

---

## Le mythe de Télipinu et les rituels du Kizzuwatna

Michel Mazoyer

---

### Citer ce document / Cite this document :

Mazoyer Michel. Le mythe de Télipinu et les rituels du Kizzuwatna. In: La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (IIe millénaire av. J.-C. – IVe siècle ap. J.-C.). Actes de la Table Ronde d'Istanbul, 2-5 novembre 1999. Istanbul : Institut Français d'Études Anatoliennes-Georges Dumézil, 2001. pp. 115-122. (Varia Anatolica, 13);

[https://www.persee.fr/doc/anatv\\_1013-9559\\_2001\\_act\\_13\\_1\\_978](https://www.persee.fr/doc/anatv_1013-9559_2001_act_13_1_978)

---

Fichier pdf généré le 18/04/2018

Michel MAZOYER\*

## LE MYTHE DE TELIPINU ET LES RITUELS DU KIZZUWATNA

Dans leur ouvrage *Hurritische und luwische aus Kizzuwatna* publié en 1974, Haas et G. Wilhelm ont relevé de nombreuses analogies entre le *Mythe de Télipinu* et les rituels kizzuwatniens. Ils estimaient que le *Mythe de Télipinu* dépendait étroitement du milieu religieux louvite<sup>1</sup>. Ayant travaillé récemment sur le *Mythe de Télipinu*<sup>2</sup>, j'ai jugé intéressant de reprendre cette question, en utilisant un certain nombre d'éléments nouveaux contenus dans ce travail. L'enjeu est important, car ces similitudes qui suggèrent des contacts très étroits et nombreux entre les Hittites et le Kizzuwatna permettent de mettre en évidence l'influence de la culture hittite sur une région voisine.

Dans notre communication nous mettrons en parallèle le *Mythe de Télipinu* et deux rituels kizzuwatniens d'évocation, que nous avons choisis en raison de la richesse de leur contenu (*KUB XV 34* et *KUB XV 31*). Nous préciserons les analogies qui existent entre ces textes et nous montrerons que le *Mythe de Télipinu* a servi de modèle aux rituels kizzuwatniens retenus.

Nous commencerons notre communication en présentant succinctement les textes que nous allons rapprocher.

### PRESENTATION DES TEXTES

Nous donnerons seulement quelques indications relatives au *Mythe de Télipinu*<sup>3</sup>.

Le *Mythe de Télipinu* constitue l'un des textes majeurs de la littérature hittite, il raconte le départ de Télipinu de son temple, décrit les rituels utilisés par les dieux pour le faire rentrer, et le retour de celui-ci remettant au roi l'égide contenant tous les biens nécessaires au royaume. Ce mythe, qui est un récit étiologique, évoque l'une des époques marquantes de l'histoire de l'Anatolie ancienne, celle de la disparition du royaume hattite et de la fondation du royaume hittite. Il présente trois versions et plusieurs fragments. Dans la première version, *KUB XVII 10 (Tél. I A)* est le texte le plus ancien. Il semble qu'à propos de celui-ci on peut parler d'archétype. Le mythe a été sans cesse recopié et transformé au gré des nécessités de l'époque et des circonstances, utilisé souvent d'une façon

\*) Université Paris I.

1) Haas-Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, Neukirchen-Vluyn, 1974 : 22 notamment.

2) Mazoyer, *Télipinu, dieu agricole et fondateur hittite*, Thèse de Doctorat de l'EPHE (IV<sup>e</sup> section), 1995.

3) Pour une présentation du *Mythe de Télipinu*, voir Gonnet, *Bib. EPHE XCIII*, 1990 : 51-57 ; Mazoyer, *op. cit.*

parcellaire dans les rituels publics ou privés. Il existe un grand nombre de *Mythes parallèles* qui évoquent la disparition d'une divinité différente de Télipinu et les tentatives pour la faire rentrer en employant le même canevas et des formules analogues à celles du *Mythe de Télipinu*. Le thème du dieu qui disparaît en emportant tous les biens nécessaires au royaume est devenu un thème récurrent de la religion hittite, dont la tâche essentielle est de maintenir les dieux dans leur sanctuaire ou de provoquer leur retour, dans le cas dramatique où ils l'ont quitté.

