



HAL
open science

Compte rendu de M. Mazoyer, Télipinu, le dieu au marécage, Collection Kubaba Série Antiquité (2003)

Alice Mouton

► To cite this version:

Alice Mouton. Compte rendu de M. Mazoyer, Télipinu, le dieu au marécage, Collection Kubaba Série Antiquité (2003). *Bibliotheca Orientalis*, 2005, 62, pp.96-101. halshs-00105050

HAL Id: halshs-00105050

<https://shs.hal.science/halshs-00105050>

Submitted on 20 Oct 2006

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

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

MAZOYER, M. --

Télipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite. (Kubaba. Série Antiquité II).

L'Harmattan, Paris, 2003. (19 cm., 393).

ISBN 2-7475-4345-5¹.

M. Mazoyer publie ici sa thèse de doctorat soutenue en 1994 à la IV^e section de l'École Pratique des Hautes Études. Cette thèse s'intitulait « Telibinu, dieu agraire et fondateur hittite ». Après avoir présenté le mythe de Telipinu qui représente son principal objet d'étude, M. Mazoyer offre une édition des différentes versions de cette composition. Il propose ensuite une série de réflexions sur ce même thème puis donne une édition d'autres mythes de « verschwundenen Gottheiten » qui découleraient, selon lui, du mythe de Telipinu.

Commentaire détaillé

27 : Dès l'introduction, le lecteur se confronte au principal problème méthodologique soulevé par l'auteur. En effet, ce dernier indique : « Fils du dieu de l'Orage, il [note du recenseur : Telipinu] 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 [... » Dans un but de prudence, il serait souhaitable que cette interprétation, sur laquelle nous reviendrons plus en détail dans le commentaire général, soit davantage présentée comme une hypothèse de travail que comme un fait avéré.

33 : On trouve dans cette page la première mention (par la suite très fréquente) du terme « égide » pour désigner le ^{KUS}kurša-. Cette traduction ancienne doit, à mon sens, être définitivement abandonnée. En effet, le terme français « égide », lui-même tiré du grec ancien ἀγών, sert, dans la littérature mythologique grecque, à désigner le bouclier de Zeus qui fut confectionné à partir de la peau de la chèvre Amalthée, la nourrice du dieu. Or, le ^{KUS}kurša- est davantage une sorte de gibecière. Sa fonction est donc radicalement différente de celle de l'égide de la mythologie grecque. Concernant cet objet sacré et même divinisé dans certains textes, voir Mc Mahon, AS 25 : 250-254.

34 : Il se pourrait que la distinction que M. Mazoyer fait entre Tél. I qu'il considère comme « un mythe proprement dit » et les autres versions du mythe qu'il qualifie de « rituels et non pas réellement des textes mythologiques » soit artificielle. En effet, il n'est pas impossible que la version Tél. I corresponde à une « *tuppi hanti* » (tablette séparée), à savoir une tablette sur laquelle on n'aurait consigné que les paroles à prononcer lors d'un rituel, alors que la description des gestes rituels pourraient avoir été consignés sur une deuxième tablette. Ce phénomène est en effet bien attesté dans la documentation hittite. Le fait que le texte conservé ne fournisse que le récit mythologique n'est donc pas un argument suffisant pour en déduire que ce récit n'était pas, lui non plus, déclamé lors d'un rituel. Outre cela, tout le passage du début de la colonne ii de Tél. I jusqu'à la ligne 32' (p. 45-47 et 75-76) participe manifestement à un rituel en tant que tel : on peut même parler plus précisément de magie analogique comme le signale l'auteur lui-même p. 135.

En ce qui concerne l'ensemble du chapitre intitulé « Essai de datation par comparaison des thèmes », il aurait paru plus judicieux de commencer par discuter le ductus, qui constitue l'élément le plus immédiatement perceptible, puis l'état de la langue et enfin seulement le contenu de chaque version afin d'établir une argumentation convaincante sur la chronologie relative de ces différentes versions du mythe de Telipinu. Commencer par une étude du

¹ Les abréviations employées ici sont celles se trouvant dans H. G. Güterbock/H. A. Hoffner (éd.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, L-N, Chicago 1989:xxi-xxix; CHD P, Chicago 1997:vii-xxvi; CHD Š, Chicago 2002:vi-viii.

contenu sans même avoir fait allusion aux critères plus fiables que constituent l'étude du ductus et de la langue me paraît en effet quelque peu risqué.

46 : La restauration « vers le roi » de la traduction (p. 75) des lignes A, ii 13'-14' n'est pas rendue dans la transcription.

52 : Le point entre KAM de MU.KAM et GÍD de GÍD.DA est superflu.

59 : Dans D (à savoir KUB 33.8), iii 6' lire KASKAL-an à la place de KAŠ-an.

