rituel d’Uhhamuwa HT 1 ii 20’-33’ (NS) et duplicats KUB 9.31 ii 46-61 (NS) et KUB 41.17 ii 21’-24’ (NS ; Görke 2011 : § 2) : 1 UDU.NÍTA *uniyanzi* (var. *ūnniyanzi*) *nu* SÍG ZA.GÌN SÍG SA₅ SÍG SIG₇.SIG₇ SÍG GE₆ SÍG BABBAR=*ya anda tarnanzi n=at* SÍG KĪLILU (var. SÍG KILULI) *iyanzi nu* 1 UDU.NÍTA *haršanalanzi* (var. *haršanalla[nzi]*) *nu* (var. ajoute 1) UDU.NÍTA ANA KASKAL LÚKÚR *parā penniyanzi nu=(š)ši=kan anda kiš[š]an memanzi kuiš=wa* DINGIR^{LUM} (var. DINGIR^{LIM}) KUR LÚKÚR *kī ŪŠ-an* (var. [...] -kan) *i[y]an harzi nu kāša kūn* UDU.NÍTA *haršanallantan* (var. *haršanallandan*) *tuk ANA* DINGIR^{LIM} *takšulanni ūnnummen* (var. *ūnnummin*) *nu* KEŠDA *mahhan daššuwanza kēdani=ya ANA* UDU.NÍTA *menahhanda takšulāizzi* (var. *takšulaizzi*) *ziq=(q)a kuiš* DINGIR^{LUM} *kī henkan* (var. *zik=ma kuiš* DINGIR^{LIM} [*kī hi*]ngan) *iyān harti nu ANA* KUR URUKÙ.BABBAR-TI (var. URUHATTI) *menahhanda QĀTAMMA takšulāi nu=(š)šan* KUR URUHATTI *aššuli* (var. *āššuli*) *anda namma nāišhut nu* 1 (var. 1^{EN}) UDU *haršannalantan* (var. *haršanallantan*) INA KUR LÚKÚR *arha pennanzi* « On apporte un mouton mâle. On entrelace de la laine bleue, de la laine rouge, de la laine jaune/verte, de la laine noire et de la laine blanche. On en fait une guirlande. On (en) couronne le mouton mâle. On **conduit** le mouton mâle à une route (menant à) un (pays) ennemi. En même temps, on dit : ‘Quelle que soit la divinité (du) pays ennemi qui a provoqué cette **épidémie**, nous venons d’amener ce mouton mâle couronné pour ta pacification, à toi, divinité. Tout comme un nœud (est) fort et pacifie ce mouton mâle, toi, la divinité qui a causé cette épidémie, de même, fais la paix avec le pays de Hatti ! Redeviens favorable au pays de Hatti !’ On **conduit** le mouton couronné dans le pays ennemi. »

Texte 4 : Rituel d’Ašhella :

Incantation 1 : KUB 9.32+ Ro 18-23 (NS) et duplicats KUB 9.31 iii 35-41 (NS), HT 1 iii 27-34 (NS) et KUB 41.18 iii 8-15 (NS ; Dinçol 1985 : 14-15 et Chrzanowska 2011 : § 4) : *namma=kan ANA* UDU.ŠIR-*aš*^{HÁ} (var. UDU.ŠIR^{HÁ}) EN^{MEŠ} KARAŠ QATI=*ŠUNU* (var. ajoute *parā*) *tiyanzi nu=kan anda kiššan memanzi kuiš=wa* DINGIR^{LIM} *kī ŪŠ-an* (var. *ŪŠ-kan*) *iyat kinun=a=wa kāša* UDU.ŠIR-*aš*^{HÁ} (var. UDU.ŠIR^{HÁ}) *arantari* (var. *arandari*) *nu=war=at IŠTU* UZUNÍG.GIG UZUŠÀ U IŠTU UZU’UR (var. U UZU’I=*ya*) *mekki warganteš* (var. *warkanteš*, *wa<r>agganteš*) *nu=wa=(š)ši=kan* (var. *nu=(š)ši=kan*) ŠA AMILUTTI UZU (var. UZU’I) *puggaru namma nu=wa=(š)šan katta* (var. *kattan*) *kēdaš UDU.ŠIR-aš^{HÁ}* (var. UDU.ŠIR^{HÁ}) *waršiyahhut* « Ensuite, les seigneurs de l’armée placent leur main sur les béliers et, en même temps, ils disent : ‘Quelle que soit la divinité qui a provoqué cette **épidémie**, maintenant (ces) béliers sont là (pour elle). Ils (sont) très gras par (leur) foie, (leur) cœur et (leurs) membre(s) (var. et (leur) graisse). Que la chair de l’Homme redevienne répugnante pour elle ! Sois apaisée grâce à ces béliers !’ »

Incantation 2 : KUB 9.32+ Ro 28-32 et duplicats KUB 9.31 iii 48-54 et KUB 41.17 iii 1’-4’ (NS ; Dinçol 1985 : 16 et 24 et Chrzanowska 2011 : § 5) : *kāša=wa=(š)šan kui[(t kēl ŠA KARAŠ)] idālu ANA AMILUTTI* GU₄^{HÁ} UDU^{HÁ} ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} ANŠE.GÌR.NUN.N[(A)] U ANA ANŠE^{MEŠ} (var. ANŠE^{HÁ}) *kuit anda ēšta kinun=a=war=at=kan kāš[(a)] IŠTU KARAŠ kūš* UDU.ŠIR-*aš*^{HÁ} (var. UDU.ŠIR^{HÁ}) MUNUS^{TUM} (var.