Pour définir les rituels kizzuwatniens nous nous bornerons à quelques indications.

Les rituels, d'une façon générale, se distinguent des fêtes et des cérémonies, qui sont exécutées à date fixe. Au cours d'un rituel on tente par des moyens magiques de remédier à une situation jugée dangereuse. Les rituels sont souvent exécutés par un magicien (<sup>LÚ</sup>AZU) ou une vieille femme <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI. Beaucoup de rituels contiennent des textes mythologiques, qui peuvent rendre difficile leur attribution au type rituel ou au type mythologique.

Les rituels d'origine kizzuwatnienne constituent un groupe à part, distinct des autres groupes de rituels : ils contiennent des éléments d'origine louvite joints à un grand nombre d'éléments hourrites (rites, vocabulaire).

Les deux textes que nous allons étudier sont rangés parmi les rituels et les rites kizzuwatniens par E. Laroche et par V. Haas et G. Wilhelm<sup>4</sup>.

Le premier rituel (*Texte I*), est intitulé par E. Laroche "Quand on tire les dieux sur les chemins". Nous mentionnerons principalement la *version A*, qui est la plus complète (*KUB XV 34*). Les trois premières lignes du rituel indiquent à quelle occasion ce rituel est accompli : "Lorsque les devins tirent les dieux des 7 routes, de la prairie, des montagnes, des rivières, de la mer, des sources, du feu, du ciel et de la terre". On tente de faire rentrer les dieux mâles du Cèdre comme l'indiquent, par exemple, les lignes 40 et 41 du recto I de la *version A* : "Les dieux mâles du Cèdre, voici pour vous, j'ai jonché les chemins de morceaux de vêtement". Il s'agit donc de faire rentrer ces divinités qui se sont réfugiées dans un des endroits mentionnés.

Le second rituel (*Texte II*) est intitulé par E. Laroche "Rituel du tracé des chemins". Comme dans le *Texte I*, on tente de faire rentrer des divinités disparues. Ici, il s'agit des divinités MAḪ, des Gulšeš, d'Anzili et Zukki<sup>5</sup>, qui ont disparu dans un endroit indéterminé.

### ELEMENTS COMMUNS ET DIVERGENCES ENTRE LE MYTHE DE TELIPINU ET LES TEXTES I ET II

On relève entre le *Mythe de Télipinu* et les *deux rituels* du Kizzuwatna que nous étudions un très grand nombre d'éléments communs. Nous n'en relèverons que quelques-uns qui nous semblent particulièrement significatifs.

L'idée directrice est la même dans les trois textes : des divinités ont quitté leur sanctuaire et on tente de les y faire rentrer par des procédés magiques, car leur absence cause de graves préjudices.

4) Laroche, *CTH* 483 et 484 ; Haas et Wilhelm, *op. cit.* : 9.

5) Anzili et Zukki pourraient être le nom des Gulšeš, littéralement "celles qui écrivent" (Mazoyer, *op. cit.* : 292-293, n. 13).

Le protagoniste du *Mythe de Télipinu* est Télipinu, une divinité agraire d'origine hattie, le fils préféré du dieu de l'Orage, le souverain du panthéon. A la fin du *Mythe*, Télipinu rejoint le panthéon avec une nouvelle fonction, celle de dieu fondateur, qui s'ajoute désormais à sa fonction agraire<sup>6</sup>.

Les dieux mâles du Cèdre du *Texte I* sont des divinités du Nord de la Syrie, comme semble l'indiquer un passage de la *Prière de Puduképa à la déesse solaire d'Arinna* (CTH 384, Ro I, 5)<sup>7</sup>. Ces divinités ne sont mentionnées ni dans le *Mythe de Télipinu*, ni dans les *Mythes parallèles*.

Les divinités MAḪ, Gulšeš, Anzili et Zukki évoquées dans le *Texte II* jouent un rôle essentiel dans le *Mythe de Télipinu* et dans les *Mythes parallèles*. Il s'agit de divinités importantes du panthéon hittite, liées à la naissance : les divinités MAḪ et les Gulšeš associées à d'autres divinités liées à la fécondité relancent le cycle de la nature interrompu par le départ de Télipinu (*Tél. I A*, III 28-34) ; des *Mythes parallèles* sont consacrés à Anzili et Zukki (CTH 333) et à la déesse MAḪ (CTH 334) .

