

TÉLIPINU,
LE DIEU AU MARÉCAGE

Collection
KUBABA

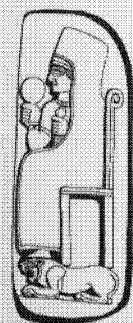
Série
Antiquité

TÉLIPINU, LE DIEU AU MARÉCAGE

Essai sur les mythes fondateurs
du Royaume hittite



Michel MAZOYER



H

L'Harmattan

Collection KUBABA
Michel MAZOYER

TÉLIPINU, LE DIEU AU MARÉCAGE

La civilisation hittite est la plus ancienne civilisation indo-européenne connue aujourd'hui. Elle a pour cadre l'Anatolie du 2^e millénaire av. J.-C. Cette civilisation, encore peu connue du public français, a joué pourtant un rôle déterminant dans le développement des sciences humaines au cours des cent dernières années. Aujourd'hui, Michel Mazoyer, enseignant de langues anciennes à Paris 1, nous propose de nous faire découvrir, à travers la mythologie, le dieu Télipinu, une divinité importante du panthéon hittite. L'auteur renouvelle en grande partie les interprétations retenues jusqu'à présent, concernant ce dieu ; il démontre que le dieu Télipinu n'est pas seulement un dieu agraire, mais aussi un dieu fondateur, et que les mythes où ce dieu apparaît constituent les étapes de la fondation du royaume hittite. Enfin cédant au comparatisme l'auteur établit de nombreux parallèles suggestifs entre le Télipinu fondateur et Appolon archégète qui susciteront l'intérêt des comparatistes. Ce livre toujours d'une grande clarté intéressera autant un public désireux de s'initier aux arcanes d'une civilisation parfois oubliée qu'un public plus spécialisé s'intéressant à l'histoire des religions et à la grammaire des langues indo-européenne.



ISBN : 2-7475-4345-5

30 €

TÉLIPINU, LE DIEU AU MARÉCAGE

**Essai sur les mythes fondateurs
du royaume hittite**

Reproductions de la couverture :
la déesse KUBABA (V. Tchernychev)
Hommage à Gaston Bachelard (Georges Hosotte)

Directeur de publication : Michel Mazoyer
Directeur scientifique : Jorge Pérez Rey

Comité de rédaction

Trésorière : Christine Gaulme
Colloques : Jesús Martínez Dorronsorro
Relations publiques : Annie Tchernychev
Directrice du Comité de lecture : Annick Touchard

Comité de lecture

Olivier Casabonne, Sandrine Cieri, François-Marie Haillant,
Germaine Demaux, Frédéric Fleck,
Hugues Lebailly, Eduardo Martínez, Paul Mirault,
Anne-Marie Oehlschläger, Alexis Porcher, Nicolas Richer

Ingénieur informatique

Patrick Habersack (macpaddy@chello.fr)

Comité scientifique

Dominique Briquel, Gérard Capdeveille, René Lebrun,
Florence Malbran-Labat, Michel Mazoyer,
Nicolas Richer

Avec la collaboration artistique de Jean-Michel Lartigaud
et Vladimir Tchernychev

Ce volume a été imprimé par

© Association KUBABA, Paris

L'Harmattan, 2003
ISBN : 2-7475-4345-5

Collection KUBABA
Série Antiquité II

Michel MAZOYER

TÉLIPINU, LE DIEU AU MARÉCAGE

**Essai sur les mythes fondateurs
du royaume hittite**

Association KUBABA, Université de Paris I,
Panthéon – Sorbonne,
12 Place du Panthéon 75231 Paris CEDEX 05

L'Harmattan, 5 -7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

Bibliothèque KUBABA

Revue KUBABA

L'Eau : symboles, croyances et réalité

La Marginalité : entre l'exclusion et la transgression

La Marginalité : utopie et réalité

La Ville : fondation et développement (2 volumes)

Cahiers KUBABA (chez L'Harmattan)

Fêtes et Festivités

Rites et célébrations

Collection KUBABA (chez L'Harmattan)

Série Actes, vol. I et II.

Ville et pouvoir. Origine et développements, volume I

Le pouvoir et la ville à l'époque moderne et contemporaine, volume II (M. Mazoyer, J. Perez, R. Lebrun, F. Malbran-Labat, éd.)

Série Antiquité, vol. I.

Dominique Briquel, Le forum brûle (18-19 mars 210 Av. J.-C.).

Un épisode méconnu de la deuxième guerre unique.

En préparation :

Ouvrages collectifs :

Espaces sauvages, terres domestiquées

L'Arbre : symbole et réalité, Actes des Journées universitaires de Hérisson (21 et 22 juin 2002).

Patrick Guelpa, Un homme de désirs, le poète islandais Benediktsson (1864-1940)

Pour se procurer ces volumes, contacter :

Association KUBABA

Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne

90, rue de Tolbiac

75634 Paris CEDEX 13

PREFACE

Le présent ouvrage, fruit des recherches de notre Collègue Michel Mazoyer, constitue une étape bienvenue dans l'approche de la personnalité complexe du dieu Télipinu, un dieu important d'origine hattie, fils du grand dieu de l'Orage, qui fut adopté par les tribus indo-européennes venues s'installer sur les hauts plateaux anatoliens sans qu'il y ait trace de syncrétisme ou de quelque assimilation, ceci soulignant la forte personnalité du dieu. Sa place demeure essentielle dans la mythologie hittite de tradition anatolienne de même que dans l'exercice du culte.

La fonction la plus évidente et sans doute la plus ancienne de ce dieu dont l'arbre sert de logogramme, est celle de dieu protecteur de la végétation, auteur de croissance de celle-ci. Sans que la chose soit parfaitement explicite, Michel Mazoyer se demande si une seconde fonction n'a pas progressivement collé à la personnalité de ce dieu actif et industriel, à savoir celle de dieu fondateur, une idée déjà soulevée par Madame Hattice Gonnet. A ce titre, le profil de Télipinu n'est pas sans rappeler celui d'Apollon.

Le lecteur dispose d'un riche corpus, notamment mythologique, relatif au dieu Télipinu, comportant chaque fois la translittération du texte hittite, ainsi que la traduction, le tout assorti souvent d'un commentaire grammatical et d'observations pertinentes concernant la religion hittite. L'auteur se montre également attentif, comme il se doit, au problème de la datation des différentes tablettes cunéiformes constituant les « manuscrita » d'un récit mythologique ou festif.

Michel Mazoyer ne résiste pas à la tentation du comparatisme. On le suit volontiers, tout en se rappelant que cette démarche doit être menée avec beaucoup de circonspection et en se gardant de rapprochements hâtifs. Quoi qu'il en soit, l'auteur nous livre matière à réflexion.

Ce volume sera particulièrement utile aux personnes intéressées par l'hittitologie ainsi qu'aux historiens des religions de l'antiquité, surtout ceux qui étudient les traditions religieuses de l'Asie Mineure. Il témoigne du dynamisme des chercheurs français soucieux de poursuivre l'œuvre entamée par d'illustres prédécesseurs.

René LEBRUN
Université Catholique de Louvain
et Institut Catholique de Paris

SOMMAIRE

PREFACE	7
SOMMAIRE	9
ABREVIATIONS	13
INTRODUCTION	27

A. MYTHE DE TELIPINU

1. Présentation du Mythe	31
2. Datation	
a. Essai de datation par comparaison des thèmes	
- Le Mythe de Télipinu	34
- Les mythes parallèles	35
b. Essai de datation par la langue et le ductus	
- Le Mythe de Télipinu	38
- Les mythes parallèles	40
3. Translittération et traduction	
a. Télipinu I	43, 73
b. Télipinu II	53, 80
c. Télipinu III	60, 86
d. Fragment a	64, 88
e. Fragment b	65, 89
f. Fragment c	67, 91

g. Textes analogues (translittération)	68
4. Commentaire grammatical et lexical	
a. Télipinu I	92
b. Télipinu II	107
c. Télipinu III	109
d. Fragment a	110
e. Fragment b	111
5. Le Mythe de Télipinu ou la genèse du royaume	
La place du Mythe de Télipinu dans la religion hittite	111
a. La faute	113
b. La souillure du dieu	116
c. Le refuge du dieu	117
d. Le départ de Télipinu et la ruine des Hattis	120
e. A la recherche de Télipinu	124
- Le rôle des dieux	124
- Le rôle des animaux	127
f. Le réveil du dieu	130
g. Les rites de réconciliation	
- Les rituels exécutés par un mortel (1, 2 et 6)	132
- Les rituels exécutés par Kamrušepa (3, 4, et 5)	142

h. Le retour de Télipinu : la fondation du royaume hittite	149
 B. DISPARITION DU SOLEIL	
1. Présentation du Mythe	163
2. Datation	165
3. Translittération et traduction	
a. La disparition du Soleil	165
	177
b. Texte analogue (translittération)	176
4. Commentaire grammatical et lexical	185
5. Le Mythe de la disparition du Soleil et la réorganisation du panthéon hittite	
a. Le récit mythologique : les fonctions de Télipinu	193
b. <i>Le mugawar</i>	196
c. Le rituel et les offrandes	197
 C. TELIPINU ET LA FILLE DE L'OCEAN	
1. Présentation du Mythe	203
2. Datation	204
3. Translittération et traduction	205
4. Commentaire grammatical et lexical	210
5. Le mariage du fondateur	
a. Le rapt de Hatépinu	212
b. Rite et symbole	215

**D. DISPARITION DU DIEU DE L'ORAGE
DE NERIK (CTH 671 : KUB XXXVI 89)**

1. Présentation du Mythe	217
2. Crime et Châtiment	217

CONCLUSION	221
-------------------	-----

GLOSSAIRE	223
------------------	-----

INDEX

1. Index des noms divins	309
2. Index des textes commentés	323
3. Index des principaux termes discutés	341

DOCUMENTS	343
------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	349
----------------------	-----

ABREVIATIONS¹

1. PUBLICATIONS

AA	Archäologischer Anzeiger, Berlin.
AAA	Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool.
ABoT	Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri, Istanbul, 1948.
ABZ	Borger, R., Assyrisch-babylonische Zeichenliste, 2. Auflage (= AOAT 33/33A), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981.
AfO	Archiv für Orientforschung, Berlin-Graz-Horn (N.-O.)
Anadolu	Anadolu/Anatolia. Revue annuelle de l'Institut d'Archéologie de l'Université d'Ankara, Ankara.
Anadolu Arastirmalari	voir JKF.
Anatolia	voir Anadolu
Anatolica	Anatolica (Institut historique et archéologique néerlandais à Istanbul), Leiden.
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, (Hittite Myths, Epics and Legends, tr. Goetze, Albrecht), ed. J.B Pritchard, Princeton University Press, Princeton, 1950.
An. St	Anatolian Studies (Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara), London.
Ann. EPHE	Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Vème Section), Paris.
Ann	Coll. Fr. Annuaire du Collège de France, Paris.

¹ Pour les abréviations des textes hittites, voir index des textes.

AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Neukirchen-Vluyn.
AoF	Altorientalische Forschungen, Berlin.
AOS	American Oriental Series, New Haven.
ArOr	Archiv Orientalni, Prag.
Arch. Glott	It. Archivio glottologico italiano, Roma.
AS	Assyriological Studies, Chicago.
Athenaeum	NS Athenaeum nouvelles séries, Pavia.
BA	Biblical Archaeologist, Baltimore.
BagM	Baghdader Mitteilungen, Berlin.
BAR	British Archaeological Reports (International Series), Oxford.
Belleten	Türk Tarih Kurumu Belleten, Ankara. bib. EPHE Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Vème Section), Paris.
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden.
BMECCJ	Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, Wiesbaden.
Bo	Inventarnummern unveröffentlichter Tafeln aus Boğazköy.
BSL	Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, Paris.
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, Roma.
CHD	The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1980 s.
CLL	Melchert, H. Craig, Cuneiform Luvian Lexicon, Chapel Hill, N.C., 1993.

CTH	Laroche, Emmanuel, Catalogue des textes hittites, Paris 1971.
CTH,	suppl I Laroche, Emmanuel, Premier supplément, RHA 30 : 94-133 u. 33, 1972.
CRRAI	Compte rendu de la ... Rencontre assyriologique Internationale.
DLL	Laroche, Emmanuel, Dictionnaire de la langue louvite, Paris, 1959.
DMOA	Documenta et monumenta Orientis antiqui, Leiden.
EHS	Kronasser, Etymologie der hethitischen Sprache, Wiesbaden, 1963-66, 1987.
Emar VI	Arnaud, Daniel, Recherches au pays d'Astata, Paris, 1987.
Etym. 1	Kronasser, Heinz, Etymologie der hethitischen Sprache (Bd.1), Heidelberg.
FHG	Laroche, Emmanuel, Fragments hittites de Genève, <i>RA</i> 45 (1951) : 131-138, 184-194; <i>RA</i> 46 (1952) : 42-50.
FsAkurgal	Akurgal'a Armağan/Festschrift Akurgal, <i>Anatolia</i> 21, Ankara, 1978/80.
FsAlp	Festschrift für Sedat Alp. Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, 1992.
FsBittel	Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel, Mainz, 1983.
FsCarratelli	Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli, <i>Eothen</i> 1, Firenze, 1988.
FsFriedrich	Festschrift J. Friedrich zum 65. Geburtstag gewidmet, Heidelberg, 1959.

- FsGoldman The Aegean and the Near East. Studies Presented to Hetty Goldman on the Occasion of her Seventy-Fifth Birthday, New York, 1956.
- FsGüterbock Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday, PIHANSt 33, Istanbul, 1973.
- FsGüterbock² Kanissuwar : A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday May 27, 1983, Chicago, 1986.
- FsHouwink ten Cate Studio Historiae Ardens, Ancient Near Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday (Institut historique et Archéologique néerlandais à Istanbul), Leiden, 1995.
- FsKantor Essays in ancient Civilization presented to Hélène J. Kantor, SAOC 47, Chicago, 1989.
- FsLansberger Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, AS 16, Chicago, 1965.
- FsMellink Ancient Anatolia. Essays in Honor of Machteld J. Mellink, Wisconsin, 1987.
- FsNeve Istmitt 43, 1993.
- FsOtten Festschrift Heinrich Otten, Wiesbaden, 1973.
- FsOtten² Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden, 1988.
- FsN. Özgüç Aspects of Art and Iconography : Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç, Ankara, 1993.
- FsT. Özgüç Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tashin Özgüç, Ankara, 1989.

FsRanoszek	Anniversary Volume dedicated to Rudolf Ranoszek on his Eighty-Fifth Birthday, RO 41/2, Warsaw : Paristwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980.
FsSoden	Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern, AOAT 1, Neukirchen-Vluyn, 1969.
FsStreitberg	Streitberg-Festgabe, Leipzig, 1924.
GsKlima.	Iranian and Indo-European Studies, Memorial Volume of Otakar Klima, Praha, 1994.
Gsvon Schuler	Gedenkschrift Einar von Schuler, OrNS LIX/2, Rom, 1990.
Gym	as (Humanistische) Gymnasium, Heidelberg.
GLH	Laroche, Emmanuel, Glossaire de la langue hourrite, Paris, 1980.
Haluka	Haluka, Paris, 1997 s.
HDW	Tischler Johann ; Hethitisches-deutsches Wörterverzeichnis, IBS 39, Innsbruck 1982.
HE 1, 2	Friedrich, Johannes, Hethitisches Elementarbuch, Heidelberg, 1 1960, 2 1967 (2e éd.).
HED	Puhvel, Jaan, Hittite Etymological Dictionary, Berlin-New York-Amsterdam, 1984 s.
HEG	Tischler, Johann, Hethitisches etymologisches Glossar. Mit Beiträgen von G. Neumann <i>et alii</i> , IBS 20, Innsbruck, 1977 s.
Heth.	Hethitica, Louvain, 1972 s.
HGr	Friedrich, Johannes. Hethitisches Elementarbuch. 1. Teil. Kurzgefasste Grammatik, Heidelberg, 1960.

HH	Laroche Emmanuel, Les hiéroglyphes hittites I, Paris, 1960.
HS	Historische Sprachforschung, Göttingen-Zürich.
HT	Hittite Texts in the Cuneiform Character (from Tablets in the British Museum) London, 1920.
Hul	Hethitisch und Indogermanisch, E. Neu et W.Meid (éd.), IBS 25, Innsbruck, 1979.
HW	Friedrich Johannes, Hethitisches Wörterbuch 1-3, Heidelberg, 1952-1954.
HW 1, 2, 3	Erg. Friedrich, Johannes, Hethitisches Wörterbuch 1-3 Ergänzungsheft, Heidelberg, 1957, 1961, 1966.
HW ²	Friedrich Johannes et Kammenhuber Annelies, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg 1975 s. (2e éd.).
HZL	Rüster Christel et Neu Erich, Hethitisches Zeichenlexikon, StBot Beih. 2, Wiesbaden, 1989.
IBoT	Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletlerinden Seçme Metinler, I-IV, Istanbul, 1944, 1947, 1954, 1988.
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck.
Idg.Gr.	Indogermanische Grammatik, Heidelberg.
IF	Indogermanische Forschungen, Leipzig-Berlin.
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen, Istanbul.
Izmir	Boğazköy Tablets transferred from Ankara to the Izmir Museum.
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society, New York.
JAOS	Journal of the American Oriental Society, New Haven.
JCS	Journal of Cuneiform Studies, New Haven.

JIES	The Journal of Indo-European Studies, Hattiesburg, Miss.
JKF	Jahrbuch für kleinasiatische Forschungen (Anadolu Ar. Anadolu Arastirmalari), Heidelberg-Istanbul.
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
Kadmos	Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik, Berlin.
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig-Berlin.
KIF	Kleinasiatische Forschungen, Weimar.
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin.
KUBABA	Kubaba, Paris, 1999.
KZ	Historische Sprachforschung = Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, ("Kuhns Zeitschrift") Göttingen.
Language	Language. Journal of the Linguistic Society of America, Baltimore.
LTU	Otten Heinrich, Luvische Texte in Umschrift, VIO 17, Berlin, 1953.
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, Berlin.
Mélanges Belardi	Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi, Roma, 1994.
Mélanges Laroche	Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche, Paris, 1979.
Mélanges Lévêque	Mélanges M.M. Lévêque, Paris, 1988.
Mélanges Rodinson	Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson, Supplément 12 aux Comptes rendus du groupe linguistique d'Etudes chamito-sémitiques, Paris, 1985.

Mélanges Naster	Archéologie et Religions de l'Anatolie Ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster, Homo Religiosus 10, Louvain-la-Neuve, 1984.
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin.
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, München.
MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, Leipzig.
N.A.B.U	Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires, Paris
NH	Laroche, Emmanuel, Les Noms des Hittites, Paris, 1966.
NH, suppl.	Laroche, Emmanuel, Les Noms des Hittites : supplément, Heth. IV : 3-58, 1981.
Numen	Numen. International Review of the History of Religions, Leiden.
OA	Oriens Antiquus, Roma.
OBA	Orbis Biblicus et orientalis, Freiburg-Göttingen.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung, Berlin-Leipzig.
OrNS	Orientalia, Commentarii periodici Pontificii Instituti Biblici, nova series, Roma.
Orientalia	voir OrNS.
PIHANSt	Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul.
Quaderni	Quaderni del istituto di glottologia dell' Università di Bologna, Bologna.
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale, Paris.
RS	Ras Shamra text, cited by inventory number.
REL	Revue d'études latines, Paris.

RGTC	del Monte, Giuseppe et Tischler, Johann, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, vol. 6, Wiesbaden 1978.
RGTC, suppl.	del Monte, Giuseppe, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, vol. 6/2, Wiesbaden, 1992.
RHA	Revue hittite et asianique, Paris.
RHR	Revue de l'histoire des religions, Paris.
RIA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Berlin.
RO	Rocznik Orientalistyczny, Warsaw.
RS	Textes de Ras Shamra, cités par numéro d'inventaire.
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization, Chicago.
SBL	Society of Biblical Literature, Atlanta.
Scientia	Scientia, Innsbruck.
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.
SMEA	Studi micenei ed egeo-anatolici, Roma.
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden.
St. M	Studia Mediterranea, Pavia.
Stud.Pohl	Studia Pohl, Roma.
Symb.Böhl	Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae, Leiden, 1973.
Symb.Hrozný	Symbolae ad Studia Orientis Pertinentes Frederico Hrozný dedicatae, Pars secunda, ArOr XVII/1-XVIII/3, Praha, 1949-1950.
Syria	Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris.

Tel Aviv	Journal of the Tel Aviv University Institute of Archaeology, Tel Aviv.
THeth	Texte der Hethiter, Heidelberg.
TUAT	O. Kaiser (éd.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh.
TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayinlari, Ankara.
UAVA	Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Ergänzungsbände zur ZA, Berlin.
UF	Ugarit Forschungen, Neukirchen-Vluyn.
Ug	Ugaritica, Paris.
VAT	Inventory numbers of tablets in the Staatliche Museen in Berlin.
VBoT	A. Götze (éd.), Verstreute Boghazköi-Texte, Marburg 1930.
VIO	Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung der Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin.
VO	Vicino Oriente, Roma.
WO	Die Welt des Orients, Göttingen.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vienna.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Leipzig-Berlin.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig-Wiesbaden.

2. ABREVIATIONS GENERALES LES PLUS COURANTES

acc	accusatif
act.	actif
add.	ajouté
adj.	adjectif
adv.	adverbe
akk.	akkadien
al.	autres
an.	animé
Bd.	Band
Beih.	Beiheft
caus.	causatif
cf.	confère
col.	colonne
conj.	conjonction
coord.	coordination
C.R.	compte rendu
dat.	datif
démonst.	démonstratif
dir.	directif
dupl.	duplicat
dur.	duratif
ed.	édition
éd(s).	éditeur(s)/édition
encl.	enclitique
fact.	factitif
fasc.	fascicule

gén.	génitif
H.	Handbuch
hapax	hapax legomenon
hatt.	hatti
hitt.	hittite
hour.	hourrite
ibid.	à la même place
imp.	impératif
in.	inanimé
ind.	indicatif
inf.	infinitif
inst.	instrumental
inter.	interrogatif
interj.	interjection
itér.	itératif
Lief.	fascicule
litt.	littéralement
loc.	locatif
méd.	médio-passif
no	numéro
n.	note
nom.	nominatif
not.	notamment
Nr.	Nummer
om.	omis
p(p).	page(s)
par ex.	par exemple
part.	participe

pers.	personne
pl.	pluriel
poss.	possessif
postpos.	postposition
prét.	prétérit
pron.	pronom
pub.	publication
réimpr.	réimpression
rel.	relatif
Ro	recto
s.	et suivante(s)
sg.	singulier
sum.	sumérien
sup.	supin
suppl.	supplément
trad.	traduction
trans.	transitif
V.	vers
vo	verso
voc.	vocatif
vol.	volume

3. VALEUR DE SIGNES

x	signe inintelligible
§	paragraphe
[]	entoure les éléments perdus dans une cassure
]	restauration de la partie gauche du mot

[restauration de la partie droite d'un mot
[()]	délimite les restaurations effectuées à partir d'un duplicat
()	délimite les additions de la traduction française
<< >>	délimite un signe présent dans le cunéiforme à effacer
< >	absent dans le cunéiforme
...	indique des groupes de mots intraduisibles
!	signe hors norme

SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS

Les noms écrits en lettres capitales représentent des logogrammes. Il s'agit soit de sumérogrammes (lettres capitales romanes), soit d'akkadogrammes (lettres capitales italiques).

INTRODUCTION

Le dieu Télipinu, qui était à l'origine une divinité hattie, représente un des dieux les plus importants du panthéon hittite. Fils du dieu de l'Orage, il était doté dans le panthéon hattî seulement d'une fonction agraire, mais les Hittites qui l'ont emprunté aux Hattis, leurs devanciers sur le sol anatolien, ont ajouté à sa fonction originaire celle de fondateur et ont composé pour lui un des textes mythologiques les plus importants de la littérature hittite, connu sous le nom de *Mythe de Télipinu*. Jusqu'à une date récente Télipinu était généralement considéré comme un dieu agraire et on pensait que son mythe retraçait le cycle agraire. Mais dans les années 1990, H. Gonnet, dans un bref article (1990 : 51-57), a eu le mérite pour la première fois d'attirer l'attention sur la fonction de fondateur de Télipinu. Ce travail, comme son enseignement que nous avons suivi aux Hautes Etudes, nous ont incité à élargir notre investigation sur ce dieu dans le cadre d'une thèse de doctorat achevée sous la direction de Jean-Marie Durand, Professeur au Collège de France. Nous nous proposons aujourd'hui, en reprenant une partie de ce travail, de faire le point sur l'activité de Télipinu telle qu'elle se manifeste dans la mythologie. De nombreux éléments nous autorisent, semble-t-il, à retenir le caractère étiologique des textes où se manifeste Télipinu et nous permettent de mettre en évidence les deux fonctions de ce dieu. Ces récits paraissent évoquer les différents épisodes de la fondation du royaume hittite. Nous disposons de trois mythes qui mentionnent la légende de Télipinu : il s'agit du *Mythe de Télipinu* proprement dit, du mythe de *Télipinu et de la fille de l'Océan* et de celui de la *Disparition du Soleil* (Textes mythologiques I).

Au début du *Mythe de Télipinu*, lorsqu'il quitte son sanctuaire, Télipinu, qui est un dieu hattî, est pourvu de la seule fonction agraire, lorsqu'il rentre dans son sanctuaire, il est devenu, selon toute vraisemblance, un dieu hittite doté d'une nouvelle fonction, celle de dieu fondateur.

Dans cette monographie, à laquelle nous avons donné le titre de « dieu au marécage » faisant allusion à un des épisodes les plus célèbres de son mythe, nous nous sommes appuyé sur les textes mythologiques qui mentionnent la légende de Télipinu. La fonction agraire de Télipinu y est explicitement évoquée, mais celle de fondateur n'en est pas moins manifeste. Les trois mythes relatant la légende de Télipinu seront translittérés, traduits, puis commentés. A ceux-ci nous ajoutons le commentaire du Mythe de la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérîk*. La comparaison entre ce mythe et le *Mythe de Télipinu* permet de mettre en évidence le caractère fondateur de ce dernier mythe. D'autres mythes seront seulement signalés au cours de l'analyse (Textes mythologiques II) ; nous renvoyons pour une étude détaillée de ceux-ci aux bibliographies jointes à l'index de ces textes.

La première version du texte connu sous le nom de *Mythe de Télipinu* est un récit étiologique qui paraît évoquer l'une des époques marquantes de l'histoire de l'Anatolie ancienne, celle de la disparition du royaume hattî et de la fondation du royaume hittite. *Télipinu et la fille de l'Océan* et la *disparition du Soleil*, textes dans lesquels Télipinu joue un rôle important, semblent appartenir au même cycle de textes relatifs à la fondation.

Le recours par les Hittites, les nouveaux arrivants indo-européens, à un dieu hattî comme dieu fondateur, c'est-à-dire à un dieu autochtone, étranger à leur culture, doit correspondre chez eux à la volonté de se considérer comme les héritiers légitimes de la civilisation hattîe qui les avait précédés.

Sur de nombreux points on peut établir des rapprochements entre Télipinu, le dieu fondateur hittite, et Apollon, le dieu fondateur grec. En revanche, on peut écarter toute analogie entre Télipinu et les « dieux qui meurent » tel Adonis, comme on a été parfois tenté de le faire (Gaster, 1961 : 299). Rappelons que Télipinu ne meurt pas, contrairement à la divinité grecque, et que le dieu hittite est le dieu qui assure la pérennité du royaume, alors qu'Adonis est le symbole de la stérilité.

Le *Mythe de Télipinu* a servi d'archétype à une grande partie de la littérature hittite dominée par le thème de la divinité qui quitte ses lieux de culte. Ce mythe évoque particulièrement les dévastations causées par le départ du dieu et les tentatives pour le faire rentrer dans son pays. Nous avons là deux des traits fondamentaux de la

religion hittite (Gonnet, 1988 : 385) : les dieux risquant toujours de disparaître et d'emporter avec eux la prospérité du pays, la tâche principale du roi et du clergé est de maintenir les dieux dans leurs lieux de culte ou de provoquer leur retour, quand ils ont disparu. Dès lors que ce thème est un des thèmes de base de la religion hittite, on comprend pourquoi le *Mythe de Télipinu* a sans cesse été copié et adapté aux circonstances, utilisé à des fins publiques ou privées, puis réutilisé pour les autres divinités.

La partie du *Mythe de Télipinu* qui évoque le retour du dieu et la fondation est présentée comme l'âge d'or de l'histoire hittite et définit les cadres de l'idéologie royale. Ce sont notamment les biens contenus dans l'égide qui symbolisent cette idéologie. On remarque que dans le texte initial considéré comme vieux-hittite (*Tél. I*), probablement sous l'influence de la culture hattie, ces biens se répartissent d'abord entre deux fonctions (la souveraineté et la prospérité économique), mais qu'ensuite, dans une version plus récente, apparaît une troisième fonction, qui est celle de la force guerrière (*fragment a*).

Nous savons, par ailleurs, que le dieu fondateur est le fils favori du dieu de l'Orage, souverain du panthéon (*Océan A*, I 8'), et c'est probablement à ce titre qu'il est choisi par les autres dieux pour procéder à la fondation du royaume hittite, la jeunesse et la force de Télipinu représentant sans doute l'image du royaume qu'on veut maintenir éternellement jeune et puissant.

Après la disparition du royaume hattî, ayant vécu comme un marginal, Télipinu revient avec une puissance accrue, une personnalité profondément modifiée et dotée d'une nouvelle fonction, celle de fondateur. Il fournit alors la vie et la force au couple royal, rétablit le culte et le pouvoir royal.

Mais la mission de fondateur de Télipinu ne peut être achevée que si l'acquisition de sa nouvelle fonction par le fondateur est acceptée par l'ensemble des divinités qui constituent le nouveau panthéon et si le dieu fondateur s'est assuré la maîtrise de l'eau, indispensable au nouveau royaume. Ces deux dernières phases de la fondation sont racontées dans le *Mythe de la Disparition du Soleil* et le *Mythe* intitulé par les commentateurs *Télipinu et la fille de l'Océan*.

Ces fonctions réunies dans la personne du même dieu font de Télipinu une divinité centrale du panthéon hittite.

Tout en étant conscient que l'histoire du dieu Télipinu est constituée par des données extrêmement riches qui méritent d'être exploitées systématiquement par les historiens des religions, nous nous sommes permis de souligner très sommairement, à la fin de plusieurs chapitres, des analogies entre quelques-uns des événements qui composent sa vie et certains épisodes de la vie d'autres divinités indo-européennes, en particulier grecques et romaines, chaque fois que cela nous a paru nécessaire.

A. MYTHE DE TELIPINU

1. PRESENTATION DU MYTHE

Avant de procéder à l'analyse du *Mythe de Télipinu*, nous rappellerons quelques-unes des caractéristiques du mythe anatolien².

Distinguons tout d'abord celui-ci des textes épiques qui ont été trouvés également à Boğazköy : ces derniers qui sont désignés par le sumérogramme SÌR « chant » (hitt. *išhamai-*) sont tous d'origine étrangère (hourrite, babylonien, cananéen). Le fait qu'ils contiennent beaucoup de termes louvites suggère qu'ils datent du XIII^e siècle Av. J.C. et qu'ils ont été rédigés dans le Kizzuwatna situé au sud de l'Anatolie.

Le mythe anatolien, plus ancien que les textes épiques présente une grande originalité. Voici, en relation avec la suite de notre étude, certaines de ses particularités.

Il est couramment associé à des rituels, les acteurs divins ayant besoin de recourir à la magie pour tenter de transformer une situation donnée. Le mythe anatolien qui contient à l'origine des rituels mis en oeuvre pour la première fois par les dieux ont donc une valeur éducative et initiatique. C'est en imitant leurs dieux que les Hittites exécutent ensuite leurs rites. Ainsi s'explique que la première version du *Mythe de Télipinu*, qui est, comme nous le montrerons, la version étiologique, ait donné naissance à différentes versions et à de nombreux mythes parallèles destinés à apaiser les dieux et à retrouver leur protection.

Soulignons aussi que le mythe anatolien a un rôle cultuel. Le *Mythe d'İlluyanka* et peut-être le *Mythe de Télipinu* constituaient la trame légendaire de la Fête de *Purulli-*. Il semble que non seulement ces mythes pouvaient être récités au cours de cette fête, mais aussi faire l'objet d'une représentation.

² Pour une synthèse sur la mythologie hittite, voir notamment Güterbock (1977¹), Popko (1995 : 80-83 et n. 203), Limet et Ries (1981), Haas (1994 : 702-708), *RIA* 7/8 : 564-572.

La variété des fonctions des mythes anatoliens, et en particulier du *Mythe de Télipinu*, explique qu'il a été sans cesse recopié et modifié suivant les circonstances. Les variantes d'une version, qui peuvent sembler minimes, sont donc essentielles pour déterminer les fonctions qu'il recouvre.

Nous commencerons notre étude par le *Mythe de Télipinu*, qui offre la documentation la plus riche sur le dieu Télipinu. Ce texte a joué dans la religion hittite un rôle considérable ; il constitue en effet l'archétype qui a servi de base à un des thèmes les plus courants de la religion hittite, celui du dieu disparu. Par ailleurs, le *Mythe de Télipinu*, qui évoque l'acquisition par Télipinu de la fonction de fondateur, précède chronologiquement le *Mythe de la Disparition du Soleil* où Télipinu est invoqué avec sa fonction de fondateur, et le mariage de Télipinu raconté dans *Télipinu et la fille de l'Océan*.

Notre étude du *Mythe de Télipinu* suivra l'ordre indiqué dans l'introduction générale. Quant au commentaire littéraire, il s'organisera autour des thèmes essentiels du *Mythe* et respectera le mouvement du texte.

Il existe trois versions et trois fragments du *Mythe de Télipinu*, ainsi que d'autres textes présentant des analogies étroites avec le *Mythe*. Chacune de ces versions possède plusieurs duplicats et contient des lacunes plus ou moins importantes qui n'empêchent pas une restitution d'ensemble se présentant ainsi :

1. Télipinu, en proie à la colère, abandonne son temple (*Tél. F³ A, I 4'*) ;

2. Le départ du dieu agraire entraîne la disparition de la vie, l'interruption du culte et la ruine des Hattis (*Tél. I A, 5-20 ; Tél. II A, I 1'-6'*) ;

3. Le dieu de l'Orage s'inquiète de l'absence de son fils Télipinu et de la famine qui s'abat sur le panthéon. Tous les dieux, l'Aigle et le dieu de l'Orage partent successivement à la recherche de Télipinu, mais tous échouent dans leur mission (*Tél. I A, I 21'-39' ; Tél. II A, I 7'-16'*) ;

4. Finalement Hannahanna (la grande déesse) envoie l'Abeille à la recherche de Télipinu, en lui donnant comme

³ Pour les abréviations et les références des textes étudiés, voir pp. 323 s.

instructions de retrouver le dieu, de le réveiller en le piquant, de le nettoyer et de le purifier avec de la cire et du miel (*Tél. I A*, I 35'-38'; *Tél. II B*, II 4'-15'; *Tél. III A*, II 1'-6');

5. L'Abeille suit les instructions de Hannahanna (retrouver le dieu, le réveiller et le piquer). Mais elle ne peut ni le nettoyer ni le purifier, ayant épuisé son miel durant sa recherche (*Tél. II B*, II 16'-19'; *D*, II 2-4; *Tél. III B*, II 1-5). Le dieu rendu furieux par la piqure de l'Abeille sème la désolation autour de lui (*Tél. II D*, II 2-16; *Tél. III B*, II 6-13);

6. Les dieux effrayés se tournent vers une divinité, probablement Kamrušepa (?), la déesse de la magie. Celle-ci fait venir un mortel et, à son initiative, celui-ci accomplit trois rituels : un rituel destiné à faire rentrer Télipinu (*Tél. II D*, II 11-17; *Tél. III B*, II 17-20) et deux rituels de purification (*Tél. I A*, II 1'-32'; *Tél. II C*, II 1'-12'; *B*, III 1'-4'; *C*, III 5'-17'; *Tél. III A*, III 1'-8'; *fragment b*, II 2'-25'; III 1'-23'), dont le dernier est exécuté après le retour de Télipinu auprès des dieux (*Tél. I C*, 24''-A, IV 19; *Tél. II D*, III 3'-12');

7. Télipinu, furieux, se rend auprès des dieux assemblés sous l'aubépine (*Tél. I A*, II 33'-34') ; il rapporte les bonnes pluies et ramène avec lui les divinités agraires (*Tél. III A*, III 9'-11');

8. Kamrušepa, qui constate l'échec du premier rituel de purification exécuté par le mortel, procède elle-même à trois nouveaux rituels : le rituel des *karaš-* (*Tél. I A*, III 3-7), un nouveau rituel de purification (*Tél. I A*, III 8-27; *C*, 9-13; *Tél. III A*, III 4'-8') et probablement le rituel des *himma-* (*Tél. I A*, III 33-34, voir A.5g);

9. Télipinu revient apaisé dans son temple : il procède alors à la fondation du nouveau royaume : il fait fonctionner de nouveau le foyer sacrificiel, assure la pérennité du couple royal et donne au roi l'égide qui contient tous les biens du royaume (*Tél. I A*, IV 20-35; *fragment a*, IV 1'-26').

2. DATATION

Nous disposons de deux voies d'approche : d'un côté, l'analyse comparative des thèmes, des séquences et de leurs structures ; de l'autre, l'examen de la langue et de la graphie utilisées dans chaque texte et leurs variations.

a. Essai de datation par comparaison des thèmes

Dans ce but nous dégagerons certains points significatifs de chaque texte, qui seront développés ultérieurement.

Le Mythe de Télipinu

Tél. I : cette première version forme un ensemble cohérent dont les éléments et leur ordre sont indissociables. Les rituels et la partie mythologique qui constituent *Tél. I A* semblent avoir été composés à la même date (cf. Houwink ten Cate, 1970 : 31)⁴. *Tél. I* est, comme il ressort des analyses conduites ci-dessous, un mythe étiologique racontant la fondation de l'Ancien royaume par les Hittites et leur enracinement dans le pays hattî (Gonnet, 1990 : 52-53). C'est probablement à cause de son caractère étiologique que ce texte a pu être sans cesse recopié, transformé au gré des nécessités de l'époque et des circonstances. Les variantes comme *Tél. II*, qui se présente comme une version modernisée de *Tél. I*, corroborent cette hypothèse. Comme nous le montrerons dans l'analyse des variantes de chaque séquence, seul *Tél. I* peut être considéré comme un mythe proprement dit, les autres versions et les mythes, comme le *Mythe du dieu de l'Orage*, sont des rituels et non pas réellement des textes mythologiques (cf. *CTH* : 159).

Tél. II : *Tél. I* est un récit mythologique qui contient des rituels, alors que *Tél. II* semble, au contraire, un rituel magique (un *mugawar*) inspiré par le Mythe fondateur (*Tél. I*), destiné à faire rentrer Télipinu.

⁴ Ph. H. J. Houwink ten Cate estime que *Tél. I A* constitue la copie d'un rituel du début de l'Empire, dans lequel avait été incorporé un texte mythologique vieux-hittite.

Tél. III : la partie mythologique est proche de *Tél. I*, mais le retour de Télipinu semble analogue à *Orage I* (A, II 1'-22'), ce qui nous amène à penser que *Tél. III*, comme *Orage I* est un rituel imité du *Mythe fondateur* (*Tél. I*). Nous émettons donc l'hypothèse d'une date de rédaction voisine de celle d'*Orage I* et légèrement postérieure à celle de *Tél. I A*.

Les fragments a, b et c : le premier fragment mentionne la liste des biens contenus dans l'égide. Les quelques différences importantes avec *Tél. I A*, comme le contenu de l'égide (§ A.5h), nous permettent de préciser qu'il a été rédigé postérieurement à *Tél. I A* et qu'il s'agit de rituels inspirés du *Mythe fondateur* (*Tél. I*). Le fragment b contient une invocation ne se trouvant que dans *MAḪ I*. Le début lacunaire de celle-ci semble ne pas exister dans *Tél. I A*. Le fragment b pourrait être le fragment d'une version modernisée de *Tél. I A*. Le fragment c pourrait être le duplicat du fragment b (Laroche, 1965 : 48).

Les mythes parallèles

Orage I. Malgré quelques différences, le texte d'*Orage I* semble proche de celui de *Tél. I* (Güterbock, 1959 : 210). *Orage I* (B, I), qui est en partie lacunaire, présente aussi des éléments communs à *Soleil* (b, IV 1'-13') qui ne se trouvent pas dans *Tél. I* : il précise à quelle occasion il était récité. Il semble donc que ce texte était un rituel magique (*mugawar*) imité du *Mythe de Télipinu* et destiné à faire rentrer le dieu de l'Orage. Dans la partie mythologique, qui est relativement longue, le père du dieu de l'Orage ne participe pas lui-même à la recherche de son fils, comme dans *Tél. I*, mais se contente de demander des conseils au grand-père du dieu de l'Orage. Comme nous l'avons signalé, le rituel destiné à chasser le mal et la colère du dieu et à favoriser le retour de celui-ci semble analogue à celui de *Tél. III*. Nous suggérons une date de rédaction voisine pour *Orage I* et *Sol. a, b et c*, légèrement postérieure à *Tél. I A* et contemporaine de *Tél. III A et B*.

Le Mythe du dieu de l'Orage de la reine Ašmunikal (Orage II) et le Mythe du dieu de l'Orage de la reine Ḫarapšili (Orage III) présentent une analogie parfaite tant par le sujet, par la rédaction, que par la langue. Seul le nom de la reine change : Ašmunikal remplace Ḫarapšili, ce qui permet de supposer que le texte est non

seulement plus ancien, mais aussi qu'il a servi de modèle à celui d'Ašmunikal. Ašmunikal est la femme d'Arnuwanda 1er (entre 1400-1360⁵). Le nom de Ḫarapšili⁶ a été porté par deux reines, par la femme de Ḫantili 1er (1590-1560) et peut-être par celle d'Alluwamna (entre 1500 et 1400). Nous préférons la seconde à cause de la similitude du contenu des deux textes et nous suggérons une époque voisine de rédaction, durant la première moitié du 15e siècle. Les deux textes, dans le *rituel 2*, contiennent une combinaison nouvelle de certains passages de *Tél. I* (voir § A.5g). La partie consacrée au rituel est plus développée. Ces deux mythes constituent une adaptation relativement libre du *Mythe de Télipinu* et constituent des rituels magiques de la même catégorie que la deuxième version du *Mythe de Télipinu* et que le *Mythe du dieu de l'Orage (mugawar)*.

Orage IV présente des innovations importantes par rapport à *Tél. I*, ainsi que l'établit la formule que l'on trouve dans le colophon de *Orage IV* (F, Vo IV 27'-29') : « ^mŠippaziti⁷ (le scribe) l'a rénové ». La partie mythologique suit un rituel sans équivalent dans *Tél. I*. Le texte se présente comme un rituel magique qui est destiné à faire rentrer un dieu absent (c'est-à-dire un *mugeššar* ; Laroche, 1964-65: 20-24), et qui est exécuté au cours d'une fête annuelle (*mukišnaš* EZEN₄ ; Ro II 15'⁸).

Dans la **Disparition du feu**, la partie mythologique, qui est sans doute intégrée à un rituel médical, présente des innovations nombreuses par rapport à *Tél. I*. Celles-ci pourraient s'expliquer par le but de ce rituel, restituer la santé à un patient⁹.

Dans **Anzili et Zukki**¹⁰, la partie mythologique est considérablement réduite par rapport à *Tél. I* ; elle se trouve insérée

⁵ Selon T. Bryce, 1998 : XIII.

⁶ Pour Ḫarapšili, voir *RIA* 4 : 130.

⁷ Voir Laroche, *NH* : 163 no 1156 ; Glocker, 1996 : 14 n. 74 ; 38-39.

⁸ Voir Glocker, 1996 : 48-49.

⁹ Voir Ünal, 1992 : 493-500.

¹⁰ Anzili et Zukki pourraient être les équivalentes des Gulšeš. Relevons par exemple CTH 484 (*KUB* XV 31, I 1-2 ; Haas-Wilhelm, 1974 : 148-149 ; Beckman, 1983 : 80) : DINGIR.MAḪ^{HLA} ^dgul-ša-aš ŠA DINGIR^{MES} NI.TE^{MES}-aš UKU-aš DINGIR.MAḪ^{MES} ^dZu-uk-ki-in An-zi-li-in KASKAL-az kiš-an ḫu-i-it-ti-ya-an-zi : « Les MAḪ (et) les Gulšeš : les MAḪ des dieux et les MAḪ du corps des humains, Anzili et Zukki, on les tire ainsi du chemin ». Nous pouvons interpréter les MAḪ^{HLA} comme les MAḪ^{MES} des dieux et les MAḪ^{MES} du corps des humains et les Gulšeš

dans un rituel de naissance accompli par une « sage femme ». *Tél. I*, qui a servi de base, a été profondément réaménagé en raison du rôle que ce rituel de naissance devait jouer : attirer les faveurs d'Anzili et Zukki sur le nouveau-né ou sur la femme en train d'accoucher¹¹.

Dieux perdus II est très intéressant du point de vue de la composition et du contenu. Deux faits sont remarquables : le dieu n'est pas retrouvé dans un bosquet situé dans un pré aux environs de Liḫzina comme dans *Tél. III (B, II 4)*, mais dans un vignoble à Ḫattuša (*Dieux perdus II*, II 25'-26') ; l'Aigle semble fouiller « les longs chemins » et les endroits parcourus par l'Abeille dans le *Mythe de Télipinu* « les rivières, les sources, le bosquet », et l'Abeille semble parcourir les « montagnes », le domaine de l'Aigle (*Dieux perdus II*, II 12'-14', 22'). Celle-ci n'est pas chargée de réveiller le dieu, de le nettoyer, de le purifier et de le ramener comme dans *Tél. III (A, II 3'-6')*, mais simplement de le localiser (voir § A.5e). Ces deux faits induisent une rédaction tardive pour ce texte. Pour le remplacement de Liḫzina par Ḫattuša, voir § A.5c.

Dans *Kamrušepa V*, le rituel des *karaš-* de *Tél. IA* est intégré à une conjuration destinée à rendre à un patient l'usage des différentes parties de son corps.

b. Essai de datation par la langue et le ductus

L'analyse linguistique, appelée dans un premier temps « orthographique », nous fournit un autre moyen d'investigation : elle tente de dater les textes en dégagant les particularités orthographiques, syntaxiques ou morphologiques¹². L'analyse du ductus (c'est-à-dire de la forme des signes à variantes) est une

comme Anzili et Zukki. Par ailleurs, dans le *Mythe d'Anzili et Zukki* les deux divinités pourraient se livrer à l'activité favorite des Gulšeš, c'est-à-dire écrire le destin (Vo A, IV 19-21) ; cf. l'équivalence proposée par E. Laroche entre Anzili et Zukki et DINGIR.MAḪ^{tbl.A} ^dGulšeš (1947 : 79).

¹¹ H. Otten a suggéré que ce texte était un rituel de naissance (1942 : 49-51) ; H. G. Güterbock estime que ce texte était destiné à soulager les souffrances de la femme en train d'accoucher (1964 : 115 et 1978 : 243) ; cette hypothèse a été reprise ensuite par G. M. Beckman (1983 : 96).

¹² Les deux études majeures pour la datation linguistique sont celle de O. Carruba et celle de Ph. H. J. Houwink ten Cate (1969 ; 1970).

méthode de datation apparue plus tardivement¹³. Dans ces textes, qui ont été constamment recopiés, et dont la langue a été modernisée, les archaïsmes peuvent être volontaires et destinés à doter le texte d'un caractère ancien et vénérable¹⁴.

Le Mythe de Télipinu

Tél. I A abonde en traits archaïques. Aux nombreux exemples cités par Ph. H. J. Houwink ten Cate (1970 : 31-34) et G. Kellerman (1986 : 115-117), nous pouvons ajouter des archaïsmes dans l'orthographe à graphie pleine et des archaïsmes grammaticaux : *ma-a-ha-ha-an* « de même que » (II 26' ; III 15), *mi-i-e-eš-tu* « qu'elle soit douce » (II 27'), *tu-ug-ga-az-še-e-et* « de son corps » abl. sg. (III 10) ; la variante archaïque *ušdul*¹⁵ (*Tél. I A*, III 10), le directif en *-a*, *parnašša* « vers la maison » (IV 20) ; *aška* « vers le seuil » (II 6') ; des formes d'enclitique de la 3e personne du pluriel du nominatif *-e* « eux » (I 20') ; le suffixe *-ye arši!ezzi* « il/elle coule » (III 26). Ces archaïsmes se trouvent aussi bien dans la partie mythologique, que dans les rituels (Kellerman, *ibid.*). Donc il ne semble pas possible de distinguer, comme le fait Ph. H. J. Houwink ten Cate (1970 : 31), une partie vieux-hittite (la partie mythologique) et une partie de rédaction moyen-hittite (la partie contenant des rituels). La totalité du texte présente une unité graphique et linguistique. De nombreux traits d'archaïsme étant encore en usage à l'époque moyen-hittite (Košak, 1980 : 32-33), on peut voir dans *Tél. I* soit un texte vieux-hittite (Houwink ten Cate, *loc. cit.* et Kellerman, *loc. cit.*), soit un texte moyen-hittite (Neu, 1985 : 148 ; Otten, 1982 : 281 s.)¹⁶. D'après N. Oettinger, la forme des signes est moyen-hittite (1979 : 576-579).

Tél. I B : le ductus est moyen-hittite comme dans *Tél. I A* (Oettinger *ibid.*), mais il présente une certaine modernisation de la graphie et de la langue. La graphie pleine disparaît : *ku-wa-a-li-ú*

¹³ Les deux études majeures dans ce domaine sont celles de Ch. Rüster (1972) et de Ch. Rüster-E. Neu (1975).

¹⁴ Les variantes du même signe se trouvant dans un même texte ne peuvent servir de critère de datation (Laroche, 1978 : 750).

¹⁵ Pour le caractère archaïque de cette forme, voir J. Catsanicos (1982 : 6, 17, 65-67).

¹⁶ Nous ne pensons pas comme A. Kammenhuber que la rédaction de *Tél. I* puisse se situer au début du 13^{ème} siècle, c'est-à-dire à l'époque impériale (KZ 83 : 284).

« bleu » (Tél. I A, I 26) devient *ku-wa-li-ú* (Tél. I B, I 11') ; *te-e-et* « il dit » (Tél. I A, I 29) devient *te-et* (Tél. I B, I 11') ; le texte présente une relative « normalisation » des emplois grammaticaux : le datif KUR-*ni andan* « dans le pays » (Tél. I B, I 2') remplace le datif KUR-*ya andan* (Tél. I A, I 17'), ou des formes grammaticales : *šanaḥ* « cherche », 2 sg. imp. de *šanḥ-* « rechercher, explorer » (Tél. I B, I 16'), (*šaḥ-* est la forme plus rarement utilisée ; Tél. I A, I 26').

Tél. I D ne diffère pas de Tél. I B en ce qui concerne le ductus (Oettinger, *ibid.*), la graphie et la langue. Par exemple, on relève la graphie ancienne du possessif (-*šmet*) et la graphie rompue : *iš-ta-pu-li-iš-me-et* « leurs couvercles » (Tél. I D, 7') à la place de *iš-ta-pu-ul-li-iš-me-et* (Tél. I A, IV 15) ; l'addition de la semi-consonne -*w* *dankuwai* « noir » (Tél. I D, 6') à la place de *dankui* (Tél. I A, IV 15)¹⁷ ; EGIR-*pa* (Tél. I D, 11' et 12') à la place de *a-ap-pa* (Tél. I A, IV 19-20).

Tél. II A et D semblent des copies impériales d'un texte vieux ou moyen-hittite : la négation *UL* à la place de *Ú-UL* (Tél. II A, I 11' et Tél. II D, I II 9') est une forme caractéristique des copies impériales des textes vieux-hittites selon H. A. Hoffner (1983 : 84)¹⁸. A côté d'archaïsmes comme -*ašta* (Tél. II A, I 14' et 18'), *andan* en postposition (Tél. II A, I 9'), qui peuvent être vieux ou moyen-hittites (HED 1 : 218, 76), on remarque l'absence de la graphie pleine *iš-pí-e-er* « ils se rassasièrent » (Tél. II A, I 6') à la place de *iš-pí-i-e-er* (Tél. I A, I 20') ; on remarque également l'addition de -*w* dans la graphie comme dans Tél. I D : *ša-a-u-wa-ar* « rancœur » (Tél. II D, III 4' ; Tél. I D, III 10'), à la place de *ša-a-u-ar* (Tél. I A, IV 19) ; Ph. H. J. Houwink ten Cate (1970 : 33) souligne l'addition de la particule -*kan* dans *kuitkan anda paizzi* « ce qui va à l'intérieur » (Tél. II D, III 8'-9'), à la place de *kuit anda paizzi* (Tél. I A, IV 16-17), de même -*kan* (*nat-kan*, Tél. II D, III 9') à la place de -*ašta* (*našta*, Tél. I A, IV 16).

Tél. II B et C présentent un ductus moyen-hittite (Oettinger, 1979 : 578). La langue est vieux ou moyen-hittite, comme la

¹⁷ Pour Ph. H. J. Houwink ten Cate cette addition de -*w* est la marque d'une copie récente (1970 : 40).

¹⁸ G. Mauer fait de *UL* une forme caractéristique des textes du 13^{ème} siècle (1979 : 163) ; C. Kühne affirme que les scribes utilisaient cette forme dès le milieu du 14^{ème} siècle (1971 : 26 n. 17).

conjonction temporelle *mān* « quand » (B, II 5') et la particule *-ašta* (C, II 2').

Tél. III A est une copie impériale d'un texte vieux ou moyen-hittite. L'utilisation de *-šU* (pron. poss. akk. ; A, II 5') semble indiquer une copie de la seconde moitié du 13^e siècle (Neu, 1974 : 51). Malgré la copie impériale, le texte a gardé des traits archaïques comme la conjonction temporelle *mān* « quand » (A, II 3' ; cf. *Tél. II B*, II 5').

Tél. III B comme *Tél. I A* présente un ductus moyen-hittite. La langue ou la graphie sont vieux ou moyen-hittites. La graphie et la langue sont de *Tél. I A* comme la graphie *ša-a-an-ta-an* (B, II 8) et comme *-uš* (acc. an. pl. pron. encl. ; II 11).

Tél. III C semble avoir un ductus voisin de celui de *Tél. III A*. On remarquera, comme dans A, III 10 la graphie pleine archaïque *he-e-a-mu-uš* (C, 10'), qui semble dénoter une copie d'un texte archaïque.

Les fragments a et b présentent une langue et une graphie de vieux ou de moyen-hittite, proches de *Tél. I A*, comme le montrent l'emploi de la particule *-ašta* (*fragment a*, IV 14'-15' ; 21'-24') et la graphie pleine : *na-a-iš-h[u]-ut* « Tourne-toi » (*fragment b*, II 25'), *te-e-ep-ša-u-e-eš-du* « qu'il s'assèche » (*fragment b*, III 7').

Le fragment c, qui présente un ductus très différent de celui du *fragment b*, cf. par exemple celui de *ni-in-ga* (*fragment b*, II 12' et *fragment c*, Ro II (?) 8'), pourrait être une copie impériale.

Les mythes parallèles

Orage I A, B et C, de ductus impérial, ont une langue proche de celle de *Tél. I A*. On retrouve les mêmes archaïsmes comme l'emploi de *-e* (3^e nom. an. pl. pron. encl. ; deux fois dans *Orage I A*, II 13' et dans *Tél. I A*, I 20') ; on relève toutefois les graphies plus récentes *ma-aḥ-ḥa-an* « de même que » (*Orage I A*, III 8' et 11') à la place de *ma-a-aḥ-ḥa-an* (*Tél. I A*, III 15). Dans *Orage I A*, III 6' *warkuiššan* < **warkuin-šan* (acc. sg. de la 3^e pers. sg. adj. encl. poss.) en opposition à *Tél. I A*, III 12, qui donne la forme marquée d'un clou de glose inattendu *warkuššan* (§ A 3a).

Orage II et Orage III présentent un ductus impérial (Oettinger, *op.cit.*). Ils ont, par rapport à *Tél. I*, une langue et une graphie légèrement modernisées, selon Ph. H. J. Houwink ten Cate

(1970 : 32), qui cite par exemple [hi]-li-iš-ša-an an-da UD[U^{HLA} ú-i-šu-ri-ya-at-ta-ti], « dans les enclos les moutons s'étouffèrent », (dat.-loc. ; *Orage II B*, 8'-9' ; Laroche, 1965 : 60) à la place de I-NA TÜR an-da UDU^{HLA} KI!MIN! (*Tél. I A*, I 7') ; on remarque dans *Tél. I A* la redondance, exprimée ici par un akkadogramme et une postposition, ce qui est un trait d'archaïsme ; na-at-za n[a-at-ta iš-pi-ya-an-zi] « ils ne se rassasient pas » (*Orage II B*, 10' ; Laroche, *ibid.*) et na-at-za iš-pi-e-er « ils se rassasièrent » (*Orage III A*, III 8) à la place de ne Ú-UL iš-pi-i-e-er (*Tél. I A*, I 20) ; na-at de *Orage II* et *III* à la place de ne dans *Tél. I*.

Orage IV. Pour la datation de ces textes on se reportera à l'ouvrage récent de J. Glocker (1996 : 13-15). Les textes les plus anciens ne remontent pas au-delà du moyen-hittite, avec pour certains d'entre eux des duplicats récents, d'autres textes sont beaucoup moins anciens. Certains textes présentent un ductus moyen-hittite ou hittite impérial¹⁹, d'autres un ductus impérial²⁰.

Anzili et Zukki (A) est une copie impériale (seconde moitié du 13^e siècle) d'un texte probablement vieux ou moyen-hittite (Beckman, 1983 : 78). On relève des archaïsmes comme la particule -ašta (I 7') ; l'adverbe menahhanda, en position accentuée, dans menahhanda-ma-kan (I 12). Le petit fragment **Anzili et Zukki (B)** est de la même époque. Quant à **Anzili et Zukki (D)**, nous manquons d'éléments pour le dater (Beckman, *ibid.*).

Les différentes versions de la *disparition de MAḪ, d'Inara et des autres dieux perdus* sont des copies impériales d'un texte moyen-hittite selon N. Oettinger (*op. cit.*).

D'après ces analyses préliminaires nous pouvons émettre l'idée que, tant par son contenu que par sa graphie et par sa langue, *Tél. I A* constitue la plus ancienne version à notre disposition (cf. Moore, 1975 : 247-248). *Tél. I A* est antérieur au *Mythe du dieu de l'Orage d'Ašmunikal*. Ce dernier pourrait être contemporain du règne

²⁰ Voir par exemple les analyses de Neu (1985 : 147) ; à propos du fragment *KUB XII 19*. E. Neu relève dans ce fragment l'archaïsme des graphies pleines : ḫa-a-aš-šu-uš-ma « et les foyers » (acc. plur. de ḫašša-dans II 7') ; i-e-ez[-zi] « il fait » (3 sg. prés. de iya- dans II 12') ; ma-a-aḫ-aḫ-ḫa-n « de même que » (II 18' ; III 16').

d'Arnuwanda, dont Ašmunikal était la reine (1370-1360²¹). Il est sans doute antérieur au *Mythe du dieu de l'Orage de Ḫarapšili*, peut-être rédigé entre 1500 et 1400, pendant le règne d'Alluwamna, dont Ḫarapšili était la reine (§ A.2a). Comme nous l'avons vu, l'état de la langue et de la graphie légèrement modernisé de ces deux textes par rapport à *Tél. I A* suggère que ce dernier aurait pu être rédigé peu de temps auparavant. Les textes d'Ašmunikal et de Ḫarapšili rendent possible la rédaction de la première version de Télipinu (*Tél. I A*) sous le règne du roi Télipinu (1525-1500 Av. J.C.).

L'homonymie entre le dieu et le roi ne peut-elle pas signifier une intention ? C'est aussi dans leur action qu'on peut relever les concordances qui les rapprochent : le dieu Télipinu est fondateur du royaume hittite ; le roi Télipinu en est le premier législateur (Korošek, 1971 : 315-321). Comme on le sait, une des préoccupations du roi est de restaurer la prospérité des trois premiers règnes en empêchant les crimes et en rendant possible un ordre de succession au trône par filiation indirecte (Bryce, 1984 : 152-156). Dans le *Mythe* et dans le *Rescrit du roi Télipinu*, on légitime le pouvoir royal hittite en remontant jusqu'à ses origines, considérées comme une époque idéale : dans le *Mythe* jusqu'à un roi légendaire, dans le *Rescrit* jusqu'au roi Labarna. Pour le *Rescrit* (CTH 19), voir Sturtevant-Bechtel (1935 : 175 s.), Eisele (1970), Bryce (1984 : 132-163) ; Hoffmann (1984). Pour H.A. Hoffner, ce souci de légitimité était d'autant plus fort que le roi Télipinu ne pouvait se prévaloir d'une ascendance royale (1975a : 51 et 59 n. 18). Ne peut-on pas mettre en parallèle les conditions dans lesquelles il a eu accès au trône avec celles qu'il définit dans le *Rescrit* comme donnant droit à la royauté ?

Le *Rescrit* du roi, en bilingue akkado-hittite, a été rédigé de son vivant. Mais il ne reste aujourd'hui que des copies impériales. Cependant, malgré la modernisation de la langue et de la graphie, le texte présente des archaïsmes qui supposent une rédaction contemporaine à celle de *Tél. I A*. Les mêmes archaïsmes se retrouvent dans les deux textes, comme la graphie pleine^{URU} La-a-anda et *ut-ne-e* (*Rescrit*, 1 10-11), l'écriture phonétique des pronoms

²¹ Pour la datation, voir Bryce, 1998 : XIII-XIV.

possessifs enclitiques comme *-še-eš*, *-ša-aš* (I 3), l'emploi du directif comme *lahḫa pai-* (I 5, 15), d'un génitif suivi d'une postposition *ŠEŠ^{MEŠ}-na NIN^{MEŠ}-na ištarna* (II 50), l'utilisation de *takku* « si » (II 36, 55) et de *mān* « quand » (*passim*) cf. Sturtevant et Bechtel, 1935 : 194 ; Bryce, 1984 : 132 et 157 n. 2 ; Starke, 1985a : 100-113.

Par ailleurs, les copies impériales du *Mythe de Télipinu* pourraient dater du règne de Hattušili III et de Tudḫaliya IV. Elles entrent peut-être dans le cadre de la réforme religieuse qui fut entreprise à cette époque, puisqu'on tenta alors de réunir et de classer les rituels d'origine hattie (Haas - Jakob-Rost, 1984 : 37). C'est à cette époque aussi que remontent, d'une façon certaine, les débris de fichiers qui recensent les fêtes de Télipinu (*CTH 277 : KUB XXX 54 II*).

3. TRANSLITTERATION* ET TRADUCTION

a. Télipinu I

A, I (lacune d'environ 12 lignes)

- 1' ^dTe-li-pi-nu-uš[
- 2' le-e-wa kur-ku-ri-iš-kat-t[a-]t[i]
- 3' GÙB-li-it ḫu-i-nu-ut GÙB-la-[az
- 4' x[

-
- 5' ^{GIŠ}lu-ut-ta-a-uš kam-ma-ra-a-aš *IŠ-BAT* É-ir túḫ-ḫu-iš [*IŠ-BAT*]
 - 6' *I-NA* GUNNI-ma kal-mi-i-ša-ni-iš ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-t[i iš-ta-na-na-aš an-da]
 - 7' DINGIR^{MEŠ} ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti *I-NA* TÙR an-da UDU^{HI.A} KI.MIN *I-NA* É.GU₄
 - 8' an-da-an GU₄^{HI.A} ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti UDU-uš-za SILA₄-ŠU mi-im- ma-aš
 - 9' GU₄-ma AMAR-ŠU mi-im- ma-aš
-

- 10' ^dTe-li-pi-nu-ša ar-ḫa i-ya-an-ni-iš ḫal-ki-in ^dIm-

mar-ni-in

- 11' ša-al-ḫi-an-ti-en ma-an-ni-it-ti-en iš-pí-ya-tar-ra pé-
e-da-aš gi-im-ri
12' ú-e-el-lu-i mar-mar-aš an-da-an ^dTe-li-pí-nu-ša pa-it
mar-mar-ri an-da-an
13' ú-li-iš-ta še-e-ra-aš-še-iš-ša-an ḫa-le-en-zu ḫu-wa-i-
iš nu nam-ma
14' ḫal-ki-iš ZÍZ-tar *Ú-UL* ma-a-i nu-za nam-ma
GU₄^{HLA} UDU^{HLA} DUMU.LÚ.U₁₉.LU^{MEŠ} *Ú-
UL*
15' ar-ma-aḫ-ḫa-an-zi ar-ma-u-wa-an-te-ša ku-i-eš nu-za
a-pí-ya *Ú-UL* ḫa-aš-ša-an-zi
-

- 16' [nu? Ḫ]UR.SAG^{AŠ.AŠ.HLA} ḫa-a-te-er GIŠ^{HLA}-ru
ḫa-a-az-ta na-aš-ta pár-aš-du-uš *Ú-UL*
17' ú-e-ez-zi ú-e-ša-e-eš ḫa-a-te-er PÚ^{HLA} ḫa-a-az-ta
nu KUR-ya¹ an-da-an
18' ka-a-aš-za ki-i-ša-ti DUMU.LÚ.U₁₉.LU^{MEŠ}
DINGIR^{MEŠ}-ša ki-iš-ta-an-ti-it ḫar-ki-ya-an-zi
19' GAL-iš-za ^dUTU-uš EZEN₄-an i-e-et nu-za 1 *LI-IM*
DINGIR^{MEŠ} ḫal-za-i-iš e-te-er
20' ne *Ú-UL* iš-pí-i-e-er e-ku-i-e-er-ma ne-za *Ú-UL* ḫa-
aš-ši-ik-ki-ir
-

- 21' nu-za ^dIM-aš ^dTe-li-pí-nu-un DUMU-ŠU kap-pu-u-
e-et ^dTe-li-pí-nu-uš-wa
22' DUMU-YA an-da-an NU.GÁL ša-a-it-wa-ra-aš-za
nu-wa-az ḫu-u-ma-an a-aš-šu pé-e-ta-aš²
23' DINGIR^{MEŠ} GAL.GAL DINGIR^{MEŠ} TUR ^dTe-
li-pí-nu-un ša-an-ḫi-iš-ki-u-wa-an da-i-ir ^dUTU-uš
24' ḫa-a-ra-na-an^{MUŠEN} le-e-li-wa-an-da-an *IŠ-PUR* i-
it-wa-ra-aš-ta pár-ga-mu-uš
25' ḪUR.SAG^{AŠ.AŠ.HLA} ša-a-aḫ³
-

- 26' ḫa-a-ri-uš-kán ḫal-lu-[(wa-m)]u-uš ša-a-aḫ⁴ ḫu-wa-
an-ḫu-eš-šar-kán ku-wa-a-li-u⁵ ša-a-aḫ³

- 27' [h]a-a-ra-a-aš^{MUŠEN} pa-it na-an Ú-UL ú-e-mi-ya-
at nu EGIR-pa ^dUTU-i⁶
- 28' ha-lu-kán pé-e-da-aš Ú-UL-wa-ra-an ú-e-mi-ya-nu-
un ^dTe-li-pí-nu-un
- 29' na-ak-ki-in DINGIR^{LAM} ^dIM-aš ^dNIN.TU-ni te-e-
et⁷ ma-a-aḥ-ḥa-an i-ya-u-e-ni
- 30' [k]i-iš-ta-an-ti-it ḥar-ku-e-ni ^dMAḤ⁸ ^dIM-ni te-et i-
ya ku-it-ki
- 31' ^[d]IM-aš nu i-it ^dTe-li-pí-nu-un zi-ki-la ša-an-ḥa⁹

- 32' n[uʔ-k]án? ^dIM-aš ^dTe-li-pí-nu-un ša-an-ḥi-iš-ki-u-
wa-an¹⁰ da-iš I-NA URU-ŠU KÁ.GAL
- 33' [ú-iz-]zi¹¹ nu Ú-UL tar-ḥu-uz-zi ḥa-a-ši nu
^{GIS}NÍG.GUL-ŠU¹² ^{GIS}GAG-ŠU du-wa-ar-ni-it
- 34']x ^dIM-aš nu-za-kán an-da ka-ri!-i-e-et ša-aš e-ša-
ti ^dNIN.TU-aš
- 35' [NIM.LÀL-an IŠ-P/JUR i-it-wa ^dTe-li-pí-nu-un zi-ik
ša-an-ḥa

- 36' [^dIM-aš ^dMAḤ me-mi]-iš-ta nu-wa-ra-an
DINGIR^{MEŠ} GAL.GAL DINGIR^{MEŠ} TUR ša-
an-ḥi-iš-ki-ir nu-u-wa-ra-an
- 37' [Ú-UL ú-e-mi-e-er] (*rature*) nu-wa-ra-an pa-iz-zi
ka-a-aš
- 38' [NIM.LÀL-aš ú-e-mi-ya-zi pár]-ta-u-wa!-aš-še-et-
wa a-mi-ya-an-ta a-pa-aš-ša-u-wa a-mi-ya-an-za
- 39' nam-ma-wa-ra-aš ḥa-an-ti túḥ-ša-an-zi

II

(lacune de 15 lignes environ)

1' (*trace*)

2' i-da-a-lu-ma[

- 3' nu-za-ta ^dTe-li-pí-nu[
 4' nu DIM₄ BAPPIR ku-u-ku-uš-ta¹³ [
 5' pa-ra-a-ri-it na-aš-ta a-aš-šu[
 6' a-aš-ka kar-aš-ta ^dTe-li-pí-nu[
 7' ša-ni-iz-zi-iš wa-ar-šu-la-aš[
 8' ú-i-šu-u-ri-ya-an-za-ma EGIR-pa[
-

- 9' ka-a-ša wa-al-ḫi-iš-na-aš wa-a-tar[ki-it-ta
 10' nu ŠA ^dTe-li-pí-nu ZI-KA x[
 11' na-aš-ta A-NA LUGAL an-da a-aš-šu-l[i na-a-iš-ḫu-
 ut]
-

- 12' ka-a-ša ga-la-ak-tar ki-it-ta[
 13' ga-la-an-kánza e-eš-tu ka-a-ša pár-ḫ[u-e-na-aš ki-it-
 ta]
 14' ka-ra-az-ša-an tal!-li-i-e-ed[-du
-

- 15' ka-a-ša ^{GIŠ}ša-ma-am-ma ki-it-ta[
 16' ša-ku-ú-wa-an e-eš-tu ka-a-ša ^{GIŠ}PÈŠ [ki-it-ta nu
^{GIŠ}PÈŠ]
 17' ma-a-aḫ-ḫa-an mi-li-id-du Û ŠA ^dT[^e-li-pí-nu ZI-
 KA]
 18' QA-TAM-MA mi-li-te-e-eš- t[u]
-

- 19' ^{GIŠ}SE₂₀-ER-DUM-ma-az ma-a-aḫ-ḫa-an I-ŠU ŠÀ-
 it [ḫar-zi ^{GIŠ}GEŠTIN-ma-az ma-a-aḫ-ḫa-an]
 20' GEŠTIN-an ŠÀ-it ḫar-zi zi-ik-ka ^dTe-li-pí-nu [A-NA
 LUGAL?¹⁴
 21' iš-ta-an-za-ni-it ŠÀ-it QA-TAM-MA a-aš-šu ḫar-a-k]
-

- 22' ka-a-ša ^{GIŠ}li-i-ti ki-it-ta nu ŠA ^dTe-li-pí-nu[
 23' iš-ki-id-du DIM₄ BAPPIR ZI-it ma-a-aḫ-ḫa-an ták-
 ša-an-t[a Û ŠA ^dTe-li-pí-nu]

- 24' ZI-KA ŠA DUMU.LÚ.U₁₉ LU^{MEŠ} ud-da-na-a-aš
 QA-TAM-MA ták-ša-an-za e[-eš-du ZÍZ-tar GIM-an]
 25' pár-ku-i ^dTe-li-pí-nu-uš ZI-ŠU QA-TAM-MA pár-
 ku-e-eš-tu LÁL-i[t GIM-an]
 26' ma-li-id-du Ì.NUN ma-a-aḫ-ḫa-an mi-u ^dTe-li-pí-nu-
 wa-aš-ša Z[I-ŠU]
 27' QA-TAM-MA mi-li-ti-iš-du na-aš QA-TAM-MA mi-
 i-e-eš-tu
-

- 28' ka-a-ša IŠ-TU Ì.DÙG.GA ŠA ^dTe-li-pí-nu
 KASKAL^{HI.A}-KA
 29' pa-pa-ar-aš-ḫu-un nu-uš-ša-an ^dTe-li-pí-nu-uš
 Ì.DÙG.GA-it pa-ap-pár!-aš-ša-an-ta
 30' KASKAL-ša i-ya-an-ni ^{GIŠ}ša-a-ḫi-iš ^{GIŠ}ḫa-ap-pu-
 ri-ya-ša-aš ḫa-an-ti-iš
 31' e-eš-tu GI?-az la-az-za-iš ma-a-aḫ-ḫa-an ḫa-an-da-a-
 an-za
 32' zi!-ik! ^dTe-li-pí-nu-uš QA-TAM-MA ḫa-an-da-aḫ-
 ḫu-ut
-

- 33' ^dTe-li-pí-nu-uš le-e-la-ni-ya-an-za ú-it u-wa-an-ti-
 wa-an-ta-az
 34' ti-it-ḫi-iš-ki-it-ta kat-ta da-an-ku-i te-e-kán za-aḫ-ḫi-
 iš-k[i-i]z-zi
 35' a-uš-ta-ta-an ^dKam-ma-ru-še-pa-aš nu-za ḫa-ra-na-
 aš^{MUŠEN} pár-ta-u-wa[-ar]
 36' a[n?-da?-a]n? ar-nu-ut na-an a-r[a-a-it]

III

- 1 kar-pí-iš na-an a-ra-a-it kar-di-mi-y[a-az na-an wa-aš-
 du-ul]
 2 a-ra-a-it ša-a-u-ar a-ra-a-it
-

- 3 ^dKam-ru-še-pa-aš DINGIR^{MEŠ}-na-aš EGIR-pa te-e-
 ez-zi i-it[-ten-wa]

- 4 DINGIR^{MEŠ}-eš ka-a-aš-ma ^dHa-pa-an-ta-li ^dUTU-aš
 UDU^{HI.A}-ŠU ú[-e-ši-ya(?)¹⁵]
 5 na-aš-ta 12 UDU.NÍTA^{HI.A} kar-aš-te-en nu ^dTe-li-pí-
 nu-wa-aš w[a-ar]-ku-uš-šu-uš¹⁶
 6 a-ni-ya-mi da-a-aḫ-ḫu-un-za pá-t-tar 1 LI-IMIGI^{HI.A}-wa
 nu-uš-ša-a[n] kar-aš¹⁷
 7 ŠA ^dKam-ru-še-pa UDU.NÍTA^{HI.A}-ŠU iš-ḫu-u-uḫ-
 ḫu-un
-

- 8 nu ^dTe-li-pí-nu-i še-e-er ar-ḫa du-wa-a-an wa-ar-nu-
 nu-un
 9 tu-wa-an-na wa-ar-nu-nu-un na-aš-ta ^dTe-li-pí-nu-i
 10 tu-ug-ga-az-še-e-et i-da-a-lu-uš-ši-it da-a-aḫ-ḫu-un
 uš-[d]u?-ul-še-et
 11 da-a-aḫ-ḫu-un kar-pí-iš-ša-an da-a-aḫ-ḫu-un kar-di-
 mi-ya-at-ta-aš-ša-an
 12 da-a-aḫ-ḫu-un // wa-ar-ku-uš-ša-an da-a-aḫ-ḫu-un ša-
 a-u-ar da-a-aḫ-[ḫu-un]
-

- 13 ^dTe-li-pí-nu-uš-wa kar-di-mi-ya-u-wa-an-za ZI-ŠU
 ka-ra-a-a[z-ši-iš?]
 14 GIŠ^{GIŠ}wa-ar-ša-am-ma-aš ú-i-šu-u-ri-ya-ta-ti nu ku-u-
 uš^{GIŠ}wa-ar-š[a-am-mu-uš]
 15 ma-a-aḫ-ḫa-an wa-ar-nu-u-e-er ^dTe-li-pí-nu-wa-aš-ša
 kar-pí-[iš]
 16 kar-di-mi-ya-az wa-aš-tu-ul ša-a-u-ar QA-TAM-MA
 wa-ra-a-[nu DIM₄]
 17 ma-a-aḫ-ḫa-an te-ep-šu-uš Ú-UL-an gi-im-ra pé-e-
 d[a-an-zi]
 18 na-an NUMUN-an i-ya-an-zi Ú-UL-ma-an NINDA
 -an i-ya-[an-zi]
 19 É^{NA4}KIŠIB ti-an-zi ^dTe-li-pí-nu-wa-aš-ša kar-pí-i[š
 kar-di-mi-ya-az]
 20 wa-aš-du-ul ša-a-u-wa-ar QA-TAM-MA te-ep-ša-u-e-
 eš-[du]
-

- 21 ^dTe-li-pí-nu-uš kar-di-mi-ya-u-wa-an-za ZI-ŠU k[a-
ra-a-az-ši-iš]
22 ú-ri-wa-ra-an pa-a-aḥ-ḥur nu ki-i pa-a-aḥ-ḥur ma-a-
aḥ-ḥa[-an ki-iš-ta-ri]
23 kar-pí-ša kar-di-mi-ya-az ša-a-u-wa-ar QA-TAM-M[A
ki-iš-ta-ru]
-

- 24 ^dTe-li-pí-nu-uš kar-pí-in tar-na kar-di-mi[-ya-at-ta-an
tar-na]
25 ša-a-u-wa-ar tar-na nu ma-a-aḥ-ḥa-an ^{GIŠ}ŠEN-aš a[-
ap-pa pár-za]
26 Ú-UL ar-ši!-e-ez-zi ^dTe-li-pí-nu-wa-aš-ša [kar-pí-iš
kar-di-mi-ya-az]
27 ša-a-u-wa-ar a-ap-pa QA-TAM-MA le-e ú[-iz-zi]
-

- 28 DINGIR^{MEŠ}-eš-za ^{GIŠ}ḥa-tal-ki-iš-ni kat-ta-an tu-
li[-ya-aš pé-di(?)]
29 ^{GIŠ}ḥa-tal-ki-iš-na-ša kat!-ta-an ta-lu-ga-y[a
30 DINGIR^{MEŠ}-eš-ša ḥu-u-ma-an-te-eš a-ša-an-zi
^d[Pa-pa-ya-aš(?) ^dIš-t(u-uš-ta-ya-aš)]
31 ^dGul-še-eš ^dMAḤ^{MEŠ} ^dḤal-ki-iš ^dMi-ya-[(ta-an-zi-
pa-aš)]
32 ^dTe-li-pí-nu-uš ^dKAL ^dḤa-pa-an-ta-l[i-ya-aš¹⁸
33 nu DINGIR^{MEŠ}-aš kat-ta¹⁹ ta-lu-ga-aš
MU.KAM^{Hl.A-} aš ḥi?[-mu-uš]²⁰
34 a-ni[y]a-nu-un na-an²¹ pár-ku-nu-nu-[un]
-

C

- 9' [x x] ^dTe-li-pí-nu-i i-da-lu t[u-ug-ga-az-ši-it da-aḥ-
ḥu-un]
10' [kar-pí-iš]-ša-an da-a-aḥ-ḥu-un kar-di[-mi-ya-at-ta-
aš]-an da-aḥ-ḥa-nu-un]
11' [uš-du-ul-ši]-it da-a-aḥ-ḥu-un ša-a-u-wa-a[r da-a-
aḥ-ḥu-un]

12' [i-da-lu-un] EME-an da-a-aḫ-ḫu-un i-d[a-lu-uh pa-
ta-al-ḫa-an?²² da-a-aḫ-ḫu-un]

(lacune d'une dizaine de lignes)

24''(?)²³ [zi-ga-az ^{GIŠ}ḫa-tal-kiš-na-aš ḫa-mi-eš-ḫi-ya-
az UD^{TIM} wa-aš-ša-ši

25''(?) BURU₁₄-ma-az iš-ḫar-wa-an-da wa-aš-ša-ši
GU₄-uš-ták-kán kat-ti-ti ar-ḫa pa-iz-zi]

A, IV

1 [nu-uš-ši]-iš-ta šu-[uk-šu]-ga-an ḫu-e-ez-ta UDU-uš-
ták-kán kat-ti-ti ar-ḫa

2 [pa-iz-zi] nu-uš-ši-iš-ta ^{ŠIG}e-eš-ri ḫu-e-ez-ta ^dTe-li-
pí-ni-ya-kán

3 [ka]r-pí-in kar-di-mi-ya-at-ta-an wa-<aš>-du-ul ša-a-u-
ar ḫu!-it-ti

4 ^dIM-aš- le-e-la-ni-ya-an-za ú-iz-zi na-an LÚ ^dIM

5 a-ra-a-iz-zi ^{DUG}UTUL-ma-kán ú-iz-zi na-an ^{GIŠ}ti-i-
pa-aš a-ra-a-iz-zi

6 [n]am-ma-ya am-me-el ŠA DUMU.LÚ.U₁₉.LU^{MEŠ}
ut-ta-na-a-an-te-eš ^dTe-li-pí-nu-i

7 kar-pí-in kar-di-mi-ya-at-ta-an ša-a-u-ar QA-TAM-MA
a-ra-an-du

8 pa-id-du ^dTe-li-pí-nu-wa-aš kar-pí-iš kar-di-mi-ya-az
wa-aš-du-ul

9 ša-a-u-ar pár-na-an-za-at tar-na-ú iš-tar-ni-ya-ša-at an-
na-aš- na-an-za

10 tar-na-ú ^{GIŠ}lu-ut-ta-an-za-at tar-na-ú wa-wa-ar-ki-
ma iš-tar-ni-ya-ša-at

11 ḫi-la-aš tar-na-ú KÁ.GAL-at tar-na-ú ḫi-lam-na-an-
za-at tar-na-ú

- 12 KASKAL.LUGAL-at tar-na-ú mi-ya-an-ti-li A.ŠÀ-ni
^{GIŠ}KIRI₆-ni ^{GIŠ}TIR-ni
 13 le-e pa-iz-zi ták-na-ša-at ^dUTU-aš KASKAL-an²⁴
 pa-id-du
-

- 14 ھا-a-aš-ta ^{LÚ}NI.DUH 7 ^{GIŠ}IG a-ap-pa ھا-it-ti-ya-at
 7 ^{GIŠ}ھا-at-ta-lu
 15 kat-ta-an da-an-ku-i²⁵ ták-ni-i ZABAR pal-ھی²⁶ ar-
 ta iš-tap-pu-ul-li-iš-me-et²⁷
 16 A.GAR₅-aš za-ak-ki-iš-me-iš AN.BAR-aš ku-it an-
 da-an pa-iz-zi na-aš-ta
 17 nam-ma ša-ra-a ^ÚUL ú-iz-zi an-da-da-an ھا-ak-zi
 18 ^{Ú ŠA} ^dTe-li-pí-nu kar-pí-in kar-di-mi-ya-at-ta-an
 19 wa-aš-du-ul ša-a-u-ar²⁸ an-da e-ep-du na-at a-ap-
 pa²⁹ le-e ú-iz-zi
-

- 20 ^dTe-li-pí-nu-uš a-ap-pa²⁹ pár-na-aš-ša ú-it nu-za
 KUR-ŠU kap-pu-u-e-et
 21 ^{GIŠ}lu-ut-ta-i kam-ma-ra-aš tar-na-aš É-ir túh-ھا-iš
 tar-na-aš
 22 iš-ta-na-ni-iš DINGIR^{MEŠ}-na-aš ھا-an-da-an-ta-ti
 GUNNI kal-mi-!-in tar-na-aš
 23 A-NA TÙR an-da-an UDU^{HI.A} tar-na-aš I-NA
 É.GU₄ an-da-an GU₄^{HI.A}
 24 tar-na-aš nu-za an-na-aš DUMU-ŠU pé-en-ni-iš-ta
 UDU-uš SILA₄-ŠU pé-en-ni-iš-ta
 25 GU₄ AMAR-ŠU pé-en-ni-iš-ta ^dTe-li-pí-nu-ša
 LUGAL MUNUS.LUGAL <pé-en-ni-iš-ta³⁰> nu-uš-
 za
 26 ھا-iš-wa-an-ni in-na-ra-u-wa-ni EGIR.UD^{MI} kap-pu-
 u-e-et
-

- 27 ^dTe-li-pí-nu-uš-za LUGAL-un kap-pu-ú-it ^dTe-li-pí-
 nu-wa-aš pí-ra-an
 28 ^{GIŠ}e-ya ar-ta ^{GIŠ}e-ya-az-kán UDU-aš ^{KUŠ}kur-ša-aš
 kán-kán-za na-aš-ta

- 29 an-da UDU-aš Ì-an ki-it-ta na-aš-ta an-da ḫal-ki-aš
^dGÌR-aš
 30 GEŠTIN-aš ki-it-ta na-aš-ta an-da GU₄.UDU ki-it-ta
 na-aš-ta
 31 an-da MU.KAM.GÍD.DA DUMU^{MEŠ}-la-tar ki-it-ta
-

- 32 na-aš-ta an-da SILA₄-aš mi-i-uš ḫa-lu-ga-aš ki-it-ta
 na-aš-ta an-da
 33 [nu]-u-uš tu-u-ma-an-ti-ya-aš ki-it-ta na-aš-ta an-da
^dx-x KÌ.MIN
 34 [na]-aš-ta an-da ku-un-na-aš wa-al-la-aš ki-i[t]-ta na-
 aš-ta [an]-da
 35 [šal-ḫa-a]n-t[i-i]š m[a-an-ni-it-ti-iš iš-pí-ya-tar-ra ki-
 it-ta]
(lacune de longueur indéterminée)

APPARAT CRITIQUE

* Pour la transcription des textes mythologiques nous renvoyons à Laroche (1965 : 61-178). Nous relèverons au fur et à mesure de notre translittération, les principales divergences avec celle de cet auteur.

1. B, I 2': KUR-ni.
2. B, I 7': pé-e-da-aš.
3. B, I 10':]-ḫa.
4. B, I 11': KÌ.MIN.
5. B, I 11': om. -a-.
6. B, I 12': ^dUTU-i EGIR-pa.
7. B, I 14': om. -e-.
8. B, I 15':]x-aš.
9. B, I 16': ša-an-aḫ.
10. B, I 17': -ḫe-eš-.
11. Autre restitution de Boysan-Dietrich : [pé-eš-ši-iz]-zi (1987 139).
12. Boysan-Dietrich corrige ^{GIŠ}NÍG.GUL en ^{GIŠ}ŠAG!. KUL!-ŠU (*ibid.*).

13. Voir Rüster (1992 : 478 n. 14), différent de Laroche (1965 : 35).

14. Cf. A, II 11', non restitué par Laroche (*ibid.*).

15. Autre restitution suggérée par la traduction de Archi (1993 : 404).

16. D'après la photographie de la tablette w[a-ar]-ku-uš-šu-uš et non pas k[ar-aš-š]u-uš, qui est une erreur du copiste, (Otten, communication personnelle).

17. Selon Otten kar-aš ou KAR-aš et non paš kar-aš-šu-šuš (cf. note 16). Pour les raisons mentionnées plus loin (p. 102) nous retenons karaš.