MUNUS^{TUM}=ya) **arha uter** nu=war=aš=za (var. nu=war=at=za) *kuiš uemiyazi* (var. *uemiyazzi*) nu=wa=za **kī HUL** (var. *idālu*) **ÚŠ-an** ap[(āš KUR-*eanza dāu*)] « Quel que soit le **mal** de cette armée qui était parmi les Hommes, le gros et le petit bétail, les chevaux, les mules et les ânes, maintenant, ces béliers (et cette) femme viennent de l'**emporter**, (ce mal), (loin) de l'armée. Que le pays de celui qui les trouvera **prenne cette mauvaise épidémie** pour lui ! »

Texte 5 : Rituel de Puliša :

n°1 : KBo 15.1 i 6-22 (NS ; Kümmel 1967 : 112-113): *mahhan n=aš=kan IŠTU ZAG KUR LÚKÚR arh[a iyattari] ŠA KUR^{TI} 1 LÚŠU.DAB 1 MUNUS^{TUM}=ya appanzi nu LU[GAL-uš kuedani KASKAL-ši] IŠTU KUR LÚKÚR uit nu=kan LUGAL-uš apēdani KASKAL-ši t[iyazi] EN^{MES}-TI=ya=(š)ši kattan hūmanteš tiyanzi 1 LÚŠU.DAB=ya=ši 1 MUNUS^{TUM}=ya peran uedanzi nu=za=kan NÍ.TE=ŠU TÚG.NÍG.LÁM^{MES} arha dāi n=at ANA LÚŠ[U.DAB] waššiyanzi ANA MUNUS^{TI}=ma TÚG.NÍG.LÁM^{MES} ŠA MUNUS^{TI} [waššiyanzi nu=kan ANA LÚ LUGAL-uš anda kišan memai mān LUGAL-i=m[a UL] āššu nu tamain uyazi nu EGIR SISKUR apaš tiyazi [nu=kan AN]A LÚ apāš anda kišan [mem]ai maman=wa kī ÚŠ-an ŠA KUR LÚKÚR kuiški DINGIR^{LIM} LÚ DÙ-at nu=wa=(š)ši k[āš]a LÚ unuwantan ANA LÚ PUHI=ŠU pihhun IŠTU SAG.DU=ŠU=wa kā[š šall]iš UZUŠÀ=za=wa kāš šalliš ÚR-azza=ya=wa kā[š šall]iš nu=wa=kan zik DINGIR^{LIM} LÚ k[ēz] LÚ unuwan[tit parā] galangaza ēš ANA LUGAL-i=ma=wa AN[A EN^{MES}] ANA K[ARAS U] ANA KUR^{URU} HATTI anda aššul[i namm]a ne[išhut ...]x=ma=wa ÚŠ-an kāš LÚŠU.DAB ka[rapdu] EGIR-[pa=wa INA KUR LÚKÚR p]ēdau § [AN]A MUNUS^{TI}=ma=kan anda ŠA DIN[GIR MUNUS^{TI}]’ memai [...]a QĀTAMMA=pat* « Quand [il (= le roi) revient] de la frontière d’un pays ennemi, on prend un prisonnier et une femme du pays (ennemi). Le roi se t[ient] sur la route [par laquelle] il est (re)venu du pays ennemi. Tous les seigneurs se tiennent avec lui. On amène le prisonnier et la femme devant lui. Il enlève de son corps (ses) beaux habits et on les met sur le p[risonnier]. On met de beaux habits de femme sur la femme. En même temps, le roi dit à l’homme – si tel n’est [pas] le désir du roi, il envoie (quelqu’un) d’autre. Par la suite, celui-là sera présent (lors du) rituel. En même temps, celui-là (= le roi ou son émissaire) dit à l’homme : ‘Peut-être qu’un dieu masculin du pays ennemi a provoqué cette **épidémie**. Je viens de **donner** (cet) homme paré (en guise de) substitut pour lui (= le roi). Cet (homme est) grand quant à sa tête, cet (homme est) grand quant à son cœur, cet (homme est) grand quant à se(s) membre(s). Toi, dieu masculin, **sois apaisé grâce à cet homme paré** ! [R]edeviens favorable au roi, aux [seigneurs], à l’ar[mée et] au pays de Hatti ! [Que] ce prisonnier **emp[orte] l’épidémie** ! Qu’il la **remporte** [dans le pays ennemi] !’ Il parl[e] à la femme pour la divi[nité féminine ...]. [...] exactement de la même manière. »