### La cause du départ des divinités dans le Mythe de Télipinu et les Textes I et II.

Télipinu quitte son temple parce qu'il est en colère. Différents éléments suggèrent que le dieu est en colère parce que son culte a été négligé par les mortels. Le *Texte 2* mentionne deux explications pour rendre compte du départ des divinités MAḪ, des Gulšēš, d'Anzili et Zukki : elles sont irritées ou elles ont été attirées par un individu qui les a invitées à faire le mal (Ro I 43 s.). Le *Texte I* ne contient pas d'indication explicite sur la cause du départ des dieux du Cèdre, mais différents éléments suggèrent que la colère pourrait être, comme dans les deux autres textes, la cause de leur départ.

Dans les trois textes les divinités quittent leur temple et se réfugient dans un endroit difficile à localiser par ceux qui tentent de les faire rentrer. Télipinu emporte avec lui tous les biens agraires et la prospérité de l'État, il erre dans la campagne et s'enfonce dans un marécage ; la reproduction et la croissance s'interrompent, la sécheresse s'installe, la famine s'instaure et fait courir un danger mortel aux hommes et aux dieux. Il faudra toute l'énergie de l'Abeille pour retrouver Télipinu, dans les environs de la ville de Lihzina, qui est située au coeur du pays hatt<sup>8</sup>. Il se réfugie donc dans la partie la plus ingrate de la campagne, mais ne quitte pas le pays hatt<sup>8</sup>.

Dans le *Texte I*, on ne sait si les dieux mâles du Cèdre ont gagné les prairies (c'est-à-dire, la campagne comme c'est le cas pour Télipinu), les montagnes, les rivières, la mer, les sources, le feu, le ciel, ou la terre. Comme dans le *Mythe de Télipinu*, il n'est pas possible de préciser l'endroit où il s'est réfugié.

Dans le *Texte II*, on ignore si les divinités MAḪ, les Gulšeš, Anzili et Zukki se sont réfugiées sur la terre, au ciel, dans le monde souterrain, dans les montagnes ou dans les eaux. Comme dans les textes précédents, on ne peut déterminer précisément le lieu de leur retraite.

Les rituels décrits dans les trois textes sont destinés à purifier les divinités souillées par la colère et à les faire rentrer dans leur temple. Le même terme technique (*arha talliya-*, littéralement "détourner de", utilisé pour désigner une technique d'évocation, se trouve dans le *Mythe de Télipinu* (*Tél. I A*, II 14), dans le *Texte I* (= *B*, I 17) et dans le *Texte II* (R0, I 44).

6) Voir note 3.

7) Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, Homo Religiosus 4, Louvain-la-Neuve, 1980 : 330 et 336.

8) *RHA* : 247-248.

On dénombre au total 6 rituels dans le *Mythe de Télipinu*. Ils présentent de nombreuses analogies avec les textes kizzuwatniens que nous étudions. Certaines substances et certains objets sont utilisés dans les trois textes. On se sert par exemple d'une aile d'aigle dans le *Mythe* pour faire lever le dieu et le purifier (*Tél. I A*, III 5-12). On a recours aussi à une aile d'aigle dans les deux rituels kizzuwatniens sans que l'utilisation qui est faite de celle-ci soit précisée (*Texte I A*, Ro I 12 ; *Texte II*, Ro I 58 ; II 40). L'utilisation de l'aile d'aigle à des fins purificatrices se trouve aussi dans le *rituel louvite de Tunnawiya* (CTH 409, II 4-5). Dans le *Mythe de Télipinu*, comme dans le *Texte I*, on utilise du *galaktar* et du *parhuena*<sup>9</sup> (*Tél. I A*, II 12-14 ; *Texte I A*, I 11, 33), pour apaiser les divinités. Le recours à ces substances semble courant dans les rituels kizzuwatniens d'évocation, comme on le voit par exemple dans *KUB VII 60*, II 15, 16<sup>10</sup>.