De même, à la ligne 16', KAS-aš est également à lire KASKAL-aš.

61 : Dans B, ii 3 il faut lire LĀL au lieu de LAL.

73 : Le passage de A, i 7'-8' se traduit plus précisément : « Dans l'enclos les moutons idem (et) dans l'étable les boeufs furent étouffés » où KI.MIN est à traduire par « idem » ou « ditto » selon la tradition hittitologique. La traduction « de même » peut en effet porter à confusion car elle est généralement employée pour rendre l'akkadogramme *QATAMMA*. Cette remarque est valable pour le reste de l'ouvrage de M. Mazoyer, dans lequel KI.MIN est parfois également traduit par « aussi » (p. 80 dans A, iv 33 notamment).

Dans A, i 8'-9' on pourrait traduire le passage de cette façon : « L'ovin refusa son agneau et le bovin refusa son veau. » où UDU et GU₄ sont utilisés comme des termes génériques sans spécification de sexe.

Dans A, i 11' *gimra-* est plutôt à traduire par « lieu sauvage, steppe » ; voir à ce sujet G. Beckman, « The City and the Country in Hatti », dans : H. Klengel/J. Renger (éd.), *Landwirtschaft im alten Orient. Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 4.-8.7.1994*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 18, D. Reimer Verlag : Berlin, 1999, p. 161-169.

74 : Dans A, i 19' *halzaiš* se traduit plus littéralement par « il appela » d'où les sens de « il convoca, il convia ».

La traduction « [alo]rs » de n[u²-k]án² de A, i 32' est un peu surprenante.

75 : Dans A, ii 2' *idalu* est plutôt à traduire par le terme plus général de « mal ».

Dans A, ii 6' *ašk-* doit plutôt être traduit par « porte » que par « seuil ».

Dans A, ii 9' [*kitta*] étant restauré, il faut indiquer « est posée » entre crochets dans la traduction.

76 : Il faut noter le caractère de *mugawar* (invocation) de cette version Tél. I, caractère qui est illustré par A, ii 28'-32'.

iyanni de A, ii 29' est plutôt à traduire par « marche » ou « dirige-toi » que par « viens », pour qu'il se distingue de l'habituel *ehu*.

La traduction « (à l'aide de) l'ai[le] » ne coïncide pas avec la restauration *partauwa[r]* au nominatif-accusatif de la transcription.

77 : La traduction « castrez(?) » du verbe *karš-* « couper » dans A, iii 5 n'est pas convaincante. Il s'agit à mon avis plutôt du geste de l'égorgeage sacrificiel, geste habituel chez les Hittites.

78 : La traduction par « avenir » de *talugaš* MU.KAM^{HL.A}-*aš* dans A, iii 28-29 et surtout dans A, iii 33 s'éloigne de l'expression hittite qui signifie mot à mot « longues années ».

79 : Dans A, iv 7 l'auteur a omis de traduire *QATAMMA* « de la même manière, de même » qui constitue ici un élément important puisqu'il établit le lien entre la phrase dans laquelle il se trouve et celles qui précèdent.

šawar est généralement traduit par « rancoeur » par l'auteur alors qu'il l'a rendu par « irritation » dans A, iv 7. Il serait souhaitable d'harmoniser la traduction de ce terme.

80 : Le terme ^DGİR de A, iv 29, qui peut également être transcrit par ^DSUMUQAN (voir HZL n°301) n'a malheureusement pas été traduit par l'auteur. Il s'agit du nom d'une divinité responsable des troupeaux (voir van Gessel, *Onomastikon II*, p. 636-637 avec sa bibliographie). Sa présence au sein du ^{KUŠ}*kurša-* mériterait d'être relevée voire commentée brièvement.

Dans Tél. II A, i 3' l'auteur a omis de traduire *apiya* « alors ».

81 : Dans A, i 7' il serait plus adéquat de traduire *Telipinuš//wa andan* NU.GÁL par « Telipinu n'est pas là » afin d'éviter d'extrapoler le terme « pays » qui n'est pas restauré par E. Laroche dans ses *Textes mythologiques hittites en transcription*, Klincksieck : Paris, 1965 (le passage dont il est fait allusion ici est à la p. 39). Les restaurations proposées dans l'étude de M. Mazoyer sont en effet pour la plupart d'entre elles issues de cet ouvrage d'E. Laroche.

Dans A, i 14'-15' la traduction mot à mot du texte hittite serait : « il fouilla [les montagnes], [il fouilla] les fleuves ».

Dans B, ii 8' une distinction plus grande entre *parkunu-* « purifier » et *šuppiyahh-* « consacrer » serait souhaitable. Cette distinction est d'ailleurs faite par l'auteur lui-même dans son commentaire de la p. 137, ce qui est en contradiction avec sa propre traduction.