18. C, 7' ajoute: [^dx-m]i-iš.

19. C, 7': add. -an.

20. Cf. § 4 a, non restitué par Laroche (*ibid.* : 36).

21. C, 8': nu ^dTe-li-pí-nu-un.

22. Cf. KBo XVI 132 (texte analogue *e*), non restitué par Laroche (*ibid.*).

23. D'après MAH II A, 13'-15' (Laroche, *ibid.*).

24. D, 4': KASKAL-ša-an.

25. D, 6': add. -wa-.

26. D, 6': pal-ḫi ZABAR.

27. D, 7': om. -ul-.

28. D, 10': add. -wa-.

29. D, 11', 12: [E]GIR-pa.

30. Voir Laroche (*ibid.* : 38, n. 41).

b. Télipinu II

A, I

1' (*traces*)

2' [GU₄^{HI.A} UDU^{HI.A} D]UMU.LÚ.U₁₉. [LU^{MEŠ} UL
ar-ma-aḫ-ḫa-an-zi]

3' [nu ar-ma-]u-wa-an-te-e[š ku-i-e-eš nu-za a-pí-ya UL
ḫa-aš-ša-an-zi]

- 4' [nu KUR-e] an-da ka-a-aš-za k[i-ša-a-ti GAL-iš-za
^dUTU-uš EZEN₄-an]
 5' [i-ya-a]t nu-za DINGIR^{MEŠ} GAL DINGIR^{MEŠ}
 TUR.TUR ḫal-za-iš e-te-er ne-za]
 6' [UL iš-]pí-e-er e-ku-er-[m]a ne-z[a UL ḫa-aš-ši-ik-ki-
 ir]
-

- 7' [^dIM]-aš A-NA DINGIR^{MEŠ} me-m[i-i]š-ta [^dTe-li-
 pí-n-u-uš-wa an-da-an NU.GÁL]
 8' [š]a-a-it-wa-ra-aš-za nu-w[a-z]a [ḫu-u-ma-an a-aš-šu
 pé-e-da-aš]
 9' nu-wa KUR-e an-da-an ka[-a-aš-za ki-š]a-a-t[i]
 DINGIR^{MEŠ} G[AL]
 10' DINGIR^{MEŠ} TUR.TUR ^dTe-li-pí-nu-un [ša-an-ḫi-
 iš-ki-u-wa-a]n da-a-i[r]
 11' na-an UL [ú-e-mi-e-er]
-

- 12' [^dU]TU-uš li-li-wa-an-da-a[n ḫa-ra-]na-an pí-i-e[-et]
 13' [i-it-wa ^dTe-l]i-p[i-nu-un ša-an]-ḫa ḫa-a-ra-aš pa-[it]
 14' [na-aš-kán HUR.SAG^{MEŠ}-uš] ša-an-ḫa-ta¹ na-aš-ta
 ID^{AŠ.AŠ.HI.A}
 15' [ša-an-ḫa-ta n]a-an Ú-UL ú-e-mi-it nu EGIR[-pa
^dUTU-i ḫa-lu-kán]
 16' [ú]-da-aš Ú-UL-wa-ra-an ú-e-mi-ya-nu-[un]
-

B, II

- 4' ^dMAḪ-aš NIM.LÀL-an u-i-e-et² i-it-za-x[
]x
 5' ^dTe-li-pí-nu-un zi-ik ša-an-ḫa ma-a-n[a-an ú-e-mi-
]ya-ši
 6' na-an QA-TI^{HI.A}-ŠU GÌR^{HI.A}ŠU ši-ya-a na-aš ša-
 [ra-a]
 7' ti-it-ta-nu-ut nu-za DUḪ.LÀL da-a na-an ar-ḫa a-an-
 aš

8' [n]a-an pár-ku-nu-ut na-an šu-up-<pí>-ya-aḥ na-an
am-me-el

9' [k]at-ta ú-wa-te

10' ^dIM-aš ^dMAḤ me-mi-iš-<ta> nu-wa-ra-an
DINGIR^{MES} GAL.GAL-TIM

11' DINGIR^{MES} TUR.TUR-TIM ša-an-ḫi-iš-ki-ir nu-
wa-ra-an Ú-UL ú-[e-mi-e-e]r

12' [nu-w]a-ra-an pa-iz-zi ka-a-aš NIM.LÀL-aš ú-e-mi-
ya-[az-zi]

13' [pár-t]a-a-u-wa-aš-ši-it-wa a-mi-ya-an-da a-pa-aš-ša-
w[a]

14' [a-mi-y]a-an-za nam-ma-wa-ra-aš ḥa-an-ti túḥ-uḥ-
ša-[an-zi]³

15' [^dMAḤ]-aš ^dIM-ni me-mi-iš-ta da-a-la-wa a?[-pa-a-
ša-an]

16' [pa-i]z-zi ú-e-mi-iz-zi NIM.LÀL-aš [pa-it ^dTe-li-pí-
nu-un]

17' [ša-an-ḫi-]iš-ki-u-ṽa-an da-iš a-ra-m[u-uš
ḤUR.SAG^{MES3}

18' [ša-aḥ-t]a na-aš-ta ÍD^{HI.A}-uš[

19' [ša-aḥ-t]a PÚ^{HI.A}-kán ši-il-[ma⁴
(lacune)

D, II

2 ú-]-e-mi-[ya-

3 ti-it-t]a-nu-ut n[u?

4]x na-an[

5]x tar-aš-ki-i[z-zi

6]x šu-me-š[a

7-10 (traces)

11]-zi ma-a-an-w[a i-ya-]u-e-ni [

12]x ^dTe-li-pí-nu-uš le-e-l[a-ni-ya-at-ta-at]

13 tar-aš]-ki-iz-zi da-an-tu-ki-iš-na-an[
14]^{HUR.SAG}Am-mu-na ^{GIŠ?}ḥa-at-ta-ra-a[n
15 [nu-wa-r]a-an a-pa-a-aš ar-nu-ud-du ḥa-ra-aš-[ša-an
16 p]ár-ta-ú-ni-it ar-nu-ud-du da-an-[
17 a-ra-nu-ud-du ḥa-ra-aš-ša-an pár-ta-ú-n[i-it

18 ta-an a-ra-a-ir da?-an-[] x [
19 kat-ta e-ša-ti x x [
20 na-aš ka-ru-ú [
[]

21 ^dTe-li-pí-[nu-uš
22 u-i-e-et i-[it
23 SAG.DU-na-aš-ma[
24 ^{[NI]NDA}ḥar-ši-it iš-pa-a[n-du-uz-zi-it

25] x x pár-ku-[
26 -y]a-ši x[
(lacune)

C, II

1' [ka-a-ša-at-ta KI.MIN ga-la-ak-tar (?)] ki-it-t[a
2' ga-la-an-kán-te-eš a-ša-a]n-du na-aš-t[a
3' [/A-NA LUGAL MUNUS.LUGAL
DUMU^{MES}.LUGAL an-d]a aš-šu-li [na-iš-ḥu-ut]

4' [ka-a-ša-at-ta KI.MIN pár-ḥu-e-na-aš(?)ki]-it-ta nu
ZI[
5' [/A-NA LUGAL
MUNUS.LUGAL[
6' [DUMU^{MES}.LUGAL tal-li-ya-an-za (?) e-]eš

7' [ka-a-ša-at-ta KI.MIN ZAG-na-aš wa-al-la-aš (?)] ki-
it-ta

8']x[KUR ^{URU}Ha-at-t]i-ya

9' ma-a]ḫ-ḫa-an x[a]r-li-pa-at

10']x []

11' [ka-a-ša-at-ta K]I.MIN ^{GI}[^ŠPÈŠ? ki-it-ta nu ma-a]ḫ-
ḫa-an

12']x x[^dTe-l]i-pí-nu-uš
(lacune)

B, III

1' ar]-ḫa pár-[aḫ-du]

2' [ka-a-ša-at-t(a KI).MIN DU]Ḫ.LÁL ki-i-ta nu x x x
[]x

3' [^dTe-li-pí-nu-wa-aš-ša kar-p]i-in kar-di-mi-ya-at-ta-
an

4' [wa-aš-túl ša-a-u-wa-ar kat-t]i-it-ti ar-ḫa pár-aḫ
<<du>>

C, III

5' [ka]-a-ša-at-ta K[I.MIN] ZÍZ-tar ki-it-ta nu ZÍZ-tar
ma-aḫ-ḫa-an

6' [pár]-ku-iš ^dTe-li-pí-nu-wa-aš-ša [ŠA-ŠU ZI-ŠU
na]m-ma QA-TAM-MA⁵

7' pár-ku-e-eš- du

- 8' [ka-a-ša]-at-ta K[I.MIN] BAPPIR DIM₄ ki-it-ta nu
BAPPIR DIM₄-ša
- 9' [ma-aḥ-ḥa-a]n iš-[ta-an]-za-ni-it ták-ša-an-da-ri nu
ZI-ŠU-NU⁶
- 10' [ŠA-ŠU-NU]⁷ l-iš ki-i-ša-ri [-y]a-aš ši-e-
eš-ni-it⁸
- 11' kar-di-mi-ya-u-wa-an-da-an [an-tu-uḥ-ša-]an ni-in-
ga-nu-wa-an-zi
- 12' nu-uš-še-eš-ta kar-di-mi-ya-za [me-e]r- zi⁹
- 13' pít-tu-li-ya-an-da-an-ma LÚ-an ni-in-ga-nu-wa-an-zi
- 14' nu-uš-<<ši>>-še-eš-ta pít-tu-li-ya-aš [ar-ḥa me-er]-
zi¹⁰ tu-ug-ga
- 15' [^dTe-li-pí-nu-un BAPPIR DIM₄-ša QA-TAM-MA]
ni-in-ga-nu-ud-du
- 16' ka]r-di-mi-ya-at-ta-
[an
- 17']x-an me-er[-du?]

(lacune)

A, IV

- 1' [ki-iš-ta-ri ^dTe-l]i-pí-nu-ya-kán i-da-a-[lu-uš kar-pí-iš
kar-di-mi-ya-az]
- 2' [wa-aš-túl ša-a-u-wa-]ar ar-ḥa QA-TAM-MA [ki-iš-ta-
ru]
-
- 3' [^dTe-li-pí-n]u kar-pí-in tar-na kar-di-mi-ya-[at-ta-an
tar-na]
- 4' [wa-aš-túl] ša-a-u-wa-ar tar-na ^{GIŠ}ŠEN^{HIA} [GIM-
an EGIR-pa pár-za]
- 5' [Ú-UL] ar-ši-ya-an-zi ^dTe-li-pí-[nu-wa-aš-ša i-da-a-
lu-uš]
- 6' [kar-pí-iš] kar-di-mi-ya-az-<<zi>>¹¹ wa-aš-túl ša-[a-
u-wa-ar]
- 7' [EGIR-p]a a-pé-e-ni-iš-ša-an le-e ú-i[z-zi]
-

- 3' [pa-id]-du i-da-a-lu kar-pí-iš kar-d[(i-mi-ya-az)]¹²
 4' [wa-aš-túl]l ša-a-u-wa-ar mi-ya-an-te-ya-[(at A.ŠÀ-
 ni)]¹²
 5' GIŠ-TIR GIŠ-KIRI₆¹³ an-da le-e pa-iz-[zi]
 6' da-an-ku-wa-ya-ša-at¹⁴ ták-na-aš¹⁵ KAŠ-an pa-id-
 d[u]¹⁶
 7' da-an-ku-wa-a-i ták-ni-i AN.BAR-aš^{DUG} pal-ḫi-iš¹⁷
 ki-an-da¹⁸
 8' iš-tap-pu-ul-li-iš-mi-it A.GAR₃-aš ku-it-kán¹⁹ an-da
 9' pa-iz-zi na-at-kán nam-ma ša-ra-a UL ú!-iz!-zi
 10' an-da-pát-kán²⁰ ḫar-ak-zi²¹ ^dTe-li-pí-nu-[wa-aš-ša]
 11' i-da-a-lu-uš kar-pí-iš kar-tim-mi-az ša-a-u-wa-a[r]
 12' wa-aš-túl i-da-lu-uš EME-aš i-da-lu-uš pa-tal-ḫa-aš
 13' an-da pa-id-du na-at-kán nam-ma ša-ra-a le-[e]
 14' ú-iz-zi an-da-at-kán ḫar-ak-du

-
- 15' nu-za e-et ša-ne-ez-zi e-ku-ma ša-ne-ez-zi
 16' ka-a-ša Ì.DÙG.GA ŠA ^dTe-li-pí-nu KAS-aš
 17' *IŠ-TU* Ì.DÙG.GA pa-ap-pár-aš-ša-an-za e-eš-du
 18' nu-uš-ša-an i-ya-aḫ-ḫu-ut^{GIŠ} ša-ḫi-iš^{GIŠ} ḫa-ap-p[u-
 ri-ya-ša-aš?]
 19' ša-aš-za-ti-iš [nu]-za-kán še-e-eš-ki GI.DÙG.GA!
 20' ma-aḫ-ḫa-an ḫa-an-da-an-za z[i-ga *I/T-TI* LUGAL
 MUNUS.LU[GAL]
 21' *A-NA* KUR^{URU} ḫa-at-ti *QA-TAM-M[A]*
 22' ḫa-an-da-an-za e-[eš]
-

APPARAT CRITIQUE

1. B, II 1': [š]a?-aḫ-ta.

2. A, I 17': pí-i-e-et.

3. Selon Güterbock (1986 : 211 n. 10), différent de Laroche (1965 : 40).

3'. Cf. *HED* 1 : 177.

4. Cf. *Tél. III B*, II Ro 9 (Laroche, *ibid.* n. 5).

5. *B*, III 6' : -š]a ga-ra-az-ši-iš iš-ta-an-za-ši-iš.

6. *B*, III 9'-10' : nu-uš-ma-aš [iš-ta-an-za-ši-i]š.

7. *B*, III 10' : ga-ra-az-ši-iš.

8. *B*, III 11' : ši-i-e-.

9. § en *C*, manque en *B*.

10. § en *B*, III 15.

11. On attend plutôt kar-di-mi-ya-az-za ; selon la transcription de Laroche (*ibid.*) kar-di-mi-ya-az-<<zi>>.

12. D'après *A*, IV 8.

12'. D'après *A*, IV 9 : -ti-ya-at.

13. *A*, IV 9 : ^{GIS}KIRI₆ ^{GIS}TIR.

14. *A*, IV 10 : -ya-aš-ša-at.

15. *A*, IV 10 : add. -a-.

16. *A*, IV 10 : add. §.

17. *A*, IV 11 : om. -iš.

18. *A*, IV 11 : add. -ya-.

19. *A*, IV 12 : om. -kán.

20. *A*, IV 13 : a]n-da-at-ša-an.

21. *A*, IV 13 : add. §.

c. Télipinu III

A, II

1']x du-wa-az[

2']x-ni-aš-ta-aš da-[

3' [^dTe-li-pí-nu-un zi-ik ša-an-ḫ]a ma-a-an ú-e[-mi-ya-ši]

4' [na-an QA-TI^{HI.A.}-ŠU GÌR^{HI.A.}-ŠU š]i-i-ya-a na-aš
ša-r[a-a]

5' [ti-it-ta-nu-ut nu-za DUḪ.LÀL da-a] nu IGI^{HI.A.}-ŠU
QA-TI-ŠU

6' [ar-ḫa a-an-aš na-an pár-k]u-nu-ut na-an am-me-el
kat-t[a ú]-wa-ti

B, II

- 1 [pa-i-ta-aš] NIM.LÀL-aš pár-ga-mu-uš
ḪUR.SA[(G^{MES}-uš ša-a-an-aḫ-t)a ḫa-a-ri-uš-kán]
2 [ḫal-lu-wa?-]mu-uš ša-aḫ-ta¹ ḫu-²wa-an-ḫu-e[š-šar-
kán ku-wa-li-ú]
3 [ša-ḫa-ta ŠÀ]-it-za-ta LAL-it zi-in-ni-i[t DUḪ.LÀL?³
4 [(zi-in-)]ni-it na-an ú-e-el-lu-i^{U^{RU}}Li-iḫ-z]i-ni
GiŠ^{TIR}-[ni u-e-mi-ya- at (?)]
5 [na-an-kán] ŠU^{HLA}-ŠU GİR^{HLA}-ŠU ši-i-e-[(et na-aš
a-ra)-[nu-ut (?)]
-
- 6 [UM-MA] ^dTe-li-pí-nu-MA ú-uk-wa-az-za-an [(ša-a-
nu-u)n]⁴
7 -u]n šu-me-ša-wa-mu ša-ša-an-da-an[ku-wa-at
a-ra-nu-ut-te-en]
8 [nu-wa-mu š]a-a-an-ta-an ku!-wa-at me-ma-nu-ut-te-
en [^dTe-li-pí-nu-uš]
9 [le-e-la]-ni-e-et-ta-at na-aš-ta PÚ-ru ši-il-ma-[
10 -t]a ÍD^{HLA} ar-šar-šu-u-ru-uš ḫu-it-ti-y[a-at
11 -]aḫ-ta nu-uš wa-at!-ga-nu-ut wa-ap-pa-mu-uš
w[a?-
12 [^{HLA}]-uš pí-ip-pa-aš É^{HLA}-TIM pí-ip-[pa-aš]
-
- 13 [DUMU.LÚ.U]₁₉.LU ḫar-ni-ik-t[a G]U₄^{HLA}
UDU^{HLA} ḫar-ni-i[k-ta]
14 -]e-ez-zi DINGIR^{M,ES} -]e-e-er nu ma?-
a?]
15 [nu-wa ^dT]e-li-pí-nu-u[š le-e-la-]ni-it-ta-at[
16 [ma-aḫ-ḫa-a]n-wa i-ya-u[-e-ni ma-aḫ-ḫa-an-wa] i-ya-
u-e-n[i]
-

- 17 [DUMU.LÚ.]U₁₉-LU ḫal-zi-x[] a-pa-a-a[š
 18 ḫ]a-at-ta-ra-an[d]a?-a-u nu[
 19 [ḫa-a-r]a-aš^{MUŠEN} ti-x[a]r-nu-ud-[du
 20 [na-an a]r-nu-ut ḫa-a-r[a-aš^{MUŠEN} pá-r-ta-u-ni-i]t
 w[a-
 21 [ḫa-at-k]i-iš-nu-ir[]x-ŠU[
 22]ti[
 (lacune)

A, III⁵

- 1']x-ma-x[
 2']x-an pa?-it[
 3' ša-r]a-a ú-it [

 4' tu-ig-g]a-aš-ša-aš an-da-a[n
 5' ar-ḫ]a pá-r-aḫ-ta kar-p[i-in
 kar-di-mi-ya-at-ta-an]
 6' [(wa-aš-du-ul)] [i-da-lu-un EME]-an⁶ i-da-a-lu-un
 pa-ta-a[l-ḫa-an
 7' -d]a ša-a-ku-wa ar-ša-
 na-an-d[a'
 8' (an-da-)]an da-a-la-aš na-
 aš-kán pa-ra-a šar[-a (ú-e-it)]

 9' (x-ma-as-ta)] [] (UDUN-ya-a)]z pa-ra-a ú-da-aš
 ḫal-ki-in^dIm-mar-ni-i[n]⁸
 10' [(^dTe-li-)pí-nu-][-p(a-aš a-aš-š)]a-mu-uš ḫe-e-a-
 mu-uš a-aš-ša-mu-uš IM^{HI.A}-uš⁹
 11' KUR-ni-aš[]x [(ta-me-e-ta)] [n(a?-aš)-]ta ḫu-u-
 ma-an pa-ra-a ú-da-aš

 12']x tar-ra-
 nu-ud-du^{GIŠ}ḪAŠḪUR-an-za ŠA^dx[
 13']x-an^{GIŠ}ma-a-ar-
 ši-ig-ga-aš ŠA/

ŠU x[

APPARAT CRITIQUE

1. *A*, II 8': [ša-an-ḥ]a-at-ta.2. *A*, II 8': add. -u-.

3. Pas restitué chez Laroche (1965 : 45) ; suggestion de Hawkins (communication personnelle).

4. *A*, II 13': -a]z ša-a-nu-un.5. Restaurations empruntées en grande partie au duplicat *KBo* XXXIV 26 + *KBo* XXXIV 28, ne figurant pas dans la transcription de Laroche (*ibid.* : 46), voir Groddeck (1994 : 329).6. Cf. *Tél. II D*, III 11'-12'7. *Tél. III C*, 5' : ar-ša-na-an-da-an.8. *Tél. III C*, 9' : ^dMi-y[a-ta-a]n-zi-pa-an.9. [ḥu-u-w]a-an-du-uš dans *KBo* XXXIV 26+, 11'.Duplicat C, *KBo* XXXIV 26 + *KBo* XXXIV 28 = A, III

6 s.

x + 1] x[
2'] ka-az[
3'] -an wa-aš-du-ul x[
4'] -un pa-ta-al-ḥa-an x[
5'] ar-ša-na-an-da-an x[
6'	a]n-da-an da-a-la-aš	na-[
7'] ú-e-et [

8']x-ma-aš-ta[]UDUN-ya-az pa-ra-a ú-[(da-aš)]

9' [(ḥal-k)]i-in ^dMi-y[a-ta-a]n-zi-pa-an ^dTe-li-[pí-nu-

10' -p]a-aš a-aš-ša-mu-u[(š ḥe-)]e-a-mu-uš a-aš-ša-mu-[(uš)]

11' [ḥu-u-w]a-an-du-uš KUR-ni-aš[]x ta-me-e-ta[

12' [n]a'-aš-ta ḥu-u-ma-an [(pa-ra-a)] ú-da-[(aš)]

d. Fragment a

IV

- 1' ^d[Te-li-pí-nu-uš
 2' an-da pa-it [^{GIŠ}lu-ut-ta-i kam-ma-ra-aš tar-na-aš]
 3' É-ir túḫ-[ḫu-iš tar-na-aš *I-NA* GUNNI-kán]
 4' ^{GIŠ}kal-mi-eš-ša-n[i-eš ḫa-an-da-an-da-ti]
 5' *I-NA* ŠA É.GU₄-k[án GU₄^{HI.A} ḫa-an-da-an-da-ti]
 6' *I-NA* ŠA TÙR-k[an UDU^{HI.A} ḫa-an-da-an-da-ti]
 7' nu-za GU₄^{HI.A} AMAR[-ŠU pé-en-ni-iš-ta]
 8' UDU^{HI.A}-ma-za SILA₄[-ZU pé-en-ni-iš-ta]
-

- 9' ^dTe-li-pí-nu-uš-š[a LUGAL MUNUS.LUGAL
 DUMU^{MEŠ}. LUGAL]
 10' ÚKUR^{URU}Ḫa-at-ti [pé-en-ni-iš-ta nu-uš-za]
 11' TI-an-ni in-na-ra-[u-wa-an-ni EGIR.UD-*MI* kap-pu-
 u-e-et]
-

- 12' ^dTe-li-pí-nu-uš-za [LUGAL-un kap-pu-u-e-et]
 13' *A-NA* ^dTe-li-pí-n[u pí-ra-an ^{GIŠ}e-ya ar-ta]
 14' na-aš-ta ^{GIŠ}e-ya-a[z UDU-aš ^{KUŠ}kur-ša-aš]
 15' kán-kán-za na-aš-ta [an-da
 16' MU.KAM^{HI.A}.GÍD.DA ki-[it-ta na-aš-ta an-da]
 17' DUMU^{MEŠ}-tar DUMU-NITA^{MEŠ} DU[*MU*.
 MUNUS^{MEŠ} ki-it-ta]
 18' na-aš-ta an-da da-[an-du-ki-iš-na-aš DUMU-aš
 GU₄^{HI.A}-aš]
 19' UDU^{HI.A}-aš mi-ya-ta [ki-it-ta na-aš-ta an-da]
 20' LÚ-na-tar tar-ḫu-u-i-l[i- ki-it-ta]
 21' na-aš-ta an-da uk-t[u-u-ri- ki-it-ta]
 22' na-aš-ta an-da šal-ḫi-it-ti-i[š ma-an-ni-it-ti-iš]
 23' na-aš-ta an-da nu-u-uš [tu-u-ma-an-ti-ya-aš ki-it-ta]
 24' na-aš-ta an-da [iš-pí-ya-tar ki-it-ta]
-

- 25' na-an ^dTe-li-pí-nu-u[š LUGAL-i kar-pa-nu-ut (?)]

26' [nu]-uš-ši ħu-u-ma-a[n a-aš-šu pa-iš (?)

e. Fragment b

II

2' -a[ħ-ħu-u)n
3'] [
4']x-aħ-ħu-u[n]
5'] da-a-i[
]

6']x-la-za
7' x^H]l.^A a-da-an-
na
8']x GUL-ša-an-ta-an
9' -z]i?-it
10'] tar-na-aħ-ħu-un

11' [nu-za e-et ša-ni-iz-zi nu-za] iš-pa-a-i
12' [nu-za e-ku ša-ni-iz-zi nu-za] ni-in-ga
13' -]ya-an-za-ma
14' [EGIR-pa] ħa-an-da-aħ-ħu-ut

15']-aš?-du ša-ni-iz-zi-iš
16' [wa-ar-šu-la-aš (?) kal-]le-eš-du
17']x Ĭ.NUN-an-za

18' [ka-a-ša-at-ta KI.MIN pár-ħ]u-u-e-na-aš ki-it-ta
19' Z]l-KA-ya
20' A-NA L]UGAL
MUNUS.LUGAL

21' [DUMU^{MEŠ}.LUGAL KUR Ĥa-at-ti-ya a]n-da aš-
šu-li na-a-iš-ĥu-ut

22' [ka-a-ša-at-ta KI.MIN ga-la-a]k-tar ki-it-ta

23']ka-la-an-kán-te-eš

24' [a-ša-an-du A-NA LUGAL MUNUS.LUGAL]
DUMU^{MEŠ}.LUGAL

25' [KUR Ĥa-at-ti-ya an-da aš-šu-li] na-a-iš-ĥ[u]-ut

(lacune)

III

1' [ka-a-ša-at-ta KI.MIN DIM₄ BAPPIR ki]it-ta

2' [nu DIM₄ BAPPIR ma-aĥ-ĥa-an te-ep-šu-u]š (?)

3' [Ú-UL-an gi-im-ra pé-e-da-an]-zi na-an NUMUN-an

4' [i-en-zi Ú-UL-ma-an NINDA-an] i-en-zi

5' [E^{NA4}KIŠIB] ti-an-zi

6' [^dTe-li-pí-nu-wa-aš-ša kar-p]i-iš kar-di-mi-ya-[a]z

7' [wa-aš-tul ša-a-u-ar QA-TAM-M]A te-e-ep-ša-u-e-eš-
du

8' kar-di-m]i-ya-u-an-da-aš ZI-ŠU

9']x-ša-aš ú-e-šu-ri-ya-at-ta-ti

10' [nu^{GIŠ}wa-ar-ša-ma-an ma-aĥ-ĥa-a]n lu-uk-kán-zi

11' [na-aš-ta an-da 4 ĥal-ĥal-tu-ma]-ri-aš la-lu-uk-kiš-zi

12' d]a-an-du-ke-eš-na-aš DUMU-
aš

13' u]d-da-a-ar i-ya-at

14' a]n-da QA-TAM-MA

15' [la-lu-uk-kiš-du kar-p]í-iš-ša

16' [kar-di-mi-ya-az wa-aš-tul ša-a-u-a]r

17' [ar-ĥa QA-TAM-MA w]a-ra-a-nu

18'	na-a]k-ki-iš DINGIR-uš
19']x-ra-a-iš
20']x-az
21']iš-ḫu-wa-a-iš
22'	š]i?-ya-an-ta-at
23'] -at

f. Fragment c

Ro I?

2'] -x-at-w[a]
3'	m]a-an
4'	GU ₄ ^{HI.}]A ^{UDU} ^{HI.A}
5']x pár-ḫu-wa-an da-iš

6'	ša-an-ḫ]i-iš-ki-u-wa-an da-a-i
7']x kar-ap-ta
8'] -a-an ku-it-ma-an
9'] ^d Te-li-pí-nu-uš-ša
10'	

11'] ^{MEŠ} -uš? pa-iš
12'	LU]GAL?
13']nu gi-im-ri
14'	
15'] -i
16'	-z]i?

Ro II?

1'	x[
2'	nu [

3'-4' *traces*

5' x-ka-[

6' GL.DUR₅ x [

7' nu-za e-et ša-[

8' nu-za ni-in-ga-[

9' EGIR-pa ḫa-an-[

10' nu-ut-ta x[

11' wa-x[

12' GIŠ[?]-x[

g. Textes analogues

KUB XLIII 34

8'] 1 *LI-IM* IG^{HL.A-it} [

9' UDU] NÍTA^{MEŠ}-ŠU(!) tu-wa-a-an x[

10' (traces)

11']tu-e-ig,ga-az-ši-it i-[da-lu-uš-ši-it

12' KI.]MIN kar-pí-iš-ša-an KI.MIN x

13' KI.]MIN ša-a-u-wa-ar x[

14']mi-ia-an-te-eš ú-x[

15'] en-[

KBo XXVI 127

Ro?

x+ 1]x [

2']na-x[

3' [(^{GIŠ}ma-a-ar-ši-g)a-a]š x[

4' [(nam-ma ša-a-ḫi-i)]š ḫa-ap-pu-ri[-ya-aš

5' [(šū-un-na-i P)]A-NI DINGIR^{LIM} da-a-i 1[

6' [(1 ŠA-A-D)]U ZI.DA ZÍZ IŠ-TU[

7' [PA-)]NI DINGIR^{LIM} da-a-i mar-nu-wa-an wa-al[-ḫi

8' [(PA-)]NI DINGIR^{LIM} da-a-i 1 DUG.KA.GAG

NAG[

9' [(1)]x GI^{HI.A} ša-a-i 2 GI^{HI.A} ŠA pa-[

10' 1 DUG¹ KU-KU<-UB> GEŠTIN 1 N[(A-)]AR-QA-
BUMUN 1^{DUG}[

11' šu-wa-a-ru ša-ḫa-a-an PA-NI DINGIR^{LIM} da-a-i[

12' 3 KUŠ.UZ₆ ŠÀ.BA 1 BABBAR 1 GE₆ 1 SA₅ š[a-

13' nu ḫa-ap-pu-ri-ya-an šu-up-pí-in-na ku-ku-uš-x[

14' ZAG-an GÙB-li šar-ku-it a-ap-pí-zi-an[

15' wa-aḫ-nu-ut na-aš-kán pa-ra-a i-ya-an-ni-i[š

16' iš-ta-na-na-aš ú-i-šu-u-ri-ya-at[-ta-ti

17' ḫa-a-aš ú-i-šu-u-ri-ya-ta-ti ḫ[a-

18' ŠÀ TÜR an-da UDU^{HI.A} KI.MIN É.GU₄ a[n-da-an
GU₄^{HI.A} KI.MIN

19' [GAL-i]š-za ^dUTU-uš EZEN₄-an i-e-e[t

20' iš-pí-i-e-er ^ÚUL e-ku[-i-e-er-ma

21' [a]n-da NU.GÁL UM-MA ^dx[

22' [i-i]t-wa-ra-aš-ta pár-ga-mu-u[š

23' [ḫu-w]a-an-ḫu-eš-šar-kán ku-wa-a[-li-ú

APPARAT CRITIQUE

1. Complété avec le duplicat KUB LIV 85

Ro I

x+1]-za ku-un x
 2' -z]a ku-un-ni-it
 3' ^{GIŠ}]u-ud-da-a-uš
 4']-x-pít KI-NE
 5']x kal-mi-ša-[ni-iš
 6' *traces*

Ro II

x+1 x
 2' nu i-it[
 3' nu e-eš-du x[
 4' x-an (?)

KBo XXVI 132

x + 1]x-wa [
 2']x-an pár-ku-nu-nu-u[n

3']tu-ug-ga-az-ši-it da-aḥ-ḥu-un ka-pí-iš-ša-
 [an]
 4']-an da-aḥ-ḥu-un wa-aš-du-ul-še-it da-aḥ-ḥu-
 un
 5']x-un EME-an KI.MIN i-da-lu-un pa-ta-al-ḥa-
 an KI.MIN
 6']-am-ma-an KI.MIN ḥa-me-eš-ḥa-an-da-aš a-
 im-pa-a-an KI.MIN
 7']x da-aḥ-ḥu-un

8']x-za uk-tu-u-ri-in UDUN-in *EP-NI*
 9']x x x [] ša-ša ^{GIŠ}AB-in GUŠKIN
 10']ša(?) -ni-i ú-da-aš
 11']-x-mi-la-az x x x x
 12']x[]x

a. Télipinu I.

A, I

(lacune d'environ douze lignes)

1' Télipinu [

2' « ne tourm[ente pas

3' Avec la gauche il fit traîner, à gauche [

4' (traces)

5' Le brouillard envahit les fenêtres, la fumée [envahit] la maison ;

6' dans le foyer les bûches furent étouffées ; [sur les autels]

7' les dieux furent étouffés ; dans l'enclos les moutons furent étouffés de même que dans l' étable

8' les bœufs. La brebis refusa son agneau,

9' et la vache refusa son veau.

10' Télipinu s'est mis en route, il emporta le grain,
 ^dImmarni,

11' *šalḫianti, mannitti*, ainsi que la satiété ; à la campagne,

12' dans la prairie, dans les marécages aussi Télipinu allait ; dans un marécage

13' il s'enfonça, et une fleur d'eau (?) courut au-dessus de lui. Ensuite

14' le grain, le blé ne mûrirent plus ; les bœufs, les moutons, les humains ne

15' se reproduisent plus, alors les femelles gravides n'enfantent plus.

16' [Et] les montagnes se desséchèrent, les bois se desséchèrent, aussi les bourgeons ne

17' sortent plus, les prairies s'asséchèrent, les sources s'asséchèrent et dans le pays

- 18' la famine apparaît. Les humains et les dieux périssent
de la famine.
19' Le Soleil, le grand, fit une fête, et invita les mille dieux.
Ils mangèrent,
20' et ne se rassasièrent pas ; ils burent, et ne se
désaltérèrent pas.
-

- 21' Le dieu de l'Orage se fit du souci pour Télipinu, son
fils : « Télipinu,
22' mon fils est absent (du pays), il s'est mis en colère, il
a emporté tout le bien. »
23' Les grands dieux (et) les petits dieux se mirent à
chercher Télipinu. Le Soleil
24' envoya l'Aigle rapide : « Va !
25' fouille les hautes montagnes,
-

- 26' fouille les va[llé]es profondes, fouille le flot bleu. »
27' [L'A]igle partit, et ne le trouva pas, et au Soleil
28' il rapporta la nouvelle: « Je n'ai pas trouvé le
vénérable Télipinu. »
29' Le dieu de l'Orage dit à NIN.TU : « Comment faire ?
30' nous périssons de [f]aim. » MAḪ dit au dieu de
l'Orage: « Fais quelque chose,
31' dieu de l'Orage. Va ! cherche toi-même Télipinu. »
-

- 32' [Alo]rs (?), le dieu de l'Orage se mit à la recherche de
Télipinu. A la porte de sa ville,
33' il [arri]ve et ne parvient pas à l'ouvrir, alors il cassa
la serrure et le verrou.
34' [] le dieu de l'Orage, il séjourna à l'intérieur, il
s'installa (dans la ville). MAḪ
35' [envoya l'Abei]lle : « Va, toi, cherche Télipinu. »
-

- 36' [Le dieu de l'Orage d]it [à Ḫannahanna] : « Les
grands dieux (et) les petits dieux l'ont cherché

- partout, et
37' [ne l'ont pas trouvé] (*rature*). Elle s'en va et c'est elle
38' [l'Abeille, qui va le trouver !]. Ses [ai]les sont
petites, elle-même est petite
39' et en outre on les choisit (eux) de préférence ! »

(lacune de 15 lignes)

II

1' (*trace*)

- 2' mais la méchanceté [
3' et à toi, ô Télipinu[
4' il broya le malt et l'orge [
5' *pararit*, et ensuite le bien [
6' au seuil il coupa. Télipinu [
7' un arôme suave [
8' et s'étouffant de nouveau[
-

- 9' Voici l'eau qui fait tourner (?) est posée
10' et de ton âme, ô Télipinu[
11' ensuite vers le roi [tourne] ton âme avec
bienveillance !
-

- 12' Voici du *galaktar* est posé[
13' Qu'il soit apaisé ! Voici du *parh*[*uena* est posé].
14' Que ton être se tourne (?) [vers le roi (?)]
-

- 15' Voici une noix est posée [
16' Qu'il soit couvert d'huile ! Voici une figue est posée
et] de même que [la figue]
17' est douce, que [l'âme] de [Télipinu]
18' ainsi s'adoucis[se] !
-

- 19' De même que l'olive [tient] l'huile dans son cœur,

[de même que le raisin]

20' tient le vin dans son cœur, toi, ô Télipinu, [pour le
roi (?)

21' tien[s] ainsi le bien dans ton âme et dans ton cœur !

22' Voici une amande est posée et de Télipinu [

23' qu'elle adoucisse. De même que le malt et l'orge sont
unis intimement, qu'ainsi, [ô Télipinu],

24' ton âme et celles des hommes so[ient] unies
intimement ! [De même que le blé]

25' est propre, qu'ainsi l' âme de Télipinu devienne
propre ! [De même que le mi]el

26' est doux, de même que le beurre est doux,

27' qu'ainsi l' â[me] de Télipinu s'adoucisse, qu'ainsi
elle soit douce !

28' Voici, ô Télipinu, j'ai aspergé tes chemins d'huile
fine,

29' viens, Télipinu, à travers les chemins aspergés
d'huile !

30' Qu'il y ait du bois de *šaḫi*, et du feuillage spécial !

31' De même que le « bon roseau » (?) est prêt,

32' ainsi, toi, ô Télipinu, sois prêt !

33' Télipinu vint, furieux. Il lance des éclairs,

34' il tonne, et en- dessous, il frappe la terre noire.

35' Kamrušepa l'aperçut et (à l'aide de) l'ai[le] de
l'aigle

36' [l]e (?) fit se mouvoir ; et la colère l'a [mise en
échec].

III

1 La colère, elle l'a mise en échec, la fu[reur], (elle l'a mise
en échec), [la faute,

2 elle l'a] mise en échec, la rancœur, elle l'a mise en échec.

- 3 Kamrušepa dit de nouveau aux dieux: « Al[lez] !
4 ô dieux! voici Hapantali, qui ga[rde] les moutons du
Soleil.
5 Castrez (?) 12 béliers, moi je traiterai les [war]kuš
deTélipinu.
6 J'ai pris pour moi une aile, mille yeux et ensuite les
karaš
7 des béliers de Kamrušepa, je les ai répandus.
-

- 8 Et pour Télipinu, au-dessus de lui j'ai brûlé (des
brindilles enflammées)
9 ici et là ; ainsi de Télipinu
10 de son corps le mal j'ai ôté, la fa[u]te
11 j'ai ôté, la colère j'ai ôté, la fureur,
12 j'ai ôté, le warku j'ai ôté, la rancœur j'ai ô[té].
-

- 13 Télipinu est en colère, son âme, [le] fond de [son êt]re
14 (comme) les brindilles ont été étouffés ; de même
que ces br[indilles]
15 se sont consumées, que de Télipinu la colè[re],
16 la fureur, la faute, la rancœur ainsi se consum[ent] !
17 De même que [le malt] est sec et qu'[on] ne
l'empor[te] pas à la campagne
18 pour en faire de la semence et qu'on n'en fait pas du
pain
19 et qu'on ne le place pas dans l' entrepôt, que de
Télipinu la colè[re], la fureur],
20 la faute, la rancœur ainsi [soient] asséchées.
-

- 21 Télipinu est furieux, son âme, le fo[nd de son être]
22 (comme) le feu sont allumés, de mê[me] que ce feu
[s'éteint],
23 que la colère, la fureur, la rancœur ain[si s'éteignent] !
-

- 24 Laisse (ta) colère, ô Télipinu ; [laisse (ta) fu]reur,
25 laisse (ta) rancœur ! De même que (l'eau) dans le

roseau

26 ne [re]monte pas, que de Télipinu [la colère, la
fureur],

27 la rancœur ne revi[ennent] pas non plus ! »

28 Les dieux sous l'aubépine, [au lieu du ras]semblement,
29 sous l'aubépine [ont fixé ?] l'Avenir.

30 Et tous les dieux sont assemblés, [Papaya (?)],

Iš[tuštaya],

31 les Gulšeš, les MAH^{MEŠ}, Halki, Miya[tanzipa]

32 Télipinu, le dieu Protecteur, Hapantal[i,

33 et auprès des dieux, les hi[*mma* (?)] de l'Avenir

34 je les ai c[é]l[é]brés, et [je] l' (Télipinu) [ai] purifié:

C

9' du corps] de Télipinu [j'ai ôté] le mal,

10' j'ai ôté [la colère], [j'ai ôté] la fureur,

11' j'ai ôté [la faute], [j'ai ôté] la rancœur,

12' j'ai ôté la [méchante] langue, [j'ai ôté] le mauvais
lien (?)

13'] et [

(lacune d'une dizaine de lignes)

[24''](?) Toi, aubépine, au printemps, tu te revêts de
blanc,

[25''](?) mais à la moisson, tu te revêts de rouge, le bœuf
passe sous toi,

A, IV

1 alors [à lui], tu arraches le c[ui]r, (lorsqu')un mouton

2 [pass]e sous toi, alors à lui, tu arraches la toison. O
Télipinu,

3 arrache [co]lère, fureur, faute, rancœur !

-
- 4 Le dieu de l'Orage est venu furieux, et l'homme du
dieu de l'Orage
5 l'arrête. (Le contenu de) la marmite est près de
déborder, la cuillère l'en empêche.
6 Et [en] outre que les paroles du mortel que je suis,
7 retiennent la colère, la fureur et l'irritation de Télipinu.
-

- 8 Que la colère, la fureur, la faute, la rancœur
9 de Télipinu s'en aillent. Que la maison les laisse, que le
pilier central les laisse,
10 que la fenêtre les laisse, que les gonds, que la cour
centrale
11 les laissent, que la grande porte les laisse, que les
propylées les laissent,
12 que la voie royale les laisse ! Qu'elles n'aillent pas dans
le champ fertile, dans le jardin, dans le bois,
13 qu'elles prennent la route du Soleil de la terre !
-

- 14 Le portier ouvrit les sept portes, il tira les sept verrous.
15. En bas dans la terre noire, des chaudrons de bronze
se dressent, leurs couvercles
16 sont de plomb, leurs poignées sont en fer, ce qui
entre dedans, ensuite,
17 ne peut pas en sortir et périt à l'intérieur.
18 Que (les chaudrons) prennent la colère, la fureur,
19 la faute, la rancœur de Télipinu, et qu'elles ne
reviennent pas !
-

- 20 Télipinu revint chez lui, il s'occupa de son pays.
21 Le brouillard quitta la fenêtre, la fumée quitta la
maison.
22 Les autels des dieux furent en ordre, le foyer laissa
(brûler) la bûche.
23 Dans l'enclos il laissa aller les moutons, dans l'étable

- 24 il laissa aller les bœufs ; la mère s'occupa de son
 enfant, le mouton s'occupa de son agneau,
 25 la vache s'occupa de son veau, Télipinu <s'occupa>
 du roi et de la reine et les pourvut
 26 de vie et de force pour l'avenir.
-

- 27 Télipinu s'est soucié du roi. Devant Télipinu
 28 se dresse un chêne vert et au chêne vert une égide (en
 peau) de mouton est suspendue.
 29 dedans est placée de la graisse de mouton ; dedans
 est placée (la présence bienfaisante) du grain, de
 GÎR et du vin ;
 30 dedans est placé un troupeau,
 31 dedans sont placés les longues années, la procréation ;
-

- 32 dedans le doux message de l'agneau est placé ; dedans
 33 [le res]pect (?) et la gloire (?) sont placés ; dedans (se
 trouve) aussi le dieu [] de même
 34 dedans un clou de fondation favorable est placé,
 [de]dans
 35 [le šalh]anti, le m[annitti et la satiété sont placés].

(lacune de longueur indéterminée)

b. Télipinu II

A, I

- 1' (*traces*)
 2' [les bœufs et les moutons] [les h]umains [ne se
 reproduisent plus]
 3' [et les feme]lles gravi[des n'enfantent plus],
-

- 4' [et à l'intérieur du pays] la famine a[pparut. Le Soleil,
 le grand]

- 5' [fit une fête], [il invita] les grands et [les petits]
di[eux]. [Ils mangèrent, mais
6' ne se ras]asièrent pas ; ils burent, mais [ne se
désaltérèrent pas].
-

- 7' [Le dieu de l'Or]age s'ad[re]sa aux dieux: « [Télipinu
est absent du pays,]
8' il est plein de [r]ancœur, et [il a emporté tout le bien.]
9' Dans le pays la fa[mine s'est dé]clar[ée]. » Les
[gran]ds dieux
10' et les petits dieux se mir[ent à la recherche] de
Télipinu,
11' et ne le [trouvèrent] pas.
-

- 12' [Le So]leil envoy[a] l'[Ai]gle rapi[de]:
13' « [Va ! cher]che [Tél]ip[inu]. » L'Aigle s'en alla,
14' les montagnes], les rivières,
15' [il (les) fouilla et] ne le trouva pas, il rap[porta au
Soleil la nouvelle] :
16' « [Je] ne l'ai pas trouvé. »
-

B, II

- 4' MAḪ fit venir l'Abeille : « Va ! []
5' toi, cherche Télipinu, quand tu [le trouve]ras,
6' pique ses mains et ses pieds et mets-le de[bout],
7' prends de la cire, frotte-le,
8' nettoie-le et purifie-le et
9' amène-le [a]uprès de moi. »
-

- 10' Le dieu de l'Orage dit à MAḪ :
11' « Les grands dieux et les petits dieux l'ont cherché et
ne le trouvèrent pas.
12' Celle-ci s'en va et va le trouver ! »
13' Ses [ai]les sont petites,

14' elle-même est [peti]te, et en outre on les chois[it]
(eux) de préférence.

15' [MAH] dit au dieu de l'Orage: « Laisse, c[elle-ci]
16' s'[en i]ra et elle le trouvera. » L'Abeille [partit] et
17' se mit à la [rech]erche de Télipinu. Les hau[tes]
 montagnes
18' elle [fouill]a. Les rivières [
19' Les sources *šil[ma]* elle [fouill]a.

(lacune)

D, II

2] cherche[
3 [me]ts-(le) debout et [
4] et lui [

5] [il] dit à plusieurs reprises:
6 à nous[
7-10 (*traces*)
11] comment faire ? [
12] Télipinu [était] fur[ieux].

13 Elle [dit] à plusieurs reprises : « L'humanité[
14] la montagne Ammuna, un aiguillo[n]
15 que celui-ci le fasse venir, l'ai[gle
16 avec l'a]ile, qu'il l'amène [,
17 que fasse venir, l'aigle avec l'ai[le

18 Ils le mirent debout [].
19 Il s'assit en bas [
20 et lui déjà [

- 21 Télipi[nu
22 Il fit venir: « V[a !
23 et la personne [
24 avec un gros pain, avec une libation [

- 25] propre [
26 (*traces*)

(*lacune*)

C, II

- 1' [Voici pour toi encore du *galaktar* (?)] est posé[
2' qu'ils soient [apaisés], et [
-

- 3' [vers le roi, la reine, les humains [tourne-toi] avec
bienveillance !
-

- 4' [Voici pour toi encore du *parhuena* (?) est po]sé et
l'âme [
5'] vers le roi, la reine [
6' le fils du roi, tourne-]toi (?) !

- 7' [Voici pour toi encore un clou de fondation (?)
favorable] est posé,
8' le pays hit]tite
9' lorsque [d]roit
10' (*traces*)

- 11' [Voici pour toi encore une figue [est posée et de
mê]me
12'] Télipinu.

(*lacune*)

B, III

1' [] qu'il cha[sse]

2' [Voici pour toi encore de la ci]re est posée et []

3' [De Tèlipinu], [qu'il] chass[e] aussi la [col]ère, la
fureur,

4' [la faute, la rancœur] [près] de toi !

C, III

5' [Vo]ici pour toi encore du blé est posé et de même
que le blé,

6' est [pro]pre, qu' ainsi [le cœur et l'âme] de Tèlipinu

7' deviennent propres !

8' [Vo]ici pour toi en[core] du malt et de l'orge posés et
[de même q]ue le malt et l'orge

9' sont intimement mêlés et que leur âme,

10' [leur cœur] forment un tout [] avec la bière

11' on fait en sorte que [l'homme]e furieux étanche sa
soif,

12' et [en lui] la fureur s'évanouit,

13' on fait en sorte que l'homme inquiet étanche sa soif,

14' et [en lui] l' inquiétude [s'évanou]it et toi,

15' [ô Tèlipinu, de même que le malt et l'orge] fassent en
sorte d'étancher

16' la fur]eu[r

17'] qu'[il] s'évanouis[se] (?).

(lacune)

A, IV

1 [Tél]ipinu [disparaît]. Qu'ainsi la mauv[aise colère, la
fureur]

2 [la faute et la rancœur disparaissent] !

3 Laisse (ta) colère, [ô Télipin]u, [laisse] (ta) fure[ur],
4 [laisse (ta) faute], (ta) rancœur! [De même que]
 (l'eau) dans le tuyau
5 [ne re]monte pas, que la colère
 méchante],
6 la fureur, la faute, la ran]cœur] [de] Télipi[nu],
7 ne reviennent pas non plus !

D, III

3' Que s'en aillent le mal, la colère, la fureur,
4' [la faute], la rancœur. Que dans [le champ] fertile,
5' dans le bois, dans le jardin, elles n'aillent pas !
6' Qu'ils prennent la route de la terre noire!
7' De gros chaudrons de fer sont posés dans la terre
 noire,
8' avec un couvercle en plomb. Ce qui
9' entre dedans, ensuite ne (peut) pas remonter
10' et périt à l'intérieur. Que de Télipinu
11' la mauvaise colère, la fureur, la rancœur[r],
12' la faute, la mauvaise langue, le mauvais lien,
13' aillent à l'intérieur, qu'elles ne
14' remontent pas, et qu'elles périssent à l'intérieur !

15' Mange de la nourriture exquise, bois de la boisson
 exquise !
16' Voici [de l'huile fine] ! Que le chemin de Télipinu
17' soit aspergé d'huile fine
18' et marche dessus ! Que ton lit soit en bois de *šaḫi* et
 en feuillage,
19' dors d'une bonne traite! De même
20' que le doux roseau est disponible, t[oi aus]si à l'égard du
 roi, de la rei[ne]
21' du pays hittite, de la même manière,

22' soit disponible !

c. Télipinu III

A, II

1' [] de loin [

2' []

3' [Toi, cherche Télipinu] et quand tu le trouveras

4' pique ses mains et ses pieds et [fais-le se lever.

5' Prends de la cire, frotte ses yeux et ses mains,

6' purifie-le et mène-le auprès de moi.

B, II

1 L'Abeille [partit], elle fouilla les hautes montagnes,

2 [elle fouilla les vallées profondes], [elle fouilla] les
flots [bleus]

3 elle a épuisé le miel de son cœur, [la cire

4 elle l'a épuisée. A la campagne, à Liḫzina, dans un bois [
elle le trouva].

5 Elle le piqua aux mains et aux pieds, et elle le fit lever.

6 Ainsi parla Télipinu : « J'ai de la rancœur.[

7 [Pourquoi me faites-vous lever], alors que je dors ?

8 Pourquoi me faites-vous parler, alors que j' ai de la
rancœur ? » [Télipinu]

9 devint furieux et ensuite la source *šilma*[

10] les rivières, les ruisseaux qui coulent il (les)
détourna.

11] et il fit bondir les rivières de leur lit,

13 Il tua [les fils de] l'humanité, il tua le bétail.

14] les dieux [] et [

15 Télipinu est devenu furieux. [

16 « Comment faire ? Comment faire ? »

17 « Appe[lez (?)] un mortel [] celui-ci

18 un aiguillon [] qu'il prenne et[

19 [l'aig]le [qu'il fasse v]en[ir. »

20 [Et il le fit ve]nir, l'ai[gle avec l'ail]e [.

21 Ils serrent de près

22 (traces)

(lacune)

A, III

1'

2' il alla

3'] il monta

4'] dans son corps[

5'] elle chassa la colère, la fureur,

6' la faute, la mauvaise langue, le mauvais lien [

7'] les yeux jaloux[

8'] il quitta et [il monta]

9' du foyer] il apporta le grain, ^dImmarni,

10' Télipinu, les bonnes pluies, les bons vents

11' du pays [] l'opulence, et ensuite il apporta toute chose.

12'] qu'il épuise, le pommier du dieu [

13'] *maršiga* du [dieu (?)

14'] son âme.

d. Fragment a

IV

- 1' [Télipinu]
2' il alla. [Le brouillard quitta la fenêtre],
3' [la fumée quitta] la maison. [Dans le foyer]
4' les bûc[hes sont prêtes],
5' dans l'étable [les bœufs sont prêts],
6' dans l'enclos [les moutons sont prêts].
7' Les vaches [s'occupèrent de leurs] veaux],
8' les brebis [s'occupèrent de leurs] agneaux.
-

- 9' Télipinu [s'occupa du roi, de la reine, des fils du roi]
10' et du pays hittite et [il les pourvut]
11' de vie, de fo[rce pour l'avenir].
-

- 12' Télipinu [s'est soucié du roi.]
13' Devant Télipin[u se dressa un chêne vert]
14' et au chêne vert [une égide (en peau) de mouton]
15' est suspendue. [Dedans
16' les longues années sont pla[cées ; dedans]
17' la procréation des fils, des fi[lles est placée]
18' la croissance [des fils de l'humanité, des bœufs]
19' des moutons [est placée ; dedans
20' l'héroïsme et la for[ce sont placés] ;
21' dedans la pérenn[ité est placée] ;
22' dedans *šalhitti*, [*mannitti*] ;
23' dedans le respect (?) et [la gloire (?) sont placés] ;
24' dedans [la satiété est placée.]
-

- 25' Et Télipinu laissa prendre (l'égide en peau de mouton) au roi.
26' Et à lui [il donna (?)] tou[t le bien].

e. Fragment b

II

2' j'ai[
3'
4' j'ai[
5'] pris[
6'
7'] pour manger
8'] suaves
9' (traces)
10'] j'ai laissé

11' [Mange une nourriture suave et] rassasie-toi,
12' [Bois une boisson suave] et désaltère-toi.
13']
14' [que de nouveau] il soit prêt.

15'] suave
16' [un arôme qu'il ap]pelle.
17'] du beurre
18' [Voici encore pour toi du *parhuena* est posé,
19' et ton â[me
20' vers] le roi et la reine,
21' [les fils du roi (et) le pays hittite] tourne-toi avec
bienveillance.

22' [Voici encore pour toi du *gala]ktar* est posé.
23'] qu'ils soient apaisés
24' et vers le roi, la reine] les fils du roi (et)
25' le pays hittite tourne-toi avec bienveillance.

(lacune)

-
- 1' [Voici encore pour toi du malt et de l'orge sont
pla]cés.
2' [De même que le malt et l'orge sont sec]s,
3' [qu'on ne les emporte pas à la campagne], pour en
[faire] de la semence,
4' qu'on n'en fasse pas de pain,
5' et qu'on ne les place pas dans l'entrepôt,
-

- 6' [que de Télipinu ainsi, la colère,] le courroux,
7' la faute, la rancœur soient asséchés!
-

- 8' [la colère], son âme
9'] est étouffé.
10' [De même qu]'on allume [une brindille],
11' [et que dans les quatre coins elle éclaire,
12' les fils de l'humanité,
13' l'a]ffaire il fit
14' à l'in]térieur de même
15' [qu'il éclaire et la co]lère
16' [la fureur, la faute, la rancœur]
17' [de même qu'elles b]rûlent
18' le vénér]able dieu de l'Orage
19'-20' (*traces*)
21'] il versa
22' du š[i]?yantat
23' (*traces*)
-

f. Fragment c

Ro I?

2' (*traces*)

3' qu]and

4' les bœuf]s et les moutons

5'] il se mit à pousser

6']il se met à []-iškiuwan

7'] il prit

8']pendant que

9'] Télipinu

10' (*traces*)

11'] il alla

12' (*traces*)

13' et dans la campagne

14'-16' (*traces*)

Ro II?

1' (*traces*)

2' et [

3'-5' (*traces*)

6' la pi[pette

7' et qu'il mange [

8' et qu'il se rassasie [

9' de nouveau [

10' et toi/à toi

11' wa-[

12' (*traces*)

4. COMMENTAIRE GRAMMATICAL ET LEXICAL

a. *Télipinu I*

A, I 2' *kurkuriškattati* : en raison de la présence de la particule prohibitive *le*, *kurkuriškattati* semble être la deuxième personne du singulier du présent médio-passif de l'itératif issu de *kurkuriya-* « couper, blesser » (Neu, 1968a : 191 ; Güterbock, 1988 : 119 ; HED 4 : 268), plutôt que la deuxième personne du prétérit (Oettinger, 1979 : 120) ou la troisième personne du prétérit (Otten, 1942 : 51 n. 4 et Neu, 1968b : 24). Nous avons retenu le sens de « tourmenter, inquiéter » proposé par H. G. Güterbock (*loc. cit.* : 115-119). Pour la valeur transitive du verbe, cf. *auštatan* (p. 137). Pour le redoublement dans *kurkuriya-*, voir Van Brock (1964 : 144, 146).

3' GÜB-*lit* *huinut* GÜB-*la* : « avec la gauche il fit traîner, à gauche ». La lecture générale est voisine du passage d'*Anzili et Zukki* : ^dAnzilišza šait [^dZukkišza šait (?)] GÜB-*lanza* ^{KUŠ}E.SIR ZAG-*naz* [šarkutta ZAG-*nanzama* ^{KUŠ}E.SIR] GÜB-*laz* šarkutta « Anzili est en colère, [Zukki est en colère (?)], [elle mit] une chaussure gauche au pied droit, elle mit [une chaussure droite] au pied gauche » (A, I 26'-28'). Le contexte ne permet pas de dire si dans *Tél. I*, le dieu met ses chaussures ou ses vêtements : le verbe *huinut* (3 sg. prêt. de *huinu-* « faire courir, faire traîner » ; HED 3 : 421-422) de *Tél. I A* alterne avec *šarkutta* (3 sg. prêt. de *šarku-* « chausser ») d'*Anzili et Zukki*, mais ce verbe semble convenir plutôt pour des vêtements. Mais il s'agit ici probablement des chaussures (Otten, 1942 : 51).

5' É-*ir* (*pir*) « maison » ; ici acc. sg. complément d'objet de *IŠBAT* restitué et non locatif sans désinence comme dans *Tél. I A*, IV 21 (HW : 162 ; Neu, 1980a : 28-29). Puisqu'il est question dans ce passage « des dieux qui s'étouffèrent sur les autels », il est possible d'interpréter É-*ir* comme le temple, malgré l'absence de É(DINGIR^{LIM}) « maison du dieu », et non comme des maisons individuelles (Moore, 1972 : 203 ; Haas, 1977 : 83).

6' *uišuriyantati* : 3 pl. prêt. méd. de *wišuriya-* « étouffer, opprimer, étrangler ». On peut rapprocher *wišuriya-* du nom théophore ^d*Wišuriyant-*, litt. « celle qui étouffe, oppresse, étrangle » (Carruba, 1966 : 49-50 ; 1992 : 66 ; Neu, 1968 : 201-202). Cf. aussi *Orage I A*, I 4'[, [5', 6', 7'] (Laroche, 1965 : 52) ; l'addition du *-ti* final est une marque d'archaïsme, (Friedrich, *HE* § 153 ; Watkins, 1969 : 78). Pour la forme avec *-ti* final, cf. *Orage IV 2e tablette*, I 14[, [15, 16] ; *MAH II B*, [5', 6', 7'], 8'[; *dieux perdus I A*, 1', 2' (Laroche, 1965 : 72-80 et 105). Pour la forme sans *-ti* final, voir les formes partiellement restituées d'*Anzili et Zukki B*, Ro II 6], 7], [8, 9], 10] (Laroche, *ibid.* : 76-77).

10'-12' *halkin* ^d*Immarnin šalḫiantin mannittin išpiyatarr-a pedaš* : « il emporta le grain, ^d*Immarni, šalḫianti, mannitti*, ainsi que la satiété » (voir aussi *Orage I A*, I 20'-21').

halkin : acc. sg. de *halki-* désigne soit les grains dans leur ensemble, comme ici, soit l'orge en particulier (la céréale la plus répandue dans toute l'antiquité). Il est à distinguer de *ZÍZ-tar*, le terme général du blé, (Hoffner, 1974 : 60 ; Nesbit, 1995 : 77-78 ; *HW*² 11 : 62-65 ; *HED* 3 : 35-39). Comme E. Laroche (1950 : 39-40), nous pensons que *halkueššar*, dont le radical semble commun à celui de *halki-*, est formé à l'aide du suffixe de collectif *-eššar* et désigne la « récolte », les « premiers fruits » offerts aux dieux, le « ravitaillement » ou comme dans la *Fête d'automne de Télipinu* (*CTH* 628 : *KUB* LI (+), Ro I 3-4) les « offrandes de céréales » ; voir les objections de A. Kammenhuber (1970 : 563-564) et *HED* 3 : 39-41.

^d*Immarni* : voir § I.A.5d.

ša-al-ḫi-an-ti-en ma-an-ni-it-ti-en : acc. sg. de *šalḫianti-* « abondance (?) » et de *mannitti-* « prospérité (?) ». Ces termes sont soit hittites soit louvites (*CLL* : 137, 186 ; *CHD* L-N, 2 : 174-175 ; *HEG* 5-6 : 125). Pour des graphies différentes d'accusatif, voir Laroche (1965 : 52-53). Ils sont souvent dans le voisinage de termes agricoles, comme c'est le cas ici, où ils sont précédés de *halki-*, « le grain » et de ^d*Immarni-*, une divinité agraire et suivis de *išpiyatar*, « la satiété ». Toutefois on rencontre parfois à côté de *šalḫianti-* et *mannitti-* des termes sans rapport avec l'agriculture. Aussi nous ne retenons pas pour *mannitti-* le sens de « croissance » proposé souvent (voir récemment Hoffner, 1990 : 15 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 79 ; Beckman, 1992 : 31). Parfois ils sont suivis de *annari-*

« force, vigueur » (CTH 716 : KBo II 9, I 22-24 ; Archi, 1977 : 299-300) : « apporte dans le pays hittite la croissance des grains, de la vigne, du bétail, des humains, *šalḫianti*, *mannitti* et la force ». Dans le *fragment a*, ils ne se trouvent pas dans un contexte agricole : *našta anda ukt[uri- kitta] našta anda šalḫiti[š mannittiš] našta anda nuš[tumantiyaš kitta]* « et ensuite la longévité est placée à l'intérieur, ensuite le *šalḫiti*- et le *mannitti*- sont placés, ensuite le respect (?) et la renommée sont placés à l'intérieur » (*a*, IV 21'-23' ; Otten - von Soden, 1968 : 30). Cf. aussi *Tél. I A*, IV 35; *Orage I A*, I 9', 21' ; IV 21'-22' (Laroche, 1965 : 38, 52-53, 59).

šalḫianti- et *mannitti*- peuvent être personnifiés comme dans CTH 492 (KUB XLVII 59, 9'-10' = KUB XXXIX 97, Ro 15-16 ; Otten-Rüster, 1978 : 155), où ils sont assis à côté de plusieurs dieux, (CHD L-N, 2 : 175). Le fait qu'ils soient assis parmi les dieux, mais qu'ils ne soient jamais proprement divinisés pourrait suggérer qu'ils appartiennent à la catégorie des génies¹⁹. Deux divinités hourrites ^dHinkallu « abondance » et ^dKeldi « santé » (GLH : 141-142) pourraient être comparées à *šalḫianti*- et *mannitti*- (GLH : 141-142). Pour *šalḫianti*- et *mannitti*-, voir aussi Beckman (1983 : 55).

11'-12' *gimri uellui marmaraš andan* ^dTelipinuš-*a pait* : « à la campagne, dans un pré, dans les marécages (?) aussi Télipinuš allait ». Comme M. Vieyra (1970 : 532), nous pensons que *gimri* (dat.-loc. sg. de *gimra*-) « campagne, steppe », *uellui* (dat.-loc. sg. de *uellu*- « pré »), *marmaraš* (dat.-loc. pl. de *marmara*- « marécages? ») dépendent de la postposition *andan* « dans, parmi » et se rattachent au verbe *pai*- (*pait*) et non au verbe *peda*- (*pedaš*) de la proposition précédente. Pour des traductions différentes rattachant *gimri* à *peda*- précédent, voir Laroche (1961 : 163) et pour celles qui rattachent *gimri* et *uellui* à *pedaš* et séparent ces deux termes de la postposition *andan*, voir Otten (1942 : 4), Kühne, (1975 : 182), Haas (1977 : 83), Hoffner (1990 : 15) et Pecchiolo Daddi - Polvani (1990 : 79), Beckman (1992 : 31).

marmaraš : dat.-loc. pl. de *marma(r)r(a)*- « sorte de terrain impropre à la culture ». La traduction par « marécages (?) » plutôt que par « landes » (voir les dernières traductions mentionnées précédemment), découle de notre traduction de *ḫalenzu* « plante aquatique » (CHD L-N, 2 : 192 ; HEG 5/6 : 140-141). Malgré l'absence du déterminatif et l'addition d'un -*r*- dans *marmarra*-, il n'est pas sûr que l'on doive distinguer *marmara*- de ^{GIS}*marmarr(a)*-,

que l'on lit dans *dieux perdus II*, 29' sous la forme ^{GIŠ} *marmarr[i]*. Le redoublement du -r- se trouve à la même ligne de *Tél. I A* au dat. sg. *marmarri*. Il est possible que *marmaraš* soit une des nombreuses erreurs du scribe de *Tél. I A* relevées par Ph. H.J. Houwink ten Cate (1970 : 55-56).

13' *halenzu* : « plante aquatique », qui peut pousser, soit à la surface de l'eau (Otten, 1964 : 94), soit au-dessus de l'eau (*HED* 3 : 19-20). *halenzu* désigne en tout cas vraisemblablement une plante en relation avec l'eau (cf. Ünal, 1994 : 816). Dans le passage, en raison du verbe *ḫuwai*- « grandir », dont le sens premier « courir » pourrait convenir pour décrire le développement horizontal d'une plante, *halenzu*- semble désigner une plante aquatique qui se développerait à la surface de l'eau. Pour A. Goetze (1950 : 126) et E. Laroche (1961 : 163), il s'agit de la « fatigue » ou de la « léthargie », sans doute parce que, dans la suite du mythe, Télipinu est retrouvé endormi. Nous écartons cette dernière interprétation, car, comme nous le montrerons (§ A.5c), Télipinu ne restera pas au fond du marécage. Voir aussi Kammenhuber (*HW*² 11 : 26-27).

20' *ne* conj. *nu-e* : 3 pl. nom. an. pron. encl. forme archaïque correspondant à la forme récente *nat/ nu-at*. Voir plus loin *ne* + *-za*.

22' *šait-war-aš-za* : 3 sg. prés. de *ša(y)e-*, *šai-* « avoir de la rancoeur, du ressentiment, (se mettre) être en colère » (*HW* : 188 ; *CHD* Š : 13-15 ; Oettinger, 1979 : 362-363), suivi de *-war* (particule indirecte), de *-aš* (3 sg. an. pron. encl.) et de *-za* (à valeur réflexive). En revanche, *karpiya-* répond mieux à ce que nous entendons par le fait « d'être irrité » (dans le texte on rencontre seulement le substantif *karpi-* *passim*) ; le verbe *lelaniya-*, qui traduit la « colère incontrôlable » correspond au français « être en furie » ; (*Tél. I A*, II 33' ; *Tél. II D*, II 12[; *Orage IV fragment* 8, II 3'] ; Laroche, 1965 : 40 ; 73 ; *CHD* 1 : 58 s.), il est de sens voisin du verbe *kardimiya-* comme le pense Ph. H. J. Houwink ten Cate (1970 : 32), cf. l'adjectif *kardimiyauwant-* (*Tél. I A*, III 13, 21 ; *Tél. II C*, III 11' ; *Orage I A*, III 10') ; pour *kardimiya-*, voir aussi Van Brock (1960 : 143-147) et Neu (1968 : 84-85). Pour *sai-*, voir *Tél. II A*, I 8 ; *Orage I A*, I 39' ; *Orage II A*, 7' ; à deux reprises dans *Anzili et Zukki A*, I 26' (une fois restitué par E. Laroche, 1965 : 76). Cf. Eichner (1979 : 61).

33' ^{GIŠ} *NIĜ.GUL* « serrure » semble désigner ici une partie de la porte et ne pas avoir son sens habituel de « marteau » (*HZ* no

369). Il pourrait s'agir d'une pièce de bois en forme de marteau destinée à bloquer une porte, d'où le sens de « serrure » proposé par A. Goetze (1952 : 101) que nous avons retenu. La proximité de GAG « cheville, partie de la serrure, verrou » renforce cette hypothèse (HZL no 75). ^{Giš}NÍG.GUL, qui se trouve aussi auprès de GAG, pourrait avoir la même signification dans *Soleil* (a, IV? 17'). ^{Giš}NÍG.GUL pouvant désigner une « serrure », il nous semble inutile de corriger ^{Giš}NÍG.GUL en ^{Giš}SAG.KUL « verrou », comme le propose N. Boysan-Dietrich (1987 : 139). Voir aussi la suggestion de Laroche, qui interprète ^{Giš}NÍG.GUL comme un « heurtoir » (Laroche, 1961 : 163).

Ú-UL tar-ḫu-uz-zi ḫa-a-ši : « il ne parvient pas, il ouvre (la porte) ». Pour cette construction parataxique du texte, où apparaît la valeur de semi-auxiliaire de tarḫ- (*sans -za*), nous adoptons la traduction de E. Laroche (1958, 89 ; 1961 : 163) : « il ne réussit pas à l'ouvrir (la porte) » ; tarḫuzzi 3 sg. prés. de tarḫu-/tarḫ- « pouvoir » (Oettinger, 1979 : 220-223) ; ḫaši : 3 sg. prés. de ḫaš(š)- « ouvrir » (HED 3 : 318-321).

34' anda kariyet : « il fit halte à l'intérieur » ; anda préverbe semble exprimer ici l'idée de s'introduire ; kariyet 3 sg. prés. de kariya- « établir un camp, faire halte » (HEG 3 : 505-506 ; HED 4 : 82-83). En traduisant littéralement, on comprend que le dieu de l'Orage fait halte dans la ville où il pensait trouver Télipinu et abandonne ses recherches (Goetze, 1950 : 126 ; Haas, 1977 : 86). Autre interprétation de H. A. Hoffner (1990 : 14) et de A. Ünal (1994 : 817), qui suit E. Laroche (1961 : 163), et rattache kariyet à l'homonyme kariya- « envelopper, couvrir », ce qui ne semble pas convenir au contexte.

38' partauwaš-šet : « ses ailes », nom. sg. in. de partauwar + nom. sg. in. adj. poss. -šet. L'assimilation rs > ss a déjà été notée par H. Otten (1942 : 9) partauwaršet > partauwaššet. Cf. aussi *Orage I B*, II [18'] (Laroche, 1965 : 55). Pour parta(u)war, voir CHD P, 2 : 198-199.

39' namma-war-aš ḫanti tuḫšanzi : « en outre on (les) choisit eux (les dieux) de préférence », cf. aussi *Tél. II B*, II 14 ; *Orage I B*, II]20'[. namma-war-aš : namma « en outre » adv. + -war part. du discours direct + -aš acc. pl. an. pron. encl. Ce passage difficile a été traduit de différentes manières par les auteurs (Kühne, 1975 : 183 ; Puhvel (HED 3 : 93 ; Ünal, 1994 : 817). Nous avons

traduit différemment parce que, comme le fait remarquer G. C. Moore (1975 : 20), le mot auquel peut renvoyer *-aš* n'est ni *partauwašet* « ses ailes » (inanimé), ni NIM.LĀL-*aš* « l'Abeille » (singulier), mais seulement, selon nous, DINGIR^{MEŠ} GAL.GAL DINGIR^{MEŠ} TUR « les grands et les petits dieux » (ligne 36).

L'expression *ḫanti tuḫšanzi* : quoique bien connus séparément, ces deux termes ne sont attestés ensemble que dans ce passage, dans *Orage I A* (I 55[; Laroche, 1965 : 54, 56) et dans *Tél. II B* (II 14), sous la forme de *tu-uḫ-ša-[an-zi]* avec *-uḫ-* traité en exposant par E. Laroche (1965 : 40). *ḫanti*, dat.-loc. sg. de *ḫant-* le « front » utilisé comme adverbe ou préverbe signifie entre autres « en premier lieu, de préférence » (*HED* 3 : 89-96). *tuḫšanzi*, 3 pl. prés. de *tuḫš-* ; *tu-uḫ-ša-an-zi* dans la même expression avec *ḫanti* (*Tél. II B*, II 14') suggère qu'il existe seulement, comme le pense H.G. Güterbock (1964 : 106-107 ; 1986 : 211-212 : n. 10), un verbe *tuḫš-* « choisir, dissiper » et non deux verbes (*contra HW* : 226-227). Les deux sens à première vue contradictoires du verbe *tuḫš-* « choisir, dissiper » sont dérivés du sens premier « cueillir ». Pour *tuḫḫueššar* (*tuḫḫuiššar*) « encens » qu'on rapproche du sens de « dissiper », voir Alp (1982 : 252-259 ; 1983 : 15-20) et Güterbock (1986 : 211).

II 4' *ku-u-ku-uš-ta* et non *ku-u-ku-uš-zi* selon la remarque de Ch. Rüster d'après la photo de la tablette (1992 : 478 n. 14) ; cf. aussi *pararit* (3 sg. prêt. act. ou instrumental), hapax de sens inconnu, que l'on trouve à la ligne suivante, cf. *CHD P*, 2 : 138.

6' *aška-* : dir. de *aška-* (*HED* 1 : 212-215 ; *HW*² 6/7 : 407-421 ; Archi, 1986 : 342) ; comme H. Gonnet nous retenons le sens de « seuil » plutôt que celui de « porte » généralement admis. En raison de *CTH* 670 (*IBoT* II 12, 7) : KÁ.GAL *aški* « au *aška* (au seuil) de la porte (KÁ.GAL) ». Il est certain que *aška-* n'est pas la porte mais une partie de celle-ci (Gonnet, 1992 : 206). On remarquera aussi à la suite de J. Puhvel que *aška-*, contrairement à KÁ.GAL, n'est jamais ouvert (*HED* 1 : 212-215). La traduction de « seuil » pourrait convenir dans tous les exemples mentionnés par cet auteur. On relèvera, par exemple, ce passage du *Code* (*CTH* 291 : *KBo* VI 2+, II 62) : *kuel-a*^{GIŠ} *eyan aški-šši šakuwan* « au seuil duquel le ^{GIŠ}*eya* est visible ». Dans le cas où *aška-* aurait ce sens ^{GIŠ}*kattaluzzi* pourrait désigner non pas le « seuil » comme on l'affirme généralement, mais plutôt le « linteau » de la porte, ce que pourrait confirmer l'étymologie, *katta la-* « laisser (passer) dessous » (Sturtevant, 1934 : 400 ; *HEG* 3 : 543-

544). *adda-* ou *addi-* pourrait désigner « l'encadrement » de la porte (HEG 1 : 227). Par ailleurs, nous savons qu'il existe également un « génie du seuil » dont le nom est formé par le lexème *-šepa* : ^dAškašepa (cf. index). Cf. gréco-asianique²² Ἀσκανία, Ἀσκάnios.

7' *waršulaš* : gén. sg. de *waršul(a)-* « suintement » de *warša-* la « goutte ». En raison de *sanizzi* « suave » à proximité, *warsula-* désigne ici le parfum d'une plante inconnue, distillé goutte à goutte. On doit le distinguer de son homonyme *warsulas* nom. sg. de *warsul-* « apaisement ». Cf. aussi MAH VI, I 2' (Laroche, 1965 : 82).

9' *walḫišnaš watar* : « eau qui fait tourner (?) » (pour une autre traduction « eau de *walḫišnaš* », voir Moore, 1975 : 20 et Lebrun²³). Si l'on n'avait pas *walḫišnaš watar* « l'eau qui fait tourner » dans *Orage I* (A, II 7') et *Orage VII* (Ro) 5), on pourrait considérer *walḫišnaš* comme le génitif singulier de *walḫeššar* « meurtrissure » (HW : 243), mais le sens ne convient pas ici. En revanche l'existence de ces deux passages (*Orage I* et *Orage VII*) suggère une erreur probable du scribe : *walḫišnaš* à la place de *walḫišnaš*. Le sens « eau qui fait tourner » peut avoir un rapport avec le souhait formulé à la ligne 11 concernant la loyauté du dieu envers le roi. Voir aussi MAH IV, II 1] (Laroche, 1965 : 85) et Asan (1988 : 155-160).

12'-13' *galaktar*, nom. sg. Quoique P. Taracha ait proposé *menuwa-* en s'appuyant sur deux textes parallèles (1998 : 156-157), une certaine catégorie de lait étant elle-même de genre inanimé, on peut imaginer que *galaktar*, qui est lui-même de genre inanimé, désigne ce lait. On pourrait dans ce cas rapprocher le mot hittite *galaktar* du grec γάλα « lait », du latin *lac* (HEG 3 : 463). *galaktar* pourrait en effet désigner une substance laiteuse qui se transforme avec le temps. Le fait que *galank-* signifie « apaiser » (Puhvel, 1981 : 350 ; Gamkrelidze - Ivanov, 1994 : 485-486 et n. 37 ; HW : 95 ; HEG 3 : 463 ; HED 3 : 18-20 : Rieken, 1999 : 379-380) pourrait être rapproché du fait que le lait, en vieillissant, acquiert une consistance qui lui permet d'être tenu dans la main (CTH 483 : KUB XV 34, Ro I 32-33). Les produits utilisés au cours du rituel étant d'origine végétale, on peut aussi envisager pour *galaktar* une même origine,

²² Remarque de R. Lebrun, communication personnelle (2000).

²³ Selon R. Lebrun *walḫišnaš watar* signifie « eau de 'choc' », c'est-à-dire « eau de vie » ; communication personnelle (2000).

galaktar désignerait le suc d'une plante. Que le *galaktar* soit animal ou végétal, il nous semble que ce produit est de toute façon une substance qui a l'apparence du lait (Cf. Güterbock, 1983 : 161-162). Voir aussi *Tél. II C*, II [1'] (?) ; *Orage II C*, III 17' ; *Orage VII*, Ro 10 ; *MAH IV*, II [4] (Laroche, 1965 : 41, 85).

parḫuenaš, nom. sg. de *parḫuena-*. L'expression « *parḫuena-* des dieux » mentionnée dans *CTH 393 (VBoT 24, III 10)*, dans *CTH 483 (KUB XV 34, Ro I 11)* et « *parḫuena-* du Soleil » dans *CTH 395 (KBo XI 14, I 12)* suggère qu'il s'agit peut-être d'une sorte de nourriture divine, puisque, généralement, il est issu de différents végétaux (pois, haricot, orge, blé, vigne ; Haas-Wilhelm, 1974 : 14 n. 2). Mais il est également, avec d'autres objets, attaché à la laine de mouton, selon *CTH 483 (KUB XV 34, Ro I 11-13)*. Ces données réunies, le *parḫuena-* ne peut être un liquide (*contra* Zuntz, 1936 : 530 et Haas-Wilhelm, *op. cit.* : 14 n. 2 ; cf. *CHD P*, 2 : 148-150). Pour ce terme, voir aussi *Tél. II C*, II [4'] (?) ; *Orage II C*, III 18' ; *Orage III C*, 1] ; *Orage VII Ro 11*] ; *parḫuinaš* dans *Orage III A*, III 15] ; *MAH V*, II 8] (Laroche, 1965 : 41, 61, 63, 67, 85). Pour *galaktar* et *parḫuenaš*, voir aussi Asan (1988: 175).

14' *karaz-šan talliyed[du]*. *karaz*, nom. sg. de *karat/d-* (*kard-s* > *karz* noté *karaz*) « entrailles, viscères » suivi de la particule *-šan*. *karat-* pourrait correspondre ici à une notion analogue à celle du « fond de l'être, essence » (*HEG 3* : 499-500 ; *HED 4* : 75-77). *karat-* est une des lectures du sumérogramme ŠĀ (Kammenhuber, 1964 : 155, 164, no 34 ; *HED 2* : 46). Comme dans les autres passages du *Mythe*, le terme semble s'appliquer ici aux « entrailles » de Télipinu (*contra* Hoffner, 1990 : 14). *karat-* est souvent placé à côté de *ZI* « âme » : *Tél. I A*, III, 13[, 21 ; *MAH I A*, III 12'] ; *MAH IV*, II 14-15 ; *MAH VI*, I 3[; *dieux perdus IV*, 4] et 5 (Laroche, 1965 : 34, 81-82 et 103). Pour une autre interprétation du passage, voir Güterbock (1986 : 209-210). Pour le hittite *karat-*, voir aussi Starke (1979 : 90 et 91 n. 93) ; Rieken, 1999 : 139-140.

15' *talliyed[du]* : 3 sg. imp. de *talliya-*, « se tourner (favorablement) (?) », cf. la suggestion de E. Laroche (1964-65 : 27), *arḫa talliya-* « se détourner (?) ». *karaz* étant le sujet, le verbe a sans doute ici un sens réflexif. Les auteurs traduisent de différentes manières : par exemple pour A. Goetze (1950 : 127) *talliya-* signifie « to attract », pour V. Haas, (1977 : 94) « zur Ruhe kommen », pour H. Hoffner (1990 : 15), « to implore ». Cependant on remarque que

talliya- est souvent utilisé dans les rituels à côté de *huittiya-* (*HED* 3 : 343-352) « tirer » et de *mugai-* (*CHD* L-N, 3 : 319-324) « évoquer, mettre en mouvement » avec lequel il alterne parfois (cf. *Tél. I A*, II 14' et *Orage II C*, III 19'). Pour les trois termes, voir Laroche (1964-65 : 20-27). Pour *talliya-* cf. aussi *dieux perdus IV*, 5[; *MAH IV*, II 9[, pour la forme passive, *ibid.* 11[; *Tél. II C*, II 6' (?) (Laroche, 1965 : 85 et 103). Pour *talliya-*, voir aussi Asan (1988 : 161-177).

16' *šakuwan* : a été interprété comme le participe de *šakuwaye-* « voir », ou le participe du verbe *šakuwai-*, de sens peu clair. Mais, à la suite d'H. A. Hoffner, qui a établi le nom hittite de l'huile, nous pensons qu'il s'agit d'un adjectif en *-want-* tiré de **šak(a)-* « huile, graisse », d'où notre traduction « couvert d'huile » (Hoffner, 1994 : 228). L'huile a pour effet d'apaiser le dieu. Cf. *MAH VII* 6', [7'] (?) (Laroche, *op. cit.* : 84).

22' ^{GIŠ}*liti* : nom. sg. de *liti-* défini comme une substance végétale huileuse par E. Laroche (1968 : 188), *CHD* L-N, 1 : 72-73, *HEG* 5-6 : 55, qui peut être l'« amande » selon H.G. Güterbock (1968 : 71), sens que nous avons retenu. Voir aussi *dieux perdus V*, Ro 17' (Laroche, *op. cit.* : 105).

30' ^{GIŠ}*šahiš* ^{GIŠ}*happuriyašaš* *hantiš eštu* : « qu'il y ait du bois de *šahi* et du feuillage spécial ! » ^{GIŠ}*šahiš* : nom. sg. de ^{GIŠ}*šahi-* : arbre aromatique d'essence inconnue. Il apparaît comme un composant du lit divin (*Tél. II D*, III 18'), comme le bois de la porte (*dieux perdus IV*, 11), comme un bois à brûler (*Anzili et Zukki A*, IV 2), comme un bois dans lequel on sculpte les statues (*Orage VII* Ro 12'). Il est souvent associé à des végétaux aromatiques (*CHD P*, 2 : 179). Ainsi ^{GIŠ}*šahi-* fait partie de la ration du Soleil ainsi que le ^{GIŠ}*parnulli-* et le « bon roseau » *GI DÜG.GA* (*Sol. b*, IV 24' ; § I.B.4).

^{GIŠ}*happuriyašaš* : à corriger en ^{GIŠ}*happuriyaš* (*HED* 3 : 135) ; nom. sg. de (^{GIŠ})*happuriya-* « feuillage d'essence inconnue » ; ^{GIŠ}*šahi-* est un des éléments du lit divin d'après *Tél. II D*, III 18'. Il sert aussi à faire des jonchées sur le sol. Pour ces deux sortes de bois, voir aussi Ünal (1994 : 818, n. 30 a).

hantiš : nom. sg. de *hanti-* « spécial » ; notre traduction reprend l'hypothèse de A. Goetze (1954 : 188) ; cf. aussi *HED* 3 : 95.

31' *GI?-az lazzaiš* : la lecture de *GI* « roseau » (*HZL* n° 3) est incertaine (Laroche, 1965 : 33 n. 20) ; cf. *Tél. II D*, III 19' ; *Sol. b*,

IV 24'). Quant à *lazzaiš*, qui semble être un homonyme, il s'agit, soit du nominatif singulier de *lazzai-* sorte « d'arbre ou de bois » (*CHD* L-N, 1 : 49), soit d'un doublet pour *lazziš* nominatif singulier de *lazzi-* « bon » (*HW* 2 : 401) ; d'où deux traductions possibles : « du roseau, du (bois) *lazzai* », ou « du bon roseau ». En raison de l'expression GI.DÙG.GA « bon roseau » (*Tél. II D*, III 19' ; *Sol. b*, IV 24') nous préférons, quant à nous, la seconde traduction. Les trois termes peuvent constituer les trois éléments d'un lit. Cf. Otten (1982 : 286-287), von Schuler (1988 : 243-249), *HEG* 5/6 : 48-50.

32' *ḥandanza* : nom. sg. an. part. de *ḥandai-* « mettre en ordre, fixer, ranger » (*HED* 3 : 96-106). D'après le contexte, nous optons pour le sens de « sois prêt », qui évoque le retour à l'ordre normal (Neu, 1968 : 41). Cf. aussi *Tél. I A*, IV 22 ; *Orage I A*, IV 12'] (Laroche, 1965 : 58).

34' *tithiškitta* : 3 prés. méd. itér. de *tithai-* « tonner ». Comme E. Laroche (1956a : 73) et H. G. Güterbock (1959 : 207), nous pensons que *tithiškitta* n'est pas ici un verbe impersonnel, mais qu'il a comme sujet Télipinu figurant dans la proposition précédente. Pour cette construction, voir Neu (1968a : 100).

35' *auštatan* : 3 prêt. méd. de *au(š)-* « voir » suivi de *-an* (acc. sg. animé. pron. encl.). L'emploi d'un médio-passif en fonction de verbe transitif direct est un trait de vieux-hittite (Neu, 1968 : *passim* et 1968a : 54 s et 106 s.).

36' *nan arait* : *arait* 3 sg. prêt. de *arai-/ariya-*. Parmi les différents sens, nous retenons ici, comme J. Puhvel (*HED* 1 : 124), celui de « mettre en échec » qui convient le mieux (cf. aussi *Tél. I A*, III 1). L'enclitique *-an* renvoie, selon nous, à Kamrušepa, qui est mise en échec par la colère ; cf. aussi *Tél. I A*, III 1-2. Pour *arai-* utilisé dans d'autres sens, voir pp. 105 et 108. Pour ce verbe, voir aussi *HW*² 4 : 246-248 et Boysan-Dietrich - Marazzi (1985 : 208).

III 4 ^d*Ḥapantali* ^dUTU-aš UDU^{HI.A} *u[ešiya-]* : « (Voici) Ḥapantali (qui) garde les moutons du Soleil ». En raison du contexte, malgré l'absence de la désinence de nominatif, nous considérons Ḥapantali, suivant A. Goetze (1950 : 127), comme le sujet du verbe *u[ešiya (?)]*, restitué par E. Laroche (1965 : 35), et non pas comme un datif-locatif, ainsi que le suggèrent H. Hoffner (1990 : 16) ou A. Archi (1993 : 404 ; 1995 : 15-16).

5-6. Selon les remarques de H. Otten²⁴, qui a examiné la photo de la tablette, il faut lire *w[a-ar]-ku-uš-šu-uš* au lieu de *k[ar-aš-š]u-uš* et *KAR-aš/karaš* (orthographe que nous retenons ; voir *infra*) au lieu de *kar-aš-šu-uš*.

warkuššuš : acc. pl. (?) d'un terme de sens inconnu. La forme *warkuššan* (acc. sg.?), précédée d'un clou de glose, figure parmi un groupe de mots désignant la colère à la ligne 12'. La forme attendue *warku-iš-* se trouve dans *Orage I A*, III 6'. *warku-uš-* peut être une faute du scribe, qui a confondu deux signes très proches *uš/iš* ou encore un archaïsme (Neu, 1974 : 83 et Kellerman, 1985 : 117).

karaš est un homonyme qui désigne soit le « grain » soit une « partie d'un animal » (Hoffner, 1974 : 73-77 ; Rieken, 1999 : 63-65). Nous avons retenu ici le second sens que nous interprétons comme les « parties sexuelles castrées », ainsi que semble le suggérer l'analyse d'autres textes²⁵. *karaš-*, lorsqu'il a ce sens, doit avoir une relation avec le verbe *karš-* « couper », d'où l'orthographe que nous retenons et non *KAR-aš* proposé par H. Otten (voir *supra*). Nous écartons ici pour *karaš* le sens de « grain », accepté généralement (Hoffner, 1990, 16 ; Archi, 1993 : 404 ; *HED* 4 : 74-75).

La présence dans le même passage de *karaš* « parties sexuelles » (l. 6) et de *karašten* (2 imp. prés. de *karš-* « couper, séparer, choisir », l.5) nous amène à retenir pour *karašten* le sens de « couper », en l'interprétant comme « castrer » suivant F. Sommer (1932 : 226). Il ne s'agit pas, dans ce passage, de découper un animal d'offrande, après l'avoir sacrifié, car pour cette opération on utilise le verbe *mark-* (*CHD* L-N, 2 : 187-188) et non *karš-*. Nous écartons le sens de « choisir » généralement retenu (Goetze, 1950 : 127 ; Haas, 1977 : 98 ; Hoffner, 1990 : 16) et celui de « séparer » (Ünal, 1994 : 818). Dès lors la manipulation magique devient claire : on prélève les « parties sexuelles » de douze béliers que l'on utilise comme substituts pour purifier Télipinu et lui rendre sa virilité (sur ce rituel, cf. § A. 5g).

6 *pattar* 1 *LI-IM IGI*^{III.A-} *wa* : « (une) aile et mille yeux ». *pattar/pittar* (*Orage I A*, III 1') est un homonyme. Il désigne soit une « aile » soit un(e) « panier/corbeille » (*CHD* P 2: 240). En raison du

²⁴ Otten, communication personnelle (1995).