Dans le *Mythe de Télipinu*, comme dans les deux rituels kizzuwatniens étudiés, on trace des routes pour faire rentrer le dieu disparu : dans le *Mythe de Télipinu*, on invite Télipinu à utiliser les chemins humectés d'huile qui ont été tracés à son intention (*Tél. I A*, II 28-29). Dans les *Textes kizzuwatniens I et II*, on fabrique des routes en utilisant différentes matières (laine, morceaux de vêtement, miel, purée, vin, huile fine). Parmi les matières utilisées pour fabriquer les routes, on utilise des morceaux de vêtement comme dans le *Mythe parallèle du dieu de l'Orage du Kuliwišna* (KBo XIV 86+, I 2). Contrairement au *Mythe de Télipinu*, on étend sur les chemins de la nourriture et de la boisson pour attirer les divinités.

Dans les trois textes, on invite les divinités disparues à retrouver le confort de leur temple. Dans le *Mythe de Télipinu*, on promet au dieu un bon lit en bois de *šahi*- et en feuillage (*Tél. I A*, II 30). Le terme *šahi*-, d'origine hattie<sup>11</sup>, désigne un bois précieux d'essence indéterminée d'origine hattie. Il est mentionné aussi dans le *Texte I* (A, Ro I 9). Dans le même texte, on invite les dieux mâles du Cèdre à rentrer dans leurs temples qui sont en bon état, à s'installer sur leur trône, sur leur siège (A, Ro II 15-16).

Le retour des divinités, qu'il soit réel comme dans le *Mythe*, ou vivement désiré comme dans les deux rituels kizzuwatniens, permet aussi de mettre en évidence les liens intimes qui existent entre les trois textes :

Télipinu rentre dans son pays et fonde le royaume hittite. Son temple retrouve son fonctionnement : les sacrifices sont de nouveau possibles. Le dieu s'occupe de la famille royale à laquelle il donne vie et force pour l'avenir. Il remet au roi l'égide qui contient tous les biens nécessaires au royaume.

Le contenu de l'égide remis par Télipinu au roi hittite et les biens qu'on sollicite des divinités disparues dans les deux rituels du Kizzuwatna présentent de nombreuses analogies. Il s'agit :

d'une part, de biens concernant la famille royale : la vie, la santé, l'avenir, la fécondité, une descendance dans le *Mythe de Télipinu* (*Tél. I A*, IV, 25-26) et dans le *Texte I* (A, II 17-17), lequel ajoute les notions de virilité et de force.

9) Pour ces substances, voir Mazoyer, *op. cit.* : 82-83.

10) Haas-Wilhelm, *op. cit.* : 17.

11) Voir Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, StBoT 37, Wiesbaden, 1996 : 667.

d'autre part, de biens concernant le royaume.

- Des biens agraires : graisse de mouton, grain, divinité GÌR, vigne, bétail, avenir, procréation dans le *Mythe de Télipinu* (*Tél. I A*, IV 29-31) ; croissance de l'humanité, du bétail, du grain et de la vigne dans le *Texte I* (*A*, II 23).

- des biens politiques : renommée (*nu-*) et gloire (*tumantiya-*), communs au *Mythe de Télipinu* et au *Texte II* (*Tél. I A*, IV 32-35 ; *Texte II*, II 24) ; doux message de l'agneau, qu'on peut interpréter comme la bonne nouvelle, et clou de fondation, présent uniquement dans le *Mythe de Télipinu* (*Tél. I A*, IV 32, 34).

- des biens militaires constitués de l'héroïsme et de la force mentionnés seulement dans le *fragment a du Mythe* (IV 20) ; de l'héroïsme, d'une arme brandie, de la fidélité de la charrerie et des fantassins (*Texte I A*, II 22-25).

- d'états souhaitables pour le royaume hittite (le *šalḫ(i)anti-*, le *mannitti-*, la satiété) dans le *Mythe* (*Tél. I A*, IV 35), la prospérité (*šišduwar*) et la croissance du pays (*KUR-yaš miyatar*) dans le *Texte I* (*A*, RO II 22-23).