n°2 : KBo 15.1 i 23-41 et duplicat KBo 21.9:1’-7’ (NS ; Kümmel 1967 : 112-115) : EGIR-*anta=ma* 1 GU₄.MAH 1 UDU.[ÁŠ.MUNUS.GÀR=ya ūnnanzi ... ŠA K]UR LÚKÚR=pat n=an GEŠTU^{HÁ}=ŠU ašušanz[zi ...]-zi SÍG SA₅ SÍG SIG₇.SIG₇ SÍG G[E₆ SÍG BABBAR ...] ANA LUGAL KA_xU-az parā huittiyazi nu kišan anda memai LUGA]L-uš=wa kuit ēšharwah[hešketta hahlahhešketta d]ankuwahhešketta [harganušketta=ya ... nu ap]āt EGIR-pa ANA KUR LÚKÚR [...] x x[...] ANA LUGAL]=ya=wa NÍ.TE=ŠU EN^{MES} É[RIN^M]EŠ [ANŠ]E.KUR.RA^H[Á? ... UL?] IDI n=at ŠA KUR LÚKÚR šak [...]x dāi n=at=kan ANA ZÍZ x[...] nu GU₄.MAH aš]ušantan {x} [...] nu (kišša)n m]emai kuiš=wa DINGIR^{LUM} kūr[ruraš kī ÚŠ-an DÙ-at (nu=war=aš m)]ān DINGIR^{LIM} LÚ nu=wa=(t)ta [GU₄.MAH unuwa(ndan ašušant)]an mālantān AD[DIN nu=wa=za=ka(n zik DINGIR L)Ú parā g]alanganza ēš nu=w[a kī ÚŠ-an k(āš GU₄.MAH EGIR)-pa] INA KUR LÚKÚR pēdau [ANA

LUGAL=*ma=wa* ANA DUMU^{MEŠ}.LUGAL E)N^{MEŠ} ANA KARASŠ U ANA K[UR^{URU}HATTI *anda aššuli namma neišhut*] § EGIR=*anda=ma* UDU.ÁŠ.MUNUS.GÀR *unuw[antan ...] anda ŠA DINGIR MUNUS^{TUM} memai [...]* « Ensuite, [on amène] un taureau [et] une [jeune b]rebis. [... du p]ays ennemi même. On fix[e] des anneaux à ses oreilles [...] de la laine rouge, de la laine jaune/verte, de la laine no[ire, de la laine blanche]. Il tire [...] de la bouche du roi et [en même temps il dit] : ‘Étant donné que [le ro]i [est dev]enu rouge sang, [jaune/vert], noir [et blanc ...], [que ce]la [*retourne*] dans le pays enn[emi] ! [Ne] le reconnais [pas] (comme appartenant) à la personne [du roi], aux seigneurs, aux tr[oupes], aux [ch]evaux [...], reconnais-le (comme appartenant) au pays ennemi !’ Il prend/place [...]. [...] à l’épeautre. [... le taureau] paré d’anneaux et il dit : ‘Quelle que soit la divinité en[nemie] qui [a provoqué cette **épidémie**], si (c’est) un dieu masculin, je viens de te don[ner un taureau pa]ré d’anneaux et *vigoureux/approuvé*. Toi, dieu masculin, sois apaisé ! Que ce taureau **remporte [cette épidémie]** au pays ennemi ! [Redeviens favorable au roi], aux [princes] royaux, aux seigneurs, à l’armée et au p[ays de Hatti !]’ § Ensuite, [...] la jeune brebis parée et il prononce en même temps (l’incantation) de la divinité féminine. »

II. Autres régions louvites

Texte 6a : Rituel d’Iriya KUB 30.34+ iv 12-13 (NS) : *nu hāran kallikallin=(n)a arha tarnatti¹(TA)* « Tu **relâches** un aigle et un faucon. »

Texte 6b : Version parallèle du rituel d’Iriya KBo 13.131 iii 10-12 (NS) : *n=at zik TI₈^{MUŠEN} dā n=at nepiši [... n]=at arha harakdu zik=ma=at SUR₁₄.DÙ.A^{MUŠEN} [...] =ŠU² šuppayaš HUR.SAG^{MEŠ} peda n=at arha pehute* « Toi, aigle, **prends-les** (= la langue de la multitude et les larmes) ! [*Emporte*]-les dans le ciel ! Fais-les disparaître ! Toi, faucon, **emporte-les** [...] dans les montagnes sacrées et **emporte-les** au loin ! »

Texte 7 : Rituel d’Ambazzi KUB 9.25+ i 37-44 et duplicat KBo 53.21 i 8²-14² (NS ; Christiansen 2006 : 38-41) : *[n]amma=at=ša[(maš=at=kan arha d)]āi n=at=kan [A]NA PÉŠ.TUR nā[(i (var. dāi) arha=wa=šmaš=ka)]n dahhun [i]dālu nu=war=a[(t=kan ANA PÉŠ.TUR n)]ehhun [nu]=war=at kā[š PÉŠ.(TUR-aš pargauwaš H)]UR.SAG^{HÁ}-aš (var. HUR.SAG^{MEŠ}) [(hal)]lūwaš (var. halluwaš) hār[iyaš dālu(gauwaš KASKAL)]^{HÁ}-aš (var. KASKAL-aš) pēdāu § [nu PÉ]Š.TUR **arha t(arnanzi^DZarn)izaš^D Tarpattaššiš [k]ūn=za zi[(k dā adanna=ma)=(t)ta dama]īn [pī]ueni** « [E]nsuite, il/elle leur retire cela (= une ficelle qui avait été attachée autour de la main droite et du pied droit des commanditaires du rituel) et il/elle l’attache (var. la place) autour d’une souris (en disant) : ‘Je vous ai enlevé le **mal**. Je l’ai attaché à la souris. Que cett[e sou]ris l’**emporte** dans les hautes montagnes, dans les vallé[es] profondes, sur les [lo]ngs chemins !’ § On **relâche** la [s]ouris (en disant) : ‘Zarn[iza] (ou) Tarpattašši ! Toi, prend celle-là pour toi et nous t’en [do]nnerons une [au]tre à manger !’ »*