²⁵ Voir Mazoyer, « Quelques remarques à propos du verbe *karš-* et du substantif *karaš* », à paraître.

texte parallèle CTH 790 (KBo XI 19, Ro 12'), qui présente l'expression TI₄ MUŠEN-aš *partauwar dahhi* « je prends l'aile de l'oiseau » dans un contexte similaire, nous retenons le premier sens. Ce qui s'accorde avec l'absence du déterminatif GIŠ/GI devant *pattar* et le contexte. L'hypothèse de M. Popko, selon laquelle *pattar* 1 LI-IM IGI^{HLA}wa (IGI^{HLA}-wa = *šakuwa* « yeux » et *pattar* « tamis ») signifie « le tamis aux mille yeux/trous » (1974 : 181-182) semble moins vraisemblable en raison du texte parallèle que nous venons de citer. Pour le sens de l'expression « les mille yeux », voir § A.5g.

10-11 *ušdul-šet dahhun* « sa faute j'ai ôtée ». *ušdul* (nom.acc. sg.) est la variante archaïque de *waštul* « faute » ; -*šet* (3 sg. nom.-acc. in. poss.) ; *dahhun* (1 sg. prêt.) de *da-* « prendre, ôter ». Pour une analyse de cette formule, qui semble apparaître pour la première fois dans un texte hittite, voir Catsanicos (1992 : 6-8) et Puhvel (1992 : 4-8).

14 GIŠ^{waršamuš warnuer} : « ils brûlèrent les brindilles ». Aussi traduisons-nous la ligne 8' « j'ai brûlé (les brindilles) ».

GIŠ^{waršamuš} : « brindilles » ou « paille » ; acc. pl. de *waršam(m)a-* (= GIŠ^{waršammaš}, l. 10) dérivé de *warš-* « nettoyer », ce qui est ramassé quand on nettoie les champs et qui sert à allumer le feu, interprété parfois comme les « brindilles », parfois comme la « paille » (Hoffner, 1974 : 37 n. 174). Le nom hittite de la paille étant *ezzan/izzan*, (HED 2 : 321-323 ; HW² 9/10 : 141), nous avons suivi la première traduction (cf. CHD L-N, 1 : 29, *sub lalukeš-*). Voir aussi *fragment b*, III [10'], où le terme est à l'accusatif singulier ; pour les restitutions de GIŠ^{waršam(m)a-}, voir Laroche (1965 : 49, 57, 67, 80, 83).

A. Goetze remplace le verbe « brûler » (*wa-ar-nu-nu-un*) « j'ai brûlé » par le verbe « tourner » (*wa-aḫ-nu-nu-un* ; 1952 : 102). Voir également *Orage I A*, III 3.

17 *tepšuš* nom. sg. de *tepšu-* « sec, desséché » (HW : 221 ; HDW : 90). Comme A. Bernabé (1987 : 52), nous gardons ici à *tepšus* son sens habituel. La présence du verbe *tepšauēšdu* (3 sg. imp. de *tepšaweš-* « devenir sec » ; l. 20), avec lequel *tepšu-* est associé dans une image analogique, justifie cette interprétation. Pourtant le sens n'est pas clair, puisque, contrairement à ce qui est dit dans le texte, seul le malt sec peut être utilisé comme semence, comme une farine ou gardé dans les entrepôts, et jamais le malt humide C'est pourquoi différentes interprétations ont été proposées pour *tepšu-*

dans ce passage : A. Goetze (1927 : 72), E. Laroche (1961 : 164), H. Hoffner (1990 : 16), par exemple, traduisent par « stérile, inefficace ». O. R. Gurney (1940 : 107 s.) et H.G. Güterbock (1986 : 208), qui rattachent *tepsu-* à *tepu-* « petit », lui donnent le sens de « diminué, réduit ». Nous attendons pour retenir l'une des deux dernières interprétations qu'elle soit confirmée par d'autres textes.

28 -za : pour la traduction de -za dans une phrase nominale et rattachée au sujet, voir H. Hoffner (1969 : 225-230).

^{Giš}*ḫatalkišni* : dat.-loc. sg. de ^{Giš}*ḫatalkešna-* « aubépine » (Otten 1952/53 : 69-71 ; *HED* 3 : 256-57). Autres exemples : *Orage IV 2e tablette I, 6* ; *MAH I A, II 13*. Pour les fonctions purificatrices, que l'on attribue à l'aubépine, voir § A 5g.

tuliyasḫ pedi : *tuliyasḫ* gén. sg. de *tuliya-* ; *pedi* : dat.-loc. sg. de *peda-* ; *tuliyasḫ pedi* « à l'endroit du rassemblement » (Beckman, 1982 : 435 s. et Houwink ten Cate, 1987 : 12 s.). Il existe deux mots en hittite pour désigner les assemblées, *panku-* « assemblée des hommes libres » (Laroche, 1977 : 517-518 ; Beckman, 1982 : 435-442 ; Imparati, 1991 : 162-181 : *CHD* P, 1 : 89-92) et *ašeššar* « assemblée des participants d'un rituel » (*HED* 1 : 209 ; *HW²* 9/10 : 396-399). *tuliya-* désignerait l'endroit où se réunit l'assemblée des hommes libres (Beckman, *loc. cit.*).

33-34 *ḫ[i?mus] ani[y]anun* « j'ai célébré les *ḫi[ma]* ». Passage rendu difficile à cause de l'état du texte : signe probablement *ḫ[i (?)* à demi effacé (Laroche, 1965 : 36), suivi d'une lacune et de « *aniyanun* ». Jusqu'à présent, ni le signe *ḫ[i (?)* - ni la lacune n'ont été pris en considération (Goetze, 1950 : 128 ; Haas, 1977 : 102). La présence de *aniya-* « faire, exécuter » suggère que le signe *ḫ[i-]* doit correspondre au début d'un mot désignant un rituel. Nous savons que trois rituels anatoliens commencent par ce signe : *ḫiyara-*, fête célébrée au printemps (*HED* 3 : 304) ; (*ḫ*)*išuwasḫ*, d'origine kizzouwatnienne (Laroche, 1970 : 67-71 ; Dinçol, 1989 : 1-50 ; Wegner-Salvini, 1991) et *ḫim(m)a-* (Gurney, 1940 : 64-70 ; Goetze, 1950 : 354 ; Haas - Jakob-Rost, 1984 : 89 ; Gonnet, 1992-1993 : 149-150 ; 1995 : 158-159 ; *HEG* 1 : 245-246), qui désigne aussi un objet de taille réduite ayant un rôle de substitut (*HED* 3 : 314). Le mot fragmentaire de ce passage est probablement *ḫim(m)a*, car ce rituel paraît lié aussi à Télipinu : le troisième jour de la *Fête d'automne de Télipinu*, pendant le rituel d'ablution des effigies divines, « on célèbre les *ḫimma* » (*CTH* 628 : *KUB* LVIII 30, Ro II 5') ; dans les

Prières de Muršili II à Télipinu et à la déesse solaire d'Arinna les *himma-* semblent mentionnés parmi les cérémonies destinées à honorer ces divinités (CTH 377 : KUB XXIV 1+, Ro II 13-14 ; Gurney, *ibid.* : 20). Pour l'interprétation de ce rituel, voir § A.5g.

IV 2 *Telipini-ya-kan* : forme incorrecte du vocatif singulier suivie de *-ya* (conj. de coord.) et de *-kan* (particule) à la place de la forme attendue *Telipinu-ya-ka*, plutôt que dat. sg., en raison du contexte (Laroche, 1946-47 : 34 ; Otten, 1959 : 180-181).

huezta : forme rare de *huet-* « tirer » (2 sg. prét. issu de **huet-šta*). Les formes courantes du verbe sont tirées du radical élargi en *-ya huettiya*. A la ligne 13, *huitti* (2 sg. imp.) est une forme apocopée formée sur le radical élargi. Cf. Oettinger (1979 : 517-518); HED 3 : 343-352.

5 *nan* ^{GIŠ}*tipaš araizzi* litt. « et la cuillère l'arrête ». ^{GIŠ}*tipaš* : nom. sg. « cuillère/couvercle (?) ». Dans le contexte le sens de « cuillère » est possible (Laroche, 1961 : 165) ; *araizzi* : 3 sg. prés. de *arai-lariya-* (HED 1 : 123-125) ; parmi les différents sens de ce verbe, nous avons retenu celui « d'arrêter » qui convient le mieux ici (pour la signification de l'expression voir § A.5g). Cf. aussi *Orage II C*, IV 19'. (Pour l'emploi de *arai-lariya-* avec d'autres sens, voir pp. 101, 108).

9 *annašnanza* (hapax) : nom. sg. de *annašnant-* « pilier, colonne » (Laroche, 1962 : 30 ; HW 3 : 436 ; HW² : 80). Le contexte et la présence de l'adjectif *ištarniyaš* (nom. sg. de *ištarniya-* « central ») à côté de *annašnanza* rendent ce sens possible. Nous n'avons pas retenu l'hypothèse de J. Puhvel, qui considère *annašnanza* comme un déverbal de *an(n)iya-* « faire, porter » et le traduit par « établissement, enceinte » (HED 1 : 64).

10 *wawarkima* : nom.-acc. sg. de *wawarkima-* « gond », litt. « le graissage », terme à redoublement dérivé de *wark-* « graisser », (Laroche, 1956 : 72-82 ; Boysan - Dietrich, 1987 : 128-129). Voir aussi *Orage IA*, IV 2'.

12 *miyantili* « qui possède la maturité » : adjectif seulement attesté au locatif ; bâti sur le radical *miyant-* à l'aide du suffixe *-ili-*. Pour le dictionnaire de Chicago (L-N, 3 : 236), il pourrait s'agir d'une erreur du scribe pour **miyanti-at* (dat. sg. part. de *miya-* + nom.-acc. in. pron. encl.), écrit dans un premier temps par

erreur **miyantila* et ensuite *miyantili*. Cf. *miyanteyat*, Tél. II D, III 4'. Pour *miya-* et ses dérivés, voir CHD L-N, 2 : 113-116 ; HEG 5/6 : 205-207.

17 *anda-d-an* : *anda-at-an* « à l'intérieur » (cf. *anda-at-šan* ; IBoT III 141, IV 13 ; Laroche, 1965, 44, n. 24) ; forme rare formée de *anda*, adv., -*d-* pour -*at* (3 sg. nom.-acc. sg. in. pron. encl.), -*an* particule vieux ou moyen-hittite (pour -*an*, *anda*, voir HED 1 : 51 et 76-77). Ne pourrait-il y avoir dans le redoublement de *da* une distraction du scribe ?²⁶

18 *Ū* : « et » akkadogramme. Sa place en tête de phrase, comme ici, est exceptionnelle, contrairement au *nu* hittite.

21 ^{GIS}*luttai* (^{GIS}AB) : « fenêtre ». En raison de la présence de *tarnas* 3 sg. prêt. act. de *tarna-* « laisser, quitter » ^{GIS}*luttai* semble être un accusatif singulier inanimé plutôt qu'un datif-locatif (Neu, 1980 : 28-29 ; CHD L-N 1 : 88-90 ; HEG 5/6 : 79-80).

28 ^{GIS}*eya* : nom. sg. de ^{GIS}*eya(n)-* « chêne vert ». Il s'agit probablement d'un chêne vert, selon Haas que nous suivons (1975 : 227-233 ; 1977 : 269-270 ; 1994 : 187 s.). J. Puhvel rejette cette hypothèse, le nom du chêne étant maintenant connu comme *allantaru* (HED 2 : 256). Il s'appuie sur l'étymologie **ey-o-*/**ey-yo-* en hittite, **ey-wo-*/**oy-wo-* dans d'autres langues indo-européennes pour proposer le sens « d'if ». Mais ce sens ne paraît pas adapté à l'iconographie. Même si on accepte cette étymologie, il est possible qu'en hittite ce terme ait connu le changement sémantique analogue à celui du grec *ῥα/οῖν* « cormier » ou du latin *uva* « vigne » et qu'à côté d'*allantaru*, qui désigne le chêne commun, ^{GIS}*eya-* désigne un chêne vert. Pour les liens du ^{GIS}*eya-* et de Télipinu, voir § A.5h. Pour le sens de ^{GIS}*eya-*, voir aussi Neu (1992 : 153), Gamkrelidze - Ivanov (1994 541-42), de Martino, 1998 : 147 ; Mazoyer, Le ^{GIS}*eya* dans la religion hittite (à paraître) ; HW² 9/10 : 22-27.

^{KUŠ}*kuršas*, nom. sg. de ^{KUŠ}*kurša-* Le sens de « sac de chasseur » est souvent retenu à la suite de H.G. Güterbock (1989 : 113-123). Le terme apparaissant parfois dans un contexte militaire, nous gardons le sens ancien d'« égide », cf. HED 4 : 270-275 n. 75.

27 *Telipinuwaš piran* : « devant Télipinu » ; le génitif -*aš* devant une postposition est un archaïsme (Neu, 1974 : 68-69 ; Starke, 1977 : 173-177).

²⁶ Remarque de R. Lebrun (communication personnelle, 2000).

29-30 *ḫalkiaš* ^dGÌR-aš GEŠTIN-aš *kitta* : « (la présence bienfaisante) du grain, de GÌR et du vin est placée ». Les trois substantifs, qui sont au génitif, ne peuvent être sujets de *kitta* (3 sg. méd. de *ki-* « être placé »), d'où la nécessité de sous-entendre une expression que détermineraient les génitifs (*HED* 3 : 37 ; Hoffner, 1990 : 17). Pour la notion représentée par *ḫalkiaš* GEŠTIN-aš, voir Watkins (1979 : 283-284).

33 *nuš tumantiyaš* : nom. sg. du terme hittite *nu-* « autorité, gloire » (*nut-* en louvite) ; *tum(m)antiya-* « renommée, gloire » (terme louvite) ; les deux termes, qui sont fréquemment employés ensemble, évoquent vraisemblablement des notions complémentaires. En raison du contexte, nous avons retenu les sens proposés par F. Starke (1989 : 660 n. 13 ; 1990 : 63) ; voir aussi Melchert (1993 : 160, 233) *CHD* L-N, 4 : 476-477 ; *CLL* : 160, 233 ; *HED* 1 : 459-460.

34 *wallaš* : nom. sg. de *walla-* défini par E. Laroche (1966 : 172-173) comme « clou (de fondation) » a aussi le sens de « cuisse » avec le déterminatif *UZU*, (Alp, 1957 : 26-27 ; Kellerman, 1980 : 70-71). Les *walla-* de métaux différents (en argent, or, fer, bronze) doivent symboliser la pérennité de la construction (*CTH* 413 : *KBo* IV 1+, *Ro* 47-48 et dupl.) ; dans notre texte il est accompagné de l'adjectif *kunnaš*, nom. sg. de *kunna-* « droit, favorable » (*HED* 4 : 245-248). L'expression doit signifier « clou favorable de (fondation) ». Élément de la fondation, il pourrait symboliser la stabilité du nouveau royaume (Kellerman, *ibid.*). Pour *wallaš*, voir aussi *Orage I A*, IV 21' ; *Orage II C*, III 15' ; *Orage III A*, 14 ; *Orage VIII*, III 19 ; *MAH I A*, III 3', 4', 6' (Laroche, 61, 63, 69, 80).

b. Télipinu II

B, II 6' *nan QA.TI^{HLA}-ŠU GÌR^{HLA}-ŠU šiya* : « pique-le aux mains, aux pieds » 2 imp. de *šai-/šiya-* « presser, piquer, tamponner ». On relève un double accusatif du tout et de la partie. Le premier *-an* est de portée plus vaste que le second *QA.TI^{HLA}-ŠU GÌR^{HLA}-ŠU* (van den Hout, 1992 : 277). Le grec et le latin connaissent des tournures similaires, voir Humbert (1960 : 258) et Ernout-Thomas (1964 : 38).

7' *anaš* : 2 imp. de *an(a)š-* « essuyer, nettoyer, enduire ». Il existe une forme élargie en *-ya-*, *an(aš)šiya-*. On peut rapprocher *anaš-/anašiya-* de *warš-/waršiya-* « essuyer, nettoyer », qui implique une action plus vive que *anaš-* (*HED* 1 : 73-74 ; *HW²* 2 : 95-97). Après avoir pris de la cire, l'Abeille doit en enduire *an(a)š* le dieu.

8' *parkunut* : 2 sg. imp. de *parkunu-* « rendre pur physiquement ; nettoyer » ; dérivé de *parkui-* « pur » avec le suffixe *nu-* (Luraghi, 1992 : 155-156) ; selon le contexte, le verbe peut prendre des sens différents, par exemple « guérir, laisser aller, disculper » (Haase, 1984 : 29-39 ; *CHD P*, 2 : 169-174). *parkunu-* est opposé à *papraḥḥ-* « souiller, rendre impur » et différent de *šuppiyaḥḥ-* « sacraliser » qui se trouve à la ligne 8' (2 sg. imp.), verbe dérivé de *šuppi-* « sacré, tabou » à l'aide du suffixe *-aḥḥ-* à valeur factitive, « consacrer ». Pour ces deux termes, voir Lebrun (1978 : 188-189 et aussi *Tél. I A*, III 33, *Tél. III A*, II 6'], *Orage I A*, II 5' (Laroche, 1965 : 36 et 44) ; Moyer (1969 : 24-33).

7' *KUR-e* (aussi 1.9) : pour *udne* en tant que locatif sans désinence, voir Neu (1974 : 112-113).

19' *šil[ma* : mot lacunaire de sens indéterminé, qui semble être ici l'épithète de *PÚ^{III.A}* « les sources », voir aussi *Tél. III B*, II 9.

D, II 3' *tittanut* (2 sg. imp. ou 3 sg. prét.) de *tittanu-* « ériger, mettre debout » dérivé de *dai-* « poser » ou de *titta-*, *tittiya-* « faire se tenir » (Luraghi, 1992 : 158 et 174 n. 28). C'est le prétérit qui convient le mieux ici « il le mit debout ».

18' *arair* : 3 pl. prét. de *arai-/ariya-* (*HED* 1 : 123-127 ; *HW²* 4 : 246-248). Parmi les différents sens, nous avons retenu celui de « faire lever », qui convient le mieux ici (pour les sens de « mettre en échec » et « d'arrêter », cf. pp.101 ; 105). Le pluriel s'explique par le fait que ce sont les dieux qui commandent l'exécution du rituel par un mortel. Pour l'analyse du passage, voir § A.5g.

C, II 9' *arlipat* : *arlip* (adv. ou prédicat complément) + *-at* (3 sg. nom.- acc. sg. in. pron. encl.) « avec fermeté, solidement » (*HED* 1 : 151 ; *HW²* : 312-313). Le clou de fondation dressé avec « fermeté /solidement » sert souvent à faire des souhaits relatifs à l'âme des dieux et au pouvoir royal (*MAḤ I A*, III? 3'-7' ; *Orage II*, *C III* 15'-16' ; *Orage VIII*, III 18-20 ; *CTH* 414 : *KUB XXIX* 1, Vo IV 9-12 et dupl.).

A, IV 1' *kištari* ^d*Telipinu-ya-kan*: 3 sg. prés. méd. de *kišt-* « s'effacer, disparaître » (HEG 4 : 592-594) ; le verbe en début de phrase correspond à une valeur stylistique, d'où la place insolite de *-ya* attaché à *Télipinu* et non au premier mot de la phrase.

D, III 3' *paiddu idalu karpiš kardimiyaz [waštul] šauwar* : « qu'elles s'en aillent le mal, colère, la colère, la fureur, [la faute], la rancœur ». *paiddu-* (3 sg. imp. de *pai-* « s'en aller, partir »), nouvel exemple du verbe en tête de phrase (cf. *kištari* A, IV 1). Les sujets en asyndète étant sentis comme une seule notion, le verbe est au singulier.

c. *Télipinu* III

B, II 6' [UMMA] ^d*Telipinu-MA* : « Alors *Télipinu* [parla ainsi] », *MA*, la particule akkadienne équivalente de *-pat* hittite (HW 309 ; HE § 373) est rarement ajoutée au sujet en hittite précédé de *UMMA*, cf. HED 2 : 182. Pour *-pat*, voir Hoffner (1973a : 99-117).

10' ID^{HLA} *aršašuruš ħuittiyat* : « les rivières, les flots qui coulent, il les détourna » ; *aršašuruš* « flots qui coulent » : acc. pl. an. de *aršašura-* se rattachant au radical *arš-* « couler » (HED 1 : 172 ; HW² 5 : 345) ; *ħuittiyat* : 3 sg. prét. de *ħuittiya-* « tirer, traîner », ici « détourner » (HED 3 : 343-352).

11' *wat!ganut* : 3 sg. prét. du causatif *watganu-* « chasser, faire courir », dérivé du verbe simple intransitif *watku-* « sauter, bondir, franchir, courir » (Luraghi, 1992 : 158).

wappamuš : acc. pl. an. ; adj. dérivé de *wappu-* « lit de rivière », c'est-à-dire la partie du fleuve d'où l'on extrait l'argile (HW : 244 ; HDW : 101).

III 7' *aršananda* : nom.-acc. pl. in. dérivé de *aršana-* « être envieux », *šakuwa aršananda* « les yeux envieux », (HED 1 : 172 ; HW² 5 : 345 ; Güterbock, 1986 : 212-213).

12' *tarranuddu* : 3 sg. imp. de *tarranu-* « épuiser ». Nous suivons l'interprétation de Güterbock (1986 : 209) ; pour un autre sens, voir HW : 213.

GIŠ⁵ *HAŠĤUR-anza* : « pomme, pommier » ; sumérogramme avec complément phonétique en *-anza* ; E. Laroche (1971 : 149) l'identifie avec le mot hittite *šamalu-wanza* ; voir aussi

Hoffner (1974 : 113-115), Güterbock (1973 : 74), Ertem (1974 : 61-62), HZL no 219, CHD Š : 112-114 et *Orage VIII*, II 21.

13' ^{Giš}maršiggaš : nom. sg. de *maršigga-* de sens inconnu (CHD L-N, 2 : 200 ; HEG 5/6 : 146-147), souvent placé à côté de ^{Giš}artati- (HED 1 : 176) ; il s'agit de deux arbres cultivés, qui requièrent des soins analogues à ceux que l'on souhaite voir dispenser au roi et à la reine par leurs descendants (CTH 414 : KUB XXIX I, Vo IV 22-25).

d. Fragment a

IV 11' TI-ni innarauwani: dat.-loc. de TI-tar « vie » (hittite *huišwatar*, cf. HED 3 : 339-340) et de *innarawatar* « force, violence » (HED 2 : 368-370.) ; pour une formule parallèle, cf. la *Prière de Muršili II à Télipinu* (CTH 377 : KUB XXIV+, Vo III, 5'-6').

20' LÚ-natar (*pišnatar*) : nom.-acc. sg. in. « masculinité » ; ce terme peut désigner autant la puissance de reproduction que l'aptitude à la guerre (Hoffner, 1966 : 327 et n. 4) ; il s'oppose à MUNUS-natar « féminité » et *anniyatar* « maternité » ; proposé par E. Neu et H. Otten (1972 : 181-190), comme étant d'origine indo-européenne ; voir aussi Popko (1974 : 182) ; Carruba (1993 : 92-97) ; *Orage I A*, IV 19.

tarḫuili- adj. « propre au vainqueur, héroïque », dérivé en *ili-* de *tarḫu-* « vainqueur » ; lui-même adjectif en *-u-* de la racine verbale *tarḫ-* « pouvoir, avoir la force/vaincre (avec *-za*) » ; comme le souligne E. Laroche *tarḫuili-* sert à « la qualification des armes offensives » (1986 : 136-137). Etant associé ici à LÚ-natar il pourrait impliquer aussi dans ce passage une notion de puissance sexuelle. Cependant dans la *Prière de Muršili II à Télipinu* (CTH 377 : KUB XXIV+, Vo III 13'-14'), mentionné à côté de LÚ-as (gén. sg. de LÚ « homme »), il qualifie certainement la puissance au combat (cf. Laroche, 1958 : 90-91 : *nu-šmaš LÚ-aš tarḫuiliṇ para ney[antan]* DINGIR ^{Giš}TUKUL-in *peški* « Donne-leur, ô dieu, une arme d'homme, victorieuse, dressée ». Le nom du dieu de l'*Orage Tarḫu(nt)-* « le victorieux, le fort » pourrait contenir aussi la notion de « virilité », d'« aptitude à la génération » (pour la flexion de *Tarḫunt*, voir Starke, 1990 : 136-139).

e. Fragment b

III 11' [*anda 4 ḫalḫaltuma*]riaš *lalukkišzi* : litt. « aux quatre coins il devient brillant » ; la préposition en position accentuée qui est restituée serait une marque d'archaïsme, elle est suivie du datif-locatif pluriel de *ḫalḫaltumari-* (*HED* 3 : 20-22 « coin » ; *HW*² 11 : 26-29). *lalukkišzi* « devenir brillant » (3 sg. prés. de *lalukkiš-*). Le verbe peut avoir comme sujet *waršaman* « brindille » présent dans la proposition précédente. Mais plus vraisemblablement il a une valeur impersonnelle, comme *lalukkišdu* (3 sg. imp.) à la ligne 15'. On relève la même expression dans *MAḪ I A*, III 9'-13' (Laroche, 1965 : 80). Pour cette tournure, cf. van Brock (1964 : 128-130) ; *CHD* L-N, 1 : 29-30.

5. LE MYTHE DE TELIPINU OU LA GENESE DU ROYAUME

La place du *Mythe de Télipinu* dans la religion hittite

Les principaux thèmes du *Mythe de Télipinu* constituent quelques-uns des éléments essentiels de la religion hittite. On mentionnera ici la place toute particulière qu'occupent par exemple dans le *Mythe*, comme dans la religion, le départ du dieu et son retour, respectivement source de mort et source de vie. Retenir les dieux présents ou les faire rentrer s'ils sont partis constituent deux préoccupations majeures du roi et du clergé (Gonnet, 1988 : 386). En imitant les rituels mis au point dans le *Mythe* par Kamrusepa, la déesse de la magie, ils exécutent périodiquement des rituels pour « attirer » les dieux (*ḫuittiyawar* dérivé de *ḫuittiya-* « tirer, attirer » ; *HED* 3 : 349), en préparant, par exemple, des chemins humectés d'huile fine pour faciliter leur retour. On leur indique que c'est là

qu'ils doivent marcher (CTH 483 : KUB XV 34, Ro I 42-46 ; II 6-7), faisant ainsi implicitement référence au *Mythe* (*Tél. I A*, II 28'-30' ; *Tél. II D*, III 16'-18') ; on tente aussi de « mettre en mouvement » le dieu absent (*mugawar de mugai*- « mettre en mouvement, invoquer » CHD L-N, 3 : 319-326 ; HEG 5/6 : 226-228) en lui offrant « un assortiment de substances auquel il ne pourra pas résister » (Laroche, 1964-65 : 20-24). Deux textes, *Orage IV 2e tablette* (I, 7) et *MAH IV* (II 4, 8, 12, 19) permettent de mettre en évidence les liens entre *Tél. I* et le *mugawar*. Le premier texte défini comme un *mugawar*, utilise les mêmes formules que le *Mythe de Télipinu*: le dieu quitte son temple et cesse ses activités. Pour faire rentrer le dieu, le maître du *mugawar* utilise « toutes les ressources de sa magie » (Laroche, 1964-65: 20-24). Le rituel de *MAH IV* ajoute aux formules du premier rituel de *Tél. I* le datif *mukišni* de *mugeššar* « dans/pour le *mugeššar* », qui précise la nature de ce passage. Le *mugeššar* est « le contenu matériel de l'invocation » que renferme le *mugawar* (CHD L-N, 1 : 137). Ces raisons nous amènent à voir des *mugawar* dans *Tél. II*, *Tél. III*, dans les *fragments a, b, c* et dans les textes mythologiques parallèles, (cf. § index des textes). Ces textes offrent des points communs, mais aussi des divergences avec *Tél. I A*. Généralement, les formules narratives qui évoquent le départ et le retour du dieu sont écourtées. On adresse parfois aux divinités des offrandes de nourriture et de boisson. Les différences importantes entre *Tél. I* et les *mugawar* des textes parallèles peuvent s'expliquer par le caractère étiologique du premier et par l'utilisation pratique des rituels de ces derniers.

Dans *Tél. I A*, le *mugawar* est exécuté sans que le mot *mugawar* soit employé, contrairement à *MAH IV* (II 4, 8, 12, 19 ; Laroche, 1965 : 85). En revanche on y trouve *talliya-*, par lequel on demande au dieu de se tourner favorablement vers le roi, dans le cadre d'un rituel de purification. Puisque dans *Tél. I (A)*, II 12'-14') c'est *talliya-* qui est employé dans le même contexte que *mugai-* dans des textes plus récents comme *Orage III (C)*, III 18-19), ne peut-on pas se demander si le *talliyatar* n'est pas plus ancien que le *mugawar* ? Ces deux techniques continuent à être utilisées à l'époque impériale. A propos de l'affaire de Tawananna, Muršili II fait allusion à un *talliyatar* destiné à évoquer la déesse Hébat de Kummani. Une partie de la *Prière* du même roi à Télipinu est

constituée aussi d'un *mugawar* (CTH 377 : KUB XXIV 1+, Ro I, 4-14 et dupl.).

La présence de la déesse hittite Kamrušepa dans les textes de milieu luvite destinés à faire rentrer les divinités absentes induirait à supposer que ces derniers sont inspirés des rituels hittites, eux-mêmes dérivés du *Mythe de Télipinu* (Mazoyer, 2001 : 115-122 ; Haas - Wilhelm, 1974 : 22-33).

a. La faute

La religion hittite est donc fortement marquée par l'angoisse de voir disparaître une divinité. A l'origine de son départ, il y a toujours une faute commise à l'égard de celle-ci. Ce départ suscite l'effroi, car il remet en cause l'existence même du royaume et l'équilibre de l'univers. De l'origine de la faute dépend la solution qui permettra de faire rentrer la divinité dans son sanctuaire. La nature de celle-ci a donc toujours préoccupé le clergé hittite, qui a souvent des difficultés pour la déterminer avec certitude (Gonnet, 1988 : 388).

Aucune des versions du *Mythe de Télipinu* ne nous donne d'indication sur la nature de la faute commise contre Télipinu ni sur l'identité du coupable. Il ne semble pas que les parties mutilées des différentes versions du mythe contenaient ces renseignements. Dans le début lacunaire de *Tél.I* (A, I 1'-4'), où se trouvait évoqué le départ du dieu, ni la place disponible, ni la comparaison avec les mythes parallèles (*Orage II* en particulier et *Anzili et Zukki*) ne fournissent de données précises relatives à ce fait.

Dans les textes mythologiques les seuls éléments concernant l'identité du coupable se trouvent dans *Orage I* et *Orage X*. *Orage I* suggère la possibilité d'une origine divine de la faute : le grand-père du dieu de l'Orage accuse son fils (le père du dieu de l'Orage) d'être responsable du départ du dieu de l'Orage, son petit-fils (*Orage I A*, I 32'-33'). Mais le père du dieu de l'Orage qui se rend auprès de *Ḫannahanna* nie toute responsabilité (*ibid*, I 34). Quel peut être le motif de cette accusation ? L'accusé qui pourrait avoir la maîtrise des conditions atmosphériques, comme son fils, n'a pas dû remplir sa

mission essentielle qui est d'envoyer la pluie, provoquant ainsi la stérilité des récoltes, la pénurie des offrandes, la disparition des cultes et donc le départ de son fils, le dieu de l'Orage. En revanche le Mythe de la *Disparition de l'Orage de Nérík* indique une origine humaine de la faute. Le départ du dieu de l'Orage de Nérík semble causé par les crimes dont s'est rendue coupable l'humanité. Selon le texte, en effet, le dieu quitte « l'humanité ensanglantée, rouge comme le sang » (*Nérík*, Ro II 13-14 ; Vo 1 ; § D), indiquant probablement la destruction de la ville par les Gasgas.

Si l'on veut chercher dans le *Mythe de Télipinu* une origine divine à la faute, on peut évoquer le même schéma que dans *Orage I*. Mais si l'on recherche une origine humaine, ce qui est plus probable, on peut penser que celle-ci pourrait être une des trois fautes, le crime, le parjure, la négligence cultuelle, relevées par M. Vieyra (1974 : 121 s.), à propos des *Prières de Muršili II*. Le *Mythe de Télipinu* ne contenant aucun élément permettant de penser que le départ de Télipinu est dû aux crimes causés par l'humanité, comme dans *Nérík*, ou au parjure, nous ne pouvons retenir avec une certaine vraisemblance la négligence cultuelle des hommes (Gonnet, 1988 : 387-389). Télipinu quitterait son temple parce que le royaume hattî ou la ville-état²⁷ qui l'accueille ne pourrait plus exécuter son culte et rentrerait dans son temple quand les conditions nouvelles (la fondation du royaume hittite) rendraient possible l'exécution de son culte. Par ailleurs, dans *Nérík*, même s'il n'est pas question de négligence cultuelle, il est manifeste que les crimes dont se sont rendus coupables les Gasgas ont eu pour effet de détruire la ville cultuelle du dieu de l'Orage de Nérík. Dans le *Mythe de Télipinu* il n'est pas question de crimes et de sang, parce que l'effondrement du royaume hattî semble causé par des désordres économiques et non par la guerre. Donc, on semble vouloir mettre en évidence le fait que les Hittites ne se sont pas imposés par la force mais par la volonté des dieux du pays et qu'ils sont ainsi les légitimes propriétaires du pays. D'un point de vue historique, on rappellera que les Hittites indo-

²⁷ Il semble qu'à l'époque hattie, on puisse évoquer des cités indépendantes et non un royaume constitué. Il n'en reste pas moins qu'on observe la disparition de toute structure politique au début du *Mythe de Télipinu*.

européens ont pris possession de l'Anatolie par infiltrations lentes et progressives (Singer, 1981 : 119-134 ; Mellaart, 1981 : 135-149).

L'hypothèse que nous venons d'avancer pour expliquer le départ de Télipinu est confortée par l'absence de la royauté ou de toute autorité politique au début du mythe, qui s'oppose à l'apparition du roi hittite à la fin. Ce contraste suggère que la royauté hattie ou la ville-état qui abrite le dieu a disparu au début du mythe, et qu'une autre royauté sera mise en place à la fin du mythe. Le royaume hattî ayant cessé d'exister au début du mythe, les prêtres ont cessé d'exister, on ne peut plus exécuter les rituels permettant de faire rentrer le dieu disparu. Ce sont donc les dieux eux-mêmes qui s'en chargeront (cf. § e.g.). En revanche, dans *Nérik*, qui retrace la prise de Nérik et non la disparition du royaume et de la royauté, c'est une catégorie de fonctionnaires du culte (les « oints », ^{LU}GUDU₁₂) qui se rend à Néra et à Lala pour effectuer des sacrifices destinés à apaiser la colère du dieu. La présence de la royauté dans le *Mythe de Télipinu* coïncide avec le retour du dieu qui remet l'égide au roi à la fin du mythe, geste symbolique de l'intronisation du roi hittite soulignant le caractère étiologique du mythe (Gonnet, *ibid.* : 385-398). Négligence divine ou négligence humaine, l'une et l'autre suggèrent la fin d'un royaume et la naissance d'une royauté nouvelle. Il est remarquable, par ailleurs, que selon la conception hittite une faute²⁸ soit aussi à l'origine du départ du roi et de la reine pour le monde souterrain (CTH 450 : KUB XXX 16+, Ro I 1-2 ; Otten, 1958 : 18-19, 118-119). Pour la nature de cette faute, qui déséquilibre le monde, voir Gurney (1976 : 59).

On a parfois rapproché le *Mythe de Télipinu* du *Mythe de Déméter* ou de celui d'Adonis par exemple (Gaster, 1961 : 299, 301). En ce qui concerne les raisons du départ des divinités, on remarque des différences qui apparaissent fondamentales : Déméter, irritée par le rapt de sa fille, quitte l'Olympe et se réfugie parmi les hommes ; Adonis, blessé mortellement, gagne le monde souterrain. Télipinu quitte son sanctuaire parce que son culte tombe en désuétude, se

²⁸ Les textes décrivant les funérailles royales sont connus des scribes hittites sous le titre *man* ^{URU}Hattuši šalliš waštaiš kišari « Quand à Hattuša une grande faute se produit ». Pour la nature de cette faute, qui déséquilibre l'ordre du monde, voir Gurney (1976 : 59). Pour une analyse sémantique de *wašta-*, voir Catsanicos (1992) et Puhvel (1992 : 4-8).

réfugie dans la campagne à l'écart des hommes, et ne gagne pas le monde souterrain (Vieyra, 1970 : 531 ; § A. 5d).

b. La souillure du dieu

En commettant une faute à l'égard de Télipinu, on a provoqué son ressentiment et son irritation²⁹ ; son âme en proie à l'agitation et devenue impure³⁰ doit être purifiée avant qu'on retrouve la présence bénéfique du dieu. A deux reprises la colère du dieu se manifestera dans le *Mythe* : d'abord, lorsqu'il est privé de son culte, il quitte alors son temple tourmenté par la rancœur (*šai-* ; *Tél. I A*, I 22'), emportant tous les biens agraires (*Tél. I A*, I 1'-15') ; ensuite, lorsqu'il est réveillé par la piqure de l'Abeille envoyée à sa recherche (*Tél. III B*, II 9-15), dans un accès de fureur (*lelaniya-* ; *CHD L-N*, 1 : 58-59 ; *HEG* 5/6 : 53 ; *Tél. II D*, II 12 ; *Tél. III B*, II 9 ; § A.4a), il tuera les hommes et les animaux (cf. § A.5f). La colère du dieu s'accroît donc d'une façon progressive. Au début du *Mythe*, lorsqu'il est privé d'une partie des honneurs qui lui reviennent, il fait preuve d'une relative réserve, mais lorsqu'il est réveillé brutalement par l'Abeille, il s'abandonne à une fureur incontrôlable, n'hésitant pas à semer la dévastation autour de lui. Une telle attitude n'est pas sans annoncer celle d'Apollon au début de l'*Iliade*³¹. Comme le fait remarquer Georges Dumézil (1987 : 64), quand la fille de son prêtre est enlevée, le dieu grec fait preuve de réserve dans l'administration du châtiment qu'il inflige aux Grecs. Il ne frappe les hommes et les animaux que lorsque son prêtre est insulté³². La retenue du dieu grec est d'autant plus remarquable qu'il est généralement à l'instar de Télipinu, un dieu violent, ivre de sang (Detienne, 1986 ; 1998 ; § A.5f), mais comme Télipinu, Apollon en tant que dieu fondateur,

²⁹ Pour la colère du dieu, voir Klock-Fontanille, 1995 : 55-66 et Fontanille-Klock-Fontanille, 1997 : 85-120.

³⁰ Les dieux, qui sont définis comme purs et sacrés, peuvent exceptionnellement, comme ici, devenir impurs et être souillés par une faute. Dans ce cas, ils doivent être purifiés, voir § A.5g ; Moyer (1965 : 48-50) ; Catsanicos (1992 : 6, n. 2).

³¹ On observe de nombreuses analogies fonctionnelles entre les deux divinités (Mazoyer, 1999 : 55-62), mais le rapprochement étymologique proposé par R.D. Barnett (1956 : 219) et par G.L. Huxley (1961 : 25) entre Télipinu et Apollon Delphinios semble impossible (Durnford, 1975 : 50).

³² G. Dumézil explique la mansuétude d'Apollon à l'égard des humains par son appartenance à la 3ème fonction (1987a : 64).

entretient d'étroites relations avec les hommes, vivant au plus près des humains, assurant leur protection et leur prospérité.

En proie à l'agitation, le dieu semble perdre tout contrôle de lui-même, il met au pied gauche sa chaussure droite (cf. § A.4a). L'inversion des chaussures manifeste le trouble qui s'est emparé du dieu, mais constitue aussi l'expression imagée d'une réalité : la désorganisation d'un monde ancien, le désordre qui suivra le départ du dieu (*Tél. I A*, I 3'; *Anzili et Zukki A*, I 27'-31'). La confusion des repères dans l'espace est aussi patente lorsque le brouillard s'empare de la fenêtre du temple, phénomène qui traduit l'effacement des limites entre le sacré et le profane (*Tél. I A*, 5), la désorganisation territoriale du royaume hattî, et qui semble annoncer la disparition de celui-ci. Inversement la fondation du royaume hittite sera précédée de la réorganisation de l'espace. Le brouillard quittera le temple, le pilier central, la fenêtre, la voie royale, les propylées, la grande porte, la cour, les gonds de la porte, c'est-à-dire tous les points symboliques séparant l'intérieur et l'extérieur (*Tél. I A*, IV 8-26).

De nombreux mythes indo-européens évoquent la souillure du fondateur. On rappellera, par exemple, le meurtre du dragon par Cadmos lors de la fondation de Thèbes, celui de Python ou de Delphiné par Apollon et par le fondateur de Thèbes. G. Dumézil et F. Vian ont attiré l'attention sur l'ancienneté de ce thème (Dumézil, 1956 : 95-99 ; Vian, 1963 : 114-118). Après avoir versé le sang, le fondateur devenu meurtrier doit être purifié et s'exiler. On voit donc la singularité du *Mythe de Télipinu*. Le futur fondateur, avant de devenir meurtrier (*Tél. III B*, II 13) est souillé par la colère que provoque la disparition de son culte.

c. Le refuge du dieu

Télipinu, en proie à la colère, quitte son temple, erre dans la campagne, et s'enfonce dans un marécage (*Tél. I A*, I 10'-13'). Il sera retrouvé à proximité de Liḫzina, dans un pré, près d'un bosquet (*Tél. III B*, II 4)³³, soit que le marécage où il a disparu se soit asséché du

³³ Pour le nom de Liḫzina, voir Kammenhuber (1962 : 8). La ville de Liḫzina serait située au nord de l'Anatolie (*RGTC* : 247-248 ; *suppl.* 95 ; *RIA* 7 : 18-19). Elle est mentionnée dans un texte mythologique écrit en palaïte, suivi d'un hymne

fait de la sécheresse causée par son départ, soit que le dieu se soit rendu ultérieurement dans la région de Lihzina³⁴. En se rendant à la campagne (*contra* Otten, 1942 : 5 ; Kühne, 1975 : 182 ; Haas, 1977 : 83), il revient dans le milieu qui est lié à sa fonction agraire, sa fonction d'origine, là où il exerce pleinement son autorité. La campagne, qui est l'espace complémentaire de la ville (Laroche, 1980 : 7-8), est aussi l'endroit où se déroulent certains cultes. Mais c'est dans un marécage, la partie la plus ingrate de la campagne, celle qui échappe à l'influence civilisatrice de l'homme, que Télipinu se réfugie. On peut penser que le marécage est utilisé ici pour s'opposer symboliquement à la campagne productive, où Télipinu exerce ses fonctions agraires. La disparition du dieu avec tous les biens dans le marécage est sans doute l'expression imagée de la stérilité qui s'abat sur la terre. Pourtant l'existence d'une plante, peut-être d'une fleur d'eau, qui court spontanément au-dessus du dieu enfoncé dans le marécage, contiendrait une promesse de renouveau, puisque seule la présence de Télipinu pourrait être bénéfique pour la végétation dans un lieu aussi ingrat³⁵. On remarque que le départ du dieu entraîne la stérilité dans une campagne riche, alors que sa présence a le pouvoir d'apporter la vie dans un lieu aussi pauvre qu'un marécage et d'accélérer la croissance de la végétation. Comme nous venons de l'observer Télipinu sera retrouvé dans un pré à Liḫzina (*Tél. III B*, II 4), la ville où la divinité solaire hattie (Eštan) a construit son temple avec le dieu de l'Orage et Lelwani, la maîtresse du monde souterrain (*CTH 726*, 1 : *KBo XXXVII 1*, Ro 3a-5a ; Klinger, 1996 : 638). Le choix de Liḫzina, comme lieu de refuge, s'explique sans doute par les liens privilégiés que les dieux bâtisseurs hattis ont eus avec cette ville : c'est là en effet que Télipinu pourrait avoir été formé pour sa nouvelle fonction de dieu bâtisseur, par les dieux bâtisseurs hattis (la divinité solaire Eštan, Lelwani, le dieu de l'Orage ; Gonnet, 1992: 202 n. 9). Le fait que Télipinu ait emprunté sa fonction de dieu bâtisseur à la divinité solaire hattie est mis en évidence par le Mythe de la *Disparition du Soleil* étudié plus loin (§ B.5b). Dans ce Mythe, la table d'offrandes offerte à chacune de ces deux divinités porte les mêmes éléments liés à la construction (*Sol. b*, IV 15'-35'). Il est

³⁴ Mazoyer, A propos de mythes de fondation dans quelques îles de la mer Egée (à paraître).

³⁵ De façon analogue à la fin du *Mythe*, le ^{GIŠ}*eya* se dresse spontanément du fait de la seule présence de Télipinu.

remarquable que plus tard Muršili II, qui veut régénérer son empire affaibli par la peste, s'adresse à Télipinu et à la déesse solaire d'Arinna (= Eštan hattī), voir CTH 377 et 376 ; Klinger (1996 : 141-147).

Par ailleurs, le fait que dans *Dieux perdus II* (II 24'-33'), le dieu disparu soit retrouvé à Ḫattuša, à la place de Liḫzina, confirme l'idée que Ḫattuša devient pour Télipinu ce qu'était Liḫzina pour les dieux bâtisseurs hattis. Dans un texte (CTH 521 : VBoT 83, Vo 7') on relève l'appellation « Télipinu de Ḫattuša ». Celle-ci doit être différenciée des appellations qui sont formées de Télipinu suivi de ses villes cultuelles (Ḫanḫana Tawiniya, Durmitta). Ḫattuša est la ville de Télipinu fondateur en tant que capitale hittite, et non pas sa ville sanctuaire, puisque Ḫattuša est le grand centre cultuel du dieu de l'Orage.

Dans le Mythe de la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérīk*, le dieu de l'Orage de Nérīk irrité, comme Télipinu, par la disparition de son culte, quitte sa ville, disparaît dans la fosse (*ḫatteššar*), puis se réfugie dans le monde souterrain (Ro II 12'). Il rejoint donc les divinités d'autrefois, ce que nous interprétons comme la destruction de sa ville cultuelle (§ D). Dans le *Mythe de Télipinu*, Télipinu quitte sa ville (anonyme) désertée par ses habitants. Les cultes sont interrompus, mais la ville, quoique dévastée, reprendra ses activités dès le retour du dieu dans son temple.

Télipinu, comme Cadmos, fondateur de Thèbes, ou Romulus, fondateur de Rome, vit en marge³⁶ de la société avant de procéder à la fondation. C'est en position d'exilés (*Iliade I*, V. 396 s. leç. de Zénodote), pour avoir participé à une conspiration contre Zeus, qu'Apollon et Poséidon construisent les remparts de Troie. Comme on vient de le signaler, une phase d'exil semble donc nécessaire aux dieux fondateurs indo-européens : Télipinu disparaît dans la campagne de Liḫzina, puis vit comme un marginal, Romulus mène une vie de pasteur à l'écart de la ville d'Albe, partageant la vie d'individus mis au ban de la société. Apollon, devenu meurtrier lors de la conquête de son sanctuaire de Delphes, est contraint à l'exil. C'est également en situation d'exilé qu'il construit en collaboration avec Poséidon les remparts de Troie. Télipinu est étranger à la cité qu'il fonde (Ḫattuša) et celle-ci n'est pas son lieu de refuge comme

³⁶ Pour la marginalité du fondateur, voir Mazoyer, 2000a : 84-93.

Lihzina ; Apollon est étranger à Delphes. Dans le cas des remparts de Troie, il procède à la fondation sur le lieu même de son exil. Dans les deux cas, c'est un étranger en exil qui est fondateur. Quel peut être le sens de cet exil du fondateur ? L'exil entraîne une métamorphose : le dieu agraire hattî devient aussi le dieu fondateur hittite, Romulus le marginal, devient fondateur de Rome.

d. Le départ de Télipinu et la ruine des Hattis

Le départ de Télipinu a des conséquences dramatiques pour le royaume hattî et particulièrement pour le temple du dieu et pour la campagne :

- l'apparition du brouillard empêche le feu de tirer normalement ; la fumée envahit alors l'ensemble du temple, qui devient inutilisable (*Tél. I A, I 5'-9'*) ;

- la sécheresse s'abat sur la montagne : la prairie, les arbres, les cours d'eau se dessèchent (*Tél. I A, I 16'-17'*), provoquant la famine ;

- Télipinu emporte le grain (*halki-*), Immarni, la divinité de la germination (^dImmari, cf. index), privant par là même le royaume de l'abondance (?) (*šalhianti-*), de la prospérité (?) (*mannitti-*), de la satiété (*išpiyatar*) (*Tél. I A, I 10'-11'*).

Les dévastations qui s'abattent sur le pays (hattî) semblent indiquer sa disparition. Il en est de même de l'image de Télipinu emportant ses chaussures puisque l'image inverse d'un dieu déposant ses chaussures près du trône annonce la fondation du royaume (*CTH 725 : KUB II 2+, III 17-22 et dupl.*; Laroche, 1947 : 73-97 ; Friedrich, 1954 : 64 s.).

Le temple qui s'écrit habituellement dans les textes hittites É.DINGIR^{LIM} « maison du dieu » (ici É-ir, cf. § A 4a), est le premier endroit touché par les dévastations qui suivent le départ du dieu : en tant que demeure du dieu, il est le lieu qui souffre le plus de la négligence cultuelle. Les temples hittites abritent non seulement l'effigie de la divinité à laquelle ils sont consacrés, mais aussi celles

des autres divinités du panthéon et dans certains endroits sacrés et divinisés.

Les dévastations s'introduisent dans le temple par la fenêtre (^{GIŠ}*luttai-* = ^{GIŠ}AB), gagnent le foyer (*ḥašša-* = GUNNI), l'autel (^{GIŠ}*ištanana-* = ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA), les enclos (*ḥila-* = TÜR) et les étables (É.GU₄).

La fenêtre (^{GIŠ}*luttai-* / ^{GIŠ}AB ; CHD L-N, 1 : 88-90), est rarement divinisée (Lebrun, 1983 : 56 ; McMahon, 1991 : 203). Comme la porte (KÁ), le seuil (*aška-*) et le mur (*kutt-/kuttešsar*/BAD), elle est une des limites du temple. En raison de ce rôle important dans les rituels, elle reçoit des sacrifices en même temps que ces autres endroits sacrés. La fenêtre est souvent évoquée dans les textes hittites comme le lieu de passage, de communication et d'échange entre le monde extérieur et le monde intérieur. C'est le point par lequel s'introduit le bien ou le mal. Dans le *Mythe de Télipinu*, le brouillard, qui est le signe de la fin de la civilisation, envahit la fenêtre ; inversement le brouillard qui quitte la fenêtre est le signe du retour de la civilisation. La fenêtre joue ce rôle important dans d'autres textes : par exemple dans *Soleil* (b, IV 25'-35') une table d'offrande munie en particulier d'une porte et de deux fenêtres en bronze est déposée devant la fenêtre lors du *mugawar* du Soleil et de Télipinu (§ C.5b), pour attirer le Soleil et Télipinu. Dans le *Mythe d'Illuyanka*, Ḫupašiya, l'amant d'Inara, est tué par la déesse pour avoir vu par la fenêtre sa femme et ses enfants malgré l'interdiction d'Inara (*Illuyanka Ro I C*, I 14'-27' et *A*, II 9'-14') ; dans le *Traité de Ḫukkanna du Ḫayaša*, Mariya trouve la mort parce que le père du roi l'a regardé par la fenêtre et l'a surpris en train de regarder une femme du palais (CTH 42 : KBo V 3+, III 68'-73' ; Friedrich, 1930 : 103-163 ; Otten-Rüster, 1972 : 1 02 ; Carruba, 1988 : 59-75 ; Beckman, 1996 : 28). Dans un rituel de fondation, le trône conseille au roi d'attirer ses petits-enfants vers le palais et la fenêtre (CTH 414 : KUB XXIX 1, Ro II 11-12 et dupl). Sur la fenêtre, voir Popko (1978 : 41-48), McMahon (1991 : 263-264).

L'autel (*ištanana-* = ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA ; HED 2 : 461-463) n'est jamais divinisé lui-même par le déterminatif DINGIR « dieu ». Mais portant l'idole du dieu, l'autel est éminemment sacré : il reçoit les sacrifices en même temps que le dieu (Gonnet, 1992 : 206). Comme certains endroits sacrés du temple, l'autel a ses propres fondations. Dans le *Mythe de Télipinu* (*A*, I 6'-7'), les effigies divines

s'éteignent sur les autels lorsque la fumée envahit le temple, ce qui semble annoncer naturellement la fin des « mille dieux », c'est-à-dire la fin du panthéon et donc la fin de la venue des dieux en pays hattî³⁶ (*Orage IV 2e tablette*, I 16). Sur l'autel, voir Bittel (1975 : 133 et 134), Popko, (1978 : 66).

Le foyer (*hašša-* = GUNNI ; *HED* 3 : 221-224), contrairement à l'autel, est lui-même divinisé. Lors des fêtes, le foyer est le seul endroit sacré à recevoir deux sacrifices. Il est une oeuvre divine : il est construit et orné par les dieux eux-mêmes, et sa construction est l'acte ultime d'une fondation (*CTH* 414 : *KUB* XXIX 1, Vo III 37-IV 28). Comme l'autel il a ses propres fondations. Il se trouve au centre de la relation entre les dieux et le pouvoir royal, puisque, dans le rituel de fondation cité, c'est autour du foyer que la famille royale et les dieux se réunissent (*CTH* 414 : *KUB* XXIX 1, Vo III 39-45). Dans le *Mythe*, l'image des bûches qui s'éteignent sur le foyer suggère la disparition du feu sacrificiel et indique naturellement l'interruption des sacrifices, et donc la fin des cultes. Inversement, l'image des bûches qui brûlent sur le foyer, représente la première phase de la refondation. Le foyer est lié d'une façon indéfectible à Télipinu fondateur³⁷. Sur le foyer voir Popko (1978 : 48-59), Archi (1975 : 77-87).

L'enclos (*hila-* = TÜR) et **l'étable** (É.GU₄), cf. *HED* 3 : 305-313 ; Klengel, 1975 : 181-200 ; Watkins, 1979 : 269-287. Ils sont aussi touchés par les dévastations, parce qu'ils abritent les troupeaux sacrés. L'éteignement des animaux dans les enclos et les étables indique l'interruption des sacrifices sanglants.

Le Mythe de Télipinu évoque aussi la dévastation qui s'abat sur la steppe et sur la montagne. **La steppe**, qui est constituée d'une partie cultivée et d'une partie inculte et sauvage, fournit les produits agricoles et l'herbe nécessaire à l'élevage³⁸ ; **les montagnes** sont en relation avec le monde agraire en fournissant notamment l'eau indispensable à la culture, et avec la fondation en procurant par exemple la pierre et le bois indispensables à la construction.

³⁶ Remarque de Lebrun (communication personnelle, 2000).

³⁷ Ce thème si important dans le *Mythe de Télipinu* a un écho dans le culte du dieu, par exemple dans la *Fête d'automne de Télipinu* (*KUB* LIII 4, 10).

³⁸ Sur la campagne, voir Lebrun, 1989 : 81-87 ; Beckman, 1999 : 161-169.

Elles sont également des endroits de cultes spécifiques³⁹. Les lieux mentionnés comme victimes du départ de Télipinu jouent un rôle essentiel dans l'activité humaine. Le départ de Télipinu entraîne la disparition de la civilisation et le retour à un état sauvage. On remarquera que dans *Kamrušepa II* (A, 1'-13'), contrairement au *Mythe de Télipinu*, c'est « l'ensemble de l'univers » et pas seulement le monde civilisé qui paraît atteint : l'atmosphère est représentée par l'aigle, la mer par le poisson, la terre par le lion, la panthère et le lièvre, le sous-sol par le serpent. Les quatre éléments de l'univers sont ainsi concernés.

Le départ du dieu a pour effet d'interrompre l'élevage, l'agriculture, l'ordre social, puisque la reproduction des animaux (bœufs, moutons), des végétaux (céréales, herbes des prairies, arbres) et des humains ne s'effectue plus, voir *Tél. IA*, I 7'-9' ; 13'-17'. La stérilité entraîne l'apparition de la famine, la mort des dieux et des hommes (*Tél. IA*, I 18').

Dans *Orage I*, le départ du dieu de l'Orage déclenche une sécheresse qui paraît plus importante que celle causée par le départ de Télipinu : « Le dieu de l'Orage s'est fâché et tout a séché, la semence est morte » (*Orage IA*, I 39'-40'). Ainsi c'est surtout en déclenchant la sécheresse que le dieu de l'Orage provoque la famine et c'est Télipinu son fils qui en est la première victime, en tant que dieu agraire. *MAH II* intègre à la description des dévastations un élément spécifique : « la mère refuse son enfant » (Laroche, 1965 : 80). *Anzili et Zukki* contient la même idée relative à la famille (B, II 9-10 ; Beckman, 1983 : 74-75).

On a parfois fait état des conséquences qu'entraîne le départ de Télipinu pour tenter de rapprocher le mythe du dieu hittite de celui de Déméter (Gaster 1961 : 301). En fait, si on trouve certains points communs entre les deux mythes, comme les dévastations des cultures, qui s'expliquent par le fait que Télipinu et Déméter sont deux divinités agraires, ceux-ci présentent des divergences fondamentales : les dévastations sont générales et universelles dans le mythe hittite et s'étendent non seulement aux végétaux, mais aussi aux animaux, aux humains et aux dieux, elles sont, en revanche, limitées à l'agriculture dans le mythe grec (*Hymne à Déméter*, V.

³⁹ Voir par exemple Mazoyer, La fête sur la montagne à l'époque hittite (à paraître).

305-307). On sait par ailleurs que lors de l'exil de Télipinu les mères interrompent les soins qu'elles apportent à leurs nouveau-nés (*Tél. I A*, I 8'-9'). Mais lorsque Déméter quitte l'Olympe, elle devient la nourrice de Démophon, le dernier-né du couple royal d'Eleusis. Elle apporte tant d'amour à l'enfant qui lui est confié qu'elle tente de le rendre immortel (*Hymne à Déméter*, V. 235-247).

Le pouvoir de Télipinu sur les conditions atmosphériques, que nous évoquerons de nouveau plus loin (*Tél. I A*, II 33'-34' ; *Tél. III A*, III 10' ; § A 5h), traduit un lien fonctionnel étroit entre Télipinu et son père, le dieu de l'Orage, qu'on observe également dans la mythologie grecque entre Zeus et son fils Apollon. Comme H. G. Güterbock l'a noté pour Télipinu et Vilatte pour Apollon, l'un et l'autre apparaissent comme des doubles de leur père (Güterbock, 1959 : 207-211 ; Vilatte, 1988: 316). Cf. aussi Kirk (1970 : 216).

e. A la recherche de Télipinu

Le rôle des dieux

Les opérations effectuées pour retrouver Télipinu sont dirigées par trois divinités : le dieu de l'Orage, le Soleil et MAḪ (Ḫannaḫanna). Le dieu de l'Orage envoie tous les dieux à un endroit qui n'est pas précisé (*Tél. I A*, I 21-23 ; *Tél. II A*, I 7-11). Le Soleil envoie l'Aigle fouiller les montagnes, les vallées et les flots (*Tél. I A*, I 23'-31' ; *Tél. II A*, I 12'-16'). Ḫannaḫanna envoie le dieu de l'Orage, qui se rend dans la ville de Télipinu (*Tél. I A*, I 30'-34') et dans *Tél. II B* (II 4'-19'), l'Abeille parcourt les fleuves, les sources et les montagnes à la recherche du dieu disparu. Dans *Tél. III (A*, II 1'-6' ; *B II*, 1-5), le nom de la divinité qui dirige les recherches n'est pas indiqué, mais on peut supposer qu'il s'agit aussi de Ḫannaḫanna, puisque c'est l'Abeille également qui est envoyée, comme dans *Tél. I*. Elle fouille les montagnes, les vallées, mais aussi les prairies et le bosquet de Liḫzina où elle trouve Télipinu endormi.

L'échec du dieu de l'Orage. La situation semble échapper totalement au dieu de l'Orage, puisque toutes ses initiatives se terminent par un échec. La faiblesse du souverain des dieux doit refléter l'affaiblissement de l'ensemble du panthéon. Il découvrira en

même temps que les autres dieux, au cours du banquet donné par le Soleil, que son fils a quitté le pays en emportant tout le bien (*Tél. I A*, I 29'-31'). Sa tentative pour retrouver Télipinu peut sembler incohérente : bien qu'il sache que son fils a quitté le pays, il se rend dans une ville où celui-ci est vénéré, casse la porte d'entrée qu'il trouve fermée, puis s'installe à l'intérieur de la ville, renonçant à ses recherches et semblant attendre passivement le retour de son fils (*Tél. I A*, I 32'-34'). Sa mission échoue donc. Humilié par la déesse Ḫannaḫanna, qui lui annonce son intention d'envoyer l'Abeille à la recherche de Télipinu, alors que lui-même a échoué, il tente d'empêcher la mission de celle-ci en se répandant en sarcasmes contre elle (*Tél. I A*, I 36'-39'). Ce passage du *Mythe de Télipinu* pourrait être rapproché d'une scène du *Mythe de la Disparition du Soleil* (*b*, I 34'-44'), dans laquelle le Gel se moque de la faiblesse de l'Orage et commence à s'emparer de lui comme il avait saisi auparavant ZABABA, Ḫannaḫanna, Gulša, LAMMA et Télipinu (*b*, I 25'-33').

On opposera l'impuissance passagère du dieu de l'Orage dans le *Mythe de Télipinu*, lorsqu'il cherche son fils disparu, à la détermination dont fait preuve Zeus pour la recherche de Déméter dans le mythe grec (*Hymne à Déméter*, V. 310-314). Cette opposition s'explique par la signification différente des deux mythes : les conséquences du départ de Télipinu semblent beaucoup plus graves que celles du départ de la déesse grecque. Puisque le départ de Télipinu s'accompagne de la disparition du royaume hattî, il menace la totalité du panthéon qui ne peut plus recevoir de sacrifice ; il représente en particulier une menace pour le dieu de l'Orage, qui voit son pouvoir chanceler.

L'échec du Soleil. Le banquet que le Soleil organise pour les dieux du panthéon semble échouer puisque « les dieux mangèrent et ne se rassasièrent pas ; ils burent et ne se désaltérèrent pas » (*Tél. I A*, I 19'-20' ; *Tél. II A*, I 5'-6'⁴¹). C'est donc au cours du banquet, auquel

⁴¹ On trouve des formules analogues dans *Orage I A*, I 16'-17' ; *Orage II B*, 10'-11' ; *Orage VI*, a Ro 12' ; *Orage IV 1ère tablette a*, I 17-18 ; *Anzili et Zukki B*, II 11-13 (Laroche, 1965 : 53, 60, 79). Le retour à la normale est marqué par la réussite du banquet, *Orage VI*, a Ro 16' ; *Orage III A*, A III 6-9 (dans ce dernier texte ce sont les animaux qui mangent et boivent à satiété ; Laroche, *ibid.* : 63). Le

il convie les autres dieux, que les dieux constatent la gravité de la situation. Les dieux du panthéon, privés de sacrifices, s'aperçoivent qu'ils sont menacés de disparition, comme c'est le cas des animaux dans *Orage II* (B, 10'-11'). Cette scène est d'autant plus saisissante et traumatisante pour eux que, le plus souvent, au cours des banquets, les dieux nourrissent avec abondance leurs invités (*Illuyanka Ro I A*, I 12-18 et B, I 4'-13') et que des décisions essentielles y sont prises. Ainsi un texte relatif à la *Fête du nouvel an* indique que les dieux se rendent dans le sanctuaire du dieu de l'Orage, et qu'après le banquet ils se livrent à la fixation des sorts concernant le roi et la reine (le royaume), le ciel et la terre (l'univers), le blé (la production) ; CTH 600 (*KUB XXXVI* 97, III 2-8 et IV 1-2 ; Otten, 1956: 102-105).

L'échec de l'Aigle, l'animal attribut du Soleil, dans sa recherche de Télipinu, est naturellement lié à celui du Soleil (*Tél. I A*, I 23'-28').

Les erreurs de la déesse Hannahanna. Les erreurs de jugement que commet Hannahanna, dans le *Mythe de Télipinu*, sont la preuve que cette grande déesse n'est pas d'une nature infailible. Elle envoie le dieu de l'Orage à la recherche de Télipinu, son fils, sans prévoir qu'il est incapable de remplir cette mission ; si le choix de l'Abeille pour la recherche de Télipinu s'avère positif, son manque de clairvoyance relatif aux réserves de miel de celle-ci indique de sa part une certaine erreur de jugement (*Tél. III, B*, II 3-4), puisque à son arrivée l'Abeille a épuisé la cire et le miel.

Cette faiblesse de Hannahanna est à mettre en relation avec le fait que, comme les autres divinités, Hannahanna soit saisie par le Gel dans le *Mythe de la Disparition du Soleil* (*Sol. b*, I 32'-33' ; § B.5a).

L'échec du dieu de l'Orage et du Soleil, les erreurs de Hannahanna, mettent en évidence la pensée hittite concernant la vulnérabilité de leurs divinités que nous avons déjà observée : nous avons vu précédemment que les dieux, comme les autres êtres vivants, pouvaient étouffer et mourir de faim (§ A.5d).

texte palaïte *KUB XXXII* 18 (Ro I 6'-12') contient aussi le récit d'un banquet raté (Carruba, 1970 : 7 ; Moore, 1975 : 201).

Le rôle des animaux

Deux animaux participent à la recherche de Télipinu : l'Aigle, envoyé par le Soleil, et l'Abeille envoyée par Hanaḥanna. Deux animaux en totale opposition.

L'Aigle, qui est considéré par les Hittites comme un animal de nature sauvage⁴², habite la haute atmosphère. Il est l'oiseau solaire et l'animal royal par excellence. Comme on le sait, c'est une image composée du disque solaire et des ailes d'aigle qui a donné naissance au titre royal « Mon Soleil » (Laroche, 1960 : no 19 ; Fauth, 1979 : 227-263 ; Kellerman, 1978 : 199-207). Dans certains textes mythologiques, l'Aigle, envoyé par le Soleil, fouille les montagnes, les vallées et les flots (*Tél. I A*, I 26' ; *Tél. II A*, I 14'-15' ; *Orage I A*, I 23'-25'). Dans *Dieux perdus II* (II 12'-20'), il paraît fouiller aussi exceptionnellement « les longs chemins » et le domaine qui semble appartenir à l'Abeille, c'est-à-dire « les rivières, les sources (et) le bosquet ». Il est doté de la parole puisque c'est lui qui rapporte au Soleil l'échec de sa mission (*Tél. I A*, I 27'-28'). Dans un autre rituel, il converse avec le « trône » et sert de métaphore lorsqu'on évoque la joie des enfants royaux (*CTH 414 : KUB XXIX 1*, Ro II 1-10 ; Vo III 49-51). Sur l'aigle, voir aussi Ertem (1965 : 179-185), Kellerman (1980 : 232 n. 154), Haas (1994 : 943).

Le rôle de **l'Abeille**, qui n'est pas un simple rôle d'observation, comme celui de l'Aigle, consiste à retrouver et à ramener auprès de Hanaḥanna les dieux perdus : Télipinu (*Tél. I A*, I 35'-39' ; *Tél. II B*, II 4'-9' ; *Tél. III A*, II 1-6 et *B*, II 1-5), le dieu de l'Orage (*Orage I A*, I 47'-*B*, II 16' s.), les divinités, dont le nom n'a pas été conservé (*Inara III*, II 7'-13' ; *Inara IV*, 5-17 ; *dieux perdus II*, II 21'-33') et aussi l'égide (*Inara II*, III 3'-16'). Malgré sa nature aérienne, elle appartient au domaine de la terre, comme le suggèrent les endroits qu'elle fouille (les rivières, les sources, les bosquets, les prés), ce qui l'oppose à l'Aigle, tout comme sa taille modeste⁴³. Elle est, par essence, productrice de biens agricoles et rangée parmi les animaux liés à l'agriculture⁴⁴. C'est probablement à cause de sa

⁴² Pour l'opposition entre les animaux sauvages et les animaux domestiques dans la culture indo-européenne, voir Gamkrelidze-Ivanov (1995 : 387 s.).

⁴³ Selon G. C. Moore, l'aire de prédilection des abeilles est constituée par les terres labourées (1975 : 212).

⁴⁴ Voir Code §§ 87-92 (Hoffner, Code §§ 91-92 ; Hoffner, 1997 : 90-91, 186).

qualité de productrice⁴⁵ qu'elle apparaît étroitement liée à MAḪ, la grande déesse veillant sur la naissance. Pour d'autres idées sur l'Abeille, voir Ertem (1965 : 242-244) ; Haas (1981 : 101-116) ; Kellerman (1987 : 120-126). De même que Ḫannaḫanna envoie l'Abeille à la recherche de Télipinu, elle l'envoie aussi à la recherche de l'égide (*Inara II*, III 3'-16'). Ce parallélisme conforte les relations étroites qui existent entre Télipinu et l'égide, l'Abeille et l'égide et enfin entre Ḫannaḫanna, l'Abeille et l'égide.

On a parfois rapproché la relation de l'Abeille avec Ḫannaḫanna de sa relation avec Déméter (Haas, 1977 : 88-90 ; Mora, 1979 : 210)⁴⁶. On peut aussi mentionner la tentative de V. Haas (1982 : 210) de rapprocher l'expression caucasienne « Melia-Telepia » du hittite « l'Abeille (?) -Télipinu » ; voir à ce sujet les remarques de G. M. Beckman (1985 : 145).

La mission que Ḫannaḫanna confie à l'Abeille dans le *Mythe de Télipinu* est très précise : après avoir retrouvé le dieu fugueur, elle doit le réveiller en piquant ses pieds et ses mains, le mettre debout, le nettoyer (*parkunu-*) et le purifier (*šuppiyahḫ-*, voir § A 4b) avec de la cire, enfin le ramener auprès d'elle (*Tél. II B*, II 6'-9' ; *Tél. III A*, II 4'-6'). En revanche, la déesse ne donne à l'Abeille aucune indication sur les lieux qu'elle doit fouiller et laisse cette partie de la mission à son initiative. Sauf dans un texte (*dieux perdus II*, II 21'-33'), où son rôle, comme celui de l'Aigle, semble se réduire à un rôle d'observation, la mission de l'Abeille est donc en général plus complexe que celle de l'Aigle. La piqûre, qui a une vertu curative, doit faire sortir le dieu de son sommeil en provoquant une vive douleur⁴⁷. En piquant les pieds et les mains, elle s'attaque à des parties du corps actives et vulnérables. Ce sont aussi les pieds et les mains du dieu de l'Orage les premières victimes des attaques du Gel dans le *Mythe de la disparition du Soleil* (*b*, I 39'-40'). Après avoir piqué Télipinu, l'Abeille doit le frotter avec de la cire, le nettoyer et le purifier (*Tél. II, B* II 6'-9' ; *Tél. III A*, II 4'-6'). Mais elle ne pourra réaliser cette partie de sa mission parce qu'elle aura épuisé ses

⁴⁵ Dans KUB XLIII 60, on demande à l'Abeille d'apporter son abondance au suppliant (Moore, 1975 : 212).

⁴⁶ Sur le rôle de l'Abeille dans la religion grecque, voir notamment Detienne (1972 : 154-155 et 157), Bodson (1975 : 20-43), Scarpi (1984).

⁴⁷ Sur la valeur curative de la piqûre de l'abeille dans le cas de la paralysie des membres, voir Gaster (1961 : 364).

réserves de miel⁴⁸. Le miel et la cire ont tous deux la vertu d'apaiser la douleur physique et morale, comme on le voit par exemple dans le rituel 2 (*Tél. I A*, II 25' ; cf. § A.5g), où le miel associé à l'huile entre dans une incantation destinée à apaiser Télipinu, et dans le *Rituel de Maštigga*, où les substituts faits de cire absorbent le mal (*CTH* 404 : *KBo* II 3, II 3-12 et dupl. ; Goetze, 1950 : 350-351). Sur l'emploi du miel chez les Hittites, voir *CHD* L-N, 3 : 252.

Dans la *Disparition du Feu*, dont l'interprétation est rendue difficile par les lacunes, la recherche du Feu pourrait être effectuée non pas par deux mais par trois animaux : l'Aigle, l'Abeille et le Serpent (Ünal : 1992 : 496). C'est l'Abeille qui retrouve peut-être le Feu disparu, comme peut l'indiquer l'expression « L'Abeille jeta son dard » (*KUB* XLIII 62, II 9), et non pas le Serpent comme le propose A. Ünal.

Après avoir exécuté leur mission, l'Aigle, l'Abeille et le Serpent retrouvent l'arbre, qui leur sert d'habitation ; la place qu'ils occupent dans cet arbre confirme la division de l'espace que nous avons observée précédemment : l'Aigle habite la partie supérieure du tronc d'arbre, l'Abeille la partie moyenne et le Serpent la partie inférieure.

On a relevé l'importance des animaux dans les mythes de fondation indo-européens. Dans les mythes grecs, le futur fondateur vient interroger un oracle et celui-ci lui ordonne d'aller fonder une cité en lui assignant un guide qui est très souvent un animal. L'animal, épuisé de fatigue, désigne l'endroit de la fondation en se couchant sur le sol (Vian, 1963 : 76-79). On relèvera la singularité du mythe hittite : deux animaux interviennent dans le mythe de fondation. L'Aigle est envoyé par le Soleil, l'Abeille par Ḫannahanna. Ceux-ci n'ont pas pour mission de désigner l'endroit de la future fondation, mais de retrouver le fondateur et de le ramener. Cependant dans tous ces mythes, les animaux auxquels on doit la fondation sont épuisés à la fin de leur mission (*Tél. III B*, II 1-5).

⁴⁸ Les yeux et les mains du dieu doivent être nettoyés et purifiés (*Tél. III A*, II 5) et peut-être aussi la tête (Inara IV, 12). On relève une ambiguïté de l'élément utilisé à cet effet puisque MAḪ demande à l'Abeille de prendre de la cire (*Tél. II B*, II 7' ; *Tél. III A*, II 5' ; Laroche, 1965 : 40, 45) pour nettoyer et purifier Télipinu, mais l'Abeille ne peut ni le nettoyer ni le purifier, car à son arrivée son miel et sa cire (selon notre restitution) sont épuisés (*Tél. III B*, II 3-4).

f. Le réveil du dieu

Télipinu, tiré brutalement de son sommeil et contraint à se mettre debout, manifeste d'abord son irritation en s'en prenant ouvertement à ceux qui lui ont dépêché l'Abeille (*Tél. III, B II 6-8*) :

J'ai de la rancœur, [
pourquoi me faites-vous lever], alors
que je dors ?
Pourquoi me faites-vous parler, alors
que j'ai de la rancœur ?

Il s'abandonne, sans retenue, à une violence extrême (*Tél. III B, II 9-13*), renonçant à la mesure qui était sienne au début du mythe : il détourne les rivières de leur cours, ébranle les maisons, tue les hommes et le bétail. Télipinu devient donc un « meurtrier », qui devra être purifié avant de pouvoir procéder à la fondation (*Tél. I A, II 1'-III 13*).

Les réactions brutales et inattendues du dieu à son réveil, qui contrastent avec celles du dieu pacifique quittant son temple pour aller se réfugier à la campagne, s'expliquent par la métamorphose de Télipinu. Dieu agraire au début du mythe, il est en possession à son réveil de sa nouvelle fonction de dieu fondateur. Dès lors il est doté d'une force qui le rend redoutable, n'hésitant pas à répandre la mort autour de lui. Il inspire l'effroi aux autres dieux et c'est à lui dorénavant que le dieu de l'Orage va confier les missions les plus périlleuses, comme on le voit dans le *Mythe de Télipinu et la fille de l'Océan* et dans le *Mythe de la Disparition du Soleil* (voir § B et C). Sa puissance redoutable le rendra désormais apte à protéger le royaume qu'il s'apprête à fonder, mais aussi à tenir à l'écart les ennemis potentiels dans ses sanctuaires placés à la limite du territoire (§ 5).

Ce passage du *Mythe de Télipinu*, qui décrit les destructions causées par Télipinu, est associé à l'idée de régénérescence. La destruction violente d'un état ancien s'inscrit dans le processus qui amènera la fondation d'un nouveau royaume. Ceci rejoint

l'hypothèse de la nature étiologique de ce mythe : la fin du royaume hattî, suivie de la naissance de l'Ancien royaume hittite fondé par Télipinu. Comme le signale F. Vian (1963 : 80-81), le retour au chaos est d'une grande importance dans les légendes de fondation indo-européennes : les catastrophes qui réduisent à néant le monde ancien sont variées mais ont pour but de préparer l'émergence d'un nouvel ordre.

On remarquera qu'à cet endroit du mythe, Télipinu est devenu potentiellement un dieu fondateur. Il utilise à des fins destructrices les pouvoirs qui sont les siens dans cette nouvelle fonction. Le dieu qui enracinera les maisons, les ébranle à cet instant. Celui qui conduira les eaux fait sortir les rivières de leur cours et efface donc les délimitations spatiales. Lui, qui apportera la fécondité et l'abondance se met à répandre la mort, tuant les hommes et les animaux.

On relèvera d'étroites analogies entre Télipinu, Apollon et Poséidon ; dans l'utilisation à des fins destructrices de pouvoirs qui se rattachent à la fondation. Ces derniers construisent les remparts de Troie, mais détruisent le mur des Achéens avec le concours de Zeus (*Iliade* XII, V. 17-26) : Apollon, comme Télipinu dans le mythe hittite, détourne les rivières de leur cours. Poséidon emporte les fondations ; Zeus, pour sa part, fait tomber la pluie sans interruption (Vilatte, 1988 : 316). Nous savons, par ailleurs, que bien souvent les fondateurs, dans le monde indo-européen, font couler le sang, comme Télipinu. C'est là une des caractéristiques principales d'Apollon comme le suggère le titre de l'ouvrage récent de M. Detienne *Apollon le couteau à la main* (1999). Ainsi que l'observe cet auteur, le dieu grec s'abandonne régulièrement à ses pulsions meurtrières, notamment lorsqu'il œuvre à ses activités de fondateur. Il conquiert, par exemple, le sanctuaire de Delphes en tuant Python (ou Delphiné), dont il devra expier le meurtre (Detienne, 1986 : 7-17). De façon analogue, Cadmos doit subir la purification réservée aux meurtriers pour le meurtre du dragon de la source d'Arès (Vian, 1963 : 171 s.). Dans la même légende, les Spartes frappés de folie et cédant à leur impulsion se livrent à un combat fratricide. On sait aussi que ce thème figure également dans la légende de la fondation de Rome où Romulus, sous l'empire de la colère, tue son propre frère en s'abandonnant à une folie meurtrière (Schilling, 1960 : 182-193 ; Vian, 1963 : 171-176 ; Briquel, 1976 : 168-170).

g. Les rites de réconciliation

Rendu furieux par l'intervention de l'Abeille, Télipinu détruit toute forme de civilisation, réduit son pays à l'état sauvage. Privé de ses habitants, de son agriculture et de son élevage, des limites qui définissent son territoire, le pays n'est plus en état d'honorer les divinités qui sont vouées à une disparition imminente. Il leur faut de toute urgence procéder à une refondation et c'est Télipinu qu'ils choisissent pour cette tâche. Ce choix s'explique par le fait que Télipinu, en tant que dieu agraire, défriche, aménage et met en culture un territoire ; en tant qu'initié aux techniques de fondation, il peut implanter et bâtir les cités. Mais il faut au préalable le faire rentrer dans son pays, le purifier et le régénérer pour rétablir l'ordre interrompu par son départ. Terrifiés par les menaces qui pèsent sur eux, les dieux s'adressent à une divinité, sans doute à Kamrušepa, la déesse de la magie (son nom est resté dans la lacune ; *Tél. II D*, II 11-12 ; *Tél. III B*, II 14-16). Celle-ci met en oeuvre une série de rituels destinés à apaiser le dieu. Elle exécute certains de ces rituels, et s'adresse à un mortel pour accomplir les autres.

Toutes les versions sont fragmentaires et ne présentent les rituels que partiellement. Parmi les traducteurs qui ont utilisé les différentes versions pour tenter de restituer l'ensemble, A. Goetze (1933 : 302-315) semble atteindre le résultat le plus satisfaisant, grâce auquel il est possible de distinguer dans le *Mythe de Télipinu* six rituels. Cette division permet de reconstituer un ensemble cohérent⁴⁹.

Les rituels exécutés par un mortel (les rituels 1, 2 et 6)

Kamrušepa fait venir un mortel, qui semble exécuter trois rituels : un rituel destiné à faire lever Télipinu (*rituel 1*) ; deux rituels destinés à enlever le mal et la colère du dieu (*rituels 2 et 6*).

⁴⁹ Après avoir donné la première traduction partielle (1933 : 302-315), A. Goetze l'a complétée en plaçant *Tél. II D*, II 13-17 et *Tél. III B*, II 17-20 avant *Tél. I A*, II 1'-36' (1950 : 127-128).

Le rituel I n'a été conservé partiellement que par *Tél. II (D, II 13-17)* et *Tél. III (B, II 17-20)*. Dans cette dernière version on lit : [DUMU.LÚ.]U₁₉.LU *hal-zi-x[] a-pa-a-a[š h]a-at-ta-ra-an[] d)a?-a-ú nu []* « Appel[ez?] un mortel [] ». Celui-ci, un aiguillon [] qu'il prenne et [...] » (Laroche, 1965 : 46). Selon nous, le démonstratif *apaš*⁴⁹ renvoie au terme DUMU.LÚ.U₁₉.LU « le mortel ». On peut penser d'après *Tél. I A (II 35'-36')* que c'est Kamrušepa qui charge le mortel de faire lever Télipinu avec l'aile de l'aigle et de le faire rentrer⁵⁰.

La présence d'un mortel à ce moment du récit, comme exécutant du rituel, peut constituer le premier élément évoquant la renaissance de l'espèce humaine, qui, victime de la colère de Télipinu, avait été totalement passive lors du départ du dieu. Ce recours à un mortel doit suggérer le renouveau de l'espèce humaine capable de gérer un royaume qui sera celui des Hittites.

A quel mortel Kamrušepa peut-elle confier l'exécution du rituel ? Dans la plupart des *mugawar*, ce sont les magiciennes MUNUS⁵¹ŠU.GI qui ont le rôle d'exécutant⁵¹. Dans le *Mythe de Télipinu*, qui est l'archétype des *mugawar* (§ A.1), l'exécutant pourrait être aussi une MUNUS⁵¹ŠU.GI. En révélant à un mortel comment faire lever un dieu en colère et provoquer son retour, Kamrušepa répond à la situation critique causée par le départ de Télipinu, mais elle fait aussi de ce mortel le dépositaire d'un secret, comme le suggère le *Rituel de Hantitaššu*, où la magicienne déclare : « Ce ne sont pas mes paroles.

⁴⁹ Nous suivons l'interprétation de A. Goetze (1950 : 127-128). Pour une autre interprétation de la phrase, voir par exemple Hoffner (1990 : 18 et 20).

⁵⁰ Certains commentateurs ont pensé que le texte présentait deux rituels exécutés au moyen de l'aigle, l'un par un mortel, l'autre par Kamrušepa (Kellerman, 1985 : 118), d'où la tentative de V. V. Ivanov de réaménager le texte (1977 : 56-61). V. V. Ivanov place *Tél. I A*, II 9'-32' après *Tél. I A*, IV 19, sans inclure *Tél. II D*, II 13-17 et le parallèle *Tél. III B*, II 17-20 après *Tél. I A*, II 39'. Les lignes 1' à 8' de *Tél. I A*, II sont laissées de côté en raison de leur état lacunaire. Comme le fait remarquer A. Archi (1983 : 404-405 n. 3), il n'est pas utile de voir deux rituels exécutés avec l'aile de l'aigle : c'est Kamrušepa qui fixe le rituel et c'est le mortel qui l'accomplit.

⁵¹ MUNUS⁵¹ŠU.GI regroupe, comme souvent les sumérogrammes des textes hittites, plusieurs catégories de magiciennes comme les *hašawa-* (*HED* 3 : 229). Sur le rôle des MUNUS⁵¹ŠU.GI, voir Klengel (1965 : 223-236) et Haas - Wegner (1988, vol. I et II). Sur les liens des MUNUS⁵¹ŠU.GI et des *mugawar*, voir Kellerman (1985 : 121, n. 21).

(Ce sont) les paroles du Soleil et de Kamrušepa » (CTH 395 : KBo XI 14, II 24-25⁵²). Ainsi cette phrase semble indiquer que les ^{MUNUS}ŠU.GI pourvues de ce secret reprendront simplement le rituel originel que la déesse Kamrušepa a dû enseigner à la magicienne. Il est donc possible de penser que la désignation d'un mortel par Kamrušepa pour l'exécution de ces rituels constitue l'origine même de la fonction de magicien (Kellerman, 1986).

Le recours à un mortel, dans le *Mythe de Télipinu*, offre un nouvel exemple de la collaboration entre les dieux et les hommes, comme dans *Kamrušepa II* (44'-46') où la déesse Hannahanna répond en ces termes au messager qui lui demande son secours : « Va et amène la magicienne ! Qu'elle fasse des conjurations sur son crâne, qu'elle fasse des conjurations sur ses cheveux purs ». Dans *Illuyanka A* (I 19-27) et *B* (I 4'-16'), qui décrit le combat entre le dieu de l'Orage et son ennemi, le serpent, la déesse Inara s'assure le concours d'un mortel pour permettre au dieu de l'Orage, son père, de tuer son adversaire. Cette collaboration entre les dieux et les hommes dans des circonstances particulièrement importantes pour établir l'ordre de l'univers est un thème fréquent dans le monde indo-européen (Vian, 1952 : 191-195).

La transmission aux hommes de connaissances divines, comme dans le *Mythe de Télipinu*, a son parallèle dans d'autres religions indo-européennes⁵³.

Le *rituel 2* n'a été conservé par aucune version dans son intégralité. Le contenu de ce rituel (*Tél. I A*, II 1'-31'⁵⁴ ; *Tél. II B*, III 1'-4' ; *C*, III 5'-17') suggère que son exécutant pourrait être aussi un mortel (Kellerman, 1986 : 118), peut-être le même que l'exécutant du rituel I, et qu'il a agi également sur les conseils de Kamrušepa. Celui-ci tente en effet d'attirer l'attention du dieu sur les problèmes humains (Kellerman, *ibid.*). Par ailleurs, les produits utilisés dans ce rituel sont différents de ceux utilisés par Kamrušepa dans les rituels que la déesse exécute elle-même (*rituels 3 et 4*). En effet, à l'exception du clou de fondation, l'exécutant du *rituel 2* manipule

⁵² Cf. Ünal (1995 : 29).

⁵³ Dans la religion grecque Déméter initie les mortels à ses propres mystères (Lévy et Séchan, 1990 : 146-172).

⁵⁴ Le début du texte étant lacunaire, nous commençons notre analyse au début de la ligne 9'.

des produits que l'on peut considérer comme d'origine agraire (*parḫuena*-, noix, figue, olive, raisin, huile, amande, malt et orge, miel, beurre, peut-être le *galaktar*), alors que Kamrušepa, au cours des rituels 3 et 4 prend une aile d'aigle et répand les *karaš*- (§ A.5g), fait un feu de brindilles et évoque le feu et l'eau. Enfin, les promesses contenues dans le *rituel 2* de donner à Télipinu des chemins humectés d'huile fine, un lit (c'est-à-dire du mobilier cultuel), de la nourriture et de la boisson (offerts au cours de sacrifices) (*Tél. I A*, II 28'-31' ; *Tél. II D*, III 15'-19'), semblent émaner d'un mortel. Dans les autres rituels ce sont des humains qui promettent des chemins de retour, de la nourriture et de la boisson (par ex. *CTH 484 : KUB XV 31*, Ro I 10-34 et dupl.). Quant au roi et à la reine, ils promettent un sanctuaire et le mobilier cultuel appartenant aux dieux, comme dans les *Prières de Muršili II* (par ex. *CTH 377 : KUB XXIV 1+*, Ro I 19-27 et II 1-2 et dupl.). En outre, dans la seconde version, ces promesses suivent immédiatement une conjuration appartenant au *rituel 6*, qui est exécuté par un mortel (*Tél. II D*, III 3'-22'). Voir p. 138.

Dans la première version (*Tél. I*), comme on le remarquera, le *rituel 2* de *Tél. I A* se divise en trois parties, qui s'enchaînent dans un ordre logique. On adresse à Télipinu :

- des incantations analogiques destinées à enlever le mal et la colère de Télipinu et donc à le purifier ; *Tél. I A*, II 9'-28' ;
- puis des promesses de routes humectées d'huile fine, qui rendront son retour plus aisé, et des promesses de renouveau cultuel (un lit en bois de *šahi*- et en feuillage) ; *Tél. I A*, II 28'-31' ;
- enfin une invocation analogique destinée à amener le dieu à reprendre ses fonctions ; *Tél. I A*, II 31'-32'.

Cette cohérence renforce l'idée que *Tél. I* serait le texte originel.

