



HAL
open science

Mythopoeïa, ou l'art de forger les “ mythes ” dans l’“ aire culturelle ” syro-mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne

Jérôme Pace

► **To cite this version:**

Jérôme Pace. Mythopoeïa, ou l'art de forger les “ mythes ” dans l’“ aire culturelle ” syro-mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne. Religions. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2016. Français. NNT : 2016EPHE5006 . tel-02101621

HAL Id: tel-02101621

<https://theses.hal.science/tel-02101621>

Submitted on 16 Apr 2019

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.



École Pratique
des Hautes Études

École Pratique des Hautes Études
Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
UMR 8167 Orient et Méditerranée

et

Université de Limoges

Mythopoeia,
**ou l'art de forger les « mythes » dans l'« aire culturelle » syro-
mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne**

Jérôme Pace

Thèse de doctorat de Sciences religieuses

Sous la codirection de :

Mme Maria Grazia Masetti-Rouault, Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études
M. Jean-Pierre Levet, Professeur émérite, Université de Limoges

Soutenue le 12 janvier 2016

Devant un jury composé de :

Maria Grazia Masetti-Rouault, Directeur d'études (EPHE)

Renée Koch Piettre, Directeur d'études (EPHE)

Jean-Pierre Levet, Professeur émérite (Université de Limoges)

Philippe Talon, Professeur (Université Libre de Bruxelles)

Charles Guittard, Professeur (Université Paris Ouest Nanterre)

Silvia D'Intino, Chargée de recherche (CNRS)

Jean-Jacques Glassner, Directeur de recherche émérite (CNRS)



Except where otherwise noted, this work is licensed under
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier particulièrement madame Maria Grazia Masetti-Rouault et monsieur Jean-Pierre Levet, mes directeurs de recherche. Leur disponibilité, leur attention sensible, mais également leurs conseils avisés, marquent de leurs empreintes ce travail.

Que soient également remerciés les membres de mon jury de thèse, madame Maria Grazia Masetti-Rouault, monsieur Jean-Pierre Levet, bien sûr, mais également madame Silvia d'Intino, monsieur Jean-Jacques Glassner, monsieur Charles Guittard, madame Renée Koch Piettre, monsieur Philippe Talon. Je suis heureux de partager avec eux ce tournant de mon parcours universitaire.

Je souhaite exprimer ma gratitude envers madame Silvia d'Intino, monsieur Jean-Jacques Glassner, monsieur Charles Guittard, et madame Renée Koch Piettre, qui ont joué chacun, ils le savent, un rôle important dans ce parcours.

Puissent monsieur Gilles Authier, madame Lyne Bansat-Boudon, monsieur Dominique Briquel, monsieur Romain Garnier, monsieur Michaël Guichard, monsieur Michel Mazoyer, monsieur Simo Parpola, accepter ma reconnaissance. Leur soutien a motivé ces pages.

Une pensée est pour madame Hélène Nutkowicz et monsieur Jean-Baptiste Leclère.

Je n'oublie pas, enfin, mes parents et mes sœurs. Je m'incline devant eux.

À Victor,

AVANT-PROPOS¹

Rappeler le caractère « vraisemblable » de toute science est essentiel, qui renvoie à l'impossibilité d'atteindre à la *vérité*². Simple « perspective », voie à suivre, détourner, ou oublier, l'expérience scientifique ne saurait prétendre à autre chose qu'une appréhension « choisie », et par la même « partielle », du *réel*³. Nous⁴ avons voulu notre réflexion une *expérience* absolument : expérience « comparatiste » et de « comparaison », expérience « historique » et d'« écriture » de l'histoire⁵. Le présent travail n'a, par voie de conséquence, aucunement vocation à « vérité » : il est une « proposition », une « piste », qui, s'il apparaît l'aboutissement formel de nos études

¹ « (...) les notes en bas de page sont aux sciences humaines ce que les données sont aux sciences exactes : elles procurent leur support empirique aux histoires racontées et aux arguments présentés. En leur absence, une thèse historique pourra être admirée ou rejetée, mais elle ne pourra être ni vérifiée ni réfutée. » (GRAFTON, A., 1998, p. 7.)

² « La connaissance [...] n'est pas une série de théories cohérentes qui convergent vers une conception idéale ; ce n'est pas une marche progressive vers la vérité. C'est plutôt un océan toujours plus vaste d'alternatives mutuellement incompatibles (et peut-être même incommensurables) ; chaque théorie singulière, chaque conte de fées, chaque mythe faisant partie de la collection force les autres à une plus grande souplesse, tous contribuant, par le biais de cette rivalité, au développement de notre conscience. Rien n'est jamais fixé, aucune conception ne peut être omise d'une analyse complète [...]. » (FEYERABEND, P. K., 1988 (1979), p. 27 ; pour une mise en perspective, GAUTERO, J.-L., 2007.) Sur l'utilisation du concept de « vérité » en science dans une logique de « bivalence », voir LUDWIG, P., 2006 ; plus largement, Martin Heidegger a affirmé la nécessité de déconstruction et dépassement du concept de « vérité » (HEIDEGGER, M., 1986, 2001).

³ Le domaine de la physique est intéressant qui affirme le caractère *systematique* de la vérité. La distinction entre physique classique et physique quantique en effet rappelle la nécessité de replacer toute vérité dans le *systeme* qui la porte. L'exemple de la définition des ondes et des particules selon que nous nous référerions à l'un ou l'autre niveau de *réalité* est ainsi révélateur : si, les ondes et les particules sont des objets bien distincts en physique classique, elles ne peuvent toutefois, « partons », être distinguées en physique quantique.

⁴ « Il me suffit d'entendre quelqu'un parler sincèrement d'idéal, d'avenir, de philosophie, de l'entendre dire "nous" avec une inflexion d'assurance, d'invoquer les "autres", et s'en estimer l'interprète, – pour que je le considère mon ennemi. » (CIORAN, E., 1997, p. 12.) *Nous* n'a de valeur ici que personnelle, *je* « poli » désengagé de toute velléité de « collégialité » et/ou d'« autorité ».

⁵ « Réécriture des histoires » (RICŒUR, P., 1991 [1983-1985], vol. 1, p. 279) ?

universitaires, n'en reste pas moins seulement un « intermédiaire ». Certes « bilan », sa valeur intrinsèque – nous dirions sa *potentialité* – est résolument son intégration à un raisonnement plus large, tant passé, que présent et à venir. Toute expérience a ses *limites*, nous entendons son *horizon*. Le choix d'une conclusion relativement courte, presque en suspens, participe de cette *perspective* « expérimentale ». S'il n'a jamais s'agit pour nous d'affirmer quoi que ce soit, c'est que nous le pensons impossible, qu'importe le degré, et nous insistons sur ce terme, de « vérité » qui pourrait être, le conditionnel est important, la notre. « Interpréter un texte, ce n'est pas lui donner un sens (plus ou moins fondé, plus ou moins libre), c'est au contraire apprécier de quel pluriel il est fait. »⁶ Tout est presque dit : plus qu'une introduction à la *perspective* qui sera la nôtre⁷, cette thèse de doctorat est cette « étape »⁸, cet abandon, qui potentiellement réversible, qui potentiellement repentant, n'apparaît autre chose qu'une réflexion parmi d'autres, tant limitée par notre propre capacité de raisonnement, que par l'environnement qui nous définit⁹. Elle est, nous allons user d'une métaphore théâtrale, une « scénographie ». Notre scénographie.

Intitulée « Mythopoeïa, ou l'art de forger les "mythes" dans l'"aire culturelle" syro-mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne », notre recherche est le fruit d'un long processus débuté il y a près de huit ans. Une première étape de notre parcours, fut la rédaction d'un mémoire de Master 1, soutenu en 2009 sous la direction de Francis Joannès à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Consacré à

⁶ BARTHES, R., 1970, p. 11.

⁷ Autrement limitée et limitante. Paul de Man parle d'équilibre subtil entre « blindness and insight » (de MAN, P., 1983).

⁸ Karl Popper a rappelé l'intégration nécessaire de toute théorie scientifique à un contexte réflexif plus large non seulement déterminant, mais également déterminé par lui (POPPER, K., 2002, [1935, version allemande, 1959, dans sa version anglaise]).

⁹ Citons, une parmi d'autres, la célèbre phrase de Roland Barthes : « Il n'y a pas de génération spontanée dans le texte. Le texte vient d'un autre texte, d'autres textes. » (Roland Barthes - Collège de France - séance du 1^{er} décembre 1979.) Plus généralement, en ce qui concerne les limites de la pensée, voir FOUCAULT, M., 1990 ; REEVES, H., JULLIEN, F., KLEIN, E. (al.), 2006.

la divinité suméro-akkadienne Ninurta et sa « mythologie », nous avons notamment soulevé le « problème » de ses « accointances » avec les *mondes* hittite et védique et avancé l'hypothèse de possibles *rapprochements* « structurels » entre les *traditions* « mythologiques » syro-mésopotamienne et indo-européenne. Un mémoire de Master 2, soutenu en 2011 à l'École Pratique des Hautes Études sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault, avait eu pour but de continuer cette recherche de possibles « correspondances » de « structures narratives » entre les « mythologies » syro-mésopotamienne et indo-européenne, en particulier à travers l'exemple des « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du "royaume" », nous entendons ces textes « littéraires » à *thèmes* « mythologiques », centrés sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage » dans la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos », et dont le *genre* « littéraire » est, chose établie, partagé par la Mésopotamie et ses voisins indo-européens. Très largement, cette étape de travail avait permis d'envisager un premier *cadre* des *relations* existantes entre l'ensemble des *traditions* syro-mésopotamienne, védique et hittite – relatives respectivement aux personnalités des dieux Ninurta, Indra et Télipinu –, et ouvert la voie à une réflexion en même temps plus large, plus approfondie et plus rigoureuse sur la question des *rappports* « historiques » et « culturels » entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen. Dans cette *perspective*, notre projet de thèse, présenté en 2011 dans le cadre de notre inscription à l'École doctorale EPHE 472 (« mention Religions et systèmes de pensée »), sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault et Jean-Pierre Levet (Université de Limoges), a pu envisager non seulement de consolider et élargir potentiellement à d'autres « mythes » notre réflexion, mais également de nous faire nous interroger sur l'existence possible d'une « aire culturelle » « mythologique », nous entendons, notre

titre le suggère, « mythopoïétique », indo-méditerranéenne et dont Simo Parpola a soupçonné l'existence il y a un peu plus de vingt ans¹⁰.

Les chercheurs n'ont de cesse de le rappeler : à charge de construction, la science est également affaire de tâtonnements. Assurément, les expériences menées dans le cadre de nos années de Master et de troisième cycle nous ont permis d'apprécier relativement l'état de la recherche qui concerne notre *perspective* : notre *orientation* n'est pas nouvelle qui relève d'une historiographie riche, identifiée et dont les *codes* « épistémologiques » sont bien connus. À cet égard, le choix de porter précisément attention aux seuls « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du "royaume" » dans l'« aire culturelle » syro-mésopotamienne, indo-européenne et méditerranéenne antique, autrement définie déjà sur un *plan* « matériel » et « historiographique », n'est pas anodin, qui est celui de la reconnaissance et du chemin parcouru. Leur proximité, tant sur les *plans* « structurel » que « narratif », nous a semblé autoriser leur comparaison, que l'on considérât, sur un *plan* « folklorique » et « généalogique », leur possible *identité* « génétique » – qu'elle soit « préhistorique » ou « horizontale » –, ou, sur un *plan* « mythopoïétique » et « analogique », leur intégration à une même *perspective* interprétative. De même, une longue hésitation a-t-elle été à propos de notre titre : « Mythopoeïa, ou l'art de forger les "mythes" dans l'"aire culturelle" syro-mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne ». Aussi bien la *thématique* engagée que la *sphère culturelle* considérée sont larges, presque trop. Pourquoi, quand nous avons mis l'accent, finalité de notre expérience, sur les « aires culturelles » syro-mésopotamienne, indienne védique, et anatolienne, le garder ? Assurément parce qu'il envisage d'autres *voies* d'études qui, si elles n'ont été privilégiées ici, doivent être gardées à l'esprit, car participant elles-mêmes de la construction de l'expérience et appelant à être développées ultérieurement. Les « opportunités », nous entendons les

¹⁰ PARPOLA, S., 1993.

« contacts » entre les différentes « aires culturelles » envisageables, sont connues, définies sur le *plan* de l'« historiographie », mais surtout innombrables. La bibliographie que nous avons retenue n'est qu'une partie d'une bibliographie plus large, en attente. Si une possibilité eut été de circonscrire davantage, sur le *plan* « temporel » et « spatial », notre champ d'études, et procéder à une comparaison plus « synchronique », favorisant la synthèse, au travers un *cadre* « chronologique » ou « géographique » plus stricte¹¹, le choix, au contraire, d'un comparatisme « duel » et proprement « historique », où « synchronie » et « diachronie » relève de la même importance, est raisonné qui oblige à l'« ouverture » et la « nuance ».

Nous l'avons dit, cette thèse de doctorat est une expérience « comparatiste », une expérience de comparaison. Elle est cependant également, nous terminerons par cela, une expérience « historienne », une expérience d'« écriture » de l'histoire. Nous sommes persuadés que l'Histoire, et la science généralement, n'a d'*identité* que « collective ». Elle est un « processus », une perpétuelle « confrontation ». À *Soi*, à *l'Autre*. « Écrire » l'histoire est magnifier le *flou*, lui rendre justice. La *vérité* ne peut être : seul le *vraisemblable* nous est accessible. Patrick Boucheron, récemment élu au Collège de France, a notamment rappelé, dans son discours d'introduction¹², la nécessité d'une histoire « comparée », « comparative ». Mais le professeur va plus loin qui évoque aussi, voie moins tracée¹³, la nécessité d'une histoire « mondiale »

¹¹ La période lagide, où apparaît la volonté caractéristique de favoriser la fusion entre éléments grecs et autochtones, autrement dit entre les *cultures* grecque et égyptienne, semble un cadre propice à la comparaison. De même, l'époque ptolémaïque, et plus largement hellénistique, témoigne-t-elle d'un syncrétisme religieux remarquable, pour ne pas dire exceptionnel, puisque dépassant le simple cadre égypto-grec. Nous pourrions également citer la période cassite en Mésopotamie.

¹² <http://www.college-de-france.fr/site/patrick-boucheron/inaugural-lecture-2015-12-17-18h00.htm>

¹³ Nous faisons référence ici à la distinction de Sanjay Subrahmanyam d'une « voie bien tracée de l'histoire comparée » et de celle, davantage « routes du grand large », des « histoires connectées » (SUBRAHMANYAM, S., 2014, pp. 18-19).

(« globale »/« connectée »¹⁴) qui non seulement décentrerait nos regards, nos regards d'historien(s), mais également nous départirait de toute expression de pouvoir, de toute expression du *pouvoir*. Nous ne disons pas qu'il s'agit là de la *voie*, de l'« unique » *voie*. Toutefois, et Pierre Bourdieu et Roger Chartier l'avaient dit à leur manière, il nous semble qu'en ces temps troublés, celui est venu de dépasser notre « illusion rétrospective des continuités »¹⁵.

¹⁴ Pour une définition de cette/ces notion(s) précisément, outre SUBRAHMANYAM, S., 2014, voir BERTRAND, R., 2010.

¹⁵ BOURDIEU, P., CHARTIER, R., 2010.

INTRODUCTION

To one who said that myths were lies and therefore worthless, even though « breathed through silver ».
(TOLKIEN, J. R. R., 2001, p. 85.)

0. Cadre de réflexion

0.0.1. L'idée de la comparaison

« Pourquoi comparer ? »¹⁶ De quel droit ?¹⁷ Quand certes la *comparaison* est « naturelle »¹⁸ à toute opération de *l'esprit humain*¹⁹, qui engage notre *identité* essentiellement²⁰, l'idée de la *comparaison* apparaît souvent « marginale »²¹ dont « l'application aux sciences exactes et aux sciences humaines n'est pas chose aisée »²².

¹⁶ VALENSI, L., 2002, p. 28. Claude Calame a récemment repris la question de l'autrice (CALAME, C., 2012, pp. 42-43).

¹⁷ « (...) d'où nous vient le droit de comparer ? » (NAQUET, P.-V., 2005 (1981), p. 181.)

¹⁸ GEERTZ, A. W., 2006, p. 75.

¹⁹ Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert relèvent : « Il n'y a rien que l'esprit humain fasse fi souvent, que des comparaisons » (DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. [le Rond], 1753, p. 704). Plus récemment : « Comparer ? Il n'est rien que l'esprit humain fasse si naturellement. » (DETIENNE, M., 2002, p. 68.) Voir également, BERTHOUD, G., 1986, p. 6 ; JUCQUOIS, G., 1997, p. 21, 2000, p. 29 ; JULIEN, E., 2005, p. 191 ; ZIMMERMANN, B., 2010, p. 170.

²⁰ BERTHOUD, G., 1986.

²¹ Si une *marginalité* « historiographique » est considérée ici, conséquence de dérives « méthodologiques » et « idéologiques » d'un comparatisme en quête de ses propres limites, une *marginalité* plus implicite, puisque fonction de la tolérance au doute de la *société* qui le produit, peut également être envisagée (JUCQUOIS, G., 1997, p. 15). Yusuke Inenaga cependant a récemment mis en doute, dans le domaine des sciences politiques et de la comparaison des pays occidentaux et asiatiques, le rattachement de la comparaison à un simple effet de *mode* « historiographique » (INENAGA, Y., 2015, p. 39).

²² GEERTZ, A. W., 2006, p. 75.

Insaisissable largement ²³, qui mobilise tant philosophiquement que méthodologiquement ²⁴; subjectif absolument, qui « diffèr[e] sensiblement d'un individu à l'autre »²⁵; enfin, discursif exclusivement, qui interroge les « catégories ontologiques du "même" et de l'"unique" »²⁶, le *comparatisme* en effet porte le poids de l'ambigu²⁷ et de l'histoire troublée²⁸. Le débat est saisissant, qui interpelle et pose la question de notre *rapport* au « monde » et des *limites* de notre « pensée » contemporaine généralement²⁹. Car « comment ne pas comparer ? »³⁰ : « d'abord (...) réalité avant de devenir une méthode scientifique »³¹, la *comparaison* nous détermine résolument, qui, « centre de la conscience humaine et de la connaissance »³², « conditionne à la fois notre *compréhension* de nous-mêmes et de toute altérité »³³.

²³ Le phénomène de comparaison toutefois trouve une unité aporétique dans une *perspective* de « visée » (JUCQUOIS, G., SWIGGERS, P., 1991). Assurément, la question d'un domaine du comparatisme doit être posée.

²⁴ SWIGGERS, P., VIELLE, C., 1994, p. 15. Les auteurs ajoutent une *dimension* « empirique ». Guy Jucquois parlera d'un comparatisme « tout à la fois une épistémologie, une méthodologie, et une éthique, spécifiques aux sciences de l'homme [note 4 : et aux sciences du vivant pour certains de ses aspects] » (JUCQUOIS, G., 2000, p. 18). Sur le « moyen comparatif » comme « la forme que revêt naturellement, dans les sciences humaines, la méthode expérimentale » plus précisément, voir DUMÉZIL, G., 1968, p. 68 ; CHENET, F., 2005, p. 83.

²⁵ JUCQUOIS, G., 1997, p. 21. Mais également « d'une époque (...) et d'une culture à l'autre » (*ibid.*). Pratiquement, voir LLOYD, G. E. R., 2002, pp. 1-20.

²⁶ BUBLOZ, Y., 2006, p. 115.

²⁷ Tant ontologique que pratique. Sur l'ambiguïté de la comparaison généralement, voir BERTHOUD, G., 1986 (cf. particulièrement pp. 6-7) ; également, CALAME, C., 2012, p. 46.

²⁸ BERTHOUD, G., 1986, BUBLOZ, Y., 2006a, GEERTZ, A. W., 2006. Généralement, sur les « heurs et malheurs » du comparatisme en France, BÆSPFLUG, F., DUNAND, F., 1997, p. 11.

²⁹ « Ce ne sont plus les plongées vers les origines ni la recherche (et donc la défense) d'un génie national qui sont à l'ordre du jour, mais, à partir du sujet individuel, la mémoire, le patrimoine, l'identité : ma mémoire, ce qui pour moi est patrimoine, mon identité, maintenant. On va du même au même et du présent au présent : des contemporains aux contemporains. Et, pour le coup et pour l'heure, adieu voyages, adieu Sauvages, adieu Anciens et probablement, adieu Modernes aussi. » (HARTOG, F., 2005, p. 23.)

³⁰ BANETH-NOUAILHETAS, E., 2007.

³¹ JUCQUOIS, G., 1997, p. 21. Généralement, voir PIAGET, J., 1970.

³² GEERTZ, A. W., 2006, p. 87.

³³ « En bref, ce moment primordial de la comparaison, comme une activité réflexive sur le mode de penser notre rapport aux autres, conditionne à la fois notre *compréhension* de nous-mêmes et de toute altérité. Il nous empêche de nous méprendre sur la signification profonde de nos

Dans le cadre des études « anthropologiques » et « historiques » précisément, l'« impératif »³⁴ comparatif est double, qui, « décentration »³⁵, autorise *réalité* et *modernité*³⁶ : toujours l'*Un* est agissant, qui ne peut être compris et se comprendre autrement que dans sa *relation* – nous entendons son *mouvement* – à l'*Autre*³⁷, et inversement. De nombreux travaux ont ainsi montré l'importance d'une définition dynamique – *floue* – des notions d'« identité » et de « frontière »³⁸ : un groupe, l'*identité* de ce groupe, est « dialectique, qui[,] par intégration de l'autre dans le même, du changement dans la continuité »³⁹, se définit interactivement à partir de ses *frontières* avec d'autres groupes. « Une culture ne peut être comprise que d'un point de vue cosmopolite ou interculturel : pour chacune, c'est l'ensemble des autres cultures contemporaines et passées qui joue le rôle de corpus. »⁴⁰ Quand toute *culture* est ainsi « différente, originale, irréductible, et, à la limite, pratiquement

pratiques et de nos idées. Il nous évite encore de redoubler simplement la représentation que notre société se fait d'elle-même. » (BERTHOUD, G., 1986, p. 12.) François Chenet avance un comparatisme-dialogue, autrement « contrastif » et « assimilateur » (CHENET, F., 2005, p. 85), ou comment « partir de soi, passer dans l'Autre, [pour] revenir sur soi (...) » (*ibid.*, p. 83). En d'autres termes, un retour sur soi selon l'autre. Généralement, LÉVINAS, E., 1990.

³⁴ GREEN, N. L., 1990, p. 1336. Récemment, VALENSI, L., 2002, p. 29 ; CALAME, C., 2012, p. 42.

³⁵ PIAGET, J., 1970, pp. 29-34.

³⁶ « On peut voir ainsi deux faces de la comparaison : celle de la connaissance comparée des différences par rapport à notre réalité vécue et pensée et celle de la mise en perspective de notre modernité. Cette mise en perspective n'est d'ailleurs pas nouvelle. Ainsi, comme Lévi-Strauss le remarque : "Quand les hommes de la fin du Moyen-Age et de la Renaissance ont redécouvert l'antiquité gréco-romaine, et quand les Jésuites ont fait du grec et du latin la base de la formation intellectuelle, n'était-ce pas une première forme d'ethnologie ? On reconnaissait qu'aucune civilisation ne peut se penser elle-même, si elle ne dispose pas de quelques autres pour servir de terme de comparaison. La Renaissance a retrouvé, dans la littérature ancienne, des notions et des méthodes oubliées ; mais plus encore, le moyen de mettre sa propre culture en perspective, en confrontant les conceptions contemporaines à celles d'autres temps et d'autres lieux" ([LÉVI-STRAUSS, C.,] 1973, [pp.] 319-320). » (BERTHOUD, G., 1986, p. 12.) Voir également, CANFORA, L., 2002, GÉLY, V., 2012.

³⁷ LÉVINAS, E., 1990, p. 126.

³⁸ BARTH, F., 1969, 1987 ; VALENSI, L., 2002. Pour un retour à l'« indistinct » généralement, DAKHLIA, J., 2003.

³⁹ CAMILLERI, C., 1989, p. 44.

⁴⁰ RASTIER, F., 2001, p. 28.

incommunicable et incompréhensible de l'extérieur dans ce qu'elle a d'unique par rapport à chacune des autres »⁴¹, la comparaison seule permet sa compréhension relative, qui entrecroise *diachronie* (définition des termes de la comparaison ; discours) et *synchronie* (interaction des termes de la comparaison ; dépassement du discours). L'équilibre est cependant fragile, qui doit éviter toute *substantialisation*⁴² : le comparatisme ne saurait être que relatif, « traduction »⁴³ nécessairement partielle⁴⁴, qui par le jeu du va-et-vient trouble une appréhension du *réel*, autrement *idéologique* strictement.

0.0.2. La question du « mythe »

La question du « mythe »⁴⁵ et de sa signification n'est pas nouvelle, qui participe d'une longue et transversale *tradition* historiographique, chaque champ d'étude y portant intérêt ne manquant pas de proposer son interprétation particulière. La définition même du concept de « mythe » et de « mythologie » est tellement complexe et problématique qu'il est difficile de la résumer : encore aujourd'hui, dans la *culture* et dans la science contemporaines, les points de vue de l'anthropologue, de l'ethnologue, de l'historien, de l'historien des religions, du philosophe, du psychanalyste, ou encore du sociologue et du politologue souvent se superposent ou

⁴¹ CHENET, F., 2005, p. 79.

⁴² BOËTSCH, G., FERRIÉ, J.-N., 1996, pp. 51-53.

⁴³ BERTHOUD, G., 1986, pp. 11-12.

⁴⁴ « Mais peut-on réellement porter un regard sur les autres, culturellement proches ou lointains, qui ne soit un filtrage à partir du sens donné à notre vie ? » (BERTHOUD, G., 1986, p. 11.) L'*Un* de ne pouvoir atteindre à l'*Autre* véritablement : car si l'*Autre* ne peut être compris extérieurement, l'*Un* est également limité qui, déterminé par un *système* exclusivement, ne saurait disposer des outils nécessaires à la compréhension d'un autre *système*.

⁴⁵ Sur les problèmes posés par le terme de « mythe », voir CALAME, J., 1990, p. 8. L'auteur retient du « mythe » un texte à valeur fondatrice faisant autorité dans la communauté qui l'a produit. Voir également, COULOUBARITSIS, L., 1991, p. 22.

alors divergent, de façon parfois dramatique, au-delà de tout effort raisonnable de synthèse⁴⁶.

Dans une même *perspective*, il est facile de constater que la *civilisation* et la *sphère culturelle* dont un « mythe » spécifique provient induit inévitablement une prise de position particulière. Un historien du *monde grec* par exemple – pour rester dans le champ des études « historiques » et « antiquisantes » des *mondes méditerranéens* et *proche-orientaux* –, n’aura pas la même définition du « mythe » qu’un historien du *monde syro-mésopotamien*. Un article récent de Claudine Leduc portant sur la « nature véritable » du « mythe » en Grèce ancienne⁴⁷ atteste en particulier de cette *orientation*, et a attiré notre attention. Le simple fait, en effet, de poser la question de la définition spécifique et singulière du « mythe » propre au *monde grec* interpelle immédiatement la conception de l’unité même du *genre* « mythique » – nous entendons sans distinction d’appartenance et d’origine « culturelles » données – et du rôle de l’observateur, du chercheur, dans sa définition. Un « mythe » est-il un « mythe » par essence ou par construction scientifique *a posteriori* ?⁴⁸ La question mérite largement d’être posée, d’autant que sa perception au sein d’une spécialité donnée souvent n’est pas univoque⁴⁹.

⁴⁶ Ainsi que le remarque Claude Calame, « c’est bien rarement en effet qu’on a posé la question de la représentation commune du mythe, de ce savoir partagé, de cette norme admise concernant un concept [nous ajoutons : épistémologique] utilisé dans toute l’extension de la culture occidentale » (CALAME, C., 2011, p. 23 ; voir également, p. 24). Comment expliquer cette situation ?

⁴⁷ LEDUC, C., 2004.

⁴⁸ DETIENNE, M., 1981 ; COULOUBARITSIS, L., 1986, 1991 ; SIRAN, J.-L., 1998 ; LINCOLN, B., 1999 ; VERNANT, J.-P., 2004 (1974), pp. 195-250 ; CALAME, C., 2011 ; JULLERAT, B., 2014 (ouvrage posthume). Claudine Leduc et Nicolas Wyatt rappellent combien le débat est encore ouvert aujourd’hui (LEDUC, C., 2004 ; WYATT, N., 2005).

⁴⁹ Jean Bottéro a notamment dénoncé, dans le champ des études assyriologiques, l’absence de réflexion générale quant à la définition des notions de « mythe » et de « mythologie » (BOTTERO, J., 2012 [1994], p. 278 ; voir plus récemment, PONGRATZ-LEISTEN, B., 2001a, pp. 200-201, 2012, et MASETTI-ROUAULT, M. G., 2009a). *Les religions du Proche-Orient* d’André Caquot, Maurice Sznycer et Maurice Vieyra, par exemple, adresse non pas tant les « mythes » du Proche-Orient distinctement, que les « textes » ou « grands textes »

0.1. « "Mythes" de royauté », de combat... »

C'est dans ce contexte déjà complexe et articulé que se développe la problématique qui nous intéresse en particulier, celle de la *comparaison* des « mythes » en général. Existe-t-il un *genre* « littéraire »⁵⁰, une *catégorie* du « discours » et de la pensée, identifiables comme « mythe » et propres à toute l'humanité ?⁵¹ Est-il

« babyloniens-ougaritiques-hittites », dont le *genre* « mythique », tour à tour « mythe », « poème », « chant », ou « épopée », apparaît précisément l'une des *figures rhétoriques* (LABAT, R., CAQUOT, A., SZNYCER, M., VIEYRA, M., 1970). Pareillement, Benjamin Foster, bien qu'il distingue spécifiquement une « Mythological poetry », associe proprement dans son *Before the Muses. Anthology of Akkadian Literature* le *genre* du « mythe » à la « littérature » (FOSTER, B. R., 1996). Récents éditeurs de l'*Enūma Eliš*, Thomas R. Kämmerer et Kai A. Metzler ont notamment discuté, dans la *perspective* d'une catégorisation du récit, de la pertinence ou non des termes « Epos » et « Mythos » (KÄMMERER, T. R., METZLER, K. A., 2012, pp. 2-4). Plus largement, Johannes Haubold a interrogé il y a peu la possibilité de dresser « a "history of Mesopotamian literature", because there is a genuine uncertainty about the status and nature of even the most famous Mesopotamian text » (HAUBOLD, J., 2013, p. 7 ; cf. note 27). Voir également, MICHALOWSKI, P., 1996 ; CHARPIN, D., 2008 ; FELDT, L., 2011 ; FOSTER, B. R., 2012. Sur l'« épopée » en assyriologie précisément, voir HAUBOLD, J., 2013, p. 19.

⁵⁰ La question des « genres » du *discours* n'est pas nouvelle. Déjà Tzvetan Todorov en 1978 (TODOROV, T., 1978), puis Dominique Maingueneau en 1987 (MAINGUENEAU, D., 1987) ont appelé sinon à la définition immédiate d'un champ de réflexion particulier, du moins à sa *perspective* impérative. Récemment, les travaux de Jean-Michel Adam et Ute Heidmann ont, par la consécration des concepts de « généricité » et d'« effets de généricité », réaffirmé l'importance d'interroger le *discours* – ici le texte, soit « la reconnaissance du fait qu'une suite d'énoncés forme un tout de communication » (ADAM, J.-M., HEIDMANN, U., 2004, p. 62) – et son « genre » (ADAM, J.-M., HEIDMANN, U., 2002, 2003, 2004 ; également, ADAM, J.-M., 1999, 2001). À la suite d'Herman L. J. Vanstiphout (VANSTIPHOUT, H. L. J., 1986, 1999, 1999a, 2003), Sergueï Averintsev (AVERINTSEV, S., 1999 et 1999a), ou encore Laura Feldt (FELDT, L., 2011), Johannes Haubold (HAUBOLD, J., 2013) a développé, dans le cadre des études antiques, une sensibilité similaire. Cependant, si l'auteur anglais notamment intime le désengagement du *genre* du « mythe » pour celui de la « littérature », nous opposons, à toute justice de grammaire et/ou distinction par le type de problèmes posés – propositions toutes lévi-straussiennes – la prudence plus sémiotique (BARTHES, R., 1957) d'une définition du « mythe » comme « récit », compris largement, *id est* un « discours », voire une « parole » (BARTHES, R., 1957, p. 215), qui autorise à puiser en toute matière.

⁵¹ Très largement, la question du « mythe » comme catégorie universelle pose le problème de la survivance et l'acceptation de cette « altérité », anthropologique et de valeur, qui distinguerait entre « sociétés primitives » et la nôtre. Jean-Louis Siran a pourtant mis en garde : « Il n'est de "mythe" que pour l'étranger, l'incroyant, l'apostat. Le "mythe" est un récit, n'importe quel récit,

possible de considérer les « mythes » comme équivalents entre eux, donc comparables, quelle que soit la *culture* dont ils sont issus ? Si on refuse *a priori* l'existence de cette *réalité*, reste entier le problème d'expliquer comment des « mythes », dont la structure et la composition sont « en apparence arbitraires »⁵², peuvent se reproduire « avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde »⁵³. Comparant la structure du « mythe » à celle d'une langue, Claude Lévi-Strauss a montré, il y a plus de quarante ans, que le sens d'un « mythe » ne pouvait reposer sur les éléments isolés qui entrent dans sa composition, mais sur la manière dont ces derniers sont combinés⁵⁴. Autrement dit, et si l'on considère effectivement les « mythèmes » – ou unités constitutives de sens – composant un « mythe », comme un code unique ne pouvant être reproduit *a priori*⁵⁵, comment expliquer que deux *civilisations* différentes, séparées dans le temps et dans l'espace, peuvent avoir produit un « mythe » aux codes identiques ? Georges Dumézil avait déjà fait remarquer : « En principe, les concordances relevées entre deux sociétés historiquement séparées (...)

à la vérité duquel croit celui-là qui le dit (prêtre, poète, quidam ou récitant) mais non pas celui qui l'entend, le lit, l'édite ou le transcrit. Qu'on ne s'étonne donc pas de ne pas trouver dans la langue de "l'informateur", comme on dit, de terme pour nommer un genre qui n'existe que pour celui qui, précisément, n'en est pas. Le "mythe" c'est la croyance de l'autre en tant qu'il me fait face et que je le caractérise comme inférieur, naïf ou mal élevé. (...) C'est le discours de l'autre en tant que j'ai le sentiment d'échapper à ses illusions. On a donc là le type même de la fausse catégorie : croyant nommer une classe d'objets qui aurait en elle-même son unité, on nomme en fait le genre de relation qu'entretient un observateur qui consigne une information avec celui qui la lui donne. » (SIRAN, J.-L., 1998, pp. 29-30.) L'arbitraire de l'entreprise est d'autant plus manifeste qu'elle oppose à l'observation une constitution *a priori*. « Même dans les cultures qui ne classent pas les mythes à part, c'est ce divorce entre l'adhésion aux récits en question et leur contenu manifestement fictif qui permet à l'ethnologue de les reconnaître immédiatement comme tels, indépendamment des thèmes qu'ils véhiculent. » (SMITH, P., 1985, p. 879 ; également Pierre SMITH, « MYTHE - Approche ethnosociologique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 avril 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-approche-ethnosociologique/>)

⁵² LÉVI-STRAUSS, C., 1974, p. 237.

⁵³ LÉVI-STRAUSS, C., 1974, p. 237.

⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, C., 1974, p. 240.

⁵⁵ Puisque le résultat d'une séquence particulière de données propres à la *civilisation* dont ils sont le fruit.

peuvent s'expliquer de quatre manières : soit par le hasard, soit par une nécessité naturelle^[56], soit par l'emprunt direct ou indirect^[57], soit par une parenté génétique. »⁵⁸

Le choix, précisément, de porter attention aux « "mythes" de royauté », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou "fondation" du royaume » – nous entendons pour le moment ces textes « littéraires » à thème « mythologique »⁵⁹, centrés sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage », dans la *perspective* « historiographique » de « création »⁶⁰ du « cosmos »⁶¹ – dans l'« aire culturelle » syro-mésopotamienne, indo-européenne et

⁵⁶ Nous ajoutons : peut-on parler ici d'« esprit humain » ? Peut-on rapprocher cette hypothèse de celle kantienne, constructiviste, de l'*esprit humain*, pour laquelle la connaissance des choses ne saurait être reçue des choses elles-mêmes, mais de son application à elles de la grille des lois et des formes de la Raison ? « Car nous ne connaissons la nature que comme un ensemble de phénomènes, c'est-à-dire de représentations en nous, et nous ne pouvons donc tirer la loi de leur liaison d'ailleurs que des principes de leur liaison en nous, c'est-à-dire des conditions de l'union nécessaire en une conscience, union qui constitue la possibilité de l'expérience. » (KANT, E., 1974, p. 94.)

⁵⁷ Nous ajoutons : dans le chapitre « L'exode du culte » de son ouvrage consacré au culte d'Adonis, Charles Vellay rappelle bien également l'importance, dans le processus de *transmission* des cultes et des « mythes », de « l'appui plus ou moins favorable que leur ont prêté les événements historiques au milieu desquels ils ont vécu. C'est un phénomène intéressant à observer que cette propagation d'une idée religieuse, qui suit fidèlement les fluctuations historiques, qui se plie aux circonstances, qui se ralentit ou s'accélère suivant des événements sans relations apparentes avec elle, et dont le développement s'établit suivant la logique précise des faits. Les grands mouvements religieux n'ont dû leur succès qu'à la faveur des circonstances. » (VELLAY, C., 1904, p. 32.)

⁵⁸ DUMÉZIL, G., 1992, p. 20 ; également WHITING, R. M., 2001, p. XIV. Bien que dédié aux contes, le regard de Vladimir Propp est également intéressant. (PROPP, V., 1970 ; notamment page 172 : « (...) soit on affirme que, pour deux phénomènes qui n'ont et ne peuvent avoir aucune relation extérieure, leur ressemblance interne ne nous amène pas à une racine génétique commune, et c'est la théorie de la genèse indépendante des espèces ; soit cette ressemblance morphologique est interprétée comme la conséquence d'un certain lien génétique, et c'est la théorie de l'origine par métamorphoses ou transformations remontant à une certaine cause. »)

⁵⁹ Philippe Talon parlerait de « texte[s] littéraire[s] qui use[nt] du mythe » (TALON, P., 1992, p. 131).

⁶⁰ Notamment, SCURLOCK, J. A., BEAL, R. H. (éds.), 2013.

⁶¹ Généralement, FONTENROSE, J., 1959, pp. 9-11 ; WYATT, N., 1996 ; ANNUS, A., 2002, pp. 171-186.

méditerranéenne antique, autrement définie déjà sur un *plan* « matériel »⁶² et « historiographique »⁶³, n'est, à cet égard, pas anodin, qui est celui de la reconnaissance et du chemin parcouru. Amar Annus⁶⁴ et Maria-Grazia Masetti-Rouault⁶⁵ ont récemment rappelé⁶⁶, dans le domaine assyriologique et méditerranéen oriental, la nécessité de replacer dans un cadre structurel et épistémologique large, l'étude des *systèmes* engagés par le « mythologème » du « dieu de l'Orage » proche-oriental ancien. Les « "mythes" de "royauté"... » tels que définis et retenus par l'historiographie comparatiste en notre domaine – citons, pour les principaux, les « mythes » d'origine « cunéiforme »⁶⁷, comme les « mythes » syro-mésopotamiens de *Labbu*, du *Lugal.e*, de l'*Anzû*, de l'*Enūma Eliš*, les « mythes » hurro-hittites de *Kummarbi*, d'*Illuyanka* et de *Télipinu*⁶⁸, ou encore les « mythes » ougaritains relatifs au *Cycle de Baa'l* ; les « mythes » d'origine « hiéroglyphique », comme les *traditions* égyptiennes relatives à Osiris, Seth et Horus ; enfin, les « mythes » d'origine indo-européenne et plus spécifiquement grecs et védiques mettant en scène respectivement les combats de Zeus contre Typhon et d'Indra contre Vṛtrá, Ahi, ou Tricirah –, sont « bien reconnaissables dans leurs structures et leurs éléments narratifs »⁶⁹, qui autorisent leur comparaison, que l'on considère, sur un *plan* « folklorique » et « généalogique », leur possible *identité* « génétique » – qu'elle soit « préhistorique » ou « horizontale » –, ou, sur un *plan* « mythopoïétique » et « analogique », leur intégration à une même *perspective* interprétative. L'adoption de

⁶² Très récemment, BOMBARDIERI, L., D'AGOSTINO, A., GUARDUCCI, G., ORSI, V., VALENTINI, S. (éds.), 2013 ; KARTTUNEN, K., 2014.

⁶³ PARPOLA, S., 1991 ; BURKERT, W., 1994 ; WEST, M., 1997 ; WHITING, R. M., 2001 (éd.) ; BOMBARDIERI, L., D'AGOSTINO, A., GUARDUCCI, G., ORSI, V., VALENTINI, S. (éds.), 2013 ; KARTTUNEN, K., 2014 ; GELLER, M. J. (éd.), 2014 ; METCALF, C., 2015.

⁶⁴ ANNUS, A., 2002.

⁶⁵ MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a.

⁶⁶ Relevons avant eux, van DIJK, J., 1983, pp. 11, 17-19, PUHVEL, J., 1987, pp. 21-32.

⁶⁷ Sur la « culture cunéiforme » généralement, récemment RADNER, K., ROBSON, E., 2011.

⁶⁸ Soit le *Mythe de Télipinu, Télipinu et la fille de l'Océan* et le « mythe » de la *Disparition du Soleil*.

⁶⁹ MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a, p. 20.

ce cadre d'expérience particulier, doit légitimer et limiter notre démarche, dont il apparaîtra non seulement la nécessaire mémoire, mais également l'horizon : par notre position de *descendant*, l'intégration à une historiographie identifiée et ses *codes* « épistémologiques », par notre position d'*héritier*, la réaction à l'« ordre établi » et le devoir de l'avancée.

0.2. Sources

Précisément, les « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou "fondation" du "royaume" » tels que définis et retenus par l'historiographie comparatiste en notre domaine constituent l'essentiel des sources de notre travail. Une attention particulière cependant a été portée aux « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû*, de l'*Enūma Eliš*, aux « mythes » de Télipinu et au *Ṛg-Veda*.

Plus spécifiquement, notre choix, dans le champ des études assyriologiques, d'exclure le « mythe » de *Labbu* est justifié sur le *plan* de l'« historiographie »⁷⁰ ; pareillement, le *Ṛg-Veda*, collection de 1028 « poèmes »⁷¹, apparaît le cadre par excellence et la source essentielle pour qui veut approcher au mieux le culte du dieu Indra et sa « mythologie »⁷². Cependant, les combats de la divinité contre Ahi et Tricirah ont été délibérément mis de côté pour raisons pratiques.

⁷⁰ « When compared with *Enūma Eliš* and *Anzû*, the similar outline is the only striking feature. Nothing suggests direct dependence of *Labbu* on either of the other two, nor the opposite. All the surviving details are so different that indirect connection, that is, independent development from a common tradition, is suggested. With *Enūma Eliš* and *Anzû*, on the other hand, it can be argued that not only was *Enūma Eliš* consciously based on *Anzû*, but other items of Ninurta mythology were deliberately worked in so as to present Marduk as Ninurta redivivus. » (LAMBERT, W. G., 1986, p. 55.)

⁷¹ STAAL, F., 2008, p. 4.

⁷² « Late Vedic and post-Vedic tradition, where Indra's godhead progressively declines with the onset and elaboration of Brahmanism, is still replete with increasingly submythological, epic, and folkloric Indra lore, some of it direct succession and elaboration of the Vedas, other parts purveying potentially important ancient para-Vedic tradition, still others probably reflecting the fictional impulses of a later age. » (PUHVEL, J., 1987, p. 53.)

Généralement, notre travail a porté sur les « mythes » dans leurs versions originales : il a s'agit de rassembler toutes les éditions critiques des sources choisies et, par l'étude et la confrontation de ces dernières, d'établir une grille comparative de leurs versions et interprétations diverses⁷³. Bien que cette étude ne soit, de par sa *nature* et son *but*, « philologique », le contact et l'analyse des textes assurément ont permis d'en approfondir la compréhension⁷⁴.

Enfin, quand un *objet* répond de la *société* le générant, et inversement, qui ne saurait être pensé de façon autonome, mais « en interaction et en antagonisme »⁷⁵, la confrontation de notre corpus à d'autres sources textuelles a autorisé une meilleure appréhension de notre champ d'études. Citons, exemples parmi d'autres et étudiés, là encore, dans leurs versions originales, les inscriptions royales du roi Gudéa (notamment les *Cylindres A et B*) et les « poèmes »⁷⁶ dits des « lamentations » (*cadre* « culturel » syro-mésopotamien), ou encore le rituel de « fondation » *CTH 414* (*cadre* « culturel » anatolien). Dans une même *perspective*, une étude de l'iconographie associée aux « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou de "fondation" du "royaume" », a également été entreprise. Si les *liens* d'« influence » entre les médias de l'écrit et de l'image sont aujourd'hui reconnus, ce *type* de sources en effet apparaît essentiel dans le cadre des études

⁷³ Notre connaissance encore limitée du sanskrit védique cependant restreint notre appréciation des sources indiennes. Un travail fut donc principalement dans le cadre de notre étude du *R̥g-Veda* de confronter les diverses éditions critiques des hymnes choisis.

⁷⁴ Le choix dans le corps de notre tapuscrit de citer toute source en langue originale participe de cette *perspective*.

⁷⁵ Nous reprenons ici une phrase d'Ute Heidmann : « (...) on pourrait dire d'une littérature (d'un texte, peut-être même d'une religion), que c'est l'ensemble des littératures (des textes et des religions) contemporaines et passées qui joue le rôle de corpus. Il est vrai qu'aucune littérature (pas plus qu'un texte ou une religion) ne constitue une totalité qui se développe de façon autonome : elle se forme, en effet, en interaction et en antagonisme avec les autres. » (HEIDMANN, U., 2006, pp. 144-145.)

⁷⁶ LION, B., 2001c, p. 462.

d'histoire antique et assyriologiques plus particulièrement⁷⁷ : outre qu'il permet une compréhension plus complète de la « mythologie » suméro-akkadienne et des mécanismes de sa formation, certains *motifs* « mythologiques » absents de toutes sources textuelles ne peuvent être connus autrement que par leurs représentations graphiques.

0.3. Méthode et construction de l'étude⁷⁸

L'impossibilité toutefois de contextualiser précisément les textes étudiés rend la tâche difficile⁷⁹, qui invitait à deux voies d'étude. Si une première, « linguistique », eut été intéressante et d'actualité sur le *plan* de l'« historiographie », une seconde, « structurelle », a été privilégiée, qui nous a conduit à isoler les structures narratives des récits choisis et, les comparant les unes avec les autres, à analyser les similarités et les différences qui les caractérisent. Une œuvre « n'est jamais uniquement un texte, c'est-à-dire une chaîne syntaxique et sémantique, mais elle est aussi, et en premier lieu, l'accomplissement d'un acte de communication, un message émis par une personne donnée dans des circonstances et avec un but spécifiques, reçu par une autre personne donnée dans des circonstances et avec un but non moins

⁷⁷ Récemment, SCHMANDT-BESSERAT, D., 2007. Quand l'influence de l'écrit sur l'art est souvent mise en avant (JACOBSEN, T., 1976 ; GREEN, A., 1997), l'autrice a notamment démontré, dans le cadre des études proche-orientales antiques, l'influence réciproque des deux *systèmes* d'expression.

⁷⁸ Certaines répétitions seront peut-être relevées dans le corps de notre texte. Nous les justifions par le dialogue inhérent à toute expérience. De même que le *tout* interagit avec la *partie* et inversement, chaque chapitre répond, par son unité et interaction aux autres, à l'ensemble d'un ouvrage qui le définit mais est également défini par lui.

⁷⁹ « On sait combien il est difficile d'établir des corrélations sûres entre des contes transmis oralement et des récits, des croyances ou des rites historiquement situés. La diversité des contextes et des niveaux culturels, l'absence de chronologie des contes s'ajoutant aux difficultés d'interprétation habituelles en ces matières, rendent les rapprochements particulièrement hasardeux. On prendra donc ce qui suit que comme un essai, nécessairement provisoire et incomplet en vue de baliser la zone commune entre des documents dont l'hétérogénéité même fait question. » (VADE, Y., 1992, pp. 7-8.)

spécifiques. »⁸⁰ Quand tout « mythe » n'existe « qu'à l'intérieur d'un cadre idéologique et religieux donné, une distinction [ainsi] d'apparaître nécessaire entre sa structure narrative et le codage idéologique qui permet de le comprendre et lui donne sa raison d'être »⁸¹, qui autorise seule la comparaison⁸². Car si le cadre vient à se modifier qui désengage le « mythe » de toute justification et *fonction* essentiellement – nous entendons originales –, sa structure narrative, « en quelque sorte déracinée »⁸³, subsiste :

- « Le mythe conserve son statut premier, à la fois explicatif et normatif ; mais le codage a changé ; il met en paroles une autre composante du sacré ; un tel transfert suppose une réinterprétation des mots et des comportements, une nouvelle lecture symbolique.
- Le mythe perd sa relation privilégiée avec le sacré ; il ne subsiste qu'un motif narratif, un beau récit, que chacun peut interpréter selon ses croyances ou ses phantasmes. S'il reste isolé, on parlera de conte ; mais il peut aussi s'intégrer à un nouvel ensemble, par exemple à une épopée. Il fonctionne d'abord comme ornement narratif, plus ou moins bien lié à l'ensemble. Par la suite, de nouveaux liens vont se tisser avec le contexte. »⁸⁴

Une seconde étape de travail a été, à partir du cadre d'analyse ainsi établi et une première tentative de contextualisation, de nous intéresser aux possibles *connexions* entre les textes : ont-ils un « lien » de « parenté » direct ? ; est-il question

⁸⁰ SCHAEFFER, J.-M., 1989, p. 80, cité par HEIDMANN, U., 2006, p. 149.

⁸¹ CHRISTOL, A., 2008, pp. 299-300 (1998, dans : M. Tédé et Ph. Hoffmann [éds.], *Le rire des anciens*, Paris, ENS, pp. 21-22).

⁸² Autrement dit, le support « mythique » – ce que nous appelons finalement le « mythe » – importe peu, qui relève du simple média (oral, écrit, image), par ailleurs médiatisé à son tour (récemment, SCHNYDER, P. [sous la dir.], 2008 ; MONNEYRON, F., THOMAS, J., 2012 [2002], p. 41).

⁸³ CHRISTOL, A., 2008, p. 300.

⁸⁴ (*ibid.*)

d'*emprunt* « culturel » ? ; d'*héritage* « culturel » ? ; etc. Enfin, une dernière étape, directement liée à cette tentative d'interprétation, fut de nous interroger sur les possibles contacts « historiques » entre les *mondes* syro-mésopotamien, indo-européen et méditerranéen et pouvant expliquer ces « connexions ».

Notre travail est organisé en trois parties. Puisqu'il n'est possible, « en bonne démarche comparative », « de faire l'impasse ni sur les concepts opératoires, instruments mêmes de la comparaison, ni sur les formes discursives qui permettent de communiquer l'objet construit à son public (...) »⁸⁵, un premier chapitre, sorte de prolongement de cette introduction, interroge notre parcours expérimental. Une seconde section pose dans un premier temps la question de la « continuité » et la « diversité » en Mésopotamie de la *tradition* du « "mythe" de royauté », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du royaume » centrée sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage », dans la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » ; un deuxième temps confronte cette *tradition* à la *tradition* « mythologique » védique engageant une *perspective* « équivalente » ; enfin, quand la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » apparaît, dans le cadre des études assyriologiques, la seule voie d'interprétation possible, un *habitus*, de la *tradition* du « "mythe" de royauté », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du royaume », la troisième partie propose, par le *rapprochement* des *traditions* « mythologiques » suméro-akkadienne et anatolienne, une *alternative* d'interprétation.

⁸⁵ CALAME, C., 2012, p. 44. L'auteur précise : « (...) on se souviendra, avec l'aide de Jonathan Z. Smith, que les différences identifiées par contraste, dans la négociation constante entre les données de terrain et nos propres intérêts théoriques, sont des différences construites ; en particulier du fait – ajouterais-je – de l'inévitable traduction transculturelle en termes académiques, érudits. » (*ibid.*)

CHAPITRE 1

Une expérience comparatiste

1. Introduction⁸⁶

1.0.1. Hasard et tâtonnement

Les chercheurs n'ont de cesse de le rappeler : à charge de construction, la science est également affaire de tâtonnements⁸⁷, qui évolue et se construit par fait de hasards et de confrontations – écrites et orales⁸⁸ – à l'*Autre*⁸⁹. Ainsi des

⁸⁶ « Le diable paraît bien pâle auprès de celui qui dispose d'une vérité, de sa vérité. » (CIORAN, E., 1977, p. 10.)

⁸⁷ « (...) et tant plus le point de départ du commencement du travail sera éloigné, si possible étranger, tant plus l'acheminement sera venu de loin, et bizarre – de tant plus nous serons des scientifiques, des historiens, et des savants modernes. » (PEGUY, C., 1987, p. 1397 [Zangwill, 1904].)

⁸⁸ Le présent travail est ainsi également le fruit de dialogues formels et informels, engagés depuis plusieurs années avec des spécialistes de tous horizons : assyriologues, hittitologues, égyptologues, indianistes, hellénistes, etc., mais également historiens, sociologues, anthropologues, ethnologues, spécialistes du religieux, etc. Généralement, sur la pratique de la comparaison à plusieurs nécessairement, voir BORGEAUD, P., 2004.

⁸⁹ « Quand une science naturelle fait des progrès, elle ne les fait jamais que dans le sens du concret, et toujours dans le sens de l'inconnu. Or, l'inconnu se trouve aux frontières des sciences, là où les professeurs "se mangent entre eux" (...). C'est généralement dans ces domaines mal partagés que gisent les problèmes urgents. Ces terres en friche portent d'ailleurs une marque. Dans les sciences naturelles telles qu'elles existent, on trouve toujours une vilaine rubrique. Il y a toujours un moment où la science de certains faits n'étant pas encore réduite en concepts, ces faits n'étant pas même groupés organiquement, on plante sur ces masses de faits le jalon d'ignorance : "Divers". *C'est là qu'il faut pénétrer*. On est sûr que c'est là qu'il y a des vérités à trouver : d'abord parce qu'on sait qu'on ne sait pas, et parce qu'on a le sens vif de la quantité de faits. Pendant de nombreuses années, dans mon cours d'Ethnologie descriptive, j'ai eu à enseigner en portant sur moi cette disgrâce et cet opprobre de "divers" sur un point où cette rubrique "divers", en ethnographie, était vraiment hétéroclite. Je savais bien que la marche, la nage, par exemple, toutes sortes de choses de ce type sont spécifiques à des sociétés déterminées ; que les Polynésiens ne nagent pas comme nous, que ma génération n'a pas nagé comme la génération actuelle nage. Mais quels phénomènes sociaux étaient-ce ? C'étaient des phénomènes sociaux "divers", et, comme cette rubrique est une horreur, j'ai souvent pensé à ce "divers", au moins chaque fois que j'ai été obligé d'en parler, et souvent entre temps. »

mathématiques et de l'Histoire, ainsi également de l'outil de comparaison. Tout à la fois l'expérience et la méthode qui la caractérisent, elle est un rapport de forces dont il convient de prendre la mesure. Cependant toute entreprise scientifique est personnelle exclusivement, dont le cadre général, mais également les étapes⁹⁰, doivent être précisés : quand la méthode de comparaison envisagée a souvent primauté sur l'historique expérimental, un rappel du chemin parcouru apparaît essentiel⁹¹ qui, participant de l'expérience pleinement, relativise l'intransigeance du discours fini⁹² et interdit la conclusion⁹³.

1.0.2. Perspectives de recherche

Dans un mémoire de Master 1, soutenu en 2009 sous la direction de Francis Joannès à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne⁹⁴ (UFR Histoire : *Master Histoire et anthropologie de l'Antiquité*) et consacré à la divinité suméro-akkadienne Ninurta et sa « mythologie », nous avons soulevé le « problème » de ses « accointances » avec les

(MAUSS, M., 1983, pp. 365-366, « Les techniques du corps », communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mars 1934.)

⁹⁰ « There is nothing more necessary to the man of science than its history, and the logic of discovery (...): the way error is detected, the use of hypothesis, of imagination, the mode of testing. » (Lord Acton, cité par Karl Popper, POPPER, K., 2002, p. XVII.) Garants du « scientifique », dont elles marquent tant l'intégrité que les limites, erreurs et approximations définissent toute expérience essentiellement (BACHELARD, G., 1938 ; POPPER, K., 2002). Récemment, voir RHEINBERGER, H.-J., 2010.

⁹¹ HEGEL, G. W. F., 1993 (1907).

⁹² À juste titre, et forces *perspectives* qui rétabliraient intuition et imagination dans le cadre de l'expérience. Généralement, BACHELARD, G., 1938. Plus près de nous, GRIGNON, C., 2008, p. 11.

⁹³ « Le doute scientifique s'apprend en critiquant ses propres certitudes. Le matériau est fourni par la confrontation de nouveaux objets, de nouveaux points de vue. La méthode est simple : elle consiste à accepter, au moins provisoirement, la possibilité d'une erreur ou d'un autre point de vue dans ses manières de voir et penser. À entrer dans une autre hypothèse, à l'envisager sereinement, à supputer aussi quels avantages ou inconvénients personnels et collectifs on pourrait en retirer si d'aventure, cette hypothèse se révélait exacte ou aussi fondée que la sienne. » (JUCQUOIS, G., 1997, p. 15.)

⁹⁴ Jérôme Pace, *Ninurta ou l'itinéraire d'un dieu à la croisée des chemins*, Mémoire de Master 1 Histoire et anthropologie de l'Antiquité : initiation aux méthodes de recherche en assyriologie, sous la direction de F. Joannès, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2008-2009.

mondes hittite et védique et avancé l'hypothèse de possibles *rapprochements* « structurels » entre les *traditions* « mythologiques » syro-mésopotamienne et indo-européenne. Un mémoire de Master 2, soutenu en 2011 à l'École Pratique des Hautes Études (V^e section : *Master Religions et Systèmes de pensée*) sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault⁹⁵, a eu pour but de continuer cette recherche de possibles « correspondances » de « structures narratives » entre les « mythologies » syro-mésopotamienne et indo-européenne, en particulier à travers l'exemple des « "mythes" de royauté », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du royaume », centrés sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage » et dont l'on sait le *genre* « littéraire » partagé par la Mésopotamie et ses voisins indo-européens. Très largement, cette étape de travail a permis d'envisager un premier cadre des relations existantes entre l'ensemble des *traditions* syro-mésopotamienne, védique et hittite – relatives respectivement aux personnalités des dieux Ninurta, Indra et Télipinu –, et ouvert la voie à une réflexion en même temps plus large, plus approfondie et plus rigoureuse sur la question des *rapports* « historiques » et « culturels » entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen. Dans cette *perspective*, notre projet de thèse, présenté en 2011 dans le cadre de notre inscription à l'École doctorale EPHE 472 (« mention Religions et systèmes de pensée »), sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault (École Pratique des Hautes Études) et Jean-Pierre Levet (Université de Limoges), a pu envisager non seulement de consolider et élargir à d'autres « mythes » notre réflexion, mais également de nous faire nous interroger sur l'existence possible d'une « aire culturelle » « mythologique », nous entendons « mythopoïétique », indo-

⁹⁵ Jérôme Pace, *Mythes de royauté, de combat, de jugement, et d'organisation du cosmos en Mésopotamie : points de contact entre le monde mésopotamien et les mondes indo-européens. Création/Fondation du royaume et prise de pouvoir : Ninurta ou le dieu à la croisée des chemins*, Mémoire de Master 2, sous la direction de M. G. Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études, 2011.

méditerranéenne et dont Simo Parpola a soupçonné l'existence il y a un peu plus de vingt ans.

1.0.3. *État de la recherche*

Assurément, les expériences menées lors de nos années de Master et de troisième cycle, nous ont permis d'apprécier relativement l'état de la recherche qui concerne notre *perspective* : notre *orientation* n'est pas nouvelle qui relève d'une historiographie riche, identifiée et dont les codes épistémologiques sont bien connus. Cependant, notre position intermédiaire, ainsi que celle de notre sujet de réflexion, dans le cadre des institutions universitaires françaises, marquent de leur ambiguïté notre *rapport* à la recherche. Car si notre situation officielle est aujourd'hui celle d'un pratiquant de la « science religieuse »⁹⁶, puisque rattaché à la V^e section de l'École Pratique des Hautes Études (*Section des sciences religieuses*), notre parcours et notre *définition* sont également ceux de l'historien – et/ou l'anthropologue –, et plus particulièrement de l'assyriologue. Certes, l'assyriologie, autrement considérée sur le *plan* de l'« anthropologie historique » ou simplement de l'« histoire », et la pratique de la science religieuse ne sont pas incompatibles, tant s'en faut – notre parcours à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne ne distinguait en effet aucunement les deux horizons. Toutefois, le fossé institutionnel creusé entre les IV^e et V^e sections de l'École Pratique des Hautes Études tend à séparer strictement sur le *plan* de la « pratique », qui le linguiste et l'historien, qui le spécialiste des religions, et resserrer le passage de l'un à l'autre⁹⁷. À cette première incertitude, une seconde fut de nous situer à l'aune

⁹⁶ Pour une tentative de définition de la « science des religions », BORGEAUD, P., 1999, 2004, 2013 ; KOCH PIETTRE, R., 2006, 2015. Voir également, LINCOLN, B., 2012.

⁹⁷ Une nuance, cependant, peut sur un *plan* « théorique » être formulée. L'École doctorale EPHE 472 en effet définit la mention « Religions et systèmes de pensée » ainsi : « La mention "Religions et systèmes de pensée" (RSP) a pour vocation de couvrir l'ensemble des phénomènes religieux du monde, à toutes périodes, en recourant aux différentes sciences humaines (histoire, sociologie, ethnologie, anthropologie, philosophie), en les faisant dialoguer sur le plan méthodologique et en s'efforçant de promouvoir un comparatisme permettant de faire ressortir invariants ou spécificités. En articulant « religions » et « systèmes de pensée », les chercheurs

d'une historiographie nationale et internationale. Les questions du comparatisme et des études indo-européennes, par exemple, relèvent en effet, selon que nous nous référons à une bibliographie française ou étrangère, d'une *orientation* toute différente.

1.1. L'épreuve du comparatisme

L'épreuve du comparatisme est difficile, qui doit être précisément circonscrite⁹⁸. Car si la comparaison est « naturelle » à l'*esprit humain*⁹⁹, l'idée de la comparaison apparaît sinon « ambiguë »¹⁰⁰, du moins plurielle. Ute Heidmann a reprécisé, dans des travaux récents, une comparaison vitale, mais fragile d'utilisation et dont il importe de

qui animent cette mention entendent ne pas restreindre leurs problématiques aux seuls systèmes religieux établis, mais interroger la catégorie du religieux et faire apparaître l'interaction avec les systèmes philosophiques, les sagesses et les cosmologies. » (<https://www.ephe.fr/recherche/ecole-doctorale/mentions-de-l-ecole-doctorale-472>) À titre de comparaison, la définition de la mention « Histoire, Textes et Documents » est la suivante : « La mention "Histoire, textes, documents" (HTD) couvre des champs disciplinaires ressortissant à l'histoire, l'histoire de l'art, l'archéologie, la philologie et la linguistique et embrassant un très large spectre chronologique (de l'Antiquité à l'époque contemporaine), géographique et culturel (Europe, monde méditerranéen, Proche-Orient, Inde, Asie centrale et Extrême-Orient). Elle tire son originalité de cette grande variété, à même de favoriser, dans le respect de la méthode philologico-historique, les échanges disciplinaires et le développement d'études transversales et de permettre aux étudiants de se former le plus complètement possible, dans des domaines rares qui ne sont enseignés ni dans les universités françaises, ni dans les autres établissements d'enseignement supérieur. Son autre originalité tient à la place centrale qu'y occupe le document : les étudiants y acquièrent les techniques et méthodes indispensables à l'exploitation des sources primaires par un contact direct avec les documents, souvent inédits (tablettes, inscriptions, papyrus, manuscrits, etc.). » (<https://www.ephe.fr/recherche/ecole-doctorale/mentions-de-l-ecole-doctorale-472>) Sur le libellé « systèmes de pensée » précisément, voir KOCH PIETTRE, R., 2006, p. 28.

⁹⁸ « As Wittgenstein notes, concepts – including definitions and classifications – are central to comparison. We cannot compare intertwined currents and eddies in the phenomenal ebb and flow of events – historically situated beliefs, acts, experiences, or texts – without concepts that formulate theoretical problems ("ask particular and significant questions") in a methodologically rational way and give us a reason to compare. Comparisons *in vacuo* are meaningless, without intellectual context for their production or evaluation, and often mere juxtapositions of essentially incomparable phenomena. » (PORTER POOLE, F. J. P., 1986, p. 416.) Pour une synthèse récente, VIGOUR, C., 2005.

⁹⁹ Cf. *supra*, note 19.

¹⁰⁰ BERTHOUD, G., 1986. Cf. *supra*, note 27.

rappeler à tous moments « les principes épistémologiques et méthodologiques »¹⁰¹ : d'abord, la nécessité de « construire des comparables »¹⁰² – soit de rapprocher et analyser conjointement des *objets* de *nature* distincte, mais également d'époques et/ou d'« aires » « linguistiques » et « culturelles » différentes –, et « établir (...) des critères (plans) de comparaison »¹⁰³ ; ensuite, l'intérêt de privilégier le différent¹⁰⁴, dans une *perspective non pas/plus universalisante*¹⁰⁵, mais *différentielle*¹⁰⁶ ; enfin le devoir d'une comparaison « non-hiérarchique »¹⁰⁷, pour ne pas dire « égalitaire » et « égalisante »¹⁰⁸. À cet égard, la suggestion de Claude Calame de distinguer trois « "opérateurs" de la comparaison » (« sujets comparants »/« concepts comparants »/« stratégies discursives »)¹⁰⁹, appelle résolument à la (re)définition d'un comparatisme comme *discours* : le phénomène de comparaison est subjectif absolument¹¹⁰, qui engage théorique¹¹¹ et rhétorique¹¹² exclusivement. Une mise en

¹⁰¹ HEIDMANN, U., 2005, p. 101.

¹⁰² HEIDMANN, U., 2005, p. 103, 2006, pp. 145-146.

¹⁰³ HEIDMANN, U., 2006, pp. 146-147.

¹⁰⁴ HEIDMANN, U., 2005, p. 102, 2006, pp. 143-145 (voir, dans une même *perspective*, BUSINO, G., 1986).

¹⁰⁵ HEIDMANN, U., 2003.

¹⁰⁶ HEIDMANN, U., 2005, 2006, 2010.

¹⁰⁷ HEIDMANN, U., 2005, p. 103, 2006, p. 148.

¹⁰⁸ Roland Barthes parlerait d'« équivalence » (BARTHES, R., 1957, p. 219).

¹⁰⁹ CALAME, C., 2012, pp. 43-44.

¹¹⁰ « Les sujets comparants : sujets érudits, forts de leur formation en anthropologie culturelle, insérés dans un champ d'enjeux académiques et institutionnels, mais aussi affectifs, dont *Le Journal d'ethnographie* de Bronislaw Malinowski nous offre par exemple l'étonnant témoignage [cité par l'auteur, MALINOWSKI, B., 1967] ; des sujets-auteurs dépendant de paradigmes culturels et épistémologiques qui sont marqués dans l'espace et dans le temps aussi bien que le sont, par ailleurs, les manifestations culturelles distantes qu'ils constituent en objets d'anthropologie [cité par l'auteur, KILANI, M., 1994, pp. 40-42 ; LESERVOISIER, O., VIDAL, L., 2007]. » (CALAME, C., 2012, p. 43.)

¹¹¹ « Les concepts comparants : catégories de niveau intermédiaire, catégories semi-figurées ou semi-formelles (suivant la perspective poétique ou logique dans laquelle on les envisage) : la magie, le fétiche, le tabou, le cannibalisme, le mythe, le rite d'initiation tribale, l'identité et, naturellement, la religion... ; des catégories souvent fondées sur une notion indigène, dans une dénomination empruntée à une culture particulière, puis pourvue d'une extension universelle et, par ce biais, réifiées et naturalisées ; en fait des catégories purement opératoires et, de ce fait, également inscrites dans un paradigme épistémologique évidemment situé dans l'espace et dans

perspective de la comparaison, aussi restreinte soit-elle, est nécessaire, qui, la déterminant synchroniquement et diachroniquement, la justifie et la légitime. « À l'évidence, la comparaison ne saurait se limiter à la juxtaposition de pratiques culturelles et de représentations symboliques différentes autour d'un vague thème ou dénominateur commun tel "l'esprit de la végétation" cher à James G. Frazer. Sans doute fondée par définition sur des analogies de surface, sur des "airs de famille", la comparaison ne peut être que relative, contrastive et différentielle. Elle s'emploiera à révéler les spécificités plus que des ressemblances que l'on risque d'interpréter en termes génétiques de filiation ou en termes réifiant d'universaux. »¹¹³ L'équilibre est difficile, qui doit ainsi « identifier les traits généraux, mais surtout les traits spécifiques »¹¹⁴ : car si l'injonction à la *différence* est fondamentale, qui engage un comparatisme inductif autrement plus proche de la *réalité* observée, le *semblable*¹¹⁵

le temps (et, par conséquent, d'ordre relatif). » (CALAME, C., 2012, pp. 43-44.) Plus largement, sur le *rapport* au « monde » comme *relation* de « discours », LEGENDRE, P., 2006.

¹¹² « Les stratégies discursives : stratégies d'ordre verbal informant l'objet anthropologique construit à partir de l'enquête de terrain et restitué dans l'étude ou la monographie ; procédés de schématisation et de figuration pour constituer et construire l'objet (désormais d'ordre discursif) ; stratégies rhétoriques destinées à convaincre le public implicitement visé ; tournures d'ordre énonciatif relatives à toute mise en discours [cités par l'auteur, KILANI, M., 1994, pp. 27-39 ; CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (éds.), 1986 ; GEERTZ, C., 1988]. » (CALAME, C., 2012, p. 44.)

¹¹³ CALAME, C., 2012, p. 44. Jean-Noël Ferrié a notamment dénoncé la confusion systématique entre *analogie* et *identité* (FERRIÉ, J.-N., 1993). Sommes-nous jamais identiques ? Sur le *plan* de la « littérature », et sur un registre un peu différent, Gustave Flaubert répond négativement qui, s'adressant à son ami Louis Douillet, écrit : « Tu as toujours peur de plagiats ridicules. Qu'est-ce qui se ressemble ? Est-ce qu'on conçoit jamais le même sujet d'une façon identique ? » (Lettre du 2 septembre 1850, Gustave Flaubert à Louis Bouilhet, note 7, p. 675, éd. La Pléiade.) L'auteur rappelle combien deux œuvres authentiques, malgré certaines *ressemblances*, restent fondamentalement *différentes*. La littérature comparée a particulièrement insisté sur les *liens* qui unissent une littérature à une autre ou plus spécifiquement, une œuvre à une autre, non pas tant pour la perdre dans l'*Un*, que pour la mieux décrire, comprendre, apprécier, dans l'*Autre*. Pour une définition de la *comparaison différentielle* exactement, HEIDMANN, U., 2003, pp. 47-51, 2005, 2006, 2010.

¹¹⁴ CALAME, C., 2012, p. 44. Voir également, NAQUET, P.-V., 2005 (1981), p. 185.

¹¹⁵ Sur l'*identité*, le *même* généralement, BUTCHVAROV, P., 1966 et GOODMAN, N., 1970.

assurément seul rend possible la comparaison¹¹⁶. De même que la focalisation à l'*universel*, « la quête intensive du spécifique, de ce qui fait une singularité[, est elle aussi] mortelle pour l'approche comparative »¹¹⁷ : au-delà de tout glissement apologétique¹¹⁸, « (...) qualifi[ant] un phénomène qui ne doit son existence qu'à lui-même, qui n'appartient à aucune classe plus large, un phénomène *sui generis* doté d'une valeur incomparable (...), le concept d'"unique" (...) [en effet] revendique la différence radicale d'un objet, qui devient une sorte de "Tout Autre" échappant définitivement à l'entreprise comparative »¹¹⁹.

Plus spécifiquement, les approches concernant la comparaison sont nombreuses qui, sur le *plan* de l'« anthropologie » et de l'« histoire », intéressent à différentes *perspectives* et engagent à *methodologies* privilégiées. Antoine Meillet déjà distinguait en 1925 deux types de comparaison¹²⁰ : la comparaison « typologique » et la comparaison « génétique ». Plus récemment, Jonathan Z. Smith a préféré la distinction entre comparaison « analogique » et comparaison « généalogique » ou

¹¹⁶ « Difference makes a comparative analysis interesting; similarity makes it possible. » (POOLE, F. J. P., 1986, p. 417.)

¹¹⁷ DETIENNE, M., 2009 (2000), p. 149. L'auteur cite notamment la *Jane Harrison Memorial Lecture* de Moses I. Finley, exemple fort d'un comparatisme sectaire et/ou corporatiste (*ibid.*, pp. 131-152).

¹¹⁸ Lucette Valensi, notamment, a rappelé les dévoiements possibles d'une comparaison particulariste et à vocation d'une meilleure connaissance des domaines de spécialisation des chercheurs exclusivement : « Comparer ne consiste pas davantage à juxtaposer les situations, à aligner les analyses de spécialistes de régions diverses ou de périodes distinctes pour aboutir à des classifications qui dérivent en hiérarchisations : souvent réalisé, cet exercice distinguera entre sociétés simples et complexes, primitives et avancées, froides ou non ; entre économies développées et sous-développées, etc. Classer, c'est déclasser, et c'est aussi indiquer un régime normal, par rapport auquel les autres régimes sont des écarts à la norme, décrits en termes de déficit ou d'excès. L'addition devient alors soustraction, et l'opération taxinomique exercice d'exclusion. » (VALENSI, L., 2002, pp. 28-29.)

¹¹⁹ BUBLOZ, Y., 2006, p. 115 (l'auteur de traduire SMITH, J. Z., 1990, p. 38).

¹²⁰ MEILLET, A., 1925, p. 7. Généralement, pour une histoire de la comparaison en linguistique, AUROUX, S. (sous la dir.), 1992, 2000.

« homologique »¹²¹. Exclusifs l'un à l'autre, sur le *plan* de l'« épistémologie », les deux *types* de comparaison cependant, « ne peuvent pas être séparés », qui doivent être pensés et appliqués de façon indépendante¹²². Largement, le premier *type*, « typologique » et/ou « analogique », a vocation d'« universalité » : son objet est celui des « phénomènes » universaux de l'expérience humaine, et peut être attribué à l'unité tant physique que psychologique de l'humanité. Sur le *plan* de la « mythologie », la comparaison « typologique » procède ainsi de l'observance de *motifs* ou personnages récurrents, réarrangés et/ou recombinaison sans cesse selon telle ou telle spéculation « mythopoïétique ». Elle est cette construction qui, achronique¹²³ et visant à une meilleure compréhension de l'objet étudié par la confrontation à l'*Autre*, indépendamment de toute idée de contacts, transcende, par son désengagement à quelle qu'« idéologie » que ce soit, les « correspondances ». L'adaptation possible souvent d'une même *perspective* « typologique » à différentes « idéologies » renseigne quant au décalage entre la *réalité* observée et les « correspondances » mises à jour. Précisément cependant, une nuance entre les deux approches doit être dégagée, qui chez Jonathan Z. Smith déplace et justifie le *fait* « comparatiste » : certes, les « similitudes » sont importantes qui invitent à la comparaison, mais doivent par leur contextualisation être dépassées et intégrées à l'argumentation comme autant de

¹²¹ SMITH, J. Z., 1990, p. 47. Plus largement, l'historien des religions identifie « quatre modes, ou styles de comparaison, ethnographique, encyclopédique, morphologique et évolutionniste », et trois approches de comparaison : « l'approche statistique (...), l'approche structurale, et l'approche dite de "description systématique et comparaison" » (SMITH, J. Z., 2014, pp. 59-64).

¹²² « Jusqu'à récemment, une tendance regrettable s'est manifestée parmi les chercheurs en religions : ils se sont concentrés soit sur des études historiques de religions particulières soit sur des comparaisons de la religion et des phénomènes religieux comme si ces deux types de recherche étaient indépendants l'un de l'autre. Aujourd'hui la plupart des chercheurs ont reconnu que non seulement la polarisation est contreproductive, mais qu'elle est complètement fautive en termes de philosophie de la science. Même l'étude philologique et historique la plus détaillée dépend implicitement et explicitement de la comparaison, autrement elle n'aurait pas de sens pour ses lecteurs. La comparaison, d'autre part, serait absurde sans les détails des mondes culturels et sociaux. En fait, les deux ne peuvent être séparés. » (GEERTZ, A. W., 2006, p. 77.)

¹²³ GREIMAS, A. J., COURTÈS, J., 1979, p. 49.

« réponses culturelles apportées à une même question »¹²⁴. Le second *type*, « génétique » et/ou « généalogique » et « homologique » a vocation à l'histoire : son *objet* est celui de phénomènes par trop spécifiques et/ou détaillés pour être attribués à la coïncidence ou certaines « causes psychologiques »¹²⁵. Sur le *plan* de la « mythologie », la comparaison « génétique » interroge prioritairement les relations d'emprunt et/ou de diffusion. « Il s'agit d'expliquer les similitudes entre les systèmes religieux comme des connexions historiques réelles : toute ressemblance est interprétée comme la marque d'une dépendance généalogique ; les dissemblances affirment au contraire l'unicité des phénomènes religieux observés. La comparaison "homologique" fonctionne avec les catégories ontologiques du *même* et de *l'unique*. Les points de convergence sont interprétés comme l'expression d'une essence commune ; les différences attestent le caractère irréductible et strictement spécifique des objets pris en considération. »¹²⁶ Si les tentatives, depuis le XIX^e siècle et dans les domaines qui nous intéressent, de remontées « généalogiques » des *cultures* indo-européenne et sémitique ont marqué de leur empreinte épistémologique et historiographique notre appréhension de ce *type* de comparaison, elles n'en apparaissent pas moins seulement une voie possible d'application¹²⁷.

¹²⁴ BORNET, P., 2006, p. 42. Également, BUBLOZ, Y., 2006, p. 136.

¹²⁵ van DIJK, J., 1969, p. 174.

¹²⁶ BUBLOZ, Y., 2006, p. 115.

¹²⁷ Notamment, CALAME, C., 2012, pp. 39-42.

1.1.0.1. Le comparatisme en « sciences »/« histoire »¹²⁸ des religions¹²⁹

« Priorité structurale de l'histoire des religions »¹³⁰, la comparaison aura profondément marqué en ce domaine la recherche française et internationale. Cependant, quand elle est « plus que jamais, [nous ajoutons : aujourd'hui], présentée, [nous ajoutons : dans le monde anglo-saxon], comme une méthode fondamentale définissant l'identité scientifique de l'étude académique des religions »¹³¹, son instrumentalisation souvent sur le *plan* du « politique », nous entendons l'établissement d'une unicité « généalogique » à vocation « apologétique », et les « généralisations abusives pratiquées en son nom par la phénoménologie éliadienne ainsi que par le structuralisme dumézilien et lévi-straussien, finirent par faire douter, [nous ajoutons : en France¹³²], du bien-fondé de l'entreprise comparative »¹³³. La position, dans cette *perspective*, de l'École Pratique des Hautes Études apparaît

¹²⁸ Sur l'*identité/dualité* « science »/« histoire » des religions, MESLIN, M., 1973 ; BORNET, P., BUBLOZ, Y., 2011.

¹²⁹ Généralement, voir SMITH, J. Z., 1982, 1990 ; BORGEAUD, P., 1986, 2003, 2004, 2013 ; BÆSPFLUG, F., DUNAND, F. (éds.), 1997 ; PATTON, K. C., RAY, B. C., (éds.), 2000 ; CARTER, J., 2004 ; GOTHÓNI, R. (éd.), 2005 ; BURGER, M., CALAME, C. (éds.), 2006 ; KOCH PIETTRE, R., 2006, 2008, 2015 ; PADEN, W. E., 2008. En ce qui concerne l'Antiquité plus précisément, voir CALAME, C., LINCOLN, B., 2012 (éds.) ; BORGEAUD, P., PRESCENDI-MORRESI, F. (éds.), 2015 (2008).

¹³⁰ GASBARRO, N., 2006, p. 19. Renée Koch Piettre parle d'une histoire des religions « forcément comparée » (KOCH PIETTRE, R., 2015, p. 298).

¹³¹ BUBLOZ, Y., 2006, p. 10. Paradoxalement toutefois, « la tendance à [re]transformer l'histoire des religions en une "study of religion" » tend par « l'identification d'un objet unique à [l']interdi[ction] de [nous ajoutons : toutes] relations interdisciplinaires », et donc de la comparaison (BURGER, M., CALAME, C., 2006, p. 6).

¹³² Plus largement « dans l'espace francophone d'influence française » (BUBLOZ, Y., 2006, p. 11).

¹³³ BUBLOZ, Y., 2006, p. 10 ; John Scheid parle d'un comparatisme « voué à disparaître » (SCHEID, J., 2012, p. 111). Une critique également est la confusion entre la « science des religions » et la théologie. Des méthodes telles que le dialogue interreligieux ou la théologie des religions, forcément partisans, sont à exclure, qui appartiennent à la théologie exclusivement (BURGER, M., CALAME, C., 2006, pp. 6-7 ; sur le *fait* « comparatiste » en théologie, NICHOLSON, H., 2011). Sur les dangers de l'herméneutique de Mircea Éliade plus précisément, POITEVIN, M., 2002, pp. 59-62. Généralement, sur les « heurs et malheurs » du comparatisme en France, voir BÆSPFLUG, F., DUNAND, F. (éds.), 1997, p. 11.

révélatrice de ces bouleversements : cœur institutionnel du comparatisme¹³⁴, dont il défendra longtemps la nécessité¹³⁵, l'établissement devient, au tournant des années 1980, méfiant à l'égard de cette pratique¹³⁶. Toutefois, la présentation de la *Section des sciences religieuses* comme « favorisant le comparatisme et l'interdisciplinarité »¹³⁷ d'une part, et l'accueil depuis 1988, au sein de l'institution, de la *Société des Amis des Sciences Religieuses*¹³⁸, d'autre part, permettent de nuancer la rupture, qui rappelle combien le comparatisme est aussi affaire d'individus. L'élection, en 1998, de Renée Koch Piettre au poste de Maître de conférences, chaire « *Historiographie et épistémologie des sciences des religions* », assoit cette *perspective* d'un comparatisme certes marginal, mais toujours vivant¹³⁹. Plus largement, Yvan Bubloz a récemment rappelé, le rôle significatif de « l'essai polémique de Marcel Detienne *Comparer l'incomparable* [qui aura permis] de ramener la comparaison au centre de l'attention en France. Depuis lors, la comparaison n'a droit de cité dans l'espace francophone d'influence française que si elle s'attache à mettre en évidence les particularités des systèmes culturels qu'elle met en relation. La méfiance est encore très forte vis-à-vis

¹³⁴ Créée en 1886, l'École Pratique des Hautes Études Religieuses, future V^e section, fut conçue comme une « faculté de théologie laïque, historique et comparatiste ». Rappelons toutefois la création dès 1879 au Collège de France, d'une chaire d'histoire comparée des religions.

¹³⁵ La création en 1964, à l'École Pratique des Hautes Études, par Jean-Pierre Vernant du Centre Louis Gernet, ou *centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes* « promoteur d'une démarche d'anthropologie historique et comparatiste de l'Antiquité accordant une place privilégiée à l'étude des pratiques et représentations sociales et religieuses » (<http://www.anhima.fr/spip.php?article1>), apparaît l'une des initiatives marquantes de la pratique du comparatisme en France.

¹³⁶ BUBLOZ, Y., 2006a, p. 11. L'auteur évoque notamment Antoine Faivre (FAIVRE, A., 2002), directeur d'études émérite (section des *Sciences religieuses*) et « spécialiste des courants ésotériques occidentaux modernes et contemporains [qui] explique la réticence de l'EPHE vis-à-vis de la pratique de la comparaison dans l'étude spécialisée des religions comme une défiance à l'encontre des théories généralisantes (...) soupçonnées de véhiculer un contenu idéologique néfaste à la neutralité doctrinale de la recherche scientifique ».

¹³⁷ <http://www.ephe.fr/recherche/section-des-sciences-religieuses/>

¹³⁸ Anciennement *Société des Élèves, Anciens Élèves et Amis de la Section des Sciences Religieuses*.

¹³⁹ La chaire disparaîtra en 2011, lors de la nomination de Renée Koch Piettre au poste de Directeur d'études, chaire « Anthropologie religieuse ».

de toute tentative de généralisation théorique : la comparaison doit aboutir à une meilleure connaissance des domaines de spécialisation de chaque chercheur et non à l'établissement de modèles visant une explication globale de la culture ou de la religion. »¹⁴⁰ À la critique d'une *comparaison* du *semblable*¹⁴¹, autrement réduite à sa qualité de symptôme et limitée potentiellement¹⁴², qui invite à vigilance et dépassement, a ainsi répondu, une *comparaison* de la *différence*, « plus adaptée à l'étude des productions culturelles que l'universalisation pour une raison particulière : la différenciation est un principe important de la genèse et de l'interaction mêmes des faits culturels »¹⁴³. La création il y a trois ans à l'École Pratique des Hautes Études, en partenariat avec l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, du *Programme de Recherche Interdisciplinaire* « *Pratiquer le comparatisme : terrains, textes, artefacts* », dirigé par Marcello Carastro, Caterina Guenzi et Frédérique Ildefonse, répond notamment à cette *perspective*¹⁴⁴.

1.1.0.2. *Le comparatisme en histoire*¹⁴⁵

Quand « toute société ne peut se penser sans termes de comparaison »¹⁴⁶, la dénonciation célèbre de Marcel Detienne d'une histoire incapable d'entreprises comparatistes¹⁴⁷, interpelle qui, si elle peut apparaître symptomatique d'un état donné du comparatisme en France¹⁴⁸, doit engager le débat et la nuance¹⁴⁹. L'« appel à la

¹⁴⁰ BUBLOZ, Y., 2006a, p. 11. Pour Marcel Detienne, DETIENNE, M., 2009 (2000). Voir également, CALAME, C., LINCOLN, B., 2012 (éds.).

¹⁴¹ Maurizio Bettini a récemment mis en perspective les fondements de cette voie de la comparaison (BETTINI, M., 2009, pp. 6-15).

¹⁴² Car nécessairement egocentrique et/ou sociocentrique.

¹⁴³ HEIDMANN, U., 2006, pp. 144-145. Cf. *supra*, note 113.

¹⁴⁴ CARASTRO, M., GUENZI, C., ILDEFONSE, F., 2012.

¹⁴⁵ Très généralement, POMIAN, K., 1986 ; VALENSI, L., 1990 ; JULIEN, E., 2005 ; ANNUS, A., 2014.

¹⁴⁶ HARTOG, F., 2005, p. 18. Plus largement, la comparaison est « constitutive de toute opération cognitive » (ZIMMERMANN, B., 2010, p. 170).

¹⁴⁷ DETIENNE, M., 2009 (2000), p. 10.

¹⁴⁸ L'auteur va loin qui considère que l'entreprise comparatiste, que cela soit pour des raisons politiques, sociales, religieuses, ou simplement d'orgueil et de chapelle – guerres d'écoles, de

comparaison »¹⁵⁰ depuis le début du XX^e siècle et dans le champ des études « historiques » reste, quand bien même son application pratique serait rare¹⁵¹, indiscutable qui ne peut et ne doit être négligé. Certes, « une vision locale de l'histoire qui, sous le sceau de la rigueur, exalterait des valeurs nationalistes »¹⁵² – après tout, Charles Seignobos ne parlait-il pas de l'enseignement de l'histoire comme d'un « instrument d'éducation politique »¹⁵³ ? – a pu jouer un rôle perturbateur, qui pose également la question du rôle des sciences « historiques » dans notre *société* « contemporaine »¹⁵⁴. Cependant, la *perspective* essentiellement « anthropologique »

mouvements et/ ou *traditions* (nous entendons ici la notion de « tradition » comme relevant d'une conception constructiviste [HOBSBAWM, E., 1992]) –, n'a pas de place dans le paysage scientifique français. Maya Burger et Claude Calame, ont récemment dénoncé « autant les dérives postmodernistes du structuralisme que le retour réactionnaire à un certain positivisme [qui] ont contribué à enfermer les praticiens des sciences humaines à l'intérieur des disciplines constituées (...) ». Selon les deux auteurs, « (...) on s'est ainsi volontiers replié soit sur des enquêtes très spécialisées, soit sur une critique où la réflexion épistémologique se limite à une recherche sur l'histoire de la discipline » (BURGER, M., CALAME, C., 2006, p. 6).

¹⁴⁹ Hartmut Kaelble a témoigné notamment d'un comparatisme en histoire encore bien vivant en France (KAELBLE, H., 2005). Citons également, l'entreprise de Michel Mazoyer qui, à travers l'Association Kubaba, défend depuis 2002 (nous entendons sur le plan des publications) une approche plurielle des *sociétés* antiques.

¹⁵⁰ GREEN, N. L., 1990, p. 1335.

¹⁵¹ GREEN, N. L., 1990, p. 1335. Lucia Valensi « déplore » cependant une « réponse pour le moins réservée ». L'autrice note également toutefois la « [proposition périodique d'un nouveau pacte] pour inciter les spécialistes à tenter l'aventure » (VALENSI, L., 2002, p. 27 ; [suggérée par l'historienne elle-même en note 1, VALENSI, L., 1990]). Voir également, HAUPT, H.-G., 1996 et JULIEN, E., 2005.

¹⁵² SOLINSKI, B., 2010, p. 279.

¹⁵³ SEIGNOBOS, C., 1934 (1907). À ce sujet également PROST, A., 1984, 1994. Plus largement, sur les liens entre éducation publique et nationalisme, GELLNER, E., 1989 [1983] ; CITRON, S., 2008. Yusuke Inenaga a rappelé il y a peu combien « à travers l'école publique établie par les fondateurs de la III^e République, l'autorité justifie en même temps la discipline morale et les connaissances scientifiques » (INENAGA, Y., 2015, p. 58).

¹⁵⁴ « Il est regrettable – mais facilement explicable – que tant d'historiens ou d'ethnologues d'aujourd'hui se soient moulés si confortablement dans les représentations fantasmagiques d'hier : preuve supplémentaire – s'il en fallait – que, dans le travail de recherches sur les sociétés antiques et "primitives", l'aujourd'hui est aussi obsédant que l'hier. » (BRIANT, P., 1982, p. 47.) La projection sur le passé de schémas et notions (« idéologiques ») du présent est dangereuse qui soustrait la science à la politique et l'« idéologie ». Dominique Charpin a très récemment redit, dans le cadre des études assyriologiques, l'importance pour l'historien de ne

de l'auteur apparaît également dans la procédure de critique engagée ambiguë, qui pose, plus généralement – à moins que l'histoire ne soit anthropologie et l'anthropologie histoire¹⁵⁵ –, la question de leur *identité* respective et du *fait* « comparatiste » dans le domaine « historique »¹⁵⁶. Lorsque « l'activité comparative est consubstantielle au savoir anthropologique »¹⁵⁷, quelle histoire de la comparaison, quelle comparaison pour l'histoire ?

« Arme pour la science et pour la synthèse (...) la méthode comparative est présentée par ses premiers défenseurs comme destinée à résoudre les mots de l'historiographie. »¹⁵⁸ L'impossibilité de percevoir l'« objet » étudié dans sa globalité, qu'elle soit extra- ou intrinsèque, doit engager l'historien à proposer quelque *alternative*, dont le recoupement successif et/ou simultané à d'autres *perspectives* a vocation à le conduire à la compréhension, somme toute encore relative, dudit objet¹⁵⁹. L'échec est cinglant qui tient bon, quelque un siècle plus tard, une

pas céder aux pressions de société (CHARPIN, D., 2015, pp. 39-41). « La nécessaire lutte contre les stéréotypes ne doit pas conduire à des contre-vérités. » (CHARPIN, D., 2015, p. 40.) À travers les exemples, de la *prostitution* et du *harem*, « réalités » proche-orientales sans équivoque, le nouveau titulaire de la chaire « Civilisation mésopotamienne » du Collège de France met en garde contre les dangers de la bien-pensance. L'historien n'a pas vocation à faire-valoir.

¹⁵⁵ Sur les liens de l'histoire et l'anthropologie, récemment BENSA, A., 2010. La position de Gilbert Durand est à cet égard intéressante, qui a affirmé souvent l'*identité* des sciences de l'homme. Circonstanciels, les découpages entre disciplines ne sont, selon lui, que simples points de vue sur un objet unique. L'intitulé du Master « Histoire et anthropologie de l'Antiquité » de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne interroge cette *perspective*.

¹⁵⁶ « Mais peut-être que pour "comparer l'incomparable", il faut avant tout reconnaître, outre des terrains différents, des objectifs distincts à ces disciplines, divergences qui appelleraient justement des traitements dissemblables ? » (SOLINSKI, B., 2010, p. 280.) Marcel Detienne reprend plus spécifiquement cette interrogation dans DETIENNE, M., 2002. Voir également VALENSI, L., 2002, p. 27, où l'autrice écrit « un comparatisme suppos[ant] un pacte entre historiens et anthropologues, prêts à analyser ensemble les mêmes objets ».

¹⁵⁷ DETIENNE, M., 2009 (2000), p. 10.

¹⁵⁸ GREEN, N. L., 1990, p. 1336. Également, JULIEN, E., 2005, pp. 192-195.

¹⁵⁹ Georges Dumézil aura largement défendu la primauté, sur la simple analyse, d'un comparatisme gageure d'une histoire qui ne céderait pas aux sirènes de l'évidence (DUMÉZIL, G., 1987b (1966), p. 82 ; « Héritage », pp. 185-190).

« comparaison [nous ajoutons : essentiellement] critiquée pour son universalisme outrancier, son essentialisme, son impérialisme culturel, autrement dit son aspect totalisant voire totalitaire »¹⁶⁰, et toujours d'actualité¹⁶¹. Quand le comparatisme permettrait de désengager l'histoire de son fondement temporel exclusif, au profit d'une synchronie « phénoménale », « anthropologique », et purement spatiale de son sujet¹⁶², et apparaîtrait ce carrefour marquant « historiquement » la mise « au jour [de] l'irréductible singularité des contextes d'énonciation »¹⁶³ et « anthropologiquement » la proposition plus englobante de schèmes organisateurs plus ambitieux, comment résoudre, sinon comprendre, la rupture entre l'histoire et la comparaison ?

¹⁶⁰ BUBLOZ, Y., 2006a, p. 10. Edward Saïd (SAÏD, E., 1980) ne dénonçait-il pas, il y a plus de vingt ans déjà, un orientalisme impérialiste, légitimant le colonialisme et la suprématie de l'Ouest – nous entendons ici l'Europe post-coloniale ? Pour une définition de l'*orientalisme*, voir MIRAMBEL, A., 1964 ; concernant le *discours* « orientaliste », LETELLIER, B., 2010, pp. 17-21.

¹⁶¹ « Le néojaponisme des deux décennies récentes est évidemment différent à cause des nouvelles conditions historiques. (...) L'ethnocentrisme (parfois raciste, souvent condescendant, et presque toujours indifférent et ignorant des réalités japonaises) qui caractérisait la réception du premier japonisme est maintenant mis en question, au moins implicitement. (...) Cependant, (...) le dialogue ouvert et critique avec les premiers japonistes et avec les idéologies qui les imprégnaient n'a pas été suffisamment approfondi en France. Conséquemment, beaucoup de ces œuvres néojaponistes contiennent très souvent des traces plus ou moins fortes de préjugés, clichés et généralisations qui les caractérisaient. En effet, celles-ci étaient au mieux idéalisatrices et réductrices des réalités des autres (exotiques et/ou esthéticentristes). Ainsi, quand même elles sont apparemment nippophiles, beaucoup de ces œuvres néojaponistes reflètent donc une idéologie ambiguë, abstraitement tolérante, mais qui tend concrètement à être fermée aux autres réels. » (REYNS-CHIMUKA, C., 2005, p. 10.) Voir également, MINEAR, R., 1980. L'auteur rappelle notamment l'importance de ne pas oublier que « what we need is not a bookburning, but a greater awerness of the tradition within which men operated, of (in Foucaultian terms) the discourse which speaks through them » (MINEAR, R., 1980, p. 514).

¹⁶² « L'anthropologie structurale est une de ces métahistoires, une des tentations de l'historien, une des plus provocantes et des plus stimulantes, certes, dans la mesure où, privilégiant d'après le modèle de la linguistique saussurienne le synchronique sur le diachronique, elle constitue le défi le plus total qui ait jamais été lancé à une recherche pour laquelle le temps apparaissait comme ce en dehors de quoi il n'y avait pas à regarder, si ce n'est pour tracer rhétoriquement ou pédagogiquement ce que les auteurs des dissertations appellent un "tableau". » (VIDAL-NAQUET, P., 2005 [1981], p. 185.)

¹⁶³ BENSA, A., 2010, p. 43.

Très largement, et au-delà de la simple question de défense, qu'elle soit de *nature* « épistémologique » – dysfonctionnements de la méthode¹⁶⁴, défauts d'échelle – et/ou « historiographique » – écoles, cloisonnements disciplinaires¹⁶⁵ – et « politique » – comparatismes malsains, histoires à vocation nationale exclusive¹⁶⁶ –, l'intégration de l'outil comparatiste à la réflexion « historique » pose la question d'un « faire » l'histoire¹⁶⁷ et de la prétention de cette dernière, par le rôle qu'elle se donne, à atteindre la vérité¹⁶⁸. Car si expliquer une source « historique » – qu'elle soit « littéraire », « archéologique », ou « orale » – par l'époque qui l'a produite est fondamental¹⁶⁹, qui doit garantir *a minima* l'intégrité du *discours* « scientifique » qui l'expose, toute velléité également à la désengager de la *réalité* qui l'analyse, autrement prétention à l'absolue « objectivité », est illusion¹⁷⁰. Le décalage est dangereux qui confond *vérité* et *vraisemblable*¹⁷¹. Assurément, le « chercheur historien » participe de l'*objet* de sa recherche : ne pouvant se départir du temps qui le

¹⁶⁴ BURGER, M., CALAME, C. (éds.), 2006. Également, HAUBOLD, J., 2013, pp. 25-33.

¹⁶⁵ DETIENNE, M., 2009 (2000) ; BURGER, M., CALAME, C., 2006.

¹⁶⁶ ESPAGNE, M., 1994 ; DETIENNE, M., 2009 (2000).

¹⁶⁷ Johannes Haubold évoque notamment l'idée d'un comparatisme révélateur d'un « faire » l'histoire déficient (HAUBOLD, J., 2013).

¹⁶⁸ Entre autres, RICŒUR, P., 1964 (1955), 1991 (1983-1985). La « vérité en histoire » est selon le philosophe, une vérité « en suspens, plausible, probable, contestable, bref toujours en cours de ré-écriture » (RICŒUR, P., 1998, p. 17). Plus largement, sur l'histoire comme « mise en scène » et « fiction », VEYNE, P., 1971, POMIAN, K., 1989, GENETTE, G., 1991, RICŒUR, P., 1991 (1983-1985) ; sur les *limites* de l'interprétation, ARON, R., 1991 (1938), ECO, U., 1994.

¹⁶⁹ « (...) modern scholars of cultural contact have not always paid sufficient attention to the experiences of ancient, and indeed modern, audiences. » (HAUBOLD, J., 2013, p. 18 ; cf. également p. 21.)

¹⁷⁰ RICŒUR, P., 1964 (1955), pp. 23-44. L'auteur met en garde particulièrement contre la fascination d'une histoire potentiellement objective. Généralement, sur l'impossibilité à toute objectivité quelle qu'elle soit, HEIDEGGER, M., 1986.

¹⁷¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel et Michel Foucault ont notamment montré l'impossibilité d'une représentation fidèle de toute *civilisation*, nous entendons une *société* pensante et autonome, régie par un certain nombre de *codes* et *croyances*, ou *culture* (HEGEL, G. W. F., 2011 ; FOUCAULT, M., 1990). Plus précisément, l'auteur allemand a insisté sur le décalage intrinsèque entre histoire vécue et histoire perçue (voir également, RICŒUR, P., 1998, p. 17). Sur la question de l'atteinte à la « vérité » plus généralement, cf. *supra*, notes 2 et 3.

produit, non « spontané »¹⁷², il est subjectif absolument¹⁷³ dont le discours n'a d'autre valeur que celle d'une appréhension choisie¹⁷⁴ et discursive¹⁷⁵ du réel. L'ambiguïté est là, qui doit être marquée : quand la comparaison a chez l'historien valeur ajoutée exclusivement, l'histoire est comparaison essentiellement, ou la confrontation d'une *pensée* « contemporaine » à une *pensée* moins « contemporaine » nécessairement¹⁷⁶. « À (...) renvoyer dos à dos, ou à opposer l'une à l'autre comme pouvant être séparées et hiérarchiquement différenciées, une approche "systématique" soucieuse d'herméneutique (...) et une approche d'abord soucieuse de la dimension historique

¹⁷² Au sens « barthien » du terme. Roger Shaler Bagnall parle de l'histoire comme « the enterprise of a complex community rather than of an individual » (BAGNALL, R. S., 1995, p. 98). Une remarque d'Armin W. Geertz souligne l'importance de l'environnement du chercheur : « Autrement dit, nous renversons l'hypothèse des collègues des États-Unis de la bonne façon structuraliste française. Mais nous ne faisons pas cela par récalcitrance ou par pur esprit de contradiction, ce qui se produit souvent dans les relations orageuses entre [E]uropéens et [A]méricains. » (GEERTZ, A. W., 2006, p. 80.) Plus largement également, sur le *rapport* passé/présent, RICŒUR, 1991 (1983-1985).

¹⁷³ Une subjectivité « historique » d'autant plus forte, que si l'historien a force sur la source choisie, puisque lui prêtant la puissance de ses propres convictions, la source a force également sur lui, dont elle choque, par son infirmation ou affirmation, l'appréhension du monde qui les définit tous deux. Généralement, MARROU, H.-I., 1975 (1954), RICŒUR, P., 1964 (1955), ARON, R., 1991 (1938). Paul Ricœur, cependant, distingue précisément entre « bonne » et « mauvaise » subjectivité (RICŒUR, P., 1964 [1955], pp. 23-24).

¹⁷⁴ Parmi d'autres : MARROU, H.-I., 1975 (1954) ; FURET, F., 1982. Récemment, en ce qui concerne les sciences généralement, FELDMAN, J., 2002.

¹⁷⁵ « Or, force est de constater que l'enquête, la recherche de l'énigme depuis l'émergence du roman policier au XIX^e siècle, est devenue la forme fondamentale de la narration, qui place l'élucidation d'une énigme au centre du dispositif narratif. Le travail d'interprétation, les hypothèses, leur vérification ou non créent une manière de paradigme commun des démarches cognitives et du récit de fiction, qui engage les personnages dans un travail d'élucidation et fait de la lecture une herméneutique explicite à plusieurs niveaux. Le savoir concerne alors moins l'objet du récit qu'il ne concerne sa forme même et son enjeu. » (BARON, C., 2010, p. 45.) Tout *discours* relève d'une « mise en discours » nécessairement. Platon a notamment, dans le *Théétète*, montré le caractère « indirect » essentiellement de toute « écriture » quelle qu'elle soit. Généralement, sur la « totalité signifiante » inhérente à toute « narration », RICŒUR, P., 1991 (1983-1985), vol. 1, p. 130.

¹⁷⁶ La chronologie dont se réclame l'histoire n'est-elle pas la caution des ruptures qu'elle se fixe ? Toute tentative de définition d'une période « historique » n'est-elle pas légitimée *en rapport de* ? Dans une même *perspective*, l'utilisation de préfixes tels, *proto-*, *pré-*, *post-* ou encore *néo-*, ne sert-elle pas la comparaison ?

(...) »¹⁷⁷, l'historien simplement interdit toute pratique raisonnée de l'histoire. Seule « garantie de sérieux, d'exigence, [et] de rigueur »¹⁷⁸, l'acceptation d'une histoire comme procédé de comparaison est nécessaire, qui doit, par le jeu d'un va-et-vient entre comparaison intrinsèque, « naturelle » à la pratique « historique », et comparaison extrinsèque, construite et « historique » *a priori*¹⁷⁹, réaffirmer la primauté du vraisemblable et rétablir une comparaison comme outil réflexif et indiciel¹⁸⁰. Libéré des codes de son propre discours¹⁸¹, l'historien touche seulement à cette condition au plus près de sa vérité¹⁸².

¹⁷⁷ BORGEAUD, P., 1996a, p. 215. L'auteur reprend une mise en garde de Giulia Sfamemi Gasparro.

¹⁷⁸ MARROU, H.-L., 1975 (1954), p. 213.

¹⁷⁹ Quand le comparatisme peut exister en dehors de l'histoire, est-il réellement « praticable en faisant non seulement l'économie d'une approche historique, soucieuse des contextes (ce que personne, ou presque, ne semble suggérer), mais encore celle, étroitement solidaire, d'une critique d'ordre historiographique destinée à mettre en évidence les origines (souvent contestables) des instruments opératoires qui paraissent les plus évidents » (BORGEAUD, P., 1996a, p. 215) ?

¹⁸⁰ « [Nous précisons : le moyen comparatif], c'est-à-dire la forme que revêt naturellement, dans les sciences humaines, la méthode expérimentale. » (DUMÉZIL, G., 1968, p. 68.) Claude Calame évoque également sa *nature* nécessairement « relative, contrastive et différentielle » (CALAME, C., 2012, p. 44).

¹⁸¹ Ou comment dépasser la métahistoire pour atteindre à la simple histoire (HAUBOLD, J., 2013, pp. 21-24). La dénonciation par Charles Péguy de la « petite fable » perdue dans son « magnifique palais géométrique » (PEGUY, C., 1987, p. 1398 [Zangwill, 1904]) participe de cette *perspective* : par la proposition de désengager toute analyse de texte de toute entreprise de contextualisation, ou étude environnementale, l'écrivain affirme par là-même une histoire strictement superficielle qui, enfermée dans une *logique* « épistémologique » imperméable et définitive, aurait valeur sinon de la destruction du réel, du moins de l'oubli de ce dernier (PEGUY, C., 1955). Le philosophe cependant, va trop loin qui, « critique acerbe des Modernes » (HARTOG, F., 2005, p. 22), se place du côté du sentiment (KREMER-MARIETTI, A., 1993) et ramène à l'extrême l'histoire à la subjectivité qui est la sienne. Si le *positivisme* « historique » doit être combattu qui empêche à toute recherche autre qu'« historique », toute velléité à décontextualiser exclusivement est également dangereuse qui interdit la compréhension de l'objet étudié. Récemment sur Charles Péguy et l'histoire, GERBOD, F., 2002.

¹⁸² À la manière du dialogue platonicien, constitutif de la « vérité », mais dont il nous faut détacher tout caractère ontologique, la comparaison est cette nuance qui par ajustement successif à l'*Autre* éclaire l'*Un* de son « identité » propre.

1.1.0.3. Cas de l'assyriologie

Longtemps délaissée par une assyriologie dont « the priority was initially that of establishing its own academic autonomy »¹⁸³ – Jan van Dijk déjà, en 1969, posait celle de savoir si « l'on devra renoncer pour toujours à la recherche comparative selon une méthode strictement scientifique »¹⁸⁴ –, la question du comparatisme est aujourd'hui à nouveau ouverte sur le plan international, apparaissant comme de plus en plus importante dans le paysage des sciences « historiques » notamment. Les projets *Melammu*¹⁸⁵ et *IHANE (The Intellectual Heritage of the Ancient Near East)*¹⁸⁶, initiés par l'Université d'Helsinki, ou encore les plaidoyers d'Antonio Panaino (Université de

¹⁸³ HAUBOLD, J., 2013, p. 3.

¹⁸⁴ van DIJK, J., 1969, pp. 178-179. L'auteur poursuit, page 179 : « L'horizon de la recherche comparative en matière d'histoire de la religion pourrait s'en élargir, il nous semble. »

¹⁸⁵ « The main purpose of the Melammu Project is to investigate the continuity, transformation, and diffusion of Mesopotamian and Ancient Near Eastern culture from the third millennium BCE through the ancient world until Islamic times and after. Additionally, the Project studies the comparison of Mesopotamian and Ancient Near Eastern culture to cultural aspects found elsewhere, both in contemporary and different time periods. Finally, the Project is also interested in how Mesopotamian and Ancient Near Eastern culture lives on in and has influenced the modern world. The Melammu Project has two main activities: to organize Melammu Symposia (multi-session meetings spanning multiple days) and Workshops (smaller meetings consisting of one or two sessions), and to provide resources relevant to the project on its website. Melammu Symposia are held regularly and serve to promote interdisciplinary research and cross-cultural studies by providing a forum in which cultural continuity, diffusion, and transformation in the ancient world can be assessed systematically on a long-term basis. The emphasis is on continued interchange of ideas between specialists in different disciplines, with the goal of gradually but steadily increasing the number of participants and thus breaking down the walls separating the individual disciplines. Although each Symposium can focus on a different theme, since the primary purpose of the Symposia is to encourage interdisciplinary cooperation per se, papers and posters not necessarily related to a specific theme but contributing to the overall scope of the project are generally welcome at every meeting. (...) » (*The Melammu project. The Heritage of Mesopotamia and the Ancient Near East*, General description, <http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/project/prdescriptionproj.php>)

¹⁸⁶ « The project is funded by the Finnish Academy and the University of Helsinki for the period 2010-2015. It studies cultural transmission within the Near East as well as between the Near East and Europe, especially in the framework of ancient Mesopotamia, Greece, and the medieval Arab-Islamic culture. » (Jaakko Hämeen-Antilla et Ilkka Lindstedt, dans : LINDSTEDT, I., HÄMEEN-ANTILLA, J., MATTILA, R., ROLLINGER, R. [éds.], 2014, p. 9.)

Bologne)¹⁸⁷ et Nicole Brisch (Université de Chicago)¹⁸⁸, pour une nécessaire ouverture et communication entre les différents domaines d'études, témoignent d'un intérêt manifeste et retrouvé. La situation cependant reste marginale d'une discipline en difficulté, dont « the most urgent task remains that of training young scholars to edit, translate and comment on texts that have only recently been discovered and are not yet entirely accessible »¹⁸⁹.

1.2. Le « malaise »¹⁹⁰ indo-européen

1.2.0.1. La question indo-européenne

Dans un ouvrage récent consacré aux « Indo-européens », *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Jean-Paul Demoule, professeur de préhistoire européenne de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, propose de « retracer la construction systématique, quête opiniâtre d'un mythe d'origine alternatif à celui de la Bible – mythe dont les Européens (chrétiens ou de tradition chrétienne) étaient redevables, dans une pathétique schizophrénie, à leurs pires ennemis de l'intérieur et boucs émissaires favoris, les Juifs »¹⁹¹. Les mots sont forts, qui suscitent la polémique. Car si l'auteur ne nie pas la *réalité* indo-européenne, mais le manque de rigueur des thèses concernant l'hypothèse – et les hypothèses qui en découlent – de l'existence d'un « Peuple originel (*Urvolk*) »¹⁹² indo-européen, sa condamnation systématique d'une construction « idéologique » et « occidentale » d'« extrême droite » – autrement « raciste » et « coloniale » –, pose plus largement le problème des *rappports* de la « science » et du « politique ». Certes, « le détournement

¹⁸⁷ PANAINO, A., 2002.

¹⁸⁸ BRISCH, N., 2010.

¹⁸⁹ HAUBOLD, J., 2013, p. 3.

¹⁹⁰ CHARACHIDZÉ, G., 1991, p. 204.

¹⁹¹ DEMOULE, J.-P., 2014, p. 12. Également, entre autres, DEMOULE, J.-P., 1980, 1991, 2008.

¹⁹² DEMOULE, J.-P., 2014, à partir de la page 15.

du phénomène indo-européen par diverses idéologies nationalistes, notamment le national-socialisme et les extrêmes droites (dites parfois "nouvelles droites") contemporaines »¹⁹³ ne doit pas être marginalisé, qui a strictement à voir avec la recherche scientifique. Cependant, quand l'histoire apparaît un *discours*, à savoir une « appréhension » choisie d'un « réel » également « prédéterminé », la condamnation systématique de la « question indo-européenne », puisque foncièrement porteuse d'« idéologies », conscientes ou inconscientes, n'est-elle pas aussi l'aveu de notre incapacité à l'objectivité¹⁹⁴ ? La science « historique » ne saurait avoir d'autre *rapport* à la *vérité* que la confrontation de ses *vraisemblables*. Quelle qu'elle soit, toute histoire doit être considérée qui participe, par la réaction qu'elle engendre, d'un progrès : la neutralité intrinsèque de toute hypothèse est exclusive, qui doit seule être soumise au jugement. La critique engagée par l'archéologue français est ainsi fragile, qui apparaît sa propre limite¹⁹⁵. Le *fait* « indo-européen » ne peut être abandonné qui doit être simplement considéré « comme une hypothèse de travail maintenant solidifiée par plusieurs décennies de travaux remarquables, par ce que Chaïm Perelman et Lucie Olbrecht-Tyteca appellent "l'interaction par convergence", c'est-à-dire la convergence d'arguments isolés convergents »¹⁹⁶. Plus spécifiquement, l'« opposition » que produit

¹⁹³ DEMOULE, J.-P., 2014, p. 16 ; voir également POLIAKOV, L., 1971 ; OLENDER, M., 2005 ; FRANÇOIS, S., 2011. Très généralement, sur l'instrumentalisation des textes, « mythes » et figures antiques par les fascismes et le nazisme dans la première moitié du XX^e siècle, GÉLY, V., PARIZET, S., TOMICHE, A. (dir.), 2014.

¹⁹⁴ « En elle-même toute idée est neutre, ou devrait l'être ; mais l'homme l'anime, y projette ses flammes et ses démençes ; impure, transformée en croyance, elle s'insère dans le temps, prend figure d'événement : le passage de la logique à l'épilepsie est consommé... Ainsi naissent les idéologies, les doctrines, et les farces sanglantes. » (CIORAN, E., 1977, p. 9.)

¹⁹⁵ Par ailleurs, quand l'affirmation de l'existence d'un peuple proto-indo-européen ne saurait, question de méthodologie, être aujourd'hui acceptée sur le *plan* de l'« archéologie », quel poids pour l'argumentation qui infirme cette existence sur le même *plan* de l'« archéologie » ?

¹⁹⁶ Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre. Pour Chaïm Perelman et Lucie Olbrecht-Tyteca : PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 1983, p. 624. Également, SERGENT, B., 1982. L'auteur met à jour, à travers l'exemple du concept « indo-européen », l'ambivalence potentielle de toute idée.

le couple « Aryens/Sémites » doit également être interrogée et mise en perspective. Si la question du « "mythe" aryen » ne peut être niée¹⁹⁷, l'association « dogmatique » depuis la seconde moitié du XIX^e siècle de toute étude du *monde* indo-européen à une *perspective* « antisémite » est dangereuse, qui oriente le discours de l'*Un*, pour mieux dénaturer l'*Autre*. Dans un article récent, Perrine Simon-Nahum invite notamment à une relecture de l'œuvre d'Ernest Renan, dont la diabolisation excessive¹⁹⁸ a eu tôt fait de transposer le *discours* « linguistique » sur le *plan* de l'« anthropologie »¹⁹⁹ : « l'opposition Aryens/Sémites^[200] » doit être lue chez l'auteur français plutôt « à la lumière de l'histoire des langues comme construction réfléchissante (...) et non comme la traduction d'une théorie des races »²⁰¹. De même que le « "mythe" aryen » est né de

¹⁹⁷ POLIAKOV, L., 1971 ; OLENDER, M., 1989, 2005.

¹⁹⁸ « (...) le véritable garant scientifique du mythe aryen en France (...) » (POLIAKOV, L., 1971, p. 208.) Voir également, SAÏD, E., 1980.

¹⁹⁹ OLENDER, M., 1989, pp. 82-85.

²⁰⁰ Nous ajoutons : voir notamment, van BERG, P.-L., 2003.

²⁰¹ SIMON-NAHUM, P., 2008, p. 167. Également, pp. 166-167 : « La construction du couple Aryens/Sémites dans lequel ceux-ci incarneraient la civilisation à une étape inférieure a en effet beaucoup fait pour le discrédit qui occulte encore aujourd'hui l'œuvre de Renan. Edward Saïd y a vu la théorisation de l'orientalisme, dans le halo de condescendance méprisante qui traduit l'infériorité dans laquelle on tient l'Autre [cité par l'autrice : SAÏD, E., 1980, p. 175]. Pourtant pas plus que l'invocation du désert n'inscrit les langues sémitiques dans un déterminisme positiviste, la spontanéité et l'unité qui caractérisent aux yeux de Renan les langues sémitiques et les comportements des peuples qui les parlent ne composent un tableau binaire opposant une race supérieure, les Aryens, aux Sémites situés aux marges de l'humanité. L'opposition que produit le couple Aryens/Sémites n'a de sens chez lui que comme outil conceptuel, idéal-type avant la lettre et non comme la traduction d'une échelle des civilisations renvoyant à une mesure objective de leur développement [cité par l'autrice : CREPON, M., 2000]. Très tôt en effet Renan congédie tout positivisme. Réfléchissant à la combinaison nécessité/liberté, et s'interrogeant sur la cause de l'harmonie entre le moral d'un peuple et l'aspect extérieur du pays qu'il habite – il pense alors à la Bretagne et à la magie qui hante ses paysages –, Renan rejette la préséance du physique sur le moral. "Ceci n'est pas conforme à la bonne méthode. – Je n'appliquerai pas ceci au moral et au tempérament physique dans l'individu ; car là le moral agit réellement sur le physique [cité par l'autrice : POMMIER, J., 1933, p. 160]." De la même façon, écrit-il dans *De l'origine du langage* paru en 1848, « la division des Sémites et des Indo-Européens (...) a été créée par la philologie et non par la physiologie [cité par l'autrice : RENAN, E., 1958, p. 102]. » Pour une présentation générale de l'œuvre d'Ernest Renan et de sa perception en France aujourd'hui, voir SIMON-NAHUM, P., 2002 et LAURENS, H. (sous la dir.), 2013 ; dans le domaine des études proche-orientales précisément, notamment

la confusion des études philologiques et anthropologiques²⁰², le jeu critique opérant depuis les années 1870 ne peut être, aujourd'hui plus encore, toléré, qui aura condamné les études indo-européennes par le procédé même qui leur est reproché. Le procès engagé depuis longtemps en France contre Georges Dumézil²⁰³ apparaît symptomatique de cette situation de crise où le politique l'emporte sur la science : encore une fois, si la récupération de l'œuvre du savant est bien réelle, qui doit être combattue, sa stigmatisation obstinée, quand souvent défectueuse « du point de vue de la méthode »²⁰⁴, est étonnante, qui dépasse le strict cadre scientifique et doit être questionnée²⁰⁵. « À la différence d'un Claude Lévi-Strauss ou d'un Mircea Eliade,

CHEVALIER, N., 2002 ; ROUILLARD, P., 2007 ; HUOT, J.-L., 2008 ; GUBEL, E., 2008 ; BRIQUEL CHATONNET, F., 2008.