III. Kizzuwatna

Texte 8a : Rituel de Maštigga contre des querelles domestiques KBo 39.8 iii 38-41 (MS) et duplicat KBo 44.17 iii 17²-22² (MS ; Miller 2004 : 91 ; Mouton 2012a : § 36) : *nu UDU ūnanzī [n=an=za n]akkuššin halziššai nu=za^{MUNUS} ŠU.GI NINDA.GUR₄.R[A] KU₇ tar[n]aš^{DUG} KUKU GEŠTIN=ya dāi nu UDU^DUTU-i hikzi [nu*

^{MUNU}ŠU.GI *kišša[n memai]* ^DUTU-i *kāša=wa=[š]maš nakkuššiš* [KAxU-it EME-it] *nu=kan* UDU *šipan[t]i* NINDA.GUR₄.RA=*ya* [*paršiya* GEŠTIN=*ya šipanti*] UDU=*ma=kan UL kunanzi n=an=za* ^{MUNUS}ŠU.G[I=*pat dāi*] « On amène un mouton et elle [le] désigne comme **nakkušši-**. La Vieille Femme prend un gros pain sucré (d'un) *tar[n]a-* et (une) cruche de vin. Elle présente le mouton au dieu Soleil. (Puis) la [Vi]eille Femme [dit] : 'Dieu Soleil ! Voici votre (= les patients) **nakkušši-**, [avec bouche (et) langue] !' Elle dédie le mouton, [elle rompt] un gros pain [et elle fait une libation de vin]. Mais **on ne tue pas le mouton**. La Vieille Femme le [prend] pour elle¹¹. »

Texte 8b : Version parallèle du rituel de Maštigga KBo 24.1+ i 21'-27' (MS ; Miller 2004 : 126) : [*nu* UDU *ūnniyan*]*zi n=an=za nakkuššin* [*halzai namma=za=kan* ^{MUNUS}ŠU].GI NINDA.GUR₄.RA KU₇ ŠA UPNI *dāi* [*n=an paršiyazzi nu* ^{DUG}...]-*az* GEŠTIN *dāi n=ašta* UDU *šipanti* [*nu BĒL SÍSKUR ANA SAG.DU ŠA*] UDU *QĀTAM dāi nu* UDU *parā tarnanz[i nu kiššan tezzi* ^DUTU-i *i]šhami kāša=wa kēdani* [U₄-*ti* EME^{HÁ} *parā tittanunu*]*n kinun=a=war=at kāša* [...] ...-*iš nu=za* UDU ^{MUNUS}ŠU.GI *dā[i]* « On [amène un mouton. Elle] l'[appelle] **nakkušši-**. [Ensuite, la Vieille] Femme prend un gros pain sucré d'une poignée [et le rompt]. Elle prend un récipient [...] de vin et dédie le mouton. [Le commanditaire du rituel] place sa main [sur la tête du] mouton. On **relâche** le mouton. [Elle dit : 'Dieu Soleil], mon Seigneur, je viens de [présenter les langues] en ce [jour]. Maintenant, voici [...]'] La Vieille Femme pren[d] le mouton pour elle¹². »

Texte 8c : Rituel de Maštigga contre un crime de sang KBo 43.319 i 6'-8' (NS ; Miller 2004 : 136): *nu=wa ŠA* EN.SISKUR *waštul harā[tar ...] išhahru nakkuššiš d[āu]² ...] pēdāu* « Que le **nakkušši-** p[renne] la **faute**, le **crime** [...], les **larmes** du commanditaire du rituel [et] qu'il [les] **emporte** ! »

Texte 9 : Rituel d'Ammihatna KBo 5.2 iii 30-35 (NS ; Strauss 2006 : 228 et 241 ; Strauss 2010 : § 55-56 et *CHD* L-N : 375) : *n=ašta MÁŠ.TUR nakkuššahiti ANA DINGIR^{MEŠ} DINGIR LÚ^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} MUNUS^{MEŠ} tarnai* § *mān=za kī=ma SÍSKUR BELUM GAL kuiški šipanti nu=(š)ši mān* ZI=ŠU *n=ašta nakkuššahiti parā UN-an tarnai mān=ši* ZI=ŠU=*ma n=ašta parā* GU₄-*un tarnai* « Il **relâche** un chevreau (en guise de) **nakkušši-** pour les divinités, (à savoir) les divinités masculines (et) féminines. § Mais si (c'est) quelque grand seigneur (qui) fait ce rituel sacrificiel, s'il le souhaite, il **relâche** une personne (en guise de) **nakkušši-** ou, s'il le souhaite, il **relâche** un bœuf. »

Texte 10 : Rituel de Šamuha KUB 29.7+ Vo 58-61 (MS ; Lebrun 1976 : 125 et 132 ; *CHD* L-N : 375-376) : [*na*]*kkuššah[iti=ma]* AN[A LUGAL 1 GU₄.MAH AN[A UNŪT MUNUS.LUGAL=*ma* 1 GU₄.ÁB 1 UDU.SÍG.MUNUS 1 UZ₆=*ya tarnai* [*and*]*a¹³=ma=kan kiššan memai kuit kuit idālu uttar NĪŠ DINGIR^{LIM} hūrtaiš [pap]rātar PANI DINGIR^{LIM} iyan n=at kē nakkuššiēš ANA DINGIR^{LIM} peran arha pēdandu*

¹¹ Les restitutions sont basées sur les nombreux parallèles de ce passage (voir Miller 2004).