On relève encore parmi les nombreuses analogies entre le *Mythe de Télipinu* et les deux *Textes kizzuwatniens* l'importance du chiffre 9, qui semble être la représentation de la totalité. Dans le *Mythe*, 9 divinités relancent le cycle de la nature interrompu par le départ de Télipinu. Le chiffre neuf est mentionné dans le *Texte II* à de nombreuses reprises. Dans un passage de ce texte, par exemple, on ouvre 9 fosses pour les dieux, on enduit les 9 fosses avec du sang, on offre 9 oiseaux aux 9 fosses, on place 9 pains minces dans une fosse (RO II 10 s.).

Après avoir examiné quelques-unes des analogies entre le *Mythe de Télipinu* et les deux rituels du *Kizzuwatna*, on s'attachera à relever quelques différences riches de signification.

On remarquera que dans la *première version du Mythe de Télipinu*, on n'accomplit aucun sacrifice sanglant jusqu'au retour du dieu. Dans les rituels kizzuwatniens en revanche, on tue un très grand nombre d'animaux, soit pour les offrir aux dieux en sacrifice, soit dans un but cathartique. L'absence de sacrifice sanglant dans le *Mythe de Télipinu* est d'autant plus remarquable que Télipinu, en tant que dieu fondateur, est une divinité qui entretient des liens étroits avec le sang, comme on le voit par exemple dans sa fête d'automne, où en l'espace de six jours on sacrifie 900 moutons et 50 boeufs. Par ailleurs, contrairement aux deux rituels kizzuwatniens étudiés, on n'offre dans la *première version du Mythe de Télipinu* aucun présent de nourriture et de boisson. L'absence de tout sacrifice dans le *Mythe* est à mettre en relation avec la ruine de l'ancienne civilisation hattie et l'interruption des cultes que retrace la première version.

Une autre différence, essentielle pour la suite du débat, réside dans l'absence de tout élément hourrite dans le *Mythe de Télipinu* et la présence en grand nombre de ces éléments dans les deux textes kizzuwatniens. On mentionnera parmi beaucoup d'autres termes *ananešḫi* (*Texte I A*, Vo IV 39 ; *Texte 2*, Vo IV 24, 33), *ambašši* (*Texte I A*, Vo IV 39, 54 ; *Texte II*, Vo IV 27, 35), *purullišši* (*Texte I A*, Vo IV 55).

On relève en revanche dans les deux rituels kizzuwatiens la mention du bois de *sahi-*, un mot d'origine hattie, figurant dans le *Mythe de Télipinu*, de certaines divinités qui jouent un rôle important dans le panthéon hittite (*cf. supra*) et de la porte de Tawiniya qui est une porte de la ville d'Ḫattuša (*Texte I A*, Ro I 18 ; *Texte II*, Vo I 13).

## DISCUSSION DES DONNEES

Après avoir relevé les principales analogies et quelques différences entre le *Mythe de Télipinu* et les deux rituels kizzuwatniens, nous pouvons faire les suggestions suivantes : la similitude dans la structure, le nombre des éléments communs et l'analogie dans la façon dont ils sont associés impliquent que ces textes sont issus d'un modèle unique d'ordre textuel. Il est exclu qu'ils aient été écrits indépendamment les uns des autres et qu'ils procèdent, par exemple, d'une *koiné* culturelle et religieuse.

La question fondamentale à présent est de déterminer ce modèle. La datation de ces textes fournit déjà un élément de réponse.

En étudiant la langue, la graphie et le contenu des différentes versions du *Mythe de Télipinu* et des *Mythes parallèles*, nous avons pu établir dans notre thèse<sup>12</sup> que *Tél. I A* constitue la version la plus ancienne du *Mythe*, celle qui a servi de modèle aux autres versions et aux *Mythes parallèles*. L'homonymie entre le dieu et le roi n'est pas un fait du hasard et nous pensons que *Tél. I A* a été écrit à l'époque de Télipinu (1525-1500)<sup>13</sup>. Ce texte, en effet, du point de vue de la langue, de la graphie et du contenu, présente des similitudes étroites avec le *Rescrit de Télipinu*, écrit du vivant de ce roi. Comme on le sait, une des préoccupations de ce roi est de remonter jusqu'aux origines du royaume pour légitimer le pouvoir royal. Dans le *Rescrit*, comme dans le *Mythe de Télipinu*, cette préoccupation est également présente, puisque le *Rescrit* remonte jusqu'à Labarna, le premier roi hittite et que le *Mythe de Télipinu* remonte jusqu'à l'origine de la fondation du royaume même. Les autres textes qui constituent *Tél. I*, les autres versions du *Mythe* ainsi que les *Mythes parallèles* sont postérieurs à *Tél. I A*. Des repères chronologiques nous sont donnés en particulier par le *Mythe de l'Orage d'Ašmunikal* et le *Mythe de l'Orage d'Harapšili*, qu'il est possible de dater avec certitude. Ašmunikal est la femme d'Arnuwanda I<sup>er</sup> (1400-1360) et Harapšili est la femme d'Alluwamma, le successeur de Télipinu (1500-15??). La comparaison entre la langue, la graphie, le contenu de *Tél. I A* et du *Mythe de l'Orage de Harapšili* confirme l'antériorité de *Tél. I A*.