82 : Il serait préférable de traduire *man//w[a iya]ueni* de D, ii 11 par « Comment ferons-nous ? ».

83 : DUMU^{MEŠ}.LUGAL est traduit à tort par « humains » au lieu de « princes royaux » dans C, ii 3'.

La traduction « [tourne]-toi » ne rend pas compte de la présence de l'impératif *eš* « sois » dans C, ii 6'.

85 : Dans D, iii 16'-17' on s'adresse également directement à Telipinu, à l'instar de la suite de l'incantation (D, iii 18' comporte un verbe à la deuxième personne de l'impératif). Il faudrait par conséquent plutôt traduire *ŠA^dTelipinu KASKAL-aš ... ešdu* par « Que (ton) chemin, Telipinu, soit ... » (mot à mot : « Que le chemin de (toi), Telipinu, soit... »).

86-87 : La ligne B, ii 12 a été omise dans la traduction.

91 : Dans frag. c ii? 6' la traduction « pipette » de GI.DUR₅ devrait être remplacée par le terme « chalumeau » ou par celui de « paille ». Le nom « pipette » s'emploie en effet généralement dans le domaine de la chimie (Définition de « pipette » dans P. Robert/J. Rey-Debove/A. Rey (éd.), *Le nouveau Petit Robert*, Dictionnaires le Robert : Paris, 1994, p. 1679 : « 1. Petite pipe (rare) / 2. Petit tube généralement gradué, dont on se sert en laboratoire pour prélever une petite quantité de liquide »).

130 : D'aucuns pourraient être tentés de comparer les pulsions meurtrières de Telipinu envers les hommes à l'épopée mésopotamienne d'Erra voire au mythe du Déluge : dans tous les cas, les dieux sont furieux contre les mortels et programment leur extinction.

135 : Le terme que M. Mazoyer traduit par « clou de fondation », à savoir *wallaš* dans Tél. I A, iv 34 signifie en réalité « cuisse » (voir la traduction « The Right Shank » de H. A. Hoffner, Jr. dans ses *Hittite Myths*, 2nd ed., SBL Writings from the Ancient World Series 2, Scholars Press : Atlanta, 1998, p. 18). Concernant la partie anatomique animale (^{UZU}*walla-* et son utilisation comme offrande alimentaire, voir A. Mouton, « Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites II », à paraître. Pour la raison évoquée ici, il ne me paraît pas prudent de se baser sur la présence du terme *wallaš* dans Tél. I pour démontrer la fonction de dieu fondateur de Telipinu (p. 154 notamment).

141 : On pourrait préciser que l'expression « langue mauvaise » (EME HUL) est traditionnellement considérée comme désignant le phénomène de la malédiction, qui peut se dénouer par les vertus d'un rituel *mantalli-* notamment. Voir sur ce sujet en dernier lieu V. Haas, « Verfluchungen am hethitischen Hof und deren rituelle Beseitigung », dans : R. Albertz (éd.), *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*, AOAT 285, 2001, p. 53-71 et plus particulièrement p. 61 et suivantes.

Une remarque s'impose à la lecture de la phrase suivante : « Le portier [note du recenseur : des Enfers] mentionné pourrait être le Soleil de la terre selon un rituel de purification d'une maison ». En effet, la divinité Soleil de la terre étant une divinité féminine,

elle ne peut donc pas faire office de « portier » des Enfers. Elle est, en réalité, la souveraine de ce royaume.

152 : Bien que M. Mazoyer ne soit pas le premier savant à établir un lien entre le mythe de Telipinu et l'iconographie du rython de Schimmel, il me semble qu'une difficulté majeure reste entière : pourquoi, s'il s'agissait d'illustrer le mythe de Telipinu –dans lequel le dieu est représenté comme un dieu de la nature, de l'agriculture (à l'instar de son père le dieu de l'Orage) et, si l'on accepte la thèse développée ici par M. Mazoyer, de la fondation de l'empire hittite- pourquoi aurait-on représenté Telipinu sous les traits d'un dieu LAMMA/KAL ? Cela me semble pour le moins surprenant. Or, les fêtes religieuses du *kurša*-associent également cet objet aux dieux LAMMA. Il me paraît donc plus cohérent de penser que la scène représentée sur le rython de Schimmel soit plutôt en rapport avec le culte du *kurša*- même et des dieux LAMMA, ces derniers étant bien identifiables par leur animal-attribut (le cerf). Par ailleurs, s'il s'agissait bien d'une représentation de Telipinu, ne pourrait-on pas s'attendre à ce que son nom soit cité en écriture hiéroglyphique au-dessus de la scène afin de le distinguer clairement des dieux LAMMA ?