Moins cohérente semble la seconde version (*Tél. II*), qui réunit des éléments disparates appartenant aux rituels 2 et 6 de *Tél. I*, tout en intégrant une invocation absente de *Tél. I*, concernant le clou de fondation, symbole du dieu fondateur (*C*, II 1'-12' ; *B*, III 1'-4' ; *C*, III 5'-17' ; *D*, III 1'-22'). L'utilisation du clou de fondation pour faire rentrer le dieu peut laisser supposer que Télipinu est considéré comme un dieu fondateur dès le début de cette version, alors que, dans *Tél. I*, il ne le deviendra qu'à son retour dans son pays. Il ressort

de ceci que *Tél. II* ne décrit ni la métamorphose de Télipinu ni la fondation du royaume hittite, mais semble être un simple rituel destiné à faire rentrer le dieu disparu. Cela conforte l'hypothèse du caractère secondaire de *Tél. II* par rapport à *Tél. I*, que nous avons déjà montré à plusieurs reprises. Par ailleurs, une autre différence entre les deux versions consiste en une promesse de nourriture et de boisson présente dans *Tél. II* et absente de *Tél. I*. Cette promesse s'oppose apparemment à l'idée de la fin des sacrifices contenue dans *Tél. I*, si importante dans la logique de la première version. Cet élément permet aussi de suggérer que *Tél. II* est un rituel tiré de *Tél. I* et non pas un récit de fondation, comme ce dernier. Voir *D*, III 15'.

Deux incantations proches du rituel 2 de *Tél. I A* relatives au *galaktar* et au *parḫuena-* se trouvent dans le *fragment b*, II où l'on adresse aussi des promesses de nourriture et de boisson à Télipinu.

On tente de chasser le mal et la colère du dieu en lui communiquant certaines qualités empruntées à des produits naturels et au clou de fondation :

- « l'eau qui fait tourner » peut indiquer la bienveillance de Télipinu à l'égard du roi (*Tél. I A*, II 9'-11'). Pour le sens, voir § A.4a.

- le *galaktar* est apaisant (*Tél. I A*, II 12'-13' ; *Tél. II C*, II 1'-3' ; *fragment b*, II 22'-25'). Voir § A.4a ;

- le *parḫuena-* fait peut-être tourner (*talliya-*) favorablement le dieu, du fond de son être, vers le roi et la famille royale (*Tél. I A*, II 13'-14' ; *Tél. II C*, II 4'-6' (?) ; *fragment b*, II 18'-21'). Pour le sens, voir § A.4a ;

- la noix rend son âme semblable à l'huile (*Tél. I A*, II 15'-16'). Voir & A.4a ;

- la figue, l'amande, le miel, le beurre adoucissent son âme (*Tél. I A*, II 16'-18', 22'-23', 25'-27' ; *Tél. II C*, III 5'-7') ;

- le blé rend purs (son âme et son cœur) (*Tél. II C*, III 5'-7') ;

- la cire⁵⁵ chasse les mauvaises dispositions du dieu (la colère, la fureur, la faute, la rancœur ; *Tél. II B*, III 2'-4') ;

- l'olive et le raisin permettent de déposer dans le cœur et l'âme du dieu le bien nécessaire au roi (*Tél. I A*, II 19'-21') ;

- le malt⁵⁶ et l'orge, qui se mêlent, symbolisent l'union des affaires du dieu et des hommes (*Tél. I A*, II 23'-24') et l'apaisement de la colère du dieu (*Tél. II C*, III 8'-17') ;

⁵⁵ Sur l'utilisation de la cire dans le *Mythe*, voir aussi § A.5e.

- le clou de fondation fait se dresser le (nouveau) royaume et définit précisément le rôle de Télipinu fondateur (*Tél. II C*, II 7'-9') ; une invocation analogue est mentionnée dans *MAH I (A, III 3'-7')* et peut-être dans *Orage II (C, III 15'-16')*, qui est lacunaire (§ A. 4a).

Dans le *Mythe du dieu de l'Orage d'Ašmunikal (Orage II)*, le *galaktar* et le *parḫuena-*, qui font partie du contenu de l'égide (§ A.5h), ne sont pas offerts au dieu par les humains comme dans *Tél. I*, mais offerts aux humains par le dieu de l'Orage. Avec le *parḫuena-* on souhaite faire bouger (*mugai-*) le dieu et on formule le vœu que la famille royale ait une descendance et de longues années (*C, III 13'-21'*).

En évoquant « le doux message de l'agneau » l'on souhaite que le roi et la reine aient en présence de leur dieu personnel (^dU *ḫaršannaš*) un message analogue (*C, III 9'-12'*).

Le *rituel 2* de *Orage III* est le même que celui du texte précédent. Seul le nom de la reine change : Ḫarapsili remplace Ašmunikal (§ A.2a). Comme dans *Orage I*, dans *Orage VII* le dieu de l'Orage, réveillé par l'Abeille, semble indiquer lui-même comment procéder à sa purification, car les textes commencent par ses paroles suivies du *rituel 2*. Le point le plus intéressant de ce rituel concerne l'eau de *waḫišnaš*. Le texte nous apprend que cette eau sacrée et pure, puisée par les aigles agiles, ne viendra pas du ciel (*Ro I? 5'-8'*). Il ne s'agit donc pas de la pluie, mais de l'eau terrestre.

Dans le *rituel 2* de *Orage VIII*, on veut jeter la colère du dieu comme on jette la coquille de la noix (*II 9-10*). L'analogie créée à partir de l'évocation du raisin et de l'olive (*II 13-21*) présente deux différences avec *Tél. I (A, II 19'-20')*. D'une part les biens qu'on demande au dieu sont ici précisés contrairement à *Tél. I A*. Il s'agit de « la vie, de la force et de l'avenir ». On notera d'autre part dans ce texte une invocation analogique sans équivalent dans le *Mythe de Télipinu* : l'âme du dieu doit se lever et s'épanouir comme une fleur (*alil-*, *II 1'-5'* ; *HED 1 32-33*).

Après avoir tenté de purifier (*parkunu-*) et de rendre sacré (*šuppiyaḫḫ-*) Télipinu, on asperge d'huile fine le chemin et on l'invite à rentrer (*Tél. I A, II 28'-30'*). L'huile dans ce contexte a pour effet d'atténuer les aspérités de la route et de rendre plus aisée la démarche du dieu. On lui promet un bon lit fait en bois de *šaḫi-* et en

⁵⁶ Pour l'emploi du malt en Asie mineure, voir *RIA 7* : 321-329.

feuillage pour lui assurer un sommeil qui ne risquera pas d'être troublé, comme ce fut le cas lorsqu'il était endormi près de Liḥzina (*Tél. II D*, III 18'-19'). Ce passage induit, pour nous, l'idée de fondation : le bon lit que l'on promet au dieu, à son retour, est en opposition avec le pré où il était couché, il indique la fondation d'un temple et donc l'institution du culte de Télipinu. Le retour du dieu parmi les humains est parallèle au retour de l'égide auprès de MAḪ (*Inara II*, III 10'-13'). On notera que la promesse d'une statue en bois de *šaḫi*-, qui se retrouve dans une formule sans équivalent dans *Orage VII* (Ro? 12'), laisse supposer l'institution d'un culte. Dans *Tél. II (D)*, III 15'-19') la promesse de chemins humectés d'huile fine, d'un lit en bois de *šaḫi*- et de feuillage est associée non pas au *rituel 2* comme dans *Tél. I*, mais au *rituel 6*. Dans *Tél. II*, on trouve deux additions par rapport à *Tél. I* : on promet au dieu de la nourriture et de la boisson « exquise » (*D*, III 15') et on l'invite à « dormir d'une seule traite » (*D III*, 19').

Le *rituel 2* se termine par une invocation analogique relative au « bon roseau » dans la seconde version et peut-être aussi dans la première. On souhaite que le dieu, comme le « bon roseau », soit disponible, c'est-à-dire qu'il soit prêt à reprendre ses fonctions (*Tél. II D*, III 19'-22' ; *Tél. I A*, II 31'-32' ; § A.4a).

Il existe, d'une version à l'autre, une remarquable stabilité dans les qualités des produits auxquels on a recours et les effets attendus. Nous avons donc l'esquisse d'une théorie raisonnée des choses : les lois de la nature sont parfaitement perçues et utilisées (Ünal, 1989 : 74-75). Le rituel a pour effet de transmettre au dieu des qualités naturelles empruntées aux produits agricoles, en formulant des incantations analogiques, qu'on accompagne parfois d'un geste. On peut remarquer une identité dans la représentation de Télipinu et des produits évoqués (Moyer, 1969 : 25). Ils sont composés d'une partie extérieure impure (assimilée ici à la colère du dieu et à la balle du blé) et d'une partie interne pure (assimilée aux biens contenus dans le cœur, dans l'âme, dans les entrailles du dieu, et aux liquides contenus dans l'essence des plantes). Cette technique analogique est transmise par l'exécutant, qui établit la correspondance par sa parole, en particulier à l'aide de *maḥḥan* « de même que » la conjonction de comparaison. L'énonciation est fortement injonctive, d'où la place importante accordée aux parallélismes, aux anaphores, aux répétitions introduisant l'analogie. L'utilisation de l'impératif dans

chaque incantation et l'injonction adressée au dieu ou à une partie de son être (cœur, âme, entrailles) sont révélatrices aussi d'une volonté coercitive.

Toutes ces substances, dont les effets magiques sont en quelque sorte codifiés dans ce passage, sont également utilisées dans les autres rituels magiques (Güterbock 1968 : 67 s. ; Ünal, 1989 : 76-77) et se retrouvent dans les mythes parallèles (*Orage II C*, III 13', 17'-18' ; *Orage III A*, III 15-16 et *C*, 1-2 ; *Orage VII Ro?* 5-11 ; *Orage VIII*, *Ro?* 10-11 ; *MAH III*, 1-14 ; *MAH IV*, II 4'-15' ; Laroche, 1965 : 61, 63, 67-69, 83-85).

Parfois, on mentionne le roi seul (*Tél. I A*, II 11' ; [20'(?)]), parfois, on évoque la famille royale et le peuple hittite (*Tél. II C*, II 3' et 5'-6' ; *fragment b*, II 20'-21' et 24-25 ; *MAH III* 1-14). D'autres textes, comme le rituel *CTH* 414, suggèrent que la mention du roi seul fait référence à la fondation (*KUB XXIX* 1, *Ro I* 10-20 ; II 47-51) et que la mention de la famille royale évoque la descendance et l'avenir de la fondation (III 39-44).

Le rituel 6, comme les *rituels* 1 et 3, n'a été conservé dans son intégralité par aucune version. En raison d'une lacune d'une dizaine de lignes entre les colonnes III et IV de *Tél. I A*, il est difficile de déterminer la place de ce rituel dans l'ensemble du texte. Nous ne suivons pas les commentateurs qui le rattachent aux rituels précédents exécutés par Kamrušepa (Haas 1977 : 103), nous suivons A. Goetze (1950 : 128), qui estime que dans la lacune entre les colonnes III et IV commence un nouveau rituel (le 6)⁵⁷. Ce rituel est exécuté par un mortel, comme le laisse supposer cette phrase (*Tél. I A*, IV 6-7) : « Que les paroles du mortel que je suis, retiennent la colère, la fureur, l'irritation de Télipinu ».

Le *rituel* 6 présente deux invocations analogiques et une conjuration :

- Invocations analogiques destinées à apaiser Télipinu.
- Invocation de l'aubépine pour purifier le dieu selon une technique propre à cet arbre : la colère du dieu sera arrachée comme le cuir du bœuf et la laine du mouton passant sous l'aubépine (*Tél. I*

⁵⁷ Nous écartons l'interprétation de G. Kellerman (1988 : 121-122), selon laquelle la déesse utilise le langage des hommes. Pour la langue des dieux et des hommes, voir Laroche (1947 : 187-216).

C, 24''-25'' et A, IV 1-3). Cette invocation est restituée en partie d'après *MAH II* (A, II 13'-19'). Contrairement aux produits utilisés dans le premier rituel, l'aubépine est sauvage. Ses vertus purificatrices sont fréquemment utilisées dans les rituels hittites. Ainsi, dans le *Rituel de Tunnawi*, la magicienne, après avoir fait passer sous une porte en bois d'aubépine l'individu qu'elle veut purifier, emploie les mêmes formules que celles que nous lisons dans ce passage du *Mythe de Télipinu* (CTH 409 : KUB VII 53+, III 32'-38' ; Goetze, 1938 : 19 ; Rosenkranz, 1941 : 201-202 ; Otten, 1941 : 16-17 ; 1952-53 : 70). La même technique se trouve dans le rituel consacré à une armée en déroute (Masson, 1950 : 5 s. ; Kümmel, 1967 : 150 s. ; Hauptmann, 1975 : 65). Dans d'autres rites, l'aubépine est associée au feu purificateur. On fait une porte en bois d'aubépine, on allume un feu devant la porte, les troupes passent à travers (le feu). Quand elles arrivent près du fleuve, on les asperge avec de l'eau (CTH 426 : KUB XVII 28, Vo IV 45-55).

- le prêtre du dieu de l'Orage⁵⁸ arrête le dieu de l'Orage en colère, ou le mauvais nuage, métonymie pour le dieu de l'Orage (*Orage II* IV, 15'-18'), comme la cuiller (?) empêche la marmite de déborder, comme les paroles du mortel doivent retenir la fureur du dieu (*Tél. I A*, IV 4-7). On remarquera la similitude entre la colère du dieu de l'Orage et le mauvais nuage mentionné dans *Orage II* (C, IV 15'-18')⁵⁹.

Conjuration : on exhorte la colère à quitter la maison, à prendre la route du Soleil de la terre, donc du monde souterrain et à disparaître dans des chaudrons posés dans la « terre noire »⁶⁰ (*Tél. I A*, IV 8-19 ; *Tél. II D*, III 3'-14').

La conjuration se présente dans une même perspective analogique. L'officiant demande aux dispositions négatives du dieu (la colère, la fureur, la faute, la rancœur), sans doute assimilées au brouillard et à la fumée qui avaient envahi le temple et la fenêtre, de quitter le sanctuaire. Cette image correspond au souhait de voir l'espace réorganisé de façon harmonieuse, ce qui se réalisera lors du retour de Télipinu dans son pays. La mention des éléments architecturaux, qui relèvent du dieu fondateur (maison, pilier central,

⁵⁸ Pour l' « homme du dieu de l'Orage », voir Haas (1994 : 183-184).

⁵⁹ « Un mauvais nuage arrive, [l'homme du dieu de l'Orage se met debout] et le mauvais nuage s'en va ».

⁶⁰ Pour cette expression, voir Oettinger (1989-90 : 83-98).

fenêtre, gonds, cour centrale, grande porte, propylées, voie royale) semble confirmer cette idée. On donne aussi au fondateur la mission de protéger l'espace cultivé qui fournit les biens agraires nécessaires au royaume. Enfin, on exhorte les dispositions négatives du dieu à prendre « la route du Soleil de la terre (noire) », c'est-à-dire le chemin qui conduit au monde souterrain. Dans *Tél. II* (D, III 12'), on ajoute « la mauvaise langue » à l'énumération qui évoque les dispositions négatives du dieu (mauvaise colère, fureur, rancœur, faute). « La mauvaise langue » est peut-être une notion voisine des « mauvais mots » (*idalamuš memiyanuš*)⁶¹ et « le mauvais lien » fait penser d'après *Kamrušepa II* (1'-62') à la possession. Au milieu de cette conjuration prend place l'évocation du monde souterrain, celui du Soleil de la terre, c'est-à-dire de Lelwani, qui est décrit comme une ville entourée par une muraille, gardée par un portier qui veille sur les sept portes et les sept verrous de cet univers des morts⁶² ; dans la « terre noire » reposent des chaudrons de bronze dont les couvercles sont de plomb et les poignées de fer. On souhaite que « la colère, la fureur, la faute, la rancœur de Télipinu » soient enfermées à l'intérieur du chaudron et disparaissent à jamais⁶³. Le portier garde les portes et ouvre les verrous. Le portier mentionné pourrait être le Soleil de la terre selon un rituel de purification d'une maison : « Soleil de la terre, ouvre les grandes portes et laisse monter de la terre les dieux antiques, les Seigneurs de la terre et le dieu Soleil » (CTH 446 : KUB VII 41+, I 46-48)⁶⁴. On accède au monde souterrain par des ouvertures artificielles qui constituaient l'entrée du chemin sacré formé d'eau souterraine (Gordon, 1967 : 70-88 ; Hawkins, 1990 : 305-314). L'élimination symbolique des impuretés par la descente symbolique de la souillure dans le monde souterrain représente une phase importante des rituels hittites : comme dans le *Mythe de Télipinu*, on délivre la personne atteinte d'une souillure par une manipulation magique, puis on jette la souillure dans la terre, probablement sous terre, comme dans le *Rituel de Maštigga* : la

⁶¹ Pour une interprétation de cette notion, voir Hoffner (1975a : 49).

⁶² Pour la description du monde souterrain, voir Haas (1994 : 127-134).

⁶³ Dans un texte magique les chaudrons sont posés sur les bûchers (Laroche, 1951 : 66 ; Otten, 1958 : 141 ; Vieyra, 1965 : 130).

⁶⁴ Selon J.G. Macqueen le portier du monde souterrain serait Lelwani elle-même (1959 : 175-180). Cependant le rôle de cette dernière, comme peut-être celui de Allani dans le monde hourrite, consiste plutôt non pas à ouvrir les portes, mais à dire qui peut entrer dans le monde souterrain ou en sortir (Popko, 1995 : 99).

magicienne prend du sel, du sa[ng, de la graisse] et de la cire. Elle demande ensuite au Soleil de la terre de tourner ces malédictions vers la gauche et elle les jette dans la terre (CTH 404 : KBo II 3, II 12-19 ; Goetze, 1950 : 350).

La même conjuration se retrouve dans *Tél. II* (D, III 3'-14') et dans *MAḪ II* (A, II 2'-12') avec quelques variantes :

- dans *Tél. II* et *MAḪ II*, la porte des enfers, les verrous et le portier sont omis ; plusieurs chaudrons reposent dans la « terre noire », soit en bronze dans *MAḪ II* (A, II 5') ; *Tél. I* (A, IV 15), soit en fer dans *Tél. II* (D, III 7'), mais les poignées en fer ne sont mentionnées ni dans l'un ni dans l'autre texte.

- dans *MAḪ II* (A, II 3'), les liens de Ḫannaḫanna et d'un arbre qui pourrait être la vigne (^{Giš}ippiya-) sont mis en évidence : on demande à la colère de Ḫannaḫanna de ne pas pénétrer dans le champ, dans le bois, dans le vignoble (dans les autres textes, dans un jardin ; *Tél. I* A, IV 12-13 ; *Tél. II* D, III 4'-5'). Cette version constitue un emprunt évident au *Mythe de Télipinu*, puisque la déesse n'est pas une divinité fondatrice et protectrice. La vigne est associée à la fondation et particulièrement à la construction du foyer sacrificiel, comme on le voit en CTH 414 (Vo IV 13-16), qui décrit les rituels accompagnant la construction d'un palais.

Les rituels exécutés par Kamrušepa (les rituels 3, 4 et 5).

Aucune version ne présente le texte dans son intégralité. Toutefois, grâce à *Tél. I*, qui présente une trentaine de lignes consacrées à ces rituels, il est possible d'en avoir une vision d'ensemble (*Tél. I* A, III 3-34 + *Tél. I* C, 9'-12').

Dans cette version, la plus grande partie du texte est écrite à la première personne et rapporte les paroles que Kamrušepa adresse aux dieux. La déesse mentionne les différents rituels mis en oeuvre ; elle exécute le rituel des *karaš* (A, III 3-7 ; *rituel 3*) ; elle « enlève le mal du corps du dieu » (A, III 8-27 et C, 9'-12' ; *rituel 4*) ; et après que les dieux ont rétabli l'avenir (A, 28-33), elle célèbre probablement le rituel des *ḫimma*- (A, III 33-34 ; *rituel 5*).

Le rituel 3, ou rituel de purification des *karaš*⁶⁵, comme la première série de rituels exécutés par le mortel (*rituels 1,2,6*), se

⁶⁵ Pour *karaš* « parties sexuelles castrées », et *karš*- « couper, castrer », voir § A.4a.

trouve précédé d'une mission que Kamrušepa confie aux dieux. Cette mission consiste à couper (=castrer) douze béliers appartenant au Soleil et gardés par Hapantali. Nous savons déjà, d'après CTH 712 (KUB XXVII I, 69 ; Laroche, 1946-47 : 107), que le Soleil est désigné comme le « Soleil des brebis ». Les troupeaux pourraient appartenir aussi à Kamrušepa (Tél. I A, III 6-7 ; Kamrušepa III, 1 ; Archi, 1993 : 404-409). Voir aussi Vieyra (1965 : 128), Watkins (1979 : 269-287) et Beckman (1988 : 43).

Au cours de ce rituel de purification, Kamrušepa traite la colère de Télipinu (*warkuššus aniyami*) en répandant les *karaš* des douze béliers. Pendant cette manipulation, elle tient « l'aile de l'aigle et les mille yeux » (§ A.4a).

Le but de ce rituel de purification est de rétablir le cycle de la fécondité interrompu par la colère du dieu responsable de son départ. Les *karaš* des béliers sont utilisés par Kamrušepa comme des substituts sur lesquels elle projette le mal qui entrave le fonctionnement des *karaš* de Télipinu. Nous savons, en effet, grâce à un fragment de rituel (KBo XI 19, Ro 5), que les *karaš* pouvaient être utilisés comme substitut : EGIR-*anda-ma karaš šenus iyami* « et ensuite j'ai fait un substitut de *karaš* ». En purifiant les *karaš* de Télipinu Kamrušepa veut rendre à celui-ci son caractère prolifique. Télipinu étant une divinité liée au monde agraire, il s'agit de faire en sorte qu'il assume de nouveau sa fonction de dieu agraire. La suite du *Mythe* semble conforter cette interprétation : ce n'est qu'après avoir retrouvé sa fécondité, grâce à la manipulation des *karaš*, que Télipinu se rend auprès des divinités qui veillent à la reproduction des espèces vivantes (homme, animal, végétal, p. 148). Dans *le Rituel de Tunnawi*, un beau passage met en relief les liens entre la fécondité animale et la fécondité humaine : la magicienne prend la corne d'un bovin (GU₄) fertile et déclare : « Dieu Soleil⁶⁶, mon seigneur, de même que ce bovin (GU₄) est fécond (*ušantari*) et qu'il est dans une étable féconde et qu'il remplit l'étable de taurillons (GU₄.NÍTA) et de vaches (GU₄.AB), que l'homme qui fait l'objet du rituel soit fécond. » (CTH 409 : KUB VII 53+, IV 7-11 ; Goetze, 1938 : 20-21). Pour d'autres exemples de rapprochement entre la fécondité animale et humaine, voir Ünal (1989 : 77). Dans le domaine archéologique, les statues en terre cuite de taureaux castrés provenant de Bogazköy

⁶⁶ Ce passage confirme de nouveau les liens entre le Soleil et les animaux d'élevage.

et d'Inandik doivent représenter ces animaux dont on utilise les organes sexuels comme offrandes aux dieux (Musée des Civilisations anatoliennes d'Ankara ; Bittel, 1976 : 151).

Ceci pourrait rejoindre l'existence de gargouilles et de rython en forme de phallus (Musée de Kayseri).

Au cours du même rituel on manipule l'aile de l'aigle. Nous rappelons que celle-ci était utilisée dans le *rituel 1*, où elle permettait de faire lever le dieu. Elle semble ici avoir une fonction purificatrice, comme dans *Kamrušepa IV* où elle est brûlée par l'officiant avant qu'il ne procède à la purification du corps du patient ou comme dans le *Rituel de Tunnawi*, où la magicienne l'utilise parmi d'autres objets en la brandissant au dessus de la personne souillée (CTH 409 : KUB VII 53+, II 4-5; Goetze, 1938 : 11-12). Mais dans le *rituel 3*, l'aile de l'aigle est associée aux « mille yeux » qui peuvent sans doute être rapprochés de l'expression les « mille cils », qu'on trouve par exemple dans un rituel où le devin dit en s'adressant aux dieux du cèdre. « Regardez vers le roi, vers la reine, soulevez les mille cils des dieux » (CTH 483 : KUB XV 34, Ro II 10-12 ; Haas - Wilhelm, 1974 : 190-191). « Les mille cils » et « les mille yeux » semblent évoquer le regard des dieux, probablement ici, d'une manière métaphorique, l'attention extrême que les dieux prêtent à l'événement.

Dans les mythes parallèles, le rituel des *karaš* se trouve dans le Mythe de La *Disparition du dieu de l'Orage* (*Orage I A*, III 1'-2' ; Laroche, 1965 : 57), le texte le plus proche de celui de Télipinu. La présence de ce rituel traduit encore les liens fonctionnels étroits entre Télipinu et son père, le dieu de l'Orage. Ce rituel se trouve également dans CTH 370 : *KBo VIII 73* (II s.), où il est intégré à une conjuration destinée à purifier un malade et à lui redonner l'usage de son corps (voir § A.IVa).

Le rituel 4, qui est décrit par *Kamrušepa* elle-même, est composé de manipulations et d'invocations analogiques. Cette succession se retrouve très fréquemment dans les rituels de purification, par exemple dans les rituels pour les divinités MAḪ et Gulšeš (CTH 434 : KUB XVII 27, III 4-8 ; Goetze, 1950 : 347). L'utilisation de la première personne et du prétérit, qui considère comme acquis le résultat du rituel, est fréquente dans les textes magiques hittites (par ex. *Kamrušepa II*, 54'-60') et pourrait avoir son origine dans ces pratiques inaugurées par la déesse de la magie

dans le *Mythe de Télipinu*. Aussi ces textes magiques, qui contiennent beaucoup d'autres éléments communs au *Mythe de Télipinu* (Kellerman, 1986), ne sont pas seulement des prescriptions personnelles de certains individus pour des circonstances particulières (Gurney, 1977 : 45), mais ils semblent se référer aux pouvoirs suprêmes des dieux (Kellerman, *ibid.*).

Le rituel exécuté par Kamrušepa consiste à « enlever le mal du corps du dieu » (*tuggaz-šet idaluššit dahḫun*) à l'aide de feu et à faire suivre cette opération d'incantations. Utilisant les brindilles qu'on ramasse dans les champs (voir § A 4a) Kamrušepa fait brûler du feu au-dessus de Télipinu, probablement pour le purifier (*parkunu-*), et fait en sorte qu'aucune partie du corps n'échappe à l'action du feu. Enfermées dans un cercle de feu, les différentes impuretés contenues dans le corps du dieu (le mal, la faute, la colère, la fureur, le *warku-*, la rancœur) sont toutes brûlées (*Tél. I A*, III 8-12). Le feu qui brûle l'impureté du dieu est le feu « sauvage » (*pahḫur/ IZU/ISATI* et peut-être *PINDU* « charbons ardents » ; *CHD P*, 1 : 12-16). Ce feu, parfois divinisé, est différent des flammes violentes et destructrices du dieu du feu Agni. Comme le souligne A. Ünal (1992 : 493-500), étant tantôt utile, tantôt nuisible, il présente un double aspect. C'est *pahḫur* qui est mentionné dans *Kamrušepa I* (3-28 ; Kellerman, 1987a : 215-235) et dans *La Disparition du Feu* (Ünal, *ibid.*). Selon *Kamrušepa I*, il est recueilli à la campagne probablement dans un brasero, fixé à un bâton de berger (torche) et emporté au fleuve qu'il enflamme. Dans *La Disparition du Feu*, il se met en colère et disparaît dans les ténèbres. Le feu joue un rôle essentiel dans les rituels magiques. Dans ce dernier texte, l'histoire du feu disparu pourrait être une conjuration destinée à rendre la santé à un malade (Ünal, *loc. cit.*). Parmi les autres exemples très nombreux, rappelons le rituel pour une armée en déroute mentionné précédemment : « devant la porte construite en aubépine on allume un feu de ce côté-ci et on allume un feu de ce côté-là. Les troupes le traversent. Et, quand elles arrivent près du fleuve, on les asperge avec de l'eau » (*CTH 426 : KUB XVII 28, Vo IV 45-55 ; Masson, 1950 : 5 s. ; Kümmel, 1967 : 150 s. ; Hauptmann, 1975 : 65*).

Les invocations qui se trouvent dans le *rituel 4* sont de deux sortes :

- une série d'invocations a pour thèmes le feu et l'eau. Les invocations relatives au feu sont destinées à éteindre la colère du

dieu, l'invocation relative à l'eau doit empêcher le retour de celle-ci. Pour le feu, il s'agit des brindilles qui brûlent et qui éclairent, du feu qui s'éteint, des semences qui se dessèchent (*Tél. I A*, III 13-23 ; *fragment b*, III 1'-17'). Pour cette dernière invocation, voir Oettinger (1976 : 10-11). Pour l'eau, le texte peut être compris de deux manières : « l'eau ne remonte pas dans le roseau (d'irrigation) » ou « le roseau ne remonte pas (le cours d'eau) » (Otten, 1958 : 231 ; *HED* 1 : 171 ; Hoffner, 1990 : 16 ; *Tél. I A*, III 24-27 ; *Tél. II A*, IV 3-7)⁶⁷. Pour l'association du feu et de l'eau dans les incantations analogiques, voir Ünal (1989 : 84) ;

- une invocation, qui n'est pas analogique, est destinée à confirmer les effets du feu purificateur : « Du corps de Télipinu, j'ai ôté le mal, j'ai ôté la colère, j'ai ôté la fureur, j'ai ôté le courroux, j'ai ôté la faute, j'ai ôté la rancœur, j'ai ôté la mauvaise langue, j'ai ôté le mauvais lien (?) ». La présence du « mauvais lien », dont nous proposons la restitution d'après *KBo* XXVI 132, 5, fait penser à la possession (*Kamrušepa II*, 1'-62').

Entre les rituels magiques 2 et 4, on remarque une différence fondamentale : dans le *rituel* 2, l'exécutant, qui semble être un mortel (p. 131 s.), tente d'attirer l'attention du dieu sur les humains, alors que dans le *rituel* 4 exécuté par *Kamrušepa*, la déesse se contente d'apaiser la colère du dieu.

Dans *Tél. III* les passages contenant la purification du dieu sont lacunaires (*A*, III 4'-8' et 12'-14'). La présence de deux mots (*tu[gga]zšet*, *idalun* ; *Tél. III A*, III 4', 6'), qui caractérisent le *rituel* 4 de *Tél. I* (*tuigg[aššas*, *id[alun]* ; *C*, 9', 12') pourrait suggérer qu'il s'agit du même rituel dans *Tél. III* et dans *Tél. I*. Ces deux textes peuvent être mis en relation avec le passage d'un texte religieux provenant de Mašat (Güterbock, 1986 : 205-214). Les dernières lignes conservées de *Tél. III* pourraient également être mises en rapport avec le passage du texte de Mašat (cf. *tarranuddu* « qu'il épuise » et *ZI* « âme » ; *Tél. III A*, III 12', 14' ; Güterbock, 1986 : 207, 209). On remarquera dans ce rituel de purification de *Tél. III* la mention des « yeux jaloux » (*šakuwa aršananda*), qui est absente de

⁶⁷ Une incantation aux divinités infernales présente une image analogue : « De même que l'eau coule du toit et ne revient pas en arrière, de même la mauvaise impureté, le serment, le sang, les larmes, la faute, la malédiction, le souci s'écoulent et ne reviennent pas en arrière » (*CTH* 446 : *KUB* VII 41+, I 28-34 ; Otten, 1961 : 114-157 et Haas - Wilhelm, 1974 : 27).

la partie conservée de *Tél. I C*, et du « mauvais lien » (*idalun patalhan*) que nous restituons (*Tél. I C*, 12') d'après un texte analogue (*KBo XXVI 132*, 5), cf. aussi *Tél. II (D, III 12')*. Le texte de Maşat mentionne aussi « les yeux jaloux » (Güterbock, 1986 : 207-208, 212-213).

Dans les mythes parallèles le *rituel 4* se présente ainsi :

Dans *Orage I (A, III 3'-15')*, on retrouve le passage de la purification par le feu (en grande partie restitué par E. Laroche, 1965 : 57) et deux invocations analogues à celles de *Tél. I A*. L'invocation du feu de brindilles (voir aussi *Orage II C, IV 7'-12'*; *MAḪ I A, III? 8'-16'* ; Laroche, 1965 : 61-62 ; 80-81) reprend l'invocation des brindilles qui éclairent (cf. *fragment b III, 6'-17'*). La suite de *MAḪ I (A, III? 17'-29')*, où l'association du feu et de l'eau est mentionnée, présente des innovations par rapport au *Mythe de Télipinu* : après avoir enflammé le bois *karšani-* que Ḫapantali a apporté de la montagne (Güterbock, 1986 : 210-211), on verse dessus de l'eau sacrée (*šuppi watar*), de façon à créer une vapeur pour dissoudre la colère de la déesse. *MAḪ V* contient aussi l'invocation de l'eau dans le roseau (*A, II 1'-5'*) et deux invocations originales qui n'apparaissent pas dans le *Mythe de Télipinu*. L'une appartient à la thématique du feu et de l'eau : on éteint (rafraîchit) avec de l'eau des cailloux brûlants, de même on veut éteindre la colère de la déesse (*A, II 6'-10'*) ; la seconde a pour thème une pierre qui arrête une charrette, comme on souhaite voir la colère de la déesse s'arrêter (*II 6'-11'* et *III 1-5*), cf. Laroche, 1965 : 82-83. *MAḪ II (A, II 10'-12')* et ne contient pas l'invocation des brindilles, mais celle de l'eau dans le roseau. Elle est placée entre deux invocations n'appartenant pas au *rituel 4*, mais au *rituel 6* de *Tél. I A* (invocation des enfers, invocation de l'aubépine).

Le rituel 5. La nature du *rituel 5* était indiquée dans la lacune située à la fin de la ligne 33. Nous avons proposé de reconstituer *ḫi-[mu-uš]* (voir § A. 4a). Comme dans le *Rituel de Zarpiya (CTH 757)*, on célèbre les *ḫimma-* pour acquérir la puissance divine qui permettra de lutter contre les malédictions (Gonnet, 1993b). On peut penser également que les *ḫimma-*, dont il est question dans les *Prières de Muršili II à la déesse solaire d'Arinna et à Télipinu*, sont exécutés dans l'intention d'acquérir la puissance divine pour lutter contre le mal (les maladies, la famine, les sauterelles ; *CTH 376 : KUB XXIV 13+*, *Ro II 32'-34'* ; *CTH 377 :*

KUB XXIV 1+, Vo III 16'-17' et dupl.). Aussi est-il possible de suggérer que, dans le *Mythe de Télipinu*, la célébration des *himma*-par Kamrušepa a peut-être pour but d'acquérir la puissance des divinités pour écarter définitivement le mal de Télipinu.

Les rituels sont célébrés au cours de l'assemblée divine⁶⁸. Le texte précise que « tous les dieux » sont réunis, mais le nom de neuf divinités seulement est mentionné (*Tél. I A*, III 30-32). Le chiffre neuf n'est-il pas ici la représentation de la totalité ? Les divinités nommées fixent l'Avenir et semblent permettre le rétablissement du processus de reproduction interrompu par le départ de Télipinu: [Papaya, Išt(uštaya)], Gulšeš, MAḪ^{MEŠ69} veillent sur la reproduction des humains ; Ḫalki, Miyatanzipa, Télipinu sur celle des végétaux ; LAMMA (Karši ?)⁷⁰, Ḫapantali sur la reproduction des animaux.

On remarquera que parmi les divinités chargées de veiller sur la reproduction humaine se trouvent les déesses souterraines, qui assistent à la naissance. Le fait qu'elles soient citées à côté des divinités du cercle agraire de Télipinu confirme des liens étroits entre le monde souterrain et le monde agraire.

Le chiffre neuf et ses diviseurs (trois, six) semblent significatifs au regard de la fondation. Le troisième jour de la *Fête d'automne de Télipinu*, on met en réserve les animaux qui seront sacrifiés trois ans plus tard (ou chacun des « douze mois » de l'année). Le fait que le renouvellement de l'égide ait lieu tous les neuf ans (selon *KUB* LV 43, Vo 1-4 ; McMahon, 1991 : 144)

⁶⁸ Sur les assemblées divines, voir Beckman (1982 : 435-442) ; Houwink ten Cate (1987 : 13-34 et notamment pp.16-18 pour *Tél. I A*, III 28-34).

⁶⁹ Les MAḪ^{MEŠ} doivent être distinguées de MAḪ, qui envoie l'Abeille à la recherche de Télipinu (voir § A.5e). Elles pourraient avoir pour rôle de veiller sur le destin individuel de chaque humain (Beckman, 1983 : 247-248).

⁷⁰ La divinité LAMMA mentionnée devant Ḫapantali pourrait être Karzi, qui précède souvent Ḫapantali dans les listes divines (*RIA* 4 et 5 : 111-112, 459 ; Otten, 1971 : 29-30 ; Laroche, 1980 : 13-14 ; McMahon, 1991 : 15). Comme les divinités figurant dans ce passage semblent toutes avoir un lien avec la reproduction et la fécondité et que Ḫapantali est le dieu protecteur des ovins, on peut supposer que Karzi est la divinité qui veille sur les bovins. On peut aussi présumer que la divinité cachée sous le sumérogramme LAMMA est la divinité Inara, la soeur de Télipinu, qui entretient des liens avec la fondation et qui lui est souvent associée. Pour Ḫapantali, voir *RIA* 4 : 45 ; Laroche (1946-47 : 22-23) ; McMahon (1991 : 14-16), Archi (1995 : 13-18) ; pour Karzi, voir *RIA* : *ibid.* ; McMahon (*op. cit.* : 18-19), Klinger (1996 : 583, n. 3) ; pour Inara, voir index des divinités.

conforte l'idée d'un cycle reposant sur le chiffre neuf, puisqu'il semble que l'égide vieillisse au bout de neuf ans. Aussi peut-on dire que le chiffre neuf aux yeux des Hittites symbolise l'élément capable de créer un cycle qui perpétue l'éternité. Dans d'autres textes liés à la fondation, on rencontre également ce chiffre. V. Haas et O.R. Gurney avaient déjà souligné la relation du neuf avec le monde chthonien sans pour autant indiquer son rapport avec la fondation (Haas, 1976 : 198-199 ; Gurney, 1978-79 : 27-31).

Dans un fragment de *Fête du mois*, on demande à l'aigle et aux dieux d'apporter au couple royal des années au nombre de « 9 mille 9 fois 2 fois 9 fois », c'est-à-dire des années illimitées (CTH 591 : KBo XVII 88+, III 7'-9' ; IV 22-23 et dupl.).

Au cours de la construction d'un temple, on prend quatre fois neuf clous de fondation d'un sicle de différentes matières, pour les placer dans le sol (CTH 413 : KBo IV 1+, Ro 47-48 et dupl.) ; lors de celle d'un nouveau palais (CTH 414 : KUB XXIX 1, Vo III 1-3), le dieu de l'Orage (?) sollicite la collaboration de Télipinu : il lui demande d'ouvrir (le sol?) et d'apporter à la montagne soixante trois quantités de vin (9 x 7 dans le texte).

h. Le retour de Télipinu : la fondation du royaume hittite

Dans *Tél. I*, le retour de Télipinu se déroule en deux temps : le dieu revient auprès des divinités, avant de rentrer dans son pays.

Le retour de Télipinu auprès des autres divinités est le résultat du *rituel 1* étudié plus haut (§ A.4g). Kamrušepa a réussi à le faire rentrer, toutefois elle a échoué dans sa tentative d'apaiser sa colère (*Tél. I A*, II 33'-35' ; III 1-2) : Télipinu est furieux, « il tonne et lance des éclairs, il frappe la terre » (*Tél. I A*, II 33'-35' ; cf. Güterbock, 1959 : 207 ; Deighton, 1982 : 71). Cette nouvelle manifestation de la colère du dieu se traduit autrement qu'au début du *Mythe*. A la sécheresse succèdent les pluies bienfaisantes de l'orage. Il est donc « positif », bien qu'il soit « terrifiant » et le retour des pluies pourrait indiquer la reprise du cycle agraire (Archi, 1973 : 13-14 n. 34 ; Neu, 1972).

Le retour de Télipinu dans son pays a pour objet la fondation du royaume hittite. Quittant l'assemblée des dieux, qui a scellé sa réconciliation avec les autres dieux, Télipinu revient « dans son temple », « dans son pays », qu'il a quittés au début du mythe. Il remet alors en fonction les feux sacrificiels. Puis il « s'occupe de son pays », « s'occupe du roi » (*Tél. I A*, IV 20, 25). Le même thème se retrouve dans un rituel de fondation au cours duquel le Soleil et le dieu de l'Orage « s'occupent à nouveau du roi » (*CTH 414 : KUB XXIX 1*, Ro III 6 ; Kellerman, 1980 : 29). Dans le même texte, les dieux invitent Télipinu à venir les rejoindre, à ouvrir la fosse (de fondation) et à faire des libations (*Vo III 1-3*).

La première action du dieu est de remettre en état de fonctionnement le foyer sacrificiel de son propre temple (*Tél. I A*, IV 21-25), ce qui est l'expression du rétablissement des cultes.

Après le rétablissement des cultes, Télipinu se soucie du roi et de la reine, les dotant de force pour l'avenir. Il pérennise ainsi le couple royal, lui garantissant une descendance qui confortera la fondation.

Enfin le dieu se soucie du roi. Il lui remet l'égide qui contient tous les biens nécessaires pour régner. Il est clair que ce geste et la présence du roi sont l'expression symbolique de l'intronisation du roi : devant Télipinu se dresse un chêne vert, l'égide étant accrochée à l'une de ses branches, comme un « fruit magique »⁷¹. Télipinu laisse le roi s'emparer de l'égide (*fragment a*, IV 25'). Cette scène finale du *Mythe* associe deux éléments qui jouent un rôle important dans la fondation : le chêne vert (^{Giš}*eya-*), qui deviendra le symbole de Télipinu⁷², et l'égide, symbole de la vie. Le chêne vert, qui est un arbre aux feuilles persistantes, symbolise le caractère « éternel » de la

⁷¹ Voir Mazoyer, ^{Giš}*eya-* dans la religion hittite (à paraître).

⁷² Les liens sont étroits entre Télipinu fondateur et le chêne vert. Le chêne vert est d'abord garant de la pérennité de royaume. C'est sans doute à ce titre qu'il est devenu le symbole du dieu fondateur. On le voit en particulier dans *CTH 414, KUB XXIX 1*, *Vo IV 17-21*, qui décrit les rituels accompagnant la construction d'un palais. Dans la *Fête d'automne de Télipinu (CTH 638)*, il semble associé à Télipinu lui-même : c'est autour du chêne vert, planté à côté de la stèle du dieu, que sont exécutés certains de ses innombrables sacrifices. Dans l'écriture hiéroglyphique, cette assimilation est poussée à un tel point que le hiéroglyphe représentant un arbre, probablement un chêne vert, est utilisé pour désigner Télipinu (Laroche, 1961 : no 151). Voir paragraphe documents no 1.

végétation et, de ce fait, le caractère durable de la fondation. Il a une place importante dans les textes, où il symbolise fréquemment la pérennité du royaume. Ainsi dans le rituel de fondation cité précédemment, on dresse un chêne vert et on prononce ces paroles : « De même que le chêne vert est éternellement vert et ne perd pas son feuillage, de même que le roi et la reine soient verts, de même, que leur parole soit éternelle » (CTH 414 : KUB XXIX 1, Vo IV 17-21 et dupl.). Une formule analogue se trouve dans l'*Autobiographie de Hattušili III* : on dresse un chêne vert et on parle ainsi : « de même que le chêne vert est toujours vert et ne perd pas ses feuilles, de même puissent le roi et la reine prospérer » (CTH 81: KUB I 1+, IV 17-20). On rappellera aussi la place importante des arbres dans la légende de la fondation de Rome, et en particulier le rapport de Romulus avec le chêne (Briquel, 1980 : 301-319).

L'égide est suspendue au chêne vert juste avant l'acte de fondation (du royaume hittite), parce qu'elle contient la vie nécessaire à la fondation et à la pérennité de celle-ci. Elle-même est divinisée, elle possède des temples et un personnel religieux (Popko, 1975 : 65-70). Elle peut quitter son sanctuaire, dans le cas où son culte n'est pas respecté, comme les autres divinités (§ A.5e). On rappellera qu'au cours de la *Fête du purulli*- on procède au remplacement de l'ancienne égide, que l'on brûle, par une nouvelle (KUB XXV 31 + 1142/z, IV 5-7 ; Gaster, 1961 : 253 ; Otten - Rüster, 1972 : 234 ; Popko, 1975 : 66 et 69 ; Haas, 1988 : 288-289 ; McMahon, 1991 : 185-186). Le fait que ce rite soit accompli au cours du culte rendu à Télipinu et qu'il s'accompagne de la manipulation du chêne vert, semble constituer un rappel de l'épisode final du *Mythe* fondateur et traduire le désir d'obtenir la prospérité éternelle pour le royaume ; ce que confirme la comparaison entre la *Fête du purulli*- et les *Fêtes pour le Renouvellement de l'égide*, qui décrivent le remplacement de l'égide (McMahon, *op. cit.* : 143-188). Dans la *Fête du purulli*-, l'accent est mis sur la nouvelle égide, alors que, dans les *Fêtes du Renouvellement de l'égide*, il est mis sur l'ancienne égide : dans la *Fête de purulli*- des indications sont fournies sur la fabrication de la nouvelle égide, qui n'apparaissent pas dans les *Fêtes du renouvellement de l'égide*. L'ancienne égide est brûlée, mais elle est traitée avec attention dans les *Fêtes du renouvellement de l'égide*. Ces différences pourraient s'expliquer par le fait que dans la cérémonie du *purulli*-, on évoque implicitement la première égide

remise au roi lors de la fondation du royaume, alors que dans les *Fêtes du Renouveau de l'égide* on insiste sur la protection du royaume. On a rapproché la scène représentée sur le rython en argent de la collection Norbert Schimmel⁷³ de ce passage du *Mythe de Télipinu* (Alp, 1983a : 99). Pourtant la présence du carquois et de la hampe à côté de l'égide constitue une différence importante avec le *Mythe*. On notera qu'au moment de l'intronisation du roi hittite, l'égide non seulement contient tous les biens nécessaires pour qu'il règne, mais qu'elle assure également leur protection grâce à son enveloppe en peau de mouton. Les armes représentées pourraient être liées aussi à l'idée de protection. Il ne s'agit pas d'armes pour le combat rapproché, comme l'épée, mais d'armes destinées à tenir éloignées des menaces éventuelles. Dans le même ordre d'idée, on rappellera un rituel exécuté à la frontière des Gargas, dans lequel le maniement des égides avant le combat semble avoir pour seul but de protéger les combattants et le territoire (CTH 422 : KUB IV 1, Vo III 11-12)⁷⁴. Sur le rython de Schimmel il est manifeste que la scène représentée reproduit un épisode du *Mythe*, mais la présence du carquois, de la hampe et de l'animal protecteur des dieux LAMMA pourrait suggérer que la divinité placée au dessus du cerf est un dieu LAMMA⁷⁵, qui se serait substitué au Télipinu de la scène finale du *Mythe*. Cependant, la présence dans la scène de l'arbre symbolique

⁷³ Publiée d'abord par O.W. Muscarella (1974 : 133), la scène a été commentée par K. Bittel (1976a : 8-19), S. Alp (1983a : 93 s. ; 1988 : 17-23), A. Dinçol (1983 : 220-222, no 8), H.G. Güterbock (1987-89 : 1-5), T. Özgüç (1993 : 487-491) ; voir § documents no 2.

⁷⁴ Comme nous l'avons signalé à la page 106, l'objet désigné par le mot ^{KUŠ}*kurša* se rencontrant parfois dans un contexte militaire, nous avons préféré au cours de cette étude le traduire par « égide ». Nous suivons C. Watkins qui montre les nombreux points communs existant entre ^{KUŠ}*kurša* et l'*aegis* « égide » (Watkins, 2002 : 169-172). Il nous rappelle que l'*aegis* n'est pas un bouclier chez Homère, mais un sac qu'on porte sur l'épaule. La frise du rython de Schimmel confirme que ^{KUŠ}*kurša* est un sac, mais le *Mythe de Télipinu* qui détaille son contenu semble exclure le fait qu'il puisse s'agir d'un sac de chasseur, aucun des biens contenus dans ce sac n'étant lié à la chasse. Autre opinion de G. H. Güterbock (1989 : 113-123).

⁷⁵ H.G. Güterbock et T. Özgüç voient dans cette divinité, LAMMA LÍL, le dieu protecteur de la campagne (1989 : 114 ; 1993 : 487-491). Mais l'iconographie du dieu protecteur de la campagne est très différente de celle de la divinité représentée sur le rython de Schimmel (Rost, 1963 : 179-180).

de Télipinu et la petite taille⁷⁶ de la divinité représentée sur le cerf peuvent laisser supposer que cette divinité est Télipinu⁷⁷, la grande divinité assise restant inconnue⁷⁸. Dans ce cas, la présence du carquois et de la hampe pourrait impliquer que Télipinu est représenté en dieu LAMMA. Que la divinité représentée soit un dieu LAMMA ou Télipinu lui-même, l'égide, à l'évidence, est un élément commun à Télipinu et au dieu LAMMA (Gonnet, 1992 : 209). Ainsi que le pensait E. Laroche (1983 : 128), cela signifie en termes de religion hittite, que Télipinu et ses deux cercles appartenaient sans doute au groupe des dieux LAMMA, protecteur de toutes espèces vivantes ainsi que du royaume hittite.

Pour pouvoir comparer les éléments que Télipinu emporte lors de son départ avec ceux qui apparaissent dans l'égide dès son retour, nous avons établi le tableau comparatif des biens selon *Tél. I A*, I 10'-15' et IV 27-35.

<i>DEPART</i>	<i>RETOUR</i>
<i>les biens emportés</i>	<i>les biens apportés dans l'égide</i>

a)	a)
néant	graisse de mouton
ḫalki	ḫalki
^d Immarni	néant
néant	^d GÌR
néant	vin
néant	troupeau
fécondité	fécondité
- orge, blé	- néant
- bœufs, moutons	- néant

⁷⁶ La petite taille du dieu pourrait signifier que Télipinu est le fils du dieu de l'Orage et non pas un dieu enfant (*contra* Canby, 1987 : 64-65).

⁷⁷ E. Laroche estime que Télipinu et ses collaborateurs, qui assurent non seulement la subsistance physique de la société mais aussi sa protection, ont intégré la « grande famille » des dieux protecteurs. Il remarque que les listes royales les mentionnent après les divinités KAL/LAMMA (Laroche, 1983 : 128, 131). Pour cette question, voir Mazoyer, 2002 : 183-194.

⁷⁸ Si on accepte l'hypothèse que le rython de Schimmel évoque le *Mythe de Télipinu*, on peut suggérer que la divinité assise, tenant dans sa main gauche un oiseau, pourrait renvoyer au Soleil, qui est associé à l'aigle dans le Mythe. L'autel représenté devant lui pourrait figurer le banquet organisé par le Soleil.

- humains	- néant
- néant	- avenir (les longues années)
- néant	- procréation

b)	b)
néant	doux message de l'agneau (cf. A.4a)
néant	respect
néant	gloire
néant	^d []
néant	clou de fondation (cf. <i>ibid.</i>)

c)	
<i>šalḫanti</i>	[<i>šalḫ</i>]ant[i] (Laroche, 1965:38)
<i>manitti</i>	[<i>manitti</i>]
<i>išpiyatar</i>	[<i>išpiyatar</i>]

Nous pouvons classer les biens cités dans ce tableau comme suit : a) des biens économiques liés à la fonction agraire de Télipinu ; b) des biens relatifs au pouvoir et à la fondation, liés à la fonction de fondateur du dieu ; c) des biens résultant des deux fonctions.

On remarquera dans le grand texte du mythe de fondation (*Tél. I*) l'absence de la deuxième catégorie dumézilienne (la troisième chez les Hittites), c'est-à-dire l'absence de biens en relation avec la guerre⁷⁹. Ceux-ci ne sont mentionnés que dans le *fragment a* (IV 20'), sous la forme de l'héroïsme et de la force ; Cette variante est à mettre en relation avec le caractère plus récent du *fragment a* par rapport au texte originel *Tél. I*. A l'image idéalisée du pouvoir royal contenue dans *Tél. I* semble se substituer une image plus réaliste de celui-ci, cette différence pouvant être mise en relation avec la fonction différente des deux textes, que nous avons observée à plusieurs reprises (voir par exemple p. 134). L'image des valeurs guerrières dans l'image idéalisée du roi représente de toute évidence une rupture avec l'idéologie

⁷⁹ « Le respect » et la « gloire » présents dans l'égide écartent le recours à la guerre, ce qui pourrait expliquer l'absence de cette dernière parmi les biens remis au roi.

antérieure, selon laquelle le souverain hittite est essentiellement un guerrier⁸⁰.

Lorsque l'on compare les éléments emportés avec ceux contenus dans l'égide, on relève des différences importantes entre eux. Dans la première version du *Mythe de Télipinu*, la graisse de mouton, le vin, l'avenir et les différentes catégories liées au pouvoir ne figurent pas parmi les biens emportés par le dieu. L'absence de la graisse de mouton et du vin pourrait symboliser tout aussi bien l'appauvrissement du royaume hattî. Mais leur mention au moment de la fondation du royaume peut suggérer également l'apparition d'une nouvelle civilisation (hittite) et sa prospérité. Pour la graisse de mouton dans l'égide, voir Hoffner (1995 : 109). L'absence des biens relatifs au pouvoir et à la fondation au moment du départ de Télipinu dans *Tél.* I s'explique par le fait qu'il est alors seulement une divinité agraire et que le royaume hattî a cessé d'exister. Leur présence à son retour confirme que Télipinu acquiert une nouvelle dimension lors de son absence : il n'est plus seulement un dieu agraire, mais aussi un dieu fondateur, et cela souligne l'apparition d'un nouveau royaume et d'une nouvelle royauté.

Même si, dans les listes canoniques, les trois fonctions distinguées par G. Dumézil sont respectées, la force, c'est-à-dire l'aspect militaire, n'occupe pas chez les Hittites, comme dans les autres cultures indo-européennes, la deuxième catégorie, mais seulement la troisième. Ne peut-on pas expliquer ce dernier rang dans le panthéon hittite par le fait qu'ils considéraient la fonction militaire comme un châtiment (*MAH VIII* ; Kellerman, 1987 : 122) ? Télipinu est un dieu pacifique, quand il est seulement dieu agraire, à l'époque hattie ; il devient un dieu redoutable quand il se transforme en dieu fondateur, à l'époque hittite (§§ A.5f, C.5a).

Le *Mythe de Télipinu* se termine donc par l'exaltation du dieu, qui revient parmi les mortels doté d'une nouvelle fonction, celle de fondateur. On observe de nouveau la différence entre le *Mythe de Déméter*, dont la fin est marquée par un compromis et non par une action d'éclat de la déesse : Déméter reprend sa place sur l'Olympe et Perséphone partage l'année entre sa mère et les Enfers.

⁸⁰ L'image du roi pacifique, garant de la prospérité économique, se substitue dans *Tél. I* à celle du souverain guerrier devenu à date ancienne un des éléments essentiels de l'idéologie royale (1979 : 163).

Selon les mythes de fondation indo-européens, le retour du fondateur se caractérise souvent par un exploit initial de celui-ci. Il révèle à cette occasion sa puissance aux yeux des dieux et des hommes. Nous devons rappeler que Télipinu affirme sa puissance en tonnant, en jetant des éclairs, en détournant les rivières avant de fonder le royaume hittite. Nous avons déjà mentionné le combat d'Apollon contre Python ou Delphiné, celui de Cadmos contre le dragon de la source d'Arès (§§ A.5b et f), ou encore le rétablissement de Numitor sur le trône d'Albe par Romulus (Briquel, 1976 : 154). Ces épisodes où s'affirme la force du fondateur semblent constituer le « prélude » de la fondation (Vian, 1963 : 94 s.).

Nous constatons des analogies nombreuses entre Télipinu et Apollon dans leurs activités de fondateurs⁸¹ ; voici les quelques points relevés dans le *Mythe de Télipinu* qui permettent de rapprocher Apollon fondateur du dieu hittite :

- le premier geste de Télipinu, au moment de la fondation, comme plus tard celui d'Apollon fondateur, est de mettre en état l'autel sacrificiel (*Tél. I A*, IV 20-26 ; Malkin, 1987a : 347 ; Detienne, *loc. cit.* : 306) ;

- Télipinu et Apollon légitiment le futur fondateur humain (*fragment a*, IV 25'-26' ; Vian, 1963 : 76-77 ; Malkin, 1987, § I ; 1987a : 336 ; Detienne, 1990 : 303) ;

- Télipinu apporte au roi le respect, la gloire et la soumission pour l'ensemble du royaume. Apollon assurera la soumission des sujets et des alliés (*Tél. I A*, IV 32-33 ; Pindare, *Pythique* 5, V. 66-67) ;

- de même que Télipinu assure une descendance au couple royal et garantit le renouvellement des générations, Apollon sera associé aussi au processus de renouvellement des générations (*Tél. I A*, IV 25-26, 31 ; de Polignac, 1984 : 52-53 ; Calame, 1990 : 322-323) ;

- la relation de Télipinu avec les dieux protecteurs (LAMMA) implique que le fondateur hittite ne se contente pas de fonder, mais qu'il protège aussi sa fondation, comme plus tard

⁸¹ Voir Mazoyer, Télipinu et Apollon fondateurs (1999 : 55-62). Pour illustrer ce parallélisme en dehors du *Mythe de Télipinu*, on évoquera un rituel de fondation où Télipinu ouvre le sol et y dépose les fondations (CTH 413 : KBo IV 1+, Ro 31-32). Une activité attribuée à Apollon dans le monde grec (*Hymne à Apollon*, V 55-57).

Apollon protégera le territoire de la cité (cf. *supra* ; de Polignac, 1984 : 47) ;

- comme Télipinu, Apollon détournera les rivières, ce qui pourrait signifier la réorganisation de l'espace avec de nouvelles frontières (A.5f) ;

- c'est à la suite d'une famine nécessitant l'intervention du dieu fondateur, qu'est fondé le royaume hittite. De façon analogue les Grecs plaçaient souvent l'origine d'une fondation à la suite d'une disette, qui rendait nécessaire la consultation de l'Oracle de Delphes ;

- le retour de Télipinu entraîne la disparition de la sécheresse. Le sol, désormais bien arrosé par l'eau qui vient du ciel et par les rivières qui ont retrouvé leurs cours, produit des céréales et du vin, favorise l'élevage des animaux et la fécondité humaine. Cette abondance évoque l'image hittite de l'Age d'or. De la même manière, c'est vers une terre arrosée par les nuages, riche en produits agricoles et en élevage, et propice à la fécondité humaine, qu'Apollon conduit les hommes qui viennent consulter son oracle de Delphes pour une entreprise coloniale (Calame, 1996 : 145 : 147) ;

- après la fondation, Télipinu et Apollon continuent à assurer la fertilité et la fécondité de celle-ci. Ils protègent les limites, veillent à la circulation des biens dans le domaine politique, intégrant les biens agraires, écartant ou expulsant les fléaux qui pourraient porter préjudice à la fondation (*Tél. I A*, IV 29-30 ; de Polignac, 1984 : 52-53 ; Calame, 1990 : 291-322 ; Mazoyer, Les centres culturels de Télipinu, à paraître).

En tant que divinité agraire, Télipinu assure par son activité laborieuse la productivité du sol. S'il est plus difficile de préciser les liens d'Apollon avec le monde agraire⁸², il semble cependant que ces liens soient réels, Apollon pouvant avoir été anciennement une divinité protectrice du bétail. Les liens d'Apollon et du monde agraire peuvent s'observer dans les Thargélies et les Pyanopsies, deux grandes fêtes célébrées à Athènes en son honneur. Ces deux fêtes sont en effet destinées à souligner les étapes de la croissance de la végétation. On a pu avancer l'idée qu'Apollon intervenait au cours de ces fêtes en tant que « dieu de la végétation » (Parke, 1977 : 147 et Simon, 1983 : 77-78 ; Rudhardt, 1992 : 96), pour d'autres, cependant, il intervient dans ces fêtes seulement en tant que dieu

⁸² Pour cette question, voir Mazoyer, Remarques sur les origines d'Apollon (à paraître).

purificateur et fondateur, en écartant les souillures et en intégrant dans la cité les produits agricoles et les nouvelles générations (Lévêque - Séchan, 1990 : 204-207 ; Calame, 1990 : 322). Chez les Hittites, Télipinu est à la fois un dieu agraire et un dieu fondateur. Mais la fonction de fondateur prend le pas sur celle de divinité agraire. Chez les Grecs, la fonction agraire d'Apollon n'existe qu'à l'état de reliquat, comme si ses autres fonctions, et en particulier sa fonction de fondateur, avaient fait disparaître sa fonction agraire. On relève en effet de nombreuses traces illustrant les liens d'Apollon avec le monde agraire. On rappellera par exemple qu'il apparaît souvent dans la mythologie dans le rôle d'un berger. Sans pour autant confirmer ou infirmer une origine anatolienne d'Apollon proposée par de nombreux auteurs (Humbert, 1976 : 61-64, Lévêque - Séchan, 1990 : 213-216 et 223-225), qui entre dans le cadre d'un autre débat, on peut supposer aussi qu'Apollon s'inscrit dans le schéma indo-européen des dieux fondateurs, qui établit des liens étroits entre fondation et monde agraire. C'est avec un araire que Télipinu ouvre les sillons d'où s'élèveront les futures moissons et les édifices de la ville, que Romulus plus tard ouvre les tracés de la future Rome, et que le prêtre indien délimite les fondations de l'autel sacrificiel (Dumézil, 1954 : 27-28 ; Briquel, 1976 : 158-160). En ce qui concerne Romulus qui, par ses origines, serait lié à la troisième fonction (économique), mais qui aurait abandonné celle-ci quand il fonda Rome (Briquel, 1976 : 147 ; Dumézil, 1987 : 82 s.), nous nous demandons si le fait qu'il ouvre les fondations avec un araire n'implique pas qu'il ait conservé sa fonction initiale au moment de la fondation⁸³.

Tél. III

Tél. III souligne d'une façon succincte le retour de Télipinu. Le texte lacunaire n'a pas gardé d'indication sur le lieu de son retour. Dans *Orage I* (A, II 9'-16'), le dieu revient auprès de son père et non auprès des humains, ce qui représente une différence majeure par rapport à la première version du *Mythe de Télipinu*, et indique probablement que le texte n'est pas un texte de fondation. Nous savons qu'il rapporte avec lui le grain, ^dImmarni, les bonnes pluies, les bons vents comme dans *Tél. III* (A, III 9'-11'). Comme on l'a

⁸³ Voir Mazoyer, *ibid.*

constaté d'après le tableau ci-dessus, ces biens ne sont pas contenus dans l'égide.

Fragment a

La différence la plus importante entre le *fragment a* et *Tél. I* est naturellement la présence dans l'égide de LÚ-natar, « la virilité » et de tarḫuil[i...] « fort/victorieux », de Tarḫuna- le « victorieux », nom du dieu de l'Orage hittite (voir § A.4a ; *fragment a*, IV 20'). La virilité et la victoire sont des attributs que se partagent Télipinu et son père. La force physique de Télipinu, empruntée au dieu de l'Orage, se retrouve aussi dans la *Prière de Muršili II*, où l'on demande à Télipinu de fournir l'arme victorieuse au couple royal (CTH 377 : KUB XXIV 1+, III 13'-15').

Fragment b, fragment c

La présence de don de nourriture et de boisson dénote le caractère secondaire de ce texte, que l'on peut regarder comme un rituel destiné à faire rentrer le dieu (II 11'-12'). Il en va de même pour le *fragment c* (R II 6-7).

Les mythes parallèles

Le retour du dieu de l'Orage.

Dans *Orage I* (A, II 9'-11'), le retour du dieu de l'Orage s'effectue en deux temps. Le dieu revient d'abord chez son père en rapportant tout le bien, comme sans doute Télipinu dans *Tél. III* (A, III 9'-11'). Ensuite, après une série de rituels destinés à chasser le mal de son être, il revient dans son pays, comme Télipinu dans *Tél. I* A. On observe une étroite parenté de rédaction entre *Orage I* et *Tél. I*, pour évoquer le retour du dieu parmi les hommes. Hormis l'absence de ^dGÌR et quelques variantes, une grande partie des biens contenus dans l'égide se retrouve dans les deux mythes sans modifications par rapport à *Tél. I*. LÚ-natar « la virilité », qui ne se trouve pas dans *Tél. I*, peut se trouver dans *Orage I* (A, IV 19' ; Laroche, 1965 : 59) comme dans le *fragment a* (IV 20') du *Mythe de Télipinu*.

Dans *Orage II* et *Orage III*, le texte, qui est lacunaire, a conservé pour évoquer le retour du dieu une phrase sans équivalent dans *Tél. I* A : « Le dieu (?) s'assit sur le siège/trône (^{Giš}šarpa-) » (*Orage II* C, III 2' ; *Orage III* A, III 1'). On constate l'homonymie de cet objet avec la montagne Šarpa, siège du dieu de l'Orage (RGTC :

353-54 ; *suppl.* : 142-143 ; Forlanini, 1987 : 73 s.). Pour décrire les conséquences du retour du dieu de l'Orage, on utilise des formules dues à la présence du dieu, autre façon symbolique d'évoquer le retour de la prospérité.

La scène finale a été profondément modifiée par rapport à *Tél. I A*.

- la présence de la divinité n'est pas mentionnée ;
- au chêne vert est substitué un autel (tous deux, étant équivalents, sont étroitement liés au dieu fondateur) ;
- l'égide, qui est faite ici en peau d'agneau, est suspendue auprès de l'autel (*Orage II C*, III 9' ; *Orage III A*, III 10) ;
- on écarte tout ce qui rappelle d'une façon trop spécifique Télipinu (on remplace le chêne vert par l'autel, on gomme ce qui a trait à l'activité agricole de Télipinu). On conserve en revanche ce qui est conciliable avec les fonctions des divinités chargées de protéger la reine Ašmunikal et la reine Ḫarapšili : la prospérité du royaume (abondance de nourriture et de boisson), la soumission des sujets ou du roi (le doux message de l'agneau), la fondation du royaume (clou de fondation). On ajoute le *galaktar* et le *parḫuena*-, des substances destinées à apaiser et à faire revenir les divinités irritées (voir § A.4a).

Orage V (1'-10') présente un rituel rédigé par un scribe nommé Pirwa, qui doit être le maître du rituel comme le suggère *Anzili et Zukki*. Le dieu revient dans sa maison et non, comme dans le *Mythe de Télipinu*, « dans son pays et dans son temple » (*Tél. I A*, IV 20). Le retour à la normale dans la maison du scribe est décrit avec les mêmes formules que celles de *Tél. I*.

Le retour du Feu

Le mythe de *La disparition du Feu* est sans doute intégré à un rituel médical (cf. p. 36). Le retour du Feu, qui s'est réfugié dans le monde souterrain, se déroule ainsi : derrière le dieu de l'Orage, des personnages indéterminés creusent un trou. La terre noire s'ouvre et laisse échapper le Feu qui réapparaît à la surface du sol (Ünal, 1992 : 496). La fin du Mythe, qui est lacunaire, évoquait peut-être, comme le *Mythe de Télipinu*, les conséquences bénéfiques de ce retour.

Le retour d'Anzili et Zukki

Dans *Anzili et Zukki*, comme nous l'avons mentionné à propos du départ des deux déesses, le *Mythe* se trouve inséré dans un rituel de naissance. Il s'effectue dans la maison du « maître du rituel ». Les conséquences du retour des déesses sont décrites selon les mêmes formules que *Tél. I* (A, IV 21-23), mais on se réfère aussi au rétablissement de la famille (*Anzili et Zukki B*, II 9-10).

Le retour de Hannaḥanna

MAḤ VII est un texte très fragmentaire ; les formules indiquant les conséquences du retour de la déesse sont comparables à celles contenues dans *Tél. I* (A, IV 24-26) « La mère a reconnu son fils, la vache a reconnu son veau, la brebis a reconnu son agneau, la déesse a reconnu le roi et la reine, elle a reconnu son pays, et elle se soucia de la vie [] et de l'avenir » (**MAḤ VII**, IV 1-5 ; Laroche, 1965 : 84).

L'égide est présente dans ce texte de la même manière que dans *Tél. I*. Elle contient les mêmes biens à l'exception de la divinité, dont le nom est illisible dans *Tél. I* (A, IV 33), et des états souhaitables de la société (*mannitti-*, *šalḫiti-*, *išpiyatar* ; *Tél. I A*, IV 35-38).

Le retour d'Inara

Inara II contient des variantes remarquables : Hannaḥanna envoie l'abeille rechercher non pas Télipinu mais l'égide (pour cette substitution intéressante, voir § A 5e). L'Abeille à son retour dépose l'égide dans une écuelle (^{GIŠ}*ḥuppar*), un objet cultuel associé à l'égide (*CTH 662: KUB XXV 31+*, Ro 5-7). ^{GIŠ}*ippiya-* « cep de vigne » (Morpurgo Davies - Hawkins, 1987 : 282-283 ; *HED 2* : 377-379) à côté duquel Miyatanzipa est assise, remplace ici le ^{GIŠ}*eya-* de *Tél. I* (A, IV 27). On note la substitution de Télipinu à l'égide, du ^{GIŠ}*ippiya-* à ^{GIŠ}*eya-*, deux végétaux liés à la fondation. Hannaḥanna fabrique trois sources. L'association de Hannaḥanna et de l'eau est également soulignée dans plusieurs rituels de purification, où elle est désignée comme la « déesse mère (Hannaḥanna) de la rive » (Beckman, 1983 : 247).

B. DISPARITION DU SOLEIL

1. PRESENTATION DU MYTHE

On a parfois été tenté avec raison de faire des mythes connus sous les noms de *Télipinu et la fille de l'Océan* et *La Disparition du Soleil* deux épisodes du même mythe⁸⁴ (Güterbock, 1977³: 21-22). La *Disparition du Soleil* pourrait précéder le mariage de Télipinu avec la fille de l'Océan, (qui est Hatépinu selon CTH 638 : KUB IX 3, Ro I 19')⁸⁵. Car les effets du départ du dieu Soleil, en particulier l'apparition du Gel qui s'installe sur la terre et l'échec des divinités, qui sont immobilisées par le Gel (ZABABA, LAMMA, Télipinu, Gulša, MAḪ), semblent incompatibles avec la période de prospérité qu'ouvre sans doute le mariage de Télipinu avec la fille de l'Océan. Si le départ du soleil peut s'expliquer du point de vue naturaliste comme le récit d'une éclipse, ou d'un coucher de soleil prolongé, il reste à tenter d'en expliquer les raisons. Reprenant l'hypothèse de Pecchioli Daddi pour laquelle cette disparition pourrait être le résultat d'une dispute entre les dieux pour savoir qui est le plus puissant, et l'intégrant au cycle de la fondation du royaume hittite, nous pensons que le Soleil, le dieu bâtisseur hattî⁸⁶, mécontent de la nouvelle fonction de fondateur attribuée à Télipinu, s'en va en raison de ce qu'il considère comme une injustice ou une spoliation, en tout cas comme un affaiblissement de son autorité dans le panthéon⁸⁷. Le fait que son départ provoque le Gel est lié à une

⁸⁴ Güterbock, 1977³: 21-22.

⁸⁵ Autre hypothèse de Güterbock (*ibid.*). Selon lui la disparition du Soleil était due au fait que le dieu de l'Orage le remettait à l'Océan en même temps que les boeufs et les moutons (*Océan, A I, 24-25*).

⁸⁶ Pour le Soleil, dieu fondateur hattî, voir p. 118.

⁸⁷ Pecchioli Daddi-Polvani (1990 : 58-59). Pour Th.H. Gaster, le Mythe de la *Disparition du Soleil*, comme celui de Télipinu, retrace le cycle des saisons (1961 : 337, 359). On comprend mal, dans cette hypothèse, que les dieux dans les deux mythes soient terrorisés et menacés dans leur existence même. Il faut plutôt voir dans ces disparitions des événements exceptionnels.

vision naturaliste du monde : il n'y a que le retour du Soleil qui puisse faire disparaître le Gel, puisque son départ est l'unique cause du froid. Il est donc indispensable de faire rentrer le Soleil. Le retour de celui-ci semble décrit dans *Océan*, et dans le petit fragment *Sol. c*⁸⁸, qui doit combler une partie de la lacune de cent lignes entre la fin du mythe (*Sol. b*, I 46') et le début du rituel (*Sol. b*, IV 1'), cf. Goetze (1952 : 101).

Le fait que le texte mythologique évoquant la disparition du Soleil soit suivi d'un rituel destiné à honorer Télipinu et le Soleil suggère que le départ du Soleil est né d'un conflit entre les deux divinités. La présence sur la table du Soleil des mêmes objets, représentant les limites de la fondation et notamment du sanctuaire (portes, lucarne?, fenêtres, verrou, serrure § B.4), que ceux placés sur la table de Télipinu (*Sol. b*, IV 14'-20', 25'-29', 34'-35'), souligne, une fois de plus, les liens du Soleil et de Télipinu avec la fondation que nous avons examinés précédemment (§ A.5c). Reprenant l'interprétation initiale que nous avons avancée, il s'agirait pour les humains d'apaiser le Soleil en lui reconnaissant une part égale à celle de Télipinu dans les honneurs dévolus au dieu bâtisseur.

Le texte comprend :

A. Une partie mythologique (*Sol. a*, I? 1'-19' + *Sol. b*, I 1'-45' + *Sol. c*, 1'-10').

- le départ du Soleil (*Sol. a*, I? 1'-19') ;
- la recherche du Soleil (*Sol. b*, I 1'-33') ;
- le Gel menace le dieu de l'Orage (*Sol. b*, I 33'-45') ;
(lacune)
- le retour du Soleil (*Sol. c*, 1'-10') ;

B. Un passage indiquant les circonstances du *mugawar* (*Sol. b*, IV 1'-13').

C. Un rituel.

- liste d'offrandes (*Sol. b*, IV 14'-24') ;

⁸⁸ Cf. la classification de Laroche, CTH 323 (le fragment *Sol. c* qui n'existe pas dans la transcription des textes mythologiques de Laroche, 1965 : 21).

- le premier, le deuxième et le troisième jour (Sol. b, IV 25'-39' ; Sol. b, IV 40'-52'' ; Sol. a, IV? 1'-20'').

2. DATATION

Dans *Soleil a* et *b* les traits d'archaïsmes abondent (Laroche, 1956 : 421)⁸⁹. En raison de ces archaïsmes, on a daté le texte, soit de l'époque vieux-hittite (Otten, 1982 : 284), soit de l'époque moyen-hittite (Oettinger, 1979 : 580). Il est possible que *Soleil a* et *b* soient contemporains d'*Orage I* (§ A.2a). Dans ce cas, ils seraient légèrement postérieurs à *Tél. IA* et rédigés au début du moyen-hittite, ayant un ductus impérial (Oettinger, *ibid.*). Voir aussi Neu (1980 : 181) et Masson (1985 : 245-252). On ne relève pas de différences significatives entre le hittite de *Soleil b* et celui de son duplicat *Soleil d*, mais le ductus de *Soleil d* pourrait être d'époque moyen-hittite comme *Soleil c*, d'après la forme des signes *da* et du sumérogramme EGIR (Rüster, 1972 no 166, 109).

3. TRANSLITTERATION ET TRADUCTION

a. Disparition du Soleil

a, I?¹

1']am-me-el-l[a?]x[
2'		tar]-aš-ki-iz-zi ma-a-a[n A-N]A ^d IM x[
3'		na-]ak-ki-iš ^d UTU-uš DUM[U]-ŠU nu-za	
	ma-	a-an wa-a[]-	
4']x nu wa-ar-šu-la-aš-te-eš am-me-el kat-ta u-	
	wa-ru		

⁸⁹ Parmi ces archaïsmes on peut relever : la deuxième personne du pluriel en *-tani*, *azzikkittani*, *akkuskittani* (Sol. b, I 18'), caractéristique des textes vieux-hittites et moyen-hittites à la place de *-teni* à l'époque impériale (Carruba, 1966a : 79 s. ; 1968 : 13 s. ; Houwink ten Cate, 1970 : 7 s.) ; le directif *antagaša* « vers la chambre » (Sol. a, I? 12' ; Laroche, 1970 : 29) ; *mān-ez* (Sol. a I?, 6') de *mān*, conjonction archaïque à valeur temporelle, à la place de *maḥḥan* classique (Sternemann, 1966 : 231 s. et 377 s.) et de *-ez*, particule réflexive correspondant à la forme impériale *-az* (Neu, 1968 : 188) ; *takku* (Sol. b, I 13'), conjonction à valeur hypothétique du vieux- hittite (Houwink ten Cate, 1970 : 31).

-
- 5' ^dUTU?]-un e-ep-mi na-an mu-un-na-a-mi nu ku-it
i-e-ez-zi ^dIM-aš
- 6' [x x x-a]ḫ-hi ma-a-ne-ez wa-al-lu-uš-ki-u-an da-i-e-er
a-ru-na-ša DUMU.MUNUS-aš
- 7' [ne-pí-ša]-jaz ḫal-za-iš na-an a-ru-na-aš iš-ta-ma-aš-ta
nu-za a-ru-na-aš ^{DUG}ḪAB.ḪAB-x²[
- 8' [x x x] ḫal-ḫal-da-a-ni-iš-ši da-iš nu ku-wa-pí ^dUTU-uš
mu-mi-e-ez-zi
- 9' [x x] ji-ku ḫa-ap-pé-e-ni-ik-ku GIŠ-i-ik-ku ḫa-aḫ-ḫa-li-
ik-ku mu-mi-e-ez-zi
- 10' [x x -]x ik-ša-a-i-iš-ki-it- ta[
-

- 11' [a-ru-n]a-aš ^dUTU-i tar-aš-ki-iz-zi ki-i-wa-at-ta ku-it
x[
- 12'] ^dUTU-uš a-ru-ni an-ta-ga-aš-ša pa-it na-aš
^{DUG}ḪAB.[ḪAB
- 13' [IŠ-TU] DUḪ.LÀL ga-ri-e-et še-ra nam-ma URUDU-
an iš-ta-ap[
- 14' [nu te-]e-et wa-al-lu-uš-ki-id-du-ma-at-wa-za ku-it-
ma-an[
- 15' -š]a?-a-i a-ru-na-ša ŠA DUMU.MUNUS-
ŠU³[
- 16' -]ḫu-wa-an-za⁴ MUNUS-za A-NA ^dIM[
- 17' ku]-in ša-ga-in i-y[a-an-zi
-

- 18']DUMU^{MEŠ}-KA tar[-
- 19' A-NA NI]N?⁵-ŠU me-mi-iš-ta
-

b, l

- 1']x ḪUR.SA]G
-

- 2']tu-el DUMU^{MEŠ}-KA ta[r-

- 3' -z]i ^dIM-aš A-NA DAM-Š[U me-mi-
iš-ta(?)
- 4']x nu-wa-ra-at-mu te-et x[
- 5' [am-me-el D]UMU^{MEŠ}-YA ták-ku LÚ-iš ku-na-an-za
[na-an a-ap-pa ɥu-iš-nu-an-zi]
- 6' [ták-ku G]U₄-uš UDU-uš ku-na-an-za na-an a-ap-pa
ɥu-iš-nu[-an-zi]
- 7' [tu-e]l-la DUMU^{MEŠ}-KA ku-in ša-ga-in i-ya-an-zi ɥa-
a[ɥ-ɥi-ma-aš]
- 8' ud-ne-e ɥu-u-ma-an ti-nu-ut ú-i-da-a-ar ɥa-at-nu-ut
- 9' ɥa-aɥ-ɥi-ma-aš GAL-iš ɥu-wa-an-ti A-NA ŠEŠ-ŠU
tar-aš-ki-iz-zi
- 10' ɥUR.SAG^{MEŠ} aš ú-i-da-a-ar ^{GIŠ}KIRI ₆^{HI.A} ú-e-el-[l]u nu
tu-el
- 11' wa-ar-šu-la-aš-te-eš pa-iš-ga-ta-ru nu-uš le-e ti-in-nu-
z[i]

- 12' nu Ú^{HI.A}-an KUR!.KUR^{MEŠ} GU₄^{HI.A} UDU^{HI.A}
UR.GI₇^{HI.A} ŠA[ɥ]^{HI.A} ti-in-[nu-ut]
- 13' DUMU^{MEŠ} kar-ta-aš-ma ɥal-ki-uš [Ú-U]L ti-in-nu-zi
ták-ku-aš t[i-in-nu-zi]
- 14' nu-ma-aš-ta an-tur-za ^{UZU}ap[-pu]uz-zi-ya-an-za ɥar-zi
- 15' nu-uš Ú-UL ti-in-nu-zi ma-a-an ku-it-ta ɥu-u-ma-an
[ti-in-nu-ut]
- 16' a-pa-a-ša pa-it ^dIM-ni te-et ki-i ku-it ki-ša-at[
- 17' a-ši ɥa-aɥ-ɥi-ma-aš at-ti-iš-ši an-ni-iš-ši te-ez-zi
- 18' ki-i az-zi-ik-ki-ta-ni ak-ku-uški-it-ta-ni
- 19' kap-pu-wa-at-ten-ma-wa-za Ú-UL ku-it-ki
^{LÚ}SIPA.UDU ^{LÚ}SIPA.GU₄
- 20' a-pa-a-ša ud-ne-e ti-in-nu-ut ^dIM-ša Ú-UL ša-a-ak-k[i]

- 21' ^dIM-aš ^dUTU-i pí-i-e-et i-it-ten-wa ^dUTU-un ú-wa-te-
et[-ten]
- 22' [p]a-a-ir ^dUTU-un ša-an-ɥe-eš-kán-zi na-an Ú-UL ú-
e-mi-ya[-an-zi]
- 23' ^[d]IM-sa te-ez-zi nu-wa-ra-an ku-it ɥa-an-da Ú-UL ú-
e-mi-ya[at-ten]

- 24' [ka]-a-ša-wa am-me-el tu-e-eg-ga-aš-mi-e-eš a-a-an-ta
 25' [a-pa]-a-ša-wa ku-wa-pí ħar-ak-ta nu ^dZA-BA₇-BA₇-
 an pí-i-e-et
 26' [i-i]t-wa ^dUTU-un u-wa-te nu ^dZA-BA₇-BA₇-an ħa-aḫ-
 ḫi-ma-aš IŠ-BAT
 27' [it-t]en-wa ^dLAMMA-an ħal-zi-iš-ten a-pu-u-un-na-
 wa ti-nu-zi
 28' [Ú-U]L-wa-ra-aš gi-im-ra-aš DUMU-aš nu a-pu-u-
 un-na-wa ħa-aḫ-ḫi-ma-aš IŠ-BA[T]
 29' [i-i]t-ten-wa ^dTe-li-pí-nu-un ħal-zi-iš-ten a-pa-a-aš-wa
 DUMU-YA
 30' [na-a]k-ki-iš ħar-aš-zi te-ri-ip-zi wa-a-tar na-a-i ħal-ki-
 in-na
 31' -]pít? ^{NA4}pí-ru-lu-u-wa-ri nu a-pu-u-un-na ħa-aḫ-
 ḫi-ma-aš ħar-zi
-

- 32' [i-it-ten-w]a ^dGul-aš-ša-an ^dMAḪ ħal-zi-iš-ten ták-ku-
 wa a-pé-e a-ki-i[r]
 33' [nu-wa ke]-e-ya im-ma a-ki-ir nu-wa a-pé-e-el-la KÁ-
 aš? ħa-aḫ-ḫi-m[a-aš]
 34' [ú-it ḫ]a-aḫ-ḫi-ma-aš ^dIM-ni te-ez-zi ku-u-š-wa pí-iš-
 ša-at-ti
 35' [x x x] nu-wa ḫu-u-ma-an-te-eš a-ki-ir nu-wa ki-i-pít!
 GAL-ri
 36' [Ú-UL na]m-ma ħar-ši nu-wa ^dḪa-ša-am-mi-li-aš
 ŠEŠ^{MES}-ŠU
 37' [pa-ap-pa-]an-ni-ik-ni-eš nu-wa a-pu-u-uš ħa-aḫ-ḫi-
 ma-aš Ú-UL IŠ-BAT
 38' [x x x x] a-pu-u-uš ħal-za-iš ^dIM-aš ħa-aḫ-ḫi-im-mi
 39' [tar-aš-ki-iz]-zi ki-iš-ši-ra-aš-mi-iš-wa GAL-ri-ya an-
 da-da-me-in-[kán-za]
 40' [GÌR^{MES}]⁶-YA da-me-in-kir ták-ku-wa ku-u-uš-ša
 GÌR^{MES}-uš ŠU^{HI.A}-u[š]
 41' [an-da e-ep-ši (?)] IGI^{HI.A}-mi-ta-wa le-e e-ep-ši
-

- 42' [ħa-aḫ-ḫi-ma-aš] ^dIM-ni tar-aš-ki-iz-zi a-ut-ti-wa
 DUMU^{MES}aš -ma-aš

- ud-da-a-ar IZI ez-za-an⁹[
 6']x šu-uh-ḫa-aḫ-ḫu-un a-i-iš-mi-it ḫa-la-aš-mi-iš¹⁰
 ḫa-at- ta-l[u
 7' [x x]-x-ma iš-ga-ra-aq-qa-aš na-aš-ša-an še-er te-eḫ-ḫu-
 un ^{UZU}ḫar-š[a?-
-

- 8' [DINGIR]^{MEŠ}aš ud-da-a-ar *Ú-UL* ku-it-ki ḫar-ni-in-ku-
 un ma-a-an-ša-an
 9' ^dTe-li-pí-nu-sa ku-e-da-ni-ik-ki na-ak-ke-ešzi ú-ga
 DINGIR^{MEŠ}-as ud[-da-a-ar]
 10' [me]-ma-aḫ-ḫi ta-an mu-ga-mi ^dUTU-ša te-ez-zi
 DINGIR^{MEŠ}aš ud-da-a-ar pa-a-id[-du]
 11' [tar]-na-az-mi-ša ma-wa-a *UM-MA* ^dMAḪ nu ma-a-
 an ^dUTU-uš a-aš-šu ku-e-d[a-ni]
 12' [pa-i]t-ti tu-ga 9-an pa-a-ú ku-iš ^{LÚ}MÁŠDA nu-ut-ta
 1 UDU pa-a-ú
-

- 13' [^dUTU]-u-wa-aš ^dTe-li-pí-nu-wa-aš-sa mu-ga-a-u-wa-
 aš *QA-TI*
-

- 14' [nu tar-n]a-az ki-i 1 ^{DUG}ḪAB.ḪAB ZABAR *Ú*
NA-AK-TAM-ŠU ZABAR
 15'] ZABAR *A-NA NA-AK-TAM-MI* zi-ik-kán-
 te-eš 1 ^{GIŠ}IG ZABA[R]
 16' [^{GIŠ}a-ri-im-p]a-aš ZABAR 2 ^{GIŠ}AB ZABAR 1 ^{GIŠ}GAG
 ZABAR 1 ^{GIŠ}MAR ZABAR
 17' [1 ^{GIŠ}NÍG.GUL] ZABAR 1 ^{GIŠ}al-ki-iš-ta-aš ip-[p]í-aš
^{GIŠ}al-ki-iš-ta-aš
 18']1 ^{GIŠ}šu-u-ni-la-aš ^{GIŠ}la-aḫ-ḫu-ra-aš TUR
 DUḪ.LÁL túḫ-ḫu-x[
 19' -]na-aš 3 ^{DUG}KU-KU-UB IŠ-TU 3 PÚ^{Ḫ1A} wa-
 a-tar ku-it-ta
 20']x-an-zi *Ú* 3 ^{GIŠ}pu-u-ri-ya-aš-mi-iš
-

- 21' [x NINDA.GU]R₄.RA GAL 1 DUG.GEŠTIN 1 DUG
mar-nu-wa-an 1 DUG.KAŠ.LÀL 1
DUG.GEŠTIN.L[ÀL]
22' [1 GAL Ì.DÙ]G.GA 1 GAL.LÀL 1 GAL.Ì.UDU
SÍG.UD SÍG.ZA.GIN SÍG.SA₅ SÍG.SIG₇.SIG₇
23' [SÍG. GE₆ SÍ]G pít-tu-la-aš ša-ne-ez-zi ki-na-a-an-ta
^{GIŠ}ša-a-ḫi- y[a-aš]
24' [^{GIŠ}pár-nu-ul]i-ya-aš GI.DÙG.GA na-at IŠ-TU
Ì.DÙG.GA ḫur-ni-e-ez-zi
-

- 25' na]m?-ma ki-iš-ša-an É-ri an-da 2 ^{GIŠ}BANŠUR
^{GIŠ}lu-ut-ti-ya da-[a-i]
26']x x ku-wa-pí-ya 1 NINDA.GUR₄.RA da-a-[i n]u-
uš- ša-an A-NA ^{GIŠ}BANŠUR
27' ki-i U-NU-TE^{MEŠ!} da-a-i 1 ^{DUG}ḪAB.ḪAB [ZAB]AR
QA-DU NA-AK-TAM-MI ^{GIŠ}I G Z[ABAR]
28' ^{GIŠ}a-ri-im-pa-aš ZABAR 2 ^{GIŠ}AB ZABAR I-NA
^{GIŠ}BANŠUR A-NA ^dUTU da-[a-i]
-

- 29' ^{GIŠ}NÍG.GUL ZABAR 1 ^{GIŠ}MAR¹¹ ZABAR 1 ^{GIŠ}GAG
ZABAR A-NA 1 ^{GIŠ}BANŠUR A-NA ^dU[TU]
30' da-a-i A-NA 2 ^{GIŠ}BANŠUR-ma iš-tar-na
9 NINDA.GUR₄.RA GAL I-NA ^{GIŠ}MA-ŠA-AB da[-
a-i]
31' še-er-ra-aš-ša-an EM-ŠÚ GA.KIN.AG-ya¹² da-a-i nu
SÍG^{HLA} kat-ti-iš-ši [da-a-i]
32' 3 DUG^{HLA}.GEŠTIN-m[a] mar-nu-an KAŠ.LÀL
3 ^{DUG}KU-KU-UB^{HLA} ú-e- te-na-aš¹³ QA-D[U]
33' GAL Ì.DUG.GA GAL.LÀL GAL.Ì.NUN ša-ne-ez-zi
ki-na-an-da ki-i ḫu-u-pa-i[z-zi]^{13'}
-

- 34' 1 ^{GIŠ}BANŠUR ú-nu-wa-an-ta¹⁴ A-NA ^dUTU da-a-i 1
^{GIŠ}BANŠUR ú-nu-wa[-an-ta]
35' A-NA ^dTe-li-pí-nu da-a-i ma-a-an DINGIR^{LUMIS} a-ša-
a-ši zi-in-ni-iz-[zi]
36' ne-ku-uz me-ḫur-ma ^{DUG}pa-aḫ-ḫu-un!-na-li-az¹⁶

- pa-aḫ-ḫur *PA-NI* DINGIR^{LIM} da-a[-i]
 37' ša-ne-ez-zi ša-me-še-ez-zi nu^{MUNUS} ŠU.GI
BE-EL DINGIR^{LIM} ḫu-uk-ma-a-uš
 38' ḫu-uk-zi 3-ŠU ir-ḫa-a-iz-zi É.DINGIR^{LIM} ḫa-at-ki
 na-aš-ta pa-ra-a
 39' ú-iz-zi a-pí-ya UD-ti Ú-UL ku-it-ki i-ya-zi¹⁷

- 40' ma-a-an lu-uk-kat-ta¹⁸ *BE-EL* DINGIR^{LIM} *PA-NI*
 DINGIR^{LIM} pa-iz-zi ša-ne-ez-zi
 41' ša-me-še-ez-zi ḫu-uk-ma-a-uš ḫu-uk-zi 3-ŠU
 ir-ḫa-iz-zi
 42' 1 NINDA.GUR₄.RA *A-NA* ^dUTU pár-ši-ya *I-NA*
^{<GIŠ}BANŠUR¹⁹ ^dUTU da-a-i nu mar-[nu-an
 KAŠ.LÀL]
 43' GEŠTIN-an *A-NA* ^dUTU ši-pa-an-ti
 1 NINDA.GUR₄.RA.KU₇ *A-NA* ^dTe-li-pí-nu [pár-ši-
 ya]
 44' *A-NA* ^{GIŠ}BANŠUR ^dTe-li-pí-nu da-a-i mar-nu-an
 KAŠ.LÀL GEŠTIN-an [*A-NA* ^dTe-li-pí-nu²⁰]
 45' ši[-pa-an-ti] 1 UZ₆.GAL 1 UDU *A-NA* ^dUTU ^dTe-li-
 pí-nu-ya ták-ša-an [ši-pa-an-ti]

- 46' [^{UZU}šu-up-p]a ḫu-i-šu ŠA UDU ^{UZU}ZAG.UDU
^{UZU}GABA SAG.DU GÌR^{MEŠ}
 47' [*A-NA* ^dUTU] da-a-i ŠA UZ₆.GAL-ma ^{UZU}GABA
^{UZU}ZAG.UDU SAG.DU GÌ[R^{MEŠ}]
 48' [*A-NA* ^dTe-l]i-pí-nu QA-TAM-MA da-a-i ^{UZU}N[ÍG.GIG
^{UZU}(ŠÀ ḫa-ap-pí-ni-it
 49' za-nu-an-zi 1)]NINDA.GUR₄.RA pár-ši-[ya-an-zi
 50''²¹]UDU da-a-i *I-NA* ^{GIŠ}BANŠUR ^dUTU da-a-i x[
 51'' ^{GIŠ}]BANŠUR-ŠU da-a-i nu mar-nu-an KAŠ.LÀL
 52'' *A-NA* ^dTe-l]i-pí-nu ši-pa-an-ti EGIR-an-da-ma
 NIN[DA

a, IV?²²

1' (traces)

2'])?.E.DÉ.A 1 DUG.DÍLIM.GA[L?