Les deux textes kizzuwatniens examinés sont très nettement postérieurs à la première version du *Mythe de Télipinu*.

Le *texte I*, qui est le plus ancien de ces deux textes, date de l'époque moyen hittite (entre 1500 et 1344)<sup>14</sup>.

Le *texte II* a été écrit à l'époque d'Hattušili III (1267-1237), comme l'indique le colophon. Il est donc d'époque impériale. Il est précisé au cours du texte que la préparation du rituel a été exécutée selon une tablette ancienne (R0, I 11).

Par ailleurs, aucun des textes considérés comme appartenant aux rituels kizzuwatniens d'évocation ne semble plus ancien que le *Mythe de Télipinu*, lequel est d'époque vieux hittite<sup>15</sup>.

12) Mazoyer, *op. cit.* : 63-71.

13) Selon la chronologie adoptée par Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, 1998 : XIII et XIV.

14) *CHD N* : 476.

15) Haas-Wilhelm, *op.cit.* : 9-11.

Différents éléments viennent confirmer l'hypothèse de cette antériorité du *Mythe de Télipinu*.

Comme nous venons de le mentionner, le *Mythe de Télipinu* ne contient aucun élément hourrite. Cela rend donc peu vraisemblable l'idée que le *Mythe de Télipinu* soit tiré des rituels kizzuwatniens, puisque ceux-ci contiennent un grand nombre d'éléments hourrites. On expliquerait en effet difficilement la volonté d'un scribe hittite de supprimer les éléments hourrites tout en copiant un rituel kizzuwatnien. En revanche, on comprend très bien qu'un scribe kizzuwatnien prenant comme modèle le *Mythe* l'ait hourritisé, puisque l'influence hourrite était très importante dans le Kizzuwatna.

On a remarqué aussi que les deux *Textes kizzuwatniens* contenaient des traits spécifiques à la sphère culturelle qui caractérise le *Mythe de Télipinu* et les *Mythes parallèles*. On a noté par exemple que plusieurs divinités se retrouvent dans ces *Mythes* et le *Texte 2*. On a relevé aussi dans les deux *rituels kizzuwatniens*, la mention de la porte de Tawiniya, une porte de la capitale hittite. Cette mention pourrait être une allusion au *Mythe de Télipinu*, puisque la ville de Tawiniya est une des villes sanctuaires de Télipinu<sup>16</sup>.

Par ailleurs, le *Mythe de Télipinu* semble avoir exercé une influence sur d'autres civilisations anatoliennes, comme le suggère le *Mythe palaïte KUB XXII 18*, qui contient des formules analogues à celles du *Mythe hittite* (Ro 6-12)<sup>17</sup>.

Tous ces éléments convergent vers l'idée que le *Mythe de Télipinu* a servi de modèle aux rituels du Kizzuwatna. On a parfois évoqué la présence probable de termes louvites dans le *Mythe* (*nu-*, *tumantiya-*, *mannitti-* et *šalh(i)anti-* ; *Tél. I A*, I 11, IV 33 et 35) pour évoquer une influence louvite sur le *Mythe*<sup>18</sup>. Mais seul *tumantiya-* peut être considéré avec certitude comme un terme louvite<sup>19</sup>. Le fait que ce terme ne soit pas précédé d'un clou de glose laisse supposer que le mot appartenait au vocabulaire hittite depuis longtemps, quand il a été utilisé dans le *Mythe de Télipinu*. Le terme *tumantiya-* peut aussi avoir remplacé le terme hittite correspondant (*istamaššuwar*) dans la copie du moyen hittite.