¹² Les restitutions sont basées sur les nombreux parallèles de ce passage (voir Miller 2004).

¹³ *Contra* Lebrun 1976 : 125. La photographie de la tablette montre clairement un vertical avant MA, ce qui exclut la lecture [*nam*]-*ma-kán* proposée par R. Lebrun. Je propose donc [*an-d*]*a-ma-kán* qui a l'avantage de faire sens et de prendre peu de place dans la lacune.

DINGIR^{LUM}=*ma* EN.SÍSKUR=*ya apēz uddānaz parkuwaēš ašandu* « (Il/elle **relâche**) en guise de **nakkušši-** [un taureau] pou[r le roi] et il/elle **relâche** une vache, une brebis et une chèvre [po]ur les biens de la reine. En même temps, il/elle dit : ‘Quels que soient la **parole mauvaise**, le **parjure**, la **malédiction** (ou) la [sou]illure qui (ont été) commis en présence de la divinité, que ces **nakkušši-** les **empotent** hors de la présence de la divinité ! Que la divinité et le commanditaire du rituel soient pur(ifié)s de cette parole !’ »

Texte 11 : Rituel *itkalzi-* KUB 29.8+ i 28-31 ; 37-43 (MS ; Haas 1984 : 87-88) : 28-31. *n=ašta mahhan kuptiuš w[a]l[h]iš[kiuwanzi zinnanzi] nu* EGIR-*anda ANA DINGIR^{MEŠ} LÚ^{MEŠ} na[kkuš]š[ihitin]* 1 MÁŠ.GAL *tarnanzi ANA DINGIR^{MEŠ} MUNUS^{MEŠ}=ma* [1 UZ₆] *tarnanzi* § ANA EN.SÍSKUR=*ma* 1 MUNUS 1 GU₄.ÁB 1 UDU.SÍG.MUNUS 1 UZ₆=*ya tarnanzi* / 37-43. § *anda=ma=kan kiššan memianzi mān=wa ŠA DINGIR^{MEŠ} KÙ.BABBAR KÙ.GI našma NA₄^{HÁ} našma UNŪT TÚG kuiški maršāhhan našma paprahhan kuēz imma kuēz uddanaz maršahhan harzi* § *nu=(š)šan apāš maršaštarriš paprātar=(r)a kēdaš ēšdu ŠA DINGIR^{MEŠ}=ma=wa KÙ.BABBAR KÙ.GI NA₄^{HÁ} UNŪT TÚG^{HÁ}=ya parkuwaē ēšdu* 28-31. « Quand [on a fini] de frapper les *kupti-*, alors on **relâche** un bouc en guise de **na[kkuš]š[i-** pour les dieux masculins et on **relâche** [une chèvre] pour les déesses. § Pour le commanditaire du rituel, on **relâche** une femme, une vache, une brebis et une chèvre. » / 37-43. § « En même temps, on dit : ‘Si quelqu’un a profané ou souillé – profané d’une manière ou d’une autre – l’argent, l’or, les pierres ou les biens en tissu des dieux, § que cette profanation et souillure soient sur ces (boucs émissaires) ! Que l’argent, l’or, les pierres (ou) les biens en tissu soient pur(ifié)s !’ »

Texte 12 : Rituel *dupaduparša-* de Kuwatalla KBo 9.141 iv 10²-19² (MS) et duplicats KUB 35.14 iv 1²-7² (NS) et KUB 35.15 iii¹ 1-6 (MS ; Starke 1985 : 127) : *apūn* 1 NINDA L[ABKU *dāi ANA NA₄^{HÁ}*] *awan katta ki[tta² n=an=šan ANA MÁŠ.GAL] ANA SAG.DU=ŠU katt[a dāi² namma=kan* EGIR-*anda] BĒL SÍSKUR šipan[ti]* § *ārin war-[...] tatariyamma [...] nānuntariyala [...] nānum=pa nakku[(ššāunta)] pā nakkuššahit[i* (kuwanzunimman *āšdu*)] § *nu* MÁŠ.GAL *arha p[(enniyanzi n=an=za^{MUNUSŠU.G}I dāi²]* « [Elle (= la Vieille Femme) prend] ce pain h[umide] – il [se trouve] sous des [pierres]. (Puis) [elle le place] sur la tête [d’un bouc. Ensuite,] le commanditaire du rituel (le²) **dédie** (en disant) : § ‘Le temps (acc.) [...] les présentes malédictions (nom.-acc.) [...]. Maintenant, on a donné un **nakkušši-**. Qu’il soit puissant/important¹⁴ comme **nakkušši-** !’ § On **conduit** le bouc **au loin** puis la Vieille Femme [le prend] pour elle¹⁵. »

Texte 13 : Rituel contre la zoophilie KUB 41.11 Vo 12² ; 20² ; 26²-28² (LNS ; Hoffner 1973 : 86 et suivantes) : Vo 12². [1 U]DU 1 MUŠEN *nakkuššan tarnan[zi]* / 20². *nu* UDU *arha tarnanzi* / 26²-28². *nu=za kuiš kūn¹ (kāš)* UDU-un KAR-zi [...] *haratar waštul apāš dāu* EN.SISKUR=*m[a kēdaz waštu]laz parkuiš ēšdu* Vo 12². « On **relâche** [un m]outon (et) un oiseau (en tant que) **nakkušši-**. » / 20². « On **relâche** le mouton. » / 26²-28².