²⁰² L'ouvrage d'Asya Pereltsvaig et Martin W. Lewis, *The Indo-European Controversy. Facts and Fallacies in Historical Linguistics*, propose une synthèse de la question (PERELTSVAIG, A., LEWIS, M. W., 2015).

²⁰³ Pourtant une figure majeure du paysage intellectuel français. Claude Lévi-Strauss notamment considère le savant le père du comparatisme : « C'est véritablement lui qui nous a appris à lire les mythes et les rites (...) ; lire les mythes consiste à les traduire les uns dans les autres et à en découvrir un code qui [permet] de découvrir d'une variante à l'autre du même mythe, d'un mythe à l'autre de deux populations qu'on a par ailleurs des raisons historiques de rapprocher, des règles de convertibilité. Et cela, c'est très certainement à Dumézil que nous le devons. » (Claude Lévi-Strauss, « Les lundis de l'histoire », *France Culture*, 1969.) Soulignons également l'hommage de Michel Foucault : « Je crois que je dois beaucoup à M. Dumézil, puisque c'est lui qui m'a incité au travail à un âge où je croyais encore qu'écrire est un plaisir. Mais je dois aussi beaucoup à son œuvre ; qu'il me pardonne si j'ai éloigné de leur sens ou détourné de leur rigueur ces textes qui sont les siens et qui nous dominent aujourd'hui ; c'est lui qui m'a appris à analyser l'économie interne d'un discours tout autrement que par les méthodes de l'exégèse traditionnelle ou par celles du formalisme linguistique ; c'est lui qui m'a appris à repérer d'un discours à l'autre, par le jeu des comparaisons, le système des corrélations fonctionnelles ; c'est lui qui m'a appris comment décrire les transformations d'un discours et les rapports à l'institution. » (FOUCAULT, M., 1971, p. 73.)

²⁰⁴ SAUZEAU, P., SAUZEAU, A., 2012, p. 15.

²⁰⁵ Jean Batany (BATANY, J., 1985, pp. 419-420) et Georges Charachidzé (CHARACHIDZÉ, G., 1991, p. 203) déjà, au tournant des années 1980-1990, replaçaient les études du *fait* « indo-européen » dans le cadre de la science et de la science seulement. Voir également, DUBUISSON, D., 1987 ; MALAMOUD, C., 1991 ; ALLEN, N. J., 1993 ; GARCÍA QUINTELA, M. V., 1994 ; COUTAU-BÉGARIE, H., 1995 ; POITEVIN, M., 2002, p. 11 ; SAUZEAU, P., SAUZEAU, A., 2012, p. 15. Plus largement, ERIBON, D., 1992, GROTTANELLI, C., 1993, 2007, 2008.

Georges Dumézil a[ura pourtant] toujours évité les généralisations philosophiques [et] n'a[ura] jamais adossé son travail à une ontologie. »²⁰⁶ Souvent taxée d'impérialiste, quand cependant dégagée de toute *réalité* « sociale », jamais l'œuvre de l'historien français n'adopta cette position, la mise en lumière de l'« idéologie » indo-européenne n'ayant d'autres finalités que la mise en lumière d'une logique d'« identité » et de « différence », justifiée « scientifiquement »²⁰⁷ (méthode « structurale » « fonctionnelle »)²⁰⁸. Conscient des limites de la méthode comparative²⁰⁹, qu'il aura

²⁰⁶ POITEVIN, M., 2002, p. 11 ; également p. 19 : « Il [Georges Dumézil] n'adopte ni la position transcendantale de Lévi-Strauss (le système triparti n'est pas une structure *a priori* de l'esprit humain), ni une ontologie de type heideggerien, à la différence de Mircea Eliade. »

²⁰⁷ « L'idée d'un passé linguistique et culturel commun aux peuples d'origine indo-européenne n'est pas le fait d'une doctrine ou d'une "idéologie". Elle a été rationnellement élaborée, d'abord en linguistique, par une longue lignée de philologues depuis cent cinquante ans, puis en histoire comparée des mythes et des religions, par Dumézil, en quelques décennies. Ce travail de comparaison est de même nature, qu'il opère sur les langues ou sur les civilisations. Dans les deux cas, il traite les objets mis en présence de la même manière, il les soumet aux mêmes types de confrontation et vise les mêmes objectifs. » (CHARACHIDZÉ, G., 1991, p. 203.)

²⁰⁸ « Pour le moment je veux revenir à ceux qui aiment mieux détester ou railler les Affections et les actions des hommes que les connaître. À ceux-là certes il paraîtra surprenant que j'entreprenne de traiter des vices des hommes et de leurs infirmités à la manière des Géomètres et que je veuille démontrer par un raisonnement rigoureux ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la Raison, vain, absurde et digne d'horreur. Mais voici quelle est ma raison. Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ; elle est toujours la même en effet ; sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes ; par suite, la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même ; c'est toujours par le moyen des lois et règles universelles de la Nature. » (SPINOZA, B., 1993.) Il n'y a, selon Georges Dumézil, qu'un seul *modèle* de « scientificité », que les sciences dites « dures », à défaut d'être « humaines » *a priori*, proposent dans sa forme la plus achevée. Ainsi, « compare-t-il dans sa *Leçon inaugurale* au Collège de France la mythologie comparée à la physique moderne. Alors que celle-ci prolonge notre vision "par l'artifice des ultramicroscopes", celle-là nous permet d'aller "un peu plus loin dans la lecture des documents" grâce aux procédés comparatifs. Comme Spinoza qui voulait étudier les passions humaines à la manière des géomètres, Dumézil veut atteindre une approche objective des textes anciens. Il s'agit pour lui d'établir des faits, comme le font les physiciens. Là où le physicien utilise la démarche expérimentale, le mythologue utilise une démarche comparative ; il recueille les grands textes, puis les compare afin de dégager des structures symboliques communes à diverses sociétés. » (POITEVIN, M., 2002, p. 12.) Plus largement, sur « l'unité de la méthode » scientifique, POPPER, K., 2002a.

lui-même rigoureusement développée, ainsi que du caractère nécessairement provisoire de toute découverte scientifique, Georges Dumézil aura ainsi refusé de se livrer à une comparaison généralisée des « mythes », préférant la « comparaison génétique propre aux matières qui permettent d'entrevoir une origine commune suivie d'évolutions divergentes »²¹⁰ à la « comparaison typologique, qui implique vite des considérations plus philosophiques qu'historiques »²¹¹, et d'universaliser sa pensée²¹². À cet égard, l'introduction d'*Histoires romaines* apparaît le manifeste²¹³

²⁰⁹ « Le travail avançant, je prenais une conscience plus nette des possibilités, mais aussi des limites de la méthode comparative, en particulier de ce qui doit en être la règle d'or, à savoir qu'elle permet de reconnaître et d'éclairer des structures de pensée, non pas de reconstituer des événements, de "fabriquer de l'histoire", ni même de la préhistoire... » (DUMÉZIL, G., 1987b, p. 8.)

²¹⁰ DUMÉZIL, G., 1981, p. 21 (cité par POITEVIN, G., 2002, p. 10).

²¹¹ POITEVIN, G., 2002, pp. 10-11.

²¹² Généralement, sur les « modes de comparaison entre deux textes de patrimoines apparentés », ANDRIANNE, G., 2013, pp. 310-311.

²¹³ « Aucun des procédés ici employés n'est pris non plus à une autre pratique que celle des historiens ou de leurs indispensables auxiliaires : l'explication des textes, la détermination de constantes ou de leitmotifs, de parallélismes et d'oppositions en série, sont couramment utilisés par les disciplines, philologie, archéologie, épigraphie, qui soutiennent l'histoire. La comparaison même, si elle n'a guère de moyens, en dehors des Tables ombriennes d'Igouvium, de s'exercer sur le domaine italique, est depuis toujours familière aux hellénistes à qui Doriens, Ioniens, Arcadiens et, depuis peu, Achéens, fournissent souvent, dans la religion, les institutions, les légendes, des matières divergentes mais si visiblement apparentées qu'ils ne peuvent pas ne pas essayer d'en préciser les ressemblances et les différences et d'entrevoir les lignes d'évolution qui, à partir d'une origine commune, les ont fait être ce qu'elles sont. Le genre de comparaison que je mets au point depuis une quarantaine d'années n'a d'autre fondement. Le niveau d'application est changé, non le type des rapports : Indo-Iraniens, Grecs, Latins, Germains, Celtes, etc., sont, les uns par rapport aux autres et tous ensemble par rapport aux Indo-Européens communs, ce que les Achéens, les Arcadiens, les Ioniens, les Doriens sont entre eux et vis-à-vis des *ἀνδρες* préhistoriques qui, bande après bande, sont descendus des montagnes ou des steppes du Nord. Comparer Śiśupāla, Starkađr, Héraclès et déterminer leur point de départ, sinon leur prototype, commun, c'est faire, à un étage plus ancien, ce que les historiens de la fable grecque font et refont depuis des siècles avec les Héraclès d'Argos, de Thèbes, de Sparte et d'ailleurs. Enfin ces recherches consistent pour une grande part à éprouver les sources de notre information, à reconnaître exactement le genre, à mesurer la quantité des enseignements qu'elles donnent : n'est-ce pas là, ne faut-il pas que ce soit là un des premiers soucis des historiens ? » (DUMÉZIL, G., 1968, pp. 1083-1084.)

d'un homme pour qui toujours le descriptif a prévalu au normatif et dont la quête des « Indo-européens » n'a jamais eu lieu²¹⁴.

Cependant, Jean-Paul Demoule a raison, qui met en garde contre la faiblesse de l'argumentation « archéologique » et demande à ce que l'espace « pré- et « proto-historique » européen soit pensé « non plus comme une succession généalogique de sociétés, d'ethnies ou de cultures, mais comme un monde multipolaire en permanente recomposition »²¹⁵. Encore une fois, l'affirmation ou l'infirmité de l'existence d'un peuple proto-indo-européen ne peuvent aujourd'hui être acceptées sur le plan de l'« archéologie »²¹⁶. L'« Indo-européen » n'a d'autre existence conceptuelle que « linguistique » et, par extension, « culturelle » : « les Indo-européens le sont car ils parlent des langues indo-européennes, porteuses d'une poétique particulière et donc d'idées qui servent à formuler leurs croyances religieuses, expliquant alors sans difficulté les structures culturelles [qui leur sont] communes »²¹⁷. Les travaux, sur la

²¹⁴ « Je ne sais pas ce que sont les Indo-Européens, j'emploie le mot comme une étiquette, pour indiquer que des types de correspondances me semblent mieux expliquer par un héritage commun que, ou par l'emprunt, ou par le hasard, ou par les convenances générales de l'esprit humain. » (Georges Dumézil, interview donnée pour *France Culture*, citée par BATANY, J., 1985, p. 420.)

²¹⁵ DEMOULE, J.-P., 2014, p. 595.

²¹⁶ Notons la publication il y a quelques mois, dans les revues scientifiques états-uniennes *Nature* et *Science*, de deux articles argumentant la très forte probabilité qu'il a existé à la fin du Néolithique une population source d'où sont issues la plupart des langues dites conventionnellement "indo-européennes". Respectivement :

http://www.nature.com/news/european-languages-linked-to-migration-from-the-east-1.16919?WT.mc_id=TWT_NatureNews#/related-links.

<http://news.sciencemag.org/archaeology/2015/02/mysterious-indo-european-homeland-may-have-been-steppes-ukraine-and-russia?rss=1>.

Un article de David W. Anthony (archéologue) et Don Ringe (linguiste), « The Indo-European homeland from linguistic and archaeological evidence », a proposé il y a peu également un état des lieux de la question (ANTHONY, D. W., RINGE, D., 2015). Voir aussi, ANTHONY, D. W., 2007.

²¹⁷ Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.

poétique indo-européenne, de Françoise Bader²¹⁸, Walter Watkins²¹⁹ et Martin West²²⁰ ont notamment contribué à la nécessité de considérer cette *perspective*²²¹. Un très récent travail doctoral de Raphaël Nicolle, consacré aux « dieux de l'Orage » hittites et romains, reprend cette problématique : si, la possibilité d'un *lien* « génétique » entre les deux *civilisations* est bien sûr évoquée²²², l'auteur rappelle toutefois l'importance de ne pas négliger « le fait aréal, la possibilité des transferts, des créolisations ou des originalités locales »²²³.

²¹⁸ BADER, F., 1989.

²¹⁹ WATKINS, W., 1995.

²²⁰ WEST, M., 1997, 2007.

²²¹ Citons également la large bibliographie d'Enrico Campanile sur les *relations* « culturelles » qui existent entre les Celtes et l'Inde (parmi d'autres, CAMPANILE, E., 1976, 1982, 1995). L'auteur exclue toute idée d'universaux et d'emprunts. Les nombreux travaux consacrés aux emprunts des langues finno-ougriennes aux langues indo-européennes ouvrent également des horizons qui ne peuvent être négligés (entre autres, JOKI, A. J., 1973 ; RÉDEI, K., 1986 ; KOIVULEHTO, J., 1988, 2003).

²²² « Hittites comme Romains sont deux peuples indo-européens dont langue et structures culturelles proviennent d'une préhistoire partagée. Si l'on suit le schéma génétique de l'appareil des langues indo-européennes, le hittite et le latin proviennent de branches distinctes. Le rameau anatolien paraît s'être détaché si tôt (SERGENT, 2005, pp. 137-142 ; ADRADOS, 2007, pp. 8-11) de l'arbre des langues indo-européennes, que certains ont voulu le considérer comme un frère du proto-indo-européen (STURTEVANT, 1926 ; SERGENT, 2005, pp. 48-49 ; MALLORY & ADAMS, 2006, pp. 74-75). L'ascendance du hittite sur le latin ne rend cependant pas absurde l'idée d'un lointain passé commun. Le hittite et le latin s'avèrent partager des archaïsmes grammaticaux typiques des langues indo-européennes périphériques comme, entre autres, la désinence médio-passive en *-r₅* (MEILLET, 1930, pp. 86-87). Par ailleurs ces deux langues partagent des vocabulaires de base (TISCHLER, 1973) et religieux (SERGENT, 1994, pp. 15-16), preuve s'il en faut d'une même structuration sociale des peuples les ayant conçus. » (Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.) Évoquons notamment, sur le *plan* de la « grammaire », la « théorie des laryngales » (KURYLOWICZ, J., 1927, 1935 ; BENVENISTE, E., 1935 ; COUVREUR, W., 1943 ; BADER, F., 1990, de LAMBERTERIE, C., 2007). Généralement enfin, voir STURTEVANT, E. H., 1929.

²²³ Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.

1.2.0.2. Assyriologie et Indo-européens

La question générale des *rappports* entre le « monde » syro-mésopotamien et le « monde » indo-européen s'inscrit dans une longue *tradition* historiographique, aussi riche que variée²²⁴. Les *liens* « historiques » entre les deux *cultures* sont relativement bien établis, qui ont naturellement conduit les chercheurs à les interroger. Citons notamment ici les travaux de Bhupendranath Datta²²⁵, David Pingree²²⁶, David M. Knipe²²⁷, Simo Parpola²²⁸, Irene J. Winter²²⁹, Antonio Panaino²³⁰ ou Tzvi Abusch et Emily West²³¹ sur la question des *rappports* entre l'Inde et la Mésopotamie²³²; de Henri Seyrig²³³, Peter Walcot²³⁴, Walter Burkert²³⁵, Charles Penglase²³⁶, Jacqueline Duchemin²³⁷, Martin West²³⁸, ou plus récemment de Robert Rollinger²³⁹, Philippe Talon²⁴⁰, Carolina López-Ruiz²⁴¹, Johannes Haubold²⁴² et

²²⁴ Mentionnons notamment ici, à titre d'exemples, l'hypothèse d'une origine indo-européenne des guerriers du roi Tukulti-Ninurta (SPEIDEL, M. P., 2002), ou encore la question des courses en char syro-mésopotamiennes, dont nous savons aujourd'hui l'origine indo-européenne (SERGENT, B., 1997, pp. 330-331).

²²⁵ DATTA, B., 1937, 1937a.

²²⁶ PINGREE, D., 1963, 1993, 1996, 1997, 1998.

²²⁷ KNIPE, D. M., 1967.

²²⁸ PARPOLA, S., 1993. Voir également PARPOLA, A., PARPOLA, S., 1975.

²²⁹ WINTER, I. J., 1999.

²³⁰ PANAINO, A., 2001. L'auteur évoque également un *lien* possible entre les cultes de Sirius syro-mésopotamien et iranien dans PANAINO, A., 1995.

²³¹ ABUSCH, T., WEST, E., 2014.

²³² Des *rapprochements* entre les deux *sphères culturelles* ont été établis très tôt (McKAY, E., 1925; SAYCE, A. H., 1930). Voir également, DURING CASPERS, E. C. L., 1965; SIGRIST, R. M., 1989.

²³³ SEYRIG, H., 1944.

²³⁴ WALCOT, P., 1966.

²³⁵ BURKERT, W., 1983, 1984, 1987, 1992a, 2001.

²³⁶ PENGLASE, C., 1994, 1997.

²³⁷ DUCHEMIN, J., 1995.

²³⁸ WEST, M., 1995, 1997.

²³⁹ ROLLINGER, R., 2000, 2001, 2011, 2011a, 2014, 2015.

²⁴⁰ TALON, P., 2001.

²⁴¹ LÓPEZ-RUIZ, C., 2010.

²⁴² « When ancient texts in Akkadian, Sumerian, Hittite, Ugaritic and other languages started to be deciphered, and were then gradually edited in the course of the nineteenth and twentieth

Christopher Metcalf²⁴³, sur la question des « parallèles » entre les *littératures* (particulièrement entre les « mythes » et les « hymnes ») proche-orientale et grecque précisément d'une part²⁴⁴, entre la Grèce et la Mésopotamie plus largement d'autre part²⁴⁵ ; de Roman Ghirshman²⁴⁶, Pierre Amiet²⁴⁷, Timothy Potts²⁴⁸, Daniel T. Potts²⁴⁹ et François Desset²⁵⁰ pour ce qui est des relations irano-syro-mésopotamiennes²⁵¹ ; de Gary Beckman²⁵² ou Jacques Freu et Michel Mazoyer²⁵³ sur les questions des relations hittito-syro-mésopotamiennes.

Cependant, longtemps associée à « La question indo-européenne »²⁵⁴, celle de l'identification et des origines des Sumériens²⁵⁵, ou « problème sumérien »²⁵⁶, suscite

centuries, they were found to bear a number of striking similarities with ancient Greek literature. Greece and Mesopotamia, in particular, seemed to have many genres in common. They also shared narrative techniques such as speeches, dialogue and similes; individual motifs (the quest for eternal life, for example); and even specific scenes such as the three most powerful gods casting lots for the allocation of their realms. Some Greek texts (for example the fable of the bull and the mosquito) looked so similar to newly discovered Mesopotamian ones that they were described as near-translations. » (HAUBOLD, J., 2013, p. 1.)

²⁴³ METCALF, C., 2015.

²⁴⁴ Ainsi que le remarque Charles Penglase (PENGLASE, C., 1994), la question des « parallèles » entre « mythes » proche-orientaux et grecs, ainsi que celle de l'influence de ceux-là sur ceux-ci, est une thématique de recherche ancienne. Si ses résultats connurent au fil du temps plus ou moins de succès, sa *réalité* est aujourd'hui de tous reconnue (PENGLASE, C., 1994, pp. 1-14, et WEST, M. L., 1995). Voir également BARNETT, R. D., 1960 ; BURKERT, W., 1987, note 14 ; MONDI, R., 1990 ; GEORGE, A. R., 2003, pp. 54-70.

²⁴⁵ Pour une synthèse récente sur le *plan* de l'« historiographie », WHITMARSH, T., 2013.

²⁴⁶ GHIRSHMAN, R., 1976.

²⁴⁷ AMIET, P., 1986.

²⁴⁸ POTTS, T., 1994.

²⁴⁹ POTTS, D. T., 2006, 2010.

²⁵⁰ DESSET, F., 2012, pp. 63-81 et 129-139.

²⁵¹ Également, CURTIS, J. (éd.), 1993. Rappelons enfin ici le bref article de Jean de Menasce invoquant sur le *plan* de la « littérature » les *liens* entre les deux *cultures* (DE MENASCE, J., 1957).

²⁵² BECKMAN, G., 1983a et 2002.

²⁵³ FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007 ; FREU, J., MAZOYER, M., 2007, 2008, 2010.

²⁵⁴ Titre notamment d'un dossier spécial de la revue *L'Histoire* (n° 159) paru en octobre 1992.

²⁵⁵ « On réserve traditionnellement le nom de Sumer à la partie méridionale de l'Irak, mais on ne saurait écarter de l'enquête d'autres régions qui ont avec elle des affinités remarquables,

aujourd'hui encore en France la controverse²⁵⁷. Si la position, intenable, de Joseph Halévy fut simplement celle, à la fin du XIX^e siècle, de nier – réaction au contexte intellectuel de son époque²⁵⁸ – l'existence de ces derniers²⁵⁹, et dut être abandonnée faute d'arguments convainquants, les nombreux *rapprochements* opérés entre les Sumériens et les Indo-européens, tant sur les *plans* « linguistique » que « culturel » – ainsi, Jan van Dijk²⁶⁰ et Samuel Noah Kramer²⁶¹ ont mis en évidence certains points communs entre la *culture* sumérienne et la *culture* indo-européenne « germanique », et plus précisément « nordique »²⁶² – ou humain, auront eu tôt fait dans le contexte sémitisant des études assyriologiques de connoter durablement ce pan de recherche particulier. Un point sur la situation est nécessaire, qui non seulement ouvre des *perspectives* intéressantes quant à l'histoire syro-mésopotamienne et proche-orientale

comme la vallée de la Diyala : le temple ovale de Hafadjé, par exemple, y présente la même structure architecturale que ceux découverts au cœur du pays de Sumer, à El Hiba, l'antique Lagash, ou à El Obeid. » (GLASSNER, J.-J., 2002a, p. 313.)

²⁵⁶ Expression commune à de nombreux articles ou ouvrages assyriologiques concernant la question de l'identification et des origines sumériennes. Ainsi notamment de FRANKFORT, H., 1932 ; SPEISER, E. A., 1950 ; JONES, T. (éd.), 1969 ; ZISKIND, J. R., 1972 ou encore SOLTYSIAK, A., 2004.

²⁵⁷ Tant sur un *plan* « scientifique » (JONES, T., [éd.], 1969) qu'« idéologique » (COOPER, J. S., 1993).

²⁵⁸ COOPER, J. S., 1993, pp. 176-177.

²⁵⁹ HALÉVY, J., 1874, 1901.

²⁶⁰ « Parce qu'il porte le sceptre, le roi est l'envoyé plénipotentiaire de la divinité et par sa couronne il est identifié à l'arbre cosmique. Nous nous trouvons ici en présence du motif mythique peut-être le plus fascinant des religions primitives et connu surtout des religions germaniques nordiques. » (van DIJK, J., 1983, p. 14 ; cf. également, van DIJK, J., 1969, pp. 174-175.) L'auteur cite ici comme référence l'ouvrage de Jan de Vries (de VRIES, J., 1970, pp. 584-587), et dans l'*Edda*, le « Valuspa » et le « Grimnismal » (pour une traduction de l'*Edda* précisément, voir BOYER, R., 1992).

²⁶¹ KRAMER, S. N., 1948. Voir également ZISKIND, J. R., 1972, p. 39 : « Kramer's most meaningful contribution to the field of Sumerology has been in the field of *belle-lettres*. On the basis of investigations in the areas of mythic and epic poetry and comparative studies with Grec, India, and Germanic tribes, he has attempted to demonstrate the existence of a Heroic Age in the early history of Sumer. »

²⁶² Sur la *famille* « germanique » des Indo-européens, voir notamment SERGENT, B., 2005 (1995), pp. 89-91. Sur le « groupe nordique » de cette famille en particulier, voir *ibid.*, p. 90.

antique, mais également ajoute à notre cadre d'étude : assurément, la question de l'*identité* sumérienne renvoie à l'image d'une Mésopotamie plurielle et en mouvement.

Il semble aujourd'hui communément admis que la plupart des toponymes archaïques syro-mésopotamiens ne relèvent aucunement de la langue sumérienne²⁶³ et que, par voie de conséquence, les premières populations syro-mésopotamiennes ne parlaient pas le sumérien²⁶⁴. En 1944, Benno Landsberger propose l'idée d'un substrat pré-sumérien²⁶⁵ – le proto-euphratique²⁶⁶ – dont un certain nombre de savants – Josef Bauer²⁶⁷, Igor Mikhailovich Diakonoff²⁶⁸, Ignace Jay Gelb²⁶⁹, Adolf Leo Oppenheim²⁷⁰, ou encore Armas Salonen²⁷¹ – se fondant sur « the archaeological, physical-anthropological, literary, linguistic, graphematic, ethnic, and toponymic evidence »²⁷², signifient sinon l'incontestabilité²⁷³, du moins la *vraisemblance*. Cependant, quand l'idée d'une migration *a priori* tardive des Sumériens en Mésopotamie²⁷⁴, et de leur nécessaire et fondamentale contribution dans la formation de la *culture* syro-mésopotamienne telle que nous la connaissons aujourd'hui²⁷⁵, s'affirme rapidement,

²⁶³ Voir récemment MICHALOWSKI, P., 2005. Pour une critique de cette position, voir notamment JACOBSEN, T., 1969, et le premier volume du *Cambridge Ancient History*, pp. 122-155.

²⁶⁴ GELB, I. J., 1960.

²⁶⁵ LANDSBERGER, B., 1944. Fort de plus grandes connaissances, le savant allemand développa à nouveau quelques années plus tard cette hypothèse dans l'ouvrage *Three Essays on the Sumerians* (LANDSBERGER, B., 1974).

²⁶⁶ Pour une synthèse récente de la question, voir notamment RUBIO, G., 1999.

²⁶⁷ BAUER, J., 1998, pp. 436-437.

²⁶⁸ DIAKONOFF, I. M., 1975, p. 225.

²⁶⁹ GELB, I., 1960, pp. 261-264.

²⁷⁰ OPPENHEIM, A. L., 1967, pp. 18-20.

²⁷¹ SALONEN, A., 1952, pp. 9-12 et 1968.

²⁷² RUBIO, G., 1999, p. 2.

²⁷³ Pour une critique de l'existence de ce substrat pré-sumérien cependant, voir POWELL, M., 1972, pp. 167-168 ; LIEBERMAN, S., 1977, p. 18 ; RUBIO, G., 1999, p. 9.

²⁷⁴ Voir, entre autres, SPEISER, E. A., 1969, p. 108 ; LANDSBERGER, B., 1974, pp. 11-12 ; GELB, I., 1960, pp. 262-264.

²⁷⁵ Outre les ouvrages de Benno Landsberger et Ephraim Avigdor Speiser mentionnés à la note précédente, voir notamment sur ce point, LAMBERT, M., 1963.

les difficultés d'interprétation des indices archéologiques et environnementaux²⁷⁶ de la Mésopotamie préhistorique interdisent la certitude²⁷⁷, qui induisent l'hypothèse d'une possible autochtonie sumérienne. Deux approches s'opposent : suivi par la plupart des archéologues, un premier postulat évoque, pour la période d'Uruk, une « discontinuité » dans la *culture* « matérielle » « préhistorique » proche-orientale ancienne²⁷⁸ qui témoignerait, aux environs du milieu du IV^e millénaire²⁷⁹ ou légèrement plus tard²⁸⁰, d'une arrivée tardive des Sumériens en Mésopotamie ; *a contrario*, un second postulat, établi à partir des mêmes données archéologiques et environnementales, insiste sur l'absence de « discontinuité », que justifierait l'arrivée d'une population étrangère, et penche en faveur d'une présence sumérienne dès le V^e millénaire et la période d'Ubaid²⁸¹. Arguant de l'invalidité de l'argument de la toponymie archaïque syro-mésopotamienne de langue non sumérienne comme seul argument prouvant l'absence de tout Sumérien en Mésopotamie²⁸², les archéologues en faveur de ce postulat analysent leur émergence, entre le IV^e et III^e millénaire, comme la conséquence d'une arrivée à maturité tardive de leur *société*²⁸³. Certes vraisemblable, l'hypothèse peine toutefois à convaincre pleinement : s'il ne peut être affirmé une absence des Sumériens en Mésopotamie sur la base de l'absence de toponymes archaïques de langue sumérienne, le contraire est finalement tout aussi

²⁷⁶ « The archaeological and environmental evidence seem to allow different, and even contradictory, readings and interpretations. » (RUBIO, G., 1999, p. 1.)

²⁷⁷ POTTS, D. T., 1997, pp. 43-55.

²⁷⁸ NISSEN, H. J., 1988a, pp. 66-69.

²⁷⁹ NISSEN, H. J., 1988a, pp. 68-69.

²⁸⁰ Voir notamment JONES, T., 1969 et RÖMER, W. H. P., 1985, p. 7.

²⁸¹ OATES, J., 1960 et 1986, pp. 21-22.

²⁸² « À la rigueur, on pourrait expliquer ce fait, si les Sumériens avaient conservé et transplanté les noms géographiques de leur pays d'origine, coutume bien connue des temps modernes et bien connue aussi des temps plus récents de l'histoire de la Babylonie. » (van DIJK, J., 1969, p. 171.)

²⁸³ Voir notamment, MALLOWAN, M. E. L., 1965.

vrai, rien ne permettant également d'affirmer leur présence²⁸⁴. Par conséquent, ainsi que le résume Jerrold S. Cooper, se posent dès lors les questions suivantes : « If the Sumerians were not part of the original population of Babylonia, where did they originate? Or, if they were part of the original population, where did their ancestors reside before the relatively late settlement of the Mesopotamian alluvium? »²⁸⁵ L'Ouest de la Mésopotamie étant relativement connu – ainsi notamment du Nord-Ouest et du Levant, considérés par ailleurs comme les foyers les plus probables des populations sémitiques du Proche-Orient²⁸⁶ –, et ne fournissant aucun indice d'une présence sumérienne archaïque, les recherches d'un possible *homeland* sumérien furent orientées vers le nord²⁸⁷ et l'est, en particulier les régions du Golfe persique et de la vallée de l'Indus²⁸⁸. Les relations entre la Mésopotamie et ces régions²⁸⁹, les références nombreuses, dans les sources sumériennes, aux pays de Meluhha, Magan et Dilmun²⁹⁰, ainsi que la légende rapportée par Bérose²⁹¹ de la créature « mythique » mi-homme, mi-poisson, Oannès, « sortie de mer pour révéler aux hommes l'ensemble des connaissances qui fondent la civilisation »²⁹², légitiment cette voie de recherche, qui suggèrent une arrivée des Sumériens par la mer ou le long de la rive orientale du

²⁸⁴ « As Oates argues [cité par l'auteur : OATES, J., 1993] southern Mesopotamia was probably far more populated than has been thought, but still it is difficult to know whether the Sumerians were part of that early population or not. » (RUBIO, G., 1999, p. 1) ; POTTS, D. T., 1997.

²⁸⁵ COOPER, J. S., 1992, p. 233.

²⁸⁶ Sur cette question récemment, EHRET, C., 2004 et KITCHEN, A., EHRET, C., ASSEFA, S., MULLIGAN, C. J., 2009. Voir également, GRINTZ, J. M., 1962.

²⁸⁷ Voir notamment, FINET, A., 1976 et ZISKIND, J. R., 1972, p. 40. Citons également ici les travaux de Guillermo Algaze qui, observant la présence de populations urukéennes dans le Nord de la Mésopotamie, suppose l'existence d'un véritable couloir migratoire et commercial traversant la Mésopotamie du nord au sud dès les époques les plus anciennes (seconde moitié du IV^e millénaire ; cf. ALGAZE, G., 1993). Pour diverses interprétations de ce phénomène, voir SÜRENHAGEN, D., 1986 ; FRANGIPANE, M., 1997 ; de MIROSCHEDEI, P., 1999 ; HELWING, B., 2000.

²⁸⁸ RÖMER, W., 1985, p. 9. Voir également, SPEISER, E. A., 1950 et READE, J., 1997.

²⁸⁹ Voir notamment, SERGENT, B., 1997, pp. 182 et 195-197.

²⁹⁰ HEIMPEL, W., 1987.

²⁹¹ Pour une traduction du texte, voir BURSTEIN, S.M., 1978.

²⁹² JOANNES, F., 2001a, p. 124.

Golfe persique²⁹³. De même, l'hypothèse d'une arrivée de ces derniers via le plateau iranien apparaît vraisemblable²⁹⁴. Les *rapprochements* toutefois, voire la possible « parenté », établis entre la langue sumérienne²⁹⁵ et les langues ouralo-altaïques²⁹⁶, et plus précisément finno-ougriennes²⁹⁷, invitent à d'autres *perspectives*. À cet égard, l'idée de Samuel Noah Kramer d'une origine transcaucasienne des Sumériens nous apparaît la plus judicieuse²⁹⁸, puisqu'autorisant, par le jeu des voies migratoires, chacune des propositions évoquées (golfe persique/vallée de l'Indus²⁹⁹, plateau iranien, Nord de la Mésopotamie) quant aux possibles zones d'arrivée des Sumériens en

²⁹³ « Il y a de fortes chances, toutefois, qu'ils soient arrivés du sud-est, le long de la rive orientale du golfe Persique, en direction de l'océan Indien. Une vieille légende, dont la teneur ne nous a été préservée que par le fidèle Bérosee, mais de laquelle les échos ne manquent pas dans le folklore cunéiforme, faisait venir du golfe Persique les héros civilisateurs du pays. (...) La légende de Bérosee ne peut guère se rapporter qu'aux Sumériens : car tout nous porte à croire que c'est d'eux, avant tout, qu'est née la civilisation mésopotamienne ancienne. Certes, ils ne l'ont point édifiée tout seuls : ils ont forcément collaboré avec les « allogènes », et surtout avec les Sémites, déjà présents, voire nombreux dans le pays. Mais un certain nombre de convergences (...) nous persuadent que l'impulsion première est venue d'eux et qu'ils ont joué d'abord le rôle d'entraîneurs, des créateurs les plus féconds et des propagateurs les plus actifs. » (BOTTERO, J., 1983, p. 10) Pour une critique de cette hypothèse, voir von SODEN, W., 1985, p. 15.

²⁹⁴ ZISKIND, J. R., 1972, p. 41: « The Iranian plateau has been singled out by scholars because of its proximity and its continuous use in historical times as a common entry route for invaders and migrators. »

²⁹⁵ Sur la langue sumérienne généralement, voir WILCKE, C., 2010.

²⁹⁶ Notamment, ZAKAR, A., 1971 ; CLAUSON, G., 1973. Pour un point récent sur la question, voir PARPOLA, S., 2010a.

²⁹⁷ PARPOLA, S., 2010a, p. 186.

²⁹⁸ Nous suivons en ce sens Jonathan R. Ziskind : « Kramer's trans-Caucasian hypothesis is probably the best. Drawing upon his scholarship in Sumerian epic poetry, he points out references to a place known as Aratta, vaguely located to the north of Iran. The Sumerian language also possesses some resemblances in its agglutinative characteristics to the various Uralic-Altai languages spoken in the Caspian area. By placing the Sumerians' original homeland in a place other than in the usual invasion and migration routes (i.e., the Iranian plateau and the Arabian desert), this people could better bring to bear what was unique in their culture and make the lasting impact that they did on the civilization of the ancient Near East » (ZISKIND, J. R., 1972, p. 41 ; voir également KRAMER, S. N., 1963.) Généralement, sur les liens entre le Caucase et le Proche-Orient, MARRO, C., HAUPTMANN, H. (éds), 2000 ; MARRO, C., 2004, 2004a, 2007 ; LYONNET, B., 2007, 2007a, 2009.

²⁹⁹ Ainsi la cité d'Aratta, mentionnée par Samuel Noah Kramer (cf. note précédente), est, à ce que l'on suppose de sa position, très proche du pays de Meluhha.

Mésopotamie. Enfin, une dernière approche de la question serait, ainsi que le suggère Jerrold S. Cooper, de ne plus considérer le *fait* « sumérien » comme l'*identité* donnée et autonome d'une certaine population, mais comme le fruit d'une confrontation de *cultures* et de populations diverses, aussi bien autochtones qu'émigrées³⁰⁰. La remarque de Samuel Noah Kramer à propos de possibles, mais hypothétiques, « traces of Semitic influence in even the earliest known Sumerian mythology just as we find them in case of the Sumerian language »³⁰¹, ou encore celles de Robert K. Englund³⁰² ou Gábor Zólyomi³⁰³ des contacts manifestes – aussi bien « formels » que « structurels » – entre les deux langues³⁰⁴, attestent de la difficulté à distinguer

³⁰⁰ « However, the most sensible approach to the problem of Sumerian origins is to abandon both the attempts to detect something in the archaeological record that signals their presence or arrival, and the search for an original homeland. A very sober and refreshing assessment of the problem by Komoroczy ([nous précisons : KOMORÓCZY, G.] 1978) points out that all non-Indo-European, non-Semitic languages of the ANE are isolates, and that it was typical for very different languages to coexist and form convergence groups, as did Simerian and Akkadian. He would see both Semites and Sumerians among the peoples who first settled the alluvium. The ancestors of the Sumerians may have originated on eastern fringes of Babylonia, but all of the qualities that we might want to call "Sumerian" emerged and developed only after they were settled in Babylonia and in close contact with other ethno-linguistic groups. Similar views, conceptualizing Sumer and Sumerians as an evolving process within Babylonia have been expressed by, for example, Haldar ([nous précisons : HALDAR, A.], 1965), Gibson ([nous précisons, GIBSON, M.], 1976), Roux ([nous précisons : ROUX, G.], 1982), and Oates ([nous précisons : OATES, J.], 1986). » (COOPER, J. S., 1992, p. 233.)

³⁰¹ KRAMER, S. N., 1943, p. 71, note 4.

³⁰² « It seems an inherently reasonable assumption that proto-cuneiform should have been invented and developed by Sumerian administrators. Despite the discontinuities obvious in the archaeological and epigraphic record of the third millennium, major architectural, artistic and administrative remains suggest that in fact a homogeneous culture reigned in southern Mesopotamia, which was transmitted to the east, the north, and it seems, to the south. The great preponderance of Sumerian readings of signs, both as logograms and as syllabograms in the writing of Semitic names in the Fara period, of entire Semitic texts beginning in the Old Sumerian period (Ebla), makes it appear that the cuneiform of this period was borrowed by East Semitic Akkadians from Sumerians and consequently that the Akkadians, as the second dominant cultural element in the Fara period, are not candidates to have been the inventors of proto-cuneiform. » (ENGLUND, R. K., 1998, p. 73.) Plus généralement, voir également NISSEN, H. J., 1983, 1988, 1988a ; NISSEN, H. J., DAMEROW, P., ENGLUND, R. K., 1993.

³⁰³ ZÓLYOMI, G., 2000.

³⁰⁴ Voir également, van DIJK, J., 1969, p. 172.

complètement les deux « cultures »³⁰⁵ : *potentiellement indépendantes, toujours inséparables*.

Plus précisément, la question du *rapport* entre les Sumériens et les Indo-européens relève également d'une longue *tradition* historiographique³⁰⁶, et notamment linguistique³⁰⁷. En 1925 déjà, Charles Autran, synthétisant l'avancée des travaux de son temps, établissait une relation privilégiée entre les deux *civilisations*, en particulier sur les *plans* « linguistique » et « culturel »³⁰⁸. Bien qu'elles n'appartiennent aucunement à la même famille linguistique et ne soient donc *a priori* apparentées en rien, les langues sumérienne et indo-européenne(s) partagent un certain nombre de mots fondamentaux³⁰⁹. Toutefois, l'absence de mots sumériens dans la/les langue(s) indo-européenne(s) semble indiquer un seul emprunt sumérien. La question du *contact* – nécessairement « préhistorique » – entre les deux *civilisations* doit être posée. Deux approches, là encore, s'opposent. Un premier postulat, défendu par Gordon Whittaker³¹⁰, Jahanshah Derakhshani³¹¹ ou encore Carleton T. Hodge³¹², suppose une présence des Indo-européens en Mésopotamie avant l'arrivée des

³⁰⁵ Généralement, COOPER, J. S., 1973, 2000 ; BOTTERO, J., 1983.

³⁰⁶ Bien que remontant au XIX^e siècle (cf. AUTRAN, C., 1925, pp. IV-V), cette question connut une postérité tout à fait particulière puisque, sujette à controverses (COOPER, J. S., 1993), elle fut longtemps mise de côté.

³⁰⁷ Nous citerons ici les travaux d'Edward Hincks, qui le premier proposa un *rapprochement* entre les langues sumérienne et indo-européenne(s). Il convient de préciser toutefois que ces derniers procèdent plus de l'intuition que de la démonstration scientifique véritable.

³⁰⁸ AUTRAN, C., 1925, pp. I-II : « En ce qui concerne plus spécialement l'indo-européen, nous avons signalé un nombre appréciable de corrélations, qui nous ont paru frappantes, entre cette langue et le sumérien. Ces corrélations, dont il nous eût, sans peine, été loisible de multiplier les exemples, portaient, notamment sur deux points: 1° Sur des *mots-racines*, fondamentaux pour la plupart, en indo-européen comme en sumérien. Ceci répondait à l'aspect *vocabulaire*. 2° Sur un certain nombre de *notions cosmo-théologiques*. Notions procédant, sans le moindre doute, de doctrines sacerdotales définies touchant l'organisation de la vie et du monde en ces siècles lointains. »

³⁰⁹ Pour un aperçu rapide, voir notamment DERAKHSHANI, J., 2001, pp. 19-20.

³¹⁰ WHITTAKER, G., 1998, 2001, 2004, 2005, 2008.

³¹¹ DERAKHSHANI, J., 1998, 2001.

³¹² Pour ce dernier, voir, entre autres, HODGE, C. T., 1993.

Sumériens : Jahanshah Derakhshani relève plusieurs éléments sumériens explicables par l'indo-européen³¹³ dont il déduit – du fait également de certains indices archéologiques³¹⁴ et autres mots fondamentaux partagés par les deux langues – une présence des Indo-européens en Mésopotamie antérieure à celle des Sumériens ; Gordon Whittaker identifie le substrat linguistique pré-sumérien, ou « proto-euphratique », avec une langue proto-indo-européenne inconnue³¹⁵, dont l'existence selon lui implique une présence indo-européenne au Proche-Orient ancien également antérieure à celle des Sumériens. Or, si la méthode de Jahanshah Derakhshani repose avant tout sur une observation directe, et ne peut, le cas échéant, que souffrir de contestation au cas par cas, celle de Gordon Whittaker, impliquant une reconstruction *a posteriori* d'une proto-langue indo-européenne, indéterminée, et finalement indéterminable, pose problème, qui appelle à une critique plus radicale³¹⁶. L'idée cependant d'un contact linguistique entre le sumérien et le proto-indo-européen apparaît vraisemblable, dont les travaux de Tamaz Valeryanovich Gamkrelidze et Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov³¹⁷, Aharon Dolgopolsky³¹⁸, ou plus récemment Sylvie Vanséveren³¹⁹, ont légitimé la *perspective*. À cet égard un second postulat envisage un contact non plus tant en Mésopotamie qu'en sa périphérie³²⁰. En admettant l'origine transcaucasienne des Sumériens, du moins leur possible présence à un moment « T » dans cette région, une hypothèse serait notamment de considérer la Transcaucasie,

³¹³ DERA KHSHANI, J., 2001, p. 19: « (...) the Aryan form for the designation of « copper » and « iron » (pp. 14-15), the old geographical names of Sumer (pp. 12-13 et 16), the mythological personages (p. 15.), theonyms and ethnonyms (pp. 16-17). »

³¹⁴ DERA KHSHANI, J., 1998.

³¹⁵ Celle-ci constituerait dès lors la plus ancienne forme attestée des langues de famille indo-européenne (cf. WHITTAKER, G., 1998).

³¹⁶ Pour une critique, et une synthèse des critiques, de cette théorie, voir, entre autres, RUBIO, G., 1999, pp. 6-8 et VANSÉVEREN, S., 2008, 2010. L'autrice évoque des hypothèses « untenable » (*ibid.*, 2008, pp. 371 et 378).

³¹⁷ GAMKRELIDZE, T. V., IVANOV, V. V., 1985, 1985a, 1995.

³¹⁸ DOLGOPOLSKY, A., 1986, 1989.

³¹⁹ VANSÉVEREN, S., 2008, 2010 (cf. également, *ibid.*, 2010a).

³²⁰ VANSÉVEREN, S., 2008, pp. 378-379.

dont nous savons qu'elle fut – à défaut d'en avoir été finalement l'*Urheimat*³²¹ – l'un des principaux foyers de populations indo-européennes³²², comme le théâtre de premiers contacts entre les Sumériens et les Indo-européens. Toutefois, là encore, les rapprochements, voire la possible « parenté », établis entre la langue sumérienne et les langues ouralo-altaïques, et plus précisément finno-ougriennes, suggèrent, selon nous cette fois, une *alternative* : plutôt que de voir dans la Transcaucasie la région des premiers contacts entre les Sumériens et les Indo-Européens, une hypothèse en effet serait de penser leur rencontre plus au nord, notamment dans la zone située au sud et au sud-ouest de l'espace dans lequel étaient répandus les parlers finno-ougriens et dont nous supposons aujourd'hui qu'elle fût la région d'origine des Indo-Européens³²³. Si cette hypothèse oblige à remonter légèrement au nord le foyer d'origine des Sumériens³²⁴, elle permet non seulement de justifier les connexions de la langue sumérienne avec les langues finno-ougriennes et indo-européennes, mais également

³²¹ Voir, entre autres, FREU, J., 2004, pp. 7-8 et ANTHONY, D. W., 2007, pp. 83-101.

³²² Sur la Transcaucasie et la présence d'Indo-européens en cette région, outre l'article de Jacques Freu et l'ouvrage de David W. Anthony déjà cités (cf. note précédente), voir SERGENT, B., 2005 (1995).

³²³ « Alors que l'absorption probable par le vocabulaire des langues indo-européennes de termes sémitiques (et sumériens par l'intermédiaire de l'akkadien) est restée très limitée, les contacts avec les idiomes kartvéliens (caucasiens) et surtout finno-ougriens sont très bien attestés. Dans le cas des langues finnoises et apparentées l'influence dominante qui s'est exercée sur elles a été celle des parlers indo-européens. On peut distinguer deux phases dans le processus. L'indo-européen commun a fourni à une époque antérieure à son "éclatement" un certain nombre de vocables au proto-finno-ougrien puis, à une époque plus récente, c'est l'indo-iranien et l'iranien qui ont pris le relais et enrichi ce même groupe linguistique. Ce fait indiscutable et massif oblige à rechercher le premier habitat des Indo-européens au sud et au sud-ouest de la région dans laquelle étaient répandus les parlers finno-ougriens avant la poussée des peuples slaves et la russification, ce qui veut dire que la zone des steppes, entre le Dniepr à l'ouest et la Volga (ou le fleuve Oural) à l'est est la plus apte à répondre à la question. Indo-Européens et Finno-Ougriens ont longtemps cohabité sur les bords de la Kama et de la moyenne Volga. » (FREU, J., 2004, p. 8.)

³²⁴ Deux possibilités ici selon que l'on considère le sumérien comme une langue ouralique, et plus précisément finno-ougrienne, ou seulement apparenté à cette famille linguistique. Ainsi, soit le foyer des Sumériens, dans le premier cas, est à situer dans la région dans laquelle étaient répandus les parlers finno-ougriens, soit, dans le second, effectivement plus au sud de cette dernière, où les Sumériens auraient alors constitué une espèce de population tampon entre les civilisations finno-ougrienne et indo-européenne.

d'autoriser, par le jeu des voies migratoires, chacune des propositions – Golfe persique/vallée de l'Indus, plateau Iranien, Nord de la Mésopotamie – évoquées quant aux possibles zones d'arrivée des Sumériens en Mésopotamie³²⁵.

1.3. Historique expérimental³²⁶

Une première étape de notre entreprise aura été la mise en avant, dans un mémoire de Master 1 consacré à la divinité suméro-akkadienne Ninurta et sa « mythologie », et soutenu en 2009 sous la direction de Francis Joannès à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, de possibles *rapprochements* « structurels » entre les *traditions* « mythologiques » syro-mésopotamienne et indo-européenne, plus précisément hittite et védique. La mise en lumière de la « mythologie » du jeune héros spécifiquement dans la *perspective* plus large du « dieu de l'Orage » et des « "mythes" de royauté³²⁷ (et de combat³²⁸) », n'était pas nouvelle, qui appelait à être développée : inscrivant la « mythologie » de Ninurta dans une *perspective* « comparatiste », Amar Annus avait notamment, quelques années auparavant, montré l'intérêt de l'étude de ce *genre* particulier de « mythologies »³²⁹. La problématique engagée par le chercheur finlandais, à la suite notamment de Jan van Dijk³³⁰, était double qui, par la confrontation à d'autres « "mythologies" de royauté », et dans une *perspective* « généalogique verticale »³³¹ d'abord – soit la considération de la « mythologie » de Ninurta à la fois comme l'héritière possiblement d'une *tradition* « mythique » « préhistorique », et comme expression « locale » et

³²⁵ La question des relations entre la langue sumérienne et la langue étrusque doit également être mentionnée ici (voir notamment BOISSON, C., 1985).

³²⁶ « La méthode c'est le chantier après qu'on l'a parcouru. » (DUMÉZIL, G., 1981, pp. 24-25.) Plus récemment, DETIENNE, M., 2009 (2000).

³²⁷ Généralement, BURKERT, W., 1987 ; WYATT, N., 1996 ; ANNUS, A., 2002, pp. 171-186.

³²⁸ Sur le *motif* du « "mythe" de combat » précisément, FONTENROSE, J., 1959, pp. 9-11. Voir également ANNUS, A., 2002, p. 3.

³²⁹ ANNUS, A., 2002, pp. 171-186.

³³⁰ van DIJK, J., 1983, pp. 1-50.

³³¹ Nous opposerons à une « généalogie verticale », *biologique*, une « généalogie horizontale », *sociologique*.

« localisée » de son « évolution » –, et « analogique » ensuite – soit la considération de la « mythologie » de Ninurta, comme une solution *culturellement* marquée parmi d'autres à une *observation* de mêmes *faits* « naturels » (cycles de l'orage, etc.), et/ou des structures de la production, économiques, voire politiques qu'ils génèrent, pourrait être à l'origine de « correspondances » – interrogeait la place de la « mythologie » de Ninurta dans l'« aire culturelle » proche-orientale antique, ainsi que la pertinence de son rattachement à la *pensée* « cosmogonique » et l'« idéologie » royale du *Chaoskampf*³³², par ailleurs reconnu également dans les études sémitiques et indo-européennes³³³. L'absence de toute « création » du « cosmos » dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* nous interpelle, qui invite si ce n'est à un désengagement de la *tradition* historiographique susdite, du moins à la relativisation ou redéfinition des termes en présence : plutôt qu'une « création » *stricto sensu*, peut-être là l'expression d'une *tradition* différente, mais apparentée, dévolue à l'institution de la « royauté » en Mésopotamie³³⁴. L'affirmation cependant, à titre de conclusion, d'une « partial creation »³³⁵ rend compte non seulement des difficultés à s'extraire sur le *plan* « historiographique » d'une *tradition* pourtant en décalage avec l'objet de son observation, mais également des difficultés à proposer sur le *plan* de l'« épistémologie » des *alternatives* pouvant répondre à ce décalage.

Reprenant le cadre de réflexion engagé succinctement par Amar Annus, une première approche de notre expérience devait, dans une partie seulement de notre Master 1, consister en la confrontation de la « mythologie » de Ninurta et de la « "mythologie" de "royauté" » anatolienne, dont la *Chanson d'Ullikummi* et le

³³² GUNKEL, H., 1895 ; ELIADE, M., 1965 ; DAY, J., 1985. Pour une mise en perspective, WYATT, N., 1985, 1998, 2005a ; MASETTI-ROUAULT, M. G., 2001, 2008 ; WATSON, R. S., 2005 ; SCURLOCK, J. A., BEAL, R. H. (éds.), 2013.

³³³ WYATT, N., 1998, p. 833.

³³⁴ ANNUS, A., 2002, p. 172. Il y a peu, PACE, J., 2014.

³³⁵ ANNUS, A., 2002, p. 171.

Mythe d'Illyanka apparaissent les expressions les plus connues³³⁶. Cependant, quand une comparaison avec le dieu hittito-hourrite Teshub ou le *Mythe de l'Illyenka*, eut été, à cet égard, attendue, le choix d'une autre avec le dieu « fondateur » Télipinu et sa « mythologie » nous avait paru, dans un second temps plus judicieux, qui nous semblait pouvoir apporter une réponse nouvelle à l'ambiguïté « créatrice » de Ninurta³³⁷. L'assimilation des deux divinités par les Hittites a justifié cet intérêt : de par leur *nature* orageuse, leur jeunesse, leur violence, leur *fonction* « agraire », ainsi que leur rôle dans l'« établissement » de la « royauté » et la protection du « royaume », Ninurta et Télipinu en effet partagent un grand nombre de qualités essentielles qui suscitent l'interrogation quant à leur proche *nature* et *parenté* « fonctionnelle ». Plus largement, la *perspective* de « fondation » envisagée par Hatice Gonnet³³⁸ et Michel Mazoyer³³⁹ dans leur interprétation de la « mythologie » du dieu hittite, et dans la continuité de l'expérience menée par Marcel Detienne³⁴⁰ dans le domaine des études grecques, permettait, dans son application au domaine de l'assyriologie, non seulement une *alternative* « épistémologique » au « mythologème » de « création », tel que développé et encore établi dans le cadre des études bibliques, mais également

³³⁶ Récemment, sur « the dragon-slayer myth in Central Anatolia », GILAN, A., 2013. Pour une translittération et une traduction précisément de la *Chanson d'Ullikummi* (extraits) et du *Mythe d'Illyanka*, voir il y a peu MOUTON, A., 2016, pp. 439-457 et pp. 496-511 (pour une translittération et une traduction de la *Chanson d'Ullikummi*, voir GÜTERBOCK, H. G., 1951 [première tablette], 1952 [seconde et troisième tablettes] ; pour une traduction complète seulement, voir notamment HOFFNER, H. A., 1990, pp. 55-65 ; pour une translittération de certains extraits, voir SALVINI, M., WEGNER, I., 2004).

³³⁷ Les travaux novateurs, d'un Marcel Détiene, faisant, dans l'étude de la « mythologie » du dieu Adonis, abstraction du dossier *mythopoïétique* « des dieux qui meurent » (DETIENNE, M., 1972), ou d'un Philippe Borgeaud, décontextualisant, dans une étude propice au consensus d'universalité, les « mythologies » de la déesse Cybèle et de son amant Attis (BORGEAUD, P., 1996), pour faire émerger de nouvelles questions, peuvent être cités ici, qui auront joué un rôle déterminant dans cette *perspective* qui fut la nôtre.

³³⁸ GONNET, H., 1990.

³³⁹ MAZOYER, M., 1999, 2001, 2003b.

³⁴⁰ DETIENNE, M., 1990a, 1998.

d'intégrer à un cadre de réflexion plus cohérent celui de « the institution of kingship »³⁴¹, tel que défini par Amar Annus.

Toutefois, quand les « similitudes » entre les deux divinités et certains *motifs* – deux temps : destruction du « royaume » ; « (ré)organisation » du « monde » et « restauration » de la « royauté » – apparaissaient sans équivoque, les trop grandes différences, globalement, de structure des « mythes » envisagés – *Lugal.e / Anzû / Mythe de Télipinu* –, nous ont paru, à l'époque, trop importantes pour justifier sur un *plan* « mythopoïétique », l'hypothèse d'un contact « horizontal » direct ou indirect entre les deux *civilisations*. L'idée de « "fondation" du royaume » n'existant pas dans le domaine des études sémitiques et assyriologiques, fondamentalement rattachées à celle du *Chaoskampf*, nous avons alors suggéré la possibilité d'une adaptation par la *culture* syro-mésopotamienne de la *fonction* de « fondation » hittite, ce qui aurait sous-entendu de faire remonter, sur le *plan* de la « chronologie », le début des relations hittito-syro-mésopotamiennes, et/ou considérer l'existence d'un passé « idéologique » commun, dont l'impact aurait eu un écho différent suivant qu'il résonnât en terre anatolienne ou syro-mésopotamienne. Autrement dit, quand la religion suméro-akkadienne fut avant tout le fait des Sumériens³⁴², la possibilité que ces derniers aient été liés primitivement – nous entendons « pré-historiquement » – aux populations indo-européennes.

Le choix d'une seconde comparaison, notamment suggérée par Georges Dumézil³⁴³ et Amar Annus³⁴⁴, entre les divinités Ninurta et Indra, s'est imposé dès lors naturellement, qui, rendant compte également des « similitudes » entre deux jeunes « divinités de l'Orage », devait prolonger notre tentative de compréhension de la notion de « création » en Mésopotamie, mais également la possible « parenté » des « mythes »

³⁴¹ ANNUS, A., 2002, p. 172.

³⁴² « Il n'a existé en Mésopotamie qu'une religion sumérienne, qui, sous l'influence des différentes invasions, a beaucoup évolué, mais dont les éléments constitutifs sont restés les mêmes jusqu'aux temps chrétiens. » (van DIJK, J., 1969, pp. 179-180.)

³⁴³ DUMÉZIL, G., 1950.

³⁴⁴ ANNUS, A., 2002, pp. 183-186.

les concernant. La distance des champs étudiés, tant sur un *plan* « spatial » que « temporel », nous apparaissait une garantie suffisante à notre *perspective* cette fois exclusivement « généalogique » et « verticale »³⁴⁵. Aussi, quand le savant finlandais dégageait par son analyse l'idée d'un « mythologème » commun, voire possiblement d'origine syro-mésopotamienne³⁴⁶, les structures/*motifs* que nous mîmes en avant – « trahison » de l'ennemi (Anzû/démon tricéphale), « déluge » comme arme, « péché du roi »³⁴⁷ – nous semblaient davantage, « détails singuliers »³⁴⁸, l'expression d'*archaïsmes* qui, ne faisant pas véritablement sens dans la *pensée* suméro-akkadienne, n'avaient pas été développés à leur juste *valeur* indo-européenne.

Seconde étape de notre parcours, un mémoire de Master 2, soutenu en 2011 à l'École Pratique des Hautes Études (V^e section) sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault, a eu pour but de continuer notre recherche de possibles « correspondances » de structures narratives entre les « mythologies » syro-mésopotamienne et indo-européenne, en particulier à travers l'exemple des « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du "royaume" », centrés sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage » et dont l'on sait le *genre* « littéraire » partagé par la Mésopotamie et ses voisins, indo-européens ou non³⁴⁹.

³⁴⁵ Une barrière linguistique peut également ici être évoquée. Johannes Haubold a récemment abordé, dans le cadre de la comparaison entre les *sphères culturelles* syro-mésopotamienne et grecque, l'importance – mais également la difficulté à la circonscrire – de cette *perspective* (HAUBOLD, J., 2013, pp. 1-2).

³⁴⁶ ANNUS, A., 2002, pp. 183-186.

³⁴⁷ Sur le « péché du roi » généralement, voir DUMEZIL, G., 1985.

³⁴⁸ MEILLET, A., 1925, pp. 1-2. Voir particulièrement, JAMISON, S. W., 1994, 1999.

³⁴⁹ Le choix précisément d'étudier les « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou "fondation" du "royaume" », ouvre le dialogue quant à la nécessité de considérer les particularismes régionaux dont la *perspective* du *Chaoskampf* ne peut rendre compte au cas par cas. L'association « "mythe" de "royauté" »/ « "mythe" de combat » (*Chaoskampf*) exclusivement est « limitante », qui doit être discutée : une question est notamment de savoir si le combat du jeune héros contre le monstre apparaît l'expression même du « "mythe" de "royauté" », qui aurait évolué au fil du temps, ou seulement un

Plus largement, cette étape de travail aura permis d'envisager un premier cadre des relations existantes entre l'ensemble des *traditions* syro-mésopotamienne, védique et hittite – relatives respectivement aux personnalités des dieux Ninurta, Indra et Télipinu –, et ouvert la voie vers une réflexion en même temps plus large, plus approfondie et plus rigoureuse sur la question des *rappports* « historiques » et « culturels » entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen. Une étape de travail a été d'essayer de déterminer, le cas échéant, les causes les plus probables (« hasard », « nécessité naturelle », « emprunt », ou « parenté » « génétique ») de ces « parallélismes » et « correspondances ». Nous avons bien conscience toutefois de la difficulté, voire de l'impossibilité, de contextualiser précisément, aux époques les plus anciennes, ces sources particulières, notamment les *traditions* védiques, quand l'on sait qu'elles ne remontent pas plus haut que le second millénaire avant Jésus-Christ. Analysant le combat d'Indra et Vṛtra, Émile Benveniste et Louis Renou ont bien montré « en élaguant de proche en proche tout ce qu'un formulaire amplifiant a secondairement développé » que les traits du démon « se sont fixés à date indienne, par contact avec une histoire plus ancienne de dragon tué par un dieu »³⁵⁰. Bien qu'elle n'a pu trouver place dans ce mémoire au vu de sa complexité, la question de savoir si ces sources participent exclusivement du contexte « historique » d'où elles sont issues, ou si elles dérivent (qu'elles aient été copiées à l'identique, ou adaptées) d'une *tradition* « littéraire » préexistante ne pouvait être écartée et devait être posée. D'une part, la formation du « noyau dur » de la *littérature* « mythologique » syro-mésopotamienne – y compris des textes sumériens³⁵¹, parfois considérés beaucoup

« mythologème » particulier intéressant une situation particulière, et intégré *a posteriori*. La proposition d'adoption par Nicolas Wyatt de la nomenclature *myths of power* (WYATT, N., 1996) apparaît une *alternative* intéressante, qui désengage de toute marque « historiographique » et intègre la *nuance*.

³⁵⁰ BENVENISTE, E., RENOUE, L., 1934, p. 51. Les deux auteurs évoqueront plus loin la fixation postérieure du nom Vṛtra aux phénomènes évoqués par lui et qu'illustre parfaitement le jeu verbal « Vṛtra, le *vṛtra* par excellence » : « le développement de Vṛtra n'a fait que matérialiser des notions qui se suffisent déjà à elles-mêmes » (*ibid.*, p. 104).

³⁵¹ Sur la question de la *littérature* sumérienne, voir RUBIO, G., 2009.

plus anciens – peut être datée, à quelques exceptions près, à la même période, à l'époque paléo-babylonienne, la première partie du deuxième millénaire³⁵². Les travaux de Georges Dumézil ont bien montré d'autre part, l'existence possible d'une *pensée* « indo-européenne » archaïque qui ne devrait pas être négligée³⁵³, dont l'organisation et la possible production « littéraire » ne seraient plus séparées de la *culture* écrite cunéiforme par un insurmontable hiatus chronologique et géographique. Ceci étant dit, la première partie de notre Master 2 intéressait les contacts possibles entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen. Les « occasions », les « opportunités »³⁵⁴ furent nombreuses qui ne peuvent être négligées et invitent à la perspective. Cœur de l'ancien Proche-Orient³⁵⁵, et située au carrefour de trois continents³⁵⁶, la Mésopotamie fut tout au long de son histoire une « zone de passage »³⁵⁷ qui, sujette à des invasions et/ou migrations nombreuses, « absorbed foreign ideas, foreign population groups, and foreign overlords »³⁵⁸. Elle a également occupé, de par sa position privilégiée, une place essentielle dans le commerce international et fut, de par sa puissance « politique » et « culturelle », l'un des acteurs majeurs des relations internationales de son temps. Cette ouverture perpétuelle sur le monde qui l'entoure explique qu'elle fut en contact direct avec le proche monde indo-européen et plus lointain méditerranéen. La domination de la dynastie cassite du XVI^e au XII^e siècle avant Jésus-Christ.³⁵⁹, ou encore, plus largement, les relations millénaires

³⁵² Ainsi par exemple, l'un des « mythes » dont le dieu Ninurta est le héros, le *Lugal.e*, est daté de la fin du III^e millénaire quand la plus ancienne version à notre disposition ne remonte qu'à la période paléo-babylonienne. Sur la datation du *Lugal.e*, voir *infra*, note 458 ; sur la place de la « mythologie » de Ninurta dans la *littérature* sumérienne, voir RUBIO, G., 2009.

³⁵³ DUMÉZIL, G., 1992.

³⁵⁴ Nous traduisons et reprenons ici les titres des articles de Stephanie Dalley, « Occasions and Opportunities... » (DALLEY, S., 1998a, 1998b).

³⁵⁵ Très récemment, ROLLINGER, R., van DONGEN, E., 2015 (éds.).

³⁵⁶ Entre autres, POTTS, T., 1994, p. 1.

³⁵⁷ GARELLI, P. (dir.), 2004 (1969), p. 3.

³⁵⁸ DALLEY, S., 1998, p. 4.

³⁵⁹ Bien que leurs traces en Babylonie soient décelables dès le XIX^e ou XVIII^e siècle (respectivement, SASSMANNSHAUSEN, L., 2004 ; SOMMERFELD, W., 1995), les Cassites

entretenu par le monde syro-mésopotamien avec l'Anatolie hittite³⁶⁰, le Mitanni hourrite³⁶¹, l'Inde³⁶² et l'Iran ancien³⁶³, apparaissent quelques exemples marquants.

sont avant tout connus pour avoir été, lors de la prise de Babylone, les alliés de Muršili I^{er}, et avoir occupé le trône de la cité amorrite du XVI^e au XII^e siècle. Probablement originaires d'Iran occidentale (DALLEY, S., 1998b, p. 35), liés *a priori* à la culture indo-européenne (SERGENT, B., 2005 (1995), p. 134), leur présence en Mésopotamie pose, à leur époque s'entend, la question du possible impact de celle-ci sur la culture suméro-akkadienne. L'« identification » de certaines de leurs divinités à celles syro-mésopotamiennes – ainsi par exemple de Ninurta et Šamaš – est significative des connexions possibles entre les deux mondes. L'influence cassite sur la religion, et la culture syro-mésopotamienne en général, cependant reste très limitée, ne laissant « de traces visibles ni dans la culture, ni dans la religion, ni dans la langue du pays » (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2005, p. 123 ; voir également SOMMERFELD, W., 1995, pp. 925-927). Complètement assimilés en effet au modèle « babylonien » préexistant (SASSMANNSHAUSEN, L., 1999 ; MASETTI-ROUAULT, M. G., 2005), les Cassites ont respecté les traditions religieuses syro-mésopotamiennes et favorisé la renaissance de la vieille culture suméro-akkadienne (BRINKMAN, J. A., 1976). Toutefois, la découverte à Terqa de deux figurines représentant chacune un centaure, fait envisager l'hypothèse d'une possible introduction d'un culte et/ou d'une « mythologie » associé/ée/és au cheval (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2006). L'importance considérable que prirent à leur époque en Babylonie les chevaux et les chars de combat (SOMMERFELD, W., 1995, pp. 925-926) justifie la valeur de cette hypothèse. Voir également, PINCHES, T. G., 1907, 1917 ; GOETZE, A., 1957 ; PARROT, A., 1960a ; SOLLBERGER, E., 1968 ; FERRARA, A. J., 1977, ASTOUR, M. C., 1986 ; DOLCE, R., 1986 ; MATTHEWS, D. M., 1992 ; VELDHUIS, N., 2000 ; SASSMANNSHAUSEN, L., 2001 ; BRINKMAN, J. A., 2004 ; POTTS, D. T. 2006 ; FOURNET, A., 2012b ; JANSSEN, T., 2012.

³⁶⁰ Bien que traditionnellement datés des débuts du II^e millénaire, avec l'instauration entre Assur et l'Asie Mineure d'un commerce régulier et pendulaire (BARJAMOVIC, G., 2008 ; MICHEL, C., 2014) – ainsi l'installation de marchands assyriens dans près d'une trentaine de villes anatoliennes (MICHEL, C., 2005) –, les premiers contacts entre les Anatoliens et les Mésopotamiens semblent effectifs dès le III^e millénaire et la dynastie d'Akkad (LEWY, H., 1965 ; WESTENHOLZ, J. G., 1998), et s'étendent jusqu'au I^{er} millénaire. « Trait d'union entre la Mésopotamie et l'Anatolie » (MASETTI-ROUAULT, M.-G., SALMON, S., 2010a, p. 145), du fait de sa position géographique, l'Assyrie joue un rôle majeur dans ces relations, notamment marquées politiquement, par la prise de Babylone par Mursili I^{er} en 1595 (chronologie moyenne) d'une part, et les tensions fréquentes entre l'Empire hittite et l'Assyrie aux XIV^e et XIII^e siècles d'autre part. Sur un *plan* « culturel », les échanges sont également nombreux, qu'ils témoignent des relations directes entre les deux *civilisations* – l'histoire de la ville d'Emar apparaît un exemple frappant de la rencontre de ces dernières, notamment au niveau religieux où « il est difficile de distinguer les traits syro-mésopotamiens de ceux hittites » (MICHEL, P. M., 2014, pp. 46-47 ; voir également WESTENHOLZ, J. G., 2000) – ou de contacts intermédiaires. Citons notamment le rôle essentiel joué par les Hourrites dans la « transmission » de la culture syro-mésopotamienne en pays hittite (BECKMAN, G., 1983a, ARCHI, A., 2004 et 2009 ; un débat a longtemps subsisté : KAMMENHUBER, A., 1974,

p. 158). À ce titre, le royaume du Kizzuwatna, qui a « joué un grand rôle dans le processus de "hourritisation" du pays de Hatti » (FREU, J., MAZOYER, M., 2007, p. 304 ; sur l'influence kizzutwanienne dans la *culture* hittite, voir p. 384), apparaît un intermédiaire fondamentale. L'étude du rituel *kissu* de la ville de Šatappi est à cet égard très intéressante, qui était célébré en l'honneur de Dagan (385, 1. 2), mais également Ereškigal (Emar 385, 1. 27), Ea (Emar 386, 1.1), Išhara, NIN.URTA (Emar 387, 1.1) et NIN.KUR (Emar 388) [MICHEL, P. M., 2014, p. 247 ; l'auteur précise que « ce rituel est aussi attesté à Hattuša dans un texte de l'archive A »]. Les relations amicales entretenues par les Hittites et les Cassites ont joué également un rôle important. Établies lors du raid de Muršili I^{er} contre Babylone (1595), puis restaurées au XIV^e siècle par le mariage de Šuppiluliuma avec la fille de Burnaburiaš II (FREU, J., MAZOYER, M., 2008, p. 261 ; sur le règne de Šuppiluliuma précisément, voir notamment STAVI, B., 2015), celles-ci furent à l'origine de nombreux *échanges* « culturels », notamment dans le domaine des arts (TROKAY, M., 1998). Très largement, sur l'histoire générale et religieuse des Hittites et de leurs contacts avec leurs voisins proche-orientaux, voir notamment HOFFNER, H. A., 1992 ; FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007 ; FREU, J., MAZOYER, M., 2007, 2008, 2010, 2012. Voir également, FREU, J., 2003 ; MORA, C., 2010 ; TAVERNIER, J., 2010 ; SINGER, I., 2011, pp. 351-404 ; PACE, J., 2012 ; NICOLLE, R., 2015.

³⁶¹ D'abord indépendants les uns des autres, les petits royaumes et les principautés hourrites furent unifiés par une élite d'Indo-Aryas afin de créer le « grand royaume du Mitanni » (FREU, J., MAZOYER, M., 2007, p. 16 ; sur l'histoire du Mitanni précisément FREU, J., 2003a). S'il est vrai que la *culture* du Mitanni est avant tout hourrite et non indo-européenne – tout juste a-t-on relevé la présence dans un traité des divinités indiennes Mitra, Varuṇa, Indra et Nasatya (THIEME, P., 1960 ; BURROW, T., 1973 ; FOURNET, A., 2010 ; de même, « de façon assez inattendue les noms des rois du Mittani ne sont pas hourrites mais distinctement d'origine indo-iranienne, et se laissent généralement comparer à des noms similaires ou identiques attestés en vieil-indien » [FOURNET, A., 2013, p. 3]) et la mention en divers sources de plusieurs termes d'origine indienne associés à l'élevage des chevaux (FAIVRE, X., LION, B., 2001, p. 533) – un certain nombre de travaux tendent aujourd'hui à rapprocher les « mythologies » hourrite et indo-européenne (VANEL, A., 1965 ; WEST, M. L., 2007). Plus largement, pour une synthèse récente des relations hourrito-syro-mésopotamiennes, LION, B., 2001b, FREU, J., 2003a ; pour une synthèse rapide des *rappports* entre les Hourrites et le monde indo-européen, SERGENT, B., 2005 (1995), p. 134. Voir également, ALBRIGHT, W. F., 1931 ; FOURNET, A., 2012a.

³⁶² Les contacts directs entre l'Inde et la Mésopotamie auraient été effectifs dès le V^e millénaire (PARPOLA, S., 1993, pp. 61-62). Pour une synthèse récente, KARTTUNEN, K., 2014. Voir également, JAIRAZBHOY, R. A., 1963 ; READE, J., 2001, pp. 26-28.

³⁶³ C'est d'ailleurs toute la question des populations iraniennes au Nord et à l'Est du Zagros (Lullubi, Guti, Umman Manda) et de leurs relations avec la Mésopotamie qui mérite d'être posée. À titre d'exemple les deux peuples Umman Manda et Guti sont aujourd'hui pensés comme étant d'origine indo-européenne. Il est intéressant de relever ici que les Gutis ont joué un rôle important dans l'histoire syro-mésopotamienne, puisqu'ayant renversé l'empire de Sargon d'Akkad (GLASSNER, J.-J., 1986), ils dominèrent un temps la basse Mésopotamie (surtout orientale, ZIEGLER, N., 2001). Généralement, sur les Indo-européens en Iran, voir, entre autres, GHIRSHMAN, R., 1977 et SERGENT, B., 1997 et 2005 (1995) ; sur la *nature*

Enfin, outre la « question sumérienne »³⁶⁴, précédemment évoquée, l'hypothèse de « liens » entre les *mondes* syro-mésopotamien et grec appelle à réflexion. Car si la question des *liens* à haute époque entre la Mésopotamie et la Grèce reste insoluble, qui doit être cependant considérée – les *liens* mettant aux prises la (basse) Mésopotamie et l'Anatolie (nord-occidentale), témoignent de la capacité de déplacement des populations aux époques les plus anciennes –, plusieurs autres « opportunités » toutefois peuvent être évoquées. La présence à Thèbes de sceaux-cylindres orientaux, datés pour leur majorité du XIV^e siècle avant notre ère³⁶⁵, établit ainsi une relation entre les *mondes* grec et oriental au moins dès le second millénaire. De même, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, un traité conclu, entre le roi hittite Tudhaliya IV et son vassal Sausga-muwa, roi du royaume syrien d'Amurru, renseigne d'un commerce, entre l'Ahhiyawa et l'Assyrie que le roi hittite ne saurait plus tolérer (Tudhaliya IV interdit ainsi un « traffic between Ahhiyawa and Assyria via the harbours of Amurru »³⁶⁶). Considérant le consensus faisant du terme *Ahhiyawa* le correspondant du grec *Ἀχαιοί* (soit mycénien)³⁶⁷, le document témoignerait, à défaut de simples échanges sporadiques via les villes côtières levantines, en faveur d'une organisation commerciale, non seulement importante, mais également régulière entre les *mondes* assyrien et mycénien³⁶⁸. La probabilité de contacts entre les Grecs et les Hittites (ou de

indo-européenne des Umman Manda, DREWS, R., 1989, pp. 226-230. En ce qui concerne les Guti, notamment HENNING, W. B. H., 1982 ; SERGENT, B., 1998, p. 9 ; DERAKHSHANI, J., 2001, p. 18.

³⁶⁴ Là encore, expression commune à de nombreux articles ou ouvrages assyriologiques concernant la question de l'identification et des origines sumériennes. Ainsi notamment de WEISSBACH, F. H., 1898 ; FOSSEY, M. C., 1901 ; COOPER, J. S., 1991 ; ENGLUND, R. K., 1998, pp. 73-81 ; WHITTAKER, G., 2005.

³⁶⁵ PORADA, E., 1965.

³⁶⁶ *KUB* 23, 1 iv 23, cité par BRYCE, T. R., 2003, p. 71.

³⁶⁷ MEE, C., 1998, p. 142. Pour une synthèse de la question, FISCHER, R., 2010.

³⁶⁸ BRICE, T. R., 1989 ; GURNEY, O. R., 1992 ; DALLEY, S., REYES, A. T., 1998 et 1998a, en particulier page 89.

peuples vassaux de ces derniers) apparaît également une opportunité concevable³⁶⁹, à tout le moins, et à défaut de contacts directs possibles entre la Mésopotamie et la Grèce, une *perspective* de réflexion ne devant être négligée³⁷⁰. Une première hypothèse admet la possibilité de contacts d'environ deux cents ans entre Mycéniens et Hittites et dont le centre semblerait Milawata, base importante sur la côte carienne de l'activité mycénienne en Anatolie³⁷¹; une seconde approche établit une relation entre Crétois et habitants de la côte carienne datée de la fin du XV^e siècle et de la première moitié du XIV^e siècle³⁷².

Une seconde partie a consisté en l'interrogation de la « continuité » et la « diversité » en Mésopotamie de la *tradition* du « "mythe" de royauté », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du royaume » centrée sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage »³⁷³. À travers l'exemple des « mythologies » des dieux Ninurta et Marduk, elle aura permis par la mise en évidence de *thèmes* spécifiques – ainsi notamment du *thème* de la « sécheresse » (au-delà de la lutte contre le serpent) – qui ne seraient pas spécifiquement « syro-mésopotamiens », de poser un cadre de réflexion révélateur,

³⁶⁹ Aucun texte cependant ne témoigne de contacts entre les Grecs et les Hittites ; généralement sur les contacts entre Grecs et « Orientaux », BURKERT, W., 1992a, pp. 1-8.

³⁷⁰ COLLINS, B. J., BACHVAROVA, M. R., RUTHERFORD, I. C. [éds.], 2008.

³⁷¹ BRYCE, T. R., 1998, pp. 394-396 ; plus largement, MOUNTJOY, P. A., 1998.

³⁷² KOSAK, S., 1980 ; GÜTERBOCK, H. G., 1983, 1984 ; MELLINK, M. J., 1983 ; BRYCE, T. R., 1989 ; GINDIN, L. A., 1991 ; MEE, C., 1998. Plus généralement, pour une étude comparative des sceaux en Crète et en Anatolie, ARUZ, J., 1993 ; sur les « political systems and modes of interaction in the agean and the Near East in the 2nd Millenium B. C. E. », EDER, B., PRUZSINSZKY, R. (éds.), 2015.

³⁷³ « Ce travail "interdiscursif" mené au sein d'un contexte culturel permet ainsi de prendre conscience de différents avis exprimés quant à une question. Ainsi conçue, la comparaison est plutôt du type "généalogique", de manière à tracer les réseaux de transmission d'une idée ou d'une question au cours de l'histoire de la composition des textes, et pour expliquer les divergences d'avis sur un point particulier en faisant recours à des arguments d'ordre historique. Les résultats de la comparaison effectuée entre différents textes d'une tradition peuvent ensuite être réinvestis dans une deuxième phase de la recherche, "interculturelle". » (BORNET, P., 2006, pp. 44-45.)

qui justifiait de s'interroger sur les origines autres, et notamment indo-européennes, de ces *thèmes*, dont nous avons relevé certains « parallèles » dans la *culture* védique. À travers la question d'une possible « identité » des dieux Indra et Ninurta, une troisième partie a posé l'hypothèse d'une origine indo-européenne de certains des *motifs* de la « mythologie » de la divinité suméro-akkadienne et a permis de dégager un certain nombre d'arguments en faveur de cette *perspective*. La structure narrative quasiment identique des « mythes » du *Lugal.e*, de *l'Anzû*, et du combat d'Indra contre *Vṛtra* suggérait une possible *connexion génétique* entre ces trois textes. L'*archaïsme* de certains *motifs* et leur place singulière dans les deux récits syro-mésopotamiens et la « mythologie » suméro-akkadienne en général confirmait cette *perspective*, quand les personnalités et fonctions des deux divinités permettaient également d'aller dans le sens de l'hypothèse d'une possible origine indo-européenne de Ninurta.

Finalement, une dernière partie a interrogé à nouveau l'« identification » par les Hittites des divinités Ninurta et Télipinu et permis d'apprécier le partage dans certains domaines « idéologiques » – notamment l'« idéologie » royale – d'une *culture* sensiblement « équivalente ». L'hypothèse de l'existence préexistante d'un *modèle* dont Ninurta et Télipinu seraient l'un et l'autre issus, si elle ne fut pas abandonnée, fut là reconsidérée, qui autorise aujourd'hui l'évocation d'une possible « identification » des deux divinités comme « une réappropriation par les Hittites de la figure du fils d'Enlil »³⁷⁴.

³⁷⁴ Jérôme Pace, dans FREU, J., MAZOYER, M., 2012, p. 351. « En partant du principe que la construction de la divinité Télipinu ne remonte pas plus haut que le XVI^e siècle avant J.-C. (il est notamment absent des textes de Kaneš), une hypothèse en effet, de considérer la rédaction des textes et la définition de la personnalité de Télipinu comme la résultante d'un emprunt des Hittites à la *culture* syro-mésopotamienne et adapté à leur religion et à la nouvelle "idéologie" mise en place par le roi Télipinu. Autrement dit, considérer Télipinu l'héritier hittite d'un Ninurta « modèle » dans la construction de nombreux récits mésopotamiens, bien connus par ailleurs du monde proche-oriental (van DIJK, J., 1983, pp. 9-19 ; LAMBERT, W. G., 1986 ; ANNUS, A., 2002, pp. 168-171). » (Jérôme Pace, *Mythes de royauté, de combat, de jugement, et d'organisation du cosmos en Mésopotamie : points de contact entre le monde mésopotamien et*

1.4. *Mythopoeïa* ou l'art de forger les mythes

Présenté en 2011, dans le cadre de notre inscription à l'École doctorale EPHE 472 (« mention Religions et systèmes de pensée »), sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault (École Pratique des Hautes Études) et Jean-Pierre Levet (Université de Limoges), notre projet de thèse a pu envisager non seulement de consolider et élargir à d'autres « mythes » notre réflexion³⁷⁵, mais également de nous faire nous interroger sur l'existence possible d'une « aire culturelle » « mythologique », nous entendons

les mondes indo-européens. Création/Fondation du royaume et prise de pouvoir : Ninurta ou le dieu à la croisée des chemins, Mémoire de Master 2, sous la direction de M. G. Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études, 2011, pp. 145-146.)

³⁷⁵ Nous pensions notamment ici « à la divinité Ea, dont les similitudes avec Varuṇa suscitent l'intérêt : toutes deux créatrices, punisseuses (bien que ce ne soit pas la première des caractéristiques que l'on retienne de la divinité suméro-akkadienne, cette dernière n'en est pas moins l'une des plus importantes puisqu'elle constitue dans de nombreux textes "littéraires" d'importance l'une des prérogatives essentielles de la divinité ; nous citerons ici, parmi d'autres, la *Légende de Narâm-Sîn*, l'*Épopée de Gilgameš*, le poème d'*Akušaya* ou encore le "mythe" de *Ninurta et la tortue*), et associées aux eaux abyssales (il est d'ailleurs intéressant de relever que les "eaux primordiales" sont dites *ap* à la fois en sumérien et en védique), les deux divinités en effet sont également "roi" et ithyphalliques (PARPOLA, S., 1993, p. 58 ; pour plus de précisions, ainsi que les cite l'auteur, voir : - Enki, GALTER, H., 1982 et COOPER, J. S., 1989, p. 87 ; - Varuṇa, PARPOLA, A, 1984 et 1985, p. 207). De plus, la qualité de "dieu lieu" d'Ea et son association avec Marduk dans l'*Enūma Eliš* rappelle le dyptique védique Varuṇa-Indra (ELIADE, M., 1980 [1952], p. 143). La question d'Anzû dont nous avons évoqué les *liens* avec Ninurta et dont la possible étymologie et origine indo-européenne reste une hypothèse des plus probables (DERAKHSHANI, J., 2001, p. 15) est également très intéressante. Outre ces éléments, nous évoquerions également, dans une *perspective* de « rapprochement » des *mondes* syro-mésopotamien et indien, le "mythe" d'*Etana*, très proche de la "mythologie" d'Indra (KNIPE, D. M., 1967 ; voir également ANNUS, A., 2002, p. 185), la conception commune du monde terrestre entouré d'eau (ainsi les Indiens considéraient-ils le monde comme une immense île entourée d'eau, voir : SERGENT, B., 1997, p. 380 ; pour leur part, les Mésopotamiens pouvaient se représenter la surface terrestre comme un vaste radeau, voir : BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, "Marduk, créateur du monde", p. 498, ll. 10-18.), ainsi que l'existence en Mésopotamie d'un Nergal sômatar (voir, entre autres, KAPELUŚ, M., 2010). » (Jérôme Pace, *Mythes de royauté, de combat, de jugement, et d'organisation du cosmos en Mésopotamie : points de contact entre le monde mésopotamien et les mondes indo-européens. Création/Fondation du royaume et prise de pouvoir : Ninurta ou le dieu à la croisée des chemins*, Mémoire de Master 2, sous la direction de M. G. Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études, 2011, p. 98.)

« mythopoïétique », indo-méditerranéenne,³⁷⁶ et dont Simo Parpola a soupçonné l'existence il y a un peu plus de vingt ans³⁷⁷. Car si notre mémoire de Master 2 a établi, via l'étude des structures narratives inhérentes aux « mythes » que nous avons pris en analyse, la viabilité d'une comparaison « culturelle » sur la question spécifique du « dieu de l'Orage » entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen, rien n'indique qu'il puisse s'agir là véritablement de « correspondances » effectives dues à des « contacts » entre ces deux *mondes*. Après tout, les spécificités des *espaces* « géographiques » d'où sont issues les *cultures* que nous étudions sont sensiblement « équivalentes ». Autrement dit, une *observation* de mêmes *faits* « naturels » (cycles de l'orage, etc.), et/ou des structures de la production, économiques, voire politiques qu'ils génèrent, pourrait être à l'origine des « correspondances » relevées, plutôt que l'existence d'une unité/*koinè* intellectuelle indo/syro-mésopotamienne/méditerranéenne : si les « similitudes » d'un Ninurta, Marduk, Télipinu ou Indra³⁷⁸, assurément véhiculent un « modèle »/« système » « idéologique » spécifique, en ce que chacun apparaît, dans le cadre donné des « "mythes" de royauté », l'expression paradigmatique d'un *système* « symbolique » particulier, autrement dit la représentation sur le *plan* du « divin » de la « royauté » « humaine », l'impossibilité toutefois à tout établissement de leur « identité » absolument – nous entendons sur un *plan* « transculturel » – invite à une contextualisation plus précise.

³⁷⁶ Dès l'Âge du Bronze Moyen, le contexte méditerranéen apparaît un des « espaces » privilégiés pour étudier les *liens* « historiques » et « culturels » qui ont associé les *sociétés* du Proche-Orient ancien, dont les Indo-européens ont fait partie.

³⁷⁷ Prenant en considération et analysant, à partir de la documentation « historique » et « archéologique », les lieux, les occasions et les situations mêmes des *rencontres* possibles entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen, au-delà des cas « historiques » déjà connus et reconnus, comme dans le cadre de la *culture* anatolienne hittite, et, au-delà, dans le *monde* grec archaïque, il s'agirait notamment, à partir des *réseaux* mis à jour, de s'interroger sur la façon dont un « mythe », conçu essentiellement comme un *produit* « littéraire », peut se transmettre et se développer.

³⁷⁸ Sur les *liens* entre Télipinu et Indra précisément, NICOLLE, R., 2014a.

1.4.0.1. Approche « typologique » et/ou « analogique »

Sur un *plan* « structurel », une première approche « typologique » et/ou « analogique » apparaîtrait épistémologiquement justifiée, qui permettrait non seulement, quand bien même chaque espace le composant serait étudié séparément, une appréhension homogène, nous entendons sur le *plan* de sa « totalité », de notre champ d'étude, mais aurait également l'avantage de la simplicité, qui désengagerait de toute dérive *partisante* et/ou *orientante*, et répondrait parfaitement de l'historiographie comparatiste telle que pratiquée aujourd'hui en France³⁷⁹. La « reconstruction [en effet,] du système complet du mythogème du dieu de l'Orage au Proche-Orient [ancien] a beaucoup progressé[, qui] a permis d'établir un modèle de sa phénoménologie et de son évolution »³⁸⁰ et autorise aujourd'hui une confrontation, selon le schéma « x ressemble y more than z with respect to... »³⁸¹, de ses identités locales. L'association récurrente, aujourd'hui encore, dans le cadre des études assyriologiques, et plus largement proche-orientales antiques³⁸², de l'acte « créateur », « cosmogonique », à l'acte d'*affrontement* – *Chaoskampf* –, et inversement, doit être relativisée et/ou dépassée³⁸³ qui, *perspective* « limitée » et « limitante », interdit la *nuance* et le *particulier*³⁸⁴ : quand la divinité Marduk apparaît, ainsi, dans l'*Enūma Eliš* et après sa victoire contre Tiāmat, un dieu « créateur »³⁸⁵, quelle *nature* revêt le dieu Ninurta dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* ? Car, si ce dernier « crée »

³⁷⁹ BUBLOZ, Y., 2006a, p. 11.

³⁸⁰ MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a, p. 22. Plus généralement, sur le « mythogème » du « dieu de l'Orage » au Proche-Orient ancien, voir DURAND, J.-M., 1993, 2002a ; SCHWEMER, D., 2001, 2008 ; GREEN, A. R. W., 2003.

³⁸¹ SMITH, J. Z., 1990, p. 51.

³⁸² WATSON, R. S., 2005, pp. 1-2 ; WYATT, N., 2005a, p. 152.

³⁸³ Pour une mise en perspective, TSUMURA, D. T., 2005 ; PARDEE, D., 2010.

³⁸⁴ Renvoyons, à cet égard, à la notion d'« habit » telle que développée par Charles Sanders Peirce (PEIRCE, C. S., 1978 [1934], vol. 5, *Pragmatism and pragmaticism*, « Some consequences of four incapacities »). Contextuelle, et non nécessairement subjective, l'interprétation toujours focaliserait certains aspects de son objet d'étude et en neutraliserait d'autres.

³⁸⁵ Récemment, SCURLOCK, J. A., 2013.

(*banû*³⁸⁶) l'agriculture et « organise » l'« espace » terrestre suite à sa victoire contre l'Asakku (lignes 334-367)/« rétablit » la « royauté » suite à sa victoire contre l'Anzû, l'« univers » précisément n'est « créé » par lui en aucune façon³⁸⁷ : tout juste est-il celui qui, après que le « chaos » a bouleversé ce dernier, en « rétablit » l'« ordre », l'« équilibre »³⁸⁸. Comment donc traduire dans la *perspective* unique du « "mythe" de "royauté" (combat)/"création" », et bien qu'une certaine structure commune puisse être retrouvée entre les deux épisodes mentionnés – une faculté « créatrice » rendue possible par la victoire sur le « chaos » –, cette dissimilitude ? Assurément, une distinction entre les trois récits, autrement symptomatique d'une différence de *fonction* – et donc de *nature* –, doit être établie, qui appelle sinon à l'*altérité*, du moins à la *nuance* : le « mythe » *Enki ordonnateur du monde*³⁸⁹ apparaît un exemple d'une voie « cosmogonique » non « cratogonique »³⁹⁰ exclusivement³⁹¹, qui engage à

³⁸⁶ *ina me-[reš-ti še-am ar-ki-am] ú-ban-ni* (*Lugal.e*, l. 362 ; translittération van DIJK, J., 1983, p. 96). Sur le verbe *banû* précisément, LAMBERT, W. G., 1998, pp. 191-193.

³⁸⁷ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 375. Annus Amar et Jan van Dijk évoquent respectivement une « partial creation » et une « new creation » (ANNUS, A., 2002, pp. 171-172 ; van DIJK, J., 1983, p. 9).

³⁸⁸ Analysant le *Lugal.e*, Amar Annus admet que le « mythe » syro-mésopotamien ne correspond aucunement à cette *catégorie* de « mythes » proche-orientaux qui associe sans ambiguïté la « création » du « cosmos » à un « combat primordial » (ANNUS, A., 2002). Cette affirmation toutefois doit être nuancée : en effet, ainsi que le souligne Dennis Pardee notamment pour le domaine ougaritique, « il faut admettre que le *Chaoskampf* n'est pas toujours lié à la création comme on l'admet couramment depuis les études de H. Gunkel qui datent d'il y a plus d'un siècle » (PARDEE, D., 2010, p. 174). À l'instar du Baal ougaritique, Ninurta, en est le parfait exemple. Sur une mise au point de la question, TSUMURA, D. T., 2005.

³⁸⁹ Pour une traduction et un commentaire de ce « mythe », voir notamment BENITO, C. A., 1969, pp. 77-160 ; BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 165-188 ; KRAMER, S. N., MAIER, J., 1989, pp. 38-56 ; RÖMER, W. H. P., EDZARD, D. O., 1993, pp. 402-420. Voir également, VANSTIPHOUT, H. L. J., 1997 ; AVERBECK, R. E., 2003 ; ESPAK, P., 2015.

³⁹⁰ Généralement, pour une définition d'un « cosmos » « *cratogenic* », ASSMANN, J., 2003, p. 189 ; SONIK, K., 2013, p. 4.

³⁹¹ La divinité sumérienne « ordonne », sans qu'il soit question de « lutte » ou de « jugement », le « cosmos » afin qu'il devienne productif et intelligible. Récemment, sur « Enki (Ea) in the mythology of creation », voir ESPAK, P., 2015, pp. 139-188.

prendre la mesure d'une *pensée* suméro-akkadienne aussi riche que plurielle³⁹² ; de même, l'absence, au pays des deux fleuves, de toute « création » *ex nihilo* précisément³⁹³ – Jan van Dijk parle d'« évolution créatrice »³⁹⁴ – pose la question sinon de la légitimité, du moins de la justesse des *concepts opératoires* de « création » et de « chaos »³⁹⁵, tels qu'adoptés puis développés dans le domaine de l'assyriologie³⁹⁶. L'utilisation des termes « création » et « chaos » comme « catégories » épistémologiques pose de nombreuses difficultés, qui ne sauraient être « un lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions »³⁹⁷. Généralement, Mircea

³⁹² Quand le « mythe » *Enki ordonnateur du monde* n'est pas considéré, dans le champ des études assyriologiques, comme un « "mythe" "cosmogonique" », la question de l'assimilation quasi-systématique des « "mythes" "cosmogoniques" » et des « "mythes" de royauté », et inversement (BURKERT, W., 1987), doit être posée et mise en perspective.

³⁹³ Sur la « création » en Mésopotamie impliquant nécessairement la mention d'un état embryonnaire du monde, notamment van DIJK, J., 1965, 1976 ; LAMBERT, W. G., 1975, 1981, 1995 ; WESTENHOLZ, J. G., 2002, 2010. Voir également, LAMBERT, W. G., 2008 ; RUBIO, G., 2013.

³⁹⁴ van DIJK, J., 1976, p. 125, note 1.

³⁹⁵ Les notions de « royauté » et d'« espace » également doivent être discutées, dont la définition est fonction précisément des deux concepts.

³⁹⁶ SCURLOCK, J. A., BEAL, R. H. (éds.), 2013 (particulièrement, les articles de Karen Sonik [SONIK, K., 2013], Steven Lundström [LUNDSTRÖM, S., 2013], Jo Ann Scurlock [SCURLOCK, J. A., 2013]). Voir également, sur le « chaos » en particulier, TSUMURA, D. T., 1994, p. 5. Plus largement, la question de la pertinence du concept de « "mythe" de "création" » en Mésopotamie, à tout le moins tel que défini par Hermann Gunkel dans le cadre des études bibliques (GUNKEL, H., 1895), doit être posée.

³⁹⁷ FOUCAULT, M., 1969, p. 37. Wilfred G. Lambert a notamment rappelé, sur le *plan* de la « pratique », les limites intrinsèques à toute mise en correspondance « linguistique » : « Furthermore, the English "create" is prejudicial. It is a technical term for God's making of the universe, not a general term for any kind of manufacturing. It is based on the Hebrew word *bārā'* (...). The Israelites were distinctive in this matter, since other ancient near eastern languages do not have a technical term "create" to signify their gods' making the universe, and historically the Hebrew term may well have had a secular background. In Babylonian there is no word reserved for divine creative activity. The common verb *banû* ("build"), *epēšu* ("make"), and *bašāmu* ("fashion") can be used equally of gods and men. The nearest approach to such a technical term comes in what are self-evidently circumlocutions: *šūpû* ("to make visible") and *šuzuzzu* ("to cause to stand") – both amounting to "bring into being" – and "to name". » (LAMBERT, W. G., 1995, p. 1828 ; cf. également LAMBERT, W. G., 2013a, p. 45). Généralement, sur la terme de « création », voir JULIA, M.-A., 2013.

Eliade dans le champ des études religieuses³⁹⁸, puis récemment Karen Sonik dans le champ des études proches-orientales antiques³⁹⁹, ont discuté leur définition. L'« identification »⁴⁰⁰ par les Hittites de la divinité Ninurta avec leur dieu « fondateur » – au-delà de tout aspect « matériel », nous entendons ici du « royaume » – Télipinu⁴⁰¹, dans cette *perspective*, nous interpelle, qui invite à interroger la pertinence, dans le *cadre* « culturel » syro-mésopotamien, du *concept opératoire* de « fondation » tel que développé, dans ce cas particulier, dans le champ des études hittitologiques⁴⁰² : la *nature* poliade de Ninurta⁴⁰³, son rôle dans l'établissement de la « royauté » et la protection du « royaume »⁴⁰⁴, ainsi que les difficultés des assyriologues à reconnaître

³⁹⁸ ELIADE, M., 1949, 1963.

³⁹⁹ SONIK, K., 2013. Voir également, LAMBERT, W. G., 1995, pp. 1827-1828.

⁴⁰⁰ STRECK, M. P., 2001, p 520, §17 : « In heth. Quellen wird Ninurta einerseits mit dem Landwirtschaftsgott Telipinu gleichgesetzt. » L'auteur rappelle également les *liens* de Ninurta avec « dem altanatolischen Fruchtbarkeits- und Vegetationsgott Šuwalijat, der seinerseits dem Tašmišu ». Voir également, HAAS, V., 2006, p. 103.

⁴⁰¹ Sur la définition de Télipinu comme dieu « fondateur », voir, entre autres, GONNET, H., 1990, 2001 et MAZOYER, M., 2001, 2003.

⁴⁰² Toutefois, les termes de « fondateur » et de « fondation » doivent être discutés. Si, bien sûr, l'« identification » par les Hittites des deux divinités invite à la comparaison de leur « mythologie », dans quelle mesure, par exemple, parler de dieu « fondateur » en Mésopotamie fait-il sens ? La distinction interne aux *traditions* proche-orientales antiques qui met aux prises les « ordonnancements » du monde respectifs des dieux Ea et Ninurta, assurément renvoie à l'intégration des « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* au corpus des « "mythes" de "royauté" » de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou de "fondation" du "royaume" » (soit, dans le cas présent, l'expression d'une « cosmogonie » « cratogonique » de légitimation de la « royauté »), corpus auquel les « mythes » du dieu Télipinu n'appartiennent pas/ne semblent pas appartenir *a priori*. Une autre *perspective* pourrait notamment être envisagée, qui définirait Ninurta non pas tant comme dieu « fondateur » que comme héros « civilisateur », à l'instar d'un Gilgameš ou d'un Héraclès. Généralement, sur le terme de « fondation », FAIVRE, D. (sous la dir.), 2016 (cf. en particulier l'article de Gérard Gobry, « Fonder... Fondation... ? ») ; l'auteur propose notamment « une étude du mot ainsi que de sa famille » [p. 9] ; sur Ninurta et Gilgameš, ANNUS, A., 2002, pp. 168-171 ; sur Ninurta et Héraclès, BURKERT, W., 1987, 1992, SMADJA, E., 1995 ; sur Héraclès et la question héroïque, VIELLE, C., 1996 ; sur Héraclès *civilisateur*, AUFRÈRE, S. H., 2015.

⁴⁰³ Sur Ninurta dieu poliade de la ville de Nippur, SIGRIST, R. M., 1984, p. 7 ; CHARPIN, D., 1990, pp. 92-93 ; ANNUS, A., 2002, pp. 11-12.

⁴⁰⁴ Récemment, PACE, J., 2014.

en ce dernier un dieu « créateur » à part entière, puisque non-« créateur » du « monde », justifient de s'intéresser à ce *type* particulier de *cosmogonie*.

1.4.0.2. Approche « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique »

Une seconde approche, « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique », serait également intéressante, qui permettrait de rendre compte de possibles *transferts* « culturels » entre les *civilisations* que nous étudions : assurément, l'*identité* de tout groupe humain est construction permanente, qui « ne peut être comprise que d'un point de vue cosmopolite ou interculturel »⁴⁰⁵, autrement dit nécessairement « en interaction et en antagonisme »⁴⁰⁶. Les notions de « points de contact » et d'« aire culturelle », mises en avant tout au long de notre Master 2 et de ce travail, jouent à cet égard un double rôle. D'une part, quand la comparaison « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique » apparaît dangereuse potentiellement⁴⁰⁷, désengager le raisonnement de toute considération partisane – nous entendons *a priori* orientant – et « idéologique » – comparatisme mystificateur, problématique indo-européenne –, mais également rétablir le Proche-Orient ancien dans sa pluralité et le *dialogue* « interculturel » qui le définit⁴⁰⁸. Pierre Vidal Naquet a

⁴⁰⁵ RASTIER, F., 2001, p. 28. Plus généralement, CAMILLERI, C., 1989 ; DAKHLIA, J., 2003.

⁴⁰⁶ Cf. *supra*, note 75.

⁴⁰⁷ SMITH, J. Z., 1990, pp. 36-53. Ute Heidmann a redit, il y a peu, la nécessité de se désengager de toute *perspective* d'« influence » et/ou « dépendance ». Certes, « souvent une étape préliminaire indispensable pour la comparaison » (HEIDMANN, U., 2006, p. 148), l'approche « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique » apparaît réhivitoire qui réduit les possibles et décrédibilise le *discours*.

⁴⁰⁸ Une limite notamment de notre Master 2 sur le *plan* de l'« épistémologie » fut notre distinction précisément entre le « monde mésopotamien » et « les mondes indo-européens ». Bien que nécessaire, qui intéresse à la comparaison, la présupposition et la définition d'« aires culturelles » donnant potentiellement au comparatisme « les possibilités d'en dépasser ultérieurement les spécificités grâce à des catégories abstraites » (ESPAGNE, M. 1999, pp. 36-37), elle est également cette entrave qui désengage du réel et abroge l'entre-deux. Les notions d'« identité » et de « frontière » doivent toujours être interrogées (LETELLIER, B., 2010, p. 17). Généralement, sur les « aires culturelles » en sciences humaines : SANJUAN, T., (sous la dir.), 2008 ; sur l'« identité » et l'« altérité », voir notamment CAMILLERI, C., 1989 et DAKHLIA, J., 2003.

bien montré le caractère nécessairement provisoire de tout *ensemble* historien, autrement systématique et discursif : la limite, la frontière, n'existe autrement que logiquement⁴⁰⁹. L'ambiguïté de l'Anatolie hittite est ainsi révélatrice qui, indo-européenne⁴¹⁰, participe également, tant sur le *plan* de son *identité* « géographique »⁴¹¹ que « culturelle » et « historique »⁴¹², du *monde* proche-oriental ancien : l'unité « géographique »⁴¹³ et « archéologique »⁴¹⁴ de l'*Asie occidentale* ne peut être négligée, qui outrepassa les *frontières* « académiques » et « idéologiques ». D'autre part, associer à la *perspective* « généalogique » exclusivement « verticale » de notre Master 1, une généalogie « horizontale ». La question de la « transmission » des « mythes », dont la *fonction* « symbolique » et « politique » ajoute à la *valeur* et la

⁴⁰⁹ « Le village breton s'inscrit dans la Bretagne, la France, l'Occident ; il s'inscrit aussi dans le monde "celtique" ; l'étude de son folklore peut obliger à étudier le folklore irlandais ou gallois, mais un coup d'œil sur le folklore auvergnat ou provençal peut ne pas être inutile. Reste que l'historien est condamné à définir à tout moment ses ensembles, et l'ensemble de ses ensembles, que ses définitions sont toujours provisoires – la "culture grecque" est un ensemble, mais qui peut être illusoire si on isole le monde grec du monde thrace ou illyrien, voire de l'ensemble méditerranéen –, qu'il est fatalement obligé de se tenir à la fois sur l'axe spatial et sur l'axe temporel, que, s'il adopte provisoirement des catégories "universelles" comme le cru ou le cuit, c'est toujours pour les mettre en mouvement. » (NAQUET, P.-V., 2005 [1981], p. 186.) Sylvain Lévi déjà, dans un entretien avec Frédéric Lefèvre, évoquait l'importance d'étudier une *civilisation* vis-à-vis de celles qui l'entourent : le contraire est impossible qui oblige à nier ladite *civilisation* : « Dès le début de mes recherches, j'ai toujours pensé qu'il était impossible d'étudier une civilisation indépendamment de celles qui l'entourent. Nous commettons une erreur, par exemple, en étudiant la Grèce antique indépendamment du facteur Perse qui, à bien des égards, en explique la fécondité. » (LEFÈVRE, F., 1937, p. 121.)

⁴¹⁰ Récemment, Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.

⁴¹¹ JOANNES, F., 2001, p. 44. Également, BENOIT, A., 2003 et GARELLI, P. (dir.), 2004 (1969).

⁴¹² Pour une synthèse récente, Jérôme Pace, dans FREU, J., MAZOYER, M., 2012, pp. 348-358.

⁴¹³ BLANCHARD, R., 1929, p. 3 : « De la mer Égée à l'Indus, des plaines du Touran à la mer Rouge et au golfe d'Aden, l'Asie Occidentale étend sur 45 degrés de latitude et 30 degrés de longitude ses plates-formes désertiques, ses dépressions alluviales, ses grandes chaînes en guirlandes, ses hauts plateaux steppiques : chaînes et arcs du Caucase, du Taurus, de l'Elbourz, de l'Hindou-kouch, du Zagros ; plateaux d'Anatolie, d'Arménie, d'Iran ; vallées de la Koura et du Rion ; plaines de Mésopotamie ; plates-formes syriennes et arabiques. »

⁴¹⁴ HUOT, J.-L., 2004, tome II.

consistance, est légitime, qui, dès l'époque paléo-babylonienne⁴¹⁵ et dans « un contexte politique et économique fortement marqué par des tendances "globalisantes", renforçant les dépendances et les influences réciproques entre les sociétés en contact – au moins, entre leurs élites –, sans que l'impérialisme d'un seul des centres n'arrive à maîtriser ou à coloniser l'ensemble »⁴¹⁶, doit permettre, à l'instar de tout autre artefact⁴¹⁷, « d'étudier le mouvement (...) des représentations culturelles, des rapports d'influences, de domination et d'échanges entre les différents centres de civilisation du Proche-Orient »⁴¹⁸. La large diffusion de l'*Épopée de Gilgamesh*, dont des

⁴¹⁵ La *littérature* sumérienne ainsi a atteint la Syrie et l'Anatolie à l'Ouest et la Susiane à l'Est dès la fin de la période paléo-babylonienne (VIANO, M., 2015, p. 381). Citons également la mention d'un haruspice paléo-babylonien interpellant, dans le cadre d'une consultation oraculaire, huit divinités d'horizons aussi divers que ceux sumérien, ouest-sémitique, et est-sémitique (mention relevée dans : BORDREUIL, P., GLASSNER, J.-J., 2014, p. 428).

⁴¹⁶ MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a, p. 19.

⁴¹⁷ « Depuis le déchiffrement des écritures les plus anciennes, conjugué aux extraordinaires découvertes de l'archéologie, l'horizon chronologique n'a cessé de reculer. Il est devenu impossible d'étudier l'Héraclès grec ou l'Hercule romain sans examiner le sumérien Gilgamesh. Les dates que l'on peut assigner à l'origine du tissage, de la poterie, de la métallurgie remontent toujours plus loin. (...) Les outils les plus courants de nos artisans – tenailles, marteaux, cognées, herminettes, faucilles..., perpétuaient jusqu'à une époque récente des formes à peu près inchangées depuis l'ancienne Gaule. (...) La question est de savoir si ce qui est vrai pour la civilisation matérielle l'est également pour le domaine des mythes, des contes et des légendes. Le terrain ici devient mouvant. Rien de plus obscur que l'origine des contes populaires, et particulièrement merveilleux. Inutile de revenir sur d'anciennes théories, comme celle de Cosquin qui pensait que leur source était à chercher dans l'Inde, ou sur des interprétations hasardeuses qui voudraient y voir un "catéchisme" des croyances celtiques. Des schémas ont circulé, diffusant des récits à travers toute la planète, portés par des échanges incessants, des caravanes, des expéditions, des conquêtes. La diffusion des récits fondateurs est la première forme de mondialisation connue : "la Terre des mythes est ronde", disait Lévi-Strauss. D'autre part, un vestige énigmatique, une singularité du paysage peuvent susciter des légendes explicatives dans tous les siècles, et leur ancienneté n'est pas garantie. On sait que le Moyen Âge chez nous a été particulièrement fertile en créations légendaires ; et cette créativité a pu se poursuivre. Ce qui est qualifié de "traditionnel" est parfois moins ancien qu'on pourrait croire. D'autres méthodes que celle de l'histoire classique (qui se fonde sur des textes) et de l'archéologie (qui s'attache aux traces matérielles) doivent donc être mises en œuvre si l'on veut échapper aux affirmations gratuites et aux pétitions de principe. » (VADÉ, Y., 2013, pp. 5-6.)

⁴¹⁸ CASANOVA, M., 1991, p. 7. Au-delà des *transferts* « humains » et « culturels », l'installation et la prise de pouvoir de dynasties étrangères tout au long de l'histoire de ces régions doivent également être rappelées. Ainsi, exemple parmi d'autres, des dynasties amorrite

fragments « ont été retrouvés sur de multiples sites du Proche-Orient ancien, jusqu'à Megiddo, Emâr ou Hattuša, où se trouvaient en outre des traductions de l'œuvre en hittite et en hurrite »⁴¹⁹, ou encore le passage d'une *culture* à une autre d'un grand nombre de divinités⁴²⁰, notamment attestent de cette *perspective*, dont Jo Ann Scurlock⁴²¹ et Maria Grazia Masetti-Rouault⁴²² ont récemment évoqué, à travers deux exemples particuliers, les codes et les enjeux intellectuels et de pouvoir⁴²³.

et cassite sur le trône de Babylone, d'une dynastie hourrite sur le trône de Hattuša (TARACHA, P., 2004 et 2008) ou des Hyksos qui fondèrent les XV^e et XVI^e dynasties d'Égypte.

⁴¹⁹ LION, B., 2001, p. 294.

⁴²⁰ Le cas de la déesse syro-mésopotamienne Ištar est ainsi révélateur que nous retrouvons au fil du temps chez les Hourrites (FREU, J., MAZOYER, M., 2012, p. 238 ; généralement sur les *liens* du panthéon hourrite avec la *culture* syro-mésopotamienne, LAMBERT, W. G., 1978), les Hittites – Ištar de Samuha deviendra la divinité protectrice du souverain Hattusili III et une divinité majeure du panthéon national (LEBRUN, R., 1976, pp. 56-61 ; cf. *infra*, note 722) – ou les Égyptiens à partir de l'époque d'El-Amarna (VIEYRA, M., 1957 et 1957a). Citons aussi, autres exemples parmi d'autres, l'adoption par les Hittites également des divinités Assur, Ea, Nergal, et Nisaba, l'adoption par les Hourrites du dieu cassite Sihu (CAQUOT, A., 1969), ou encore la présence de Ninurta « in the mid-second millenium "West" [les auteurs précisent : Syrian-Canaanite-Egyptian West] » (ARTZI, P., GAN, R., 1999, p. 361).

⁴²¹ Dans un article récent, l'autrice montre les jeux théologico-politiques qui animent la sphère « mythologique » néo-babylonienne. Au-delà des syncrétismes et/ou prises de pouvoir, une véritable mise en scène rituelle, nous entendons sur le *plan* « humain », peut être définie qui marque la domination d'une cité sur une autre (SCURLOCK, J. A., 2012). Rappelons notamment la représentation par Sennacherib, sur la grande porte de l'Akītu, du combat d'Assur et de la babylonienne Tiāmat.

⁴²² « Si Ougarit a représenté un lieu de rencontre et d'échange pour l'ensemble des civilisations proche-orientales anciennes, la culture ougaritaine ne s'est pas limitée à être le reflet de ce réseau dense de savoirs, de discours, de traditions et d'images, ni non plus le simple miroir de leur confrontation et de leur synthèse. À partir du fonds et du patrimoine de la civilisation syrienne de l'âge du Bronze, qu'ils maîtrisaient parfaitement, les intellectuels d'Ougarit, à la fin même de cette période, ont élaboré une série de nouveaux instruments pour communiquer leur représentation du monde et de la société, destinés sans doute à donner au pouvoir de l'État des moyens pour contrôler une réalité de plus en plus complexe. Résultat aussi de leur activité, l'évolution rapide de la culture et de la littérature locales – et peut-être aussi des pratiques religieuses – à Ougarit, pouvait d'autre part aider les élites et la population à faire face à une pression idéologique et politique ressentie d'une façon de plus en plus claire. Les savants, scribes et technocrates de la cité ont ainsi pris position devant l'affirmation d'une mentalité, de goûts et de styles de vie plus mélangés ou "internationaux", ressentis peut-être comme un

1.4.0.3. Aporie

Quand les voies de comparaison « typologique » et/ou « analogique » et « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique » sont souvent pensées exclusives l'une à l'autre, une troisième approche apparaît possible⁴²⁴, qui engage le discours « historique » essentiellement⁴²⁵. Pierre Vidal-Naquet notamment, a défendu un comparatisme « duel » et proprement « historique », où synchronie et diachronie relèvent de la même importance. « Hors de cette exigence [en effet], que signifieraient les systèmes de signes dans lesquels nous enfermerions les sociétés que nous étudions – leur portée scientifique mise à part, bien entendu, qui est transhistorique et même transethnographique – sinon le dépôt, ou la trace, que chacune d'entre elles laisse en chemin, sous forme de textes, d'objets d'art ou de ruines ? »⁴²⁶ Plus récemment, Hartmut Kaelble a rappelé la nécessité d'élargir les « acceptions » du comparatisme en histoire. « Il ne s'agit plus seulement [nous précisons : pour l'historien] de rechercher des éléments de convergence et de divergence entre sociétés nationales. Il faut aussi prendre en compte les transferts qui peuvent affecter des sociétés voisines, l'histoire partagée de transferts toujours plus conçus comme réciproques, certains transferts plus asymétriques qu'unilatéraux, comme entre sociétés impériales et sociétés colonisées, ainsi que tous les types d'histoire croisée, qui reflètent finalement l'intense

risque, tendant à limiter les qualités idiomatiques de leur propre culture. Ces élites ont sans doute aussi réagi, dans un réflexe de défense, face aux premiers signes de la crise et de l'écroulement prochains de leur monde, se sentant menacés par des changements sociaux internes incontrôlables. » (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a, pp. 19-20.)

⁴²³ « (...) les États sont confrontés à un enjeu crucial, lié à la formation et à l'élaboration de l'obéissance aux normes qui [non seulement] prennent place pendant l'étape de consolidation du régime politique » (INENAGA, Y., 2015, p. 17), mais en sont également l'expression et le discours.

⁴²⁴ Les résultats de Vladimir Propp dans le champ des études des contes, qui considérait que « l'étude diachronique (historico-génétique) devait être précédée d'une description synchronique rigoureuse » (E. Mélétrinski, « L'étude structurale et typologique du conte », dans : PROPP, V., 1970, p. 203), apparaissent un exemple concluant sinon de la nécessité, du moins de l'intérêt de considérer cette voie de comparaison.

⁴²⁵ VIDAL-NAQUET, P., 2005 (1981), pp. 185-186.

⁴²⁶ NAQUET, P.-V., 2005 (1981), p. 207.

réflexion actuelle sur le comparatisme, des perspectives nationales variées aux transferts multilatéraux. »⁴²⁷ Plus qu'une mise en scène d'un mouvement, l'affirmation, sur un *plan* « mythopoïétique », d'une « "aire culturelle" syro-mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne », ainsi apparaît un « compromis » épistémologique. Car si légitimement chacun des espaces la composant peut être étudié séparément, qui a « dessiné » une historiographie particulière, les *transferts* « humains » et « culturels » à l'intérieur de l'espace égypto-indien, ou indo-égyptien, à la fois posent la question de leur *identité* respective⁴²⁸ et « dessinent en filigrane une historiographie commune et font émerger une sorte d'homogénéité »⁴²⁹, tant sur un *plan* « matériel »⁴³⁰ qu'« immatériel »⁴³¹. La réaffirmation récente par Ann Clyburn

⁴²⁷ KAELBLE, H., 2005, pp. 261-262.

⁴²⁸ Dans quelle mesure, par exemple, est-il possible de parler d'*identité* syro-mésopotamienne ? « La Mésopotamie en effet est « un lieu privilégié de rencontre, une terre de métissage » (GLASSNER, J. J., 2003a, pp. 15-16), dont « les populations (...) n'ont jamais été naturellement conviées à l'unité, chaque nouveau venu apportant ses propres traditions tout en se laissant insensiblement couler dans un moule commun en constante évolution et sans cesse remis en cause, les ruptures d'équilibre étant particulièrement fréquentes » (LAFONT, B., 1994, pp. 1-2). Plus largement, Dominique Charpin interroge le caractère par trop contemporain et conventionnel de la notion de *civilisation* « mésopotamienne » : « Est-il légitime de parler de civilisation "mésopotamienne" ? Les Anciens ne l'ont pas fait. Aux III^e et II^e millénaires, leur concept englobant était celui de "Sumer et Akkad". Dans la seconde moitié du II^e millénaire et au I^{er} millénaire, ils opposaient Assyrie au nord et Babylonie au sud. On a de ce fait longtemps parlé de "civilisation assyro-babylonienne". C'est André Parrot qui s'est fait l'avocat du concept de "Mésopotamie", dans un article de 1934 aujourd'hui bien oublié, mais qui a imposé ses vues [PARROT, A., 1934]. La Mésopotamie ainsi entendue n'est pas celle des Grecs ou des Romains, qui coïncide avec le concept arabe de "Djézireh" : elle additionne Assyrie et Babylonie (...). Depuis la découverte d'Ebla, on s'est rendu compte que le concept était trop étroit, puisqu'il laissait de côté une grande partie de la Syrie : on a donc proposé l'adjectif *syro-mésopotamien*, plus juste, mais peu élégant. Je m'en tiendrai à "civilisation mésopotamienne." » (CHARPIN, D., 2015, pp. 24-25.)