3' [A-NA ^dUTU A-NA] ^dTe-li-pí-nu d[a-a-i]

4']I-NA UD 3^{KAM} ħar-kán-zi I-NA U[D 1]^{KAM} 1
^{UZU}ÉLLAG ŠA UZ₆.GA[L]

5']x-an-zi ma-a-an a-da-an-na SIG₅-at-ta BE-EL
DINGIR^{LIM} PA-NI [DINGIR^{LIM}]

6' [pa-iz-zi ša-n]e-ez-zi ša-mi-ši-iz-zi ħu-uk-ma-a-uš 3-ŠU
ir-ħa-a-iz-zi

7' -z]i-iš 1 NINDA.KU₇ 1 ^{NINDA}ši-lu-ħa-a-an
pár-ši[-ya] I-NA ^{GIŠ}BANŠUR ^dUTU

8' [da-a-i 1 ^{UZU}]ÉLLAG.UDU A-NA ^dUTU da-a-i Û A-
NA [^dT]e-li-pí-nu QA-TAM-MA pár-ši[-ya]

9' ^{GIŠ}BANŠUR]²³-ŠU da-a-i Û ^{UZU}ÉLLAG.UZ₆.GAL
QA-TAM-[MA] da-a-i nu mar-nu-an

10' [KAŠ.LÀL GEŠTIN-a]n A-NA ^dUTU A-NA ^dTe-
li-pí-nu ši-pa-an-ti

11' BE-EL DINGIR]^{LIM} PA-NI DINGIR^{LIM}
pa-iz-zi ša-ni-iz-zi ša-mi ši-iš-iz-z[i]

12' -z]i na-pa iš-pa-a-na
NINDA.GUR₄.RA^{HI.A} ^{UZU}ÉLLAG^{HI.A}

13' ^{UZU}š-u-up-pa ar-
ħa da-a-i na-at ^{LÚ}MU

14' NINDA.GU]R₄.RA.
KU₇ pár-ši-ya I-NA ^{GIŠ}BANŠUR ^dUTU

15' [da-a-i A-.N]A ^dTe-
li-pí-nu QA-TAM-MA da-a-i

16'' ?]

17'' ma-a-an a-da-an-n]a
SIG₅-at-ta BE-EL DINGIR^{LIM}

18'' [PA-NI DINGIR^{LIM} pa-iz-zi ša-ni-iz-zi ša-mi-ši-iz-
z]i hu-uk-ma-[a-uš] 3-ŠU

19'' [ir-ħa-a-iz-zi]A-NA ^dUTU
[d]a-a-i

APPARAT CRITIQUE

1. Vo IV selon Otten (*KUB XXXVI*). Nous suivons la suggestion de Laroche, qui inverse les numéros des colonnes (Laroche, 1965 : 22).

2. *KU-KU-BU* selon Hoffner (1990 : 26).

3. [ḫa-zi-eš-š(?)]a-a-i a-ru-na-ša ŠA DUMU.MUNUS-ŠU A-WA-TE[^{MES} iš-ta-ma-aš-ta (?) selon Moore, sur une suggestion de Gurney (1975 : 165 n. 9).

4. [ar-ma-ab]-ḫu-wa-an-za selon Moore (*loc. cit.* : n. 10).

5. DAM : Laroche (*loc. cit.* : 22). Pour la discussion, voir § B.4.

6. Restitution suggérée par Hoffner (1990 : 27), en raison de la place disponible dans la lacune et du contexte. Différent de Laroche (*loc. cit.* : 24).

7. Cf. Moore (*loc. cit.* : 168).

8. Le passage n'est pas transcrit par Laroche (*ibid.*).

9. Selon De Vries et Pecchioli Daddi - Polvani, (1967 : 184 n. 57 ; 1990 : 68, n. 68) IZI-i-za-šan ou IZI ez- za-an au lieu de ne-ez-za-an (Laroche, *loc. cit.* 24). Pour la discussion, voir § B.4.

10. Autre lecture de Pecchioli Daddi - Polvani : ḪA.LA-ašmi-iš (1990 : 68, n. 28). Pour la discussion, voir § B.4.

11. *Sol. d.* Vo? 4' : 1 MAR ZABAR.

12. -ya omis dans *Sol. d.* Vo? 6.

13. *Sol. d.* Vo? 7' : ú-i-te-na-[aš]

13'. *Sol. d.* Vo? 8' : GAL.Ì.UDU ša-ne-ez-zi ki-na-a-an-ta ki-i ḫu-u-ma-a[n

14. *Sol. d.* Vo? 9' : 1 ^{GI}]ŠBANSUR ú-nu-wa-ta-an.

15. *Sol. d.* Vo? 10' : DINGIR^{LAM}.

16. *Sol. d.* Vo? 11' : n]a-al-li-ya-az.

17. *Sol. d.* Vo? 13' : [UD-ti na-]at-t[a ku-it-ki i-ya-zi].

18. *Sol. d.* Vo? 14' : lu-uk-kat-ta-ma.

19. *Sol. d.* Vo? 16' : ^{GIŠ}BANSUR.

20. [A-NA ^dTe-li-pí-nu] om. dans *Sol. d*, Vo?.
 21. *Sol. d*, Vo? 23' s.
 22. Ro I selon Otten (*KUB XXXVI*).
 23. Cf. Moore (*loc. cit.* : 173).

Duplicat *d*, *KUB LIII* 20 = *b*, IV 26 s.

Vo?

- 1']x-an x x[
 2']x U-NU-TE^{[M]ES} da-a-i[
 3']a-ri-im-pa-aš ZABAR 2 ^{GIŠ}AB x[
-
- 4' ^{GIŠ}NÍG.GUL ZABAR 1 MAR ZABAR 1 ^{GIŠ}x[
 5']x a-i A-NA 2 ^{GIŠ}BANŠUR-ma iš-tar-na 9
 NINDA GU[R₄.RA
 6' r]a-aš-ša-an EM-SÚ GA.KIN.AG da-a-i nu
 [SI]G^{HLA} x[
 7' ma]r-nu-an KAŠ.LÀL 3 ^{DUG}KU-KU-UB^{HLA} ú-i-te-
 na-[aš] QA-DU [
 8' GA]L Í.UDU ša-ne-ez-zi ki-na-a-an-ta ki-i ħu-u-
 ma-a[n
-
- 9' 1 ^{GI}] ^ŠBANŠUR ú-nu-wa-ta-an A-NA ^dUTU da-a-i
 1 ^{GIŠ}BAN[ŠUR
 10'] ^dTe-li-pí-nu da-a-i ma-a-an DINGIR^{LAM} a-ša-
 a-aš z[i-
 11' ^{DUG}pa-ah-hu-un- n]a-al-li-ya-az pa-aĥ-ĥur PA-NI
 DINGIR^{LIM} da-a-i x[
 12']x BE-EL DINGIR^{LIM} ħu-uk-ma-a-uš
 ĥu-uk-zi 3 Š[U ir-ha-iz-zi
 13' DINGIR^{LIM} ĥa-at-ki na-aš-ta pa-ra-a ú-iz-zi a-pí-ya
 [UD-ti na-]at-t[a ku-it-ki i-ya-zi]
-
- 14'] lu-uk-kat-ta-ma BE-EL DINGIR^{LIM} PA-NI
 DINGIR^{LIM} pa-iz-zi ša-ne-e[z-zi

- 15' ɸu-uk-ma-]a-uš ɸu-uk-zi 3 -ŠU ir-ɸa-iz-zi 1
 NINDA.GUR₄.RA KU₇ A-NA ^dU[TU
 16' ^{GIŠ}BANŠUR ^dUTU da-a-i nu mar-nu-an KAŠ.LÀL
 GEŠTIN-an A-NA ^d[
 17']x x A-NA ^dTe-li-pí-nu pár-ši-ya A-NA ^{GIŠ}BANŠUR[
 18']LÀL GEŠTIN-an ši-pa-an-ti 1 UZ₆.GAL 1 UDU
 A-NA ^dUTU[
 19'] ši-pa-an- ti
-

- 20']x ɸu-i-šu ŠA UDU ^{UZU}ZAG.UDU ^{UZU}GABA
 SAG.DU GÌR^{MEŠ}[
 21']x ^{UZU}GABA ^{UZU}ZAG.UDU SAG.DU GÌR^{MEŠ} A-
 NA ^dTe-li-[pí-nu
 22' ^{UZU}]ŠÀ ɸa-ap-pí-ni-it za-nu-an-zi 1
 NINDA.GUR₄.RA pár-ši-[ya-an-zi
 23']UDU da-a-i I-NA ^{GIŠ}BANŠUR ^dUTU da-a-i x[
 24' ^{GIŠ}]BANŠUR--ŠU da-a-i nu mar-nu-an KAŠ.LÀL
 x[
 25' A-NA ^dTe-l]i-pí-nu ši-pa-an-ti EGIR-an-da-ma
 NIN[DA
-

- 26']x x[

b. Texte analogue

KBo XXV 107

- 1']x mu-x x[
 2']ya [^{U₁A}
 3' pa-iš-k]at-ta-ru nu UDU^{U₁A}-an e-eš[-
 4' a]p-pu-uz-zi kar-ta[-
 5' ti-in-nu-z]i ták-ku-uš še-e-er [
 6' ap-]pu-uz-zi-an-za

a. Disparition du Soleil

a, l?

- 1'] de moi [
2' il d]it quand [pou]r le dieu de l'Orage wa[l
3' Le vén]érable Soleil son fils et quand [
4'] que ton parfum près de moi apparaisse
-

- 5' [Si] je prends [le Soleil] et je le cache, que peut
faire le dieu de l'Orage ?
6' [] Lorsqu'ils se mirent à se vanter, la fille de
l'Océan,
7' du [ciel] appela et l'Océan l'entendit et l'Océan mit
une marmite (?)
8' [] sur son épaule (?) et où le dieu Soleil tombe- t-il ?
[]. Tombe-t-il
9' soit [], soit dans un four, soit dans un arbre, soit
dans un buisson ?
10' [] le froid s'installa (?) [.
-

- 11' [L'Océa]n dit au Soleil : « Ce qui à toi [
12'] le Soleil alla dans l'Océan, dans sa chambre, [et]
la marmi[te]
13' il (la) couvrit [avec] de la cire et ensuite, à son
sommet il la fer[ma] avec (un couvercle) de cuivre.
14' [Et] il dit : « Continuez de vous vanter jusqu'à ce que
[] [la fille de l'Océan
15' appe(?)]lle et l'Océan [entendit les paroles] de sa
fille
16']une femme [en]ceinte (?) au dieu de l'Orage [»
17' Qu]e prévo[ient-ils] de fai[re]?
-

- 18'] tes fils di[sent
19' à sa sœur] il di[t «

b, I

1'] la monta[gne

2'] tes fils dis[ent

3'] le dieu de l'Orage [parla à son] épouse (?) : «

4'] et à moi il dit ceci [

5' [Mes en]fants, si un homme est tué, [ils le font
revivre].

6' [Si un b]oeuf, un mouton est mort, ils le font revi[vre].

7' Et [tes] enfants, que prévoient-ils de faire? Le G[el]

8' a immobilisé tout le pays, il a asséché l'eau.

9' Le Gel est puissant. » (Le dieu de l'Orage) dit au Vent,
son frère :

10' « L'eau des montagnes, les jardins, la prairie, que ton

11' haleine les traverse et que (le Gel) ne les immobilise
pas.

12' (Le Gel) [a] immo[bilisé] l'herbe, les pays, les
boeufs, les moutons, les chiens et les por[c]s.

13' Il [n]'immobilisera pas les enfants dans leur coeur, ni
les graines. S'il [tente de les immobiliser],

14' à mon avis, une couche de g[ra]isse les saisira à
l'intérieur.

15' Alors il ne les immobilisera pas, comme il [a
immobilisé] chaque chose entièrement. »

16' Il s'en alla, et dit au dieu de l'Orage : « Voici ce qui
se passe [

17' Le Gel dit à son père et à sa mère :

18' 'Vous mangez et buvez ceci

19' et vous ne vous êtes préoccupés de rien'. Le berger et
le vacher [disent] :

20' 'Celui-ci a immobilisé le pays et le dieu de l'Orage
ne le sai[t] même pas !' »

- 21' Le dieu de l'Orage envoya chercher le dieu Soleil :
« Al[lez], faites venir le Soleil ! »
- 22' Ils [p]artirent. Ils cherchent le dieu Soleil partout et
ne le trouv[ent] pas.
- 23' [Le dieu] de l'Orage déclare : « Pour quelle raison ne
l'avez- vous trou[vé] ? »
- 24' Voyez ! mes membres (sont) chauds.
- 25' Comment [celui]-ci (peut-il) être mort ? » Et il
envoya *ZABABA* :
- 26' « [V]a, amène le Soleil. » Et le Gel saisit *ZABABA*.
- 27' « [Al]lez, appelez le dieu LAMMA. Le Gel pourra-t-
il immobiliser celui-ci ? »
- 28' [N]'est-il pas l'enfant de la campagne ? » Et le Gel
s'empar[a] de lui aussi.
- 29' « Allez, appelez Télipinu. Celui-ci est mon fils
- 30' [vén]érable. Il défriche, laboure, il conduit l'eau, []
l'orge/le grain aussi.
- 31'] il taille la pierre. » Et le Gel le saisit.
-

- 32' [Allez], appelez Gulša (et) Ḫannaḫanna. Si ceux-là
sont morts,
- 33' celles-ci sont-elles mortes aussi ? Le Ge[l] [est-il
venu] à leurs portes aussi ? »
- 34' Le Gel dit au dieu de l'Orage : « Tu tues et tu
envoies
- 35' [celles-ci] et tous sont morts et déjà ce bol
- 36' tu [ne] tiens [plus]. Et les frères de Ḫašamili sont
- 37' des [en]fants, et le Gel ne les a pas saisis »
- 38' [] Il appela ceux-ci. Le dieu de l'Orage [di]t au
Gel :
- 39' « Ma main s'est col[lée] au bol,
- 40' [Mes pieds] ils (les) ont collés. Si mes pieds et mes
main[s]
- 41' [tu les a pris (?)], mes yeux tu ne les saisis pas ! »
-

- 42' [le Gel] dit au dieu de l'Orage: « Vois-tu de mes fils [

- 43']quant à moi je vais au ciel
 44'] fais revivre [les mains] et les pieds ! »

(lacune de longueur indéterminée)

c

1'

2'

3'] dieu (?) [

4'] les dieux les paroles/tes (?) [

5']Le Soleil chez [lui rentra

6'] de l'hydromel (?) il posa

7'] il laissa

8'] et lui, l'eau [

9'] pur [

(lacune de longueur indéterminée)

b, IV

1'] il tourna et il a visé la lune [

2'] il envoya [] dans les grandes portes. Les
 magiciens (et) les [ma]gicienn[es]

3'] « Moi je suis Annanna »

4'] la réponse de l'oracle (?), je ne l'ai pas pris et
 avec la droite

5'] la réponse de l'oracle (?), et je l'[ai pr]is.

[Aucune] parole des dieux, dans le foyer, comme de
 la paille [

6'] je n'ai versé. Ma bouche, ma tête, le verrou [

7' išgaraqqaš et je l'ai placé dessus, la tête

8' Aucune parole des [dieux] je n'ai altérée. Si

- 9' Télipinu est fâché contre quelqu'un, moi, je prononce
[les parol]es divines
10' et je l'[év]oque. Le Soleil déclare : « Que les paroles
des dieux soi[ent] en marche!
11' Où est ma ration ? » Hannahanna parle ainsi :
« Soleil, si tu accordes un bienfait à quelqu'[un],
12' qu'il [don]ne à toi neuf (moutons). Que celui qui est
pauvre te donne un mouton ».
13' L'évocation du [Soleil] et de Télipinu. Fin.
-

- 14' Voici la ration : une marmite (?) en bronze et un
couvercle en bron[ze],
15'] en bronze. Sur le couvercle (sont) posés une
porte en bronze,
16' une lucarne (?) en bronze, deux fenêtres en bronze,
un verrou en bronze, une bêche en bronze,
17' [une serrure] en bronze, une branche de vi[gn]e, une
branche
18' de [], une petite table (?) en bois -šunila, de la
cire, tuḫḫu[
19' trois marmites (?) avec trois sources contenant de
l'eau.
20' ils [] et leurs trois supports.
-

- 21' un grand [pain ordi]naire, un pot de vin, un pot de
marnuwan, un pot d'hydromel (?), un pot de vin au
m[iel],
22' [un bol d'hui]le, un bol de miel, un bol de graisse de
mouton, de la laine blanche, de la laine bleue, de la
laine rouge, de la laine vert foncé,
23' [de la laine noi]re, de la laine nouée en pelote, les
meilleurs parfums réunis de bois [de] šaḫi,
24' de bois [parnull]i, du doux roseau et elle l'arrose avec
de l'huile fine.
-

- 25' [En] outre (?) ainsi dans la maison elle pla[ce] deux
tables près de la fenêtre
26'] et après avoir po[sé] un gros pain, elle pose sur
la table
27' ces ustensiles : une marmite (?) en [bron]ze avec un
couvercle, une porte en b[ronze],
28' une lucarne (?) en bronze, deux fenêtres en bronze,
sur la table pour le Soleil elle (les) po[se].
-

- 29' une serrure de bronze, une bêche de bronze, un
verrou en bronze sur la table pour le So[leil],
30' elle pose. Et entre les deux tables neuf gros pains (de)
grosse (taille) dans un panier [elle] po[se] ,
31' et dessus, elle [pose] de la présure, du fromage et à
côté de lui des laines et
32' trois récipients de vin (contenant) du *marnuwan*, de
l'hydromel (?), trois marmites (?) (contenant) de l'eau
ave[c]
33' un bol d'huile fine, un bol de miel, les meilleurs
parfums réunis, voici ce qu'[elle] prépa[re] (?).
-

- 34' Elle place une table préparée pour le Soleil, elle place
une table prépar[ée]
35' pour Télipinu, quand le dieu [a] fini de s'installer et
de manger,
36' à la nuit, devant le dieu, [elle] plac[e] un feu tiré du
brasero,
37' Elle brûle un parfum suave. La « magicienne du
Seigneur du dieu » fait des conjurations,
38' par trois fois elle fait le tour (des divinités en
sacrifiant), elle ferme le temple
39' et sort. Ce jour-là elle ne fait rien (d'autre).
-

- 40' Lorsqu'il fait jour, le « Seigneur du dieu » va devant
le dieu,

- 41' il brûle un parfum suave, il fait des conjurations, par
trois fois il fait le tour (des divinités en sacrifiant),
42' il rompt un gros pain pour le Soleil, (le) pose sur la
table du Soleil et il offre au Soleil du *marnu[wan]*, de
l'hydromel(?),
43' du vin. Il [rompt] un gros pain sucré pour Télipinu,
44' (le) pose sur la table de Télipinu. Du *marnuwan*, de
l'hydromel (?), du vin [à Télipinu]
45' on off[re]. Un bouc, un mouton au Soleil et à
Télipinu [on offre] de concert.
-

- 46' De [la viande sacr]ée et crue du mouton : l'épaule, la
poitrine, la tête, les pieds,
47' [pour le Soleil] il pose. La poitrine du bouc, l'épaule,
la tête, les pi[eds],
48' [pour Tel]ipinu il pose de la même manière. Le f[loie]
49' [le] coeur il cuit sur le foyer. [Il] romp[t] un gros
pain.
50''] mouton sur la table du Soleil il pose [
51'' sur la] table il pose et du *marnuwan* et de
l'hydromel(?)
52'' [à Tél]ipinu il offre et ensuite [
a, IV?

- 1' (*traces*)
2'] du pâté en croûte, un pot de graisse [
3' [pour le dieu Soleil, pour] Télipinu il [pose].
-

- 4'] le troisième jour on les garde. Le [premier jo]ur
une vésicule biliaire et du bou[c]
5'] On [] Lorsque pour manger il est favorable,
le Seigneur du dieu devant [le dieu]
6' [se rend]. [Un parfum sua]ve s'exhale, il fait des
conjurations, il fait trois fois le tour (des divinités en

sacrifiant)

- 7'] un pain sucré, un pain *šiluḫa* il rom[pt], sur la
table du Soleil
8' [il (les) [place]. Pour le Soleil il [pose] [une vé]sicule
et de même pour Télipinu il rompt
9' [sur sa table] il (le) pose et de même une vésicule de
bouc il (lui) offre et du *marnuwan*,
10' [de l'hydromel (?), du vin] on offre au Soleil et à
Télipinu.

- 11' le « Seigneur du di]eu » devant le dieu s'en va, un
parfum suave s'exhale.
12'] alors pour se rassasier,
les gros pains, des vésicules
13' la via]nde sacrée il enlève. Le cuisinier
14' un gros pa]in sucré il rompt. Sur la
table du Soleil
15' [il le pose, pou]r Télipinu
de même il pose
16'']

- 17'' [Lorsque] c'est prêt à manger, le « seigneur
du dieu »
18'' [va devant le dieu, un parfum suave s'exhale, les

- 19'' conjurat[ions], par trois fois,
[il fait le tour (des divinités en sacrifiant)].] Pour le
Soleil il pose
20''] pour [Té]llipin[u

4. COMMENTAIRE GRAMMATICAL ET LEXICAL

a, I 3' *nakkiš* : nom. sg. de *nakki-* « lourd, pesant » au sens premier, « qui a un poids moral, respectable, vénérable » au sens second (*CHD L-N*, 4 : 364-367) ; l'adjectif est utilisé également par le dieu de l'Orage pour évoquer son fils Télipinu dans le *Mythe de la Disparition du Soleil* : « Allez, appelez mon fils, celui qui est vénérable » (*Sol. b*, I 30')⁹⁰. Dans la *Prière de Muršili*, *nakki-* est employé pour évoquer Télipinu (*Ro I A*, 3, 8, 18 ; *Ro II* 20), son nom (*Ro II* 2) et ses statues (*Ro II*, A 22).

4' *waršulašteš ammel katta uwaru* : « Que ton parfum près de moi apparaisse », c'est-à-dire selon E. Laroche : « Sois de mon côté cœur et âme » (Laroche, 1963 : 61). *waršula-* est interprété comme « parfum, émanation, odeur, faveur, grâce », cf. Pecchioli Daddi - Polvani (1990 : 63-64 n. 3).

6' *-ez walluškiuan daier* : « ils se mirent à se vanter » ; *-z walluškiuan*, supin de *-z wallušk-* formation distributive, doublet de *-za walliya-* « se vanter » ; pour le supin *-u(w)an*, voir Kammenhuber (1955a : 31-57). Pour un exemple de *-za wallušk-*, cf. ligne 14. Du verbe *walliya-* « vanter, louer, glorifier », les Hittites ont tiré un sens précis « réciter un hymne » (Laroche, 1964-65 : 28). *wallišk-* (distributif de *walliya-*) s'emploie souvent avec le nom d'une divinité dans le sens de « célébrer un hymne », cf. § A.4a ; *dai-* employé avec le supin a la signification usuelle de « commencer à faire quelque chose ». Pour l'emploi du supin avec la forme itérative, voir Puhvel (1994 : 162-164).

7' ^{DUG}ḪAB.ḪAB (hitt. ^{DUG}*kattakurant-* ou ^{DUG}*hanešša-* ; akk. ^{DUG}*KU-KU-UB*) « marmite (?) » : le sens de « cruche » (Moore, 1975 : 165), de « pot » (*HZZ* no 179) ne convient pas dans le texte. Le terme en effet semble désigner une vaisselle de plus grande taille puisqu'on dépose sur son couvercle plusieurs objets (*b*, IV 15 s.). Cf. Nakamura (1989 : 138 s. et 142 n.12).

8' *ḫalḫaldani-šši* : *ḫalḫaldani*, dat.-loc. sg. de *ḫalḫaldana-*, peut-être le terme luvite de l'« épaule (?) » emprunté

⁹⁰ *nakki-* étant ici l'épithète du Soleil et dans un autre passage de ce mythe celle de Télipinu (*Sol. a*, I 3' ; *b*, I 30'), certains ont considéré que le Soleil, comme Télipinu, était un fils vénérable du dieu de l'Orage (Hoffner, 1990 : 65 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 63 n. 1).

par le hittite (*HED* 3 : 22-23 ; *HW*² 11 : 27 ; *CLL* : 47) ; -(š)ši 3 sg. dat.-loc. adj. poss.

9' *happeni* : dat.-loc. de *happena-* « four ». Nous suivons l'interprétation de J. Puhvel (*HED* 3 : 131-132) et non le sens de « feu » donné le plus souvent à ce terme (*HW*² 13: 229-230).

10' *ikšaiškitta* : 3 sg. prêt. méd. itér. de *ikšai-*. Il existe peut-être une relation entre *ikšai-* et *igai-* « refroidir, geler, paralyser » (Neu, 1968 : 68-69 ; *HED* 2 : 354-355 ; *eka-* « froid » *HED* 2 : 257-259). Pour une autre interprétation, voir Hoffner (1990 : 26).

17' *kuin šagain iyanzi* : « que prévoient-ils (de faire)? » ou « le projet qu'ils font » (voir aussi *Sol. b*, I 7) ; *kuin* peut être interrogatif ou relatif. Il est difficile de garder ici à *šagai-*, comme le pense B. De Vries (1967 : 9), son sens premier, qui est « l'observation des présages ». Pour une autre interprétation, voir notamment Moore (1975 : 165) et Hoffner (1990 : 26).

19' *NIN* : « soeur ». Le cunéiforme étant partiellement effacé, certains ont lu *DAM* (Laroche, 1965 : 82 n. 4 ; De Vries, 1967 : 9) ; d'autres y voient *NIN* « soeur » (Moore, 1975 : 165). Les deux signes étant très proches (*HZL* no 298 et 299), le contexte nous invite plutôt à lire *NIN*. En effet il est possible de faire la même lecture pour *b*, I 3'. Quoique le texte indique clairement *DAM* pour *b*, I 3' (Laroche, 1965 : 82), le fait que les enfants mentionnés par le dieu de l'Orage soient nettement distingués de ses propres enfants suggère qu'il s'agit des enfants de sa soeur (Moore, 1975 : 165 n. 11) et que *DAM* « épouse » est une erreur du scribe pour *NIN* « soeur ».

b, I 7' *haḫḫimaš* : nom. sg. de *haḫḫima-* « gel » ici personnifié (Gaster, 1961 : 273 ; Hoffner, 1990 : 26 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 6 ; Ünal, 1994 : 813). La logique interne du texte semble suggérer ce sens, le gel étant une conséquence attendue de la disparition du soleil. Le sens de « sécheresse » est moins adapté au contexte (*HED* 3 : 8). De même que celui de « torpeur, engourdissement » (*HW*² 11 : 11). Le terme *haḫḫima-* se range dans la catégorie des noms d'action formés du suffixe *-ima-/-ema-/-ama-* issu de l'indo-européen *-mo-*, qui s'ajoute à des racines verbales le plus souvent redoublées. Ces noms ont une valeur sémantique bien déterminée : ils désignent des phénomènes climatiques (*tetḫima-* « tonnerre » de *tetḫa-* « tonner »), des qualités physiques ou des manifestations de la sensibilité (*weritema-* « crainte » de *werite-*

« craindre »), (Laroche, 1956 : 79-80). *ħaħħima-* peut être un dérivé du verbe **ħaħħ-/ħaħħai-* (Etym. 1 : 178).

11' *tinnuz[i]* : ici 3 sg. prés. de *tin(n)u-* « immobiliser, paralyser » (HW : 224) ; à la fin de la ligne 12', E. Laroche (1965 : 83), que nous avons suivi, restitue un prétérit contrairement à E. Neu (1980 : 182), qui préfère un présent. J. Puhvel estimant qu'il existe une relation entre *tin(n)u-* et *ħatnu-* qui se trouvent à la même ligne (l. 8') propose pour les deux verbes un sens similaire de « assécher » (HED 3 : 8). Mais le contexte suggère plutôt des sens différents. Cf. (Hoffner, 1990 : 26 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 64).

13' *kardaš-ma* : « mais dans les coeurs » : dat-loc. pl. de *kard-* « coeur » et *-ma*, particule adversative (Daddi - Polvani, 1990 : 65), plutôt que directif de *kard-* et de *šmi-* « leur » (Moore, 1975 : 166). *kardaš* pourrait être aussi un génitif singulier, mais l'on obtient un sens qui nous semble moins satisfaisant (Hoffner, 1990 : 27 ; Ünal, 1994 : 813).

14' *numašta* : *nu + mu + ašta* (cf. HE § 38a). *-mu* « à moi, pour moi » (datif de point de vue). Pour une autre interprétation, qui implique une correction (*nu*=<*š*>*maš=ta*), voir CHD L-N, 2 : 311.

16' *apaš-a* : nom. sg. an. du démonstratif *apa-* et la conjonction *-a* « et » désigne le Vent ; *apaš* est ici vraisemblablement le sujet commun de *paīt* (3 sg. prété. act. de *pai-* « aller ») et de *tet* (3 sg. prété. de *te-* « dire »).

19'-20' : nous restituons dans la lacune du début de la ligne 20' un verbe signifiant « dire ». Pour nous, le Gel rapporte les paroles du berger et du vacher. Autre interprétation de H.A. Hoffner, qui restitue le verbe « mourir » (1990 : 27).

30'-31' : *ħarašzi teripši watar nai...ħalkin-a*
^{NA4}*piruluwari* : « il défriche, il laboure, il conduit l'eau...l'orge/le grain, il taille la pierre ».

ħarašzi (3 sg. prés. de *ħarš-*) et *teripši* (3 sg. prés. de *terip[p]-*), souvent en asyndète, sont considérés généralement comme des verbes se rapportant au labourage (HED 3 184-185). Cependant c'est le sens d' « arracher » mentionné dans HW et HDW que nous retenons, l'interprétant ici comme « défricher », en raison de la

succession des activités prêtées à Télipinu dans le passage (HW : 59 ; HDW : 17)⁹¹.

watar nai : 3 sg. prés. de *nai-* précédé de l'accusatif singulier inanimé « il conduit l'eau », c'est-à-dire « il irrigue ».

[] *halkin-a* ^{NA4}*piruluwari* : *halkin-a* acc. sg. de *halki-* « grain, orge » suivi de *-a* « et, aussi » ; deux constructions ont été proposées pour ce passage : parfois on considère *-a* comme une conjonction et on rattache l'accusatif *halkin* au verbe ^{NA4}*piruluwari* (3 sg. prés. méd.), hapax signifiant « dégager, libérer le grain de la pierre » selon E. Neu (1968 : 142) ou « pétrifier » au sens de « durcir comme la pierre » selon E. Laroche (1983 : 131-132, n. 1), pour lequel il est fait allusion à la résistance du grain protégé par Télipinu. Une seconde construction consiste à considérer d'une part que *-a* « aussi » présente ici une valeur adverbiale (HED 1 : 7-9) et à rattacher l'accusatif *halkin* à un verbe resté dans la lacune qui pourrait signifier « il fait pousser/il produit » ou « il moissonne », d'autre part à considérer ^{NA4}*piruluwari* comme une phrase indépendante signifiant « il est dur comme la pierre » (Goetze, 1952 : 101 ; Daddi - Polvani, 1990 : 66). Nous préférons cette seconde construction, mais nous donnons à ^{NA4}*piruluwari*, « il taille la pierre », un sens plus proche de son étymologie, considérant qu'on évoque ici la fonction de fondateur de Télipinu (Gonnet, 1990 : 51 n. 6).

32'-34' Notre traduction est analogue à celle de G. Kellerman (1987 : 112). La « porte » semble une métonymie pour la « demeure ». Le dieu de l'Orage se demande avec inquiétude si le Gel a atteint aussi la demeure de Gulša et de MAḪ. Pour une interprétation différente du passage, voir Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 66 et n. 19.

37' *pappanniknieš* : nom. pl. de *pappannekna-*. Le sens de « jeune enfant » (HW 3 : 25 ; HDW : 59) convient ici. « Le Gel » pourrait se moquer du dieu de l'Orage, qui ne dispose plus pour le combattre que des « jeunes enfants » de Ḫašamili. Voir aussi la suggestion de H.A. Hoffner (1988 : 195-197 ; 1990 : 27) et de CHD P, 1 : 97.

⁹¹ Pour une relation avec le sémitique, où le sens de « couper, arracher » est attesté à côté de celui de « tracer un sillon, cultiver », voir Puhvel (1964 : 87).

39' GAL-*ri-ya* : « coupe, bol », dat.-loc. sg. Pour GAL deux lectures hittites ont été proposées : l'inanimé *zeri-* (Güterbock, 1964 : 97 s.), et l'animé *teššumi-* (Otten et Souček, 1969 : 100-102). Cf. aussi HZL 242.

b, IV 4'-5' *aḫḫati* : selon E. Laroche (1965 : 85) est un hapax de sens incertain que nous avons traduit par « réponse d'oracle(?) » suivant Kammenhuber (*HW*² : 46). E. Neu préfère la lecture UH₄-*ḫati*, (3 sg. prés.) = *alwanzahḫ-* « enchanter, envoûter » (1968 : 3), suivi par F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani (1990 : 68) ; cf. aussi Otten (1976 : 91-92).

5'-7'. IZI *ez-za-an* : nous reprenons l'interprétation de F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani (1990 : 68, n.27) qui suivent une suggestion de De Vries (1967 : 184 n. 57), qui lit IZI *ez-za-an* au lieu de *ne-ez-zan* (Laroche, *loc. cit.* : 25). Cette interprétation s'accorde avec le sens général du passage. La magicienne, comme à la ligne 8', souligne qu'elle n'a pas altéré les paroles des dieux.

ḫa-la-aš-miš : F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani (*op. cit.* : 68 n. 28) suggèrent de lire ḪA.LA-*aš-mi-iš* « ma portion, ma part » au lieu de *ḫa-la-aš-miš* « ma tête » (Laroche, *loc. cit.* 25). Mais ils n'aboutissent pas à un sens clair. En raison de la présence dans le passage de ^{UZU}*ḫarša* « tête » et de *aišmit* « ma bouche » qui présente une forme semblable à *ḫa-la-aš-miš* qu'il précède (nom. sg. d'un substantif suivi du nom. du poss.), nous lisons *ḫa-la-aš-miš* « tête » comme E. Laroche. Pour *ḫala-*, voir HED 3 : 11-12.

išgaraqqaš : hapax de sens inconnu (cf. De Vries, 1967 : 184-185 n. 58), que F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani (*op. cit.* : 68 n. 28) suggèrent de traduire par « j'ai fixé (?) ».

11' *mawa* : nous suivons la suggestion de G. Kellerman qui corrige *muwa* en *kuwa* (?) « où (?) » qu'elle rapproche de *kuwapi* (1987 : 113 et 135 n. 22). Si on garde *mawa*, que l'on analyse comme *man* + *wa* + *a* « quand/si », suivi de la particule du discours direct (cf. HE I 6§ 36 ; *HW* : 139), et de la conjonction *-a*, on obtient cette traduction des lignes 10'-12' (Pecchioli Daddi - Polvani, *op. cit.* : 68-69) : Le Soleil déclare : « Que les paroles des dieux soient en marche ! Où est ma ration ? Et quand MAḪ parle ainsi et quand toi, le Soleil, tu accordes un bienfait à quelqu'un, qu'il donne à toi 9 moutons. Que celui qui est pauvre te donne 1 mouton ». Cette traduction fait difficulté sur deux points : on ne comprend pas à

quelles paroles de MAH le Soleil fait allusion et pour quelles raisons il s'adresse à lui-même.

15'-17' 1 ^{GIŠ}IG ZABAR ^{GIŠ}arimpaš ZABAR 2 ^{GIŠ}AB ZABAR. Pour ^{GIŠ}IG « battant de porte, porte », ^{GIŠ}AB « fenêtre » et ZABAR « bronze », voir HZL no 67, 97, 316. Pour ^{GIŠ}arimpaš (nom. sg. de *arimpa-*) restitué partiellement par E. Laroche (1965 : 85 d'après b, IV 28'), le sens n'est pas clairement établi. V. Haas et G. Wilhelm proposent une partie de la maison ou un meuble (1974 : 178) ; J. Tischler un objet de culte (HDW : 6) ; J. Puhvel ne traduit pas (HED 1 : 139). On remarque à propos de ^{GIŠ}arimpa- les points suivants : aux lignes 16' et 28' de ce passage ^{GIŠ}arimpa- est placé entre ^{GIŠ}IG « la porte » et ^{GIŠ}AG « fenêtre » mentionnés dans une liste de termes en relation avec la fondation et en particulier les ouvertures de la maison (voir *infra*). ^{GIŠ}arimpa est fabriqué ou décoré de bronze comme ^{GIŠ}IG et ^{GIŠ}AG. Par ailleurs, ^{GIŠ}arimpa- est associé dans certains passages avec des éléments situés en hauteur. Avec le ciel dans un passage fragmentaire d'un rituel : *ne-pí-ša-aš IV-aš* ^{GIŠ}a-ri-im-pa-[aš] « les quatre *arimpa* du ciel » (CTH 474 : KUB XV 32, Vo 47 et dupl.). Peut-être aussi dans CTH 458 (KBo XVII 54, 3'-4') : ^dUTU-uš-kán ša-ra-a ú-it ^{GIŠ}a-ri-im-pa-za x[] pár-ga-u-wa-ša-aš-kán HUR.SAG-aš ti-ia-at. Avec un escalier dans un texte oraculaire (CTH 574 : IBoT II 129, Ro 5-6) : ^{GIŠ}a-ri-im-pu-uš-ša-wa ^{GIŠ}KUN, ^{GIŠ}ti-ia-ri-ta ha-liš-ši-ia-an e-eš-ta « Et le ^{GIŠ}arimpa-, l'escalier (et) le fuseau étaient placés ». *arimpa-* peut être divinisé sous la forme ^darimpa- (Bo 7928, 1). On prépare des sacrifices de pain et de boisson à l'intention ou à proximité de ^{GIŠ}arimpa- : [1 LÚ ^{GIŠ}B]ANŠUR ^{NINDA}zi-ip-pu-la-aš-ne ^{GIŠ}a-ri-im-pi ha-an-ta-a-iz-zi : « 1 homme de la table prépare le pain *zippulašne* pour/à l'endroit du ^{GIŠ}arimpa- » (KBo XX 33, Ro 9). Dans cette phrase ^{GIŠ}a-ri-im-pi peut être un datif d'intérêt ou un locatif. Mais la traduction « sur le ^{GIŠ}arimpa- », d'où découle l'hypothèse que ^{GIŠ}arimpa- est un guéridon, semble impossible en raison de l'absence de la postposition *šer* (contra HW² 4 : 297-298 ; HED 3 : 97). Les différents éléments relevés suggèrent que ^{GIŠ}arimpa- pourrait représenter comme ^{GIŠ}IG un « battant de porte » ou une « porte » et ^{GIŠ}AB « fenêtre » un endroit sacré, une des limites de l'espace consacré qui reçoit des offrandes, une ouverture pratiquée dans la maison. Etant associée au ciel et à l'escalier, celle-ci pourrait être située dans la partie supérieure de la maison et avoir une relation avec le sacrifice. Il

s'agit peut-être de la trappe ou de la lucarne par laquelle s'échappe la fumée de sacrifice.

1 ^{GIŠ}KAK ZABAR 1 ^{GIŠ}MAR 1 ^{GIŠ}NÍG.GUL. En raison de la proximité de IG « porte » et de AG « fenêtre » (l. 16') et malgré ^{GIŠ}MAR « bêche », nous adoptons pour ^{GIŠ}KAK le sens de « serrure » et pour ^{GIŠ}NÍG.GUL celui de « verrou », comme dans le *Mythe de Télipinu* (Tél. I A, I 33'), quoique le sens usuel de « cheville » et de « marteau » soit également possible.

17' ^{GIŠ}ippias̄ : gén. sg. de ^{GIŠ}ippi(y)a- ; il s'agit d'une plante ou d'un fruit. Selon J. Puhvel, que nous suivons, il s'agit d'un nom anatolien pour la « vigne » (HED 2 : 377-378). Voir aussi Klinger (1996 : 578 et n. 3).

18' ^{GIŠ}šunilaš ^{GIŠ}lahhuraš : ^{GIŠ}šunilaš : gén. sg. de šunila- arbre d'essence incertaine : « pin (?) » selon J. Tischler (HDW : 78) ; lahhuraš : nom. sg. de lahhura- d'après CHD L-N, 1 : 15, peut-être une « table d'offrande (?) » ou un « support pour pots et offrandes (?) », voir aussi Del Monte (1985 : 151) et Otten (1982 : 284 s.).

24' šanezzi kinanta ^{GIŠ}šaḫiyaš ^{GIŠ}parnulliyaš GI.DÙG.GA « les meilleurs parfums réunis de bois de šaḫi, de bois de parnulli (et) de bon roseau ». Comme le *Dictionnaire de Chicago* (CHD P, 2 : 179), nous pensons que ^{GIŠ}šaḫiyaš (gén. sg. de šaḫi-), ^{GIŠ}parnulliyaš (gén. sg. de parnulli), bois aromatiques de sens inconnu et GI.DÙG.GA « bon roseau » peuvent être des compléments de l'adjectif substantivé šanezzi « meilleur parfum » (nom.-acc. in. sg.). Lui-même semble déterminé par kinanda (part. acc. in. pl.) de kinai- « tamiser, réunir, assortir » (HEG 3 : 575-577). Pour l'expression šanezzi kinanta, nous proposons la même interprétation en b, IV 33'. Voir aussi les suggestions de G. M. Beckman (1983 : 82) et J. Puhvel (HED 3 : 384). Pour ^{GIŠ}šaḫi-et GI.DÙG.GA « bon roseau », voir p. 100.

26' kuwapi-ya : peut être interprété soit comme la conjonction temporelle pourvue de la coordination -ya, (HED 1 : 7 s.) « et quand », soit comme l'adverbe « partout ». Nous optons pour le premier sens.

30'. NINDA.GUR₄.RA GAL : NINDA.GUR₄.RA (= ^{NINDA}harši litt. « pain épais », « miche de pain ») est précisé par GAL qui indique la taille du pain (Hoffner, 1974 : 200-201 ; HED 3 : 190-198).

32' 3 DUG^{HLA} GEŠTIN-*m*[a] *marnuwan* KAŠ.LÀL : « 3 pots de vin (contenant) du *marnuwan*, de l'hydromel ». Nous interprétons le passage comme F. Pecchioli Daddi - A.M. Polvani (1990 : 70). Pour une autre suggestion, voir *HED* 3 : 384. Le *marnuwan* est une catégorie de bière inférieure (von Schuler, 1969 : 317 s. ; Otten – Souček, 1969 13, 38 ; Singer, 1983 : 161 ; *RIA* 3 : 30 ; *CHD* L-N, 2 : 193-195). KAŠ.LÀL peut aussi bien être lu « bière et miel », qu'« hydromel », une boisson de « miel alcoolisé » (Beckman, 1983 : 82 ; *RIA* 3: 306 ; *HZL* no 153). Pour KAŠ.LÀL peut-être = *walḫi*, voir Neu (1983 : 247). Pour GEŠTIN.LÀL, une autre boisson mentionnée dans la liste d'offrandes (*b*, IV 21'), voir Neu (*ibid.*: 246 n.326). Pour ces différentes boissons, voir aussi Del Monte (1995 : 211-224).

33' *ki ḥupaizzi* : « il prépare (?) ceci ». Le sens de *ḥupaizzi* (3 sg. prés. de *ḥup(p)-/ḥuppai-*) est difficile à préciser. Comme le fait remarquer G.M. Beckman (1983 : 82), le sens proposé par J. Friedrich, (*HW* 1 : 7) « schlecht behandeln, schädigen » ne convient pas ici. Il pense avec vraisemblance que cette phrase indique « certainement un terme technique d'art culinaire », « une activité liée à la préparation des offrandes » (cf. *HED* 3 : 384-386). Dans le duplicat *Sol. d* (Vo? 8') on retrouve la même phrase, qui se termine par *ki-i ḥu-u-ma-aḥn*.

34' *unuwanta* : « ornés » part. acc. pl. in. de *unuwai-*. On attendrait *unuwantan*, comme dans le duplicat *Sol. d*, Vo? 9'. La forme de pluriel inanimé ne s'explique pas avec la table au singulier.

35' *mān* DINGIR^{LUM} *ašaši zinnizzi* : construction parataxique « quand le dieu s'installe, il finit » = « quand le dieu finit de s'installer ». *ašaši*, 3 sg. prés. de *ašaš-* « s'installer » (*HED* 1 : 208) ; *zinniz[zi]*, 3 sg. prés. de *zinna-* « finir » fait partie de la catégorie des verbes présentant *-numen(i)* de *-*nu-wen(i)* à la première personne de l'indicatif présent actif : *zinnummeni* (Melchert, 1994 : 127-128). Il n'est pas précisé qui de Télipinu ou du Soleil « finit de s'installer ».

37' ^{MUNUS}SU.GI. BE-EL DINGIR^{LIM} : « la magicienne du Seigneur de la divinité » (cf. aussi *Sol. a*, IV? 5'). La divinité en question est probablement le Soleil qui semble avoir la préséance au cours du rituel (seules sont mentionnées les offrandes reposant sur la table du Soleil qui est toujours honoré avant Télipinu et les autres

dieux). Quant à la magicienne, nous ne savons pas s'il s'agit de Annanna citée dans *Sol. I b*, IV 3' ou d'une autre exécutante.

5. LE MYTHE DE LA DISPARITION DU SOLEIL OU LA REORGANISATION DU PANTHEON HITTITE

a. Le récit mythologique : les fonctions de Télipinu

Dans un passage lacunaire, au début du texte, la fille de l'Océan (Ĥatépину) appelle Océan⁹². De son côté, Océan invite le Soleil au fond de la mer, d'où la disparition de ce dernier et l'apparition du Gel (*Sol a*, I? 5'-17'). Le dieu de l'Orage confie aux dieux, à ZABABA, à LAMMA, à Télipinu, à Gulša et à MAḪ, la mission de ramener le Soleil disparu au fond de la mer, puisque seul le retour de celui-ci peut entraîner la disparition du Gel.

La justification que le dieu de l'Orage fait aussi du recours à Télipinu nous apporte des renseignements précieux. Il déclare que Télipinu est son fils vénérable, qu'il défriche, qu'il laboure, qu'il conduit l'eau, qu'il (produit ?) le blé et qu'il taille la pierre (*Sol b*, I 29'-31'), définissant ainsi les activités de son fils. Les travaux que le dieu de l'Orage attribue à Télipinu appellent les remarques suivantes.

Les travaux des champs. Télipinu n'incarne ni la fécondité des champs ni les grandes forces vitales, comme les autres divinités agraires, Ḫalki, Miyatanzipa, GİR, mais les gestes quotidiens du paysan hittite. On le retrouve à toutes les étapes du travail agricole : il défriche, transformant la terre inculte en une terre propre à la culture et procédant ainsi à la découpe du territoire. Il laboure, c'est-à-dire il ouvre la terre, il creuse les sillons où sont jetées les semences représentées par Ḫalki, une autre divinité du cercle de Télipinu. S'il n'est pas lui-même le dieu de la croissance, fonction qui relève de Miyatanzipa, une autre divinité appartenant à son cercle agraire, il favorise l'action de cette dernière en irriguant les champs, grâce aux canaux qu'il creuse dans le sol. Il nettoie aussi le sol cultivé, il est le dieu du ratissage comme le montre l'expression ŠA ^dTe-li-pi-nu ḫa-

⁹² Océan est une divinité masculine chez les Hittites, malgré l'expression A.AB.BA.AMA ID^{HI.A} « la Mer, la mère des flots » (1181/c 3'), voir *RIA* 8 3/4 : 5.

aḫ-ra-tar « Le ratissage de Télipinu » (*CTH 277 : KUB XXX 54*, II 11 ; Gonnet, 1987 : 218 ; *HED 3 : 5-6*). Dans ces différentes activités, Télipinu se montre le dieu des techniques agricoles : il aura recours chaque fois à un outil, dont le maniement exige de l'habileté et de l'intelligence pratique : une pioche pour défricher, un araire et une bêche pour labourer et pour construire les canaux d'irrigation, un râteau pour nettoyer le sol. Les gestes de Télipinu agraire amènent le dieu à creuser, à entrer en relation avec le sous-sol le plus proche, qu'il transforme en terre nourricière, comme il est en relation avec le ciel, d'où s'écoulent les pluies fécondantes (§ A.5d). Télipinu patronne toute culture requérant la mise en oeuvre de connaissances techniques : il produit les céréales (*Tél. I A*, I 10), mais aussi les légumineuses, comme l'indique l'expression « Télipinu des jardins » (*KUB XLIII 23*, Vo 48) ; il veille également sur le travail de la vigne et des arbres fruitiers (*CTH 377 : KUB XXIV 1+*, Vo IV 12). Par ailleurs, son action dans le domaine agricole ne se limite pas aux cultures, mais s'étend à l'élevage (*CTH 377 : KUB XXIV 1+*, Vo IV 12-13), et peut-être à la production du miel, comme pourraient le suggérer les liens étroits qu'il entretient dans son mythe avec cette substance (§ A.5 e). Télipinu n'est donc pas conçu à l'origine comme une puissance de la fertilité, mais comme un dieu qui maîtrise les techniques permettant de domestiquer la terre (§ A.5d ; Laroche, 1983 : 127-133). Son intervention est indispensable pour que puissent s'exercer les grandes forces de la nature. Il est significatif que, lors de son exil, il emporte avec lui Immarni (la germination ?) et Ḫalki (les céréales), qu'il ramène à son retour avec GİR (la croissance) (§ A.5d et h). L'action de ces divinités est ressentie par les Hittites comme caduque en l'absence de Télipinu, qui incarne à leurs yeux les techniques agricoles. Dans ces conditions, le pouvoir de ce dernier sur la reproduction des humains et des animaux sauvages (*CTH 377 : KUB XXIV 1+*, Vo IV 13-14) ne relève pas de l'activité originaire du dieu, mais d'une extension secondaire, les limites entre les différents domaines de la fécondité étant le plus souvent floues.

La taille de la pierre (de fondation). Cette activité définit un savoir-faire qui ne relève plus de l'agriculture, mais de l'artisanat. Télipinu taille la pierre de fondation. Il ouvre le sol et pose les fondations, la base de l'édifice (*CTH 413 : KBo IV 1*, Ro 31-32 et dupl.). Dès qu'il a jeté les fondations, arrive une foule de dieux

bâtisseurs au service du dieu (§ III.2). En agissant ainsi, Télipinu procède au découpage du territoire. Il délimite les espaces qui serviront aux temples et aux palais consacrés à la vie religieuse et politique. Il enracine ces édifices dans le sol, leur donnant stabilité et pérennité⁹³. Etant le dieu des fondations et de la délimitation de l'espace, Télipinu entretient des relations étroites avec les divinités chargées d'en assurer la protection, lui-même entrant dans la catégorie des dieux protecteurs (§ A.5h)⁹⁴.

On remarque que les deux fonctions agraire et fondatrice du dieu présentent d'étroites analogies. Dans les deux cas, celui-ci fait preuve d'intelligence pratique, ayant recours à des outils dont l'utilisation demande savoir-faire et expérience. Certains de ces objets qui sont mentionnés dans les rituels consacrés à Télipinu, comme la bêche ou la pioche, servent dans ces deux activités. En tant que dieu agraire et dieu fondateur, Télipinu ouvre le sol. Il y jette les semailles et les fondations ou encore trace un canal d'irrigation. Du sol ainsi ouvert préalablement par lui, s'élèveront les pousses du printemps, les murs du nouveau bâtiment où s'échappera l'eau nourricière, qui court sans cesse dans les canaux. Le dieu délimite, aménage, façonne l'espace où doit prospérer le peuple hittite. Il organise un espace que l'on peut représenter en cinq cercles imbriqués les uns dans les autres : le temple du dieu, centre de la vie religieuse, l'espace de la ville avec le roi, l'espace de la production agricole, qui s'étend au-delà des remparts, le domaine de la végétation sauvage (où le dieu se réfugie lors de son exil), et les frontières qui protègent le pays à la limite de l'ennemi toujours potentiel. En procédant ainsi au découpage de l'espace Télipinu fait passer la terre d'un état sauvage à un état civilisé. On comprend dès lors que son exil, narré dans le *Mythe de Télipinu*, entraîne un retour brutal à l'état sauvage. Les limites se brouillent, la vie politique et religieuse disparaît, ainsi que l'agriculture et l'élevage. Le départ provisoire de Télipinu illustre le passage d'une société ancienne et exsangue (la société hattie) à une société nouvelle et prospère (la société hittite) ; cf. § A.5d. Le dieu hattî illustre la fusion des deux

⁹³ Pour les données archéologiques, voir Krause (1940 : 6-9), Neve (1990 : 273 s.). Pour les impressionnantes fondations découvertes à Ortaköy, voir Suel (1992 : 487-497). Pour l'importance de la pierre dans les constructions hittites et le caractère idéologique de son emploi, voir Mazoyer, 2001b : 51-69.

⁹⁴ Mazoyer, 2002 : 183-194.

civilisations qui se sont succédé sur le sol anatolien. Dieu hatti, il a été intégré au panthéon hittite dont il est devenu une figure éminente.

Dans le cadre des limites ainsi tracées, il instaure la prospérité du pays en y faisant entrer l'égide qui contient tous les biens nécessaires à celui-ci et en la remettant au roi, dans un geste que nous interprétons comme l'acte fondateur du royaume hittite. Il garantit aussi le maintien de cette prospérité en écartant tout le mal (§ A.5h).

C'est dans le champ d'action ainsi défini par Télipinu que les activités humaines s'exercent. Les hommes qui cultivent les champs, élèvent le bétail, et ceux qui construisent des temples et des palais, ne font que reproduire les gestes du dieu agraire et du dieu fondateur. Il existe, enfin, une étroite relation entre les fonctions de Télipinu et celles du roi hittite de son vivant et après sa mort, une des tâches essentielles du roi, de son vivant, consistant à assurer la prospérité agraire. Lors des funérailles royales, on brûle des objets en relation avec le monde agraire en même temps que la dépouille royale. Et l'on peut penser que les Hittites attribuent aux rois des activités agraires après leur mort, lorsqu'ils ont intégré le groupe des dieux ancêtres, dont il porte l'épithète (*karuiliš* LUGAL^{MES} *labarnuš*, CTH 419 : KUB XXIV 5+, Ro 6' ; Kümmel, 1967: 8). Sur ce point, voir Otten (1958 : 139) et Vieyra (1965 : 128), Puhvel (1969 : 65). Par ailleurs, si le roi hittite ne porte jamais le titre de « pasteur », comme les rois mésopotamiens, son emblème, le *lituus*, qui peut être interprété comme le bâton du berger, dénote les liens du roi avec l'élevage et le Soleil⁹⁵.

b. Le *mugawar*

Le texte mythologique précédent appelé « les paroles des dieux » (Kellerman, 1987 : 135 n. 21), est prononcé la nuit, dans un temple, par la magicienne nommée Annanna⁹⁶, dans le cadre

⁹⁵ G. M. Beckman développe cette idée pour souligner l'aspect solaire du roi (Beckman, 1988 : 43).

⁹⁶ Anna(n)na, dont le nom est un hypochoristique se trouvant dans les tablettes cappadociennes (Laroche, *NH* : 31 no 62) est originaire de la ville de Zigazhur(a) (MUNUS^{URU} Zigazhur(a), voir *RGTC* : 500-501. Elle est mentionnée dans les catalogues des tablettes comme l'auteur du *mugawar* destiné au dieu de l'Orage et

d'un *mugawar* (b, IV x+1, 2', 3', 13'). Comme il a été dit plus haut (§ A.5a), dans un *mugawar*, de façon générale, le prêtre tente d'exercer une action directe sur le dieu absent en le mettant en mouvement (Laroche, 1964-65 : 20-25). Le *mugawar* devait répondre à des situations diverses. Les circonstances du *mugawar* du Soleil et de Télipinu sont précisées aux lignes 9'-10' : « Lorsque Télipinu est fâché contre quelqu'un, moi je prononce les paroles divines et je l'évoque ». Il semble donc que ce *mugawar* soit destiné à attirer la bienveillance du dieu sur quelqu'un d'anonyme, alors que dans *Orage II et III* il s'agit d'attirer l'attention sur deux personnes précises, les reines Ašmunikal et Ḫarapšili.

Le Soleil veille à ce que les paroles divines soient transmises à Télipinu. Le caractère étiologique du passage est indiqué, à notre avis, par le dialogue entre le Soleil et Ḫannaḫanna où se trouve définie la quantité des rations, selon la richesse des donateurs (b, IV 11'-12').

c. Le rituel et les offrandes

L'exécution du rituel dure trois jours :

Le premier jour. On place deux tables devant la fenêtre : une pour le Soleil, une pour Télipinu. On dépose sur la table une porte, une lucarne?, une fenêtre, une serrure (une barre), un verrou symboles des limites, le Soleil, à l'époque hattie⁹⁷, et Télipinu, à l'époque hittite, étant liés à la construction et à la délimitation de l'espace sacré. Le dépôt de ces objets signifie la promesse implicite de ne pas cesser d'honorer le Soleil en tant que divinité liée à la fondation, malgré la promotion de Télipinu au rang de dieu fondateur. Les Hittites ont donc gardé le souvenir des liens du Soleil avec la fondation et continué de le vénérer à ce titre (*Sol. b*, IV 25'-29').

au dieu LAMMA (CTH 276 : KUB XXX 42, I 3 ; CTH 277 : KUB XXX 51+, I 22'-23') : « Parole de Annanna, quand on évoque » et comme l'auteur et l'exécutante d'un *mugawar* pour Miyatanzipa (CTH 276 : KUB XXX 42, IV 6'-7') : « Parole de Annanna, quand je l'évoque ». Voir Kellerman (1985 : 121 n. 21) et Pecchioli Daddi - Polvani (1990 : 68 n. 25).

⁹⁷ Voir par exemple p.118.

Entre les deux tables on place un panier commun, destiné aux deux divinités, que l'on remplit d'offrandes (cf. *infra*). Quand les dieux sont installés, on tire du feu d'un brasero, la magicienne (Annanna ?) fait des conjurations et on leur offre des sacrifices (Sol. b, IV 26'-39').

Le deuxième jour. A l'aube le « Seigneur du dieu » se rend auprès d'une des deux divinités (?). Il fait des conjurations, dispose pour le Soleil et pour Télipinu des offrandes analogues de nourritures et des boissons. On sacrifie un bouc pour Télipinu, un mouton pour le Soleil et on offre aux deux dieux des morceaux identiques de chaque animal (Sol. b, IV 40'-49' -a, IV 1'-3').

Le troisième jour. Comme le deuxième jour, le « Seigneur du dieu » se rend auprès d'une des deux divinités (?). Il fait des conjurations, adresse les mêmes offrandes de nourriture et de boisson au Soleil et à Télipinu (Sol. a IV? 4'-20'').

Parmi les offrandes de différentes substances adressées aux dieux, dont la liste est dressée avant l'exécution du rituel, on remarque des objets se référant aux activités agraires et fondatrices des deux divinités (Sol. b, IV 14's.).

Une marmite et son couvercle (^{DUG}ḪAB.ḪAB ; NAKTAMU ; voir § B.4), évoqués au début du mythe au moment du départ du Soleil (Sol. a, I? 7', 12'-13'), et signifiant sans doute l'apparition de la pénurie. On peut rapprocher cette marmite du chaudron (^{DUG}palhi-) que le dieu remplit (CTH 733 : KUB XXXI 143, II 22 ; Bossert, 1944 : 251 s. ; Laroche, 1947 : 187 s. ; Friedrich, 1954 : 136 s.) et qui, dans un autre texte (*Illuyanka A*, I 16 s.), est plein de boisson de libations : vin, *marnuwan* et *walhi*-. On rappellera aussi la représentation de Télipinu sous la forme d'un pot (?) en argent (ZA.ḪUM) mentionnée dans KUB XLII 100, IV 18-21 (Lebrun, 1983 : 150-151).

L'association entre la marmite et le fondateur se retrouve aussi dans le monde grec, où celui qui va fonder une colonie emporte avec lui une marmite. Cependant cette marmite n'est nullement « nourricière », mais contient du feu prélevé sur le foyer commun de la métropole (cf. Detienne, 1990 : 310).

Trois autres marmites (^{DUG}KU-KU-UB) avec **trois sources** (P^U^{HLA}) ; ces dernières sont à rapprocher des trois sources (*wattaru*) fondées par MAḪ dans *Inara II* (III 7'), où elles sont associées à l'égide (§ A.5). Pour le chiffre trois, qui a une valeur symbolique le rattachant à la fondation, voir § A.5g.

Une porte, une lucarne (?), **deux fenêtres**, peut-être **un verrou**⁹⁸ et **une serrure** (cf. § B.4), qui sont les symboles des limites (Del Monte, 1973 : 107-129 et § A.5d), **une bêche**, qui sert aussi bien aux travaux des champs, à la fabrication des briques, qu'au creusement des canaux d'irrigation ; à ce titre elle relève de la double fonction de Télipinu (*CAD* 10 : 287-290), **une branche de vigne**, qui est le symbole de l'enracinement du couple royal (*CTH* 414 : *KUB* XXIX 1, Vo IV 13-16).

Des bois et des laines : du bois de *šaḫi-*, du bois de *parnulli-*, du « bon roseau » arrosés d'huile fine (l'huile semble renforcer la qualité des objets, Hoffner, 1995 : 112). Pour un autre usage du bois de *šaḫi-* et du « bon roseau », voir A.5g ; des laines : blanche, bleue, rouge, vert foncé, noire, laine en pelote, probablement pour attirer les divinités, puisque dans d'autres textes elles servent de chemin de retour aux dieux (*CTH* 423 : *KUB* VII 60, II 20 s. ; Laroche, 1964-65 : 25).

De la nourriture et de la boisson : du pain (gros pains, pain *šiluan*, pain sucré), du pâté en croûte, du fromage aigre, de la viande crue et sacrée de mouton et de bouc (épaule, poitrine, têtes) et des parties d'animaux (pieds, foies, vésicules, graisse de mouton). Quant aux boissons, on lit seulement du *marnuwan*, du vin, du vin au miel, de l'hydromel (?) (ou de la bière et du miel) ; pour les autres matières fluides, de l'huile, du miel et des produits laitiers. Ces substances, qui sont souvent associées dans les rituels, semblent plus variées que celles mentionnées dans le deuxième rituel du *Mythe de Télipinu* (*RLA* 8, 3/4 : 201-205 ; § A.5g). L'offrande d'un mouton au Soleil et d'un bouc à Télipinu, animal prolifique, rappelle les passages du *Mythe de Télipinu* relatifs au troupeau du Soleil et aux *karaš* de Télipinu (cf. § A.5g). Les parties des animaux citées plus

⁹⁸ Sur l'utilisation de ^{GIŠ}GAG/KAK dans les rituels de fondation, voir Hauptmann (1975 : 68-69).

haut sont offertes aux deux divinités. Ce sont celles que l'on retrouve habituellement dans les rituels. On remarque donc que le départ du Soleil, contrairement à celui de Télipinu dans la première version du *Mythe de Télipinu*, n'a pas entraîné l'interruption du sacrifice sanglant, puisque la disparition du Soleil, contrairement à celle de Télipinu n'a pas pour conséquence la fin d'un royaume. A moins que l'on considère, sur le modèle des versions 1 et 2 du *Mythe de Télipinu* et des différents fragments, que la présence de sacrifices sanglants s'explique par le fait que le mythe est utilisé dans le cadre d'un rituel, qui est ici un *mugawar*.

Du parfum est offert aux deux divinités chaque jour du rituel.

Un point essentiel de ce rituel est la symétrie des offrandes et des gestes qui s'adressent au Soleil (le bâtisseur hatti) et à Télipinu (le fondateur hittite). On remarque donc à travers ce mythe les affinités étroites existant entre Télipinu et le Soleil. Télipinu ne peut exercer sa fonction agraire qu'en présence du Soleil ; le texte rappelle aussi les liens du Soleil et de Télipinu avec ce qui relève de la délimitation de l'espace et de la construction.

L'étroitesse des liens entre Télipinu et le Soleil dans la religion hittite pourrait rappeler les liens entre Apollon et le dieu solaire dans la civilisation grecque. Les différences pourraient sembler importantes, quoique chez les Hittites, Télipinu et le Soleil soient associés l'un et l'autre à la fondation et au monde agraire⁹⁹. Dans la religion grecque, anciennement, Apollon et le Soleil ont connu une assimilation partielle, Apollon étant imaginé comme le dieu de la lumière, d'où son nom de Phoibos « Eclatant, Brillant ». Dans l'*Hymne homérique*, il apparaît aux marins Crétois « sous l'aspect d'un astre qui luit en plein jour » (V. 440 s). En revanche, c'est d'une façon indirecte que Télipinu est associé à la lumière. Comme nous l'avons vu, il peut manier la foudre et le tonnerre. Mais il n'est pas source lui-même de la chaleur rayonnante. Il ne peut faire disparaître le Gel ou remplacer le Soleil, lui-même sera saisi par le Gel quand le Soleil aura disparu. C'est seulement en allant chercher

⁹⁹ Mazoyer, « A Propos des mythes de fondation dans quelques îles de la mer Egée » (à paraître).

le Soleil au fond de la mer, qu'il parviendra à rétablir la lumière et la chaleur sur la terre.

La comparaison entre Télipinu et Apollon fournit les renseignements suivants : Télipinu, comme Apollon, défriche le sol ; le dieu hittite dans le cadre de ses activités agraires et fondatrices ; Apollon, en tant que dieu fondateur. L'un et l'autre ouvrent le sol dans lequel ils jettent les fondations. Dans le cas de Télipinu, l'ouverture du sol semble dériver de sa fonction agraire. Par ailleurs, Télipinu, comme Apollon, est étroitement associé à la délimitation de l'espace civilisé. Télipinu manie les outils de l'artisan, il taille la pierre à la différence d'Apollon, qui, en tant que dieu architecte, mesure, divise, assemble les pierres ou le bois (Detienne, 1990 : 301-311). Télipinu est le dieu des techniques agricoles. Cette particularité n'apparaît pas dans le cas d'Apollon qui favorise le développement des cultures et de l'élevage, mais n'est pas associé aux gestes quotidiens du paysan¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Pour les liens d'Apollon avec la fertilité, voir notamment Calame (1990 : 316-317).

C. TELIPINU ET LA FILLE DE L'OCEAN

1. PRESENTATION DU MYTHE

Comme nous l'avons noté précédemment (§ B présentation), le Mythe de *Télipinu et la Fille de l'Océan* doit suivre le Mythe de la *Disparition du Soleil*. Ce texte se compose d'une partie narrative et d'un fragment de rituel. La partie narrative retrace le mariage de Télipinu. Le mariage du dieu avec Hatépinu, une divinité de l'eau, permet au fondateur d'acquérir la maîtrise des eaux courantes et inaugure les modalités du mariage hittite. En créant le cadre matrimonial dans lequel se renouvelleront les générations successives, le fondateur manifeste sa préoccupation d'assurer la pérennité du royaume qu'il vient de fonder. Le rituel suggère les deux fonctions de Télipinu.

Le texte présente

A. Une partie mythologique (*Océan A*, I 1-25 + *D*, I? 1'-10' + *C*, 1'-10') :

- le départ du Soleil (*Océan A*, I 1-4) ;
- les conséquences de ce départ (*Océan A*, I 5-7) ;
- le dieu de l'Orage envoie Télipinu chercher le Soleil dans l'Océan (*Océan A*, I 7-10) ;
- Océan est contraint de rendre le Soleil et de laisser partir sa fille avec Télipinu (*Océan A*, I 11-15) ;
- les plaintes d'Océan (*Océan A*, I 16-18) ;
- sur le conseil de MAḪ, le dieu de l'Orage accepte de donner une compensation de mille bœufs et de mille moutons à Océan (*Océan A*, I 19-25) ;
- la remise de la compensation (?) (*Océan C*, 1'-10')¹⁰¹ ;

¹⁰¹ Comme le suggère O.R. Gurney, ce fragment, qui semble raconter l'acheminement des moutons (UDU^{HLA} *unniš* « il poussa les moutons »), donc la remise de la compensation exigée par MAḪ, pourrait suivre de peu la fin de *KUB XXII 60* (Gurney, 1983 : 61).

- le dialogue entre Télipinu et une autre divinité qui peut être l'Océan (*Océan D*, I (?) 1'-10')¹⁰².

B. Un rituel (*Océan B*, IV 2'-11')

On offre à Télipinu des objets symbolisant sa fonction agraire et sa fonction de fondateur¹⁰³ (§ C.5b).

2. DATATION

Océan A, *B*, *C* et *D* sont de rédaction vieux-hittite comme le laissent les traits archaïques, par exemple la graphie pleine : *a-aš-šu-wa-an-da-aš-ša-an* (*Océan B*, IV 5'), *a-ap-pa* (*Océan D*, I (?) 4'), *pé-e-ḫu-te-e-er* (*Océan D*, I (?) 8' ; Houwink ten Cate, 1970 : 10-11) ; *u-un-ni-iš* (*Océan C*, 2') ; le directif *aruna* (*Océan A*, I 11 ; Laroche, 1970 : 25). *Océan A* est une copie impériale ; *Océan B* et *D* présentent un ductus moyen-hittite (Oettinger, 1979 : 580). Quant à *Océan C*, d'après Gurney, le ductus ne semble pas tout à fait analogue mais plus archaïque que *A*, rejoignant celui de *B* et de *D* avec certaines différences (Gurney, 1986 : 61).

¹⁰² *Océan D* indiquerait qu'il n'existe plus d'obstacle au mariage entre la fille de l'Océan et Télipinu, et que la compensation réclamée par l'Océan (*Océan a*, I (?) 16-21) a été versée. L'Océan donne sa fille à Télipinu en lui disant (de prendre) celle qui (lui) plaît (c'est-à-dire Hatépinu) » (*kuišta aššuš*) et Télipinu lui répond : « je coucherai avec ... » ([] *ni šeškimi* ; *D*, I?, 5'-6' ; contra Kellerman, 1987 : 133).

¹⁰³ Télipinu ouvre le sol avec l'araire avant d'y jeter les pierres de fondation.

3. TRANSLITTERATION ET TRADUCTION

Télipinu et la fille de l'Océan

A, I

- 1 ka-ru-ú ku-wa-pí GAL-iš a!-r[u-na-aš
 - 2 nu ne-pí-iš te-kán DUMU.LÚ.U₁₉.[LU
 - 3 na-aš šu-ul-li-ya-at na-aš-š[a-an ne-pí-ša-aš ^dUTU-un]
 - 4 kat-ta pé-e-ḫu-te-et na-an [mu-un-na-a-it (?)]
-

- 5 nu-kán KUR-e an-da¹ i-da-a-la-u-[e-eš-zi² (?)
 - 6 [n]a-na-an-ku-uš-zi nu a-ru[na-an
 - 7 [(^ÚUL)] ku-iš-ki ma-az-za-az-[zi nu ^dIM-aš ^dTe-li-pí-nu-un]
 - 8 [(a-aš-š)]u-wa-an-da-an³ ḫa-an-te-[ez-zi-in DUMU-ŠU ḫal-za-iš]
-

- 9 [(e-ḫu)] ^dTe-li-pí-nu zi-ik-za [a-r(u-na i-it)]
 - 10 [ne]-pí-ša-aš ^dUTU-un a-ru-na-az [EGIR-(pa ú-w)a-te]
-

- 11 ^dTe-li-pí-nu-uš a-ru-na pa-it nu-u[š-ši⁴ a-ru-na-aš]
 - 12 na-aḫ-ša-ri-ya-at-ta-at nu-uš-ši DUMU.MUN[US-ŠU pa-iš]
 - 13 ^dUTU-un-na-aš-ši pa-iš nu ^dTe-li-pí-nu-u[š ^dUTU-un]
 - 14 a-ru-na-aš-ša DUMU.MUNUS-ŠU a-ru-na-az EGIR[-pa ú-wa-te-et]
 - 15 nu-uš ^dIM-aš kat-ta-an pé-[e-ḫu-te-et (?)]
-

- 16 a-ru-na-aš ^dU-ni pí-i-e-et ^dTe-li-pí-n[u-uš-wa-za]
- 17 tu-el DUMU-KA DUMU.MUNUS-YA A-NA DAM-ŠU [da-a-at-ta (?)]
- 18 u-wa-ra-an-za-an pé-e-ḫu-te-et am-mu-uq-qa-wa [ku-it]

- 19 a-it-ti ^dIM-aš A-NA ^dMAḪ me-mi-eš-ta [ka-a-ša-
wa(?)]
20 a-ru-na-az [ŠEŠ (?)] ÍD-aš⁵ ú-it ú-e-wa-ki-it [ku-ša-
ta⁶
21 í-iḫ-ḫi-wa-<ra>-at-ši ma-a-an-wa-aš-ši Ú-UL pí-[iḫ-
ḫi]

-
- 22 UM-MA ^dMAḪ A-NA ^dU pa-i-wa-aš-ši ke-e-et[
23 A-NA ^{MUNUS}É.GI₄-[U]T-TIM da-a-at-ta ke-e[
24 [n]u-uš-ši ku-in-na-[aš-]ša-an LI-IM pa-a-[iš
25 [1 L]I-IM GU₄^{ḫ¹.A} 1 LI-IM UDU^{ḫ¹.A} pa-iš nu[

-
- 26]ŠEŠ^{-MEŠ}-ŠU x[
27]nu[

C⁷

- 1' -m]a-an iš-ta-ma-aš-t[a
2' U]DU^{ḫ¹.A} EGIR-pa u-un-ni-iš a-[
3' -i]š ma-a-na-an a-ru-na-aš ú-[
4']dam⁷-mi-e-li-it te-e-kán [
5']x-an-kán a-ru-na-aš x[
6']x ^dTe-li-pí-nu-ša [

-
- 7']pár-na pí-en-ni-i[š
8']GAL ^{GIŠ}IG-x[
9']a/e-kán da-a[-
10']x-ku-it x[

D, I?

-
- 1']a-ru-ni pa-iš a-x[
2']^dTe-li-pí-nu-ša a-x[

- 3' -i]š ^dTe-li-pí-nu-ša x[
 4']a-ap-pa ^dTe-li-pí-nu tar-aš-[ki-iz-zi
 5']-ya ku-iš-ta a-aš-šu-uš nu-z[a
 6']-ni? še-eš-ki-mi šu-me-ša-aš-ši ḫa-x[
 7' i]š-tar-ne-a-na-aš-ši le-[e
-

- 8']-i pé-e-ḫu-te-er nu-wa-x [
 9']-x x-za da-a-aḫ-ḫi zi-[
 10' a-a]p-pa tar-aš-ki-iz-[zi
 11']x-pí-ít-x[
 12'] x x [

B, IV

1' (*traces*)

- 2' [k]i-i-ma ŠA x[
 3' ^{GIŠ}is-ḫa-a-u-wa-ar x[
 4' 1 ^{GIŠ}ŠUDÙN 1 ^{GIŠ}APIN ME-iš (?) [
 5' za-nu-wa-an-te-eš DUḪ.LÀL 1 x[
 6' 1 EM-ŠÚ 1 GA.KIN.AG 2 ^{GIŠ}x[
 7' 8 e-ed-ri LÀL pár-ḫu-[e-na-aš
 8' ^{GIŠ}PÈŠ ^{GIŠ}SE₂₀-ER-DU[M Q]A-DU[
 9' kán-za ^{GIŠ}wa-ar-aš-m[i-iš
 10' Ì.UDU GUL-ša-an-za[
 11' [^{GI}]š a-la-an-za-aš ^{GIŠ}x[
 12' (*traces*)

APPARAT CRITIQUE

* Comme Laroche, on intervertit les colonnes I et IV de l'édition de Sturm et Otten (Laroche 1965 : 79).

1. B, I 2' : [nu KU]R-e an-da-an.

2. Selon Stefanini (1969 : 162 n. 35) ; différent de Laroche (1965 : 19).

3. B, I 5' : a-aš-šu-wa-an-da-aš-ša-an.

4. Selon Neu (1968 : 121 n. 13) ; différent de Laroche (*loc. cit.* : 19).

5. Selon Laroche (*loc. cit.* : 20), après une rature ID-aš ; autre lecture de Pecchioli Daddi - Polvani (1990 : 89 n. 3).

6. Selon une proposition de De Vries (1967 : 16) ; ne figure pas chez Laroche (*loc. cit.* : 20).

7. Pour ce fragment qui appartient à une collection privée, nous reproduisons la transcription de Gurney (1983 : 61).

A, I

- 1 Jadis lorsque l'O[céan
 - 2 le ciel, la terre (et) l'espèce humai[ne
 - 3 et il/elle se révolta, et [le Soleil du ciel]
 - 4 et il/elle emmena en bas et il/elle le [cacha (?)].
-

- 5 Et dans le pays le mal s'insta[lle (?)],
 - 6 [l'o]bscurité règne et à l'Océan
 - 7 personne [ne] résiste et le dieu de l'Orage
 - 8 [appela Télipinu], [son fils ch]éri, le meil[leur] :
-

- 9 « [Allez], Télipinu, toi-même, [va (au fond) de l'Océan],
 - 10 [ramène] le dieu Soleil du [ci]el (du fond) de
l'Océan. »
-

- 11 Télipinu alla (au fond) de l'Océan, et [l'Océan] eut
peur de [lui],
 - 12 il lui [donna sa] fille,
 - 13 il lui donna le Soleil et Télipin[u ramena le Soleil]
 - 14 et la fille de l'Océan (du fond) de l'Océan,
 - 15 et il les a[mena (?)] auprès du dieu de l'Orage.
-

- 16 L'Océan envoya un message au dieu de l'Orage :
 « Télipin[u],
 17 ton fils, [a pris (?)] ma fille pour épouse,
 18 et il l'a emmenée et à moi que donnes-tu ? »
 19 Le dieu de l'Orage dit à MAḪ : « [Voici (?)]
 20 [un frère (?)] du fleuve est venu du fond de la mer, il a
 demandé [une dot
 21 Vais-je la lui donner ? comment ne pas la lui
 don[ner] ? »
-

- 22 MAḪ parla ainsi au dieu de l'Orage : « Donne-lui[
 23 tu (l') as prise ici comme (ta) bru, ce[«
 24 Et à lui, pour sa femme il don[na] mille (présents).
 25 Il lui donna mille bœufs, mille moutons, et [
 26]ses frères[
 27]et[

C

- 1'] il entend[it
 2']les moutons il ramena[
 3']quand l'Océan [
 4'] la terre[
 5'] la mer [
 6'] et Télipinu
-

- 7']à la maison il amen[a
 8'] grand la porte [
 9'] da-a-[
 10' (traces)

D, I?

- 1']Il donna à l'Océan[
 2'] et Télipinu ré[pond
 3'] et Télipinu [
 4'] Télipinu répond

- 5'] Celle qui t'est chère et [
 6'] je coucherai et vous à lui [
 7' *i/štarnenašši* ne [
 8'] ils emportèrent et [
 9'] je prends [
 10'] il répond [
 11' (*traces*)
 12' (*traces*)

B, IV

- 1' (*traces*)
 2' [V]oici ce qui appartient à [
 3' un attelage [
 4' un joug, un araire, il a mis (?) [
 5' cuits, de la cire, un [
 6' une présure, un fromage, deux [
 7' huit nourritures : du miel, du *parḥ[ua*
 8' une figue, une olive [a]vec [
 9' du blé (?), des brindil[les
 10' de la graisse de mouton suave [
 11' [un] bois [

4. COMMENTAIRE GRAMMATICAL ET LEXICAL

A, I 1 GAL-*iš arunaš* = *šalliš arunaš* la/l' « Grande Mer/Océan », c'est-à-dire la mer cosmogonique, située sous la terre. Pour la clarté de la traduction, nous avons généralisé le sens d'« Océan », même lorsque *arunaš* n'était pas précédé de GAL-*iš*. La Grande Mer semble être une divinité de sexe masculin, l'expression A.AB.BA AMA ÍD^{HTA} « la mer, la mère du flot » étant tout à fait insolite. Pour *aruna-*, voir aussi Mazoyer, 1998 : 4-5 ; HW² 5 : 350-354 et HED 1 : 178-182.

5 *idalu[eszi* : comme R. Stefanini (1969 : 162 n. 35) nous restituons le présent en raison des autres présents descriptifs se trouvant aux lignes 6' et 7' plutôt que le prétérit *idalau[esšta* reconstitué par E. Laroche (1965 : 79). On peut restituer aussi *idalu eszi* (Lebrun, communication personnelle, 2002)

6 [n]anankuṣzi. Selon E. Laroche (1965 : 19 ; Cours EPHE), il pourrait s'agir de la 3e personne du singulier du présent *nanankuṣ-* « devenir très lourd » en parlant du temps « devenir très sombre ». Le redoublement exprime la répétition, la durée ou donne, comme ici au radical, un sens perfectif (Van Brock, 1964 : 145). Pour une autre interprétation, voir Pecchioli Daddi - Polvani (1990 : 88 n. 2). Cf. aussi *CHD L-N*, 4 : 394 s.

6-7 *nu aru[nan]* *UL kuiṣki mazzazzi* : « et à l'Océan personne ne résiste ». Pour la restitution, voir Laroche (1965a : 54) et *CHD L-N*, 2 : 214, cf. Ünal (1991 : 811). Dans *mazzazzi* (3 sg. prés. du verbe *mazz-* « résister, oser »), le *-z-* résulte d'un élargissement secondaire analogue à celui qu'on trouve dans *ezz(a)-* forme élargie de *ed-* « manger » (*HED* : 315-320). On pose la forme **mat/*mad* + *ṣ*, *tṣ* devenant *z* en hittite ; voir aussi *HEG* 5/6 : 169.

8 *aṣṣuwandan*: acc. sg. de *aṣṣuwant-*, élargissement en *-want-* de *aṣṣu-*, celui qui possède la qualité *aṣṣu-* « affection, amour, faveur », (*HED* 1 : 199-202 ; Oettinger, 1988 : 273-286) ; l'adjectif *aṣṣuwant-* « chéri, aimé » s'applique généralement à des personnes qui n'ont pas de relations familiales, mais amicales. Il implique des liens autres que ceux que supposent les strictes lois de la filiation (remarque de Laroche, Cours EPHE). Voir § C.5a.

12 *naḥṣariyattat* : 3 sg. prét. du verbe *naḥṣariya-* « être effrayé » (Laroche, 1956 : 74 ; *CHD L-N*, 3 : 345-346). Ce verbe implique que l'Océan donne sa fille à Télipinu et lui rend le Soleil sous la contrainte.

20 *arunaz* [ŠEŠ (?)] *ÍD-aṣ*. Laroche lit *ÍD-aṣ* « le fleuve » précisant qu'il est précédé d'une rature (1965 : 20 n. 9). Il s'agit plutôt d'un signe à demi effacé, qui pourrait être ŠEŠ « le frère » (*HZL* no 79). Dans ce cas *ÍD-aṣ*, qui renvoie peut-être à Ḫatépину, ne peut-il pas être un génitif complément déterminatif de ŠEŠ ? Pour d'autres interprétations, voir De Vries (1967 : 16), Stéphanini (1969 : 162) et Pecchioli Daddi - Polvani (1990 : 89 n. 3).

21 *mān UL piḥḫiwa<ra>tṣi* : « comment ne le lui donnerai-je pas ? ou comment le lui refuser ? ». *mān* adv. inter. « comment ? » (*CHD* 2 : 147) ; *piḥḫi*, 3 sg. prés. de *pai-* « donner » ; + *-wa/-war* particule du discours direct ; + *-at*, 3 sg. acc. sg. neut. pron. encl. (renvoie au dédommagement que réclame l'Océan) ; + *-ṣi*, 3 sg. dat. sg. pron. encl. Nous écartons la suggestion de R. Stéphanini (1969 : 162), qui traduit « alors que j'ai donné ceci » : il voit dans

mān une conjonction à valeur concessive et restitue *pí-[ih-ḥun]* au lieu de *pí-[hi-ḥi]* chez E. Laroche (1965 : 80).

23 ANA ^{MUNUS}É.GI₄.[UT]-TIM *datta* : « Tu (l)'as prise pour (ta) bru ». Contrairement à H.A. Hoffner et A. Ünal (1990 : 26 ; 1994 : 812), nous préférons garder à ^{MUNUS}É.GI₄.[UT]-TIM son sens usuel de « bru, belle-fille » (HLZ no 234). Nous considérons *datta* comme une deuxième personne et non comme une troisième du singulier du prétérit médio-passif de *da-*.

24 *kuinn[aš]šan LIM pa[iš]* « pour sa femme il donna des milliers de cadeaux ». Pour le sens de *kuinaššan* « sa femme », nous suivons l'interprétation de H. G. Güterbock (1992 : 1-3). Selon nous, *kuinn[aš]šan* pourrait être un accusatif de relation ; quant à *LIM* « mille, millier », qui n'est pas précédé du chiffre « un » contrairement à la ligne 25, il pourrait être substantivé et avoir la fonction de complément d'objet direct du verbe *paiš* (3. sg. prétérit de *pai-*), litt. « il donna des milliers de choses ».

b, IV 3' ^{GIŠ}*išḥauwar*. Selon HED 1 : 397-398 « ensemble d'un joug et d'un araire », c'est-à-dire un attelage. Cf. aussi HEG 2 : 384.