¹⁴ Le participe *kuwanzunimman* signifie au premier degré « étant lourd » (*CLL* : 115), mais le sens d’important et, en l’occurrence, de puissant me paraît compatible avec cette première acception étant donné son équivalent hittite *nakki-* qui a les mêmes connotations (*CHD* L-N : 364).

¹⁵ Les restitutions sont issues des parallèles (Starke 1985). La traduction, très hypothétique, du passage en louvite s’inspire des données du *CLL* de H.C. Melchert.

« Quiconque trouvera ce mouton, que celui-là **prenne le crime** (et) la **faute** [...], mais que le commanditaire du rituel soit pur(ifié) [de cette fau]te ! »

Texte 14 : Fragment de fête pour Tešub et Hepat KUB 32.76:7'-8' (MS ; Trémouille 1991 : 85 ; *CHD* L-N : 376): *namma nak<k>uššiuš IŠT[U TÛR 1 UDU.SÍ]G+MUNUS 1 UZ₆=ya tarnanzi nu nak<k>uššiuš ši[pandanzi]* « Ensuite, on **relâche** de [l'enclos] des **nakkušši-**, [(à savoir) une brebi]s et une chèvre et on **dé[die]** les **nakkušši-**. »

Texte 15 : Rituel *babili-* KUB 39.71+ iv 22-27 (en partie dans *CHD* L-N : 376): [*namm*]^{a?} 2 ^{UDU}*nakkuššieš ünnyanzi* [1 ^{UDU}*n*akkuššiš ŠA DINGIR^{LIM} 1 ^{UDU}*nakkuššiš=ma* [ŠA DUMU.LÚ].U₁₉.LU *nu=kan* ŠA DINGIR^{LIM} ^{UDU}*nakkuššin* [ANA DINGIR^{LIM} *menahhanda* ēpzi [ŠA DUMU.L]Ú.U₁₉<.LU>=*ma=kan* ^{UDU}*nakkuššin* [ANA EN.SIS]KUR *menahhanda* ēpzi « [Ensuite], on amène deux moutons **nakkušši-** : [l'un (est) le mouton *n*]akkušši- de la divinité, le (second est) le mouton **nakkušši-** [du mort]el. Il/elle brandit le mouton **nakkušši-** de la divinité **devant la** [divinité]é mais il/elle brandit le mouton **nakkušši-** [du mor]tel devant le [commanditaire du ri]tuel. »

Texte 16 : Ummaya's ritual KBo 15.1 iv 40'-42' (Kümmel 1967 : 144 ; Haas/Wegner 1988 : 239 ; *CHD* L-N : 375) : [*mahha*]n *hukmain zennai nu* ^{LÚ}[ŠU.DAB? *na*]kkuššanni *tarnāi* 2 GU₄^{MES}=[*ma* AN]A ^DLAMMA *nakkuššanni ta[rnāi]* « Quand elle termine la conjuration, elle **relâche** un [prisonnier] en guise de **nakkušši-**¹⁶, [mais] elle **rel[âche]** deux bœufs **pour la divinité tutélaire** en guise de **nakkušši-**. »

Texte 17 : KUB 7.21:2'-4' ; 8' (Kümmel 1967 : 147-148 ; en partie dans *CHD* L-N : 377) : 2'-4'. *nu ANA* [LUGAL 1 LÚ *a*]ppanzi *ANA* MUNUS.LUG[AL=*ma* 1 MUNUS] *appanzi* / 8'. 1 LÚ *ANA* LUGAL *nakkušš-* [...] 2'-4'. « On s'empare [d'un homme] pour le [roi] et on s'empare [d'une femme] pour la rei[ne]. » / 8'. « L'homme [...] en guise de **nakkušši-** pour le roi. »

Texte 18 : Fragment de rituel KBo 27.171 Ro 4'-6' (Trémouille 2005 : 118) : EGIR=*anda=ma* 1 UDU [...] *tarnanzi mā*[n ...] *nu nakkušša*[*hhiti* ...] « Ensuite, on **relâche** un mouton [...]. Si [...], en guise de **nakkušši-** [...] »

IV. Régions indéterminées

Texte 19 : Fragment de rituel KBo 24.16 : 9''-10'' (NS ; en partie dans *CHD* L-N : 376 ; Arkan 2006 : 42) : *n=aš* LÍL-ri *pēdanzi* [...] *nakk*]uššiuš=(š)a LÍL-ri *pennanz*[i] « On les emporte dans un lieu non cultivé. On **conduit** les [*nakk*]ušš*i-* [...] dans le lieu non cultivé. »

Texte 20 : Rituel pour la déesse Soleil de la terre KUB 17.18 ii 17'-18' ; 24'-25' (NS ; Taracha 2000 : 147 ; *CHD* L-N : 375) : 17'-18'. *nu hūšwanduš namma tarpalliūš* LÚ MUNUS-*ya š*[arā] *uwadanzi* / 24'-25'. [*n=aš*

¹⁶ Mot à mot : « dans (son) statut de **nakkušši-**. »