⁴²⁹ ESPAGNE, M., 2004, p. 6.

⁴³⁰ L'évidence d'un certain « internationalisme » des arts (SCHLOSSMAN, B. L., 1975, p. 1), probablement dû au commerce international, peut notamment être évoqué. Plus généralement, voir, entre autres, STEVENSON SMITH, W., 1965 ; CASANOVA, M., 1991 ; 2013 ; CASANOVA, M., FELDMAN, M. H. (éds.), 2014 ; HUOT, J.-L., 2004, tome II ; BOMBARDIERI, L., D'AGOSTINO, A., GUARDUCCI, G., ORSI, V., VALENTINI, S. (éds.), 2013 ; KARTTUNEN, K., 2014.

Gunter de l'existence au Proche-Orient ancien d'une *culture de cour*, autrement marquée par un code international de représentation⁴³², interpelle, qui invite à double (triple) *perspective* : quand la question de la « transmission » des « mythes » en effet est souvent comprise sous le prisme du *transfert* « culturel » exclusivement⁴³³ – qu'il soit « vertical » (héritage) ou « horizontal » (emprunt/influence) –, celle d'une construction « mythopoiétique » « transnationale » doit également être envisagée⁴³⁴, qui bouleverse l'idée d'une évolution « nationale » en vase clos. L'exemple des relations hittito-syro-mésopotamiennes est révélateur, qui rappelle la nécessité de distinguer les deux (trois) échelles de réflexion : les deux *cultures* assurément participent d'une même *sphère culturelle* essentiellement⁴³⁵ – mais également déterminée par elles –, qui se confrontent l'une à l'autre.

⁴³¹ Outre les nombreux exemples déjà évoqués, citons également les « similitudes » de certains cultes agraires en Mésopotamie, Asie Mineure, Thrace, Égypte, Phénicie, voire Crète. Très largement, PARPOLA, S., 1993 ; BURKERT, W., 1994 ; WEST, M., 1997 ; METCALF, C., 2015.

⁴³² GUNTER, A. C., 2012. Voir également, FELDMAN, M. H., 2006, 2014.

⁴³³ Étant le cadre particulier de notre étude, nous excluons volontairement l'idée de « coïncidence ».

⁴³⁴ « Le transfert des mêmes motifs (pour ne pas dire de la même histoire) d'une langue dans une autre et d'un texte dans un autre engage l'interdiscours d'une formation sociale donnée, à une époque donnée. » (ADAM, J.-M., HEIDMANN, U., 2004, p. 70.)

⁴³⁵ Julien d'Huy a récemment proposé l'hypothèse d'une association phylogénétique des « "mythes" du combat contre le dragon » indo-européens et syro-mésopotamiens en un même *pôle* « culturel » « indo-européen » (D'HUY, J., 2014, p. 18) et daté entre 8000 et 4000 avant Jésus-Christ. (D'HUY, J., 2014, pp. 19-22). L'auteur distingue également deux autres proto-récits, respectivement localisés et datés en Asie (Extrême-Orient ?), « avant le passage du détroit de Béring, donc a minima au Paléolithique supérieur » et en Europe « a minima juste après le dernier maximum glaciaire » (*ibid.*). Plus généralement, sur les études aérologiques et phylogénétiques dans le champ des études « mythologiques », D'HUY, J., 2012, 2012a, 2012b ; 2013, 2013a, 2013b, 2013c, 2013d, 2013e, 2014 ; D'HUY, J., LE QUELLEC, J.-L., 2014 ; LE QUELLEC, J.-L., 2013.

CHAPITRE 2

« Création », « création » à demi

2. Introduction

L'association récurrente, aujourd'hui encore, dans le cadre des études assyriologiques, et plus largement proche-orientales antiques⁴³⁶, de l'acte « créateur », « cosmogonique », à l'acte d'*affrontement* – *Chaoskampf* –, et inversement, doit être relativisée et/ou dépassée⁴³⁷ qui, *perspective* « limitée » et « limitante », interdit la *nuance* et le *particulier*. L'absence précisément de toute « création » du « cosmos » dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* nous interpelle, qui invite si ce n'est à un désengagement de la *tradition* historiographique susdite, du moins à la relativisation ou redéfinition des termes en présence : plutôt qu'une « création » *stricto sensu*, peut-être là l'expression d'une *tradition* différente, mais apparentée, dévolue à l'institution de la « royauté » en Mésopotamie⁴³⁸. La question de la distinction entre les *fonctions* « politique » et « cosmique » de la « royauté » n'est pas nouvelle qui relève d'une large et riche historiographie et dont Henri Frankfort, dans le cadre du Proche-Orient ancien, fixait les traits il y a près de soixante ans maintenant⁴³⁹. Aussi, quand la divinité Marduk apparaît dans l'*Enûma Eliš* et après sa victoire contre Tiāmat, un dieu « créateur », à tout le moins sur le *plan* de l'« historiographie »⁴⁴⁰ – rappelons que

⁴³⁶ WATSON, R. S., pp. 1-2 ; WYATT, N., 2005a, p. 152.

⁴³⁷ Pour une mise en perspective, TSUMURA, D. T., 2005 ; PARDEE, D., 2010.

⁴³⁸ ANNUS, A., 2002, p. 172. Très récemment, PACE, J., 2014.

⁴³⁹ « If we refer to kingship as a political institution, we assume a point of view which would have been incomprehensible to the ancients... Whatever was significant was imbedded in the life of the cosmos, and it was precisely the king's function to maintain the harmony of that integration. » (FRANKFORT, H., 1978 [1948], p. 3.)

⁴⁴⁰ ANNUS, A., 2002, pp. 171-172 ; SCURLOCK, J. A., 2013. L'autrice précisément discute cette terminologie et sa relevance.

Marduk « crée » à partir d'une matière préexistante⁴⁴¹ –, quelle *nature* revêt le dieu Ninurta dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* ? Car, si ce dernier « crée » (*banû*⁴⁴²) l'agriculture et « organise » l'« espace » terrestre suite à sa victoire contre l'Asakku (lignes 334-367)/« rétablit » la « royauté » suite à sa victoire contre l'*Anzû*, l'« univers » n'est « créé » par lui en aucune façon⁴⁴³ : tout juste est-il celui qui, après que le « chaos » a bouleversé ce dernier, en « rétablit » l'« ordre », l'« équilibre ». Comment traduire dans la *perspective* unique du « "mythe" de "royauté" (combat)/"création" », et bien qu'une certaine structure commune puisse être retrouvée entre les deux épisodes mentionnés – une faculté « créatrice » rendue possible par la victoire sur le « chaos » –, cette dissimilitude ? Assurément, une distinction entre les trois récits, autrement symptomatique d'une différence de *fonction* – et donc de *nature* –, doit être établie, qui appelle sinon à l'*altérité*, du moins à la *nuance*. Le « mythe » *Enki ordonnateur du monde* apparaît un exemple d'une voie « cosmogonique » non « cratogonique » exclusivement, qui engage à prendre la mesure d'une *pensée* syro-mésopotamienne aussi riche que plurielle ; de même, l'absence, au pays des deux fleuves, de toute « création » *ex nihilo* précisément⁴⁴⁴ pose la question sinon de la légitimité, du moins de la justesse des *concepts opératoires* de « création » et de « chaos », tels qu'adoptés puis développés dans le domaine de l'assyriologie.

⁴⁴¹ Sur « the basic idea of a body of primeval matter », LAMBERT, W. G., 1995, pp. 1828-1829.

⁴⁴² *ina me-[reš-ti še-am ar-ki-am] ú-ban-ni* (ligne 362 ; van DIJK, J., 1983, p. 96). Sur le verbe *banû* précisément, LAMBERT, W. G., 1998, pp. 191-193.

⁴⁴³ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 375. Annus Amar et Jan van Dijk évoquent respectivement une « partial creation » et une « new creation » (ANNUS, A., 2002, pp. 171-172 ; van DIJK, J., 1983, p. 9).

⁴⁴⁴ Toujours, que cela soit le ciel et la terre (*Arbre contre roseau ; Création de l'homme ; Création de la houe par Enlil ; Création de la terre par Marduk via un radeau*), ou quelqu'élément liquide (*Enki et Ninmah ; Enūma Eliš*), des éléments primordiaux existent. Généralement, sur la « création » en Mésopotamie impliquant nécessairement la mention d'un état embryonnaire du monde, notamment van DIJK, J., 1965, 1976 ; LAMBERT, W. G., 1975, 1981, 1995 ; WESTENHOLZ, J. G., 2002, 2010. Récemment, sur la « création » dans l'*Enūma Eliš*, SCURLOCK, J. A., 2013.

2.1. *Lugal.e/Anzû* et *Enūma Eliš* : pour une *continuité* « structurelle » ?

2.1.0.1. « Mythologie » de Marduk⁴⁴⁵

Datant probablement de la fin du II^e millénaire⁴⁴⁶, l'*Enūma Eliš* compte parmi les pièces les plus importantes de la *littérature* « cunéiforme », tant par son ampleur (1100 vers) que sa postérité⁴⁴⁷. Mettant en scène le combat de Marduk et de Tiāmat, elle s'articule comme suit.

⁴⁴⁵ Bien qu'il fût longtemps difficile de retracer exactement son origine – « dieu accapareur et vorace » (DHORME E., 1949, p. 104 ; généralement voir KAMMENHUBER, A., 1990 ; RITTIG, D., 1990 ; SOMMERFELD, W., 1990 ; JOANNES, F., 2001b ; OSHIMA, T., 2006, 2007, 2014a ; LAMBERT, W. G., 2013, pp. 248-277), ce dernier a récupéré les attributs de nombre de divinités –, Marduk apparut très vite aux yeux des spécialistes de la religion syro-mésopotamienne comme l'une des figures de proue du panthéon proche-oriental ancien. En effet, divinité majeure du II^e millénaire et dont « la fortune est liée à celle de la ville de Babylone » (JOANNES, F., 2001b, p. 493), dont il est le dieu poliade, Marduk possède également une littérature importante et riche. Outre l'*Enūma Eliš*, évoquons parmi les textes fondamentaux de la *littérature* syro-mésopotamienne, puisque le plus à même de renseigner le lecteur sur la personnalité du dieu : le *Ludlul bēl nēmeqi* (ANNUS, A., LENZI, A., 2010 ; OSHIMA, T., 2014).

⁴⁴⁶ La date de composition de l'œuvre suscite aujourd'hui encore le débat : s'il est plus ou moins communément accepté de voir dans la victoire de Nabuchodonosor I^{er} (1126-1105) sur l'Elam et le retour de Marduk d'exil les éléments déclencheurs de sa rédaction (LAMBERT, W. G., 1964, 1984, pp. 4-6 ; BOTTERO, J., 1976 ; MICHALOWSKI P., 1990 ; FOSTER, B. R., 1996 ; MACHINIST, P., 2005 ; OSHIMA, T., 2007, p. 351), les hypothèses que cette dernière intervint aux époques paléo-babylonienne (DALLEY, S., 1991, pp. 228-230, 1997), cassite (JACOBSEN, T., 1976, pp. 189-190 ; SOMMERFELD, W., 1982, p. 175) ou néo-babylonienne sont en effet toujours d'actualité.

⁴⁴⁷ À l'instar de l'*Épopée de Gilgamesh*, l'*Enūma Eliš* apparaît en Mésopotamie l'un des poèmes narratifs les plus copiés au I^{er} millénaire avant notre ère (GEORGE, A. R., 2003, p. 39). Plus largement, il est l'un des rares textes dont la postérité dépasse le champ même des études assyriologiques : connue très tôt des assyriologues – George Smith l'avait publiée pour la première fois en 1876 sous le titre: *The Chaldean Account of Genesis* (SMITH, G., 1876) – et sujette à maintes rééditions⁴⁴⁷, cette œuvre exceptionnelle en effet, de part son ampleur et sa thématique, participe de la *culture* antique collective, au même titre que les grands textes « mythologiques » grecs. En ce qui concerne les différentes éditions du récit précisément, voir, entre autres, DEIMEL, A., 1912 ; LABAT, R., 1935 ; BÖHL, F. M., 1936 ; HEIDEL, A., (1959) 1942 ; LABAT, R., 1959 ; LAMBERT, W. G., PARKER, S. B., 1966 ; BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 602-679 ; FOSTER, B. R., 1996, pp. 436-486 ; TALON, P., 2005 ; KÄMMERER, T. R., METZLER, K. A., 2012 ; LAMBERT, W. G., 2013 ; FELIU, L., MILLET ALBA, A., 2014. Écrite en akkadien, on ne lui connaît aucune version sumérienne. À noter également que des versions assyriennes du récit existent (voir notamment,

Aux origines, alors que les cieux et la terre ne sont pas encore nommés, existent cependant deux entités distinctes appelées à devenir les parents de tous les dieux : Apsû (l'eau douce) et Tiāmat (l'eau salée). De leur union naquirent Lahmu et Lahamu (première génération). Trois autres générations suivront, chacune engendrant divinités plus grandes (qualitativement) que la précédente : Anšar et Kišar (seconde génération), Anu (troisième génération), et Nudimmud (Enki/Ea ; quatrième génération) le plus sage des dieux (1-1/1-5⁴⁴⁸). Seulement, par leur « dance » (*šu'āru*), leur « clameur » (*nāširu*), les plus jeunes d'entre les dieux « troublent » (*ešū*) les cœurs de Tiāmat et Apsû⁴⁴⁹ : irrité par ce vacarme incessant qui l'empêche de trouver le repos, Apsû, malgré les récriminations de sa femme, mais sous l'influence néfaste de son conseiller, Mummu, décide d'exterminer ses enfants (1-6/1-14). L'apprenant, Ea intervient qui, confisquant les pouvoirs de son aïeul, le met à mort, ainsi que son vizir (1-15/1-17). Fort de cette victoire, le dieu établit, sur la dépouille d'Apsû, son palais, Apsû⁴⁵⁰ (1-18/1-19). La paix revenue, son épouse, Damkina, met au monde Marduk, plus puissant et parfait encore que son père (1-20/1-25)⁴⁵¹. Cependant, là encore, la jeune divinité « trouble », par ses jeux, la vieille Tiāmat, ainsi que d'autres divinités, dont les désirs d'intervention, le temps passant, se font de plus en plus forts. Poussée par ces dernières, la déesse décide, à l'instar de son époux quelque temps auparavant, d'anéantir ses enfants (1-26/1-32). Pour ce faire, la mère Hubur⁴⁵², « celle qui a tout créé^[m] » [*patāqum*], « enfante » (*alādu*) une armée de monstres (ll. 133-144)⁴⁵³ et,

LAMBERT, W. G., 1992.

⁴⁴⁸ Les références mentionnées sont empruntées à celles proposées par Philippe Talon (TALON, P., 2005). Le premier chiffre correspond au numéro de la tablette, le second au paragraphe de cette dernière.

⁴⁴⁹ Sur les *rappports* entre la jeunesse divine et ses aînés, voir HARRIS, R., 1992, p. 630. Ainsi, l'auteur oppose la vieille génération divine « pictured as tired and passive, unable to tolerate the aggressive, boisterous behavior of the younger god » et qui « want to rest by day and sleep by night » à une génération plus jeune dont la danse et le jeu sont les principales activités. Sur la question du bruit et sa *fonction* « créatrice », voir MICHALOWSKI, P., 1990.

⁴⁵⁰ Sur la question de l'Apsû, voir notamment LAMBERT, W. G., 2000 et ESPAK, P., 2015, pp. 152-160.

⁴⁵¹ Pour une interprétation du passage 1-1/1-25 précisément, voir notamment TALON, P., 1992.

⁴⁵² Sur « Hubur » comme nom de Tiāmat, voir MICHALOWSKI, P., 1990, pp. 385-386. Plus récemment, RUBIO, G., 2013, p. 5.

⁴⁵³ *um-ma hu-bur pa-ti-qat ka-la-[mu]* (133) *uš-rad-di kak-ku la mah-ri it-ta-lad MUŠ.MAH.[MEŠ]* (134) [*zaq-t*] *u-ma šin-ni la pa-du-[u] at-ta-[i-i]* (135) [*im-t*] *u ki-ma da-mu zu-mur-šú-nu* [*šú-nu*] *uš-ma-al-[li]* (136) GAL:UŠUM.[MEŠ] *na-ad-ru-ti pul-ha-ti ú-šal-[biš-ma]* (137) *me-lam-ma uš-taš-šá-a i-li-iš um-taš-[šil]* (138) *a-mi-ir-šú-nu šar-ba-bi-iš li-ih-har-[mi-im]* (139) *zu-mur-šú-nu liš-tah-hi-ṭam-ma la i-né-' u-u i-[rat-su-un]* (140) *uš-zi-iz ba-aš-mu MUŠ.HUŠ u^d la-ha-mu* (141) UD.GAL.MEŠ UR.IDIM.MEŠ ù GÍR.TAB.LÚ.U₁₈.[LU] (142) UD-*mi da-ab-ru-ti* KU₆.LÚ.U₁₈.LU ù *ku-sa-r[iq-qu]* (143) *na-ši kak-ku la pa-du-ú la a-di-ru ta-h[a-zi]* (144) [1-33/1-35], « La mère Hubur, celle qui a tout créé, se dota d'une arme sans pareille en enfantant des Dragons : leurs dents sont acérées, leurs mâchoires sans pitié, elle avait

lui remettant la Tablette des Destins⁴⁵⁴, élève à la royauté suprême Qingu, son nouvel amant (1-33/1-39). Devant réagir, sous peine d'être exterminés, les autres dieux se mobilisent, et Anšar envoie Ea au combat (2-1/2-19). Terrifié devant la puissance de son ennemi, ce dernier abandonne avant même le début du combat (2-20/2-22). De même, Anu, envoyé à sa suite, abandonne-t-il (2-23/2-28). La situation semble totalement perdue, quand Ea trouve finalement la solution : il propose d'envoyer comme champion, son fils, Marduk (2-29/2-36). Ce dernier accepte, mais demande que les autres dieux lui octroient la royauté suprême (2-37/2-38). Désormais maître des dieux (3-32/4-7), Marduk se prépare alors au combat (4-9/4-14). Annoncé comme terrible, ce dernier pourtant tourne rapidement en faveur de la jeune divinité, qui, l'ayant immobilisée grâce aux vents, abat sans ménagement la déesse et réduit à l'esclavage ou l'oubli ses compagnons d'infortune (4-15/4-30). La victoire acquise, Marduk « crée » (*banû*) alors le « monde » avec le corps de Tiāmat qu'il coupe en deux, les deux moitiés ainsi obtenues délimitant respectivement le ciel et la terre⁴⁵⁵. Ayant ainsi bloqué les eaux, il établit dans le ciel les résidences des grands dieux et fixe la place des astres et le calendrier (4-31/5-11). Puis, il façonne la terre : la tête et la poitrine de la déesse forment les chaînes montagneuses et ses yeux les sources du Tigre et de l'Euphrate (5-14/5-16). Imaginant son culte, il « crée » (*bašāmu*) ensuite ses rites, et remet la Tablette des Destins à son père Ea (5-17/5-18) : acclamé par ses pairs, sur lesquels il règne à présent sans partage (5-20/5-29), Marduk conçoit sa demeure, Babylone, qu'il imagine à mi-chemin entre le ciel et l'Apsû (5-30/5-33). Enfin, le jeune roi a l'idée de « créer » (*banû*) les hommes afin de décharger les dieux de tout travail,

empli leur corps de venin au lieu de sang. Les féroces Serpents Géants, elle les revêtit de terreur, ils étaient chargés d'aura divine, car elle les avait rendus semblables à des dieux : "Que ceux qui les contemplent s'effondrent sans force, qu'ils lancent leur corps à l'attaque, sans jamais reculer !" Elle fit surgir Bašmu, le Dragon et Lahamu, Ugallu, Uridimmu et l'Homme-Scorpion, les Féroces Tempêtes, l'Homme-Poisson et le Bison, porteurs d'armes sans pitié, sans peur au combat. » (Translittération et traduction, TALON, P., 2005, pp. 38 et 82.)

⁴⁵⁴ [*id-di*]n-šū-ma DUB NAM.MEŠ *i-ra-tu-uš ú-šat-mi-ih*, « Elle lui remit la Tablette des destins, l'ayant fixée à sa poitrine. » (2-10 2-B, translittération et traduction TALON, P., 2005, pp. 41 et 84.) « Imaginé[e] comme une entité indépendante, enfermée et hypostasiée en des emblèmes talismaniques » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 413), la Tablette des destins est le symbole de la « royauté » et du « pouvoir » (mais aussi de la « civilisation », dans la dichotomie « monde » « chaotique »/« monde » « civilisé » propre aux « mythes » de "création" »). Sur la Tablette des Destins comme clé de la marche du « monde » et de l'« ordre », voir GEORGE, A. R., 1986 ; pour sa définition dans l'*Enūma Eliš* précisément, SONIK, K., 2012.

⁴⁵⁵ Le verbe *banû* a, pour ce passage du texte, été compris de diverses façons. Ainsi, quand Philippe Talon envisage sa traduction par le terme « créer », Wilfred G. Lambert privilégie l'idée d'une action intelligente : « Il partage le monstre et se met à créer des merveilles » (TALON, P., 2005, p. 94), « In order to divide the lump by a clever scheme » (LAMBERT, W. G., 2013, p. 95).

projet dont il confie la réalisation à Ea⁴⁵⁶. Ce dernier procède alors au sacrifice de Qingu, et « crée » (*banû*) l'humanité à partir de son sang (6-1/6-9). Afin de remercier leur nouveau seigneur, les dieux, déchargés de leurs corvées, entreprennent eux-mêmes la construction de Babylone (6-12/-6-18)⁴⁵⁷. Le « chant » (*zamāru*) s'achève par la glorification de Marduk (6-23/6-29), dont les dieux proclament les cinquante noms qui exaltent ses qualités et rappellent ses hauts faits (6-30/7-42).

Identification de la structure narrative

1. Généalogie divine (1-1/1-5)
2. Premier conflit générationnel : défaite du Père des dieux (1-6/1-19)
3. Généalogie divine : suite (1-20/1-25)
4. Deuxième conflit générationnel :
réaction à la menace et choix du combattant (1-26/4-14)
5. Confrontation : victoire de Marduk (4-15/4-30)
6. « Création » et « organisation » du « monde » (4-31/5-18)
7. Promotion du héros vainqueur (5-20/5-29)
8. « Création » et « organisation » du « monde » : suite (5-30/6-18)
9. Célébration du héros vainqueur (6-23/7-42)

⁴⁵⁶ Sur Enki/Ea « créateur » des hommes, voir, entre autres, ESPAK, P., 2015, pp. 160-174.

⁴⁵⁷ Littéralement, la « porte du dieu » (*bāb ilim* [akk.] ; KÁ-dingir-ra [sum.]).

2.1.0.2. « Mythologie » de Ninurta

• *Lugal.e.* Datant probablement de la fin du III^e millénaire⁴⁵⁸, le *Lugal.e.*⁴⁵⁹ compte parmi les pièces les plus importantes de la « mythologie » suméro-akkadienne, tant par son ampleur (729 lignes) que sa postérité⁴⁶⁰. Mettant en scène le combat de Ninurta avec l'Asakku, genre de « démon-maladie-hypostasiée »⁴⁶¹, elle s'articule comme suit.

⁴⁵⁸ Sur la datation du *Lugal.e.*, voir notamment van DIJK, J., 1983, pp. 1-3, COOPER, J. S., 1978, p. 10. Une hypothèse récurrente associe notamment le récit au règne de Gudea (van DIJK, 1983, BURKERT, W., 1987). Pour une synthèse de la question, voir SEMINARA, S., 2001, pp. 28-30. Par ailleurs, citant une communication personnelle de Bram Jagersma, Jan J. W. Lisman évoque une possible datation Ur III du manuscrit H du « mythe » : ISET 2, 23 ; Ni 4138 (LISMAN, J. J. W., 2013, p. 71, note 261).

⁴⁵⁹ Pour une édition du texte, van DIJK, J., 1983 ; KRECHER, J., JAGERSMA, B., 1996 ; SEMINARA, S., 2001 (l'auteur dresse une liste de toutes les publications du texte original). Pour une simple traduction (complète ou partielle), voir JACOBSEN, T., 1976, pp. 236-272 ; BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 339-377 ; RÖMER, W. H. P., 1993 ; HEIMPEL, W., SALGUES, E., 2015, pp. 33-67. Voir enfin, GELLER, M. J., 1985 ; van DIJK, J., 1990 ; AL-RAWI, F. N. H., GEORGE, A. R., 1995 ; GELLER, M. J., 2000.

⁴⁶⁰ La multiplicité des copies en effet (près de 200 témoins environ) et leur étalement dans le temps (jusqu'à l'époque séleucide) montre que ce texte a connu un succès considérable (cf. FOREST, J.-D., 2009, p. 42).

⁴⁶¹ GELLER, S., 1917, p. 322 s., cité par van DIJK, J., 1983, p. 19. Ainsi que le relève Jan van Dijk à la page 22 : « l. 268 : "il est une pustule dont la suppuration sent mauvais" : u₄-bu-bu-ul è-a-bi nu-du₁₀-ga joue également sur u₄... TUK₄.TUK₄ interprété comme u₄-bul-bul = bubu'tu "pustule" ; l. 269 : "il est le lupus qui sort du nez, une difformité", en sumérien : aš-gim kiri₄ è-a-bi nu-si-ge ce qui joue sur l'élément aš = šennitu, une maladie, d'á-siğ divisé en aš-ag et en á-si(g). Ces deux dernières descriptions ont su que l'Asakku était une maladie. » Voir également, entre autres, WITZEL, P. M., 1920, p. 35 : « Schlangenungetüm » ; JACOBSEN, T., 1946, p. 147 : « the frigid cold of winter » ; KRAMER, S. N., 1956, p. 198 : « the deamon of sickness and disease, whose abode is the Kur – that is, the nether world », p. 225 : « the demon of disease » ; FALKENSTEIN, A., 1957, pp. 2 et 9 : « Krankheitsdämon » ; EDZARD, D. O., 1965, p. 48 : « Krankheitsdämon », « Hypostase des das Land Sumer bedrohenden Feindes im Gebirge » ; van DIJK, J., 1983, p. 9 : « un ennemi historique », pp. 19-23 : (exemple parmi d'autres) « un démon » ; JACOBSEN, T., 1988, p. 225 : « a demon who caused some kind of painful disease »/« a powerful warlod in the mountain », p. 226 : « a plant », « a tree » ; FOSTER, K. P., 2000, p. 28 : « a demonically personified volcano and its associated phenomena ». La *nature* précise de l'Asakku est encore indéterminée et suscite le débat. L'association répétée des termes á-zág et nam-tar, conduit ainsi Frans A. M. Wiggermann à le définir le « disorder » personnifié (WIGGERMANN, F. A. M., 1994, p. 224). Pour une synthèse de la question, voir KARAHASHI, F., 2004, pp. 114-115 et FELDT, L., 2011, p. 131. Une hypothèse serait également de considérer la *nature* hybride du démon comme la transposition de

Alors qu'il participe à un banquet avec les dieux (ll. 17-21)⁴⁶², Ninurta est prévenu par son arme « magique »⁴⁶³, Šarur, que l'Asakku, s'étant accouplé à la Montagne et revendiquant la « royauté », ravage le « pays »⁴⁶⁴, avec l'aide de son armée de Pierres⁴⁶⁵ (ll. 22-45). Bien que la Montagne reste dans un premier temps fidèle au fils d'Enlil, elle finit par le « trahir »⁴⁶⁶ et s'allie au monstre (ll. 46- 60). Šarur, désespéré, dresse à son maître le portrait terrible d'un Asakku invincible dont rien ne peut arrêter la progression (ll. 61-69). Pris de rage, au point que les dieux ses pairs, incapables de réagir, s'enfuient sous le coup de la peur, la jeune divinité décide d'intervenir et, n'hésitant pas à tout détruire sur son passage, part combattre la Montagne et ses alliés. Cette première campagne se solde par une victoire éclatante du héros qui met à bas quiconque ce fut opposé à lui (ll. 70-108). Cependant, ce premier assaut ne suffit pas : tout en rappelant à son maître ses premières victoires⁴⁶⁷ et le priant de purifier ses armes, Šarur le met en garde contre le combat à venir et dont il ne pourra assurément

l'ambiguïté, animale et végétale, des forces naturelles maîtrisées par le roi et dont le jeune dieu apparaît le modèle divin. Cf. *infra*, 3.3.0.2.0.4. : « La question du Gel ».

⁴⁶² N'étant d'aucune utilité quant au déroulement de l'action proprement dite, l'invocation liminaire et eulogie de Ninurta, qui s'étend des lignes 1 à 16, n'aura pas été évoquée ici. Cependant, pour une traduction commentée récente des lignes 1-11, voir SVIATOPOLK-CZETVERTYNSKI, I. A., 2014.

⁴⁶³ Il s'agit plutôt ici d'une arme hypostasiée. Bien qu'elle n'a de véritablement « magique » que l'emphase propre à Jean Bottéro, dont nous reprenons ici la traduction (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 341), nous avons préféré garder le terme, plus léger dans le texte. Sur les armes en Mésopotamie voir notamment : MASETTI-ROUAULT, M. G., 2008. Sur Šarur en particulier, voir pp. 121-122. Sur les armes de Ninurta en général, outre l'article de Maria Grazia Masetti-Rouault évoqué précédemment, voir également ANNUS, A., 2002 et COOPER, J. S., 1978, dont l'annexe B dresse une liste exhaustive de toutes les armes du héros.

⁴⁶⁴ Littéralement : kalam (sum.), *mātu* (akk.).

⁴⁶⁵ Fruits de l'union du monstre et de la Montagne.

⁴⁶⁶ *igi-bi ki-bi-šè ba-ni-ib-ġar* (46) *lugal-mu kur-re nidba-bi ki-bi-šè ba-ab-su* (47) [sum.], « "Elle (= la Montagne) a tourné ses yeux vers sa (= l'Asakku) place, mon Roi, la Montagne, vers là-bas, elle a assigné ses dons en nature." » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 57-58 ; l'ETCSL propose la translittération et traduction suivante : *igi-bi ki-bi-ce₃ ba-ni-ib-jar* [46] *lugal-ju₁₀ kur-re nidba-bi ki-bi-ce₃ ba-ab-su* [47], « "(...) their eyes are fixed upon it. My master, the mountains have taken their offerings to it." ») Dit autrement, la Montagne, désormais tributaire de l'Asakku, a rompu ses relations avec le « pays » de Sumer. Sur la « trahison » de la Montagne dans le *Lugal.e*, voir PACE, J., 2015, pp. 33-34 ; cf. *infra*, note 659.

⁴⁶⁷ Ainsi, Ninurta a vaincu le Kuli-anna, le Dragon, le Gypse, le Cuivre-Résistant, le Soudard, le Mouflon-à-six-têtes, le Magilum, sire Saman-anna, le Bison, le Roi-palmier, l'Anzû, le Serpent-à-sept-têtes (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 345). Sur les monstres vaincus par Ninurta, voir ANNUS, A., 2002, « Ninurta and the Monsters », pp. 109-121. Sur un état des lieux des monstres syro-mésopotamiens, voir également WIGGERMANN, F. A. M., 1992, pp. 152-185. Voir également FELDT, L., 2010.

sortir vainqueur « car c'est bel et bien l'Asakku qui l'attend sur la Montagne »⁴⁶⁸ (Il. 109-150). Malgré quoi, Ninurta choisit de combattre et, commandant à ses armes, se lance à l'assaut, « paralysant de terreur ciel et la terre » (l. 162)⁴⁶⁹, faisant quitter leur place au Soleil et à la Lune (Il. 151-168). Plongé dans l'obscurité, l'Asakku répond à l'attaque : d'une violence inouïe, la confrontation anéantit toute trace de vie et tourne en faveur du démon (Il. 169-185). Enlil, qui craint pour son fils, décide d'intervenir et lui envoie un message : tandis que lui, son père, fera se lever de terribles orages, Ninurta, devant se reprendre, devra saisir l'Asakku et lui « percer le foie »⁴⁷⁰ (Il. 186-243). Le message transmis, n'écoulant plus que sa colère, le fils d'Enlil repart au combat et tue le monstre (Il. 244-297). Fort de cette victoire, acclamé par ses pairs, le jeune héros fixe le destin de son ennemi abattu : l'Asakku devient une pierre dont l'intérieur est le monde infernal⁴⁷¹ (Il. 298-330)⁴⁷². Puis, l'eau ne sortant plus du sol, il entasse un monceau de

⁴⁶⁸ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 345 (littéralement, « Ninurta, l'Asakku t'attend dans la montagne » : ^dnin-urta á-sàg-e kur-ra ġiri mu-e-ši-ni-gub-gub [sum.], ^dII a-sak-ku ina KUR-i ú-qa-a-ka [akk.] ; ligne 139, translittération, van DIJK, J., 1983, p. 69).

⁴⁶⁹ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 346 (Jan van Dijk et Stefano Seminara proposent une traduction différente de ce passage : ur-sag-e mè-šè saġ ba-an-sum an-uraš-e ba-lá, « Le héros se hâta à la bataille : il remplit l'espace du Ciel et de la Terre » [van DIJK, J., 1983, p. 72], ur-sag(-e) mè(-šè/a²) saġ ba-an-sum an ki-e ba-lá, « L'eroe si precipitò alla battaglia (ed) il Cielo fu legato(?) alla Terra » [SEMINARA, S., 2001, p. 96 ; cf. également, p. 266] ; l'ETCSL ne se prononce pas : « The hero hastened to the battle, he heaven and earth »).

⁴⁷⁰ a-sàg nè-ba šu a-[b]a-ni-ti zé ba-ni-in-sù (sum.), a-sak-ku ina e-mu-q[í]-šú lil-qí-šú i-na mar-ti-šú li-is-hul-šú (akk.), « (...) qu'il prenne l'Asakku par l'épaule, qu'il lui perce le foie (...) » (Ligne 230, translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 80 ; voir particulièrement SEMINARA, S., 2001, pp. 277-278.)

⁴⁷¹ Jan van Dijk commente ainsi : « (...) l'Asakku, mis à mort, devient un rocher dont l'intérieur est l'"urugal", la "grande ville", le monde infernal, Il. 327-329 : "à partir de ce [moment?], on ne l'appellera plus "Asakku", "pierre" sera son nom... celle-ci, ses entrailles seront le Tartare" (...) » (van DIJK, J., 1983, p. 10.) Il est intéressant de relever, qu'il s'agit là de la seule mention de la « création » des « Enfers » de la *tradition* syro-mésopotamienne (HOROWITZ, W., 1998, pp. 348-349 ; voir également GELLER, M. J., 2000). Une interprétation différente de ce passage du *Lugal.e* peut toutefois être proposée, qui pose la question des *rappports* entre les versions sumériennes et akkadiennes du texte (SEMINARA, S., 2001). Ainsi que le suggère Françoise Brüsweiler, si les traductions du sumérien ur₅.ra.àm bar.bi urugal hé.em (l. 329) proposées respectivement par Jan van Dijk (« celle-ci ses entrailles seront le Tartare ! », van DIJK, J., 1983, p. 92) et Jean Bottéro (« au sein de quoi se trouvera l'Enfer », BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 352) sont grammaticalement pertinentes, le terme *urugal* désignant bien à l'origine les « Enfers » (LAMBERT, W. G., 1975, p. 60, note 3), elles ne semblent pas refléter l'interprétation akkadienne du texte : « Ainsi que son corps appartienne à la "grande cité" (akk. "la tombe"), que sa qualité de champion appartienne au seigneur. » (BRÜSCHWEILER, F., 1987, p. 71.) La construction à l'identique des lignes 329 et 330 (šú-ú z[u-mur-šú] lu šá qab-rim = « que son c[orps] appartiennent à la tombe » / qar-ra-du-us-su lu-u šá be-li = « que sa qualité héroïque appartienne au seigneur ») dans la version akkadienne du *Lugal.e*, suggérerait qu'il en allait de même dans la version sumérienne du texte et imposerait de fait une relecture de cette dernière (BRÜSCHWEILER, F., 1987, p. 71).

pierres afin de construire un barrage qui délimitera l'horizon du « pays » : maîtrisant les « eaux primordiales », rassemblant les eaux éparpillées dans le KUR⁴⁷³, il alimente le Tigre et, la vie reprenant ses droits, « (re)crée » l'agriculture afin de « restaurer » la prospérité du « royaume ». De même, il établit des comptoirs commerciaux (ll. 334-367). Cependant que la jeune divinité s'affaire à la tâche, sa mère, Ninmah vient à sa rencontre se plaignant du manque d'égard dont il a fait preuve à son encontre : aussi, fixe-t-il son destin afin de la satisfaire (ll. 368-410). Enfin vient le jugement de chacune des Pierres ayant pris part au combat. Tandis que certaines sont déclarées coupables de « trahison » et jugées en conséquence, d'autres, fidèles, connaissent un destin glorieux (ll. 411-647). Le récit du retour de Ninurta parmi les siens et les honneurs qui lui sont faits, ainsi qu'un hymne à Nisaba, concluent la narration (ll. 648-729).

Identification de la structure narrative⁴⁷⁴

1. Apparition (naissance) de l'ennemi (ll. 17-69)
2. Destruction du « monde »/Réaction à la menace (départ du dieu) [ll. 70-150]
3. Première confrontation : défaite (ll. 151-185)
4. Aide (ll. 186-243)
5. Deuxième confrontation : victoire (ll. 244-330)
6. Retour du dieu/« (Ré)organisation » du « monde » (ll. 331-647)
7. Célébration du héros vainqueur (ll. 648-729)

Autrement dit, plus que la description du processus de « création » du monde des morts, le vers 329 montrerait « qu'il ne subsiste rien de celui qui a cherché à bouleverser l'"ordre divin". Non seulement son corps se décompose dans la tombe, mais, en plus, il est privé de sa renommée. » (van der STEDE, V., 2007, pp. 35-36 ; sur ces questions, voir également KATZ, D., 2003, p. 339 et LISMAN, J. J. W., 2013, pp. 70-71, note 261.) Faisant le point sur la situation, Jan J. W. Lisman conclue sous la forme d'un compromis : « In my opinion Ninurta transformed Asag into stone (the lines 327-328), and this stone material may represent mountains and as such the netherworld in future time. » Considérant le rôle de la Montagne en Mésopotamie comme frontière, marqueur du « différent » et d'un « au-delà », une hypothèse en effet serait de considérer cette transformation en pierre comme l'établissement d'une borne, à la fois matérielle et symbolique. Sur le *mundus* en Mésopotamie plus précisément, voir VIEYRA, M., 1961 ; sur la conception de l'au-delà au Proche-Orient plus largement, voir, entre autres, GRANDPIERRE, V., 2010, pp. 399-417 et particulièrement p. 405, CLANCIER, P., ROUILLARD-BONRAISIN, H., 2014.

⁴⁷² S'ensuit la bénédiction de Šarur (lignes 331-333).

⁴⁷³ Pour une tentative de définition du KUR, voir notamment BRUSCHWEILER, F., 1987 (concernant le KUR dans le *Lugal.e*, particulièrement pp. 68-73).

⁴⁷⁴ Dans un article récent, Fumi Karakashi distingue la structure suivante : « creation of the enemy – reaction – first battle/defeat – help – second battle/victory » (KARAHASHI F., 2004, p. 78).

• *Anzû*. Lié au « mythe » du *Lugal.e*⁴⁷⁵, duquel il fut souvent rapproché par les commentateurs⁴⁷⁶, le « mythe » de l'*Anzû*⁴⁷⁷ connu également une grande postérité⁴⁷⁸ et apparaît avant tout comme étant un « mythe » à la gloire du Ninurta guerrier, héros des dieux, tant chéri par la suite par les Assyriens⁴⁷⁹. Ninurta, en effet, y combat, avec force et détermination, l'*Imdugud/Anzû*⁴⁸⁰.

⁴⁷⁵ L'*Anzû* en effet, fait partie des différents monstres tués par Ninurta dans la montagne avant son affrontement direct avec l'*Asakku* (cf. van DIJK, J., 1983, p. 68, l. 134).

⁴⁷⁶ Ainsi notamment de Jan van Dijk (van DIJK, J., 1983) et Jerrold S. Cooper (COOPER, J. S., 1978) qui voient dans ce « mythe » un successeur des *Lugal.e* et *Angim*. Il est coutume en effet, pour sa version la plus ancienne, de dater le « mythe » d'*Anzû* de la première moitié du II^e millénaire. La version la plus récente du texte, pour sa part, semble dater d'avant la fin du II^e millénaire. Sur ces questions voir également ANNUS, A., 2001a, « Introduction », pp. I-XXXIII, et BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 389.

⁴⁷⁷ Pour une édition du texte, avec une traduction, voir NOUGAYROL, J., 1952 ; HRUŠKA, B., 1975 ; VOGELZANG, M. E., 1988. Une édition simple (cunéiforme et translittération) a plus récemment été proposée par Amar Annus (ANNUS, A., 2001). Pour les additions des textes néo-assyriens trouvés à Tell Sherikhan près de Mossoul, voir SAGGS, H. W. F., 1986. Voir également REINER, E., 1954, 1957 ; MORAN, W. L., 1988 ; LAUINGER, J., 2004. Pour une traduction seulement, voir LABAT, R., CAQUOT, A., SZNYCER, M., VIEYRA, M., 1970, p. 80 ss. ; BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 389-418 ; DALLEY, S., 1991, pp. 203-227 ; HECKER, K., 1994 ; FOSTER, B. R., 1996, pp. 481-485. Enfin, voir également HALLO, W. W., MORAN, W. L., 1979 ; WIGGERMANN, F. A. M., 1982 ; VOGELZANG, M. E., 1986. Puisque plus complète, nous nous baserons sur la version la plus récente du texte. Nous suivons ici la traduction de Jean Bottéro, ainsi que la présentation de cette dernière pour les renvois au texte (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989). Pour la fin du texte cependant, nous ferons référence à d'autres parallèles que ceux évoqués par ces deux auteurs et qu'ils n'avaient alors pas en leur possession.

⁴⁷⁸ Sur cette question, voir notamment WAZANA, N., 2009, p. 115.

⁴⁷⁹ Pour une synthèse du culte de Ninurta en Assyrie, voir ANNUS, A., 2002, pp. 39-47. Sur l'importance de Ninurta et de sa « mythologie » dans l'« idéologie » royale assyrienne, voir *ibid.*, pp. 94-101.

⁴⁸⁰ Aigle léontocéphale né de la montagne et à la taille gigantesque, l'*Anzû* est une des figures les plus importantes de la *littérature* suméro-akkadienne. Identifié à l'orage (cf. JACOBSEN, T., 1943, p. 119) et aux sources (cf. ANNUS, A., 2001a, p. 10), il fut longtemps considéré comme une forme archaïque de Ninurta qui se serait anthropomorphisée avec le temps (cf., entre autres, JACOBSEN, T., 1973, p. 128). Cependant, ainsi que l'a montré Pierre Amiet, l'*Imdugud*, figurant parfois en des lieux voués à des déesses et non au dieu guerrier, doit plutôt être considéré à l'origine comme un « génie cosmique » qui, bien que lié à Ninurta, « avait sa personnalité propre, sauf peut-être à Lagash » (AMIET, P., 1980, p. 144). Ainsi, défait par la divinité, dont il partage, chose unique, le même domaine d'action (cf. WIGGERMANN, F. A. M., 1992, p. 152), le monstre serait devenu « l'assistant » du dieu plutôt que son « attribut » (cf. VANEL, A., 1965, p. 23). De même, son rôle comme serviteur d'Enlil aura conduit

À une époque⁴⁸¹ où le « monde » était encore en formation, où les hommes n'existaient pas encore et les dieux « n'étaient que les simples sujets de leur roi »⁴⁸², où les sources ne donnaient pas encore d'eau bien que les lits des fleuves aient déjà été creusés, naquit de la montagne Anzû, dont la naissance, rapportée à Enlil, libère les eaux, les vents et la tempête (I/I:15-I/II:11⁴⁸³). Le père des dieux, rencontrant la créature, est surpris, qui interroge son aspect et sa nature. Cependant, Ea le convainc de prendre Anzû à son service (I/II:12-I/II:27) : son factotum, il veillerait sur l'entrée de son temple. Or, sans cesse confronté à la vue des attributs royaux, le démon décide de s'emparer de la « souveraineté » (*illilûtu*) : un jour qu'Enlil prenait son bain, il dérobe la Tablette des Destins et⁴⁸⁴, « prenant pour lui la souveraineté », rejoint sa Montagne (I/III:1-I/III:24)⁴⁸⁵. Aussitôt, le « monde » est paralysé. Dans l'incapacité de réagir et de se défendre par eux-mêmes, les dieux se réunissent alors afin de trouver un champion qui acceptera de combattre le démon. Le premier de leurs héros, Adad, refuse cette mission, prétextant qu'il lui serait impossible, étant donné la puissance de l'Anzû, de la mener à bien. De même, Girru et Šara refusent (I/III:25-I/III:97). Désespérés, car sans autre solution, les dieux semblent se résigner. Toutefois, « ruminant quelque

également à associer les deux personnages. Enfin, il convient de relever que si le monstre est malévole dans le « mythe » de l'Anzû, son rôle dans l'*Épopée de Lugalbanda* est positif (cf. WILCKE, C., 1969). Pour plus de précisions, outre les ouvrages mentionnés ci-dessus, voir, entre autres, CAD A/2, *anzû*, pp. 153-155; LANDSBERGER, B., 1961; FUHR-JAEPPPEL, T. I., 1972, pp. 2-3; WAZANA, M., 2009, pp. 113-116.

⁴⁸¹ De même que pour le *Lugal.e* nous n'avons pas évoqué ici l'adresse liminaire à Ninurta (I/I:1-I/I:14) dont le rôle de présenter la divinité n'a aucune incidence sur l'intrigue du récit.

⁴⁸² *a-di-na i-na d₄i-gi₄-gi₄ la ib-ba-nu-u pa-rak-ki (15) kam-su-ma d₄EN.LÍL-us-su-nu [d₄]5.1.1 (16)*, « En ce temps-là, entre les Igigi, on ne s'était pas encore érigé de chapelles : ils n'étaient que les simples sujets de leur Roi [nous soulignons : littéralement "s'agenouillaient (*kamāsu*) devant Enlil (leur roi)"] ». (I/I:15-16, translittération ANNUS, A., 2001a, p. 19 ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 391.)

⁴⁸³ Les références mentionnées sont empruntées à celles proposées par Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989).

⁴⁸⁴ C'est à ce stade du récit que débute la version la plus ancienne du « mythe », l'équivalent de la première tablette de la version la plus récente étant perdu. Il en est de même pour ce qui constituerait la quatrième tablette de cette version (cf. BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 405).

⁴⁸⁵ I/II:20-24 : *e-nu-ma d₄EN.LÍL i-ra-mu-ku A.MEŠ KUG.MEŠ (79) šah-ṭu-ma ina GIŠ.GU.ZA a-gu-šu šak-nu (80) DUB-NAM.MEŠ ik-šu-da qa-tuš-šu (81) d₄EN-LÍL-ú-ta il-te-qé na-du-[ú] [par-ši] (82) an-zu-ú ip-pa-riš-ma KUR-us-[su] [ig-guš] (83)*, « Et, pendant qu'Enlil prenait son bain d'eau claire, dépouillé de ses vêtements et la couronne déposée sur son trône, Anzû s'empara de la Tablette-aux-destins et prit pour lui la Souveraineté, laissant ainsi vaquer les Pouvoirs-divins. Sur quoi, à tire-d'aile, il s'en fut à sa Montagne. » (Translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 20 [ll. 79-83] ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 393.)

chose »⁴⁸⁶, l'avisé Ea trouve une solution : appelant la grande Déesse-mère, il lui demande de convoquer son fils préféré, Ninurta, afin qu'il devienne le champion des dieux (I/III:98-I/III:134). Ayant reçu les honneurs de ses pairs, la déesse accepte et convoque cet enfant qui n'appartient pas au panthéon. Celui-ci arrivé, elle lui explique les circonstances de son appel : il doit combattre l'Anzû, afin de rétablir l'« ordre » (du « monde »)⁴⁸⁷. Une récompense sera l'établissement de son culte et son intégration au panthéon⁴⁸⁸ (I/III:135-II/I:27). Le futur héros, convaincu, se prépare et avance vers l'ennemi. D'abord orale – ainsi les deux personnages se présentent respectivement dans une espèce de pavanement viril –, la rencontre dégénère, qui tourne à la confrontation physique : cependant, et alors que Šamaš s'était de peur obscurci, Ninurta manque son attaque, déjouée par les pouvoirs surnaturels de l'Anzû (II/I:28-II/II:18). N'ayant pu vaincre le démon, le jeune dieu demande, via Adad⁴⁸⁹, conseil au sage Ea, qui lui donne la marche à suivre : il devra, après avoir épuisé le démon à « coups de Vents » (II/III:8-9), lui couper les ailes, afin de « lui ôter le parler de la bouche » (II/II:19-II/IV:5)⁴⁹⁰. Encouragé, Ninurta s'exécute et vainc l'Anzû⁴⁹¹, dont il

⁴⁸⁶ I/III:100-104 : EN *uz-ni a-šib ap-si-i it-pe-šu* (159) *i-na né-mé-eq kar-ši-šu a-ma-ta i-ban-ni* (160), ^dÉ.A *uz-nu ib-[ta]-ni ina ŠĀ-bi-[šu]* (161) *mim-[mu]-ú ina kar-ši-šu i-ta-mu-ú a-na ^da-nim i-zak-kar* (162) *[lu]-uq-bi-ma DINGIR lu-še-e'-i* (163), « Mais l'Avisé, le résident de l'Apsû, l'Ingénieur, imagina quelque chose en son esprit très sage ! – Éa l'Intelligent (!) rumina quelque chose, et il dit à Anu tout ce qu'il avait combiné en son cœur : "Je vais parler et subvenir aux soucis des dieux (...)" ». » (Translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 21 [ll. 159-163] ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 396.)

⁴⁸⁷ En effet, LUGAL-ú-[tu] *li-ru-ba a-na É.KUR* (22) *[a]-[na] a-[bi a]-li-di-ka li-tu-ru par-ši* (23), « la royauté, alors, réintègrera l'Ekur, et les Pouvoirs reviendront à ton père et progéniteur ! » (II/I:22-23, translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 23 [ll. 22-23] ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 398).

⁴⁸⁸ II/1:24-27 : *[li]-i[b]-š[u-m]a lib-ba-nu-u pa-rak-ki* (24) *[ina kib-rat e]r-bet-ti ši-tak-ka-na ma-ha-zu-ka* (25) *[ma-ha-zu-ka] [li]-ru-bu a-na É.KUR* (26) *[š]it-ra-a[h m]ah-[r]i DINGIR.MEŠ-ma ga-áš-ru lu MU-ka* (27), « Tu obtiendras, dûment édifiées, des chapelles en ton honneur, et dans le monde entier tu installeras tes sanctuaires : il y en aura même en l'Ekur! Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux, gloire et omnipotence ! » (Translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 23 [ll. 24-27] ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 398.)

⁴⁸⁹ Datant de peu avant la moitié du I^{er} millénaire, le témoin publié par Henry William Frederick Saggs cependant, indique que le nom du messenger envoyé à Ea par Ninurta après cette première défaite est Šarur et non Adad (SAGGS, H. W. F., 1986).

⁴⁹⁰ « Adad (?) [Šarur ; cf. note précédente], agenouillé, accepta la mission de rapporter à son maître l'affaire du combat. Il lui répéta donc tout ce qu'Éa lui avait dit : "Le combat ne s'arrêtera qu'avec ta victoire ! Épuise Anzû, tant et si bien, en l'exposant à des coups de Vents, qu'il laisse choir ses ailes. Alors, en place de tes traits, empare-toi d'une arme de taille et tranche-les-lui, le mutilant à droite et à gauche, de sorte que la vue de ses ailes en cet état lui ôte le parler de la bouche (...)". » (BOTTERO, J., KRAMER, S. M., 1989, p. 401 ; ^d[ŠĀR.UR₄ u]š-ki[n-ma i]l-qé te[r]-t[a] [124] ši-pir ta-ha-z[i] i[t-b]a-la a-n[a be-l]i-sú [125] mim-[mu]-[ú] ^dÉ.A id-[bu-b]u ú-šá-na [a]-na šá-šú [126] qab-l[u-u]m-[m]a a-a i-n[u-u]h š[u-k]un [l]it-ka [127] šu-ni-i[h-š]u-m[a] ina [mit-hur] me-he-e a-par-šú lid-di [128] l[i-q]e-e-ma b[e-l]um [a]-na [á]r-[k]ât šu-[k]u-di-k[a] [129] [nu-uk-k]is ab-re-[e-š]u i[m-n]a [u] š[u-m]e-[l]a ru-'i-i[m] [130] liṭ-

envoie les ailes à Enlil afin de l'informer de l'heureuse nouvelle (II/IV:6-IIIa'[:45])⁴⁹² : ravi, le père des dieux invite le triomphateur à rapporter la Tablette des Destins et à recevoir sa récompense. S'ensuit alors une célébration de Ninurta qui installe ses chapelles dans tous les sanctuaires de Mésopotamie (B, II/1 : 25)⁴⁹³.

Identification de la structure narrative

1. Apparition (naissance) de l'ennemi (I/I:15-I/II:11)
2. Association avec l'ennemi et « trahison » de ce dernier (I/II:12-I/III:24)
3. Destruction du « monde »/ Choix d'un combattant/Réaction à la menace (départ du dieu) [I/III:25-II/I:27]
4. Première confrontation : défaite (II/I:28-II/II:18)
5. Aide (II/II:19-II/IV:5)
6. Deuxième confrontation : victoire (II/IV:6-IIIa'[:45])
7. Retour/Promotion du héros vainqueur (B, II/1 : 25)

ṭul-ma kap-pa-a-šú lit-ba-la zi-kir pi-i-šú [131], translittération ANNUS, A., 2001a, p. 25, ll. 124-131.)

⁴⁹¹ Si l'Anzû est purement et simplement mis à mort dans la version ninivite du récit, il survit dans la version susienne de ce dernier qui le met là également aux prises avec Ningirsu.

⁴⁹² Pour une analyse récente du combat entre Ninurta et l'Anzû et de la mort de ce dernier, STUDEVENT-HICKMAN, B., 2010.

⁴⁹³ Pour cette dernière partie du texte, voir SAGGS, H. W. F., 1986.

Structures « Mythes »	Généalogie Divine	Apparition de l'ennemi (naissance)	Association avec l'ennemi	Destruction du « monde »	Réaction à la menace (départ du dieu)	Choix du combattant	Première défaite	Aide	Victoire de la jeune divinité	« Création »/ « (Ré)organi-sation » du « monde »	Célébra-tion/ Promot-ion
<i>Lugal.e</i>											
<i>Anzû</i>											
<i>Enūma Eliš</i>											

Figure 1. Structures narratives (récapitulatif)⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ Ne répondant aucunement à la structure narrative classique déterminée pour ce type de « mythe », la question du premier conflit générationnel n'a pas été prise en compte ici.

2.2. Commentaire

La question de la comparaison des « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et de l'*Enūma Eliš* n'est pas nouvelle, qui participe d'une longue et riche *tradition* historiographique⁴⁹⁵ et pose le problème de la « continuité » et de la « diversité » de la *tradition* « culturelle » syro-mésopotamienne et de l'origine des « mythologèmes » dont elle se fait l'écho. Assurément, les trois récits répondent d'une structure narrative commune dont les ressorts et détails participent du même fonds « idéologique » et sont pour ainsi dire les mêmes : suite à l'agression et la remise en question de l'« ordre divin », une jeune et marginale⁴⁹⁶ divinité est dépêchée afin de rétablir l'« ordre »⁴⁹⁷ ;

⁴⁹⁵ Entre autres, van DIJK, J., 1983, pp. 25-27 ; LAMBERT, W. G., 1975, 1986 ; GADOTTI, A., 2014, pp. 10-14 ; OSHIMA, T., 2014a, pp. 604-607.

⁴⁹⁶ Que cela soit dans l'*Anzû* ou l'*Enūma Eliš*, ni Ninurta ni Marduk ne sont appelés en premier par les dieux pour affronter leur ennemi, Adad, Gibil et Šara, pour celui-là, Ea et Anu, pour celui-ci, leur étant tout d'abord préférés, car plus légitimes : ce n'est qu'après le refus, ou l'échec, de ces derniers, qu'ils sont appelés à combattre. Cette marginalité est d'autant plus forte chez la divinité sumérienne, qu'elle semble à première vue ne pas faire partie de l'Assemblée divine (Ea en effet, dans l'*Anzû*, est obligé, pour le faire venir, de convaincre Mammi, sa mère) et ne posséder aucune chapelle (*Lugal.e*). Autrement dit, émerge dans chacun des cas le schéma suivant : « (...) face au drame et à l'agression, les dieux préfèrent s'avouer d'emblée vaincus et perdus, reconnaître leur faiblesse et appeler au secours une divinité plus jeune, au fond marginale, qui va se charger de la lutte contre le monstre (...) » (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2011, p. 73 ; voir également LEWIS, T. J., 1996, p. 33 et note 39 qui, analysant le « mythe » de Tishpak, ne manque pas de souligner la peur du panthéon devant Labbu.) Il est intéressant de relever ici que c'est à chaque fois le dieu Ea qui procède au choix du nouveau champion.

⁴⁹⁷ Les combats des deux divinités montrent quelques ressemblances. Ainsi que le remarque Wilfred George Lambert, les affrontements de Ninurta et Marduk contre onze monstres exactement, et que l'on retrouve également mentionnés dans le *Cylindre A* de Gudéa (XXV-XXVI) et l'*An.gim* (lignes 51-63), relèvent d'une « continuité » évidente (LAMBERT, W. G., 1986, pp. 57-58). De plus, les victoires contre l'Asakku, l'*Anzû*, et Tiāmat, sont similaires en ce sens que chacun des héros ne les tue qu'après les avoir immobilisés (de même, Ninurta est-il dit, à la ligne 10 du « mythe » d'*Anzû*, avoir « lié » (*kasû*) les pierres : *šá ina ek-tu-di-šú ik-mu-u ik-su-u šá-as ab-ni* [translittération ANNUS, A., 2001a, p. 19], grâce à l'orage [*Lugal.e*, ligne 218] ou aux vents [*Anzû*, cf. *supra*, note 490 ; *Enūma Eliš*, 4-15/4-30], dont ils sont à la tête). Dans une *perspective* similaire, le fait que Marduk, ainsi que le remarque là encore le savant britannique, utilise un filet pour empêtrer la Mer (4-95) participe de cette « identité », le filet n'étant pas « particularly suitable for catching the Sea » (LAMBERT, W. G., 1986, p. 59 ; Elena Cassin notamment propose une interprétation différente [CASSIN, E., 1987, p. 229]), et répondant à la « mythologie » de Ninurta (*Lugal.e* : ligne 13 ; l'importance de cette arme était telle pour Ninurta, qu'il était lui-même qualifié de « filet des dieux » [entre autres,

sa victoire établie⁴⁹⁸, le jeune héros a accès au culte⁴⁹⁹ et est élevé à la position de *roi des dieux*⁵⁰⁰.

Structure du *Lugal.e* : apparition (naissance) de l'ennemi – destruction du monde/**réaction à la menace** (départ du dieu) – destruction du monde (suite)/première confrontation : défaite – aide – deuxième confrontation : **victoire** – retour du dieu/« **(ré)organisation** » du monde – **célébration du héros vainqueur**.

Structure de l'*Anzû* : apparition (naissance) de l'ennemi – association avec l'ennemi et « trahison » de ce dernier – destruction du monde/**choix d'un combattant /réaction à la menace** (départ du dieu) – première confrontation : défaite – aide – deuxième confrontation : **victoire** – retour/promotion du héros vainqueur.

Structure de l'*Enūma Eliš* : généalogie divine – premier conflit générationnel – généalogie divine (suite) – deuxième conflit générationnel : **réaction à la menace/choix d'un combattant – confrontation : victoire du héros – « création » et « organisation » du monde – promotion du héros vainqueur – « création » et « organisation » du monde (suite) – célébration du héros vainqueur**.

GEORGE, A. R., 1992, p. 154, lignes 16 et 17 : *ana^d nin-urta sa-pàr ilī^{meš}*]). La façon dont le héros informe ses pairs de sa victoire est également à considérer. En effet, plutôt que de leur envoyer un messenger, Ninurta et Marduk utilisent chacun les vents pour porter la nouvelle, à travers les ailes d'Anzû ou le sang de Tiāmat. Si, le transport des ailes répond d'une certaine logique puisque facilement associable aux vents, celui du sang cependant l'est beaucoup moins et témoigne bien de cette « continuité » qui relie les deux *traditions* (LAMBERT, W. G., 1986, p. 59). Un dernier point entrant dans cette phase du récit, serait le *thème* de l'utilisation du cadavre de l'ennemi vaincu : car si le corps de l'Asakku est utilisé pour « créer » les « Enfers », ceux d'Apsû, Qingu et Tiāmat façonnent par étape le « cosmos ». L'utilisation du cadavre d'un dieu dans une *perspective* « créatrice » est courante en Mésopotamie, le vivant ne prenant corps autrement qu'à travers la mort. Sur la question en Mésopotamie du monstre lié avant d'être tué, voir MAZZINI, G., 2003 (voir également ANNUS, A., 2001a et SCHWEMER, D., 2001) ; sur la question de la transformation du corps de l'ennemi, WYATT, N., 2005a, p. 24. Plus généralement, sur « the basic idea of a body of primeval matter », LAMBERT, W. G., 1995, pp. 1828-1829.

⁴⁹⁸ Autre *motif* commun entre les trois récits : la perte et le recouvrement de la Tablette des Destins, dont la présence dans l'*Enūma Eliš* semble tout à fait maladroite (LAMBERT, W. G., 1986, pp. 58-59). Car s'il semble normal que Ninurta rende la Tablette des Destins à son père – ce dernier étant seul chef du panthéon –, cela apparaît plus étrange dans le cas de Marduk. Pourquoi en effet, devenu seigneur absolu du panthéon, la jeune divinité a-t-elle besoin de les rendre à son père, à qui elle n'appartient pas, du moins n'appartient plus?

⁴⁹⁹ Ainsi, si Ninurta obtint, « dûment édifiées », des chapelles en son honneur (*Anzû*, lignes 24-27), Marduk conçut Babylone (*Enūma Eliš* : 5-30/5-33).

⁵⁰⁰ ANNUS, A., 2002, p. 5.

Or si les points communs sont nombreux, qui assoient, dans leur *perspective* « idéologique » et « structurelle », Marduk et l'*Enūma Eliš* dans la « continuité » de Ninurta⁵⁰¹ et des *Lugal.e/Anzû*⁵⁰², leurs différences précisément ne sont pas moins significatives des *traditions* diverses desquelles ils participent⁵⁰³, et interrogent, dans le cadre des études proche-orientales anciennes, l'unité des *concepts opératoires* de « création » et de « chaos ». Quand la construction quasi identique – voire leur complémentarité – des *Lugal.e* et *Anzû*, ajoute à l'idée de leur « identité », nous

⁵⁰¹ « Dieux de l'Orage », Ninurta et Marduk, de par leur jeunesse, leur caractère agraire ou leur statut de champion des dieux, partagent un grand nombre de qualités essentielles qui suscitent l'interrogation quant à leur proche *nature* et *parenté* « fonctionnelle ». Omniprésent au III^e millénaire, Ninurta est cependant relégué au second plan dès l'époque paléo-babylonienne et l'émergence, sur le devant de la scène « politique » et « culturelle », de la « mythique » Babylone d'Hammurabi (1792-1750) qui, profitant de la faiblesse croissante de Nippur (cf. ANNUS, A., 2002, p. 33; voir également GIBSON, McG., 1993, p. 8), imposa dès lors, en lieu et place d'Enlil (cf. le prologue du *Code* d'Hammurabi où Marduk se voit conférer le rôle d'Enlil; pour une traduction de ce dernier, voir, entre autres, FINET, A., 2002), Marduk, sa propre divinité poliade, comme divinité suprême du panthéon (SOMMERFELD, W., 1982). Aussi, gagnant sans cesse en influence, Babylone commença-t-elle à jouer progressivement le rôle de Nippur, et imposer son temple, l'Esagil comme l'équivalent de l'Ekur. Et, petit à petit, la triade nippurienne Enlil-Ninlil-Ninurta fut remplacée par celle, babylonienne, composée de Marduk, Zarpanitu, et Nabû (ANNUS, A., 2002, p. 33). Il convient de préciser néanmoins que de cette triade babylonienne, seul Marduk, à cette époque, tendait à remplacer Enlil et Ninurta – occupant d'un côté la position du père, en tant que *roi des dieux*, et s'accaparant de l'autre la « mythologie » du fils –, Nabû ne devenant son fils qu'à la période cassite (POMPONIO, F., 1978, p. 49), et ne s'imposant véritablement qu'au I^{er} millénaire, sous la tutelle de Borsippa dont il était alors la divinité poliade. Pour plus de précisions sur cette question, voir LAMBERT, W. G., 1986 et ANNUS, A., 2002, pp. 33-39 (voir également, GEORGE, A. R., 1997). Généralement, sur Ninurta et Marduk « dieux de l'Orage », voir respectivement : HANSMAN, J., 1998, p. 16; STRECK, M. P., 2001, p. 517; COLON, D., 2006, p. 101 (pour une opposition à cette idée, COOPER, J. S., 1978 et SCHWEMER, D., 2001); JACOBSEN, T., 1968. Sur l'aspect agraire des deux divinités, voir, entre autres, ANNUS, A., 2002 et SOMMERFELD, W., 1982a.

⁵⁰² Wilfred George Lambert, le premier, a avancé l'hypothèse d'une « parenté » « génétique » entre les « mythologies » de Ninurta et Marduk et plus particulièrement les « mythes » de l'*Anzû* et de l'*Enūma Eliš* (LAMBERT, W. G., 1986, p. 56). Jan van Dijk émet l'hypothèse du syncrétisme de la mise à mort cosmique de Qingu et Tiāmat par Marduk et de celle de l'Asakku par Ninurta à l'époque cassite (van DIJK, J., 1983, p. 27).

⁵⁰³ Récemment, en ce qui concerne les jeux théologico-politiques qui animent la sphère « mythologique » proche-orientale ancienne, SCURLOCK, J. A., 2012; MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a.

entendons leur appartenance à un *discours*, temps et espace donnés, la singularité de l'*Enūma Eliš* témoigne de son *identité* essentiellement.

Correspondances	<i>Lugal.e</i>	<i>Anzû</i>	<i>Enūma Eliš</i>
<i>Lugal.e</i>		7/10*	4/11
<i>Anzû</i>			4/11
<i>Lugal.e + Anzû</i>			5/11
<i>Enūma Eliš</i>			

* Étant donné l'absence de toute généalogie dans le *Lugal.e* et l'*Anzû*, le motif n'a pas été considéré pertinent ici.

Figure 2. Correspondances⁵⁰⁴

2.2.0.1. « "Chaos" précosmique »/« "chaos" cosmique »

Une première distinction est nécessaire d'un « precosmic (cosmogonic) and cosmic chaos, the latter contained within the cosmos or ordered universe (Gk. Kosmos "order" or "world") rather than existing at its point of origin »⁵⁰⁵. Car si l'intrigue de l'*Enūma Eliš* débute avant même la « création » du monde – nous entendons « connu » (IV/135-VI/75), celui-ci ne pouvant être « créé » que du fait de la victoire de Marduk sur Tīāmat –, celle du *Lugal.e* et de l'*Anzû* le met en scène strictement. Le banquet sur lequel s'ouvre le récit du *Lugal.e* (lignes 17-21⁵⁰⁶) est caractéristique d'un

⁵⁰⁴ Nombre d'épisodes (*motifs*) identifiés et en commun entre les différents « mythes ».

⁵⁰⁵ SONIK, K., 2013, p. 4, note 11.

⁵⁰⁶ ^ggu-za bára-ma-e si-a-ni ní-gal gùr-ru-ni (17) ezen-ġar-ra-né húl-la-ni daġal-bi [tu]š-a-ni (18) an ^den-líl-da zà-du-a-n[i kuru]n du₁₀-ge-da-ni (19) ^dba-ba₆ a-ra-zu-lugal-la-ka [ù-gu]l ġá-ġá-da-ni (20) ^dnin-urta dumu-^den-líl-lá-ke₄ nam-tar-re-da-ni (21) [sum.] ; ina ku-us-si-i para-ma-hi ina a-šá-bi-šú nam-ri-ir-ri ina na-še-e-šú (17) ina i-sin-nu šak-nu-šú ha-diš rap-šiš ina a-šá-bi-šú (18) it-ti ^da-nim u ^den-líl ina šit-nu-ni-šú ku-ru-un-na ina šu-ṭub-bi-šú (19) ^dII te-es-li-tum a-na šar-ri ina ut-nen-ni-šú (20) ^dII be-lum mar ^dII šim-tum ina šá-a-[mi-šú] (21) [akk.], « (...) alors que, répandant la frayeur, il avait pris place sur le trône, le siège auguste, à la fête célébrée en son honneur, étant assis joyeux, spacieusement, s'étant mis à côté d'An et d'Enlil, buvant son content, tandis que Baba, dans la prière pour le roi, présentait les suppliques, tandis que Ninurta, le fils d'Enlil, prenait les décisions (...). » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 53-54.)

monde « fini », « ordonné »⁵⁰⁷ : les dieux ne sauraient banqueter sans le culte – et donc les offrandes – que leur rendent les hommes⁵⁰⁸. Les mentions, ligne 33, de la pitié de Ninurta envers sa ville⁵⁰⁹, et, ligne 53, de la volonté de l'Asakku d'« enlever » la royauté du jeune dieu⁵¹⁰, appuient cette *perspective*. De même, le démon Anzû « prend[-t-il] pour lui la souveraineté »⁵¹¹ et paralyse-t-il le « monde ». Le prix accordé à Ninurta en cas de victoire contre ce dernier est autrement révélateur, qui appelle à l'établissement du culte de la jeune divinité une fois la « royauté » « réintégré »⁵¹² à l'Ekur. Deux schémas temporels peuvent aussi être définis ici qui distinguent les deux récits : un schéma évolutif, qui engage une « création » nouvelle essentiellement, soit le passage d'un état A à un état B distinct (*Enūma Eliš*) ; un schéma révolutif, qui engage une « (re)création », soit le passage d'un état A à un état B à un état C [A] (*Lugal.e/Anzû*). La description par la négative⁵¹³ du monde que Ninurta retrouve après sa victoire sur l'Asakku (lignes 334-349) ajoute à cette *perspective* : ce qui doit être n'est pas encore et doit advenir. Le monde « restauré » par la jeune divinité est ainsi

⁵⁰⁷ Récemment, PACE, J., 2015.

⁵⁰⁸ Le « mythe » de l'*Atrahasis* est formel : sans les hommes pour les servir les dieux mourraient de faim et disparaîtraient. « Ainsi Nintu gémissait-elle, exhalant (?) son émoi (?), et les dieux, avec elle, déploraient la terre. Soulée de désespoir, la déesse avait soif de bière : là où elle restait, en pleurs, ils se tenaient aussi, pareils à des moutons serrés autour de l'abreuvoir, leurs lèvres desséchées d'angoisse, et titubant d'inanition. » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 552.)

⁵⁰⁹ *lugal-mu lú uru-ni-šè gur-ra ama-ni-šè ak-a (sum.), be-lum šá a-na a-li-šú ta-a-a-ru ana um-mi-šú it-pe-šú (akk.)*, « (...) mon Roi, toi qui as pitié de ta ville, qui pour ta mère es audacieux (...) » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 56.)

⁵¹⁰ *ur-saĝ nam-lugal-zu tūmu-dè tar-tar-ra mu-un-ĝál (sum.), [qar-ra-du šar]-ru-ut-k[a] a-na ta-ba-lu ši-tul-t[um] iššakin] (akk.)*, « Héros, pour t'enlever ta royauté, il leur a inspiré une grande crainte (...) » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 58.)

⁵¹¹ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 393. Nili Wazana cependant évoque un monde incomplet : « The world is assembled, but not completed. Gods exist, yet there is no sign of humans; the riverbeds of the Euphrates and Tigris are established, yet their waters have not been released. » (WAZANA, N., 2009, p. 114.)

⁵¹² BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 398.

⁵¹³ Sur ce *thème* de l'expression en négatif, relativement courante en Mésopotamie (ainsi par exemple BM 23103, traduction SOLLBERGER, B., 1967), pour exprimer une opposition temporelle, un temps autre, voir MICHALOWSKI, P., 1991. Plus récemment, RUBIO, G., 2013, p. 8.

un monde parfait, immaculé. Délivré de toute souffrance et barbarie, il est donc un « monde » « modèle », expression d'un « âge d'or » retrouvé, où règnent plénitude et prospérité⁵¹⁴.

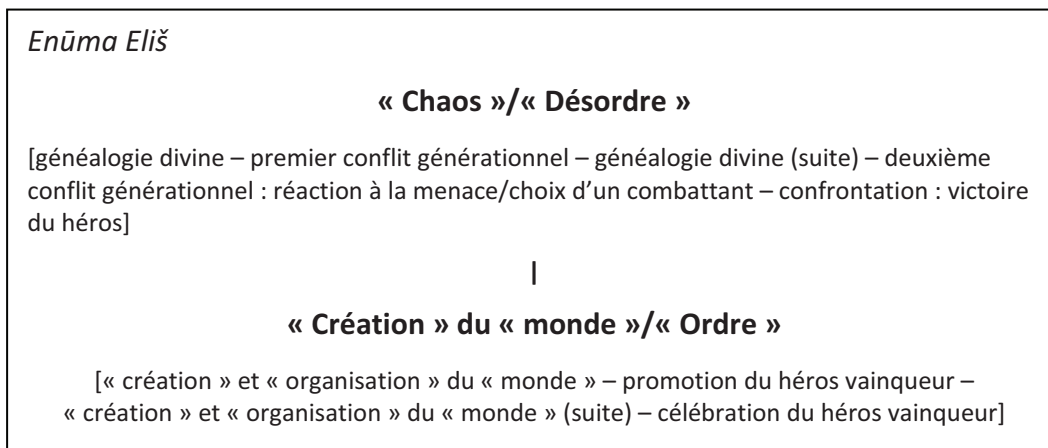


Figure 3. « "Chaos" précosmique » (schéma évolutif)

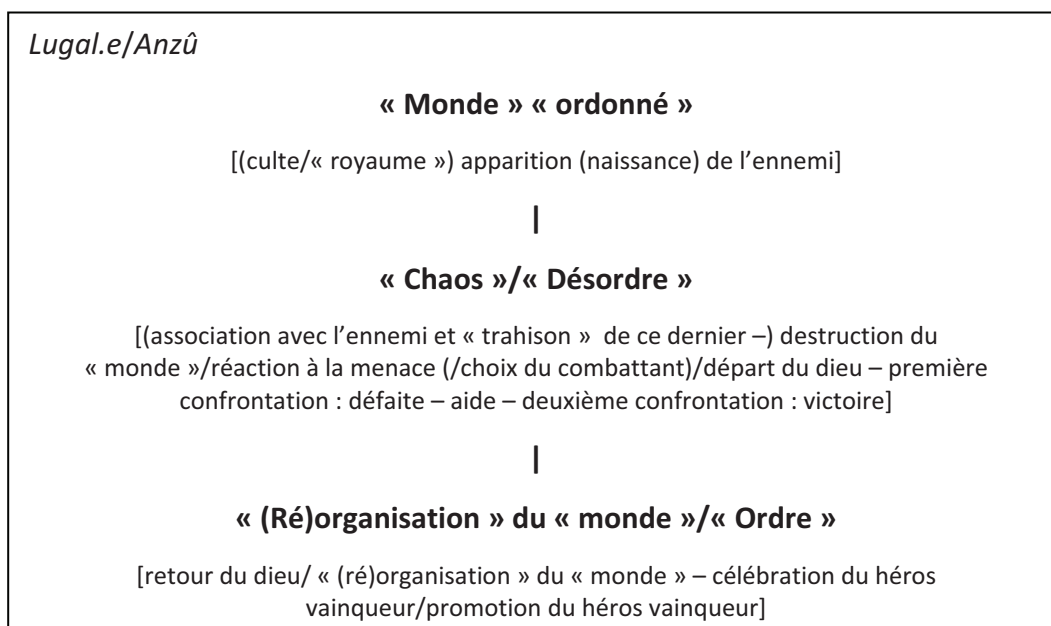


Figure 4. « "Chaos" cosmique » (schéma révolutif)

⁵¹⁴ Sur l'idée d'« abondance » en Mésopotamie, WINTER, I. J., 2007.

2.2.0.2. « "Chaos" cosmogonique »/« "chaos" cratogonique »

L'absence précisément de toute « création » du « cosmos » dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* nous interpelle qui invite à poser la question de la *nature* « cosmogonique »/« cosmologique » de ces derniers⁵¹⁵. Une seconde distinction – niveau de lecture – est ainsi nécessaire d'un « cosmogonic chaos, in the manner of the neutral (neither "good" nor "evil") chasm or jumbled primordial matter that appears at the origins of cosmic differentiation in Hesiod's Theogony or Ovid's Metamorphoses, respectively ; and kratogonic chaos, referring to the specifically harmful forces of disorder or confusion that exist within the organized universe and that actively threaten the establishment and maintenance of divine order and civilization »⁵¹⁶. Car, si *Tiāmat*, la « Mer » (*tāmtu*)⁵¹⁷, et l'*Asakku*/l'*Anzû*, « the

⁵¹⁵ Nicolas Wyatt a notamment ouvert, dans le domaine des études ougaritaines, un débat équivalent : « While it is tempting to regard the Tishpak myth as of the same type as the others to be dealt with below, and therefore cosmogonic in nature, it is important to recognise the force of Wiggermann's argument (WIGGERMANN, 1989, p. 119) that the present tradition is neither cosmogonic nor cosmological, since it apparently presupposes the existence of the land (Eshnunna) which is at present in a state of chaos. However, this objection should not be overstated, since the same could apply in the Ugaritic case⁵¹⁵. Yam is evidently given a kingdom which Baal inherits by force of arms. The cosmogonic aspect is scarcely a late invention, but is implicit even when not the formal purpose of the myth, in so far as two orders are contrasted and played off against each other: the chaotic and the cosmic. The rule of disorder is entropic, and must be overcome by a new victory which will impose a new order. » (WYATT, N., 1998, pp. 836-837.) L'auteur précise plus loin sa pensée : « The strict logic of this argument should not be overemphasized, for it is our logic, not necessarily that of the Eshnunna mythographers, or those of Ugarit. They might have been quite happy to countenance a *non-sequitur*, or even simply not recognise it as such. This would depend on the degree of abstraction they sought to express, and the immediate application of the myth. If it were concerned with anarchy ("chaos") in Eshnunna, this would suffice to evoke the broader cosmogonic themes. It is quite natural for a myth to begin in *media res*. So far as Ugarit is concerned, the Baal-Yam conflict need not be strictly cosmogonic, while nevertheless having the general thrust of a cosmogony, since all assumption of royal power implies a new point of departure. » (*ibid.*, note 14, p. 837.) Voir également, van DIJK, J., 1965.

⁵¹⁶ SONIK, K., 2013, p. 4.

⁵¹⁷ Plusieurs sources cependant mentionnent un combat de Ninurta avec la mer. Ainsi il est dit à propos de Ninurta à la ligne 149 de l'hymne à Gula de Bulluša-rabi: *ezzu nā'iru šadû rāhiš tāmtim* : « the fierce, the killer, the mountain that trampled on the sea » (voir LAMBERT, W. G., 1967, p. 124). De même, dans le « mythe » d'*Anzû* (SAA Anzu I 12), est-il évoqué la victoire de

mountains and the rebellious countries »⁵¹⁸, assurément relèvent du même fonds « idéologique »⁵¹⁹, et d'une *nature* sensiblement identique⁵²⁰, symbolisant tous trois le « désordre » et le « chaos »⁵²¹, leur prétention à la « royauté », nous entendons leur définition comme « chaos », est en effet différente essentiellement, dont rendent compte les schémas temporels précédemment évoqués⁵²². La dimension et l'attitude maternelles de la déesse sont ainsi ambiguës, qui la « divides [from] the ranks of the monstrous would-be usurpers in Lugal.e or the Anzû Epic and that casts the conflict between Tī'āmat and Marduk as much in the light of a theomachy as a Chaoskampf, a battle between two divine champions, each with some claim to legitimacy but with

Ninurta sur le démon kusarikku au « milieu de la mer » (*nā'ir kusarikki ina qirib tâmtim*). Voir également, Sm. 1875 (LANDSBERGER, B., 1961, p. 10, note 46).

⁵¹⁸ ANNUS, A., 2002, p. 3.

⁵¹⁹ Le combat contre la mer et/ou ses alliés, au même titre que celui contre la montagne et/ou ses alliés (ANNUS, A., 2002, p. 176), apparaît un classique de la *littérature* proche-orientale antique. Ainsi, dès le III^e millénaire, certaines sources éblaïtes et une tablette scolaire paléo-akkadienne évoquent respectivement les combats de Hadda contre une sorte de serpent (FRONZAROLI, P., 1997 ; SCHWEMER, D., 2001, p. 116) et de Tišpak contre la mer (WESTENHOLZ, A., 1977). Voir également, ANNUS, A., 2002, pp. 171-186.

⁵²⁰ Ninurta est ainsi dit être confronté à la « Mer » (cependant, « there is nothing which suggests a connection with the story of Marduk's defeat Tīāmat » [LAMBERT, W. G., 2013, p. 237]). Pour une synthèse de la question des sources mentionnant un combat contre la mer, voir ANNUS, A., 2002, pp. 176-177, LAMBERT, W. G., 2013, pp. 236-237 ; sur l'origine du *motif* précisément, JACOBSEN, T., 1968, p. 107, DURAND, J.-M., 1993, 2002, FRONZAROLI, P., 1997, p. 286.

⁵²¹ Il en est ainsi également des autres monstres vaincus par Ninurta et Marduk, tous liés à la mer ou la montagne. Sur ce point, voir ANNUS, A., 2002, pp. 109-121.

⁵²² Analysant les personnalités de Marduk et Tīāmat, Elena Cassin distingue « deux types de souverainetés » : « (...) Tīāmat, les eaux de la mer tantôt calmes, tantôt déchaînées, est avec Apsû à l'origine de toute chose, mais cela se fait de façon *anarchique* [nous précisons : en italique dans le texte], au sens propre, sans plan préétabli. Les couples de dieux qui naissent d'eux sont tous des prototypes (...). (...) Par opposition, Marduk qui est un des plus jeunes dieux, représente un type divin tout à fait "acculturé" (...). Contrairement à Tīāmat qui tient un rôle dominateur et souverain du fait qu'elle est la déesse primordiale mais aussi en tant que veuve d'Apsû, Marduk exige d'être élu champion des dieux par l'assemblée (*puhru*). C'est donc deux types de souverainetés tout à fait différentes qui s'affirment et s'opposent à travers la personnalité divine de Tīāmat et de Marduk. Face à Tīāmat et à ses acolytes, des monstres qu'elle a transformés en dieux par *sa seule volonté* (nous précisons : en italique dans le texte), Marduk incarne la légitimité et l'ordre. » (CASSIN, E., 1987, pp. 228-229.) Pour une bibliographie concernant Tīāmat comme expression du « "chaos" cosmogonique » précisément, SONIK, K. 2013, p. 12.

mutually exclusive visions of the future of the cosmos »⁵²³. Non seulement le « chaos » (« eaux primordiales ») mais également l'« ordre » et le « fœtus du monde »⁵²⁴, Tiāmat apparaît ainsi tant l'expression d'une étape de l'« ordonnancement » du « monde » (conquête des « eaux primordiales ») que son évolution possible (*modèle* « idéologique »). La construction quasi à l'identique de Ninurta – polarité/royauté positive – et de l'Asakku – polarité/royauté négative –⁵²⁵, participe de cette *perspective*, qui confronte deux *modèles* « idéologiques » distincts, mais « perméables » l'un à l'autre⁵²⁶. Quand Tiāmat est une « alternative », un *possible*, l'Asakku semble le reflet du « monde ». L'association de ce dernier et de l'Anzû à la « sécheresse » (respectivement « hivernale » et « estivale »)⁵²⁷ exclusivement⁵²⁸ ajoute à cette idée du « chaos » comme *interlude/miroir*.

⁵²³ SONIK, K., 2013, p. 23. De même, l'affrontement entre Marduk et Qingu ne relève-t-il pas tant du « chaos » (« cratogonique ») que de l'expression du pouvoir légitime (SONIK, K., 2008). Andrea Seri parle d'une progression « from kinship to kingship » (SERI, A., 2006, p. 517).

⁵²⁴ DIÉNY, J.-P., 1987, p. 155, cité par VADÉ, Y., 1997, p. 58. Sur la *nature* particulière de la divinité, voir également OSHIMA, T., 2014a.

⁵²⁵ FELDT, L., 2011.

⁵²⁶ Dans une moindre mesure ainsi également de l'opposition Ninurta/Anzû.

⁵²⁷ PACE, J., 2014, p. 197, note 521. Les nombreuses mentions, dans le *Lugal.e* et le « mythe » d'Anzû, d'un état de « sécheresse » (*Lugal.e* : lignes 176 [*abālum*, akk.], 216 [*ha-ad*, sum.], 277 [*lah*, sum.], etc., *Anzû* : I/I 18-19 [*abālum*, akk.]) appuient cette impression. La référence, à la ligne 357 du *Lugal.e*, à la disparition des eaux « qui avaient formé des "lacs épars" dans le Kur », et dont la récupération ne passe que par une victoire sur l'Asakku, est instructive (notons également l'assimilation du démon au serpent, symbole des eaux, mais également de la « sécheresse »). Quand la Montagne était considérée en Mésopotamie la source du Tigre et de l'Euphrate, la libération, mais également la maîtrise, des eaux par Ninurta met fin à la période des basses eaux d'hiver. La « (re)création », par la divinité, de l'agriculture irriguée, conséquence du renouvellement des inondations saisonnières de la Mésopotamie centrale et méridionale (d'une manière générale au mois d'*aiaru* [avril-mai]), témoigne de la renaissance du printemps. Les mentions, ligne 135, d'une « glace entassée partout » et « commenç[ant] à fondre », et, lignes 340-341, du Tigre, qui « en son plein ne f[ait] pas encore monter sa crue en haut (...) et ne port[e] pas d'eau douce », renforcent cette interprétation. D'une manière « équivalente », la victoire de Ninurta sur l'Imdugud, dans le « mythe » d'Anzû, ajoute au *motif* du combat de la divinité contre la « sécheresse ». Liée aux sources, la naissance du démon *i-na šár-šár KUR-i e-li-[i x x]*, « sur le mont Hihi » (I/I:25, translittération ANNUS, A., 2001a, p. 19, l. 25), symbolise en effet la libération, au printemps, des eaux qui permettront notamment de

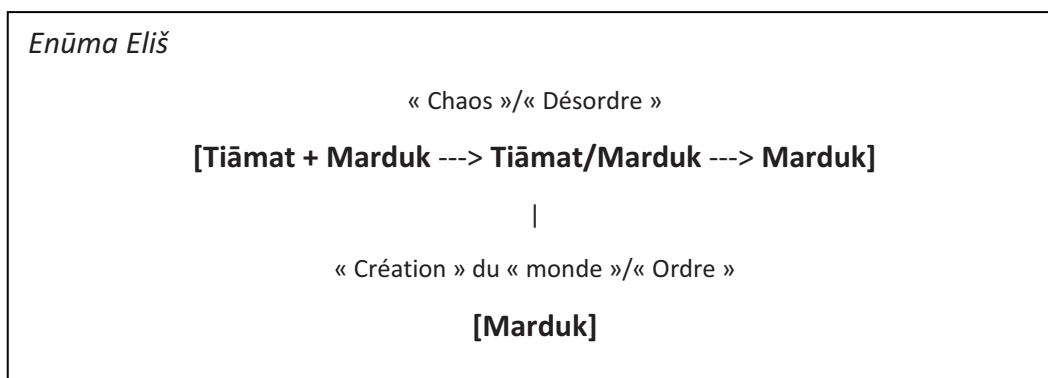


Figure 5. « "Chaos" cosmogonique »

remplir les lits asséchés du Tigre et de l'Euphrate (I/II : 19-20 : ^dNIN.ŠI.KÙ *a-na* ^dEN.[LÍL *a-ma-ta i-zak-kar* [49] *mìn-de-e-ma* A.MEŠ *šá n[i-li x x x x]* [50], « Ninšiku [Ea ; *niššiku* : le « prince »] à Enlil adressa ces mots : ce sont peut-être les eaux de la c[rue] » [translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 19, ll. 49-50 ; notre traduction]). Une hypothèse serait notamment de voir le retour du démon sur la Montagne qui l'a vu naître comme l'expression de la décroissance de la crue des deux fleuves (effective dès la mi-mai) et la « sécheresse » « estivale ». Généralement, sur l'irrigation et la crue des fleuves en Mésopotamie : ARNAUD, D., 1982, CHARLES, M. P., 1988, RENGER, J., 1990, POTTS, D. T., 1997, COLE, S. W., GASCHÉ, H., 1999, ADAMS, R. McM., 2002, LEHMANN, G., 2002, THUESEN, I., 2002, WILKINSON, T. J., RAYNE, L., 2010 ; sur le mont HI-HI, lu *šár-šár*, LAMBERT, W. G., 1989, pp. 17-18 ; sur Ninurta combattant un serpent, WIGGERMAN, F. M., 1992, BARKER, W. D., 2007 ; sur la *nature* mortifère de l'eau, LAMBERT, W. G., 2013, p. 236 ; sur le serpent symbole des eaux, mais également de la « sécheresse », AUFRÈRE, S. H., 2015, p. 19.

⁵²⁸ La question de la « sécheresse » n'est cependant pas étrangère à la lutte du « dieu de l'Orage » contre la Mer. L'interprétation possible du combat de Baal contre la Mer comme une lutte contre la chaleur de celle-ci (vents du nord-ouest), et donc la sécheresse qu'elle peut engendrer, en est le parfait exemple (DE MOOR, J. C., 1971). Pour une synthèse des différentes interprétations du combat de Baal contre la Mer, voir SMITH, M. S., 1986, où l'auteur dresse notamment un bilan de l'interprétation « saisonnière » du récit (pp. 314-316). Plus récemment, voir SMITH, M. S., 1994 et SMITH, M. S., PITARD, W., 2009.

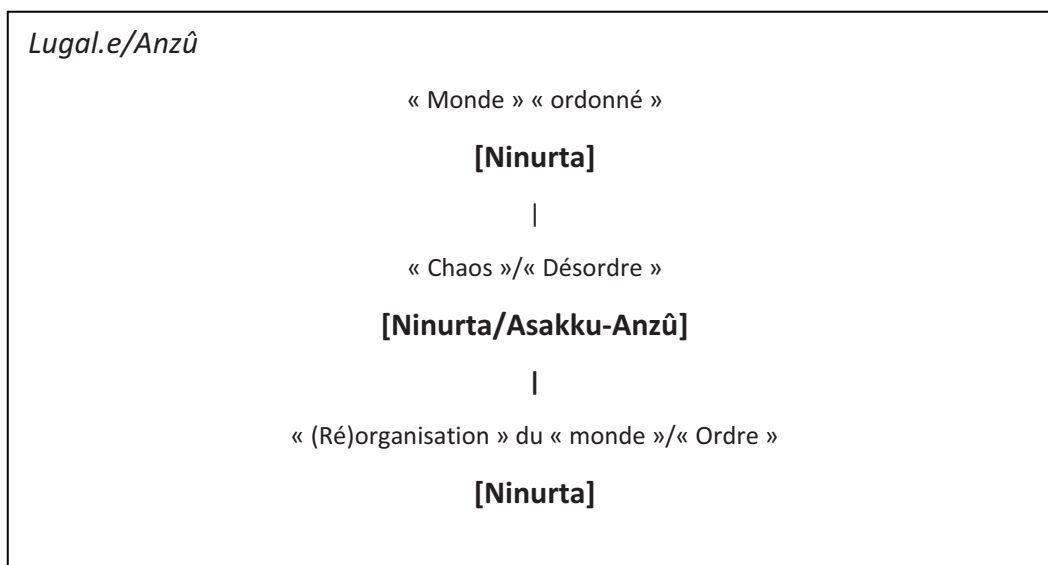


Figure 6. « "Chaos" cratogonique »

2.2.0.3. Interaction/antagonisme

Assurément les points communs entre les récits du *Lugal.e*, de l'*Anzû*, et de l'*Enūma Eliš* sont facilement explicables, qui témoignent de la « continuité », entre les III^e/II^e et II^e/I^{er} millénaires, de la *tradition* « littéraire » syro-mésopotamienne et dont Jo Ann Scurlock⁵²⁹ et Maria Grazia Masetti-Rouault⁵³⁰ ont récemment évoqué les codes et les enjeux⁵³¹. « (...) Aucune littérature ne constitue une totalité qui se développe de façon autonome (...) »⁵³² : Wilfred George Lambert⁵³³ ou encore Andrea Seri⁵³⁴ ont démontré la *nature* composite de l'*Enūma Eliš*⁵³⁵. De par sa composition (structure

⁵²⁹ SCURLOCK, J. A., 2012.

⁵³⁰ MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014a, pp. 19-20.

⁵³¹ INENAGA, Y., 2015, p. 17.

⁵³² HEIDMANN, U., 2006, p. 145.

⁵³³ LAMBERT, W. G., *ZDMG*, Supplément III/1, 1977, pp. 69-71, et LAMBERT, W. G., 1986.

⁵³⁴ SERI, A., 2006, pp. 515-517.

⁵³⁵ Maria Grazia Masetti-Rouault a récemment redit la « capacité [de la *culture* syro-mésopotamienne antique] à conserver les mêmes formes, les mêmes images et structures narratives, et à reproduire, à toute époque, par les mêmes paradigmes, un discours religieux, idéologique et littéraire, chaque fois adéquat aux besoins de situations historiques pourtant bien

narrative, phraséologie, vocabulaire, etc.⁵³⁶), l'épopée emprunte aux *traditions* « cosmologiques », tant « littéraires » – *Lugal.e/Anzû* – que non « littéraires » – listes divines⁵³⁷ –, suméro-babyloniennes⁵³⁸. Cependant, leurs différences (de « structure », de « motif ») sont significatives, qui posent la question de l'homogénéité et la diversité de la *tradition* syro-mésopotamienne et de l'origine des « mythologèmes » dont elle se fait l'écho.

2.2.0.4. « Idéologie » royale : « continuité »/« rupture »

Composée de cinq « mythes » distincts – le *Lugal.e*, l'*Angim* ou le « retour de Ninurta à Nippur »⁵³⁹, *Anzû*, *Ninurta et la tortue*⁵⁴⁰, et le *Voyage de Ninurta*⁵⁴¹ –, la

définies » (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2013, p. 399). Voir également, LAMBERT, W. G., 1995, p. 1826.

⁵³⁶ Wilfred George Lambert cite l'exemple suivant : « By recovering the stolen tablet Ninurta in the Anzû myth "rendered a service" (gimilla turru) to his father, from whom it had been stolen. Thus *mutîr gimilli abîšu* (with corresponding Sumerian equivalent) is a stock epithet of Ninurta. Thus when in II [123-124] Marduk accepts the commission to fight Tīāmat and states his terms:

šum-ma-ma a-na-ku mu-tir gi-mil-li-ku-un
a-kam-me ti-amat-ma u₂-bal-lat ka-a-šu₂-un

Should I become the renderer of your service,
 defeat Tiaamat and save your lives...

the use of the participial phrase *mutîr gimilli* is unnatural Akkadian, and it is inexplicit in that the implications had to stated in the following line, but it was deliberately chosen to echo the stock epithet of Ninurta. » (LAMBERT, W. G., 1986, pp. 58-59.) Une autre traduction de *gimilla turru* serait « to wreak vengeance, to avenge (in lit. only) » (CAD G, *gimillu*, p. 74).

⁵³⁷ Nous faisons notamment référence ici aux listes divines. Sur ce point précisément, voir SERI, A., 2006.

⁵³⁸ Voir, entre autres, MICHALOWSKI, P., 1990, p. 390 ; ANNUS, A., 2002 ; PONGRATZ-LEISTEN, B., 2012.

⁵³⁹ COOPER, J. S., 1978. Voir également BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 377-389.

⁵⁴⁰ ALSTER, B., 1972 ; KRAMER, S. N., 1984. Pour une traduction seulement, voir BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 418-424. Voir également, JACOBSEN T., 1976, pp. 132-133 ou encore PETERSON, J., 2007, pp. 456-467.

⁵⁴¹ REISMAN, D., 1971. Voir également, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 424-429.

« mythologie » du dieu Ninurta constitue l'un des cycles⁵⁴² majeurs de la *littérature* syro-mésopotamienne, s'affirmant comme le « modèle » certain d'un grand nombre de pièces « mythiques » dédiées à d'autres divinités, d'autre part bien connues des assyriologues⁵⁴³. Véritable plaidoyer pour la promotion du jeune héros dans le panthéon, elle est le reflet en Mésopotamie de « l'évolution du pouvoir royal dont l'autorité dérive non plus des hommes ou des anciens de la cité, mais des dieux »⁵⁴⁴, et dont la thématique première est à rechercher avant tout dans l'institution de la « royauté » qu'elle caractérise, et non dans ses instances de « création »⁵⁴⁵. Souvent décrit le pendant de la *Genèse* biblique⁵⁴⁶ dont il partage le *motif* de la « création » du « monde », l'*Enūma Eliš* cependant témoigne d'objectifs – que cela soit sur les *plans* « religieux », « idéologique », ou « politique » –, équivalents⁵⁴⁷ : « chant de Marduk qui a enchaîné Tiāmat et s'est emparé de la royauté »⁵⁴⁸, le poème babylonien en effet n'exprime pas tant la « création » du « monde » pour elle-même, qu'il légitime – en lieu et place de la cité de Nippur et du roi des dieux Enlil – la prééminence nouvelle de la ville de Babylone et du dieu Marduk⁵⁴⁹. La « parenté » des *Lugal.e*, *Anzû* et *Enūma*

⁵⁴² Sur la question des « mythes » de Ninurta comme participant d'un seul et même cycle, voir FOREST, J.-D., 2009. Ainsi, l'auteur classe-t-il les récits dans l'ordre évènementiel suivant : *Le Voyage de Ninurta, Lugal-e, An-gim, Anzû, et Ninurta et la tortue*.

⁵⁴³ Sur l'influence de la « mythologie » de Ninurta sur l'*Enūma Eliš*, outre LAMBERT, W. G., 1986, voir van DIJK, J., 1983, pp. 9 à 19 ; sur les *rapprochements* de cette dernière avec l'*Épopée de Gilgameš*, voir ANNUS, A., 2002, pp. 168-171.

⁵⁴⁴ SIGRIST, R. M., 1984, p. 284.

⁵⁴⁵ Voir notamment, ici ANNUS, A., 2002, pp. 171-172 : « During the discussions (...) was threatened by the forces of chaos. »

⁵⁴⁶ En témoignent notamment les titres des ouvrages précédemment cités de George Smith ou Alexander Heidel. Très vite cependant, cette vision des choses est considérée comme inappropriée, cf. MICHALOWSKI, P., 1990, p. 383 ; SCURLOCK, J. A., 2013. Généralement, sur les *liens* entre l'*Enūma Eliš* et *Genèse* 1 : 1-2, GUNKEL, H., 1895, pp. 78-111, SPEISER, E. A., 1964, pp. 8-13 ; sur l'absence de liens entre les deux récits, HAMILTON, V. P., 1990, pp. 10-11 ; pour une position neutre, HEIDEL, A., 1959 (1942), pp. 82-140 ; LAMBERT, W. G., 1994.

⁵⁴⁷ MICHALOWSKI, P., 1990, pp. 383-384. Voir également, SERI, A., 2006.

⁵⁴⁸ Tablette VII 161-162, cf. TALON, P., 2005, p. 108. Cette définition de l'*Enūma Eliš* comme « chant » confirme sa *nature* hymnique.

⁵⁴⁹ Plus qu'une « épopée », ainsi qu'elle fut définie bien souvent, la *nature* de l'*Enūma Eliš* serait avant tout celle d'un « hymne » : « This is not an epic, but a hymn. Epics do not reflect

Eliš est manifeste, qui recouvre du même fonds « idéologique » : suite à l'agression et la remise en question de l'« ordre divin », une jeune et marginale divinité est dépêchée afin de rétablir l'« ordre » ; sa victoire établie, le jeune héros a accès au culte et est élevé à la position de *roi des dieux*. Or, si Marduk apparaît dans l'*Enūma Eliš*, après sa victoire contre Tiāmat, le « créateur » du « royaume » – nous entendons son domaine – Ninurta simplement, dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû*, « rétablit » ce dernier – nous entendons le « royaume » d'Enlil, son père – après que le « chaos » l'eut bouleversé. L'ambiguïté du statut de Ninurta est étonnante qui, roi des dieux, n'en reste pas moins le sujet de son père, Enlil⁵⁵⁰. Quand l'*Enūma Eliš* de par sa composition (structure narrative, phraséologie, vocabulaire, etc.) emprunte ouvertement aux *Lugal.e* et *Anzû*, comment expliquer cette dissimilitude ? Assurément, une distinction entre les trois récits, autrement symptomatique d'une différence de *fonction* – et donc de *nature* –, doit être établie. La rupture « idéologique » est manifeste, qui appelle à contextualisation précisément : tout *objet* répond de la *société* le générant, et inversement, qui ne saurait être pensé de façon autonome, mais « en interaction et en antagonisme »⁵⁵¹.

Si la *perspective* « idéologique » de l'*Enūma Eliš* ne fait aucun doute, qui répond à la nécessité, à l'époque de Nabuchodonosor I^{er} (1126-1105) et dans un contexte de tension entre la Babylonie et l'Assyrie⁵⁵², d'affirmer la position de Marduk comme roi des dieux et de Babylone comme centre de l'« univers » – la structure « narrative » du récit n'est pas anodine qui, de la généalogie du héros à la proclamation de ses

ritual actions: nor were they recited as incantations to reinforce the efficacy of a rite every time it was performed. This document is a hymn to Marduk, recounting his exploits in creating and ordering the world of gods and men. » (CORNFORD, F. M., 1967, p. 110, cité par MICHALOWSKI, P., 1990, p. 384.) Voir également, LAMBERT, W. G., 1980, pp. 71-72.

⁵⁵⁰ Jan van Dijk remarque l'« étrange alternance entre ur-sağ/en "héros/seigneur" et lugal-mu "mon roi" au commencement des adresses aux pierres » (van DIJK, J., 1983, p. 104).

⁵⁵¹ Cf. *supra*, note 75.

⁵⁵² MICHALOWSKI, P., 1990, p. 390.

cinquante noms⁵⁵³, assoit une « royauté » *historique, éternelle*⁵⁵⁴ –, celle des *Lugal.e/Anzû* est plus ambiguë, qui semble affirmer une « royauté » *temporaire*, par là même *impersonnelle*, et dont le *genre* de la « lamentation »⁵⁵⁵ et les *Cylindres* de Gudéa⁵⁵⁶ font également écho. La structure « narrative » des *Lamentions* (destruction/départ des dieux - retour des dieux/« restauration »), « these long compositions » qui « involve epic narratives of the destruction or decline of particular cities such as Nippur, Eridu, Ur, und Uruk, and most crucially, glorify the subsequent restoring of these cities and their temples and their social life by the benevolent kings of Middle Bronze Age »⁵⁵⁷, en effet nous interpelle qui rappelle le schéma révolatif des deux récits « mythiques ».

S. ud cu bal ak-de₃ jic-hur ha-lam-e-de₃
 ud-de₃ mar-uru₅-gin₇ tec₂-bi i₃-gu₇-e
 me ki-en-gi-ra cu bal ak-de₃
 bal sag₉-ga e₂-ba gi₄-gi₄-de₃
 uru₂ gul-gul-lu-de₃ e₂ gul-gul-lu-de₃
 tur₃ gul-gul-lu-de₃ amac tab-tab-be₂-de₃
 gud-bi tur₃-bi-a nu-gub-bu-de₃
 udu-bi amac-bi-a nu-dajal-e-de₃
 id₂-bi a mun₄-na tum₃-u₃-de₃
 gan₂-ne₂ zid-de₃ u₂ KI.KAL mu₂-mu₂-de₃
 edin-e u₂-a-nir mu₂-mu₂-de₃

⁵⁵³ Entre autres, SERI, A., 2006, pp. 509 et 517 ; MATSUSHIMA, E., 2009 ; LAMBERT, W. G., 2013, pp. 147-168 ; GABRIEL, G. I., 2014, pp. 170-176.

⁵⁵⁴ Voir notamment ici, OSHIMA, T., 2007, p. 351. L’auteur rappelle ainsi que l’*Enūma Eliš* était chanté devant la statue de Marduk lors du quatrième jour du mois de Nisannu (mars-avril) et du mois de Kislimu (novembre-décembre) pendant le festival Akitu. Ce procédé, avait en effet pour but d’affirmer la position de Marduk comme roi des dieux et de Babylone comme centre de l’« univers ».

⁵⁵⁵ Sur ce « genre » particulier, notamment COHEN, M. E., 1988 ; MICHALOWSKI, P., 1989 ; HALLO, W.W., 1995 ; TINNEY, S., 1996, pp. 11-25 ; BLACK, J., CUNNINGHAM, G., ROBSON, E., ZÓLYOMI, G. (éds.), 2004, pp. 127-128 ; COOPER, J. S., 2006 ; VERDERAME, L., 2011, pp. 40-45 ; HARMANŞAH, Ö., 2013.

⁵⁵⁶ Pour une édition du texte, EDZARD, D. O., 1997 ; ETCSL (c. 2.1.7). Voir également, HUROWITZ, V. A., 1992 ; SUTER, C. E., 2000, 2001 ; AVERBECK, R. E., 2003, 2010, 2014 ; GLASSNER, J.-J., 2003 ; PETTINATO, G., 2005 ; PONGRATZ-LEISTEN, B., 2006.

⁵⁵⁷ HARMANŞAH, Ö., 2013, p. 375.

To overturn the appointed times, to obliterate the divine plans, the storms gather to strike like a flood. An, Enlil, Enki and {Ninḫursaĝa} have decided its fate - to overturn the divine powers of Sumer, to lock up the favourable reign in its home, to destroy the city, to destroy the house, to destroy the cattle-pen, to level the sheepfold; that the cattle should not stand in the pen, that the sheep should not multiply in the fold, that watercourses should carry brackish water, that weeds should grow in the fertile fields, that mourning plants should grow in the open country.⁵⁵⁸

Le rappel, aux lignes 665-671 du *Lugal.e*, du vœu du roi ayant « accompli brillamment ce qui revient au culte » et « ressuscité de la poussière (le temple) » afin d'exécuter « les rites sacrés » (ĝarza-kù-zu [sum.])⁵⁵⁹ de la divinité, mais également la mise en scène, ligne 366, de Ninurta dinĝir-re-e-ne ur₅-bi mu-un-ša₆, « contenta[nt] », à nouveau, « la gourmandise des dieux »⁵⁶⁰, à cet égard apparaissent significatifs, symptomatiques de compositions narrant la destruction de la cité tout en « glorify[ing] royal reconstruction works in order to persuade the cities' patron deities to return home and to bless, and thereby legitimate, the current king »⁵⁶¹. « Divinité du passage »⁵⁶², garant d'une « continuité » nécessairement renouvelée, et renouvelable, Ninurta « (re)créé » les conditions (rituelles) nécessaires au renouveau de l'équilibre

⁵⁵⁸ *Lamentation sur Sumer et Ur*, lignes 1-11, translittération et traduction : ETCL.

⁵⁵⁹ lugal-mu ur-saĝ za-a sá-du₁₁-zu-šè ĝál-la (665) mu-ni-gim si-sá ĝiri-zu mu-un-dab₅-bé (666) é-za ni-du₇-e pa ma-ra-ni-in-è-a (667) èš-za sahar-ta ma-ra-ra-an-íl-la (668) ezen-zu ni ha-ba-ab-gu-ul-gu-ul-e (669) ĝarza-kù-zu šu hu-mu-ra-ab-du₇-du₇ (670) mu-nam-ti-la-na du₁₁-ge ba-ab-du₇ kalam-ma ha-ra-an-i-i (671) [sum.], « Mon roi, un héros dévoué à toi et aux offrandes qui te reviennent, lui, juste autant que sa renommée, qui marche dans ta voie, ayant accompli brillamment dans ton temple ce qui convient au culte, sur ton haut-lieu, ayant ressuscité de la poussière (le temple) pour toi [nous soulignons : littéralement, "ton temple il a sorti/élevé de terre"], toute chose de ta fête il fera magnifique ! Il accomplira tes rites sacrés : il a formulé un nom ("phrase"), un (vœu) pour une (heureuse) vie : qu'on l'exalte dans le pays de Sumer ! » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 139.)

⁵⁶⁰ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 97.

⁵⁶¹ GREEN, M. W., 1984, p. 253. La mention précisément du roi Išme Dagan dans les *Lamentation sur Nippur* et *Lamentation sur Uruk* renseigne quant à leur finalité : « (...) rédigées à la demande des rois d'Isin, elles s'inscrivent dans leur tentative idéologique pour se poser en héritiers et continuateurs des rois d'Ur et pour légitimer leur propre dynastie. » (LION, B., 2001c, p. 463.)

⁵⁶² Nous empruntons l'expression à Hatice Gonnet et son analyse du dieu Télipinu (GONNET, H., 1990, p. 57).

« cosmogonique »⁵⁶³. L'association possible, également, des poèmes des *Lamentations* à la reconstruction des temples, ajoute à cette *perspective*. De même, la mise en scène, dans les *Cylindres* de Gudéa, de la « restauration » (sum. gi₄) du temple de Ningirsu, invite à la comparaison. La mention d'un âge de perfection (*Cyl. A* Gudéa, i 4)⁵⁶⁴ qui, perdu, sera retrouvé lors du retour, pour la nouvelle année, de la divinité (*Cyl. A* Gudéa, xi 1-17⁵⁶⁵, *Cyl. B* Gudéa, v 1-18⁵⁶⁶), induit un *rapprochement*⁵⁶⁷. Enfin,

⁵⁶³ PACE, J., 2014, p. 204. La *nature* léonine de la jeune divinité nous apparaît symptomatique de sa *nature* duelle : « Nergal, Ninurta, Iâtar ont donc une double personnalité : ils jouent tour à tour le rôle de lion et de tueur de lions, parfois par personne interposée : le roi. Ceci nous oblige à examiner la relation très générale qui existe entre celui qui chasse et la bête qui est l'objet de la chasse. Le chasseur apparaît comme un être intermédiaire au statut ambigu. Il appartient au monde domestiqué, au *mātu*, mais d'autre part son activité l'entraîne vers l'*eršetu*, vers l'univers des fauves et des bêtes sauvages. Pour capturer sa proie il doit parvenir à se confondre avec elle. » (CASSIN, E., 1981, p. 388.)

⁵⁶⁴ iri-me-a níĝ-du₇ pa nam-è (translittération, EDZARD, D. O., 1997, p. 69).

⁵⁶⁵ é-ĝu₁₀ é-saĝ-KAL-kur-kur-ra (1) á-zi-da-lagaš.KI (2) AN.IM.MI.MUŠEN an-šár-ra sig₄-gi₄-gi₄ (3) é-ninnu é-nam-lugal-ĝu₁₀ (4) sipa-zi ĝù-dé-a (5) u₄ šu-zi ma-ši-tùm-da (6) an-šè tum₉-duru₅-e ĝù ba-dé (7) an-ta hé-ĝál ha-mu-ra-ta-du (8) kalam-e hé-ĝál-la šu hé-a-da-peš-e (9) é-ĝá uš ki-ĝar-ra-bi-da (10) hé-ĝál hé-da-du (11) aša₅-gal-gal-e šu ma-ra-ab-íl-e (12) pa_x(E.PAP) e ĝú-bi ma-ra-ab-zi-zi (13) du₆-du₆ ki a nu-e₁₁-da (14) a ma-ra-e₁₁-dè (15) ki-en-gi-rá ì-diri mu-da-dé (16) siki-diri mu-da-lá (17), « When you, O true sheperd Gudea, will effectively start (to build) my House for me, the foremost house of all lands, the right arm of Lagaš, the Thunderbird roaring over the whole sky, my kingly Eninnu, then I will call up to heaven for a humid wind so that surely abundance will come to you from above and the land will immediately (or: under your reign) gain in abundance. When the foundations of my House will be laid, abundance will surely come at the same time: the great fields will "raise their hands" to you, dykes and canals will "raise their neck" to you, water will – for your profit – (even) rise to "hills" where it never reaches (in other years). Under your rule more fat (than ever) will be poured, more wool (than ever) will be weighed in Sumer. » (Translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, pp. 75-76.)

⁵⁶⁶ ur-saĝ^d nin-ĝír-su é-a mi-ni-ku₄-ku₄(REC 56) (1) é-a lugal-bi im-ma-ĝen (2) hu-rí-in am-šè igi.ÍL.ÍL-dam (3) ur-saĝ é-a-na ku₄-ku₄(REC 56)-da-ni (4) u₄ mè-šè ĝù ĝá-ĝar-àm (5) ^dnin-ĝír-su é-na mu-DU.DU (6) èš ZU.A[B] ezen ĝál-l[a-à]m (7) lugal [é-n]i-ta nam-ta-ĝen (8) ^dutu ki-lagaš<.KI>-e è-àm (9) ^dba-ú á-mi-ni-šè du-a-ni (10) munus-zi é-a-ni-šè šu ĝá-ĝá-dam (11) á-ná-da-ka-na ku₄(REC 56)-ra-ni (12) ÍD.idigina a-ù-ba ĝá-ĝar-àm (13) da-PI-na-ka tuš-a-ni (14) nin dumu-an-kù-ga GIŠ.kiri₆-nisig-ga gurun íl-la-àm (15) u₄ è-àm nam [t]ar-ra-àm (16) ^dba-[ú] á(!)(DA)-mi-na ku₄(REC 56)-ra-àm (17) ki-lagaš.KI hé-ĝál-la-àm (18), « (Yea,) the warrior Ningirsu was entering (his) House. The master of the House had come to it like an eagle catching sight of an aurochs. When the warrior was entering his House, and it was (just as) in the Abzu sanctuary when a festival is going on. The owner indeed came out of his [House]

l'imagerie du « désordre » partagée par les deux parties rend compte d'une intertextualité certaine, par ailleurs inhérente à la production « littéraire » syro-mésopotamienne. Ainsi notamment, de l'identification, dans leur fuite, des dieux Annunas à des « udu » (moutons) disparaissant à l'« horizon » (ligne 74)⁵⁶⁸, qui appelle à la « spatial metaphors of the cattlepen and the sheepfold »⁵⁶⁹ dont le *genre* de la « lamentation » semble être le vecteur privilégié. L'image du troupeau de moutons à l'extérieur du parc qui leur serait réservé renvoie, dans les deux *littératures*, à un « monde » « désordonné » qui ne saurait plus connaître désormais de limites. Les métaphores singulières du « pays »/du pays ennemi lapé « comme du lait » par les chiens « enragés »⁵⁷⁰, dont la *Lamentation sur Sumer et Ur* et le *Lugal.e*⁵⁷¹ se font

(again), and he was (like) the sun god rising above the land of Lagaš. When Bau went to her women's quarters she was (like) a respectful woman caring for her house; when she entered her bedroom she was (like) the Tigris at high waters, when she sat down in... she was the lady, daughter of bright An, a green garden bearing fruit. The day was about to rise, firm promise had been fulfilled, Bau had entered her women's quarters – (that meant) abundance for the land of Lagaš. » (Translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 91.) La mention de Ninurta comme ^dutu ki-lagaš<.KI>-e è-àm (l. 9) renforce l'idée de « cycle ».

⁵⁶⁷ Cf. *infra*, 3.3.0.3.: « Un éternel recommencement / L'idée du "cycle" : un "monde" "restauré" ».

⁵⁶⁸ ^dan-nun-na udu-gim ki-šár-ra ba-e-e₁₁-NE-re₇^{re}-eš (sum.), ^dan-nun-na-ki ki-ma še-ni a-di ša-ar i-tar-ru (akk.), « (...) les Annuna comme des moutons disparurent à l'horizon. » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 61.)

⁵⁶⁹ HARMANŞAH, Ö., 2013, p. 377.

⁵⁷⁰ La symbolique du chien apparaît, pour les deux littératures, exclusivement négative : ur-id[im] lú-érim-šè kun-sù òim-ma ug₅-ge-en (171) a da-bi-a mu-un-sur-sur-re (172), « c'était un chien enragé qui se lance contre l'ennemi, tuant le corps, laissant couler la sueur de ses flancs » (*Lugal.e*, lignes 171-172 ; translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 73) ; ur sila si-ga KA ba-ni-ib-kéš (185) šà-ba lú min DU téš-e ba-ni-ib-kú (186) lú eš₅ DU téš-e ba-ni-ib-kú (186), « Dogs were gathered together in the silent streets, two men would come therein, and be eaten together, three men would come, and be eaten together » (*La Malédiction d'Akkad*, lignes 185-187 ; translittération et traduction, COOPER, J. S., 1983, pp. 58-59).

⁵⁷¹ ^dnin-gír-su-ke₄ ki-en-gi ga-gin₇ ur-e ba-an-dé (64), « Ningirsu wasted Sumer like milk poured to the dogs » / ga-eš^{ki} ga-gin₇ ur-e ba-an-dé ì-gul-gul-lu-ne (188), « they destroy Gaeš like milk poured out to dogs » (*Lamentation sur Sumer et Ur*, lignes 64 et 188, translittération et traduction, MICHALOWSKI, P., 1989, pp. 40-41 et pp. 48-49) ; ġiš-ġíd-da ki-a ba-ab-dù sùr mud-e bí-ib-tùm (259) ki-bal-a ga-gim ur-e ba-an-dé (260), « Il planta (banda ?) l'arc (?), sur la terre, les crevasses se remplirent de sang : les chiens le léchèrent comme du lait dans le pays en

respectivement les témoins, apparaissent également signifiantes qui répondent d'un imaginaire partagé : quand le chien semble en Mésopotamie l'animal domestique par excellence⁵⁷², son comportement en effet est symptomatique de l'« ordre » ou du « désordre »⁵⁷³. Plus largement, la mise en scène particulière de l'orage n'est pas anodine qui témoigne bien du *lien* particulier unissant les textes présentés. Bien que négatif exclusivement, l'orage n'en est pas moins le nécessaire intermédiaire qui appelle au « renouveau » de la cité.

révolte. » (*Lugal.e*, lignes 259-260, translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 83-84 ; cf. 3.3.0.2.0.2. « "Chaos" et colère du dieu ».)