5. LE MARIAGE DU FONDATEUR

a. Le rapt de Hatépinu

Les trois caractères de Télipinu se précisent avec ce texte :

Il est **redoutable**. Le nom de Télipinu formé peut-être du hatti *teḫi* « fort, fougueux » et de *pinu* « fils », littéralement « le fils fort » pourrait indiquer que Télipinu possédait ce caractère de dieu redoutable déjà à l'époque hattie¹⁰⁴ (Girbal, 1986 : 120-121). Mais on pourrait penser aussi qu'il a acquis ce caractère en devenant dieu fondateur. On peut remarquer en effet qu'il est relativement bienveillant au début du *Mythe de Télipinu* pour devenir redoutable dans la deuxième partie de celui-ci (pp. 130-131). Quoi qu'il en soit, ce caractère est aussi suggéré par le texte mythologique étudié : l'Océan, à qui pourtant « personne ne résiste », laisse Télipinu ramener le Soleil, donc exécuter la mission qui lui a été confiée par le

¹⁰⁴ Voir aussi Haas, 1994 : 310-311.

dieu de l'Orage, et emmener sa fille, Hâtépinu, sans opposer de résistance. L'effroi qu'inspire le dieu s'observe aussi dans le *Mythe de Télipinu* : le dieu réveillé par l'Abeille devient furieux et terrorise les dieux (*Tél. III B*, II 16), se comportant en dieu meurtrier (*Tél. III B*, II 10-13), comme nous l'avons indiqué, à la façon des dieux fondateurs indo-européens (§ A.5f). Certains rituels, où Télipinu est mentionné, ont gardé le souvenir d'un dieu terrifiant (cf. le rituel de naissance CTH 430 (*KUB XXX* 29, Ro 12), où il reçoit l'épithète *haduga-* « terrifiant »¹⁰⁵ (de *hatuk-* « être terrible » ; Beckman, 1983 : 22 ; 29-30 ; *HED* 3, 274-277).

Il est « le premier » (*hantezzi* ; *HED* 3 : 108-112), ce qu'on peut comprendre de deux manières : il est soit l'aîné de ses frères (*Orage IX*, III 7), soit le « meilleur » d'entre eux ; il est également « chéri » de son père (*aššuwant-*, voir § C.4), comme un de ses frères le dieu de l'Orage de Zippalanda (CTH 381 : *KUB VI* 45+, Ro I 12-13 = 46, Ro I 13-14) et comme Apollon (*Hymne à Déméter*, V. 1-13). Il est l'objet de la prédilection du souverain du panthéon.

Il est *jeune et audacieux*, n'hésitant pas à bouleverser les traditions, (cf. ci-dessous), ce qui fait sa force et explique peut-être sa désignation par les dieux pour le rôle de dieu fondateur.

Il est l'objet d'une bienveillance surprenante de la part de son père le dieu de l'Orage. Celui-ci n'adresse aucune réprimande à son fils qui a gravement contrevenu aux usages matrimoniaux. Bien plus, il seconde l'accomplissement des desseins de son fils, puisqu'il consent à donner une réparation importante à l'émissaire de l'Océan qui vient se plaindre auprès de lui. L'harmonie est donc apparemment totale entre Télipinu et son père.

Le mariage de Télipinu avec Hâtépinu semble inaugurer une rupture avec le type de mariage en usage chez les Hattis en établissant les modalités du mariage pratiqué par les Hittites (Hoffner, 1975 : 137-138 ; Kellerman, 1987 : 111-112). Si l'union de Télipinu avec la fille de l'Océan introduit une conception nouvelle

¹⁰⁵ Télipinu partage cette épithète avec le dieu de l'Orage, qui incarne la force aux yeux des Hittites, avec Astapi, la divinité hourrite de la guerre et, les Heptades au caractère mal défini (Haas, *ibid.* : 312). Il est plus facile d'expliquer le caractère terrifiant par sa fonction de fondateur que par sa fonction agraire. Ce trait est commun à certains dieux fondateurs, comme Apollon, et il a recours à la force quand il est en situation de dieu protecteur. Pour le dieu grec, voir le début de l'*Hymne homérique à Apollon* (V. 1-4).

du mariage, en fait le peuplement du royaume revient à Inara, fille du dieu de l'Orage et soeur de Télipinu : Inara épouse un mortel sur l'ordre de MAḪ, de ce mariage pourraient être issus les Hittites, qui seraient donc les descendants du dieu de l'Orage (Gonnet, 1990 : 51). Mais du point de vue institutionnel, comme H. A. Hoffner l'a déjà remarqué (1975 : 173), le mariage de Télipinu avec Ḫatépину rompt avec l'usage du mariage hattî, qui voulait que le mari s'installât dans la famille de sa femme, devenant *antiyant-* (HED 1 : 78-79). Ce type de mariage est illustré dans le *Mythe d'Illuyanka* (Beckman, 1986 : 17), qui pourrait être aussi un mythe étiologique (Gonnet, 1987 : 94). Dans ce mythe, le fils du dieu de l'Orage, le dieu de l'Orage de Nérîk, épouse la fille du serpent et vit dans sa belle-famille. Mais dans *Océan* la mariée s'installe dans la famille de son mari et celui-ci verse une compensation financière (*kušata*) à la famille de la jeune fille (voir *Code* §§ 27-37). L'union de Télipinu avec la fille de l'Océan, Ḫatépину, qui représente l'eau par excellence, permet sans doute à celui-ci de consolider son pouvoir dans le domaine agraire et dans celui de la fondation. Ḫatépину, de son côté, acquiert par son mariage la maîtrise des conditions atmosphériques, comme le laisse entendre un texte où la déesse est citée parmi les dieux de l'atmosphère (CTH 525 : KUB XXV 23, II 10-12 ; Carter, 1962 : 157-158). Ḫatépину partage donc le statut particulier de Télipinu, qui est à la fois un dieu du ciel, en raison de ses origines, et un dieu de la terre, en raison de ses fonctions, selon CTH 733 (KUB XXXI 143, Ro II 19-21) : « Quand le récitant adresse une incantation à Télipinu, il parle ainsi : 'pour les humains tu es Télipinu, parmi les dieux [] tu possèdes le ciel et la terre' » (Laroche, 1947 : 202). Ḫatépину, la fille de l'Océan, se trouve au ciel (*Sol. a*, I? 6'-7'¹⁰⁶) avec les dieux de l'atmosphère, comme on l'a vu plus haut, mais elle appartient au monde souterrain par ses origines.

La ressemblance entre Télipinu et Apollon est de nouveau particulièrement étroite. Télipinu et le dieu de l'Orage sont dans une entente totale ; Apollon vit dans une harmonie complète avec Zeus, dont il est le fils « honoré » et « aimé » (Dumézil, 1987a : 74-85).

¹⁰⁶ Voir le Mythe de la *Disparition du Soleil* : « La fille de l'Océan, du [ciel] appela et l'Océan l'entendit ». « Du ciel » [*nepiš*]az est une restitution de Laroche (*Sol. a*, I? 6'-7').

Par ailleurs, l'enlèvement par Télipinu de Ḫatépinu, fille de l'Océan, n'est pas sans rappeler l'enlèvement des Sabines organisé par Romulus. Ḫatépinu, qui symbolise elle-même les eaux, représente les valeurs de la troisième fonction comme les Sabines. L'enlèvement de Télipinu, comme celui des Sabines, constitue la volonté d'intégrer celles-ci. Pourtant, dans le cas de Télipinu, cette acquisition n'implique pas que le dieu hittite soit dépourvu de ces valeurs, puisqu'il est un dieu agraire. Il pourrait en être de même de Romulus, qui est lié à la troisième fonction par beaucoup d'éléments (cf. Dumézil, 1986: 285 s. ; Briquel, 1976 : 147 s.). La suite de l'enlèvement est la même dans les deux mythes : on assiste à un compromis entre les deux parties, à la mise en place de nouvelles structures matrimoniales et à l'acquisition par le fondateur, grâce au mariage, de biens indispensables à la fondation (de l'eau, nécessaire à la fondation et à la fécondité, dans le cas hittite ; des descendants, indispensables à la pérennité de la fondation dans le cas des compagnons de Romulus).

L'acquisition de l'eau par le fondateur est un thème récurrent dans le monde indo-européen. On citera, parmi de nombreux exemples, le cas de Cadmos, le fondateur de Thèbes, qui est lié en particulier à la source d'Arès et au cours d'eau de Dirké qu'elle alimente. La fondation de Thèbes est liée à la libération de Dirké par le fondateur et à la maîtrise des eaux courantes (Vian, 1963 : 104 s.).

b. Rite et Symbole

La partie mythologique s'intègre vraisemblablement dans un rituel dont il ne reste qu'un fragment très lacunaire. Au cours du rituel on offre à Télipinu des objets liés à sa fonction de fondateur et à sa fonction agraire. Outre des produits comme la cire, le miel, les brindilles, la graisse de mouton, qui semblent faire référence au *Mythe de Télipinu*, on offre à Télipinu des outils symboliques : un attelage, un joug, un araire, ce qui pourrait évoquer autant la fonction agraire du dieu que sa fonction de fondateur (voir plus haut § A.5h).

D. DISPARITION DU DIEU DE L'ORAGE DE NÉRIK (CTH 671 : KUB XXXVI 89)

1. PRESENTATION DU MYTHE¹⁰⁷

Ce texte relate le départ du dieu de l'Orage de Nérik, un des fils du grand dieu de l'Orage, frère du dieu de l'Orage de Zippalanda, de Šarruma (CTH 106 : KBo IV 10, II 27 et CTH 584 : KUB XV 1, II 23) et de Télipinu. Le départ du dieu de l'Orage de Nérik s'explique, comme celui de Télipinu, par un événement historique. Le dieu de l'Orage de Nérik quitte son temple parce que les Gasgas ont détruit la ville de Nérik, sa ville cultuelle ; Télipinu quitte son temple parce que le royaume hattien en déclin ne peut plus exécuter son culte (§ A.5a). Le schéma initial de ce texte et celui du *Mythe de Télipinu* pouvant être mis en parallèle, nous l'intégrerons à notre travail, renvoyant pour la transcription et la traduction à l'édition de V. Haas (1970 : 140-174), ainsi qu'au travail de G.C. Moore (1975 : 142-150), de H.J. Deighton et de H.A. Hoffner (1990 : 22-23). Nous nous contenterons ici de l'analyser au regard du *Mythe de Télipinu* et des textes parallèles.

2. CRIME ET CHATIMENT

Le départ du dieu de l'Orage de Nérik semble causé par les crimes dont s'est rendue coupable l'humanité. Selon le texte, le dieu quitte « l'humanité ensanglantée, rouge comme le sang » (Ro 13-14 ; Vo 1). Cette image de l'humanité renvoie probablement à la destruction de la ville de Nérik par les Gasgas. Dans le *Mythe de Télipinu*, il n'est pas question de crimes et de sang, parce que, comme nous l'avons souligné précédemment¹⁰⁸, la disparition de la civilisation hattienne semble causée par la négligence cultuelle et non

¹⁰⁷ Pour la traduction, voir paragraphe documents no 3.

¹⁰⁸ Voir pp. 113-115.

par la guerre. Le dieu de l'Orage de Nérík, comme Télipinu, en proie au ressentiment (*ša-*), quitte la ville en emportant différents biens. On remarquera que ces biens diffèrent dans les deux mythes : le dieu de l'Orage de Nérík emporte des biens propres au roi et à la reine (la naissance, la vie et la longévité), Télipinu des biens agraires (Halki, Immarni) et économiques (l'abondance, la prospérité, la satiété). Le fait que le couple royal soit mentionné au moment du départ du dieu de l'Orage de Nérík, alors qu'il n'est pas évoqué au début du Mythe de Télipinu, illustre une différence fondamentale entre les deux mythes : le Mythe de la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérík* retrace la disparition d'une ville du royaume, la ville de Nérík, alors que le début du *Mythe de Télipinu* suggère la disparition de tout un royaume, le royaume hattî, et de la royauté.

Le dieu de l'Orage de Nérík, après avoir quitté la ville de Nérík ensanglantée, disparaît dans une fosse (*hatteššar*), il se réfugie donc dans le monde souterrain (Ro 12), rejoignant les divinités d'autrefois, ce qui signifie que son culte disparaît. Télipinu, victime de la négligence des humains, qui ne l'honorent pas comme il le mérite, quitte sa ville cultuelle (anonyme) désertée aussi par ses habitants. Il se réfugie dans la campagne, à proximité de la ville de Liḫzina où il acquiert de nouvelles connaissances qui lui permettront de devenir le dieu fondateur hittite.

Le départ de Télipinu entraîne la ruine du pays tout entier et provoque la disparition du royaume, du couple royal chargé d'en assurer la pérennité, et donc de toute la civilisation hattîe. Le départ du dieu de l'Orage de Nérík affaiblit le pouvoir royal en enlevant au roi et à la reine la naissance, la vie et la longévité, qui assurent la pérennité de leur descendance. Une ville importante du royaume disparaît, sans que cela entraîne pour autant la disparition du royaume.

Alors que le pouvoir du dieu de l'Orage est considérablement affaibli dans le *Mythe de Télipinu* et qu'il ne peut empêcher, par exemple, que Télipinu fasse sortir les rivières de leur cours, dans la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérík*, le dieu de l'Orage a des initiatives montrant sa maîtrise de la situation. Ainsi intervient-il pour que le dieu de l'Orage de Nérík ne détourne pas la rivière Maraššanta (Vo 16-17).

Dans le *Mythe de Télipinu*, on ne sait pas où le dieu s'est réfugié. C'est l'Abeille qui retrouve le dieu et c'est Kamrušepa, la

déesse de la magie, qui rend possible le retour du dieu en organisant les rituels magiques. Pour exécuter certains d'entre eux, elle recourt à un mortel. Dans le Mythe de la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérík*, ce sont les mortels qui tentent de faire rentrer le dieu : des prêtres (^{LÜ}GUDU₁₂) se rendent à Néra et à Lala pour exécuter des sacrifices destinés à apaiser la colère du dieu dans la fosse où il a disparu, et s'adressent aux divinités anciennes en leur demandant d'intervenir pour favoriser le retour du dieu dans son sanctuaire. Dans le *Mythe de Télipinu*, le clergé ayant disparu¹⁰⁹, Kamrušepa fait venir un mortel auquel elle enseigne comment purifier le dieu disparu.

¹⁰⁹ On constate donc au début du *Mythe de Télipinu*, contrairement au *Mythe de la Disparition du dieu de l'Orage de Nérík*, l'absence de toutes les structures politiques et religieuses du royaume (les fonctions de la première catégorie dumézilienne). Cette absence menace directement le panthéon hattî, qui se voit contraint d'une part de se substituer aux humains pour faire rentrer le dieu disparu, d'autre part de procéder à une refondation.

CONCLUSION

L'analyse des différentes versions du Mythe du dieu disparu, qui a permis de déterminer la spécificité de chacune d'entre elles, conduit à l'idée que la première version du *Mythe de Télipinu* représente la matrice et que les autres versions et les mythes parallèles sont des adaptations de cette première version. Considérés dans leur ensemble, tous les documents sont clairs. La première version constitue réellement le texte mythologique, les autres versions et les mythes parallèles constituent des rituels empruntés au texte de base et destinés à faire rentrer une divinité dont la disparition pouvait provoquer toutes sortes de dévastations. Dans tout cela l'imagination du scribe n'intervient guère. Le monde hittite a vécu sur un thème inlassablement répété. Les variantes observées d'une version à l'autre ne sont pas le fruit de l'imagination du scribe, mais s'expliquent par le but différent assigné à chacun de ces textes. Ces variantes étaient sans doute d'une importance majeure à l'époque hittite, elles le demeurent pour l'exégèse moderne. Si le texte de base a été sans cesse répété, c'est en raison de son caractère étiologique : de nombreux éléments relevés au cours de notre analyse convergent vers l'idée qu'il ne s'agit pas d'un texte évoquant le renouveau de la nature, mais du mythe retraçant la fondation du royaume hittite et l'acquisition par Télipinu de la fonction de fondateur. Il semble normal que les autres divinités lui confient la fondation du royaume hittite. En possession de la fonction de dieu agraire, héritée des Hattis, Télipinu est initié, au cours du mythe, aux techniques de la construction. En tant que dieu agraire, il favorise la prospérité agricole du pays, en tant que dieu fondateur, il délimite les espaces urbains, redonne vie au foyer sacrificiel, assure la prospérité du couple royal et légitime le roi hittite en lui remettant tous les biens nécessaires pour gouverner. On assisterait donc à une véritable métamorphose du dieu, qui devient une divinité de premier plan dans le panthéon hittite.

Le *Mythe de Télipinu* est donc à nos yeux un texte de première importance. En effet, dans le domaine religieux et politique, plus encore que *l'Edit de Télipinu*, dont il est contemporain, il est révélateur des conceptions fondamentales des hommes au pouvoir à la fin du royaume hittite.

Pas plus que le *Mythe de Télipinu*, le *Mythe de la Disparition du Soleil* ne peut, selon nous, être considéré comme un mythe se référant au renouveau de l'année agraire. La disparition du Soleil et l'apparition du gel dans ce mythe paraissent relever en fait d'une lutte pour le pouvoir. Le nombre important d'objets se rapportant à la fondation dans le rituel qui suit le texte mythologique, corrobore l'idée que le *Mythe de la Disparition du Soleil* est lié lui aussi à la fondation du royaume hittite. Il pourrait évoquer la réorganisation du panthéon, rendue nécessaire du fait de l'acquisition par Télipinu de la fonction de fondateur. Enfin ce texte contient des renseignements précieux sur la double fonction de Télipinu, sa fonction agraire et sa fonction de fondateur.

Le *Mythe de Télipinu et la fille de l'Océan* est intéressant pour notre étude, malgré d'importantes lacunes. Il confirme certains traits de caractère de Télipinu déjà observés : sa force redoutable, son caractère emporté. Il donne des indications supplémentaires sur les liens privilégiés entre Télipinu et son père le dieu de l'Orage. Enfin, ce mythe évoque l'institution d'une nouvelle forme de mariage et l'acquisition par le fondateur des eaux courantes.

Les différences très importantes que nous avons relevées entre le *Mythe de Télipinu* et le mythe de la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérîk* confortent l'idée que le *Mythe de Télipinu* retrace la disparition d'une ancienne civilisation (hattie) et l'apparition d'une nouvelle civilisation (hittite). En revanche, le mythe de la *Disparition du dieu de l'Orage de Nérîk* retrace un épisode de l'histoire hittite, certes très grave, mais n'entraînant pas la disparition de la civilisation hittite.

Sur de nombreux points nous avons pu montrer qu'il existait maintes ressemblances entre Télipinu et les fondateurs indo-européens, notamment avec Apollon archégète. Ces analogies ne manquent pas de nous interpeller. Elles renforcent peut-être l'hypothèse d'une origine anatolienne d'Apollon, mais surtout représentent pour le chercheur une nouvelle source d'interrogations.

GLOSSAIRE

HITTITE

- a-* pron. dém. « celui-ci »
a-ši nom. sg. *Sol. b*, I 17'
- a/-ya* « et, aussi »
Tél. I A, I 10', 11', 12', 13', 18', 38' ; *III 9*, 26, 27, 29 ; *IV 2* ; *Tél. II B*, II 13' ; *C*, III 6', 8' ; *A*, IV 1, [5] ; *D*, III 10' ; *Tél. III B*, II 7 ; *fragment b*, II, 19' ; *III 15* ; *Sol. a*, I [1'], 6', 12', 15' ; *b*, I 20', 23', 30', 31', 33', 40' ; *IV 1*', 7', 9', 10', 13', 26' ; *Océan A*, I 14 ; *C 6*' ; *D 1 2*'
- a-* pron. encl. « le, lui, etc. »
-aš nom.sg. an *Tél. I A*, I 22' ; *II 27*' ; *Tél. II A*, I 8', *Sol. c*, 8'
-an acc. sg. an *Tél. I A*, I 36', 37' ; *II 35*', 36' ; *III 1*, 18 ; *IV 4*, 5 ; *Tél. II A*, I 10'[, 11', 16' ; *B II 8*' (3x), 10', 11', 12' ; *D*, II 4, 15, 18 ; *fragment a*, IV 25' ; *Sol. b*, I 23' ; *IV 7*' ; *Océan A*, I 18 ; *C*, 3'
- at* nom.-acc. sg. in. *Tél. I A*, IV 9 (3x), 10 (2x), 11

(2x), 12, 13, 19 ; *Tél. II D*,
III 6', 9', 13', 14' ; *Sol. b*, I
4', IV 4' ; *Océan A*, I 21

- aš acc. pl. an. *Tél. I A*, I 39'
- a- « avoir chaud »
a-a-an-ta part. nom.-acc. pl. in.
Sol. b, I 24'
- aḥḥati « réponse d'oracle (?) »
aḥ-ḥa-ti nom.-acc. sg. *Sol. b*, IV 4'
- aiš « bouche »
in.
a-i-iš nom.-acc. sg. *Sol. b*, IV 6'
- ak- « mourir »
a-ki-ir 3 pl. prêt. *Sol. b*, I 32'[, 33', 35']
- Glš *alanza-* « essence d'arbre »
[Gl]š *a-la-an-za-aš* *Océan B*, IV 11'
- Glš *alkišta-* « branche »
an.
Glš *al-ki-iš-ta-aš* nom. sg. *Sol. b*, IV 17'' (2x)
- amiyant- adj. « petit »
a-mi-ya-an-za nom. sg. an. *Tél. I A*, I 38' ; *Tél. II B*, II 14'] ;
a-mi-ya-an-ta nom.-acc. pl. in. *Tél. I A*, I 38'
a-mi-ya-an-da *Tél. II B*, II 13'
- an(a)š « frotter »
a-an-aš 2 sg. imp. *Tél. II B*, II 7'
- anna-, anni- « mère »
an.
an-na-aš nom. sg. *Tél. I A*, IV 24

<i>an-ni-i(š-ši)</i> dat.loc. sg.	<i>Sol. b, I 17'</i>
<i>annašnant-</i> <i>an.</i>	« pilier »
<i>an-na-aš-na-an-za</i> nom. sg.	<i>Tél. I A, IV 9</i>
<i>an(n)iya-</i> <i>a-ni-ya-mi</i> I sg. prés. <i>a-ni-[y]a-nu-un</i> I sg. prét.	« traiter, agir » <i>Tél. I A, III 6</i> <i>Tél. I A, III 34</i>
<i>antuḥša-</i> (voir aussi DUMU.LÚ.U ₁₉ .LU) <i>an.</i> <i>[an-tu-uḥ-ša]-an</i> acc. sg.	« homme » <i>Tél. II C, III 11'</i>
<i>anturza</i> <i>an-tur-za</i>	adv. « à l'intérieur » <i>Sol. b, I 14'</i>
<i>anda</i> <i>an-da</i>	postpos. « dans » <i>Tél. I A, I 7'</i>
	adv. « à l'intérieur » <i>Tél. II D, III 10', 14' ;</i> <i>fragment b, III 14']</i>
<i>anda damenk-</i> <i>ḥar(a)k-</i> <i>kariia-</i> <i>nai-/ne-</i> <i>ep(p)-/ap(p)-</i> <i>ki-</i>	prév. <i>Sol. b, I 39' ;</i> <i>Tél. II D, III 10, 14 ;</i> <i>Tél. I A, I 34'</i> <i>Tél. I A, II 11' ; fragment b II</i> <i>21'] ;</i> <i>Tél. I A, IV 19</i> <i>Tél. II D, III 10', 14' ; Sol. b,</i> <i>[41']</i> <i>Tél. I A, IV 29 (2x), 30, 31,</i> <i>32 (2x), 33, 34, 34] ; fragment</i> <i>a, IV 18', 21', 22', 23', 24'</i>

<i>kiš-</i>	<i>Tél. II A, I 4'</i>
<i>pai-</i>	<i>Tél. II D, III 5', 8', 13' ;</i> <i>fragment a, IV 2', 18',</i> <i>21', 22', 23', 24'</i>
<i>dai-</i>	<i>Sol. b, IV 25'</i>
<i>andan</i>	postpos. « dans »
<i>an-da-an</i>	<i>Tél. I A, I 8', 12', 17' ;</i> <i>IV 16, 23 (2x) ; Tél. II A, I</i> <i>9' ; Tél. III A, III 4[; 8</i> prév.
<i>andan arnu-</i>	<i>Tél. I A, II 36'[?]</i>
<i>kiš-</i>	<i>Tél. II A, I 9'</i>
<i>pai-</i>	<i>Tél. I A, IV 16'</i>
<i>tarna-</i>	<i>Tél. I A IV 23'</i>
<i>andadan</i>	adv. « à l'intérieur »
	prév.
<i>andadan ħar(a)k-</i>	<i>Tél. I A, IV 17</i>
<i>an-ta-ka-</i>	« chambre »
<i>an.</i>	
<i>an-ta-ga</i> dat.-loc. ou dir.(?)	<i>Sol. a, I 12'</i>
<i>apa-</i>	adj et pron. « celui-là »
<i>a-pa-aš</i> nom. sg. an.	<i>Tél. I A, I 38' ; Tél. II B, II</i> <i>13'</i>
<i>a-pa-a-š(-)</i>	<i>Tél. II B, II 15'] (?) ;</i> <i>Sol. b, I 16', 20', 25'] , 29'</i>
<i>a-pa-a-aš</i>	<i>Tél. II D, II 15 ; Tél. III B,</i> <i>II 17[;</i>
<i>a-pu-u-un</i> acc. sg. an.	<i>Sol. b, I 27', 28', 31'</i>
<i>a-pé-e</i> nom. pl. an.	<i>Sol. b, I 32'</i>
<i>a-pu-u-uš</i> acc. plur. an.	<i>Sol. b, I [35'?], 37', 38'</i>
<i>a-pé-e-el-(la)</i> gén. pl. an.	<i>Sol. b, I 33'</i>
<i>apiya</i>	adv. « alors »
<i>a-pi-ya</i>	<i>Tél. I A, I 15' ; Sol. b, IV 39'</i>

<i>apeniššan</i> <i>a-pé-e-ni-iš-ša-an</i>	adv. « ainsi, de la manière indiquée » <i>Tél. II A, IV 7</i>
<i>appa</i> (voir aussi EGIR- <i>pa</i>)	« en arrière, de nouveau »
<i>appa uwa-</i> <i>appa huišnu-</i> <i>appa tar(a)šk-</i> <i>appa parza arš-</i>	prév. <i>Tél. I A, IV 20</i> <i>Sol. b, I [5'], 6' [</i> <i>Océan D, I 4', 10'</i> <i>Tél. I A, III 25</i>
^{UZU} <i>appuzziyant-</i> an. ^{UZU} <i>ap-[pu]-zi-ya-an-za</i> nom. sg.	« graisse » <i>Sol. b, I 14'</i>
<i>ar-/er-</i> <i>a-ra-a-ir</i> 3 pl. prét. <i>ar-</i> <i>ar-ta</i> 3 sg. prés. méd.	« venir » <i>Tél. II D, II 18'</i> « se tenir debout » <i>Tél. I A, IV 15, 28</i>
<i>arai-, ariya-</i> <i>a-ra-a-iz-zi</i> 3 sg. prés. <i>a-ra-a-it</i> 3 sg. prét. <i>a-ra-a-ir</i> 3 pl. prét. <i>a-ra-an-du</i> 3 pl. imp.	« ériger, mettre en échec arrêter » <i>Tél. I A, IV 5 (2x)</i> <i>Tél. I A, II 36' [; III 1, 2 (2x)</i> <i>Tél. II D, II 18</i> <i>Tél. I A, IV 7</i>
<i>arḥa</i>	« hors de »
<i>arḥa an(a)š-</i> <i>iyannai-</i> <i>kišt-</i> <i>pai-</i> <i>parḥ-</i>	prév. <i>Tél. II B, II 7'</i> <i>Tél. I A, I 10'</i> <i>Tél. II A, IV 2</i> <i>Tél. I C, III 25'' ; A, IV 1-2</i> <i>Tél. II B, III 4' ; Tél. III A,</i> <i>III 5']</i>

Giš	<i>arimpa-</i>	« lucarne (?) »
an.		(p. 191)
Giš	<i>a-ri-im-pa-aš</i> nom. sg.	<i>Sol. b</i> IV 16'], 28'
	<i>arkuwar</i>	« plaidoirie, prière hittite »
	in.	
	<i>arlipat</i>	« avec fermeté, solidement »
	<i>a]r-li-pa-at</i>	<i>Tél. II C</i> , II 9'
	<i>armaḥḥa-</i>	avec <i>-za</i> « être gravide »
	<i>ar-ma-aḥ-ḥa-an-zi</i> 3 pl. prés.	<i>Tél. I A</i> , I 15' ; <i>Tél. II A</i> , I [2']
	<i>[ar-ma-aḥ-(?)]ḥu-wa-an-za</i> part. nom. sg.	<i>Sol. a</i> , I (?) 16'
	<i>armauwant-</i>	« gravide »
	<i>ar-ma-u-wa-an-te-š(a)</i> nom. pl.	<i>Tél. I A</i> , I 15'
	<i>[ar-ma]u-wa-an-te-e[š]</i>	<i>Tél. II A</i> , I 3'
	<i>aru-</i>	« haut »
	<i>a-ra-m[u-uš]</i> acc. pl. an.	<i>Tél. II B</i> , II 17'
	<i>ar(a)nu-</i> (caus. de <i>ar-</i>)	« faire bouger »
	<i>ar-nu-ut</i> 3 sg. prêt.	<i>Tél. I A</i> , II 36' ; <i>Tél. III B</i> , II 20]
	<i>ar-a-[nu-ut(?)]</i> 3 sg. prêt.	<i>Tél. III B</i> , II 5
	<i>ar-nu-ud-du</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. II D</i> , II 15, 16,
	<i>ar-a-nu-ud-du</i>	<i>Tél. II D</i> , 17
	<i>ar(a)š-/aršiya-</i>	« couler »
	<i>ar-ši-!e-ez-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A</i> , III 26
	<i>ar-ši-ya-an-zi</i> 3 pl. prés.	<i>Tél. II A</i> , IV 5
	<i>aršarur-</i>	« qui coule »
	<i>ar-šar-šu-u-ru-uš</i> acc. pl. an.	

<i>aršana-</i>	« être jaloux »
<i>ar-ša-na-an-a</i> part.nom.-acc. pl. in.	
	Tél. III A, III 7'
<i>aruna-</i>	« mer », avec GAL « Océan »
an.	
<i>a-ru-na-aš</i> nom. sg.	Sol. a, I 7' (2x), 11' ; Océan A, I 1[, [11], 16 ; C, 3'
<i>a-ru-na-š(a)</i> nom. sg.	Sol. a, I 15'
<i>a-ru-na-š(a)</i> gén. sg.	Sol. a, I 6'
<i>a-ru-[na-an]</i> acc. sg.	Océan A, I 6
<i>a-ru-na</i> dir. sg.	Océan A, 9, 11
<i>a-ru-ni</i> dat.-loc. sg.	Océan D, I 1' ; Sol. a, I 12' ;
<i>a-ru-na-az</i> abl. sg.	Océan A, I 10, 14, 20
<i>aška-</i>	« seuil » (pp. 96-97)
an.	
<i>a-aš-ka</i> dir. sg.	Tél. I A, II 6'
<i>ašaš-</i>	« s'installer »
<i>a-ša-a-ši</i> 3 sg. prés.	Sol. b, IV 35'
<i>aššu-</i>	adj. « bon »
<i>a-aš-šu-uš</i> nom. sg. an.	Océan D, I 5
<i>a-aš-ša-mu-uš</i> acc. pl. an.	Tél. III A, III 10], 10
<i>aššu-</i>	« bien »
in.	
<i>a-aš-šu</i> nom.-acc. sg.	Tél. I A, I 22' ; II 5' (?), 21' ; fragment a, IV [26' ?] ; Sol. b, IV 11'
<i>aššul</i>	« bienveillance, bonté »
in.	
<i>a-aš-šu-l[i]</i> dat. sg.	Tél. I A, II 11'
<i>aš-šu-li</i> dat. sg.	Murš. A, Vo III 2' [; fragment b, II 21'
<i>-ašta</i>	particule

	<i>Tél. I A, I 24' ; Tél. III B, II 3'</i>
<i>na-aš-ta</i>	<i>Tél. I A, I 16' ; III 5, 9 ; IV 16, 28, 29, 32 (2x), 33, 34] ; Tél. II A, 14' ; B, II 18' ; Tél. III B, II 9 ; fragment a, IV 14' ; 15' ; 18' ; 21' ; 22' ; 23' ; 24'</i>
<i>nu-uš-ši-iš-ta</i>	<i>Tél. I A, IV 1] ; 2</i>
<i>atta-</i> <i>an.</i>	« père »
<i>at-ti-i(š-ši) dat.-loc. sg.</i>	<i>Sol. b, I 17'</i>
<i>au(š)-</i> <i>a-ut-ti 2 sg. prés.</i> <i>a-uš-ta-ta 3 sg. prét. méd.</i>	« voir » <i>Sol. b, I 42'</i> <i>Tél. I A, II 35'</i>
<i>eḥu</i> <i>[e-ḥu]</i>	« allons, viens » <i>Océan A, I 9</i>
<i>eku-</i> <i>e-ku-i-e-er 3 pl. prét.</i> <i>e-ku-ir 3 pl. prét.</i> <i>e-ku 2 sg. imp.</i> <i>ak-ku-uš-ki-it-ta-ni itér. 2 pl. prés.</i>	« boire » <i>Tél. I A, I 20'</i> <i>Tél. II A, I 6'</i> <i>Tél. II D, III 15' ; fragment b, II [12']</i> <i>Sol. b, I 18'</i>
<i>ep-</i> (voir aussi <i>IŠBAT</i>) <i>e-ep-mi 1 sg. prés.</i> <i>e-ep-ši 3 sg. prés.</i> <i>e-ep-du 3 sg. imp.</i>	« prendre, saisir » <i>Sol. a, I 5'</i> <i>Sol. b, I [41' (?)]</i> <i>Tél. I A, IV 19</i>
<i>eš-</i> <i>e-eš-mi 1 sg. prés.</i> <i>e-eš 2 sg. imp.</i> <i>e-eš-tu 3 sg. imp.</i> <i>e-eš-du 3 sg. imp.</i>	« être » <i>Sol. b, IV 3'</i> <i>Tél. II D, III 22'[</i> <i>Tél. I A, II 13', 16', 25'</i> <i>Tél. I A, II 24' [; Tél. II D,</i>

eš-	« s'asseoir, être assis »
e-ša-ti 3 sg. prét.	<i>Tél. I A, I 34' ; Tél. II D, II 19</i>
a-ša-an-zi 3 pl. prés.	<i>Tél. I A, III 30</i>
^{sig} ešri	« figurine en laine »
in. ^{sig} e-eš-ri nom.-acc.sg.	<i>Tél. I A, IV 2</i>
ed-	« manger »
e-te-er 3 pl. prét.	<i>Tél. I A, I 19'</i>
e-et 2 sg. imp.	<i>Tél. II D, III 15' ; fragment b, II [11'] ; fragment c, Ro II 7'</i>
a-da-an-na inf.	<i>fragment b, II 7' ; Sol. a, IV 4'</i>
az-zi-ik-ki-ta-ni itér. 2 pl. prés.	<i>Sol. b, I 18'</i>
edri-	« nourriture »
e-ed-ri nom.-acc. pl.	<i>Océan B, IV 7</i>
^{GIS} eya(n)-	« chêne vert »
an./in.	(p. 105)
^{GIS} eya nom. sg.	<i>Tél. I A, IV 28 ; fragment a, IV [13']</i>
^{GIS} eyaz abl. sg.	<i>Tél. I A, IV 28 ; fragment a, IV 14'</i>
ḥaḥḥal-	« buisson »
in.	
ḥa-aḥ-ḥa-li dat.-loc. sg.	<i>Sol. a, I 9'</i>
ḥalḥaldana-	« tête (?) »
an.	
ḥal-ḥal-da-a-ni dat.-loc. sg.	<i>Sol. a, I 8'</i>
ḥaḥḥima-	« gel »

<i>ħa-aħ-ħi-ma-aš</i> nom. sg.	<i>Sol. b, I 7'</i> , 9', 26', 28', 31', 33'[, 34', 37', [42']
<i>ħa-aħ-ħi-im-mi</i> dat. -loc.sg.	<i>Sol. b, I 38'</i>
<i>ħala-</i> <i>an.</i>	« genou »
<i>ħa-la-aš</i> nom. sg.	<i>Sol. b, IV 6'</i>
<i>ħalenzu</i> <i>in.</i>	« fleur d'eau (?) » (p. 92)
<i>ħa-le-en-zu</i>	<i>Tél. I A, I 13'</i>
<i>ħalħaltumar</i> <i>in.</i>	« coin »
<i>[ħal-ħal-tu-ma]-ri-aš</i> dat.-loc. pl.	<i>fragment b, III 11</i>
<i>ħalki-</i> <i>an.</i>	« grain »
<i>ħal-ki-iš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A, I 14'</i>
<i>ħal-ki-in</i> acc. sg.	<i>Tél. I A, I 10'</i> ; <i>Tél. III A, III</i> <i>9'</i> ; <i>Sol. b, I 30'</i>
<i>ħal-ki-aš</i> gén. sg.	<i>Tél. I A, IV 29</i>
<i>ħal-ki-uš</i> acc. pl.	<i>Sol. b, I 13'</i>
<i>ħaluga-</i> <i>an.</i>	« message » (le « doux message de l'agneau » = la « soumission »).
<i>ħa-lu-ga-aš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A, IV 32</i>
<i>ħa-lu-kán</i> acc. sg.	<i>Tél. I A, I 28'</i>
<i>ħalzai-</i>	« appeler, inviter, crier, réciter »
<i>ħal-za-iš</i> 3 sg. prét.	<i>Sol. a, I 7</i> ; <i>b, I 38'</i> ; <i>Océan A, I [8]</i>
<i>ħal-za-i-iš</i> 3 šg. prét.	<i>Tél. I A, I 19'</i>
<i>ħal-zi-is-ten</i> 2 pl. imp.	<i>Sol. b, I 27', 29', 32'</i>
<i>ħal-zi-x[</i>	<i>Tél. III B, II 17</i>
<i>ħalzešša-</i> (itér. de <i>ħalzai-</i>)	« appeler »

- [*ħa-zi-eš-š*] *a?*-*a-i* itér. 3 sg. prés.
Sol. a, I 15'
- ħalluwa-* adj. « profond »
ħal-lu-wa-mu-uš acc. pl. an.
Tél. I A, I 26' [; *Tél. III B*,
 II 2](?)
- ħamišħa-* « printemps »
 an.
ħa-mi-eš-ħe-ya-az abl. sg.
Tél. I C, 24'
- ħant-* « front »
 an.
ħa-an-ti dat.-loc. sg. *Tél. I A*, I 39'
 (voir *tuħš-*)
- ħanda* (voir *kuit ħanda*)
- ħandai-* « préparer, disposer, rendre disponible »
- ħa-an-da-an-ta-ti* 3 pl. prét. méd.
Tél. I A, IV 22
- ħa-an-da-an-za* part. nom. sg. an.
Tél. II D, III 20' ; *Tél. II D*,
 III 22'
- ħa-an-da-a-an-za* part. nom. sg. an.
Tél. I A, II 31'
- ħa-an-da-aħ-ħa-ut* 2 sg. imp. méd.
Tél. I A, II 32' ; *fragment b*, II
 14'
- ħanti-* adj. « spécial »
ħa-an-ti-iš nom. sg. an.
Tél. I A, II 30
- ħantezzi-* adj. « le premier, le principal »
ħa-an-te-[ez-zi-in] acc. sg. an.
Océan A, I 8

<i>ḥappena-</i> an. <i>ḥa-ap-pé-e-ni</i> dat.-loc. sg.	« four brûlant » (p. 185) <i>Sol. a</i> 19
^{GIŠ} <i>ḥappuriya-</i> an. ^{GIŠ} <i>ḥa-ap-pu-ri-ya-ša-aš</i> nom. sg.	« feuillage » <i>Tél. I A</i> , II 30' ; <i>Tél. II D</i> III 18'[(?)]
<i>ḥara(n)-</i> ^(MUŠEN) an. <i>ḥa-a-ra-aš</i> ^{MUŠEN} nom. sg.	« aigle » <i>Tél. I A</i> , I 27' ; <i>Tél. III B</i> , II 19], 20[<i>Tél. II D</i> , II 15, 17 <i>Tél. II A</i> , I 13' ; <i>ḥa-a-ra-na-an</i> ^{MUŠEN} acc. sg. <i>Tél. I A</i> , I 24' ; [<i>ḥa-ra</i>]- <i>na-an</i> <i>Tél. II A</i> , I 12'
<i>ḥar(a)k-/ ḥar-</i> <i>ḥar-ši</i> 2 sg. prés. <i>ḥar-zi</i> 3 sg. prés. <i>ḥar-ak-zi</i> 3 sg. prés. <i>ḥar-ku-e-ni</i> 1 pl. prés. <i>ḥar-ak</i> 2 sg. imp.	« avoir, tenir, garder » <i>Sol. b</i> , I 36' <i>Tél. I A</i> , II 20' ; <i>Sol.</i> <i>b</i> , I 14', 31' <i>Tél. I A</i> , IV 17 ; <i>Tél. II</i> <i>D</i> , III 10' <i>Tél. I A</i> , I 30' <i>Tél. I A</i> , II 21']
<i>ḥar(a)k-/ ḥarkiya-</i> <i>har-ak-zi</i> 3 sg. prés. <i>ḥar-ki-ya-an-zi</i> 3 pl. prés. <i>ḥar-ak-ta</i> 3 sg. prét. <i>ḥar-ak-du</i> 3 sg. imp.	« périr » <i>Tél. I A</i> , IV 17 ; <i>Tél. II D</i> , III 10' <i>Tél. I A</i> , I 18' <i>Sol. b</i> , I 25' <i>Tél. II D</i> , III 14'
<i>ḥarni(n)k-</i> <i>ḥar-ni-in-ku-un</i> 1 sg. prét.	« faire périr, altérer » <i>Sol. b</i> , IV 8'

- ḥar-ni-ik-ta* 3 sg. prêt. *Tél. III B, II 13' (2x)*
- ḥariya-* « vallée »
an.
- ḥa-ri-i-uš* acc. pl. *Tél. I A, I 26'*
- ḥar(a)š-* « défricher » (p. 182)
- ḥar-aš-zi* 3 sg. prés. *Sol. b, I 30'*
- ^{UZU}*ḥar-š[a ?* *Sol. b, IV 7'*
- ^{NINDA}*ḥarši* « gros pain, miche de pain »
(voir aussi NINDA.KUR₄.RA)
an.
- ^{NINDA}*ḥar-ši-it* inst. *Tél. II D, II 24]*
- ḥaš(š)-* « ouvrir »
za- « enfanter »
- ḥa-a-ši* 3 sg. prés. *Tél. I A, I 33'*
- ḥa-aš-ša-an-zi* 3 pl. prés. *Tél. I A, I 15'*
- ḥa-aš-ta* 3 sg. prêt. *Tél. I A, IV 14*
- ḥaš(š)ik-* « se désaltérer »
- ḥa-aš-ši-ik-ki-ir* 3 pl. prêt. *Tél. I A, I 20'*
- ḥat-* « se dessécher »
- ḥa-a-az-ta* 3 sg. prêt. *Tél. I A, I 16'*
- ḥa-a-te-er* 3 pl. prêt. *Tél. I A, I 16', 17'*
- ^{GIŠ}*ḥatalkišna-* « aubépine »
an.
- ^{GIŠ}*ḥa-tal-kiš-na-aš* nom. sg. *Tél. I C, 24'*
- ^{GIŠ}*ḥa-tal-ki-iš-ni* dat.-loc. sg. *Tél. I A, III 28*
- ^{GIŠ}*ḥa-tal-ki-iš-na-š(a)* gén. pl. *Tél. I A, III 29*
- ḥatk-* « fermer »

<i>ḥa-at-ki</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , IV 38'
<i>ḥatnu-</i> (caus. de <i>ḥat-</i>)	« dessécher »
<i>ḥa-at-nu-ut</i> 3 sg. prêt.	<i>Sol. b</i> , I 8'
(Giš) <i>ḥat(t)alu-</i>	« le bois de verrou »
in. Giš <i>ḥa-at-ta-lu</i> nom.-acc. sg. ou pl.	<i>Tél. I A</i> , IV 14
<i>ḥa-ta-l-[u]</i>	<i>Sol. b</i> , IV 6' [
<i>ḥatkišnu-</i> (caus. de <i>ḥatkueš-</i>)	« serrer »
<i>[ḥa-at-k]i-iš-nu-ir</i>	<i>Tél. III B</i> , II 21
Giš <i>ḥattara-</i>	« aiguillon »
in. Giš <i>ḥa-at-ta-ra-an</i> nom.-acc. sg.	<i>Tél. II D</i> , II 14 [
<i>ḥa-at-ta-ra-an</i>	<i>Tél. III B</i> , II 18]
<i>ḥe(w)w/he(y)aw-</i>	« pluie »
an. <i>ḥé-e-a-mu-uš</i> acc. pl.	<i>Tél. III A</i> , III 10'
<i>ḥila-</i>	« cour, enclos »
(voir aussi TÛR)	
an. <i>ḥi-la-aš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 11
<i>ḥilamnant-</i>	« propylées »
an. <i>ḥi-lam-na-an-z(a)</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 11
<i>ḥim(m)a-</i>	« <i>ḥimma-</i> (rituel) » (pp. 104-105)
an. <i>ḥi?[mu-uš]</i> acc. pl.	<i>Tél. I A</i> , III 33
<i>ḥuet-/ḥuit-/ḥut(t)/ḥu(i)ttiya</i>	

	« tirer, détourner »
<i>hu-e-ez-ta</i> 2 prés. méd.	<i>Tél. I A</i> , IV 1, 2
<i>hu-it-ti-y-a-at</i> 3 prét. méd.	<i>Tél. I A</i> , IV 14 ; <i>Tél. III B</i> , II 10[
<i>hu!-it-ti</i> 2 imp.	<i>Tél. I A</i> , IV 3
<i>huinu-</i> (caus. de <i>huwai-</i>)	« faire courir »
<i>hu-i-nu-ut</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , I 3'
<i>huišnu-</i>	avec <i>appa</i> « ressusciter »
<i>hu-iš-nu-[an-zi]</i> 3 pl. prés.	<i>Sol. b</i> , I 6'
<i>hu-iš-nu-ut</i> 2 sg. imp.	<i>Sol. b</i> , I 44'
<i>huek-</i>	« faire des conjurations »
<i>hu-uk-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , IV 38', 41'
<i>huišu-</i>	adj. « cru »
<i>hu-i-šu</i> nom. acc. sg. in.	<i>Sol. b</i> , IV 46'
<i>huišwatar</i> (voir aussi TI) in.	« vie »
<i>hu-iš-wa-an-ni</i> dat.-loc. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 26
<i>hukmai-</i> an.	« conjuration »
<i>hu-uk-ma-a-uš</i> acc. pl.	<i>Sol. b</i> , IV 37', 41' ; <i>a</i> , IV 6'
<i>humant-</i>	adj. « tout »
<i>hu-u-ma-an</i> nom. acc. in.	<i>Tél. I A</i> , I 22' ; <i>Tél. III A</i> , III 11' ; <i>fragment a</i> , IV 26' ; <i>Sol. b</i> , I 8, 15
<i>hu-u-ma-an-te-eš</i> nom. pl. an.	<i>Tél. I A</i> , III 30 ; <i>Sol. b</i> , I 35'
<i>hup(p)ai-</i>	« préparer »

<i>hu-u-pa-i[z-zi]</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , IV 33'
<i>hurnai-</i> <i>hur-ni-e-ez-zi</i> 3 sg. prés.	« répandre, verser » <i>Sol. b</i> , IV 24'
<i>huwanhueššar</i> in. <i>hu-wa-an-hu-eš-šar</i> nom. acc. sg.	« flot » <i>Tél. I A</i> , I 26' ; <i>Tél. III B</i> , II 2[
<i>huwai-</i> <i>hu-wa-i-iš</i> 3 sg. prét.	« courir » <i>Tél. I A</i> , I 13'
<i>huwant-</i> an. <i>hu-wa-an-ti</i> dat.-loc. sg.	« vent » <i>Sol. b</i> , I 9'
<i>i-</i> <i>i-it</i> 2 sg.	« aller » <i>Tél. II B</i> , II 4' ; <i>Sol. b</i> , I 26' ; <i>Océan A</i> , [9]
<i>i-it-ten</i> 2 pl. Imp.	<i>Tél. I A</i> , III 3[; <i>Sol. b</i> , I 21', 27'], 29'], [32']
<i>iya-/ie-</i> <i>i-ya-zi</i> 3 sg. prés. <i>i-e-ez-zi</i> <i>i-ya-u-e-ni</i> 1 pl. prés.	« faire » <i>Sol. b</i> , IV 39' <i>Sol. a</i> , I 5' <i>Tél. II D</i> , II 11] ; <i>Tél. III B</i> , II 16[, 16
<i>i-ya-an-zi</i> 3 pl. prés.	<i>Tél. I A</i> , III 18, 18[; <i>Sol. a</i> , I 17'[; <i>b</i> , I 7'
<i>i-en-zi</i> 3 pl. prés. <i>i-ya-at</i> 3 sg. prét.	<i>fragment b</i> , III 4', [4'] <i>Tél. II A</i> , I 5'] ; <i>fragment b</i> ,

	III 13'
<i>iya-</i>	« aller, marcher » (voir <i>i-</i>)
<i>i-ya-aḥ-ḥu-ut</i> 2 sg. imp. méd.	<i>Tél. II D</i> , III 18'
<i>iyannai-</i>	« aller »
<i>i-ya-an-ni-iš</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , I 10'
<i>i-ya-an-ni</i> 2 sg. imp.	<i>Tél. I A</i> , II 30'
<i>-ikku</i>	conj. « soit »
<i>-ik-ku</i>	<i>Sol. a</i> , I 9' (3x)
<i>ikšai-</i>	« le froid s'installa (?) »
<i>ik-ša-a-i-iš-ki-it-ta[</i> hapax itér. 3 sg. prét. méd. (p. 186)	<i>Sol. a</i> , I 10'
<i>imma</i>	adv. « à la vérité »
<i>im-ma</i>	<i>Sol. b</i> , I 33'
<i>innarawatar</i>	« force »
<i>in.</i>	
<i>in-na-ra-u-wa-ni</i> dat.-loc.	<i>Tél. I A</i> , IV 26
<i>in-na-ra-[u-wa-an-ni]</i>	<i>fragment a</i> , IV 11'
<i>ippi(y)a-</i>	« cep de vigne »
<i>an.</i>	
<i>ip-[p]i-aš</i> gén. sg.	<i>Sol. b</i> , IV 17'

išharwant- adj. « de couleur rouge sang »

iš-ḥar-wa-an-da nom.-acc. pl.in.

Tél. I C, 25''

^{GIŠ}*išḥawar* « attelage »

in.

^{GIŠ}*iš-ḥa-a-u-wa-ar* nom.-acc. sg.

Océan B, IV 3'

išpai-, išpiya- « se rassasier »

iš-pa-a-i 2 sg. imp. *fragment b, II 11'*

[iš]-pí-e-e-r 3 pl. prét. *Tél. II A, I 6'*

iš-pí-i-e-e-r *Tél. I A, I 20'*

išpanduz(z)i- « vase à libation, libation »

iš-pa-a[n-du-uz-zi-it] inst. sg.

Tél. II D, II 24[;

išpiyatar « satiété »

in.

iš-pí-ya-tar nom. acc. sg. *Tél. I A, I 11'*

iš-qa-ra-aq-qa-aš hapax de sens inconnu

Sol. b, IV 7'

ištamaš(š)- « écouter »

iš-ta-ma-aš-ta 3 sg. prét. *Sol. a, I 7', [15'?] ; Océan C,*
1'

<i>ištanana-</i>	« autel »
an.	
<i>iš-ta-na-ni-iš</i> nom. pl.	<i>Tél. I A</i> , IV 22
[<i>iš-ta-na-na-aš</i>] dat. -loc. pl.	
	<i>Tél. I A</i> , I 6'
<i>ištanza(n)-</i>	« âme »
(voir aussi ZI)	
an.	
<i>iš-ta-an-za-ni-it</i> inst. sg.	<i>Tél. II C</i> , III 9'
<i>ištap(p)-</i>	« couvrir, bloquer »
<i>iš-ta-ap[-</i>	<i>Sol. a</i> , I 13'
<i>ištappulli-</i>	« couvercle »
(voir aussi NAKTAMU)	
in.	
<i>iš-tap-pu-ul-li</i>	<i>Tél. I A</i> , IV 15
<i>ištarna</i>	prép. « entre, parmi »
<i>iš-tar-na</i>	<i>Océan D</i> , I 7' ; <i>Sol. b</i> , IV
	30
<i>ištarniya-</i>	adj. « central »
<i>iš-tar-ni-ya-š(a)</i> nom. sg. an.	
	<i>Tél. I A</i> , 9', 10'
<i>idalu-</i>	adj. « mauvais »

<i>i-da-a-lu-uš</i> nom. sg. an.	<i>Tél. II A</i> , IV 1[; <i>D</i> , III 11'
<i>i-da-lu-uš</i>	<i>Tél. II D</i> , III 12' (2x)
<i>i-da-a-lu</i> nom.-acc. in.	<i>Tél. II D</i> , III 3'
<i>i-da-a-lu-un</i> acc. an.	<i>Tél. III A</i> , III
<i>idalaweš-</i>	« devenir mal, mauvais »
<i>i-da-la-we-eš-[zi]</i> 3 sg. prés.	
	<i>Océan A</i> , I 5
<i>ka-</i>	adj. et pron. démont. « celui-ci »
<i>ka-a-aš</i> nom. an.	<i>Tél. I A</i> , I 37' ; <i>Tél. II B</i> , II 12'
<i>[ke]-e</i> nom. pl. an.	<i>Sol. b</i> , I 33'
<i>ku-u-uš</i> acc. pl. an.	<i>Tél. I A</i> , III 14
<i>ki-i</i> nom. -acc. sg. in.	<i>Tél. I A</i> , III 22 ; <i>Sol. a</i> , I 11' ; <i>b</i> , I 16', 18', 35', IV 14', 27', 33' ; <i>Océan B</i> , IV 2'].
<i>ke-e[</i>	<i>Océan A</i> , 23
<i>ke-e-et[</i>	<i>Océan A</i> , 22
<i>galank-, kalank-</i>	« apaiser » (voir <i>galaktar</i>)
<i>ga-la-an-kán-za</i> part. nom. sg. an.	
	<i>Tél. I A</i> , II 13' ;
<i>ka-la-an-kán-te-eš</i> part. nom. pl. an.	
	<i>fragment b</i> , II 23'
<i>galaktar</i>	substance laiteuse

- in. (pp. 97-98)
- ga-la-ak-tar* nom.-acc. sg. *Tél. I A, II 12' ; fragment b, II 22']*
- kalleš(š)-, kal(l)iš(š)-* « appeler »
- kal-Jle-eš-du* 3 sg. imp. *fragment b, II 16'*
- kalmi-* (= *kalmišana*) « bûche »
- an.
- kal!-mi-in* acc. sg. *Tél. I A, IV 22*
- ^(Glš)*kalmišana-* (= *kalmi*) « bûche »
- an.
- kal-mi-ša-ni-iš* nom. pl. *Tél. I A, I 6'*
- ^{Glš}*kal-mi-eš-ša-n[i-eš]* *fragment a, IV 4'*
- kammara-* « brouillard »
- an.
- kam-ma-ra-a-aš* nom. sg. *Tél. I A, I 5' ; IV 21*
- kan* particule
- kán* *Tél. I A, IV 1, 2, 5 ; Tél. II B, II 19' ; A, IV 1 ; D, III 8', 9', 13 ; Océan C*
- kank(a)-* « suspendre »
- kán-kán-za* part. nom. sg. an. *Tél. I A, IV 28, fragment a, IV 15'*

<i>kant-</i>	« blé »
an.	
<i>ka-an-za</i> nom. sg.	<i>Océan B</i> , IV 9'
<i>kappuwai-</i>	avec <i>-za</i> « se soucier de, s'occuper de »
<i>kap-pu-u-e-et</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A</i> , IV 26
<i>kap-pu-u-it</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A</i> , IV 27
<i>kap-pu-wa-at-ten</i> 2 pl. prét.	<i>Sol. b</i> , I 19'
<i>kar(a)p-</i>	« prendre »
<i>kar-ap-ta</i> 3 sg. prét.	<i>fragment c</i> , Ro I 7'
<i>karaš-</i>	« parties sexuelles coupées »
an.	(p. 101)
<i>kar-aš-šu-uš</i> acc. pl.	<i>Tél. I A</i> , III 5], 6
<i>karat-</i>	« foie, viscères, entrailles, fond de l'être »
<i>ka-ra-az</i> nom.	<i>Tél. I A</i> , II 14' ;
<i>ka-ra-a-az</i> nom.	<i>Tél. I A</i> , III 13[; 21]
<i>kariya-</i>	« faire halte, séjourner »
<i>ka-ri!-i-e-et</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , I 34'

<i>karpi-</i>	« colère »
an.	
<i>kar-pí-iš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 1, 15[, 19[, IV 8 ; <i>Tél. II D</i> , III 3', 11' ; <i>fragment b</i> , III 6'], 15']
<i>kar-pí-š(a)</i>	<i>Tél. I A</i> , III 23
<i>kar-pí-in</i> acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 3], 7, 18 ; <i>Tél.</i> <i>II B</i> , III 3 ; <i>A</i> , IV 3 ; <i>Tél. III</i> <i>A</i> , III 5'[
<i>[kar-pí-iš]-ša-an</i> acc. sg. (de * <i>karpin-šan</i>)	<i>Tél. I C</i> , 10'
<i>kar(a)š-</i>	« couper, castrer »
<i>kar-aš-ta</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , II 6'
<i>kar-aš-te-en</i> 2 pl. imp.	<i>Tél. I A</i> , III 5
<i>kart(i)-</i>	« coeur »
(voir aussi ŠÀ)	
in.	
<i>kar-ta-a(-)</i> dat.-loc. sg.	<i>Sol. b</i> , I 13'
<i>kardimiyant-</i>	adj. « furieux » (p. 95 et <i>kartimiyatt-</i>)
<i>kar-di-mi-ya-u-wa-anza</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 13, 21

an.

kar-di-mi-ya-u-wa-an-da-an

acc. sg. *Tél. II C, III 11'*

an.

kar-di-m]i-ya-u-an-da-aš gén. sg.

fragment b, III 8'

kartimmiyatt-/kardimiyatt-

« fureur »

an.

kar-di-mi-ya-za nom. sg.

Tél. II C, III 12'

kar-di-mi-ya-az

Tél. I A, III 1[, 16 ; Tél. II D,

III 3' ; fragment b, III 6'[

kar-di-mi-ya-az-<<zi>>

Tél. II A, IV 6

kar-tim-mi-az

Tél. II D, III 11'

kar-di-mi-ya-at-ta-an acc. sg.

Tél. I A, III 24[; Tél. II B,

III 3' ; A, IV 3[Tél. II C,

III 16] ; Tél. III, A III 5'

kar-di-mi-ya-at-ta-aš-šan acc. sg.

Tél. I A, III 11

(< **kardimiyattan-šan*)

karu

adv. « jadis, déjà, autrefois »

ka-ru-ú

Tél. II D, II 20 ; Océan A, I 1

<i>kaša</i>	« voici, regarde »
<i>ka-a-š</i>	<i>Tél. I A</i> , II 9', 12', 13', 15', 22', 28' ; <i>Tél. II C</i> , III 5'] ; <i>D</i> , III 16 ; <i>Sol. b</i> , I 24] ; <i>Océan A</i> , I [19]?
<i>kašma</i>	« voici »
<i>ka-a-aš-ma</i>	<i>Tél. I A</i> , III 4
<i>kašt-</i>	« famine »
an.	
<i>ka-a-aš-za</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , I 18' ; <i>Tél. II A</i> , I 4', 9[
<i>katta</i>	adv. « en-dessous »
<i>kat-ta</i>	<i>Tél. I A</i> , II 34' ; post. « sous, à côté » <i>Tél. II B</i> , II 9'] ; <i>Tél. III A</i> , II 6' ; <i>Sol. a</i> , I 4' prév. <i>Tél. II D</i> , II 19 <i>Océan A</i> , I 4
<i>katta eš-</i>	
<i>katta peḥute-</i>	
<i>kattan</i>	adv. « en-dessous »
<i>kat-ta-an</i>	<i>Tél. I A</i> , IV 15

<i>kat-ta-an</i>	post. « sous, auprès de » <i>Tél. I A</i> , III 29 ; <i>Océan A</i> , I 15
<i>katti</i>	prép. « près de » (locatif de <i>kat-</i>)
<i>kat-ti</i>	<i>Tél. I A</i> , IV 1 ; C 25'' ; <i>Tél. II B</i> , III 4'] ; <i>Sol. b</i> , IV 31'
<i>ki-</i>	« être allongé »
<i>ki-it-ta</i> 3 sg. prés. méd.	<i>Tél. I A</i> , II [9'], 12', 15', [16], 22 ; <i>Tél. II C</i> , III 5', 8' ; <i>fragment a</i> , IV 16'[; <i>b</i> , II 17', 22'
<i>ki-an-da</i> part. nom.- acc. pl. in.	<i>Tél. II D</i> , III 7'
<i>ki-na-an-da</i> part.	<i>Sol. b</i> , IV 33'
<i>gimra-</i> an.	« steppe, campagne »
<i>gi-im-ra</i> dir. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 17
<i>gi-im-ri</i> dat.-sg.	<i>fragment c</i> , Ro I 13'
<i>kiš-</i>	« devenir, former »
<i>ki-i-ša-ri</i> 3 sg. prés. méd.	
<i>ki-i-ša-ti</i> 3 sg. prét. méd.	<i>Tél. I A</i> , I 18'

<i>ki-ša-a-ti</i> 3 sg. prét. méd.	<i>Tél. II A</i> , I 4'[, 9'],
<i>ki-ša-at-[</i>	<i>Sol. b</i> , I 16'
<i>kiššar</i> , <i>kiššara-</i>	« main »
(voir aussi ŠU et QATU)	
an.	
<i>ki-iš-ši-ra-aš</i> dat.-loc. pl.	<i>Sol. b</i> , I 39'
<i>kiššan</i>	adv. « ainsi »
<i>ki-iš-ša-an</i>	<i>Sol. b</i> , IV 25'
<i>kištant-</i>	« faire »
an.	
<i>[k]i-iš-ta-an-ti-it</i> inst. sg.	<i>Tél. I A</i> , I 30'
<i>-k(k)u</i>	conj. « soit »
<i>-(i)k-ku</i>	<i>Sol. a</i> , I 9' (3x)
<i>kuen-</i>	« tuer »
<i>ku-u-ši</i> 2 sg.prés.	<i>Sol. b</i> , I 34'
<i>ku-na-an-za</i> part. nom. sg.	<i>Sol. b</i> , I 5', 6'
<i>kui-</i>	pron. rel. « qui »
<i>ku-iš</i> nom. sg. an.	<i>Océan D</i> , I 5' ; <i>Sol. b</i> , IV 12'
<i>ku-it</i> nom.-acc. sg. in.	<i>Tél. I A</i> , IV 16 ; <i>Tél. II D</i> , III 8 ; <i>Sol. a</i> , I 5', 11' ; <i>b</i> , I 16', 23 ; <i>Océan A</i> , I [18'

ku-in acc. sg. an. *Sol. a, I 17'* ; *b, I 7'*

ku-e-d[a-ni] dat.-loc. *Sol. b, IV 11'*

ku-i-eš nom. pl. an. *Tél. I A, I 15'*

ku-in-na-[aš]-ša-an acc. sg. an.

« femme » (p. 210)

Océan A, I 24

kuiški « quelqu'un »

(avec *Ú-UL* « personne »)

Ú-UL ku-iš-ki nom. sg. an. *Océan A, I 7*

ku-it-ki nom.-acc. sg. in. *Tél. I A, I 30'*

Ú-UL ku-it-ki nom.-acc. sg. in.

Sol. b, I 19' ; IV 8', 39'

ku-e-da-ni-ik-ki dat.-loc. sg.

Sol. b, IV 9'

kuišša pron.-adj. indéf. « chaque »

ku-it-ta nom. -acc. in. *Sol. b, I 15' ; IV 19'*

ku-u-uš-ša acc. pl. *Sol. b, I 40'*

kuit ḥanda adv. intér. « pourquoi ? »

ku-it ḥa-an-da *Sol. b, I 23'*

kuitman conj. « pendant que »

ku-it-ma-an *Sol. a, I 14' ; fragment c, Ro I 11'*

- ku(š)kuš-* « broyer »
ku-u-ku-uš-ta (?) 3 sg. prét.
Tél. I A, II 4'
- kunna-* adj. « droit, favorable »
ku-un-na-aš nom. sg. an. *Tél. I A, 34'*
- kurkuriya-* « tourmenter »
kur-ku-ri-iš-kat-t[a]-t[i] itér. 2 sg. *Tél. I A, I 2'*
 prés. méd.
- ^{KUŠ}*kurša-* « égide, sac de chasseur »
^{KUŠ}*kur-ša-aš* nom. sg. *Tél. I A, IV 28*
fragment a, IV [14']
- kuwapi* conj. « quand, où »
ku-wa-pí *Sol. a, I 8' ; b, I 25' ;*
Océan, A, I 1 ; Sol. b, IV
26'?
- kuwaliu-* adj. « bleu »
ku-wa-a-li-u nom. acc. in.
Tél. I A, I 26'
- kuwat* adv. intér. « pourquoi ? »
ku!-wa-at *Tél. III B, II 8*

GIŠ *laḥḥura-*

« table »

an.

GIŠ *la-aḥ-ḥu-ra-aš* nom. sg. *Sol. b*, IV 18'

lalukkeš-

« devenir lumineux »

la-lu-uk-kiš-zi 3 sg. prés. *fragment b*, III 11'

lazzai

(voir GI *lazzai*)

le

« ne... pas »

(négation forte, défense)

le-e

Tél. I A, I 2' ; IV 13, 19 ;

Tél. II A, IV 7' ; *D*, III 5',

13' ; *Sol. b*, I 11', 41 ; *Océan*

D, I 7'

lelaniya-

« devenir furieux »

(voir *kardimmiyatt-*)

le-e-[la-ni-ya-at-ta-at] 3 sg. prêt.

Tél. II D, II 12

[le-e-la]-ni-e-et-ta-at 3 sg. prêt.

Tél. III B, II 9 ;

[le-e-la]ni-it-ta-at 3 sg. prêt.

Tél. III B, II 15

le-la-ni-ya-an-za part. nom. sg. an.

- liliwant-* adj. « rapide »
le-e-li-wa-an-da-an acc. sg. an.
Tél. I A, I 24'
li-li-wa-an-da-a-a[n] *Tél. II A, I 12'*
- liti* « amande »
in.
^{Giš}*li-i-ti* nom.-acc. sg. *Tél. I A, II 22'*
- luk(k)-* « devenir brillant »
lu-uk-kan-zi 3 pl. prés. *fragment b, III 10'*
lu-uk-kat-ta 3 sg. prêt. *Sol. b, IV 40'*
- lutta-/luttai-* « fenêtre »
an./in.
^{Giš}*lu-ut-ta-i* nom.-acc. sg. *Tél. I A, IV 21*
^{Giš}*lu-ut-ti-ya* dir. *Sol. b, IV 25'*
^{Giš}*lu-ut-ta-a-uš* acc. pl. *Tél. I A, I 5'*
- ^{Giš}*luttant-* « fenêtre »
an. (voir *lutta-/luttai-*)
^{Giš}*lu-ut-ta-an-za* nom. sg. *Tél. I A, IV 10*
- ma* « mais, et »

<i>-ma</i>	<i>Tél. I A, I 6', 9' ; II 2', 8', 19 ; Tél. II A, I 6'] ; C, III 13' ; D, III 15' ; fragment II 13' ; Sol. b, I 19' ; IV 36' ; fragment a, IV 8' ; Océan, B, IV 2</i>
<i>mai-, miešš-</i>	« mûrir, croître »
<i>ma-a-i</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A, I 14'</i>
<i>maḥḥan</i> (voir aussi GIM- <i>an</i>)	conj. « de même que, lorsque »
<i>ma-aḥ-ḥa-an</i>	<i>Tél. II C, III 5' ; 9'] ; D, III 20' ; fragment b, III, 10']</i>
<i>ma-a-aḥ-ḥa-an</i>	<i>Tél. I A, I 29', II 17', 19', 23', 26', 31' ; III 15, 17, 22[, 25</i>
<i>maliddu-</i>	adj. « doux »
<i>ma-li-id-du</i> nom.-acc. in.	<i>Tél. I A, II 17', 26'</i>
<i>mān</i>	conj. « si, quand (vieux hittite), comment ? »
<i>ma-a-an(-)</i>	<i>Tél. II B, II 5' ; Tél. II D, II 11 ; Tél. III A, II 3 ; Sol. a, I 2', 3', 6' ;</i>

b, I 15' ; IV 8', 11', 35',
40' ; *a*, IV 5', [17'] ; *Océan A*,
I 21 ; *C*, 3'

maninkuwan adv. « près »

mannitti- « prospérité (?) »

an. (pp.93-94)

m[a-an-ni-it-ti-iš] nom. sg.

Tél. I A, IV 35

ma-an-ni-it-ti-en acc. sg. *Tél. I A*, I 11

marmar(r)a- « marécage »

an.

mar-mar-ri dat.-loc. sg. *Tél. I A*, I 12'

mar-mar-aš dat.-loc. pl. *Tél. I A*, 12

marnuwa- « sorte de bière »

mar-nu-an nom.-acc. sg. in.

Sol. b, IV 32', 42'[, 44', 51'

mar-nu-wa-an *Sol. b*, IV 21'

^{Giš}*maršigga-* arbre d'essence inconnue

an.

^{Giš}*ma-a-ar-ši-ig-ga-aš* nom. sg.

Tél. III A, III 13

<i>mawa</i>	intér. « où ? » (p. 188-189)
<i>ma-wa</i>	<i>Sol. b.</i> IV 11
<i>maz(z)-</i>	« résister »
<i>ma-az-za-az-[zi]</i> 3 sg. prés.	
	<i>Océan A</i> , I 7
<i>meana-</i> (voir MU)	
<i>meḥur</i> (voir <i>nekuz[a]</i>)	
<i>mema-</i>	« parler »
<i>me-mi-eš-ta</i> 3 sg. prêt.	<i>Océan A</i> , I 19
<i>me-mi-iš-ta</i>	<i>Tél. I A</i> , I 36'] <i>Tél. II A</i> , I 7' [; <i>B</i> , II 10', 15' ; <i>Sol. a</i> , I 19' [; <i>b</i> , I [3' ?]
<i>memanu-</i>	« faire parler »
<i>me-ma-nu-ut-te-en</i> 2 pl. prêt.	
	<i>Tél. III B</i> , II 8
<i>merr-</i>	« disparaître, s'évanouir »
<i>me-er-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. II C</i> , III 12], 14]
<i>me-er-[du (?)]</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. II C</i> , III 17
<i>-mi-</i>	adj. poss. « mon »

<i>-mi-iš</i> nom. sg. sg. an.	<i>Sol. b, I 39' ; IV 6' (2x)</i>
<i>-mi</i> nom.-acc. sg. in.	<i>Sol. b, I 41'</i>
<i>miyantili</i>	adj. au loc. « qui porte des fruits, fertile »
<i>mi-ya-an-ti-li</i>	<i>Tél. I A, IV 12</i>
<i>miyatar</i>	« croissance »
in.	
<i>mi-ya-ta</i> nom.-acc. sg.	<i>fragment a, IV 19'</i>
<i>milit(t)ešš-/mili(t)tišš-</i>	« s'adoucir »
<i>mi-li-te-eš-t[u]</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. I A, II 18'</i>
<i>mi-li-ti-iš-du</i>	<i>Tél. I A, II 27'</i>
<i>miešš-</i>	« s'adoucir, devenir agréable » (voir <i>militešš-</i>)
<i>mi-e-eš-tu</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. I A, II 27'</i>
<i>mimma-</i>	« refuser »
<i>mi-im-ma-aš</i> 3 sg. prêt.	<i>Tél. I A, I 8', 9'</i>
<i>miu-</i>	adj. « doux, agréable »
<i>mi-i-uš</i> nom. sg. an.	<i>Tél. I A, IV 32</i>
<i>-mu</i>	pron. encl. « me, à moi »

-mu 1 sg. acc.-dat.-loc.	<i>Tél. III B, II 7</i>
<i>mugai-</i>	« évoquer » (voir <i>mugawar</i>)
<i>mu-ga-mi</i> 1 sg. prés.	<i>Sol. b, IV 10'</i>
<i>mugawar</i> in.	« évocation »
<i>mu-ga-a-u-wa-aš</i> gén. sg.	<i>Sol. b, IV 13'</i>
<i>mum(m)iya-</i> , <i>mum(m)iye-</i>	« tomber »
<i>mu-mi-e-ez-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. a, I 8', 9'</i>
<i>munnai-</i>	« cacher »
<i>mu-un-na-a-mi</i> 1 sg. prés.	<i>Sol. a, I 5'</i>
[<i>mu-un-na-a-it (?)</i>] 3 sg. prét.	<i>Océan A, I 4</i>
<i>naḥšariya-</i>	« être effrayé »
<i>na-aḥ-ša-ri-ya-at-ta-at</i> 3 sg. prét.	<i>Océan A, I 12</i>
<i>nai-</i> , <i>ne-</i> , <i>neya-</i>	« tourner, conduire »
<i>na-a-i</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b, I 30'</i>

<i>na-iš</i> 3 sg. prét.	<i>Sol. b</i> , IV 1'
<i>na-a-iš-ḥu-ut</i> 3 imp. méd.	<i>fragment b</i> , II 21', 25' [
<i>nakki-</i>	« lourd, sérieux, vénérable »
<i>na-ak-ki-iš</i> nom. sg. an.	<i>fragment b</i> , III 18'] ; <i>Sol. a</i> , I 3'] ; <i>b</i> , I 30']
<i>na-ak-ki-in</i> acc. sg. an.	<i>Tél. I A</i> , I 29'
<i>namma</i>	adv. « ensuite, en outre »
<i>nam-ma(-)</i>	<i>Tél. I A</i> , I 13', 14', 39' ; IV 6], 17 ; <i>Tél. II B</i> , II 14 ; C, III 6'] ; <i>D</i> , III 9', 13' ; <i>Sol.</i> <i>a</i> , I 13' ; <i>b</i> , I 36'] ; IV 25
<i>nana(n)kušš-</i>	« devenir très lourd, très sombre »
<i>[n]a-na-anku-uš-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Océan A</i> , I 6
<i>nekuz(a)-</i>	« soir » (<i>nekuz meḥur</i> « le soir »)
<i>ne-ku-uz me-ḥur</i>	<i>Sol. b</i> , IV 36'
<i>nepiš-</i> in.	« ciel »
<i>[ne-pi-ša]-az</i> abl. sg.	<i>Sol. a</i> , I 7'
<i>nink-</i>	« étancher sa soif »
<i>ni-in-ga</i> 3 imp.	<i>fragment b</i> , II 12' ; <i>fragment c</i> ,

ninganu- « laisser étancher sa soif »

ni-in-ga-nu-wa-an-zi 3 pl. prés.

Tél. II C, III 11', 13'

ni-in-ga-nu-ud-du 3 imp. *Tél. II C*, III 15'

nu conj. « et »

nu *Tél. I A*, I 13', [16' ?], 17',
27', 31', 33' (2x) ; II 4',
10', 22' ; III 5, 8, 14, 22,
25, 33 ; *Tél. II A*, I 15' ;
D, II 3[?] ; *Tél. II C*, III
5', 8', 9' ; *Tél. III A*, II
[5'] ; *B*, II 14 ; 18 (?) ;
fragment c, Ro I 13' ; II 2' ;
Sol. a, I 4', 5', 8', [14'] , *b*, I
10', 12', 25', 26', 28, 31 ; IV
11', 31', 37', 42', 51'' ; *a*, IV
9'

n[u? -k]án? *Tél. I A*, I 32'

nu-ma-aš-ta *Sol. b*, I 14'

nu-uš-ša-an *Tél. I A*, IV 29 ; *Sol. b*, IV 26']

<i>nu-uš-ši/e(-)</i>	<i>Tél. I A, IV 1</i> ; <i>Tél. II C, III 12'</i> ; <i>fragment a, IV 26'</i>
<i>nu-uš-[[ši]]-aš-ta</i>	<i>Tél. II C, III 14'</i>
<i>nu-ut-ta</i>	<i>fragment c, Ro II 10'</i>
<i>nu-wa(-)</i>	<i>Tél. I A, I 22'</i> ; <i>Tél. II A, I 8'</i> , <i>9'</i> ; <i>B, II 10'</i> , <i>11'</i> , <i>12'</i> ; <i>Tél. II D, II 15'</i> ; <i>Sol. b, I [33']</i> , <i>33'</i> , <i>35'</i> , <i>36'</i> , <i>37'</i> ; <i>Océan D, I 8'</i>
<i>nu-za(-)</i>	<i>Tél. I A, I 14'</i> , <i>15'</i> , <i>19'</i> , <i>21'</i> , <i>34</i> ; <i>II 3'</i> ; <i>IV 20</i> , <i>24</i> ; <i>Tél. II A, I 5'</i> ; <i>B, II 7'</i> ; <i>D, III 19</i> ; <i>Tél. II D, III 15'</i> ; <i>fragment a, IV 7'</i> ; <i>fragment b, II [11']</i> , <i>[12']</i> ; <i>fragment c, Ro II 7'</i> (2x) ; <i>Sol. a, I 3'</i> , <i>7'</i> ; <i>Océan D, I 5'</i>
<i>nu-uš-za</i>	<i>Tél. I A, IV 25</i>
<i>na-aš-ta</i>	<i>Tél. I A, I 16'</i> ; <i>II 5'</i> ; <i>III 5</i> ; <i>IV 16</i> ; <i>28</i> , <i>29</i> , <i>30 (2x)</i> , <i>32</i> , <i>33</i> , <i>34</i> ; <i>Tél. II A, I</i>

14' ; B, II 18' ; *Tél. III B*, II
9' ; *fragment a*, IV 14', 15',
[16'], 18', [19'], 21',
22', 23', 24'

na-pa (= *nu* + *-apa*) *Sol. b*, IV 5'

ne-ez-za-an (= *nu* + *ez* + *-za* + *-šan*)
Sol. b, IV 5'

na-an (= *nu* + *an*) *Tél. I A*, I 27' ; II 36' ; III
[1], 18 ; IV 4 ; *Tél. II A*, I
11', 15' ; B, II 6', 7', 8'], 8'
(2x), *D*, II 4 (?) ; *fragment a*,
IV 25' ; *fragment b*, III 3' ;
Sol. a, I 5', 7' ; *b*, I [5'],
6', 22'

na-aš(-) (= *nu* + *-aš*) *Tél. I A*, II 27' ; *Tél. II B* II
6' ; *D*, II 20 ; *Tél. III A*,
II 4' ; B, II 5' ; *A*, III 8' ;
Sol. a, I 12'

na-at(-) (= *nu* + *-at*) *Tél. I A*, IV 19 ; *Tél. II*
D, III 9', 13'

nu-uš *Tél. III B*, II 11 ; *Sol. b*,

*nu-u-uš**fragment a, IV 23'**ne (=nu + -e)**Tél. I A, I 20'**ne-za (=nu + -e + -za)**Tél. I A, I 20' ; Tél. II A, I
6'**nu- (louvisme)*

« respect »

in.

(p. 106)

*nu-u-uš**Tél. I A, IV 33] ; fragment a,
IV 23'**paḥḥur*

« feu »

in./an.

pa-a-aḥ-ḥur nom.-acc. sg.*Tél. I A, III 22 (2x)**pa-aḥ-ḥur* nom.-acc. sg.*Sol. b, IV 36'*^{DUG}*paḥḥunnal(l)i-*

« brasero »

an.

^{DUG}*pa-aḥ-ḥu-un-un!-na-li-az* abl. sg.*Sol. I b, IV 36'**pai-*

« aller, partir »

<i>pa-iz-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A</i> , I 37' ; <i>IV 2</i>], 13, 16 ; <i>Tél. II B</i> , II 16'] ; <i>D</i> , III 5'[9' ; <i>Sol. b</i> , IV 40'
<i>pa-it</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , I 12', 27' ; <i>Tél.</i> <i>II A</i> , I 13' [; <i>Tél. III A</i> , III 2'?
<i>pa-id-du</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. I A</i> , IV 8, 13 ; <i>Tél.</i> <i>II D</i> , III 3'], 13'
<i>pai-</i>	« donner »
<i>pa-iš</i> 3 sg. prét.	<i>fragment c</i> , Ro I 11' ; <i>fragment</i> <i>a</i> , IV [26'?] ; <i>Océan D</i> , I 1'
DUG/ZABAR <i>palḫi-</i>	« chaudron »
an./in.	
ZABAR <i>pal-ḫi</i> nom.-acc. sg. in.	<i>Tél. I A</i> , IV 15
DUG <i>pal-ḫi-iš</i> nom. pl. an.	<i>Tél. II D</i> , III 7'
<i>pappan(n)egna-</i>	« jeune enfant »
an.	(p. 187)
[<i>pa-ap-pa-</i>] <i>an-ni-ik-ni-eš</i> nom. pl.	<i>Sol. b</i> , I 37'
<i>papparš-</i>	« asperger »
<i>pa-pa-ar-aš-ḫu-un</i> 3 sg. prét.	

Tél. I A, II 29'

pa-ap-par-aš-ša-an-za part. nom. sg. an.

Tél. II D, III 17'

pa-ap-par!-aš-ša-an-ta part. nom. pl. in.

Tél. I A, II 29'

para « dehors, loin de »

prév.

para uda- *Tél. III A, III 9'*

para uwa- *Sol. b, IV 38'*

pa-ra-a-ri-it 3 sg. prêt. hapax de sens inconnu

Tél. I A, I 5'

par(a)šdu- « bourgeon »

an.

pár-aš-du-uš nom. sg. *Tél. I A, I 16'*

parḫ- « chasser »

pár-aḫ-ta 3 sg. prêt. *Tél. III A, III 5'*

pár-ḫu-wa-an sup. *fragment c, Ro I 5'*

parḫuena- sorte de nourriture

an. (p. 99)

pár-ḫ[u-e-na-aš] nom. sg. *Tél. I A, II 13'* [;

pár-ḫ]u-u-e-na-aš *fragment b, II 18'*]

- parku-* adj. « haut »
pár-ga-mu-uš acc. pl. an. *Tél. I A, I 24' ; Tél. III B, II*
 1
- parkui-* adj. « propre »
[pár]-ku-iš nom. sg. an. *Tél. II C, III 6'*
pár-ku-i nom.-acc. sg. in. *Tél. I A, II 25'*
pár-ku-[*Tél. II D, II 25*
- parkueš-* « devenir propre »
 (voir *parkunu-*)
pár-ku-e-eš-tu 3 sg. imp. *Tél. I A, II 25'*
pár-ku-e-eš-du 3 sg. imp. *Tél. II C, III 7'*
- parkunu-* « rendre propre »
pár-ku-nu-nu-[un] 1 sg. prêt.
Tél. I A, III 34
pár-ku-nu-ut 2 sg. imp.
Tél. II B, II 8'
- parn-* « maison », « temple »
 (voir aussi É)
pár-na dir. sg. *Tél. I A, IV 20 ; Océan C, 7' ;*
Sol. C, 5'
- parnant-* « maison »
 (voir aussi É)
 an.

pár-na-an-za nom. sg. *Tél. I A*, IV 9

paršiya- « casser, rompre, émietter (du pain) »

pár-ši-ya 3 sg. prés. méd. *Sol. b*, IV 42', [43]

49' [; *a*, IV 8'

partawar « aile »

in. (voir *pattar*)

pár-ta-u-wa[-ar] nom.-acc. sg.

Tél. I A, II 35'

[*pár*]-*ta-u-wa!-aš-še-t* nom.-acc. sg.

Tél. I A, I 38'

(de **partawar-šet*)

[*pár-t*]-*a-a-u-wa-aš-ši-it* nom.-acc. sg.

(de **partawar-šit*) *Tél. II B*, II 13'

pár-ta-ú-ni-it inst. sg. *Tél. II D*, II 16], 17[; *Tél.*

III, B II 20]

parza « en arrière, à reculons »

(voir *appa*)

[*pár-za*] *Tél. I A*, III 25

-pat/-pit particule d'insistance

-pát *Tél. II D*, III 10'

-pít *Sol. b*, I 35'

<i>patalha-</i> an.	« lien »
<i>pa-tal-ha-aš</i> nom. sg.	<i>Tél. II D</i> , III 12'
<i>pa-ta-al-[ha-an]</i> acc. sg.	<i>Tél. III A</i> , III 6'
<i>pattar</i> in.	« aile »
<i>pát-tar</i> nom.-acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 6
<i>penna-</i>	« pousser, s'occuper »
<i>pé-en-ni-is-ta</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , IV 24 (2x), 25
<i>pí-en-ni-i[s]</i>	<i>Océan C</i> , 7'
<i>peda-</i>	« emporter »
<i>pé-e-da-an-zi</i> 3 pl. prés.	<i>Tél. I A</i> , III 17[; <i>fragment b</i> , III 3']
<i>pé-e-ta-as</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , I 22'
<i>pé-e-da-as</i>	<i>Tél. I A</i> , I 11, 28'
<i>pehute-</i>	« emporter »
<i>pé-e-hu-te-er</i> 3 pl. prét.	<i>Océan D</i> , I 8'
<i>pippa-</i>	« ébranler »
<i>pí-ip-pa-as</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. III B</i> , II 12, 12[
<i>piya</i>	« envoyer »
<i>pí-i-e-et</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. II A</i> , I 12'

<i>piran</i>	postpos. « devant »
<i>pí-ra-an</i>	<i>Tél. I A</i> , IV 27
^{NA4} <i>peruluwari</i>	« il taille la pierre » (p. 188)
^{NA4} <i>pé-ru-lu-u-wa-ri</i>	3 sg. prés. méd. <i>Sol. b</i> , I 31'
<i>pittuliya-</i> an.	« inquiétude »
<i>pít-tu-li-ya-as</i>	nom. sg. <i>Tél. II C</i> , III 14'
<i>pittuliya</i>	« inquiéter »
<i>pít-tu-li-ya-an-da-an</i>	part. acc. sg. an. <i>Tél. II C</i> , III 13'
^{GIŠ} <i>puriya-</i> an.	« support »
^{GIŠ} <i>pu-u-ri-ya-as</i>	nom. sg. <i>Sol. b</i> , IV 20'
<i>šai-</i>	« éprouver de la rancœur » p. 95 (voir <i>šauwar</i>)
<i>ša-a-nu-un</i>	1 sg. prét. <i>Tél. III B</i> , II 6
<i>ša-a-it</i>	3 sg. prét. <i>Tél. I A</i> , I 22' ; <i>Tél. II A</i> , I 8']

<i>ša-an-ta-an</i> part. acc. sg. an.	<i>Tél. III B</i> , II 8
<i>šagai-</i> an.	« observation, présage »
<i>ša-ga-in</i> acc. sg.	<i>Sol. a</i> , I 17' ; <i>b</i> , I 17'
<i>šak-</i> <i>ša-a-ak-k[i]</i> 3 sg. prés.	« savoir » <i>Sol. b</i> , I 20'
<i>šalh(i)anti-/šalhitti-</i> an.	« abondance (?) » (pp. 93-94) (voir <i>mannitti</i>)
<i>šal-ḥi-it-ti-i[š]</i> nom. sg. <i>[šal-ḥa]-ant-[i-i]š</i> nom. sg.	<i>fragment a</i> , IV 22' [<i>Tél. I A</i> , IV 35' [
<i>ša-al-ḥi-an-ti-en</i> acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , I 11'
^{GIŠ} <i>šaḥi-</i> an.	bois d'essence inconnue (p. 99)
^{GIŠ} <i>ša-a-ḥi-iš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , II 3'
^{GIŠ} <i>ša-ḥi-iš</i>	<i>Tél. II D</i> , III 18'
^{GIŠ} <i>ša-ḥi-y[a-aš]</i>	<i>Sol. b</i> , IV 23'
<i>šakuwa</i> (voir aussi IGI) in. pl.	« yeux » (les « yeux jaloux », cf. <i>aršana-</i>)
<i>ša-a-ku-wa</i> nom. -acc.	<i>Tél. III A</i> , III 7' ; <i>Tél. III A</i> , III 7'
<i>sakuwant-</i> <i>adj</i>	« huileux, gras » (de * <i>sak(a)-</i> « huile, graisse »)
<i>ša-ku-ú-wa-an</i> nom.-acc. in.	<i>Tél. I A</i> , II 16'
<i>šamešiya-</i> in.	« fumer, exhaler »
<i>ša-me-še-ez-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , IV 37', 41'
<i>ša-mi-ši-iz-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. a</i> , IV 6', 18']

šamamma-	« espèce de noix »
in.	
Giš ša-ma-am-ma nom.-acc. sg.	<i>Tél. I A, II 15'</i>
-šan	particule
-ša-an	<i>Tél. I A, 13' ; Tél. II B, II 15' ; Sol. b, IV 8', 31' ; Océan A, I [3], [11], 18</i>
ša(n)ḥ-	« chercher »
ša-an-ḥa-ta 3 sg. prêt.	<i>Tél. II A, I 14'</i>
ša-aḥ-ta	<i>Tél. II B, II 18' ; 19' ; Tél. III B, II 2</i>
ša-a-aḥ 2 sg. imp.	<i>Tél. I A, I 25', 26' (2x)</i>
ša-an-ḥa	<i>Tél. I A, I 31', 35' ; Tél. II A, I 13' ; B, II 5' ; Tél. III A, II 3'</i>
ša-an-ḥe-eš-kán-zi itér. 3 pl. prés.	<i>Sol. b, I 22' ;</i>
ša-an-ḥi-iš-ki-ir itér. 3 pl. prêt.	<i>Tél. I A, 36' ; Tél. II B, II 11'</i>
ša-an-ḥi-iš-ki-u-wa-an itér. sup.	<i>Tél. I A, I 23', 32' ; Tél. II, A, I 10'</i>
šane/izzi	adj. « suave, exquis »
ša-ni-iz-zi-iš nom. sg. an.	<i>Tél. I A, II 7' ; fragment b, II 15'</i>
ša-ni-iz-zi nom.-acc. sg. in.	<i>fragment b, II [11'], [12']</i>
ša-ne-ez-zi nom.-acc. sg. in.	<i>Tél. II D, III 15' (2x) Sol. b, IV 23', 33', 27', 40' ; Sol. a, IV [18']</i>

šar[<i>Tél. III A, III 8'</i>
šara	adv. « au dessus »
šara uwa-	prév. <i>Tél. I A, IV 17 ; Tél. II D, III 9', 13' ; Tél. III A, III 8'</i>
šara tittanu-	<i>Tél. II B, II 6'[; Tél. III A, II 4'</i>
šašt-an.	« lit »
ša-aš-za nom. sg.	<i>Tél. II D, III 19'</i>
šauwar in.	« rancœur »
ša-a-u-wa-ar nom.-acc. Sg.	<i>Tél. I A, III 20, 25, 27 ; C, II 1' [; Tél. II A, IV 2] ; 4, 6[; D, III 4', 11'[</i>
ša-a-u-ar	<i>Tél. I A, III 2, 12, 16 ; A, IV 3, 7, 9 ; fragment b, III 16']</i>
-še/-ši	pron. encl. « le, à lui »
-še	<i>Tél. II C, III 12'</i>
-ši	<i>Tél. I A, I, 13' ; IV 2 ; fragment a, IV 26' ; Sol. b, IV 31' ; Océan A, I 21 (2x), 22, 24</i>
šer	adv. « au-dessus, pour, à cause de »
še-e-r(a-)	<i>Tél. I A, I 13'</i>
šer arḥa warnu- šer da-	prév. <i>Tél. I A, III 8'</i> <i>Sol. b, IV 7'</i>
šera	adv. « en haut »
še-ra	<i>Sol. a, I 13' ; b, IV 31'</i>
šeš-	« dormir »
še-e-eš-ki itér.3 sg. prés.	