179 : La traduction, dans b, i 31', de ^{NA4}*piruluwari* par « il taille la pierre » est incertaine car ce terme est un *hapax legomenon*. Voir CHD P, p. 313 sub ^{NA4}*peruluwa*- où une traduction « to free from (small) stones(?) » -c'est-à-dire un terme lié à l'activité agricole- est suggérée. Par conséquent, il est délicat de s'appuyer sur ce terme pour affirmer la fonction de fondateur de Telipinu comme le fait M. Mazoyer aux **p. 194-195**.

Commentaire général

D'un point de vue formel, les principales remarques que l'on peut formuler concernant l'ensemble de l'ouvrage de M. Mazoyer sont les suivantes :

- La traduction d'un seul et même terme peut varier au fil de l'édition de texte, ce qui entraîne un manque de cohérence. C'est principalement le cas de KI.MIN qui est tantôt traduit par « de même », tantôt par « aussi » (voir commentaire détaillé pour la **p. 73**) ou par « encore » (**p. 83**). C'est également le cas de *QATAMMA* (qui est tantôt omis dans la traduction –voir commentaire détaillé de la **p. 79**, tantôt traduit par « ainsi » **p. 84 C**, iii 6' ou par « de même que » **p. 84 C**, iii 15') ou encore de *kišati* qui est traduit une fois par « est apparue » (**p. 80** : A, i 4') et une fois par « s'est déclarée » (**p. 81** : A, i 9').
- Les crochets de restitution sont parfois omis dans la traduction (**p. 86** : A, ii 4', 5' et 6') ou superflus (**p. 86** : B, ii 2 où « profondes » est préservé dans le texte) et quelques lignes de séparation de paragraphes sont surnuméraires (**p. 83** : ligne entre C, ii 2' et 3').
- Plusieurs idées avancées par l'auteur sont non seulement présentées sans être véritablement discutées dans leur détail (voir ci-dessous) mais en outre répétées à plusieurs reprises au sein de l'ouvrage, ce qui rend la lecture plus fastidieuse.
- Plusieurs termes sont traduits d'une manière qui me paraît quelque peu obsolète, à savoir ^{GIŠ}*eya*- que l'auteur traduit par « chêne vert » (**p. 150-151**) alors que cette interprétation reste hypothétique, ^{KUŠ}*kurša*- qui y est rendu par le terme « égide » (voir commentaire détaillé de la **p. 33**) notamment.

Quant aux questions de fond que l'étude de M. Mazoyer soulève, elles présentent les faiblesses suivantes :

- Il me semble que les idées-phares de l'auteur, à savoir le rôle de fondateur de l'empire hittite du dieu Telipinu ainsi que le caractère pionnier de la version Tél. I ne sont pas examinées suffisamment en détail. En ce qui concerne le rôle de fondateur que l'auteur attribue à Telipinu, en particulier, il faut noter que les diverses variantes du mythe se rapportant à ce dieu n'exprime pas clairement cette idée. Par conséquent, il aurait été souhaitable que l'auteur

fasse preuve de plus de prudence dans ses propos ainsi que de plus de persévérance dans la recherche d'arguments fiables pouvant étayer sa position. Bien que la suggestion de M. Mazoyer soit envisageable, il faut en outre noter qu'il existe une série d'éléments se dressant contre elle : 1) le mythe de Telipinu est manifestement un mythe d'origine hattite, et il me paraît délicat de le considérer comme à l'origine de la fondation d'un empire postérieur ; 2) les deux passages du mythe dans lesquels une allusion directe à la notion de fondation serait faite sont en réalité peu clairs voire sans relation avec la notion de fondation, à savoir *wallaš* et ^{NA4}*peruluwa-* (voir commentaires détaillés des **p. 135** et **179** respectivement). Quant à moi, je pense –mais peut-être est-ce à tort ?- que la proposition de Th. H. Gaster (voir la référence que donne M. Mazoyer à la **p. 115**), entre autres savants, consistant à considérer le mythe de Telipinu ainsi que les autres récits de « verschwundenen Gottheiten » comme un mythe expliquant le cycle des saisons constitue une interprétation plus raisonnable.

Malgré tous les commentaires qui ont pu être émis ici, le lecteur pourra s'intéresser à cet ouvrage pour les comparaisons qui y sont faites entre Telipinu et Apollon, qu'on adhère ou non aux idées de l'auteur. L'un des autres avantages de ce volume consiste à proposer une édition complète du mythe de Telipinu en langue française, langue aujourd'hui en difficulté au sein de la discipline hittitologique. Enfin, M. Mazoyer a adjoint à son édition un glossaire qui se révélera utile pour les lecteurs qui ne sont pas familiers avec la langue hittite.

Alice Mouton, Paris

Novembre 2004