⁵⁷² « Le tout premier animal domestiqué en Mésopotamie, au cours du XI^e millénaire av. J.-C., est le chien, UR.GI₇ ou *kalbu*. Descendant du loup, il est employé par l'homme comme auxiliaire pour la chasse. Des tombes retrouvées à Eridu et datées de l'époque d'Obeid (vers 5000 av. J.-C.) ont fourni des squelettes de chiens identifiés comme étant de l'espèce des lévriers. Des élevages de chiens sont attestés à Sumer, au III^e millénaire ; certains souverains d'Ur III en possèdent quelques centaines. » (MICHEL, C., 2001, p. 49.) Les lévriers (slougis), dont des traces ont également été retrouvées à Tell Brak, « étaient spécialement employés pour la chasse aux gazelles » (HOMÈS-FREDERICQ, D., 1970, p. 97, note 18). Sur le chien également en Mésopotamie, voir, entre autres, VILLARD, P., 2000 et LIVERANI, M., 2011 ; généralement, sur les animaux au Proche-Orient ancien, COLLINS, B. J. (éd.), 2002.

⁵⁷³ Sinon transgressif, du moins ambigu, le chien apparaît un animal à la fois positif et négatif : garant de l'« ordre », il est le « héraut de sa ville » (VILLARD, P., 2000, p. 242 ; cité par l'auteur, car extrait de la *Fable du renard* : W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 196 : 4 *na-gi-ir uru-ia* [anaku]), gardien des troupeaux et de la maison, et défenseur des hommes contre les démons ; expression du « désordre », il est également celui qui, se « complaisant parfois dans l'ordure », « attaqu[e] les plus faibles et dévor[e] les cadavres » (*ibid*, p. 243). Sur le chien comme garant de l'« ordre », voir également LIVERANI, M., 2011, pp. 25-26.

Lamentations

« Monde » « ordonné »

[(culte/« royaume »)]

|

Crise

« chaos »/« désordre »

[désastre (orage) - disparition du culte/départ des divinités - destruction de la cité/« royaume » (« temples profanés, maisons détruites, champs et vergers abandonnés ; toute institution disparaît ; hommes et animaux meurent, du fait de la guerre ou de la famine ; flore et faune s'installent effaçant toute trace de civilisation » [LION, B., 2001c pp. 462-463])]

|

« (Ré)organisation » du « monde »/« Ordre »

[retour des dieux – « renaissance » de la cité – « rétablissement » du culte]

Figure 7. « "Chaos" cosmique » (schéma révolutif) bis

Cylindres de Gudéa

« Monde » « ordonné »

[(culte/« royaume »)]

|

« Chaos »/« Désordre » ?

[départ de la divinité - disparition du culte/« royaume » ?]

|

« (Ré)organisation » du « monde »/« Ordre »

[retour de la divinité – « restauration » du culte – « restauration » du « royaume »]

Figure 8. « "Chaos" cosmique » (schéma révolutif) ter

Ceci étant dit, quelle *perspective* d'interprétation ? Car si certes la structure des « mythes » du *Lugal.e/Anzû* et de l'*Enūma Eliš* est engageante, qui semble opposer deux types de « royauté » – une « royauté » *temporaire*, et par là même *intemporelle* ; une « royauté » *historique*, et par la même *éternelle* –, la « parenté » des *Lugal.e, Anzû* et *Enūma Eliš* ne peut pas être négligée, qui assume une « identité » certaine. Autrement dit, une distinction doit être établie non pas tant sur le *plan* de l'« idéologie »/forme strictement que sur le *plan* de la « visée » absolument. La lecture de la « mythologie » de Ninurta à la lumière des *Lamentations* est ainsi révélatrice : quand la rédaction de l'*Enūma Eliš*, en effet, répond à la nécessité d'affirmer politiquement le « royaume » de Babylone, les *Lugal.e* et *Anzû* définissent l'*idée* du « royaume » – nous entendons comme « concept » – dans son *essence*. La *nature* nécessairement « temporaire », pour ne pas dire « cyclique », mais également géographiquement désengagée, de la « royauté » telle que mise en scène à leur endroit, ne saurait exprimer la « fondation » d'un « royaume » *historique* précisément, mais un « royaume » *utopique*⁵⁷⁴, dont le modèle serait pris du temple et/ou de la cité, symptomatiques pour les Mésopotamiens de l'*idée* de « civilisation »⁵⁷⁵. Quand bien même Tiāmat, l'Asakku et l'Anzû personnifient les eaux nécessaires à toute

⁵⁷⁴ La mise en scène dans la *Liste royale sumérienne* d'une royauté qui, « descendue du ciel » (ligne 1 ; [nam]-lugal an-ta en₂-dè-a-ba₂), « change de place », renforce l'hypothèse d'un *modèle* de « royauté unique » (JACOBSEN, T., 1973a (1939), p. 158 ; van DIJK, J., 1969, p. 185). Jan van Dijk évoque notamment un passage de la *Lamentation d'Ibbisîn* (4. Kirugu 352 ss., *Ur Exc. Texts, VI + STVC 25*) qui supporterait cette *perspective* : « Su'en, fils de Šumer, tu es affolé par cela, tu t'en plains (: 1. girrān-na) ; la sentence, la décision de l'assemblée (*puhrum*) est irrévocable, les ordres d'An et d'Enlil sont inchangeables. Certes, la royauté a été donnée à Ur, mais un "bala" éternel ne lui est pas donné. Ce "bala" de la royauté, qui a dépassé (tous les autres) depuis que les hommes sont devenus sédentaires jusqu'à ce qu'ils se sont multipliés, sur lequel on pleure maintenant, cette royauté, ce "bala", afin de le prolonger, afin d'en porter les peines, mon Nanna, ne t'en soucies pas : fais-le avorter ? (cf. um-ki-ra- ra ?) [...] » Pour une traduction de la *Liste royale sumérienne*, voir notamment JACOBSEN, T., 1973a (1939) ; plus généralement, voir GLASSNER, J.-J., 1993, PONGRATZ-LEISTEN, B., 2006.

⁵⁷⁵ Les défaites de Ninurta sont à cet égard significatives, qui appellent à la tension. Le dieu pourrait ne jamais revenir et la « civilisation » disparaître avec lui.

« création » et/ou prise de pouvoir⁵⁷⁶, leur *nature* respective précisément – « eaux primordiales »/« sécheresse » – ajoute à cette *perspective* : « ultimate frontier of empire », Tiāmat assoit Babylone sur le *plan* de l'« historiographie »⁵⁷⁷ ; associés à la « sécheresse » exclusivement, les Asakku et Anzû rappellent le cycle agricole.

2.3. Le combat d'Indra contre Vṛtrá

La multiplicité des hymnes ṛg-védiques⁵⁷⁸ évoquant le combat d'Indra contre Vṛtrá⁵⁷⁹ rend difficile toute appréciation globale du combat entre les deux personnages, et nécessite une confrontation systématique des textes, pour qui veut dresser une étude exhaustive de la question⁵⁸⁰. Les hymnes 1.32 et 10.124 permettent cependant d'apprécier la situation générale.

⁵⁷⁶ La maîtrise des eaux en effet apparaît comme une des conditions nécessaires à toute prise de pouvoir. Elle est une prérogative royale, le roi se devant d'apporter prospérité au pays et à la population. Le « mythe » de l'*Enūma Eliš*, le *Lugal.e*, l'*Anzû*, mais également le « mythe » du combat de Baal contre Yam (BORDREUIL, P., PARDEE, D., 1993 ; PARDEE, D., 2010) et les « mythes » de Télipinu (MAZOYER, M., 2003b), exemples parmi d'autres, peuvent être notamment évoqués. Cf. *infra*, notes 824 et 825.

⁵⁷⁷ « The Sargon literature emphasized the sea as the ultimate frontier of empire: successive Mesopotamian rulers from Sargon II of Assyria to Cyrus the Great claimed to control the world from the shores of the Upper Sea (i.e. the Mediterranean) to the Lower Sea (i.e. the Indian Ocean/Persian Gulf). » (HAUBOLD, J., 2013, p. 13.)

⁵⁷⁸ La date de composition du *Ṛg-Veda* est sujette à débat. Si Thomas Oberlies propose une rédaction étalée sur près de six siècles, entre 1700 et 1100 avant Jésus-Christ. (OBERLIES, T., 1998, p. 158 [cf. également, p. 155]), David W. Anthony et Michael Witzel évoquent une élaboration plus tardive et limitée dans le temps (respectivement entre 1500 et 1300 avant Jésus-Christ, et entre 1350 et 1200 avant Jésus-Christ [ANTHONY, D. W., 2007, p. 454, WITZEL, M., 1995, p. 4]).

⁵⁷⁹ Ainsi, notamment des hymnes 1.32, 1.51, 1.52, 1.61, 1.80, 1.165, 2.11, 2.14, 3.26, 3.32, 4.17, 4.19, 5.30, 5.32, 6.17, 6.20, 7.21, 8.78, 10.89, 10.124. Voir également, *Bhāgavata Purāṇa*, VI 10-13 et *Śatapatha Brāhmaṇa* I 6-3.

⁵⁸⁰ Pour une traduction du *Ṛg-Veda* en général voir celle de Karl Friedrich Geldner, considérée comme la seule traduction complète et précise dont nous disposons, et reposant sur l'acquis de toutes les recherches antérieures (GELDNER, K. F., 1951 ; corrections et addendum : GELDNER, K. F., NOBEL, J., 1957). En français, nous disposons d'une traduction partielle de Louis Renou, accompagnée de notes et d'introductions très utiles : RENO, L., 1955-1969. Cette version repose sur la traduction de Karl Friedrich Geldner et vise à l'améliorer dans le détail. Les traductions françaises antérieures sont périmées, sauf celles dues à Abel Bergaigne

• 1.32⁵⁸¹

Voici que je vais proclamer les actes héroïques d'Indra, ceux qu'il a accomplis en premier armé de son foudre : il a tué le dragon, il a tracé la route aux eaux, il a fendu le ventre des montagnes en profondeur⁵⁸². //1// Il a tué le dragon qui occupait la montagne ; Tvastar lui a façonné un foudre retentissant ; comme les vaches qui mugissent en s'échappant, les eaux ont dévalé droit vers l'océan⁵⁸³. //2// Tel un taureau, il a choisi pour lui-même le soma qu'il a bu par trois fois ; il a bu le liquide pressuré dans les coupes à triple bois ; le Libéral (= Indra) a saisi l'arme de jet ; il a tué cette créature, le premier né des dragons⁵⁸⁴. //3// Quand, ô Indra, tu as tué ce premier-né des dragons, tu as détruit la magie des magiciens, produisant le soleil, le ciel, l'aurore, et tu n'as depuis, dit-on, plus trouvé d'ennemi⁵⁸⁵. //4// Indra a tué Vṛtrá, le plus obstruteur de tous, le large d'épaules, avec sa vaste arme de mort ; tel un tas de branchages coupés à la hache, le dragon gît à terre⁵⁸⁶. //5// Se croyant (à tort) sans rival, animé d'une mauvaise exaltation, il a défié le grand héros, à l'élan rapide, qui repousse l'adversaire avec impétuosité, mais il n'a pu soutenir le choc des armes d'Indra : défiguré avec fracas, il fut écrasé, celui qui avait Indra pour ennemi⁵⁸⁷. //6// Sans pieds, sans mains, il livrait bataille à Indra, et ce dernier lui avait lancé son foudre dans le dos ; le châtré qui se voulait taureau gisait de toutes parts⁵⁸⁸. //7// Lui qui gisait ainsi tel un Roseau fendu, les eaux le submergent, coulant avec fureur ; Vṛtrá qui les

pour quelques hymnes ou extraits d'hymnes (BERGAIGNE, A., 1895). Pour une traduction récente, WITZEL, M., TOSHIFUMI, G., 2007 ; JAMISON, S. W., BRERETON, J. P., 2014.

⁵⁸¹ Notamment BENVENISTE, E, RENO, L., 1934, pp. 91-175 ; RENO, L., 1938, pp. 9-11 ; GELDNER, K. F., 1951 ; HAUDRY, J., 1977 ; WATKINS, C., 1995 ; GARNIER, R., 2008, pp. 8-17. Nous reprenons ici la traduction de Romain Garnier.

⁵⁸² *indrasya nú vīryāṇi prá vocaṃ yāni cakāra prathamāni vajrī | āhann āhim ānv apās tatarāda prá vakṣāṇā abhīnat párvatānām || (1.32.1) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁸³ *āhann āhim párvate śísriyāṇāṃ tváṣṭāsmāi vájraṃ svaryāṃ tatakṣa | vāśrā iva dhenávaḥ syāndamānā āñjaḥ samudrām áva jagmur āpaḥ || (1.32.2) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁸⁴ *vṛṣāyāmāṇo vṛṇīta sómaṃ trikadrūkeṣv apibat sutásya | á sáyakam maghāvādatta vájraṃ āhann enam prathamajām āhīnām || (1.32.3) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁸⁵ *yád indráhan prathamajām āhīnām ān māyīnām ámināḥ próta māyāḥ | át sūryaṃ janáyan dyām uśásam tāđītnā sátruṃ ná kilā vivitse || (1.32.4) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁸⁶ *āhan vṛtrám vṛtratāram vyāṃsam índro vájreṇa mahatā vadhéna | skāndhāmsīva kúliśenā vívṛkṇāhiḥ śayata uparīk pṛthivyāḥ || (1.32.5) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁸⁷ *ayoddhéva durmāda á hí juhvé mahāvīraṃ tuvibādhām rjīśám | nātārīd asya sámṛtiṃ vadhānām sám rujānāḥ pipīsa índrasātruh || (1.32.6) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁸⁸ *apād ahastó aprtanyad índram ásyā vájraṃ ádhi sánau jaghāna | vīśṇo vādhrīḥ pratimānam búbhūsan purutrā vṛtró aśayad vyāstah || (1.32.7) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

ceignait de sa grandeur, voici qu'il gît à leurs pieds⁵⁸⁹. //8// Celle qui avait Vṛtrá pour fils perdit de sa force : Indra avait abattu sur elle son arme de mort ; au-dessus était la génitrice, en dessous le fils : Dānu gisait comme une vache auprès de son veau⁵⁹⁰. //9// Son corps gisait parmi les bois de flottage, qui jamais ne s'arrêtent ni ne se reposent ; les eaux circulent dans la cachette de Vṛtrá ; celui qui avait Indra pour ennemi gisait dans la nuit éternelle⁵⁹¹. //10// Les eaux étaient à l'arrêt, épouses du dāsa, surveillées par le dragon, comme les vaches retenues par le paṇi. L'orifice des eaux qui était fermé, Indra l'a ouvert après avoir tué Vṛtrá⁵⁹². //11// Tu t'es fait (petit) comme un crin de cheval, Indra, lorsqu'il a fiché ses deux crocs en toi, (qui es) le dieu unique⁵⁹³. Tu as (pourtant) conquis les vaches ainsi que le soma, et tu as relâché les sept fleuves pour qu'ils puissent s'écouler⁵⁹⁴. //12// Ni l'éclair, ni le tonnerre ne lui ont réussi, pas plus que le brouillard ou la grêle qu'il répandait. Quand Indra et le dragon ont combattu tous deux, le Libéral est demeuré vainqueur pour ce jour et pour les temps à venir⁵⁹⁵. //13// Quel vengeur du dragon as-tu aperçu, Indra, pour qu'en ton cœur entrât ainsi la crainte, toi qui venais de le tuer ? Qui t'a fait franchir les quatre-vingt-dix-neuf rivières,

⁵⁸⁹ *nadám ná bhinnám amuyá śáyānam máno rúhāṇā áti yanty ápaḥ | yás cid vṛtró mahinā paryátiṣṭhat tásām áhiḥ patsutaḥśír babhūva || (1.32.8) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁹⁰ *nīcāvayā abhavad vṛtráputréndro asyā áva vādhar jabhāra | úttarā sūr ádharah putrá āsīd dānuḥ śaye sahávatsā ná dhenuḥ || (1.32.9) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁹¹ *átiṣṭhanānām aniveśanānām káṣṭhānām mádhye níhitam sárīram | vṛtrásya niṇyām ví caranty ápo dīrghām táma āśayad índrasatruḥ || (1.32.10) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁹² *dāsápatnīr áhigopā atīṣṭhan níruddhā ápaḥ paṇīneva gāvah | apám bílam ápihitam yád āsīd vṛtrám jaghanvām ápa tád vavāra || (1.32.11) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁵⁹³ « *vāra-* m. "cheveu, poil". *sṛká-* ntr. qui est souvent compris comme "commisure" (d'où, par contexte, "mâchoire") refléterait ainsi un **sṛkvá-* (= *sṛkvan-*). Ce serait *a priori* un locatif singulier. Il vaut mieux en faire un accusatif duel neutre du nom *sṛká-* "épieu" (ici plutôt "croc"). Noter le tour *sṛké prati-HAN-* + acc. "lancer ses deux crocs en direction de". » (GARNIER, R., 2008, p. 17.)

⁵⁹⁴ *ásvyo vāro abhavas tād indra sṛké yát tvā pratyáhan devá ékah | ájayo gā ájayah sūra sómam ávāsṛjah sártave saptá síndhūn || (1.32.12) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].* Pour une traduction différente (cf. note précédente), notamment PUHVEL, J., 1987, p. 52 : « You turned into a horsehair, Indra, when he bashed you in the fangs, you, the one god. You, hero, won the cows, you won the soma, you set free to flow the Seven Rivers! ». Par ailleurs, la « mâchoire » d'Indra est également brisée en 4.18.9. Généralement, VARENNE, J., 1982, pp. 111 (note 16) et 194-197.

⁵⁹⁵ *násmai vidyún ná tanyatúḥ siṣedha ná yám míham ákirad dhrādúniṃ ca | índras ca yád yuyudháte áhiś cotáparībhyo maghāvā ví jigye || (1.32.13) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

comme un faucon effrayé qui traverse les régions du ciel⁵⁹⁶ ? //14// Indra règne sur ce qui marche et ce qui ne marche point, sur la gent sans corne et sur la gent cornue, tenant son foudre en main. Il est le roi des nations, qu'il entoure (de sa protection) comme la jante fait des rayons⁵⁹⁷. //15//

Identification de la structure narrative

1. Apparition (surgissement) de l'ennemi (1.32.2 ; 1.32.6)
2. Destruction du « monde » (1.32.8 ; 1.32.11)/Réaction à la menace (1.32.2-1.32.3)/Aide (1.32.2)
3. [Première confrontation : défaite⁵⁹⁸ ? (1.32.12 {+ 4.18.9}⁵⁹⁹)]
4. Victoire [deuxième confrontation ?] (1.32.5-1.32.11 ; 1.32.13)
5. Fuite (1.32.14)/« (Ré)organisation » du « monde » (1.32.1-1.32.2 ; 1.32.4)
6. Promotion du héros vainqueur (1.32.15)

• 10.124⁶⁰⁰

Ap(proche), Agni ! Viens à ce sacrifice (que) nous (préparons), avec ses cinq cheminements, ses trois moments, sa trame septuple ; (car il faut) que tu sois le convoyeur de (nos) offrandes et celui qui, pour nous, marche en avant ; si longtemps es-tu (resté) gisant, durant la longue ténèbre⁶⁰¹ ! //1// (M'écartant) du non-dieu, (moi qui suis) dieu, allant en secret, en me cachant, (mais) regardant en avant, je vais à l'immortalité ! Ainsi (agissant comme) un méchant, j'abandonne celui qui fut bon (à

⁵⁹⁶ *āher yātāraṃ kām apaśya indra hṛdī yāt te jaghnīṣo bhīr āgachat | nāva ca yān navatiṃ ca srāvantiḥ śyenó ná bhūtó átaro rājāmsi* || (1.32.14) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁵⁹⁷ *indro yātó 'vasitasya rājā śamasya ca śrñgiṇo vājrabāhuḥ | sēd u rājā kṣayati carṣaṇīnām arān ná nemīḥ pári tá babhūva* || (1.32.15) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁵⁹⁸ La blessure infligée à la mâchoire d'Indra par Vṛtrá nous semble le stigmate d'une défaite de la divinité, initiation nécessaire à son succès futur et son accession au statut de héros. Le choix de la mâchoire n'est pas anodin, qui met en question la capacité de la divinité à « lier ». En or, cette dernière symbolise la royauté et l'immortalité. Sur le symbolisme de l'or, et plus généralement des métaux, chez les Indo-européens, voir particulièrement, VERNANT, J.-P., 1996, p. 27 ; SAUZEAU, A., SAUZEAU, P., 2002.

⁵⁹⁹ Cf. *supra*, note 594.

⁶⁰⁰ Notamment, BROWN, W. N., 1919, pp. 102-103 (voir également, BROWN, W. N., 1974) ; BERGAIGNE, A., 1963 (1878-1883), tome II, pp. 145-146 ; RENOUE, L., 1969, vol. 14, p. 29 ; VARENNE, J., 1982a, pp. 50-52. Nous reprenons ici la traduction de Jean Varenne.

⁶⁰¹ *imām no agna úpa yajñám éhi páncayāmaṃ trivṛtaṃ saptátantum | áso havyaavāḥ utá naḥ purogá jyóg éva dīrghám táma āśayiṣṭhāḥ* || (10.124.1) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

mon égard) : (m'éloignant) de mes associés, je m'en vais en terre étrangère⁶⁰² ! //2// Considérant l'hôte de l'autre famille, je mets en place de nombreuses fonctions cosmiques ; je dédie une bénédiction au Père Asura (et, me séparant) de la part non cultuelle, je vais à la (Bonne) Part : celle qui concerne le culte⁶⁰³. //3// Tant d'années durant j'ai œuvré là ! (Maintenant,) choisissant Indra, j'abandonne le Père (Asura). Agni, Soma, Varuṇa : les voici qui s'ébranlent ! La révolution est faite ! J'y participe en venant à (vous)⁶⁰⁴ ! //4// Ils ont perdu leurs prestiges (magiques), ces (fameux) Asuras ! Toi qui m'aimes, Varuṇa, toi qui sais distinguer l'Ordre du Désordre, adhère, ô roi, à la souveraineté (nouvelle) qu'établit mon royaume⁶⁰⁵ ! //5// Voici la Lumière ! Oui, voici ce qui (de tout temps) fut le trésor (par excellence) : le signal lumineux, le vaste espace entre (la Terre et le Ciel) ! À nous deux tuons Vṛtrá ! Sors (de là), viens à (moi), Soma ! (Tous ensemble) nous voulons t'honorer d'une oblation, toi qui (pourtant) es l'oblation (par excellence)⁶⁰⁶ ! //6// Prophète, grâce à (son don de) prophétie, (Indra) a fixé au Ciel la forme (lumineuse, lorsque,) privé de sa puissance, Varuṇa laissa s'écouler les Eaux. S'établissant un domaine, telles des épouses (s'installant au foyer,) les Rivières pures-et-claires portent-intensément la marque de cet (Indra)⁶⁰⁷. //7// Les voilà qui suivent la force-d'-Indra (comme on suit) le plus fort ; les voilà qui s'énivrent de joie, (enfin) libres, (les Rivières) ! Et lui installe (en elles) son domaine. Le choisissant pour roi, comme (font) les clans (lorsqu'ils élisent leurs chefs) les Rivières, écoeürées, se sont écartées de Vṛtrá⁶⁰⁸ ! //8// (C'est pourquoi les poètes) ont dit que l'Oiseau-migrateur (est) le compagnon de celles qui, écoeürées, (s'écartèrent de Vṛtrá). (Et maintenant,) de

⁶⁰² *ádevād devāḥ pracātā gūhā yān prapásyamāno amṛtatvām emi | śivām yāt śántam áśivo jáhāmi svāt sakhyād áraṇīm nábhim emi* || (10.124.2) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁶⁰³ *pásyann anyásyā átithim vayáya ṛtásya dhāma ví mime purūṇi | śámsāmi pitré ásurāya sévam ayajñiyād yajñiyam bhāgām emi* || (10.124.3) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁶⁰⁴ *bahvīḥ sámā akaram antár asminn índraṃ vṛṇānāḥ pitāraṃ jahāmi | agnīḥ sómo váruṇas té cyavante paryāvard rāṣṭraṃ tát avāmy āyān* || (10.124.4) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁶⁰⁵ *nirmāyā u tyé ásurā abhūvan tvaṃ ca mā varuṇa kāmāyāse | ṛténa rājann ánrtaṃ viviñcān máma rāṣṭrásyādhipatyam éhi* || (10.124.5) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁶⁰⁶ *idāṃ svār idāṃ id āsa vāmām ayāṃ prakāsá urv àntárikṣam | hánāva vṛtrám niréhi soma haviṣ tvā śántaṃ haviṣā yajāma* || (10.124.6) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁶⁰⁷ *kavīḥ kavítvā divi rūpām áśajad áprabhūtī váruṇo nír apāḥ sṛjat | kṣémaṃ kṛṇvānā jánayo ná síndhavas tá asya várṇaṃ śucáyo bharibhrati* || (10.124.7) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

⁶⁰⁸ *tá asya jyéṣṭham indriyām sacante tá īm á kṣeti svadháyā mádantīḥ | tá im víso ná rájānaṃ vṛṇānā bíbhatsúvo ápa vṛtrád atiṣṭhan* || (10.124.8) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].

concert avec les Eaux du Ciel, il s'avance ! Il marche-avec-puissance à la suite du chant-de-guerre, Indra ! Les prophètes l'ont reconnu, grâce à leur intuition⁶⁰⁹. //9//

Identification de la structure narrative (1.32 + 10.124)

1. Apparition (surgissement) de l'ennemi (1.32.2 ; 1.32.6)
2. Destruction du « monde » (1.32.8 ; 1.32.11)/Réaction à la menace (1.32.2-1.32.3)/Aide (1.32.2 + 10.124.6)
3. [Première confrontation : défaite ? (1.32.12 {+ 4.18.9}⁶¹⁰)]
4. Victoire [deuxième confrontation ?] (1.32.5-1.32.11 ; 1.32.13)
5. Fuite (1.32.14)/(Retour-)« (Ré)organisation » du « monde »/« royaume » (1.32.1-1.32.2 ; 1.32.4 + 10.124.1 ; 10.124.3 ; 10.124.5 ; 10.124.7 ; 10.124.8)
6. Promotion du héros vainqueur (1.32.15 + 10.124.5 ; 10.124.8, 10.124.9)

⁶⁰⁹ *bībhatsūnām sayújaṃ haṃsām āhur apām divyānām sakhyé cārantam | anuṣṭūbham ānu carcūryāmāṇam indraṃ ní cikyuḥ kaváyo mañīṣā || (10.124.9) [van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B., 1994].*

⁶¹⁰ Cf. *supra*, note 594.

Structures « Mythes »	Apparition de l'ennemi (naissance/ surgissement)	Association avec l'ennemi/ Parenté de l'ennemi	Destruction du « monde »	Réaction à la menace	Choix du combattant	Première Défaite	Aide	Victoire de la jeune divinité	« Création »/ « (Ré)organisation » du « monde »	Célébration/ Promotion
<i>Lugal.e</i>										
<i>Anzû</i>										
<i>Combat contre ʾĪrtrá</i>										

Figure 9. Structures narratives (récapitulatif)

2.4. Commentaire

Assurément, le combat d'Indra contre Vṛtrá répond de la catégorie du « "mythe" de "royauté" », comprise dans sa seule *dimension* de « conflict myth »/« combat myth »⁶¹¹. La structure est classique : suite à l'agression et la remise en question de l'« ordre divin », une jeune et marginale divinité est dépêchée afin de rétablir l'« ordre » ; sa victoire établie, le jeune héros a accès au culte et est élevé à la position de *roi des dieux*.

Structure du « Combat contre Vṛtrá » : **apparition (surgissement) de l'ennemi – destruction du « monde »/réaction à la menace (/aide - [première confrontation : défaite ?] – victoire [deuxième confrontation ?] – fuite /(retour-)« (ré)organisation » du « monde »/« royaume » – promotion du héros vainqueur.**

Rappel :

Structure du *Lugal.e* : **apparition (naissance) de l'ennemi – destruction du « monde »/réaction à la menace (départ du dieu) – destruction du « monde » (suite)/première confrontation : défaite – aide – deuxième confrontation : victoire – retour du dieu/ « (ré)organisation » du « monde » – célébration du héros vainqueur.**

Structure de l'*Anzû* : **apparition (naissance) de l'ennemi – association avec l'ennemi et « trahison » de ce dernier – destruction du « monde »/choix d'un combattant/réaction à la menace (départ du dieu) – première confrontation : défaite – aide – deuxième confrontation : victoire – retour/promotion du héros vainqueur.**

Structure de l'*Enūma Eliš* : **généalogie divine – premier conflit générationnel – généalogie divine (suite) – deuxième conflit générationnel : réaction à la menace/choix d'un combattant – confrontation : victoire du héros – « création » et « organisation » du « monde » – promotion du héros vainqueur – « création » et « organisation » du « monde » (suite) – célébration du héros vainqueur.**

La construction quasi à l'identique cependant des *Lugal.e*, *Anzû* et « Combat contre Vṛtrá » pose, sur un *plan* « structurel », la question de leur « identité ». Quelle interprétation quand les « correspondances » entre le *Lugal.e* et le « Combat contre Vṛtrá », l'*Anzû* et le « Combat contre Vṛtrá », et plus encore l'association du *Lugal.e* et

⁶¹¹ ANNUS, A., 2002, pp. 171-186.

de l'Anzû d'une part et le « Combat contre Vṛtrá » d'autre part, sont en nombre plus important que celles relevées entre le *Lugal.e*, l'Anzû, les *Lugal.e* et l'Anzû, et l'*Enūma Eliš* ?

Correspondances	<i>Lugal.e</i>	<i>Anzû</i>	« Combat contre Vṛtrá » (<i>Ṛg-Veda</i>)
<i>Lugal.e</i>		7/10	8/10
<i>Anzû</i>			8/10
<i>Lugal.e</i> + <i>Anzû</i>			9/10
« Combat contre Vṛtrá » (<i>Ṛg-Veda</i>)			

Figure 10. Correspondances

Rappel :

Correspondances	<i>Lugal.e</i>	<i>Anzû</i>	<i>Enūma Eliš</i>
<i>Lugal.e</i>		7/10*	4/11
<i>Anzû</i>			4/11
<i>Lugal.e</i> + <i>Anzû</i>			5/11
<i>Enūma Eliš</i>			

* Étant donné l'absence de toute généalogie dans le *Lugal.e* et l'Anzû, le motif n'a pas été considéré pertinent ici.

Figure 2. Correspondances

2.4.0.1. « Occasions et Opportunités 1 »⁶¹²

La question des « liens » entre les « mythologies » proche-orientale et védique, et en particulier entre les « mythes » du *Lugal.e*, de l'Anzû, l'*Enūma Eliš* et du *Ṛg-Veda*,

⁶¹² Nous traduisons et reprenons ici les titres des articles de Stephanie Dalley, « Occasions and Opportunities... » (DALLEY, S., 1998a, 1998b).

n'est pas nouvelle⁶¹³. Georges Dumézil a soulevé le premier, dans les années 1950, le problème de la similitude (maître commandant aux vents ; héros des dieux) et/ou connexion possible des champions Ninurta et Indra⁶¹⁴. « Dieux de l'Orage »⁶¹⁵ à la puissance terrible⁶¹⁶ – engagés dans nombre de duels éclatants dont ils sont les seuls à

⁶¹³ Tzvi Abusch et Emily West dénoncent cependant l'existence, aujourd'hui encore, de certains cercles académiques où « parallels are viewed with skepticism, and the existence of any form of connection may even be denied » (ABUSCH, T., WEST, E., 2014, p. 70).

⁶¹⁴ L'auteur avance notamment l'hypothèse d'une possible « identification » de la divinité sumérienne avec la divinité védique, ainsi que le suggèrent son assimilation avec le dieu Maruttaš (BM 93005, l. 8 : *Ma-rat-taš* = ^dNIN.IB), et son nom Gidar : « Il est remarquable que Ninurta, dieu suméro-accadien de l'ouragan, de la guerre et de la chasse, déjà rendu par *Ma-rat-taš*, c'est-à-dire par véd. *Maru₂tah*, le soit ensuite par un nom de deux syllabes dont la première a la voyelle i et dont la seconde est dar : Gi-dar. N'y aurait-il pas ici une faute d'audition ou de notation pour In-dar ? C'est évidemment l'Ind(a)ra- védique qu'on attend, avec les *Maru₂tah* dont il est le chef, comme représentant typique de ce nom divin. D'autre part, chez les Arya de Mitanni, si son nom est bien écrit In-da-ra dans la "version Matiwaza" du traité de Boghazkeui, c'est In-dar, sans voyelle finale, qu'on lit dans la "version Subbilulima". » (DUMÉZIL, G., 1950, pp. 27-28 ; cf. également DUMÉZIL, G., 1953, 1994.) Un *rapprochement*, entre le nom Maruttaš et l'épithète d'Indra *marutvat* (« accompagné par les Maruts » ; l'épithète est notamment évoquée par Arthur Anthony Macdonell dans MACDONELL, A. A., 1897, p. 57), nous semble également possible, qui établirait, du moins pour l'époque cassite, un pont entre la divinité sumérienne et la divinité védique. Sur la correspondance Ninurta-Maruttaš particulièrement, outre les articles de Georges Dumézil mentionnés, voir BRINKMAN, J. A., 1990, p. 440 ; sur le nom Gidar de Ninurta, voir René Labat, *Syllabaire*, note 114, p. 91. Généralement, sur la question des Maruts, voir DUMÉZIL, G., 1953, pp. 18-19 ; RENO, L., 1953, pp. 168-170 ; BERGAIGNE, A., 1963 [1878-1883], tome II, pp. 369-402.

⁶¹⁵ Indra est le dispensateur des pluies : résidant dans les nuages, il est craint en tant que seigneur des tempêtes et lanceur d'éclairs (MACDONELL, A. A., 1897, p. 55 et *passim* ; DANIELOU, A., 1994, p. 170). L'hymne 2.12, par deux fois, le présente comme manieur de la foudre (pour une traduction récente de ce poème, voir STAAL, F., 2008, pp. 94-96). En ce qui concerne Ninurta, cf. *supra*, note 501. Mentionnons également, l'association des deux divinités à l'arc-en-ciel (DANIELOU, A., 1994, p. 175 ; *Lugal.e*, ligne 9 : ^dnin-urta aga-zi ^dtir_x-an-na igi nim-ġir du₇-du₇ [sum.], ^dII *a-gu-ka* ^dman-za-át ina pa-ni-ka ki-ma bi-ir-q[*i it-ta-nab-r*]iq [akk.], « Ninurta, (portant) la juste tiare, l'arc-en-ciel, (dont) l'œil est un éclair qui luit », [translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 52]).

⁶¹⁶ Guerriers formidables, preneurs de villes (*Rg-Veda* 1.53.8, 4.16.13, 4.30.20, 6.18.8 ; *Lugal.e*, ligne 97 : lú-ím-ma-bi kur-ra im-ra uru-ba bu-tu-ug im-za [sum.], [*la-si-m*]u-šu ina KUR-i i-du-uk-ma URU-šu ú-[a]b-[bit][?], « il tua les coursiers dans la Montagne, fit une brèche (?) dans leurs villes », [translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 64), Indra et Ninurta sont massacreurs (*Rg-Veda* 2.14.3 et 5, 2.20.7, 4.26.3, 7.19.5 ; *Lugal.e*, lignes 83-89, 244-260). Ils maîtrisent la lance (SERGENT, B., 1997, p. 256 ; COOPER, J. S., 1978, MASETTI-ROUAULT, M. G., 2008), l'arc et la flèche (*Rg-Veda* 8.45 et 10.103 ; ANNUS, A., 2002,

pouvoir emporter la victoire⁶¹⁷ et qui leur confèrent le titre de « roi des dieux » –, les deux héros⁶¹⁸ en effet, de par leur relative jeunesse⁶¹⁹, leur *nature* « lieuse »⁶²⁰ et solaire⁶²¹, mais également leur rôle de protecteur du « monde » divin et garant de

pp. 133-134), et sont conducteurs de char (MACDONNEL, A. A., 1897, p. 55 ; COOPER, J. S., 1978). Rappelons toutefois, l'amitié des deux jeunes dieux pour les hommes (MACDONNEL, A. A., 1897, p. 63 ; ANNUS, A., 2002, pp. 138-145).

⁶¹⁷ Héroïques (*śūra* [sansk.] ; *dāpinu* [akk.]), les deux divinités sont dotées d'une force et d'une puissance qui ne peuvent être égalées par aucun autre dieu (*Ṛg-Veda* : 3.46, 6.30 ; ADD 641, ligne 5 : ^d*Ninurta gešru dan-dan ilāni*, « Ninurta, the strong one, mightiest of the gods » [CAD D, *dandannu*, p. 87]). L'assimilation des deux divinités au taureau (*vr̥ṣan* [sansk.] ; *lū* [akk.]), participe de cette *perspective*.

⁶¹⁸ Pour un aperçu général d'Indra, voir notamment GONDA, J., 1965 (1962).

⁶¹⁹ En effet, si Indra est dit être jeune dans l'hymne 1.11 du *Ṛg-Veda*, il n'en est pas moins vieux parfois (*pūrvya*) et barbu (2.11, 10.23) ; de même, Ninurta est-il évoqué, en dépit de sa jeunesse, barbu (cf. TALLQUIST, K., 1938, p. 7).

⁶²⁰ Sur la *nature* « lieuse » d'Indra, voir notamment ELIADE, M., 1980 (1952), pp. 120-163. Ninurta, pour sa part, est dit « lier » ses adversaires également. Ainsi, notamment dans le *Lugal.e*, ligne 99 : *šu-bi ú-KI.KAL-gim téš ġiš mu-un-ri*, et le « mythe » d'*Anzû*, ligne 10 : *śá ina ek-tu-di-šú ik-mu-u ik-su-u śá-as ab-ni*. Le filet et les lacets comptent parmi les armes principales des deux divinités. Un filet est notamment attribué à Indra dans *AV*. 8. 85-88 (pour ce qui est du lacet ou « lien », voir notamment la deuxième strophe de l'hymne 30 du livre 2 du *Ṛg-Veda* où le jeune dieu apporte un lien (*sina*) pour *Vṛtrá* (*ibid.*, p. 130) ; de même, Ninurta est l'ur-saġ ^{sa}*šú-uš-gal lú-érim-ra šú-a* (sum.), *qar-ra-du śá šu-uš-kal-la-šú a-a-bu i-sah-ha-pu* (akk.), « le Héros qui couvre l'ennemi du filet de guerre » (*Lugal.e*, ligne 13, translittération et traduction van DIJK, J., 1983, p. 53 ; rappelons également la représentation du filet de la divinité sur la *stèle des vautours* ; sur la *stèle* en particulier, voir notamment WINTER, I. J., 1985, ALSTER, B., 2004, FRAYNE, D. R., 2008, pp. 126-140). L'importance de cette arme était telle pour Ninurta, qu'il était lui-même qualifié de « filet des dieux » : *ana^dnin-urta sa-pàr ili meš*, « [nous traduisons, littéralement :] pour Ninurta le filet des dieux » (GEORGE, A. R., 1992, p. 154, lignes 16-17). Plus généralement, sur la question, en Mésopotamie, du monstre « lié » avant d'être tué, voir MAZZINI, G., 2003. Voir également ANNUS, A., 2001a et SCHWEMER, D., 2001.

⁶²¹ Sur la *nature* solaire d'Indra, cf. 2.4.0.2.0.2. « Le combat contre l'hiver » ; dieu lumineux (TALLQUIST, K., 1938, p. 134: *nūr šamē [u] iršiti*, « lumière du ciel et de la terre » [Anp: Ann I 8], et p. 205 : *mu-nam-mir e-tu-ti*, « celui qui éclaire l'obscurité » [K. 128. 2]), Ninurta éclaire le monde. Lié à l'aurore et au feu (TALLQUIST, K., 1938, pp. 3 et 77), il est, à l'instar de *Šamaš*, un dieu juge et conseiller (ANNUS, A., 2002). Sur la *nature* solaire de la divinité syro-mésopotamienne, voir, entre autres, FRANKFORT, H., 1939, p. 95 ; ANNUS, A., 2002. Généralement, sur l'ambiguïté dieu solaire/« dieu de l'Orage » et/ou guerrier, voir ARESHIAN, G. E., 1992.

l'« ordre établi »⁶²², partagent un grand nombre de qualités essentielles qui suscitent l'interrogation quant à leur proche *nature* et *parenté* « fonctionnelle ». Plus récemment, Amar Annus⁶²³ a rappelé la proximité des quatre récits, et la nécessité, sur le *plan* « mythopoïétique », de confronter deux *sphères culturelles* résolument proches⁶²⁴. Cependant, quand certes les contacts nombreux entre les *mondes* syro-mésopotamien et indien invitent à replacer l'étude des *systèmes* engagés par le « mythologème » du « dieu de l'Orage », tels que véhiculés par les *Lugal.e*, *Anzû*, *Enūma Eliš* et « Combat contre Vṛtrá », dans un cadre structurel et épistémologique large⁶²⁵, et dont l'hypothèse d'une « parenté » « génétique » « horizontale » – nous entendons l'« influence » d'un *modèle* proche-oriental ancien – est apparue une conséquence directe⁶²⁶, la possible distinction entre les *Lugal.e*, *Anzû* et « Combat

⁶²² Indra est le *stambha*, l'arbre cosmique qui « soutient à la fois le ciel et la terre (...) l'atmosphère immense (...) les 6 vastes directions » (LANMAN, R. C., WHITNEY, D., 1914, p. 594), autrement dit stabilise le « cosmos » (*R̥g-Veda*, X, 89, 4). Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper a notamment rappelé les *liens* également de la divinité avec le monde souterrain (KUIPER, F. B. J., 1960, p. 226 ; voir aussi, GONDA, J., 1967, p. 417) ; assimilé à un arbre (un cèdre), Ninurta est « responsable de l'équilibre de l'univers » (*sāniq mithurti* ; ANNUS, A., 2002, p. 158). À cet égard, Indra et Ninurta possèdent tous deux une taille gigantesque qui leur fait toucher la terre et le ciel (pour Indra voir : *R̥g-Veda* 1.52, 1.173, 3.30, 3.46, 6.30, 8.59, 10.119 ; pour Ninurta, notamment : *a-pir šamē ki-ma a-ge-[e]* (133) *še-e-nu eršetim^{tim} ki-ma [še]-[e]-n[i]*, « He wears the heaven on his head like a turban, he is shod with the underworld as with sandals. » (Translittération et traduction, LAMBERT, W. G., 1967, p. 125, lignes 133-134.)

⁶²³ ANNUS, A., 2002, pp. 174-186 (cf. en particulier, pp. 183-186).

⁶²⁴ Voir également, ABUSCH, T. WEST, E., 2014.

⁶²⁵ Quand les contacts directs entre l'Inde et la Mésopotamie auraient été effectifs dès le V^e millénaire (PARPOLA, S., 1993, pp. 61-62), deux périodes ont marqué particulièrement l'histoire partagée des deux régions : 2400-1700 avant Jésus-Christ (PARPOLA, S., 1993, pp. 57-64 ; DALLEY, S., 1998a, pp. 14-15 ; ABUSCH, T., WEST, E., 2014, pp. 106-107) et 500-200 avant Jésus-Christ (PINGREE, D., 1998, pp. 127-128, 130-132 ; STAAL, F., 2008, pp. 286-287 ; ABUSCH, T., WEST, E., 2014, pp. 105-106). Pour une synthèse récente, KARTTUNEN, K., 2014. Voir également, MALLOWAN, M. E. L., 1970 ; READE, J., 2001, pp. 26-28.

⁶²⁶ LAHIRI, A. K., 1984 ; ANNUS, A., 2002, pp. 183 et 186. Amar Annus prévient cependant, page 174, que « wether they [nous précisons : « "mythes" de royauté »] were genetically related to the Mesopotamian ones or not remains an open question ». Plus généralement, sur l'*influence*

contre Vṛtrá » d'une part, et l'*Enūma Eliš* d'autre part, engage à la nuance et une analyse plus approfondie. Si la construction quasi à l'identique des *Lugal.e*, *Anzû* et « Combat contre Vṛtrá » pose, sur un *plan* « structurel », la question de leur « identité », la différence de structure, mais également de visée, entre les *Lugal.e*, *Anzû* et *Enūma Eliš* relativise, dans le cas qui nous intéresse, sinon une influence possible de la *sphère culturelle* proche-orientale antique sur la *sphère culturelle* indienne védique, du moins la *nature* de cette dernière. La rédaction probable de l'*Enūma Eliš* à la fin du second millénaire – soit une composition postérieure et/ou contemporaine au *R̥g-Veda* – non seulement introduit l'idée d'une possible « parenté » « génétique » « verticale » – nous entendons « préhistorique » – entre les « aires culturelles » proche-orientale et indienne anciennes, mais également oblige, si tant est que « parenté » « génétique » « horizontale » il y ait eu, à reconsidérer, toujours sur le *plan* de l'« épistémologie », l'idée d'un *modèle* de « "mythe" de royauté (combat)/"création" » unique.

2.4.0.2. La question du cycle

2.4.0.2.0.1. « "Chaos" cosmique »/« "chaos" cratogonique »

L'absence de toute « création » du « cosmos » dans l'épisode du combat d'Indra contre Vṛtrá invite à poser, sur le fond des « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû*, la question de la *nature* « cosmogonique »/« cosmologique » de ce dernier⁶²⁷. Quand l'affrontement de la jeune divinité et du démon est compris comme un « "mythe" de "création" »⁶²⁸, une distinction est ainsi nécessaire, là encore, d'un « cosmogonic chaos, in the manner of the neutral (neither "good" nor "evil") chasm or jumbled primordial matter that appears at the origins of cosmic differentiation in Hesiod's Theogony or Ovid's Metamorphoses, respectively ; and kratogonic chaos, referring to

possible de la *sphère culturelle* proche-orientale antique sur la *sphère culturelle* indienne, STAAL, F., 2008, pp. 286-287 ; ABUSCH, T., WEST, E., 2014.

⁶²⁷ Cf. 2.2.0.2. « "Chaos" cosmogonique »/« "chaos" cratogonique ».

⁶²⁸ BROWN, W. N., 1942, 1965.

the specifically harmful forces of disorder or confusion that exist within the organized universe and that actively threaten the establishment and maintenance of divine order and civilization »⁶²⁹. La consommation par Indra du Soma (1.32.3)⁶³⁰ affirme un monde « fini » – « ordonné » –, et où s'exerce le culte⁶³¹. Si certes le héros conquiert les eaux⁶³², « trac[e] [leur] route » (1.32.1)⁶³³, et « produi[t] le soleil, le ciel, l'aurore » (1.32.3), l'« univers » n'est « créé » par lui en aucune façon⁶³⁴ : tout juste est-il celui qui, après que le « chaos » a bouleversé ce dernier, en « rétablit » l'« ordre », l'« équilibre »⁶³⁵. La construction quasi à l'identique, à l'instar de Ninurta et l'Asakku,

⁶²⁹ SONIK, K., 2013, p. 4.

⁶³⁰ Confrontant le « mythe » du *Lugal.e* et l'épisode du combat d'Indra contre Vṛtrá, Amar Annus remarque : « The peaceful drinking episode also precedes the cosmic battle in *Lugale*. » (ANNUS, A., 2002, p. 184.) Sur la consommation du Soma par Indra, voir notamment BROWN, W. N., 1942, pp. 95-96.

⁶³¹ Le Soma « est l'offrande par excellence, IX, 7, 2 ; 67, 28 ; 107, 1, et, comme disent les poètes, l'âme, IX, 6, 8, l'âme antique du sacrifice, IX, 2, 10 (cf. l'âme d'Indra, IX, 85, 3), le sacrifice lui-même, X, 7, 3 (...) » (BERGAIGNE, A., 1963 [1878-1883], tome I, p. 149.) Plus largement, voir BERGAIGNE, A., 1963 (1878-1883), tome II, pp. 242-267.

⁶³² Le motif de la « conquête des eaux » par la divinité apparaît notamment en *Rg-Veda* 2.21.1, 3.34.8, 8.78.4, 10.43.8. Pour une synthèse, voir BERGAIGNE, A., 1963 (1878-1883), tome II, pp. 184-187.

⁶³³ Voir également, *Rg-Veda* 1.52.2, 1.56.5, 1.56.6, 1.61.12, 1.85.9, 1.165.8, 3.32.6, 4.18.7, 8.6.13, 8.65.3, 10.104.9, 10.147.1.

⁶³⁴ Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper insiste particulièrement sur l'ambiguïté du terme « création » : « Again, Indra is not a creator in the Old Testamentary sense of the word, and there are even versions which describe the process as due to some internal forces, without the intervention of the god at all. His exploit, which we shall have to consider more closely, can best be defined as a demiurgic act. He starts a process in the primeval world of unformed matter, a process owing to which a world of mere potentiality became the world of reality, in which light has arisen and forms a contrast with darkness, in which life exists along with death, and in which good is contrebalanced by evil. Indra does not create anything but rather acts as a kind of magnetic force which, as one text says, causes all powers, all entities in the world, to side with one of the two poles of existence. One might perhaps call the process an evolution, in the strictly etymological sense of the word. Anyway, if one refers to this myth as a creation myth (as I prefer to do), it should be borne in mind that the word is here used in a very indirect way. » (KUIPER, F. B. J., 1975, p. 109.)

⁶³⁵ « Le combat contre Vṛtra est plutôt un mythe de la "création" ou (*mieux*) de l'ordre du monde. Il s'agit d'une victoire sur la Puissance anti-cosmique qui ne veut pas d'un monde ordonné et habitable, Puissance d'obstruction et de résistance. » (GONDA, J., 1965 [1962], pp. 74-75 ; nous soulignons.) Généralement, notons en Inde l'absence de « création » *ex nihilo*

d'Indra – polarité/royauté positive⁶³⁶ – et de Vṛtrá – polarité/royauté négative⁶³⁷ –, participe de cette *perspective*, qui confronte deux *modèles* « idéologiques » distincts, mais « perméables » l'un à l'autre⁶³⁸. L'hymne 10.124 l'illustre parfaitement qui « est bâti tout entier sur l'opposition systématique entre ce qui est "positif" aux yeux des poètes védiques et ce qui leur paraît "négatif". Cette dichotomie bien/mal éclate par exemple dans la deuxième strophe où *devá* est opposé à *ádeva* et *śīvá* à *ásīva*. De même à la troisième *yajñiyá* et *ayajñiyá*, à la cinquième *rtá* et *ánrta*, etc. »⁶³⁹. De la même manière que Ninurta reste le sujet de son père, Enlil, et l'Asakku/Anzû personnifient la « sécheresse », la *nature* « temporaire » de la « royauté » d'Indra⁶⁴⁰ d'une part, et l'association de Vṛtrá à la « sécheresse »⁶⁴¹ (« hivernale » ?⁶⁴²) d'autre part, ajoutent à cette idée d'un « chaos » comme *interlude/miroir*⁶⁴³.

(voir notamment, *R̥g-Veda* 10.90 ; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.15.4, 1.17.30 ; *Mahābhārata* 3.100.19).

⁶³⁶ Indra est le roi des dieux. Ainsi que la note Madeleine Biardeau, « *indra* est devenu un titre synonyme de *rājan* dans l'Inde classique » (BIARDEAU, M., 1969, pp. 100-101).

⁶³⁷ Raphaël Nicolle a cependant rappelé la nature particulière du démon dans le chant 7, 84 du *Rāmāyaṇa* : « Dans le chant 7, 84 du *Rāmāyaṇa*, le serpent Vṛtra est présenté comme un bon roi qui fait prospérer son royaume. Par l'ascèse, celui-ci conquiert les trois mondes du cosmos (ciel, terre, enfer) et menace de renverser le pouvoir des dieux. Indra, roi des dieux, avec l'aide de Vishnu, se décide à abattre Vṛtra par la foudre. Malheureusement, Vṛtra par sa caste est un brahmane, donc sacré. Indra est alors souillé par le péché du brâhmanicide et s'enfuit, terrorisé par son crime. » (NICOLLE, R., 2014a, p. 602, note 8.)

⁶³⁸ VARENNE, J., 1982a, pp. 54-56.

⁶³⁹ VARENNE, J., 1982a, p. 54.

⁶⁴⁰ Rappelant le caractère saisonnier de la divinité védique, Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper insiste sur la perte de pouvoir d'Indra après que ce dernier a établi le « Nouvel Ordre » (KUIPER, F. B. J., 1975, p. 111, 1979, pp. 25-26). L'auteur précise : « Indra, it is true, is often called a king, but he is a *svarāj*, a king in his own right, not a *samrāj*, which is the specific title of Mitra and Varuṇa. » (KUIPER, F. B. J., 1979, pp. 25-26.)

⁶⁴¹ Littéralement l'« enveloppeur » (*vri*) des eaux, Vṛtrá est le démon, le nuage, qui les retient prisonnières. L'association du monstre à la montagne, « (...) indissociable des nuées qui souvent les encerclent » (COUTURE, A., 2008, p. 848 ; notons à cet égard l'ambiguïté du terme *parvata* qui, bien que signifiant « montagne », renvoie également au « nuage », aux « nuées » [MACDONELL, A. A., 1897, p. 10] ; le héros « renverse »/« fend »/etc. la montagne/la pierre à de très nombreuses reprises : 4.16.8, 4.18.6 ; 5.30.4 ; 6.17.5, 6.43.3 ; 8.45.30 ; 10.112.8) participe de cette *perspective*. La victoire d'Indra sur le couple Vṛtrá/Montagne est ainsi double, qui apparaît non seulement l'image de l'orage crevant les nuages de la mousson indispensable à

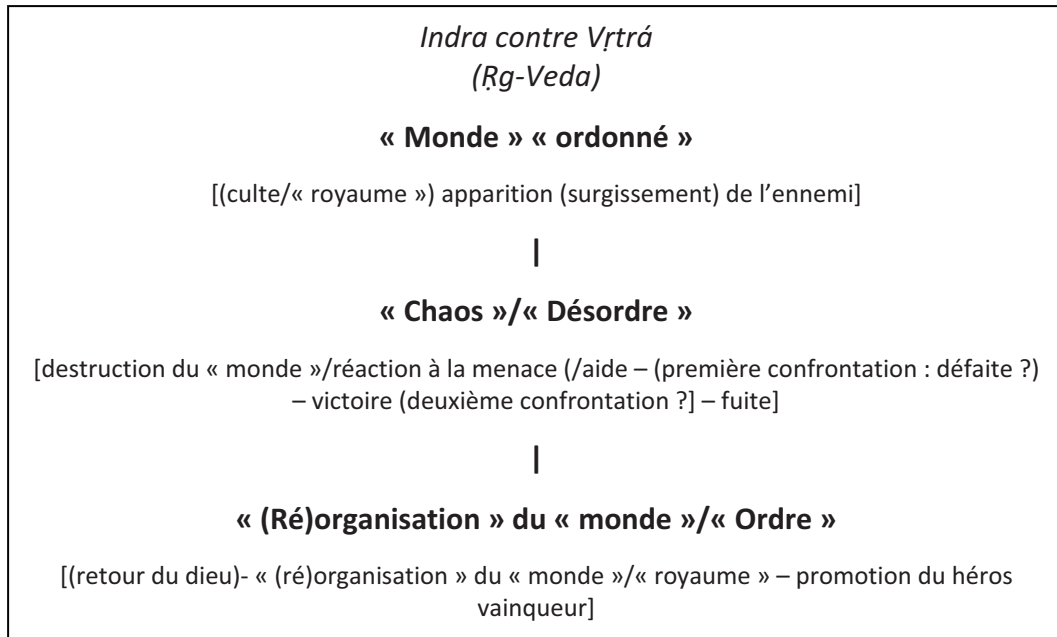


Figure 11. « "Chaos" cosmique » (schéma révolutif)

la *culture* indienne, mais également la fonte des neiges qui, annonçant la renaissance du printemps, irrigue les plaines indo-gangétiques. Enfin, l'assimilation du démon avec le serpent (*ahi*), personnification dans le monde indo-européen – ainsi l'Iluyanka et Python dans les *sphères culturelles* hittite et grecque – des eaux et de la « sécheresse », renforce l'interprétation Vṛtra = « sécheresse ». Généralement, sur Vṛtrá comme démon de la « sécheresse », MACDONELL, A. A., 1897, pp. 58, 158-159 ; sur le serpent comme personnification, dans le monde indo-européen, des eaux et de la « sécheresse », MAZOYER, M., 2012 ; NICOLLE, R., 2015a.

⁶⁴² Emilia Masson a posé la question de la « parenté » « génétique » de Vṛtrá et l'Hahhima hittite (MASSON, E., 1991, pp. 73-74).

⁶⁴³ Analysant la victoire d'Indra contre Vṛtrá, Abel Berbaigne note un exploit qui « se renouvelle sans cesse. D'après le vers IV, 19, 8, bien des aurores et bien des automnes, c'est-à-dire bien des années, ont vu Indra frapper Vṛitra et délivrer ainsi les rivières que le démon retenait prisonnières, pour les faire couler sur la terre. Au vers VIII, 78, 4, il est invité, par l'intermédiaire des dieux Maruts, à reproduire le même exploit dans l'avenir, c'est-à-dire toujours à frapper Vṛitra, à faire couler les eaux, et, en même temps, à conquérir la lumière. » (BERGAIGNE, A., 1963 [1878-1883], tome II, pp. 199-200.) La mention d'Indra « fend[ant à cette occasion] le ventre des montagnes en profondeur » (1.32.1) participe également de l'idée du cycle. « En dépit de leur immobilité, on assimile parfois les montagnes à des êtres vivants, capables de se mouvoir et de changer de formes à volonté. (...) Même si elles sont indestructibles, on dira qu'à la fin d'une période cosmique (*kalpa*), les montagnes ne peuvent résister au foudre d'Indra comme elles le faisaient durant les pluies de mousson, et qu'elles s'affaissent. Le rêve d'un nouveau monde commence par des montagnes qui fuient la terre et une terre dont les piliers doivent être reconstruits. » (COUTURE, A., 2008, p. 852 ; cf. notamment, mentionnés par l'auteur, *R̥g-Veda* 2.12.2, *Maitrāyaṇī Saṃhitā* 1.10.12-13.)

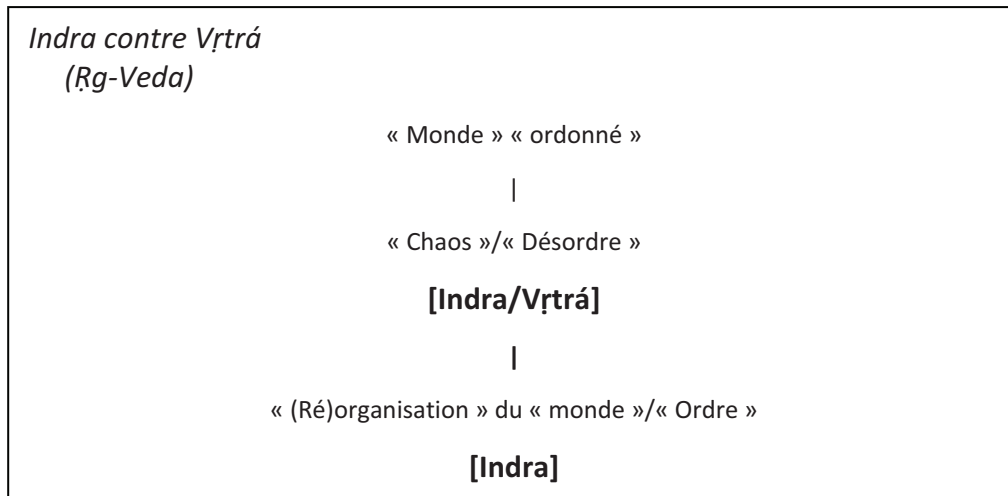


Figure 12. « "Chaos" cratogonique »

2.4.0.2.0.2. Le combat contre l'hiver

Deux épisodes semblent précisément, dans la « mythologie » d'Indra, témoigner de son combat contre l'hiver. Le premier, dans le *Ṛg-Veda*, où la jeune divinité brise la caverne de Vala afin de libérer les vaches rousses qui en sont prisonnières. Incarnations des Aurores, leur libération symboliserait le renouveau printanier⁶⁴⁴. Le second, ainsi que l'a remarqué Jean Haudry, dans le *Gopatha Brāhmaṇa* (2.5.1) et l'*Aitareya Brāhmaṇa* (4.1.5). « Le *Gopatha Brāhmaṇa*, 2.5.1, et l'*Aitareya Brāhmaṇa*, 4.1.5, justifient ce rite [l'auteur précise : "la traversée de l'eau de la ténèbre hivernale"] par une légende : Jadis, les dieux avaient pris position dans le jour (le "ciel diurne" d'où ils tirent leur nom, *deywó-) et les *asuras* (initialement : les maîtres des esprits des morts, *ásu-*)^[645] dans la nuit. Aucun des deux camps n'enlevant la décision, Indra décide d'aller attaquer les Asuras dans la nuit et de les en déloger. Ce qu'il fait, avec l'aide des mètres poétiques (aucun dieu n'ayant osé l'accompagner), en

⁶⁴⁴ Généralement, sur le *motif* de la « conquête des vaches », voir BERGAIGNE, A., 1963 (1878-1883), tome II, pp. 175-184.

⁶⁴⁵ Si l'étymologie proposée par l'auteur est intéressante, rappelons la signification première du terme *asura* : « ténébreux », et qui s'oppose à celle de *sura* : « solaire ».

trois expéditions successives correspondant aux trois "tournées" [nous ajoutons : rituelles] de *soma*. Cette consommation nocturne de *soma*, attestée dès le Ṛg-Veda, 8.103.7 *atirāte nā sóme* "comme dans le sacrifice nocturne de *soma*" est, avec les chants, l'élément central du rite : chants et beuveries nocturnes ayant pour but de chasser les démons et les revenants qui hantent la nuit de la période solsticiale.⁶⁴⁶ Raphaël Nicolle a récemment rappelé les « liens » effectifs de la jeune divinité et du printemps⁶⁴⁷ : libérateur du Soleil⁶⁴⁸, aurore lui-même⁶⁴⁹, Indra assure le « renouveau » annuel du monde⁶⁵⁰, dont il affirme l'éternité. Dans cette *perspective*, nous pouvons rappeler un des rituels indiens associés à la saison des pluies, l'*Indramahotsava*⁶⁵¹, qui consiste en la plantation d'un arbre⁶⁵² une fois par an lors de la saison des pluies, du huitième au douzième jour de la quinzaine montante, ou claire,

⁶⁴⁶ HAUDRY, J., 1987, pp. 247-248.

⁶⁴⁷ « Dans le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki chant 1, 64, Indra dit à l'*apsaras*, Rambhā, qu'il se présentera à elle sous la forme d'un coucou lorsque le printemps arrivera. » (NICOLLE, R., 2014a, p. 606.) Plus largement, sur le combat d'Indra comme expression du combat contre l'hiver, voir KUIPER, F. B. J., 1960, pp. 269-270 ; HAUDRY, J., 1987.

⁶⁴⁸ Particulièrement, *Ṛg-Veda* 8.15.12, 8.65.4, 10.167.1, 10.167.2. Généralement, sur les *liens* particuliers d'Indra avec le Soleil, voir BERGAIGNE, A., 1963 (1878-1883), tome II, pp. 187-194 ; KUIPER, F. B. J., 1960, p. 220 ; GONDA, J., 1979, p. 227 ; VARENNE, J., 1982, pp. 17-25 ; MALAMOUD, C., 1989, pp. 77-80 ; SERGENT, B., 1997, p. 377 ; NICOLLE, R., 2014a. De même, la jeune divinité est dite avoir engendré le soleil et l'aurore (*Ṛg-Veda* 2.12), le soleil, l'aurore et le feu (*Ṛg-Veda* 7.99.4).

⁶⁴⁹ Sur les *liens* entre Indra et l'aurore, PIRART, E., 2010. Voir également, DANIELOU, A., 1994 et SERGENT, B., 1997. Cf. note précédente.

⁶⁵⁰ « On peut se demander encore si le combat qu'Indra livre pour s'emparer du soleil constitue une œuvre réellement distincte de son œuvre par excellence, c'est-à-dire de la conquête des eaux du ciel. La victoire d'Indra dans l'orage doit avoir pour conséquence, après l'épanchement des eaux, la réapparition du soleil dans le ciel rasséréiné. En fait, les formules portant qu'Indra a engendré le soleil, qu'il l'a fait monter dans le ciel et l'y a soutenu, se rencontrent assez souvent dans la description du combat qu'Indra livre pour s'emparer des eaux, I, 51, 4 ; 52, 8 ; II, 19, 3, cf. I, 100, 18 ; III, 34, 8 et 9. Ailleurs encore, I, 55, 6, l'apparition de la lumière est mentionnée avec l'épanchement des eaux par Indra. » (BERGAIGNE, A., 1963 [1878-1883], tome II, pp. 190-191.)

⁶⁵¹ Notamment, MEYER, J. J., 1937 ; VIENNOT, A., 1954, pp. 93-96 ; GONDA, J., 1965 (1962), 1967.

⁶⁵² « The pole is explicitly identified with Indra himself who in one of the earliest references to these ceremonies (Mbh. 1, 57, 22f. cr. ed.) is said to have promised to his worshippers aid and support (...). » (GONDA, J., 1967, p. 414.)

du mois lunaire de Bhâdra (août-septembre), soit pendant une période de quatre jours⁶⁵³ : « According to Varāhamihira (Bṛhatsaṃhitā 43, 9 f.) the purpose of the ceremony is threefold: the king will be wealthy and victorious and be obeyed, his subjects will be contented, safe and happy and the standard will, through foretokens, bode what good or evil await mankind. »⁶⁵⁴ La mention, au chant 7.86 du *Rāmāyaṇa*, de la « sécheresse » entraînée par la fuite d’Indra atteste du rôle particulier de la divinité : dieu « saisonnier »⁶⁵⁵, il distribue les eaux nécessaires à la prospérité du « royaume »⁶⁵⁶.

2.4.0.2.0.3. Sur la *nature* des ennemis

Si Tiāmat, la mer/« eaux primordiales », et l’Asakku/l’Anzû, « the mountains and the rebellious countries »/« sécheresse », assurément relèvent du même fonds « idéologique », et d’une *nature* sensiblement identique, symbolisant tous les trois le « désordre » et le « chaos », l’association, dans le *Ṛg-Veda*, de Vṛtrā à la « sécheresse » (hivernale ?), mais également la mise en scène d’Indra « fend[ant, nous ajoutons : à cette occasion,] le ventre des montagnes en profondeur » (1.32.1), pose la question sinon de leur « identité », du moins de leur « nuance » respective. Le rôle singulier joué par la montagne et les pierres dans les *Lugal.e*, *Anzû* et « Combat contre Vṛtrā » nous interpelle⁶⁵⁷ : l’opposition « mer »/« eaux primordiales » – « montagne »/« sécheresse » ne peut être évitée, qui véhicule sur le *plan* de la

⁶⁵³ BANSAT-BOUDON, L., 2006, p. 1502. Voir également, VIENNOT, A., 1954, p. 93 ; GONDA, J., 1967, p. 517.

⁶⁵⁴ GONDA, J., 1967, p. 414.

⁶⁵⁵ KUIPER, F. B. J., 1975, p. 111, 1979, pp. 25-26.

⁶⁵⁶ « Cependant la disparition du dieu aux mille yeux (Indra) mettait l’univers sens dessus dessous : la terre paraissait dévastée, privée qu’elle était de pluie, avec ses forêts qui se desséchaient. Tous les lacs et les cours d’eau étaient taris ; l’absence de pluie causait une désolation générale. » (BIARDEAU, M., PORCHER, M.-C. [sous la dir.], 1999, p. 1397.) Sur Indra, dieu de la fertilité, WASHBURN HOPKINS, E., 1916.

⁶⁵⁷ Sur la montagne et les pierres dans la « mythologie » d’Indra, voir MACDONNEL, A. A., 1897, pp. 60 et 62. Il est intéressant de relever qu’Indra est dit couper les ailes des montagnes (COUTURE, A., 2008). Cette action singulière rappelle Ninurta coupant les ailes de l’Anzû.

« forme », une *réalité* nécessairement différente. La construction quasi à l'identique des « mythologies » de Ninurta et Indra invite à distinguer entre les deux *systèmes* « symboliques » : quand les phénomènes de blocage des eaux dans un premier temps puis de leur libération dans un second sont étroitement associés aux montagnes, dont l'Asakku, l'Anzû, et Vṛtrá, intimement liés à elles⁶⁵⁸, apparaissent une expression « mythologique », un parallèle semble également pouvoir être établi entre la montagne (KUR) qui, dans le *Lugal.e*, *igi-bi ki-bi-šè ba-ni-ib-ġar* (sum.), *pa-ni-šu a-na áš-ri šu-a-tu iš-ta-ka-an* (akk.), « a tourné ses yeux vers sa (= l'Asakku) place »⁶⁵⁹, et les montagnes qui, dans le *Ṛg-Veda*, sont « tournées vers l'avant (*prācīna*) et donc probablement prêtes à partir »⁶⁶⁰. Le processus est ainsi double qui, dans les trois récits, non seulement, par la réaffirmation d'une frontière naturelle, stabilise l'espace « ordonné », le « royaume », mais également, par le renouvellement de l'écoulement des eaux, instaure le cycle des saisons⁶⁶¹.

2.5. « Occasions et Opportunités 2 »

Assurément, les « mythes » du *Lugal.e*, de l'Anzû, de l'*Enūma Eliš* et du « Combat contre Vṛtrá » répondent d'une structure narrative commune dont les ressorts et détails participent du même fonds « idéologique » et sont pour ainsi dire les mêmes : suite à l'agression et la remise en question de l'« ordre » divin, une jeune et marginale divinité est dépêchée afin de rétablir l'« ordre ». La confrontation cependant des quatre récits est révélatrice, qui non seulement pose le problème de la « continuité » et de la « diversité » de la *tradition* proche-orientale ancienne et de l'origine des « mythologèmes » dont elle se fait l'écho, mais également interroge la

⁶⁵⁸ L'Anzû et Vṛtrá sont nés sur/de la Montagne (*Anzû*, I/I : 25 ; *Ṛg-Veda*, 1.61.14) ; l'Asakku s'est accouplé à elle (*Lugal.e*, l. 34).

⁶⁵⁹ Stefano Seminara propose la traduction suivante : « Vi (= sul KUR) ha messo sopra gli occhi » (SEMINARA, S., 2001, p. 60). Cf. *supra*, note 466.

⁶⁶⁰ COUTURE, A., 2008, p. 849.

⁶⁶¹ L'assimilation de l'Asakku et Vṛtrá avec le serpent, symbole des eaux et de la « sécheresse », ajoute à cette *perspective*.

nécessité de replacer dans un cadre structurel et épistémologique large, l'étude des *systèmes* engagés par le « mythogème » du « dieu de l'Orage » proche-oriental ancien. La différence de structure, ainsi que de visée, entre les « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et de l'*Enūma Eliš*, mais également la construction quasi à l'identique, sur le *plan* de leur « structure » et de leur « visée », des « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et du « Combat contre Vṛtrá », nous interpelle : quand la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » apparaît, dans le cadre des études assyriologiques, la seule voie d'interprétation possible, un *habitus*, de la *tradition* du « "mythe" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du "royaume" », quelle interprétation quand les « correspondances » entre le *Lugal.e* et le « Combat contre Vṛtrá », l'*Anzû* et le « Combat contre Vṛtrá », et plus encore l'association du *Lugal.e* et de l'*Anzû* d'une part et le « Combat contre Vṛtrá » d'autre part, sont en nombre plus important que celles relevées entre le *Lugal.e*, l'*Anzû*, les *Lugal.e* et *Anzû*, et l'*Enūma Eliš* ? Au-delà de toute considération de « parenté » « génétique », le rôle singulier joué par la montagne et les pierres dans les « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et du « Combat contre Vṛtrá » invite à distinguer entre deux *systèmes* « symboliques » : l'*opposition* « mer »/« eaux primordiales » – « montagne »/« sécheresse » ne peut être évitée, qui véhicule sur le *plan* de la « forme », une *réalité* nécessairement différente, mais également invite sur le *plan* de l'« épistémologie », à reconsidérer l'idée d'un *modèle* de « "mythe" de "royauté" (combat)/"création" » unique.

À cet égard, l'« identification » par les Hittites de Ninurta avec leur dieu « fondateur » Télipinu, nous apparaît intéressante qui autorise une *alternative* d'interprétation. Compte tenu de l'importance de la question de « fondation » dans le monde proche-oriental antique, mais également des *liens* entre les *sphères culturelles* syro-mésopotamienne et anatolienne, l'hypothèse de sa traduction sur un *plan* « mythopoïétique » doit être envisagée.

CHAPITRE 3

« Fondation »

3. Introduction⁶⁶²

Qu'elle soit le fait des dieux ou de leurs serviteurs les hommes, la question de la « fondation », pour qui travaille sur le Proche-Orient ancien, est fondamentale⁶⁶³. Tout d'abord parce que la notion de l'« espace » en Mésopotamie ne peut être séparée de l'idée d'« identité ». Le concept de « frontière » occupe à cet égard une place particulière dans l'« idéologie » proche-orientale⁶⁶⁴. La « frontière » définit, clarifie, une « identité », et, située au carrefour de trois continents et sujette à des invasions, agressions et/ou migrations nombreuses, la Mésopotamie fut, tout au long de son histoire, une « zone de passage »⁶⁶⁵, qu'il convint de penser et délimiter. Le *rapport* à l'« altérité » ne peut, dans cette *perspective*, être négligé⁶⁶⁶. Ensuite, parce que la question de l'« espace »⁶⁶⁷ est indissociable de celle du *rapport* fondamental qui « lie » les dieux et les hommes, le « monde » divin et notre « monde »⁶⁶⁸. L'« espace »

⁶⁶² « Il dit au guerrier qui fonde : - Je garde le dernier mot. Monte, monte, ô roi du monde ! La chute la plus profonde pend au sommet le plus haut. » (Victor Hugo, « Soirée en mer », 9 novembre 1836, *Les Voix intérieures* [HUGO, V., 2002 (1983), p. 189].) Une introduction à cette partie a été publiée dans PACE, J., 2014.

⁶⁶³ Pour une réflexion sur la « fondation » syro-mésopotamienne voir, entre autres, WESTENHOLZ, J. G., 2001 ; KLEIN, J., 1989 ; MAZZONI, S. (éd.), 1994 ; HALLO, W.W., 2001 ; MARGUERON, J.-C., 2001 ; ou encore ELLIS, R. S., 2001.

⁶⁶⁴ Généralement, GANDULLA, B., 2000.

⁶⁶⁵ GARELLI, P. (dir.), 2004 (1969), p.3.

⁶⁶⁶ Sur le *rapport* entre l'« identité » et l'« altérité », voir AUGÉ, M., 1997, p. 213. Selon Nino Luraghi, les *identités* « are essentially defined by self-ascription and ascription by others, a sheer mechanism of inclusion and exclusion » (LURAGHI, N., 2008, p. 8). Une *perspective* « équivalente » est celle de François Rastier qui rappelle l'aspect « cosmopolite » ou « interculturel » de toute *culture* : « une culture n'est pas une totalité : elle se forme, évolue et disparaît dans les échanges et les conflits avec les autres. » (RASTIER, F., 2001, p. 28.)

⁶⁶⁷ Pour une définition générale, GEHLEN, R., 1998.

⁶⁶⁸ « These aspects of the mythical foundation of the city – founded in heaven, erected on earth – are basic building-blocks of Mesopotamian thought. Mesopotamian theology sanctified and prescribed the urban character of civilized society by its emphasis on the divine foundation of

« ordonné », « juste », autrement dit le « monde » des hommes, ne saurait être autre chose que l'apanage des dieux. Ainsi, l'« étranger » est souvent présenté dans les textes proche-orientaux antiques, et plus précisément dans les inscriptions royales⁶⁶⁹, comme l'« ennemi » qui sort de la lointaine montagne ou du désert⁶⁷⁰, autrement dit de ces *espaces-frontières* non investis par les dieux, et caractéristiques de l'« inconnu » et du « danger »⁶⁷¹. Dans cette *perspective*, l'acte de « fonder », dans le sens de « délimiter » un « espace » donné – dans toutes les *dimensions* que cela implique : politique, économique, religieuse –, apparaît pour les Mésopotamiens comme symptomatique de l'idée de « société » et d'« appartenance »⁶⁷². La « fondation » de la ville syro-mésopotamienne⁶⁷³, et, plus encore, la construction de ses murailles⁶⁷⁴,

the city. Each ancient city was not only the centre of a geographical territory but also the nexus between the human world and the divine. The double system of divine planning and human construction was part and parcel of the fundamental belief system of Mesopotamia: that events on earth mirrored events in heaven and vice versa. Methods of construction based on the brick became fundamental symbols in the mythic conceptions of the people. » (WESTENHOLZ, J. G., 2001, p. 67.) Jan van Dijk évoque par ailleurs une « identification absolue du dieu et de la ville » (van DIJK, J., 1969, p. 183).

⁶⁶⁹ L'intitulé d'« inscriptions royales » regroupe « les textes à caractère monumental rédigés par des souverains soucieux d'assurer leur renommée, d'affirmer leur piété, ou d'immortaliser le souvenir de leurs principaux actes, que ce soit à l'occasion de la (re)construction d'un temple ou d'un palais, ou pour célébrer les événements glorieux de leur règne » (LAFONT, B., 2001, p. 410). Plus largement, voir SOLLBERGER, E., KUPPER, J.-R., 1971 ; EDZARD, D. O., RENGER, J., 1980. Citons également les volumes du RIME (*The Royal Inscriptions of Mesopotamia*) de l'Université de Toronto : DOMBAZ, V., 1984 ; GRAYSON, A. K., 1987, 1991, 1996 ; FRAYNE, D. R., 1990, 1993, 1997, 2008 ; FRAME, G., 1995, ou du RINAP (*The Royal Inscriptions of Neo-Assyrian Period*) de l'Université de Philadelphie : LEICHTY, E., 2011 ; TADMOR, H., YAMADA, S., 2011 ; GRAYSON, A. K., NOVOTNY, J., 2012, 2014.

⁶⁷⁰ MASETTI-ROUAULT, M.-G., 2005, p. 126.

⁶⁷¹ De même, ces « espaces » étaient-ils associés à l'idée de « malchance » et d'« impureté ». Certains rituels exorcistiques ou purificateurs notamment les investissent dans cette *perspective* (AMBOS, C., 2013, p. 246). Généralement, voir PONGRATZ-LEISTEN, B., 2001a. En ce qui concerne le désert au Proche-Orient ancien précisément, LACKENBACHER, S., 1989 et LELOIR, R. P. L., 1989.

⁶⁷² PACE, J., 2014, p. 181.

⁶⁷³ La ville occupe une place centrale dans la *culture* syro-mésopotamienne. Parmi tant d'autres : KRAELING, C. H., ADAMS, R. M. (éds.), 1960 ; LAMPL, P., 1968 ; OPPENHEIM, A. L., 1969 ; BRÜSCHWEILER, F. (éd.), 1983 ; LIVERANI, M., 1986, 1987 ; HEINZ, M., 1997 ; van de MIEROOP, 1997a ; MAZZONI, S. (éd.), 1994 ; XELLA, P., 1994 ;

symboles de puissance et de stabilité, mais également de sécurité⁶⁷⁵, apparaissent comme la base de toute vie « civilisée » et de justice⁶⁷⁶, renvoyant quiconque n'y réside pas à l'« anormalité » et une « humanité » dépréciée⁶⁷⁷, indigne⁶⁷⁸. Les portes auront, à cet égard, joué un rôle « symbolique » de premier ordre au Proche-Orient

WILHELM, G. (éd.), 1997 ; WESTENHOLZ, A., 2002 ; VERDERAME, L., 2011 ; HARMANŞAH, Ö., 2013.

⁶⁷⁴ L'association, voire l'identification, de la ville avec les remparts qui l'entourent, s'exprime à travers de nombreuses expressions. Ce phénomène semble pouvoir notamment être étendu à l'Anatolie (MASSON, E., 1995, pp. 64-65). Sur l'importance et la symbolique des murs de la cité, voir également MATTHIAE, P., 2000 ; VERDERAME, L., 2011, pp. 31-34 ; BAKER, H. D., 2014.

⁶⁷⁵ Voire de fierté (LAMPL, P., 1968, p. 9 ; BAKER, H. D., 2014, p. 91). Voir également, entre autres, VERDERAME, L., 2011, pp. 31 et 33 ; GRANDPIERRE, V., 2014, p. 188.

⁶⁷⁶ « The walled city was the place where the laws governing society could be relied upon to operate, in contrast to the steppe beyond. » (BAKER, H.D., 2014, p. 91.) De même, VERDERAME, L., 2011, p. 30 : « La ciudad es la forma que asume el orden sobre el caos » ; *ibid.*, p. 33. Plus récemment, SONIK, K., 2013, p. 19.

⁶⁷⁷ GLASSNER, J.-J., 1984, pp. 26-27. Voir également, van DE MIEROOP, M., 1997, pp. 42-62 ; WESTENHOLZ, J. G., 2001, p. 59 ; LION, B., 2003, p. 64 ; SCURLOCK, J. A., 2013, p. 265, note 52. Plus généralement, sur la conception syro-mésopotamienne de l'« être humain », voir LIMET, H., 1982.

⁶⁷⁸ gal-bi dug₄-ga-bi ud la-ba-ni-ib-su₃-ud-de₃ (18) di-da inim erim₂-jal₂ nu-mu-ni-ib-be₂ (19) cag₄-a bar-a eme si nu-sa₂ (20) inim kur₂ nij₂-kur₂ u₃-nu-jar-ra (21) LU₂xKAR₂-ec₂ di nij₂-erim₂ i-d^dutu (22) igi bal nij₂-a₂-jar inim eme sig dug₄-dug₄ (23) sun₇-na inim bur₂-ra ni₂-buluj₅ di silim-ce₃ di (24) iri nij₂-gig-ga nu-mu-ni-ib-dib-be₂ (25) nibru^{ki} a₂-bi sa-par₃ gal-la-am₃ (26) cag₄-ba hu-ri₂-in^{mucen}-e dug₃ mu-un-bad-ba₉-re₇ (27) lu₂ erim₂ lu₂ hul-jal₂ cu-bi la-ba-ra-ed₂ (28) iri nij₂-gen₆-na saj-e-ec rig₇-ga (29) nij₂-zid nij₂-si-sa₂ gi₁₆-sa-ce₃ ak-a (30) tug₂ tan₂-tan₂-na kar-ra jal₂-la (31) cec gal cec ban₃-da dugud-de₃-da nam-lu₂-ulu₃ ak-da (32) inim ab-ba-ce₃ jizzal ak-de₃ ni₂ cu-a gi₄-gi₄-dam (33) dumu ama-ni-ir sun₅-na ni₂ tej₃-je₂₆-da nam-ab-ba sud-de₃ (34), « It cuts short the life of those who speak too mightily. It permits no evil word to be spoken in judgement (?). [...], deception, inimical speech, hostility, impropriety, ill-treatment, wickedness, wrongdoing, looking askance (?), violence, slandering, arrogance, licentious speech (?), egotism and boasting are abominations not tolerated within the city. The borders of Nibru form a great net, within which the hurin eagle spreads wide its talons. The evil or wicked man does not escape its grasp. In this city endowed with steadfastness, for which righteousness and justice have been made a lasting possession, and which is clothed (?) in pure clothing on the quay, the younger brother honours the older brother and treats him with human dignity; people pay attention to a father's word, and submit themselves to his protection; the child behaves humbly and modestly towards his mother and attains a ripe old age. » (*Enlil in the E-kur*, lignes 18-34, translittération et traduction, ETCSL.)

antique⁶⁷⁹ : « limite »⁶⁸⁰ entre deux « mondes », elles sont, par leur maintien et/ou entretien, la garantie de la primauté de l'« ordre » sur le « désordre »⁶⁸¹. La *Lamentation sur Eridu* souligne bien l'association « désordre »/porte détruite : [abul-la-bi ġiš]/si\-\ġar bi₂-in-kud^{ġiš} ig-bi ud-de₃ im-ma-gub⁶⁸². Laura Battini a récemment rappelé, à travers ses analyses sur la protection des entrées en Mésopotamie, la peur en cette

⁶⁷⁹ RAGAVAN, D., 2013, p. 213.

⁶⁸⁰ « Précisément : la porte est la limite entre le monde étranger et le monde domestique s'il s'agit d'une habitation ordinaire, entre le monde profane et le monde sacré s'il s'agit d'un temple. Ainsi "passer le seuil" signifie s'agréger à un monde nouveau. » (Van GENNEP, A., 1981 (1909), p. 29.)

⁶⁸¹ Rappelons ici la signification du nom de la ville de Babylone (« porte du dieu », *bāb ilim* [akk.] ; KÁ-dingir-ra [sum.]), symbole de l'« ordre » de Marduk. Le passage, dans le *Ludlul bēl nēmeqi*, de Šubši-mešrê-Šakkan à travers les douze portes de l'Esagil de Marduk, nous apparaît également intéressant qui illustre notre propos. « The sufferer's passing through the twelve gates symbolically rehabilitates and reintegrates him into society, marking the end of his trials and the beginning of his Marduk-renewed life. » (LENZI, A., 2015, p. 734.) *a-na la-ban ap-pi u ut-nin-ni a-na é-sag-g[il e-li]* (40) *a-na šá iš-tu qab-ri a-tu-ru a-na ká^du[tu-è-a] e-te-ru-ub* (41) *i-na ká-hé-gál hé-gál-la in-tan-[di-na-an-ni]* (42) *i-na ká^dlama₂-ra-bi^d lamassu* (LAMA₂) *iṭ-te-h[a-an-ni]* (43) *i-na ká-silim-ma šul-lu-ma-na ap-pa-l[is]* (44) *i-na ká-nam-ti-la ba-la-tu am-ma-hi-ir* (45) *i-na ká^dutu-è-a it-ti bal-tu-ti am-ma-ni* (46) *i-na ká-u₆-de-babbar-ra ed-da-tu-ú-a im-me-ra* (47) *i-na ká-nam-tag-ga-du₈-a e'-il-tú ip-pa-tir* (48) *i-na ká-ka-tar-ra iš-ta-lu pi-ia* (49) *i-na ká-šèr-du₈-ù-da ip-paṭ-ra ta-ni-hi* (50) *i-na ká-a-sikil-la mē* (A.MEŠ) *te-lil-tum as-sa-li-ih* (51) *ina ká-silim-ma it-ti^d marduk* (AMAR.UTU) *an-na-mir* (52) *ina ká-hi-li-sù še-ep^d zar-pa-ni-tum an-na-šiq* (53), « With (lit.: for/to) the mark of respect and prayer, [I went] to Esagil (40), in respect that I (had) come back from the grave, I have entered (Esagil through) Ká^du[tu.u₄.è.a] (the Gate of the Sunrise) [41]. At Ká.hé.gál (the Gate of Abundance), abundance was giv[en to me] (42). At Ká.^dlama.ra.bi (the Gate of its/his *Lamassu*-spirit), the *lamassu*-spirit has appr[oached me] (43). At Ká.silim.ma (the Gate of Well-Being), I saw well-being (44). At Ká.nam.ti.la (the Gate of Life), I received vigour (45). At Ká.^dutu.u₄.è.a, I was counted among the people alive (46). At Ká.u₆.de.babbar.ra (the Gate of Dazzling Wonder), my signs became *intelligible* (lit.: bright) [47]. At Ká.nam.tag.ga.du₈.a (the Gate which Dispels Guilt), my penalty was cleared (48) At Ká.ka.tar.ra (the Gate of Praise), they have inquired my words (lit.: mouth) [49]. At Ká.a.šèr.du₈.ù.da (the Gate of the Dispelling of Woe), *I was released from distress* (lit.: my distress was released from me) [50]. At Ká.a.sikil.la (the Gate of Pure Water), I was sprinkled with purification water (51). At Ká.silim.ma, I met Marduk (52). At Ká.hi.li.sù (the Gate Sprinkled with Luxury), I kissed the foot of Zarpanītu (53). » (Tablette IV, 40-53, translittération et traduction, OSHIMA, T., 2014, pp. 108-109.)

⁶⁸² Translittération, ETCSL. Pour une édition du texte, GREEN, M. W., 1978.

région liée aux « espaces » de « transition », autrement dit l'« extérieur »⁶⁸³. Enfin, parce que les *perspectives* engagées par l'étude de l'« espace » touchent au cœur de la *pensée d'une société*⁶⁸⁴. Qu'il soit réel ou imaginaire, qu'il s'agisse de le délimiter, ou simplement de le percevoir, l'espace est avant tout une entité plurielle, agissante et en perpétuel mouvement⁶⁸⁵. Il est une *réaction* : son « identité », ne pouvant être définie autrement que dans l'« altérité »⁶⁸⁶, participe à la fois d'une *dimension* « matérielle » et « symbolique »⁶⁸⁷. Penser l'espace proche-oriental ancien ne peut être une simple question, mais le prétexte, la voie philosophique engageant l'historien à s'interroger sur le monde – et par extension la condition humaine – tel que le percevaient les Mésopotamiens. Comprendre l'homme syro-mésopotamien est accepter sa définition « non en termes de "substance", mais en termes de "fonctions" »⁶⁸⁸, autrement dit l'accepter non pas tant comme « essence métaphysique »⁶⁸⁹, que comme l'achèvement phénoménologique de l'œuvre qui est la sienne. Autrement dit, précédant la dichotomie hellénistique, qu'elle aura nourrie, pour ne pas dire déterminée, et qui verra s'opposer l'homme grec au βαρβαροί⁶⁹⁰, accepter la définition syro-mésopotamienne d'une « humanité » à la fois condition nécessaire et fonction

⁶⁸³ BATTINI, L., 2014. Sur la question des portes et de leur protection en Mésopotamie, voir plus précisément : BATTINI, L., 2009. Plus généralement, voir MAY, N. N., 2014.

⁶⁸⁴ LEFEBVRE, H., 1974.

⁶⁸⁵ TCHEKEMIAN, A., RICHARD, G., 2013, p. 201.

⁶⁸⁶ PECQUEUR, B., 1996 (cité par TCHEKEMIAN, A., RICHARD, G., 2013, p. 193). Plus récemment, Edouard Glissant a redit la *nature* « dialogique » de l'« altérité » : « La différence ce n'est pas ce qui nous sépare, c'est la particule élémentaire de toute relation, c'est par la différence que fonctionne ce que j'appelle la Relation avec un grand R. » (GLISSANT, E., 2010, p. 91.)

⁶⁸⁷ La « frontière » quel qu'elle soit ne saurait être « naturelle ». Et que cela soit « reliefs » ou « cours d'eau », s'ils « ont un pouvoir incitatif de suggestion », ils « ne peuvent se hausser à la dignité de frontières que par un acte d'inscription solennel, seul à même de transmuter un accident de nature en une règle de droit. Comme la "carte est une projection de l'esprit avant d'être une image de la terre" (Christian Jacob), la frontière est d'abord une affaire intellectuelle et morale. » (DEBRAY, R., 2010, p. 17.)

⁶⁸⁸ POITEVIN, M., 2002, p. 26.

⁶⁸⁹ POITEVIN, M., 2002, p. 26.

⁶⁹⁰ Sur la perception altérée de l'*Autre* chez les Grecs, voir notamment : HARRISON, T. (éd.), 2002. Plus récemment, COUSIN, C., 2005.

impérative d'une *culture*, et non d'un *impératif humain*.

Cependant, il ne s'agira pas ici d'étudier la « fondation » syro-mésopotamienne en tant que telle : les questions de sa définition et de ses implications importent finalement peu, mais de s'interroger plus précisément encore sur la faculté « créatrice » dans le « mythe » du *Lugal.e*, et débattue tout au long de cet ouvrage, du dieu sumérien Ninurta. Quand la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » apparaît, dans le cadre des études assyriologiques, la seule voie d'interprétation possible, un *habitus*, de la *tradition* du « "mythe" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du "royaume" », l'« identification » par les Hittites de la divinité Ninurta avec leur dieu « fondateur » Télipinu, nous apparaît à cet égard intéressante, qui autorise une *alternative* d'interprétation. Compte tenu de l'importance de la question de « fondation » dans le monde proche-oriental antique, mais également des *liens* entre les *sphères culturelles* syro-mésopotamienne et anatolienne, l'hypothèse de sa traduction sur un *plan* « mythopoiétique » doit être envisagée.

3.1. « Mythologie » de Télipinu⁶⁹¹

• Le *Mythe de Télipinu*. Si nous suivons un ordre chronologique des événements, le premier des « mythes » mettant en scène Télipinu serait la première version du *Mythe de Télipinu*⁶⁹².

Télipinu est un dieu en colère (*Tél.I A, 21'-22'*⁶⁹³)⁶⁹⁴ qui, sans doute irrité par la négligence des mortels qui ne respectent plus son culte comme il se doit⁶⁹⁵, quitte son temple afin de se réfugier aux confins de la « steppe » (*gimra*)⁶⁹⁶, vierge de toute « civilisation » (*Tél.I, A I, 1'-13'*)⁶⁹⁷. Or, par l'abandon de son temple, Télipinu entraîne la disparition du « monde » « connu » : « les limites se brouillent, la vie politique et religieuse disparaît, ainsi que l'agriculture et l'élevage »⁶⁹⁸. Autrement dit, toute forme de vie organisée, d'harmonie et de « civilisation » a disparu (*Tél.I A I, 5'-20'* ; *Tél. II A I, 1'-6'*). Soucieux, les dieux se mettent à sa recherche. Si l'Aigle et le dieu de l'Orage échouent dans un premier temps, l'Abeille parvient à retrouver la jeune divinité. Piqué par cette dernière, Télipinu entre dans une terrible colère et « détourne les rivières, ébranle les fondations des maisons, tue les animaux et les hommes »⁶⁹⁹ (*Tél.I, A I 23'-35'* ; *Tél.III, B II 1-15*). Enfin, le « mythe » s'achève sur un Télipinu qui, apaisé et purifié⁷⁰⁰,

⁶⁹¹ Les trois récits ont notamment été publiés par Emmanuel Laroche (LAROCHÉ, E., 1965 [translittération]), Harry A. Hoffner (HOFFNER, H. A., 1990 [traduction]) et Michel Mazoyer (MAZOYER, M., 2003b [translittération et traduction]). Datés du XVI^e siècle environ, les principaux « mythes » dont Télipinu est le protagoniste – *Mythe de Télipinu, Télipinu et la fille de l'Océan, Disparition du Soleil* – sont considérés comme les « mythes » « fondateurs » du royaume hittite. Sur la datation de ces « mythes », voir notamment : MAZOYER, M., 2003b, pp. 34-40 pour le *Mythe de Télipinu* ; p. 204, pour *Télipinu et la fille de l'Océan* ; p. 165, pour la *Disparition du Soleil*. Voir également, KELLERMAN, G., 1986.

⁶⁹² Pour une édition récente du texte, ASAN, A. N., 2014 et MOUTON, A., 2016, pp. 458-483.

⁶⁹³ Les références mentionnées sont empruntées à celles proposées par Michel Mazoyer (MAZOYER, M., 2003b).

⁶⁹⁴ nu-za ^dIM-aš ^dTe-li-pí-nu-un DUMU-ŠU kap-pu-u-e-et ^dTe-li-pí-nu-uš-wa (21') DUMU-YA an-da-an NU.GÁL ša-a-it-wa-ra-aš-za nu-wa-az hu-u-ma-an a-aš-šu pé-e-ta-aš (22') ; « Le dieu de l'Orage se fit du souci pour Télipinu, son fils : "Télipinu, mon fils est absent (du pays), il s'est mis en colère, il a emporté tout le bien." » (Translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 44 et 74.)

⁶⁹⁵ MAZOYER, M., 2003b, pp. 113-116.

⁶⁹⁶ Ainsi de la campagne, mais également la prairie et les marécages (*Tél. I, 11'12'*). Cf. *infra*, note 764.

⁶⁹⁷ MAZOYER, M., 2004a, p. 380.

⁶⁹⁸ MAZOYER, M., 2003b, p. 195.

⁶⁹⁹ MAZOYER, M., 1999, p. 56 ; cf. le *Mythe de Télipinu : CTH 324* : KUB 33.10, II 1-16.

⁷⁰⁰ *Thème connu des chercheurs depuis longtemps* (cf., entre autres, DUMÉZIL, G., 1956, pp. 95-99 ; VIAN, F., 1963, pp. 114-118), la « souillure » du « fondateur » est présente dans de

possiblement à deux reprises⁷⁰¹ (*Tél.I, A II 1-Tél.I, A IV 19*), revient habiter son temple⁷⁰²: « il procède alors à la « [re]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 »⁷⁰³ (*Tél.I A IV, 20-35 ; fragment a IV 1'- 26'*).

Identification de la structure narrative⁷⁰⁴

1. Un dieu en colère (*Tél.I A, 21'-22'*)
2. Départ du dieu qui quitte le monde civilisé (*Tél.I, A I, 1'-13'*)
3. Disparition de la « civilisation »/retour à un état « chaotique »
(*Tél.I A I, 5'-20' ; Tél. II A I, 1'-6'*)
4. Retour et colère destructrice du dieu (*Tél.I, A I 23'-35' ; Tél.III, B II 1-15*)
5. Purification du dieu (*Tél.I, A.II 1-Tél.I, A.IV 19*)
6. « (Re)fondation » du « royaume » (*Tél.I A IV, 20-35 ; fragment a IV 1'-26'*)

nombreux « mythes » indo-européens. Ainsi, par exemple, celle d'Apollon qui doit se rendre dans la vallée de Tempé après le meurtre du Python, ou celle de Cadmos, après le meurtre du dragon d'Arès. Michel Mazoyer relève cependant une différence de structure entre ces « mythes »: « 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. » (MAZOYER, M., 2003b, p. 117.) Sur le meurtre du Python par Apollon, voir DETIENNE, M., 1986a.

⁷⁰¹ Si seule la purification du dieu par la déesse Kamrušepa est généralement mise en scène, certaines éditions du « mythe » évoquent une purification et des sacrifices la précédant par un magicien humain. Sur cette question, voir notamment KELLERMAN, G., 1986, p. 120.

⁷⁰² De même que la question de la « souillure » du dieu (cf. *supra*, note 700) est une thématique essentielle des « mythes » de « fondation » indo-européens, celle de l'« exil » du dieu « fondateur » l'est tout autant. Ainsi, à l'instar d'un Télipinu qui se réfugie dans la « steppe » (*gimra*) près de la ville de Lihzina (GONNET, H., 2001, p. 151, NUTKOWICZ, H., MAZOYER, M., 2014, pp. 20-21), Apollon et Cadmos, pour reprendre leur exemple, vivent « en marge » de la *société* avant de procéder à la « fondation ». Romulus, Poséidon, ou encore Amphion, le fils d'Antiope, tous « fondateurs », ont également en commun cette caractéristique. Comment enfin, ne pas citer Enée ? Sur la « marginalité » du dieu « fondateur », voir notamment MAZOYER, M., 2003b, pp. 119-120.

⁷⁰³ MAZOYER, M. 2003b, p. 33. Les pages 153-154 présentent la liste détaillée des biens contenus dans cette dernière. Voir également GÜTERBOCK, H. G., 1989, pp. 115-119 et LEBRUN, R., 1994, p. 74.

⁷⁰⁴ Dans son analyse étiologique du *Mythe de Télipinu*, Hatice Gonnet distingue également la structure suivante : « Des désastres interviennent avant le départ de Télibinu [nous précisons : autre translittération possible de « Télipinu »] – Le dieu se met pour une première fois en colère et quitte son sanctuaire – Des désastres interviennent après le départ de Télibinu – Les dieux recherchent Télibinu – Réveillé par la piqûre de l'Abeille, le dieu se met pour une seconde fois en colère – À la suite des rituels exécutés par la déesse Kamrušepa, Télibinu change de nature – Télibinu rentre dans son pays – Télibinu laissa soulever au roi la peau de mouton (l'égide) qui contient la "vie", et il la lui donna. » (GONNET, H., 2001, p. 147.)

• *Télipinu et la fille de l'Océan*. Intitulé *Télipinu et la fille de l'Océan*, le second « mythe » « fondateur » de la jeune « divinité de l'Orage » présente un Télipinu peu soucieux de l'« ordre établi », n'hésitant pas, à force de violence, à bouleverser les conventions pour asseoir sa suprématie sur le panthéon hittite.

Composé d'une partie narrative et d'un fragment de rituel (*Océan B*, IV 2'-11'), le texte s'ouvre sur la toute-puissance de l'Océan qui contraint le Soleil à quitter le ciel pour sa demeure (*Océan A*, I 1-7). Ne pouvant tolérer cela, le dieu de l'Orage envoie alors son fils Télipinu récupérer le Soleil (*Océan A*, I, 7-10). Or, la fougueuse divinité ne se contente pas seulement de ramener l'astre divin, mais enlève également la fille de l'Océan, Hatépinu. Terrifié, ce dernier laisse faire et voit sa fille conduite dans la demeure du dieu de l'Orage (*Océan A*, I, 11-15). Ce n'est qu'après coup que l'Océan réagit. En effet, s'estimant lésé, il demande au dieu de l'Orage une dot afin de compenser la perte de sa fille (*Océan A*, I, 16-18). Ce à quoi, sur les conseils de MAH, le dieu de l'Orage consent (*Océan A*, I, 19-25).

Ce « mythe » s'inscrit dans la continuité du *Mythe de Télipinu*, puisqu'il pose les dernières conditions nécessaires au jeune « dieu de l'Orage » pour affermir sa position nouvelle de dieu « fondateur ». Son mariage avec la fille de l'Océan, Hatépinu, lui permet en effet de maîtriser les « eaux courantes », capacité nécessaire à la « fondation ». D'autre part, ainsi que le commente Michel Mazoyer, le mariage de Télipinu reflète les modalités du mariage hittite qui, comme nous pouvons le voir dans les *Lois hittites*⁷⁰⁵, peut unir le rapt et le contrat.

Identification de la structure narrative

1. Départ forcé du Soleil (*Océan A*, I 1-7)
2. Réaction du panthéon : envoi de Télipinu (*Océan A*, I, 7-10)
3. Retour du Soleil et rapt d'Hatépinu (*Océan A*, I, 11-15)
4. Plainte de l'Océan (*Océan A*, I, 16-18)
5. Compensation (*Océan A*, I, 19-25)

⁷⁰⁵ MAZOYER, M., 2003b, pp. 213-215. Il est intéressant de relever que le « mariage par rapt » s'inscrit comme l'un des *types* de mariage courants du *monde* indo-européen. Sur cette question, voir notamment DUMÉZIL, G., 1979.

- *Disparition du Soleil*. De moindre importance en ce qui concerne Télipinu proprement dit, mais essentiel pour la compréhension du panthéon hittite et de sa réorganisation au XVI^e siècle avant notre ère, le troisième et dernier des « mythes » fondateurs de Télipinu, la *Disparition du Soleil*, met en scène la disparition du Soleil qui, quittant le ciel, s'en va trouver refuge sous l'océan⁷⁰⁶.

Contrairement au « mythe » précédemment cité, il s'agit là de la volonté même de l'astre solaire, et non d'une pression exercée à son encontre (*Sol. a, l? 1'-19'*). Cependant, la disparition du Soleil n'est pas sans conséquence puisqu'elle entraîne l'apparition du « Gel », Hahhima (*Sol. a, l? 10'*). S'étendant progressivement sur le pays, ce dernier « assèche l'eau » (*Sol. b, l 8'*) et « immobilise l'herbe, les pays, les bœufs, les moutons, les chiens et les porcs » (*Sol. b, l 12'*). Devant réagir au plus vite, le dieu de l'Orage envoie chercher le Soleil, mais aucune des divinités préposées à cette mission ne parvient à le retrouver, saisies tour à tour par Hahhima. Ainsi de ZABABA, du dieu LAMMA, de Télipinu, des déesses MAH et Gulsa, qui tous périrent devant ce terrible ennemi (*Sol. b, l 25'-36'*). De même, le dieu de l'Orage finit par succomber à son tour (*Sol. b, l 38'-41'*), seul le retour du Soleil pouvant mettre fin à l'invulnérabilité du démon. Le Soleil rentre chez lui (*Sol. c, 5'*).

Identification de la structure narrative

1. Disparition du Soleil (*Sol. a, l? 1'-19'*)
2. Apparition du Gel (*Sol. a, l? 10'*)
3. Immobilisation du « monde » (*Sol. b, l 8'/Sol. b, l 12'*)
4. Réaction du panthéon : échec (*Sol. b, l 25'-36'*)
5. Immobilisation du dieu de l'Orage (*Sol. b, l, 38-41*)
6. Retour du Soleil (disparition du Gel) [*Sol. c, 5*]

3.2. « Mythologie » de Ninurta (bis)

- *Lugal.e*⁷⁰⁷. Alors qu'il participe à un banquet avec les dieux (ll. 17-21), Ninurta est prévenu par son arme « magique », Šarur, que l'Asakku, s'étant accouplé à la Montagne et revendiquant la « royauté », ravage le « pays », avec l'aide de son armée de Pierres (ll. 22-45). Bien que la Montagne reste dans un premier temps fidèle au fils d'Enlil, elle finit par le « trahir » et s'allie au monstre (ll. 46- 60). Šarur, désespéré,

⁷⁰⁶ Pour un commentaire détaillé de ce « mythe », outre MAZOYER, M., 2003b, voir également MAZOYER, M., 2007, pp. 235-250.

⁷⁰⁷ Nous reprenons ici, sans les commentaires associés, notre présentation du chapitre 2.

dresse à son maître le portrait terrible d'un Asakku invincible dont rien ne peut arrêter la progression (ll. 61-69). Pris de rage, au point que les dieux ses pairs, incapables de réagir, s'enfuient sous le coup de la peur, la jeune divinité décide d'intervenir et, n'hésitant pas à tout détruire sur son passage, part combattre la Montagne et ses alliés. Cette première campagne se solde par une victoire éclatante du héros qui met à bas quiconque ce fut opposé à lui (ll. 70-108). Cependant, ce premier assaut ne suffit pas : tout en rappelant à son maître ses premières victoires et le priant de purifier ses armes, Šarur le met en garde contre le combat à venir et dont il ne pourra assurément sortir vainqueur « car c'est bel et bien l'Asakku qui l'attend sur la Montagne » (ll. 109-150). Malgré quoi, Ninurta choisit de combattre, et commandant à ses armes se lance à l'assaut, « paralysant de terreur ciel et terre », faisant quitter leur place au Soleil et à la Lune (ll. 151-168). Plongé dans l'obscurité, l'Asakku répond à l'attaque : d'une violence inouïe, la confrontation anéantit toute trace de vie et tourne en faveur du démon (ll. 169-185). Enlil, qui craint pour son fils, décide d'intervenir et lui envoie un message : tandis que lui, son père, fera se lever de terribles orages, Ninurta, devant se reprendre, devra saisir l'Asakku et lui « percer le foie » (ll. 186-243). Le message transmis, n'écoutant plus que sa colère, le fils d'Enlil repart au combat et tue le monstre (ll. 244-297). Fort de cette victoire, acclamé par ses pairs, le jeune héros fixe le destin de son ennemi abattu : l'Asakku devient une pierre dont l'intérieur est le monde infernal (ll. 298-330). Puis, l'eau ne sortant plus du sol, il entasse un monceau de pierres afin de construire un barrage qui délimitera l'horizon du « pays » : maîtrisant les « eaux primordiales », rassemblant les eaux éparpillées dans le KUR, il alimente le Tigre et, la vie reprenant ses droits, « (re)créé » l'agriculture afin de « restaurer » la prospérité du « royaume ». De même, il établit des comptoirs commerciaux (ll. 334-367). Cependant que la jeune divinité s'affaire à la tâche, sa mère, Ninmah vient à sa rencontre se plaignant du manque d'égard dont il a fait preuve à son encontre : aussi, fixe-t-il son destin afin de la satisfaire (ll. 368-410). Enfin vient le jugement de chacune des Pierres ayant pris part au combat. Tandis que certaines sont déclarées coupables de « trahison » et jugées en conséquence, d'autres, fidèles, connaissent un destin glorieux (ll. 411-647). Le récit du retour de Ninurta parmi les siens et les honneurs qui lui sont faits, ainsi qu'un hymne à Nisaba, concluent la narration (ll. 648-729).

Identification de la structure narrative

1. Apparition (naissance) de l'ennemi (ll. 17-69)
2. Destruction du « monde »/Réaction à la menace (ll. 70-150)
3. Première confrontation : défaite (ll. 151-185)
4. Aide (ll. 186-243)
5. Deuxième confrontation : victoire (ll. 244-330)
6. Retour du dieu/« (Ré)organisation » du « monde » (ll. 331-647)
7. Célébration du héros vainqueur (ll. 648-729)

• *Anzû*⁷⁰⁸. À une époque où le « monde » était encore en formation, où les hommes n'existaient pas encore et les dieux « n'étaient que les simples sujets de leur roi », où les sources ne donnaient pas encore d'eau bien que les lits des fleuves aient déjà été creusés, naquit de la montagne Anzû, dont la naissance, rapportée à Enlil, libère les eaux, les vents et la tempête (I/I:15-I/II:11). Le père des dieux, rencontrant la créature, est surpris, qui interroge son aspect et sa nature. Cependant, Ea le convainc de prendre Anzû à son service (I/II:12-I/II:27) : son factotum, il veillerait sur l'entrée de son temple. Or, sans cesse confronté à la vue des attributs royaux, le démon décide de s'emparer de la « souveraineté » : un jour qu'Enlil prenait son bain, il dérobe la Tablette des Destins et, « prenant pour lui la souveraineté », rejoint sa Montagne (I/III:1-I/III:24). Aussitôt, le monde est paralysé. Dans l'incapacité de réagir et de se défendre par eux-mêmes, les dieux se réunissent alors afin de trouver un champion qui acceptera de combattre le démon. Le premier de leurs héros, Adad, refuse cette mission, prétextant qu'il lui serait impossible, étant donné la puissance de l'Anzû, de la mener à bien. De même, Girru et Šara refusent (I/III:25-I/III:97). Désespérés, car sans autre solution, les dieux semblent se résigner. Toutefois, « ruminant quelque chose », l'avisé Ea trouve une solution : appelant la grande Déesse-mère, il lui demande de convoquer son fils préféré, Ninurta, afin qu'il devienne le champion des dieux (I/III:98-I/III:134). Ayant reçu les honneurs de ses pairs, la déesse accepte et convoque cet enfant qui n'appartient pas au panthéon. Celui-ci arrivé, elle lui explique les circonstances de son appel : il doit combattre l'Anzû, afin de rétablir l'« ordre ». Une récompense sera l'établissement de son culte et son intégration au panthéon (I/III:135-II/I:27). Le futur héros, convaincu, se prépare et avance vers l'ennemi. D'abord orale – ainsi les deux personnages se présentent respectivement dans une espèce de pavanement viril –, la rencontre dégénère, qui tourne à la confrontation physique : cependant, et alors que Šamaš s'était de peur obscurci, Ninurta manque son attaque, déjouée par les pouvoirs surnaturels de l'Anzû (II/I:28-II/II:18). N'ayant pu vaincre le démon, le jeune dieu demande, via Adad, conseil au sage Ea, qui lui donne la marche à suivre : il devra, après avoir épuisé le démon à « coups de Vents », lui couper les ailes, afin de « lui ôter le parler de la bouche » (II/II:19-II/IV:5). Encouragé, Ninurta s'exécute et vainc l'Anzû, dont il envoie les ailes à Enlil afin de l'informer de l'heureuse nouvelle (II/IV:6-IIIa'[:45]) : ravi, le père des dieux invite le triomphateur à rapporter la Tablette des Destins et à recevoir sa récompense. S'ensuit alors une célébration de Ninurta qui installe ses chapelles dans tous les sanctuaires de Mésopotamie (B, II/1 : 25).

⁷⁰⁸ Nous reprenons ici, sans les commentaires associés, notre présentation du chapitre 2.

Identification de la structure narrative

1. Apparition (naissance) de l'ennemi (I/I:15-I/II:11)
2. Association avec l'ennemi et « trahison » de ce dernier (I/II:12-I/III:24)
3. Destruction du « monde »/ Choix d'un combattant/Réaction à la menace (départ du dieu) [I/III:25-II/I:27]
4. Première confrontation : défaite (II/I:28-II/II:18).
5. Aide (II/II:19-II/IV:5)
6. Deuxième confrontation : victoire (II/IV:6-IIIa':45])
7. Retour/Promotion du héros vainqueur (B, II/1 : 25)

3.3. Commentaire

Le rapprochement des « mythologies » de Télipinu et Ninurta ne va pas de soi. Assurément, les « mythes » de Télipinu ne relèvent pas, à l'instar de la *Chanson d'Ullikummi* et du *Mythe d'Illuyanka*, de la catégorie du « "mythe" de "royauté" », comprise dans sa seule *dimension* de « conflict myth »/« combat myth »⁷⁰⁹, et dont les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* semblent se faire l'écho⁷¹⁰. La mise en scène, dans le *Mythe de Télipinu*, d'un Télipinu quittant son temple parce qu'il sent son culte négligé⁷¹¹ par le peuple hittite⁷¹², et entraînant par ce départ la disparition du « monde » « ordonné »⁷¹³ rappelle, dans son schéma, le *genre* syro-mésopotamien de

⁷⁰⁹ ANNUS, A., 2002, pp. 171-186.

⁷¹⁰ Une nuance toutefois : comment en effet, comprendre l'opposition Télipinu/Océan ? Prenant peur devant Télipinu, l'Océan lui donne le Soleil, mais également sa fille (^dTe-li-pí-nu-uš a-ru-na pa-it nu-u[š-ši a-ru-na-aš] (11) na-ah-ša-ri-ya-at-ta-at nu-uš-ši DUMU.MUN[US-ŠU pa-iš] (12) ^dUTU-un-na-aš-ši pa-iš nu ^dTe-li-pí-nu-u[š ^dUTU-un] (13) a-ru-na-aš-ša DUMU.MUNUS-ŠU a-ru-na-az EGIR[-pa ú-wa-te-et] (14) nu-uš [espace] ^dIM-aš kat-ta-an pé-[e-hu-te-et (?)], « Télipinu alla (au fond) de l'Océan, et [l'Océan] eut peur de [lui], il lui [donna sa] fille, il lui donna le Soleil et Télipin[u ramena le Soleil] et la fille de l'Océan (du fond) de l'Océan, et il les a[mena (?)] auprès du dieu de l'Orage. » (*Océan* A, I, 11-15, translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 205 et 208.) Une mise en scène tronquée du *motif* du combat entre le « dieu de l'Orage » et la mer peut-elle ici être trouvée ?

⁷¹¹ La *Malédiction d'Akkad* qui met en scène le départ des dieux de la cité, suite au comportement impie de Narâm-Sîn, apparaît ainsi un modèle vraisemblable.

⁷¹² GONNET, H., 2001 ; TASSIGNON, I., 2001, p. 320 (note 50) ; MAZOYER, M., 2003b, pp. 114-116.

⁷¹³ Il est intéressant de relever ici que le *Poème d'Erra* participe de la même *perspective* « idéologique » ; pour une traduction et un commentaire de ce texte, voir, entre autres, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 680-727.

la « lamentation »⁷¹⁴, dont la thématique principale consiste dans le départ des dieux et les conséquences néfastes de ce dernier⁷¹⁵.

H. Giš¹lu-ut-ta-a-uš kam-ma-ra-a-aš IŠ-BAT É-ir túh-hu-iš [IŠ-BAT]
 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]
 DINGIR^{MEŠ} ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti I-NA TÙR
 an-da UDUHI.À KI.MIN I-NA É.GU₄
 an-da-an GU₄^{HLA} ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti UDU-uš-za SILA₄-ŠU
 mi-im-ma-aš
 GU₄-ma AMAR-ŠU mi-im-ma-aš

^dTe-li-pí-nu-ša ar-ha i-ya-an-ni-iš hal-ki-in ^dIm-ma-ni-in
 ša-al-hi-an-ti-en ma-an-ni-it-ti-en iš-pí-ya-tar-ra pé-e-da-aš gi-im-ri
 ú-e-el-lu-i mar-mar-aš an-da-an ^dTe-li-pí-nu-ša pa-it mar-mar-ri
 an-da-an
 ú-li-iš-ta še-e-ra-aš-še-iš-ša-an ha-le-en-zu hu-wa-i-iš nu nam-ma
 hal-ki-iš ZÍZ-tar Ú-UL ma-a-i nu-za nam-ma
 GU₄^{HLA} UDU^{HLA} DUMU.LÚ.U₁₉.LU^{MEŠ} Ú-UL
 ar-ma-ah-ha-an-zi ar-ma-u-wa-an-te-ša ku-i-eš nu-za a-pí-ya Ú-UL
 ha-aš-ša-an-zi

⁷¹⁴ PACE, J., 2014, p. 190, note 12.

⁷¹⁵ Dans cette *perspective* du départ du dieu, le *motif* du « dieu caché dans les eaux », peut également être relevé. Totalement absent chez la divinité syro-mésopotamienne, mais d'une importance considérable dans le *Mythe de Télipinu*, son origine semble devoir être trouvée dans la *tradition* indo-européenne, notamment grecque et védique. Ainsi par exemple de Dionysos, souvent rapproché de Télipinu (TASSIGNON, I, 2001 ; FARANTON, V., 2014) et présenté dans l'*Illiade* comme un dieu absent, « inopérant », puisqu'ayant plongé « dans le flot marin où Thétis le reçut épouvanté dans ses bras » (Il. VI, 130-140 ; TASSIGNON, I., 2001, pp. 314-316). De même, Indra se cache-t-il sous un lotus dans le *Mahâbhârata* (*Mahâbhârata*, V, 10-14). Bien que ce *motif* de la « mythologie » de ce dernier soit le plus souvent rapproché de certains aspects de la « mythologie » d'Arès – à travers notamment la perte de ses pouvoirs par la divinité – le fait que les trois divinités, hittite, grecque, et védique, se réfugient chacune en un milieu aqueux – en l'occurrence un marécage pour Télipinu (MAZOYER, M., 2003b, pp. 117-118 ; un *lien* entre le marécage et Dionysos est également avéré, TASSIGNON, I., 2001, p. 315) –, tend à les rapprocher davantage (sur les *liens* entre Télipinu et Indra, voir notamment NICOLLE, R., 2014a) ; sur la comparaison des « mythologies » d'Indra et d'Arès, voir, entre autres, SERGENT, B., 1997, p. 304.