	<i>Tél. II D, III 19'</i>
<i>ša-ša-an-da-an</i> part. acc. sg. an.	<i>Tél. III B, II 7'</i>
<i>-ši-</i> (voir aussi <i>ŠU</i>)	adj. poss. « son »
<i>-ša-an</i> acc. sg.	<i>Tél. I A, III 12 ; C, 10'</i>
<i>-si-it</i> nom.-acc. sg. in.	<i>Tél. I, A III 10 ; C, 11' ;</i> <i>Tél. II B, II 13'</i>
<i>-še-e-et</i>	<i>Tél. I A, III 10</i>
<i>-ša-aš</i> gén. sg.	<i>Tél. III A, III 4'</i>
<i>-ša</i> dir. sg. an.	<i>Tél. I A, IV 20</i>
<i>-še-et</i> inst.	<i>Tél. I A, III 10</i>
<i>-ši</i> dat.-loc. sg.	<i>Sol. b, IV 31'</i>
<i>-še-et</i> nom.-acc. pl. in.	<i>Tél. I A, I 38'</i>
<i>šeššar</i> in.	« bière »
<i>ši-e-eš-ni-it</i> inst. sg.	<i>Tél. II C, III 10'</i>
^{NINDA} <i>šiluḫa-</i> an.	une sorte de pain (voir NINDA)
^{NINDA} <i>ši-lu-ḫa-a-an</i> acc. sg.	<i>Sol. a, IV 7'</i>
<i>šiya-</i>	« viser, piquer »
<i>ši-i-e-et</i> 3 sg. prét.	<i>Sol. b, IV 1' ; Tél. III B, II 5</i>
<i>ši-i-ya-a</i> 2 sg. imp.	<i>Tél. III A, II 4']</i>
<i>ši-ya-a</i> 2 sg. imp.	<i>Tél. II B, II 6</i>
<i>š]i?-ya-an-ta-at</i>	sens inconnu <i>fragment b, III 22'</i>
<i>ši-il-ma[</i>	sens inconnu <i>Tél. II B, II 19'] ;</i> <i>Tél. III B, II 9</i>
<i>šipand-</i> <i>ši-pa-an-ti</i> 3 sg. prés.	« verser, sacrifier » <i>Sol. b, IV 43', 45', 52''</i>

-šmi- (voir aussi -šUNU)	adj. poss. « leur »
-(i)š-me-iš nom. an.	<i>Tél. I A, IV 16</i>
-(a)š-mi-iš nom. an.	<i>Sol. b, IV 20'</i>
-(a)š-ma dir.	<i>Sol. b, I 13'</i>
-(i)š-me-et nom.-acc. in.	<i>Tél. I A, IV 15</i>
-(i)š-mi-it nom.-acc. in.	<i>Tél. II D, III 8'</i>
šu	conj. « et »
ša-aš	<i>Tél. I A, I 34'</i>
šuhḫa-	« verser »
šu-uh-ḫa-aḫ-ḫu-un 1 sg. prêt.	<i>Sol. b, IV 6'</i>
šukšuga- an. (?)	« poil d'un boeuf, cuir »
šu-[uk-šu]-ga-an acc. sg.	<i>Tél. I A, IV 1</i>
šullai-, šulliya- šu-ul-li-ya-at 3 sg. prêt.	« se révolter, être agité »
	<i>Océan A, I 3</i>
šumeš	pron. pers. « vous »
šu-me-š(a) acc.	<i>Tél. III B, II 7</i>
šunila- an.	« arbre d'essence inconnue »
^{Giš} šu-u-ni-la-aš gén. sg.	<i>Sol. b, IV 18'</i>
šuppi-	« sacré » (voir šuppiyaḫḫ-)
šu-up-pi-iš nom. sg.	<i>Sol. c, 9'</i>
šuppiyaḫḫ-	« consacrer »
šu-up-<pi>-ya-aḫ 2 sg. imp.	

<i>ta</i>	conj. « et » <i>Sol. b, IV 4'</i>
<i>ta-an</i>	<i>Tél. II D, II 18 ; Sol. b, IV 10'</i>
<i>tak-kan</i>	<i>Tél. I A, IV 1</i>
<i>-ta</i>	pron. encl. « toi, à toi » <i>Tél. II C, III 5, 8 ; Sol. a, I</i>
<i>-ta</i>	<i>11' ; Océan D, I 2' ; Murš. A, I</i> <i>13, 20, 21, 23, 25 ; II 1, 3, 7,</i> <i>10, [21], [22]</i>
<i>da-</i>	« prendre »
<i>da-a-aḥ-ḥi</i> 1 sg. prés.	<i>Océan D, I 9'</i>
<i>da-a-aḥ-ḥu-un</i> 1 sg. prét.	<i>Tél. I A, III 6, 10, 11 (2x), 12</i> <i>(2x), 12[;</i> <i>Sol. b, IV 4', 5']</i>
<i>da-aḥ-ḥu-un</i> 1 sg. prét.	<i>Océan A, I [17 (?)], 23</i>
<i>da-a-at-ta</i> 3 prét. méd.	<i>Tél. III B, II 18</i>
<i>d]a?-a-u</i> 3 sg. imp.	<i>fragment b, II 5'</i>
<i>da-a-i[</i>	
<i>da-a[</i>	<i>Océan C, 9'</i>
<i>dai-</i>	« poser, placer, commencer »
<i>da-a-i</i>	<i>Sol. b, IV 25'[, 27', 28'[,</i> <i>30', 30'[, 31', 34', 35', 36'[,</i> <i>42', 44', 47', 48', 51'' ; a IV</i> <i>3[, [8], 8', 9' (2x), [15'] ;</i> <i>fragment b, II 5 ; fragment c,</i> <i>Ro I 6'!</i>
<i>ti-an-zi</i> 3 pl. prés.	<i>Tél. I A, III 19</i>
<i>te-eḥ-ḥu-un</i> 1 sg. prét.	<i>Sol. b, IV 7'</i>
<i>da-iš</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A, I 32' ; Sol. a, I 8' ;</i> <i>c, 6' ; fragment c, Ro I 5' ;</i> <i>Sol. c, 6'</i>
<i>da-i-ir</i> 3 pl. prét.	<i>Tél. I A, I 23' ; Tél. II A, I</i> <i>10'[</i>
<i>da-i-e-er</i>	<i>Sol. a, I 6'</i>

<i>takku</i>	conj. « si »
<i>ták-ku</i>	<i>Sol. b</i> , I 5', [6'], 13', 32', 40'
<i>takš-</i>	« unir »
<i>ták-ša-an-da-ri</i> 3 pl. prés. méd.	<i>Tél. II C</i> , III 9'
<i>ták-ša-an-za</i> part. nom. sg. an.	<i>Tél. I A</i> , II 24'
<i>ták-ša-an-t[a]</i> nom.-acc. pl. in.	<i>Tél. I A</i> , II 23'
<i>takšan</i>	adv. « de concert »
<i>ták-ša-an</i>	<i>Sol. b</i> , IV 45'
<i>dala-</i>	« laisser, quitter »
<i>da-a-la-aš</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. III A</i> , III 8
<i>talliya-</i>	« bouger, remuer (?) » (p. 98-99)
<i>tal!-li-i-e-ed-[du]</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. I A</i> , II 14'
<i>dalugi-</i>	adj. « long » (avec MU.KAM « les longues années, [l'avenir] »)
(voir aussi GÍD.DA)	
<i>ta-lu-ga-y[a]</i> nom.-acc. pl. in.	<i>Tél. I A</i> , III 29
<i>ta-lu-ga-aš</i> gén. pl. in.	<i>Tél. I A</i> , III 33
<i>tameta</i>	« abondance »
<i>ta-me-e-ta</i> nom.-acc. sg.	<i>Tél. III A</i> , III 11'
<i>dandukeššar</i>	« humanité »
<i>[d]a-an-du-ke-eš-na-aš</i> gén. sg.	<i>fragment b</i> , III 12'
<i>da-an-tu-ki-iš-na-an[</i>	<i>Tél. II D</i> , II 13'
<i>tar-</i>	« dire, parler »
<i>tar-aš-ki-iz-zi</i> itér. 3 sg. prés.	<i>Tél. II D</i> , II 13'] ; <i>Sol. a</i> , I

	2'], 11' ; b, I 9', 39'] ; <i>Océan</i> <i>D</i> , I 4'[, 10'
<i>tarhu-</i>	« vaincre »
<i>tar-hu-uz-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A</i> , I 33'
<i>tarhuili</i>	adj. « propre au vainqueur »
<i>tar-hu-u-i-l/i</i>	<i>fragment a</i> , IV 20'
<i>tarna-</i>	« laisser »
<i>tar-na-aḥ-hu-un</i> 1 sg. prét.	<i>fragment b</i> , II 10'
<i>tar-na-aš</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , IV 21 (2x), 22, 23, 24 ; <i>Sol. c</i> , 7'
<i>tar-na</i> 2 sg. imp.	<i>Tél. II A</i> , IV [3], 4
<i>tar-na-ú</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. I A</i> , IV 9, 10 (2x), 11 (3x), 12
<i>tarnatt-</i>	« ration »
<i>an.</i>	
<i>[tar-n]a-az</i> nom. sg.	<i>Sol. b</i> , IV 14'
<i>tarranu-</i>	« épuiser »
<i>tar-ra-nu-ud-du</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. III A</i> , III 12'
<i>te-</i>	« dire »
<i>te-ez-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , I 17', 23', 34' ; IV 10'
<i>te-e-ez-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Tél. I A</i> , III 3
<i>te-et</i> 3 sg. prét.	<i>Sol. b</i> , I 4', 16'
<i>te-e-et</i> 3 sg. prét.	<i>Tél. I A</i> , I 29' ; <i>Sol. a</i> , I 14']
<i>tekan</i>	« terre »
<i>in.</i>	
<i>te-kán</i> nom.-acc. sg.	<i>Océan A</i> , I 2
<i>te-e-kán</i> nom. -acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , II 34' ; <i>C</i> , 4'
<i>tak-na-aš</i> gén. sg.	<i>Tél. II D</i> , III 6'
<i>tak-ni-i</i> dat. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 15
<i>tepšaweš-</i>	« s'assécher » (voir <i>tepšu-</i>)

<i>te-ep-ša-u-e-eš-[du]</i> 3 sg. imp.	<i>Tél. I A</i> , III 20
<i>te-e-ep-ša-u-e-eš-du</i> 3 sg. imp.	<i>fragment b</i> , III 7'
<i>tepšu</i>	adj. « sec » (p. 101)
<i>te-ep-šu-uš</i> nom. sg. an.	<i>Tél. I A</i> , III 17 <i>fragment b</i> , III 2')(?)
<i>terip-</i>	« labourer »
<i>te-ri-ip-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , I 30'
<i>-ti-</i>	adj. poss. « ton »
(voir aussi <i>KA</i>)	
<i>-ti-iš</i> nom. -acc. an.	<i>Tél. II D</i> , III 19'
<i>-te-eš</i> nom. sg.	<i>Sol. a</i> , I 4' ; <i>b</i> , I 11'
<i>-ti</i> dat-loc. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 1 ; <i>Tél. II B</i> , III 4'], 28' (?)
<i>tinu-</i>	« immobiliser »
<i>ti-nu-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , I 27'
<i>ti-in-nu-zi</i> 3 sg. prés.	<i>Sol. b</i> , I 11'[, 13', 13'[, 15'
<i>ti-nu-ut</i> 3 sg. prêt.	<i>Sol. b</i> , I 8', 12'[,
^{GIŠ} <i>tipa-</i>	« cuillère »
^{GIŠ} <i>ti-i-pa-aš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 5
<i>tithai-</i>	« tonner »
<i>ti-it-ḫi-iš-ki-it-ta</i> itér. 3 sg. prêt.	<i>Tél. I A</i> , II 34'
<i>tittanu-</i>	« faire lever, entreprendre »
<i>ti-it-ta-nu-ut</i> 3 sg. prêt.	<i>Tél. II B</i> , II 7' ; <i>D</i> , II 3]
<i>tuhḫui-</i>	« fumée »
an.	
<i>tuh-ḫu-iš</i> nom.-acc.	<i>Tél. I A</i> , I 5' ; IV 21, <i>fragment a</i> , IV 3'[,

<i>tuḥš-</i>	« cueillir, choisir » avec <i>ḥanti</i> « préférer » (pp. 96-97)
<i>túḥ-ša-an-zi</i> 3 pl. prés.	<i>Tél. I A</i> , I 39'
<i>túḥ-uḥ-ša-[an-zi]</i>	3 pl. prés. <i>Tél. II B</i> , II 14'
<i>tu-ḥu-[-</i>	<i>Sol. b</i> , IV 18'
<i>tu(i/e)gga-</i> <i>an.</i>	« corps »
<i>tu-e-eg-ga-aš-</i> nom. sg.	<i>Sol. b</i> , I 24'
<i>tu-ig-ga-aš</i> gén. sg.	<i>Tél. III A</i> , III 4'
<i>tu-ug-ga-az</i> abl. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 10 ; C 9']
<i>tuliya-</i> <i>an.</i>	« rassemblement »
<i>tu-li[-ya-aš]</i> gén. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 28
<i>tumantiya-</i> (louvite) <i>an.</i>	« gloire » (voir <i>mu-</i>) (p. 107)
<i>tu-u-ma-an-ti-ya-aš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 33
<i>duwarnai-</i> <i>du-wa-ar-ni-it</i> 3 sg. prét.	« casser » <i>Tél. I A</i> , I 33'
<i>duwaz</i> <i>du-wa-az</i>	adv. « de loin » <i>Tél. III A</i> , II 1'
<i>uiya-</i> <i>ú-i-e-et</i> 3 sg. prét.	« faire venir », avec <i>arḥa</i> « faire partir » <i>Tél. II B</i> , II 4' ; <i>D</i> , II 22
<i>uk</i> <i>ú-uk</i> nom. <i>ú-ka</i> nom. <i>ú-ug-ga</i> nom. <i>am-me-el</i> gén.	pron. pers. « je, moi » <i>Tél. III B</i> , II 6 <i>Sol. b</i> , IV 9' <i>Sol. b</i> , IV 3' <i>Tél. A</i> , IV 6 ; <i>Tél. II B</i> , II 8 ; <i>Tél. III A</i> , II 6' ; <i>Sol. a</i> , I 1', 4' ; <i>b</i> , I [5'], 24'
<i>am-mu-uq-qa-</i> dat.-loc.	<i>Océan A</i> , I 18

<i>un(n)a-</i> <i>u-un-ni-iš</i> 3 sg. prét.	« amener, apporter » <i>Océan C</i> , 2'
<i>unuwai-</i> <i>u-nu-wa-an-ta</i> part. nom.-acc. pl.	« orner, parer » <i>Sol. b</i> , IV 34', 34'[
<i>uda-</i> <i>ú-da-aš</i> 3 sg. prét.	« apporter » <i>Tél. II A</i> , I 16'] ; <i>Tél. III A</i> , III 9', 11'
<i>uttanant-</i> <i>an.</i> <i>ut-ta-na-a-an-te-eš</i> nom. pl.	« parole » <i>Tél. I A</i> , IV 6
<i>uddar-</i> <i>in.</i> <i>ud-da-a-ar</i> nom.-acc. <i>ud-da-na-a-aš</i> dat.-loc. pl.	« affaire, parole » (voir <i>uttannant</i>) <i>fragment b</i> , III 13'] ; <i>Sol. b</i> , IV 5', 8', 9'[, 10' <i>Tél. I A</i> , II 24'
<i>udne</i> (voir aussi <i>KUR</i>) <i>in.</i> <i>ud-ne-e</i> nom.-acc. sg.	« pays » <i>Sol. b</i> , I 8', 20'
<i>uwa-</i> <i>ú-e-ez-zi</i> 3 sg. prés. <i>ú-iz-zi</i> 3 sg. prés. <i>ú-it</i> 3 sg. prét.	« venir » <i>Tél. I A</i> , I 17' <i>Tél. I A</i> , I 33'] ; III 27 IV 4, 17, 19 ; <i>Tél. II A</i> , IV 7[; D, III 9', 14 ; <i>Sol. b</i> , IV 39' <i>Tél. I A</i> , II 33' ; IV 20 ; <i>Tél. III A</i> , III 7' ; <i>Océan A</i> , I 20
<i>uwate-</i> [<i>ú-wa-te-et</i>] 3 sg. prét. <i>ú-wa-te</i> 2 sg. imp.	« amener » <i>Océan A</i> , I 14 <i>Tél. II B</i> , II 9' ; <i>Sol. b</i> , I 26' ; <i>Océan A</i> , I 10[

<i>ú-wa-ti</i> 2 sg. imp.	<i>Tél. III A</i> , II 6'
<i>ú-wa-te-et-[ten]</i> 2 pl. imp.	<i>Sol. b</i> , I 21'
<i>uwantiwant-</i> <i>an.</i>	« éclair »
<i>ú-wa-an-ti-wa-an-ta-az</i> abl. sg.	<i>Tél. I A</i> , II 33'
<i>-wa(r)-</i>	part. discours direct <i>Tél. I A</i> , I 22' (2x), 23', 24', 28', 35', 36' (2x), 37', 38' (2x), 39' ; <i>III 6</i> , 13 ; <i>Tél.</i> <i>II A</i> , I 8', 8'[, 9', 16' ; <i>B</i> , II 10', 11', 13', 13'[, 14', 15' ; <i>D</i> , II 11[; <i>Tél. III B</i> , II 6, 7, 16 ; <i>Océan, A</i> , I [16], 18 (2x), [19 ?], 21 (2x), 22 ; <i>Sol. a</i> , I 11', 14' ; <i>Sol. b</i> , I 19', 21', 23', 24', 25', 26', 27' (2x), 29' (2x), 32' (2 x), [33'], 33', 34', 35' (2x), 36', 37', 39', [40'], 40', 41', 42', 43']
<i>wa-a[l-</i>	<i>Sol. a</i> , I 3'
<i>walḥišna-</i> <i>an.</i>	« le fait de tourner » (« l'eau qui fait tourner », p. 98)
<i>wa-al-ḥi-iš-na-aš</i> nom. sg	<i>Tél. I A</i> , II 9'
<i>walla-</i> <i>an.</i>	« clou de fondation » (p. 107)
<i>wa-al-la-aš</i> nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 34 ; <i>Tél. II C</i> , II 7' (?)
<i>walla-</i> <i>wa-allu-uš-ki-id-du-</i> itér. 2 pl. imp.	avec <i>-za</i> « se vanter » <i>Sol. a</i> , I 14'

	sans -za « prononcer un hymne »
<i>wa-al-lu-uš-ki-u-an</i> itér. sup.	
	<i>Sol. a, I 6'</i>
<i>wappu-</i>	« rive »
<i>in./an.</i>	
<i>wa-ap-pa-mu-uš</i> adj. acc. pl.	
	<i>Tél. III B, II 11</i>
<i>wa-ar</i> [<i>fragment c, Ro II 11'</i>
<i>wa-ar-ku-u-(ša-an)</i>	terme de sens inconnu
<i>wariwarant-</i>	« allumé »
<i>u-ri-wa-ra-an</i> nom.-acc. sg. in.	
	<i>Tél. I A, III 22</i>
<i>warnu-</i>	« brûler »
<i>wa-ar-nu-nu-un</i> 1 sg. prêt.	
	<i>Tél. I A, III 8, 9</i>
<i>wa-ar-nu-e-er</i> 3 pl. prêt.	
	<i>Tél. I A, III 15</i>
<i>wa-ra-a-nu</i> 3 sg. imp. méd	
	<i>Tél. I A, III 16[;</i> <i>fragment b, III 17']</i>
^{GIS} <i>waršamma-</i>	« brindille »
<i>an.</i>	
^{GIS} <i>wa-ar-ša-am-ma-aš</i> nom. sg.	
	<i>Tél. I A, III 14'</i>
^{GIS} <i>wa-ar-aš-m[i-iš]</i> nom. pl.	
	<i>Océan B, IV 9</i>
^{GIS} <i>wa-ar-š[a-am-mu-uš]</i> acc. pl.	
	<i>Tél. I A, III 15</i>
<i>waršul-</i>	« parfum, arôme »
<i>in.</i>	(p. 98)
<i>ou</i>	
<i>waršula</i>	
<i>an.</i>	
<i>wa-ar-šu-la-aš</i> nom. sg.	<i>fragment b, 16'[?]</i>

<i>wa-ar-šu-la-aš</i> gén. sg.	<i>Sol. a, I 4' ; b, I</i> <i>Tél. I A, II 7'</i>
<i>waš(š)-</i> <i>wa-aš-ša-[ši]</i> 2 sg. prés.	« se revêtir, se couvrir » <i>Tél. I C, 24'' [25''</i>
<i>waštul</i> in.	« faute »
<i>wa-aš-tu-ul</i> nom. -acc.	<i>Tél. I A, III 16 ; Tél. II D,</i> <i>III 4'], 12'</i>
<i>wa-aš-du-ul</i> nom. -acc.	<i>Tél. I A, III 20 ; IV 3 >, 8,</i> <i>19 ; Tél. III A, III 6'</i>
<i>watar</i> in.	« eau »
<i>wa-a-tar</i> nom. -acc. sg.	<i>Tél. I A, II 9' ; Sol. b, I 30' ;</i> <i>IV 19</i>
<i>ú-i-da-a-ar</i> nom. -acc. sg.	<i>Sol. b, I 8', 10'</i>
<i>ú-e-te-na-as</i> gén. sg.	<i>Sol. b, IV 32'</i>
<i>watgunu-</i>	« faire bondir »
<i>wa-at!-ga-nu-ut</i> 3 sg. prêt.	<i>Tél. III B, II 11'</i>
<i>wawarkima-</i> an.	« gond »
<i>wa-wa-ar-ki-ma</i> nom. -acc. sg.	<i>Tél. I A, IV 10</i>
<i>wellu-</i> in.	« pré »
<i>ú-e-el-[l]u</i> nom. -acc. sg.	<i>Sol. b, I 10'</i>
<i>ú-e-el-lu-i</i> dat. -loc.	<i>Tél. III B, II 4</i>
<i>wemiya-</i>	« trouver »
<i>ú-e-mi-ya-ši</i> 2 sg. prés.	<i>Tél. II B, II 5'] ; Tél. III A,</i> <i>II 3' [</i>
<i>ú-e-mi-ya-[az-zī]</i> 3 sg. prés.	

	<i>Tél. II B, II 12'</i>
ú-e-mi-iz-zi 3 sg. prés.	<i>Tél. II B, II 16'</i>
ú-e-mi-ya-[an-zi] 3 pl. prés.	<i>Sol. b, I 22'</i>
ú-e-mi-ya-nu-un 1 sg. prét.	<i>Tél. I A, I 28' ; Tél. II A, I 16'</i>
ú-e-mi-ya-at 3 sg. prét.	<i>Tél. I A, 27'</i>
ú-e-mi-ya-[at-ten] 2 pl. prét.	<i>Sol b, I 23'</i>
ú-[e-mi-e-e]r 3 pl. prét.	<i>Tél. II B, II 11</i>
<i>wešiya</i>	« garder, faire paître »
ú-[e-ši-ya (?)]	<i>Tél. I A, III 4</i>
<i>wewak-</i>	« demander »
ú-e-wa-ki-it 3 sg. prét.	<i>Océan A, I 20</i>
<i>wešuriya-</i>	« étouffer, opprimer, étrangler »
ú-e-šu-ri-ya-at-ta-ti 3 sg. prés. méd.	<i>fragment b, III 9'</i>
ú-i-šu-u-ri-ya-ta-ti 3 sg. prés.	<i>Tél. I A, III 14</i>
ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti 3 pl. prés.	<i>Tél. I A, I 6', 7', 8'</i>
ú-i-šu-u-ri-ya-an-za part.nom. sg. an.	<i>Tél. I A, II 8'</i>
<i>weši-</i>	« prairie »
an.	
ú-e-ša-e-eš nom. pl.	<i>Tél. I A, I 17'</i>
-za	particule réflexive
-z(a)	<i>Tél. I A, I 19', 22 ; II 3', 8', 35' ; III 6, 28 ; IV 27 ; Tél. II A, I 6'[, 8'] ; Tél. II A, I 8' ; B, II 4' ; D, III 19' ; Tél. III B, II 3 ; fragment a, IV 12' ;</i>

	<i>Sol. a, I 14' ; b, I 19' ; Océan A, I 9, [16], 18</i> <i>fragment c, Ro II 7'</i> <i>Sol a, I 6'</i>
-ez	
zahhisk-	« battre »
za-ah-ḥi-is-k[i-i]z-zi 3 sg. prés.	<i>Tél. A, II 34'</i>
zakki-	« poignée »
an.	
za-ak-ki-iš nom. sg.	<i>Tél. I A, IV 16</i>
zanu-	« cuire »
za-nu-an-zi	<i>Sol. b, IV 49'</i>
za-nu-wa-an-te-eš part. nom. pl.	<i>Océan B, IV 5</i>
zikk-	« poser, placer »
zi-ik-kán-te-eš part. nom. pl.	<i>Sol. b, IV 15'</i>
zikila	« toi-même »
zi-ki-la nom. sg.	<i>Tél. I A, I 31'</i>
zik (zigga)	pron. pers. « toi »
zi-ik nom.	<i>Tél. I A, II 32'! ; Tél. II. B, II 5' ; Océan, A, I</i> <i>Tél. II, D III 20'[;</i> <i>Tél. I C, 24''</i> <i>Tél. I A, II 20'</i> <i>Sol. b. I 7', 10' ; Océan A, I</i> <i>17</i> <i>Sol. b, IV 12'</i>
z[i-ga] nom.	
zi-ga-az nom.	
zi-ik-ka nom.	
tu-el gén.	
tu-ga dat.-loc.	
zinna-	« finir, être fini »
zi-in-ni-iz-[zi] 3 sg. prés.	<i>Sol. b, IV 35'</i> <i>Tél. III B, II 3'[, 4']</i>
zi-in-ni-it 3 sg. prét.	

NOMBRES

1		<i>Sol. b</i> , IV 12', 14', 15', 16' (2x), [17'], 17', 18', 21' (4x), [22'], 22' (2x), 26', 27', 29' (3x), 34' (2x), 42', 43', 45', 49' ; <i>a</i> , IV 1', 4 (2x), 7, [8] ; <i>Océan B</i> , IV (2x), 5, 6 (2x)
2		<i>Sol. b</i> , IV 16', 28', 30' ; <i>Océan B</i> , IV 6, 25
3		<i>Sol. b</i> , IV 19' (2x), 20', 32' (2x), 38', 41' ; <i>a</i> , IV 4', 6', 18'
4		<i>fragment b</i> , III 11'
7		<i>Tél. I A</i> , IV 14
8		<i>Océan B</i> , IV 7
9		<i>Sol. b</i> , IV 30'
	9-an	<i>Sol. b</i> , IV 12'
12		<i>Tél. I A</i> , III 5
1000	LI-IM	<i>Océan A</i> , I 25
	I LI-IM	<i>Tél. I A</i> , III 6 ; <i>Océan A</i> , I 25

SUMEROGRAMMES

^{G1S} AB	« fenêtre »
(voir aussi <i>luttai</i> -)	
	<i>Sol. b</i> , IV 16', 28'
^{G1} A.DA.GUR	« pipette »
^{G1} A.[DA.GUR]	<i>fragment c</i> , Ro II 6'

A.GAR ₅	« plomb »
-aš gén. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 16 ; <i>Tél. II D</i> , III 8'
-ni dat.-loc. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 12
AMAR	« veau »
	<i>Tél. I A</i> , I 9' ; IV 25 ; <i>fragment a</i> , IV 7'
AN.BAR	« fer »
-aš gén. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 16 ; <i>Tél. II D</i> , III 7'
GIŠ APIN	« araire »
	<i>Océan B</i> , IV 4
GIŠ BANŠUR	« table »
	<i>Sol. b</i> , IV 25', 26', 28', 29', 30', 34' (2x), 42', 44', 50'', 51''] ; <i>a</i> , IV 7'
BAPPIR	« malt »
	<i>Tél. I A</i> , II 4', 23' ; <i>Tél. II C</i> , III 8' (2x)
BURU ₁₄	« moisson »
-ma-az abl. sg.	<i>Tél. I C</i> , 25''
DAM	« épouse »
	<i>Océan A</i> , I 17 ; <i>Sol. b</i> , I 3'
DIM ₄	« orge »
	<i>Tél. I A</i> , II 4', 23' ; <i>Tél. II C</i> , III 8'
-š(a) nom. sg.	<i>Tél. II C</i> , III 8'
DINGIR	« dieu »
DINGIR ^{LUM} nom. sg.	<i>Sol. b</i> , IV 35'

DINGIR ^{LAM} acc. sg.	<i>Tél. I A, I 29'</i>
DINGIR ^{LIM} gén. sg.	<i>Sol. b, IV 36', 37', 40' (2x), a, IV 5', 11', ''], [18']</i>
DINGIR ^{MEŠ}	<i>Tél. I A, 18' ; 19' ; Tél. II A, I 7'</i>
DINGIR ^{MEŠ} -eš nom.-voc. pl.	<i>Tél. I A, III 4, 28, 30</i>
-uš acc. pl.	<i>fragment b, III 18'</i>
-aš gén. pl.	<i>Tél. I A, III 33</i>
-na-aš gén. pl.	<i>Tél. I A, III 3 ; IV 22</i>
-aš gén. pl.	<i>Sol. b, IV 9', 10'</i>
-an gén. pl.	<i>Sol. b, IV 5'</i>
DINGIR ^{MEŠ} GAL	<i>Tél. II A, I 5' ; 9']</i>
GAL.GAL	<i>Tél. I A, I 23', 36'</i>
TUR	<i>Tél. I A, I 23', 36' ;</i>
TUR.TUR	<i>Tél. II A, I 5'[, 10'</i>
DINGIR TUR.TUR.TIM	<i>Tél. II B, II 11'</i>
DINGIR ^{MEŠ} GAL	<i>Tél. II A, I 5' ; 9']</i>
GAL.GAL	<i>Tél. I A, I 23', 36'</i>
TUR	<i>Tél. I A, I 23', 36' ;</i>
TUR.TUR	<i>Tél. II A, I 5'[, 10'</i>
DINGIR TUR.TUR.TIM	<i>Tél. II B, II 11'</i>
DUG	« vaisselle »
DUG palhiš	<i>Tél. II D, III 7'</i>
DUG.GEŠTIN	« pot de vin »
	<i>Sol. b, IV 21'</i>
DUG ^{HLA} . GEŠTIN	<i>Sol. b, IV 32'</i>
DUG.GEŠTIN.L[ÀL]	« pot de vin au miel »
	<i>Sol. b, IV 21'</i>
DUG.KAŠ.LÀL	« pot d'hydromel »
	<i>Sol. b, IV 21'</i>

DUG.DÍLIM.GA[L	« pot de graisse » <i>Sol. a, IV 2'</i>
DUG <i>marnuwan</i>	« pot de <i>marnuwan</i> » <i>Sol. b, IV 21'</i>
DUḪ.LÀL	« cire » <i>Tél. II B, II 7' ;</i> <i>Tél. III A, II [5']</i> <i>Sol. a, I 13 ; b, IV 18,</i> <i>22 ; Océan B, IV 5</i>
DUMU	« fils » <i>Tél. I A, I 21', 22' ; IV</i> <i>24 ; Sol. a, I 3' [; Océan A, I</i> <i>[8], 17</i> <i>-aš nom. sg. fragment b, III 12' ; Sol.</i> <i>b, I 28'</i>
DUMU ^{MEŠ}	<i>Sol. b, I 2', 5', 7',</i>
<i>-aš gén. pl.</i>	<i>Sol. b, I 42'</i>
DUMU.LÚ.U ₁₉ -LU	« fils de l'humanité » <i>Tél. III, B, II 13], 17] ;</i> <i>Océan A, I 2</i>
DUMU.LÚ.U ₁₉ .LU ^{MEŠ}	<i>Tél. I A, I 18' ; II 24' ; IV 6</i>
DUMU ^{MEŠ} - <i>latar</i>	« procréation »
DUMU ^{MEŠ} - <i>la-tar</i> nom.-acc. sg.	<i>Tél. I A, IV 31</i>
DUMU ^{MEŠ} - <i>tar</i>	<i>fragment a, IV 17'</i>
DUMU.LUGAL	« prince »
DUMU ^{MEŠ} .LUGAL	<i>fragment b, II 24'</i>
DUMU.NITA	« fils »
DUMU.NITA ^{MEŠ}	<i>fragment a, IV</i>
DUMU.MUNUS	« fille »
DUMU.MUNUS	<i>Sol. a, I 15' ; Océan A, I 14, 17</i>
DUMU.MUNUS ^{MEŠ}	<i>fragment a, IV 17'</i>
DUMU.MUNUS- <i>aš</i> nom. sg.	

	<i>Sol. a, I 6'</i>
É	« maison »
(voir aussi <i>parn-</i>)	
-ir acc. sg.	<i>Tél. I A, I 5' ; IV 21 ;</i> <i>fragment a, IV 3'</i>
-ri dat.-loc.	<i>Sol. b, IV 25'</i>
É ^{HI.A} .TIM	<i>Tél. III B, II 12</i>
É.(DINGIR ^{LIM})	« temple »
(voir aussi <i>parn-</i>)	<i>Sol. b, IV 38'</i>
MUNUS É.GI ₄	« brue »
MUNUS É.GI ₄ .[U]T.TIM	gén.
	<i>Océan A, I 23</i>
É.GU ₄	« étable »
	<i>Tél. I A, I 7' ; IV 23 ;</i> <i>fragment a, IV 5'</i>
É. ^{NA4} KIŠIB	« entrepôt »
	<i>Tél. I A, III 19</i>
EGIR	« en arrière, de nouveau »
(voir ausssi <i>appa</i>)	
	adv.
EGIR- <i>pa</i>	<i>fragment c, Ro II 9'</i>
	prév.
EGIR <i>da-</i>	<i>Sol. c, 6'</i>
EGIR- <i>pa</i>	
<i>peda</i>	<i>Tél. I A, I 27'</i>
<i>te-</i>	<i>Tél. I A, III 3</i>
<i>uda-</i>	<i>Tél. II A, I 15' [</i>
<i>uwa-</i>	<i>Tél. II A, IV 7 ; Océan A, I 10],</i> <i>14[</i>
EGIR- <i>pa</i> [<i>Tél. I A, II 8'</i>

EGIR- <i>anda</i>	« derrière, après » <i>Sol. b</i> , IV, 52''
EGIR.UD ^{MI}	« l'avenir » <i>Tél. I A</i> , IV 26
UZU ÉLLAG	« vésicule » <i>Sol. a</i> , IV 4'
[UZU]ÉLLAG.UDU	<i>Sol. a</i> , IV 8'
UZU !ÉLLAG. UZ ₆ .GAL	<i>Sol. a</i> , IV 9'
EME	« langue »
-aš nom. sg.	<i>Tél. II D</i> , III 12'
-an acc. sg.	<i>Tél. I C</i> , 12'
EZEN ₄	« fête »
-an acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , I 19'
UZU GABA	« poitrine » <i>Sol. b</i> , IV 46' ; <i>b</i> , IV 47'
GA.KIN.AG	« lait caillé » <i>Sol. b</i> , IV 31' ; <i>Océan B</i> , IV 6
GIŠ GAG	« cheville, verrou » <i>Tél. I A</i> , I 33 ; <i>Sol. b</i> , IV 16', 29'
GAL	« grand »
-iš nom. sg.	<i>Tél. I A</i> , I 19' ; <i>Sol. b</i> , I 9' ; <i>Océan A</i> , I 1
GAL	« bol »
-ri nom. -acc. sg.	<i>Sol. b</i> , I 35'
-ri-ya dat.-loc. sg.	<i>Sol. b</i> , I 39'
GAL.LÀL	<i>Sol. b</i> , IV 22', 33'
GAL.Ì.NUN	<i>Sol. b</i> , IV 33

GAL.Ì.DUG.GA	<i>Sol. b, IV 22'], 33'</i>
GAL.Ì.UDU	<i>Sol. b, IV 22'</i>
GE ₆ (voir SÍG)	
GEŠTIN	« vin » <i>Tél. I A, II [19'] ;</i>
-an acc. sg.	<i>Tél. I A, II 20' ; Sol. b, IV 43', 44'</i>
-aš gén. sg.	<i>Tél. I A, IV 30</i>
DUG.GEŠTIN	<i>Sol. b, 21', 32'</i>
DUG.GEŠTIN.L[ÀL]	<i>Sol. b, IV 21'</i>
GE ₆ (voir SÍG)	« noir » <i>Sol. b, IV 23'</i>
GI.DÙG.GA	« bon roseau »
(voir GI-az lazzai, cf. § A.4a)	
GI.DÙG.GA	<i>Tél. II D, III 19' (!) ;</i> <i>Sol. b, IV 24'</i>
GÌD.DA	« long »
(voir aussi talugi-)	<i>Tél. I A, IV 31 ;</i> <i>fragment a,</i>
GIM-an	« de même que, quand »
(voir aussi mahhan)	
GIM-an	<i>Tél. I A, II [24']</i>
GÌR	« pied »
GÌR ^{MEŠ}	<i>Sol. b, I [40'] ; IV 46', 47'</i>
GÌR ^{HI.A}	<i>Tél. III A, II [4'] ; B, II 5</i>
GÌR-uš acc. pl.	<i>Sol. b, I 40'</i>
GIŠ	« arbre, bois »
GIŠ	<i>Sol. a, I 9'</i>
GIŠ ^{HI.A} -ru nom. pl.	<i>Tél. I A, I 16'</i>

GÙB	« gauche »
-li-it inst. sg.	<i>Tél. I A, I 3</i>
-la dir. sg.	<i>Tél. I A, I 3'</i>
GU ₄	« bovin, boeuf »
	<i>Tél. I A, I 9' ; IV 25</i>
-uš nom. sg.	<i>Sol. b, I 6'] ; Tél. C, 25''</i>
GU ₄ ^{HI.A}	<i>Tél. I A, 8', 14' ; IV 23 ;</i>
	<i>Tél. III B, II 13] ;</i>
	<i>fragment a, IV 7' ;</i>
	<i>fragment c, Ro I [4'] ;</i>
	<i>Océan A, I 25 ;</i>
GUL-aš-ša-an-t	« excellent »
-ša-an-za nom. sg.	<i>Océan B, IV 10</i>
-ša-an-ta-an acc. sg. an.	<i>fragment b, II 8'</i>
GUNNI	« foyer »
	<i>Tél. I A, I 6' ; IV 22</i>
^{DUG} ḪAB.ḪAB	« marmite » (pp. 184-185)
(voir aussi ^{DUG} KU-KU-UB)	<i>Sol. a, I 7', 12'[, b, IV</i>
	<i>14', 27'</i>
^{GIŠ} ḪAŠḪUR šš	« pomme »
-an-za nom. sg.	<i>Tél. III A, III 12'</i>
ḪUR.SAG	« montagne »
	<i>Sol. b, I [1'</i>
ḪUR.SAG ^{MEŠ}	<i>Tél. II B, II [17']</i>
-uš acc. pl.	<i>Tél. II A, I [14'] ; Té. III B, II 1</i>
-aš gén. pl.	<i>Sol. b, I 10'</i>
ḪUR.SAG ^{AŠ.AŠ.HI.A}	<i>Tél. I A, I 16'], 25'</i>
ì	« huile »
	<i>Tél. I A, II 19'</i>

Ì.DÙG.GA	« huile fine » <i>Tél. I A, II 28' ; Tél. II D, III 17' ; Sol. b, IV 24' ; Tél. I A, II 29'</i>
-it inst.	
Ì.NUN	« beurre » <i>Tél. I A, II 26'</i>
-an-za nom. sg.	<i>fragment b, II 17'</i>
GAL.Ì.NUN	<i>Sol. b, IV 33'</i>
Ì.UDU/ UDU-aš Ì	« graisse de mouton »
Ì.UDU	<i>Océan B, IV 10</i>
UDU-aš Ì-an nom. sg.	<i>Tél. I A, IV 29</i>
Ì.E.DÉ.A	« pâté en croûte » <i>Sol. a, IV 2?']</i>
ÍD	« rivière »
-aš nom. sg.	<i>Océan A, I 20</i>
ÍD ^{H1.A}	<i>Tél. III B, II 10</i>
ÍD ^{aš.Aš.H1.A} acc.pl.	<i>Tél. II A, I 14'</i>
ÍD ^{H1.A} uš	<i>Tél. II B, II 18</i>
IGI	« yeux »
(voir aussi šakuwa-)	
IGI ^{H1.A}	<i>Tél. III A, II 5' ; Sol. b, I 41' ; Tél. I A, III 6</i>
IM	« vent »
IM ^{H1.A} -uš acc. pl.	<i>Tél. III A, III 10'</i>
KÁ	« porte »
-aš (?) dat.-loc. pl.	<i>Sol. b, I 33'</i>
KÁ.GAL	« grande porte »
(voir aussi GAL)	

	<i>Tél. I A, I 32'</i>
-at nom.-acc. sg.	<i>Tél. I A, IV 11</i>
-aš dat. loc.-pl.	<i>Sol. b, IV 2'</i>
KAM	suffixe de l'ordinal <i>Sol. a, IV 4' (2x)</i>
KAŠ	« chemin »
-aš nom. sg.	<i>Tél. II D, III 16'</i>
-ša dir. sg.	<i>Tél. I A, II 30'</i>
KAŠ ^{HI.A}	<i>Tél. I A, II 28'</i>
KAŠ.LAL	« hydromel » <i>Sol. b, IV 21', 32', 44', 51''</i>
KASKAL.LUGAL	« voie royale »
-at nom.-acc.	<i>Tél. I A, IV 12</i>
KI.MIN	« aussi, également » <i>Tél. I A, IV 33 ;</i> <i>Tél. II C, III 5', 8' [</i>
GIŠKIRI ₆	« jardin » <i>Tél. II, D III 5'</i>
-ni dat. sg.	<i>Tél. I A, IV 12</i>
GIŠKIRI ₆ ^{HI.A}	<i>Sol. b, I 10'</i>
KU ₇ (voir NINDA)	« sucré »
KUR	« pays »
(voir aussi <i>udne</i>)	<i>Tél. I A, IV 20</i>
-e dat.-loc.	<i>Tél. II A, I</i>
-ya dir. sg.	<i>Tél. I A, I 17'</i>
KUR!.KUR ^{MEŠ}	<i>Sol. b, I 12'</i>
KUR ^{URU} Ha-at-ti	<i>Tél. II D, III 21'</i> <i>fragment a, IV 10'</i>
LÀL	« miel »

-it inst. sg.	<i>Océan B</i> , IV 7 <i>Tél. I A</i> , II 25' [; <i>Tél. III B</i> , II 3
LÚ	« homme »
-iš nom. sg.	<i>Sol. b</i> , I 5'
-an acc. sg.	<i>Tél. II C</i> , III 13'
LÚ ^d IM	voir ^d U/IM
LÚ-natar	« virilité »
nom. sg.	<i>fragment a</i> , IV 20'
LUGAL	« roi »
	<i>Tél. I A</i> , II 11' ; <i>IV 25</i> ; <i>Tél. II D</i> , III 20' [
-un acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , IV 27 ;
^{GIŠ} MA.SÁ.AB	« panier »
	<i>Sol. b</i> , IV 30'
^{GIŠ} MAR	« bêche »
	<i>Sol. a</i> , IV 16', 29'
ME	« prendre »
-iš 3 sg. prét.	<i>Océan B</i> , IV 4
MU.KAM GÍD.DA	« longues années, avenir »
	<i>Tél. I A</i> , IV 31
MU.KAM ^{HI.A} .GÍD.DA	<i>fragment a</i> , IV 16'
ta-lu-ga-aš MU.KAM ^{HI.A} -aš gén. pl.	<i>Tél. I A</i> , III 33
MUNUS	« femme »
-za nom. sg.	<i>Sol. a</i> , I 16'
MUNUS.LUGAL	« reine »
	<i>Tél. I A</i> , IV 25 ; <i>Tél. II D</i> , III 20' [; <i>fragment b</i> , II 20'

LÚNI.DUḪ	« portier »
LÚNI.DUḪ	<i>Tél. I A</i> , IV 14
UZUNÍG.GIG	« foie »
	<i>Sol. b</i> , IV 48']
NÍG.GUL	« marteau, serrure »
	(voir pp. 95-96)
	<i>Tél. I A</i> , I 33' ; <i>Sol. b</i> , IV [17'], 29'
NIM.LÀL	« abeille »
-aš	<i>Tél. I A</i> , I [38'] ;
	<i>Tél. II B</i> , II 12', 16'
-an acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , I [35'] ;
	<i>Tél. II B</i> , II 4' ;
	<i>Tél. III B</i> , II 1
NIN	« soeur »
	<i>Sol. a</i> , I 19' ?
NINDA	« pain »
-an acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 18 [52'']
NINDA KU ₇	« pain sucré »
	<i>Sol. a</i> , IV 7'
NINDA.GUR ₄ .RA	« gros pain, miche de pain »
	<i>Sol. b</i> , IV 26', 42', 49'
NINDA.GUR ₄ .RA KU ₇	<i>Sol. b</i> , IV 43'
NINDA.GUR ₄ .RA GAL	<i>Sol. b</i> , IV 21'], 30'
NU.GÁL	« il n'y a pas »
	<i>Tél. I A</i> , I 22'
NUMUN	« semence »
-an acc. sg.	<i>Tél. I A</i> , III 18 ;
	<i>fragment b</i> , III 3'

GIŠPÈŠ	« figue » <i>Tél. I A, II 16', [16']</i>
PÚ	« source »
-ru nom. sg.	<i>Tél. III B, II 9</i>
PÚ ^{HI.A}	<i>Tél. I A, I 17' ; Tél. II B, II 19' ; Sol. b, IV 19'</i>
SA ₅ (vir SIG)	
SAG.DU	« tête, personne »
	<i>Sol. b, IV 46', 47'</i>
-naš gén. sg.	<i>Tél. II D, II 23</i>
SÍG	« laine »
SÍG ^{HI.A}	<i>Sol. b, IV 31'</i>
[SÍG.GE ₆] «laine noire»	<i>Sol. b, IV 23'</i>
[SÍ]G <i>pitulaš</i> «laine nouée en pelote»	<i>Sol. b, IV 23'</i>
SA ₅ « laine rouge »	<i>Sol. b, IV 22'</i>
SIG ₇ .SIG ₇ « laine vert foncé »	<i>Sol. b, IV 22'</i>
UD « laine blanche »	<i>Sol. b, IV 22'</i>
ZA.GIN « laine bleue »	<i>Sol. b, IV 22'</i>
SIG ₅	« être favorable »
-at-ta 3 sg. prét.	<i>Sol. a, IV 5'</i>
SIG ₇ .SIG ₇ (voir SÍG)	
SILA ₄	« agneau »
	<i>Tél. I A, IV 24 ; fragment a, IV 8'</i>
-aš gén. sg.	<i>Tél. I A, IV 32</i>
LÜSIPA.GU ₄	« vacher »

	<i>Sol. b, I 19'</i>
^{LÚ} SIPA.UDU	« berger » <i>Sol. b, I 19'</i>
(UZU)ŠÀ ŠÀ s ŠÀ-it	« coeur, milieu, entrailles » <i>fragment a, IV 5', 6; Sol. b, IV 48''</i> <i>Tél. I A, II 19', 20', 21' ;</i> <i>Tél. III B, II 3]</i>
ŠAH ŠA[Ḫ] ^{HI.A}	« porc » <i>Sol. b, I 12'</i>
^{GIŠ} ŠEN -aš nom. sg.	« roseau (d'irrigation) » <i>Tél. I A, III 25</i>
ŠEŠ ŠEŠ ^{MEŠ}	« frère » <i>Sol. b, I 9' ; Océan A, I 20 ?</i> <i>Sol. b, I 36' ; Océan A, I 26</i>
ŠU .. (voir aussi <i>keššar(a)</i> et <i>QATU</i>) ŠU ^{HI.A} -u[š] acc. pl.	« main » <i>Tél. III B, II 5</i> <i>Sol. b, I 40'</i>
ŠU.GI ^{LÚ} ŠU.GI ss MUNUS ŠU.GI ss MUNUS.[MEŠ][Š]U.[GI]	« magicien » <i>Sol. b, IV 2'</i> <i>Sol. b, IV 37'</i> <i>Sol. b, IV 2'</i>
^{GIŠ} ŠÙDUN	« joug » <i>Océan B, IV 4</i>
TI TI-ni	« vie » <i>fragment a, IV 11'</i>
^{GIŠ} TIR	« bosquet, bois » <i>Tél. II D, III 5'</i>

-ni dat. sg.	<i>Tél. I A, IV 12 ; Tél. III B, II 4[</i>
TÙR (voir aussi <i>hila-</i>)	« enclos » <i>Tél I A, I 7' ; IV 23 ; fragment a, IV 6'</i>
Ú Ú ^{HI.A} -an acc. sg.	« herbe » <i>Sol. b, I 12'</i>
UD UD-ti dat.-loc. sg.	« jour » <i>Sol. a, IV 4', 4'[Sol. b, IV 39'</i>
UD UD ^{TIM}	« blanc » <i>Tél. I C, 24''</i>
UDU UDU -uš nom. sg. -aš gén. sg. UDU ^{HI.A} -aš gén. sg.	« mouton » <i>Sol. b, IV 12', 45' Tél. I A, I 8' ; IV 1, 24 ; Sol. b, I 6' ; IV 12' Tél. I A, IV 28, 29 Tél. I A, III 4 ; IV 23 Tél. III B, II 13 ; fragment a, IV 8' ; fragment c, Ro I 4' ; Sol. b, I 12' ; Océan A, I 25 fragment a, IV 19'</i>
UDU.NÍTA UDU-NÍTA ^{HI.A}	« béliér » <i>Tél. I A, III 5, 7</i>
UR.GI ₇ UR.GI ₇ ^{HI.A}	« chien » <i>Sol. b, I 12'</i>
URU	« ville » <i>Tél. I A, I 32'</i>
URUDU -an acc. sg.	« cuivre » <i>Sol. a, I 13'</i>
UZ ₆ .GAL	« bouc »

Sol. b, IV 45', 47' ; *a*, IV
4'[, 9'

ZA.GIN (voir SÍG)

ZABAR

« bronze »

Tél. I A, IV 15 ; *Sol. b*,
IV 14' (2x), 15', 6', 16'
17', 27'], 27'[, 28' (2x), 29' (3x)

ZAG

« droite »

-*ni*(-) dat.-loc.

Sol. b, IV 4'

^{UZU}ZAG.UDU

« épaule »

Sol. b, IV 46', 47'

ZI

« âme »

Tél. I A, II 10', [17'],
24', 25', 26'] ; III 13 ;
Tél. II C, III 9' ;
fragment b, II 19'] ; III
8'

-*it* inst.

Tél. I A, II 23'

ZÍZ

« blé »

-*tar*

Tél. I A, I 14' ; II [24'] ;
Tél. II C, III 5' (2x)

AKKADOGRAMMES

ANA

A-NA

Tél. I A, II 11' (22' ?) ; IV 22 ;
Tél. II A, I 7' ; D, III 21' ;
fragment a, IV 13' ; *Sol. a*, I
2', [19'] ; *b*, I 3', 9' ; IV 15',
26', 28', 29' (2x), 30', 34', 35',
42', 43' (2x), 44', [44'] ;
45', 47'], [48'], 51'' ; *a*, IV [3']
(2x), 8' 2x), 10' (2x) ; *Océan a*,
I 19, 22,

<i>BĚL</i> <i>BE-EL</i>	« seigneur » <i>Sol. b</i> , IV 37', 40 ; <i>a</i> , IV 5', [11']
<i>EMŠÚ</i> <i>EM-ŠÚ</i>	« fromage aigre » <i>Sol. b</i> , IV 31' ; <i>Océan B</i> , IV 6
<i>INA</i> <i>I-NA</i>	« dans » <i>Tél. I A</i> , I 32' ; <i>fragment a</i> , IV 5', 6' ; <i>Sol. b</i> , IV 28', 30', 42', 50'' ; <i>a</i> , IV 3', 4', 7'
<i>IŠBAT</i> <i>IŠ-BAT</i>	« s'empara » <i>Tél. I A</i> , II 5', [5'] ; <i>Sol. b</i> , I 26', 28' [
<i>IŠPUR</i> <i>IŠ-PUR</i>	« il envoya » <i>Tél. I A</i> , I 24', 35']
<i>IŠTU</i> <i>IŠ-TU</i>	« de, au moyen de » <i>Tél. I A</i> , II 28' ; <i>Tél. II D</i> , III 17' ; <i>Šol. a</i> , I [13'] ; <i>b</i> , IV 19', 24'
<i>ITTI</i> <i>I]T-TI</i>	« avec » <i>Tél. II D</i> , III 20'
<i>-KA</i> (voir aussi <i>-tis</i>) <i>-KA</i>	« ton » <i>Tél. I A</i> , II 10', [17'], 24', 28', <i>fragment b</i> , II 19' ; <i>Sol. b</i> , I 2', 7'
^{DUG} <i>KUKUBU</i> ^{DUG} <i>KU-KU-UB</i> ^{DUG} <i>KU-KU-U</i> ^{H1.A}	« marmite » (voir pp. 184-185) <i>Sol. b</i> , IV 19 <i>Sol. b</i> , IV 32
<i>NAKTAMU</i> <i>NA-AK-T</i> <i>NA-AK-TAM-MI</i>	« couvercle » <i>Sol. b</i> , IV 14' <i>Sol. b</i> , IV 15' ; 27'

<i>PANI</i>	« devant »
<i>PA-.NI</i>	<i>Sol. a</i> , IV 5', 11' ; 18'
<i>QADU</i>	« avec »
<i>QA-DU</i>	<i>Sol. b</i> , IV 27', 32'[, <i>Océan B</i> , IV 8']
<i>QATAMMA</i>	« de même »
(voir aussi <i>apeniššan</i>)	
<i>QA-TAM-MA</i>	<i>Tél. I A</i> , II 18', 21', 25', 27' (2x), 32' ; III 16', 20' ; IV 7 ; <i>Tél. II A</i> , IV 2' ; <i>D</i> , III 21'[, <i>fragment b</i> , III 7'] ; 14' ; <i>Sol. b</i> , IV 48' ; <i>a</i> , IV 8', 9'[,
<i>QATI</i>	« fini »
<i>QA-TI</i>	<i>Sol. b</i> , IV 13'
<i>QATU(M)</i>	« main »
(voir aussi <i>keššar-</i> et <i>ŠU</i>)	
<i>QATI</i>	<i>Tél. III A</i> , II 4'
<i>QA...-TI</i> ^{Hl. A}	<i>Tél. II B</i> , II 6' ; <i>Tél. III A</i> , II [4']
^{Giš} <i>SERDUM</i>	« olive »
^{Giš} <i>SE₂₀-ER-DUM</i>	<i>Tél. I A</i> , II 19' ; <i>Océan B</i> , IV 8'
<i>ŠA</i>	« de »
<i>ŠA</i>	<i>Tél. I A</i> , II 10', 22,' [23'], 24', 28' ; III 7' ; IV 6, 18 ; <i>Tél. II D</i> , III 16' ;

	<i>Tél.</i> , III A, III 12', 13' ; <i>Sol</i> a, I 15' ; IV 4' ; b, IV 46', 47' ; <i>Océan</i> B, IV 2'
<i>ŠE'U</i> <i>ŠE'U</i>	« grain » <i>Sol.</i> c, 3'
- <i>ŠU</i> (voir aussi - <i>ši-</i>)	« son, sa » <i>Tél.</i> I A, I 8' ; IV 20, 24 ; <i>Océan</i> A, I [12], 14
- <i>ŠU</i> (voir aussi - <i>ši-</i>) - <i>ŠU</i>	« son, sienne » <i>Tél.</i> , I A, I 32', 33' (2z) ; II 19', 25' ; III 4', 7', 13', 21' ; IV 24, 25 ; <i>Tél.</i> II B, II 6' (2x) ; C, II [6'] (2x) ; <i>Tél.</i> III A, II 5' (2x) ; B, II 5' (2x) ; A, III 14', <i>fragment</i> b, III 8' ; <i>Sol.</i> a, I [8'], 15', 19' ; b, I 3' [9', 36' ; b, IV 14', 5 1'' ; <i>Océan</i> A, 8], 17, 26
<i>ŠU</i> <i>ŠU</i>	avec un nom de nombre « fois » <i>Sol.</i> b, IV 38', 41' ; a, IV 6'
- <i>ŠUNU</i> (voir aussi <i>šmi-</i>) - <i>ŠU-NU</i>	« leur » <i>Tél.</i> II C, III 9', [10']
<i>Û</i> <i>Û</i>	« et » <i>Tél.</i> I A, II 17', [23'] ; IV 18 ; <i>fragment</i> a, IV 10' ; <i>Sol.</i> b, IV 14', 20' ; a, I V 4', 8', 9' ;

<i>UL</i> (voir aussi <i>natta</i>)	« ne... pas »
<i>UL</i>	<i>Tél. II A</i> , 1 11' ; <i>D</i> , III 9' ;
<i>Ú-UL</i>	<i>Tél. I A</i> , I 14' (2x), 15', 16', 20' (2x), 27', 28', 33', [37'] ; III 18', 26' ; <i>IV</i> 17 ; <i>Tél. II A</i> , 1 15', 16' ; 23', [36'], 37' ; <i>b</i> , <i>IV</i> 4', 8', 39' ; <i>Océan A</i> , 1 171, 21
<i>UMMA</i>	« ainsi parle-t-il/elle »
<i>UM- MA</i>	<i>Sol. b</i> , <i>IV</i> 11' ; <i>Océan A</i> , 1 22
<i>UNÿTU(M</i> <i>Ú-NU-UT</i> ^{MEs}	«ustensiles, objets de culte» <i>Sol. b</i> , <i>IV</i> 27'
<i>-YA</i> (voir aussi <i>-mi-</i>)	« mon »
<i>-YA</i>	<i>Sol. b</i> , 1 5', 29' ; <i>Océan A</i> 1 17 ;

NOMS DIVINS

^d <i>Hal ki</i>	
^d <i>Hal-ki-iš</i> nom.	<i>Tél. I A</i> , III 31
^d <i>Hapantal</i>	
^d <i>Ha-pa-an-ta-li</i>	<i>Tél. I A</i> , III 4
^d <i>Ha-pa-an-ta- l[i-ya-aš]</i> nom.	
	<i>Tél. I A</i> , III 32
^d <i>Hašamili</i>	
^d <i>Ha -ša -am-mi -li-aš</i>	<i>Sol. b</i> , I 36'
^d <i>Immarni</i>	
^d <i>Im-mar-ni-in</i> acc.	<i>Tél. I A</i> , I 10' ; <i>Tél. III A</i> , III 9' [

^dKamrušepa

^dKam-ru-še-pa Tél. I A, III 7,

^dKa.m-ru-še-pa-aš nom. Tél. I A, III 3

^dMiyatanzipa

^dMi-ya-ta-an-zi-pa-aš nom.

Tél. I A, III 31

^dTélipinu

^dTe-li-pí-nu

Tél. I A, II 10', 17', 20', 23', 28' ;

Tél. II A, IV 1', 28' ; D, III 16' ;

Tél. III B, II 6' ; Océan A, I 9 ;

Sol. b, IV 13', 52''

^dTe-li-pí-nu-uš nom.

Tél. I A, II 25', 28', 33' ; III 13, 21,

32 ; IV 20, 27 ; Tél. II D, II 12',

21' [; Tél. III B, II 15 ; fragment a,

IV 12, 25 [; Sol. b, IV 35', 43',

44', 45, 48 ; a, IV 3, 81, 10 ;

Océan A, I 11, 13[, 16[

^dU (IM)

^dIM

Sol. A, I 2'

-aš nom

Tél. I A, I 21', 29', 32',

[36'] ; IV 4 ; Tél. II A, I 7'] ;

B II, 10' ; Sol. a, I 5' ; b, I

3', 21', 38 ; Océan A, I [7],

15, 19

-ša

Sol. a, I 20', 23]

-ni dat.

Tél. I A, I 30' ; Tél. II B,

II 15' ; Sol. b, I 16', 34', 1

^dIM[

LÚ ^dIM

Sol. a, I 16'

Tél. I A, IV 4 au

^dU

Océan A, I 22

-ni dat.

Océan A, I 16

^dUTU

^dUTU

Sol. b, IV 28', 29'[, 34',

42', 43', 45', [47'], 50'' ; a,

IV [3'], 7', 8', 10'

-uš nom.

Tél. I A, I 19', 23' ; Sol. a,

	I 3', 8', 12' ; b, IV 11'
-š(a)	<i>Sol. b, IV 10'</i>
-un	<i>Sol. a, 1 5']? ; b, I 21', 22', 26 ; Océan A, 1 [3], 10, [13]</i>
-un-n(a)	<i>Océan A, 1 13</i>
-aš gén.	<i>Tél. I A, III 4 ;</i>
-wa-aš-š(a)	<i>Sol. b. IV 13',</i>
-i dat.	<i>Tél. I A, 1 27' ; Sol. a, 1 11' ; b, 1 21'</i>

^dUTU *taknaš*

ták-na-š(a-at) UTU-aš

Tél. I A, IV 13

ZABABA

ZA-BA₄-BA₄-an

Sol. b, I 25', 26'

NOMS GEOGRAPHIQUES

EUR.SAG *Ammuna*

EUR.SAG *Am-mu-na*

Tél. II D, II 14'

URU *hatti*

URU *Liḫzina*

U[RU *Li-iḫ-z]i-ni*

Tél. III B, II 4'

NOMS DE PERSONNES

MUNUS *Annanna-*

MUNUS *An-na-an-na-aš nom. Sol b, IV 3'*

1. INDEX DES NOMS DIVINS¹

AB (Iuttai). Nom de la fenêtre divinisée.

Allani « Maîtresse du monde souterrain » est probablement une déesse d'origine hourrite, mais elle était honorée en Mésopotamie sous le nom d'*ALLATUM* (Haas, 1994 : 405 s.). Elle a été identifiée à la divinité mésopotamienne *EREŠKIGAL* et à *Lelwani* dans le monde anatolien.

ALLATU(M), nom akkadien de Allani.

Anzili. Déesse d'origine hattie souvent associée à *Zukki*, présidant ensemble à la naissance. Pour une éventuelle équivalence entre *Anzili*, *Zukki* et les *Gulšeš*, voir p.47 note 4. Voir aussi Alp (1979 : 13), Beckman (1983 : 78 s.) et Popko (1994 : 45).

Aruna. La mer divinisée.

¹ Pour les occurrences des noms divins dans les textes hittites et leur orthographe, voir Ben H.L. van Gessel (1998). Nous renvoyons pour chacune de ces divinités au livre très complet de V. Haas sur l'histoire de la religion hittite (1994).

Askaše/ipa. Génie protecteur du seuil élevé au rang de divinité, faisant partie du groupe de Kaneš. Askašepa a été intégré au cercle fondateur de Télipinu.

Dagan, voir Halki.

DÌM.NUN.ME. Voir Ammamma.

EREŠKIGAL. Voir Lelwani.

E/Aštan. Nom hattî du Soleil (voir UTU).

GÌR. Sumérogramme GÌR le « pied » indiquant peut-être la divinité de la racine et appartenant au cercle agraire de Télipinu. Voir Miyatanzipa et SUMUQAM.

Gulša/Gulšeš. Divinité(s) dont le nom est issu du verbe *gulš-* « écrire » ; elle(s) rédige(nt) le destin des mortels (Laroche, 1946-47 : 99 ; Otten, 1961 : 156, *HEG* : 627-630). La graphie GUL-šeš est aujourd'hui généralement abandonnée (*HZL* no 271 ; *HED* 3 : 242). Le nom est tantôt au singulier (*Orage I A*, IV 37' ; *Sol. I b*, I 32') tantôt au pluriel (*Tél. I A*, III 33). Cette entité divine fait partie du cercle de MAḪ. Les Gulšeš, qui sont des divinités appartenant au monde souterrain, jouent un rôle important dans les rituels de naissance, liant ainsi les notions de vie et de mort. Les Gulšeš avaient à l'origine des fonctions distinctes des MAḪ^{MEŠ} : elles fixent le destin, les MAḪ^{MEŠ} donnent la

vie. Mais plus tard leurs fonctions ont eu tendance à se confondre. Par ailleurs il semble qu'il soit possible de voir dans Anzili et Zukki les mêmes caractères que dans les Gulšeš (voir pp. 36-37 n. 10). Pour le matériel concernant les Gulšeš, voir Carruba (1966 : 28-30), Otten et Siegelová (1970 : 32-38), Beckman (1983 : 238-48) et McMahon (1991 : 271-272).

GUNNI, voir Ḫašša-.

Ḫaḫhima (sans le déterminant divin). Le Gel divinisé.

Ḫalki. La Déesse du grain ou plutôt le grain divinisé appartient au cercle agraire de Télipinu (Kait hattī de sexe masculin et NISABA sumérien). Dans le monde syro-hourrite elle est assimilée à Dagan et à Kumarbi, qui selon E. Laroche et H.G. Güterbock, doit être représenté par le relief no 40 à Yazılıkaya à cause du hiéroglyphe érodé qui figure au-dessus de sa main (Laroche, 1969 : 70 ; Güterbock, 1975 : 172-173). Tout indique une grande autonomie de Ḫalki, qui semble représenter le cercle agraire de Télipinu à la place de celui-ci.

Ḫannaḫanna (MAḪ/NIN.TU). La « déesse Mère ». Son nom semble être le redoublement du mot hittite *ḫanna* « grand-mère » (*HED* 3 : 84-86). Divinité chthonienne liée à la fertilité agraire et humaine et jouant un rôle important dans la fondation du royaume hittite (§§ A.5e, C.5a). On doit la distinguer des MAḪ^{MES/ḪI.A}, qui assistent les mortels après leur naissance. Pour ces divinités, voir Carruba (1966 : 28-30), Beckman (1983 : 238-48) et Kellerman (1987 : 109-147). Pour la

« déesse mère » en Anatolie, voir aussi Haas (1994 : 433 : 436), Mazoyer (Les déesses mères dans l'Anatolie hittite du deuxième millénaire (à paraître), *RIA* 8 7/8 : 517-519).

Ḫapantali(ya). Son nom semble formé du hittite *ḫapa-* « rivière » et du suffixe hittite *-al(l)i-*. Cependant son culte remonte à la période hattie (Archi, 1995 : 15 et n. 13). Cette divinité, qui se range dans la catégorie des dieux LAMMA, a pour fonction de protéger le petit bétail (Haas-Wilhelm, 1974, 24 s.). Pour cette divinité, voir McMahon (1991 : 14-16) et Haas (1994 : 441).

Ḫašša (GUNNI, Kuzanašu, Kuzzanišu). Le feu divinisé (§ A.5d).

Ḫatépinu/Ḫatépuna. Cette divinité d'origine hattie est l'épouse de Télipinu. Cependant dans un fragment de prière elle est la concubine du dieu de l'Orage de Nérîk, le frère de Télipinu (Haas, 1994 : 307). Son nom est formé d'un élément *hate-* et de *-pinu/-puna* « enfant » (cf. aussi Halé-pinu, Téli-pinu, Tap-pinu ; Haas, 1994 : 310-311). Ḫatépinu, qui incarne les eaux courantes, est la fille de l'Océan (*CTH* 628 : *KUB* IX 3, I 19'). Avant son mariage avec Télipinu, elle vivait au fond de la mer. Elle appartient par ses origines à la catégorie des divinités souterraines. Maliluha est sa ville cultuelle (*CTH* 430 : *KUB* XXX 29, Ro 11), elle possède un temple dans la ville de Kaperi (*CTH* 61 : *KUB* XIX 37, III 36 s.). Son mariage avec Télipinu semble inaugurer le type du mariage hittite (§ C.5a) et permet au fondateur d'acquérir la maîtrise des eaux courantes nécessaires à la fondation. Il semble qu'elle était parfois

désignée sous le terme générique de Kattahḫa « la reine » (voir *infra*). Sur l'identification de Kappariyamu, une divinité mentionnée dans un petit nombre d'exemples, et de Ḫatépinu, voir Laroche (1946-47 : 27) et McMahon (1991 : 18). Pour Ḫatépinu, voir aussi Laroche (*loc. cit.* : 24-25), *RLA* 5 : 147-148 et Pecchioli Daddi (1992 : 107-108).

IM. Une des graphies du dieu de l'Orage, fréquente dans les textes hittites. L'autre graphie étant U (Deighton, 1982 : 48-52). Tarḫuna est la lecture probable du nom de l'Orage du ciel en hittite (Popko, 1995 : 69). Ses équivalents sont Taru en hattite (Klinger, 1996 : 147-152) ; Tarḫunt en louvite (Starke, 1990 : 136 s) ; Tešub en hourrite. L'idée de Popko, selon laquelle le dieu de l'Orage du ciel semble appartenir à la tradition hattite et avoir été emprunté par les Hittites, apparaît confirmée par le Mythe de Télipinu, où son pouvoir est chancelant après le départ de Télipinu (Popko, *op. cit.* : 96-97). Il est autant un dieu de l'atmosphère qu'un dieu politique. Quoique détenteur de la force (Tarḫuna et Tarḫunt sont dérivés du thème *Tarhu* « vainqueur »), il n'est pas lui-même un dieu de la guerre, mais il conduit le roi à la victoire (Houwink ten Cate, 1992 : 86-88). La famille du dieu de l'Orage compte cinq générations. Il a un père et un grand-père. Avec sa femme Wuru(n)šemu assimilée plus tard à la déesse solaire d'Arinna impériale, il a de nombreux fils. Les plus connus sont les dieux de l'Orage de Nérîk, de Zippalanda, Télipinu, et Šarruma d'après les textes *CTH* 106 (*KBo* IV 10, II 27) et *CTH* 584 (*KUB* XV 1, II 23) ; cf. Laroche (1963a : 292). Quant à ses filles, la plus connue est Inara et Mezzulla. Zintuhi est sa petite-fille (Laroche, 1946-47 : 40).

Immarni. Divinité appartenant au cercle agraire de Télipinu. Elle doit veiller sur une étape de la croissance, peut-être la germination (Mazoyer, *Télipinu, dieu agraire et fondateur hittite*). Pour la forme Immari (*Emar* VI 452 : 36:5), voir Beckman (1991-1993 : 122).

Immarniza. Variante de Immarni.

IMMIN.IMMIN.BI. Les Héptades. Voir **DINGIR^{MES} LÚ^{MES}**.

Inar(a). Inar est d'origine hattie. Inara est la forme hittite thématisée. Cette divinité est déjà présente dans les textes de Kaniš/Kültepe. Fille du dieu de l'Orage et sœur de Télipinu. Son nom est sans doute une des lectures de l'idéogramme KAL/LAMMA. Cependant, il est surprenant que KAL/LAMMA, qui désigne généralement en Anatolie des divinités masculines, soit utilisé pour Inara, qui est une divinité féminine selon *CTH* 321 (Otten, 1954-56 : 369 ; Beckman, 1991-1993 : 122). Pour son rôle dans la fondation ou le développement du royaume hittite, voir § C.5a. Pour cette divinité, voir aussi von Schuler (1965 : 178-179), Kammenhuber (1976 : 68-88 ; *RIA* 5 : 89-90), McMahon (1991 : 24-27), Haas (1994 : 436-438) , Popko (1995 : 90), Klinger (1996 : 159-162), Mazoyer, *Les divinités hittites de la campagne, Kubaba V/1* (à paraître) et *A propos des Mythes de fondation dans quelques îles de la Mer Egée* (à paraître).

I/Aštanu. Nom hittite du Soleil, voir UTU.

Ištustaya (hatt. Eštuštaya). Divinité d'origine hattie du monde souterrain chez les Hittites. Avec Papaya elle tisse l'avenir du roi (§ A.5g ; Bossert, 1954-1959 : 349 ; Laroche, 1974 : 176 ; Kellerman, 1981 : 120-121 ; Klengel, 1988 : 105).

Kait. Voir **Halki**.

KAL/LAMMA. Terme générique désignant les dieux dits protecteurs. Inara est une des lectures possibles du sumérogramme (Otten, 1954/6 : 369 ; 1959a : 351-359 ; Kammenhuber, 1976 : 68-88). Kurunta est une autre lecture proposée par Ph. H. J. Houwink ten Cate (1961 : 126-138 et not. 130 n. 3). Dans le *Mythe de la disparition du Soleil* c'est sans doute le dieu protecteur de la steppe LAMMA.LÍL/LAMMA ŠERI, que le dieu de l'Orage envoie à la recherche du Soleil, en lui donnant l'épithète de « fils de la steppe » (*Sol. a*, I? 27'-28' ; Archi, 1975a : 92 ; Kellerman, 1977 : 134 n. 19 ; McMahon, 1991 : 44-46). Pour la description de LAMMA.LÍL, voir la description des idoles (von Brandenstein, 1943 : 14-15 et Jakob-Rost, 1963/I : 179-80) et l'analyse de l'auteur (1999c : 9-17). Dans le *Mythe de Télipinu* deux dieux LAMMA sont mentionnés : Hapantali qui garde les moutons du dieu Soleil (*Tél. I A*, IV 4) et qui participe à l'assemblée divine réunie sous l'aubépine (*Tél. I A*, III 32) ; peut-être Karzi, qui semble être la deuxième divinité LAMMA à participer à cette assemblée mais on peut penser aussi à Inara la soeur de Télipinu (§ A.5h). Les liens sont étroits entre Télipinu, les cercles de Télipinu et les dieux LAMMA au point que comme le suggère E. Laroche (1983 : 128), Télipinu et ses cercles pourraient faire partie de la « grande famille des KAL » (§ A.5h).

Pour les dieux KAL/LAMMA, voir aussi *RIA* 6 : 455-459 et 447-453, McMahon (1991), Beckman (1991-1993 : 121-124) et Mazoyer, Les centres cultuels de Télipinu (à paraître) ; Les divinités hittites de la campagne, *Kubaba* V 2 (à paraître).

Kamruše/ipa (Katahzip/wuri hatt.). Déesse de la magie et de la santé. E. Laroche (1946-47 : 67) et A. Goetze (1953 : 266) ont proposé l'étymologie *kam(ma)ru* + *-sepa* « génie du brouillard ». *kammaru-* peut être rapproché de *kammara-* « le brouillard », mais le passage de *a* > *u* fait difficulté (Kammenhuber, 1961 : 183-184). La bilingue *CTH* 727 fournit le nom hattî Katahzipuri de Kamrušepa (*KUB* XXVIII 4, Ro 15b ; Kammenhuber, 1955 ; 1959 : 77 s. ; Klinger, 1996 : 158) ; cette équivalence est attestée aussi par le rituel de fondation *CTH* 726 (*KBo* XXXVII 1 et *KUB* XXVIII 3 ; Klinger, *ibid.* : 638-639). Kamrušepa joue un rôle essentiel dans le *Mythe de Télipinu* (§ A.5g). C'est à elle que revient, en tant que divinité de la magie, le rôle d'organiser les différents rituels du *Mythe de Télipinu* ; elle exécute elle-même plusieurs rituels pour purifier Télipinu, chasser son mal et sa colère (§ A.5g). C'est aussi en tant que divinité de la magie, qu'elle joue un rôle important dans le rituel de fondation mentionné précédemment et non pas en qualité de divinité liée à la fondation (*contra* Haas, 438-441). Pour Kamrušepa, voir aussi Archi (1993 : 404-409), Klinger (1996 : 155-159).

Kappariyamu. Voir Ḫatépinu.

Kars/zi. Divinité faisant probablement partie de la catégorie des dieux LAMMA, ayant peut-être pour fonction de protéger le gros bétail,

en particulier les bovins, à la différence de Hapantali, qui semble protéger les ovins. Dans le *Mythe de Télipinu*, comme nous l'avons suggéré dans la note 48, la divinité qui suit Hapantali peut être Karzi (§ A.5g). Pour Karzi, voir Klinger (1996 : 583 et n. 3).

Kattahhzip/wuri. Voir Kamrusepa.

Kelti. Divinité hourrite de la santé.

Kumarbi. Dieu hourrite « père des dieux » fils de Alalu et troisième roi des dieux. Voir Halki.

Kurša. L'égide divinisée.

Kuzanašu. Voir Hašša.

Kuzzanisu. Voir Hašša.

Lelwani/Lil(u)wani. Cette divinité d'origine hattie est la « déesse Soleil de la terre » (*taknaš* ^dUTU). C'est sur la « terre noire », la partie la plus sombre de la terre qu'elle exerce son pouvoir. Elle est donc une divinité souterraine, contrairement à Télipinu, qui est une divinité chtonienne (voir Télipinu). A l'époque hattie et à l'époque hittite jusqu'à Muršili II, Lelwani est une déesse. A partir d'Hattusili III Lelwani est un dieu et non pas une déesse. Elle est équivalente d'EREŠKIGAL (sum.), d'ALLATUM (akk.), d'Allani (hour.). C'est sous la forme ALLATUM qu'elle est représentée à Yazılıkaya, no 49. Lelwani est une divinité

souterraine, elle est liée à la fois à la fondation et au monde agraire (§§ III.1a ; IV.2). Pour cette divinité, voir *R/A* 6 : 595-598, Otten (1950 : 119-136), von Schuler (1965 : 186), Laroche (1974 : 175-186), Klinger (1996 : 167-168), Mazoyer, A propos des mythes de fondation dans quelques îles de la mer Egée (à paraître).

Luttai (sans le déterminant divin), voir AB.

MAḤ. Voir Ḥannaḥanna.

Mezzulla. Fille du dieu de l'Orage et de la déesse Solaire d'Arinna. Elle a elle-même une fille appelée Zintuhi « petite fille » (Pecchioli Daddi, 1992 : 97 et n. 7). L'association de Mezzulla et de Ḥulla semble plus récente que celle de Télipinu et de Ḥulla (Laroche, 1973 : 85). Mezzulla, voir *R/A* 8 1/2 : 151-153 et Popko (1992 : 455-461).

Miyatanzipa. « Génie de la croissance » appartenant au cercle agraire de Télipinu (Laroche, 1981-82 : 72). Voir GİR/SUMUQAN, Immarni.

NIN.TU. Voir MAḤ.

NISABA. Voir Ḥalki.

Papaya. Voir Ištuštaya.

Šimegi, nom hourrite du dieu Soleil.

SUMUQAN. Voir GİR et Miyatanzipa.

taknaš^dUTU. Voir Lelwani.

Tarḫuna. Lecture probable du nom de l'Orage du ciel en hittite, correspondant au signe IM.

Tarḫunt. Lecture luvite du nom du dieu de l'Orage du ciel, correspondant au signe IM.

Taru. Nom hattî du dieu de l'Orage, voir IM.

Télipinu/Télipuna. Le nom d'origine hattî est formé de l'adjectif *tili* hattî, qui pourrait signifier « fort, vigoureux » et du substantif *-pinu/-puna* « enfant » (Laroche, 1973 : 84 ; Haas -Jakob-Rost, 1981 : 20 ; Girbal, 1986 : 120-121), cf. Ḫatepinu/Ḫatepuna. On rencontre aussi la graphie Telipi et Talipinu, Dalipinu dans un contexte hattî (Laroche, 1946-47 : 34 ; Haas, 1970 : 107 n.2 et 1994 : 442-443). Ce dieu anatolien a été autrefois rapproché de différentes divinités appartenant à d'autres civilisations, par exemple de Dumuzi mésopotamien (Goetze, 1957 : 144 ; Gaster, 1961 : 299 ; Gurney, 1977 : 4 n. 4) et d'Adonis grec (Gaster, *loc. cit.*). Aucune de ces hypothèses ne s'est vérifiée. En revanche on relève de nombreux points communs entre Télipinu et Apollon, dans la fonction de fondateur (Mazoyer, 2001 : 55-62 ; A propos des mythes de fondation dans quelques îles de la mer Egée (à

paraître). Télipinu est doté de deux fonctions dans le panthéon hittite, une fonction agraire et une fonction de fondateur, cette dernière ayant été acquise à l'époque hittite. Ces deux fonctions l'amènent à être en contact direct avec le sol ou le sous-sol le plus proche : il est la divinité chthonienne par excellence (le terme grec *χθών* dont dérive le terme « chthonien » désigne la « terre » la plus proche et non pas le monde souterrain). Son habileté à manier les outils fait de lui le dieu des techniques agricoles et le dieu des artisans. Le *Mythe de Télipinu*, la *Disparition du Soleil*, *Télipinu et la fille de l'Océan*, dans lesquels Télipinu joue un rôle essentiel, retracent les différentes phases de la fondation du royaume hittite. Dieu des techniques agricoles, il taille aussi la pierre de fondation et conduit l'eau (de l'irrigation).

Tešub, nom hurrite du dieu de l'Orage.

Tiwaz, nom louvite du Soleil.

Tiyaz, nom palaite du Soleil.

U, une des graphies sumériennes du dieu de l'Orage, fréquente dans les textes hittites. Voir IM.

U^{URU}Nerik « dieu de l'Orage de Nérík ». Fils du dieu de l'Orage et frère de Télipinu.

U^{URU}Zip(pa)landa « dieu de l'Orage de Zippalanda ». Fils du dieu de l'Orage et frère de Télipinu (§ C.5a ; Popko, 1994).

UD.SIG₅. Voir Siwaz.

U.GUR. Voir Sulinkatte.

UTU. Sumérogramme avec lequel on désigne les divinités solaires dans les textes hittites correspondant au hattî Eštan/Aštan et à son dérivé hittite Ištanu/Aštanu. Il existe trois divinités solaires chez les Hittites : le Soleil du Ciel, le soleil de la terre, le soleil d'Arinna.

UTU Arinna. « Déesse solaire de la ville d'Arinna ». Elle appartient à la catégorie de divinités désignées par le sumérogramme UTU. Déesse impériale assimilée à Ḫepat hourrite, parèdre du dieu de l'Orage, elle restera jusqu'à la fin de l'empire hittite une des divinités les plus importantes. A l'époque hattie elle est appelée Urunzimu. Elle était liée probablement à la terre. Mezulla, une autre déesse d'Arinna est considérée comme sa fille.

Wuru(n)katte. Dieu de la guerre hattî. Voir *ZABABA*.

Wuru(n)sšemu (anciennement Urunzimu). Déesse Soleil hattie assimilée à la déesse solaire de la ville d'Arinna, voir Klinger (1996 : 145-147) et UTU.

ZABABA (Wurunkatte, hattî ; Aštapi, hourrite) terme générique des dieux de la guerre (von Brandenstein, 1943 : 10-11 ; Laroche, 1946-47 : 215 et § B.5a).

Zintuḫi. Voir Mezzulla.

Zithariya. Divinité d'origine hattie faisant partie de la catégorie des dieux LAMMA (Otten, 1959b, 355, 357), qui entretient des liens très étroits avec l'égide, voir Güterbock (1989 : 118), McMahon (1991 : 19-23).

Zukki. Voir Anzili.

INDEX DES TEXTES COMMENTES

TEXTES MYTHOLOGIQUES I

A. Mythe de Télipinu : CTH 324.

Première version. A : KUB XVII 10.

(abrégé Tél. I) B : KUB XXXIII 2 = A, I 16' s.

C : KUB XXXIII 1 = A, III 28 s.

D : KUB XXXIII 3 = A, IV 11 s.

Deuxième version. A : KUB XXXIII 4 + IBoT III 141.

(abrégé Tél. II) B : KUB XXXIII 5 ; II = A, I 14' s.

C : KUB XXXIII 6 (+) 7 ; III = B, III.

D : KUB XXXIII 8 ; III = A, IV 6 s.

Troisième version. A : KUB XXXIII 9.

(abrégé Tél. III) B : KUB XXXIII 10

Fragments. a : KUB XXXIII 12.

b : KUB XXXIII 11.

c : KUB XXXIII 14 Ro? II 7' s. =

fragment b, II 12' s. (?)².

Textes analogues : malgré une appartenance incertaine au *Mythe de Télipinu*, les textes qui suivent ont été intégrés à cette liste :

a : KUB XLIII 34, 8'-13' = Tél. I A, III 6-

12(?)³.

b : KBo XXVI 127⁴

² Pour le fragment KUB XXXIII 14, voir Laroche (1965 : 48 n. 5).

³ Les lignes 8' à 9' du KUB XLIII 34, écrites en moyen hittite rappellent Tél. I A, III 6-12 (*Inhaltsübersicht* de KUB XLIII par K. Riemschneider), mais la suite du texte, à partir de la ligne 14', ne semble pas appartenir au *Mythe de Télipinu*.

⁴ Nous pensons comme H. G. Güterbock et C. W. Carter que KBo XXVI 127 pourrait appartenir au *Mythe de Télipinu* (*Inhaltsübersicht* de KBo XXVI). On y retrouve en effet des termes se trouvant dans le *Mythe : Telipinun* (Vo? 2') ; *šanza* et *šait* (part. nom. an. et 3 sg. prét. de *šai*- « être en colère » ; Ro? 2' et Vo? 9') ; [GU₄]^{HLA} plur. de GU₄ « boeuf » ; Vo? 7' et [mar]marraš (dat.-loc. pl. de *marmarra*- « marécage » ; Vo? 10') et *halienzu* « fleur d'eau »

c : KBo XXXII 7 et son duplicat KUB

LIV 85⁵

d : KBo XXIV 84 = Tél. I A, I 1' s.(?)⁶

e : KBo XXVI 132 = Tél. I A, III 34 et C,

9' s.(?)⁷

Bibliographie : Chantre, 1898 : 58 s. ; Ehelolf, 1928 : 33 n. 3 ; 1933 : 1-7 ; Goetze, 1933 : 134-136 ; 1950 : 126-128 ; 1952 : 101 ; 1957 : 144-144 ; Otten, 1942 ; Friedrich, 1967 : 53-55 ; Güterbock, 1959 : 207-211 ; Gaster, 1961 : 295-315 ; Laroche, 1961 : 155-165 ; 1965 : 29-50 ; De Vries, 1967 : 5-8 ; Houwink ten Cate, 1970 : 31 s. ; Vieyra, 1970 : 529-537 ; Hoffner, 1990 : 14-20 ; Kühne, 1975 : 181-186 ; Moore, 1975 : 18-39 ; Gurney, 1976 : 183-186 ; Haas, 1977 : 81-109 ; 1994 : 707-719 ; Kellerman, 1986 : 115-123 ; 1987 : 113-114 ; Bernabé, 1987 : 47-59 ; Asan, 1988 ; Gonnet, 1990 : 51-57 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 71-86 ; Masson, 1991 : 123-153 ; Rüster, 1992 : 475-481 ; Groddek, 1994 : 329 ; Ünal, 1994 : 815-821.