AN]A PANI taknaš ^DUTU-i **nakkuššahiti** ANA EN^{MEŠ}.SÍSKUR [tarn]anzi² 17'-18'. « Ensuite, on amène des **substituts vivants**, (à savoir) un homme et une femme. » / 24'-25'. « On [les **rel**]âche en guise de **nakkušši-** devant la déesse Soleil de la terre. »

Texte 21 : Liste de serments dans le cadre du culte de Nerik KUB 54.70:4'-10' (NS ; Lebrun 1976 : 211 ; Singer 1996 : 189) : [MA]METUM ¹Urhi-^DU-ub ^{URU}Ūšša ŠA ^DZithari[ya ^{URU}Ūšša ... ^{UDU}n]akkuššiuš tarnanzi 1 ^{UDU}nakkušši[n ...] § [M]AMETUM ¹Urhi-^DU ^{URU}Gaštama ŠA ^DU ^{URU}G[aštama ^DZa]hpuna=ya ^DUTU ^{URU}TÚL-na ^DIŠTAR ^{URU}Šamuha [...]x ^DU pihāššāšši ANA DINGIR^{MEŠ}=ya [... ^{UDU}nakkuš]šiuš tarnanzi 1 ^{UDU}nak[kuššin ...]-uš ANA DINGIR^{MEŠ} [...] « [Se]rment (d')Urhi-Tešub (concernant) la ville d'Ušša : on **relâchera** [... moutons **n]akkušši-** (acc. pl.) de Zithari[ya d'Ušša. ...] un mouton **nakkušši-** (acc. sg.). § [S]erment (d')Urhi-Tešub (concernant) la ville de Kaštama : du dieu de l'orage de K[aštama] et de [Za]hpuna, la déesse Soleil d'Arinna, Šaušga de Šamuha, [...], le dieu de l'orage *pihāššāšši* et pour les dieux [...] on **relâchera** [... moutons **nakkuš]ši-** (acc. pl.). Un mouton **nak[kušši-** (et) ...] (acc. pl.) [...] pour les dieux. »

Texte 22 : Edition complète de KUB 7.6 (NS ; partiellement dans Haas 2003a : 554) :

x+1. [...] x x x x x [...]

2'. [...] -za wa-a-ši-ya-nu-u[n ...]

3'. [...] ^DE]REŠ.KI.GAL [...]

4'. [DUMU.N]ITA DUMU.MUNUS-ya ú-wa-da-an-zi x[o o]

5'. [nu]-^rza¹-kán EN.SÍSKUR ZAG-na-za ŠU-za D[UMU.NITA an-da]

6'. ^re¹-ep-zi nu me-ma-i LÚ-aš-wa-ra-[at LÚ-ni-li]

7'. **kar-ap-du** nu-wa-ra-at LÚ-ni p[é-e-da-ú]

8'. DUMU.MUNUS-ma-za-kán GÜB-za ŠU-za an-da [e-ep-zi]

9'. nu me-ma-i MUNUS-aš-wa-ra-at MUNUS-ni-li [**kar-ap-du**]

10'. nu-wa-ra-at MUNUS-ni-i p[é-e-d[a-ú]

11'. nu ma-a-an DUMU.MUNUS LÚ-ni da-an-na k[a-ru-ú]

12'. nu-uš-ši EN.SÍSKUR GAM-an še-eš-z[i]

13'. ma-a-na-aš na-a-ú-i-ma a-ra-a-an-za

14'. Ú-UL-aš-ši GAM-an še-eš-zi ku-wa-[pí o o]

15'. nam-ma DUMU.NITA DUMU.MUNUS-ya **na-ak-ku**-[uš-še-eš]

16'. ku-e-eš **tar-na-i** nu A-NA ^rEN¹.SÍ[S[KUR o o]

17'. [i]-^ren¹-zi na-aš-za a-^rar¹-[ri² ...]

2'. [...] j'ai vêtu [...]

3'. [...] E]reškigal [...]

4'. On amène un [gar]çon et une fille [...].

5^o-6^o. Le commanditaire du rituel tient le g[arçon] par la main droite

6^o-7^o. et dit : ‘Que l’homme le **porte** [d’une manière virile] !

7^o. Qu’il l’**emporte** vers l’homme !’

8^o. Mais [il prend] la fille par la main gauche

9^o. et dit : ‘Que la femme [**porte**] cela d’une manière féminine !

10^o. Qu’elle l’**emport[e]** vers la femme !’

11^o. Si la fille (est) d[éjà] (prête à être) prise par un homme,

12^o. le commanditaire du rituel couche avec elle.

13^o. Mais si elle n’est pas encore mature,

14^o. il ne couche pas avec elle. Quand [...].

15^o-16^o. Ensuite, le garçon et la fille qu’il **relâche** (en guise de) **nakkušši-**,

16^o-17^o. ils font [...] pour le commanditaire du rituel.

17^o. (Ensuite), *il se lave* [...].