[nu? H]UR.SAG^{AŠ.AŠ.HI.À} ha-a-te-er GIŠ^{HI.A}-ru
 ha-a-az-ta na-aš-ta pár-aš-du-uš Ú-UL
 ú-e-ez-zi ú-e-ša-e-eš ha-a-te-er PÚ^{HI.À} ha-a-az-ta nu KUR-ya an-da-an
 ka-a-aš-za ki-i-ša-ti DUMU.LÚ.U₁₉.LU^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ}-ša
 ki-iš-ta-an-ti-it har-ki-ya-an-zi
 GAL-iš-za ^dUTU-uš EZEN₄-an i-e-et nu-za 1 LI-IM DINGIRMEŠ
 hal-za-i-iš e-te-er
 ne Ú-UL iš-pí-e-er e-ku-i-e-er-ma ne-za Ú-UL ha-aš-ši-ik-ki-ir

Le brouillard envahit les fenêtres, la fumée [envahit] la maison ; dans le foyer les bûches furent étouffées : [sur les autels] les dieux furent étouffés ; dans l'enclos les moutons furent étouffés de même que dans l'étable les bœufs. La brebis refusa son agneau, et la vache refusa son veau. Télipinu s'est mis en route, il emporta le grain, ^dImmarni, *šalhianti*, *mannitti*, ainsi que la satiété ; à la campagne, dans la prairie, dans les marécages aussi Télipinu allait ; dans un marécage il s'enfonça, et une fleur d'eau (?) courut au-dessus de lui. Ensuite le grain, le blé ne mûrirent plus ; les bœufs, les moutons, les humains ne se reproduisent plus, alors les femelles gravides n'enfantent plus. [Et] les montagnes se desséchèrent, les bois se desséchèrent aussi les bourgeons ne sortent plus, les prairies s'asséchèrent, les sources s'asséchèrent et dans le pays la famine apparaît. Les humains et les dieux périssent de la famine. Le Soleil, le grand, fit une fête, et invita les mille dieux. Ils mangèrent, et ne se rassasièrent pas ; ils burent, et ne se désaltérèrent pas.⁷¹⁶

Considérant la proximité singulière, sur le *plan* « culturel », des *civilisations* proche-orientale antique et anatolienne, la confusion de la droite et de la gauche dans les *Lamentation sur Sumer et Ur*, mais également KUB XXXIII 15⁷¹⁷ et KUB XXXIII 67⁷¹⁸, qui mettent en scène respectivement la colère puis la disparition du dieu de l'Orage de la reine Ašmunikal et des dieux Anzili et Zukki, et dont le *Mythe de Télipinu* constituerait le prototype⁷¹⁹, nous semble tout à fait signifiante, qui justifie ce rapprochement⁷²⁰ :

⁷¹⁶ *Tél. I, A, I* translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 43-44 et 73-74.

⁷¹⁷ Voir également KUB XXXIII 16 = A Ro 9 sqq. ; KUB XXXIII 18 : parallèle à A Ro 9 sqq.

⁷¹⁸ Voir également KUB XXXIII 36 ; II = A I 29 sqq. ; III = A IV.

⁷¹⁹ MAZOYER, M., 2003b, pp. 35-37. En ce qui concerne KUB XXXIII 15, voir récemment NICOLLE, R., 2014, p. 165.

⁷²⁰ Rappelons ici le recrutement ou, plus probablement, la déportation par les Hittites, sous le règne de Hattušilli I^{er} (XVI^e siècle), de scribes originaires de Syrie ou de Mésopotamie, et de leur adoption de l'écriture cunéiforme qui implique nécessairement « the borrowing of an entire cultural tradition » (BECKMAN, G., 1983a, p. 98, FREU, J., MAZOYER, M., 2010, pp. 59 ;

les emprunts, en particulier dans le domaine religieux⁷²¹, de la *culture* hittite à la *sphère culturelle* syro-mésopotamienne apparaissent nombreux⁷²² et souvent incontestables⁷²³.

Jacques Freu et Michel Mazoyer évoquent, page 163, la présence, dès l'Ancien royaume, d'écoles de scribes dirigées par des Syriens ou des Mésopotamiens ; il convient toutefois de préciser ici que l'écriture cunéiforme et la langue akkadienne se retrouvent en Anatolie centrale dès le début du II^e millénaire, d'abord par l'adoption, par certains Anatoliens, de l'écriture cunéiforme et le paléo-assyrien des marchands assyriens, ensuite comme l'écriture et « la langue diplomatique[s] en usage entre les différentes cours anatoliennes » [MICHEL, C., 2005, pp. 77-78 ; voir également BALKAN, K., 1957, VEENHOF, K. R., 1982, ULSHÖFER, A. M., 2000]). Gary Beckman a redit, il y a peu, l'importance de ce phénomène pour la vie intellectuelle et spirituelle hittite (BECKMAN, G., 2013, p. 296). La présence de textes akkadiens dans les « bibliothèques » de Hattuša et de Šapinuwa, entre autres, s'inscrit dans cette *perspective* (FREU, J., MAZOYER, M., 2007, p. 304). De même, la volonté des Hittites de maîtriser l'akkadien « d'usage courant et d'utilisation exclusive dans les échanges avec les cours étrangères » (FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007, p. 59), participe de ce processus.

⁷²¹ Généralement, sur les *liens* entre les religions hittite et syro-mésopotamienne, FREU, J., MAZOYER, M., 2007, pp. 385-387 et 2010, pp. 275-282 ; TARACHA, P., 2009, pp. 149-158 ; PACE, J., 2012. Pour situer exactement les divinités syro-mésopotamiennes dans les sources hittites, voir notamment : van GESSEL, B. H. L., 1998. Dernièrement, Gary Beckman a évoqué l'importance du *modèle* suméro-akkadien quant à la composition des hymnes hittites (BECKMAN, G., 2013, pp. 295-296).

⁷²² L'adoption par les Hittites au II^e millénaire de divinités syro-mésopotamiennes – ainsi Aššur (KUB 12.2, COLLINS, B. J., 2006), Ea, Ištar, Nergal, ou encore Nisaba –, certaines d'entre elles allant même jusqu'à entrer dans le panthéon d'État – Ea, Ištar –, apparaît un exemple marquant. Notons également que d'autres divinités, à défaut d'être directement empruntées aux Mésopotamiens, s'inspirent néanmoins de leurs dieux. Ainsi, le Soleil hittite puise-t-il en la personne d'Utu/Šamaš (BECKMAN, G., 2012). Plus précisément, en ce qui concerne, Ea, Ištar et Nergal, mentionnons, l'intégration d'Ea dans le « cercle fondateur » de Télipinu (FREU, J., MAZOYER, M., 2010, pp. 278-279 ; généralement sur la présence de la divinité en Anatolie, ARCHI, A., 1993) ; la présence dans la *Prière de Muwatalli*, de six Ištar locales (ainsi Ištar d'Haddarina en i 54 ; Ištar d'Innuwita en ii 42 ; Ištar de Ninuwa en i 53 ; Ištar de Šarišša en i 73 ; Ištar de Šullama en ii 64 ; Ištar de Wašuduwanda en ii 41 ; pour une traduction du texte, voir notamment SINGER I., 1996 [cf. également DANMANVILLE, J., 1962 et 1962a]) ; l'association, dans KUB XXVII 13 I 9, de Nergal au dieu de l'Orage (DU.GUR ŠA DU ŠA UR.SAGH.LA, « Nergal du dieu de l'orage des héros » [Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre]).

⁷²³ Mentionnons cependant, l'exemple des *Annales royales* assyriennes, dont l'inspiration semble devoir être recherchée du côté de l'Anatolie (CLANCIER, P., 1999), les Hittites ayant été, *a priori*, les premiers à s'adonner à ce *genre* « littéraire » (VILLARD, P., 2001, p. 53).

- S. inim ^den-líl-lá zid-da gil-èm-dè gùb-bu zu-zu-dè
The word of Enlil is destruction of the right, is... on the left.⁷²⁴
- H. [^dIM-aš-za ŠA ^f] AŠ-mu-ni-kal ša-a-it [
 -]ú-ru-uš-ši-it pí-ra-a[n
[ZAG-an-ma-za] ^{kuš}E.SIR GÙB-la-az [šar-ku-ut-ta

[Le dieu de l'Orage d']Ašmunikal éprouva de la rancœur [
]urušit dev[ant
[il mit (le pied) droit] dans la chaussure gauche [⁷²⁵
- H. ^dAn-zi-li-iš-za ša-a-it ^d[Zu-uk-ki-iš-za ša-a-it?]
GÙB-la-an-za ^{kuš}E.SIR ZAG-na-az [šar-ku-ut-ta ZAG-na-an-za-ma
^{kuš}E.SIR]
GÙB-la-az šar-ku-ut-ta TÚG-za m[a?-

Anzili became angry ; [Zukki became angry].
The left shoe on the right foot [she put the right shoe]
on the left she put. A garment [...] ⁷²⁶

Ceci étant dit, quels « rapprochements » possibles entre les deux « mythologies » ?

3.3.0.1. « Occasions et Opportunités 1 »

Si la question du syncrétisme est délicate⁷²⁷, qui doit être posée et impérativement dépassée, l'« identification », par les Hittites, des divinités Ninurta et Télipinu cependant crée un décalage épistémologique suffisant à l'initiative d'une

⁷²⁴ La *Lamentation sur Sumer et Ur*, ligne 164, translittération et traduction MICHALOWSKI, P., 1989. Nous proposons : « La parole d'Enlil, qui détruit (ha-lam) le côté droit (littéralement, "la main droite"), fait connaître (zu-zu) le côté gauche (littéralement, "la main gauche"). »

⁷²⁵ Translittération et traduction, Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre. Voir également, LAROCHE, E., 1965, pp. 75-78.

⁷²⁶ Translittération et traduction, BECKMAN, G., 1983, p. 72. Voir également, LAROCHE, E., 1965, pp. 75-78.

⁷²⁷ Isabelle Tassignon a récemment rappelé la nécessité d'interroger tout syncrétisme : de simples universaux peuvent suffire à rapprocher deux divinités (TASSIGNON, I., 2001, p. 327). Généralement, voir HÄGG, R., 1997.

comparaison plus large⁷²⁸. Quand la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » apparaît, dans le cadre des études assyriologiques, la seule voie d'interprétation possible, un *habitus*, de la *tradition* du « "mythe" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou de "fondation" du "royaume" », quelles raisons les Hittites eurent-ils d'associer deux divinités que tout semble opposer⁷²⁹ ?

3.3.0.1.0.1. Deux personnalités complexes

Dieu certes destructeur et avant tout connu pour son aspect guerrier, notamment du fait de son statut de héros des dieux et de sa récupération par les Assyriens à la fin du II^e/au début du I^{er} millénaire, Ninurta est un dieu ambigu. Incarnation divine du roi mortel syro-mésopotamien, paradigme de la *fonction* « royale »⁷³⁰, il est un dieu agraire⁷³¹, juge, mais également « créateur »,

⁷²⁸ Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss ou encore Roland Barthes ont évoqué les limites de toute comparaison caractérielle. Si certes l'« identification », par les Hittites, des deux jeunes dieux crée un décalage épistémologique singulier, qui autorise l'étude des contacts particuliers entre les *systèmes* religieux suméro-akkadien et anatolien, cette dernière doit apparaître seulement un horizon d'étude.

⁷²⁹ Quand « tout emprunt des Hittites à une autre culture, notamment dans le domaine religieux, est sujet à une réinterprétation lui permettant de s'intégrer parfaitement à leur "idéologie" » (PACE, J., 2012, p. 350), une question est notamment de savoir pourquoi Ninurta, à l'instar d'autres divinités syro-mésopotamiennes – ainsi notamment des divinités Ea et Ištar – n'a pas été intégré véritablement au panthéon hittite. Dans une même *perspective*, d'autres questions seraient : l'« identification » de Télipinu et Ninurta fut-elle la reconnaissance de « similitudes » et la mise en *rapport* de deux *modèles* équivalents ? Au contraire, les « similitudes » entre les deux divinités furent-elles construction exclusivement ? À cet égard, la distinction entre Télipinu et Ninurta fut-elle simplement la reconnaissance de leurs différences et la difficulté à faire coïncider les deux entités en toute circonstance ou l'expression de manifestations théologiques locales ? Plus largement, dans quelle mesure l'« identification » entre les deux héros participe-t-elle du dialogue géopolitique ? L'« identification » de Télipinu et Ninurta, respectivement parangons de l'« idéologie » royale et du roi hittite et syro-mésopotamien, fut-elle pour les Hittites un moyen de légitimation de leur pouvoir ? Au contraire, la distinction des deux dieux fut-elle l'affirmation par ces derniers de leur puissance politique ?

⁷³⁰ ENGNELL, I., 1943, pp. 36-37 ; ANNUS, A., 2002, p. 6.

⁷³¹ Creusant la terre, la jeune divinité préside aux gestes quotidiens du paysan (voir notamment CIVIL, M., 1994).

puisqu'« inventeur » de l'agriculture et « organisateur » du « pays » (de Sumer). Possesseur des *regalia*⁷³² qu'il peut tout aussi bien donner que reprendre⁷³³, il est de fait, celui qui institue – ou défait⁷³⁴ – le roi, la « royauté » et le « royaume »⁷³⁵ et celui dont jamais le mot ne varie⁷³⁶. Maître des limites et des frontières⁷³⁷, mais aussi roi de l'intérieur de la ville⁷³⁸, il est donc une divinité du « monde » « civilisé »⁷³⁹ dont il

⁷³² ANNUS, A., 2001a, p. XIV, 2002, pp. 51-54, et JACOBSEN, T., 1987, p. 146.

⁷³³ GEORGE, A., 1992, p. 311, lignes 66-69 et ANNUS, A., 2001a.

⁷³⁴ La *Malédiction d'Akkad* en apparaît, lignes 66-69, une mise en scène fameuse : u₄ nu-ia-àm u₄ nu-u-àm (66) sa nam-en-na aga nam-lugal-la (67) ma-an-si-um^{gis} gu-za nam-lugal-la sum-ma (68) ^dninurta-ke₄ é-šu-me-ša₄-na ba-ni-in-ku₄ (69), « It was not five days, it was not ten days, when Ninurta brought (back) into his (temple) Ešumeša the sovereign insignia, the royal crown, the... and the royal throne which had been bestowed on (Agade). » (Translittération et traduction, COOPER, J. S., 1983, pp. 52-53 ; en ce qui concerne sa nam-en-na précisément, voir ATTINGER, P., 2007, p. 53.) Pour une édition du texte, FALKENSTEIN, A., 1965 ; COOPER, J. S., 1983. Pour une traduction intégrale : KRAMER, S. N., 1969 ; ATTINGER, P., 1984 ; JACOBSEN, T., 1987, pp. 359-374 ; BLACK, J., CUNNINGHAM, G., ROBSEN, E., ZÓLYOMI, G., 2004, pp. 116-125. Voir également récemment, COOPER, J. S., 2006 et ATTINGER, P., 2007.

⁷³⁵ L'une des nombreuses épithètes de Ninurta est *Inūrta-šarru-ibni* (« Ninurta créa le roi »). Sur la définition de Ninurta comme dieu protecteur du roi et de son pouvoir, ou protecteur des traités de succession, voir respectivement MOORTGAT-CORRENS, U., 1995 et ANNUS, A., 2002, p. 201. Voir également STEINKELLER, P., 1989 et Jérôme Pace, *Mythes de royauté, de combat, de jugement, et d'organisation du cosmos en Mésopotamie : points de contact entre le monde mésopotamien et les mondes indo-européens. Création/Fondation du royaume et prise de pouvoir : Ninurta ou le dieu à la croisée des chemins*, Mémoire de Master 2, sous la direction de M. G. Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études, 2011.

⁷³⁶ « *ša la e-nu-u* (var. –ú) *qibīt pīšu*, "(Ninurta) who has nerver changed his word" (AKA 256 i 4 (Asn.) » (CAD E, *enû*, p. 175).

⁷³⁷ TALLQVIST, K., 1938, pp. 47 et 49. Ainsi, page 49 : « *bēl mi-iš-ri u ku-du-ri* Herr der Grenze und der Mark, Nbk I. : Nippur IV 19, OBI 149, III 1, Mna III R 41, II 27 » ; voir également STRECK, M. P., 2001, p. 517. Ninurta, souvent comparé à un mur, est aussi le « seigneur des bornes et des districts » (Vincent Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I p. 109 : *kudurru* de Melishipak, cité par DHORME, E., 1910, p. 93).

⁷³⁸ TALLQVIST, K., 1938, p. 422 : *Lugal-uru-ša-ga*. Le fait que Ninurta protège la ville des démons Asakkus, « ceux vaincus par Ninurta et dont l'habitation est en dehors de la ville » (GEORGE, A. R., TANIGUCHI, J., GELLER, M. J., 2010, p. 134, note 6 ; voir également GEORGE, A. R., 1992, pp. 156-157) participe de ce statut et atteste bien du rôle du fils d'Enlil comme garant de la « frontière » entre un « monde » « chaotique » et le « monde » « civilisé ». Ainsi, Ninurta est-il celui qui « rejette » : ^dnin-urta lugal^{gis} tukul-a-ke₄ gaba-zu šu hé-en-gá-gál^dMIN *be-e[l kak-ki i-rat-ka] li-né-e'* (GELLER, M. J., 2007, p. 124). Dans une même perspective, l'Anzû, que Ninurta combat dans le « mythe » d'*Anzû*, « was fit to personify the threat against cosmic order because it dwelled in the mountains – the realm external to habitation, civilization, and order in the worldview of Mesopotamians » (WAZANA, N., 2009,

délimite, organise et protège l'« espace »⁷⁴⁰. De même, « fait[-il] rendre hommage à son père jusque dans les régions lointaines »⁷⁴¹, ou introduit-il l'agriculture en pays étranger⁷⁴². Son association avec Gula, enfin, déesse de la médecine⁷⁴³, ajoute à sa dimension « protectrice » et « ordonnatrice »⁷⁴⁴.

Dans une même *perspective*, la *nature* du dieu Télipinu est-elle duelle. Divinité agraire⁷⁴⁵, bâtisseuse, il est cependant un personnage violent et destructeur⁷⁴⁶, qui sème l'effroi partout où il apparaît (*Télipinu et la fille de l'Océan*). Dieu du « monde » « civilisé », possesseur des *regalia*, Télipinu est celui qui institue le roi et « fonde » le « royaume », dont il délimite, organise et protège l'« espace ». Maître des limites et

p. 114). La fonction apotropaïque de ce dernier apparaît également très intéressante : « The mythical Anzû bird was widely used as an apotropaic figure stationed at gates and elsewhere in temples. To the attestations cited in CAD A/2, p. 155, add Frayne, *RIME* 3/II, p. 135 (in E-meslam at Kutha; Šulgi), and George, *RA* 82 (1988), p. 144, 42' (in E-sagil at Babylon; Nebuchadnezzar II) and p. 151; see also Wiggermann, *Protective Spirits*, p. 159. This function of Anzû incidentally explains how in the eponymous myth he came so easily by the opportunity to carry off his master's regalia from the temple of Enlil at Nippur. » (GEORGE, A. R., 2003, p. 845.)

⁷³⁹ Il est celui qui détruit les villes et les fondations, ou empêche que la nature soit « civilisée ».

⁷⁴⁰ Une de ses épithètes apparaît ainsi *bin šar dadmē*, « fils du roi des places habitées ». Il s'agit là du titre original du « mythe » de l'*Anzû*. À cet égard, le jeune dieu apparaît le gardien des portes : *tar-ba-ši NI.GAB É su-qi u* [URU], « le gardien de la porte de toute maison, rue et ville » (K. 7257 ; translittération, REINER, E., 1957, p. 108).

⁷⁴¹ ^dnin-urta lugal dumu a-a-ni-ir sù-ud-bi-šè kiri₄ šu-ġala₇ (sum.), ^dII *šar-ri ma-ri šá a-bu-šú ana ru-qé-e-tim ap-pa ú-šal-bi-nu-šú* (*Lugal.e*, ligne 16, translittération et traduction van DIJK, J., 1983, p. 53).

⁷⁴² lugal^{jic} al cid-da us₂-a ud zal-la (59) ur-saj^d nin-urta ki-bal-a^{jic} al-tar ba-an-gub (60), « The king who measured up the hoe (al) and who passes (zal) his time in its tracks, the hero Ninurta, has introduced working with the hoe (altar) into the rebel (bal) lands. » (*The song of the hoe*, lignes 59-60, translittération et traduction ETCSL.)

⁷⁴³ Une récente monographie de Barbara Böck apporte un éclairage particulier sur la déesse et sa fonction (BÖCK, B., 2014).

⁷⁴⁴ Nous partageons ici l'idée de Nicolas Wyatt d'une complémentarité « théologique » entre époux divins : « (...) for purposes of the narrative of mythology, husband and wife are commonly presented as quite independent persons, each with a well-developed personality. But this should not blind us to the theological reality lying behind them, for they are two facets of the same transcendent power, expressed in the imagination in terms of the poles which are reconciled at the "ontological level" of the *coincidentia oppositorum*. » (WYATT, N., 2005, p. 23.)

⁷⁴⁵ LAROCHE, E., 1984 ; MAZOYER, M., 2003b.

⁷⁴⁶ KLOCK-FONTANILLE, I., 1995 ; MAZOYER, M., 2003b.

des frontières⁷⁴⁷, il maintient la guerre et l'instabilité hors du « territoire » hittite, permettant alors, la stabilité de ce cadre assurée, l'émergence, par ses soins, de l'agriculture qui assurera la prospérité du royaume. La présence du jeune dieu dans les villes de Hanhana, Tawiniya et Durmitta, situées en des contrées instables du « territoire » hittite, puisque sans cesse sujettes aux raids des Gasgas, témoigne de cette activité défensive⁷⁴⁸.

3.3.0.1.0.2. Dieu « créateur », dieu « fondateur »

L'« identification » par les Hittites de Ninurta avec leur dieu « fondateur » Télipinu nous semble signifiante. Tous deux « dieux de l'Orage » et fils préférés⁷⁴⁹ du « dieu de l'Orage » souverain de leur panthéon respectif – le dieu de l'Orage et Enlil,

⁷⁴⁷ Sur cette question, voir notamment MAZOYER, M., 2003.

⁷⁴⁸ Ainsi, Télipinu « donne au roi hittite l'arme victorieuse qui lui permet d'assujettir les ennemis et donc de les maintenir hors du royaume [l'auteur mentionne en note la référence suivante : CTH 377: KUB XXIV 1 +, Vo III 13-15] (...) » (MAZOYER, M., 2003, p. 190).

⁷⁴⁹ *Catalogue des Textes Hittites* (CTH) 322, I, 8. Télipinu a pour épithète *assuwan-*, « fils chéri, favori » (LAROUCHE, E., 1971). En ce qui concerne Ninurta : *ma-a-ru a ša-ri-du mu-ha-[ad-du-u libbi ^denlil]* (KAR 97, Rs. 3), le « premier fils d'Enlil, celui qui lui réjouit le cœur ». Pour d'autres épithètes relevant de cet état de fait, cf. notamment STRECK, M. P., 2001, p. 513 : « Familie und Hofstāt ». Dans une même *perspective*, Ninurta est le « premier choix (pa₄-šeš) de son père » (Ninurta C, 72f.), ou le « support » de ce dernier (TCL XV 19, 13-15 : en-lil⁷ nam-^dnu-nam-nir-ra izkim-ti-a-a-na [13] ^dnin-[u]rta á-zi-da-kur-gal-la-aš[^]ša-mu-un-ti-la-ni-me-en [14] eš-bar-du₁₁-ga-ni ki-bi-šè gá-gá di-di-bi mu-e-zu [15], « Herr, ..., Nunamnirschaft (besitzend). Stütze deines Vaters, Ninurta, die Rechte des "Großen Berges", dem er Leben verliehen hat, bist du. » [Translittération et traduction FALKENSTEIN, A., 1944, p. 99].) Rappelons les quelques lignes du *Lugal.e* suivantes : kur-gal ^den-líl-le ^dnin-líl-ra gù mu-na-dé-e (186) nitadam-mu dumu-mu la_x-ba-tuš gá-e a-na mu-zi-zi (187) en-tés-é-kur-ra lugal-rab⁷-[m]ah⁷-a-a-na (188) ^eerin abzu-a mú-a aga_x-gízzu-dağal-la (189) dumu ki-ní-dúb-bu-mu lax-ba-tuš šu-mu a-ba < ba- > gi_x-i-dè (190) [sum.], *šá-du-ú ra-bu-ú ^dII a-na ^dII i-šá-as-si* (186) *hi-ir-ti ma-ri ul a-šib a-na-ku mi-na-a ep-pu-uš* (187) *be-lu bal-ti É.KUR rap-pí ši-i-ri šá a-bi-šú* (188) *e-re-nu šá ina ap-si-i ir-bu-ú a-gu-u šá šil-la-šú rap-šú* (189) *ma-[ri] tap-šu-uh-ti-ja ul a-šib qa-ti man-nu i-šab-b[at]* (190), « Le grand Olympe [nous précisons : littéralement, « la grande montagne »], Enlil, cria vers Ninlil : "Mon épouse, mon fils n'est plus là, moi, qu'est-ce qui peut me soutenir ? Le Seigneur, l'autorité de l'Ekur, qui (impose) le joug puissant pour son père, ce cèdre qui grandit dans l'Abzu, avec sa couronne dont l'ombre est large, mon fils, ma consolation et mon soutien, il n'est plus là, qui va me prendre par la main ?" » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 75-76.)

dont ils apparaissent parfois les doubles⁷⁵⁰ –, Télipinu et Ninurta en effet, de par leur jeunesse⁷⁵¹, leur violence, leur *fonction* « agraire », ainsi que leur rôle dans l'établissement de la « royauté » et la protection du « royaume », partagent un grand nombre de qualités essentielles qui suscitent l'interrogation quant à leur proche *nature* et *parenté* « fonctionnelle ». Les listes divines publiées et commentées il y a quelques années déjà par Hans Gustav Güterbock⁷⁵², listes où Ninurta occupe la place de Télipinu, attestent par ailleurs de l'inscription de ces « analogies » dans une réflexion « idéologique » et « théologique » globale. Une « relecture » de la divinité suméro-akkadienne et de sa « mythologie » à la lumière de Télipinu et du « cycle » qui le met en scène apparaît à cet égard une hypothèse de travail sensée : quelle pertinence, dans la *sphère culturelle* proche-orientale antique, du *concept opératoire* de « fondation » tel que développé dans le champ des études hittitologiques ? L'appartenance notamment des « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et des « mythes » de Télipinu au *genre* du « "mythe" de "royauté" », mais également le *rapprochement* possible entre le

⁷⁵⁰ Pour Télipinu, double du dieu de l'Orage, voir notamment GÜTERBOCK, H. G., 1959. En ce qui concerne Ninurta, nous faisons référence ici à un passage de l'*An.gim* où le champion d'Enlil est décrit comme porteur du sceau de ce dernier : kišib-la₂ ^den-lil₂-la₂ (cf. COOPER, J. S., 1978, p. 72, l. 93). De même, dans le *Lugal.e* (lignes 235-236) : « Storm of the rebel lands, who grinds the Mountains like flour, Ninurta, Enlil's seal-bearer, go to it! » (Cf. ANNUS, A., 2002, p. 83.) Il convient de relever cependant que, pour ce dernier extrait, certaines traductions font état des qualités physiques du jeune dieu. Ainsi, Ninurta est plutôt le « lutteur » (van DIJK, J., 1983, p. 80) ou l'« athlète » d'Enlil (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 349). Or, « le sceau est le prolongement de la personnalité à laquelle il appartient : porter le sceau d'un souverain, c'est le remplacer, le représenter de plein droit ». Pour cette dernière citation et la référence à Ninurta en tant que porteur du sceau d'Enlil, voir BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 381 ; pour les implications « fonctionnelles » et de statut que cela entraîne, voir ANNUS, A., 2002, « Ninurta as scribe and the royal investiture », pp. 81-90 ; pour l'importance du sceau et ses implications en Mésopotamie, voir CASSIN, E., 1960, p. 742 s. ; BIGGS, R. D. (éd.), 1978.

⁷⁵¹ « Télipinu est représenté sous les traits d'un dieu de très petite taille, ce qui signifie probablement qu'il est le fils du dieu de l'Orage et non un dieu-enfant (cf. CANBY, J. V., 1987). » (MAZOYER, M., 1999, p. 56, note. 8.) Pour Ninurta, voir K 133, Rs. 10 ; KAR 14, II 2.

⁷⁵² GÜTERBOCK, H. G., 1961a. Dans le même ordre d'idée, Ninurta apparaît également comme le « vizier » de Tešub au paragraphe 11 de la *Chanson du dieu LAMMA* (cf. HOFFNER, H. A., 1990, p. 47). Plus généralement, pour la liste des apparitions de Ninurta dans les sources hittites, voir van GESSEL, B. H. L., 1998, p. 742.

« mythe » du *Lugal.e* et le *genre* de la « lamentation » d'une part, et entre le *Mythe de Télipinu* et le *genre* de la « lamentation » d'autre part, légitime ce cadre de réflexion.

3.3.0.2. Une perspective « mythologique » commune

Un dieu « fondateur » ne « crée » pas. Il est celui qui, après que le « chaos » a bouleversé l'« équilibre » universel, « rétablit » l'« ordre », le rend à nouveau possible. Creusant la terre, il institue le « royaume », dont il délimite, organise et protège l'« espace ». Quand la « mythologie » de Télipinu s'inscrit naturellement dans cette *perspective* « idéologique », l'expression, dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû*, d'un « pays » qui, dans premier temps, littéralement ravagé/arrêté, a disparu/est paralysé, puis dans un second, « renaît »/« revit », justifie de rapprocher les textes hittites et syro-mésopotamiens.

3.3.0.2.0.1. Du « monde » « civilisé » au « monde » « chaotique »

Le premier *motif* partagé par les deux *traditions* « littéraires » est l'expression de la disparition du « monde » « civilisé » et le « retour » du « monde » à l'état « chaotique ». Si cette transformation singulière est dans le *Mythe de Télipinu* le fait du départ de la divinité, elle est dans le *Lugal.e* le résultat de l'apparition (naissance) de l'Asakku et la destruction du « monde » par Ninurta lors de son affrontement avec la Montagne (lignes 75-89) et ce dernier (lignes 173-181) :

S. en zi-ga-ni an-né im-ús
^dnin-urta mē-šē du-ni gaba danna bí-in-sá
u₄-dam ì-du₇-du₇ ki-bala-šē im-ussu mu-un-u₅
ġiš-ġíd-da á ì-ur₄-ur₄-re
^gmi-tum-e kur-šē ka ba-ab-du₈
^gtukul-e gú-érim-šē téš-bi ì-kú-e
im-hul u_x-lu ġiš-a mu-un-dù
mar-uru₅ še-ba mu-un-NE-en-gub
ur-saġ-ra úru-mah-saġ-ġi₄-a igi-šē mu-un-na-du
sahar ì-zi-zi sahar ì-ġá-ġá
du₆-du₆ tu_x-lá mu-un-si-ge₄ a-ga-zi ì-tu₁₁-bé
ù-dúb ì-šēġ izi ì-sù-sù-sù izi lú ba-an-zal-e
ġiš-mah úr-bi-a mu-un-bal-e ^gtir-ra guruš₅ i-i
ki šà-bé šu ba-ši-ri-ri a-gig-ga i-i
ⁱ⁷idigina ì-sùh ì-ur₄-ur₄ ì-lù šu im-tu-bu-ur

A. *šá be-[l]i ti-bu-[us-su ša-me]-e[?] e-mi-[id]*
^dII ana ta-ha-zi ina a-la-[ki-šú] šu-uš bi-ra ta-[]
it-tak-kip ki-ma u₄-me ana KUR nu-kúr-tú šá-a-ri sa-ma-nu-ti ra-kib
ar-ka-tum i-da-an i-ha-am-ma-ma-ši
miṭ-ṭu a-na KUR-i pi-i-šú pi-i-ti
kak-ku a-na ma-a-tú a-a-bi mi-it-ha-riš i-tak-ka-lu
im-hu-lu me-hu-ú i-na iṣ-ši re-ti-šú
a-bu-bu ina kit-tab-ri-šú iz-za-az-zu
a-na qar-ra-du a-bu-bu ši-i-ri šá la im-mah-ha-ru ina ma-har il-lak-šú
ba-aṣ-ṣu i-na-as-sa-ah tam-la-a ú-mál-li
mu-la-a u muš-pa-la uš-ta-mah-har im-bé-e ú-ma-al-li
[nablu] i-za-an-nun i-šá-tu i-ha-am-maṭ nab-lu i-qam-mu-u
[iṣ-ša ši-i-r]a iš-da-nu-uš-šú-nu¹ uš-ta-nab-lak-ka[t qišta ukappir]
er-[še]-tum [q]a-ta-šá ina ŠA-šá [š]u-te- ' -la-ma mar-ši-iš [i-nu]-ú-u[q]
i-di-ig-lat e-šá-at ar-rat dal-hat u mar-s[a-a]t

Le Seigneur, se dressant, toucha le Ciel, Ninurta allant à la bataille : chaque (mouvement de sa) poitrine égala soixante lieues, il était une tempête perturbatrice, chevaucha sur les huit vents vers le pays en révolte. (Ses) deux bras resserrèrent l'arc long (?)⁷⁵³, l'arme meurtrière ouvrit la gueule vers la Montagne, la massue se mit à dévorer impitoyablement l'ensemble des ennemis ; il empala le vent méchant et le sirocco sur un poteau, dans leurs bras, il plaça le déluge. Un ouragan énorme, irrésistible, marcha au devant du Héros, fit remuer les fanges, fit déposer les fanges, les hauts (et) les bas il nivela, combla les trous, il fit pleuvoir des charbons, flamboyer les feux, le feu consuma les hommes. Il arracha les arbres très hauts de leurs troncs, rasa les forêts : la Terre pressa les mains contre ses seins, poussa des cris déchirants, le Tigre devint troublé, remué, fangeux, putride !

⁷⁵³ Cf. *infra*, note 772.

S. á-sàg^d nin-urta dumu-^d en-líl-lá-šè é-ġar₈-gim mu-un-ši-gul-lu
u₄-nam-tag-ga-gim ġù-huš bí-íb-ra
muš-saġ-kal-gim kalam-ma šig_x bí-in-gi₄
kur-ra a mi-ni-íb-lah ġšinig mi-ni-íb-ùr
ki-a su bí-íb-dar GIG-ma bí-íb-gar
ġiš-ġi izi ba-ab-sum an-e úš-a bí-íb-tu₅
šà-ge ti ba-ab-bal un-bé ság ba-ab-du₁₁
ì-ne-éš u₄-da a-šà-ga ùh-ġi₆
me-da úr-an-na he!-me-da-gim sú-a-šè ur₅ hé-en-na-nam-ma-àm

A. [lacune 173]
[ez]-zi-i[š i-šas-si]
[ina m]a-a-tum iš-ġu-um
ina KUR-i me-e ub-[bal-ma] bi-i-nu im-ku-ur
er-še-tum zu-mur-šá il-ti-ma sim-ma mar-ša iš-k[un]
a-n[a] a-p[i]-i i-š[á]-a-tú id-d[i-m]a AN-e da-mi ur-tam-mi-ik
šé-[l]e'⁷-tum uš-bal-kit-ma ma-a-tum šu-a-tum is-pu-un
i-na-an-na [u₄-m]u eq-lu id-ra-ni šal-mu
ma-ti-ma i-šid AN-e ki-ma na-ba-ši ša-rip ši-i lu-u ki-a-am

L'Asakku s'écroula comme une paroi sur Ninurta, fils d'Enlil ; comme au jour de la damnation, il cria d'une voix rauque, comme un serpent géant, il siffla sur le pays. Il sécha les eaux de la Montagne, rasa du sol les tamaris, de la Terre, il déchira la chair, la couvrit de plaies douloureuses, il mit le feu aux cannaies, baigna le Ciel de sang, au corps, il rompit les côtes (?), dispersa le peuple là-bas : à ce moment, à ce jour, les champs devinrent cendres noires, pour toute l'étendue de l'horizon, rougeâtre comme le pourpre, il en était ainsi !⁷⁵⁴

La disparition du culte dans l'un et l'autre texte, à la fois cause et conséquence des bouleversements du « monde », apparaît également symptomatique de la disparition de l'« ordre »⁷⁵⁵. Le départ de Télipinu empêche les dieux invités au banquet du Soleil de pouvoir se restaurer (*Tél.*, I, 19'-20') : « [sur les autels] les dieux sont étouffés » (*Tél.*, I, 6'-7')⁷⁵⁶. De même, l'intervention de Šarur, dans le *Lugal.e*,

⁷⁵⁴ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 61-63 et pp. 73-74.

⁷⁵⁵ PACE, J., 2015, pp. 32-35. Sur l'importance du *lien* entre les dieux et les hommes dans le bon fonctionnement du « monde », COHEN, A. C., 2005, p. 119.

⁷⁵⁶ Cf. *supra*, page 163.

interrompt le banquet donné en l'honneur d'un Ninurta arrêtant les destins⁷⁵⁷, qui interdit dès lors toute communication entre les dieux et les hommes⁷⁵⁸. La fuite des Anunnas effrayés (lignes 70-74)⁷⁵⁹ et la destruction (sous-entendue) du temple de Ninurta (évoquée seulement lignes 667-668) consommeront définitivement la rupture entre les deux « mondes »⁷⁶⁰.

- S. en-e ù-u'a₈ bí-in-du₁₁ an b[a]-sìg ki-ġiri⁷⁶¹-ni-šè ba-gub
 á-ba i-ni-in-g[i₄] ^den-líl ba-sùh é-kur-ra ba-t[a]-è[?]
 kur ba-gul ki-u₄-ba ku₁₀-ku₁₀ ^da-nun-na ba-tar-ra-aš
 ur-saġ-e háš tibir-ra bí-in-ra dinġir ba-bir-bir-re-eš
^da-nun-na udu-gim ki-šár-ra ba-e-e₁₁-NE-re₇^{re}-eš
- A *be-[lu ũ'a iqbīma da-num i-nar-ru-uṭ ana]-ni-[]*
is-su' it'-t[u-ur']]
ša-du-ú it-ta'-[bat] ^da-nun-[na-ku (arāru)]
qar-ra-du ša-pa-ar-š[ú im-ha-aš]
^d*a-nun-na-ki ki-ma še-ni a-di ša-ar i-tar-ru*

⁷⁵⁷ Laura Feldt a récemment redit combien, en Mésopotamie, arrêter les destins « was an act of great significance, related to the creation and maintenance of cosmic order » (FELDT, L., 2011, p. 125, note 5).

⁷⁵⁸ La destruction – sous entendue/explicite – par les deux divinités, de l'« humanité » (*Lugal.e*, l. 222 ; *Tel. III, B*, II 6-16) renforce l'idée d'un culte disparu. Cf. notamment, pour la *sphère culturelle* syro-mésopotamienne, *supra*, note 508.

⁷⁵⁹ L'*Angim* confirmerait la fuite des dieux comme une réaction à la *nature* guerrière de la jeune divinité : hur-sag galam-ma en-me-en ki-šár-ra sag [] (sum.) / *be-le-ku šá-de-e zaq-ru-te a-di šá-a-ri i-hi-iš-šu-[ni]* (akk.), « (Because) I am the lord of the terraced mountain(s), they (the gods) ru[sh away from me (?)] in every direction. » (Ligne 125, translittération, COOPER, J. S., 1978, p. 76.)

⁷⁶⁰ Généralement, sur le banquet en Mésopotamie : BOTTÉRO, J., 1994 ; PINNOCK, F., 1994 ; SCHMANDT-BESSERAT, D., 2000 ; MASETTI-ROUAULT, M.-G., 2004.

⁷⁶¹ Stefano Seminara commente de la sorte : « La grafia ki-giri ricorre ancora alla linea 58 della recensione monolingue di *Angim*, dove vi corrisponde, nelle fonti bilingui, ^(gis)gir-gub-gigir (accadico *manzāzu*), designante una parte del carro di Ninurta. Se è esatta l'interpretazione qui proposta e se, pertanto, all'identità tra le due grafie corrisponde anche quella lessicale, se ne conclude che la resa accadica – *ana šēpīšu* [...] – rappresenterebbe un caso di quel tipo di traduzione che qui viene definita "analitica" (per scomposizione di un lemma sumerico nei suoi elementi costitutivi. » (SEMINARA, S., 2001, p. 238 ; voir également, à la même page, la note 158.)

Le Seigneur cria « u'a » : le Ciel trembla, s'en alla à sa station ; il se tourna vers ce côté (?) : Enlil devint confus, [sor]tit de l'Ékur, la Montagne tomba dans le néant : ce jour-là, il fit noir, les Anunna tremblèrent. Le Héros frappa les cuisses avec les poings : les dieux se dispersèrent, les Anunna comme des moutons disparurent à l'horizon.⁷⁶²

Désormais livrés à eux-mêmes, le « monde » et les hommes sont voués à disparaître : loin de tout, les dieux ne sauraient plus les protéger. Le *genre* de la « lamentation », dont la thématique principale consiste dans le départ des dieux et les conséquences néfastes de ce dernier, témoigne de l'importance de cette idée en Mésopotamie⁷⁶³.

Le cadre de la confrontation des deux entités, enfin, doit être considéré. À l'instar d'un Télipinu quittant son « royaume »/temple pour la « steppe » (*gimra*)⁷⁶⁴, Ninurta n'affronte ses ennemis, l'Asakku et l'Anzû, qu'aux frontières du « monde » divin⁷⁶⁵/« territoire » du « pays ». Jamais en son sein même. La mention, dans le *Lugal.e*, de la jeune divinité traversant la « steppe » (*edin*) sur le chemin du retour (ligne 648) atteste de cette *perspective*.

S. ur-saê-e kur mu-un-si edin-na di-di-na u[...]

Le Héros avait écrasé la Montagne ; lorsqu'il se mit en mouvement dans la steppe [...] ⁷⁶⁶

⁷⁶² Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 61. Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer ont avancé la traduction suivante : « Alors le Seigneur poussa un tel cri que le ciel en fut ébranlé et que la terre se pelotonna à ses pieds ; qu'Enlil, lui-même terrifié, fut plongé dans le trouble et déserta l'Ékur ; que la Montagne fut crevassée, le ciel enténébré et que les Anunna tremblèrent ! Il se frappa la cuisse du poing, et les dieux s'escampèrent : pareils à des moutons, les Anunna s'égaillèrent au loin ! » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 343.)

⁷⁶³ Cf. *supra*, 2.2.0.4., « "Idéologie" royale : "continuité"/"rupture" ».

⁷⁶⁴ Les « mythes » mettant en scène Télipinu le présentent en différents refuges, toujours en « marge » du « monde » des hommes. Ainsi, de la « steppe » (*Mythe de Télipinu*), du Ciel, de la Montagne, et du Pays ennemi (*Prière de Muršili II à Télipinu* ; NUTKOWICZ, H., MAZOYER, M., 2014, pp. 20-21). Sur la *Prière de Muršili II à Télipinu*, MAZOYER, M., 2011, pp. 74-89 ; SINGER, I., 1996, 2002, pp. 54-56. Cf. *supra*, note 696.

⁷⁶⁵ Voir notamment, VOGELZANG, M. E., 1989, p. 74.

⁷⁶⁶ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 137.

Ce n'est qu'ayant atteint les marges du monde civilisé que le héros syro-mésopotamien pourra procéder à la « (re)fondation » du « royaume ». Il est intéressant de relever que les villes sanctuaires de Télipinu sont placées à la frontière gasga⁷⁶⁷. Le fait que Ninurta a recours à la purification par deux fois⁷⁶⁸ est également révélateur⁷⁶⁹.

3.3.0.2.0.2. « Chaos » et colère du dieu

Si la colère de Ninurta lors de son affrontement avec l'Asakku peut paraître justifiée – quelle autre réaction face à la violence du démon ? –, il apparaît également que ce dernier perd totalement le contrôle de lui-même : n'hésitant pas à tout détruire sur son passage et à faire couler le sang⁷⁷⁰ (lignes 83-89 et 244-260), il oblige son père Enlil à intervenir et le rappeler à l'ordre (lignes 220-224).

⁷⁶⁷ MAZOYER, M., 2003. Sur les Gasgas, voir notamment FREU, J., 2005.

⁷⁶⁸ La première fois intervient aux lignes 125-127 du récit après que le héros a ravagé la Montagne, ses habitants et ses monstres : la jeune divinité érige un autel de roseau (^{gis}šutug) et lave ses armes (lugal mē igi im-ġar KA-bi-a mu-un-ri-[] [125] ^dnin-urta sa-pār-gim ù-mu-e-dub šudug-mah-g[im] ù-mu-e-šu[b] [126] en mir-ša₄-an-na ^gdà-a ^gtukul-e a tu₅-bí-íb [127] [sum.], « Roi, tu as mis les regards sur la bataille, tu les as chassés devant le front, après (les) avoir ramassés comme dans un filet de guerre, après avoir érigé un autel de purification », translittération et traduction van DIJK, J., 1983, pp. 67-68). La seconde, ligne 302, advient directement après la mort de l'Asakku, Ninurta purifiant dans l'eau la ceinture et la massue, lavant le sang de l'arme (en-e íb-lá ^gtukul a m[u-x]-x túg² úš-a mu-un-t[u₅²], « Le seigneur, il [purifia (?)] dans l'eau la ceinture et la massue, il lava le sang (?) de l'arme (?), du vêtement (?) », translittération et traduction van DIJK, J., 1983, p. 89 ; Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer proposent la traduction suivante : « Puis le Seigneur lava (?) Baudrier et Matraque, et nettoya son Arme de son sang » [BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 351] ; l'ETCSL enfin offre la translittération et la traduction ci-après : en-e íb₂-la₂ ^{gis}tukul a /mu\-[X] X tug₂² uš₂-a mu-un-/tu₅², « The lord (...) his belt and mace in water, he washed the blood from his clothes ». Mentionnons également, tablette III (ligne 127) de l'*Anzû*, l'évocation d'un « rite » de lustration (*šuluhhû*) : ^dNISABA im-bu-u ŠU.LUH-ú-ka (translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 28).

⁷⁶⁹ Cf. *supra*, notes 700 et 702. La « souillure » et l'« exil » constituent deux caractéristiques essentielles du dieu « fondateur ».

⁷⁷⁰ « Comme le signale Francis Vian (VIAN, F., 1963, pp. 80-81), le retour au chaos semble 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. » (MAZOYER, M., 2003b, p. 131.) Dans une même *perspective*, la question du sang est essentielle, puisque caractéristique d'une certaine idée de « fondation » (DETIENNE, M., 1990, p. 4). Généralement, sur le nécessaire *lien* entre « violence » et « ordre », GIRARD, R., 1972.

S. ur-saĝ-ra úru-mah-saĝ-gi₄-a igi-šè mu-un-na-du

sahar ì-zi-zi sahar ì-ĝá-ĝá
du₆-du₆ tu_x-lá mu-un-si-ge₄ a-ga-zi ì-tu₁₁-bé
ù-dúb ì-šèĝ izi ì-sù-sù-sù izi lú ba-an-zal-e
ĝiš-mah úr-bi-a mu-un-bal-e ⁸tir-ra guruš₅ i-i
ki šà-bé šu ba-ši-ri-ri a-gig-ga i-i
¹⁷idigina ì-sùh ì-ur₄-ur₄ ì-lù šu im-tu-bu-ur

A. *a-na qar-ra-du a-bu-bu ši-i-ri šá la im-mah-ha-ru ina ma-har il-lak-šú
ba-aš-šu i-na-as-sa-ah tam-la-a ú-mál-li
mu-la-a u muš-pa-la uš-ta-mah-har im-bé-e ú-ma-al-li
[nablu] i-za-an-nun i-šá-tu i-ha-am-maṭ nab-lu i-qam-mu-u
[iš-ša ši-i-r]a iš-da-nu-uš-šú-nu' uš-ta-nab-lak-ka[t qišta ukappir]
er-[še]-tum [q]a-ta-šá ina ŠÀ-šá [š]u-te-'-la-ma mar-ši-iš [i-nu]-ú-u[q]
i-dì-ig-lat e-šá-at ar-rat dal-hat u mar-s[a-a]t*

Un ouragan énorme, irrésistible, marcha au-devant du Héros, fit remuer les fanges, fit déposer les fanges, les hauts (et) les bas il nivela, combla les trous, il fit pleuvoir des charbons, flamboyer les feux, le feu consuma les hommes. Il arracha les arbres très hauts de leurs troncs, rasa les forêts : la Terre passa les mains contre ses seins, poussa des cris déchirants, le Tigre devint troublé, remué, fangeux, putride !⁷⁷¹

S. [^d]nin-urta ⁸tukul IGI.[DÛ-]-ra [ka? b]a-ab-d[u₈??]
[ĝiš]-gíd-da kur-re i-i[n-s]i? [sùr mud-e] m[u-u]n-[túm]?
[e]n?- dundu-šè á [-sù?]
[u₄ k]u₁₀-ku₁₀-ga-šè b[a]-a[n-ku₄]
[u₄?]-gim ĝù ba-[an-dé]
x-i ĝiš-gíd-[da]
^dnin-urta x []
en-e im-dá[lhamun?]
mè-ni kur-ra bar-ús b[a-n]i-ib-[ra]
šár-ùr-e im an-šè ba-te un-bé ság ba-ab-d[u₁₁]
gug_x-KA-gim ì-bu-bu-dè
úh-bi uru ní-ba mu-un-gul-e
⁸tukul zà-sag_x-di-da kur-re izi ba-sum
mi-tum-e zú-ŠEŠ-a saĝ im-tu₁₀-tu₁₀
šíta lipiš diri-ga-e zú ì-dub-dub-bé
ĝiš-gíd-da ki-a ba-ab-dù sùr mud-e bí-ib-tùm
ki-bal-a ga-gim ur-e ba-an-dé

⁷⁷¹ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 62-63.

A.

[lacune 244-250]

[
a²-šam²-š]u-ta ki-[x x²]
[ta-ha-as-su KUR-a ina pa]-ru-uš-ši il-pu-ut-ma
[^dII ša-a-ru AN]-e i-mid-ma KUR šu-a-ti is-pu-un
[ki-ma -s]u i-šal-li-šu
i-mat-s[u] ina r[a]m-ni-šú a-la i'-ab-bat
kak-ku mun-dar-su ana KUR-i i-šá-ta id-di
miṭ-ṭu šá šin-na mar-ru um-ma-nu ú-kam-mar
kak-ku na-si-ih lib-bi šin-na i-gaš-ša-aš
ár-ka-a-tim ina KI-tim iš-tu-ma har-ra da-ma um-tal-li
KUR nu-kúr-ti ki-ma ši-iz-bi kal-bi uš-te-te-li-'

Ninurta ou[vrit la bouche] à la massue et à la pointe [de la flèche] vers la Mon[tagne], [l'ar]c (?)⁷⁷², il le po[inta] vers la Montagne : [le sang monta dans les crevasses], le Seigneur [étendit] les bras vers les nuages : le jour devint une nuit obscure ! Comme un ouragan il hurla, [comme...], [il...]. L'arc (?) [...], Ninurta, il [...], le Seigneur, il [...] un tourbi[llon]. Sa bataille frappa du gourdin la Montagne, Šarur souleva la tempête jusqu'au Ciel, dispersa le peuple là-bas, comme (un fauve) qui mord, il le déchiqueta, son fiel fit succomber (les habitants des) villes d'eux-mêmes (sans coup férir), la massue subversive mit le feu à la Montagne, l'arme meurtrière à la dent amère écrasa les crânes, la cognée qui arrache les entrailles, grinça des dents. Il planta (banda ?) l'arc (?) sur la terre, les crevasses se remplirent de sang : les chiens le léchèrent comme du lait dans le pays en révolte.⁷⁷³

S.

[i-ne-eš á] im-ma-ág inim im-ma-ab-dab₅-bé
[un-mu² hé-mi]-ib-šár ġizkim-ti-la-điri nam-ba-ġír-ġír-re
[x x]-a-ni a-šá hé-em-mi-in-dab₅ un nam-ta-ab-lá-e
[x x gá]n²-e numun na-an-ga-ma-ab-kal-le
^d[e]n-líl-me-en nam a-na-tar-ra-ġá mu-bi na-ab-ha-lam-e

A.

[a-m]at ú-ša-aš-bat-[su]
[] x l[a i]t-ta-nab-riq
[eq?-le?]-ti li-iz-bil m[a-a-t]a la u-na-áš-šar
[lacune 223-224]

⁷⁷² Une traduction du terme ġiš-ġíd-da par « lance » ou « javelot » est aujourd'hui privilégiée. Ainsi : « Javelot » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 349-350) ; « "Lanze" (oder eventuell : "Speer") » (RÖMER, W. H. P., 1994, pp. 25 et 27-28) ; « lance » (SEMINARA, S., 2001, p. 113) ; « type of spear ? » (ETCSL). L'idée, en Mésopotamie, que « planter une lance » fait acte de prise de possession d'une terre (cf. CHARPIN, D., 2012, p. 9, note 36) appuie cette correction.

⁷⁷³ Tranlittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 82-84.

[Maintenant, j'ai donné mes instruc]tions, tu seras porteur de ce message :
 [[que mon peuple (?) soit] multiplié, que (les eaux) ne noient pas ceux qui
 grandement me soutiennent. Que [...] ses eaux (?) soient réparties dans les
 champs, qu'il n'y fasse pas diminuer la population, et que lui, [...] qu'il ne
 me fasse pas manquer de postérité, qu'il ne fasse pas, pour moi, Enlil, périr
 le nom de toutes ces espèces que j'ai fait exister et fonctionner ! »⁷⁷⁴

Cette colère incontrôlable, reflet d'une force hors norme et peu maîtrisée,
 « prélude »⁷⁷⁵ à la « (re)fondation » du « royaume » d'Enlil, rappelle la terrible colère
 du dieu Télipinu qui, piqué par l'Abeille, détourne les rivières et les ruisseaux, tue les
 hommes et le bétail⁷⁷⁶.

H. [UM-MA] ^dTe-li-pí-nu-MA ú-uk-wa-az-za-an [(ša-a-nu-u)n]
 -u]n šu-me-ša-wa-mu ša-ša-an-da-an [ku-wa-at a-ra-nu-ut-te-en]
 [nu-wa-mu š]a-a-an-ta-an ku!-wa-at me-ma-nu-ut-te-en [^dTe-li-pí-nu-uš]
 [le-e-la]-ni-e-et-ta-at na-aš-ta PÚ-ru ši-il-ma-
 -t]a ÍD^{HL.À} ar-šar-šu-u-ru-uš hu-it-ti-y[a-at
 -]ah-ta nu-uš wa-at!-ga-nu-ut wa-ap-pa-mu-uš w[a?-
 [^{HL.À}]a^A-uš pí-ip-pa-aš É^{HL.A}-TIM pí-ip-[pa-aš]

 [DUMU.LÚ.U]₁₉.LU har-ni-ik-t[a G]U₄^{HL.A}UDU^{HL.À} har-ni-i[k-ta]
 -]e-ez-zi DINGIR^M[^{EŠ} -l]e-e-er nu-ma?-a?[
 [nu-wa^dT]e-li-pí-nu-u[š le-e-la]-ni-it-ta-at[
 [ma-ah-ha-a]n-wa i-ya-u[-e-ni ma-ah-ha-an-wa] i-ya-u-e-n[i]

⁷⁷⁴ Tranlittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 78-79.

⁷⁷⁵ VIAN, F., 1963, p. 94s.

⁷⁷⁶ La dichotomie « destruction »/« fondation » nous semble devoir être rapprochée de la *nature* « orageuse » de Ninurta et Télipinu qui, destructeurs par nature, n'en sont pas moins producteurs et protecteurs de vie par essence (cf. *infra*, note 877). Michel Mazoyer remarque que « 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 (DETIENNE, M., 1986a), celui de Cadmos contre le dragon de la source d'Arès (VERMEULE, E., 1971), ou encore le rétablissement de Numitor sur le trône d'Albe par Romulus (BRIQUEL, D., 1976, p. 154). » (MAZOYER, M., 2003b, p. 156 ; cf. *supra*, note 770) Rappelons enfin la *nature* « civilisatrice » de la guerre en Mésopotamie, VERDERAME, L., 2011, pp. 34-35.

Ainsi parla Télipinu : « 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 ? » [Télipinu] devint furieux et ensuite la source *šilma* [...] les rivières, les ruisseaux qui coulent il (les) détourna. [...] et il fit bondir les rivières de leur lit, [...]. Il tua [les fils de] l'humanité, il tua le bétail. [...] les dieux [...] et [T]élipinu est devenu furieux. [...] « Comment faire ? Comment faire ? »⁷⁷⁷

3.3.0.2.0.3. « (Ré)organisation » du monde et « (re)fondation » du « royaume »⁷⁷⁸

Suite à sa victoire sur l'Asakku, Ninurta poursuit son effort (lignes 334-367) et transforme le monstre en pierre (lignes 327-330) :

S. [u₄?]-da-ta á-sàg nam-ba-DI na₄ mu-bi hé-[em]
na₄ na₄zalag mu-bi hé-em na₄ mu-bi hé-em
ur₅-ra-àm bar-bi urugal hé-em
nam-ur-saĝ-bi [e]n¹-ra hé-em

A. [a-a- iq-qa]-bi ab-nu lu-u šum-šú
a[b-n]i [za-la-qu lu-u] šum-šú ab-nu lu-u MU-šú
šu-ú z[u-mur-šú] lu šá qab-rim
qar-ra-du-us-su lu-u šá be-lí

« (...) À partir de ce mo[ment] on ne l'appellera plus : 'Asakku', 'pierre' sera son nom : de la pierre, le nom sera 'zalaqu', pierre sera son nom ! Celle-ci, ses entrailles seront le Tartare ! Sa grandeur héroïque appartiendra au Seigneur (/à l'En ?) ! »⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ *Tél.* III, B, II 6-16, translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 61 et 86-87. Voir également, MAZOYER, M., 1999.

⁷⁷⁸ Cf. *supra*, pages 126-127.

⁷⁷⁹ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 92 (voir également, p. 10 ; Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer proposent la traduction suivante : « Désormais, on ne t'appellera plus Asakku, mais « Pierre » – une pierre dont le nom propre sera *zalaqu*, au sein de quoi se trouvera l'Enfer et dont la vaillance reviendra au Seigneur (?). » [BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 352]). Il est intéressant de relever ici les *liens* particuliers de Télipinu et Ninurta avec le « monde » souterrain. Ainsi, Télipinu est celui qui permet d'accéder au « monde » infernal (MAZOYER, M., 2010, p. 88). Dans une même *perspective*, Ninurta serait celui qui « crée » les « Enfers » (pour une autre interprétation, cf. *supra*, note 471), et dont la maison s'étend du ciel au « monde » souterrain : [é].šu.me.ša₄ é.an.ki.da.lá.a bal.e.da.zu.[dè] (18) [ana é-šu-]me-ša₄ bītu šá ana šamê^e u eršetim^{im} tar-šú ina e-re[-bi-ka] (19) (VAT 10610, LAMBERT, W. G., 1960, p. 120). Cependant, si Télipinu est à la jonction du « monde » des vivants et du « monde » infernal, il ne guide pas les morts. Or, dans l'*Épopée de Gilgameš*, l'Anzû est mis en scène dans un rôle de guide des morts (il est en effet celui qui conduit Enkidu à la demeure obscure : BOTTERO, J., 1992, lignes 16 à 34). Aussi, se pose la question de savoir, étant donné l'équation possible de la divinité avec le monstre (pour une synthèse de la question, Jérôme

S'il peut s'agir là d'un comportement politique associé à la royauté : le jugement de l'ennemi, sa condamnation et son anéantissement total – jusqu'au cadavre –, la « création » des « Enfers » s'inscrit dans une *perspective* plus large de « fondation »⁷⁸⁰. En effet, de même que Télipinu « fondateur » creuse le sol afin de sacrifier aux divinités infernales⁷⁸¹, ou que Romulus excave le *mundus* lors de la « fondation » de Rome⁷⁸², Ninurta fixe le cadre rituel⁷⁸³ et sacré nécessaire à la « (re)fondation » du « royaume » et sa prospérité future. La mise à mort particulière de l'Asakku avant sa transformation participe de cette *perspective* (lignes 288-298) :

Pace, 2011, *Mythes de royauté, de combat, de jugement, et d'organisation du cosmos en Mésopotamie : points de contact entre le monde mésopotamien et les mondes indo-européens. Création/Fondation du royaume et prise de pouvoir : Ninurta ou le dieu à la croisée des chemins*, Mémoire de Master 2, sous la direction de M. G. Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études.), s'il s'agit là d'une caractéristique propre au démon, ou si la divinité elle-même est psychopompe. La mention dans AKA 255 i 3 (Asn.) de Ninurta, *pētû naqbē kabisi eršeti rapašti*, « who opens up the deep, walks about in the netherworld » (CAD K, *kabāsu*, p. 8 : « to stride », « to walk upon ») d'une part, et son association avec l'arbre cosmique, dont les racines atteignent le « monde » souterrain, d'autre part, vont dans le sens de la seconde hypothèse. Autre fait d'importance, Ninurta, aurait la capacité de faire revivre les morts : (Ninurta) *gāmil napšāti muballit m[ītūt]u* (JRAS Cent. Suppl. pl. 2 : 6 ; de même Gula, sa femme : *ina ni-iš īnē^{II}-ia mi-i-tú i-bal-luṭ ; mi-i-tu ul-tu eršetim^{lim} ú-tar-ra* [*Gula Hymn of Bulluṣa-rabi*, lignes 86 et 179, translittération, LAMBERT, W. G., 1967 pp. 120 et 128]). La mise en adéquation de Ninurta et Nergal – ainsi la divinité des « Enfers » tue également le serpent ! (LAMBERT, W. G., 2013, pp. 384-386) – ne peut également être négligée (dans *Gula Hymn of Bulluṣa-rabi*, la déesse est notamment dit, l. 148, *be-let šamē u eršetimtim*, « maîtresse du ciel et du monde infernal » [translittération, LAMBERT, W. G., 1967, p. 124]). Une hypothèse serait également de considérer la *nature* « lieuse » de Ninurta comme symptomatique de son *rapport* à la mort et au « monde » infernal, ainsi que cette caractéristique apparaît souvent dans le *monde* indo-européen, et plus particulièrement indien (rappelons les *liens* entre Indra et le « monde » souterrain), germanique et scandinave. Sur la question des *liens* « comme figuration bien connue de la mort », voir BRACHET, J.-P., 2012, pp. 45-46.

⁷⁸⁰ DELPECH, F., 2000. Les nombreuses mentions en Mésopotamie d'une « création » des « Enfers » intervenant dès les débuts du « monde », ajoutent à cette *perspective* : « Lorsque le Ciel eut été séparé de la Terre, et que la Terre eut été séparée du Ciel, An ayant emporté avec lui le Ciel, et Enlil ayant remporté avec lui la Terre, et ayant octroyé le KUR à Ereškigal. » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., p. 479.)

⁷⁸¹ MAZOYER, M., 2003b.

⁷⁸² BRIQUEL, D., 1976 ; 2001. Voir également DELPECH, F., 2000, pp. 205-206. L'idée de l'association lance/prise de « territoire » n'est pas étrangère à la Mésopotamie (cf. CHARPIN, D., 2012, p. 9, note 36).

⁷⁸³ L'association de l'Asakku décédé à une « épave » (*má-gaz*) assoit cette hypothèse. Cf. *infra*, note 901.

L'utilisation de l'eau/Déluge et la transformation de l'Asakku en motte de terre rappellent notamment certains « rites » ordaliques⁷⁸⁸ ou de cessions immobilières syro-mésopotamiens, dont Elena Cassin a montré le caractère « cosmogonique »⁷⁸⁹. Analysant la question du « plongeon des origines » et de ses variations méditerranéennes, François Delpech rattache cette association (eau/motte de terre) au limon extirpé de l'Océan primordial par le « démiurge-plongeur »⁷⁹⁰, dont il fait l'enjeu ultime de l'acte de « fondation »⁷⁹¹. L'association eau/Déluge – motte de terre –

⁷⁸⁸ Les textes de Mari sont à cet égard significatifs. « (...) on sait que, dans le cas de contestation territoriale, le différend était tranché par une sorte de justice du fleuve, dans lequel, comme permettent de l'établir des textes de Mari, étaient immergées rituellement des équipes d'hommes et de femmes représentant les parties en présence. Les plongeurs devaient tenir dans leurs mains une poignée de terre symbolisant la localité contestée et prononcer, en l'enfonçant dans les eaux la formulation de leur revendication. Le sort, heureux ou fatal, de ces victimes sacrificielles et substitutives, indiquait quelle partie le fleuve entendait favoriser. » (DELPECH, F., 2000, pp. 238-239.) Sur l'ordalie à Mari, voir notamment DRIVER, G. R., MILES, J.-C., 1935 et DOSSIN, G., 1958. Plus généralement, voir PICARD, C., 1960 ; MONTET, P., 1961 ; CARDASCIA, G., 1967, 1993 ; DETIENNE, M., 1967 ; BOTTERO, J., 1981 ; DURAND, J.-M., 1988, 2008, pp. 528-546.

⁷⁸⁹ Le rituel de cession immobilière comporte la destruction d'une motte de terre qui, symbolisant le terrain cédé par le vendeur, est jetée par ce dernier dans de l'eau. Cette opération permet de rompre le *lien* qui associait le sol à son possesseur. Reproduisant les conditions du Déluge, ce rituel semble engager les représentations « cosmogoniques » de la *culture* syro-mésopotamienne « selon laquelle le retour au chaos, le nivellement sous forme de déluge est senti en même temps comme une catastrophe et comme la condition nécessaire d'un renouvellement du monde » (CASSIN, E., 1987, p. 294 ; voir également pp. 6-10 et 281-294). Voir également, SEMINARA, S., 2004.

⁷⁹⁰ DELPECH, F., 2000, p. 239.

⁷⁹¹ « Symbole du terrain dont la possession est contestée, témoin matériel d'une répartition, ou matière première d'une fondation, voire d'une genèse universelle, elle a valeur à la fois juridique, religieuse et cosmogonique : d'où son utilisation dans les rituels d'ordalie, de cession foncière, et de fondation, et sa mobilisation dans des mythes de création, d'origine des hommes, de mise en place d'un centre. » (DELPECH, F., 2000, pp. 239-240.) Voir également, NILSSON, M. P., 1920 et DELPECH, F., 1995. Rappelons ici l'importance, de même que son association avec l'eau, de la glaise dans la « cosmogonie » syro-mésopotamienne. Analysant, la *Prière du kalû* pour la reconstruction d'un temple, Jean Bottéro relève parfaitement : « Par contre, les auteurs sont plus à l'aise pour nous apprendre *comment* ce Temple idéal et premier a dû être produit : par quel procédé et selon quel plan. Tout d'abord, puisque, grâce à l'Apsû, Ea disposait d'un matériau : la terre glaise, humidifiée, malléable, c'est d'elle qu'il va tout fabriquer – en la modelant. Et ainsi le verbe *banû* prend-il, pour la suite entière du récit, un sens défini : la "motte" tirée de l'Apsû va servir pour toute l'œuvre d'Ea, jusqu'aux Hommes, dont on savait, par une antique tradition, qu'ils avaient été faits d'argile (G. Pettinato, Das

constitution des « Enfers » procède ainsi d'une véritable appropriation du « territoire » de Sumer par la divinité : un temps contesté par l'Asakku, le « territoire » syro-mésopotamien, le « pays », désormais « (re)déterminé » et « (re)sacralisé », « appartient » exclusivement à Ninurta, dont la légitimité ne peut et ne pourra souffrir la moindre contestation (lignes 310-313⁷⁹², 695-697). Le rôle particulier joué par Ninhursag, à la fois dans le *Lugal.e* et l'*Anzû*, renforce cette interprétation, qui déesse-mère, dès Eannatum, nourrit – et légitime – les rois de son lait⁷⁹³. L'image, en début de récit (ligne 28), d'un Asakku, *dumu um-me-ga nu-tuš-a nè-ga kú-a* (sum.), *ma-ru šá a-na mu-še-niq-tum la uš-bu e-muq ši-iz-bi in-ni-qu* (akk.), « (...) fils qui sans s'asseoir (sur les genoux) d'une nourrice a sucé la force du lait maternel »⁷⁹⁴, est ainsi révélatrice qui apparaît la marque de l'imposture qui sera la sienne⁷⁹⁵.

altoriorientalische Menschenbild..., p. 41s.) » (BOTTERO, J., 1985, p. 296.)

⁷⁹² Seule la version en sumérien du texte nous reste.

⁷⁹³ *é-an-na-túm* (42) *lugal-* (43) *lagaš.KI* (44) *á-sum-ma-* (45) ^d*en-líl* (46) *ga-zi-kú-a* (47) ^d*nin-hur-saĝ* (48), « E-anatum, king of Lagaš, granted strength by the god Enlil, nourished with wholesome milk [nous soulignons: littéralement "nourri par le lait de vie de Ninhursag"] by the goddess Ninhursag. » (*E-anatum* E1.9.3.1 rev. v. 42-48, translittération et traduction FRAYNE, D. R., 2008, p. 139 ; voir également ABW I, 146-7: Ean 2, 12-III 3, COOPER, J. S., 1986, p. 41.) Outre Eannatum, notamment En-temena, Puzur-Mama de Lagaš et Lugal-zagesi d'Uruk (HALLO, W. W., 1957, pp. 136-137).

⁷⁹⁴ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 55.

⁷⁹⁵ Marie-Astrid Dupret a établi un « rapport entre le lait "maternel" que boit une divinité et son caractère spécifique » : Ningirsu est ainsi dit *su a-zi-da-den-l[il-lá]* (2) *hur-sag-e tu-da* (3) *maš-lu-lim-e ga-zi-kú-a* (4), « Ningirsu, juste semence d'Enlil, enfanté par la Montagne, allaité avec du bon lait par les cerfs. » (*Gud fgm.* 5 col. 2 ; TCL VIII pl. LIV, 5 II 2-4, translittération et traduction DUPRET, M. A., 1974, p. 336 [voir également JACOBSEN T., 1973, p. 282 et note 29 ; FALKENSTEIN, A., SGL 2, 116s. ad 57; id., AnOr 30, 90-101, van DIJK J., 1983, p. 6 et note 16 ; EDZARD, D. O., 1997, p. 103].) L'exemple d'un Marduk qui, « ayant sucé le sein des déesses » et été « élevé » par sa « nourrice », apparaît « parfait » et « supérieur », nous semble renforcer cette hypothèse (*ib-ni-šu-ma* ^d*É.A a-ba-šu* [83] ^d*dam-ki-[na]* *AMA-šu har-šá-as-šu* [84] *i-ti-niq-ma šer-ret* ^d*EŠ₄.DAR.MEŠ* [85] *ta-ri-tu it-tar-ru-šu pul-ha-a-ta uš-ma-al-li* [86] *šam-hat nab-nit-su ša-ri-ir ni-ši i-ni-šu* [87] *uť-ťu-lat ši-ta-šu ga-šir ul-tu ul-la* [88] *i-mur-šu-ma* ^d*a-num ba-nu-u a-bi-šu* [89] *i-riš im-mir ŠÀ-ba-šú hi-du-ta im-la* [90] *uš-ta-aš-bi-šum-ma šu-un-na-at* DINGIR-us-su [91] *šu-uš-qu ma-a'-diš* UGU-šú-nu *a-tar mim-mu-šu* [92] *la lam-da-ma nu-uk-ku-la mi-na-tu-šu* [93] *ha-sa-siš la na-ta-a a-ma-riš pa-áš-qa* [94], « C'est Ea, son père, qui le créa, Damkina, sa mère, est celle qui accoucha de lui. Comme il avait sucé le sein des déesses, la nourrice, en l'élevant, l'emplit d'éclat terrifiant. Somptueuse est sa stature,

S. šár-úr-ę an-[t]a lugal-bi-ir mí-zi-dè-eš mu-un-ne
 en meš-mah [g]án-e a-du₁₁-ga ur-sağ a-ba za-gim
 lugal-mu zà-zu ba-ra-ga-an-til ba-ra-ga-an-tuš ba-ra-ga-ù-tu
 ^dnin-urta u₄-da-ta kur-ra lú ba-ra-ra-an-zi-zi
 lugal-mu šig₁₄-dili-gi₄-a-za

D'en haut, le Šarur adressa à son Roi (ces) paroles flatteuses : "Seigneur, Arbre-Meš majestueux sur un champ arrosé, Héros, qui est comme toi ? Mon roi, à côté de toi, personne n'est si accompli, ne peut s'asseoir à demeure, personne n'est né comme toi ! Ninurta, à partir de ce jour, personne dans la Montagne n'osera plus s'insurger contre toi. Mon Roi, tu n'as qu'à t'écrier une fois (...).⁷⁹⁶

La construction, ligne 351, d'un bād-mah (sum.)/dūr rabi (akk.), « haut mur », qui kalam-ma igi-ba bí-in-tab-b[a] (sum.)/pān māti īdil (akk.), délimitera l'horizon du « pays » (littéralement « ferme[ra] le front du pays »), marque la fin de ce processus de détermination/« (re)fondation » du « territoire »⁷⁹⁷. À l'instar du premier geste d'un Romulus qui fut de bâtir les murs de Rome, séparant ainsi « le territoire nouvellement urbanisé et sacralisé du reste de la nature sauvage »⁷⁹⁸, Ninurta consacre, par l'établissement d'une « frontière », l'« identité » du « territoire » nouvellement

étincelant son regard, il est viril dès la naissance, puissant depuis toujours. Anu le vit, lui qui avait créé son père, il exulta, s'illumina et son cœur fut rempli de joie. Comme il l'avait rendu parfait, sa divinité est différente, il est beaucoup plus élevé, il leur est supérieur en toute chose. Inconcevables et magnifiques sont ses dimensions, impossibles à comprendre, difficiles à contempler » [*Enūma Eliš*, 1-21/1-23, translittération et traduction, TALON, P., 2005, pp. 36 et 81 ; cf. également, TALON, P., 1992]).

⁷⁹⁶ *Lugal.e*, lignes 309-313, translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 90. Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer proposent la traduction suivante : « De (toute) sa hauteur, Šarur lui adressa alors cet éloge : "Seigneur ! Majestueux Arbre-Meš poussé en un champ irrigué, qui donc t'égalera, ô Champion ? Nul ne s'est jamais rencontré d'aussi parfait, d'aussi digne que toi, mon Souverain, de s'asseoir sur le trône. Dorénavant, personne en la Montagne, n'osera plus se rebeller contre toi : tu n'aurais qu'un seul cri à pousser (?) pour l'abattre." » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 352.)

⁷⁹⁷ DELPECH, F., 2000, pp. 204-206 et 237-241. Analysant les « frontières » de l'« espace » urbain, Paolo Matthiae rappelle le rôle de l'enceinte en Mésopotamie, qui définit l'ensemble de la *société* tant sur les *plans* « social », que « religieux » et « politique » (MATTHIAE, P., 2000, p. 49).

⁷⁹⁸ Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.

« créé »⁷⁹⁹. Enfin, maîtrisant les « eaux primordiales », et rassemblant les eaux éparpillées dans le KUR, Ninurta « rétablit » l'eau dans le « pays ». La vie reprenant ses droits, il « (re)créé » alors l'agriculture⁸⁰⁰ afin de « restaurer » la prospérité du « royaume » (lignes 334-367⁸⁰¹).

S. u₄-bi-a⁸⁰² a-silim ki-ta du a-gàr-ra nu-um-dé
a-šed_x du₈-du₈-du₈-ù u₄ zal-le-da-gim kur-ra é-ri-a ba-ni-íb-íl-a
dinġir-kalam-ma ba-su₈-ge-eš-a
^gal ^gdsu-bi mu-un-lá-eš-a
ur₅-ra-àm éš-gàr-bi ì-me-a
un-tar-bi-šè é lú gù ba-an-dé
i₇idigina nam-gu-la-ba an-šè u₅-bi nu-íl-e
kun-bi a-ab-ba-e li-[bí-lá-a] a-du₁₀ nu-um-[túm//dé]
nisaġ_x[!] kar-re lú nu-gíd[?]-e
šà-ġar hul-a nì nu-tu-du
i₇-tur-tur-re šu-luh lú li-bí-in-aka sahar nu-mu-da-an-zi-zi-i
gán-zi-da a nu-šub-šub-bé e-aka nu-ġál-la
kur-kur-re ab-sín-na nu-gub-bu še-bir-a i-im-aka
en-e ġíštu-mah im-gub-bé
^dnin-urta dumu-^den-líl-là-ke₄ gal-bi ì-ġá-ġá
gu-ru-um-na₄ kur-ra mi-ni-in-ak
dungu-diri-ga-gim á bí-in-sù-sù-du
bàd-mah-gim kalam-ma igi-ba bí-in-tab-b[a]
ġiš-bal ki-šár-ra mu-ni-in-ġar
ur-saġ-e mu-un-galam uru téš-bi m[u-un]-úš
a-kala-ga na₄ im-da-DI
ì-ne-éš a kur da-rí-šè ki-a nu-um-e₁₁-dè
ì-bir-bir-àm gú ba-ni-in-ġar
kur-ra sug-e ba-ni-íb-kú-a
mu-un-ur₄-ur₄ i₇idigina im-ma-an-sum
a-eštubku₆ a-gàr-ra mi-ni-in-dé-dé
ì-ne-éš u₄-da nì-ki-šár-ra-ke₄

⁷⁹⁹ Récemment, sur le rôle du mur comme « demarcation of urban space, separating the city from the steppe (...) and operat[ing] both at a practical level and at a symbolic level », BAKER, H. D., 2014, p. 89.

⁸⁰⁰ La « (re)création » de l'agriculture par Ninurta après le Déluge n'est pas propre au *Lugal.e*. Ainsi également BM 23103, où Ninurta apparaît sous la forme de Ningirsu (SOLLBERGER, E., 1967).

⁸⁰¹ Pour une translittération et traduction récente des lignes 334-346 plus particulièrement, voir LISMAN, J. J. W., 2013, p. 53.

⁸⁰² Cette formule nous semble devoir être rapprochée de l'expression u₄-ri-a, « ce jour-là », qui introduit souvent, dans les compositions sumériennes, l'évènement « cosmogonique ». Sur l'expression u₄-ri-a précisément, voir van DIJK, J., 1965, pp. 16-34.

lugal-kalam-ma en^dnin-urta-ra sù-ud-bi-šè mu-un-húl-e-eš
gán-né še-gu-nu-a mi-ni-in-sum
buru_x-pú-kiri₆-ke₄ šu im-mi-in-íl
gur₇-du₆-re gú im-mi-in-gur-gur
en-e kalam-ta kar im-ta-an-e₁₁
dinġir-re-e-ne ur₅-bi mu-un-ša₆
^dnin-urta a-a-ni me-téš me-i-i-ne

A. [lacune 334-344]
[ina me-reš-t]um mu-ú ul šum-qu-tu-ma i-ku šá-pa-ku ul i-[ba-aš-ši]
ina KUR.ME[Š šer²]-'i ul šu-uz-zu-za-at-ma še-em sip-hu-um-ma in-[ne-piš²]
be-lu ú-zu-un-šú šir-ti iš-kun-ma
^dII be-lum mar^dII ra-bi-iš iš-ta-nak-kann
gu-ru-un [ab]-ni ina KUR-i ig-[r]u-un
ki-ma er-[p]e-ti muq-qal-pi-ti ina ram-ni-šú i-šad-di-hu
[k]i-ma du-ur ra-bi-i pa-an ma-a-ti i-[di-il]
i-na-an a-di [šá]-a-ri iš-kun
qar-ra-du ik-[kil-ma a-la mi]t-ha-ri[š issekir]
me-e dan-nu-[te i²-na² a]b-ni iš-BE-[?]
i-na-an-na mu-[ú da-ri-i]š iš-tu er-še-ti ana KUR-i ul [i]l-lu-ú
šá ú-sap-pi-h[u] up-tah-hi-ir
šá ina KUR-i še-e-[ra u ba-ma]-a-ti ú-mál-lu-ú
ih-mu-u[m-ma ana i-d]i-ig-lat it-ta-di
mi-l[a har-pa ana ú-ga-r]i im-ki-ir
i-n[a-an-na] a-di šá-a-ri
šar-r[i KUR.MEŠ a-na be-lí^dII ana ru-qé]-e-ti ha-du-ú
ina me-[reš-ti še-am ar-ki-am] ú-ban-ni
in-[bi ki-re-e šip-pa-t]i ú-šá-áš-ši
k[a-r]e-e ti-li ú-gar-ri-in
[be-lu iš-tu m]a-a-ti ka-a-ra [u]š-te-ra-a
[šá i-li k]a-bat-ta-šú-nu i-ti-ib
be-e[l-ti šir-t]i ana be-lí^dII ana ru-qé-e-ti [ap-p]a i-lab-bi-nu-ši

Ce jour-là, l'eau salubre ne sortant plus de la terre, ne montait pas sur les champs, puisque, la glace⁸⁰³ entassée partout, le jour où elle commença à fondre, portait la destruction dans la Montagne, (et) puisqu'à cause de cela les dieux du pays étaient soumis à la servitude, qu'ils devaient porter la hache et la corbeille, – cela en effet étant leur corvée – (alors), on avait le droit de faire appel à une maison pour le recrutement de travailleurs (?). Le Tigre en son plein ne fit pas (encore) m[ont]er sa crue en haut, son embouchure ne [finissant] pas (encore) dans la mer, il ne portait pas d'eau douce. (Alors), on ne [por]tait pas de prémices (?) au quai, la famine était dure, rien n'était né. Personne ne faisait (encore) le nettoyage des canaux, personne ne draguait les boues, de la bonne terre labourable les eaux ne descendaient pas, un système de drainage n'existant pas. Comme les pays ne creusaient pas de sillons (avec la charrue), l'orge était semée par endroits, çà et là. Le Seigneur y mit son intelligence profonde, Ninurta, le fils d'Enlil,

⁸⁰³ Littéralement, « eau froide ».

se mit à accomplir un chef-d'œuvre. Il entassa un monceau de pierres dans le Kur, comme un gros nuage qui passe au ciel, il déploya les ailes, il verrouilla (ainsi) le front du pays de Sumer comme avec une haute muraille, il installa une écluse (?)⁸⁰⁴ à l'horizon terrestre. Le Héros agissait avec grande habileté, il endigua les villes ensemble. Il dom[pta] les eaux puissantes (avec des murs) en rocher : or, maintenant, les eaux ne montaient plus de la terre sur le Kur à jamais. Ce qui était dispersé, il le rassembla, (les eaux) qui dans le Kur avaient formé des lacs épars, il les fit fusionner ensemble, les conduisit dans le lit du Tigre, il arrosa les champs arables d'inondations printanières. Or, à ce moment, ce jour-là, tout ce que contient l'univers, le roi du pays de Sumer, (tout) jusqu'aux confins de la terre, on se réjouissait du Seigneur Ninurta ! À la terre labourable il assigna (la culture) de l'orge bariolée, il fit récolter les fruits du jardin et du verger, il remplit les silos en forme de monticules. Le Seigneur installa (?) des comptoirs commerciaux en dehors du pays de Sumer, il contenta la gourmandise des dieux, (et ceux-là), ils proclamèrent dûment les louanges du Père de Ninurta.⁸⁰⁵

Autrement dit, potentiellement devenue « fondatrice », la divinité procède à « une "nouvelle création", à la réorganisation de l'univers, et à l'invention de l'agriculture organisée, de l'irrigation et du drainage des champs irrigués »⁸⁰⁶. Les comptoirs commerciaux également « établis » par la divinité, ainsi que le « rétablissement » du culte sacrificiel⁸⁰⁷, participent de la même idée de

⁸⁰⁴ Si l'idée de la « barrière » (« barriera [?] », SEMINARA, S., 2001, p. 126)/du « barrage » (« barrage », BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 353) est généralement acceptée, une traduction du terme *giš-bal* par « écluse » reste hypothétique (outre Jan van Dijk, l'ETCSL traduit : « sluice [?] »). Stephano Seminara a notamment rappelé la traduction possible du terme par « fuso » (SEMINARA, S., 2001, p. 298). L'auteur distingue bien par ailleurs entre les versions sumérienne et akkadienne du passage : *giš-bal ki-šár-ra mu-ni-in-gar*, « (in tal modo, Ninurta) collocò una barriera(?) all'orizzonte » ; *i-na-an a-di [šá]-[a]-ri iš-kun*, « (Ninurta) stabilì (ciò) da (all)ora (e) per sempre » (*ibid.*, pp. 126-127 ; cf. également, p. 299).

⁸⁰⁵ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 93-97.

⁸⁰⁶ van DIJK, J., 1983, p. 24. Relevé par Jan van Dijk, un parallèle peut être trouvé en BM 23103 (*ibid.*, p. 31). Un doute subsiste cependant quant au rôle effectif joué par Ningirsu dans cette version (SOLLBERGER, E., 1967, p. 283, note 25).

⁸⁰⁷ En *dingir-re-e ur₃-bi mu-un-ša₆* (sum.), « contenta[nt] tous les désirs des dieux » (l. 366), Ninurta libère les dieux des travaux forcés auxquels ils étaient réduits (*dingir-kalam-ma ba-su₈-ge-eš-a*, ligne 336, translittération van DIJK, J., 1983, p. 93). Salluste rappelle l'importance de « sacrifier » au dieu : ἔπειτα αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσὶν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι « sans sacrifice les prières ne sont que paroles ; avec des sacrifices, ce sont des paroles animées » (SALLUSTIUS SERENUS, 16, 1 ; texte dans la CUF [Budé], chap. 16,1) ; citant l'*Illiade*, Platon consacre la *dimension* « cosmogonique » de ce dernier (*Rep.* 364, e) :

« restauration » d'une entité politique forte⁸⁰⁸. L'édification de chapelles et de sanctuaires, suite à la victoire de Ninurta sur l'Asakku/Anzû (II/25-26), ajoute à cette *perspective*⁸⁰⁹.

A. [ina kib-rat e]r-bet-ti ši-tak-ka-na ma-ha-zu-ka
[ma-ha-zu-k]a [li]-ru-bu a-na É.KUR

Tu obtiendras, dûment édifiées, des chapelles en ton honneur, et dans le monde entier tu installeras tes sanctuaires : il y en aura même en l'Ekur !⁸¹⁰

Dans son analyse du corpus ougaritain, souvent rapproché de son pendant syro-mésopotamien, Nicolas Wyatt rappelle l'importance symbolique et matérielle du temple :

λιστοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
καὶ τοὺς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς ἀγαναῖσιν
Λοιβῆ τε κνίση τε παρατρῶπῶσ' ἄνθρωποι
λίσσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆῃ καὶ ἀμάρτη.

Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir ;
et par le sacrifice et la bonne prière,
les libations, et des victimes la fumée, l'homme détourne leur colère
quand il a enfreint leurs lois et péché.
(Iliade, IX, 497-501)

Le sacrifice a vocation au *lien* entre les hommes et les dieux. Il est l'expression de l'« ordre » « retrouvé ». Sur le *lien* de la « parole » et de l'« acte » dans le rituel, voir notamment JULLERAT, B., 1995 ; sur le « sacrifice » aux dieux en Mésopotamie plus précisément, voir LAMBERT, W. G., 1993 et GLASSNER, J.-J., 2009. La « résurrection », ligne 668, du temple de Ninurta (èš-za sahar-ta me-ra-ra-an-íl-la [sum. ; translittération, van DIJK, J., 1983, p. 139], littéralement « ton temple qu'il a sorti/élevé de terre ») également témoigne que les *liens* entre « monde » divin et « monde » humain sont rétablis. Sur le sacrifice aux dieux en Mésopotamie plus précisément, voir LAMBERT, W. G., 1993 et GLASSNER, J.-J., 2009.

⁸⁰⁸ La mention, à la ligne 16 du récit, d'un Ninurta « fai[sant] rendre hommage à son père jusque dans les régions lointaines (...) » (^dnin-urta lugal dumu a-a-ni-ir sù-ud-bi-šè kiri4 šu-ġala₇ [sum.], ^dII šar-ri ma-ri šá a-bu-šú ana ru-qé-e-tim ap-pa ú-šal-bi-nu-šú [akk.], « Ninurta, le Roi, le fils qui a fait rendre hommage à son père jusque dans les régions lointaines (...) » ; translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 53), apparaît à cet égard essentielle. Sur le culte comme acte de « socialisation de l'espace », voir GLASSNER, J.-J., 2009, p. 43.

⁸⁰⁹ Dans un article récent, Lorenzo Verderame, redit l'importance du temple syro-mésopotamien, origine de la vie et centre de la cité (VERDERAME, L., 2011, pp. 24-29).

⁸¹⁰ Translittération ANNUS, A., 2001a, p. 23 ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 398.

In that alone of all these gods Baal actually acquires a temple (and the plaintive cry of Ashtar that he has none operates in the long term as a disqualifier of both Yam and Mot as well) the « triumphs » of his rivals are ephemeral. Indeed, it is the hollowness of their victories, unreinforced by the « territorial power » of a temple, which highlights the construction of Baal's temple as a main theme of the Baal cycle – a concrete image of his victory in battle and of the microcosm he establishes.⁸¹¹

Ainsi, en « créant » la Montagne et en « inventant » l'agriculture, qui procède d'une « (ré)organisation » de l'« espace »⁸¹², Ninurta délimite⁸¹³, aménage, et façonne, celui où doit prospérer l'espèce humaine, dont il devient par ailleurs le protecteur, le roi (lignes 684-700). Cette thématique n'est pas étrangère au *Mythe de Télipinu*, dans lequel le jeune dieu « restructure » l'« espace » et « rétablit » le foyer.

S. [a-a-ni^den-líl-le] nam mu-ni-ib-tar-re
 [lugal an-ki-a mu-ma]h[?]-zu-šè diri-ga
 [en me-hé-gál-la]-ka tuš k[i] ha-ba-ni-in-gar
 ga[ba-dağal-la suhu]r-re hé-du₇
 lugal-mè ki-bal-a u₄-a[n[?]-n]a[?] sağ-e-eš hé-rig₇
^gtukul mar-uru₅ kur-re izi sum-mu
 ur-sağ-an-ki-ke₄ sağ-ę-eš hé-rig₇
 lugal u₄-zu-šè kaskal ha-ba-sig
^dnin-urta kur-ra du-zu nir hu-mu-ni-gál
 ur-bar dab₅-bé-da šu-bar-ra-gim
 u₄-zu-šè ki-bal-a-šè du₁₀ nim-ta hé-gub
 hur-sağ ba-e-sum-ma ki-bé na-an-gi₄-gi₄
 uru-bi du₆-du₆-da ha-ba-šed
 bára-bára-gal-gal-bé zi nu-mu-un-ši-pa-an
 šíta-an-na bala-ša₆-ga nu-kúr-ru
 ti-u₄-sù-rá ġizkim-^den-líl-lá
 lugal usu-an-na ni-ba-zu hé-a
 ur-sağ-e á-sàğ mu-un-ug₅-ga-aš

⁸¹¹ WYATT, N., 2005, p. 28.

⁸¹² BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 372.

⁸¹³ Elena Cassin rappelle, dans son analyse du « mythe » de l'*Anzû*, la « frontière » symbolique qu'est la Montagne, zone « où un dieu souverain est impuissant à faire reconnaître ses lois » (CASSIN, E., 1973, p. 109).

A .a-bu-šu^d en-líl šim-tú [i-ša-am-šu]
 LUGAL i-na AN-e KI-ti []
 EN i-na pa-ra-aš HÉ.GÁL šu-[ub-tú]
 rap-ša ir-ti ša a-na šar-[ti asmu]
 LUGAL i-na ta-ha-zi u₄-mu š[a-] li-[]
^gTUKUL a-bu-bu []
 lacune 690-700

Son père Enlil le bénit : « Roi, prééminemment dans le Ciel et sur la Terre autant que ton nom illustre, Seigneur, parmi les rites de fécondité tu as établi ton siège. Large poitrine, destinée à être poilue, roi-bataille, je (t')ai donné la tempête céleste contre le pays en révolte. L'arme-déluge qui met le feu à la Montagne, le héros du Ciel et de la Terre (t')en a fait don ! Roi, devant ta tempête le chemin était trop étroit, Ninurta, j'ai eu confiance en ta marche sur la Montagne : comme le chien-loup lâché pour s'emparer de (sa) proie, ainsi, dans (?) ta tempête d'en haut tu as lancé en avant les pieds vers le pays en révolte ! La Montagne que tu as fait capituler ne sera plus restaurée, tu as réduit ses villes en ruines, ses princes fastueux ont perdu haleine devant toi ! Que l'arme céleste, un règne prospère sans défaillance, qu'une vie pour toujours, le bon augure d'Enlil, roi, que la force céleste soient ta récompense ! »⁸¹⁴

Le jugement des pierres apparaît à cet égard essentiel. Souvent commenté du fait de sa longueur (231 lignes) et de sa place dans le schéma narratif du texte⁸¹⁵, l'étonnant passage ne nous en semble pas moins, en effet, symptomatique d'un équilibre retrouvé⁸¹⁶ : expression d'un retour de la justice d'une part, et expression d'une normalité quotidienne, diplomatique et commerciale recouvrée d'autre part⁸¹⁷ ; Ninurta, tel le roi vainqueur, procède simplement à une « (ré)organisation » de ses alliances politiques étrangères, en vassalisant les uns et passant alliance avec les autres⁸¹⁸.

⁸¹⁴ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 141-143.

⁸¹⁵ Le *Lugal.e* a ainsi longtemps été perçu comme un « "mythe" métallurgique ».

⁸¹⁶ Le passage du jugement des Pierres peut-il être perçu comme la renaissance minérale égyptienne, et dont Sydney Aufrère a récemment évoqué les tenants et les aboutissants (AUFRÈRE, S. H., 2007) ?

⁸¹⁷ Il convient de rappeler que la pierre relève en Mésopotamie exclusivement de l'étranger et de l'importation (notamment, PETTINATO, G., 1972).

⁸¹⁸ La ligne 159 de l'*Angim* apporte à cet égard un éclairage significatif : lugal dab₅-ba-mu u₄ an-na-gim kir₄-šu ha-ma-an-gál (sum.) / [LUGAL].MEŠ šá ak-mu-ú ki-ma^d šá-maš ap-pa lil-bi-nu-[ni] (akk.), « Let him have my captured kings pay homage to me there, as to the light of

S. n[a₄?-ka]lam-ma mu-un-na-su₈-ge-eš
 du₂₄-ùr-kúš-a-gim mu-un-na-gurud-dè-eš
 en-e a-rá-mah-a-ni-šè
^dnin-urta dumu-^den-líl-lá šu-ta silim ba-ab-sìg-sìg-ge-ne

Les di[eux]/pi[erres] du pays de Sumer vinrent à lui, comme des onagres épuisés ils se prosternèrent devant lui, et pour ce Seigneur, à cause de sa conduite superbe, (pour) Ninurta, le fils d'Enlil, ils battirent des mains en guise de salut.⁸¹⁹

Plus généralement, le « pays » est-il replacé dans le réseau de relations constitué eu égard à une longue histoire avec ses voisins. De même, le destin nouveau, contrepoint de la « trahison »⁸²⁰ de la Montagne du début du récit, que le jeune dieu assigne à sa mère, conséquemment Ninhursag, rappelle l'importance, en termes de ressources, de la Montagne pour la Mésopotamie (lignes 397-405)⁸²¹.

S. šà-túm-bé šim ha-ra-an-mú
 gú-gú-bé lál-ġeštín ha-ra-an-mú
^gerin ^gšu-úr-me ^gza-ba-lum ^gtaškarin du₈-du₈-bé ha-ra-an-mú
 kiri₆-gim nì-sa-ha šu hu-mu-ra-[n]i-ib-tag
 hur-saġ-e ir-nam-dinġir-ra hu-mu-ra-an-[gul]-ul-gú[?]-e
 [lacune]
 kù-gi ku-babbar hu-mu-ra-ab-[b]al-e HI.IB.LÀL hu-mu-ra-ab-aka
 urudu-an-na hu-mu-ra-ab-zal-le gú-b[i] hu-mu-ra-an-aka
 kur-[re] máš-anše ha-ra-ab-lu-e
 hur-saġ-e nì-úr-limmu-e numun ha-ra-ni-ib-i-i

A. *qer-bet-[s]u ri-qi lib-ni-ki*
 [ki-šá-da-t]u-šú diš-pa ka-ra-na li-še-ša-a-ki
 [e-re-nu] šur-me-nu su-pa-lu taš-ka-ri-in-nu ì-[t]a-tu-šú li-še-ša-a-ki
 [ki-ma ki-re-e mut-hu-um-ma li]-za-in-ki
 [] i-[l]u-ti [] l]i-*rap-piš-ki*
 []-x li-*rap-piš-ki* bi-lat-su liš-ši-ki
 []-pa-la[k²]-ki x [x x x l]i-pu-uš-ki
 [e-re-a a]n-n[a-ka] x x [] li-bil-lak-ki
 [šá-d]i-i b[u-u]l-šu li-*rap-piš-ki*
 [šá-du-ú š]á er-ba še-p[a-a-šu ze-e-ra li]-še-še-ki

heaven. » (Translittération et traduction, COOPER, J. S., 1978, p. 86.) Plus largement, voir PACE, J., 2015.

⁸¹⁹ *Lugal.e*, lignes 305-308, translittération et traduction van DIJK, J., 1983, p. 89.

⁸²⁰ Cf. *supra*, note 466.

⁸²¹ Notamment en ce qui concerne le culte (BOTTERO, J., 1985, p. 297).

Que les terrasses (de la montagne) produisent des aromates pour toi, que les rives produisent du vin et du miel, que les pentes fassent croître les cèdres, les cyprès, les genévriers, les buis pour toi, qu'elle t'embellisse de fruits mûrs comme un jardin, que les collines fassent ab[onder] les parfums (aimés) des dieux, qu'elle fasse extraire pour toi l'or et l'argent, qu'elle te fabrique le ..., qu'elle fasse fondre cuivre et étain, dont elle te portera le tribut, que la montagne fasse multiplier le bétail pour toi, que les collines procurent la fécondité aux quadrupèdes pour toi !⁸²²

Désormais, délimité, sacralisé, possédé, l'espace nouvellement « ordonné » se fait à nouveau scène de justice et se définit foncièrement par rapport à ses ennemis, à l'« autre » et l'« au-delà »⁸²³. Une redéfinition du statut de chacune des pierres dans la vie courante syro-mésopotamienne peut être envisagée ici. L'importance notamment des pierres précieuses dans les processus de « (re)fondation » des temples ne peut être négligée.

« Renaissant » de ses cendres, le « territoire » de Sumer est ainsi restructuré, tant d'un point de vue géographique, politique et économique, la maîtrise de l'eau⁸²⁴, étant à cette occasion l'un des traits les plus importants de l'action « fondatrice » de la divinité⁸²⁵. Ainsi, dans le « mythe » de *Télipinu et de la fille de l'Océan*, Télipinu devient

⁸²² Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 101-102.

⁸²³ Au même titre que le serment évoqué plus haut, tout jugement est rendu sous tutelle divine. Le retour de Šamaš après la victoire de Ninurta appuie cette hypothèse. Il est dans cette *perspective* intéressant de relever que le vol par Anzû de la Tablette des destins n'a pu se faire qu'en cette période charnière d'instabilité que peut être l'aube.

⁸²⁴ Voir *supra*, note 576. La représentation dans certaines œuvres iconographiques des « eaux primordiales » lors de cérémonies d'investiture royale atteste de cette *perspective* et peut être rappelée ici (cf. notamment PARROT, A., 1937, cité par RUTTEN, M., 1941, pp. 146-147).

⁸²⁵ Ainsi dans le *Mythe de Télipinu et La fille de l'Océan*, Télipinu devient maître des eaux courantes, « indispensable[s] au nouveau royaume » (MAZOYER, M., 2003b, p. 29). Condition *sine qua non* de la prise de possession/maîtrise d'un « territoire », la maîtrise des eaux est sinon une qualité caractéristique du dieu « fondateur », du moins une qualité essentielle de ce dernier. Or, Ninurta est incontestablement, ici par ses agissements, là par ses épithètes, maître des eaux, qu'elles soient « primordiales » et furieuses, ou douces. Il convient toutefois de remarquer la différence de nature de l'ennemi combattu par chacune des divinités. Ainsi, si le *Lugal.e* et l'*Anzû* voient Ninurta affronter deux monstres dont la défaite conduit à la libération des eaux, Télipinu pour sa part, et à l'instar d'un Marduk, affronte l'Océan. Cette distinction est d'autant plus intéressante qu'une évolution identique semble avoir eu lieu en Mésopotamie et en pays

maître des eaux courantes, mises à la disposition du « royaume » hittite. À cet égard, la remise par Ninurta, dans le « mythe » d'Anzû, de la Tablette des Destins⁸²⁶ à son père Enlil, est essentielle. Car s'il obéit évidemment à son devoir, Ninurta ne procède pas simplement par cet acte au retour de l'« ordre » et de l'« harmonie », mais également à la « (re)fondation » d'un (nouveau) « royaume », dont il est finalement, à l'instar de Télipinu dans le *Mythe de Télipinu*, lui-même le reflet (lignes 21-22 [II/I]) :

S. *lem-na an-za-a i-kis*^[827] *nap-šat-su*
LUGAL-ù-[tu] *li-ru-ba a-na É.KUR*⁸²⁸

Coupe la gorge à ce [méchant] Anzû !
La Royauté, alors, réintégrera l'Ekur, et les Pouvoirs reviendront à ton père et progéniteur !⁸²⁹

Le fait que l'une des *fonctions* principales de Ninurta soit d'« instituer »/« réinstituer » la « royauté » – ses prérogatives, relevant à la fois de l'économie du « royaume », par la production agricole, mais également de la politique extérieure de ce dernier, l'attestent particulièrement⁸³⁰ – comme en témoigne, entre

hittite : d'abord liée à une guerre contre un monstre lié aux eaux (en effet, le père de Télipinu, le dieu de l'Orage du Ciel affronte l'Illuyanka et non l'Océan), la conquête de ces dernières passèrent ensuite par une victoire sur l'Océan. Sur les *liens* entre l'Illuyanka et l'eau, voir NICOLLE, R., 2015a et Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.

⁸²⁶ Du point de vue de la construction du « mythe », la Tablette des Destins est ainsi très proche de l'égide du *Mythe de Télipinu*, également hypostase du pouvoir royal. L'égide, en effet, contient en son sein l'expression de la *fonction* « souveraine », la *fonction* « productrice » et la *fonction* « guerrière » (MAZOYER, M., 2003b, p. 154), qui sont donc les trois « fonctions » majeures de l'« idéologie » indo-européenne. Nous pouvons donc en déduire qu'elle est également le symbole de la « royauté » et du « pouvoir » (mais aussi de la « civilisation », dans la dichotomie « monde » « chaotique »/« monde » « civilisé » propre aux « "mythes" de "création"/"fondation" »), ce dernier étant ici, d'une certaine manière, « imaginé comme une entité indépendante, enfermée et hypostasiée en des emblèmes talismaniques » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 413).

⁸²⁷ Sur le verbe *nakāsu* (« trancher ») précisément, voir notamment GLASSNER, J.-J., 2009, p. 41.

⁸²⁸ ANNUS, A., 2001a, p. 23.

⁸²⁹ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 398.

⁸³⁰ Sur la question des *fonctions* « royales », voir la synthèse récente de Maria Grazia Masetti-Rouault (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014b).

autres, l'épithète *guzalû* (gu.za.la₂)⁸³¹, appuie cette hypothèse. Parachevant l'œuvre de Ninurta, les prérogatives données à la déesse de l'écriture, Nisaba, à la fin du *Lugal.e*, symbolisent, dans cette *perspective*, la mise en place d'une administration royale, indispensable au bon fonctionnement du « royaume » (lignes 701-726)⁸³² :

S. ur-saĝ-e á-sàg mu-un-ug₅-ga-aš
en-e gu-ru-um-bi mu-un-aka-aš
na₄ ha-ba-DI im-mi-in-du₁₁-ga-aš
ušum⁷ šig_x-gi₄ mu-ni-UD-a-aš
ur-saĝ-e- a-e saĝ an-ta ĝiri im-ma-ĝar-ra-aš
gán-né-zi-dè šu in-gi₄-a-aš
^gapin hé-ĝala₇ pa bí-in-è-a-aš
en-e ab-sín-gub-bu mu-un-ĝar-ra-aš
^dnin-urta dumu-^den-líl-lá-ke₄ gur₇-du₆ gur₇-maš-a gú bí-in-gur-gur-ra-aš
in-nin me á-bi-ta è-a du₁₁-ge mah-dib-ba
^dnidaba munus-zi gal-an-zu kur-kur-ra diri-ga
igi-ka-kéš-da-nam-en-nam-lugal-la IM.SAĜ DI ĝál-la-bi-im
ĝíštu-mah^d en-ki du₆-kù-ga-ta saĝ-e-eš rig₇-ga
^dnin-urta dumu-^den-líl-lá-ke₄ zà-ba nam-mi-in-gub
munus-mul-an nun-e abzu-ta gal-le-eš-e sig₇-ga
in-nin ĜÍŠTU.^dNIDABA šà-ge uš-kú
sá-ĝar dili dí-ma ĝalga-sù
[] á-ĝál-sag-gi₆-ga DUB-ĝál mu a-na-tuku
[]-x mušen-sè-ke-bi nu-du₈-ù
[]-b]i? gaba-bi-šè diri-ga
[]-da ù-èn nu-ša₄^dsu'en-na-ta u₄ šed-e
[bàd-zab]ar DIB lú nu-e₁₁-dè
[gal-zu-sá]-sá gašam-igi-níĝin-na
[nin s]aĝ-gi₆-ga èn-tar-re un-e inim si-sá
[]-i¹ gaba-ri-^den-líl-lá
[munus-zi-m]ul an-da šà-kúš-ù^dni[daba] zà-mí

⁸³¹ « It seems that in mythology Ninurta was most of all responsible for bestowing the throne on the king (of the gods). In Atrahasis and in the Epic of Gilgameš, Ninurta is called *guzalû* (...), « throne-bearer » of the gods. This title probably means that Ninurta is the god who is responsible for the institution of kingship among the gods. In Ninurta's journey to Eridu, it is he who establishes the throne of kingship. The epilogue of Anzu Epic (SAA Anzu III 130) calls Ninurta: « Your name Guardian of the Throne they have given for (the exercise of) kingship » (MU-ka ra-bi-iš^{giš} GU.ZA id-di-na ana LUGAL-u₂-ti); this name of Ninurta is also found in CT 25 11:36 (Moran W. L., « Notes on Anzu », Afo 35, p. 28, n. 40). » (ANNUS, A., 2002, p. 51.)

⁸³² BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 374. Une seconde interprétation possible, sur le *plan* strict du « rituel » cette fois, serait de voir en Nisaba l'administratrice du temple de Ninurta, fonction qu'elle occupait notamment à Nippur (van DIJK, J., 1983, p. 49).

A. [lacune 701-716]
 [*ma-l*]i-kà[t mī]l-k[i](?)
 []-x-i *šal-mat* SAĜ.DU k[a-a]m-s[u-š]i
 [i-n]a qí-ša tar-ši MUŠEN *šab-tu la-a ip-pa-ra-ši-d*[u]
ši-pir ep-še-ti-ša at-ri-iš iš-t[a]-na-kan
i-na gu-ha-še ša la nap-šur-ti it-ti^d sin u₄-mu m[a]-nu-ši
ša ki-ma du-ur si-pár-ri ma-ma la-a el-lu-ši
mu-da-at mil-ki it-peš-tu i-na nap-har KUR
be-let šal-mat SAG.DU *muš-tal-tu muš-te-ši-rat* KUR.MEŠ
 [lacune 725]
 MUNUS *kit-tum šá it-ti^d a-nim im-tal-li-ku* KI.SISKIL *^dnidaba nu-ú-da-at*

Le Héros, à l'Asakku qu'il venait de tuer, le Seigneur, au monceau de pierres qu'il en avait fait, lorsqu'il eut donné l'ordre « qu'il soit appelé "pierre" », au [] qu'il [], aux eaux dont le Héros avait tracé la voie d'en haut, aux champs fertiles auxquels il les avait attribuées, à la charrue (qui procure) l'abondance, qu'il avait inventée, aux sillons réguliers que le Seigneur avait (appris) à creuser, aux monceaux de grain que Ninurta, le fils d'Enlil, avait entassés, aux silos qu'il avait remplis, (à tout cela) à la Dame qui possède les forces divines qui existent par elles-mêmes, qui est éminemment digne d'être célébrée, à Nisaba, à la sainte femme, grandement sage, éminente dans le pays, à celle qui possède la tablette maîtresse contenant les paragraphes des obligations des prêtres-En et de la Royauté, qui a été douée d'une intelligence supérieure par Enki dans le Duku^[833], à ses soins, Ninurta, le fils d'Enlil, lui a confié la surveillance. « À la femme, l'étoile céleste, qu'a fait s'épanouir magnifiquement le Prince dans l'Abzu, à la Dame de la science, qui dilate le cœur, qui seule a le don de gouverner, douée de sagesse et de conseil prévoyant, [...], la dominatrice des têtes-noires, qui (possède) la tablette sur laquelle sont réunis les noms (?), à qui les oiseaux pris dans les rets qu'elle a tendus n'échappent pas, dont toute œuvre accomplie obtient un plein succès, à celle pour qui à l'aide d'une corde dont (les nœuds) ne se délient point, les jours sont comptés selon (les phases de) la Lune, vers qui, telle une forteresse de cuivre, personne ne peut monter, à celle qui est bien au courant des conseils, instruite en toute chose, la reine qui se soucie des têtes noires, qui sait formuler la parole juste pour le peuple, [la...], la réplique d'Enlil, à la sainte femme, resplendissante, qui se confie au Ciel (=An), à Nisaba les louanges ! »⁸³⁴

⁸³³ Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer remarquent : « Le "Saint-monticule" (du₆-kù), qui reviendra, notamment en 41 [Prologue du tournoi "Céréale contre Menu-bétail", pp. 511-514] : 27, 30, 39, 42 (XII, §§ 32, 44), désignait le lieu, surnaturel et extratemporel, de résidence des grands dieux. » (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 367 ; pour une édition du texte, voir BENDT, A., VANSTIPHOUT, H. L. J., 1987.)

⁸³⁴ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 143-147.

L'association de la « fondation » et de l'écriture n'est pas anodine : *lien* entre les hommes et les dieux, l'écriture participe également de l'idée de « civilisation »⁸³⁵. Ainsi, devenu roi de Thèbes, Cadmos apporte aux hommes l'art de forger les métaux et l'écriture⁸³⁶.

3.3.0.2.0.4. La question du Gel

Bien qu'elle ne puisse s'inscrire dans l'évolution narrative dégagée ci-dessus (3.3.0.2.0.1./3.3.0.2.0.2./3.3.0.2.0.3.), l'apparition, dans le « mythe » de la *Disparition du Soleil*, du Gel (Hahhima) suite à la disparition de ce dernier, n'en est pas moins un *motif* singulier partagé également par le *Lugal.e*. En effet, suite à la victoire de Ninurta sur l'Asakku, « l'eau vivificatrice ne sortait pas encore du sol, mais, transformée en glace accumulée, elle ravinait, en fondant, les montagnes »⁸³⁷. L'apparition, dans le récit suméro-akaddien, de cette *a sed* (sum.), « eau froide », intrigue, dont l'origine doit être discutée. Deux hypothèses : soit elle est l'œuvre de l'Asakku dont elle apparaîtrait, ce dernier étant associé au vent du Nord et asséchant la terre (lignes 275-279)⁸³⁸, l'une des prérogatives ; soit elle est une conséquence de la disparition du Soleil⁸³⁹ lors du

⁸³⁵ MONNEYRON, F., THOMAS, J., 2012 (2002), p. 11.

⁸³⁶ Dionys., I, 140 sq. ; cf. CALASSO, R., 1995.

⁸³⁷ Lignes 334-335, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 352.

⁸³⁸ ki-bal-a piriġ zú-ŠEŠ mu-un-ra lú nu-mu-ni-in-dib-bé (275) mir-mir-ra líl téš im-gaz-za-ta mur húb mu-e-ak-e (276) amaš líl-lá-en-da igi-tab-ba a ki-a mi-ni-ib-lah (277) u₄ téš-e ri-a un im-til á-šu-du₇ nu-tuk (278), « Il fait mordre la panthère à la dent amère dans le pays en révolte : personne ne peut la capturer. Après avoir, dans le vent du Nord, réduit tout au néant, il frappe les poumons (?), le bercail a été fermé par la Lilít, dans la terre il a séché les eaux, dans la tempête tourbillonnante, le peuple est fini, ne trouve plus d'issue (...) » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 85-86.) Notons également, ligne 266, la mention du mir-kur-ra-ke₄, « vent glacial (?) de la Montagne » (translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 84 ; selon l'ETCSL, le terme mir signifie : « north wind »). Voir également, sur l'association démons (*utukku*)/froid au Proche-Orient ancien, GELLER, M. J., 2007.

⁸³⁹ Maria Grazia Masetti-Rouault a récemment rappelé que dans « la littérature hymnique mésopotamienne (...), le contrôle sur le froid (*kusu*), le gel (*halpu*), la glace (*šuripu*) et la neige (*šalgu*) est attribué à Shamash, "qui raccourcit les jours et allonge les nuits" » (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2013, p. 401, note 24).

combat de la divinité et du monstre⁸⁴⁰.

3.3.0.2.0.5. La défaite du héros et la conquête du savoir

À l’instar de la question précédente, celle de la défaite, dans un premier temps, du héros, mérite attention. Faillible de la simple mise en garde, significative de la violence innée de son fils, le discours d’Enlil amorce la transformation de ce dernier⁸⁴¹. Simple guerrier, à la violence pour ultime arme, il devient sujet de connaissance. *Les dieux lui accordent le savoir.*

S. kur-gal^den-líl-le^dnin-líl-ra gù mu-na-dé-e
 nitadam-mu dumu-mu la_x-ba-tuš ġá-e a-na mu-zi-zi
 en-téš-é-kur-ra lugal-rab[?]-[m]ah[?]-a-a-na
^{er}in abzu-a mú-a aga_x-ġizzu-daġal-la
 dumu ki-ní-dúb-bu-mu la_x-ba-tuš šu-mu a-ba < ba- > gi_x-i-dè
^tukul en-ra ki-áġa lugal-bi-ir ġiš-tuku
 šár-úr-re en^dnin-urta-ra
 [] nibru^{ki}-šè a-a-ni-[ir]
 [] n]i-me-lám túg-gim bi-[in-dul]
 [] b]a-an-lá en ur₅-re-e[š]
 [^tukul-e]
 []^den-líl-ra gù mu-n[a-dé-e]
 [] dumu-zu]-úr á-sàg []
 [] xxx, []

rupture 199-210

[] x, ku[r-k]ur[?] []
 [] in-d]a-sá[?] k[i-ba]la ġiri[?] []
 [] x, x, u₄[?] nu-d[ib]-ba igi-mu ba-ab-ġ[ál[?]-]
 []]-x₂-ne á[?] hé-en-ġál en-zu gaba-zu mu-un-zi
 [x x x x]^dnin-urta ní-te-a-na ġizkim i-im-ti

⁸⁴⁰ Le rôle particulier joué par la/le glace/gel/froid chez d’autres « divinités de l’Orage » proche-orientales nous interpelle, qui interroge le « mythologème » du « dieu de l’Orage » proche-oriental antique. Quand le dieu Addu, à Ebla, est habillé de glace/gel (et de lumière), et les dieux Yawhe ou Assur les utilisent comme armes (MASETTI-ROUAULT, M. G., 2009, 2013), quelles *perspectives* d’interprétation ? Le *lien* entre le « dieu de l’Orage » et la/le glace/gel est-il caractéristique du « dieu de l’Orage » proche-oriental ? Du « dieu de l’Orage » en général ? L’utilisation de la glace/gel comme arme peut-elle être, ainsi qu’il en est coutume en Mésopotamie, le reflet d’une ancienne victoire du « dieu de l’Orage » sur ces derniers précisément, ou un monstre de glace ?

⁸⁴¹ Sur une possible *dimension* « rituelle » et « magique » du discours d’Enlil, voir SEMINARA, S., 2004.

[a-ma-ru^{??} mu]-un-til-la i-im-gub a u₄-gim ba-an-ta-ha_x
 [dumu ní-dúb^{??}-b]a-mu[?] zi¹ du₁₀-ge-eš mi-ni-pa-áĝ húl-húl-le i-im-gub

- A. *šá-du-ú ra-bu-ú^{dII} a-na^{dII} i-šá-as-si*
hi-ir-ti ma-ri ul a-šib a-na-ku mi-na-a ep-pu-uš
be-lu bal-ti É.KUR rap-pí ši-i-ri šá a-bi-šú
e-re-nu šá ina ap-si-i ir-bu-ú a-gu-u šá šil-la-šú rap-šú
ma-[ri] tap-šu-uh-ti-ja ul a-šib qa-ti man-nu i-šab-b[at]
^gka[k]-ku šá be-el-šú i-ram-mu [še-mu]-ú a-mat be-lí-šú
[^{dII} a-n]a [LU]GAL^{dII}
[a-mat[?] n]a-piš-[ti[?] ana nibru]^{ki} a-na a-bi-šú i-t[a[?]-bal]
[mar^{dII}] TU₁₅.KUR.RA e[z-z]i-[iš] k[i-m]a šu-ba-tim ik-tùm k[i-ma iši issuh]
 [] x b[e-l]u ana a[n-n]i-ti]
- [lacunes 197-217]

Le grand Olympe^[842], Enlil, cria vers Ninlil : « Mon épouse, mon fils n'est plus là, moi, qu'est-ce qui peut me soutenir ? Le Seigneur, l'autorité de l'Ekur, qui (impose) le joug puissant pour son père, ce cèdre qui grandit dans l'Abzu, avec sa couronne dont l'ombre est large, mon fils, ma consolation et mon soutien, il n'est plus là, qui va me prendre par la main ? » L'arme qui aimait le Seigneur, obéissante à son Maître, le Šarur, pour le Seigneur Ninurta, porta à son père, à Nipp[ur, la nouvelle du dan]ger de mort (?) ; [le fils d'En]lil, la tempête furieuse de la Montagne l'enveloppa comme d'un drap, le dé[racina] comme un arbre, l'[Asakku (??)...] le lia : à cause de cela le Seigneur [...] [L'arme du Seigneur ...] disait à Enlil : « [Père Enlil ...] l'Asakku ... [...] (lacune) [Enlil ... lui répondit :] (traces) [...], où la lumière n'entre pas, j'ai promené mes regards. [...]..., bien qu'il fût le plus fort, ton Seigneur t'a fait reculer (?). Ninurta, s'étant fait confiance à lui-même [...], ayant fait cesser [le déluge (?)] il sera debout : les eaux seront séchées comme par (la chaleur du) Soleil, [mon fils], ma [consolation (??)], respirera soulagé, plein de joie il sera debout.

- S. *^gtukul-e š[à][?]-x-x-bi im-hun háš ba-ni-in-ra*
šár-ùr-re du₁₀ i-ni-in-bad ki-bal-a i-in-búr
e[n^dnin-urta-r]a húl-la-a inim mu-na-ni-ib-bé
lu[gal-mu]-zu a-na bí-du₁₁-ga-a
a-ma-ru u[š₇]-d]a[?]-ĝar-a lú-ra súd-súd-dè
á-sàg nè-ba šu a-[b]a-ni-ti zé ba-ni-in-sù
[dumu-m]u é-kur-ra hu-mu-da-ku₄-ku₄
^dnin-urta un-mu sù-ud-šè me-téš hu-mu-i-i

- A. [*i-nu-u]h šá-a¹-[a]r[?]-[šú (mahāšu)]*
 [^{dII}] bir-ku il-ta-as[?]-sum[?]-ma ana KUR nu-kúr-ti u[t-t]a-[]
 a-na be-lí^{dII} ha-diš a-ma-ta i-qab-bi

⁸⁴² Nous soulignons : cf. *supra*, note 749.