(Vo 11'). A. Polvani, qui restitue *arufna* (?)a, Vo? I 1', estime que le verso pourrait appartenir à *Télipinu et la fille de l'Océan* et non pas au *Mythe de Télipinu* (1992 : 447-448).

⁵ Les fragments KBo XXXII 7 et KUB LIV 85 publiés par Ch. Rüster sont considérés par l'auteur comme appartenant au *Mythe de Télipinu* (1992 : 475-481). En raison de l'évocation très brève du départ de la divinité, dont le nom n'est pas mentionné et de l'absence de toute référence à la fonction agraire de Télipinu, il n'est pas sûr, selon nous, que ces deux fragments appartiennent au *Mythe de Télipinu* ; ils pourraient faire partie d'un mythe parallèle, consacré à une autre divinité.

⁶ Comme le suggère G. Kellerman (1987 : 117), rien ne permet de dire si KBo XXIV 84 appartient au *Mythe de Télipinu* ou à un texte parallèle (*contra* Otten, *Inhaltsübersicht* de KBo XXIV).

⁷ Il est difficile de décider si KBo XXVI 132 est un fragment du *Mythe de Télipinu* ou d'un rituel. Les lignes 2' à 7' pourraient être des duplicats de Tél. I A, III 34-C, 13'. Les lignes suivantes (l. 8'-12') font plutôt penser à un rituel. Si ce fragment appartenait au *Mythe de Télipinu*, les lignes 8 à 12 permettraient de combler une partie de la lacune située après Tél. I C, 13.

B. Disparition du Soleil :
CTH 323. (abrégé *Sol.*)

a : KUB XXXVI 44.

b : VBoT 58.

c : KBo XIII 85.

d : KUB LIII 20 = *b*, IV 26' s.⁸

Texte analogue : KBo XXV 107 = *a* I (?) 11'-14',^{(?)9}

Bibliographie : Pinches - Sayce, 1907 : 1-72 ; Laroche, 1965 : 21-28 ; Goetze, 1952 : 101 ; Gurney, 1976 : 187-188 ; Gaster, 1961 : 270-294 ; De Vries, 1967 : 8-15 et 182-185 ; Moore 1975 : 164-179 ; Neu, 1980 : 181-182 ; Bernabé, 1987 : 61-64 ; Kellerman, 1987 : 112-113 ; Hoffner, 1990 : 26-28 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 57-71 ; Masson, 1991 : 59-93 ; Ünal, 1994 : 812-815.

C. Télipinu et la fille de l'Océan :
CTH 322. (abrégé *Océan*)

A : KUB XII 60.

B : KUB XXXIII 81 ; col I = *A*, I 4-10.

C : fragment de collection privée¹⁰.

D : KBo XXVI 128¹¹.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 19-20 ; De Vries, 1967 : 15-16 ; Stefanini, 1969 : 161-164 ; Hoffner, 1975 : 137-138 ; 1990 : 25-26 ; Moore, 1975 : 161-163 ; Gurney, 1983 : 61 ; Bernabé, 1987 : 79-81 ; Kellerman, 1987 : 111-112 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 87-88 ; Ünal, 1994 : 811-812.

⁸ L. Jakob-Rost rattache ce texte à CTH 323 (*Inhaltsübersicht* de KUB LIII).

⁹ Transcrit par E. Neu (1980 : 181), ce fragment est trop bref pour qu'il soit possible de décider s'il s'agit d'un mythe ou d'un rituel.

¹⁰ Transcrit par O. R. Gurney (1983 : 61), ce fragment est trop bref pour qu'il soit possible de décider s'il s'agit d'un mythe ou d'un rituel.

¹¹ Pour le fragment KBo XXVI 128, voir H.G. Güterbock et C. W. Carter (*Inhaltsübersicht* de KBo XXVI).

D. Disparition du dieu de l'Orage de Nérík :
CTH 671. (abrégé *Nérík*).

KUB XXXVI 89.

Bibliographie : Ehelolf, 1933 : 2 ; Sommer, 1940 : 41 ; Otten, 1950 : 134 ; Laroche, 1956 : 423 ; Güterbock, 1961 : 92 s. ; Haas, 1970 : 140-174 ; Moore, 1975 : 142-145 ; Deighton, 1982 : 74-85 ; Hoffner, 1990 : 22-23.

TEXTES MYTHOLOGIQUES II

A. Le dieu de l'Orage.

a. Disparition du dieu de l'Orage : CTH 325.
(abrégé *Orage I*)

*A : KUB XXXIII 24 (+ ?) 28 + KBo XXVI 124*¹².

B : KUB XXXIII 22 + 23.

C : KUB XXXIII 25 + 26 + 27 + 29 + 30, KUB XXXVI 71 + KBo XXVI 133.

Bibliographie : Otten, 1942 : 67-69 ; Otten - Rüster, 1973 : 87 ; Laroche, 1965 : 51-59 ; Güterbock, 1961a : 143-148 ; De Vries, 1967 : 7-14 ; Bernabé, 1987 : 66-70 ; Kellerman, 1987 : 114-115 ; Hoffner, 1990 : 20-22 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 95-100.

b. Le dieu de l'Orage de la reine Ašmunikal : CTH 326.
(abrégé *Orage II*)

A : KUB XXXIII 15.

B : KUB XXXIII 16.

*C : KUB XXXIII 21*¹³.

¹² H. G. Güterbock et C.W. Carter ont établi l'appartenance de ce texte à *Orage I* (*Inhaltsübersicht* de KBo XXVI).

¹³ D'après H. Otten, ce fragment peut être le verso de *A* (1942 : 53 n.6).

Bibliographie : Otten, 1942 : 55-61 ; Laroche, 1965 : 59-62 ; Moore, 1975 : 49-52 ; Asan, 1988 : 341-343 ; Hoffner, 1990 : 24 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 104-105.

**c. Le dieu de l'Orage de la reine Ḫarapšili : CTH 327.
(abrégé *Orage III*)**

A : KUB XXXIII 19.
B : KUB XXXIII 20.
C : KUB XXXIII 31.
D : KBo VIII 69. (à part)
E : KBo XXI 27.

Bibliographie : Otten, 1942 : 64-65 ; Laroche, 1965 : 62-64 ; Moore, 1975 : 53-57 ; Asan, 1988 : 343-344 ; Hoffner, 1990 : 24-25 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 105-106.

**d. Le dieu de l'Orage de Kuliwišna : CTH 329.
et CTH 330, suppl. I. (abrégé *Orage IV*)¹⁴**

1.
A : KBo XV 32 + XXXVIII 251 (+) XXI 57.
B : KBo XXXVIII 224.
I = *A*, I 3 s.
C : KUB LI 22.
II' = *A*, II 2 s.
D : 1837/c.
I' s = *C*, I' 9's.
E : KUB LX 115.
IV 1' = *B*, IV 4' s. = *A*, IV 1' s.
F : KBo IX 109 + XIV 86 + KUB XXXIII 17 (+) XXX III 65.
I 2 s = *A*, IV 1' s = *E*, IV 2' s.
G : KUB XXXII 138.
II = *C*, Vo.

¹⁴ Suivant le nouveau classement de J. Glocker, 1996.

H : *KBo* XXXIV 37.

II 1' s. Peut-être G II 6's. peut-être C Vo 1 s. et G II 11's.

I : *KBo* XXI 59.

K : *KBo* XXXVIII 158.

L : *Bo* 6472.

M : *KUB* XXXIII 62.

II 1' s. = *L*, 11's.

N : *KBo* XXI 60 + *KUB* XXXIII 64.

O : *KBo* XV 34. (+) XXI 58 (+) XXXVIII 161.

P : *KUB* XII 19 +⁷ XXI 63 + 88/n

II 1's. = *O*, II 5' s. ; III 1' s. = *O*, III 1's.

Q : *Bo* 6575.

II 1' s. = *O*, II 25's. = *P*, II 21's.

R : *KBo* XXXIV 35.

I 10' s. = *O*, III 33''s. = *P*, III 25's ; IV 1' s. = *H*, II 2's.

S : *KBo* XXXVIII 156

Ro = *O*, III 38''s. = *P*, III 35' s. ; IV 1' s. = *H*, II 2' s.

T : *KBo* XV 31.

U : *KBo* XXXVIII 157.

V : *KBo* XV 38.

W : *KBo* XXXVIII 160.

2.

A : *KBo* XV 33 + XV 35.

B : *KUB* XLI 9 (+) XLI 10.

14' s = *A*, I 1' ; III 1' s. = *A*, III 27 s.

C : *KBo* XXXVIII 159.

D : *KBo* XXXIV 30.

3.

A : *KBo* XV 36 + XXI 61 + XXXIV 36.

B : *KBo* XXV 158.

Bibliographie : Güterbock, 1962 ; Laroche, 1965 : 71-74 ; Moore, 1975 : 68-129. Asan, 1988 : 346-347 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 107-108 ; Ünal, 1994 : 821-822 ; Glocker, 1997 ; Groddek, 1999 : 33-35.

f. Mission de l'Abeille : CTH 332.
(abrégé Orage V)

KUB XXXIII 33.

Bibliographie : Otten, 1942 : 47 ; Laroche, 1965 : 64-65 ;
Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 102-104.

g. Retour du dieu : CTH 328, suppl. I.
(abrégé Orage VI)

a : *KBo XIII 86.*

b : *KUB XXXIII 32.*

Bibliographie : Otten, 1942 : 63-64 ; Laroche, 1965 : 65-
66 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 106.

h. Découverte et retour du dieu : CTH 332.
(abrégé Orage VII)

KUB XXXIII 34.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 66-67 ; Pecchioli Daddi -
Polvani, 1990 : 102-103.

i. Magie: CTH 332.
(abrégé Orage VIII)

KUB XXXIII 68.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 68-69: Pecchioli Daddi -
Polvani, 1990 : 103-104.

**j. Le dieu de l'Orage à Lihzina : CTH 331.
(abrégé *Orage IX*)**

a : KUB XXXIII 66. + KBo XXIII 4 + KBo XL 333.

b : KUB XXXIV 91 ; I est parallèle à *a*, I 11 s.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 70-71 ; Moore, 1975 : 180-183 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 101-102 ; Groddek, 1999a : 36-49.

B. Dieu Soleil : CTH 335.4.

A : KUB XXXIII 71.

B : KUB XXXIII 70 : II 9's. = *A*, IV 1's.

C : KUB XLVI 52¹⁵ = *B*, II 1's.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 100-102 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 57, 62-63.

C. La disparition du feu : CTH : 457.

KUB XLIII 62.

Bibliographie : Ünal, 1992 : 493-500.

D. Déeses perdues et retrouvées.

a. Anzili et Zukki : CTH 333.

A : KUB XXXIII 67.

B : KUB XXXIII 36 ; II = *A*, I 29's. ; III = *A*, IV s.

¹⁵ Pour le fragment KUB XLVI 52, voir Jakob-Rost (*Inhaltsübersicht* de KUB XLVI).

Bibliographie : Otten, 1942 : 61-63 ; Laroche, 1961a : 25-26. ; 1965 : 75-78 ; Güterbock, 1964a : 115 ; Beckman, 1983 : 72-83 ; Masson, 1991 : 162-167 ; 169-170.

b. MAḪ : CTH 334.

**Apaisement de la déesse.
(abrégé MAḪ I)**

A : KUB XXXIII 45 + 53 + FHG 2.

B : KUB XXXIII 51.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 80-81.

**Conjuration.
(abrégé MAḪ II)**

A : KUB XXXIII 54 + 47.

B : KUB XXXIII 48.

C : KUB XXXIV 76.

Divers.

KUB XVII 13. (abrégé MAḪ III)

KUB XXXIII 75. (abrégé MAḪ IV)

A : KUB XXXIII 49.

B : KUB XXXIII 50 = *A* II 3's. (abrégé MAḪ V)

KUB XXXIII 46. (abrégé MAḪ VI)

KUB XXXIII 38. (abrégé MAḪ VII)

KUB XXXIII 45 + KUB XXXIII 53 + FHG 2. (abrégé MAḪ VIII)

Bibliographie : Laroche, 1965 : 78-86 ; Moore, 1975 : 134-141 ; Kellerman, 1987 : 116-118 ; Ünal, 1994 : 822-824.

c. Inara : CTH 336.

**Mission de l'Abeille.
(abrégé *Inara I*)**

A : KUB XXXIII 55.

B : KUB XXXIII 52.

C : KUB XXXIII 56.

**Recherche d'une égide.
(abrégé *Inara II*)**

KUB XXXIII 59.

**Le dieu de l'Orage recherche Inara.
(abrégé *Inara III*)**

KUB XXXIII 57.

**Mission de l'Abeille.
(abrégé *Inara IV*)**

KUB XXXIII 58.

**Ḫannahanna et ZABABA.
(*Inara V*)**

A : KUB XXXIII 60.

B : KUB XXXIII 61.

C : KUB XLIII 25.

**La nourrice.
(abrégé *Inara VI*)**

A : KUB XXXVI 51.

B : KUB XXXIII 63.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 87-96 ; Moore, 1975 : 151-160 ; Kellerman, 1987 : 118-126 ; Hoffner, 1990 : 29-31 ; Masson, 1991 : 155 s. ; Ünal, 1994 : 824-825.

E. Dieux perdus¹⁶: CTH 335.

**Retour d'un dieu.
(abrégé *dieux perdus I*)**

A : KUB XXXIII 37 + 39.

B : KUB XXXIII 40.

**Missions de l'Aigle et de l'Abeille.
(abrégé *dieux perdus II*)**

KUB XXXIII 13.

Rituels d'apaisement.

A : KUB XXXIII 71.

B : KUB XXXIII 70, II 9 s. = *A*, IV s. (abrégé *dieux perdus III*)

KUB XXXIII 69 (+) HT 100. (abrégé *dieux perdus IV*)

KUB XXXIII 72.

73 + 75. (abrégé *dieux perdus V*)

Bibliographie : Laroche, 1965 : 98-105.

¹⁶ Les noms des dieux perdus sont restés dans les parties lacunaires.

F. Texte religieux de Maşat.

Bibliographie : Özgüç, 1982 : 146 et 152 ; Güterbock, 1986 : 207-214.

G. Kamrušepa.

Conjuration du feu : CTH 670. (abrégé *Kamrušepa I*)

KUB XVII 8 IV.

Bibliographie : Laroche, 1965 : 106-108 ; Kellerman, 1987a : 215-235.

Conjuration du lien : CTH 390. (abrégé *Kamrušepa II*)

A : KUB VII 1 + KBo III 8, III 1-62.

B : IBoT III 107 = A, III 34 s.

Bibliographie : Von Brandenstein, 1943 : 58 s. ; Alp, 1957 : 42 s. ; Kronasser, 1961 : 156 s. ; Laroche, 1965 : 109-112 ; Haas, 1977 : 84 ; Kellerman, 1987 : 126-128 ; Archi, 1988 : 36.

Cardage : CTH 441. (abrégé *Kamrušepa III*)

KUB XII 26 II.

Bibliographie : Goetze - Sturtevant, 1938 : 88 ; Laroche, 1965 : 108-109.

Rituel de purification.

A : *KBo* VII 73.

B : *KUB* LVII 105.

Bo 5876. (abrégé *Kamrušepa* IV)

Bibliographie : Haas, 1988 : 289 ; Ünal, 1992 : 499-500.

KUB VIII 73 II. (abrégé *Kamrušepa* V)

Bibliographie : Haas, 1971 : 422-423 ; Archi, 405-406.

G. Mythe d' Illuyanka : *CTH* 321.

(abrégé *Illuyanka*)

A : *KBo* III 7.

B : *KUB* XVII 5 = *A*, I 25 s.

C : *KUB* XVII 6 = *B*, I 6's. *A* IV 4 s.

D : *KUB* XII 66 = *A*, I 21-24, III 1 s., IV 1's.

E : *KUB* XXXVI 54 = *A*, I 10-14.

F : *KBo* XII 83 = *A*, I 1-11.

G : *KBo* XII 84 (+) *KBo* XIII 84 = *C*, I 12's.

H : *KBo* XXII 99.

J : *KUB* XXXVI 53 (in *CTH* 370).

K : *KBo* XXXIV 33.

Bibliographie : Sayce, 1922 ; Zimmern, 1924 ; Goetze, 1957 : 139-140 ; Gaster, 1961, 295-315 ; Güterbock, 1961a : 150-152 ; Laroche, 1965 : 5-12 ; Friedrich, 1967 : 51-53 ; Vieyra, 1970 : 526-529 ; Haas, 1977 : 109-114 ; 1982 : 45, 63-65 ; 1988 : 284 s. ; 1994 : 703-707 ; Kühne, 1975 : 177-181 ; Kellerman, 1981 : 35-46 ; Beckman, 1982a : 12-20 ; Gonnet, 1987 : 89-100 ; Hoffner, 1990 : 10-14 ; Pecchioli Daddi - Polvani, 1990 : 39-55 ; Masson, 1991 : 95 : 110 ; Ünal, 1994 : 808-811.

AUTRES TEXTES COMMENTES

<i>HSM</i> 3644, voir <i>KUB</i> XXX 51	
<i>IBoT</i> II 12, 7	97
129, Ro 5-6	190
<i>KBo</i> II 3, II 3-12	129
12-19	142
9, I 22-24	94
<i>KBo</i> IV 1, Ro 31-32	156, 194
47-48	107, 149
<i>KBo</i> IV 10, II 27	217, 313
<i>KBo</i> V, 3+, 68'-73'	120
<i>KBo</i> VI 2+, II 62	97
<i>KBo</i> VIII 73, II s.	144
<i>KBo</i> XI 14, I 12	99
II 24-25	134
19, Ro 12'	149
<i>KBo</i> XVII 54, 3'-4'	149
88+, III 7'-9	103
IV 22-23	190
<i>KBo</i> XX 33, Ro 9	189
<i>KBo</i> XXVI 132, 5	146
<i>KBo</i> XXXVII 1, Ro 3a-5a	118
<i>KUB</i> I 1+, IV 17-20	151
<i>KUB</i> II 2+, III 17-22	120
<i>KUB</i> IV 1, Vo III 11-12	152
<i>KUB</i> VI 45+, Ro I 12-13	213
46, Ro I 13-14	213
<i>KUB</i> VII 41+, I 28-34	146
46-48	141
53+, II 4-5	144
III 32'-38'	140
IV 7-11	143
60, II 20 s.	199

<i>KUB</i> IX 3, I Ro I 19'	163, 312
<i>KUB</i> XV 1, II 23	217, 313
31+, Ro I 1-2	36
10-34	135
32, Vo 47	190
34, 11-13	99
32-33	98
42-46	112
Ro II 6-7	112
10-12	144
<i>KUB</i> XVII 27, III 4-8	144
28, Vo IV 45-55	140
<i>KUB</i> XIX 37, III 36 s	310
<i>KUB</i> XX 19, 48+ voir <i>KUB</i> XX 85+	
<i>KUB</i> XXIV 1+, Ro I 4-14	113
19-17	135
II 1-2	135
13-14	105
Vo III 5'-6'	110
13'-14'	110
13'-15'	159
III 16'-17'	148
IV 12	194
12-13	194
13-14	194
17-21	151
5+, Ro 6'	196
13+, Ro II 32'-34'	147
<i>KUB</i> XXV 23, II 10'-12'	214
31+, Ro IV 5-7	151, 161
<i>KUB</i> XVIII 70, voir <i>KUB</i> XXV 32+	
<i>KUB</i> XXIV 5, Ro 6'	191
<i>KUB</i> XXVII 1, 69	143
<i>KUB</i> XXVIII 4 Ro 15b	316
<i>KUB</i> XXIX 1, Ro I 10-20	139
163, 312	

II 1-10	139
11-12	121
47-51	139
III 6	150
Vo III 1-3	149, 150
39-44	122, 139
49-52	127
37-IV 28	122
IV 9-12	108
13-16	198
17-21	150
22-25	110
<i>KUB XXX</i> 16+, Ro I 1-2	115
29, Ro II	312
12	211
42, I 3	197
IV 6'-7'	197
45, voir <i>KUB</i>	
<i>XXX</i> 51+	
51+, I 22'-23'	197
54, II	43
11	194
<i>KUB XXXI</i> 143, Ro II 19-21	214
Ro II 22	197
144, voir <i>KUB XXIV</i> 3+	
<i>KUB XXXII</i> 18, Ro I 6'-12'	125
14'	117
137, voir <i>KBo XV</i> 24+	
<i>KUB XXXV</i> 168, 2'	117
<i>KUB XXXVI</i> 97, III 2'-8' et IV 1-2	126
<i>KUB XXXIX</i> 1, voir <i>KUB</i> <i>XXX</i> 16+	
<i>KUB XXXIX</i> 97, Ro 15-16	94
<i>KUB XLII</i> , 100, IV 18-21	198
<i>KUB XLIII</i> 23, Vo 48	194

<i>KUB</i> XLVII 59, 9'-10'	93
<i>KUB</i> LI (+), Ro I 3-4	93
<i>KUB</i> LIII 4, 10	122
14, voir <i>KUB</i> LI (+)	
22, voir <i>KUB</i> XX 45+	148
<i>KUB</i> LV 43, Vo 1-4	104
<i>KUB</i> LVIII 30, Ro II 5'	99
<i>VBoT</i> 24, III 10	119
<i>VBoT</i> 83, Vo 7'	
544/u, voir <i>KUB</i> XXIV 3	
584/v, voir <i>KUB</i> LI (+)	
755/t, voir <i>KUB</i> XX 85+	
961/v, voir <i>KUB</i> LI (+)	
1142/z, voir <i>KUB</i> XXV 31+	
1181/C, 3'	193
<i>Bo</i> 7740, voir <i>KUB</i> LV 26+	
<i>Bo</i> 7928, 1	190
<i>Emar</i> VI 452 : 36 : 5	314

3. INDEX DES PRINCIPAUX TERMES DISCUTES

arimpa	189-190
aska-	97-98
eya	106
ħimma	104-105
galaktar	98-99
ħaraš-	187-188
karaš	102
manitti-	93-94
marma(r)ra	94-95
NÍG.GUL	95-96
parħuena-	99
pattar	102-103
^{NA4} piruluwari	187
ša-	95
šalhianti-	93-94
talliya-	99-100
walhišnaš watar	98
walla-	107

DOCUMENTS

SACRIFICE ET PRIERE AU DIEU DE L'ORAGE DE NÉRIK¹⁷

§ 1 (Ro 1-4) Si le dieu de l'Orage de Nérik est [parti] de la ville, on l'invoque depuis les villes de Néra (et) Lalla, comme suit. [] le prêtre GUDU va à Néra et Lalla et sacrifie 1 mouton au dieu de l'Orage de Nérik et [...mouton] à la déesse ERESHKIGAL, au [dieu] Uruzimu, et aux divinités éternelles. On abat les moutons dans une fosse.

§ 2 (Ro 5-11) Trois gros miches de cinq unités (chacune), vingt grosses miches de vingt unités (chacune), vingt grosses miches de vingt unités (chacune), trois mesures *SUTU* de pur porridge - chaque grosse miche a la forme d'un croissant de lune. Le marchand de bière de la ville de Takuppasa fournit trois pichets de bière-*walhi* et trois pichets de bière *marnuwan*. Les marchands de vin offrent trois pichets de vin. On rompt les grosses miches. On remplit les rhytons. Et en même temps, il prononce le mot trois fois. Il disperse (des fragments) de gros pains, il jette de la bière, du vin (et) du foie en petite quantité dans la fosse. Le prêtre GUDU appelle (en langue hattie) trois fois en direction du fond de la fosse : *wi wi purusael purusael*. En même temps il répète la parole.

§ 3 (Verso 12-17) « Le dieu de l'Orage de Nérik s'est mis en colère et il est descendu dans la fosse. Il (est) allé jusqu'aux (quatre coins) sombres et (s'est dirigé) [] vers ? les mortels sanglants tout tachés de sang et ... []. A Nérik le fils de Sulinkatti [a tourné (?)] les yeux vers le

¹⁷ Traduction d'Hoffner par Annick Touchard (Hoffner, 1990, pp. 22-23).

dieu de l'Orage du Ciel. Il ...é des rochers. Le dieu de l'Orage les [a....], à savoir, naissance, vie, longévité [du roi Tabarna (et) de la reine Tawannanna ».

§ 4 (Verso 18-23) « Qu'ils (le..) convoquent. Qu'il se tourne [...] vers la Terre Obscure. Qu'il vienne [...]. Qu'il ouvre les portes de la Terre Obscure [...]. Devant lui/cela [qu'il(s)...]. Qu'ils [ramènent (?)] le dieu de l'Orage de Néri des profondeurs de la Terre Obscure [...]. Livrez le dieu de la guerre de la ville de [...]. Qu'il vienne et que devant [le/les...] il apporte les listes détaillées (?) ».

§ 5 (Verso 24-32) « Regardez ! Il vous appelle, [O dieu de l'Orage] pour que vous soyez invoqué. Que l'oiseau *surasuras* vienne. Entendez-le. [Dites (?)] à Waruntemu : « Entendez-le, prenez-le à coeur ». O vous qui êtes noble, lèvez-vous de la Rivière Marassanta. Qu'ils lui disent : « O fils de Sulinkatte, sortez des quatre coins obscurs, sortez de la vague profonde. Revenez à Néri. Considérez [avec bienveillance] le roi Tabarna, la reine Tawannanna. En ce jour, venez à Néri. Que le dieu de l'Orage de Néri entre. Puisse [Wurentemu] chasser le courroux [de son esprit]. Puissiez-vous y libérer [...] ».

§ 6 (Verso 33-36) [« A (?) votre mère [puissiez-vous donner...] force, longue vie, terres prospères [...]. Les biens de (?) la salle *dahangas* (sont) en place. [Puissiez-vous] vous dresser, O [dieu de l'Orage de Néri]. Que la ville de Néri, touche (votre) [âme] ».

§ 7 (Verso 37-39, recto 1-6) « A votre mère [...] votre [mère], ma Dame ERESHKIGAL, [...]. Venez, O dieu de l'Orage de Néri, mon Seigneur Wuruntemu [...]. Puisse-t-elle/il ouvrir [les portes] de la Terre Obscure. [... il s'est hâté (?)] en raison des [hommes] sanglants, meurtriers []. [Le dieu de l'Orage de Néri (?)] avait peur de la

divinité...De Nérík [de] votre maison révéree, de la salle *dahangas* il s'est avancé. Il est (descendu) jusqu'aux rivages des Neuf Mers. Il est descendu jusqu'aux rives de la Noble rivière.Wuruntemu [] couvre (?) les tables d'une nappe. Puisse l'oiseau *sarasuras* [venir] à elle faire un présage.

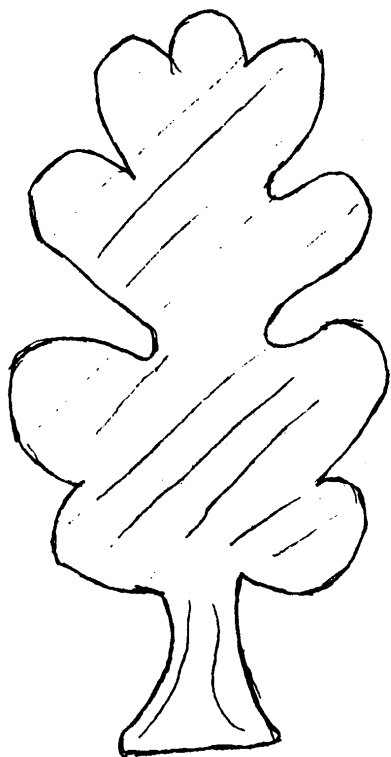
§ 8 (Ro 7-10) « Puissent-ils] [le] dire au dieu Soleil du Ciel. Le fils de la déesse Soleil d'Arinna [a quitté] les hommes. Il [é] vers la mer. Le dieu de l'Orage avec loyauté est [descendu (?)] du ciel. Le dieu de l'Orage a condamné les hommes à mourir [...]. Il a convoqué Wuruntemu (et) la [Rivière Marassanta] ».

§ 9 (Ro 11-17) « Vous, O rivière Marassanta, vous êtes chère à l'âme du dieu de l'Orage de Nérík. La Rivière Marassanta un jour a dévié de son cours, mais le dieu de l'Orage l'a redressé et l'a obligé à couler vers le dieu Soleil des dieux. Il (l') a fait couler près de Nérík. Le dieu de l'Orage a dit à la Rivière Marassanta : « Si quelqu'un irrite le dieu de l'Orage de Nérík et qu'il s'éloigne de Nérík, de la salle *dahangas*, vous, O Rivière Marassanta, vous ne devez pas lui permettre d'aller vers une autre rivière (ou) une autre source ».

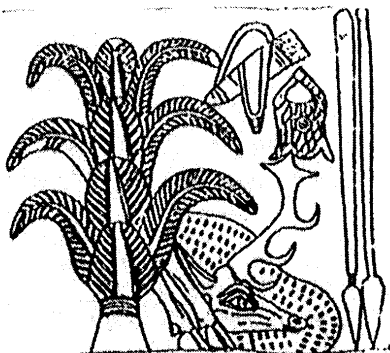
§ 10 (Ro 18-24) Le dieu de l'Orage du Ciel a dit à la Rivière Marassanta : « Soyez sous serment, ne changez pas (votre) cours ». C'est pourquoi la Rivière n'a pas modifié (son) cours. C'est vous, les dieux, qui l'avez fait. Puisse la Rivière Nakkiliyata évoquer le dieu de l'Orage de Nérík. Puisse-t-elle le faire sortir des profondeurs de la mer, de sous les [ondes (?)].Puisse-t-elle le ramener des Neuf rivages (de la Mer). Puisse-t-elle [l]'amener de la Rivière Nukkiliyata...

[Après une section endommagée commence une prière à l'intention de la famille royale et de la terre du Hatti]

ELEMENTS ICONOGRAPHIQUES



note 1. Le ^{Gis}eya ou l'arbre de Télipinu
Reproduction du hiéroglyphe désignant Télipinu (L. 151).



note 2. Le rython de Schimmel, vue d'ensemble et détails.

BIBLIOGRAPHIE

ALP, S.,

1947. La désignation du *Lituus* en hittite, *JCS* 1 : 164-175.

1948. ^{GIS}*kalmuš* « Lituus » and *ḪUB.BI* « earring » in the Hittite texts, *Belleten* XII : 320-324.

1957. Zu den Körperteilnamen im Hethitischen, *Anatolia II* : 1-47.

1977. Hitit Kenti *Ḫanḫana'* nin yeri, *Belleten* 164 : 649-652.

1979. Das hethitische Wort für « Palast », *St. M* I : 17-25.

1982. Hititlerin Dinsel Törenlerinde Kullanılan Temizlik Madessi *Tuḫḫuessar* Uzerinde Inceleme, *Belleten* XLVI : 247-60.

1983. Zum Wesen der kultischen Reinigungssubstanz *tuḫḫuessar* und die Verbalform *tuḫsa*, *OrNs* LII : 14-19.

1983a. Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels.

Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte, *TTKY* VI/23.

1988. Einige weitere Bemerkungen zum Hirschrhyton der Norbert Schimmel-Sammlung, *FsCarratelli* : 17-23.

1990. Die Verpflichtungen *saḫḫan* et *luzzi* in einem Maṣat Brief, *OrNs* LIX/2 : 107-113.

ARCHI, A.,

1966. Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita, *SMEA* I : 76-120.

1975. Il culto del focolare presso gli Ittiti, *SMEA* XVI : 77-87.

- 1975a. Divinità tutelari e *Sondergötter* ittiti, *SMEA* XVI : 89-117.
1977. I poteri della dea Ištar hurrita-ittita, *OA* XVI : 297-311.
1979. Associations des divinités hourrites, *UF* 11 : 7-12.
1988. Société des hommes et société des animaux, *FsCarratelli* : 25-38.
- 1988a. Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna, *FsOtten*² : 5-31.
1990. The names of the Primeval Gods, *OrNS* LIX/2 : 114-129.
1993. Kamrušepa and the Sheep of the Sun-God, *OrNS* LXII/4 : 404-409.
- 1993a. The God Ea in Anatolia, *FestN.Ozgüç* : 27-33.
1995. Hapantali, *St.M* 9 : 13-18.

ASAN, A.N.,

1988. *Der Mythos vom erzürnten Gott*, Thèse de l'Université de Würzburg, Würzburg.

ASTOUR, M.,

1989. *Hittite History and Absolute Chronology of the Bronze Age*. Studies in Mediterranean Archaeology and Literature 73, Gothenburg, Sweden.
1994. C.R. *JNES* 53 : 225-230.

BARNETT, R. D.,

1956. Ancient Oriental Influences on Archaic Greece, *The Aegean and the Near East*, *FsGoldman* : 212-238.

BECKMAN, G. M.,

1982. The Hittite Assembly, *JAOS* 102/3 : 435-442.
- 1982a. The Anatolian Myth of Illuyanka, *JANES* 14 : 11-25.

1983. *Hittite Birth Rituals*, *StBoT* 29.
1985. C.R. *BiOr* XLII 1/2 : 145-147.
1986. Inheritance and Royal Succession among the Hittites, *FsGüterbock*² : 13-31.
1988. Herding and Herdsmen in Hittite Culture, *FsOtten*² : 33-44
1990. The Hittite Ritual of the Ox » (CTH 760.1.2-3), *OrNS* : LIX: 34-55.
- 1991-1993. C.R., *JCS* 42-45 : 121-124.
1993. From Cradle to Grave : Women's Role in Hittite Medecine and Magic, *JAC* 8 : 25-39.
1996. *Hittite Diplomatic Texts*, *SBL Writings from the Ancient World Series*, vol. 7, Atlanta.
1999. The City and the Country in Hatti, in *Landwirtschaft im alten Orient*, *RAI* XLI, Berlin : 161-169.
- BECHTEL, G.,
1935. Voir Sturtevant, E. H.
1936. *Hittite Verbs in -sk-. A Study of Verbal Aspect*, Ann Arbor.
- BEAL, R. H. et COLLINS, B. J.,
1996. Hittite *pankur*, a new suggestion, *AoF* 23/2 : 306-315.
- BERNABÉ, A.,
1987. *Textos literarios hetitas*, Madrid.
- BERNHARDT, I. et KRAMER, S.,
- 1959-60. Enki und die Weltordnung : Ein sumerischer Keilschrifttext über die « Lehre von der Welt » in der Hilprecht-Sammlung und im University Museum of Pennsylvania. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Ges. und Sprachwiss., Reihe, H. 1/2.

BITTEL, K.,

1976. *Les Hittites, L'Univers des Formes*, Paris.

1976a. Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst, *SHAW* : 5-27.

BITTEL, K. *et al.*,

1975. Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Berlin.

BODSON, L.,

1975. 'IERA ZWIA, Contribution à l'étude de l'animal dans la religion grecque ancienne, Bruxelles.

BOESE, J.,

1987. Voir Wilhelm, G.

BOLEY, J.,

1984. *The Hittite ħark-Construction*, *IBS* 44.

1985. Notes in Hittite Place Word Syntax, *Heth. VI*: 5-43.

1985a. Hittite and Indo-European Place Word Syntax, *Die Sprache* 31: 229-241.

1992. The Hittite Periphrastic Constructions, *St. M.* 7 : 33-59.

BOSSERT, H. TH.,

1944. *Ein hethitisches Königssiegel*, *Istanbuler Forschungen* 18, Berlin.

1954-59. Die Schicksalsgöttinnen der Hethiter, *Wo II*, H. 4: 349-359.

BOTTERO, J. et KRAMER, S. N.,

1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, *Mythologie mésopotamienne*, Paris.

BOYSAN-DIETRICH, N., et MARAZZI, M.,

1985. Bibliographie zum hethitischen Wortschatz: Vorwort, *AFo* XXXII : 204-232.

BRANDENSTEIN, VON C. G.,

1943. *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten*, *MVAeG* VIII 46/2.

BRIQUEL, D.,

1976. La triple fondation de Rome, *RHR* 189 : 145-176.

1980. Trois études sur Romulus, in *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique* : 267-346, Genève-Paris.

1990. La mort de Rémus ou la cité comme rupture, in *Tracés de fondations*, *Bib. EPHE* XCIII : 171-179.

BROCK, VAN N.,

1960. Hittite *kartimmiya*, *RHA* 67 : 143-146.

1962. Dérivés nominaux en L du hittite et du louvite, *RHA* XX/71 : 69-168.

1964. Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen, *RHA* XXII/75 : 119-165.

BRYCE, T. R.,

1983. *The Major Historical Texts of Early Hittite History*, Brisbane.

CALAME, C.,

1990. *Thésée et l'imaginaire Athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne.

1996. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lausanne.

CANBY, J. V.,

1987. The Child in Hittite Iconography, *FsMellink* : 54-69.

CARRUBA, O.,

1966. *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza*, *StBot* 2.

1966a. Die Verbalendungen auf -wani und -tani und das relative Alter der heth. Texte, *Die Sprache* XII :79-89.

1968. Die I. und II. Pers. Plur. im Luwischen und im Lykischem, *Die Sprache* XIV : 13-23.

1969. Die Chronologie der heth. Texte und die heth. Geschichte der Grossreichszeit, *WZKM, Supplementa I* : 226-249.

1970. *Das Palaische. Texte, Grammatik, Lexikon*, *StBoT* 10.

1988. Die Ḫašaja-Verträge Hattis, *FsOtten*² : 59-75.

1992. Le notazioni dell'agente animato nelle lingue anatoliche (e l'ergativo), *ST.M* 7 : 61-98.

1993. Der Stamm *pišen-/pišn-* « vir » im Hethitischen, *IF* 98 :92-97.

CARRUBA, O., SOUČEK, V. et STERNEMANN, R.,

1965. Kleine Bemerkungen zur jüngsten Fassung der hethitischen Gesetze, *ArOr* 33 : 1-18.

CARTER, CH. W.,

1962. *Hittite Cult-Inventories*, Thèse de l'Université de Chicago, Chicago.

CATSANICOS, J.,

1991. *Recherche sur le vocabulaire de la faute*, *Cahiers de N.A.B.U* 2.

CHANTRAINE, P.,

1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

CHANTRE, E.,

1898. Mission en Cappadoce 1893-94, Paris.

COLLINS, B. J.,

1996. Voir Beal, R. H.

CORNIL, P.,

1993. Mythologie hittite et héritage indo-européen, *Ollodagos*, vol. V/1 : 45-55, Bruxelles.

CORNIL, P. et LEBRUN, R.,

1972. Deux textes votifs de la reine Puduḫépa, *OLP* 3 : 49-66.

COTTICELLI, P.,

1989. Das Verbum *ḫandai-*, Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lief. 11, Nr.8.

DARGA, M.,

1969. Über das Wesen des *ḫuwaši*-Steines nach hethitischen Kultinventaren, *RHA* XXVII/84-85 : 5-24.

1969-70. Voir Dinçol, A.

DEIGHTON, H. J.,

1982. *The « Weather God » in Hittite Anatolia. An examination of the archaeological and textual sources*, BAR 143.

DETENNE, M.,

1972. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce ancienne*, Paris.

1980. Adonis et les adonies in Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire de Mythologie*, dir. Y. Bonnefoy, Paris : 1-4.

Déméter, in Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire de Mythologie*, Paris : 279-282.

1986. L'Apollon meurtrier et les crimes de sang, *Quaderni urbaniti di cultura classica* 22 : 7-17.

1990. Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation, in *Tracés de fondations*, Bib. EPHE XCIII : 301-311.

1998. *Apollon le couteau à la main*, Paris.

DETIENNE, M. et VERNANT, J. P.,

1974. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris.

1983. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris (2e éd.).

DE VRIES, B.,

1967. *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Thèse de l'Université de Brandeis, Waltham, Mass.

DINÇOL, A. M.,

1989. Ein hurro-hethitisches Festritual: (H)išuwaš, *Belleten* LIII : 1-50.

DINÇOL, A.M. et DARGA, M.,

1969-70. Die Feste von Karahna, *Anatolica* III : 99-118.

DUMEZIL, G.,

1941. *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris.

1954. *Rituels indo-européens à Rome*, *Etudes et commentaires* XIX, Paris.

1977. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.

1986. *Mythe et Épopée I : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indoeuropéens*, Paris (5e éd.).

1987. *La religion romaine archaïque*, Paris (3e éd.).

- 1987a. *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris (2e éd.).
- DURAND, J.M.,
1988. Le nom des Bétyles à Ebla et en Anatolie, *N.A.B.U* (no 1 mars) : 5-6.
- DURNFORD, S. P. B.,
1975. Luwian Linguistics - Some Etymological Suggestions, *RHA* XXXIII : 43-53.
- EHELOLF, H.,
1928. Ein kleinasiatischer Hymnus aus dem Tontafel-Archiv von Boghazkoï, *Berliner Museen* XLIX/2 : 33 Nr. 3.
1933. Heth. milit- « Honig », *OLZ* XXXVI : 1-7.
1936. Hethitisch-akkadische Wortgleichungen, *ZA* 43/9 : 170-195.
- EICHNER, H.,
1973. Die Etymologie von heth. *mēhur*, *MSS* 31 : 53-107.
1979. Hethitisch *gēnuššuš*, *ginušši*, *ginuššin*, *Hul* : 41-61.
- EISELE, W.,
1970. *Der Telipinu-Erlass*, Thèse de doctorat de l'Université Ludwig-Maximilian, Munich.
- ERNOUT, A. et THOMAS, F.,
1964. *Syntaxe latine*, Paris (3e éd.).
- ERTEM, H.,
1965. *Boğazköy metinlerine göre Hititler devri Anadolu'sunun faunası*, Ankara.
1974. *Boğazköy metinlerine göre Hititler devri Anadolu'sunun florası*, Ankara.
- FALKENSTEIN, A.,

1964. Sumerische religiöse Texte, *ZA* 51/22 : 44-129.

FAUTH, W.,

1979. Sonnengottheit (^dUTU) und « Königliche Sonne » (^dUTU^{Šr}) bei den Hethitern, *UF* 11 : 227-263.

FONTANILLE, J. et KLOCK-FONTANILLE, I.,

1997. Passion, péché, forme de vie, in E. Landowski (éd.), *Lire Greimas*, Limoges.

FORLANINI, M.,

1987. Le mont Šarpa, *Heth.* VII : 73-87.

1987a. Toponymie antique d'origine hattie ?, *Heth.* 8 : 105-122.

1991. Le spedizioni militari ittite verso Nerik. I percorsiorientali, *Istituto Lombardo (Rendiconti Lettere)* 125 : 277-308.

FRIEDRICH, J.,

1926. *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache* I Teil, *MVAeG* 31/1.

1930. *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache* II Teil, *MVAeG* 34/1.

1948. C.R., *AfO* 15 : 103-113.

1954. Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen, *Verständliche Wissenschaft*, Bd. 51, Berlin-Göttingen-Heidelberg.

1959. *Die hethitischen Gesetze*, Leiden.

1967. *Hethitisches Elementarbuch. Zweiter Teil. Lesestücke in Transkription mit Erläuterungen und Wörterverzeichnissen*, Heidelberg.

1959. *Die hethitischen Gesetze*, Leiden.
- GAMKRELIDZE, TH.V. et IVANOV, V.V.,
1995. *Indo-European and the Indo-Europeans* (Parts I and II),
trad. J. Nichols, Berlin - New York.
- GAster, TH. H.,
1961. *Thespis. Ritual, Myth and Drama in Ancient Near East*,
New York (2e éd.).
- GESSEL VAN, B.H.L.,
1998. *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (Part I and II),
Handbuch der Orientalistik, Leiden - New York - Köln.
- GIRBAL, CH.,
1986. *Beiträge zur Grammatik des Hattischen*, Frankfurt am
Main-Bern-New York.
- GLOCKER, J.,
1996. *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna*, *Eothen* 6.
- GOETZE, A.,
1928. *Madduwattaš*, *MVAeG* 32.
1933. *Kleinasien*, 1957 (2e éd.), München.
- 1933a. *Die Annalen des Muršiliš*, *MVAeG* 38/VI.
1938. *The Hittite Ritual of Tunnawi*, (in cooperation with E.H.
Sturtevant), *AOS* 14.
1950. *ANET*.
1952. C. R., *JCS* VI : 99-103.
1953. The Theophorous Elements of the Anatolian Proper
Names from Cappadocia, *Language* 29/3 : 263-277.
1954. C.R., *JAOS* 74 : 186-190.
1957. Voir 1933.

1963. Postposition and Preverb in Hittite, *JCS* XVII : 98-101.

1970. Hittite *šipant-*, *JCS* XXIII : 76-94.

GONNET, H.,

1986-87. *Ann. EPHE* XCV : 217-220.

1987. Institution d'un culte chez les Hittites, *Anatolica* XIV : 89-100.

1988. Dieux fugueurs, dieux captés chez les Hittites, *RHR* CCV/4 : 385-398.

1990. Telibinu et l'organisation de l'espace chez les Hittites, in *Tracés de fondation*, *Bib. EPHE* XCIII : 51-57.

1990-91. *Ann. EPHE* : 181-184.

1992. Les espaces hittites du sacrifice, leur aménagement et leur utilisation, *FsAlp* : 199-212.

1992-93. *Ann. EPHE* : 149-152.

1995. Remarques sur le *himma* et le hiéroglyphe L. 306, *St.M* 9 : 149-158.

GRODDEK, D.,

1994. Fragmenta Hethitica dispersa I, *AoF*, 21 : 328-338.

1995. Fragmenta Hethitica dispersa II, *AoF* 22/2 : 323-333.

1999. Fragmenta Hethitica dispersa VII/VIII, *AoF* 26/1 : 33-52.

1999a. Mythos vom verschwundenen Wettergott oder Aitiologie der Zerstörung Liḫzina?, *ZA* 89/1.

GURNEY, O. R.,

1940. *Hittite Prayers of Muršili II*, *A.A.A.* XXVII.

1958. Hittite Kingship in S.H. Hooke (éd.) *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford.

1976. *The Hittites*, 1990 (Second edition with revisions), London (réimpr.).

1977. *Some Aspects of the Hittite Religion*, Oxford.

1978-79. The Symbolisme of 9 in Babylonian and Hittite Literature, *Journal of the Department of English*, University of Calcutta XIV : 27-31.

1979. « The Hittite Empire », in M.T. Larsen : 151-165.

1986. Hittite Fragments in Private Collections, *FsGüterbock*² : 59-68.

1990. Voir 1976.

GÜTERBOCK, H. G.,

1942-43. Le mot hittite *ḫartaggaš* « serpent », *RHA* VI/43 : 102-109.

1946. C.R., *OrNS* XV : 482-496.

1959. Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu, *FsFriedrich* : 207- 211.

1961a. Hittite Mythology, in S.N. Kramer (éd.), *Mythologies of the Ancient World*, New York : 139-179.

1961b. The North-Central Area of Hittite Anatolia, *JNES* 20 : 85-97.

1964. Lexicographical Notes II, *RHA* XXII/74 : 95-113.

1964a. A View of Hittite Literature, *JAOS* 84 : 107-115.

1965. A Votiv Sword with Old Assyrian Inscription, *FsLandsberger* : 197-198.

1967-68. Lexicographical Notes III, *RHA* XXV/81 : 141-150.

1968. Oil plants in Hittite Anatolia, *JAOS* 88 : 66-71.

1970. An Initiation Rite for Hittite Prince, in D.Sinor (éd.), *American Oriental Society Middle West Branch Semi-Centennial Volume* : 99-103.
1973. Einige seltene oder schwierige Ideogramme in der Keilschrift von Boğazköy, *FsOtten* : 71-88.
1974. The Hittite Palace, *CRAAI* XIX : 305-314.
1975. The Hittite Temple according to Written Sources, *CRAAI* XX : 125-132 .
- 1975a. Die Inschriften (Schlussbetrachtung), in Bittel et al., *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin : 167-187.
1977. Trois conférences au Collège de France, 1. Hittite Historiography, 2. Hymns and Prayers, 3. Myths, Epics and Tales.
1978. Hethitische Literatur, in W. Röllig (éd.), *Altorientalische Literaturen (Neues Handbuch der Literatur-Wissenschaft*, Bd. 1), Wiesbaden : 211-254.
1980. An Addition to the Prayer of Muršili to the Sungoddess and its Implications, *An. Stud.*30 : 41-50.
1983. « Hethitische Götterbilder und Kultobjekte », *FsBittel* : 203-217.
1987. « A Note on the Frieze of the Stag Rhyton in the Schimmel Collection », *FsAkurgal/Part 2* : 1-5.
1988. Hethitisch *kurkurai*- und Verwandtes, *FsOtten*² : 115-119.
1989. Hittite *Kursa* « Hunting Bag », *FsKantor* : 113-123.
- 1989a. Marginal Notes on Recent Hittitological Publications, *JNES* 48/4 : 307-311.

1991-92. Bemerkungen über die im Gebäude A auf Büyükkale gefundenen Tontafeln, *AfO* XXXVIII/XXXIX : 132-137.

1992. Ist das hethitische Wort für « Frau » gefunden?, *HS* 105 : 1-3.

GÜTERBOCK, H. G. et HAMP, E. P.,

1956. Hittite *šuwaya-*, *RHA* XIV/58 : 22-25.

GÜTERBOCK, H.G. et HOUT VAN DEN TH. P.J.,

1991. *The Hittite Instruction for the Royal Bodyguard*, *AS* 24.

1995. On Image of a Dead some Remarks of the Second Day of Funeral Ritual, *St.M* 9 : 195-211.

HAAS, V.,

1970. *Der Kult von Nerik. Stud.Pohl* 4.

1975. Jasons Raub des Goldenen Vlieses im Lichte hethitischer Quellen, *UF* 7 : 227-233.

1976. Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, *OrNS* XLV : 197-212.

1977. *Magie und Mythen im Reich der Hethiter. I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, Hamburg.

1977a. Bemerkungen zu ^{Giš}*eya(n)-*, *AoF* V : 269-270.

1981. Leopard und Biene im Kulte « hethitischer » Göttinnen, *UF* 13, 101-116.

1981a. Nordsyrische und kleinasiatische Doppelgottheiten im 2. Jahrtausend, *WZKM* 73 : 5-21.

1982. *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Riten, Kulte und Mythen*, Mainz.

1988. Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (EZEN « *purulliyaš* »), *ZA* 78 : 284-298.

1988a. Magie in hethitischen Gärten, *FsOtten*² : 121-142.

1988b. Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin
dDÌM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55, *OA* 27 :
85-104.

1988c. C.R., *OLZ* 83 : 288-290.

1990. Hethitisch *purušijala-*, *AoF* 17 : 182-185.

1994. *Geschichte der hethitischen Religion, Handbuch der Orientalistik*. 1. Abteilung, Band 15, Leiden-New York-Köln.

HAAS, V. et JAKOB-ROST, L.,

1984. Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašša, *AoF* 11 : 10-91, 204-236.

HAAS, V. et WEGNER, I.,

1988. Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI, *ChS* 1/5.

1992. Betrachtungen zum hethitischen Festkalender : Die Kulthandlungen des 11. und des 22. bis 26. Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festes, *FsAlp* : 245-257.

HAAS, V. et WILHELM, G.,

1974. *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, *AOAT* 3.

HAASE, R.,

1983. Das Verbum *parkunu-* in den hethitischen Gesetzen, *Heth.*
V : 29-39.

HAMP, E. P.,

1956. Voir Güterbock, H. G.

HECKER, K.,

1977. Tradition und Originalität in der altorientalischen Literatur, *ArOr* 45 : 245-258.

HEUBECK, A.,

1955. Mythologische Vorstellungen des alten Orients im archaischen Griechentum, *Gym.* 62 : 508-525.

HOFFMANN, I.,

1984. *Der Erlass Telipinus*, *Theth* 11.

HOFFNER, H. A., JR.,

1966. Symbols for Masculinity and Femininity and their Use in Second Millennium Magic Rituals, *JBL* 85 : 326-334.

1967-68. Hittite *Tarpiš* and Hebrew *Teraphim*, *JNES* XXVII : 61-68.

1969. On the Use of Hittite *-za* in Nominal Sentences, *JNES* 28 : 225-230.

1973. The hittite particule *-PAT*, *FsOtten* : 99-117.

1973a. The *arzana* House, *FsGüterbock* : 113-121.

1973b. Studies of the Hittite Particles I, *JAOS* 93 : 520-526.

1974. *Alimenta Hethaeorum*, *AOS* 55.

1975. Hittite Mythological Texts : A Survey, in H. Goedicke-J.J.M.Roberts (éds.), *Unity and Diversity : Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore : 136-145.

1975a. Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography, in H.Goedicke - J.J.M.Roberts (éds.),*Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore : 49-62.

1986. Studies in Hittite Grammar, *FsGüterbock*² : 83-94.

1988. A Scene in the Realm of the Dead, in E. Leichty, M. de J.Ellis, P.Girardi (éds.), *A Scientific Humanist*, Philadelphia : 191-199.

1990. *Hittite Myths, SBL Writings from the Ancient World Series*, vol. 2, Atlanta.

1994. The Hittite Word for « Oil » and its Derivatives, *KZ* 107 : 222-230.

1995. Oil in Hittite Texts, *BA* 58/2 : 108-114.

HOUT VAN DEN TH. P.J.,

1992. Voir Güterbock H. G.

HOUWINK TEN CATE, PH. H. J.,

1969. Hittite Royal Prayers, *Numen* XVI/2 : 81-98.

1970. *The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450-1380 B.C.)*, *PIHANSt* 26.

1973. The Particule *-a* and its Usage with Respect to the Personal Pronoun, *FsOtten* : 119-139.

1973a. Impersonal and Reflexive Constructions of the Predicative Participle in Hittite, *Symbol.Böhl* : 199-210.

1987. The Sun God of Heaven, the Assembly of Gods and the Hittite King, in D. van der Plas (éd), *Effigies Dei : Essays on the History of Religions* : 13-34. Leiden.

1992. The Hittite Storm God : His Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources, in D.J.W. Meijer (éd.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam -Oxford -New York - Tokyo : 83-148.

1992a. The Bronze Tablet of Tudḫaliyas IV and its Geographical and Historical Relations, *ZA* 82 II : 233-270.

HUXLEY, G. L.,

1961. *Crete and the Luwians*, Oxford.

HUMBERT, J.,

1960. *Syntaxe grecque*, Paris (3e éd.).

1976. *Hymnes homériques*, Texte, Traduction et Commentaire, Paris (6e éd.).

HUTTER, M.,

1988. Behexung, Entsühnung und Heilung, *OBO* 82.

1993. C.R., *BiOr* 50 : 194-198.

1993a. Kulstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in B.Janowski et al. (éds), *Religions-geschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17-21. März 1990*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 129, Freiburg : 87-108.

IMPARATI, F.,

1964. *Le leggi ittite, Incunabula Graeca* 7, Roma.

1991. Autorità' centrale e istituzioni collegiali nel regno ittita in « *Utrumque Ius* » collectio Pontificiae universitatis Lateranensis, *Atti dell' VIII colloquio internazionale romanistico - canonistico* (10-12 maggio 1990) : 162-181.

1997. Observations on a letter from Maṣat-Höyük, *Archivum Anatolium*, Ankara : 199-214.

1998. Two Mythological Fragments Concerning the Deity Pirwa, *AoF* 25 : 126-140.

IVANOV, V. V.,

1964. *Problemy indoeuropejskogo jazykoznanija* : 40-44.

1977. *Louna, olupavchaja s neba*, Moscou.

1995. Voir Th. V. Gamkrelidze.

JAKOB-ROST, L.,

1961. Zu den hethitischen Bildbeschreibungen, *MIO VIII* : 161-217.

1963. Zu den hethitischen Bildbeschreibungen, *MIO IX* : 175-239.

1972. *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+)*, *THeth 2*.

1981. Voir Haas V.

JOSEPHSON, F.,

1972. *The Function of Sentence Particles in Old and Middle Hittite*, *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Indoeuropea Upsaliensia 2*, Uppsala.

KAHN, L.,

1978. *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris.

KAMMENHUBER, A.,

1955. Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, *ZA 51* : 102-123 (= *THeth 19/1* : 11-32).

1955a. Studien zum hethitischen Infinitivsystem. IV. Das Supinum auf -*uwan*, *MIO III* : 31-57.

1959. Das Palaische : Texte und Wortschatz, *RHA* XVII/64 : 1-92.
1961. Nominalkomposition in den altanatolischen Sprachen des 2. Jahrtausends, *KZ* 77 : 161-218.
1962. Hattische Studien I, *RHA* XX/70 : 1-29.
- 1964-65 Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person, 1. Teil, *ZA* 56/22 (1964) : 150-212 ; 2. Teil, *ZA* 57/23 (1965) : 177-222.
- 1969 Hethitisch, Palaisch, Luwisch, Hieroglyphenluwisch und Hattisch, *Altkleinasiatische Sprachen* (Handbuch der Orientalistik, I. Abt. II. 2), Leiden.
1970. Keilschrifttexte aus Bogazköy (*KBo* XVI), *OrNS* XXXIX : 547-567 (= *THeth* 19/2 : 492-512).
1972. Keilschrifttexte aus Bogazköy (*KBo* XVII), *OrNS* XLI : 292-302 (= *ThTh* 19/2 : 513-523).
- 1973s. *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Heidelberg.
1976. Die hethitische Göttin Inara, *ZA* 66/1 : 68-88 (= *ThTh* 19/2 : 616-636).
1979. Direktiv, Terminativ und/oder Lokativ im Hethitischen, in *Hethitisch und Indogermanisch*, Innsbruck : 115-142 (= *ThTh* 19/2 : 651-678).
1991. Die hethitische Getreidegöttheit Ḫalki/NISABA, *BMECCJ* 5 : 143-160.

KELLERMAN, G.,

1978. The King and the Sun-god in the Old Hittite Period, *Tel-Aviv* 5 : 199-207.

1980. *Recherche sur les rituels de fondation hittites*, Thèse de l'Université de Paris, Paris.

1981. Towards the Further Interpretation of the *purulli*- Festival, *Slavica Hierosolymitana* 5-6 : 3546.

1986. The Telepinu Myth Reconsidered, *FsGüterbock*² : 115-123.

1987. La déesse Ḫannaḫanna : son image et sa place dans les mythes anatoliens, *Heth.* VII : 109-147.

1987a. KUB XVII 8 IV : un mythe du feu, *Heth.* VIII : 215-235.

KIRK, G. S.,

1970. *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge-Berkeley-Los Angeles.

KLENGEL, H.,

1965. Die Rolle der « Ältesten » (LÜ^{MEŠŠ}ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit, *ZA* 57/23 : 223-236.

1975. Zur ökonomischen Funktion der hethitischen Tempel, *SMEA* XVI : 181-200.

1988. Papaja, Kataḫzipuri und der *eja*-Baum. Erwägungen zum Verständnis von KUB LVI 17, *FsCarratelli* : 101-110.

1999. *Geschichte des hethitischen Reiches, Handbuch der Orientalistik*, Leiden - Boston - Köln.

KLINGER, J.,

1996. *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, *StBoT* 37.

KLOCK-FONTANILLE, I.,

1995. La colère froide : Telebinu et Achille, aspects de la tradition indo-européenne, *Anatolia Antiqua* III, Paris.

1997. Voir Fontanille.

KOROSEK, M. V.,

1971. Le palais et la royauté, *CRRAI* XIX : 315-321.

KOŠAK, S.,

1980. Dating of Hittite Texts : A Test, *An. St.* XXX : 31-3

1982. *Hittite Inventory Texts (CTH 241-250)*, *THeth* 10.

KRAMER, S.N.,

1959-60. Voir Bernhardt, I.

1989. Voir Bottéro, J.

KRAUSE, K.,

1936. Tempel V, der sogenannte « Palast », *MDOG* 74 : 33-45.

1940. *Boğazköy Tempel V. Ein Beitrag zum Problem der hethitischen Baukunst, Istanbuler Forschungen* 12, Berlin.

KRETSCHMER, P.,

1930. Der Name des Lykier und andere kleinasiatische Völkernamen, *KIF* I : 1-17.

KRONASSER, H.,

1961. Fünf hethitische Rituale, *Die Sprache* VII : 140-167.

KÜHNE, C.,

1975. Religions geschichtliches Textbuch zum Alten Testament, éd. W. Beyerlin, Göttingen, 179-186.

1978. Hittite Texts, in W. Beyerlin (éd.), *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, Westminster - Philadelphia: 146-184.

1986. Hethitisch *auli-* und einige Aspekte altanatolischer Opferpraxis, *ZA* 76 : 85-117.

1988. Über die Darstellung der hethitischen Reflexivpartikel -z, besonders in postvokalischer Position, *FsOtten*² : 203-233.

KÜHNE, C. et OTTEN, H.,

1971. *Der Šaušgamuwa-Vertrag*, *StBoT* 16.

KÜMMEL, H.M.,

1967. *Ersatzrituale für den hethitischen König*, *StBoT* 3.

LAMBERT, W. G.,

1986. The Reading of the Divine Name Sakkan, *OrNs* 55 : 152-158.

LAROCHE, E.,

1945-46. Hittite -ns/-nz-, *RHA* VII/45 : 3-11.

1946-47. *Recherches sur les noms des dieux hittites*, *RHA* VII/46.

1947. Hattic Deities and their Epithets, *JCS* 1 : 187-216.

1947a. Etudes « protohittites », *RA* 41 : 67-98.

1948. Teššub, Hépāt et leur cour, *JCS* 2 : 114-121.

1948-49. Etudes de vocabulaire, *RHA* IX/49 : 10-25.

1949. La Bibliothèque de Hattuša, *Symb. Hrozny* : 7-23.

1950. Etudes de vocabulaire III, *RHA* XI/52 : 38-46.

1951. Etudes de vocabulaire IV, *RHA* XI/ 53 : 61-71.

1952. *Le panthéon de Yazılıkaya*, *JCS* 6 : 115-123.

1954. Etudes sur les hiéroglyphes hittites, *Syria* XXXI : 99-117.

1955. Divinités lunaires d'Anatolie, *RHR* 148 : 1-24.
1956. C.R., *OLZ* 51 Nr. 9/10 : 420-423.
- 1956a. Hittite *-ima-* : indo-européen *-mo-*, *BSL* 52/1 : 72-82.
1957. Etudes de vocabulaire VI, *RHA* XV/60 : 9-29.
1958. Etudes de vocabulaire VII, *RHA* XVI/63 : 85-114.
1960. *Les Hiéroglyphes hittites*, Paris.
1961. Les Hittites (un plaidoyer pro domo- le mythe de Télébinou), in *Les Ecrivains célèbres*, Paris : 156-165.
- 1961a. Note de linguistique anatolienne, *RHA* XIX/68 : 25-37.
- 1961b. Etudes de toponymie asianique, *RHA* XIX/69 : 57-98.
1962. Un ergatif en indo-européen d'Asie Mineure, *BSL* 57 : 23-43.
- 1962a. La lune chez les Hittites et les Hourrites, *Sources orientales* V : 117-125.
1963. Etudes lexicales et étymologiques sur le hittite, *BSL* 58/1 : 58-80.
- 1963a. Le dieu anatolien Šarruma, *Syria* XL : 277-302.
- 1964-65. La prière hittite : vocabulaire et typologie, *Ann. EPHE* : 3-29.
1965. Textes mythologiques hittites en transcription, 1^{re} partie : Mythologie anatolienne, *RHA* XXIII/77 : 61-178.
- 1965a. Etudes de linguistique anatolienne, *RHA* XXIII/76 : 33-54.
1966. Etudes de linguistique anatolienne II, *RHA* XXIV/79 : 160-184.

1968. Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra, *Ug. V* : 447-544 ; Documents en langue hittite provenant de Ras Shamra, *ibid.* : 769-784.

1969. Les dieux de Yazılıkaya, *RHA XXVII/84-5* : 61-109.

1970. Etudes de linguistique anatolienne, III, *RHA XXVIII*: 22-71.

1971. C.R., *OLZ* 66 : 149.

1973. Etudes de linguistique anatolienne IV, *RHA XXXI* : 83-99.

1974. Les dénominations des dieux « antiques » dans les textes hittites, *FsGüterbock* : 175-186.

1976-77. *Ann. Col. de Fr.* : 513-519.

1978. Problèmes de l'écriture cunéiforme hittite, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, vol. VIII/3 Pisa : 739-753.

1980. Asianiques (Religions), Définitions et problématiques, in *Dictionnaire de Mythologies*, Paris : 1-31.

1982-83. *Ann. Coll. Fr.* : 521-527.

1984. Les dieux du paysan hittite, *Mélanges Naster* : 127-133.

1985. Toponymes hittites ou pré-hittites dans la Turquie moderne, *Heth VI* : 83-102.

1986. Les Laryngales de l'anatolien: état des questions, in Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, C.R. des séances de l'année 1986, Janvier-Mars, Paris : 134-140.

LE BONNIEC, H.,

1958. *Le culte de Cérès à Rome*, Paris.

LEBRUN, R.,

1972. Voir Cornil, P.

1976. *Samuha - Foyer religieux de l'empire hittite*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 11, Louvain-la-Neuve.

1978. Les Hittites et le sacré, in *L'expression du sacré dans les Grandes religions, Homo religiosus I*, Louvain-la-Neuve : 155-202.

1984. Reflexions relatives à la complémentarité entre l'archéologie et la philologie hittite, *Mélanges Naster* : 135-156.

1987. C.R., *Wo* 18 : 187-191.

1989. Les Hittites et le désert, in *Le désert, Actes du colloque de Cartigny* 1983, Leuven, 1989 : 81-87.

LEVEQUE, P. et SECHAN, L.,

1990. *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris (2e éd.).

LIMET, H. et RIES, J. (éd.),

1983. *Le Mythe, son langage et son message*, Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 1981, *Homo religiosus* 9.

LOON, VAN, M.N.,

1985. *Anatolia in the Second Millennium B.C., Iconographie des Religions XV/12*, Leiden.

LURAGHI, S.,

1992. I verbi derivati in *-nu* e il loro valore causativo, *ST. M* : 7 : 153-180.

MACQUEEN, J.G.,

1959. Hattian Mythology and Hittite Monarchy, *An. St.* 9 : 171-188.

1996. *The Hittites*, London (4ème éd.).

MALAMOUD, CH.,

1990. Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation sur l'Inde Védique, in *Tracés de fondations*, Bib. EPHE XCIII : 183-191.

MALKIN, I.,

1987. *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde.

1987a. La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques, *RHR* CCIV/4 : 331-352.

MARAZZI, M.,

1984. Überlegungen zur Bedeutung von *pankuš* in der hethitisch-akkadischen Bilinguis Ḫattušilis I, *Wo* XV : 96-102.

1996. Hethitische Lexikographie : *CHD* L-N, Fasz. 4, *OrNS* LXV/2 : 157-165.

MARTINO, DE S.,

1998. L'uso di bruciare *aromata* presso gli Ittiti, *AoF* 25 : 141-155.

MASSON, E.,

1985. La tablette hittite de Yozgat : un exemple de copie récente, *Mélanges Maxime Rodinson* : 245-252.

1991. *Le combat pour l'immortalité, Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris.

MASSON, O.,

1950. A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée, *RHR* 137 : 5-25.

MAUER, G.,

1979. Überprüfung der graphischen und grammatischen Datierungskriterien in *Probleme der Texdatierung in der Hethitologie*, *THeth* 9 : 150-205.

MAZOYER, M.,

1994. *Telibinu, dieu agraire et fondateur hittite*, Thèse de Doctorat, EPHE 4e section, Paris.

1998. La mer dans la religion hittite, *Haluka* 4 : 4-5.

1999. Télipinu et Apollon fondateurs, *Heth.XIV* : 55-62.

1999a. La marginalité du fondateur dans la religion grecque, *Kubaba* II/1 : 83-91.

1999b. Marginalité et centralité du roi hittite, un paradoxe des temps anciens, *Kubaba* II/2 : 50-55.

1999c. Le dieu de la chasse à l'époque des comptoirs assyriens en Anatolie et le dieu de la campagne à l'époque hittite, *Bec et Ongles*, Hérisson : 9-17.

2001. Le mythe de Télipinu et les rituels du Kizzuwatna, *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux, Actes de la Table ronde internationale d'Istanbul* (novembre 1999), Paris, 2001 : 115-122.

2001a. Quelques remarques à propos du datif-locatif en hittite, *Actes du 4e congrès d'Hittitologie*, (Würzburg, octobre 1999), *StBoT* 43 : 392-403.

2001b. Cités hittites, cités des dieux, in *Ville et pouvoir : origines et développements, Actes du colloque « La ville au coeur du pouvoir »*, vol. 1 (Paris, décembre 2000), *Collection Kubaba Série Actes* I/1 : 51-69.

2001c. Quelques aspects des sacrifices sanglants chez les Hittites, *Kubaba* IV/1 : 81-90.

Les centres cultuels de Télipinu, in *Foyers religieux et clergés en Asie Mineure aux 2^e et 1^{er} millénaires av. J. C.*, *Actes des 1ères Journées Cavaignac, Delaporte* (Paris, mai 1999), à paraître dans *Hethitica* XIV.

Quelques remarques à propos du verbe *karš-* et du substantif *karaš* (à paraître).

Remarques sur les origines d'Apollon, à paraître.

Les déesses mères dans l'Anatolie hittite du deuxième millénaire, in *Actes du Colloque sur les déesses mères*, (Paris, novembre 2000), à paraître.

L'exercice du pouvoir dans la ville hittite de Hanhana, in *Actes des 2es Journées Cavaignac, Delaporte* (Paris, mai 2001), à paraître dans *Hethitica*.

A propos des mythes de fondation dans quelques îles de la mer Egée, in *Actes des 3es Journées Cavaignac, Delaporte* (Paris, mai 2002), à paraître dans *Hethitica*.

Les divinités hittites de la campagne, à paraître dans *Kubaba* V, 2.
Le ^{GIS}eya dans la religion hittite, in *L'Arbre, le sacré et le profane, Actes des Premières Journées universitaires de Hérisson* (21 et 22 juin 2002), à paraître dans la *Collection KUBABA*.

La fête sur la Montagne à l'époque hittite, in *La fête, la rencontre du sacré et du profane, Actes du colloque international de Paris* (6 et 7 décembre 2002), à paraître dans la *Collection Kubaba*.

MCMAHON, G.,

1991. *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, AS 25.

MELCHERT, H. C.,

1993. *Cuneiform Luvian Lexicon*, *Lexica Anatolica* volume 2, Chapel Hill, N.C.

1994. *Anatolian Historical Phonology*, *Leiden Studies in Indo-European* 3, Amsterdam - Atlanta.

MELLAART, J.,

1981. Anatolia and the Indo-Europeans, *JIES* 9 : 135-149.

DEL MONTE, G.,

1973. La porta nei rituali di Boğazköy, *OA* 12: 107-129.

1985. *C. R. OA* 24 : 148-154.

1987. Inferno e paradiso nel mondo hittita, in P. Xella (éd.), *Archeologia dell'inferno*. Verona: 95-115.

1995. Bier und Wein bei den Hethitern, *FsHouwink ten Cate* : 211-224.

MOORE, G. C.,

1975. The Disappearing Deity Motif in Hittite Texts : A Study in Religious History, Thèse de l'Université d'Oxford. Oxford.

MORA, C.,

1979. Sulla mitologia ittita di origine anatolica, *FsMeriggi* : 373-386.

1983. Il ruolo politico-sociale di *pankuš* e *tuliyas* : Revisione di un problema, *St. M* 4 : 159-184.

MOYER, J. C.,

1969. The Concept of Ritual Purity among the Hittites, Thèse de l'Université de Brandeis, Waltham, Mass.

MUSCARELLA, O.W.,

1974. *Ancien Art, The Norbert Schimmel Collection*, Mayence.

NAKAMURA, M.,

1989. Einige Fragmente des hethitischen *nuntarriiaša*-Festes,
Bulletin of the Department of Archaeology 8 : 129-144.

NAUMANN, R.,

1971. *Architektur Kleinasiens*, Tübingen (2e éd.).

NESBITT, M.,

1995. Plants and People in Ancient Anatolia, *BA* 58/2 : 69-81.

NEU, E.,

1968. *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*, *StBoT* 5.

1968a. *Das hethitische Mediopassiv und seine indogermanischen Grundlagen*, *StBoT* 6.

1970. *Ein althethitisches Gewitterritual*, *StBoT* 12.

1974. *Der Anitta-Text*, *StBoT* 18.

1976. C.R., *IF* 81 : 298-305.

1980. *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*, *StBoT* 25.

1980a. Studien zum endungslosen « Lokatif » des Hethitischen,
Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften 23, Innsbruck.

1983. *Glossar zu den althethitischen Ritualtexten*, *StBoT* 26.

1985. *Zum Alter der Pleneschreibung ma-a-aḫ-ḫa-an in hethitischen texten*, *Heth.* VI : 139-159.

1986. C.R., *IF* 91 : 375-376.

1989. cf. Rüster, Christel.

1990. Das hethitische Wort für « Frau », *HS* 103, Heft 2 : 208-217.
1992. C.R., *ZA* 82 : 149-156.
- NEU, E. et OTTEN, H.,
1972. Hethitisch « Mann », « Mannheit », *IF* 77 : 181-190.
- NEU, E. et RÜSTER, CH.,
1973. Zur Datierung hethitischer Texte, *FsOtten* : 221-242.
1975. *Hethitische Keilschrift-Paläographie II*, *StBoT* 21.
- NEUMANN, G.,
1971. C.R., *KZ* 85 : 299-301.
- NEVE, P.,
1975. Der grosse Tempel in Boğazköy Hattuša, *CRRAI* 20 : 73-79.
1990. Die Ausgrabungen in Boğazköy Bogazköy-Hattuša 1989, *AA* 3 : 267-303.
1991. Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1990, *AA* 3 : 299-345.
- NOWICKI, H.,
1990. Zur Etymologie von heth. *paluae-*, *Gsvon Schuler* : 239-242.
- OETTINGER, N.,
1976. *Die Militärischen Eide der Hethiter*, *StBoT* 22.
1979. *Die Stammbildung des hethitischen Verbuns*, *Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft*, Bd. 64, Nürnberg.
1988. Hethitisch *-want*, *FsOtten*² : 273-286.
- 1989-90. Die « dunkle Erde » im Hethitischen und

Griechischen, *WO* XX-XXI : 83-98.

ORLIN, L.,

1970. *Assyrian Colonies in Cappadocia, Studies in Ancient History* 1, The Hague-Paris.

OSE, F.,

1944. *Supinum und Infinitiv im Hethitischen*, *MVAeG* 47/1.

OTTEN, H.,

1941. Keilschriftforschung, *OLZ* XLIV 1: 15-18.

1942. *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus*, *MVAeG* VII (46.1) : 3-77.

1950. Die Gottheit Lelvani der Boğazköy-Texte, *JCS* 4 : 119-136.

1952-53. Ein Reinigungsritual im Hethitischen: ^{GIŠ}*ḫatalkišna*, *AfO* XVI : 69-71.

1953. Pirva - der Gott auf dem Pferde, *JKF* II : 62-73.

1955. Examen de *IBoT* III, *OLZ* 50 : 389-94.

1956. Ein Text zum Neujahrsfest aus Boğazköy, *OLZ* LI 3/4 : 102-106.

1958. *Hethitische Totenrituale*, *VIO* 37.

1959. Zu Kontinuität eines altanatolischen Kultes, *ZA* 53 : 174-184.

1959a. Die Götter Nupatik, Pirinkir, Ḫešue und Ḫatni-Pišaišapḫi in den hethitischen Felsreliefs von Yazilikaya, *Anatolia* IV : 27-37.

1959b. Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten, *FsFreidrich* : 351-359.

1961. Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy,

ZA 54/20 : 114-157.

1964. Aufgaben eines Bürgermeisters in Hattua, *BagM* 3 : 91-95.

1967. Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazılıkaya, *ZA* 58/24 : 222-240.

1969. Die Berg-und Flusslisten im Hšuwa-Festritual, *ZA* 59/25 : 247-260.

1969-70. Zu einem hethitischen Bauterminus : ^(GIŠ)šarḫuli-, *IstMitt.* 19/20 : 85-91.

1971. Ein hethitisches Festritual (*KBo* XIX 128), *StBoT* 13.

1971a. Voir Kühne C.

1972. Voir Neu, E.

1973. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa, *StBoT* 17.

1973a. Das Ritual der Alli aus Arzawa, *ZA* 63 : 76-82.

1976. Bemerkungen zum Hethitischen Wörterbuch, *ZA* 66 : 89-04.

1982. Bemerkungen zum Hethitischen Wörterbuch IV, *ZA* 72 : 280-288.

1988. *Die Bronzetafel aus Boğazköy, Ein Staatsvertrag Tuthalijas IV. StBoT Beih. 1.*

OTTEN H. et RÜSTER CH.,

1972. Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (1-10), *ZA* 62/1 : 102-108.

1972a. Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (11-20), *ZA* 62/2 : 230-235.

1973. Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (21-30), *ZA*

63 : 83-91.

1978. Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (51-60), *ZA* 68 : 270-279.

1982. Textanschlüsse von Boğazköy-Tafeln (81-90), *ZA* 72 : 139-149.

OTTEN H. et SIEGEVOLÁ, J.,

1970. Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung des Menschen, *AfO* XXIII : 32-38.

OTTEN H. et VON SODEN W.,

1968. *Das akkadisch-hethitische Vokabular KBo I 44 + KBo XIII 1, StBoT* 7.

OTTEN H. et SOUŠEK V.,

1969. *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar, StBoT* 8.

ÖZGÜÇ, N.,

1965. *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe, TTKY* V/22.

1982. Maşat Höyük II : Boğazköy'ün Kuzeydogusunda bir Hitit merkezi = A Hittite Center Northeast of Boğazköy, *TTKY* V/38.

1988. *Inandiktepe. An important cult center in the Old Hittite Period, TTKY* 5/43.

PARKE, H.W.,

1977. *Festivals of the Athenians*, London.

PECCHIOLO DADDI, F.,

1987. Aspects du culte de la divinité hattie Tetešhapi, *Heth.* 8 : 361-379.

1992. Osservazioni su alcuni teonimi hattici, *FsAlp* : 97-108.

1998. Gli dei del pantheon hattico : I Teonimi hattici in -su,
SMEA 40/1 : 5-27.
1999. C.R., *BiOr* LVI N° 1/2 : 151-157.
- PECCHIOLI DADDI, F. et POLVANI, A.M.,
1990. *La mitologia ittita*, Brescia.
- PINCHES, TH.G.,
1907. Voir Sayce, A.H.
- POLIGNAC, DE F.,
1984. *La naissance de la cité grecque*, Paris.
- POLVANI, A. M.,
1990. Voir Pecchioli Daddi, F.
1988. *La terminologia dei Minerali nei test Ittiti* (parte prima),
Eothen 3.
1992. Su alcuni frammenti mitologici ittiti, *FsAlp* : 445-455.
- POPKO, M.,
1974. Notes on Hittite Vocabulary, *JCS* XXVI : 181-182.
1975. Zum hethitischen ^(KUŠ)kurša-, *AoF* II, 65-70.
1978. *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach
keilschriftlichen Quellen)*, Warszawa.
1982. C.R., *BiOr*. 39 : 146-147.
1986. C.R., *Or*.55 : 476-477.
- 1986a. Die kleinasiatischen Stadtnamen Kulilia und Matila,
AoF 13 : 176-179.
1991. Eine « Schwarze Tafe » aus Boğazköy (KUB LX 121),
AoF 18/2 : 239-245.
1992. Zum Tempel der Göttin Mezzulla in Arinna, *FsAlp* :
455-461.

1994. Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien, *THeth.* 21.

1995. Zur Geographie des nördlichen Zentralanatoliens in der Hethiterzeit, *FsHouwink ten Cate* : 253-259.

1995a. *Religions of Asia Minor*, Warsaw.

POPKO, M. et TARACHA, P.,

1988. Der 28. und der 29. Tag des hethitischen

AN.TAḪ.ŠUM-Festes, *AoF* 15 : 82-113.

PUHVEL, J.,

1954. Brief Communications, *JAOS* 74 : 86-88.

1969. « Meadow of the Otherworld » in the Indo-European Tradition, *KZ* 83 : 64-69.

1981. C.R., *BiOr* 38 : 349-354.

1992. Shaft-sheddind Artemis and mind-voiding Ate : Hittite determinants of Greck etyma, *HS* 105 : 4-8.

1994. West-Indo-European, *Früh-, Mittel-Spätindogermanisch, Akten der IX. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 5. bis 9. Oktober 1992 in Zürich* : 315-324.

1994a. Paranormal incidence of hittite supines, *Mélanges Walter Belardi* : 161-165.

RICHER, N.,

1998. *Les Ephores*, Paris.

RIES, J.,

1983. Voir Limet, H.

RÖLLIG, W.,

1976-80. Voir Otten, H.

ROSENKRANZ, B.,

1941. C.R., *IF* 58 : 201-202.

ROST, L.,

1953. Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, *MIO* I : 345-379.

Voir Jakob-Rost, L.

RUDHARDT, J.,

1992. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs de culte dans la Grèce classique*, Paris.

RÜSTER, CH.,

1972. *Hethitische Keilschrift-Paläographie*, *StBoT* 20.

1972. Voir Otten, H.

1973. Voir Otten, H.

1973. Voir Neu, E.

1975. Voir Neu, E.

1978. Voir Otten, H.

1982. Voir Otten, H.

1992. Zu einem neuen Fragment des Telipinu-Mythos, *FsAlp* : 475-481.

RÜSTER, CH. et NEU, E.,

1991. *Deutsch-Sumerographisches Wörterverzeichnis, Materialien zum Hethitischen Zeichenlexikon*, *StBot* 35.

SAYCE, A.H.,

1922. Hittite Legend of the War with the Great Serpent, *JRAS* : 177-190.

SAYCE, A.H. et PINCHES, Th.G.,

1907. A Cuneiform Tablet from Yuzgat in the Ancient

Language of Cappadocia, *Asiatic Society Monographs* XI,
London.

SCARPI, P.,

1984. *Il picchio e il codice delle api*, Padoue.

SCHILLING, R.,

1960. Romulus l'élú et Rémus le réprouvé, *REL* 38 : 182-199.

SCHULER, VON E.,

1965. *Die Kaskäer*, *UAVA* 3.

1965a. *Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter*,
in H.W. Haussig (éd.), *Götter und Mythen im Vorderen
Orient*.

(Wörterbuch der Mythologie, Bd. I), Stuttgart : 141-215.

1969. marnu'atum -ein kleinasiatisches Lehnwort im
Altassyrischen, *FsSoden* : 317-322.

1970. Eine hethitische Festbeschreibung aus dem Iraq
Museum, *BagM* 5 : 45-50.

1988. Das « gute Rohr », *FsCarratelli* : 243-249.

SCHUSTER, H.S.,

1974. *Die hattisch-hethitischen Bilinguen*, Leiden.

SCHWARTZ, B.,

1947. A Hittite Ritual Text, *OrNS* XVI : 23-55.

SECHAN, L.,

1990. Voir Lévêque, P.

SIEGEVOLÁ, J.,

1970. Voir Otten, H.

SIMON, E.,

1983. *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*,

Madisson.

SINGER, I.,

1975. Hittite *ḫilammar* and Hieroglyphic Luwian **ḫilana*, *ZA* 65 : 69-103.

1981. Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millennium. B.C., *JIES* 9 : 119-134.

1986. The *ḫuwaši* of the Storm God in Hattuša, *TTK* IX : 145-253.

SODEN, VON W.,

1968. Voir Otten, H.

SOMMER, F.,

1932. *Die Ahhijava-Urkunden, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung*. N.F. 6, München.

1940. Aus Hans Ehelolf's Nachlass, *ZA* 46 : 5-52.

SOUČEK, V.,

1965. Voir Carruba, O.

1969. Voir Otten, H.

STARKE, F.,

1977. *Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen*, *StBot* 23.

1979. Ḫalmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum, *ZA* 69 : 47-120.

1985. *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*, *StBot* 30.

1986. C.R., *BiOr* XLIII : 157-165.

1989. C.R., *BiOr*. XLVI 5/6 : 654-669.

1990. *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-*

luwischen Nomens, StBot 31.

STEFANINI, R.,

1969. Note ittite, *Archivio Glottologico Italiano* 54 : 148-164.

STERNEMANN, R.,

1965. Voir Carruba, O.

1966. Temporale und konditionale Nebensätze des Hethitischen,
MIO XI : 377-415.

STURTEVANT, E. H.,

1925. Remarks on the Lydian Inscriptions, *Language* I : 69-79.

1933. *A Comparative Grammar of the Hittite Language*,
Philadelphia.

1934. A Hittite Text on the Duties of Priest and Temple
Servants, *JAOS* 54 : 363-406.

1936. *A Hittite Glossary*, Philadelphia (2e éd.).

1939. *Supplement to A Hittite Glossary*, Philadelphia.

STURTEVANT, E. H. et BECHTEL, G.,

1935. *A Hittite Chrestomathy*, Philadelphia.

SÜEL, A.,

1992. Ortaköy : Eine hethitische Stadt mit hethitischen und
hurritischen Tontafelentdeckungen, *FsAlp* : 487-492.

TARACHA, P.,

1986. Zum Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in
Kašḫa, *AoF* 13: 180-183.

1988. Voir Popko, M.

1998. The Hittite Word for « Milk », *AoF* 25 : 156-157.

THOMAS, F.,

1964. Voir Ernout, A.

TREMOUILLE, M.C.,

1995. L'iconographie de la déesse Hébat à la lumière des textes, *SMEA XXXIV* : 87-105 et planches I-III.

1998. *Ḫebat : une divinité syro-anatolienne, Eothen 7.*

ÜNAL, A.,

1988. You Should Build for Eternity : New Light on the Hittite Architects and Their Work, *JCS* 40 : 97-106.

1989. The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Ḫattuša, *BMECCJ* 3 : 52-85.

1991. Hethitische Hymnen und Gebete, *TUAT* II/6 : 791-817.

1992. Parts of Trees in Hittite According to a Medical Incantation Text (KUB 46.62), *FsAlp* : 493-500.

1994. Hethitisch-anatolische Mythen, Legenden, Epen und Märchen aus dem Staatsarchiv von Hattuscha, *TUAT* III/4 : 802-865.

1996. The Hittite Ritual of Ḫantitaššu from the City of Ḫurma against Troublesome Years, *Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History Publications of Turkish Historical Society*, Serial VI-No. 45, Ankara.

VERNANT, J. P.,

1974. Voir Detienne, M.

1983. Voir Detienne, M.

VIAN, F.,

1952. La guerre des Géants : le mythe avant l'époque hellénistique, *Etudes et commentaires*, fasc. 11, Paris.

1963. *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris.

VIEYRA, M.,

1961. Les noms du « mundus » en hittite et en assyrien et la pythonisse d'Endor, *RHA* XVIII/69 : 47-55.

1965. Ciel et enfers hittites, *RA* 59 : 127-130.

1970. Les textes hittites, in *Les religions du proche-Orient*, Paris : 529-537.

1974. Le fleuve Mala symbole religieux et politique, *RA* 68/2 : 121-124.

VILATTE, S.,

1988. Apollon -le dauphin et Poséidon l'Ebranleur : structure familiale et souveraineté chez les Olympiens ; à propos du sanctuaire de Delphes, *Mélanges Lévêque* : 307-330.

WATKINS, C.,

1969. *Geschichte der indogermanischen Verbalflexion*, *Indogermanische Grammatik III 1*, Heidelberg.

1979. NAM.RA GUD UDU in Hittite : Indo-European Poetic Language and the Folk Taxonomy of Wealth in *Hethitisch und Indogermanisch*, Innsbruck : 269-287.

2002. Homer and Hittite Revisited II, in *Recent Developments in Hittite Archaeology and History, Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, Indiana : 167-176

WÄFLER, M.,

1976-77. Voir Haas, V.

WEGNER, I.,

1981. *Gestalt und Kult der Istar-Sawuska in Kleinasien*. *Hurritologische Studien III*, AOAT 36.

1986. Voir Salvini, M.

1988. Voir Haas, V.

WEIDNER, E.F.,

1923. *Politische Dokumente aus Kleinasien, Boghazköi-Studien, Hefte 8-9*, Leipzig.

WEITENBERG, J.J.S.,

1984. *Die hethitischen u-Stämme*, Amsterdam.

WILHELM, G.,

1974. Voir Haas, V.

WILHELM, G. et BOESE, J.,

1987. Absolute Chronologie und die hethitische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderts v. Chr., in *Astrom I* : 74-117.

WITZEL, P.M.,

1924. Hethitische Keilschrift-Urkunden in Transkription und Übersetzung mit Kommentar, *Keilinschriftliche Studien 4* : 76-87, Fulda.

YAKAR, J.,

1981. The Indo-Europeans and their Impact on Anatolian Cultural Development, *JIES 9* : 94-112.

ZIMMERN, H.,

1924. Der Kampf des Wettergottes mit Schlange Illuyankas in Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft, *FsStreitberg* : 430-441.

ZUNTZ, L.,

1936. *Die hethitischen Ortsadverbien arha, para, piran, als selbständige Adverbien und in ihrer Verbindung mit Nomina und Verba*, Thèse de l'Université de Munich, Munich.