Il nous appartient maintenant de tenter de déterminer à quelle époque le *Mythe de Télipinu* aurait pu être utilisé pour servir de modèle aux rituels kizzuwatniens.

Comme nous l'avons signalé plus haut, la première version du *Mythe de Télipinu* a été écrite à l'époque du roi Télipinu. Nous en déduisons que l'activité du roi Télipinu ne s'est pas limitée à réorganiser les règles de succession et à procéder à une réforme législative, comme on le pensait jusqu'ici en s'appuyant sur le *Rescrit*. L'existence du *Mythe de Télipinu* et de la *Fête d'automne de Télipinu*, texte cultuel datant de la même époque, tend à prouver que l'activité de ce roi s'est étendue au domaine religieux et culturel. L'importance du *Mythe*, qui présente une vision globale de l'univers et définit une nouvelle idéologie royale, suggère que le règne de Télipinu a vu un renouveau culturel et idéologique qui a marqué profondément la civilisation hittite jusqu'à sa disparition. L'examen du *Mythe de Télipinu et des rituels du Kizzuwatna* permet d'avancer l'idée que l'influence du *Mythe* ne s'est pas limitée au monde hittite, mais s'est étendue à d'autres civilisations, ce que déjà l'on pressentait en examinant la mythologie du palaïte.

16) Mazoyer, *op.cit.* : 323-324.

17) Carruba, *Das Palaïsche. Texte, Grammatik, Lexikon*, StBoT 10, Wiesbaden, 1970 : 7-8.

18) Haas-Wilhelm, *op. cit.* : 31.

19) Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, 1993 : 233 ; *CHD L-N* : 174-175.

A quelle époque aurait pu se situer l'influence du *Mythe de Télipinu* sur la littérature kizzuwatnienne ? On sait que c'est à l'époque du roi Télipinu qu'apparaît la première mention du nom de Kizzuwatna dans les textes historiques et que le Kizzuwatna a occupé une place importante dans la politique extérieure de Télipinu : celui-ci signa le premier traité connu avec Ispatalsu, qui concrétisait l'influence hittite sur le Kizzuwatna, et, comme l'écrit Bryce<sup>20</sup>, il jeta les bases de ce que devait être la politique internationale des hittites jusqu'à la fin de l'empire. Il est possible que l'influence hittite au Kizzuwatna ne se soit pas limitée au domaine politique mais se soit étendue au domaine culturel et religieux. En raison de la place que le *Mythe de Télipinu* et le culte de ce dieu semblent avoir prise à l'époque du roi Télipinu, on peut suggérer que l'influence du *Mythe de Télipinu* sur la littérature du Kizzuwatna date de cette époque. Celle-ci devait être durable, puisque les textes kizzuwatniens que nous avons commentés datent de l'époque moyen hittite et de l'époque impériale.

Au terme de notre étude nous écartons l'hypothèse d'une influence de la littérature kizzuwatnienne sur le *Mythe de Télipinu*. En nous appuyant sur la chronologie, autant que sur le contenu des textes étudiés, nous constatons que la version la plus ancienne du *Mythe de Télipinu* a servi de modèle aux rituels du Kizzuwatna. Aussi voyons-nous que la littérature hittite, dans le cas précis des textes étudiés, a servi de référence à une autre culture anatolienne. Dès lors, si l'on tient compte de l'influence de la littérature hittite sur la mythologie palaïte, que nous avons observée précédemment, nous pouvons conclure que la littérature hittite, qui s'est formée tout au long de son histoire grâce à l'apport d'autres civilisations, n'a pas été sans exercer elle-même une influence sur les régions voisines. L'extension territoriale du royaume hittite et le développement de sa zone d'influence politique ont sans doute joué un rôle non négligeable dans le rayonnement de la culture hittite en Anatolie.

20) Bryce, *op. cit.* : 111. Pour le règne de Télipinu, voir Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches*, HdO 34, Leiden - Boston - Köln, 1999 : 77-83.