[be-lí šá a-b]u-ka a-na ra-me-ka mím[?]-ma iq-bu-ú
a-bu-bu šá im-[tu ina ma]h-ri-šú kam-rat ana a-a-bi i-ra-ah-hu-uš
a-sak-ku ina e-mu-q[í]-šú lil-qí-šú i-na mar-ti-šú li-is-hul-šú
ma-ri- a-na É.KUR li-ru-ba
^dII ma-a-tú a-na ru-qé-é-tú lit-ta- 'id

L'arme, son co[eur inquiet (?) retrouva la paix : avec les poings elle se frappa les cuisses, Šarur, il se mit à courir, il entra dans le pays en révolte, plein de joie il rapporta au Seigneur Ninurta le message : « [Mon R]oi, (voilà) ce qu'Enlil, ton père, dans son amour pour toi a dit : pendant que le déluge, devant lequel le venin s'est amoncelé, se précipite contre l'ennemi, qu'il prenne l'Asakku par l'épaule, qu'il lui perce le foie : que mon fils entre avec lui dans l'Ekur ! (Alors), mon peuple jusqu'aux confins de la terre exaltera dûment tes puissances !⁸⁴³

Ce n'est ainsi qu'une fois la victoire acquise que le nouvel héros devient « légitime » (lignes 310-313⁸⁴⁴), lui qui pourtant banquetait avec les dieux ses pairs au début du récit (lignes 17-21). Inscrit pleinement dans la *perspective* « fondatrice » (indo-européenne ?) de l'« exilé »⁸⁴⁵, Ninurta semble donc s'inscrire également dans une *perspective* « rituelle » « initiatique »⁸⁴⁶, que justifie par ailleurs, à l'instar d'un Télipinu⁸⁴⁷, son rapport au « royaume » des « Enfers »⁸⁴⁸, pour ne pas dire le séjour qui

⁸⁴³ *Lugal.e*, lignes 186-217 et 225-232, translittération et traduction van DIJK, J., 1983, pp. 75-80.

⁸⁴⁴ Cf. *supra*, page 184.

⁸⁴⁵ Cf. *supra*, note 702.

⁸⁴⁶ Nous entendons par initiation « (la somme) de rites et d'enseignements oraux au moyen desquels on obtient une modification radicale du statut religieux et social du sujet ou du groupe de sujets à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. À la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un autre. » (ELIADE, M., 1991, pp. 222-223.) Sur une possible *dimension* « rituelle » et « magique » de la victoire de Ninurta sur l'Asakku précisément, SEMINARA, S., 2004. Dit autrement, « l'initiation consiste à engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale qu'il produit » (ZEMPLINI, A., 1991, p. 375).

⁸⁴⁷ Cf. *supra*, note 779.

⁸⁴⁸ Un exemple frappant serait également Dionysos qui, tué par Persée, plonge dans le lac de Lerne afin d'atteindre les « Enfers » et resurgit, transformé en taureau, au son des salpinges de ses fidèles le rappelant à la vie (DARAKI, M., 1982, p. 9). Maria Daraki rappelle, dans cette *perspective*, la nature ambiguë de « l'élément liquide », entrée de l'Hadès : « L'élément nouveau qui ressort de nos documents est que, dans un contexte dionysiaque, les appels qui précèdent les épiphanies du dieu sont très souvent lancés à proximité de "l'élément liquide" : en Élide, au bord de la mer ; chez Aristophane sur le lac infernal, présenté comme un prolongement

y sera le sien⁸⁴⁹. L'image, à la ligne 194, du « vêtement » (túg, « garment⁸⁵⁰ »)⁸⁵¹ recouvrant la jeune divinité défaite et disparue nous apparaît significative de son passage dans l'« au-delà »⁸⁵² et sa transformation à venir. Devant être compris dans le cadre rituel inhérent au *Lugal.e*, elle présumerait de la disparition de Ninurta et de sa « renaissance »⁸⁵³ qui le verra « changer » le « monde ». Le statut ambigu de la divinité, paragon de la personne du roi, autorise cette interprétation : *intermédiaire entre les « mondes » divin et humain, le roi/Ninurta ne saurait appartenir à l'un ou l'autre « monde » mais à l'un et à l'autre et inversement*. Littéralement le « grand homme » – LÚ.GAL –, le roi/Ninurta, s'il se distingue de par sa différence physique, relève également de l'« initié » et garantit au même titre que les dieux l'« équilibre » du

du Marais athénien ; devant ce même Marais, le jour de l'ouverture annuelle du vieux temple de Dionysos ; à Lerne, enfin, au bord du lac qui communique avec l'Hadès. Il n'est sans doute pas inintéressant de rappeler qu'à Rhodes un joueur de "flûte d'eau" (*hydraulé*) avait pour fonction de "réveiller le dieu" après sa mort biannuelle : l'*hydraulé* est une sorte d'"orgue hydraulique" qui associe on ne peut plus étroitement le son lancé à l'élément liquide. » (DARAKI, M., 1982, p. 10.) Un épisode significatif, également, apparaît une seconde plongée du dieu dans le lac de Lerne qui, désireux d'aller visiter sa mère aux « Enfers », pénètre sur les conseils de Prosymnos dans les eaux du marais afin de la rejoindre. Associé à de nombreux « rites » initiatiques en Grèce ancienne, cet épisode semble évoquer le passage de l'adolescence à l'âge adulte.

⁸⁴⁹ Cf. *supra*, note 779.

⁸⁵⁰ ETCSL.

⁸⁵¹ Sur l'habillement du mort pour son dernier voyage en Mésopotamie (COHEN, A. C., 2005, pp. 70-72).

⁸⁵² L'image de « l'arbre déraciné » proposée par Jan van Dijk répondrait de la même *perspective*, l'arbre traduisant en Mésopotamie « le lien et la continuité possible entre le monde des morts et celui des vivants » (MALBRAN-LABAT, F., 2003, p. 97). Son déracinement signifierait donc la rupture entre les deux « mondes » sus-mentionnés et l'impossibilité pour la divinité désormais de revenir auprès des siens.

⁸⁵³ La perception de la « mort » comme « renaissance » est une *perspective* bien connue des Mésopotamiens. Ainsi, par exemple, en va-t-il du « mythe » de Dumuzi (BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 300-318), ou du rituel *bīt salā'-mê*, pour lequel « we may ask whether the king actually "died" during the ritual performance when entering the prison in the evening and was "reborn" when leaving it in the morning at sunrise » (AMBOS, C., 2013, p. 250). Plus largement, sur la mort féconde sur le *plan* de la « mythologie », MORIN, E., 1970, pp. 123-147 ; sur la mort comme « "rite" de passage », HERTZ, R., 1970 (1928), pp. 1-83, van GENNEP, A., 1981 (1909).

« monde »⁸⁵⁴. Le « mythe » d'Anzû affirme l'importance du « secret » (*pirištu* [akk.]) dans l'intégration⁸⁵⁵ de la divinité dans le panthéon divin⁸⁵⁶ :

A. *lih-di lim-mi-lil ni-gu-ta li-pi-uš*
/[i]-ziz KI(itti) DINGIR.MEŠ ŠEŠ.MEŠ(*ahhē*)-šú-ma pi-riš-tú liš-me
[liš-me-m]a šá DINGIR.MEŠ pi-riš-tú

Let him be glad; let him make merry; let him make music. Let him stand with the gods his brothers and hear the Mystery. Let him (Ninurta) hear the Mystery of the gods.⁸⁵⁷

La mention, enfin, à la ligne 687, d'un Ninurta « à la poitrine destinée à être poilue », si elle rappelle la jeunesse du héros, évoque également l'idée du passage à l'âge adulte.

⁸⁵⁴ Interrogeant sur le *plan* « comparatiste » la relation héros/dragon, Yves Vadé semble parvenu à une conclusion somme toute comparable : « Le Prince archaïque n'est pas seulement garant du bonheur de son peuple, de la paix, de la richesse générale (...), il est aussi tenu pour responsable du bon accomplissement du cycle des saisons et du cours normal des phénomènes atmosphériques. C'est donc à lui d'exterminer ou de maîtriser le dragon, figure de tous les débordements, à commencer par ceux de la rivière ou du torrent. » (VADÉ, Y., 1997, p. 52). L'auteur ne manque pas également de rappeler l'important travail de Jean-Pierre Vernant (VERNANT, J.-P., 1975, p. 115, cité par VADÉ, Y., 1997, pp. 52-53) : « L'image du roi maître du Temps, faiseur de pluie, dispensateur des richesses naturelles – image qui a pu à l'époque mycénienne traduire des réalités sociales et répondre à des pratiques rituelles – transparait encore dans certains passages d'Homère et d'Hésiode, dans les légendes comme celles de Salmoneus ou d'Éaque. Mais il ne peut s'agir, dans le monde grec, que de survivances. Après l'écroulement de la royauté mycénienne, quand le système palatial et le personnage de l'*anax* ont disparu, il ne subsiste plus, des anciens rituels royaux, que des vestiges dont le sens s'est perdu. Le souvenir s'est effacé du roi recréant périodiquement l'ordre du monde. »

⁸⁵⁵ Rappelons la nature périphérique de Ninurta/Ningirsu, hur-saĝ-e tu-da máš-lulim-e ga-zi gu₇-a, « borned by the mountain, nursed with the healthy milk of a hind » (Gudea E3/1.1.7. Cylfrgms 5, 3, et 4, iv' 3'-4', translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 103). Cette mention évoque la naissance de Rémus et Romulus.

⁸⁵⁶ Alan Lenzi a montré les liens entre le « secret » et les dieux (LENZI, A., 2008).

⁸⁵⁷ *Anzû*, III, 29-31, translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 27 ; traduction, SAGGS, H. W. F., 1986, p. 23.

Structures « Mythes »	Dieu en « marge » du « monde » « civilisé »	Disparition « civilisation » / « Monde » à l'état « chaotique »	Colère destructrice du dieu	Purification du dieu	« (Re)fondation » du « royaume »	Maîtrise des eaux	Disparition du Soleil	Disparition/ réapparition du Soleil // Apparition/ disparition du Gel
<i>Lugal.e</i>								
<i>Anzû</i>								
<i>Mythe de Télipinu</i>								
<i>Télipinu et la fille de l'Océan</i>								
<i>Disparition du Soleil</i>								

Figure 13. Structures narratives (récapitulatif)

3.3.0.3. Un éternel recommencement / L'idée du cycle : un monde « restauré »

Le « monde » « restauré » par Ninurta est un « monde » « parfait », « immaculé ». Délivré de toute souffrance et « barbarie », il est donc un « monde » « modèle », expression d'un « âge d'or » retrouvé, où règnent plénitude et prospérité. De même, le *Mythe de Télipinu* évoque-t-il une « royauté idéale qui, [nous ajoutons : « régénérée »,] est exempte de tout mal »⁸⁵⁸. Proche du *Mythe de Télipinu*, le rituel de « fondation » CTH 414⁸⁵⁹, conforte cette interprétation⁸⁶⁰ : à l'occasion de la construction d'un nouveau palais, le Soleil et le dieu de l'Orage, réunis sur la Montagne, reçoivent la « main du roi » (Lugal-waš)⁸⁶¹ et lui confie de nouveau le « pays » (lignes 47-51)⁸⁶². Le ^{GIŠ}eya (« chêne vert »⁸⁶³), qui « se dresse » devant Télipinu (*Tél. I., A, IV, 27-28*)⁸⁶⁴ à son retour ou est dit planté à l'occasion du rituel (CTH 414, IV 17-21)⁸⁶⁵,

⁸⁵⁸ FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007, p. 239.

⁸⁵⁹ GÜTERBOCK, H. G., 1943 ; KELLERMAN, G., 1980 ; CARINI, M. F., 1982 ; MARAZZI, M., 1983 ; CARRUBA, O., 2005 ; FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007, pp. 236-240 ; NICOLLE, R., 2010 ; MOUTON, A., 2016, pp. 88-119.

⁸⁶⁰ FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007, pp. 236-240.

⁸⁶¹ Nous empruntons la traduction « main du roi » (« hand of the king ») à Andrej V. Sideltsev (SIDELTSEV, A. V., 2015, p. 26). Pour d'autres traductions, voir notamment GÜTERBOCK, H. G., 1943, p. 106 (« paix »), MARAZZI, M., 1983, p. 157 (« patto »), FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I., 2007, p. 240 (« convention »).

⁸⁶² nu ^dUTU-uš ^dIŠKUR-aš-ša LUGAL-wa-aš ták-šu-li-it (47) da-an-du nu ut-tar-ša-me-et I-EN ki-ša-ru nu ^dUTU-uš (48) ^dU-aš-ša ut-ne-e EGIR-pa LUGAL-i ma-ni-ah-hi <-ir> (49) MU^{HLA}-aš-ši EGIR ne-wa-ah-hi-ir na-ah-ša-ra-at-ta[-a]n (50) ne-wa-ah-hi-ir (51), « e la divinità del sole ed il dio della tempesta il patto del re accettino e la loro parola diventi unica, (infatti) la divinità del sole ed il dio della tempesta affidarono al re la regione, gli rinnovarono gli anni (e) nuovo timore reverenziale (per lui) fecero. » (Translittération et traduction, MARAZZI, M., 1983, pp. 156-157.)

⁸⁶³ MAZOYER, M., 2003b, p. 28 (cf. commentaire p. 106). La définition du ^{GIŠ}eya comme « chêne » (outre Michel Mazoyer, voir HAAS, V., 1977, p. 270 [« Eiche »]) ne fait pas l'unanimité. Ainsi, un « arbre fruitier » (« Obstbaum », von BRANDENSTEIN, C.-G., 1939, p. 76), le « (sa)pin » (« fir », GOETZE, A., 1955, p. 348 ; « [Weiß-]Tanne », HAAS, V., 1970, p. 66) et l'« if » (« yew », PUHVEL, J., 1984, p. 256) ont notamment été évoqués. Voir également, de MARTINO, S., 1998, p.142, note 13, et p. 147 et MAZOYER, M., 2003a.

⁸⁶⁴ ^dTe-li-pí-nu-uš-za LUGAL-un kap-pu-ú-it ^dTe-li-pí-nu-wa-aš pí-ra-an (27) ^{GIŠ}e-ya ar-ta ^{GIŠ}e-ya-az-kán UDU-aš ^{KUŠ}kur-ša-aš kán-kán-za na-aš-ta (28), « Télipinu s'est soucie du roi. Devant Télipinu se dresse un chêne vert et au chêne vert une égide (en peau) de mouton est suspendue. » (Translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 51 et 80.)

marque ce renouveau : expression de la jeunesse éternelle, il enrachine le « royaume », dont il garantit la permanence⁸⁶⁶ et la stabilité⁸⁶⁷. Extrêmement courante en Mésopotamie, ainsi qu'en témoignent, entre autres, le « mythe » d'*Enki ordonnateur du monde* et les *Cylindres* de Gudéa⁸⁶⁸, l'idée du retour à un « âge d'or » participe de la nécessité de « restaurer » (sum. *gi*₄⁸⁶⁹), « régénérer », le « royaume » syro-mésopotamien, et renforce l'idée de la compréhension du *Lugal.e*⁸⁷⁰ et des « mythes »

⁸⁶⁵ nu ^{GIŠ}e-ja-an ti-ja-an-ti-ja-an-zi KI.MIN ^{GIŠ}e-ja-an (17) ma-ah-ha-an uk-tu-u-ri i-ja-at-ni-ja-an nu hur-pa-aš-ta-nu-uš (18) ar-ha *Ú-UL* iš-hu-wa-i LUGAL-ša SAL.LUGAL-ša *QA-TAM-MA* (19) i-ja-at-ni-an-te-eš a-ša-an-du ud-da-a-ar-ra-aš-ma-aš (20) *QA-TAM-MA* uk-tu-u-ri e-eš-du (21), « Poi piantano/erigono l'albero *eja*, ditto : "Come l'*eja* eternamente (è) verde e le foglie non perde, alla stessa maniera re e regina possono essere 'verdi' e le loro parole possono similmente essere eterne". » (Translittération et traduction, MARAZZI, M., 1983, pp. 160-161.)

⁸⁶⁶ Le remplacement, lors de la Fête d'automne de Télipinu, du « vieux chêne » par « un nouveau chêne vert », assoit l'idée d'un « cycle » : [^{LÚ.ME}]^S *ZI-TI* ^{URU}ha-an-ha-na-az ^{URU}ka-[a]-[aš-ha(-) (4') a-ra-ah-za ar-ta *Ú* ^{GIŠ}e-ia-an [(HUR.SAG-ri píd-da-an-zi)] (5') kat-ta-an-ta hu-u-kán-zi NÍG.BA [a]-da-a[(n-na)] (6') [a-ku-wa-an]-na a-da-an-zi [(a-ku-wa-an-zi) (7') [ma-ah-h(a-an-m)a da-iš-ti-an-zi na-at ^U[(^{RU}ka-a-aš-ha pé-e-da-an-zi) na-aš-(ta ka-ru-ú-i-li)] (8') [(^{GIŠ}e-ia-an) š]a-ra-a da-an-zi na-at-za ^L[(^ÚSANGA ^Dte-li-pí-nu) ... (GIBIL-ma ^{GIŠ}e-ia-an)] (9') [(^{NA4}hu-u-wa-ši-i)]a-aš kat-ta-an ti-it-ta-nu-iz-[(zi GUNNI-za *ŠA* ^Dte-li-pí-nu e-eš-ša-ri ta-ra-a-an-zi)] (10'), « Die Teilnehmer aus Hanhana (und) aus Ka[šha steht außerhalb, und sie bringen eine Eiche auf den Berg ; unter (ihr) schlachten sie. Die Gaben zum Essen (und) zum Trinken essen (und) trinken sie [...] [Sob]ald sie (den Wagen) beladen (haben), bringen sie es nach Kašha. [Dan]nehmen sie die alte Eiche [a]uf, und der Priester des Telipinu pflanzt [...] eine neue Eiche bei dem Kultstein. Vom Herd aus (be)sprechen sie das Bild des Telipinu. » (*Nr. 14*, Vs. I, 4'-10', translittération et traduction, HAAS, V., JAKOB-ROST, L., 1984, pp. 73 et 76-77 ; pour une traduction récente de ce passage, voir MAZOYER, M., 2012a, p. 38.) Plus généralement, voir ARCHI, A., 1973 ; MAZOYER, M., 2003a et 2004.

⁸⁶⁷ PACE, J., 2012, p. 353. Symbole de Télipinu, il est le « garant de l'équilibre primordial, et des rapports entretenus entre le roi et les dieux » (*ibid.*).

⁸⁶⁸ AVERBECK, R. E., 2003, pp. 768-769. Beate Pongratz-Leisten parle d'« urban utopia » (PONGRATZ-LEISTEN, B., 2006). Sur le rituel et le rôle rituel de Gudéa dans les *Cylindres* de Gudéa, AVERBECK, R. E., 2014.

⁸⁶⁹ [i-ne-èš ša] gú-bé nam-gi₄ kalam ki-bé hé-em-gi₄ (451) šà [^d]en-líl-lá gú-bé nam-gi₄ kalam ki-bé hé-em-gi₄ (452), « Now, the heart has indeed overflowed its banks, the country (of Sumer) is indeed restored to its place; the heart of Enlil has indeed overflowed its banks, the country (of Sumer) is indeed restored to its place » (*Enki ordonnateur du monde*, lignes 451-453 ; translittération et traduction, AVERBECK, R. E., 2003, p. 768) ; é-ninnu ki-bi gi₄-a-ba (13) ^dnin-ġír-su zà-mí (14), « Eninnu, praise be to Ningirsu for its having been restored » (*Cyl. A*, Gudéa xxx 13-14 ; translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 88).

⁸⁷⁰ Notons cependant que l'idée de « restauration » du « royaume » est ici exprimée par la négative. Enlil en effet ne met pas tant en avant la « restauration » du « royaume » syro-

de Télipinu dans une *perspective* « idéologique » commune⁸⁷¹. La mise en scène, dans les *Cylindres* de Gudéa, d'un âge de « perfection » qui, perdu, sera retrouvé lors du retour, pour la nouvelle année,

S. mu ġen-na-àm iti til-la-àm
 mu-gibil an-na im-ma-gub
 iti é-ba ba-a-ku4 (REC 56)
 iti-bi u4-eš5-àm im-ta-zal

(Meanwhile) the year had ended, the month had been completed, the new year had appeared in the sky, the month “had entered its house”, and of that month the third day had passed.⁸⁷²

de Ningirsu, atteste cette vision des choses⁸⁷³. Le schéma est simple : un

mésopotamien que l'incapacité désormais de la Montagne à être « restaurée » (hur-saġ ba-e-sum-ma ki-bé na-an-ġi₄-ġi₄, « La Montagne que tu as fait capituler ne sera plus restaurée » [l. 695], translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 143).

⁸⁷¹ L'idée de la nécessité de la « régénération » du « royaume », nous entendons une entité politique comme expression d'une « identité », naît de son caractère inévitable. Raphaël Nicolle a récemment évoqué, dans le *cadre* « culturel » indien, « le besoin qu'a le cosmos de recevoir une nouvelle aurore pour en assurer l'éternité » (NICOLLE, R., 2014, p. 606 ; voir également, sur la conception indienne du temps comme « cycle », KUIPER, F. B. J., 1960, p. 219). De même, Charles Guittard relève que si « les Romains tendaient à croire en une *Roma Aeterna*[,] [c]ette *aeternitas* ne se concevait pas sans une renaissance au cours des siècles » (GUITTARD, C., 2014, p. 86).

⁸⁷² *Cyl.* B, Gudéa iii 5-8 (translittération et traduction EDZARD, D. O., 1997, p. 90).

⁸⁷³ AVERBECK, R. E., 2003, p. 769 (plus généralement, sur le temple en Mésopotamie, VERDERAME, L., 2011, pp. 24-29 ; AVERBECK, R. E., 2014). Par ailleurs, un parallèle peut-il être trouvé entre la plantation du ^{GIŠ}eya hittite et la mention, par Claudia E. Suter, d'une iconographie représentant le roi Gudéa portant une feuille de palmier dans la main droite, et de l'existence de certains rituels d'Urukagina mentionnant « a date palm on the right side brought or planted (mu-DU) by the king » (SUTER, C. E., 2000, p. 292) ? L'assimilation possible du palmier à l'« arbre de vie » ou « arbre sacré » syro-mésopotamien (GIOVINO, M., 2007, pp. 113-128) invite à considérer cette *perspective*. L'« arbre sacré » syro-mésopotamien, dont la trace est décelable dès le IV^e millénaire (PARPOLA, S., 1993a, p. 161), est très proche, sur le *plan* de l'« idéologie » du ^{GIŠ}eya hittite. « Lien » entre le Ciel et la Terre, il symbolise le caractère éternel de la « royauté » et est identifié au roi (SUTER, C. E., 2000, pp. 291-292 ; ANNUS, A., 2002, pp. 156-157). Rappelons ici l'assimilation de Ninurta, modèle divin du roi, à un cèdre. « Responsable de l'équilibre de l'univers » (*sāniq mithurti*, ANNUS, A., 2002, p. 158), la jeune divinité apporte au roi tous les biens nécessaires à la prospérité du « royaume ». En ce qui concerne l'« arbre de vie » syro-mésopotamien précisément, voir, entre autres, KEPINSKI, C., 1982 ; PARPOLA, S., 1993a ; ANNUS, A., 2002, pp. 156-162 ; LAPINKIVI, P., 2004, pp. 111-118 ; GIOVINO, M., 2007.

« monde », « une ville » où « tout fonctionne ainsi qu'il le doit » (iri-me-a níĝ-du₇ pa nam-è⁸⁷⁴). De la même manière que Télipinu « (re)fonde » le « royaume » hittite en rentrant chez lui (Tél., I, A IV, 20-35)⁸⁷⁵,

H. ^dTe-li-pí-nu-uš a-ap-pa pár-na-aš ú-it nu-za
 KUR.ŠU kap-pu-u-e-et
^{GIŠ}lu-ut-ta-i kam-ma-ra-aš tar-na-aš É-ir túh-hu-iš
 tar-na-aš
 iš-ta-na-ni-iš DINGIR^{MEŠ}-na-aš ha-an-da-an-ta-ti
 GUNNI kal-mi-!-in tar-na-aš
 A-NA TÚR an-da-an UDU^{HL.A} tar-na-aš I-NA
 É.GU₄ an-da-an GU₄^{HL.A}
 tar-na-aš nu-za an-na-aš DUMU-ŠU pé-en-ni-iš-ta
 UDU-uš SILA₄-ŠU pé-en-ni-iš-ta
 GU₄ AMAR-ŠU pé-en-ni-iš-ta ^dTe-li-pí-nu-ša

LUGAL MUNUS.LUGAL < pé-en-ni-iš-ta > nu-uš-za
 hu-iš-wa-an-ni in-na-ra-u-wa-ni EGIR.UD^M kap-pu-u-e-et

^dTe-li-pí-nu-uš-za LUGAL-un kap-pu-ú-it
^dTe-li-pí-nu-wa-aš pí-ra-an
^{GIŠ}e-ya ar-ta ^{GIŠ}e-ya-az-kán UDU-aš ^{KUŠ}kur-ša-aš
 kán-kán-za na-aš-ta
 an-da UDU-aš Í-an ki-it-ta na-aš-ta an-da hal-ki-aš ^dGÍR-aš
 GEŠTIN-aš ki-it-ta na-aš-ta an-da GU₄.UDU ki-it-ta na-aš-ta
 an-da MU.KAM.GÍD.DA DUMU^{MEŠ}-la-tar ki-it-ta
 na-aš-ta an-da SILA₄-aš mi-i-uš ha-lu-ga-aš ki-it-ta
 na-aš-ta an-da
 [nu]-u-uš tu-u-ma-an-ti-ya-aš ki-it-ta na-aš-ta an-da
^dx-x KI.MIN
 [na]-aš-ta an-da ku-un-na-aš wa-al-la-aš ki-i[t]-ta
 na-aš-ta [an]-da
 [šal-ha-a]n-t[i-i]š m[a-an-ni-it-ti-iš iš-pí-ya-tar-ra
 ki-it-ta]

⁸⁷⁴ Cyl. A, Gudéa i 4 (translittération, EDZARD, D. O., 1997, p. 69).

⁸⁷⁵ Notons également une certaine « identité » des rituels appelant les deux divinités à rentrer dans leur temple. Ainsi notamment, dans l'un et l'autre cas : le rappel des hauts faits du dieu, le tracé d'un chemin d'huile menant au temple, la mise en place d'objets appartenant aux dieux, les offrandes d'objets et de nourriture pour attirer le dieu, le banquet organisé avec l'ensemble des dieux, la musique, la référence au lit du dieu, ou encore les femmes qui lui sont destinées, etc. Généralement, pour la *sphère culturelle* hittite, voir MAZOYER, M., 2002 ; pour la *sphère culturelle* syro-mésopotamienne, nous nous référerons directement ici au *Cylindre B* de Gudéa (EDZARD, D. O., 1997 ; voir également SUTER, C. E., 2000, pp. 96-97).

Télipinu revint chez lui, il s'occupa de son pays. Le brouillard quitta la fenêtre, la fumée quitta la maison. Les autels des dieux furent en ordre, le foyer laissa (brûler) la bûche. Dans l'enclos il laissa aller les moutons, dans l'étable il laissa aller les bœufs ; la mère s'occupa de son enfant, le mouton s'occupa de son agneau, la vache s'occupa de son veau, Télipinu < s'occupa > du roi et de la reine et les pourvut de vie et de force pour l'avenir. Télipinu s'est soucie du roi. Devant Télipinu se dresse un chêne vert et au chêne vert une égide (en peau) de mouton est suspendue. Dedans est placée de la graisse de mouton ; dedans est placée (la présence bienfaisante) du grain, de GİR et du vin ; dedans est placé un troupeau, dedans sont placées les longues années, la procréation ; dedans le doux message de l'agneau est placé ; dedans [le res]pect (?) et la gloire (?) sont placés ; dedans (se trouve) aussi le dieu [] de même dedans un clou de fondation favorable est placé, [de]dans [le *šalh*]anti, le *m[annitti]* et la satiété sont placés.]⁸⁷⁶

Ningirsu raffermir non seulement la prospérité du « royaume »⁸⁷⁷, mais également

⁸⁷⁶ Translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 51-52 et 79-80. Voir également *fragment a*, p. 88.

⁸⁷⁷ La violence manifestée par Ninurta lors de son entrée dans l'Eninnu (*Cyl. B*, Gudéa v 4-5) participe de cette *perspective* (PACE, J., 2012, p. 355). *u₄ mè-šè gù gá-gar-àm*, « storm roaring towards battle » (translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 91), il est le déluge, qui alimente le Tigre et permet l'agriculture. Le « mythe » de l'*An-gim* expose, lignes 63-74, une entrée tout aussi fracassante du jeune héros dans le temple de son père, Enlil : *giš[gggir] mè-a túm-ma-na* (63) en *dⁿninurta-ke₄ gir-ni nam-mi-in-gub* (64) *ud-an-né dingir igi-tab-tab* (65) *lugal-an-bad-rá* en *su₁₁ igi-šè mu-na-du* (66) *ní kur-kur-r[a^d]lugal-kur-dúb* (67) en *dⁿninurta-k[e₄ (?)] egir-a-né nam-mi-in-[ús]* (68, H J + bB) *pirig abzu-ta me huš [š]u-ti-a* (69, c) *ní me-lám an-na an-šà-ta sag-gá-eš mu-un-rig₇-ga* (70, c) *d^aa-nun-na dingir gal-gal-e-ne sag nu-mu-un-da-ab-gá-gá* (71, c) *lugal a-ma-ru b[a-ùr-ra-ta]* (72) *dⁿninurta ud ki-bal-[a] a-m[a-ru ba-ùr-ra-ta]* (73) *ud-dam an-ùr-ra [dum-da]m mu-n[i-íb-za]* (74), « Into his ["Chariot], Fit for Battle", lord Ninurta set foot. Udanne, the all-seeing god, and Lugalanbadra, the bearded lord (?), go before him, and the awesome one of the "mountains", Lugalkurdub, the [] of lord Ninurta, follows behind him. The lion, who received the fearsome me's in Apsu, who, in heaven's midst, was presented with An's awesome radiance, the Anunna, the great gods, are unable to confront him. As the sovereign swept on like the Deluge, as Ninurta, storm of the rebellious lands, swept on like the Deluge, he howled like a storm at heaven's base. » (Translittération et traduction, COOPER, J. S., 1978, pp. 64-67.) Dans le cadre de la *sphère culturelle* hittite, Michel Mazoyer a rappelé que la colère du dieu Télipinu (*Tél. I A*, II 33'-35'), bien que terrifiante, était « positive », qui symbolise « le retour des pluies » et « la reprise du cycle agraire » (MAZOYER, M., 2003b, p. 149). La nécessité dans le « mythe » de l'*Angim* (lignes 75-97) et dans le *Mythe de Télipinu* (*Tél. I, A II 1-Tél. I, A IV 19*) de calmer les deux jeunes divinités illustre bien l'ambiguïté (négative/positive) de la *nature* « orageuse » de Ninurta et Télipinu qui, destructeurs par nature, n'en sont pas moins producteurs et protecteurs de vie par essence (cf. *supra*, note 776).

Gudéa, dont il « prolonge » (sù/sud [sum.]) la vie (Cyl. B xxi 18 – xxiv 8) :

S. sig₄ nam hé-tar
sig₄-é-ninnu nam-du₁₀ hé-tar
é IM ne-mur šub ki(!)-ús-[sa] an gu-lá-a

[...] kù [...] -e
lacune xxii 2-15

[...] [a?]
[...]mu-zu-šè tùr hé-em-ši-dù-dù
a-maš hé-em-ši-bil-bil
ùĝ ú-sal-la hé-ĝál<-la hé-sa->nú
ki-en-gi-re₆ kur-kur igi-bi ha-mu-ši-ĝál

é-AN.IM.MI.MUŠEN-[zu] an-né ha-ra-[í]
lacune xxxiii 2-12

[...] [x] [... g]a [...] -me
[x (x) N]INA [x d]ù-a
[x x] dù [x x (x)] [x]
[^dGI]Š.BÍL-ga-[m]èš(?) -da mú-a
GIŠ.gu-za-gub-ba-bi lú nu-kúr-e
diĝir-zu ^dnin-ĝiš-zi-da dumu-KA-an-na-kam
diĝir-ama-zu ^dnin-sún-na ama-gan-numun-zi-da
numun-e ki-ág-àm
áb-zi-dè MÍ ba-tu(REC 144)-da-me
mes-zi ki-lagaš.KI-[ta] è-a

^dnin-ĝír-su-ka-me
sig-ta nim-šè [m]u-zu hé-ĝál
[g]ù-dé-a [du₁₁] -ga-za
[x]-bi túg [l]ú na-DU
[(x)] [x] KA ĝuruš [(x)] an-né zu-me
[PA.T]E.SI-[z]i é-e nam-tar-ra-me
[g]ù-dé-a [d]umu-^dnin-ĝiš-zi-da-ka
[n]am-ti [h]a-mu-ra-sù

O brick, let it be promised, brick of Eninnu, let something favourable be promised. House, ... ember ... [...] Let the cattle pens be built on your behalf, let the sheepfolds be renewed on your account. May the people lie down in safe pastures under your reign, (enjoying) abundance and let the eyes of all the countries be directed toward Sumer. May the House, [your] Thunderbird, soar in the skies for your (benefit). [...] Grown as tall as Gilgameš. Its throne set there no one shall remove. Your (personal) god is Ningišzida, grandson of An, your mother goddess is Ninsuna, the mother who bore healthy offspring and who loves (her) offspring. You are (the young) whom the dear cow has born, the faithful youth arisen [from] Lagaš. You are Ningirsu's. May your name be famous from "Below" to "Above". O Gudea, nobody... shall pass over what you [ordered], you ... are a man known to An, you are a faithful ruler to (whose) house a firm promise has

been made. Gudea, son of Ningišzida, may life be prolonged for you.⁸⁷⁸

L'étude de la fête royale du *gusisu* est, à cet égard, instructive qui, associée au *Lugal.e* et au renouveau du « cycle » agraire⁸⁷⁹, avait pour but de réaffirmer la

⁸⁷⁸ Translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, pp. 99-100. La ligne 671 du *Lugal.e* semble témoigner d'un épisode équivalent : mu-nam-ti-la-na du₁₁-ge ba-ab-du₇ kalam-ma ha-ra-an-i-i (sum.), « Il a formulé un nom ("phrase"), (un vœu) pour une (heureuse) vie : qu'on l'exalte dans le pays de Sumer ! » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 139.) De même, l'*An-gim*, lignes 182-200 : [luga]l-mu uru ki-ág-gá-zu šà-zu hé-e[m-ma-h]un (182) [en] [dⁿninu]rta uru ki-ág-[g]á-zu šà-zu h[é-em-ma-h]un (183) èš nibru^{ki} uru ki-ág-zu šà-zu h[é-em-ma-h] (184) é-šu-me-ša₄ é ki-ág-zu aš k[u₄-ku₄-da-zu-d]è (185) nitlam-zu-úr ki-sikil [dⁿnin-nibru]^{ki} (186) šà-ga du₁₁-mu-un-na-ab bar-ra du₁₁-[mu-un-na-a]b (187) inim du₁₀ lugal-la s[ud-r]á-a-šè d[u₁₁-mu-un-na-ab] (188) a nun-e ri-a [dⁿnin-kar-nun-na-ke₄] (189) u₄-ba KA siskur_x(SISKUR.SISKUR)-ba-ni (190) šà kadra(NÍG.ŠÀ.A) a šed_x(MÚŠ.DI) sud-a-ni (191) níg nam-hé-a bí-in-du₁₁-ga-ni (192) me níg u₄ ul-e pa-è ak-e (193) é-šu-me-ša₄ pa-è dib-dib-bé-da-ni (194) šà [dⁿninur[ta]-ke₄ ba-š[a₆]] (195) en [dⁿnin[urta]-ke₄ igi-zi [mu-un]-[-bar] (196) é-šu-me-ša₄ é ki-ág-gá-ni aš-ni k[u₄-ku₄-da-ni] (197) [nitlam]-ni-ir ki-sikil [dⁿnin-nibru]^{ki} (198) šà-ga mu-un-na-ab-bé bar-ra mu-un-n[a]-ab-bé (199) inim du₁₀ lugal-la sud-rá-šè mu-un-na-ab-bé inim (200) [sum.] ; be-lum ina a-l[i-ka šá] ta-ram-mu lib-ba-ka li-nu-uh (182) be-lum [dⁿMIN] ina a-lí-ka šá ta-ram-mu lib-ba-ka li-nu-[uh] (183) ina É ni-ip-pú-ri URU-ka šá ta-ra[m-mu lib-ba-ka li-nu-uh] (184) ana É.MIN šu-bat tu-ub lib-bi-ka ina ri-šá-a-ti ina e-r[e-bi-ka] (185) [ana] hi-ir-ti-ka ar-da-ti [dⁿMIN] (186) šá lib-bi-ka qí-bi-ši šá ka-bat-ti-ka qí-b[i-ši] (187) a-ma-ta ta-ab-ta šá šar-ri ana ru-qé-e-ti qí-b[i-ši] (188) šá re-hu-ut ru-bé-e ra-hu-u [dⁿMIN] (189) e-nu-šu ina pi-i ni-q[í-i] (190) lib-bi kàd-re-e me-e [k]a-šu-ti ina sa-la-hi-šú (191) u₄-mu an-na [(-a?) ša iq-b]u-u-šú (192) par-ši-šú a-na u₄-me ša-a-ti a-n[a šūpî] (193) ana é-šu-me-ša₄ šu-pi-iš i-na ba' i-ka (194) lib-bi [dⁿMIN] i-ṭi-[ib] (195) be-lum [dⁿMIN] ki-niš i-pa-lis-si-ma (196) ligne manquante (197) a-na hi-ir-ti-šú ar-da-ti [dⁿMIN] (198) [š]á lib-bi-šu i[q-bi-ši šá k]a-bat-ti-šu iq-bi-ši (199) a-ma-[tú] ta-ab-tú šá šar-ri ana ru-qé-e-ti iq-bi-ši (200) [akk.] ; « "Mon souverain, reste en paix avec ta cité bien-aimée. Reste en paix avec ta cité bien-aimée, ô Seigneur Ninurta. Reste en paix avec le saint lieu de Nippur, ta cité bien-aimée ! Lorsque tu pénétreras en personne dans l'Éšumeša, ton sanctuaire chéri, à ton épouse, la jeune Ninnibru, dis ce que tu as sur le cœur ! Dis-lui ce que tu as dans l'âme, et fais-lui part, à l'avantage du roi, d'une décision favorable et durable par toi prise !" Ainsi Ninkarnunna, fils du Prince, en articulant cette prière en laquelle il parlait de prospérité, rafraîchit-il le cœur de Ninurta. C'est pourquoi, lorsque, aux fins de faire éclater sa mainmise sur les Pouvoirs éternels, Ninurta, devant tous, s'approcha de l'Éšumeša, satisfait, il jeta sur Ninkarnunna un regard favorable. Et, lorsqu'il pénétra en personne dans son Éšumeša, à son épouse, la jeune Ninnibru, il dit ce qu'il avait sur le cœur, il dit ce qu'il avait dans l'âme ; il lui fit part de la décision favorable et durable qu'il avait prise à l'avantage du roi ! » (Translittération, COOPER, J. S., 1978, pp. 94-98 ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 384-385.)

⁸⁷⁹ Maniant la charrue, Ninurta creuse la terre afin d'y planter les premières semences (COHEN, M. E., 1993). Relevons que Télipinu partage cette qualité : « Le dieu, qui est le représentant de la fertilité agricole, manipule les instruments aratoires, trace les sillons dans le sol, sème et

prospérité du « royaume », ainsi que le pouvoir du roi⁸⁸⁰. Le bain rituel pris par Ninurta à la fin de la fête, semble, dans cette *perspective*, symptomatique de l'idée de « régénération » (annuelle) de la personne royale⁸⁸¹.

3.3.0.4. Déluge et « circularité »⁸⁸²

Toutefois, l'utilisation du Déluge par le dieu Ninurta induit une nuance essentielle : l'idée de « circularité »⁸⁸³. En effet, bien qu'il soit symptomatique de l'idée du « cycle », ainsi de son association avec les premières crues, le Déluge est également l'expression du « passage »⁸⁸⁴. Bien sûr, il est celui qui détruit et annihile : n'est-il pas dit, par exemple, du roi syro-mésopotamien qu'il déferle sur ses ennemis tel un déluge (*abubaniš*) ?⁸⁸⁵ Mais à la « destruction » répond la purification et la « régénérescence » : mieux, le Déluge est celui qui « aplanit » pour mieux « reconstruire ». Le combat de Ninurta dans le KUR, qui « serait à l'origine tout ce qui existe, a existé, existera, c'est-à-dire le ciel, la terre mais aussi les Enfers »⁸⁸⁶, et signifie à la fois et séparément « le pays étranger », « la montagne » mais aussi « le monde de l'au-delà », n'est pas anodin. Exprimant ainsi sur le *plan* « cosmique » la « mort » du

coupe les moissons ; (...) il est lié d'une façon spécifique à l'araire et au labourage civilisé. » (NUTKOWICZ, H., MAZOYER, M., 2014, p. 36.)

⁸⁸⁰ Pour une synthèse détaillée de la question, voir ANNUS, A., 2002, pp. 61-71.

⁸⁸¹ SALLABERGER, W., 1993, p. 122. La prise d'un bain par le roi rappelle celle d'Enlil dans le « mythe » de l'*Anzû*. Évoquant la faiblesse de la divinité dès l'instant où elle se dévêt de ses attributs, Elena Cassin rappelle finalement le nécessaire *lien* entre les eaux et l'équilibre « ordre »/« désordre » (CASSIN, E., 1973, p. 99). Symptomatiques du passage, les eaux apparaissent à la fois la condition *sine qua non* de la vie (exprimée ici par le « renouveau »/la transformation par la purification) et l'« au-delà » (exprimé ici à travers la submersion du roi).

⁸⁸² Cette sous-partie a notamment été présentée une première fois le 21 février 2013 dans le cadre des *Journées d'Étude* annuelles « Langues et culture de l'antiquité » du lycée Louis Barthou (Pau), puis publiée en 2015 (PACE, J., 2015, p. 38).

⁸⁸³ L'idée de « circularité » a été introduite en assyriologie par Jean-Jacques Glassner, qui l'associe notamment à la perception du temps en Mésopotamie (GLASSNER, J.-J., 1986, pp. 24-28 et 1996).

⁸⁸⁴ Entre autres, HAUBOLD, J., 2013, pp. 66-67.

⁸⁸⁵ CAD A/1, *abūbāniš*, p. 77 : « *ša kullat zā'irīšu inīruma ispunu a-bu-ba-ni-iš* [(the king) who slew all his enemies and overwhelmed (them) like the deluge, 3R 7 i 12, WO 2 28 i 18 (Shalm. III), cf. 1R 35 No. 3:13 (Adn. III)]. »

⁸⁸⁶ GRANDPIERRE, V., 2010, p. 405.

« monde », autrement dit son « passage » dans l'« au-delà », et sa « (re)naissance », le « mytheme » du Déluge apparaîtrait un pendant proche-oriental de celui indo-européen de « la traversée des eaux⁸⁸⁷ » / « traversée de la ténèbre hivernale »⁸⁸⁸, expression de la *circulation* entre ce « monde »-ci et l'autre « monde »⁸⁸⁹. Le jeu de lumière mis en place tout au long du texte est révélateur : deux temps apparaissent, qui se dédoublent et s'associent par paires antagonistes. Une première association temporalise le récit, qui associe le départ et le retour de Ninurta à la disparition et l'apparition du Soleil (ligne 72, ligne 648 [lignes 300-301]). Une seconde la rappelle et la précise qui assujettit également ce dernier au gré du combat du jeune héros (ligne 101, lignes 166-167, ligne 247, lignes 300-301)⁸⁹⁰.

⁸⁸⁷ Voir notamment BRACHET, J.-P., 2012. L'auteur identifie notamment, page 79, la traversée salvatrice du fleuve comme « le reflet inversé de la traversée vers le monde des morts. Les deux mouvements sont symétriques et ne se comprennent que l'un par rapport à l'autre. »

⁸⁸⁸ HAUDRY, J., 1987, pp. 243-276.

⁸⁸⁹ *Le rapport* entre les eaux et le « monde » de l'« au-delà » n'est pas inconnu en Mésopotamie. Jean Bottéro relève notamment, dans un « rite » exorcistique contre les fantômes, qu'il est attendu de la Rivière « créatrice des dieux et des hommes », mais également « frontière de l'Enfer (le Hubur) » qu'elle, « dans son vaste cœur, de ses eaux, em[porte], engloutisse, chasse au loin (I.c.I, 19b s), en l'occurrence apparemment jusqu'aux Enfers (II, 3 ; III 2 ss ; 22 s ; 42 s) » (BOTTERO, J., 1985, p. 289, note 12). Plus récemment, Wilfred George Lambert a évoqué les *liens* avec le « monde » souterrain du dieu ^dlugal-a-ab-ba (« Roi de la mer ») et de la rivière Irhan (LAMBERT, W. G., 2013, p. 240). L'auteur précise : « The underworld river is known elsewhere: in Ur III personal names (ur-íd-edin-na: H. Limet, *L'anthroponymie sumérienne* [Paris, 1968] 547; cf. A. Falkenstein, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* [München, 1956] II 175) and íd-ka-imin-^dutu-ka "Utu's river of the seven months" (C. Wilcke, *Das Lugabandaepos* [Wiesbaden, 1969] line 35) no doubt alludes to a river along which Utu passed through the underworld each night. Further material is found in a Sumerian hymn (UET VI, p. 8) and the Sumerian myth Enlil and Ninlil (see *RA* 55 [1961] 184 10). The river of the ordeal and the river to be crossed on the way to the underworld are related and may be different parts of the same river. » (LAMBERT, W. G., 2013, p. 240, note 3.)

⁸⁹⁰ De même, le Soleil disparaît-il lors de la confrontation entre l'Anzû et Ninurta (II/I : 15-16 et II/I : 50-51) : *a-a ip-pu-ha* ^dUTU *e-li-šu* (15) UD-*mu nam-ru ana da-'u-um-ma-ti li-tur-šú* (16), « Que Šamaš cesse de briller, là-haut (?), faisant ainsi pour lui du plein jour la nuit noire ! » ; *šak-[n]a-at ek-le-tú* KUR-*u p[a]-nu-šú-nu kât-mu* (50) ^dUTU *nu-ur* DINGIR.MEŠ *da-um-meš i-ru-up* (51), « Les ténèbres régnaient : la Montagne s'était voilé la face, et Šamaš, divine lumière s'était obscurci. » (Translittération, ANNUS, A., 2001a, pp. 23-24 ; traduction, BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 398-399.) Le vol de la Tablette des Destins au « point du jour »

Départ du dieu : nuit/obscurité

Retour du dieu : jour/lumière

kur ba-gul ki-u₄-ba ku₁₀-ku₁₀^da-nun-na ba-tar-ra-aš (S) ur-saĝ-e kur mu-un-si edin-na di-di-na u[tu?-gim] (S)
ša-du-ù it-ta- '[bat] da-nun-[na-ku (arāru)] (A)
La Montagne tomba dans le néant : ce jour-là, il fit noir, Le Héros avait écrasé la Montagne ;
les Annuna tremblèrent. [72]⁸⁹¹ lorsqu'il se mit en mouvement dans la steppe,
[il apparut comme le S]oleil (?) [648]⁸⁹²

Combat : nuit/obscurité

Victoire : crépuscule/lumière

kur-ra ĝiš-nu₁₁-bi dili-bad-rá nu-ĝá-ĝá (S)
Les lumières de la Montagne n'étincelait
plus [101]⁸⁹³
^dutu la-ba-gub^dsu'en ba-an-ku₄
kur-ra saĝ-di-da ba-da-ha-lam u₄ esir-re-eš
ba-an-dù (S)
Le Soleil ne tint plus, la Lune rentra, lorsqu'il
marcha vers la Montagne, il fit noir, le jour
devint comme poix [166-167]⁸⁹⁵
[u₄ k]u₁₀-ku₁₀-ga-šè b[a]-a[n-ku₄] (S)
Le jour devint une nuit obscure [247]⁸⁹⁶

kur-ra u₄-ta im-ma-ra-[zal]
^dutu silim-ma mu-na-a[n-du₁₁] (S)
Dans la Montagne, le jour était au
[déclin] : le Soleil lui rendit un salut
[300-301]⁸⁹⁴

(*reši UD-mi* [akk. ; ligne 78, translittération, ANNUS, A., 2001a, p. 20]) apparaît, dans cette *perspective*, une piste de réflexion intéressante.

⁸⁹¹ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 61. Stefano Seminara distingue les versions sumériennes et akkadiennes : « Il KUR fu annientato, la Terra (?) quel giorno(?) divenne nera, gli Anunna restarono paralizzati(?) » / « la montagna fu (completamente) distrutta, (...) si oscurarono//una tempesta (la) copri, gli DITTO//Anunna si misero a fuggire disordinatamente qua e là » (SEMINARA, S., 2001, pp. 66-67) ; l'auteur précise, page 239 : « La traduzione qui proposta per la sequenza u₄(-)-ba-ku₁₀-ku₁₀- "(la Terra) quel giorno divenne nera" – si basa sull'ipotesi di aplografia del segno BA (< *u₄-ba ba-ku₁₀-ku₁₀). Un simile impiego della radice verbal tar (qui nella catena verbale ba-tar-ra-aš) è documentato in *Angim* 86 : ^da-nu-na ... nam-mi-in-TAR (tradotto all'editore : "do not paralyse(?) the... Anunna") : ^dA-nun-na-ki ... i-tar-ru ("the Anunna ... are panic-stricken(?)"). Questo valore di tar non mi risulta altrove attestato. Che si tratti di omofonia tra tar e itarrû ? »

⁸⁹² Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 137 (Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer ont avancé la traduction suivante : « Quand, la Montagne vaincue, il se mit en chemin par la steppe, le Champion étincelait comme le soleil » [BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 365]). La référence au soleil est ici discutable qui procède de la reconstruction. La mise en scène toutefois, dans le *Cylindre* B de Gudéa (col. v 1-9) du retour de Ningirsu en son temple, « (like) the sun god rising above the land of Lagaš » (^dutu ki-lagaš<.KI>-e è-àm ; *Cyl.* B Gudéa, col. v 9 ; translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 91), donne du crédit à cette interprétation.

⁸⁹³ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 64.

⁸⁹⁴ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 88-89.

⁸⁹⁵ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 73.

Considérant la *nature* « aurorale »/« crépusculaire » de la divinité, une hypothèse serait de conclure ici à l'expression du cycle du jour et de la nuit, et par extension du printemps et de l'hiver. L'initiation du jeune héros, enfin, participe également de cette *perspective*, mise en scène du retour à la terre d'origine après excursion en « territoire » hostile et/ou dangereux⁸⁹⁷. L'utilisation d'un ^gmá-gur₈, « bateau »⁸⁹⁸ par Ninurta (aller : ligne 90 ; retour : ligne 650 et 677) est d'importance⁸⁹⁹ : l'image du bateau descendant aux « Enfers » n'est pas étrangère aux Mésopotamiens⁹⁰⁰, qui virent dans les eaux une voie d'accès privilégiée pour l'« au-delà ». La réduction de l'Asakku à l'état de *má-gaz* ou « épave » (ligne 304)⁹⁰¹ prolonge la métaphore⁹⁰². Ainsi Ninurta, parangon divin, ne l'oublions pas, de la figure royale, est promis, par l'établissement de son culte, à l'immortalité ; il n'est, en effet, en

⁸⁹⁶ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 82.

⁸⁹⁷ BRACHET, J.-P., 2012, pp. 35-44. L'auteur insiste sur les notions d'« obstacle » et de « franchissement » ; le voyage du héros est « une épreuve qualifiante » (*ibid.*, p. 36) : confronté à la mort, ce dernier est à jamais « transformé », qui atteint l'« immortalité ».

⁸⁹⁸ ETCSL évoque un « processional boat ».

⁸⁹⁹ Généralement, sur le « symbolisme de la navigation et du voyage », voir notamment BONNETERRE, D., 2014, pp. 140-141.

⁹⁰⁰ L'utilisation également, dans le récit de *Ningsišzida's Boat-Ride to Hades*, d'un ^gmá-gur₈ « bateau » par Ningsišzida lors de sa descente aux « Enfers » apparaît un indice révélateur (pour une édition du texte, JACOBSEN, T., ALSTER, B., 2000).

⁹⁰¹ AB.ĜAR.-gim¹ á-sàg-ug₅-ga-na má-gaz aka-da-ni, « Alors, quand il eut réduit en épave(?) l'Asakku qu'il venait de tuer (le prosternant) comme une vague(?) (...) » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 89.) L'ETCSL cependant privilégie la translittération et la traduction suivantes : AB.ĜAR-gin₇ a₂-sag₃ ug₅-ga-na ma₂ gaz ak-da-ni, « When he had brought the Asag which he had slain to the condition of a ship wrecked by a tidal wave (...) ». En ce qui concerne la traduction d'AB.ĜAR.-gim, cf. *supra*, note 785.

⁹⁰² Citons notamment ici Stefano Seminara : « Alla stessa linea (304), la navea (má) oscuramente messa in relazione con il cadavere di Asag potrebbe essere o il mezzo con cui i morti raggiungevano gli Inferi via fiume » (SEMINARA, S., 2004, p. 248). Plus précisément : « A tale proposito si veda S. M. Chiodi, *Le concezioni dell'Oltretomba presso i Sumeri (AANL 391)*, Roma, 1994, p. 419 e sgg. ed *eadem*, MVS 5/1, p. 180. La connessione tra nave, cadaveri e viaggio verso gli Inferi è evidente anche dai seguenti passi : *Gilgameš e Huwawa* A 111-114 ; *Cilindro A di Gudea* XXVI 11 e sgg. ; *Ur-Nammu agli Inferi* 62-68 (dove sembra, tra l'altro, che la nave venga fatta a pezzi). » (SEMINARA, S., 2004, p. 248, note 32.)

Mésopotamie, de « révolution » et de « retour » aux « origines »⁹⁰³ véritables : le « chaos » ne triomphe jamais totalement. Portant en lui hier et demain, il est l'expression d'une simple *revalorisation*. La *société* syro-mésopotamienne progresse, mais ne saurait oublier d'où elle vient⁹⁰⁴. Là encore, le « mythe » de l'*Atrahasis*⁹⁰⁵ semble formel : imprenable forteresse de terre formée⁹⁰⁶, la bâtisse du vieux sage traverse imperturbable les eaux furieuses. Accostant une terre « nouvelle », elle est l'expression de ce *lien* indubitable entre le passé et le présent⁹⁰⁷. La terre demeure – ainsi la royauté : les hommes passent⁹⁰⁸.

⁹⁰³ Sur la question de la perception des origines, voir notamment BOTTÉRO, J., 1985, p. 116 et LION, B., 2003, pp. 62-65.

⁹⁰⁴ BOTTÉRO, J., 1985, p. 116 (cité par LION, B., 2003, p. 63) : « Du reste et peut-être précisément pour cette raison, le problème de l'origine de l'Origine première des choses ne semble pas avoir travaillé les esprits, en Mésopotamie ancienne, que celui de leur Devenir, par transformations successives, à partir d'une donnée première, confuse et infinie, ou plutôt indéfinie, peu à peu différenciée et ordonnée jusqu'à la configuration présente de notre Cosmos. »

⁹⁰⁵ Le récit du déluge se retrouve aussi dans l'*Épopée de Gilgamesh*.

⁹⁰⁶ CASSIN, E., 1969.

⁹⁰⁷ CASSIN, E., 1969. Dietz Otto Edzard a souligné le caractère « présent » du passé en Mésopotamie (EDZARD, D.O., 1989, p. 157). Cf. *infra*, notes 908, 912, 913.

⁹⁰⁸ Nous retrouvons bien là, l'expression de l'existence simultanée en Mésopotamie d'un temps à la fois « cyclique » et « linéaire », *dimensions* par ailleurs intimement reliées entre elles. Ainsi : « les notions de temps linéaire et de temps cyclique ne sont pas sans rapports l'une avec l'autre, les célébrations publiques et les rituels familiaux constituant autant de chaînons qui les relient. Il apparaît, en fait, que le temps linéaire ne domine pas dans la conscience des Mésopotamiens, mais qu'il est subordonné au temps cyclique, le second englobant le premier. » (GLASSNER, J.-J., 1993, p. 26 ; sur la distinction temps « cyclique »/temps « linéaire » généralement, voir GOBRY, G., 2016, p. 12.) Bien que souvent pensé sur le seul *plan* du « cycle », une *perspective* « équivalente » semble notamment pouvoir être trouvée dans certaines *sociétés* andines pré-colombiennes : « intégré » au « présent », le « passé » y « avance », « qui se projette et se dilate, enrichi, sur un nouveau plan. » (Citation relevée dans le cadre de l'exposition *Chamanes et divinités de l'Équateur précolombien*, Musée du Quai Branly, 16/02/2016-15/05/2016 : « Dans les sociétés andines, la notion de temps correspond au temps cyclique. Cette conception signifie que le passé avance et que l'on suit ses traces dans le présent. Ainsi la réalité intègre le passé qui se projette et se dilate, enrichi, sur un nouveau plan. ») Plus largement, sur le temps en Mésopotamie, voir Ilaria Calini, *Connaissance de la nature et compréhension de l'histoire. Aspects « philosophiques » de la pensée du Proche-Orient ancien*, Mémoire de Master 2 sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études.

All the destructive winds (and) gales were present, the storm swept over the capitals. After the storm had swept the country for seven days and seven nights and the destructive win had rocked the huge boat in the high water, the Sun came out, illuminating the earth and the sky. Ziusudra made an opening in the huge boat, and the Sun with its rays entered the huge boat. The king Ziusudra prostrated himself before the Sun-god, the king slaughtered a large number of bulls and sheep.⁹¹¹

3.3.0.5. *Le passé mis en perspective*

Le poète ne s’y trompe pas : le « bonheur » n’a qu’un temps. Il est cette « fatalité » qui porte l’homme et le traverse : le *jardin d’Éden* n’est plus, mais le « paradis » viendra. Si seulement. À cet égard, l’« idéologie » syro-mésopotamienne, bien loin des schémas judéo-chrétiens qui lui furent longtemps imposés, propose une réflexion intéressante : le « bonheur » ne saurait être devant nous, mais derrière⁹¹². « Le passé a toujours eu, pour les Akkadiens et les Sumériens, valeur d’exemple. C’est des événements passés, réels ou mythiques, que le savant tire son expérience, le roi son modèle. La notion même de progrès, telle que nous l’envisageons, semble complètement absente. L’ordre cosmique mis en place lors des origines est conçu comme parfait et idéal. »⁹¹³ Cependant, nulle véritable expression d’un état « originel » « paradisiaque » et « idyllique »⁹¹⁴. L’idée d’un « âge d’or » ne saurait exister en Mésopotamie⁹¹⁵. La construction quasi à l’identique de Ninurta –

⁹¹¹ Translittération et traduction, CIVIL, M., dans : LAMBERT, W. G., MILLARD, A. R., 1969, pp. 142-145.

⁹¹² Claus Wilcke a montré la particularité qu’avaient les Mésopotamiens de tourner le dos à leur avenir et faire face à leur passé (WILCKE, C., 1982, p. 31). Ils ne sont pas les seuls : les Égyptiens de l’Antiquité (LECLANT, J., 1969) ont partagé cette vision. De même, aujourd’hui, les Māori (SAHLINS, M., 1989, p. 65) et les Chinois (CUET, C., MARGUERIE, A., 2008, p. 393) pensent que « le futur est derrière eux ». Cf. *supra*, notes 907 et 908 ; cf. *infra*, note 913.

⁹¹³ TALON, P., 1997, pp. 10-11. L’auteur poursuit : « Les connaissances qui sont transmises via la tradition peuvent être enrichies au fil du temps, mais elles sont considérées comme complètes intrinsèquement et on n’y ajoutera que des variantes interprétatives. »

⁹¹⁴ Récemment, PONGRATZ-LEISTEN, B., 2006, pp. 48-49.

⁹¹⁵ Il est intéressant de relever que le terme *Éden*, dont la Mésopotamie fut longtemps la représentation symbolique, désigne « dans la langue vernaculaire : non pas un lieu de délices mais la steppe aride qui commençait là où s’achevait le territoire cultivé ; c’était l’espace

polarité/« royauté » positive – et de l'Asakku – polarité/« royauté » négative –, participe de cette *perspective*, qui confronte deux *modèles* « idéologiques » distincts, mais « perméables » l'un à l'autre. Explicite également la description par la négative du « monde » que Ninurta retrouve après sa victoire sur l'Asakku : ce qui doit être n'est pas encore et doit advenir. Ainsi, point d'ancrage dans le temps, le *Lugal.e* n'apparaîtrait pas tant l'expression d'un possible retour à un « bonheur » « primordial », que celle d'une « mémoire » « historique » : du « bonheur », le seul et l'unique, seule la « civilisation » saurait être la fonction et le dépositaire⁹¹⁶. La « mythologie » syro-mésopotamienne est pleinement *littérature*⁹¹⁷.

Le temps mythique de la formation de l'univers, d'avant le Déluge, est celui de la révélation de la connaissance, des modèles de civilisation, donnés une fois pour toutes par les sept sages antédiluviens, envoyés par Ea, le plus intelligent des dieux, pour conseiller les rois ; c'est une sorte d'"âge d'or" spirituel et intellectuel. Les savants-scribes se considèrent comme les successeurs de ces sages divins, créés par leur esprit et dont ils tiennent leur connaissance.⁹¹⁸

Plus largement, le concept de l'« imaginaire social et culturel », tel que défini par Paul Ricoeur⁹¹⁹, peut être un champ de réflexion intéressant qui invite, dans le cadre qui est le notre, sinon à de nouvelles *perspectives* de lectures, du moins à poser

nomade des étrangers à la civilisation des villes. Le "croissant fertile" devait, quant à lui, sa richesse à un intense travail humain et ce n'est que grâce à un système d'irrigation très développé et exigeant que la plaine mésopotamienne put produire d'abondantes récoltes. » (MALBRAN-LABAT, F., 2003 pp. 87-88.) Récemment, FEINMAN, P., 2013.

⁹¹⁶ Rapportant les travaux de Walter Burkert, Elisabeth Smadja nous conforte dans cette *perspective*, qui résume ces derniers ainsi : « La comparaison établie par W. Burkert (*Eracle e li altri eroi culturali del Vicino Oriente*, p. 111-127) avec les autres héros culturels des mythes mésopotamiens (Gilgamesh, Ninurta) met en relief ce rôle médiateur du héros, entre la culture et un monde naturel "étranger, démoniaque ou divin", organisateur du paysage, stabilisateur des confins ; il est aussi le médiateur entre ce monde et un monde de l'Au-delà. Ces mythes, dont il met en relief les parallèles, qui traduisent certainement des rapports d'influence, révèlent la vision conquérante et violente qu'ont d'elles-mêmes des sociétés qui considèrent leur culture comme supérieure. » (SMADJA, E., 1995, p. 242.)

⁹¹⁷ « Le rôle de la littérature est de créer un modèle pour les hommes vivant dans leur temps qui – dans la mesure où l'homme est un animal historique – contienne également son passé et son avenir. » (ÔÉ, K., 2001, p. 59.)

⁹¹⁸ ANDRÉ-SALVINI, B., 1998, p. 31.

⁹¹⁹ RICŒUR, P., 1984, 1986, 1986a.

la question de « l'entrecroisement nécessaire entre idéologie et utopie dans l'imaginaire social »⁹²⁰ syro-mésopotamien, dont le « mythe », de par sa *nature* ambiguë, carrefour de la « mentalité » et de l'« imaginaire », ou, pour reprendre les mots de Jean Bottéro, une « imagination calculée »⁹²¹, nous semble une « structure expressive » privilégiée. Une dernière *perspective* enfin, qui ne s'oppose en rien aux précédentes, serait de considérer le *Lugal.e* comme une tentative parmi d'autres, dans la première moitié du deuxième millénaire, « of appropriation of a mythical-ancestral past »⁹²².

As been pointed out by various scholars previously, this intensive production of literary and other texts lead to the construction of an extremely rich body of « pan-Mesopotamian » heritage of oral history, and articulated a collective understanding of a « Mesopotamian » past, distilled in the mythologies, histories, and cultures of storytelling (Veldhuis 2004, pp. 66-80; Michalowski 1983).⁹²³

3.4. « Mythe » et « ritualité »⁹²⁴

La *dimension* « rituelle » du « mythe » est essentielle en ce qu'elle le définit⁹²⁵ et le dépasse⁹²⁶. Dans le cadre de la Mésopotamie antique, Simo Parpola a notamment

⁹²⁰ RICŒUR, P., 1984, p. 63.

⁹²¹ BOTTERO, J., 1998, p. 27.

⁹²² HARMANŞAH, Ö., 2013, p. 375.

⁹²³ HARMANŞAH, Ö., 2013, p. 375.

⁹²⁴ « Quoi de plus fréquent, dans les religions, que ces transpositions du terrestre en céleste, du rituel en mythique, du périodique en primordial, du saisonnier en cosmogonique. » (DUMÉZIL, G., 1935, p. 94.) Sur le rituel généralement, voir notamment BELL, C., 1997, RAPPAPORT, R. A., 1999, KREINATH, J., SNOEK, J. A. M., STAUSBERG, M., 2006 ; sur le rituel au Proche-Orient ancien, voir, entre autres, QUAEGEBEUR, J. (éd.), 1993 ; RISTVET, L., 2015.

⁹²⁵ Et non le confond : « Rien ne serait plus faux que de rapprocher jusqu'à les confondre mythologie et rituel, comme ont encore tendance à faire certains ethnonologues anglo-saxons [...] la fonction propre du rituel est bien de préserver la continuité du vécu. » (LÉVI-STRAUSS, C., 1983, p. 259.) Voir notamment, van DIJK, J., 1983, p. 8.

⁹²⁶ Sur le *rapport* « mythe »/« rituel », voir, entre autres, VAN GENNEP, A., 1906 ; HOOKE, S. H., 1933, 1958 ; KLUCKHOHN, C., 1942 ; HYMAN, S. E., 1955 ; DUMÉZIL, G., 1956a ; LÉVI-STRAUSS, C., 1962, 1964, 1971, 1973 et 1983 ; DE MARTINO, E., 1977 ; JULLERAT, B., 1991, 1995 ; SERGENT, B., 1997a ; RAPPAPORT, R. A., 1999 ; RAGAVAN, D., 2013a. Voir également, sur le plan de la synthèse, BELL, C., 1997, pp. 5-9. En ce qui concerne la Mésopotamie précisément, LAMBERT, W. G., 1995, p. 1826 ;

répété dans un article récent l'intégration des récits « mythiques » à la *réalité* « culturelle »⁹²⁷ et l'imagerie royale⁹²⁸. L'exemple de l'*Enūma Eliš* est célèbre, qui nourrit une conséquente bibliographie et appelle à de nouvelles pistes d'études. De même, les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* ont-ils été associés au culte, sinon au second millénaire⁹²⁹, du moins au premier où, associés avec l'*Enūma Eliš* à la « Race of Nabû » (décembre), ils postuleraient, à travers les victoires sur l'Asakku, l'*Anzû*, et Qingu, l'image d'un roi « heaven-sent saviour, vanquisher of evil »⁹³⁰. L'ambiguïté de Ninurta, parangon de la personne du roi et intermédiaire entre les dieux et les hommes, participe de cette *perspective* que renforce non seulement une figure royale comme « central ritual performer »⁹³¹, mais également le jeu de miroir qui dès le second millénaire autorise le roi à sublimer sur le *plan* du « rite » la divinité⁹³².

3.4.0.1. Le *Lugal.e* comme mise en scène ?

L'intégration de la « mythologie » de Ninurta au culte, pose cependant la question de sa transposition formelle sur le *plan* « liturgique ». L'historiographie aura,

PONGRATZ-LEISTEN, B., 2012 ; RAGAVAN, D. (éd.), 2013, et KATZ, D., 2015. Enfin, mentionnons ici, Andrew C. Cohen qui a, par la mise en exergue de leur *rapport* à la mort, récemment rappelé la *dimension* « cosmogonique » (*rapport* mort/vie) des festivals agricoles (COHEN, A. C., 2005, pp. 108-113).

⁹²⁷ Pour une *perspective* inverse, voir LAMBERT, W. G., 1995, p. 1826 et MASETTI-ROUAULT, M.-G., 2009a et 2014, pp. 47-48.

⁹²⁸ PARPOLA, S., 2010.

⁹²⁹ « On the basis of Sumerian sources, it is not possible to tell whether Ninurta's battle and victory over his mythological enemies was celebrated at this festival. Only the tablet published by O. Gurney (OECT 11 [1989] 69+70, §§ 7-12) explains the cultic events of the second month in Nippur in terms of Ninurta's *akītu*, his glorious return from victorious battles. According to the text, he returns on the 15th day of the month from the "mountains", holds an im.šár.ra and furiously enters Ešumeša (col. I, § 5). On the 19th day, the cultically impure must leave the city in a procession, and Ninurta re-enters his temple Ešumeša "in his anger" (*ina ezzišu*). » (ANNUS, A., 2002, pp. 63-64.)

⁹³⁰ PARPOLA, S., 2010, p. 42. Le savant finlandais associe également le « mythe » de l'*Angimdimma* au festival Šabāṭu (février). À travers le retour triomphal du héros serait mise en avant l'image d'un roi « pantocrator » (*ibid.*).

⁹³¹ RAGAVAN, D., 2013a, p. 7.

⁹³² ANNUS, A., 2002, pp. 61-62.

à cet égard, distingué entre les différents récits relevant d'un narratif exclusif (*Lugal.e*, *Anzû, Ninurta et la tortue*), ou d'un possible mimétisme cérémoniel (*Angim, Voyage de Ninurta à Eridu*). Ainsi, notamment dans un commentaire de Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer confrontant les *Lugal.e* et *Angim* :

Alors que Ninurta et les Pierres [*Lugal.e*] est écrit dans un style avant tout narratif et embrasse une multitude d'épisodes, le Retour de Ninurta [*Angim*], centré sur un nombre bien précis d'événements, est plus oratoire, et sa tonalité a quelque chose d'hymnique : par là encore, il est donc rattachable à la liturgie. Si l'on n'imagine pas aisément le *Lugal.e* comme hiéros logos d'une cérémonie mimique et processionnelle, l'*Angim*, lui, avec ou sans « théâtre », a quelque chance d'avoir été calculé et écrit en relation plus directe avec le cérémonial ou le culte.⁹³³

Toutefois, les exemples des *Cylindres* de Gudéa⁹³⁴ et des *Lamentations*⁹³⁵, invitent à dépasser cette catégorisation binaire, sinon aveuglante, du moins trop limitante, qu'aura forcé déjà notre analyse de la mort de l'Asakku en termes de « rites » de cession immobilière⁹³⁶ et à laquelle la nature de « šir₃-sud » du *Lugal.e* ne saurait répondre⁹³⁷. La « lecture » du *Lugal.e* dans la perspective de la « fondation », ajoute également à l'intérêt de cette autre perspective. Deux niveaux d'analyse (« superficiel »/« profond ») sont envisagés ici.

Un premier niveau d'analyse, dit « superficiel », des liens « formels » entre le *Lugal.e* et la liturgie, concernera la symétrie remarquable de la « structure » du récit « mythique ». Trois parties peuvent être distinguées, que déterminent la présence ou l'absence de la divinité : introduction/départ de la divinité (lignes 1-74/90) – « intermédiation »⁹³⁸/absence de la divinité (lignes 74/90-304) – conclusion/retour de la

⁹³³ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, p. 389.

⁹³⁴ SUTER, C. E., 2000.

⁹³⁵ GABBAY, U., 2013.

⁹³⁶ Cf. *supra*, page 183.

⁹³⁷ Le qualificatif šir-sud, partagé avec les « mythes » de l'*Angim* et du *Voyage à Eridu*, bien que non défini précisément et souvent négligé, nous semble un bon indicateur de la nature « fonctionnelle » du récit. L'ETCSL propose la traduction : « type of composition ». šir₃ apparaît cependant « a song ».

⁹³⁸ Nous détournons ici par soucis d'harmonie rhétorique le terme « intermédiation » habituellement réservé aux champs financier et commercial.

divinité (lignes 304-729). La construction à l'identique, et dans un « jeu de miroir », de l'introduction et la conclusion, les oppose clairement à l'« intermédiation », plus « narrative », qui nous semble évoquer quelque mise en scène rituelle, que justifie la présence de la divinité. Ainsi : l'ouverture du récit, après une doxologie liminaire (adresse à la divinité), sur un ezen (« festival », ligne 18) en l'honneur d'un Ninurta joyeux et qui, buvant, s'apprête à « arrêter les destins », renvoie à l'« imaginaire » cultuel du banquet⁹³⁹ ; la fermeture du récit sur le retour d'un Ninurta célébré et « arrêtant les destins » (le jugement des Pierres, Ninhursag) et une doxologie à Nisaba et lui (adresse aux divinités). De même, la mention, lignes 17-21, de Baba, parèdre du héros, présentant, dans le cadre de la prière au roi, les a-ra-zu (sum.), « suppliques », que reprendront les lignes 665-671⁹⁴⁰, assoit-elle l'hypothèse d'un *Lugal.e*, à l'instar d'un *Enūma Eliš* récité et chanté⁹⁴¹ à plusieurs reprises à l'occasion de la fête du nouvel an⁹⁴², participant formellement de la ritualité⁹⁴³.

⁹³⁹ Cf. *supra*, pages 109-110.

⁹⁴⁰ Cf. *supra*, note 559.

⁹⁴¹ Voir possiblement rejoué (LAMBERT, W. G., 1963) : [x x]-at ^dAMAR.UTU šá ib-nu-u DINGIR.DINGIR ^di-gi-gi (159) x-ma li-KUR-tu-ú šu-um-[šú] li-zak-ru (160) [I]i-šas-s[u-m]a za-ma-ru šá ^dAMAR.UTU (161) [šá] ti-amat ik-mu-ma il-qu-u šar-ru-ti (162) [7-47], « [Ce sont les *hauts faits*] de Marduk, qui a créé les dieux Igigi, que l'on [...], qu'on prononce son nom, que l'on lise le chant de Marduk qui a enchaîné Tiamat et s'est emparé de la royauté. » (Translittération et traduction, TALON, P., 2005, pp. 76 et 108.) Plus largement, CASSIN, E., 1969, p. 245, et FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., 2003, p. 29 : « La festa, con i suoi riti di purificazione, attraverso la recitazione del grande poema nazionale, produceva una momentanea destorificazione del presente per rinnovarlo e rifondarlo. Era durante questa celebrazione annuale che il re stesso, specchio della divinità, veniva provvisoriamente privato delle sue insegne e obbligato ad una confessione pubblica delle sue colpe dal sacerdote, per essere poi reintegrato nel suo ruolo e nelle sue funzioni. Il ciclo festivo e il calendario, il sistema rituale e cerimoniale, dunque, permettevano di esercitare un controllo sulla realtà e di rinnovarla, sottraendola ai pericoli del caos delle origini. Il mondo umano veniva così ricondotto entro i confini gerarchici stabiliti dagli dei, che fondavano e legittimavano l'esistenza umana, necessariamente obbligata a servire gli dei e di conseguenza il re. »

⁹⁴² Précisément le 4 du mois de Nisannu.

⁹⁴³ « Ce qui est important de noter c'est que le poème commence dans le rituel et se situe immédiatement dans un contexte historique. Ce qui n'équivaut pas à nier le caractère mythique de la composition. Le rituel précède, se place dans une ambiance historique d'une fête bien

- S. ^ggu-za bára-mah-e si-a-ni ní-gal gùr-ru-ni
enzen-ĝar-ra-né húl-la-ni daĝal-bi [tu]š-a-ni
an ^denlíl-da zà-du-a-n[i kuru]n du₁₀-ge-da-ni
^dba-ba₆ a-ra-zu-lugal-la-ka [ù-gu]l ĝá-ĝá-da-ni
^dnin-urta dumu-^den-líl-lá-ke₄ nam-tar-re-da-ni
- A. ina ku-us-si-i para-ma-hi ina a-šá-bi-šú nam-ri-ir-ri ina na-še-e-šú
ina i-sin-nu šak-nu-šú ha-diš rap-šiš ina a-šá-bi-šú
it-ti ^da-nim u ^den-líl ina šit-nu-ni-šú ku-ru-un-na ina šu-ṭub-bi-šú
^dII te-es-li-tum a-na šar-ri ina ut-nen-ni-šú
^dII be-lum mar ^dII šim-tum ina šá-a-[mi-šú]

Alors que, répandant la frayeur, il avait pris place sur le trône, le siège auguste, à la fête célébrée en son honneur, étant assis joyeux, spacieusement, s'étant mis à côté d'An et d'Enlil, buvant son content, tandis que Baba, dans la prière pour le roi, présentait les suppliques, tandis que Ninurta, le fils d'Enlil, prenait les décisions.⁹⁴⁴

Un second niveau d'analyse, dit « profond », concernera exclusivement la troisième partie (« intermédiation ») du récit. La possibilité que « the perceived places

définie qui a eu lieu bien réellement. (...) Il en résulte que la distribution de la matière mythique, son organisation et sa présentation sont conditionnées par le but rituel et par l'actualisation de la matière mythique dans un contexte historique bien précis. En second lieu : si cette composition commence dans le rituel, l'intention de l'auteur ne peut pas être autre que d'introduire la lecture du texte dans la répétition (annuelle) de ce rituel et de cette prière pour le roi. Notre composition est donc un *hieros logos*, un récit didactique pour l'instruction des fidèles. » (van DIJK, J., p. 8.) Analysant plus précisément les lignes 229, 230 et 231 du récit, Stefano Seminara interroge également la « ritualité » de ce dernier (SEMINARA, S., 2004).

⁹⁴⁴ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 53-54. Analysant la forme *si-a-na*, Pascal Attinger propose, dans un article récent, la translittération et la traduction suivantes : ^ggu-za para₁₀-mah-e si-a-[n]a ni₂-gal guru₃^m-na (17) izim ĝar-ra-ni hul₂-la-na daĝal-bi tuš-a-ni (18) an ^den-lil₂-da za₃ ša₄-a-n[i] [ku]run du₁₀-ge-da(-a)-ni (19) ^dba-U₂ a-ra-zu lugal-la-ka [u₃]-gul ĝa₂-ĝa₂-da-ni (20) ^dnin-urta dumu ^den-lil₂-la₂-ke₄ nam tar-re-da(-a)-ni (21) [sum.], *ina ku-us-si-i BARA₂-ma-ḫi ina a-ša₂-bi-šū₂ nam-ri-ir-ri ina na-še-e-šū₂ (17) ina i-sin-nu/ni šak-nu-šū₂ ḫa-diš rap-šiš ina a-ša₂-bi-šū₂ (18) it-ti ^da-nim u³ ^den-lil₂ ina šit-nu-ni-šū₂ ku-ru-un-na ina šu-ṭub-bi-šū₂ (19) ^dMIN ina te-es-li-ti ana šar-ri ina ut-nen-ni-šū₂/ša₂ (20) ^dMIN be-lum mar ^dMIN šim-ta/tum/ti ina ša₂(-a)-mi-šū (21) [akk.]*, « Ayant pris place sur le siège, l'auguste trône, répandant une aura surnaturelle, se réjouissant (de ses fêtes =) des fêtes organisées en son honneur, s'étant installé majestueusement, rivalisant avec An et Enlil à lamper la douce bière, tandis que Bau adressait des suppliques dans des prières pour le roi et que Ninurta, le fils d'Enlil, s'appêtait à fixer les destins (...). » (ATTINGER, P., 2014, p. 69.)

and perspectives of divine beings reflect complex realities of space »⁹⁴⁵ invite, en effet, à reconsidérer, dans le cadre d'une topographie culturelle, les pérégrinations de Ninurta. Sa destination, ses étapes – ainsi de la Montagne, ainsi de la « steppe », métaphores de l'« au-delà » –, tout comme l'utilisation, à l'aller comme au retour du voyage, du *Makarnunta'e* ou « bateau processionnel⁹⁴⁶ », apparaissent un « indice »/« marqueur » fort, évoquant à bien des titres les transports de statues divines d'un temple à un autre. Une hypothèse serait, à cet égard, de considérer l'épisode de la désolation d'Enlil de n'avoir plus de fils pour lui prendre la main (ligne 190⁹⁴⁷) comme la lointaine expression de la prise par le roi de la main de Bēl/Marduk durant l'Akitû⁹⁴⁸. La destination du « couple », soit le temple de l'Akitû placé à l'extérieur de la cité, renverrait au voyage « transgressif » (nous entendons hors temple/hors cité/hors royaume) de la divinité⁹⁴⁹. Considérant le statut ambigu du jeune dieu enfin, une *perspective* serait également de voir dans le départ et le retour de Ninurta l'expression « mythique » d'un départ et retour « cultuel » du roi. La mise en scène rituelle de la « transgression » par le roi de

⁹⁴⁵ ROBINSON, B. A., 2013, p. 175.

⁹⁴⁶ van DIJK, J., 1983, p. 48.

⁹⁴⁷ Cf. *supra*, pages 198-199.

⁹⁴⁸ Le roi invitait de la sorte le dieu à un « voyage » symbolique. Ainsi également, dans certaines *eršemma* pour statues divines : [šumma šalam i]li īnah-ma niqittu irtaši (1) [u[?] ana tēdišti[?]] libbašu ubla (2) ina qibīt Šamaš Adad u Marduk (3) [ina arhi šalm]e ina ūmi šemī ina mūši kīma šēpu parsat (4) ana pān ili [šuāti[?] terrub-(ma[?]) lubā]ra tukattamšu (5) tuššām-ma abru tanappah taqribtu tašakkan (6) [ila šuāti] ultu šubtišu tušetbē-ma kalû qaqqassu ipaṭṭar (7) [ira]ssu isappid u ū'a iqabbi (8) urú.a.še.er.ra iza[mmur] qāssu iṣabbat (9) adi ina bīt mummi irrubu-ma uššabu zamāra l[ā ikalla] (10), « [If a di]vine [statue] falls into a critical state of disrepair, [and[?]] (the god) has the desire [to be renovated], following the (oracular) instructions of Šamaš, Adad and Marduk, you [enter] into the presence of [this[?]] god [in a favora]ble [month], on a propitious day, at night, when there is no one around, [and[?]] cover him [a clo]th. You leave again, and light a pile of wood. You perform a *taqribtu* rite. You make [this god] get up from his pedestal, and the *kalû* priest uncovers his head. He beats his [bre]ast and says : "Woe!" He si[ngs] "Uru'ašerra." He takes him (the god) by the hand. Until he (the god) enters the workshop and takes his seat, he (the kalû) must no[t cease] singing. » (Translittération et traduction, FARBER, W., 2003, p. 209 ; voir également, pour une translittération du texte dans son entier, WALKER, C., DICK, M., 2001, pp. 230-232.)

⁹⁴⁹ Sur cet épisode précis de l'Akitû, voir, entre autres, LAMBERT, W. G., 1963, p. 189 ; GRAYSON, A. K., 1970, pp. 164-165 ; FARBER, W., 1987, pp. 212-227 ; PONGRATZ-LEISTEN, B., 1994, 2001, 2008 ; SALLABERGER, W., 2001 ; ZGOLL, A., 2006.

l'« espace » « sacré »/« ordonné » est courante, qui s'inscrit dans une *perspective* de « purification »/« réordonnement » du « monde ». Le jeu de lumière (jour/nuit/jour)⁹⁵⁰ mis en place tout au long du récit « mythique » et fonction exclusivement de la présence/absence de la divinité – et par voie de conséquence de la présence/l'absence du roi – participerait de cette ritualité qui associe l'obscurité/la nuit au « désordre »/à l'« ailleurs ». À cet égard, l'analyse récente du « rite » d'investiture royale *bīt salā'mê* proposée par Claus Ambos nous semble signifiante, qui procède de la même articulation que le *Lugal.e* (et l'*Anzû*).

For the performance of the ritual, the king travelled to a specially arranged space in the steppe where he stayed for one night and the following morning. This ritual space was a complex of buildings made of reeds. It consisted of a so-called prison made of reeds and of a reed hut that served as a temporary shrine. These two buildings were situated in a courtyard that was surrounded by a reed fence. (...).

The king passed through this ritual space from west to east during the night and morning. In the evening, at sunset, the king and the ritual experts entered this reed building by the western door. The king was not wearing his royal insignia. During the night, he stayed in the prison made of reeds and recited prayers to various heavenly bodies and to the gods of the cities of Nippur and Babylon, the two cities of Babylonian kingship. These were the very gods who had granted rulership to him. The king presented himself to these gods as a miserable and guilty individual and asked them to intercede on his behalf with his personal tutelary gods, who had turned away from him. As a result, the king was prone to physical and mental illness, social exclusion, and financial disaster – in short, the foundations of his rulership were threatened. Consequently, it was the intention of the king to restore harmony between him and the divine sphere in order to strengthen his endangered rulership.

In the morning at sunrise, the king left the prison and entered the reed hut. This building was a temporary shrine where many gods had assembled to decide the request of the king. (...) All these deities were addressed by the king with prayers and sacrifices. Thanks to divine intercession, the angry gods became reconciled, and thus harmony between the king and the divine sphere was restored.

It seems that in the reed hut the king also underwent an ablution, stripped off the clothes he had worn in prison, and put on his royal garment. Then he placed himself before the rising sun in the eastern door of the complex of reed buildings. Two exorcists stood to his left and right, and by means of conifer cones they sprinkled him with holy water. The royal insignia were also sprinkled with water, and finally the king was invested with his regalia in front of the rising sun. Immediately afterward, the king returned to the city from the reed building in the steppe. After some concluding rites there, the king was now able to take part in the events of the New Year's festival.⁹⁵¹

⁹⁵⁰ Cf. *supra*, pages 212-213.

⁹⁵¹ AMBOS, C., 2013, p. 247.

La similitude de structure entre le « mythe » et le « rite » – « royauté » menacée/départ du roi/crépuscule ; absence du roi/nuit/« royauté » en suspens ; retour du roi/aurore/« royauté » affermie⁹⁵² – est transparente, qui condamne l'appréhension stricte de celui-là sur le *plan* seul de la « littérature ». La mention, aux lignes 117-118 de l'*Angim*, d'un Ninurta qui, affrontant l'Asakku, a-ma-ru-gim [] (117) kur gi-sig-gim [dúb-bu] [] (118), « like the Deluge [] busting up the mountain like reed huts [] »⁹⁵³, est également révélatrice de la promiscuité des deux « imaginaires ». Et si le *Lugal.e* ne saurait ici être rattaché au « rite » *bīt salā'mē* précisément, la possibilité d'un *Lugal.e* sinon lié à un « rite » en particulier, du moins participant du même « imaginaire social et culturel »⁹⁵⁴ peut être envisagée⁹⁵⁵.

Évoquons enfin, la « libation place » concédée à chacun des « trophées » de la divinité dans le temple de Lagaš⁹⁵⁶ et la mention de ces derniers dans *Le retour de Ninurta à Nippur*, qui ajoutent à notre *perspective* d'un *Lugal.e* intégré au culte. De même, pour l'association du démon avec la *muršu*, « maladie », d'une part, et avec la *mamītu*, « malédiction », d'autre part⁹⁵⁷ qui, symptomatiques de l'idée de « désordre » et parfois même confondues⁹⁵⁸, relèvent spécifiquement d'une certaine « ritualité ».

⁹⁵² La question de l'Assemblée jugeant de la valeur de la requête du roi, si elle peut être comprise dans la *perspective* du *Lugal.e* seul, nous semble avant tout sur le *plan* de la « forme » faire écho au « mythe » de l'*Anzū* qui la met en scène précisément.

⁹⁵³ Translittération et traduction, COOPER, J. S., 1978, pp. 74-75. La traduction de gi-sig est débattue. Ainsi, l'ETCSL n'envisage qu'un seul « type of fence ».

⁹⁵⁴ Cf. *supra*, note 919.

⁹⁵⁵ Une hypothèse serait également de considérer le *Lugal.e* comme le « modèle » qui aurait permis de façonner les différents « rites » qui lui sont structurellement proches.

⁹⁵⁶ *Cyl. A*, Gudéa xxvi 15-16 : ur-saĝ-ug₅-ga ì-me-ša-ke₄-éš (15) ka-bi ki-a-naĝ-šé mu-ĝar (16), « As these are warriors (once) slain (by Ningirsu), he let their mouths be pointed towards the libation place. » (Translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 85.)

⁹⁵⁷ BOTTERO, J., 1985, p. 136.

⁹⁵⁸ « De telles images évoquaient immédiatement l'idée de maladie (*muršu*) : aussi la *mamītu* était-elle plus d'une fois désignée par ce mot (Iraq, loc. cit. : 52 ; et comp. *Šurpu*, IV : 89, etc.), ou mise sur le même plan que des termes spécifiques d'affections, voire de symptômes morbides (par exemple, dans *Šurpu* : *di'u* – IV : 84 ; *dimētu* – VII : 1 s et 40 s ; *ummu* et *li'bu* – V-VI : 124 ; etc.) ; et sa victime appelée "le patient", mot à mot : "le malade" (*maršu* –

S. kur-ra ġiš-nu₁₁-bi dili-bad-rá nu-ġá-ġá
 zi-bi gaba-bi i-im-íl-íl
 un-bi tu-ra šu ġú-zà bí-íb-lá
 ki-a áš im-mi-ib-sar-re-ne
 u₄-tu-da á-sàġ u₄-ha-lam-ma-bi-a ba-ni-ib-ġá-ġá-ne

Les lumières de la Montagne n'étaient plus, (les gens) allongeaient les
 cous, soulevaient les poitrines, le peuple là-bas était malade, se croisaient
 les bras, ils proféraient des malédictions contre la Terre, ils firent du jour de
 naissance de l'Asakku un jour néfaste.⁹⁵⁹

La tablette 2 des incantations *Utukkū Lemnūtu*⁹⁶⁰, faisant de l'« asakku » une maladie
 provoquée par la violation d'un tabou, permet cette compréhension. De même, utilisé
 lors de la victoire de l'Asakku sur Ninurta (ligne 194), le terme *katāmu*, « couvrir,
 submerger », renvoie notamment à la maladie gagnant le corps des hommes⁹⁶¹.

LKA 91 a : 7-10, 13, 15, 17, 22 ; II : 4 ; et comp. KAR, n° 90 – voir plus loin p. 144 – rev.
 2,12. » (BOTTERO, J., 1985, p. 206.)

⁹⁵⁹ *Lugal.e*, lignes 101-105 (translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 64-65 ; quand
 l'auteur ne présente que la version akkadienne de la ligne 105 (p. 65) : [U₄] *i-lit-ti a-sak-k*[I
] *u₄-mi-ši-na lem-ni i-šak-[ka-nu]*, Stefano Seminara propose la recension akkadienne de
 l'ensemble de ces lignes, ainsi que sa traduction : *ina ša-di-i ni-su nu-úr i-ni-šú pe-ta-a u ka-ta-*
ma [ul i-šak]-kan [101] na-piš-ta-šú ana ir-ti-šú ú-za-ab-bal [102] ni-šá-a-šú ina mu-ur-ši na-
an-du-ra-šú [103] er-še-tu₄ ir-ra-r[a-n]i [104] [u₄]-um i-lit-ti A-sak-ki a-na u₄-mi-ši-na lem-ni i-
šak-ka-na-ni [105], « (...) sulla montagna, il sollevamento [del] suo [sguardo] non provoca
 [neppure] l'aprirsi e il richiudersi della luce dei suoi occhi; egli lascia languire[?] la sua gola[?]
 sul suo petto. Le sue [= del capo] genti, a causa del male [in cui versavano], erano infuriate
 contro di lui; maledicono la Terre; il giorno di nascita di Asakku lo annoverano come loro
 giorno nefasto » [SEMINARA, S., 2001, pp. 79 et 81 ; voir également, pp. 250-252]).

⁹⁶⁰ Pour une édition récente, GELLER, M. J., 2007.

⁹⁶¹ CAD K, *katāmu*, pp. 300-301.

3.4.0.2. « "Rite" de passage »⁹⁶²/« "rite" de retour »⁹⁶³ ?

Quand bien même la question du « "rite" de passage » au Proche-Orient ancien est à traiter avec une certaine nuance, voire réserve⁹⁶⁴, l'historiographie récente la consacre, à défaut d'une « identité » parfaite, comme une *perspective* nécessaire⁹⁶⁵. *Réalité* potentiellement scénique, la « mythologie » de Ninurta relève d'une « écriture »/« dimension » « pratique » que son adéquation aux rituels agricoles ou de nouvel an temporalise⁹⁶⁶. Marqueur, elle est la voie seule où temps « cosmique » et temps « humain » se rencontrent, qui autorise, tel que défini précédemment, sa lecture tant sur le *plan* « rituel » que « cosmologique ». Le « voyage » de la divinité/roi, que définissent les antagonismes, « jeux de miroirs », départ/crépuscule/disparition du culte/destruction du « monde » - aurore/« rétablissement » du culte/«(re)fondation» du « royaume » ; obscurité/hiver/nuit - lumière/printemps/jour, apparaît dans ce cadre de réflexion tout à fait intéressant, qui témoigne bien de l'interrelation entre « espace-temps » et « statut »⁹⁶⁷. De même,

⁹⁶² Pour une définition, van GENNEP, A., 1981 (1909) ; TURNER, V. W., 1969 ; BELMONT, N., 1986 ; BOURDIEU, P., 1986, pp. 206-215 ; ELIADE, M., 1991.

⁹⁶³ CRAPANZANO, V., 1992, pp. 260-280. Mircea Eliade a notamment parlé de « rites de renouvellement » (ELIADE, M., 1963, pp. 56-73). Plus précisément, dans le domaine proche-orientale antique, AMBOS, C., 2013, p. 251, et à paraître.

⁹⁶⁴ MASETTI-ROUAULT, M. G., 2014, pp. 47 et 57.

⁹⁶⁵ Cassant l'antagonisme temporel (cycle)/social (passage), Juley Bidmead a récemment montré la possible double lecture de l'*Enūma Eliš* (BIDMEAD, J., 2014).

⁹⁶⁶ Walter Burkert définit ainsi les *rappports* du « rituel » et du « mythe » : « ritual is the enactment of antitheses, from which the thesis of the present order – the status quo – differs; and myths tells about distant times when all the things we take for granted and consider self-evident or “natural” were “not yet” there: the past reflected by ritual present alternatives, inchoate and perverse in contrast to what has been achieved. » (BURKERT, W, 1987, p. 23.)

⁹⁶⁷ Le cadre rituel égyptien notamment apparaît un miroir révélateur : « the coronation [d'un nouveau pharaon] can be regarded as the creation of a new epoch after a dangerous interruption of the harmony between society and nature – a situation, therefore, which partakes of the quality of the creation of the universe. This is well illustrated by a text containing a curse of the king's enemies who are compared with Apophis, the snake of darkness whom Re destroys at dawn. But there is a curious addition to the comparison: "They will be like the serpent Apophis on New Year's morn." The qualification "on New Year's morn" can only be explained as an intensification: the snake is defeated at every sunrise, but the New Year celebrates creation and

l'annexion à la divinité de chacun des monstres vaincus, processus qui ira, dans le cas de l'Imdugud, jusqu'à l'« identification », semble-t-elle symptomatique d'une intégration calendaire du « mythe ». Irréductible de forme, l'antagonisme Ninurta/monstres est, dans sa « réactualisation », dépassé de fonds⁹⁶⁸.

Plus précisément, la structure tripartite du *Lugal.e* répond sinon parfaitement, du moins sensiblement à celle du « "rite" de passage » telle que définie par Arnold van Gennep, soit l'expression de trois phases distinctes, par ailleurs non forcément « également développées chez une même population ni dans un même ensemble cérémoniel »⁹⁶⁹ : « rites préliminaires (séparation), liminaires (marge) et postliminaires (agrégation) »⁹⁷⁰. L'introduction/le départ de Ninurta (lignes 1-74/90), renvoie ainsi à la phase « liminaire » du « rite », que justifient le départ de la divinité/du roi et la destruction du temple de cette dernière/remise en cause de la « royauté ». Dans un second temps, la destruction du « monde », ainsi que la défaite de la divinité, autorisent la mise en parallèle de la phase de « marge » du « rite » et l'« intermédiation »/absence et le combat de la divinité (lignes 74/90-304) : combattant dans l'« ailleurs »/« au-delà », Ninurta/le roi est dépossédé de son *identité* (perte de sa *nature* « divine »/perte de son statut), qui plonge le « monde » dans l'incertitude. Enfin, à la phase d'« agrégation » correspondrait la conclusion/le retour de la divinité (lignes 304-729), expression, par la mise en scène du « rétablissement » du culte/de la « (re)fondation » du « royaume », conséquence directe de la « renaissance »/retour de Ninurta/du roi, du « retour » à l'« ordre ».

Cependant, une nuance peut être apportée qui distingue les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû*. Quand l'*Anzû*, en effet, apparaîtrait l'expression d'un « "rite" de passage » *stricto sensu* – ainsi du changement de statut manifeste d'une divinité

daily renewal as well as the opening of the new annual cycle. » (FRANKFORT, H., 1978 [1948], p. 150.)

⁹⁶⁸ Nous procéderions ici du régime « nocturne » de l'imaginaire durandien (DURAND, G., 1960).

⁹⁶⁹ van GENNEP, A., 1981 (1909), p. 20.

⁹⁷⁰ van GENNEP, A., 1981 (1909), p. 20.

« marginale » intégrée au panthéon –, le *Lugal.e* renvoie plutôt à la définition proche du « "rite" de retour » – ainsi d'un retour à l'« équilibre » perdu. Autrement dit, *une révolution plus qu'une évolution*.

3.4.0.3. Le combat contre l'hiver ?

La présence du gel, aussi bien dans le *Lugal.e* que dans le « mythe » de la *Disparition du Soleil*, se révèle, dans cette *perspective*, essentielle. Associé au renouveau du cycle agricole, le « mythe » du *Lugal.e* apparaît, fort de détails naturalistes, l'expression de la victoire du printemps sur l'hiver, dont le combat de Ninurta – la lumière – contre l'Asakku – l'obscurité – ne serait finalement qu'une représentation symbolique : personnification du *brumale frigus*, à l'instar d'un Hahhima chez les Hittites, ce dernier est « accompagné d'intempéries, de gel, de lumière ténébreuse et la paralysie générale qui s'en suit »⁹⁷¹. Le choix particulier de Ninurta comme protagoniste principal du récit n'est pas anodin : dieux de la fertilité et de la fécondité, ainsi que le rappelle la ligne 686⁹⁷², le jeune héros est le taureau sublime qui préside au renouveau printanier⁹⁷³.

3.4.0.4. La question des équinoxes

À cet égard les travaux de Vladimir V. Emelianov⁹⁷⁴ et de Jean-Daniel Forest apparaissent essentiels, quoiqu'isolés, qui considèrent chacune des pièces « mythiques » l'instituant comme autant de manifestations « d'un rituel programmé

⁹⁷¹ MASSON, E., 1991, p. 77.

⁹⁷² [en me-hé-gál-la]-ka tuš k[i] ha-ba-ni-in-ġar (sum.), EN *i-na pa-ra-aš* HÉ.GÁL šu-[ub-tú] (akk.), « Seigneur, parmi les rites de fécondité tu as établi ton siège. » (Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, p. 142.) Plus largement, AL-RAWI, F. N. H., BLACK, J., 2000.

⁹⁷³ L'association de la divinité syro-mésopotamienne à l'étoile Sirius notamment renforce cette hypothèse. L'ascension de Sirius/Ninurta au cinquième mois de l'année suit en effet immédiatement le mois de Tammuz, lié aux « Enfers » (EMELIANOV, V. V., 1999, pp. 77-91).

⁹⁷⁴ EMELIANOV, V. V., 2009.

sur tout ou partie de l'année »⁹⁷⁵ et assoient, conformément à la dynamique solaire⁹⁷⁶ et de par leur « caractère héroïque », le *Lugal.e* (printemps) et l'*Anzû* (hiver) les expressions des équinoxes, qui, bien que la *tradition* n'en garde qu'un souvenir réduit, auront commandé longtemps au calendrier culturel syro-mésopotamien⁹⁷⁷. Ainsi que le remarque Ilaria Calini, la « tenson »⁹⁷⁸ *Été contre Hiver*⁹⁷⁹,

*met bien en évidence [également] l'existence d'une réflexion sur les éléments de la nature, en particulier sur l'alternance des saisons, sur l'identification des phénomènes naturels ce rythme donnait vie, et sur les activités humaines qui pouvaient s'y rapporter.*⁹⁸⁰

L'association du *Lugal.e* au renouveau agricole annuel participe de cette réflexion. La « naissance », dans la tenson, des deux saisons, après qu'Enlil se fut reproduit avec la Montagne, n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'« épisode » du « mythe » qui voit Ninurta faire de la Montagne la source des eaux nécessaires à la

⁹⁷⁵ FOREST, J.-D., 2009, p. 41. Ainsi la séquence : [solstice d'hiver] / *Voyage à Eridu* [hiver] / *Lugal.e* [équinoxe de printemps] / *Angim* [printemps] / [solstice d'été] / *Anzû* [été + équinoxe d'automne] / *Ninurta et la tortue* [automne] (*ibid.*, p. 49).

⁹⁷⁶ Cf. *supra*, pages 212-213.

⁹⁷⁷ Une célébration remarquable des deux équinoxes aura bien sûr été la fête de l'Akîtu qui, si elle intervenait deux fois l'an, finira par perdre cette dualité pour n'être plus tenue qu'une fois seule au début de l'année, soit aux environs de l'équinoxe de printemps (COHEN, M. E., 1993, p. 140). La commémoration avait semble-t-il trouvé son origine à Ur dans une fête lunaire destinée à célébrer non seulement le dit événement, mais également la prise de possession de sa ville par le dieu Sin (*ibid.*, p. 141). L'équinoxe d'automne continuera à marquer cependant la vie calendaire syro-mésopotamienne, de nombreux autres rituels intervenant à cette époque de l'année spécifique, notamment dans le cadre babylonien de la fête de nouvel an d'automne (AMBOS, C., 2008, 2010, 2012, AP).

⁹⁷⁸ Propre à la Mésopotamie, le *genre* « littéraire » des « tenson » est un *genre* « [...] molto ricco nella letteratura sumerica, cui appartengono composizioni quali *Emesh e Enten*, overro : *L'estate e l'inverno* ; *L'argento e il rame* ; *Dumuzi ed Enkimdu*, overro : *Il pastore e l'agricolore* ; *La zappa e l'aratro* ; *Lahar e Ashnan*, overro : *La pecora e il grano*. Lo studio delle tenzoni riporta ancora al mondo dell'accademia e della scuola, essendo i dibattiti, nel corso dei quali ognuna delle due parti esalta le virtù del proprio partito sminuendo quelle dell'atro, davanti agli occhi attenti di un arbitro, un procedimento didattico idoneo a rifinire la preparazione degli allievi più esperti. » (PETTINATO, 2007, p. 377.)

⁹⁷⁹ Pour une édition du texte, voir van DIJK, J., 1953, pp. 43-57 ; pour une traduction simple BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 481-482.

⁹⁸⁰ Ilaria Calini, *Connaissance de la nature et compréhension de l'histoire. Aspects « philosophiques » de la pensée du Proche-Orient ancien*, Mémoire de Master 2 sous la direction de Maria Grazia Masetti-Rouault, École Pratique des Hautes Études, p. 26.

vie⁹⁸¹.

Afin de mesurer ce temps qui passe et s'enfuit, on s'est d'abord fondé en Mésopotamie comme ailleurs, sur des méthodes « naturelles » et évidentes : suivre la marche du Soleil et le cycle des saisons, observer les phases de la Lune. C'est en regardant revenir chaque printemps que l'on peut évaluer la longueur de sa vie ou compter le temps écoulé entre deux événements dont on garde le souvenir. L'attention portée aux différents cycles de la Lune fournit, quant à elle, des repères à plus court terme au sein d'une même année. Soleil et Lune permettent ainsi de définir avec précision des unités de temps égales et mesurables : les jours, les mois, les années. À l'intérieur du cycle solaire, il est un autre cycle qui eut également une grande importance pour les Mésopotamiens : celui établi par les équinoxes qui divisent l'année en deux saisons de six mois chacune : l'été, « temps de chaleur » (en sumérien EMEŠ, en akkadien *ummatum*) commençait à l'équinoxe de printemps, et l'hiver, « temps froid » (sumérien ENTEN, akkadien *kussu*) à l'équinoxe d'automne. Ainsi l'année ne comptait-elle que deux saisons [...]. On notera en réalité que ce ne sont pas tant les changements de température qui opposaient ces deux saisons, que le régime des pluies (commençant vers le mois de septembre) et le débit du Tigre et de l'Euphrate (en crue croissante de novembre à mars et maximale en avril/mai), l'ensemble étant déterminant pour établir le rythme des travaux agricoles.⁹⁸²

Considérer la « mythologie » de Ninurta comme un seul et même « récit cyclique » apparaît donc, dans cette *perspective*, signifiante, qui exprime « polarité » et *rapport à la mort*⁹⁸³. À cet égard, la composition sumérienne *Išme-Dagan et le chariot d'Enlil*, où le roi assume le rôle de Ninurta, apporte un éclairage intéressant. La description à l'identique en effet du chariot d'Enlil avec le chariot de Ninurta dans *l'Angim*⁹⁸⁴ appuie l'hypothèse d'une « célébration » du retour annuel de la jeune divinité. La mention également, lors du retour de Ninurta par bateau, d'un Gudéa célébrant et procédant après avoir « réhaussé » son temple participe de cette *perspective* (lignes 648-677).

⁹⁸¹ Ainsi, de même que Ninurta dans le *Lugal.e* fait de cette dernière la source des eaux nécessaire à la vie, « il aurait donc circulé une tradition, apparemment fort ancienne, selon laquelle, en matière hydraulique, le pays était solidaire de la région montagneuse du Nord et de l'Est : de là venaient, en effet, ses cours d'eau, et de là ses nuages chargés de pluie. » (BOTTÉRO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 482-483.)

⁹⁸² LAFONT, B., 1994, pp. 26-27.

⁹⁸³ Rappelons ici la capacité de la jeune divinité à faire revivre les morts.

⁹⁸⁴ ANNUS, A., 2002, p. 63.

S. ur-saĝ-e kur mu-un-sì edin-na di-di-na u[tu[?]-gim]
un-gim PA.A.PA-b[a] mi-ni-è á-mah mu-un-[]-x
^dnin-urta húl-húl-e im-DU ^gmá-gur₈-ki-áĝ-ĝá-ni
en-e ^gmá-kar-nun-ta-è-a ĝiri-ni nam-mi-in-gub
a-igi-lu-e-ne šir du₁₀-ge-eš im-mi-ib-bé-ne
en-[ra mí-z]i-dè-éš mu-un-ne-ne
^d[nin-urta du]mu-^den-líl-lá-ra šud_x sù-rá-šè mu-na-ab-m[ú[?]]-ne
din[ĝir z]à-[d]ib-ba-ur-saĝ-e-ne
[en] ^dnin-urta lugal-dinĝir-^da-nun(a)-ke₄-ne
bar-ús zi-[da-na[?]] su⁶ [b]a[?]-lá-a
a-è-a gú-ér[im]-e mu-ni-šu[b-b]u
nam-mah-gal-gal-z[a] a-ba mu-e-da-ab-sá-e
ur-saĝ a-m[a-ru ga]ba šu nu-ĝá-ĝá
^den-ki-^dnin-ki-e-[ne saĝ nu-un]-da-ĝá-ĝá-ĝá
ur-saĝ uru-lah_x-lah_x kur-re gú-ĝar-ĝar
dumu-^den-líl-lá a-ba mu-e-da-an-è
^dnin-urta en dumu-^den-líl-lá ur-saĝ a-ba za-a-gim
lugal-mu ur-saĝ za-a sá-du₁₁-zu-šè ĝál-la
mu-ni-gim si-sá ĝiri-zu mu-un-dab₅-bé
é-za nì-du₇-e pa ma-ra-ni-in-è-a
èš-za sahar-ta ma-ra-ra-an-íl-la
ezen-zu nì ha-ba-ab-gu-ul-gu-ul-e
ĝarza-kù-zu šu hu-mu-ra-ab-du₇-du₇
mu-nam-ti-la-na du₁₁-ge ba-ab-du₇ kalam-ma ha-ra-an-i-i
en-ra šà-an-na hé-en-na-hun
ne-^den-líl-lá ^dnin-urta-r[a[?]]
ki-sikil ama ^dba-ba₆ u₄-dè-eš hé-en-n[a]-è
en-ra má-saĝ_x-a mu-na-ni-ib-b[é-ne[?]]
má ní-bi diri-ga-e gú im-mar-mar-[?]
má-kar-nun-ta-è-a á-kù mu-[un-sù-ud]

A. [lacune 648-671]
EN l[i]-né-eh [l]ib-bi []
e-muq ^den-líl ^d[nin-urta]
a[r-d]a-tu um-mu ^dba-ba₆ ki-ma u₄-me liš-ta-p[i-šú[?]]
EN i-na mah-rat ^gMÁ i-ta-mu-ú
^gMÁ i-na ra-ma-ni-ša iq-qì-lip-pu i[p]-ta-ha-[ar?]
i-na má-kar-nun-ta-è e-liš i-šad-di-i[h]

Le Héros avait écrasé la Montagne ; lorsqu'il se mit en mouvement dans la steppe, [il apparut comme le S]oleil (?)^[985], comme (dans) la foule, sous leurs acclamations, il fit son apparition, majestueusement il s'a[vança]. Ninurta alla joyeusement vers le *magur*⁹⁸⁶, son bateau aimé, le Seigneur mit son pied dans le (bateau) Makarnunta'e. Les matelots entonnèrent doucement le cantique, chantèrent pour le Seigneur les ju[stes louanges] à [Ninurta, le fils] d'Enlil, ils adressèrent une salutation pour (sa gloire) à

⁹⁸⁵ Nous soulignons : cf. *supra*, note 892.

⁹⁸⁶ Nous soulignons : cf. *supra*, page 214.

jamais : « Dieu qui dépasses (tous) les héros, Seigneur Ninurta, Roi des dieux Anunna, (dont) le gourdin [dans ta] droite est pourvu d'une barbe (d'épines), torrent qui se lève engloutissant l'ensemble des en[nemis] qui peut égaler tes œuvres sublimes et gigantesques ? Héros, dé[luge], à qui on ne peut pas résister, les dieux Enki-Ninki n'osent pas all[er contre] toi, Héros qui pillés les cités, qui soumetts les Montagnes, fils d'Enlil, qui se lève si haut que toi ? Ninurta, fils d'Enlil, Héros, qui est ton égal ? Mon Roi, un héros dévoué à toi et aux offrandes qui te reviennent, lui, juste autant que sa renommée, qui marche dans ta voie, ayant accompli brillamment dans ton temple ce qui convient au culte, sur ton haut-lieu (? èš), ayant ressuscité de la poussière (le temple) pour toi⁹⁸⁷, toute chose de ta fête il fera magnifique ! Il accomplira tes rites sacrés : il a formulé un nom ("phrase"), (un vœu) pour une (heureuse) vie : qu'on l'exalte dans le pays de Sumer ! Que le cœur d'An soit apaisé pour le Seigneur, qu'à (côté) du bras fort d'Enlil, Ninurta, la chaste mère Baba brille comme la lumière du jour ! » (Ainsi) ils acclamaient le Seigneur sur la proue du bateau. Le bateau, voguant de sa propre force avec le courant, était plein de délices, le Makarnunta'e s'avavançait rayonnant.⁹⁸⁸

L'association de Ninurta avec Sirius, que les circonvolutions placent tour à tour à l'aube et au crépuscule⁹⁸⁹, appuie également cette hypothèse. *Sāniq mithurti*, « celui qui maintient la symétrie », le dieu apparaît l'expression cyclique des contraires. Soleil *levant* mais aussi *couchant*, il est celui qui révèle la lumière, mais sait aussi obscurcir le monde. L'adéquation enfin de la « bêche » (^{giš}al), la « binette » (^{giš}mar), le « panier » (^{gi}dusu) et la « charrue » (^{giš}apin-e) avec la « vie du pays » (zi-šà-ĝál kal[am-ma])⁹⁹⁰, qui apparaît un argument supplémentaire du rôle de la « (re)création » par Ninurta de l'agriculture, assoit notre hypothèse. *Paralysé par l'hiver, le monde est en sommeil et ne saurait revenir à la vie sans cette dernière.*

⁹⁸⁷ Nous soulignons : cf. *supra*, note 559.

⁹⁸⁸ Translittération et traduction, van DIJK, J., 1983, pp. 137-140.

⁹⁸⁹ ANNUS, A., 2002, p. 135.

⁹⁹⁰ BM 23103, lignes 11-12 et 54-55 (SOLLBERGER E., 1967, p. 283).

3.5. « Identification » de Télipinu et Ninurta

Analysant les personnalités et « mythologies » de Télipinu et Apollon, Michel Mazoyer⁹⁹¹ distingue précisément cinq qualités auxquelles un dieu « fondateur » doit répondre⁹⁹² : 1) sa capacité à délimiter et structurer l'espace civilisé, 2) à rétablir le culte (rallumer le feu sacrificiel), 3) à donner au roi les biens nécessaires au fonctionnement du « royaume », 4) à protéger le « royaume » et l'entrée des bâtiments, 5) à poser les fondations et/ou bâtir les bâtiments. L'absence relative – une seule référence :

S. *en* [Ningirsu] *dūr-zu gub-bi en gi-dim gu-dū-a*
*be-lum iš-di-ka ki-in be-li id-diš ana za-a-i-ri-ka*⁹⁹³

Ô Seigneur [Ningirsu] établis ces fondations, ô seigneur, toi seul,
devant tes ennemis

–, chez Ninurta, de cette dernière prérogative pose évidemment la question de sa complète « identité » avec la divinité hittite et de sa *définition* comme dieu « fondateur ». Cette *fonction* est en Mésopotamie la prérogative d'Enki/EA, tels qu'en témoignent, entre autres, les *Cylindres* de Gudéa⁹⁹⁴. Habile et avisé, Enki en effet, est le grand architecte syro-mésopotamien, dessinant aussi bien les plans des bâtiments que traçant leur fondation. De plus, il est « l'entrepreneur qui donne les ordres et

⁹⁹¹ MAZOYER, M., 1999 (pour une critique de cet article, GONNET, H., HAWKINS, J. D., GRELOIS, J.-P., 2001).

⁹⁹² Une comparaison également, dans une même *perspective*, des « mythologies » des dieux Ninurta et Apollon serait intéressante. La proximité de caractère des deux divinités invite non seulement à poser la question de leur proche *nature* et *parenté* « fonctionnelle », mais également à interroger la définition des notions de « fondation » et de dieux « fondateurs » telles qu'établies aujourd'hui (PACE, J., 2014, pp. 203-204). La désignation notamment, par Auguste, d'Apollon comme divinité tutélaire de l'Empire (LOUPIAC, A., 1999), nous semble ajouter à cette *perspective*. Généralement, sur la divinité Apollon et sa « mythologie », CARLIER, J., 1981 ; DUMÉZIL, G., 1987 (1982) ; SERGENT, B., 1984 ; DETIENNE, M., 1998 ; MAZOYER, M., 1999 ; NONBRUN, P., 2007 ; sur Apollon « fondateur », plus précisément, DETIENNE, M., 1990, 1998.

⁹⁹³ *Gud-nim kurra*, lignes 27-28 (translittération, LANGDON, S., 1909, p. 234).

⁹⁹⁴ EDZARD, D. O., 1997.

coordonne les activités des divers corps de métiers qu'il a d'ailleurs créés lui-même »⁹⁹⁵. Une lecture du « mythe » *Enki ordonnateur du monde* renseigne bien cette *nature* purement « fondatrice » de la divinité⁹⁹⁶. Toutefois, la *nature* terrienne du jeune héros⁹⁹⁷, ainsi que les *liens* qui le rattachent au vieux sage, induisent à une certaine prudence. Le nom de l'enceinte extérieure de la ville assyrienne de Dûr-Sharrukîn, fournit cependant un indice : *Ninurta-mu-kin-temen-ālišu-ana-labār-ūmē-rūqūti*⁹⁹⁸, « Ninurta-Establishes-the-Foundation-of-His-City-for-All-Days-to-Come »⁹⁹⁹. Bien que rien n'indique que le jeune dieu ait lui-même, et à l'instar d'Enki/Ea ouvert le sol et déposé quelques fondations que ce soit, la forme du terme *kānum* (*kunnu* : « to establish the foundation of a building, to erect a wall, a building, a city, to lay out watercourse, a boundary »¹⁰⁰⁰) est intéressante qui ajoute à notre *perspective*.

⁹⁹⁵ GLASSNER, J.-J., 2003, p. 65. Plus largement, sur Enki, dieu de la sagesse et de l'intelligence, BOTTERO, J., 1987, pp. 280-302 ; VOGELZANG, M. E., 1990.

⁹⁹⁶ BOTTERO, J., KRAMER, S. N., 1989, pp. 165-188 (voir plus particulièrement les lignes 195-200, 250-260, 285, 306, 315, 340, 365). Cela explique l'« adoption » de la divinité par les Hittites : intégré au *kaluti* de Télipinu, Ea avait notamment pour fonction de lever les murs de brique.

⁹⁹⁷ FOREST, J.-D., 2009, p. 47.

⁹⁹⁸ LYON, D. G., 1883, p. 18, l. 91 et *passim*. Voir, entre autres, CAD K, *kānu*, p. 164.

⁹⁹⁹ CAD K, *kānu*, p. 164.

¹⁰⁰⁰ CAD K, *kānu*, p. 164.

Caractéristiques fondamentales du dieu « fondateur ». Capacité à...	... délimiter et structurer l'« espace »	... rétablir le culte	... donner au roi les biens nécessaires au bon fonctionnement du « royaume »	... protéger le « royaume »	... déposer les fondations
Télipinu					
Ninurta					Prérogatives d'Enki

Figure 14. Caractéristiques fondamentales du dieu « fondateur » (tableau récapitulatif)

3.5.0.1. La pierre et le bois

Le *rapport* particulier, enfin, entretenu par Ninurta avec les pierres et le bois renforce notre réflexion. Télipinu en effet, est intimement lié à la pierre qu'il taille en sa qualité d'*artisan*¹⁰⁰¹, et au bois, qu'il pourvoit pour la construction des bâtiments¹⁰⁰². Raphaël Nicolle a montré récemment l'importance du bois dans le processus de « fondation » hittite¹⁰⁰³. Cela différencie notamment le fils du dieu de l'Orage d'Apollon, dont la qualité de dieu architecte le conduit plutôt à mesurer, diviser, ou assembler les pierres et le bois. De même, Ninurta n'est pas à proprement parler un dieu *artisan*. Toutefois là encore, il est intéressant de relever le *lien* particulier qui unit Ninurta et les pierres. Car présent dans le *Lugal.e*, dans divers hymnes en son honneur, ou même dans les *Cylindres* de Gudéa où il est fait mention de la divinité « taillant les pierres », celui-ci semble être constitutif de la personnalité du dieu. Peut-être d'ailleurs participe-t-il de sa *fonction* de « fondateur »¹⁰⁰⁴. Le fait que la pierre soit un matériau rare en

¹⁰⁰¹ [i-i]t-ten-wa^dTe-li-pí-nu-un hal-zi-iš-ten a-pa-a-aš-wa DUMU-YA (29') [na-a]k-ki-iš har-aš-zi te-ri-ip-zi wa-a-tar na-a-i hal-ki-in-na (30') [-]pít? ^{NA4}pí-ru-lu-u-wa-ri (31'), « Allez, appelez Télipinu. Celui-ci est mon fils [vén]érable. Il défriche, il laboure, il conduit l'eau, [...] l'orge/le grain aussi. [...], il taille la pierre. » (*Soleil*, b, I, 29'-31', translittération et traduction, MAZOYER, M., 2003b, pp. 168 et 179 ; sur ^{NA4}perulūwa- précisément, voir GONNET, H., 1990, p. 51, note 6 et CHD, P., vol. 3, p. 313.)