Texte 23 : Rituel de purification de la famille royale KBo 17.3+ (OS ; Otten/Souček 1969 et Neu 1980) :

n^o1 : KBo 17.3+ iii 3-7 et duplicat KBo 17.1+ iii 3-7 (OS ; Otten/Souček 1969 : 30-31 ; Neu 1980 : 9 et 15) : *ta namma hāranan* (var. ^{MUSEN}*hāranan*) *nēpiša tarnahhe āppana[(nda=ma=(š)še)] kē mēmahhe natta=an ūk tarnahhun* LUGAL-š=a MUNUS.LUGAL-š=a *tarnaš nu ūt* ^DUTU-i ^DIM=ya *mēmiške* ^DUTU-uš ^DIM-aš *mān uktūreš* LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-š=a (var. MUNUS.LUGAL-aš=(š)a) *QĀTAMMA uktūreš ašantu* « Je **relâche** un aigle dans le ciel et ensuite je prononce ces (mots) : ‘(Ce) n’est pas moi (qui) l’ai **relâché**, (c’est) le roi et la reine (qui) l’ont **relâché**. Va parler au dieu Soleil et au dieu de l’orage ! Tout comme le dieu Soleil (et) le dieu de l’orage (sont) éternels, que de même le roi et la reine soient éternels !’ »

n^o2 : KBo 17.1+ iv 37-39 et duplicat KBo 17.3+ iv 33-36 (Otten/Souček 1969 : 38-39 ; Neu 1980 : 11) : 2 ^{MUSEN}*partūniuš [(tuttumili harm)]i t=uš alki[št]ān tarnahhe* LUGAL-uš MUNUS.L[(UGAL-š=a war)]*itanzi u[(g=a halz)]ihhe dāhhu=šma[(š=ašta aī)]n wāī[(n) pittuliu=šm]uš=[(ša)]* « Je garde deux oiseaux *partuni-* cachés. Puis je les **relâche** sur une branche. Le roi et la reine sont effrayés. Moi, je récite : ‘Je vous ai retiré votre douleur et vos angoisses.’ »

n^o3 : KBo 17.3+ iii 25-28 et duplicats KBo 17.1+ iii 25-28 et KBo 17.5+ iii 18^o-20^o (Otten/Souček 1969 : 32-33 ; Neu 1980 : 15 ; *CHD* L-N : 333) : [(1 MĀŠ.GAL)]-ri *gar[(auni=ši)]* (var. *INA* SI=ŠU) *muriyale[(š)] ganga[(nte)]š kēt=(t)a gar[auni=š(i)]* (var. *INA* SI=ŠU) *muriyalaš* (var. *muriyaleš*) *gangan[(t)]eš anda=ma* 9 *muriy[ala(n)] išgaranda[(n)] ūk kuin harm[(i)]* « Des pains en forme de grappes (sont) suspendus à la corne d’un bouc et de cet (autre) côté des pains en forme de grappes (sont) suspendus à sa corne. De plus, (il y a) neuf pains en forme de grappes embrochés que je tiens moi-même. »

n^o4 : KBo 17.3+ iii 40-42 (Otten/Souček 1969 : 34 ; Neu 1980 : 16) : *mūriyaluš=a* MĀŠ.GAL-š=a *garun[i=ši ...]-š=a paddāni tēhhe t=uš=t[a] p[a]rā pitahhe [...]* *arahza paiwani* MĀŠ.GAL-n=a *penniueni* « [Je prends] aussi les pains en forme de grappes [*suspendus*] à la corne du bouc. Je [les] dépose dans un panier. Je les emporte. [...] Nous sortons et **conduisons** le bouc (à l’extérieur). »

Texte 24 : Rituel de Hatiya de Kanzapida pour Wišuriyant- KBo 15.25 Ro 16-19 (MS ; Carruba 1966 : 2-3) :
 KU₆ dahhi nu=(š)ši=kan KAxU-i anda NINDA.Ī.E.DÉ.A tehhi [namm]a=an [I₇-i EGIR]-an **tarnahhi** nu=kan
 anda kiššan memahhi īt=wa [...] URU-ri ^{HUR.SAG}Šuppinna ¹⁷Zippiraya nu=wa kū[n NINDA.Ī.E.DÉ].A ANA
^DUišuriyanti pēda « Je prends un poisson. Je place dans sa bouche un gâteau. [Ensui]te, je le **relâche** [dans le
 cours d'eau]. En même temps, je dis : 'Va [...] à la ville, à la montagne Šuppinna, au cours d'eau Zippiraya !
Apporte ce [gâte]au à Wišuriyant- ! »

Text 25 : Fête des lots KUB 17.35 i 23'-25'; i 28'-29'; i 32' (Taggar-Cohen 2002 ; Taggar-Cohen 2006 : 217-
 219) : 23'-25'. nu ^{LÚ}SANGA GIBIL 1 UDU [...]x unuwanzi nu UDU unuwantan INA É DINGIR^{LIM} ŠA SANGA
 LIBIR.RA [penn]anzi ^{LÚ}SANGA GIBIL ^{MUNUS.MEŠ}haziqara=ya ANA UDU EGIR-an iyantari / 28'-29'. UDU
 unuwan=(n)a PANI DINGIR^{LIM} [parā pe]nnieškanzi / 32'. [UDU=m]a kuiš unuwanza¹(ZI) n=an **arha tarnanzi**
UL=kan kuennanzi 23'-25'. « On pare le nouveau prêtre (et) un mouton [avec ...]. On [co]nduit le mouton paré
 au temple de l'ancien prêtre. Le nouveau prêtre et les femmes *hazkarai*- marchent derrière le mouton. » / 28'-
 29'. « On [co]nduit le mouton paré devant la divinité. » / 32'. « On **relâche** le [mouton] qui (est) paré. **On ne (le)**
tue pas. »