¹⁰⁰² NICOLLE, R., 2013.

¹⁰⁰³ Raphaël Nicolle, *Les dieux de l'orage dans les mondes hittite et romain*, thèse de doctorat sous la direction de Charles Guittard, Paris X Nanterre.

¹⁰⁰⁴ Ninurta et Apollon sont à cet égard très proches. Les deux divinités sont non seulement associées aux pierres – ainsi « aucun autre dieu grec », dit Mircéa Eliade, « pas même Hermès, n'était entouré d'autant de "pierres" qu'Apollon » (ELIADE, M., 1949a, p. 206) – mais également aux bétyles. Jacques Schamp propose de voir dans cette association particulière un *lien* « génétique » entre les deux divinités : « Toutefois, même s'ils justifient fort bien aussi l'attitude craintive du poète à l'égard de la transcendance, les mouvements impétueux d'Apollon qui a pris l'aspect de la sidérite et ses braillements enfantins traduisent une expérience religieuse étrangère à l'esprit grec, et probablement originaire d'Orient. Si telle est la vérité, on voudrait pouvoir suivre à la trace l'histoire de tels emprunts. C'est à présent le nom même de la pierre qui va nous rendre le fil. Après d'autres spécialistes, le professeur Barb [cité par l'auteur : A. A. Barb, *Lapis adamas. Der Blutstein* dans *Mélanges Marcel Renard*, 1. 1 (Coll. Latomus, n° 101), Bruxelles, 1969, pp. 69-70] fait remarquer que la locution εμφοχον όρείτην du v. 362 traduit exactement l'assyrien *šadanu baltu*, soit l'aimant naturel. L'utilisation de ce minéral pourrait être fort ancienne. Dans des rituels de purification, les prophètes assyriens

Mésopotamie n'est d'ailleurs pas sans poser la question, sinon de l'origine étrangère de Ninurta, du moins de ses qualités de pourvoyeur de richesses¹⁰⁰⁵.

S. sig-ta GIŠ.ha-lu-úb
 GIŠ.NE-ha-an¹⁹ mu-ra-ta-e₁₁-dè
 igi-nim-ta GIŠ.eren GIŠ-šu(!)-úr-me GIŠ.za-ba-lum ní-bi-a ma-ra-an-tùm
 kur-GIŠ.esi-a-ka
 [GIŠ].esi ma-ra-ni-tùm
 kur-na-ka na-gal-hur-saĝ-ĝá
 kilib-ba ma-ra-ku₅-e

halub and N.-trees will come up to you from « Below », cedars, cypresses, and *zabalum* trees will be brought to you all at once from above. Ebony trees I will have to brought to you from the ebony mountain, and in the stone mountain I will cut for you mighty stones of the mountain ranges in slab form.¹⁰⁰⁶

3.5.0.2. La harpe/lyre : symbole de « fondation » ?

Symbole important de Ninurta et d'Apollon¹⁰⁰⁷, la lyre/harpe, il est vrai, apparaît avant tout comme l'instrument divin par excellence, symbole de pureté et de maîtrise. Ainsi, en est-il du moins dans le cas de la divinité grecque en sa qualité de dieu musagète, patron du chant et de la musique. Or, deux éléments de comparaison, l'un grec, l'un syro-mésopotamien, induisent un caractère « fondateur » à l'instrument¹⁰⁰⁸. Ainsi dans la légende d'Antiope, où Amphion « fonde » les murailles de Thèbes grâce à

avaient coutume de recourir à diverses pierres. Or, l'un des textes fait explicitement référence au *šadamu baltu*. Ces témoignages ne sont pas, semble-t-il, antérieurs au VIII^e siècle ACn. On peut sans doute remonter plus loin encore. Dans un hymne où il est exalté par ses semblables, le dieu babylonien du soleil levant Ninib est comparé à la « pierre montagnarde » qui figure dans une liste de minéraux capables de « faire trembler les dents empoisonnées » (sc. les serpents). Avec d'autres, elle permet également de gagner la faveur des dieux. Que par la suite, Ninib ait passé à Apollon, un autre dieu solaire, une partie de ses attributs ne pourrait donc surprendre. Montrer dans le détail les étapes de cette transmission vaudrait la peine d'être tenté, mais dépasserait le cadre de ces pages et les limites de ma compétence. » (SCHAMP, J., 1981, pp. 44-45.)

¹⁰⁰⁵ La jeune divinité est également maître du métal (SLTNi 61, lignes 134-154, COHEN, M. E., 1976, pp. 28 et 31).

¹⁰⁰⁶ *Cyl. A Gudéa*, xii, 3-9 (translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 76).

¹⁰⁰⁷ Mentionnons également la divinité « fondatrice » celte Lug Samildanach qui, assimilée à Apollon (SERGENT, B., 1995), dut, entre autres épreuves, maîtriser la lyre afin de pouvoir accéder à l'assemblée des dieux (GRICOURT, D., HOLLARD, D., 2005, p. 62).

¹⁰⁰⁸ FRANKLIN, J. C., 2006, p. 42.

sa lyre¹⁰⁰⁹, ou encore celle de Cadmos, où la lyre du frère d'Europe joue un rôle essentiel, si ce n'est le premier, dans la victoire de Zeus contre Typhon¹⁰¹⁰. La description de la lyre ridicule, et ne pouvant être accordée, de Polyphème¹⁰¹¹ contribue à cette *perspective* : le cyclope, expression de la « non-civilisation¹⁰¹² », ne saurait maîtriser l'instrument. Du côté syro-mésopotamien, il est fait mention dans les *Cylindres* de Gudéa de la *balag̃-ki-âg̃-ni*, « harpe¹⁰¹³ aimée », de Ninurta comme du *ušumgal-kalam-ma*, « Dragon-du-pays »¹⁰¹⁴. Une hypothèse serait de voir, dans l'identification du « dragon » et de la lyre¹⁰¹⁵, le souvenir d'un combat « primordial » entre un « dragon » et Ninurta. Vaincu, le monstre aurait alors été réduit au rang d'attribut de la divinité. Dans deux études récentes, John Curtis Franklin met en lumière la *dimension* « cosmogonique » (« ordre »/« désordre ») de ces instruments¹⁰¹⁶. La *Malédiction d'Akkad* révèle ainsi, dans la cité de Naram Sîn, une harpe qui raisonne sans cesse (ligne 36), chaque nuit (lignes 260-261), du temps de sa splendeur. La ville

¹⁰⁰⁹ Voir notamment Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I. 735-741, Euripide, *Phéniciennes* v. 824-825, v. 1156 et *Antiope* v. 84-86 ; Pausanias, *Périégèse* IX.5.7 ; Properce, *Elégies* I.9.10 ; Stace, *Thébaïde* I.9-10, II.455, IV.357-360 et 611, VII.456, X.873.

¹⁰¹⁰ Cf. Nonnos (*Dionysos*. I, 140 sq.) : enrôlé par Zeus dans sa lutte contre le serpent Typhon, Cadmos intervient au moment où ce dernier a emprisonné Zeus dans une caverne après lui avoir ôté les tendons du pied pour l'empêcher de s'enfuir. Par ruse, le jeune homme charme le serpent avec la musique de sa lyre et prétend avoir besoin de cordes pour son instrument. Typhon lui propose alors les tendons de Zeus que Cadmos s'empresse de rendre à leur propriétaire. Désormais en pleine possession de ses moyens, le roi des dieux reprend le combat et vainc le serpent. Voir également, FRANKLIN, J. C., 2006, pp. 380-384.

¹⁰¹¹ Lucien de Samosate, *Dialogue des dieux*, « Doris et Galatée ».

¹⁰¹² BOUVIER, D., 2002, p. 239.

¹⁰¹³ Nous suivons ici Agnès Spycket qui, à la suite de Robert D. Biggs, associe le *balag* à la harpe (SPYCKET, A., 1983, p. 45 ; BIGGS, R. D., 1968).

¹⁰¹⁴ Cf. EDZARD, D. O., 1997, p. 73, vi 24-26, vii 24-29 et p. 97, xv 19-22.

¹⁰¹⁵ STC 2, pl. 71, 15-16 met notamment en relation la constellation de la lyre et l'Asakku (relevé par van DIJK, J., 1983, p. 27). Rappelons la possible association de la lyre et l'arc/les flèches, par ailleurs également attribués de Ninurta. La même association apparaît notamment en Grèce où l'arc et la lyre sont attribués d'Apollon (notamment, DUMÉZIL, G., 1987 [1982], p. 86 [62] ; SAUZEAU, P., 2010).

¹⁰¹⁶ FRANKLIN, J. C., 2006, p. 42, 2006a, p. 390. L'auteur note ainsi, lors de la « refondation » de la cité sicilienne de Kamarina (c. 465), que furent « used the order of strings on the lyre as a pattern for administrative divisions » (*ibid.*, 2006, p. 58).

détruite, elle apparaît, pour les survivants, le dernier espoir de se réconcilier le dieu Enlil (lignes 196-200).

A. uru^{ki} šà-bé tigi-a bar-bi-ta gi-gíd za-am-za-am-ma

Inside the city was the tigi-drum^[1017], outside it, the flute and *zamzam*.

A. uru^{ki} tigi-da ù nu-ku-ku-za
šà húl-la-da nu-nú-za

« In your city that couldn't sleep because of the tigi-drum music, that couldn't rest because of its rejoicing »

A. um-ma u₄-ta ba-ra-ab-tag₄-a
ab-ba u₄-ta ba-ra-ab-tag₄-a
gala-mah mu-ta ba-ra-ab-tag₄-a
u₄ imin gi₆ imin-šè
balag imin-e an-úr gub-ba-gim ki mu-un-ši-ib-ús

The old women who survived those days, the old men who survived those days, the chief lamentation singer who survived those years, for seven days and seven nights, put in place seven *balag*-drums, as if they stood at heaven's base.¹⁰¹⁸

La nature apaisante de l'instrument – autrement dit, qui « pacifie le cœur » –, et que le monde grec exprime sous le couvert de l'*harmonie*¹⁰¹⁹, ajoute à notre propos¹⁰²⁰.

S. balaĝ-ki-áĝ-ni ušumgal-kalam-ma
GIŠ.gù-di mu-tuku níĝ-ad-gi₄-gi₄-ni
ur-saĝ níĝ-ba-e ki-áĝ-ra

lugal-zu en^dnin-gír-sú (!)
[é]-ninnu AN.IM.MI.MUŠEN-bar₆-bar₆-ra ù-mu-na-da-ku₄(REC 56)-re
tur-du₁₁-ga-zu mah-du₁₁-ga-àm šu ba-a-ši-ib-ti
en-na šà an-gim sù-rá-ni
^dnin-ĝír-sú dumu-^den-líl-lá-ka za-ra ma-ra-huĝ-ĝe₂₆-e

¹⁰¹⁷ Nous soulignons. Si Jerrold S. Cooper fait du *tigi* un instrument à percussion, le *CAD* en fait une sorte d'instrument à cordes (*CAD T, tigû*, p. 398 : « a stringed instrument »).

¹⁰¹⁸ Translittération et traduction, COOPER, J. S., 1983, pp. 52-53, 62-63, 58-59.

¹⁰¹⁹ SAUZEAU, P., SAUZEAU, A., 2012, p. 138. *Ibid.*, p. 137 : « (...) harmonia : "cheville, jointure, contrat, corde de lyre, mode musical" (...) » Sur la lyre d'Apollon, voir également DUMÉZIL, G., 1987 (1982) et SCHEID, J., SVENBRO, J., 2014.

¹⁰²⁰ À ce propos, GABBAY, U., 2014, pp. 88-90.

Would you please bring to the warrior who likes presents his beloved harp, the Dragon-of-the-Land, the famous instrument to which he keeps listening, (bring it to) your master, the lord Ningirsu, into the Eninnu, the White Thunderbird. He will then accept from you your whispered word as a loud cry, and the lord's mind, (the mind) of Ningirsu, Enlil's son, that is as impenetrable as the skies, will become gentle with you.¹⁰²¹

S. šà huĝ-ĝá-da bar huĝ-ĝa-da
 igi-ér-pà-da ér še_x(SIG)-da
 šà-a-nir-ta a-nir ba-da
 en-na šà ab-gim zi-ga-ni
 ÍD.buranun.KI-gim luh-ha-ni
 a-ma-ru-gim sa-ga du₁₁<-ga>-ni
 kur gú-érim-ĝál-^den-líl-lá-ka
 a-gim ù-mi-[ĝar ša x x (x)] gú-bi gi₄-a-ni A HA(!?) sù-da

balaĝ-ĝá-ni lugal-igi-huš-àm
 en^dnin-ĝír-sú-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e

That one might be at ease, body and soul, that tears be dried off the weeping eye, that anguish be cut off the anguishing heart ; that the lord's heart that rises like the sea, washes away like the Euphrates, that hits like a floodstorm, that has returned to its banks after submerging the lands, all Enlil's enemies, be.. he (Gudea) brings along with himself (and introduces) to the lord Ningirsu his harp, the King-with-the-fierce-face.¹⁰²²

Autrement dit, cette dernière est assimilée à l'un des ennemis de la divinité – qu'il aura vaincu et identifié à l'un de ses symboles –, ennemi par ailleurs lié à la maîtrise des eaux. L'imaginaire dont les lyres d'Ur sont les dépositaires nous semble répondre à cette *perspective*. PG. 1237 U.12353, PG. 1237 U. 12354, et PG. 1237 U. 12355, en effet, apparaissent la lyre du « dieu de l'Orage », puisque marquées d'une tête de taureau (PG. 1237 U.12353, PG. 1237 U. 12354), expression de la puissance fertile, et d'un cerf (PG. 1237 U. 12355), expression du renouveau printanier. La mise en scène de ce dernier sur un bateau, expression de la « traversée hivernale », ainsi que la date et la région qui les définissent, appellent à Ningirsu et sa « mythologie »¹⁰²³.

¹⁰²¹ *Cyl. A. Gudéa*, vi 24-vii 5 (translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 73).

¹⁰²² *Cyl. B Gudéa*, x 16-xi 2 (translittération et traduction, EDZARD, D. O., 1997, p. 97).

¹⁰²³ Les deux plaques de PG. 1237 U.12353 et PG. 1237 U. 12354 sont autant d'indices suggérant le bien-fondé de cette hypothèse. Ainsi, notamment des léopards (?) (lions) maîtrisés par une divinité de la première scène de la plaque de PG. 1237 U.12353 et rappelant les léopards ailés (?) (lions) de Gudéa (FRANKFORT, H., 1939, text-fig. 33) et des cerfs entourant

Par conséquent, la lyre du dieu, plus qu'un simple instrument de musique, est symboliquement associée à la question de la « fondation ». Une hypothèse serait de voir dans l'utilisation, à plusieurs reprises, de la « grande lyre » lors de la fête d'automne de Télipinu une *perspective* « équivalente »¹⁰²⁴, No 6, Ro I, 3'-16' :

H. [LÚSILA.Š]U.DU₈.A-aš ša-ra-a da-a-i []
 me-na-ah-ha-an-da e-ep-zi DUMU. LU[GAL-ma]
 [me]-na-ah-ha-an-da 3-ŠU UŠ-KE-EN^{LÚ}AL[AM.ZÚ]
 [pa]l-wa-iz-zi a-ha-a hal-zi-ia
 [n]a-aš-kán pa-ra-a pé-e-da-i

[DUMU.L]UGAL^Dte-li-pí-nu-un^Dka-ṭah-ha-an-na
 GUB-aš e-ku-zi GIŠ^DINANNA.GAL SİR^{RU}
^{LÚ}ALAM.ZÚ me-ma-i a-ha-a hal-zi-ia
 1^{NINDA}ta-kar-mu-un pár-ši-ia na-an-kán^{LÚ}SILA.ŠU.DU₈.A
 pa-ra-a pé-e-da- i
 DUMU.LUGAL^Dha-aš-ga-la-an TUŠ-aš e-ku-zi
 GIŠ^DINANNA.GAL SİR^{RU}^{LÚ}ALAM.ZÚ me-ma-i
 a-ha-a hal-zi-ia 1^{NINDA}ta-kar-mu-un pár-ši-ia
 na-an-kán^{LÚ}SILA.ŠU.DU₈.A pa-ra-a pé-e-da-i

un arbre (PG. 1237 U.12354) qui nous semblent évoquer le printemps (un vase du proto-dynastique II trouvé dans le temple d'Ištar à Nippur identifie également la jeune guerrière au léopard [?] [lion], combattant le serpent [HANSEN, D., DALES, G., 1962, p. 79 ; BROWN, M. K., 1973, p. 44]). Rappelons ici que Ninigirsu a été, maš-lu-lim-e ga-zi-kú-a, « allaité avec du bon lait par les cerfs » (*Gud* fgm. 5 col. 2 ; TCL VIII pl. LIV, 5 II 4). La question cependant de la traduction du terme maš-lu-lim fait débat : « cerf » (DUPRET, M. A., 1974, p. 336), « deer » (JACOBSEN, T., 1973, p. 282), « chevrette » (van DIJK, J., 1983, p. 6), « hind » (EDZARD, D. O., 1997, p. 103), « hind ? » (ETCSL) ; si l'association du cerf avec la montagne, mais également l'orage et le renouveau printanier nous convainc qu'il s'agit là de la bonne *perspective* (cf. également le relief d'Al-Ubaid trouvé dans le temple de la déesse Ninhursag et figurant l'Imdugud tenant en ses serres deux cervidés [FRANKFORT, H., 1996 (1954), pp. 60-61 ; JACOBSEN, T., 1973, p. 282]), un contre-argument pourrait être l'association des bovidés à Ea et leur possible *lien* à l'eau (l'association chèvre/eau est notamment effective en Grèce, celle-là étant identifiée au serpent/dragon [SERGENT, B., 1997a, p. 139] ; de même, Ninurta combat le šeĝ₉-saĝ-àš, « bélier sauvage [ETCSL : "wild sheep ?"] à six têtes », et l'Asakku est le DÀRA-an-na, le bouquetin du ciel [« *turāhu* (*tarāhu*) s. ; ibex ; from Oakk., OB on ; wr. syll. and DÀRA », CAD T, p. 483]).

¹⁰²⁴ Sur la lyre dans les rituels hittites, voir notamment : PECCHIOLI DADDI, F., 1982, pp. 222-227 ; POPKO, M., 1994 ; KLINGER, J., 1996, pp. 752-753. Plus largement, en ce qui concerne la lyre en Mésopotamie et en Anatolie, voir ÖZGÜC, T., 1988, pp. 97-99).

nimmt der [Mund]schenk hoch [...] halt er entgegen. Der Kronpr[inz aber] neigt sich dreimal nach vorn. Der "St[atuenanbeter]" führt die Handlung des *p. aus* ; *ahā* ruft er, und er schafft es hinaus. [Der Kronpr[inz trinkt den Telipinu und Kattahha stehend. Sie spielen das große Ištar-Musikinstrument. Der "Statuenanbeter" spricht ; *ahā* ruft er ; 1 *takarmu*-Gebäck bricht er, und der Mundschenk schafft es hinaus. Der Kronprinz trinkt sitzend Haškala. Sie spielen das große Ištar-Musikinstrument. Der "Statuenanbeter" spricht ; *ahā* ruft er ; 1 *takarmu*-Gebäck bricht er, und der Mundschenk schafft es hinaus.¹⁰²⁵

3.6. « Occasions et Opportunités 2 »

Quand la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » apparaît, dans le cadre des études assyriologiques, la seule voie d'interprétation possible, un *habitus*, de la *tradition* du « "mythe" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou "fondation" du "royaume" », le *rapprochement des traditions* « mythologiques » suméro-akkadienne et anatolienne autorise une *alternative* d'interprétation. L'absence précisément de toute « création » du « cosmos » dans les « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû*, mais également l'« identification » par les Hittites de la divinité Ninurta avec leur dieu « fondateur » – au-delà de tout aspect « matériel », nous entendons ici du « royaume » – Télipinu, interpellent, qui invitent à interroger la pertinence, dans le *cadre* « culturel » syro-mésopotamien, du *concept opératoire* de « fondation » tel que développé dans le champ des études hittitologiques. Dans le contexte particulier des relations hittito-syro-mésopotamiennes, la proximité structurelle – destruction/départ des dieux - retour des dieux/« restauration » – des « mythes » du *Lugal.e* et de l'*Anzû* avec le *genre* de la « lamentation » d'une part, et plus encore avec le *Mythe de Télipinu* d'autre part, ajoutent à la nécessité d'une « relecture » de ces derniers.

¹⁰²⁵ Translittération et traduction, HAAS, V., JAKOB-ROST, L., 1984, p. 55. Michel Mazoyer a récemment proposé la traduction suivante : « [L'échan]son soulève [...] en face il saisit. [Mais] le prin[ce] en face par trois fois fait la révérence. L'act[eur] déclame (?) et crie "Bienvenue !" [et] l'emporte à l'extérieur. [Le prin]ce boit Télipinu et Kattahha debout. On joue de la grande lyre. L'acteur parle, il crie "Bienvenue !" Il rompt un pain takarnu, et l'échanson l'emporte à l'extérieur. Le prince assis boit le dieu Haškala. On joue de la grande lyre. L'acteur parle, il crie "Bienvenue !" Il rompt un pain takarnu, l'échanson l'emporte dehors. » (MAZOYER, M., 2012a, pp. 34-35.)

CONCLUSION

*Two roads diverged in a yellow wood,
And sorry I could not travel both.*
(FROST, R., 1979, p. 105.)

Le choix de porter, précisément, attention aux « "mythes" de "royauté", de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou "fondation" du "royaume" » – nous entendons toujours ces textes « littéraires » à *thème* « mythologique », centrés sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage » dans la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » –, dans l'« aire culturelle » syro-mésopotamienne, indo-européenne et méditerranéenne antique, autrement définie déjà sur un *plan* « matériel » et « historiographique », n'était pas anodin, qui était celui de la reconnaissance et du chemin parcouru. Leur proximité, tant sur les *plans* « structurel », que « narratif », autorisait leur comparaison, que l'on considérât, sur un *plan* « folklorique » et « généalogique », leur possible *identité* « génétique » – qu'elle soit « préhistorique » ou « horizontale » –, ou, sur un *plan* « mythopoïétique » et « analogique », leur intégration à une même *perspective* interprétative. À cet égard, une *orientation* de travail a été de nous interroger sur l'existence possible d'une « aire culturelle » « mythologique », nous entendons « mythopoïétique », indo-méditerranéenne et dont Simo Parpola avait soupçonné l'existence il y a un peu plus de vingt ans.

Un premier chapitre, sorte de prolongement de notre introduction, a questionné notre parcours expérimental. L'épreuve du comparatisme est difficile qui, plurielle, mais également connotée, doit être précisément circonscrite, définie. Si un travail de Master 2 avait établi la viabilité d'une comparaison « culturelle » sur la question spécifique du « dieu de l'Orage » entre les *mondes* syro-mésopotamien et indo-européen, rien n'indiquait qu'il puisse s'agir là véritablement de

« correspondances » effectives dues à des « contacts » entre ces deux *mondes*. Après tout, les spécificités des *espaces* « géographiques » d'où sont issues les *cultures* que nous avons étudiées sont sensiblement « équivalentes ». Autrement dit, une *observation* de mêmes *faits* « naturels » (cycles de l'orage, etc.), et/ou des structures de la production, économiques, voire politiques qu'ils génèrent, eut pu être à l'origine des « correspondances » relevées, plutôt que l'existence d'une unité/*koinè* intellectuelle indo/syro-mésopotamienne/méditerranéenne : si les « similitudes » des « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû*, de l'*Enūma Eliš*, du « Combat contre Vṛtrá » et du « cycle » de Télipinu sont évidentes, qui assurément véhiculent un « modèle »/« système » « idéologique » spécifique, en ce que chacun apparaît, dans le cadre donné des « "mythes" de "royauté" », l'expression paradigmatique d'un *système* « symbolique » particulier, leurs différences précisément non seulement posent la question de leur *identité* « épistémologique », mais invitent également à une contextualisation précise. De même, l'utilisation des termes « création » et « chaos » comme *catégories* « épistémologiques » posait-elle de nombreuses difficultés, qui n'auraient su être « un lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions »¹⁰²⁶. Le choix, lorsque les *voies* de comparaison « typologique » et/ou « analogique » et « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique » sont souvent pensées exclusives l'une à l'autre, d'un comparatisme « duel » et proprement « historique », où « synchronie » et « diachronie » relèvent de la même importance, participe de cette *perspective*, qui apparaît une tentative de conciliation.

Une seconde section a posé dans un premier temps la question de la « continuité » et la « diversité » en Mésopotamie de la *tradition* du « "mythe" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou "fondation" du "royaume" » centrée sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage », dans la *perspective* « historiographique » de

¹⁰²⁶ Cf. *supra*, note 397.

« création » du « cosmos » ; un deuxième temps a confronté cette *tradition* à la *tradition* « mythologique » védique engageant une *perspective* « équivalente ». Assurément, les « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû*, de l'*Enūma Eliš* et du « Combat contre Vṛtrá » répondent d'une structure narrative commune dont les ressorts et détails participent du même fonds « idéologique » et sont pour ainsi dire les mêmes : suite à l'agression et la remise en question de l'« ordre divin », une jeune et « marginale » divinité est dépêchée afin de rétablir l'« ordre ». La confrontation cependant des quatre récits est instructive, qui non seulement pose le problème de la « continuité » et de la « diversité » de la *tradition* proche-orientale ancienne et de l'origine des « mythogèmes » dont elle se fait l'écho, mais également interroge la nécessité de replacer dans un cadre structurel et épistémologique large, l'étude des *systèmes* engagés par le « mythogème » du « dieu de l'Orage » proche-oriental ancien. La différence de structure, ainsi que de visée, entre les « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et de l'*Enūma Eliš*, mais également la construction quasi à l'identique, là encore sur les *plans* de leur « structure » et de leur « visée », des « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et du « Combat contre Vṛtrá », nous interpellent : quand la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » apparaît, dans le cadre des études assyriologiques, la seule voie d'interprétation possible, un *habitus*, de la *tradition* du « "mythe" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" », et/ou "fondation" du "royaume" », quelle interprétation quand les « correspondances » entre le *Lugal.e* et le « Combat contre Vṛtrá », l'*Anzû* et le « Combat contre Vṛtrá », et plus encore l'association du *Lugal.e* et de l'*Anzû* d'une part et le « Combat contre Vṛtrá » d'autre part, sont en nombre plus important que celles relevées entre le *Lugal.e*, l'*Anzû*, les *Lugal.e* et *Anzû*, et l'*Enūma Eliš* ? Au-delà de toute considération de « parenté » « génétique », le rôle singulier joué par la *montagne* et les *pierres* dans les « mythes » du *Lugal.e*, de l'*Anzû* et du « Combat contre Vṛtrá » invite à distinguer entre deux *systèmes* « symboliques » : l'*opposition* « mer »/« eaux

primordiales » – « montagne »/« sécheresse » ne peut être évitée, qui véhicule sur le *plan* de la « forme », une *réalité* nécessairement différente.

Enfin, une troisième partie a proposé, par le *rapprochement des traditions* « mythologiques » suméro-akkadienne et anatolienne, une *alternative* d'interprétation. L'absence précisément de toute « création » du « cosmos » dans les « mythes » du *Lugal.e* et de *l'Anzû*, mais également l'« identification » par les Hittites de la divinité Ninurta avec leur dieu « fondateur » – au-delà de tout aspect « matériel », nous entendons ici du « royaume » – Télipinu, interpellent, qui invitent à interroger la pertinence, dans le *cadre* « culturel » syro-mésopotamien, du *concept opératoire* de « fondation » tel que développé dans le champ des études hittitologiques. Dans le contexte particulier des relations hittito-syro-mésopotamiennes, la proximité « structurelle » – destruction/départ des dieux - retour des dieux/« restauration » – des « mythes » du *Lugal.e* et de *l'Anzû* avec le *genre* de la « lamentation » d'une part, et plus encore avec le *Mythe de Télipinu* d'autre part, ajoutent à la nécessité d'une « relecture » de ces derniers.

BIBLIOGRAPHIE¹⁰²⁷

ABUSCH, T., WEST, E.,

2014, « The Tale of the Wild Man and the Courtesan in India and Mesopotamia : The Seductions of Ṛśyaśṛṅga in the Mahābhārata and Enkidu in the Epic of Gilgamesh », dans : M. J. Geller (éd.), *Melammu : The Ancient World in an Age of Globalization*, Berlin, Edition Open Access, pp. 69-109.

ADAM, J.-M.,

1999, *Linguistique textuelle : des genres de discours aux textes*, Nathan-Université, Paris.

2001, « Types de textes ou genres de discours ? Comment classer les textes qui disent de comment faire ? », *Langages* 141, pp. 10-27.

ADAM, J.-M., HEIDMANN, U.,

2002, « Réarranger des motifs, c'est changer le sens. Princesses et petits pois chez Andersen et Grimm », dans : A. Petitat (éd.), *Contes : l'universel et le singulier*, Lausanne, Payot Lausanne, pp. 155-174.

2003, « Discursivité et (trans)textualité : la comparaison pour méthode. L'exemple du conte », dans : R. Amossy, D. Maingueneau (éds.), *L'analyse du discours dans les études littéraires*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 29-49.

2004, « Des genres à la généricité. L'exemple des contes (Perrault et les Grimm) », *Langages* 153, pp. 62-72.

ADAMS, R. McM,

2002, « Steps toward regional understanding of the Mesopotamian plain », dans : A. Hausleiter et al. (éds.), *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans J. Nissen, Berlin, 22.-24. Juni 2000*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 33-48.

ADRADOS, F. R.,

2007, « Must we again postulate a unitary and uniform Indo-European ? », *Indogermanische Forschungen* 112, pp. 1-25.

AFFERGAN, F.,

1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.

ALBRIGHT, W. F.,

1931, « Mitannian maryannu, chariot-warrior, and the Canaanite and Egyptian Equivalents », *AfO* 6, pp. 217-221.

¹⁰²⁷ AP : à paraître.

ALEXANDER-IOWA, R. L.,

1993, « The Storm-God at Yazilikaya: Sources and Influences », dans : M. J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç (éds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara, pp. 1-13.

ALGAZE, G.,

1993, *The Uruk World System. The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press.

ALLEN, N. J.,

1993, « Debating Dumézil : recent studies in comparative mythology », *JASO* 24/2, pp. 119-131.

ALLIÈRES, J.,

1988, « Orientations méthodologiques pour une interprétation de la mythologie particulièrement au Pays Basque », *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 6, pp. 25-40.

AL-RAWI, F. N. H., BLACK, J.,

2000, « A balbale of Ninurta, god of fertility », *Zeitschrift für Assyriologie* 90/1, pp. 31-39.

AL-RAWI, F. N. H., GEORGE, A. R.,

1995, « Tablets from the Sippar library IV. Lugale », *Iraq* 57, pp. 199-223.

AL-SALIHI, W. I.,

1971, « Hercules-Nergal at Hatra », *Iraq* 33, pp. 113-115.

1973, « Hercules-Nergal at Hatra (II) », *Iraq* 35, pp. 65-68.

ALSTER, B.,

1972, « Ninurta and the Turtle , UET 6/1 2 », *JCS* 24, pp. 120-125.

1976, « Early Pattern in Mesopotamian Literature », *AOAT* 25, pp. 13-24.

2004, « Images and Text on the Stele of the Vultures », *AfO* 50, pp. 1-10.

AMBOS, C.,

2008, « Das "Neujahrs"-Fest zur Jahresmitte und die Investitur des Königs im Gefängnis », dans : D. Prechel (éd.), *Fest und Eid : Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient, Kulturelle und sprachliche Kontakte* 3. Würzburg: Ergon, pp. 1-12.

2010, « Ritual Healing and the Investiture of the Babylonian King », dans : W. Sax, J. Quack, J. Weinhold (éds.), *Ritual Efficacy*, New York: Oxford University Press, pp. 17-44.

2012, « Rituelle Wege an babylonischen Königssitzen », dans : F. Arnold, A. W. Busch, R. Haensch, U. Wulf-Rheidt (éds.), *Orte der Herrschaft: Charakteristika von antiken Machtzentren, Menschen, Kulturen, Traditionen* 3, Rahden: Verlag Marie Leidorf, pp. 139-147.

2013, « Temporary Ritual Structures and Their Cosmological Symbolism », dans : D. Ragavan (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute, pp. 245-258.

AP, « "Rite of Passage" or, "Rites of Return"? Some Remarks on the Classification of Mesopotamian Rituals ».

AMIET, P.,

1958, « Pierre Montet. — Géographie de l'Égypte Ancienne », *Syria* 35/3, pp. 377-378.

1980, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Éditions du CNRS, Paris.

1986, *L'âge des échanges inter-iraniens. 3500-1700 avant J.-C.*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris.

ANDERSON, E. R.,

2008, « Father-Son Combat. An Indo-European Typescene and its Variations », *The Journal of Indo-European Studies* 36 3/4.

ANDRÉ-SALVINI, B.,

1998, « La conscience du temps en Mésopotamie », dans : F. Briquel-Chatonnet et H. Lozachmeur (éd.), *Proche-Orient ancien, temps vécu, temps pensé : actes de la table ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062 « Études sémitiques »*, Paris, Maisonneuve, pp. 29-37.

ANDRIANNE, G.,

2013, « Tendre l'arc – Comparaisons entre le *Rāmāyaṇa* et l'*Odyssee* », *ArOr* 81/2, pp. 307-319.

ANNUS, A.,

2001, « Ninurta and the son of man », dans : R. M. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 7-17.

2001a, *The Standard Babylonian Epic of Anzu*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 3, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

2002, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, State Archives of Assyria Studies, vol. 14, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

2011, « The Mesopotamian Precursors of Adam's Garment of Glory and Moses' Shining », dans : T. R. Kämmerer (éd.), *Identities and Societies in the Ancient Near East-Mediterranean Regions. Comparative Approaches. Henning Graf Reventlow Memorial Volume*, Acta Antiqua Mediterranea et Orientalia 1, Münster, Ugarit-Verlag, AOAT 390/1, pp. 1-17.

2014, « Seeing Otherwise : On the Rules of Comparison in Historical Humanities », dans : M. J. Geller (éd.), *Melammu : The Ancient World in an Age of Globalization*, Berlin, Edition Open Access, pp. 359-372.

ANNUS, A., LENZI, A.,

2010, *Ludlul bēl nēmeqi: The Standart Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts VII, Helsinki.

ANTHONY, D. W.,

2007, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton, Princeton University Press.

ANTHONY, D. W., RINGE, D.,

2015, « The Indo-European Homeland from Linguistic and Archaeological Perspectives », *Annual Review of Linguistics* 1, pp. 199-219.

ARCHI, A.,

1973, « Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite », *UF* 5, pp. 7-27.

1993, « The God Ea in Anatolia », dans : M. J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç (éds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara, pp. 27-33.

2004, « Translation of Gods: Kumarpi, Enlil, Dagan/NISABA, Halki », *Or* 73, pp. 319-336.

2009, « Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle », *AF* 36/2, pp. 209-229.

ARESHIAN, G. E.,

1992, « Armenian and Indo-European Cosmogonie Myths and their Development », dans : J. A. C. Greppin, *Proceedings of the Fourth International Conférence on Armenian Linguistics*, New York, pp. 1-36.

ARNAUD, D.,

1974, « Religion assyro-babylonienne », dans : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 83, 1974-1975*, pp. 139-146.

1982, « La législation de l'eau en Mésopotamie du IIIe au Ier millénaire », dans : J. Métral, F. Métral (sous la dir.), *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient (II). Aménagement hydraulique, état, et législation*, Maison de l'Orient, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, pp. 45-60.

2012, *Les Métamorphoses de la sagesse au Proche-Orient ancien. Des Sumériens à Thalès*, Paris, L'Harmattan.

ARO, J.,

1976, « Anzu and Siimurgh », dans : B. L. Eichler, J. W. Heimerdinger, A. W. Sjoberg (éds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Butzon and Bercker Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, AOAT 25, pp. 25-28.

ARON, R.,

1991, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard (1938).

ARTZI, P., GAN, R.,

1999, « Ninurta in the Mid-Second Millennium 'West' », dans : H. Klengel and J. Renger (éds.), *Landwirtschaft im alten Orient: Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 4.-8.7.1994*, CRRAI 41, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 18, Berlin, D. Reimer, pp. 361-367.

ARUZ, J.,

1993, « Crete and Anatolia in the middle bronze age: sealings from Phaistos and Karahöyük », dans : M. J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç (éds.), *Aspects of art and iconography : Anatolia and its neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, pp. 35-54.

2003, *Art of the first city: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, New Haven : Yale University Press.

ARUZ, J., BENZEL, K., EVANS, J. M.,

2008, *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.*, New Haven, Yale University Press.

ASAN, A. N.,

2014, *Der Mythos vom erzürnten Gott. Ein philologischer Beitrag zum religionshistorischen Verständnis des Telipinu-Mythos und verwandter Texte*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 41, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

ASSMANN, J.,

2003, *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge, Harvard University Press.

ASTOUR, M. C.,

1968, « Semitic Elements in the Kumarbi Myth: An Onomastic Inquiry », *Journal of Near Eastern Studies* 27/3, pp. 172-177.

1986, « The Name of the Ninth Kassite Ruler », *Journal of the American Oriental Society* 106/2, pp. 327-331.

ATTINGER, P.,

1984, « Remarques à propos de la "Malédiction d'Accad" », *RA* 78, pp. 99-121.

2007, « Notes de lecture : la Malédiction d'Agadé », *N.A.B.U.* 3, pp. 53-56.

2014, « si-a-na "lorsqu'il a occupé" », *N.A.B.U.* 2, pp. 68-72.

AUFRÈRE, S. H.,

2007, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan.

2015, « Héraclès égyptien et la maîtrise des eaux du Nil », dans : S. H. Aufrère, M. Mazoyer (éds.), *Au confluent des cultures enjeux et maîtrise de l'eau*, Paris, L'Harmattan, pp. 13-57.

AUGÉ, M.,

1997, « Cultural contact and religious creation », dans : T. Hj. Mohd. Ariff bin Yusof, D. Lombard, *Cultures in contact: kertas kerja Simposium antarabangsa mengenai hubungan antara kebudayaan, Kuala Lumpur, 2-3 April 1996*, Kuala Lumpur, École française d'Etrême-Orient, pp. 213-218.

AUROUX, S. (sous la dir.),

1992, *Histoire des idées linguistiques. Le développement de la grammaire comparée*, vol. 2, Sprimont, Mardaga.

2000, *Histoire des idées linguistiques. L'hégémonie du comparatisme*, vol. 3, Sprimont, Mardaga.

AUTRAN, C.,

1925, *Sumérien et Indo-européen. L'aspect morphologique de la question*, Paris, Paul Geuthner.

AVERBECK, R. E.,

2003, « Myth, Ritual, and Order in "Enki and the world order" », *Journal of the American Oriental Society* 123/4, pp. 757-771.

2010, « Temple Building among the Sumerians and Akkadians (Third Millenium) », dans : M. J. Boda, J. Novotny (éds.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, AOAT 366, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 3-34.

2014, « The Third Millenium Temple. War and Peace in History and Religion », dans : H. Neumann, M. Dietrich (éds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien, 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 41-67.

AVERINTSEV, S.,

1999, « Ancient Greek "literature" and Near Eastern "writings": the opposition and encounter of two creative principles. Part one : the opposition », *Arion* 7/1, pp. 1-39.

1999a, « Ancient Greek "literature" and Near Eastern "writings": the opposition and encounter of two creative principles. Part two : the encounter », *Arion* 7/2, pp. 1-26.

AZARA, P.,

2003, « La règle et le serpent », dans : M. Mazoyer, J. Pérez Rey (éds.), *La campagne antique : espace sauvage, terre domestiquée*, Paris, L'Harmattan, pp. 45-59.

BACHELARD, G.,

1938, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.

BADER, F.,

1989, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pisa, Giardini.

1990, « « Traitements de laryngales en groupe : allongement compensatoire, assimilation, anaptyxe », dans : J. Dor, J. Kellens (sous la dir.), *La reconstruction des laryngales*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, pp. 1-47.

BAGNALL, R. S.,

1995, *Reading Papyri. Writing Ancient History*, London, New-York, Routledge.

BAINES, J.,

1991, « Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record », *Journal of Near Eastern Studies* 50/2, pp. 81-105.

BAINES, J., YOFFEE, N.,

1998, « Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia », dans : G. Feinman, J. Marcus (éds.), *Archaic States*, Santa Fe, School of American Research, pp. 199-260.

BAKER, H. D.,

2014, « Babylonian City Walls in a Historical and Cross-Cultural Perspective », dans : H. Neumann, M. Dietrich (éds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*, 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 87-96.

BALKAN, K.,

1957, *Letter of King Anum-Hirbi of Mama to King Warshama of Kanish*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara.

BANETH-NOUAILHETAS, E.,

2007, « Comment ne pas comparer ? », dans : E. Baneth-Nouailhetas, C. Joubert (sous la dir.), *Comparer l'étranger. Enjeux du comparatisme en littérature*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 17-24.

BANSAT-BOUDON, L.,

2006, *Théâtre de l'Inde ancienne*. Paris, Gallimard.

BARJAMOVIC, G.,

2008, « The Geography of Trade: Assyrian Colonies in Anatolia c. 1975-1725 BC and the Study of Early Interregional Networks of Exchange », dans : J. G. Dercksen (éd.), *Anatolia and the Jazira During The Old Assyrian Period*, OAAS 3, Nederland Instituut Voor Het Nabije Oosten.

BARKER, W. D.,

2007, « Slaying the Hero to Build the Temple. A new Assessment of the Tell Asmar Cylinder Seal and the Temple-Building Motif in the Light of the Ningirsu/Ninurta Myths », *UF* 38, pp. 27-39.

BARNETT, R. D.,

1960, « Some Contacts between Greek and Oriental Religions », dans : *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958*, Paris 1960, pp. 143-153.

BARON, C.,

2010, « La négociation des rapports interdisciplinaires dans le champ comparatiste », dans : H. Roland, S. Vanasten (éds.), *Les nouvelles voies du comparatisme*, Gent, Academia Press, pp. 41-54.

BARTH, F.,

1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen, Universitetsforlaget.

1987, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variations in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

BARTHES, R.,

1957, *Mythologies*, Paris, Le Seuil.

1967, « Le discours de l'histoire », *Social Science Information* 6, pp. 63-75.

1968, « L'effet du réel », *Communications* 11, pp. 84-89.

1970, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil.

BATANY, J.,

1963, « Des "trois fonctions" » aux "trois états", *Annales* 5, pp. 933-938.

1985, « Mythes indo-européens ou mythe des Indo-Européens : le témoignage médiéval (note critique) », dans : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40/2, pp. 415-422.

BATTINI, L.,

2009, « Considérations sur les lions gardiens des portes en partant de l'inscription sur brique d'Eannatum I », *Anthropozoologica* 44/1, pp. 189-209.

2014, « Protection of the Entries : an Example », *N.A.B.U.* 2, pp. 82-83.

BAUER, J.,

1998, « Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte », dans : J. Bauer, R.K. Englund et M. Krebernik (éds.), *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Orbis biblicus et orientalis 160/1, Freiburg/Göttingen Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 431-585.

BAUER, J., ENGLUND, R. K., KREBERNIK, M.,

1998, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, OBO 160/1, Göttingen.

BAUKS, M.,

1997, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn.

BAWANYPECK, D., IMHAUSEN, A. (éds.),

2014, *Traditions of Written Knowledge in Ancient Egypt and Mesopotamia. Proceedings of Two Workshops Held at Goethe-University, Frankfurt/Main in December 2011 and May 2012*, AOAT 403, Münster, Ugarit-Verlag.

BEAL, T. K.,

2002, *Religion and its monsters*, New York; London: Routledge.

BECKMAN, G.,

1982, « The Anatolian Myth of Illuyanka », *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 14, pp. 11-25.

1983, *Hittite Birth Ritual*, Studien zu den Boğazköy-Texten 29, Wiesbaden Otto Harrassowitz.

1983a, « Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattusa », *JCS* 35, pp. 97-114.

2002, « "My Sun-God". Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites », dans : A. Panaino and G. Pettinato (éds), *Ideologies as Intercultural Phenomena*, Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000, Milano, pp. 37-43.

2012, « Šamaš among the Hittites », dans : W.S. van Egmond and W.H. van Soldt (éds.), *Theory and practice of knowledge transfer. Studies in school education in the ancient Near East and beyond. Papers read at a symposium in Leiden, 17-19 December 2008*, Leiden, Nederlands Instituut voor het nabije oosten, pp. 129-136.

2013, « Under the Spell of Babylon: Mesopotamian Influence on the Religion of the Hittite », dans : J. Aruz, S. B. Graff, Y. Rakic (éds.), *Cultures in Contact. From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millenium B.C.*, New Haven and London, Yale University Press, pp. 284-297.

BELL, C.,

1997, *Ritual: perspectives and dimensions*, Oxford, Oxford University Press.

BELMONT, N.,

1986, « La notion de rite de passage », dans : P. Centlivres, J. Hainard (éds.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Âge d'Homme, pp. 9-19.

BENDT, A., VANSTIPHOUT, H. L. J.,

1987, « Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation », *Acta Sumerologica* 9, pp. 1-43.

BENDT, A., WESTENHOLZ, A.,

1994, « The Barton Cylinder », *Acta Sumerologica* 16, pp. 15-46.

BENITO, C. A.,

1969, "*Enki and Ninmah*" and "*Enki and the World Order*", Ph.D Dissertation, Philadelphia: University of Pennsylvania.

BENOIT, A.,

2003, *Art et archéologie : Les civilisations du Proche-Orient ancien*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.

BENSA, A.,

2010, « Anthropologie et histoire », dans : C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offenstadt (sous la dir.), *Historiographies, I. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, pp. 42-53.

BENVENISTE, E.,

1935, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve.

BENVENISTE, E., RENOUE, L.,

1934, *Vrtra et Vr0ragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Cahier de la Société Asiatique III.

BERGAIGNE, A.,

1895, *Quarante hymnes du Rig-Véda*, Paris, Librairie Émile Bouillon Éditeur.

1963, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, 4 vol., Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Librairie Honoré Champion Éditeur, Paris (1878-1883).

BERGER, P. L., LUCKMANN, T.,

1966, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres, Penguin Book.

BERLIN, A., (éd.)

1996, *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda, University Press of Maryland.

BERSET, N.,

1970, *Les créatures composites en Mésopotamie des origines à la fin des temps présargoniques*, Mémoire de l'École Pratique des Hautes Études IVe section, Paris.

BERTHOUD, G.,

1986, « La comparaison : une idée ambiguë », *Revue européenne des sciences sociales (Cahier Vilfredo Pareto)* 24, pp. 5-15.

BERTRAND, R.,

2010, « Histoire globale, histoire connectée », dans : C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, et N. Offenstadt (dir.), *Historiographies, I. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, pp. 366-377.

BEST, R. M.,

1999, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic. Sumerian Origins of the Flood Myth*, Fort Myers, Enlil Press.

BETRO, M. C.,

2006, « Onuris », dans *Iconography of Deities and Demons: Electronic Pre-Publication*, IDD website: [http:// www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd](http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd).

BETTINI, M.,

2009, « Comparare i Romani. Per una antropologia del mondo antico », dans : A. Barchiesi, G. Guidorizzi (a cura di), *La stella sta compiendo il suo giro*, Firenze, Le Monnier, pp. 1-47.

BIANCHI, U., MORA, F., BIANCHI, L. (éds.),

1994, The Notion of « religion » in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990), Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1994, XLVIII et 921 p. (« Storia delle Religioni », 8.

BIARDEAU, M.,

1969, « V. Études de mythologie hindoue (II) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 55, pp. 59-105.

BIARDEAU, M., PORCHER, M.-C. (sous la dir.),

1999, *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Paris, Gallimard.

BICKEL, S.,

1994, *La Cosmogonie Egyptienne Avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

BIDMEAD, J.,

2014, « Kingship and Liminality: Rites of Passage in a Babylonian akītu Festival », dans : A. Mouton, J. Patrier (éds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, PIHANS CXXIV, Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, pp. 147-158.

BIGGS R. D. (éd.),

1978, *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, Bibliotheca Mesopotamica, 6.

BIGGS, R. D.,

1968, « The Sumerian Harp », *The American Harp Journal* 1/3, pp. 6-12.

BIRAUD, M.,

2013, « Le premier hymne à Isis d'Isidoros », dans : M. Mazoyer, S. H. Aufrère (éds.), *De Hattuša à Memphis. Jacques Freu in honorem*, Paris, L'Harmattan, pp. 237-248.

BITTEL, K.,

1986, *Les Hittites*, L'Univers des Formes, Gallimard, Paris.

BLACK, J., CUNNINGHAM, G., ROBSON, E., ZÓLYOMI, G. (éds.),

2004, *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford, Oxford University Press.

BLAM, J.-F.,

2004, « Le Chant de l'Océan: Fragment KBO XXVI 105 », dans : M. Mazoyer et O. Casabonne (éds.), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au professeur René Lebrun* (vol. I), Paris, L'Harmattan, pp. 69-81.

BLANCHARD, R.,

1929, *Asie Occidentale*, Géographie universelle VIII, Armand Colin.

BLAŽEK, V., BOISSON, C.,

1992, « The Diffusion of Agricultural Terms from Mesopotamia », *Archiv Orientální* 60, pp. 16-37.

BÖCK, B.,

2014, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, Leiden, Boston, Brill.

BÆSPFLUG, F., DUNAND, F. (éds.),

1997, *Le comparatisme en histoire des religions*, Le Cerf, Paris.

BOËTSCH, G., FERRIÉ, J.-N.,

1996, « Survivances antiques, comparatisme et diffusion. Remarques sur l'erreur cartographique dans la formation de l'aire culturelle méditerranéenne », *Égypte/Monde arabe* 25, pp. 51-68.

BÖHL, F. M.,

1936, « Die fünfzig Namen des Marduk », *Afo* 11, pp. 191-218.

BOISSON, C.,

1985, « Esquisse d'une comparaison entre l'étrusque et le sumérien », non publié.

1992, « The Sumerian pronominal system in a Nostratic perspective », in : Shevoroshkin, Vitaly (éd.), *Nostratic, Dene-Caucasian, Austric and Amerind*, Universitätsverlag Dr Norbert Brockmeyer, Bochum, pp. 433-461.

2002, « Some Sumerian grammatical elements in a Nostratic perspective », dans : Shevoroshkin, Vitaly & Sidwell, Paul (éds.), *Languages and their Speakers in Ancient Eurasia, Dedicated to Professor Aharon Dolgopolsky on his 70th Birthday. Association for the History of Language Monographs and Serials*, Monograph Series 1, AHL Studies in the Science and History of Languages 5, AHL, Australian University, Canberra, pp. 19-41.

2002, « Sumerian terms for caprines and antelopes », dans : Shevoroshkin, Vitaly & Sidwell, Paul (éds.), *Languages and their Speakers in Ancient Eurasia, Dedicated to Professor Aharon Dolgopolsky on his 70th Birthday. Association for the History of Language Monographs and Serials*, Monograph Series 1, AHL Studies in the Science and History of Languages 5, AHL, Australian University, Canberra, pp. 235-257.

BOMBARDIERI, L., D'AGOSTINO, A., GUARDUCCI, G., ORSI, V., VALENTINI, S. (éds.),

2013, *SOMA 2012. Identity and Connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1-3 March 2012*, 2 vol., BAR International Series 2581, Oxford, Archaeopress.

BONNET, C.,

1987, « Typhon et Baal Saphon », dans : E. Lipinski (éd.), *Studia Phoenicia V. Phoenicia and the East Mediterranean in the first millenium B.C.*, Uitgeveru Peters, Leuven, pp. 101-144.

BONNETERRE, D.,

2014, « Les deux bateaux du roi Zimri-Lim », dans : H. Neumann, M. Dietrich (éds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien, 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 133-147.

BORDREUIL, P., GLASSNER, J.-J.,

2014, « L'organisation des panthéons », dans : P. Bordreuil, F. Briquel-Chatonnet, C. Michel (éds.), *Les débuts de l'Histoire. Civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*, Paris, Kheops, pp. 428-434 (2008).

BORDREUIL, P., PARDEE, D.,

1993, « Le combat de Ba'lu avec *Yammu* d'après les textes ougaritiques », *MARI* 7, pp. 63-70.

BORGEAUD, P.,

1986, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales (Cahier Vilfredo Pareto)* 24, pp. 59-75.

1995, « D. Dubuisson, Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade) », *Revue de l'histoire des religions* 212/4, pp. 499-503.

1996, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Le Seuil.

1996a, « U. Bianchi, F. Mora, L. Bianchi (éds.). The Notion of "religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990) », *Revue de l'histoire des religions* 213/2, pp. 213-215.

1999, « Qu'est-ce que l'histoire des religions ? », *Équinoxe. Revue romande des sciences humaines* 21, pp. 67-83.

2003, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens* N.S.1, pp. 9-33.

2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Le Seuil.

2013, *L'histoire des religions*, Gollion, Infolio.

BORGEAUD, P., PRESCENDI-MORRESI, F. (éds.),

2015, *Religions antiques. Une introduction comparée*, Labor & Fides, Genève (2008).

BORNET, P.,

2006, « Entre rabbis et brahmanes. Exercices de comparaison », dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè, pp. 41-74.

BORNET, P., BUBLOZ, Y.,

2011, « Entre histoire et anthropologie : pour une réaffirmation de l'identité disciplinaire de l'histoire comparée des religions », *ethnographiques.org* 22, [en ligne].

BOTTERO, J.,

1952, *La religion babylonienne*, Paris, Presses universitaires de France.

1976, « Antiquités Assyro-Babyloniens », *Annuaire 1975-6 de l'École Pratique des Hautes Études IV Section*, pp. 70-126.

1981, « L'ordalie en Mésopotamie ancienne », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Cl. Di Lettere e Filosofia)*, S. III, vol. XI (4), pp. 1005-1067.

1983, « Sumérien et "Accadiens" en Mésopotamie ancienne », dans : *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, Acte du colloque de Cortone (24 -30 mai 1981), Rome: École Française de Rome, pp. 7-26.

1985, *Mythe et rite de Babylone*, Paris, Champion.

1987, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard.

1992, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard

1994, « Boisson, banquet et vie sociale en Mésopotamie », dans : L. Milano (éd.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, Padoue, pp. 3-13.

1998, *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Paris, Gallimard.

2012, *Babylone et la Bible. Entretiens avec Hélène Monsacré*, Paris, Fayard (1994).

BOTTERO, J., KRAMER, S. N.,

1989, *Lorsque les dieux faisaient l'homme: mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard.

BOURDIEU, P.,

1986, « Les rites comme actes d'institution », dans : P. Centlivres, J. Hainard (éds.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Âge d'Homme, pp. 206-215.

BOUVIER, D.,

2002, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.

BOYER, R.,

1981, *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, Paris, Payot.

1992, *L'Edda poétique. L'espace intérieur*, Paris, Fayard.

BOYER, R., LOT-FALCK, E.,

1974, *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris, Fayard-Denoël.

BRACHET, J.-P.,

2012, *Le salut par la traversée de l'eau. Étude sur la tradition latine et indo-européenne*, Paris, L'Harmattan.

BRIANT, P.,

1982, *État et pasteurs au Moyen-Orient Ancien*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme.

1984, *L'Asie centrale et les royaumes proche-orientaux du premier millénaire (c. VIIIe-IVe siècles avant notre ère)*, « Mémoire » 42, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

BRINKMAN, J. A.,

1976, *Materials and Studies for Kassite History. A Catalogue of Cuneiform Sources Pertaining to Specific Monarchs of the Kassite Dynasty*, vol. 1, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.

1990, « Maruttaš », *Realexikon* 7, p. 440.

2004, « Administration and Society in Kassite Babylonia », *Journal of the American Oriental Society* 124/2, pp. 283-304.

BRIQUEL, D.,

1976, « La Triple fondation de Rome », *RHR* 189, pp. 145-176.

1980, « La "Théogonie" d'Hésiode. Essai de comparaison indo-européenne », *Revue d'Histoire des Religions* 197/3, pp. 243-276.

2001, « La légende de Romulus: du premier roi au héros fondateur », dans : P.-M. Azara, E. Subias, (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 227-239.

2004, « Tullus Hostilius et le thème indo-européen des trois péchés du guerrier », *Revue de l'histoire des Religions* 221/1, pp. 23-62.

BRIQUEL CHATONNET, F.,

2008, « Ernest RENAN et l'archéologie phénicienne », dans : M. Al-Maqdissi (éd.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest RENAN à Sélim ABDULHAK*, Damas, Documents d'Archéologie Syrienne XIV, pp. 39-41.

BRISCH, N.,

2010, « Introduction », dans : N. Brisch (éd.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Oriental Institute Seminars 4, Chicago: The Oriental Intitute, pp. 1-11.

BROWN, M. K.,

1973, *Symbolic Lions: A Study in Ancient Mesopotamian Art and Literature*, PhD Dissertation, Harvard University.

BROWN, W. N.,

1919, « Proselyting the asuras (A Note on Rig Veda 10. 124) », *JAOS* 39, pp. 100-103.

1942, « The Creation Myth of the Rig Veda », *JAOS* 62, pp. 85-98.

1965, « Theories of Creation in the Rig Veda », *JAOS* 85/1, pp. 23-34.

1974, « Prelude to the Indra-Vṛtrá Battle (Rig-Veda 10.124) », *Journal of Indo-European Studies* 2, pp. 57-62.

BRUNEL, P.

1988, « Préface », dans : P. Brunel (dir.), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, pp. 7-15.

1992, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Paris, PUF.

BRÜSCHWEILER, F. (éd.),

1983, *La ville dans le Proche-Orient ancien : Actes du Colloque de Cartigny 1979*, Leuven, Peeters.

BRÜSCHWEILER, F.,

1987, *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Les Cahiers du CEPOA 4, Leuven, Peeter.

BRYCE, T. R.,

1989, « Ahhiyawans and Mycenaean — an Anatolian viewpoint », *Oxford Journal of Archaeology* 8, pp. 297-310.

1998, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, Clarendon press.

2003, « Relations between Hatti and Ahhiyawa in the Last Decades of the Bronze Age », dans : G. Beckman, R. Beal, G. McMahon (éds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 59-72.

BUBLOZ, I.,

2006, « Augustin et porphyre sur le salut », dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè, pp. 113-140.

2006a, « Le comparatisme en histoire des religions : entre tremendum et fascinans », dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè, pp. 9-16.

BURGER, M., CALAME, C. (éds.),

2006, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè.

BURGER, M., CALAME, C.,

2006, « L'histoire et les sciences des religions : démarches comparatives », dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè, pp. 5-8.

BURKERT, W.,

1983, « Oriental Myth and Literature in the Iliad », dans : R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stockholm, P. Aström, pp. 51-56.

1984, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, C. Winter (éd.), Heidelberg, Universitätsverlag.

1987, « Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels », dans : J. Bremmer (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, London: Croom Helm, pp. 10-40.

1992, « Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente », dans : C. Bonnet, L. Jourdain-Annequin (éds.), *Héraclès : d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives, Actes de la Table Ronde de Rome, Academia Belgica – École française de Rome, 15-16 septembre 1989 à l'occasion du Cinquantenaire de l'Academia Belgica, en hommage à Franz Cumont, son premier Président*, Bruxelles, Brussels, Rome, pp. 111-127.

1992a, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press.

1994, « Griechische Hymnoi », dans : W. Burkert and F. Stolz (éds.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, pp. 9-17.

2001, *La tradition orientale dans la culture grecque*, Paris, Macula.

BURNEY, C.,

1989, « Hurrians and Proto-Indo-Europeans: The Ethnic Context of the Early Trans-Caucasian Culture », dans : K. Emre, B. Hrouda, M. Mellink, N. Özgüç (éds.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, pp. 45-51.

BURROW, T.,

1973, *The Sanskrit Language*, London, Faber & Faber.

BURSTEIN, S. M.,

1978, *The Babyloniaca of Berosus*, Malibu.

BUSINO, G.,

1986, « Pour une "autre" théorie de la comparaison », *Revue européenne des sciences sociales (Cahier Vilfredo Pareto)* 24, pp. 209-216.

BUTCHVAROV, P.,

1966, *Resemblance and Identity*, Bloomington, Indiana University Press.

CALAME, C.,

1990, « Illusions de la mythologie », *Nouveaux Actes Sémiotiques* 12, pp. 5-35.

2006, « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand », dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris, Milan, Arché, pp. 209-235.

2011, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, Paris, Les Belles Lettres.

2012, « Comparatisme en histoire anthropologique des religions et regard transversal : le triangle comparatif », dans : C. Calame, B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège, pp. 35-51.

CALAME, C., LINCOLN, B. (éds.),

2012, *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège.

CALAME, C., LINCOLN, B.,

2012, « Les approches comparatives en histoire des religions antiques : controverses récurrentes et propositions nouvelles », dans : C. Calame, B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège.

CALLASO, R.,

1995, *Les Noces de Cadmos et d'Harmonie*, Paris, Gallimard.

CAMILLERI, C.,

1989, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir », dans : C. Camilleri, M. Cohen-Emerique (sous la dir.), *Chocs des cultures. Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-76.

CAMPANILE, E.,

1976, « Parallèles irlandais a l'hymne avestique a Mithra: à propos de la langue poétique indo-européenne », *Études Celtiques* 15, pp. 7-18.

1982, « Note sur vieil-irlandais *bronnaid* (une nouvelle concordance lexicale entre celtique et indo-iranien) », *Études Celtiques* 19, pp. 151-154.

1995, « Aspects du sacré dans la vie personnelle et sociale des Celtes », dans : Julien Ries (dir.), *L'homme indo-européen et le sacré*, Aix en Provence, Edisud, pp. 155-182.

CANBY J. V.,

1987, « The Child in Hittite Iconography », *Fs Mellink*, pp. 54-59.

CANFORA, L.,

2002, *Noi e gli Antichi*, Milan, Rizzoli.

CAPART, J.,

1939, *Bulletin Critique des religions de l'Égypte. 1904-1909*, Leiden, E.J. Brill.

CAPPIERI, M.,

1970, *The Mesopotamians of the Chalcolithic and Bronze Ages*, Coconut Grove, Miami.

CAQUOT, A.,

1969, « Nouveaux documents ougaritien », *Syria* 46 3/4, pp. 241-265.

CAQUOT, A., SZNYCER, M., HERDNER, A.,

1974, *Textes Ougaritiques : Mythes et légendes*, LAPO 7, Cerf, Paris.

CARASTRO, M., GUENZI, C., ILDEFONSE, F.,

2012, « Pratiquer le comparatisme : textes, terrains, artefacts », *La Lettre* n° 57, *La Lettre de l'EHESS*.

CARDASCIA, G.,

1967, « L'ordalie par le fleuve dans les "Lois Assyriennes", dans : G. Wiessner (éd.), *Festschrift für Wilhelm Eilers. Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 19-36.

1993, « L'ordalie fluviale dans la Mésopotamie ancienne », *RHD* 71, pp. 169-184.

CARINI, M. F.,

1982, « Il rituale di fondazione KUB XXIX 1. Ipotesi intorno alla nozione etea arcaica della regalità », *Athenaeum NS* 60, pp. 483-520.

CARLIER, J.,

1981, « Apollon », dans : Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, vol. 1, Flammarion, pp. 51-52.

CARRUBA, O.,

2005, « Regalità cattica, pre- o proto-etea? A proposito di CTH 414 », dans : F. Pecchioli Daddi, M. C. Guidotti (éds.), *Narrare gli eventi. Atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani in margine alla mostra "La battaglia di Qadesh"*, Studia Asiana 3, Roma, Herder, pp. 49-82.

CARTER, J.,

2004, « Comparison in the History of Religions: Reflections and Critiques. Introduction », *Method and Theory in the Study of Religion* 16/1, pp. 3-11.

CASANOVA, M.,

1991, *La vaisselle d'albâtre de Mésopotamie, d'Iran et d'Asie centrale aux III^e et II^e millénaires avant J.-C.*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

2013, *Le lapis-lazuli dans l'orient ancien. Production et circulation du néolithique au II^e millénaire av. J.-C.*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.

CASANOVA, M., FELDMAN, M. H.,

2014, *Les produits de luxe au Proche-Orient ancien aux âges du Bronze et du Fer*, Paris, Éditions de Boccard.

CASSIN, E.,

1960, « Le sceau: un fait de civilisation dans la Mésopotamie ancienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 15/4, pp. 742-751.

1969, « Cycles du temps et cadres de l'espace en Mésopotamie ancienne », *Revue de Synthèse* 90, pp. 241-257.

1973, « La contestation dans le monde divin », *La voix de l'opposition en Mésopotamie, Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique (19 et 20 mars 1973)*, Bruxelles, Institut des hautes études de Belgique, pp. 89-110.

1981, « Le roi et le lion », *Revue de l'histoire des religions* 198/4, pp. 355-401.

1987, *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Éditions La Découverte, Paris.

CASSIRER, E.,

1972, *La philosophie des formes symboliques, II, Phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris, éd. de Minuit.

1972a, *La philosophie des formes symboliques, III, Phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris, éd. de Minuit.

1973, *Langage et mythe*, trad. O. Hansen-Love, Paris, éd. de Minuit.

CHARACHIDZÉ, G.,

1986, *Prométhée ou le Caucase*, Paris, Flammarion.

1987, *La mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, Hachette.

1991, « Hypothèse indo-européenne et modes de comparaison », *Revue de l'histoire des religions* 208/2, pp. 203-228.

CHARLES, M. P.,

1988, « Irrigation in Lowland Mesopotamia », *Bulletin on Sumerian Agriculture* IV, pp. 1-39.

CHARPIN, D.,

1990, « Résumé de Piotr Steinkeller, Sales Documents of the Ur III Period », *Revue d'Assyriologie* 84, pp. 91-94.

2008, « Chroniques bibliographiques 11. Se faire un nom : la louange du roi, la divinisation royale et la quête de l'immortalité en Mésopotamie », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 102, pp. 149-180.

2012, « Amendes et châtements prévus dans les contrats paléo-babyloniens », dans : J.-M. Durand, T. Römer, J.-P. Mahé (éds.), *La faute et sa punition dans les sociétés orientales. Actes des quatrièmes Rencontres de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, de la Société Asiatique et du CNRS de juin 2010*, Leuven, Paris, Walpole (Mass.), Peeters, pp. 1-22.

2015, *Comment peut-on être assyriologue ?*, Paris, Collège de France/Fayard.

CHENET, F.,

2005, « Du sens de la philosophie comparée », dans : J. Lacrosse (éd.), *Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine*, Paris, Vrin, pp. 79-97.

CHEVALIER, N.,

2002, *La recherche archéologique française au Moyen-Orient 1842-1947*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.

CHIERICI, A.,

1980, *I Sumeri. La civiltà dei due fiumi*, Mailand.

CHRISTOL, A.,

2008, « Lecture comique de mythes oubliés », dans : A. Christol (éd.), *Des mots et des mythes*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, pp. 299-309.

CIORAN, E.,

1977, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard.

CITRON, S.,

2008, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.

CIVIL, M.,

1994, *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*, Aula Orientalis Supplementa 5, Barcelona.

CLANCIER P.,

1999, « La Syrie du Nord entre Hittites et Assyriens », *HALUKA* 5, pp. 8-12.

CLANCIER, P., ROUILLARD-BONRAISIN, H.,

2014, « La conception de l'au-delà », dans : P. Bordreuil, F. Briquel-Chatonnet, C. Michel (éds.), *Les débuts de l'Histoire. Civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*, Paris, Kheops, pp. 449-453 (2008).

CLAUSON, G.,

1973, « On the Idea of Sumerian –Ural-Altaic Affinities, *Current Anthropology* 14, pp. 493- 495.

CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (éds.),

1986, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

CLIFFORD, R. J.,

1994, *Creation Accounts in the Ancient Near East and the Bible*, Washington D.C., The Catholic Biblical Association of America.

COHEN, A. C.,

2005, *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship*, Boston, Brill – Styx Publications.

COHEN, M. E.,

1976, « ur.sag.me.šág.ur₄. A Sirnamšubba of Ninurta », *WO* 8, pp. 22-36.

1988, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Capital Decisions Limited, Potomac, Maryland.

1993, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, CDL Press, Bethesda, Maryland.

COLARUSSO, J.,

1998, « Dumézil and the Details. An Analysis of the Comparative Technique in Linguistics and Mythology », *Cosmos* 14, pp. 103-117.

2008, « The Hunters (Indo-European Proto-myths: The Storm God, The Good King, The Mighty Hunter) », *The Journal of Indo-European Studies* 36 3/4, pp. 442-461.

COLE, S. W.,

1996, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC*, SAAS 4, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

COLE, S. W., GASCHÉ, H.,

1999, « Levees, Floods, and the river network of Northern Babylonia: 2000-1500 and 1000-500 BC. – A preliminary report », dans : J. Renger (éd.), *Babylon : Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient Gesellschaft 24.-26. März 1998 in Berlin*, Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 87-111.

COLLINS, B. J. (éd.),

2002, *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden, Brill.

COLLINS, B. J.,

2006, « A Note some local cults in the time of Tudhaliya IV », dans : Th. P. J. van Hout (éd.), *The life and times of Hattushili III and Tudhaliya IV. Proceedings of a symposium held in honour of J. de Roos, 12-13 december 2003*, Leiden, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 39-48.

COLLINS, B. J., BACHVAROVA, M. R., RUTHERFORD, I. C. (éds.),

2008, *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks and their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004*, Emory University, Atlanta, GA, Oxford: Oxbow Books.

COLON, D.,

2006, « The Iconography of Ninurta », dans : P. Taylor (éd.), *The Iconography of Cylinder Seals*, London, Warburg Institute Colloquia, vol. 9, pp. 100-109.

2008, « Le développement de l'arc en Mésopotamie », dans : Ph. Abrahams et L. Battini (éds.), *Les armées du Proche-Orient ancien (III^e-I^{er} millénaire av. J-C.)*, Actes du colloque international organisé à Lyon les 1er et 2 décembre 2006, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, BAR International Series 1855, Oxford, Archaeopress, pp. 93-112.

COOPER, J. S.,

1973, « Sumerian and Akkadian in Sumer and Akkad », *Or* 42, pp. 239-346.

1978, *An-gim dim-ma: The Return of Ninurta to Nippur*, Analecta Orientalia 52, Rome.

- 1983, *The Curse of Agade*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- 1986, *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions I*, New Haven, Connecticut, The American Oriental Society.
- 1989, « Enki's Member : Eros and Irrigation in Sumerian Literature », dans : H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (éds.), *DUMU-É-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia, pp. 87-89.
- 1991, « Posing the Sumerian Question: Race and Scholarship in the Early History of Assyriology », *AuOr* 9, pp. 47-66.
- 1992, « Sumer, Sumerians », dans : David Noel Freedman (éd.), *ABD*, vol. 6, New York, Doubleday, pp. 231-234.
- 1993, « Sumerian and Aryan: Racial Theory, Academic Politics and Parisian Assyriology », *Revue de l'Histoire des Religions* 210/2, pp. 169-205.
- 2000, « Sumerian and Semitic Writing in Most Ancient Syro-Mesopotamia », dans : K. Van Lerberghe and G. Voet (éds.), *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI*, Peeters, OLA 96, pp. 61-78.
- 2006, « Genre, Gender and the Sumerian Lamentation », *Journal of Cuneiform Studies* 58, pp. 39-47.
- 2006a, « Response for the first session: origins, functions, adaptation, survival », dans : S. L. Sanders (éd.), *Margins of Writing. Origins of Cultures*, Chicago, pp. 83-87.
- 2010, « Divine Kingship in Mesopotamia, a Fleeting Phenomenon », dans : N. Brisch (éd.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Oriental Institute Seminars 4, Chicago: The Oriental Intitute, pp. 261-265.
- CORNELIUS, F.,**
 1955, Die ersten Indogermanen im Vorderen Orient. Forschungsfragen unserer Zeit (hg. Von B. Kummer), Jg. 1955, Liefg. 3, pp. 325-329.
- 1962, Die Indogermanen im alten Orient. Forschungsfragen unserer Zeit (hg. Von B. Kummer), Jg. 1962, Liefg. 1-2, pp. 53-57.
- CORNFORD, F. M.,**
 1967, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge.
- COSQUIN, E.,**
 1922, *Études sur les contes folkloriques : recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*, Paris, Champion.

COULOUBARITSIS, L.,

1986, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia.

1991, « Le statut transcendantal du mythe », dans : G. Florival (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique IV*, Paris/Louvain-La-Neuve, Vrin/Peeters, pp. 14-44.

COUTAU-BÉGARIE, H.,

1995, « Dumézil rattrapé par la politique », *Histoire, économie et société*, 14/3. pp. 533-542.

COUSIN, C.,

2005, « Entre barbarie et vie à la grecque : le monde des Enfers (VIII^e-V^e siècles avant J.-C.) », dans : M. Mazoyer (éd.), *Barbares et civilisés dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, pp. 121-141.

COUTURE, A.,

2008, « Les montagnes ailées : variations sur un thème védique », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 152/2, pp. 847-869.

COUVREUR, W.,

1943, « Le H hittite et les phonèmes laryngaux en indo-européen », *L'antiquité classique* 12/1, pp. 103-110.

CRAWFORD, H.,

1991, *Sumer and the Sumerians*, New York, Cambridge University Press.

CREPON, M.,

2000, *Le malin génie des langues*, Paris, Vrin.

CUET, C., MARGUERIE, A.,

2008, « La notion d'espace-temps. Quelles représentations ? Quelles implications en didactique du fle avec un public chinois », dans : P. Marillaud, R. Gauthier (éds.), *Langage, temps, temporalité. Actes du 28^e Colloque d'Albi, Langages et signification*, Toulouse, CALS-CPST, pp. 385-397.

CUNNINGHAM, G.,

1997, *Deliver me from. Evil Mesopotamian incantations 2500-1500 BC*, Studia Pohl: series maior 17, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.

CURTIS, J. (éd.),

1993, *Early Mesopotamia and Iran. Contact and Conflict c. 3500-1600 BC*, London, British Museum Press.

d'HUY, J.,

2012, « Un ours dans les étoiles, recherche phylogénétique sur un mythe préhistorique », *Bulletin Préhistoire du Sud-Ouest* 20 (1), pp. 91-106.

2012a, « Le Conte-Type de Polyphème », *Mythologie Française* 248, pp. 47-59.

2012b, « Le motif de Pygmalion – origine afrasienne et diffusion en Afrique », *Sahara* 23, pp. 49-58.

2013, « A Cosmic Hunt in the Berber sky. A phylogenetic reconstruction of Palaeolithic mythology », *Les Cahiers de l'AARS* 16, pp. 93-106.

2013a, « La phylogénie mythologique est-elle compatible avec l'analyse structurale ? », *Sahara* 24, pp. 255-256.

2013b, « Le motif du dragon serait paléolithique : mythologie et archéologie », *Bulletin Préhistoire du Sud-Ouest* 21 (2), pp. 195-215.

2013c, « Les mythes évolueraient par ponctuations », *Mythologie française* 252, pp. 8-12.

2013d, « Polyphemus (Aa. Th. 1137). A phylogenetic reconstruction of a prehistoric tale », *Nouvelle Mythologie Comparée* 1, pp. 1-21.

2013e, « Rôle de l'émotion dans la mémorisation des contes et des mythes », *Mythologie française* 253, pp. 21-23.

2014, « Mythologie et statistique. Reconstructions, évolutions et origines paléolithiques du combat contre le dragon », *Mythologie Française* 256, pp. 17-23.

d'HUY, J., LE QUELLEC, J.-L.,

2014, « Comment reconstruire la préhistoire des mythes ? Applications d'outils phylogénétiques à une tradition orale », dans : P. Charbonnat, M. Ben Hamed, G. Lecointre (dir.), *Apparenter la pensée ? Saisir l'évolution et la phylogénie des concepts savants*, Paris, Editions Matériologiques, pp. 145-186.

DE JÁUREGUI, M. H.,

2006, « Dionysos mi-cuit : l'étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans », *Revue de l'histoire des religions* 4, pp. 389-416.

de SCHAUENSEE, M.,

2005, « Two Lyres from Ur », *Bulletin of the American School of Oriental Research* 340, pp. 81-82.

DAKHLIA, J.,

2003, « Passer à l'indistinct », dans : O. Weber, avec la collaboration de C. Aymé-Martin Tabourdeau (éd.), *Les civilisations dans le regard de l'autre II. Actes du colloque international Paris, 30 janvier 2003, organisé conjointement par l'UNESCO et l'École pratique des hautes études (EPHE) dans le cadre du Programme mondial des Nations Unies pour le dialogue entre les civilisations*, Paris, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, pp. 143-152.

DALLEY, S.,

1991, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and others*, Oxford: Oxford University Press.

1997, « Statues of Marduk and the date of Enūma Eliš », *Altorientalische Forschungen* 24/1, pp. 163-171.

1998, « Introduction », dans : S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-7.

1998a, « Occasions and Opportunities 1. To the Persian Conquest », dans : S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 9-33.

1998b, « Occasions and Opportunities 2. Persian, Greek, and Parthian », dans : S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 35-55.

DALLEY, S. (éd.),

1998, *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press.

DALLEY, S., REYES, A. T.,

1998, « Mesopotamian Contact and Influence in the Greek World 1. To the Persian Conquest », dans : S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 85-106.

1998a, « Mesopotamian Contact and Influence in the Greek World 2. Persia, Alexander, and Rome », dans : S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 107-124.

DANIELOU, A.,

1994, *Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Flammarion, Paris.

DANMANVILLE, J.,

1962, « Aperçus sur l'art Hittite à propos de l'iconographie d'Ištar-Šaušga », *RHA* 20, pp. 37-50.

1962a, « Le rituel d'Ištar de Tamininga », *RHA* 20, pp. 51-61.

DARAKI, M.,

1980, « Aspects du sacrifice dionysiaque », *Revue de l'histoire des religions* 197/2, pp. 131-157.

1982, « La mer dionysiaque », *Revue de l'histoire des religions* 199/1, pp. 3-22.

1985, *Dionysos et la déesse terre*, Paris, Arthaud.

DATTA, B.,

1937, « Ancient Near East and India: Cultural Relations », *Calcutta Review*, Third Series, 64, pp. 266-276.

1937a, « Ancient Near East and India: Cultural Relations », *Calcutta Review*, Third Series, 65, pp. 57-64 et 163-180.

DAUMAS, M.,

1992, « Alexandre et la reine des Amazones », *Revue des Études Anciennes* 65 3/4, pp. 347-354.

DAY, J.,

1985, *God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge Oriental Publications.

DEBRAY, R.,

2010, *Éloge de la frontière*, Paris, Gallimard.

DEIGHTON, H. J.,

1982, *The « Weather-God » in Hittite Anatolia : an examination of the archaeological and textual sources*, Oxford, BAR.

DEIMEL, A.,

1912, *Enūma Eliš: epos babilonicum de creatione mundi*, Rome: Pontifical Biblical Institute.

de LAMBERTERIE, C.,

2007, « La théorie des laryngales en indo-européen », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 151/1, pp. 141-166.

DELLA CASA, R.,

2010, « A theoretical perspective of the Telepinu Myth : archetypes and initiation rites in historical contexts », *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 8, pp. 97-116.

DELNERO, P.,

2012, *The Textual Criticism of Sumerian Literature*, Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series 3, American Schools of Oriental Research : Boston.

DEL OLMO LETE, G. (éd.),

2008, *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux*, vol. I et II, Orientalia Lovaniensa Analecta 162, Peeters, Louvain.

DELPECH, F.,

1991, « Rite, légende, mythe et société : fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique », *Medieval Folklore* 1, pp. 10-56.

1995, « La motte de terre: symboles juridiques et légendes de fondation », *Ollodagos. Actes de la Société Belge d'Études Celtiques* 7, Bruxelles, pp. 249-292.

2000, « Le plongeon des Origines: variations méditerranéennes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 217/2, pp. 203-256.

DE MARTINO, E.,

1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

DE MARTINO, S.,

1998, « L'uso di bruciare aromata presso gli Ittiti », *AOF* 25, pp. 141-155.

DE MOOR, J. C.,

1971, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu. According to the Version of Ilimilku*, Butzon & Bercker, Neukirchen.

DE MAN, P.,

1983, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

DE MENASCE, J.,

1957, « Sumero-Iranica », *RA* 51/3, pp. 145-147.

de MIROSCHEDE, P.,

1999, « De la Mésopotamie Urukéenne à l'Égypte Prédynastique : Commentaire sur les articles de G. Stein et Al. et de B. Helwing », *Paléorient* 25/1, pp. 159-165.

DEMOULE, J.-P.,

1980, « Les Indo-européens ont-ils existé ? », *L'Histoire* 28, p. 108.

1991, « Réalité des Indo-Européens: les diverses apories du modèle arborescent », *Revue de l'histoire des religions* 208/2, pp. 169-202.

2008, « Les Indo-Européens sont un mythe », *Les Collections de L'Histoire* 41, pp. 11-13.

2014, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Seuil.

DERAKHSHANI, J.,

1998, *Die Arier in den nahostlichen Quellen des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr.*, Teheran.

2001, « Some Earliest Traces of the Aryan: Evidence from the 4th and 3rd Millenium B.C. », *Iran & the Caucasus* 5, pp. 7-26.

DESSET, F.,

2012, *Premières écritures iraniennes. Les systèmes proto-élamite et élamite linéaire*, Napoli, Università degli Studi di Napoli.

DETIENNE, M. (dir.),

1990, *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters.

DETIENNE, M.,

1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.

1972, *Les jardins d'Adonis. La mythologie grecque des aromates*, Paris, Gallimard.

- 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- 1986, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette.
- 1986a, « L'Apollon meurtrier et les crimes de sang », *Quaderni urbinati* 22, pp. 7-17.
- 1990, « Qu'est-ce qu'un site ? », dans : M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études (Ve Section) XCIII, Louvain-Paris, Peeters, pp. 1-16.
- 1990a, « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans : M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études (Ve Section) XCIII, Louvain-Paris, Peeters, pp. 301-311.
- 1998, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard.
- 1998a, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard (1977).
- 2002, « L'art de construire des comparables. Entre historiens et anthropologues », *Critique internationale* 14, pp. 68-78.
- 2005, *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin.
- 2009, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil (2000).
- de VRIES, J.,**
1970, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 3^e éd., Berlin.
- DHORME, E.,**
1910, *La religion assyro-babylonienne : conférences données à l'Institut catholique de Paris*, Paris.
- 1922, « Un mot aryen dans le livre de Job », *Journal of the Palestine Oriental Society* 2, pp. 66-68.
- 1949, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, P.U.F.
- DIAKONOFF, I. M.,**
1975, « Review of E. Salonen 1965 and 1970 », *Bibliotheca Orientalis* 32, pp. 224-227.
- 1995, *Archaic Myths of the Orient and the Occident*, Göteborg.
- DICKSON, K.,**
2005, « Enki and the Embodied World », *Journal of the American Oriental Society* 125/4, pp. 499-515.
- DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. (sous la dir.),**
1753, « Comparaison », dans : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Tome 3, Livourne.

DIÉNY, J.-P.,

1987, *Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Collège de France, Institut des Hautes études chinoises.

DIJKSTRA, M.,

1991, « The Weather-God on Two Mountains », *UF* 23, pp. 127-140.

DILLMAN, F.-X.,

1979, « Georges Dumézil et la religion germanique. L'interprétation du dieu Odhinn », dans : Jean-Claude Rivière (éd.), *Georges Dumézil à la découverte des Indo-européens*, Paris, Copernic, pp. 157-186.

1991, *Snorri Sturluson. L'Edda: Récits de mythologie nordique*, Paris, Gallimard.

DOLCE, R.,

1986, « Some remarks about a distinctive group of Kassite Glyptic », dans : M. Kelly-Buccellati (éd.), *Insight through images. Studies in Honor of Edith Porada*, Bibliotheca Mesopotamica 21, Undena Publications, Malibu, pp. 71-78.

DOLGOPOLSKY, A.,

1986, « The Indo-European Homeland and Lexical Contacts of Proto-Indo-European with others Languages », *Mediterranean Language Review* 3, pp. 7-31.

1989, « Cultural Contacts of Proto-Indo-European and Proto-Indo-Iranian with Neighbouring Languages », *Folia Linguistica Historica* 18 1/2, pp. 3-36.

DOMBAZ, V.,

1984, *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur now in Istanbul*, Toronto, University of Toronto Press.

DOSSIN, G.,

1958, « L'ordalie à Mari », *Comptes rendus Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 387-393.

DREWS, R.,

1989, *The Coming of the Greeks : Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East*, Princeton University Press.

DRIVER, G. R., MILES, J.-C.,

1935, *The Assyrian Laws*, Oxford, Oxford University Press.

du BREUIL, P.,

1992, « Comparatismes euro-asiatiques et éclectisme oriental », *Eurasie* 3, pp. 199-217.

DUBUISSON, D.,

1978, « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 33/1, pp. 21-34.

- 1979, « Trois thèses sur le Ramayana », *Annales ESC*, pp. 464-489.
- 1980, « Mythe, pensée et idéologie », *Journal des savants* 4, pp. 281-299.
- 1981, « Structure sociale et structure idéologique : l'apport de Georges Dumézil », dans : *Georges Dumézil, Cahiers pour un temps*, Paris, Centre Georges Pompidou, Pandora éditions, pp. 147-158.
- 1986, *La légende royale dans l'Inde ancienne. Rama et le Ramayana*, Paris, Economica.
- 1987, « Georges Dumézil », *Journal Asiatique* 275/1-2, pp. 1-5.
- 1991, « Contribution à une épistémologie dumézilienne : l'idéologie », *RHR* CCVIII 2, pp. 123-140.
- 1993, *Mythologie du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- DUCHEMIN, J.,**
1995, *Mythes Grecs et Sources Orientales*, Paris, Les Belles Lettres.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J.,**
1962, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF.
- DUMÉZIL, G.,**
1935, *Flamen-Brahman*, Paris, Geuthner.
- 1939, *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, Paris, PUF.
- 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard.
- 1950, « Les dieux cassites et dieux védiques à propos d'un bronze du Louristan », *RHA* 52, pp. 18-37.
- 1953, « Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne », *Journal Asiatique* 241/1, pp. 1-25.
- 1956, *Aspect de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, PUF.
- 1956a, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles-Berchem, Latomus.
- 1959, « L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible », *Kratylos* 4, pp. 97-118.
- 1968, *Mythe et épopée*, I, II, III, Paris, Gallimard.
- 1968a, *Loki*, Paris, Flammarion.

- 1977, *Les Dieux souverains des Indo-européens*, Gallimard, Paris.
- 1979, *Mariages Indo-européens*, suivis de *Quinze Questions Romaines*, Paris, Gallimard.
- 1981, « Entretien », dans : J. Bonnet, D. Pralon (éds.), *Georges Dumézil*, Cahiers pour un temps 3, Paris, Centre Georges Pompidou et Pandora éditions.
- 1985, *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion, Paris.
- 1987, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris (1982).
- 1987a, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard.
- 1987b, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot (1966).
- 1988, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot, (1978).
- 1992, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Flammarion, Paris.
- 1994, *Le Roman des Jumeaux*, et autres essais, Gallimard, Paris.

DUNANT, F.,

1973, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. 1 : Le culte d'Isis et les Ptolémée, Leiden, E.J. Brill.

1976, « Lanternes gréco-romaines d'Égypte », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 2, pp. 71-97.

1986, « Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III^e siècle av. J.-C.), dans : *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 24-25 mai 1984)*, Rome, CEFR 89, pp. 85-104.

DUNANT, G.,

1996, « Le Nostratique », *La Linguistique* 32, vol. 2, pp. 145-148.

DUPRET, M. A.,

1974, « Hymne au dieu Numušda avec prière en faveur de Sîniqīšam de Larsa », *Orientalia* 43, pp. 327-343.

DURAND, G.,

1960, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, PUF.

1987, « Le mythe et le mythique », Colloque de Cerisy (juillet 1985), Albin Michel, pp. 17-28.

DURAND, J.-M.,

1988, « L'ordalie », *Archives épistolaires de Mari* I/1, pp. 507-539.

1993, « Le mythogème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie », *MARI* 7, pp. 41-61.

2002, « La maîtrise de l'eau dans les régions centrales du Proche-Orient », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002/3, pp. 561-576.

2002a, *Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, Florilegium marianum VII, Mémoire de N.A.B.U. 8.

2008, « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans : G. del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et religion des Sémites occidentaux*, OLA 162/1, Leuven, Peeters, pp. 161-716.

DUREL, A.,

2006, *L'imaginaire des épices. Italie médiévale, Orient lointain XIVe – XVIe siècles*, Paris, L'Harmattan.

DURING CASPERS, E. C. L.,

1965, « Further Evidence for Cultural Relations between India, Baluchistan, and Iran and Mesopotamia in Early Dynastic Times », *Journal of Near Eastern Studies* 24 1/2, pp. 53-56.

ECO, U.,

1994, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Le livre de poche.

EDER, B., PRUZSINSZKY, R. (éds.),

2015, *Policies of Exchange. Political Systems and Modes of Interaction in the Aegean and the Near East in the 2nd Millennium B.C.E. Proceedings of the International Symposium at the University of Freiburg Institute for Archaeological Studies, 30th May – 2nd June 2012*, Vienna, Austrian Academy of Sciences Press.

EDZARD, D. O.,

1960, « Die Beziehungen Babylonien und Ägyptens in der mittelbabylonischen Zeit und das Gold », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3, pp. 38-55.

1960a, « Sumerer und Semiten in der frühen Geschichte Mesopotamiens », *Geneva* 8, pp. 241-258.

1965, « Mesopotamien », dans : H. W. Haussig (éd.), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart : Ernst Klett Verlag.

1989, « La vision du passé et de l'avenir en Mésopotamie. Période paléobabylonienne », dans : A. de Pury (réd. resp.), *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient ancien. Actes du Colloque de Cartigny 1986*, Les Cahiers du CEPOA 5, Leuven, Peeters, pp. 157-166.

1997, *Gudea and His Dynasty*, University of Toronto Press, Toronto.

EDZARD, D. O., RENGER, J.,

1980, « Königsinschriften », *RIA* 6, pp. 59-76.

EHRET, C.,

2004, « The Afrasan (Afroasiatic) Language Family Originated in Africa, and Other True Tales for Archaeologists and Biological Anthropologists ».

ELIADE, M.,

1949, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.

1949a, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.

1963, *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard.

1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

1980, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard (1952).

1991, *La Nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard.

ELLIOT, J. H.,

1991, *National and Comparative History. An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 10th May 1991*, Oxford, Clarendon Press.

ELLIS, R. S.,

2001, « Mesopotamian foundation ceremonies and deposits », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 75-80.

EMELIANOV, V. V.,

1999, « Нинрта – прототип Св.Георгия ».

2009, *Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники)*, St. Petersburg, Orientalia.

ENGLUND, R. K.,

1998, « Texts from the late Uruk period », dans : Pascal Attinger, Markus Wäfler (éds.), *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Freiburg, Universitätsverlag ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 15-233.

ENGNELL, I.,

1943, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near*, Oxford: Basil Blackwell.

ERIBON, D.,

1992, *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Paris, Flammarion.

ESPAGNE, M.,

1994, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genèses* 17, pp. 112-121.

1999, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, Presses Universitaires de France.

2004, « Introduction », *Revue germanique internationale* 21, pp. 5-8.

ESPAK, P.,

2011, « Some Early Developments in Sumerian God-Lists and Pantheon », dans : Thomas R. Kämmerer (éd.), *Identities and Societies in the Ancient Near East-Mediterranean Regions. Comparative Approaches. Henning Graf Reventlow Memorial Volume*, Acta Antiqua Mediterranea et Orientalia 1, Munster: Ugarit-Verlag, AOAT 390/1, pp. 47-58.

2015, *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

EVANS, J. M.,

2012, *The lives of sumerian sculpture. An archaeology of Early Dynastic Temple*, New York, Cambridge University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.,

1965, *Theories of Primitive Religion*, London and New York, Oxford University Press.

FAIVRE, A.,

2002, « Postface », dans Dario Sabbatucci, *La perspective historico-religieuse : foi, religion et culture*, traduction P. Baillet, Paris, Editit, pp. 299-308.

FAIVRE, D. (sous la dir.),

2016, *De l'acte fondateur au mythe de fondation. Une approche pluridisciplinaire*, Paris, L'Harmattan.

FAIVRE, X., LION, B.,

2001, « Mitanni », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 533-535.

FALKENSTEIN, A.,

1944, « Untersuchungen zur sumerischen Grammatik (Fortsetzung) », *ZA* 48, pp. 69-118.

1957, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden*, 3 vols., Munich : Beck, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

1965, « Fluch über Akkade », *ZA* 57, pp. 43-124.

FALKENSTEIN, A., von SODEN, W.,

1953, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, Stuttgart.

FARANTON, V.,

2014, « Quelques remarques sur Dionysos hellénistique à propos d'un passage d'Arrien », dans : C. Guittard, M. Fruyt, D. Briquel, M. Mazoyer (éds.), *La fondation dans les langues indo-européennes: religion, droit et linguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 93-103.

FARBER, W.,

1987, « Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache », dans : O. Kaiser (éd.), *Rituale und Beschwörungen* 1, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, pp. 212-281.

2003, « Singing an *eršemma* for the Damaged Statue of a God », *ZA* 93/II, pp. 208-213.

FEINMAN, P.,

2013, « Where is Eden? An Analysis of Some of the Mesopotamian Motifs in Primeval J », dans : J. Scurlock, R. H. Beal (éds.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 172-189.

FELDMAN, J.,

2002, « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus », *Revue européenne des sciences sociales* 124, pp. 85-130.

FELDMAN, M. H.,

2006, *Diplomacy by Design: Luxury Arts and an "International Style" in the Ancient Near East, 1400-1200 BCE*, Chicago, The University of Chicago Press.

2014, *Communities of Style: Portable Luxury Arts, Identity, and Collective Memory in the Iron Age Levant*, Chicago, The University of Chicago Press.

FELDT, L.,

2010, « Heralds of the Heroic: The Functions of Angimdimma's Monsters », dans : H. D. Baker, E. Robson, and G. Zolyomi (éds.): *Your praise is sweet. A memorial volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*, British Institute for the Study of Iraq, London, pp. 69-92.

2011, « Monstruous identities: narrative strategies in *Lugal.e* and some reflections on Sumerian religious narrative », dans : F. Hagen, J. Johnston, W. Monkhouse, K. Piquette, J. Tait, M. Worthington (éds.), *Narratives of Egypt and the Ancient Near East. Literary and Linguistic Approaches*, Orientalia Lovaniensia Analecta 189, Leuven – Paris : Peeters, pp. 123-163.

FELIU, L.,

2003, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, CHANE 19, Leiden.

FELIU, L., MILLET ALBA, A.,

2014, *Enūma Eliš. Y otros relatos babilónicos de la creación*, Barcelona, Publicacions i edicions de la universitat de barcelona.

FELLMAN, J.,

1978, « Notes on the Term "Afro-Asiatic" », *Current Anthropology* 19, vol. 3, p. 604.

FERRARA, A. J.,

1977, « A Kassite Cylinder Seal from the Arabian Gulf », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 225, p. 69.

FERRIÉ, J.-N.,

1993, « La naissance de l'aire culturelle méditerranéenne dans l'anthropologie physique de l'Afrique du Nord », dans : G. Boëtsch, J.-N. Ferrié (éds.), *Le Savant et le Berbère*, Cahiers d'Études africaines 129, pp. 139-151.

FERRIER-CAVERIVIÈRE, N.,

1988, « Figures historiques et figures mythiques », dans : Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, pp. 603-611.

FEYERABEND, P. K.,

1988, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Le Seuil (1979).

FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P.,

2003, *Manuale di Storia delle religioni*, Bari, Laterza.

FINET, A.,

1976, « Note sur la migration des Sumériens », dans : B. L. Eichler, J. W. Heimerdinger, A. W. Sjöberg (éds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Butzon and Bercker Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, AOAT 25, pp. 183-185.

2002, *Le Code d'Hammurabi*, Éditions du Cerf, Paris.

FISCHER, C.,

2002, « Twilight of the Sun-God », *Iraq* 64, pp. 125-134.

FISCHER, R.,

2010, *Die Ahhijawa-Frage. Mit einer kommentierten Bibliographie*, DBH 26, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

FLEMING, D. E.,

1993, « Baal and Dagan in Ancient Syria », *Zeitschrift für Assyriologie* 83, pp. 88-98.

FONTENROSE J.,

1945, « Philemon, Lot, and Lycaon », *Univ. of Calif. Publ. in Class. Phil.*, XIII, 4, pp. 93-119.

1959, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkley.

FOREST, J.-D.,

2009, « Le cycle de Ninurta ou les heurs et malheurs d'un héros divin », dans : X. Faivre, B. Lion, C. Michel (éds.), *Et il y eut un esprit dans l'homme*, De Boccard, Paris, pp. 41-54.

FORGEAU, A.,

2002, « Horus enfant, quel nom, quel champ d'action ? », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 153, pp. 6-23

2010, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, Bibliothèque d'Etude 150, Le Caire, Institut d'archéologie orientale.

FORLANINI, M.,

2009, « Upper Mesopotamia in the middle of the 17th century B.C. according to the hittite texts », *KASKAL* 6, pp. 49-75.

FORRER, E.,

1930, « Stratification des langues et des peuples dans le Proche-Orient préhistorique », *JA* 217/2, pp. 227-252.

FOSSEY, M. C.,

1901, « La question sumérienne, recherche d'un critérium », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 45/6, pp. 696-706.

FOSTER, B. R.,

1996, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda: CDL Press.

2012, « Enuma Elish as a Work of Literature », *CSMS Journal* 7, pp. 19-23.

FOSTER, K. P.,

2000, « Volcanic Landscapes in Lugal.e », dans : L. Milano, S. de Martino, F.M. Fales, G.B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 23-39.

FOUCAULT, M.,

1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

1990, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

FOURNET, A.,

2010, « About the Mitanni-Aryan Gods », *Journal of Indo-European Studies* 38/1 et 2, pp. 26-40.

2012a, « La question des mots et noms mitanni-aryens, légués par les Indo-Iraniens du Mitanni », *Res Antiquae* 9, pp. 93-121.

2012b, « About the names of Kassite kings », *The Macro-Comparative Journal* 3/2, pp. 1-4.

2013, *Lire le cunéiforme hourrite et hittite*, Lille, TheBookEdition.

FRAME, G.,

1995, *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

FRANÇOIS, S.,

2011, « La Nouvelle Droite et les Indo-Européens. Une anthropologie d'extrême droite », *Terrain* 56, pp. 136-151.

FRANGIPANE, M.,

1997, « À 4th-Millenium Temple/Palace Complex at Arslantepe-Malatya. North-South Relations and Formation of Early State Societies in the Northern Regions of Greater Mesopotamia », *Paléorient* 23/1, pp. 45-152.

FRANKE, S.,

1995, « Kings of Akkad: Sargon and Naram-Sin », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 831-842.

FRANKLIN, J. C.,

2006, « Lyre Gods of the Bronze Age Musical Koine », *The Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6/2, pp. 39–70.

2006a, « The Wisdom of the Lyre: Soundings in Ancient Greece, Cyprus and the Near East », dans : E. Hickmann, R. Eichmann (éds.), *Musikarchäologie im Kontext: Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen*, Serie Studien zur Musikarchäologie 5, pp. 379–98

FRANKFORT, H.,

1932, *Archaeology and the Sumerian Problem*, Studies in Ancient Oriental Civilization 4, University of Chicago Press, Chicago.

1935, « Early Dynastic Sculptured Maceheads », *Analecta Orientalia* 12, pp. 105-121.

1939, *Cylinder Seals: A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London, Macmillan.

1978, *Kingship and the gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: University Press of Chicago (1948).

1996, *The Art and architecture of the Ancient Orient*, New Haven, Yale University Press (1954).

FRAYNE, D. R.,

1990, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

1993, *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

1997, *Ur III Period (2112-2004 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

2008, *Presargonic period (2700-2350 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

FREU, J.,

2003, « De la confrontation à l'entente cordiale: Les relations assyro-hittites à la fin de l'âge du Bronze (ca. 1250-1180 av. J.C.) », dans : G. Beckman, R. Beal, G. McMahon (éds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 101-118.

2003a, *Histoire du Mitanni*, Paris, L'Harmattan.

2004, « Les Indo-européens et l'indo-européen : essai de mise au point », *Bulletin de Res Antiquae*, pp. 1-19.

2005, « Les "Barbares" Gasgas et le royaume hittite », *Cahiers Kubaba* 7, pp. 61-99.

FREU, J., MAZOYER, M., KLOCK-FONTANILLE, I.,

2007, *Des origines à la fin de l'ancien royaume hittite. Les Hittites et leur histoire*, Paris, L'Harmattan.

FREU, J., MAZOYER, M.,

2007, *Les débuts du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire*, Paris, L'Harmattan.

2008, *L'apogée du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire*, Paris, L'Harmattan.

2010, *Le déclin et la chute du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire*, Paris, L'Harmattan.

2012, *Les royaumes néo-hittites à l'âge du fer, Les Hittites et leur histoire*, Paris, L'Harmattan.

FRÉZOULS, E.,

1984, « La ville et le destin du monde antique », *Gerion*, 2, pp. 9-29.

FRONZAROLI, P.,

1997, « Les combats de Hadda dans les textes d'Ebla », *MARI* 8, pp. 283-290.

FROST, R.,

1979, *The poetry of Robert Frost*, New York, Henry Holt And Company.

FUGIER, H.,

1965, « Quarante ans de recherche sur l'idéologie indo-européenne. La méthode de M. Georges Dumézil », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 45, pp. 358-374.

FUHR-JAEPPEL, T. I.,

1972, *Materialen zur Ikonographie des Lowenadlers Anzu-Imdugud*, Munich.

FURET, F.,

1982, *L'atelier de l'Histoire*, Paris, Flammarion.

FUSSMAN, G.,

1998, « Bernard Sergent: Genèse de l'Inde », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 85, pp. 476-485.

2001, « Histoire du monde indien », *Annuaire du Collège de France 2000-2001*, pp. 733-758.

FUSSMAN, G., KELLENS, J., FRANKFORT, H.-P., TREMBLAY, X.,

2005, *Aryas, aryens, et Iraniens en Asie Centrale*, Paris, Publication de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France, fasc. 72.

GABBAY, U.,

2013, « "We Are Going to the House in Prayer" : Theology, Cultic Topography, and Cosmology in the Emesal Prayers of Ancient Mesopotamia », dans : D. Ragavan (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute, pp. 223-243.

2014, *Pacifying the Hearts of the Gods. Sumerian Emesal Prayers of the First Millennium BC*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

GABRIEL, G. I.,

2014, *enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung*, Tübingen, Mohr Siebeck.

GADOTTI, A.,

2014, « *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld* » and the sumerian *Gilgamesh cycle*, UAVA 10.

GALTER, H.,

1982, *Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung*, Graz.

GAMKRELIDZE, T. V., IVANOV, V. V.,

1985, « The Ancient Near East and the Indo-European Question: Temporal and Territorial Characteristics of Proto-Indo-European Based on Linguistic and Historico-Cultural Data », *JIES* 13, pp. 3-48.

1985a, « The Migration of Tribes Speakerine Indo-European Dialectes from the Original Homeland in the Near East to their Historical Habitation in Eurasia », *JIES* 13, pp. 49-91.

1985b, « The Problem of the Original Homeland of the Speakers of Indo-European Languages in Response to I. M. Diakonoff's Article », *JIES* 13, pp. 175-184.

1995, *Indo-European and the Indo-Europeans*, english version Johanna Nichols, Berlin New-York: Mouton de Gruyter.

GANDULLA, B.,

2000, « The Concept of Frontier in the Historical Process of Ancient Mesopotamia », dans : L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales, G. B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part II : Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 39-43.

GARCÍA QUINTELA, M. V.,

1994, « Nouvelles contributions à l'affaire Dumézil », *Dialogues d'histoire ancienne* 20/2, pp. 21-39.

GARNIER, R.,

2008, *Textes épiques sanskrits. Extraits annotés du Mahābhārata et du Rāmāyaṇa (édition bilingue)*, Paris, Éditions Ophrys.

GASBARRO, N.,

2006, « Quelle comparaison en histoire des religions après Lévi-Strauss », dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè, pp. 19-40.

GAUTERO, J.-L.,

2007, « Feyerabend, relativiste et réaliste », *Tracés. Revue de Sciences humaines* 12/1, pp. 91-101.

GEERTZ, A. W.,

2006, « Étude comparée des religions : réflexions sur la science, les universaux et la condition humaine » (trad. Bogdan Diaconescu), dans : M. Burger et C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano, Edidit et Archè, pp. 75-111.

GEERTZ, C.,

1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

GEHLEN, R.,

1998, « Raum », *Handbuch religionwissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, pp. 377-398.

GELB, I. J.,

1960, « Sumerians and Akkadians in their Ethno-Linguistic Relationship », *Genova* 8, pp. 258-271.

GELDNER, K. F.,

1951, *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, 3 vols, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

GELDNER, K. F., NOBEL, J.,

1957, *Namen und Sachregister zur Übersetzung, dazu Nachtrage und Verbesserungen*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

GELLER, M. J.,

1985, « Notes on Lugale », *BSOAS* 48, pp. 215-223.

2000, « The Landscape of the 'Netherworld », dans : L. Milano, S. de Martino, F.M. Fales, G.B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 41-49.

2007, *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, vol. 5, Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

2010, « Late Babylonian Lugale », dans : H. D. Baker, E. Robson, and G. Zolyomi (éds.): *Your praise is sweet. A memorial volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*, British Institute for the Study of Iraq, London, pp. 93-100.

GELLER, M. J. (éd.),

2014, *Melammu : The Ancient World in an Age of Globalization*, Berlin, Edition Open Access.

GELLER, S.,

1917, *Die sumerisch-assyrische Serie Lugal-e ud me-lam₂-bi nir-gal₂*, *Altorientalistische Texte und Untersuchungen* I/4, Leiden : Brill.

GELLNER, E.,

1989, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot (1983).

GÉLY, V.,

2012, « Partages de l'Antiquité : un paradigme pour le comparatisme », *Revue de littérature comparée* 344, pp. 387-395.

GÉLY, V., PARIZET, S., TOMICHE, A. (dir.),

2014, *Modernités antiques. La littérature occidentale et l'antiquité gréco-romaine dans la première moitié du XXe siècle*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest.

GENETTE, G.,

1982, *Palimpsestes*, Paris, Le Seuil.

1991, *Fiction et diction*, Paris, Le Seuil.

GEORGE, A. R.,

1986, « Sennacherib and the Tablet of Destinies », *Iraq* 48, pp. 133-146.

1988, « Babylonian texts from the folios of Sidney Smith, part one », *Revue d'Assyriologie* 82, pp. 139-162.

1992, *Babylonian Topographical Texts*, *Orientalia Lovaniensa Analecta* 40, Leuven.

1996, « Studies in cultic topography and ideology », *Bibliotheca Orientalis* 53, pp. 363-395.

- 1997, « Marduk and the cult of the gods of Nippur at Babylon », *Orientalia* 66, pp. 55-60.
- 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press.
- 2006, « Babylonian texts from the folios of Sidney Smith, part three: a commentary on a ritual of the month Nisan », dans : A.K. Guinan, J. Ellis-Maria, A.J. Fenara, S.M. Freedman, L. Sassmannshausen, S. Timey, M.W. Waters (éds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Cuneiform Monographs 31, Leiden, Brill, pp. 173-185.
- GEORGE, A. R., TANIGUCHI, J., GELLER, M. J.,**
 2010, « The Dogs of Ninkilim, part two: Babylonian rituals to counter field pest », *Iraq* 72, pp. 79-148.
- GERBOD, F.,**
 2002, « Péguy, philosophe de l'histoire », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 20/1, pp. 9-34.
- GHIRSHMAN, R.,**
 1976, *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris, Albin Michel.
- 1977, *L'Iran. La migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Leiden: E.J. Brill.
- 1979, « L'Iran. La migration des Indo-Aryens et des Iraniens: Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie, München 7-10. September 1976 », *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, pp. 63-66.
- GHORRA-GOBIN, C.,**
 2003, « Géographie et aire culturelle : témoignage et perspective », *Les références des géographes* 78/1, pp. 33-41.
- GIBSON, McG.,**
 1976, « By Stage and Cycle to Sumer », dans : D. Schmandt-Beserat (éd.), *The Legacy of Sumer*, BiMes 4, Malibu, pp. 51-58.
- 1993, « Nippur - Sacred City of Enlil, Supreme God of Sumer and Akkad », *Al-Rafidan* 14, pp. 1-18.
- GILAN, A.,**
 2013, « The Dragon-Slayer Myth in Central Anatolia », dans : J. A. Scurlock, R. H. Beal (éds.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 98-111.
- GILBERT, P.,**
 1951, « Synchronismes artistiques entre Égypte et Mésopotamie, de la période thinite à la fin de l'Ancien Empire », *Chronique d'Égypte* vol. 26, n° 52, pp. 225-236.

GIMBUTAS, M.,

1963, « The Indo-Europeans: Archeological Problems », *American Anthropologist* 65/4, pp. 815-836.

1970, « Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth, and Third Millennia B.C. », dans : G. Cardona, H.M. Hoenigswald, A. Senn (éds.), *Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 155-197.

1985, « Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans. Comments on Gamkrelidze-Ivanov articles », *JIES* 13, pp. 185-202.

GINDIN, L. A.,

1991, « The Trojan War and the Ahhijawa of the Cuneiform Hittite Sources », *VDI* 198, pp. 28-51 (résumé en anglais).

GIOVINO, M.,

2007, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, Orbis Biblicus et Orientalis 230, Fribourg: Fribourg: Academic Press Fribourg.

GIRARD, R.,

1972, *La violence et le sacré*, Paris, Fayard.

GLASSNER, J.-J.,

1984, « La division quinaire de la terre », *Akkadica* 40, pp. 17-34.

1986, *La Chute d'Agadé*, Paris.

1993, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, Les Belles-Lettres.

1996, « Les temps de l'histoire en Mésopotamie », dans : A. De Pury, T. Römer, J.-D. Macchi (éds.), *Israël construit son histoire*, Genève, pp. 167-189.

2002, « L'Etemenanki, armature du cosmos », *N.A.B.U.* 2, pp. 32-34.

2002a, « La religion sumérienne », *Supplément au Dictionnaire de la Bible XIII*, Paris, Letouzey & Ané, pp. 313-338.

2003, « La participation des dieux au rituel de fondation d'un temple: le cas de l'E.ninnu de Lagash », *Eretz Israel* 27, pp. 62-69.

2003a, *La tour de Babylone. Que reste-t-il de la Mésopotamie ?*, Paris, Le Seuil.

2009, « De l'invention du sacrifice à l'écriture du monde. Le repas des dieux en Mésopotamie », dans : M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, pp. 41-59.

GLISSANT, E.,

2010, *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, Paris, Gallimard.

GOBRY, G.,

2016, « Fonder... Fondation... ? », dans : D. Faivre (sous la dir.), *De l'acte fondateur au mythe de fondation. Une approche pluridisciplinaire*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-32.

GOETZE, A.,

1955, « Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festivals », dans : J. B. Pritchard (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton university press, pp. 346-361.

1957, « Reports on Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite Times », *Journal of Cuneiform Studies* 11/4, pp. 89-105.

GONDA, J.,

1965, *Les Religions de l'Inde, t. I: Védisme et hindouisme ancien* (traduction L. Jospin), Paris, Payot (Stuttgart, 1962).

1967, « The Indra Festival According to the Atharvavedins », *Journal of the American Oriental Society* 87/4, pp. 413-429

GONNET, H.,

1990, « Télibinu et l'organisation de l'espace chez les Hittites », dans : M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études (Ve Section) XCIII, Louvain-Paris, Peeters, pp. 51-57.

2001, « Analyse étiologique du mythe de Télibinu, dieu fondateur hittite », *Anatolica* XXVII, pp. 145-157.

GONNET, H., HAWKINS, J. D., GRELOIS, J.-P.,

2001, « Remarques sur un article récent relatif à Télibinu et à Apollon fondateurs », *Anatolica* XXVII, pp. 191-197.

GOODMAN, N.,

1970, « Seven Structures on Similarity », dans : L. Foster, J. W. Swanson, *Experience and Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 19-29.

GOODY, J.,

1977, *The Domestication of Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

GORDON, C. H.,

1958, « Indo-European and Hebrew Epic », *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 5, pp. 10-15.

GOTHÓNI, R. (éd.),

2005, *How to do comparative religion ?*, Berlin, de Gruyter.

GRAFTON, A.,

1998, *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Paris, Le Seuil.

GRANDPIERRE, V.,

2010, *Histoire de la Mésopotamie*, Paris, Gallimard.

GRAVES, R.,

1960, *The Greek Myths*, 2 vols., Harmondsworth : Penguin Books, 3rd edn.

GRAYSON, A. K.,

1970, « Chronicles and the Akītu Festival », dans : A. Finet (éd.), *Actes de la XVIIe RAI, Université Libre de Bruxelles (30 juin-4 juillet 1969)*, Comité belge de recherches en Mésopotamie, pp. 160-170.

1987, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC*, Toronto, University of Toronto Press.

1991, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

1996, *Assyrian Rulers of the Early First millennium BC II (858-745 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

GRAYSON, A. K., NOVOTNY, J.,

2012, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 1*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

2014, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

GREEN, A.,

1995, « Ancient Mesopotamian Religious Iconography », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 1837-1855.

1997, « Myths in Mesopotamian Art », dans : I. L. Finkel, M. Geller (éds.), *Sumerian Gods and their Representations*, Cuneiform Monographs 7, Groningen, Styx Publications, pp. 135-158.

GREEN, A. R. W.,

2003, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake.

GREEN, M. W.,

1978, « The Eridu Lament », *Journal of Cuneiform Studies* 30/3, pp. 127-167.

1984, « The Uruk Lament », *Journal of the American Oriental Society* 104/2, pp. 253-279.

GREEN, N. L.,

1990, « L'histoire comparative et le champ des études migratoires », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 45/6, pp. 1335-1350.

GREIMAS, A. J.,

1970, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Le Seuil.

GREIMAS, A. J., COURTÈS, J.,

1979, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

GRICOURT, D., HOLLARD, D.,

2005, « Lugus, dieu aux liens : à propos d'une pendeloque du Ve s. av. J.-C. trouvée à Vasseny (Aisne) », *Dialogues d'histoire ancienne* 31/1, pp. 51-78.

2010, *Cernunnos, le dioscore sauvage. Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, L'Harmattan.

GRIGNON, C.,

2008, « L'esprit scientifique et l'esprit de système », *Revue européenne des sciences sociales* XLVI-142, pp. 11-33.

GRINTZ, J. M.,

1962, « On the Original Home of the Semites », *JNES* 21, vol. 3, pp. 186-206.

GROTTANELLI, C.,

1993, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio editore.

2007, « Dumézil, la comparazione, gli indoeuropei », dans : P. Clemente, C. Grottanelli (éds.), *Comparativamente*, Firenze, Seid Editori, pp. 29-69.

2008, « War-Time Connections: Dumézil And Eliade, Eliade And Schmitt, Schmitt And Evola, Drieu La Rochelle And Dumézil », dans : H. Junginger (éd.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Leiden, Brill, pp. 303-314.

GROTTANELLI, C., LINCOLN, B.,

1998, « A brief note on (future) research in the history of religion », *Method & Theory in the Study of Religion* 10, pp. 311-325.

GUBEL, E.,

2008, « Ernest Renan et sa Mission de Phénicie », dans : M. Al-Maqdissi (éd.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest RENAN à Sélim ABDULHAK*, Damas, Documents d'Archéologie Syrienne XIV, pp. 37-39.

GUÉNIN, G.,

1948, « Comment des mythes Asiatiques se retrouvent en Gaule et peuvent expliquer les monnaies Carnutes », *Bulletin de la Société préhistorique française* 45/5, pp. 142-151.

GUILHOU N., PEYRÉ J.,

2005, *La mythologie égyptienne*, Marabout, Paris.

GUITTARD, C.,

2014, « Fondation et refondation de Rome », dans : C. Guittard, M. Fruyt, D. Briquel, M. Mazoyer (éds.), *La fondation dans les langues indo-européennes: religion, droit et linguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 75-86.

GUNKEL, H.,

1895, *Schöpfung und Chaos in Urzeit and Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12.*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

GUNTER, A. C.,

2012, *Greek Art and the Orient*, New York, Cambridge University Press.

GURNEY, O. R.,

1992, « Hittite Geography Thirty Years On », dans : Heinrich Otten, Hayri Ertem, Ekrem Akurgal and Aygül Süel (éds.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi pp. 213-221.

GÜTERBOCK, H. G.,

1943, « Le mot hittite hartaggaš "serpent" », *RHA* VI/43, pp. 102-109.

1948, « The Hittite version of the hurrian Kumarbi Myths », *AJA* 52, pp. 123-134.

1951, « The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth », *JCS* 5, pp. 135-161.

1952, « The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued) », *JCS* 6, pp. 8-42.

1957, « Narration in Anatolian, Syrian, and Assyrian Art », *AJA* 61, pp. 62-71.

1959, « Gedanken über das Wesen des Göttes Telipinu », *Fs Friedrich*, Heidelberg, pp. 207-211.

1961, « Hittite Mythology », dans : S. N. Kramer (éd.), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City, NY : Doubleday, pp. 139-179.

1961a, « The god Šuwaliyat reconsidered », *Revue Hittite et Asianique* XIX, 68, pp. 1-18.

1983, « The Hittites and the Aegean world: part 1. The Ahhiyawa problem reconsidered », *AJA* 87, pp. 133-38.

1984, « Hittites and Akhaeans: a new look », *ProcPhilSoc* 128, pp. 114-22.

1989, « Hittite Kurša “Hunting bag” », dans : A. Leonard, B. B. Williams (éds.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor*, Studies in Ancient Oriental Civilization 47, Chicago: The Oriental Institute, pp. 113-123.

HAARMANN, H., MARLER, J.,

2008, *Introducing the Mythological Crescent. Ancient Beliefs and Imagery Connecting Eurasia with Anatolia*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

HAAS, V.,

1970, *Der Kult von Nerik*, Rome, Pontificio Istituto Biblico.

1977, « Bemerkungen zu ^{Giš} *ēja(n)* », *AOF* 5, pp. 269-270.

1982, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.

2006, *Die hethitische Literatur*, Berlin, New York, de Gruyter.

HAAS, V., JAKOB-ROST, L.,

1984, « Das Festritual des Göttes Telipinu in Hanhana und in Kasha », *AOF* 11, pp. 204-236.

HÄGG, R.,

1997, « Religious Syncretism at Knossos and in Post-Palatial Crete ? », dans : J. Driessen, A. Farnoux (éds.), *La Crète mycénienne. Actes de la Table Ronde internationale organisée par l'École Française d'Athènes*, Athènes : École Française d'Athènes, BCH Suppl. 30, pp. 163-168.

HALDAR, A.,

1965, « Woher kamen die Sumerer? », *BiOr* 22, pp. 131-140.

HALÉVY, J.,

1874, « Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie », *Journal Asiatique* 3, pp. 461-536.

1901, *Le sumérisme et l'histoire babylonienne*, Paris, Ernest Leroux.

1908, « Les Aryens en Mésopotamie, au X^{IV}e siècle préchrétien », *Revue Sémitique* 16, pp. 247-249.

HALLO, W. W.,

1957, *Early Mesopotamian Royal Titles: a philologic and historical analysis*, American Oriental Series 43, New Haven, American Oriental Society.

1984, « Sumerian historiography », dans : H. Tadmor, M. Weinfeld (éds.), *History, historiography and interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem, The Magnes Press, pp. 9-20.

1995, « Lamentations and Prayers in Sumer and Akkad », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 1871-1881.

2001, « Urban origins in cuneiform and biblical sources (Founding Myths of Cities in the Ancient Near East: Mesopotamia and Israel) », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 37-50.

HALLO, W. W., MORAN, W. L.,

1979, « The first tablet of the SB recension of the Anzu-myth », *Journal of Cuneiform Studies* 31/2, pp. 65-115 .

HALLO, W. W., YOUNGER, K. L. (éds.),

2000, *The Context of Scripture*, vol.1, Brill: Leiden, Boston, Köln.

HALM-TISSERAND, M.,

1993, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres.

HAMILTON, V. P.,

1990, *The Book of Genesis. Chapter 1-17*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.

HANI, J.,

1963, « Plutarque et le mythe du "Démembrement d'Horus" », *Revue des Études Grecques* 76, pp. 111-120.

HANSMAN, J.,

1998, « The creatures of Ninurta », *Iranica Antiqua* 33, pp. 11-23.

HANSEN, D., DALES, G.,

1962, « The Temple of Inanna Queen of Heaven at Nippur », *Archaeology* 15, pp. 75-84.

HARMANŞAH, Ö.,

2013, « The Cattlepen and the Sheepfold: Cities, Temples, and Pastoral Power in Ancient Mesopotamia », dans : D. Ragavan (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute, pp. 373-394.

HARRIS, R.,

1992, « The Conflict of Generations in Ancient Mesopotamia Myths », *Comparative Studies in Society and History* 34/4, pp. 621-635.

HARRISON, T. (éd.),

2002, *Greeks and Barbarians*, New York, Routledge.

HART, G.,

1993, *Mythes égyptiens*, Points, Paris, Le Seuil.

HARTOG, F.,

1996, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.

1999, « Myth into logos : the case of Croesus », dans : R. Buxton (éd.), *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek thought*, Oxford, Oxford University Press, pp. 185-195.

2005, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade Édition.

HAUBOLD, J.,

2013, *Greece and Mesopotamia. Dialogues in Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

HAUDRY, J.,

1977, *L'emploi des cas en védique*, Lyon, L'Hermès.

1986, « La tradition indo-européenne au regard de la linguistique », *L'Information Grammaticale* 29, pp. 3-11

1987, *La Religion cosmique des Indo-Européens*, Éditions des Belles Lettres, Milan-Paris.

HAUPT, H.-G.,

1996, « Schwierige Öffnung nach außen : die international vergleichende Geschichtswissenschaft in Frankreich », dans : H.-G. Haupt, J. Kocka (dir.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Francfort, Campus Verlag, pp. 77-90.

HAUSCHILD, R.,

1959, « Die Arier in Mesopotamien und Kleinasien », *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 12, pp. 28-37.

HECKER, K.,

1994, « Das Anzu-Epos », dans : K. Hecker, W. G. Lambert, G. G. W. Müller, W. von Soden, A. Ünal (éds.), *Mythen und Epen II*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, pp. 745-759.

HEGEL, G. W. F.,

1993, *Phénoménologie de l'Esprit*, G. Jarczyk, P.-J. Labarrière (éds. & trad.), Paris, Gallimard (1907).

2011, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, M. Bienenstock, N. Waszek (dir.), Paris, Le Livre de Poche.

HEIDEGGER, M.,

1986, *Être et Temps*, F. Vezin (trad.), Paris, Gallimard.

2001, *De l'essence de la vérité. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du « Théétète » de Platon*, A. Boutot (trad.), Paris, Gallimard.

HEIDEL, A.,

1954, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, The University of Chicago Press.

1959, *The Babylonian Genesis, the Story of Creation*, Chicago, The University of Chicago Press (1942).

HEIDMANN, U.,

2003, « (Ré)écritures anciennes et modernes des mythes : la comparaison pour méthode. L'exemple d'Orphée », dans : U. Heidmann (éd.), *Poétiques comparée des mythes*, Lausanne, Payot, pp. 47-64.

2005, « Comparatisme et analyse de discours. La comparaison différentielle comme méthode », dans : J.-M. Adam et U. Heidmann (éds.), *Sciences du texte et analyse de discours. Jeux d'une interdisciplinarité*, Genève, Slatkine Érudition, pp. 99-118.

2006, « Épistémologie et pratique de la comparaison différentielle. L'exemple des (ré)écritures du mythe de Médée », dans : M. Burger, C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Milano, Archè, pp. 141-159.

2010, « Enjeux d'une comparaison différentielle et discursive. L'exemple de l'analyse des contes », dans : H. Roland, S. Vanasten (éds.), *Les nouvelles voies du comparatisme*, Gent, Academia Press, pp. 27-40.

HEIMPEL, W.,

1987, « Das Untere Meer », *ZA* 77, pp. 22-91.

1992, « Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient », *ZA* 82, pp. 4-21.

1997, « Mythologie. A. 1. In Mesopotamien », *Reallexikon der Assyriologie* 8, pp. 537-564.

HEIMPEL, W., SALGUES, E.,

2015, « Lugale oder wie Ninurta dem Tigris mehr Wasser schuf », dans : Konrad Volk (éd.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 33-67.

HEINE-GELDERN, R.,

1956, « The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Civilization », *Man* 56, pp. 136-140.

HEINZ, M., FELDMAN, M. H. (éds),

2007, *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

HEINZ, M.,

1997, *Der Stadt als Spiegel der Gesellschaft : Siedlungs-strukturen in Mesopotamien als Indikator für Formen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Organisation*, Berlin, Reimer.

HELCK, H. W.,

1970, *Die Prophezeiung des Nfr.tj. Kleine Ägyptische Texte*, Wiesbaden.

HELLENKEMPER, H., WAGNER, J.,

1977, « The God on the Stag: A Late Hittite Rock-Relief on the River Karasu », *Anatolian Studies* 22, pp. 167-173.

HELWING, B.,

2000, « Regional Variation in the Composition of Late Chalcolithic Pottery Assemblages », dans : C. Marro et al. (éds.), *Chronologie des pays du Caucase et de l'Euphrate au IV^e-III^e millénaires*, Actes du Colloque international organisé par l'IFEA, l'IÜ, le DAI et le BIAA à Istanbul, 16-19 décembre 1998, pp. 145-164.

HENNING W. B. H.,

1982, « The First Indo-Europeans in History », dans : G. L. Ulmen (dir.), *Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, La Haye-Paris-New York, Mouton, pp. 215-230.

HERTZ, R.,

1970, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France (1928).

HILL, J. A., JONES, P., MORALES, A. J. (éds.),

2013, *Experiencing power, generating authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

HOBSBAWM, E.,

1992, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HODGE, C. T.,

1975, « Lisramic II », *Anthropological Linguistics* 17, vol. 5, pp. 237-272.

1993, « Indo-Europeans in the Near East », *Anthropological Linguistics* 35 1/4, pp. 90-108.

1998, « Review Essay: Semitic and Indo-European: the Principal Etymologies, with Observations on Afro-Asiatic. Saul Levin », *Anthropological Linguistics* 40, vol. 2, pp. 318-332.

HOFFNER, H. A.,

1990, *Hittite Myths*, SBLWAW, 2; Atlanta, Scholars Press.

1992, « Syrian Cultural Influence in Hatti », dans : M. W. Chavalas, J. L. Hayes (éds.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, Bibliotheca Mesopotamica 25, Malibu, pp. 89-106.

HOMÈS-FREDERICQ, D.,

1970, *Les cachets mésopotamiens protohistoriques*, Leiden, E. J. Brill.

- HONKO, L.,**
1986, « Types of Comparison and Forms of Variation », *Journal of Folklore Research* 23, pp. 105-124
- HOOKE, S. H.,**
1933, *Myth and ritual*, London, Oxford.
1958, *Myth, ritual and kingship*, London, Oxford.
- HORDEN, P., PURCELL, N.,**
2000, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean history*, Blackwell Publishers, Oxford.
- HORNUNG E.,**
1992, *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*, Flammarion, Paris.
- HOROWITZ, W.,**
1998, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Eisenbrauns.
- HOUWINK TEN CATE, P. H. J.,**
1992, « The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources », dans : D. J. W. Meijer (éd.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and description in the Ancient Near East*, Amsterda, pp. 83-148.
- HØYRUP, J.,**
1998, « On a Collection of Geometrical Riddles and their Roles in Shaping Four to Six Algebras », *Filosofi og Videnskabsteori pe Roskilde Universitetscenter* 3/2, pp. 1-68.
- HROZNY, F.,**
1903, « Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib) », *MVAG* 8/5, pp. 159-286.
- HRUŠKA, B.,**
1975, *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- HÜBNER, K.,**
1985, *Die Wahrheit des Mythos*, München, Beck.
- HUET-BRICHARD, M.-C.,**
2001, *Littérature et mythe*, Paris, Hachette.
- HUGO, V.,**
2002, *Les Chants du crépuscule. Les Voix intérieures. Les Rayons et les Ombres*, Paris, Gallimard (1983).
- HUOT, J.-L.,**
1989, *Les Sumériens. Entre le Tigre et l'Euphrate*, Paris, Errance.

2004, *Une archéologie des peuples du Proche-Orient*, I-II, Paris, Errance.

2008, « Un siècle et demi de tradition française d'Ernest RENAN à Ernest WILL », dans : M. Al-Maqdissi (éd.), *Pionniers et protagonistes de l'archéologie syrienne 1860-1960. D'Ernest RENAN à Sélim ABDULHAK*, Damas, Documents d'Archéologie Syrienne XIV, pp. 32-37.

HUROWITZ, V. A.,

1992, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian*, JSOTSup 115, Sheffield, Sheffield Academic Press.

HYMAN, S. E.,

1955, « The Ritual View of Myth and the Mythic », *The Journal of American Folklore* 270, pp. 462-472.

INENAGA, Y.,

2015, *L'allégeance à l'État moderne. Construction de la morale politique en France et au Japon*, Paris, L'Harmattan.

IVANOV, V., TOPOROV, V.,

1970, « Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : reconstruction du schéma », dans : J. Pouillon, P. Maranda (éds.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, vol. II, The Hague: Paris, pp. 1180-1206.

IVĂNESCU, G.,

1960, « Divinités indo-européennes empruntées aux populations de l'Asie Antérieure et de la Méditerranée », *Studia et Acta Orientalia* 3, pp. 117-127.

JACOBSEN, T.,

1932, « The Chief God of Eshnunna », dans : H. Frankfort et al. (éd.), *Tel Asmar and Khafaje*, OIC 13, Chicago: University of Chicago Press, pp. 55-59.

1943, « Parega Sumerologica », *JNES* 2, pp. 117-121.

1946, « Sumerian mythology: a review article », *Journal of Near Eastern Studies* 5, pp. 128-152.

1968, « The Battle between Marduk and Tiamat », *JAOS* 88, pp. 104-108.

1969, « Some Sumerian City-Names », *JCS* 21, pp. 100-103.

1970, « Toward the Image of Tammuz », dans : W.L. Moran (éd.), *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 73-103.

1973, « Notes on Nintur », *Orientalia* 42, pp. 274-278.

1973a, *The Sumerian King List*, Chicago, The University of Chicago Press.

1976, *The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven and London.

1981, « The Eridu Genesis », *Journal of Biblical Literature* 100/4, pp. 513-529.

1984, « The Harab Myth », *Sources from the Ancient Near East* 2/3, p. 213.

1987, *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven: Yale University Press.

1988, « The Asakku in Lugal-e », dans : E. Leichty, M. de J. Ellis, P. Gerardi (éds), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Occasional Publications of the S. N. Kramer Fund 9, Philadelphia, pp. 225-232.

JACOBSEN, T., ALSTER, B.,

2000, « Ningišzida's Boat-Ride to Hades », dans : A. R. George, I. L. Finkel (éds.), *Wisdom, Gods and Literature, Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 315-344.

JAIRAZBHOY, R. A.,

1963, *Foreign Influence in Ancient India*, London.

JAMES, E. O.,

1958, *Myth and ritual in the ancient Near East*, London.

1963, *The Worship of the Sky-God*, London, The Athlone Press.

JAMISON, S. W.,

1994, « Draupadī on the Walls of Troy: *Iliad* 3 from an Indic Perspective », *Classical Antiquity* 13/1, pp. 5-16.

1999, « Penelope and the Pigs: Indic Perspectives on the *Odyssey* », *Classical Antiquity* 18/2, pp. 227-272.

JAMISON, S. W., BRERETON, J. P.,

2014, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press.

JANSSEN, T.,

2012, « Die mittel- und spätkassitische Chronologie im internationalen Kontext: eine Revision », *Akkadica* 133/2, pp. 123-145.

JEANMAIRE, H.,

1970, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot (1951).

JOANNES, F.,

2001, « Anatolie », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, pp. 44-48.

2001a, « Bérose », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, pp. 124-125.

2001b, « Marduk », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, pp. 493-496.

2001c, « Šamaš », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, pp. 813-815.

JOKI, A. J.,

1973, *Uralier und Indogermanen. Die alteren beruhrigen zwischen den Uralischen und Indogermanischen sprachen*, Helsinki, Suomalais - Ugrilainen Seura.

JONES T. (éd.),

1969, *The Sumerian problem*, New York.

JUCQUOIS, G.,

1994, « Notes comparatives », dans : *Comparatismes, mythologies, langues. En hommage à Claude Lévi-Strauss*, Louvain-La-Neuve, Peeters.

1997, *Le comparatisme. Généalogie d'une méthode*, vol. 1, Louvain-La-Neuve, Peeters.

2000, « Le comparatisme, éléments pour une théorie », dans : G. Jucquois, C. Vielle (éd.), *Le comparatisme dans les sciences de l'homme. Approches pluridisciplinaires*, Bruxelles, DeBoeck Université, pp. 17-46.

JUCQUOIS, G., SWIGGERS, P.,

1991, « Comparatisme : contour d'une visée », dans : G. Jucquois, P. Swiggers (éds.), *Le comparatisme devant le miroir*, Louvain-La-Neuve, Peeters, pp. 13-18.

JUILLERAT, B.,

1991, *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, Presses universitaires de France.

1995, *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*, Paris, CNRS-Éditions.

2014, *Le travail du mythe. La construction du héros en Mélanésie*, Paris, Société des Océanistes. (Ouvrage posthume.)

JULIA, M.-A.,

2013, « Créer est-ce "faire exister" ? (à propos d'Ovide, Métamorphoses I, et de la Genèse) », *Vita Latina* 187-188, pp. 112-127.

JULIEN, E.,

2005, « Le comparatisme en histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses* 8, pp. 191-201.

JUNKER, H.,

1917, *Die Onurislegende*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften 59, 1-2, Vienne.

KAELBLE, H.,

2005, « Une matinée du comparatisme historique à Paris I », *Hypothèses* 8, pp. 261-264.

KAMMENHUBER, A.,

1974, « Historisch-geographische Nachrichten aus der althurrischen Überlieferung, dem altelamischen und den Inschriften der Königen von Akkad für die Zeit vor dem Einfall der Gutäer (ca. 2200-2136) », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22, pp. 157-247.

1990, « Marduk », *RIA* 7, pp. 370-372.

KÄMMERER, T. R.,

2011, « Religiöse Identität einer antiken Glaubensgemeinschaft, aufgezeigt am babylonischen *Enūma-eliš*-Epos », dans : T. R. Kämmerer (éd.), *Identities and Societies in the Ancient Near East-Mediterranean Regions. Comparative Approaches. Henning Graf Reventlow Memorial Volume*, *Acta Antiqua Mediterranea et Orientalia* 1, Munster: Ugarit-Verlag, AOAT 390/1, pp. 73-83.

KÄMMERER, T. R., METZLER, K. A.,

2012, *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš*, Münster, Ugarit-Verlag.

KANT, E.,

1974, *Prologomènes à toute métaphysique future*, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin.

1979, *Critique de la faculté de juger* (1790), traduction A. Philonenko, Paris, Vrin.

KAPELUŚ, M.,

2010, « À propos du culte des ancêtres. Un aspect de la notion de l'âme chez les Hittites », *Bibliotheca Orientalis*, 3/4, pp. 259-269.

KARAHASHI, F.,

2004, « Lugal-e and the Song of Ullikummi; A Structural Comparison », *JEOL* 38, pp. 77-82.

2004a, « Fighting the Mountain: Some Observations on the Sumerian Myths of Inanna and Ninurta », *Journal of Near Eastern Studies*, 63/2, pp. 111-118.

KARASU, C.,

2001, « Observations on the Similarities and Differences between the Hittite and the Babylonian-Assyrian Colophons », dans : G. Wilhelm (éd.), *Studien zu den Bogazkoy-Texten, Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg, 4. -8. Oktober 1999*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 248-254.

KARTTUNEN, K.,

2014, « India and World Trade : From the Beginnings to the Hellenistic Age », dans : M. J. Geller (éd.), *Melammu : The Ancient World in an Age of Globalization*, Berlin, Edition Open Access, pp. 329-339.

KASSIAN, A.,

2002, « Indo-european Accentology and Hittite Data.Nomina », dans : V. Shevoroshkin, P. Sidwell (éds.), *Anatolian Languages*, AHL Studies in the Science and History of Language, vol.6, Camberra, pp. 49-60.

2009-2010, « Hattic as a Sino-Caucasian Language », *UF* 41, pp. 309-448.

KATZ, D.,

2003, *The Image of the Netherworld in the sumerian sources*, Bethesda: CDL Press.

2015, « Myth and Ritual through Tradition and Innovation », dans : A. Archi (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 59-73.

KELLENS, J.,

2001, « De la tombe à l'enceinte: les mythes indo-européens de fondation urbaine », dans : M. Mazoyer, J. Pérez Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun (éds.), *Ville et pouvoir: origines et développements*, Actes du Colloque International de Paris, « La ville au cœur du pouvoir », 7 et 8 décembre 2000, vol. 1, Paris, L'Harmattan, pp. 35-41.

KELLERMAN G.,

1980, *Recherche sur les rituels de fondation hittites*, Thèse de l'Université Paris 1.

1986, « The Telepinu Myth Reconsidered », dans : H. A. Hoffner, G. M. Beckman (éds.), *Kanissuwar - A Tribute to Hans G. Güterbock on His Seventy-Fifth Birthday, May 27, 1983*, Assyriological Studies 23, Chicago: The Oriental Institute, pp. 115-124.

KEPINSKI, C.,

1982, *L'arbre stylisé en Asie occidentale au IIe millénaire av. J.C.*, 3 vols., Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

KERÉNYI, K.,

1976, *Dionysos. Archetypal image of indestructible life*, Princeton, Princeton University Press.

KIESSLING, N. K.,

1970, « Antecedents of the Mediaeval Dragon in Sacred History », *JBL* 89, pp. 167-177.

KILANI, M.,

1992, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor & Fides.

1994, *L'Invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.

KING, L. W.,

1898, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi King of Babylon, about B.C. 2200*, I Introduction and the Babylonian texts, London, Luzac and Co.

1912, *Babylonian boundary-stones and Memorial Tablets in the British Museum*, British Museum Publication, London.

KING, R.,

1999, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and "the mystic East"*, London, Routledge.

KITCHEN, A., EHRET, C., ASSEFA, S., MULLIGAN, C. J.,

2009, « Bayesian phylogenetic analysis of Semitic languages identifies an Early Bronze Age origin of Semitic in the Near East », *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 276, pp. 2703-2710.

KLEIN, J.,

1989, « Building and Dedication Hymns in Sumerian Literature », *Acta Sumerologica* 11, pp. 27-63.

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* 3, Paris, pp. 55-56.

KLOEKHORST, A.,

2008, « Some Indo-Uralic Aspects of Hittite », *Journal of Indo-European Studies* 36/ 1 et 2, pp. 89-95.

KLUCKHOHN, C.,

1942, « Myths and Rituals: A General Theory », *The Harvard Theological Review* 35/1, pp. 45-79

KNIFE, D. M.,

1967, « The Heroic Theft: Myths from Rg.Veda IV and the Ancient near East », *History of Religions* 6/4, pp. 328-360.

KOBYLINA, M. M.,

1976, *Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noir*, Leiden, E.J. Brill.

KOCH PIETTRE, R.,

2006, « Les sciences des religions aujourd'hui », *Bulletin de la Société des Amis des Sciences Religieuses* 7, pp. 25-39.

2008, « Les Grecs et nous. L'anthropologie comparative de Marcel Detienne », *Métis* N.S.6, pp. 345-376

2015, « Review of Jonathan Z. Smith, Magie de la comparaison et autres essais d'histoire des religions. Intr. et trad. de D. Barbu et N. Meylan, préface de Ph. Borgeaud. Genève: Labor et Fides, 2014 (Histoire des religions 1) », *Semitica & Classica* 7, pp. 298-300.

KOCH WESTENHOLZ, U.,

1995, *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, CNI Publications 19, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

KOIVULEHTO, J.,

1988, « Alte indogermanische Lehnwörter im Finnisch-Ugrischen », *Ural-Altäische Jahrbücher* 8, pp. 1-7.

2003, « Frühe Kontakte zwischen Uralisch und Indogermanisch im nordwestindogermanischen Raum », dans : A. Bammesberger und T. Vennemann (éds.), *Languages in Prehistoric Europe*, Heidelberg : Universitätsverlag Winter GmbH, pp. 279-317.

KOLEV, R. K.,

2013, *The babylonian astrolabe. The calendar of creation*, State Archives of Assyria Studies, vol. 22, Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

KOMORÓCZY, G.,

1973, « "The separation of sky and earth". The cycle of Kumarbi and the myths of cosmogony in Mesopotamia », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21, pp. 21-45.

1978, « Das Ratsel der sumerischen Sprache als Porblem der Fruhgeschichte Vorderasiens », dans : B. Hruška et G. Komoróckzy (éds.), *Festschrift Lubor Matoush*, vol. 1, Budapest, pp. 225-252.

KOSAK, S.,

1980, « The Hittites and the Greeks », *Linguistica* 20, pp. 35-48.

KRAELING, C. H., ADAMS, R. M. (éds.),

1960, *City Invincible*, Chicago, Chicago University Press.

KRAMER, S. N.,

1943, « Review: The Babylonian Genesis; The story of creation. By Alexander Heidel », *JAOS* 63, pp. 69-73.

1948, « New Light on the Early History of the Ancient Near East », *American Journal of Archaeology* 52, pp. 156-163.

1956, *From the tablets of Sumer*, Indian Hills.

1960, « Sumero-Akkadian Interconnections: Religious Ideas », *Genava* 8, pp. 272-283.

- 1963, *The Sumerians: their History, Culture and Character*, Chicago.
- 1969, « The curse of Agade. The Ekur Avenged », dans : J. B. Pritchard (éd.), *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton University Press, pp. 646-651.
- 1972, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* (revisited édition), Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1983, « The Sumerian deluge myth reviewed and revised », *Anatolian Studies* XXXIII, pp. 115-121.
- 1984, « Pride and Punishment », *Aula Orientalis* 2, pp. 231-237.
- KRAMER, S. N., MAIER, J.,**
1989, *Myths of Enki, the Crafty God*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- KRAUS, F. R.,**
1970, *Sumerer und Akkader, ein Problem der altmesopotamischen Geschichte*, Amsterdam.
- KRECHER, J., JAGERSMA, B.,**
1996, *The exploits of Ninurta: composite text, translation*, The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature.
- KREINATH, J., SNOEK, J. A. M., STAUSBERG, M., et al. (éds.),**
2006, *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill.
- KREMER-MARIETTI, A.,**
1993, « Péguy et le Positivisme », *L'Amitié Charles Péguy* 64, pp. 234-245.
- KUHRT, A.,**
1995, « Ancient Mesopotamia in Classical Greek and Hellenistic Thought », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York, Scribner, pp. 55-65.
- KUIPER, F. B. J.,**
1960, « The Ancient Aryan Verbal Contest », *Indo-Iranian Journal* IV, pp. 217-281.
- 1975, « The Basic Concept of Vedic Religion », *HR* 15, pp.107-120.
- 1979, *Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama*, Amsterdam, Oxford, New York, North-Holland Publishing Company.
- KURYLOWICZ, J.,**
1927, « ə indoeuropéen et ḥ hittite », dans : *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, vol I., Kraków, Gebethner & Wolff, pp. 95–104.
- 1935, *Études indoeuropéennes*, vol. 1, Kraków, Gebethner & Wolff.

KUZMINA, E. E.,

2001, « The First Migration Wave of Indo-Iranians to the South », *The Journal of Indo-European Studies* 29/1 et 2, pp. 1-40.

LABAT, R.,

1935, *Le poème babylonien de la création*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.

1959, « Les origines et la formation de la terre dans le poème babylonien de la création », *AnBi* 12, pp. 205-215.

LABAT, R., CAQUOT, A., SZNYCER, M., VIEYRA, M.,

1970, *Les Religions du Proche-Orient Asiatique. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard-Denoel, Paris.

LACKENBACHER, S.,

1982, *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Teglathalassar III*, Paris, Editions Recherche sur les civilisations.

1989, « L'image du désert d'après les textes littéraires assyro-babyloniens », dans : Christe Y., Sartre M., Urio B., Urio I. (éds.), *Le désert. Image et réalité. Actes du Colloque de Cartigny 1983*, Les Cahiers du CEPOA 3, Peeters, Leuven, pp. 67-79.

2001, « Fondations assyriennes », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 69-74.

LAFITAU, J. F.,

1724, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné – Charles Estienne Hochereau.

LAFONT, B.,

1994, « Normes, normativité, diversité dans le Proche-Orient ancien », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 5, pp. 1-25.

2001, « Narâm-Sîn », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 557-560.

LAHIRI, A. K.,

1984, *Vedic Vrtra*, Delhi: Motilal Banarsidass.

LAMBERT, M.,

1951, « La littérature sumérienne », *Revue d'Assyriologie*, pp. 177-196.

1960, « Polythéisme et monolâtrie des cités sumériennes », *Revue de l'histoire des religions*, 157/1, pp. 1-20.

1963, « Les emprunts mutuels entre l'akkadien et le sumérien », *Groupe linguistique d'études Chamito-sémitiques* 9, pp. 79-81.

LAMBERT, W. G.,

1960, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford: Oxford University Press.

1963, « The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year. The Conflict in the Akitu House », *Iraq* 25, pp. 189-190.

1964, « The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion », dans : W. S. McCullough (éd.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T.J. Meek*, Toronto: Toronto University Press, pp. 1-13.

1967, « The Gula Hymn of Bullatsa-rabi (Tab. VIII-XXIII) », *Orientalia* 36, pp. 105-132.

1975, « The Cosmology of Sumer and Babylon », dans : C. Blacker et M. Loewe (éds.), *Ancient Cosmologies*, Londres: George Allen and Unwin Ltd., pp. 42-65.

1975a, « The historical development of the Mesopotamian pantheon a study in sophistication polytheisme », dans: H. Goedicke and J. J. M. Roberts (éds.) *Unity and diversity: essays in the history, littérature and religion of the ancient Near East*, Baltimore, pp. 191-200.

1978, « The Mesopotamian Background of the Hurrian Pantheon », *RHA* 36, pp. 129-134.

1980, « Babylonien und Israël », *TRE* 5, pp. 67-79.

1981, « Kosmogonie », *RIA* 6, pp. 218-222.

1984, « Studies in Marduk », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, pp. 1-9.

1986, « Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation », dans : K. Hecker, W. Sommerfeld (éd.), *Rencontre Assyriologique Internationale*, Münster, 8.-12.7.1985, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6, Berlin, Dietrich Reimer, pp. 55-60.

1988, « Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context », dans : J. A. Emerton (éd.), *Congress Volume Jerusalem 1986*, SVT 40, Leiden: Brill, pp. 126-143.

1989, « Notes on a work of the most ancient semitic literature », *JCS* 41/1, pp. 1-33.

1990, « Ancient Mesopotamian Gods. Superstition, philosophy, theology », *Revue de l'histoire des religions* 207/2, pp. 115-130.

1992, « The Assyrian Recension of Enūma Eliš », *CRRAI* 39, pp. 77-79.

1992a, « The Relationship of Sumerian and Babylonian myth as seen in accounts of creation », dans : D. Charpin et F. Joannès (éds.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, pp. 129-135.

1993, « Donations of food and drink to the gods in ancient Mesopotamia », dans : J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Orientalia Lovaniensia Analecta 55, Leuven, Uitgeverij Peeters en Department Oriëntalistiek, pp. 191-201.

1994, « A New Look at the Babylonian Background of Genesis », dans : R. S. Hess and D. T. Tsumura (éds.), « *I Studied Inscriptions from before the Flood* »: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Sources for Biblical and Theological Study 4, Winona Lake, pp. 96-113 (1965).

1995, « Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 1857-1870.

1998, « Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East », dans : J. Prosecký (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1-5, 1996*, Prague, Oriental Institute, pp. 189-193.

1999, « Patron Gods of Agriculture in the Sumero-Babylonian Pantheon ? », dans : D. Reimer (éd.), *Landwirtschaft im Alten Orient : ausgewählte Vorträge der XLI Rencontre Assyriologique Internationale*, Berlin 4-8. 7/1994, *BBVO* 18, pp. 355-360.

2000, « The Apsû », dans : L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales, G. B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 75-77.

2008, « Mesopotamian Creation Stories », dans : M. Geller, M. Shipper (éds.), *Imagining Creation*, IJS, Studies in Judaica 5, Leiden, pp. 16-59.

2013, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations 16, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

2013a, « Creation in the Bible and the Ancient Near East », dans : J. Scurlock, R. H. Beal (éds.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaaskampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 44-47.

LAMBERT, W. G., MILLARD, A. R.,

1969, *Atra-Hasīs. The Babylonian story of the Flood*, Oxford, Clarendon Press.

LAMBERT, W. G., PARKER, S. B.,

1966, *Enūma Eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford.

LAMBERT, W. G., WALCOT, P.,

1965, « A New Babylonian Theogony and Hesiod », *Kadmos* 4/1, pp. 64-72.

LAMPL, P.,

1968, *Cities and planning in the ancient Near East*, New York, Londres, George Braziller.

LANDSBERGER, B.,

1944, « Die Anfänge der Zivilisation in Mesopotamien », Ankara Üniversitesi, *Dilve Tarih-Coğrafya Dergisi* 2, pp. 431-437.

1961, « Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen », *WZKM* 57, pp. 1-13.

1974, *Three Essays on the Sumerians*, MANE 1/2, Los Angeles, Undena.

LANGDON, S. H.,

1909, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, Librairie Paul Geuthner.

1919, *Sumerian Liturgies and Psalms*, Philadelphia.

1931, *The Mythology of all races*, Vol. 5, Semitic, Archaeological Institute of America Marshall Jones Company, Boston.

LANMAN, C. R., WHITNEY, D.,

1914, *Atharva Veda*, *H.O.S.* 8.

LAPINKIVI, P.,

2004, *The Sumerian Sacred Marriage. In the light of comparative evidence*, State Archives of Assyria Studies, vol. 15, Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

LAROCHE, E.,

1965 *Textes mythologiques hittites en transcription*, Klincksiek, Paris.

1971, *Catalogue des Textes Hittites*, Klincksiek, Paris.

1984, « Les dieux du paysan hittite », *HR* 10, pp. 127-133.

LAUNGER, J.,

2004, « A New Fragment of the Epic of Anzû in the Antakya Museum », *ZA* 94, pp. 80-84.

LAURENS, H. (sous la dir.),

2013, *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Paris, Odile Jacob.

LEBEAU, M.,

1990, « Esquisse d'une histoire de la Haute Mésopotamie au début de l'Âge du Bronze », *ZA* 80, pp. 241-295.

LEBRUN, R.,

1976, *Samuha. Foyer religieux de l'Empire Hittite*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut orientaliste, Peeters.

LECLANT, J.,

1969, « Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique », *Revue de Synthèse* 90, pp. 217-239.

LE CORSU, F.,

1967, « Un oratoire pompéien consacré à Dionysos-Osiris », *Revue Archéologique* 2, pp. 239-254.

1977, *Isis. Mythe et mystères*, Paris, Les Belles Lettres.

LEDUC, C.,

2004, « Sur la « nature véritable » du mythe en Grèce ancienne », *Revue de l'histoire des religions* 221/4, pp. 475-500.

LEEMANS, W. F.,

1960, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia*, Studia et Documenta ad Jura Orientis Antiqui Pertinentia, Leiden, E.J. Brill.

1960, « The Trade Relations of Babylonia and the Question of Relations with Egypt in the Old Babylonian Period », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3, pp. 21-37.

1968, « Old Babylonian Letters and Economic History », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 11, pp. 201-226.

LEEMING, D. A.,

2010, *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*, 2 vols., Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC-Clio.

LEFEBVRE, H.,

1974, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.

LEFÈVRE, F.,

1937, « Une heure avec Sylvain Lévi », dans : *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, Paul Hartmann, pp. 118-125.

LEGENDRE, P.,

2006, « Sous la conduite du poète Virgile, quelques remarques », dans : H. Reeves, F. Jullien, E. Klein (éds.), *De la limite*, Marseille, Éditions Parenthèses, pp. 189-202.

LEHMANN, G.,

2002, « Response to Robert Adams: Settlement and irrigation patterns on the Mesopotamian plain », dans : A. Hausleiter et al. (éds.), *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans J. Nissen, Berlin, 22.-24. Juni 2000*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 49-54.

LEICHTY, E.,

2011, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

LELOIR, R. P. L.,

1989, « L'image spirituelle du désert dans le Proche-Orient ancien », dans : Christe Y., Sartre M., Urio B., Urio I. (éds.), *Le désert. Image et réalité. Actes du Colloque de Cartigny 1983*, Les Cahiers du CEPOA 3, Peeters, Leuven, pp. 89-98.

LENZEN, H.,

1948, *Die Sumerer*, Berlin, 1948.

LENZI, A.,

2008, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, State Archives of Assyria Studies, vol. 19, Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

2015, « Scribal Hermeneutics and the Twelve Gates of Ludlul bēl nēmeqi », *Journal of the American Oriental Society* 135/4, pp. 733-749.

LE QUELLEC, J.-L.,

2013, « Une chrono-stratigraphie des mythes de création », dans : Y. Vadé (éd.), *Mémoire culturelle et transmission des légendes*, Coll. Eurasie, Paris, L'Harmattan, pp. 51-72.

LESERVOISIER, O., VIDAL, L.,

2007, « L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique », dans : O. Leservoisier, L. Vidal (éd.), *L'Anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Editions des archives contemporaines, pp. 1-15.

LETELLIER, B.,

2010, « Penser l'incomparable », dans : H. Roland, S. Vanasten (éd.), *Les nouvelles voies du comparatisme*, Gent, Academia Press, pp. 15-26.

LÉVINAS, E.,

1990, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche.

LÉVI-STRAUSS, C.,

1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

1962a, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.

1964, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

1971, *L'homme nu*, Paris, Plon.

1973, *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon.

1974, *Anthropologie Structurale*, Paris, Pocket (1958).

1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, C., ERIBON, D.,

1988, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.

LEVY, G. R.,

1934, « The oriental origin of Herakles », *JHS* 54, pp. 40-53.

LEVY-BRUHL, L.,

2010, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion (1922).

LEWIS, T. J.,

1996, « CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths », *JAOS* 116/1, pp. 28-47.

LEWY, H.,

1965, *Anatolia in the Old Assyrian Period*, Cambridge University Press.

LIEBERMAN, S.,

1977, *Sumerian Loanwords in Old Babylonian*, HSS 22, Cambridge.

LIMET, H.,

1982, « "Peuple" et "humanité" chez les Sumériens », dans : G. van Driel, Th. J. H. Krispijn, M. Stol, K.R. Veenhof (éds.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden, E. J. Brill, pp. 258-267.

LINCOLN, B.,

1975, « The indo-european myth of creation », *History of religions* 15/2, pp. 121-145.

1996, *Myth, Cosmos and Society. Indo-european themes of creation and destruction*, Cambridge, Londres.

1999, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago, The University of Chicago Press.

2012, *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical explorations in the History of Religions*, Chicago, The University of Chicago Press.

2012a, « Theses on Comparison », dans : C. Calame, B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses Universitaires de Liège.

LINDSTEDT, I., HÄMEEN-ANTILLA, J., MATTILA, R., ROLLINGER, R. (éds.),

2014, *Case Studies in Transmissions, The Intellectual Heritage of the Ancient and Medieval Near East 1*, Münster, Ugarit-Verlag.

LION, B.,

2001, « Épopée de Gilgameš », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 294-296.

2001a, « Hittites (rois) », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 389-393.

2001b, « Hurrite », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 397-400.

2001c, « Lamentations », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 462-463.

2003, « Âges d'or et paradis perdus dans la littérature sumérienne », dans : V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca (éds.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Fascicule CCLXXXVI, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Liège, pp. 55-73.

LISMAN, J. J. W.,

2013, *Cosmogony, Theogony and Anthropogeny in Sumerian Texts*, AOAT 409, Münster, Ugarit-Verlag.

LIVERANI, M. (éd.),

1993, *Akkad the First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*, Sargon, Padoue.

LIVERANI, M.,

1986, *L'origine delle città. Le prime comunità urbane del Vicino Oriente*, Roma, Laterza.

1987, « La città vicino-orientale antica », dans : P. Rossi (éd.), *Modelli di città, strutture e funzioni politiche*, Torino, Einaudi, pp. 57-85.

2011, « Portrait du héros comme un jeune chien », dans : J.-M. Durand, T. Römer, M. Langlois (éds.), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, Fribourg, Academic Press Fribourg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 11-26.

LIVINGSTON, A.,

1986, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian scholars*, Oxford, Oxford University Press.

LLOYD, G. E. R.,

2002, *The Ambitions of Curiosity. Understanding the World in Ancient Greece and China*, Cambridge, Cambridge University Press.

LOICQ, J.,

1963, « Les Indo-Européens et l'archéologie protohistorique d'après M. Bosch-Gimpera », *Revue belge de philologie et d'histoire* 41/1, pp. 112-134.

LONG, C. H.,

1963, *ALPHA. The Myths of Creation*, Atlanta, Scholars Press.

LÓPEZ-RUIZ, C.,

2010, *When the Gods were Born. Greek Cosmogonies and the Near East*, Harvard University Press.

LOTMAN, J.,

2009, *Culture and explosion*, Berlin, De Gruyter/Mouton (1992).

LOUIS, M.,

1934, « Bouquetin ou chèvre sauvage », *RA* 31/2, pp. 71-75.

LOUPIAC, A.,

1999, *Virgile, Auguste et Apollon. Mythe et politique à Rome. L'arc et la lyre*, Paris, L'Harmattan.

LUDWIG, P.,

2006, « Concepts vagues et frontières floues », *Pour la Science* 350, pp. 38-42.

LUNDSTRÖM, S.,

2013, « Chaos and Creation », dans : J. A. Scurlock, R. H. Beal (éds.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaaskampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 147-171.

LURAGHI, N.,

2008, *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.

LYLE, E.,

2004, « Which Triad? A Critique and Development of Dumézil's Tripartite Structure », *Revue de l'histoire des religions* 221/1, pp.5-21.

LYON, D. G.,

1883, *Keilschrifttexte Sargon's Königs von Assyria (722-705 v. CHR.)*, Hinrichs, Leipsig.

LYONNET, B.,

2007, « Introduction », dans : B. Lyonnet (sous la dir.), *Les Cultures du Caucase (6^e-3^e millénaires avant notre ère). Leurs relations avec le Proche-Orient*, Paris, CNRS-éditions, pp. 11-19.

2007a, « La culture de Maïkop, la Transcaucasie, l'Anatolie orientale et le Proche-Orient : relations et chronologie », dans : B. Lyonnet (sous la dir.), *Les Cultures du Caucase (6^e-3^e millénaires avant notre ère). Leurs relations avec le Proche-Orient*, Paris, CNRS-éditions, pp. 133-161.

2009, « Périphérie de la Mésopotamie à la période d'Uruk (IV^e millénaire) : le cas des régions du Caucase », dans : J.-M. Durand, A. Jacquet (éds.), *Centre et périphérie : approches nouvelles des Orientalistes. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192), les 31 mai et 1er juin 2006*, CIPOA 1, Paris, Collège de France, pp. 1-28.

LYOTARD, J.-F.,

1979, *La Condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit.

MACDONELL, A. A.,

1897, *Vedic Mythology*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg.

MACHINIST, P.,

2005, « Order and Disorder: Some Mesopotamian Reflections », dans : S. Shaked (éd.), *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, pp. 31-61.

McCARTHY, A.,

2010, « The Birth of Ethnicity in Iran: Mesopotamian-Elamite Cross-Cultural Relations in Late Prehistory », dans : D. Bolger and L.C. Maguire (éds.), *The Development of Pre-State Communities in the Ancient Near East, Studies in Honour of Edgar Peltenburg*, Oxbow Books, Oxford, pp. 217-224.

McKAY, E.,

1925, « Sumerian Connexions with Ancient India », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 4, pp. 697-701.

MAGGIO, M.,

2012, *L'ornementation des dieux à l'époque paléo-babylonienne*, Münster, Ugarit-Verlag, AOAT 393.

MAINGUENEAU, D.,

1987, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette.

MALAISE, M.,

1972, *Les conditions de pénétrations et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, E.J. Brill.

1993, « Questions d'iconographie harpocratique », dans : C. BERGER, G. CLERC, N. GRIMAL (éds.), *Hommages à Jean Leclant*, Le Caire, IFAO (Bibliothèque d'Étude 106/3), pp. 373-383.

2000, « Harpocrate. Problèmes posés par l'étude d'un dieu égyptien à l'époque gréco-romaine », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques* 11, pp. 401-431.

MALAMOUD, C.,

1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La découverte.

1991, « Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne. Présentation », *Revue de l'histoire des religions* 208/2, pp. 115-121.

MALBRAN-LABAT, F.,

2003, « L'arbre au Proche-Orient ancien : deux conceptions », dans : M. Mazoyer, J. Pérez, F. Malbran-Labat, Lebrun (éds.) *Ires Journées universitaires de Hérisson, L'Arbre: symbole et réalité, juin 2002, Actes des Ires Journées universitaires de Hérisson*, Paris, L'Harmattan, pp. 87-105.

MALINOWSKI, B.,

1967, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, Routledge & Kegan Paul.

MALKIN, I.,

1987, « La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques », *RHR* 204/4, pp. 331-352.

2001, « Heroes and the Foundation of Greek Cities », dans : P.-M., Azara, Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 123-129.

MALLORY, J. P., ADAMS, D. Q.,

2006, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

MALLORY, J. P.,

1997, *À la recherche des Indo-Européens*, Paris, Le Seuil (1989).

MALLOWAN, M. E. L.,

1965, *Early Mesopotamian and Iran*, Londres, Thames and Hudson.

1970, « An Early Mesopotamian Link with India », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, pp. 192-194.

MARAZZI, M.,

1983, « "Costruiamo la reggia, 'fondiamo' la regalità" : note intorno ad un rituale antico-ittita (CTH 414), *Vicino Oriente* V, pp. 117-169.

MARGALIT, B.,

1981, « The Ugarit Creation Myth: Fact or Fiction ? », *UF* 13, pp. 137-145.

2004, « The History of El (ca. 3500-500 BCE) », *Amurru* 3, pp. 355-374.

MARGUERON, J.-C.,

2001, « Réflexion sur l'idée de fondation et la réalité de l'acte dans le monde syro-mésopotamien », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 27-35.

2003, *Les Mésopotamiens*, Picard, Paris.

2010, « La Mésopotamie antique : un monde mono- ou bi-polarisé ? », dans : P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti (éds.), *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East. 5 May-10 May 2009*, « Sapienza », Università di Roma, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 3-28.

MARRO, C.,

2004, « Itinéraires et voies de circulation du caucase à l'Euphrate: le rôle des nomades dans le système d'échanges et l'économie protohistorique dès IV^{ème}-III^{ème} millénaires avant notre ère », dans : C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*, RAI 46, Amurru 3, Paris, pp. 51-62.

2004a, « Upper Mesopotamia and the Caucasus: an essay on the evolution of routes and road networks from the Old Assyrian kingdom to the Ottoman Empire », dans : A. Sagona (éd.), *A view from the Highlands. Archaeological studies in Honour of Charles Burney*, Leuven, Peeters, pp. 91-119.

2007, « Upper-Mesopotamia and Transcaucasia in the late chalcolithic period (4000-3500 BC), dans : B. Lyonnet (sous la dir.), *Les Cultures du Caucase (6e-3e millénaires avant notre ère). Leurs relations avec le Proche-Orient*, Paris, CNRS-éditions, pp. 77-94.

MARRO, C., HAUPTMANN, H. (éds),

2000, *Chronologies des Pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV^{ème}-III^{ème} millénaires/ From the Euphrates to the Caucasus : Chronologies for the 4th-3rd millenium B.C./ Vom Euphrat in den Kaukasus : Vergleichende Chronologie des 4. und 3. Jahrtausends v. Chr.*, Varia Anatolica XI, De Boccard, Paris.

MARROU, H.-I.,

1975, *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil (1954).

MASETTI-ROUAULT, M. G.,

2001, *Cultures locales du Moyen-Euphrate. Modèles et événements, II^e-I^{er} millénaires av. J.-C.*, Subartu VIII, Turnhout.

2004, « Les dangers du banquet en Mésopotamie », dans : M. Mazoyer, J. Pérez Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun (éds.), *La Fête, la rencontre des dieux et des hommes, Actes du 2e Colloque International de Paris*, « La fête, la rencontre du sacré et du profane », 6 et 7 décembre 2002, Paris, L'Harmattan, pp. 49-66.

2005, « Conceptions de l'autre en Mésopotamie ancienne : barbarie et différence, entre refus et intégration », dans : M. Mazoyer (éd.), *Barbares et civilisés dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, pp. 121-141.

2006, « Des centaures à Terqa: notes sur deux figurines d'époque Khana », dans : P. Butterlin, M. Lebeau, J.-Y. Monchambert, J. L. Montero Fenollos et B. Muller (éds.), *Les espaces syro-mésopotamiens. Dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient-Ancien. Volume d'hommage offert à Jean-Claude Margueron*, Subartu XVII, Brepols, Turnhout, pp. 415-422.

2008, « Armes et Armées des dieux dans les traditions mésopotamiennes », dans : Ph. Abrahami et L. Battini (éds.), *Les armées du Proche-Orient ancien (III^e-I^{er} millénaire av. J-C.)*, Actes du colloque international organisé à Lyon les 1er et 2 décembre 2006, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, BAR International Series 1855, Oxford, Archaeopress, pp. 219-224.

2009, « Cultures in contact in the Syrian Lower Middle Euphrates Valley: Aspects of the Local Cults in the Iron II Age », *Syria* 86, pp. 141-147.

2009a, « Du bon usage de la mythologie mésopotamienne », dans : X. Faivre, B. Lion, C. Michel (éds.), *Et il y eut un esprit dans l'homme*, De Boccard, Paris, pp. 19-29.

2011, « La soumission, ou la guerre: la loyauté au pouvoir et aux fondements de l'autorité dans l'idéologie religieuse et politique mésopotamienne », dans : H. Rouillard-Bonraisin (éd.), *Jalousie des dieux, jalousie des hommes*, Brepols, Turnhout, pp. 71-82.

2013, « Le dieu de l'orage, la grêle et le "Grand Froid" », dans : O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J. Á. Zamora (éds.), *Ritual, Religion and Reason : Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, AOAT 404, Münster, Ugarit Verlag, pp. 397-405.

2014, « Comment devient-on un autre – un héros, un sage, une épouse (divine) ? Notes sur des possibles rites de passage dans la culture syro-mésopotamienne ancienne », dans : A. Mouton, J. Patrier (éds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, PIHANS CXXIV, Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, pp. 47-60.

2014a, « Écritures, cultures et mythes : "globalisation" des savoirs et construction d'une identité locale à Ugarit », dans : P. Bordreuil, F. Ernst-Pradal, M. G. Masetti-Rouault, H. Rouillard-Bonraisin et M. Zink (éds.), *Les écritures mises au jour sur le site d'Ugarit (Syrie) et leur déchiffrement – 1930-2010*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, pp. 19-31.

2014b, « Le roi pasteur », dans : P. Bordreuil, F. Briquel-Chatonnet, C. Michel (éd.), *Les débuts de l'Histoire. Civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*, Paris, Kheops, pp. 159-163 (2008).

MASETTI-ROUAULT, M. G., SALMON, S.,

2010, « Définition de l'espace et idéologie du pouvoir dans la culture impériale néo-assyrienne : le cas de Tell Masaïkh, Moyen-Euphrate Syrien », dans : S. H. Aufrère, M. Mazoyer (éds.), *Remparts et fortifications. Du temple d'Edfou au mur de Berlin*, Actes des quatrièmes Journées universitaires de Hérisson, Paris, L'Harmattan, pp. 41-60.

2010a, « L'Assyrie en Syrie et en Anatolie au début de l'empire. Cultures en conflit, cultures en contact », dans : I. Klock-Fontanille, S. Biettlot, K. Meshoub (éds.), *Identité et altérité culturelles : le cas des Hittites dans le Proche-Orient ancien. Actes de colloque, Université de Limoges 27-28 novembre 2008*, Bruxelles, Éditions Safran, pp. 133-148.

MASSON, E.,

1991, *Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris, Presses Universitaires de France.

1995, « La ville hittite », *Semitica* 43-44, pp. 63-66.

MATSUSHIMA, E.,

2009, « Quelques notes sur l'épisode des "cinquante noms de Marduk" », dans : X. Faivre, B. Lion, C. Michel (éds.), *Et il y eut un esprit dans l'homme*, De Boccard, Paris, pp. 55-64.

MATTHEY, P.,

2011, « "Chut !" Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence », dans : F. PRESCENDI, Y. VOLOKHINE (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Editions Labor et Fides, pp. 541-572.

MATTHEWS, D. M.,

1992, *The Kassite Glyptic of Nippur*, Orbis Biblicus et Orientalis 116, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag ; Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

MATTHIAE, P.,

2000, « Frontières de l'espace urbain : observations sur la forme, l'histoire et l'idéologie », dans : L. Milano, S. de Martino, F.M. Fales, G.B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part I: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 49-54.

MAUL, S. M.,

1991, « 'Wenn der Held (zum Kampfe) auszieht...' Ein Ninurta Eršemma », *Orientalia* 60, pp. 312-334.

MAUSS, M.,

1983, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

MAUSS, M., DURKHEIM, E.,

1968, « De quelques formes primitives de classification » (1903), dans : MAUSS, M., *Essais de sociologie*, Paris, édition de Minuit.

MAY, N. N.,

2014, « Gates and their functions in Mesopotamia and ancient Israel », dans : N. N. May, U. Steinert (éds.), *The Fabric of Cities. Aspects of Urbanism, Urban Topography and Society in Mesopotamia, Greece and Rome*, Leiden, Brill, pp. 77-121.

MAYER, W.,

1976, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen « Gebetsbeschworungen »*, Studia Pohl series maior 5, Rome.

MAYRHOFER, M.,

1966, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien. Mit einer analytischen bibliographie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

MAZOYER, M.,

1999, « Télipinu et Apollon fondateurs », *Hethitica* XIV, pp. 55-62.

2001, « Télipinu et le mythe fondateur », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 51-57.

2002, « Procédés divers pour faire rentrer les divinités hittites », dans : M. Mazoyer (éd.), *Rites et Célébrations*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, pp. 91-106.

2003, « À propos des sanctuaires de Télipinu », Premières Journées L. Delaporte-E Cavaignac, *Pan théons locaux de l'Asie Mineure orientale*, mai 2000, Actes des 1res Journées Louis Delaporte-Eugène Cavaignac, *Hethitica* XV, pp. 183-194.

2003a, « Le ^{GIŠ}eya dans la religion hittite », dans : M. Mazoyer, J. Pérez Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun (éds.), *Ires Journées universitaires de Hérisson, L'Arbre: symbole et réalité, juin 2002, Actes des Ires Journées universitaires de Hérisson*, Paris, L'Harmattan, pp. 73-79.

2003b, *Télipinu, le dieu au marécage, Essai sur les mythes fondateurs du Royaume hittite*, Paris, L'Harmattan.

2004, « La fête sur la Montagne », dans : M. Mazoyer, J. Pérez Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun (éds.), *La fête, la rencontre des dieux et des hommes. Actes du 2^e Colloque International de Paris, « La fête, la rencontre du sacré et du profane » 6 et 7 décembre 2002*, Paris, L'Harmattan, pp. 83-91.

2004a, « Mythologie de fondation dans quelques îles et sur les rivages de la mer Égée », *Res Antiquae* 1, pp. 379-387.

2004b, « Télipinu, dieu protecteur », dans : M. Mazoyer et O. Casabonne (éds.), *Studia Anatolica et Varia, Mélanges offerts au professeur René Lebrun*, Paris, L'Harmattan, pp. 133-138.

2007, « Aperçu sur deux monstres de la mythologie hittite », dans : M. Mazoyer et J. Pérez Rey (éds.), *Monstres et monstruosités dans le monde ancien*, Paris, L'Harmattan, pp. 235-250.

2010, « Télipinu au Südburg », dans : S. H. Aufrère et M. Mazoyer (éds.), *Remparts et fortifications. Du temple d'Edfou au mur de Berlin*, Actes des Quatrièmes Journées universitaires de Hérisson, 20-21 juin 2008, Paris, L'Harmattan, pp. 85-89.

2012, « Histoires de serpents dans le monde hittite », *Anthropozoologica* 47/1, pp. 315-321.

2012a, *La vie culturelle du dieu hittite Télipinu*, Paris, L'Harmattan.

MAZZINI, G.,

2003, « The Defeat of the Dragon in KTU 1.83, 4-10 », *UF* 35, pp. 391-406.

MAZZONI, S. (éd.),

1994, *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente Antico: realtà e ideologia*, Seminari di Orientalistica 4, Pisa, Università degli Studi di Pisa.

MEE, C.,

1998, « Anatolia and the Aegean in the Late Bronze Age », dans : E. H. Cline, D. Harris-Cline (éds.), *The Aegean and the Orient in the Second Millennium, Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, University of Cincinnati, 18-20 April 1997*, Aegaeum 18, pp. 137-146.

MEEKS, D.,

2015, « Harpocrates », dans : *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East* (en préparation, prépublication disponible sur le site de l'Université de Zürich).

MEILLET, A.,

1925, *La méthode comparative en linguistique historique*, Paris, Champion.

1930, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, Hachette.

MELLAART, J.,

1982, « Mesopotamian relations with the West, including Anatolia », dans : H. Kühne, H. J. Nissen, J. Renger (éds), *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr., XXV Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 3. bis 7. Juli 1978*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Dietrich Reimer, Berlin.

MELLINK, M. J.,

1983, « The Hittites and the Aegean world: part 2. Archaeological Comments on Ahhiyawa-Achaians in Western Anatolia », *AJA* 87, pp. 133-38.

MELTZER, E. S.,

1974, « Egyptian Parallels for an Incident in Hesiod's Theogony and an Episode in the Kumarbi Myth », *Journal of Near Eastern Studies* 33/1, pp. 154-157.

MERKELBACH, R.,

1963, « Tragödie, Komödie und dionysische Kulte (nach der Erigone des Eratosthenes), *Antaios* 5, pp. 325-343.

1964, « Origin and Religious Meaning of Greek Tragedy and Comedy, According to the "Erigone" of Eratosthenes », *History of Religions* 3/2, pp. 175-190.

MESLIN, M.,

1972, « De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée : l'œuvre de Georges Dumézil », *Revue Historique* 503, pp. 5-24.

1973, *Pour une science des religions*, Le Seuil, Paris.

METCALF, C.,

2015, *The Gods Rich in Praise. Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*, Oxford, Oxford University Press.

MEYER, J. J.,

1937, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vols., Zurich-Leipzig.

MICHALOWSKI, P.,

1983, « History as Charter : Some Observations on the Sumerian King List », *Journal of the American Oriental Society* 103, pp. 237-248.

1989, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake.

1990, « Presence at the Creation », dans : T. Abusch, J. Huehnergard, P. Steinkeller (éds.), *Lingering over words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Harvard Semitic Studies 37, Scholars Press, Atlanta, pp. 381-396.

1991, « Negation as Description: The Metaphor of Everyday Life in Early Mesopotamian Literature », dans : Piotr Michalowski et al. (éds.), *Velles Paroles: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil*, AuOr Sup 9, Sabadell: AUSA, pp. 131-36.

1996, « Sailing to Babylon, Reading the Dark Side of the Moon », dans : J. S. Cooper, G. M. Schwartz (éds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 177-193.

1998, « The Unbearable Lightness of Enlil », dans : J. Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale. Prague, July 1-5. 1996*, Oriental Institute: Prague, pp. 237-247.

2005, « The life and death of the Sumerian language in comparative perspective », *Acta Sumerologica* 22, pp. 177-202.

2006, « The Lives of the Sumerian Language », dans : S. L. Sanders (éd.), *Margins of Writing. Origins of Cultures*, Chicago, pp. 159-184.

MICHEL, C.,

2001, « Animaux domestiques », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, pp. 49-50.

2005, « Au-delà des frontières: le commerce des Assyriens en Asie-Mineure au début du IIe millénaire avant J.-C. », dans : C.Kuhn Nobre, F.Vergara Cerqueira, K.M. Paim Pozzer (éds.), *Fronteras et Etnicidade No Mundo Antigo. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos - 15 a 19 de setembro de 2003*, Canoas: Editora da Ulbra, pp. 69-86.

2014, « The Assyrian Textile Trade in Anatolia (19th century BCE). From Trated Goods to Prestigious Gifts », dans : J. Hengstl, E. Irwin, A. Jördens, T. Mattern, R. Rollinger, K. Ruffing, O. Witthuhn, *Textile Trade and Distribution in Antiquity. Textilhandel und -distribution in der Antike*, Philippika 73, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 111-122.

MICHEL, P. M.,

2014, *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, Göttingen, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.

MICHELET, J.,

1838, *Origines du droit français cherchées dans les symboles et formules du droit universel*, Bruxelles, Société Belge de Librairie.

MILLER, N. F.,

2013, « Symbols of Fertility and Abundance in the Royal Cemetery at Ur, Iraq », *American Journal of Archaeology* 117, pp. 127-133.

MINEAR, R.,

1980, « Orientalism and the Study of Japan », *Journal of Asian Studies* 39/3, pp. 507-517.

MIRAMBEL, A.,

1964, « Orientalisme d'hier et d'aujourd'hui », *Revue de l'École nationale des langues orientales* 1, pp. 1-29.

MONDI, R.,

1990, « Greek and Near Eastern Mythology », dans : L. Edmunds (éd.), *Approaches to Greek Myths*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 140-198.

MONTET, P.,

1961, « À propos des ordalies suméro-hittites et préhelléniques », *Revue archéologique*, p. 164.

MOORTGAT-CORRENS, U.,

1995, « Zur Abrollung C auf den Vassalenverträgen Asarhaddons aus dem Jahre 672 zu Nimrud », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 35, pp. 151-171.

MORA, C.,

2010, « Les Hittites en Syrie du Nord. Contacts, influences et échanges », dans : I. Klock-Fontanille, S. Bietlot, K. Meshoub (éds.), *Identité et altérité culturelles : le cas des Hittites dans le Proche-Orient ancien. Actes de colloque, Université de Limoges 27-28 novembre 2008*, Bruxelles, Éditions Safran, pp. 163-170.

MORAN, W. L.,

1988, « Notes on Anzu », *Archive für Orientforschung* 35, pp. 24-29.

MOREAU, A.,

2006, *La fabrique des mythes*, Les Belles Lettres, Paris.

MORI, Ô,

2012, « Exorcisme », dans : R. Nakamura et R. de Ceccatty, *Chimères*, Paris, Éditions Payot et Rivages, pp. 79-98 (1909).

MORIN, E.,

1970, *L'homme et la mort*, Paris, Le Seuil.

MOUNTJOY, P. A.,

1998, « The East Aegean-West Anatolian Interface in the Late Bronze Age: Mycenaeans and the Kingdom of Ahhiyawa », *Anatolian Studies* 48, pp. 33-67.

MOUTON, A.,

2016, *Rites, mythes et prières hittites*, Paris, Les Éditions du Cerf.

MULLER, S.,

2003, « Brigitte et Patrick d'Irlande : Sainte/Saint, Campagne/Ville, Polythéisme/Monothéisme », dans : M. Mazoyer et J. Pérez Rey (éds.), *La campagne antique : espace sauvage, terre domestiquée*, Paris, L'Harmattan, pp. 185-195.

NAGEL, G.,

1945, « Les "mystères" d'Osiris dans l'ancienne Égypte », *Eranos Jahrbuch* 11, pp. 145-166.

NICOLLE, R.,

2010, « Le jardin d'Éden à la façon hittite », dans : S. H. Aufrère, M. Mazoyer (éds.), *Jardins d'hier et d'aujourd'hui. De Karnak à l'Éden*, Paris, L'Harmattan, pp. 33-38.

2013, « A propos de la mention du dieu de l'orage dans CTH 726.1 », dans : M. Mazoyer et S. H. Aufrère (éds.), *De Hattuša à Memphis. Jacques Freu in honorem*, Paris, L'Harmattan, pp. 113-117.

2014, « Le dieu de l'orage dans la perspective du *Mythe de Telepinu* », dans : C. Guittard, M. Fruyt, D. Briquel, M. Mazoyer (éds.), *La fondation dans les langues indo-européennes: religion, droit et linguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 165-180.

2014a, « Télipinu et le Soleil dans la mythologie hittite : la "manipulation" du Soleil », dans : P. Taracha, with the assistance of Magdalena Kapelús (éds.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw, 5-9 September 2011*, Warsaw, Agade, pp. 601-613.

2015, « Lecture idéologique du conflit frontalier autour de Malatya », dans : P. Voisin, M. de Béchillon (éds.), *L'espace dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, pp. 17-27.

2015a, « Le dieu de l'orage et la conquête des eaux », dans : S. H. Aufrère, M. Mazoyer (éds.), *Au confluent des cultures. Enjeux et maîtrise de l'eau*, Paris, L'Harmattan, pp. 199-208.

NILSSON, M. P.,

1920, « Die Traditio per terram im griechischen Rechtsbrauch », *Archiv für Religionwissenschaft* 20, pp. 232-235.

NISSEN, H. J.,

1983, *Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des Vorderen Orients*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1986, « 'Sumerian' vs. 'Akkadian' art: art and politics in Babylonia of the mid-third millennium B.C. », dans : M. Kelly-Buccellati (éd.), *Insight through images. Studies in Honor of Edith Porada*, Bibliotheca Mesopotamica 21, Undena Publications, Malibu, pp. 189-196.

1988, *Mesopotamia Before 5000 Years*, Rome, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

1988a, *The Early History of the Ancient Near East. 9000-2000 B.C.*, Chicago, The University of Chicago Press.

1999, *Geschichte Alt-Vorderasiens*, München.

NISSEN, H. J., DAMEROW, P., ENGLUND, R. K.,

1993, *Archaic Bookkeeping. Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press.

NONBRUN, P,

2007, *Les voix d'Apollon, l'Arc, la Lyre et les oracles*, Presse universitaire de Rennes.

NOUGAYROL, J.,

1952, « Ningirsu vainqueur de Zû », *RA* 46/1, pp. 87-97.

NUTKOWICZ, H., MAZOYER, M.,

2014, *La disparition du dieu dans la Bible et les mythes hittites. Essai anthropologique*, Paris, L'Harmattan.

OATES, J.,

1960, « Ur and Eridu, the Prehistory », *Iraq* 22, pp. 32-50.

1986, *Babylon*, London.

1993, « Review of Nissen 1988 », *Journal of Near Eastern Studies* 52, pp. 145-148.

OBERLIES, T.,

1998, *Die Religion des Rgveda. Ernster Teil – Das Religiöse des Rgveda*, Wien, Sammlung de Nobili.

ODGEN, D.,

2013, *Drakōn. Dragon myth and serpent cult in the greek and roman worlds*, Oxford, Oxford University Press.

ÔÉ, K.,

2001, *Moi, d'un Japon ambigu*, Paris, Gallimard.

OLENDER, M.,

1989, *Les langues du paradis. Aryen et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard/Le Seuil.

2005, *La Chasse aux évidences. Sur quelques formes de racisme entre mythe et histoire, 1978-2005*. Paris, Galaade.

OPPENHEIM, A. L.,

1967, *Letters from Mesopotamia*, Chicago: University of Chicago.

1969, « Mesopotamia : Land of Many Cities », dans : I.M. Lapidus, *Middle Eastern Cities. A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, Berkeley, University of California Press, pp. 3-18.

OSHIMA, T.,

2006, « Marduk, the Canal Digger », *JANES* 30, pp. 77-88.

2007, « The Babylonian god Marduk », dans : G. Leick (éd.), *The Babylonian world*, New York, London, Routledge, pp. 348-360.

2014, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, Tübingen, Mohr Siebeck.

2014a, « The Battle of Bel Against Omorka », dans : H. Neumann, M. Dietrich (éds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien, 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 601-607.

OTTO, W. F.,

1992, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, Gallimard (1933, Francfort).

ÖZGÜC, T.,

1988, *Inandiktepe. An important Cult Center in the Old Hittite Period*, TTKY 43, Ankara.

PACE, J.,

2012, « La Mésopotamie, les Hittites et les néo-hittites », dans : J. Freu, M. Mazoyer, *Les royaumes néo-hittites à l'âge du fer. Les Hittites et leur histoire*, Paris, L'Harmattan, pp. 348-358.

2014, « Quand la violence se fait raison: Ninurta ou le guerrier devenu fondateur », dans : C. Guittard, M. Fruyt, D. Briquel, M. Mazoyer (éds.), *La fondation dans les langues indo-européennes: religion, droit et linguistique*, Paris, L'Harmattan, pp. 181-214.

2015, « Analyse de l'espace mésopotamien à la lumière du *Lugal.e* », dans : P. Voisin, M. de Béchillon (éds.), *L'espace dans l'antiquité*, Paris, L'Harmattan, pp. 29-41.

PADEN, W. E.,

2008, « Comparison in the Study of Religion », dans : Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne (éds.), *New Approaches to the Study of Religion 2. Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Berlin, de Gruyter, pp. 77-92.

PANAINO, A.,

1995, *Tištrya. Part II. The Iranian Myth of the Star Sirius*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

2001, « Between Mesopotamia and India: Some Remarks about the Unicorn Cycle in Iran », dans: R. M. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 149-179.

2002, « New Perspectives for an Intercultural Approach to the Sciences of Antiquity between East and West. Some Reflections on the Cultural Meaning of the MELAMMU Project », dans: A. Panaino and G. Pettinato (éds), *Ideologies as Intercultural Phenomena*, Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000, Milano, pp. 1-12.

PÂQUES, V.,

1992, « Projection du mythe dans l'espace et le temps », *Eurasie* 3, pp. 175-197.

PARDEE, D.,

2010, « La mythologie ougaritique dans son cadre historique », *Res Antiquae* 7, pp. 167-178.

PARPOLA, A.,

1984, « New correspondences between Harappan and Near Eastern glyptic Art », dans : B. Allchin (éd.), *South Asian Archaeology 1981*, Cambridge, pp. 178-185.

1985, *The Sky Garment*, Helsinki.

PARPOLA, A., PARPOLA, S.,

1975, « On the Relationship of the Sumerian Toponym Meluhha and Sanskrit mleccha », dans : I. KARKI (éd.), *Studia Orientalia* 46, pp. 205-238.

PARPOLA, S.,

1993, « Cultural Parallels between India and Mesopotamia, Preliminary Considerations », *StOr* 70, pp. 47-59.

1993a, « The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *JNES* 52/3, pp. 161-201.

2010, « Neo-Assyrian Concepts of Kingship and Their Heritage in Mediterranean Antiquity », dans : G. B. Lanfranchi et R. Rollinger (éds.), *Concept of Kingship in Antiquity. Proceedings of the europea Europeane foundation exploratory workshop, Held in Padova, November 28th – December 1st, 2007*, Padova, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, pp. 35-44.

2010a, « Sumerian: A Uralic Language », dans : L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tischenko (éds.), *Language in the Ancient Near East, Proceedings of the 53^e RAI*, vol 1, part 1, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 181-209.

PARROT, A.,

1934, « La civilisation mésopotamienne », *RA* 31/4, pp. 180-189.

1937, « Les fouilles de Mari », *Syria* 18/1, pp. 54-84.

1960, *Sumer*, L'Univers des Formes, Gallimard, Paris.

1960a, « H. Batault. - Un sceau-cylindre cassite du musée d'art et d'histoire de Genève. G. Dossin. - L'inscription du sceau-cylindre cassite MAH. 1956. Extrait de Genova, VI (1958), p. 217-228 », *Syria* 37/1, pp. 193-194.

1961, *Assur*, Paris, Gallimard.

PATTON, K. C., RAY, B. C., (éds.),

2000, *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley, University of California Press.

PECCHIOLI DADDI, F.,

1982, *Mestieri, professioni e dignità nell' Anatolia ittita, Incunabulo Greaca*, LXXXIX, Roma.

PECQUEUR, B.,

1996, « Processus cognitifs et construction des territoires économiques », dans : B. Pecqueur (coord.), *Dynamiques territoriales et mutations économiques*, Paris, L'Harmattan.

PEGUY, C.,

1955, *La thèse*, Paris, Gallimard.

1987, *Œuvres en prose complètes*, tome I, Édition présentée, établie et annotée par Robert Burac, Paris, Gallimard.

PEIRCE, C. S.,

1978, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press (1934).

PENGLASE, C.,

1994, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London, Routledge,

1997, « Mesopotamian Influence on the Homeric Hymn to Demeter in Assyrian Times », dans : H. Waetzold and H. Hauptman (éds.), *Assyrien im Wandel der Zeiten XXXIXe RAI Heidelberg 6:10 Juli 1992*, Heidelberger Studien zum Alten Orient 6, Heidelberg Orientverlag, pp. 153-158.

PERDRIZET, P.,

1921, *Les Terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet*, Nancy, Berger-Levrault.

PERELTSVAIG, A., LEWIS, M. W.,

2015, *The Indo-European Controversy. Facts and Fallacies in Historical Linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press.

PETERSON, J.,

2007, *A study of sumerian faunal conception with a focus on the terms pertaining to the order testudines*, A dissertation in Near Eastern Languages and Civilizations presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Ann Arbor, UMI Microfilm.

PETIT-RASSELLE, R.,

2013, « Mythe(s) littéraire(s) du/au XIX^e siècle », www.revue-analyses.org, vol. 8, n° 3.

PETROSYAN, A.,

2009, « Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology », *The Journal of Indo-European Studies* 37 1/2, pp. 155-163.

PETTINATO, G.,

1972, « Il commercio con l'estero della Mesopotamia meridionale nel 3. Millennio av. Cr. alla luce delle fonti letterarie e lessicali sumeriche », *Mesopotamia* 7, pp. 43-166.

2005, « Il rituale della costruzione del tempio Eninnu nei cilindri di Gudea di Lagaš », dans : *La casa del dio : il tempio nella cultura del Vicino Oriente Antico : atti del Convegno internazionale, Milano, 31 gennaio 2004*, Milano, Ares, pp. 31-52.

2007, *I Sumeri*, Milano, Bompiani (2005).

PIAGET, J.,

1970, *Épistémologie des sciences de l'homme*, Paris, Gallimard.

PICARD, C.,

1960, « Ordalies suméro-hittites et préhelléniques », *Revue hittite et asianique* 67, pp. 129-142.

PINARD de la BOULLAYE, H.,

1922-1925, *L'étude comparée des religions*, 2 vol., Beauchesne, Paris.

PINCHEs, T. G.,

1907, « The question of the Kassite Language », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 685.

1917, « The language of the Kassites », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 101-114.

PINGREE, D.,

1963, « Astronomy and Astrology in India and Iran », *Isis* 54, pp. 229-246.

1993, « Venus Omens in India and Babylon », dans : F. Rochberg Halton (éd.), *Language, literature, and history. Philological and historical studies presented to Erica Reiner*, New Haven, American Oriental Society, pp. 293-315.

1996, « Astronomy in India », dans : C. Walker (éd.), *Astronomy before the telescope*, New York, St. Martin's Press, pp. 123-142.

1997, *From Astral Omens to Astrology from Babylon to Bīkāner*, Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente.

1998, « Legacies in Astronomy and Celestial Omens », dans : S. Dalley (éd.), *Legacy of Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press, pp. 125-138.

PINNOCK, F.,

1994, « Considerations on the "Banquet Theme" in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria », dans : L. Milano (éd.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*, Padoue, pp. 15-26.

PIRART, E.,

2010, *La naissance d'Indra, Approche comparative de mythes de l'Inde ancienne*, Paris, L'Harmattan.

POITEVIN, M.,

2002, *Georges Dumézil, un naturel comparatiste*, Paris, L'Harmattan.

POLIAKOV, L.,

1971, *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy.

POMIAN, K.,

1986, « De la comparaison dans l'histoire », *Revue européenne des sciences sociales (Cahier Vilfredo Pareto)* 24, pp. 93-107.

1989, « Histoire et fiction », *Le Débat* 54, pp. 114-137.

POMMIER, J.,

1933, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles lettres.

POMPONIO, F.,

1978, *Nabû. Il culto e la figura di un dio del Pantheon babilonese ed assiro*, Studi Semitici 51, Roma: Istituto di studi del vicino Oriente.

PONGRATZ-LEISTEN, B.,

1994, *Ina Šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Baghdader Forschungen, Band 16, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern.

2001, « Neujahr(sfest). B. Nach akkadischen Quellen », *Reallexikon der Assyriologie* 9, pp. 294-298.

2001a, « The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World », dans : R. M. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 195-231.

2006, « Gudea and his Model of an Urban Utopia », *Baghdader Mitteilungen* 37, pp. 45-59.

2008, « Prozession(sstraße). A. In den schriftlichen Quellen », *Reallexikon der Assyriologie* 11, pp. 98-103.

2012, « The Mythology of the Warrior God in Text, Ritual and Cultic Commentaries, and the Shaping of Marduk's Kingship », *CSMS Journal* 7, pp. 13-18.

POPKO, M.,

1994, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, THeth. 21, pp. 29-31.

POPPER, K.,

2002, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Routledge (1959, 1992).

2002a, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge (1957, 1960, 1961).

PORTER POOLE, F. J. P.,

1986, « Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion », *Journal of the American Academy of Religion* 54/3, pp. 411-457.

POSTGATE, J. N.,

1995, « Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 395-411.

POTTS, D. T.,

1997, *Mesopotamian Civilization. The Material Foundation*, London, The Athlone Press.

2006, « Elamites and Kassites in the Persian Gulf », *Journal of Near Eastern Studies* 65/2, pp. 111-119.

2010, *Mesopotamia, Iran and Arabia from the Seleucids to the Sasanians*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited.

POTTS, T.,

1994, *Mesopotamia and the East. An Archaeological and Historical Study of Foreign Relations 3400-2000 BC*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology.

POWELL, M.,

1972, « Sumerian Area Mesures and the Alleged Decimal Substratum », *ZA* 62, pp. 165-221.

PRITCHARD, J. B. (éd.),

1969, *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton.

PROPP, V.,

1970, *Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil.

PROST, A.,

1984, « L'enseignement de l'histoire comme instrument d'éducation politique », *Vingtième siècle* 2, pp. 103-108.

1994, « Charles Seignobos revisité », *Vingtième siècle* 43, pp. 100-118.

PRUZSINSZKY, R.,

2009, *Mesopotamian Chronology of the 2nd Millennium B.C. An Introduction to the Textual Evidence and Related Chronological Issues*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

PRZEWORSKI, S.,

1940, « Notes d'archéologie syrienne et hittite, IV, le culte du cerf en Anatolie », *Syria* 21/1, pp. 62-76.

PUHVEL, J.,

1984, *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin, New-York, Amsterdam, de Gruyter.

1987, *Comparative Mythology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

QUAEGEBEUR, J. (éd.),

1993, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 55, Leuven, Uitgeverij Peeters en Department Oriëntalistiek,

QUIRKE, S.,

2008, « Creation Stories in Ancient Egypt », dans : M. J. Geller, M. Schipper (éds.), *Imagining Creation*, Leiden, Boston, Brill, pp. 61-86.

RADNER, K., ROBSON, E.,

2011, « Introduction », dans : K. Radner, E. Robson (éds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, Oxford University Press, pp. xxvii-xxxii.

RAGAVAN, D. (éd.),

2013, *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute.

RAGAVAN, D.,

2013, « Entering other worlds: gates, rituals, and cosmic journeys in sumerian sources », dans : D. Ragavan (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute, pp. 201-221.

2013a, « Introduction », dans : D. Ragavan (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute, pp. 1-16.

RAPPAPORT, R. A.,

1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.

RASTIER, F.,

2001, *Arts et Sciences du texte*, Paris, PUF.

RATHBUN, T. A.,

1975, *A Study of Physical Characteristics of the Ancient Inhabitants of Kish, Iraq*, Coconut Grove, Miami.

READE, J.,

1997, « Sumerian Origins », *CM* 17, pp. 221-227.

2001, « Assyrian King-Lists, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins », *Journal of Near Eastern Studies* 60/1, pp. 1-29.

RÉDEI, K.,

1986, *Zu den indogermanisch-uralischen Sprachkontakten*, Wien, Sitzungberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 468.

REEVES, H., JULLIEN, F., KLEIN, E. (al.),

2006, *De la limite*, Marseille, Editions Parenthèses.

REINACH, A.,

1914, « Compte rendu de Werner Baege, *De Macedonum sacris*, Halle, Niemeyer, 1913 », *Revue de l'Histoire des Religions* 69, pp. 251-259.

REINER, E.,

1954, « Deux fragments du Mythe de Zû », *RA* 48/3, pp. 145-148.

1957, « Le char de Ninurta et le prologue du Mythe de Zû », *RA* 51, pp. 107-110.

REISMAN D.,

1971, « Ninurta's Journey to Eridu », *Journal of Cuneiform Studies* 24, pp. 3-8.

RENAN, E.,

1948, « Prière sur l'Acropole », dans : *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Calmann-Lévy.

1958, « L'origine du langage », dans : *Œuvres complètes*, tome VIII, Paris, Calmann-Lévy.

RENFREW, C.,

1990, *L'Énigme indo-européenne. Archéologie et langage*, traduction M. Miech-Chatenay, Paris, Flammarion (1987).

RENGER, J.,

1990, « Rivers, watercourses and irrigation ditches », *Bulletin on Sumerian Agriculture* V, pp. 31-46.

RENOU, L.,

1938, *Hymnes et prières du Veda*, Paris, Maisonneuve.

1953, « Études védiques », *Journal Asiatique* 241/2, pp. 167-183.

1955

-1969, *Études védiques et paninéennes*, XVII vols., Paris, De Boccard.

RIBICHINI, S.,

1992, « Hercule à Lixus et le jardin des Hespérides », dans : *Lixus. Actes du colloque de Larache (8-11 novembre 1989)*, Rome : École Française de Rome, Publications de l'École française de Rome 166, pp. 131-136.

RICŒUR, P.,

1964, *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil (1955).

1984, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 2, pp. 53-64.

1986, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil.

1986a, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press.

1991, *Temps et récits*, 3 vol., Paris, Le Seuil, (1983-1985).

1998, « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale* 1, pp. 7-31.

RISTVET, L.,

2015, *Ritual, Performance, and Politics in the Ancient Near East*, New York, Cambridge University Press.

RITTIG, D.,

1990, « Marduk », *RIA* 7, pp. 372-374.

ROBERTS, J. J. M.,

1972, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore, John Hopkins University Press.

ROBINSON, B. A.,

2013, « On the Rocks : Greek Mountains and Sacred Conversations », dans : D. Ragavan (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 9, Chicago: The Oriental Institute, pp. 175-199.

ROCHER, A.,

2014, « Mythe, poésie et divination à l'époque de Nara », *Annuaire EPHE*, Sciences religieuses, t. 121 (2012-2013), pp. 65-75.

RÖHRICH, L., RANKE, K.,

1987, « Geographisch-historische Methode », dans : *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 5, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 1011-1030.

ROLLER, L. E.,

1994, « Attis on Greek Votive Monuments », *Hesperia* 63/2, pp. 245-262.

ROLLINGER, R.,

2000, « Herodotus and the Intellectual Heritage of the Ancient Near East », dans : S. Aro, R. M. Whiting (éds.), *The Heirs of Assyria*, Melammu Symposia I, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 65-83.

2001, « The ancient Greeks and the impact of the Ancient Near East: Textual evidence and historical perspective (ca. 750-650) », dans : R. M. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Melammu Symposia II, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 233-264.

2011, « Altorientalische Einflüsse auf die homerischen Epen », dans : A. Rengakos, B. Zimmermann (éds.), *Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, pp. 213-227.

2011a, « Homer und der "Orient" », dans : R. Rollinger, C. Ulf (éds.), *Lag Troia in Kilikien ? Der aktuelle Streit um Homers Ilias*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 31-43.

2014, « Homer and the Ancient Near East. Some Considerations on Intercultural Affairs », dans : I. Lindstedt, J. Hämeen-Anttila, R. Mattila, R. Rollinger (éds.), *Case Studies in Transmission*, The Intellectual Heritage of the Ancient and Medieval Near East 1, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 131-142.

2015, « Old Battles, New Horizons: The Ancient Near East and the Homeric epics », dans : R. Rollinger, E. van Dongen (éds.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4-8, 2013*, Melammu Symposia 7, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 5-32.

ROLLINGER, R., van DONGEN, E. (éds.),

2015, *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4-8, 2013*, Melammu Symposia 7, Münster, Ugarit-Verlag.

RÖMER, W. H. P.,

1985, *Einführung in die Sumerologie*, Nijmegen.

1993, « Aus "Lugal ud me-lam₂-bi nir-gal₂" », TUAT 3/3, *Mythen und Epen I*, Gütersloh, pp. 434-448.

1994, « Beiträge zum Lexikon des Sumerischen (5) », AfO 40/41, pp. 24-38.

2012, *Die Sumerologie. Einführung in die Forschung und Bibliographie in Auswahl. Dritte, aktualisierte Auflage*, AOAT 262, Ugarit-Verlang, Münster.

RÖMER, W. H. P., EDZARD, D. O.,

1993, *Mythen und Epen 1 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III, 3)*, O. Kaiser (éd.) Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

ROSCHER, W. H. (éd.),

1902, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, B.G. Teubner Verlag.

ROSZKOWSKA-MUTSCHLER, H.,

2005, *Hethitische Texte in Transkription KBo 45*, Dresdener Beiträge zur Hethitologie 16, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

ROUILLARD, P.,

2007, « Historiographie et identité phénicienne, d'HOMÈRE à RENAN, et au-delà », E. Fontan, H. Le Meaux (sous la dir.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, Institut du monde arabe / Somogy éditions d'Art, pp. 25-31.

ROUX, G.,

1982, « Les Sumériens sortent-ils de la mer ? », *L'histoire* 45, pp. 46-59.

RUBIO, G.,

1999, « On the alleged pre-Sumerian substratum », *JCS* 51, pp. 1-16.

2009, « Sumerian Literature », dans : C. S. Ehrlich (éd.), *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

2013, « Time before Time: Primeval Narratives in Early Mesopotamian Literature », dans : L. Feliu, J. Llop, A. Millet Albà, J. Sanmartín (éds.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 3-17.

RUDHARDT, J.,

1966, « Une approche de la pensée mythique. Le mythe considéré comme langage », *Studia Philosophica*, pp. 208-237.

1971, *Le thème de l'Eau Primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, Francke.

RUTTEN, M.,

1941, « Le paysage dans l'art de la Mésopotamie ancienne », *Syria* 22/2, pp. 137-154.

SAGGS, H. W. F.,

1986, « Additions to Anzu », *AfO* 33, pp. 1-29.

SAHLINS, M.,

1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil.

SAÏD, E.,

1980, *Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.

SALLABERGER, W.,

1993, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Teil 1 und 2*, Berlin/New York.

2001, « Neujahr(sfest). A. Nach sumerischen Quellen », *Reallexikon der Assyriologie* 9, pp. 291-294.

SALLABERGER, W., WESTENHOLZ, A.,

1999, *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, OBO 160/3, Göttingen.

SALMON, S.,

2007, « Évolution de la religion assyrienne en milieu syro-hittite et syro-araméen. Syncrétismes religieux et implications politiques », *Res Antiquae* 4, pp. 283-295.

SALONEN, A.,

1952, *Alte Substrat- und Kulturwörter im Arabischen*, *Studia Orientalia* 17/2, Helsinki: Societas Orientalis Fennica.

1968, *Zum Aufbau der Substrate im Sumerischen*, *Studia Orientalia* 38, Helsinki: Societas Orientalis Fennica.

SALVINI, M., WEGNER, I.,

2004, *Corpus der Hurritischen Sprachdenkmäler*, I. Abteilung die Texte aus Bogazköy, Band 6, Die mythologischen Texte, Roma, CNR – Istituto di Studi Sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.

SANJUAN, T. (sous la dir.),

2008, *Carnet de terrain. Pratique géographique et aires culturelles*, Paris, L'Harmattan.

SANLAVILLE, P.,

1990, « Pays et paysages du Tigre et de l'Euphrate. Réflexions sur la Mésopotamie antique », *Akkadica* 66, pp. 1-12.

SASSMANNSHAUSEN, L.,

1999, « The adaptation of the Kassites to the babylonian civilization », dans : K. van Lerberghe, G. Voet (éds.), *Languages and cultures in contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm*, Leuven, Peeters.

2001, *Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit*, Baghdader Forschungen 21, Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

2004, « Kassite Nomads: Fact or Fiction », dans : C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*, RAI 46, Amurru 3, Paris, pp. 287-305.

SAUZEAU, A., SAUZEAU, P.,

2002, « Le symbolisme des métaux et le mythe des races métalliques », *Revue de l'histoire des religions* 219/3, pp. 259-297.

SAUZEAU, P.,

2010, « L'arc, une "lyre sans corde" ou bien "une lyre à une seule corde" ? À propos d'une énigme poétique grecque », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne* 84/1, pp. 105-117.

SAYCE, A. H.,

1930, « Relations between India and Babylonia in Early Times », *Modi Volume*, pp. 559-564.

SCHACHERMEYR, F.,

1944, *Indogermanen und Orient. Ihre kulturelle und macht-politische Auseinandersetzung im Altertum*, Stuttgart.

SCHAEFFER, J.-M.,

1989, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Le Seuil.

SCHAMP, J.,

1981, « Apollon prophète par la pierre », *Revue belge de philologie et d'histoire* 59/1, pp. 29-49.

SCHEID, J.,

2012, « L'oubli du comparatisme dans certaines approches récentes des religions antiques », dans : C. Calame, B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège, pp. 111-121.

SCHEID, J., SVENBRO, J.,

2014, *La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique*, Paris, CNRS Éditions.

SCHLOSSMAN, B. L.,

1975, *Metropolitan and provincial styles in Mesopotamia and the surrounding lands in the late third and early second millenium B.C.*, Columbia University, Ph.D, Xeror University Microfilms, Ann Arbor.

SCHMANDT-BESSERAT, D. (éd.),

1976, *The Legacy of Sumer*, BiMes 4, Malibu.

SCHMANDT-BESSERAT, D.,

2000, « Le feste nel Vicino Oriente Antico », dans : S. Graziani (éd.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, vol. 2, Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 921-932.

2007, *When Writing met Art. From symbol to story*, Austin, University of Texas Press.

SCHMIDT, B. B.,

1995, « Flood Narratives of Ancient Western Asia », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York, Scribner, pp. 2337-2351.

SCHMIDT, P. W.,

1931, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Grasset, Paris.

SCHMÖKEL, H.,

1962, *Das Land Sumer. Die Wiederentdeckung der ersten Hochkultur der Menschheit*, Stuttgart.

SCHNYDER, P. (sous la dir.),

2008, *Métamorphose du mythe. Réécritures anciennes et modernes des mythes antiques*, Paris, Orizons.

SCHRETTTER, M. K.,

1974, *Alter Orient und Hellas*, Innsbruck.

SCHWEITZER, B.,

1922, *Herakles*, Tübingen.

SCHWEMER, D.,

2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

2008, « The Storm-gods of the ancient Near East: summary, synthesis, recent studies. Part 1 », *JANER* 7/2, pp. 121-168.

SCURLOCK, J. A.,

2012, « Marduk and his enemies: city rivalries in southern Mesopotamia », G. Wilhelm (éd.), *Organization, representation, and symbols of power in the Ancient Near East : proceedings of the 54th Rencontre assyriologique internationale at Würzburg, 20-25 July 2008*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 369-376.

2013, « Chaoskampf Lost – Chaoskampf Regained. The Gunkel Hypothesis Revisited », dans : J. A. Scurlock, R. H. Beal (éds.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 257-268.

SCURLOCK, J. A., BEAL, R. H. (éds.),

2013, *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

SEIGNOBOS, C.,

1934, « L'enseignement de l'histoire comme instrument d'éducation politique », *Études de politique et d'histoire*, Paris, PUF, pp. 109-132 (1907).

SELLIER, P.,

1984, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire », *Littérature* 55, pp. 112-126.

SELZ, G. J.,

1988, « Enlil und Nippur nach presargonische Quellen », dans : *Nippur at the Centennical Papers Read at the 35e RAI*, Philadelphia, pp. 189-225.

1990, « Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagash. Examples for Inner-Sumerian Syncretism », *Acta Sumerologica* 12, pp. 111-142.

SEMINARA, S.,

2001, *La Versione Accadica del Lugal-e. La Tecnica Babilonese Della Traduzione Dal Sumerico E Le Sue "Regole"*, MVS 8, Roma.

2004, « Dagli sputi alle spade. Aspetti magici e rituali dell' "uccisione" di Asag ad opera di Ninurta nel Lugal-e », dans : H. Waetzoldt (éd.), *Von Sumer nach Ebla und zurück, Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, Heidelberger Studien Zum Alten Orient 9, Heidelberger Orientverlag, pp. 243-250.

SERGENT, B.,

1982, « Penser – et mal penser – les Indo-Européens », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 37/4, pp. 669-681.

1984, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris.

1991, « Arc », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 6/1-2, pp. 223-252.

1994, « Svantovit et Apollon d'Amyklai », *RHR* 211/1, pp. 15-58.

- 1995, « Lug et Apollon », *Oll.* 10, pp. 179-222.
- 1997, *Genèse de l'Inde*, Payot, Paris.
- 1997a, « La Grèce ancienne a-t-elle connu des dragons rituels », *Eurasie* 7, pp. 123-159.
- 1998, « Les Sères sont les soi-disant "Tokhariens", c'est-à-dire les authentiques Arši-Kučī », *Dialogues d'histoire ancienne* 24/1, pp. 7-40.
- 2003, « Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne », *DHA* 29/2, pp. 9-27.
- 2004, *Le livre des dieux. Celtes et Grecs*, II, Paris.
- 2005, *Les Indo-européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, Paris (1995).
- 2006, « Studia indo-europea », *Revue de l'histoire des religions* 1, pp. 95-97.
- 2010, « Éléments celtiques d'un ancien rituel d'intronisation en Carinthie », dans : A. Meurant, S. Barbara, M. Mazoyer (éds.), *Figures royales des mondes anciens. Actes de la Journée d'étude du 13 novembre 2009 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3*, Paris, L'Harmattan, pp. 189-203.
- 2013, « Toribúgu, Hèraklès et Brian », *Nouvelle mythologie comparée* 1, pp. 1-13.
- SERI, A.,**
2006, « The Fifty Names of Marduk in Enuuma elish », *Journal of the American Oriental Society* 126/4, pp. 509-519.
- SEUX, M. J.,**
1976, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Sigrist René Marcel,
- SEYRIG, H.,**
1944, « Antiquités syriennes : Héraclès-Nergal » dans : *Syria* 24/1-2, pp. 62-80.
- SHAW, J.,**
2006, « Indo-European Dragon Slayers and Healers, and the Irish Account of Dian Cécht and Méiche », *JIES* 34, pp. 153-181.
- SIDELTSEV, A. V.,**
2015, « Hittite Clause Architecture », *JA* 109, pp. 1-35.
- SIGRIST, R. M.,**
1984, *Les sattukku dans l'Ešumeša durant la période d'Isin et Larsa*, Malibu, California, Bibliotheca Mesopotamia 11, Undena Publications.
- 1989, « India and Mesopotamia: Gods, Temples, and Why », *BSMS* 17, pp. 29-35.

SIMON-NAHUM, P.,

2002, « Du langage à l'histoire des langues. La théorie du langage d'Ernest Renan », *Methodos* 2, pp. 133-153.

2008, « L'Orient d'Ernest Renan : de l'étude des langues à l'histoire des religions », *Revue germanique internationale* 7, pp. 157-168.

SIMOONS, R. E.,

1974, « The Mesopotamian flood stories, a comparison and interpretation », *Numen* 21, pp. 17-34.

SINGER, I.,

1996, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, American Schools of Oriental Research, Atlanta, Scholars Press.

2002, *Hittite Prayers*, SBL, Writing from the Ancient World Series 30, Atlanta.

2011, *The Calm before the Storm. Selected writings of Itamar Singer of the end of the Late Bronze Age in Anatolia and the Levant*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

SIRAN, J.-L.,

1998, *L'illusion mythique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.

SJÖBERG, A.,

1973, « Hymn to Numušda with a Prayer for King Siniqīšam of Larsa and a Hymn to Ninurta », *Orientalia Su* 22, pp. 107-121.

1976, « Hymn to Ninurta with Prayers for Šusīn of Ur and Būrsīn of Isin », dans : B. Eichler, J.W. Heimerdinger, and A.W. Sjöberg (éds), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, *Alter Orient und Altes Testament* 25, Butzon and Bercker Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, pp. 411-426.

SMADJA, E.,

1995, « Héraclès, héros et dieu (Mythe et histoire) : Héraclès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives, Actes de la Table ronde de Rome, 15-16 septembre 1989 », dans : *Dialogues d'histoire ancienne* 21/1, pp. 241-246.

SMITH, G.,

1876, *The Chaldean Account of Genesis*, Londres : Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington.

SMITH, J. Z.,

1973, « When the Bough Breaks », *History of religions* 12, pp. 342-371.

1982, *Imagining Religion : From Babylon to Jonestwon*, Chicago, University of Chicago Press.

1990, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago University Press, Chicago.

1993, *Map is not Territory*, Chicago University Press, Chicago (1978).

2014, *Magie de la comparaison. Et autres études d'histoire des religions*, Genève, Labor et Fides.

SMITH, M. S.,

1986, « Interpretating the Baal Cycle », *Ugarit-Forschungen* 18, pp. 313-339.

1994, *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, Supplements to Vetus Testamentum 55, E.J. Brill, Leiden.

SMITH, M. S., PITARD, W.,

2009, *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4.*, Supplements to Vetus Testamentum 114, E.J. Brill, Leiden.

SMITH, P.,

1985, « Mythe : approche ethnosociologique », *Encyclopaedia Universalis* 12, Paris, pp. 879-881.

SOLINSKI, B.,

2010, « Marcel Detienne, Comparer l'incomparable, Paris, Éd. Le Seuil, coll. Points, 2009, 188 p. », *Questions de communication* 18, pp. 278-280.

SOLLBERGER, E.,

1967, « The rulers of Lagaš », *Journal of Cuneiform Studies* 21, pp. 279-291.

1968, « Two Kassite Votive Inscriptions », *Journal of the American Oriental Society* 88/1, pp. 191-197.

SOLLBERGER, E., KUPPER, J.-R.,

1971, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Editions du Cerf.

SOLTYSIAK, A.,

2004, « Physical anthropology and the "Sumerian Problem" », *Studies in Historical Anthropology* 4, pp. 145-158.

SOMMERFELD, W.,

1982, *Der Aufstieg Marduks*, AOAT 213, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

1982a, *Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion*, Neukirchen-Vluyn.

1990, « Marduk », *RIA* 7, pp. 360-370.

1995, « The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 917-930.

SONIK, K.,

2008, « Bad King, False King, True King: Apsû and His Heirs », *JAOS* 128, pp. 737-743.

2012, « The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma Eliš », dans : G. Wilhelm (éd.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 387-395.

2013, « Chaos and Cosmos in the Babylonian "Epic of Creation" », dans : J. A. Scurlock, R. H. Beal (éds.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaaskampf Hypothesis*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 1-25.

SPALINGER, A., ARMSTRONG, J., (éds)

2013, *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, CHANE 63.

SPEIDEL, M. P.,

2002, « A History of Indo-European "Mad Warriors" », *Journal of World History* 13, vol. 2, pp. 253-290.

SPEISER, E. A.,

1930, *Mesopotamian Origins*, Philadelphia.

1950, « The Sumerian Problem Reviewed », *Hebrew Union College Annual* XIII 1, pp. 339-355.

1964, *Genesis*, Garden City, New York, Doubleday.

1969, « The Sumerian Problem Revisited », dans : T. Jones (éd.), *The Sumerian problem*, New York.

STAAL, F.,

2008, *Discovering the Vedas*, New Delhi, Penguin Books.

STAMPOLIDIS, C. Ch., MANER, Ç., KOPANIAS, K. (éds.),

2015, *Nostoi. Indigenous culture, migration + integration in the aegean islands + western Anatolia during the late bronze + early iron ages*, Istanbul, Koç University Press.

STAVI, B.,

2015, *The Reign of Tudhaliya II and Šuppiluliuma I. The Contribution of the Hittite Documentation to a Reconstruction of the Armana Age*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

STEINKELLER, P.

1989, *Sale Documents of the Ur III Period*, Stuttgart, F. Steiner Verlag.

STUDEVENT-HICKMAN, B.,

2010, « Language, speech, and the death of Anzu », dans : J. Stackert, B. Nevling Porter, D. P. Wright (éds.), *Gazing on the deep. Ancient Near Eastern and other studies in honor of Tzvi Abusch*, Bethesda, Maryland, CDL Press, pp. 273-292.

SPINOZA, B.,

1993, *Éthique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Flammarion.

SPYCKET, A.,

1983, « Louez-le sur la Harpe et la Lyre », *Anatolian Studies* 33, pp. 39-49.

STEIBLE, H.,

1986, « Der Backstein als Zeugnis sumerischer Geschichte », dans : *Jahresbericht der Stiftung Meienberg Cham*, pp. 13-23.

STERCKX, C.,

1998, « Comptes Rendus : Bernard Sergent. Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes », *Revue de l'histoire des religions* 215, vol. 3, pp. 397-399.

STEVENSON SMITH, W.,

1965, *Interconnections in the Ancient Near East. A Study of the Relationships between the Arts of Egypt, the Aegean, and Western Asia*, New Haven & London, Yale University Press.

STRECK, M. P.,

2001, « Ninurta/Ningirsu », *Reallexicon der Assyriologie* 9, pp. 512-522.

STURTEVANT, E. H.,

1926, « On the Position of the Hittite among the Indo-European Languages, *Language* 2/1, pp. 25-34.

1929, « The Relationship of Hittite to Indo-European », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 60, pp. 25-37.

SUBRAHMANYAM, S.,

2014, *Aux origines de l'histoire globale*, Paris, Collège de France/Fayard.

SÜRENHAGEN, D.,

1986, « The Dry Farming Belt : The Uruk Period and Subsequent Developments », dans : H. Weiss (éd.), *The Origins of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B.C.*, Four Quarters Publishing Co, Guilford, Connecticut, pp. 7-43.

SUTER, C. E.,

2000, *Gudea's Temple Building: The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, Cuneiform Monographs 17, Groningen, Styx Publications.

2001, « Gudea of Lagash: the sumerian temple builder par excellence. The rites in the construction of a temple in late 3rd millenium B.C. Mesopotamia », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 81-90.

SVIATOPOLK-CZETVERTYNSKI, I. A.,

2014, « The Weapon of Ninurta mi-tum and ^{giš}mittu (lugal-e). Akkadian *miṭtu(m)* and its Semitic Parallels. Aspects of etymology and poetics », dans : H. Neumann, M. Dietrich (éds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien, 52e Rencontre Assyriologique Internationale International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 779-793.

SWIGGERS, P., VIELLE, C.,

1994, « Mythe et langage, objets de comparaison en guise d'introduction », dans : C. Vielle, P. Swiggers, G. Jucquois (éds.), *Comparatisme, Mythologies, Langages. En hommage à Claude Lévi-Strauss*, Louvain-La-Neuve, Peeters, pp. 15-20.

SWINDLER, D. R.,

1956, *A Study of the Cranial and Skeletal Material Excavated at Nippur*, Museum Monograph, Philadelphia.

SZEMERÉNYI, O.,

1964, « Structuralism and Substratum. Indo-Europeans and Aryans in the Ancient Near East », *Lingua* 13, pp. 1-29.

TADMOR, H., YAMADA, S.,

2011, *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC)*, *Kings of Assyria*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.

TALLQVIST, K.,

1938, *Akkadische Gottterepitheta*, *Studia Orientalia* 7, Helsinki.

TALON, P.,

1992, « Le premier épisode de l'Enūma Eliš », dans : M. Broze, P. Talon, *L'Atelier de l'Orfèvre. Mélanges offerts à Philippe Derchain*, Leuven, Peeters, pp. 131-146.

1997, « Le temps linéaire comme temps du mythe ou la pseudo-histoire des Mésopotamiens », dans : L. Couloubaritsis, J.-J. Wunenburger (éds.), *Figures du temps*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 9-21.

2001, « Enūma Eliš and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West », dans : R. M. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 265-277.

2005, *The Standart Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš*, SAACT 4, Helsinki.

TARACHA, P.,

2004, « On the Dynasty of the Hittite Empire », dans : D. Groddek et S. Rössle (éds.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894-10.01.1986)*, Dresden, DBH 10, pp. 631-638.

2008, « The Storm-God and Hittite Great King », dans : M. Salvini (éd.), *VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma, 5-9 settembre 2005. À cura di Alfonso Archi e Rita Francia*, Parte II, Roma, CNR-Istituto di studi sulle civiltà dell'ege e del vicino oriente, SMEA 50, pp. 745-751.

2009, *Religions of Second Millenium Anatolia*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 27, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

2012, « The Sculptures of Alaca Höyük: A Key to Religious Symbolism in Hittite Representational Art », *Near Eastern Archaeology* 75, pp. 108-115.

TASSIGNON, I.,

2001, « Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos », *Revue de l'histoire des religions* 218/3, pp. 307-337.

2004, « Dionysos et les rituels dendrophoriques de Magnésie du Méandre », dans : M. Mazoyer, O. Casabonne (éds.), *Studia Anatolica et Varia. Mélanges offerts au professeur René Lebrun (volume II)*, Paris, L'Harmattan, pp. 315-335.

TAVERNIER, J.,

2010, « Les Hittites dans les sources mésopotamiennes », dans : I. Klock-Fontanille, S. Bietlot, K. Meshoub (éds.), *Identité et altérité culturelles : le cas des Hittites dans le Proche-Orient ancien. Actes de colloque, Université de Limoges 27-28 novembre 2008*, Bruxelles, Éditions Safran, pp. 171-192.

TCHEKEMIAN, A., RICHARD, G.,

2013, « Innovation et gouvernance : la mobilisation des compétences et des ressources territoriales à travers le projet Living Lab "Innovation Santé Urbaine" à Nancy », dans : D. Chabault, A. Hulin, D. Leroy et R. Soparnot (éds.), *La gestion des ressources humaines au service des réseaux d'innovation*, Paris, L'Harmattan, pp. 189-215.

THIEME, P.,

1960, « The "Aryan" Gods of the Mitanni Treaties », *Journal of the American Oriental Society* 80/4, pp. 301-317.

THOMPSON, S.,

1958, *Motif-index of folk-literature ; a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington, Indiana University Press.

THUESEN, I.,

2002, « Canals, irrigation and beyond: a comment and reflection based on the contribution by Robert McC. Adams », dans : A. Hausleiter et al. (éds.), *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans J. Nissen, Berlin, 22.-24. Juni 2000*, Münster, Ugarit-Verlag, pp. 55-65.

TIGAY, J.,

1982, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia.

TILAK, B. G.,

1917, « Chaldean and Indian Vedas », dans : *Commemorative Essays Presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, pp. 29-42.

TINNEY, S.,

1996, *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 15, Philadelphia: University Museum.

TISCHLER, J.,

1973, *Glottochronologie und Lexikostatistik*, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.

TODOROV, T.,

1978, *Les genres du discours*, Paris, Le Seuil.

TOLKIEN, J. R. R.,

2001, *Tree and Leaf*, London, Harper.

TONDRIAU, J. L.,

1950, « La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque », *Chronique d'Égypte* 50, pp. 283-315.

TRAUNECKER, C.,

2007, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, Puf, (1992).

TROKAY, M.,

1998, « Relations artistiques entre Hittites et Kassites », dans : H. Erkanal, V. Donbaz, A. Uguroglu (éds.), *Relations Between Anatolia and Mesopotamia. XXXIV International Assyriology Congress 6- 10/VII/1987 Istanbul*, Ankara, pp. 253-261.

TSUMURA, D. T.,

1994, « Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction », dans : R. S. Hess, D. T. Tsumura (éds.), *"I Studied Inscriptions from before the Flood". Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 27-57.

2005, *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake.

TUFFNEL, O., WARD, W. A.,

1966, « Relations between Byblos, Egypt and Mesopotamia at the End of the Third Millennium B.C. A Study of the Montet Jar », *Syria* 43 3/4, pp. 165-241.

TURNER, V. W.,

1969, *The Ritual Process, Structure and Antistructure*, Londres, Lewis Henry Morgan Lectures/1996, Ithaca, Cornell University Press.

ULSHÖFER, A. M.,

2000, « Sprachbarrieren und ihre Überwindung : Translatorisches Handeln im alten Orient », dans : L. Milano, S. de Martino, F.M. Fales, G.B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 269-276.

VADÉ, Y.,

1997, « Dragons au bord du fleuve », *Eurasie* 7, pp. 51-76.

2013, « Introduction », dans : Y. Vadé (éd.), *Mémoire culturelle et transmission des légendes*, Coll. Eurasie, Paris, L'Harmattan, pp. 5-20.

VALENSI, L.,

2002, « L'exercice de la comparaison au plus proche, à distance : le cas des sociétés plurielles », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002/1, pp. 27-30.

van BERG, P.-L.,

2002, « Entre Proche-Orientaux et Indo-Européens: la Céramique Transcaucasienne », dans : *Préhistoire de la Grande Plaine du Nord de l'Europe : Actes du Colloque Chaire Francqui interuniversitaire au titre étranger (Université de Liège, 26 juin 2001) (Études et recherches archéologiques de l'Université de Liège 99)*, Liège, pp. 183-199.

2003, « Aryens et Sémites: Quel Avenir? Archéologies, langues et vision du monde », *Numen* 50/2, pp. 172-189.

van BINSBERGEN, W.,

2007, « Transcontinental mythological patterns in prehistory. A multivariate contents analysis of flood myths worldwide challenges Oppenheimer's claim that the core mythologies of the Ancient Near East and the Bible originate from early Holocene South East Asia », *Cosmos, Journal of Traditional Cosmology* 23, pp. 29-80.

2010, « The continuity of African and Eurasian mythologies. General theoretical models, and detailed comparative discussion of the case of Nkoya mythology from Zambia, South Central Africa », dans : *New Perspectives on Myth: proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), 19-21 August, 2008*, Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, pp. 143-223.

van BUREN, E. D.,

1933, *The God with Vase and Flowing Streams*, Berlin, Schoetz.

1945, « Symbols of the Gods in Mesopotamian Art », *Analecta Orientalia* 23.

1946, « The Dragon in Ancient Mesopotamia », *Orientalia* 15, pp. 1-45.

van DE MIEROOP, M.,

1997, « On writing a History of the Ancient Near East », *Bibliotheca Orientalis* 54, 3/4, pp. 285-305.

1997a, *The Ancient Mesopotamian City*, Oxford: Oxford University Press.

1999, *Cuneiform texts and the writing of history*, Londres, New York, Routledge.

van der STEDE, V.,

2007, *Mourir au pays des deux fleuves. L'au-delà mésopotamien d'après les sources sumériennes et akkadiennes*, Lettres Orientales 12, Leuven : Peeters.

van DIJK, J.,

1953, *La sagesse suméro-akkadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux*, Leiden, E.J. Brill.

1965, « Le motif cosmique dans la pensée sumérienne », *Acta Orientalia* 28, pp. 1-59.

1969, « Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne », dans : S. S. Hartman (éd.), *Syncretism. Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Åbo on the 8th-10th of September, 1966*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, pp. 171-206.

1969a, « Vert comme Tišpak », *Orientalia* 38, pp. 539-547.

1976, « Existe-t-il un « Poème de la Création » Sumérien? », dans : B. L. Eichler, J. W. Heimerdinger, A. W. Sjöberg (éds.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Butzon and Bercker Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, AOAT 25, pp. 125-133.

1983, *Lugal ud me-lám-bi nir gál ; Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta du Déluge et de la nouvelle Création*. Texte, traduction et introduction, 2 vols., Leiden : E.J. Brill.

1990, « Lugal-e », *RIA* 7, pp. 134a-136b.

van GESSEL, B. H. L.,

1998, *Onomasticon of the Hittite Pantheon 2*, Brill, Leiden.

VANDIER, J.,

1962, *Le Papyrus Jumilhac. Histoire, texte, traduction et commentaire*, Paris, Éditions du CNRS.

VANEL, A.,

1965, *L'Iconographie du Dieu de l'Orage, dans le Proche-Orient Ancien jusqu'au VIIIe siècle avant J.-C.*, Cahiers de la revue biblique, Paris, J. Gabalda et Cie.

van GENNEP, A.,

1906, *Mythes et légendes d'Australie. Études d'ethnographie et de folklore*, Paris, E. Guilmoto.

1981, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. et J. Picard (1909).

van NOOTEN, B. A., HOLLAND, G. B.,

1994, *Rig Veda: A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, Cambridge, Harvard University Department of Sanskrit and Indian Studies.

VANSÉVEREN, S.,

2008, « A "New" Ancient Indo-European Language? On Assumed Linguistic Contacts between Sumerian and Indo-European "Euphratic" », *The Journal of Indo-European Studies* 36 3/4, pp. 371-382.

2010, « Euphratique : indo-européen au pays de Sumer ? », dans : S. Vanséveren (éd.), *Calliope. Mélanges de linguistique indo-européenne offerts à Francine Mawet*, Leuven, Peeters, pp. 221-235.

2010a, « La reconstruction culturelle du monde indo-européen et la question de l'Orient. Perspectives en contraste. », *Res Antiquae* 7, pp. 253-260.

VANSTIPHOUT, H. L. J.,

1986, « Some thoughts on genre in Mesopotamian literature », dans : K. Hecker and W. Sommerfeld (éds.), *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre assyriologique internationale, Münster 8-12.7.1985*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6, Berlin, D. Reimer, pp. I-II.

1997, « Why did Enki organize the world », dans : I. L. Finkel, M. Geller (éds.), *Sumerian Gods and their Representations*, Cuneiform Monographs 7, Groningen, Styx Publications, pp. 117-134.

1999, « The use(s) of genre in Mesopotamian literature: an afterthought », *Archiv Orientalni* 67, pp. 703-717.

1999a, « “I can put anything in its right place”: generic and typological studies as strategies for the analysis and evaluation of mankind’s oldest literature », dans : B. Roest and H. L. J. Vantisphout (éds.), *Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures*, Groningen, pp. 79-99.

2003, « The Old Babylonian literary canon : structure, function, and intention », dans : G. J. Dorleijn and H. L. J. Vantisphout (éds.), *Cultural Repertoires: Structure, Function, and Dynamics*, Leuven, pp. 1-28.

VARENNE, J.,

1982, *Cosmogonies védiques*, Paris, Archè-Les Belles Lettres.

1982a, « La révolution est faite (Rgveda 10.124) », *Études Indo-européennes* 1, pp. 49-63.

VEENHOF, K. R.,

1982, « The Old Assyrian Merchants and Their Relations with the Native Population of Anatolia », dans : H. J. Nissen, J. Renger (éds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und Kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien*, CRRAI 25, Berlin, Reimer, pp. 147-155.

VELDHUIS, N.,

2000, « Kassite Exercises: Literary and Lexical Extracts », *JCS* 52, pp. 67-94.

2004, *Religion, Literature, and Scholarship : The Sumerian Composition « Nanše and the Birds »*, Cuneiform Monographs 22, Leiden, Brill.

VELLAY, C.,

1904, *Le culte et les fêtes d’Adônis-Thammouz dans l’orient antique*, Paris, Ernest Leroux.

VERBEECK, P.,

1982, *Analyse morphologique des récits héroïques assyro-babyloniens*, Leuven.

VERDERAME, L.,

2011, « La imagen de la ciudad en la literatura sumeria », *Rivista degli Studia Orientali* 83/1, pp. 23-48.

VERMEULE, E.,

1971, « Kadmos and the Dragon », dans : D. G. Mitten et al. (éds.), *Studies presented to George M. A. Hanfmann*, Mayence, pp. 177-188.

VERNANT, J.-P.,

1975, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF (1962).

1976, « Grèce ancienne et étude comparée des religions », *Archives des sciences sociales des religions* 41, pp. 5-24.

1989, « De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne », *Métis* 4/2, pp. 305-314.

1996, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, La Découverte/Poche, Paris.

2004, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Éditions La Découverte (1974).

2006, *L'univers, les dieux, les hommes*, Paris, Le Seuil.

VERNIÈRE, Y.,

1977, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres.

VERSNEL, H. S.,

1990, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in Henotheism*, Leyde, E. J. Brill.

VEYNE, P.,

1971, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Le Seuil.

VIAN, F.,

1963, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Klincksieck, Paris.

VIANO, M.,

2015, « Writing Sumerian in the West », A. Archi (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 381-392.

VIDAL-NAQUET, P.,

1990, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion.

2005, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte (1981).

VIELLE, C.,

1996, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne. Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

VIENNOT, O.,

1954, *Le Culte de l'Arbre dans l'Inde Ancienne*, Annales du Musée Guimet, Presses Universitaires de France, Paris.

VIEYRA, M.,

1957, « Ištar de Ninive », *RA* 51/2, pp. 83-102.

1957a, « Ištar de Ninive », *RA* 51/3, pp. 130-138.

1961, « Les noms du « mundus » en hittite et en assyrien et la pythonisse d'Endor », *RHA* 19, pp. 47-55.

VIGOUR, C.,

2005, *La comparaison dans les sciences sociales : pratiques et méthodes*, Paris, La Découverte.

VILLARD, P.,

2000, « Le chien dans la documentation néo-assyrienne », *Topoi*, Suppl. 2, pp. 235-249.

2001, « Annales Royales », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 53-55.

2001a, « Mésopotamie », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, pp. 525-526.

VIROLLEAUD, C.,

1907, *L'astrologie chaldéenne*, Paris.

VIRTANEN, L.,

1997, « Historic-geographic Method », dans : *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, vol. 2, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC-CLIO, pp. 442-447.

VISICATO, G.,

1996, « The Dating for Nik I, 30 », *N.A.B.U.* 10, pp. 103-104.

VOGELZANG, M. E.,

1986, « Kill Anzu! On a Point of Literary Evolution », dans : K. Hecker and W. Sommerfeld (éds.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*, Münster, 8.-12.7.1985, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6, Berlin, D. Reimer, pp. 61-70.

1988, *BIN ŠAR DADMĒ: Edition and Analysis of the Akkadian Anzu Poem*, Groningen, Styx Publications.

1990, « The cunning of Ea and the threat to order », *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 31, pp. 66-76.

VOISIN, P.,

2015, « La Méditerranée : pont, barrière ou digue pour les cultures des deux rives ? », dans : P. Voisin, M. de Béchillon (éds.), *L'espace dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, pp. 147-163.

von BRANDENSTEIN, C.-G.,

1939, « Zu den hethitischen Jahreszeiten », *OrNS* VIII, pp. 68-81.

von SODEN, W.,

1940, « Indo-Germanic Peoples in the Ancient East », *Research and Progress* 6, pp. 99-105.

1985, *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt.

von SYDOW, C. W.,

1934, « Geography and Folk-Tales Ecotypes », *Béaloideas* 8, pp. 344-356.

WAARDENBURG, J.,

1999, *Classical Approaches to the Study of Religions. Aims, Methods and Theories of Research*, Walter de Gruyter, Berlin.

WAGNER, H.,

1958, « Indogermanisch-Vorderasiatisch-Mediterranes », *KZ* 75, pp. 58-75.

WALCOT, P.,

1966, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, Cardiff University of Wales Press.

WALKER, C., DICK, M.,

2001, *The induction of the cult image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, State Archives of Assyria Literary Texts 1, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

WARD, W. A.,

1964, « Relations between Egypt and Mesopotamia from Prehistoric Times to the End of the Middle Kingdom », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 7/2, pp. 121-135.

WASHBURN HOPKINS E.,

1916, « Indra as God of Fertility », *Journal of the American Oriental Society* 36, pp. 242-268.

WASMUTH, M., ÖGÜT, B.,

2010, « À Syro-Hittite Weather-God in Egypt », dans : P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti (éds.), *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East. 5 May - 10 May 2009. "Sapienza". University di Roma*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 567-578.

WATKINS, C.,

1992, « Le dragon hittite Illuyankas et le géant Typhôeus », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des Inscriptions et belles-lettres*, 136e année, vol. 2, pp. 319-330.

1995, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford: Oxford University Press.

WATRIN, L.,

2004-5, « From Intellectual Acquisitions to Political Change : Egypt-Mesopotamia Interaction in the Fourth Millennium BC », *KBN* 2, pp. 48-94.

WATSON, R., HOROWITZ, W.,

2011, *Writing Science before the Greeks. A Naturalistic Analysis of the Babylonian Astronomical Treatise MUL.APIN*, Leiden, Brill.

WATSON, R. S.,

2005, *Chaos Uncreated: A Reassessment of the Theme of "Chaos" in the Hebrew Bible*, Berlin, de Gruyter.

WAZANA, N.,

2009, « Anzu and Ziz: Great Mythical Birds in Ancient Near Eastern, Biblical, and Rabbinic Traditions », *JANES* 31, pp. 111-135.

WEBER, W.,

1914, *Die aegyptisch-griechische Terrakotten*, Königliche Museen zu Berlin, Berlin, Verlag von Karl Curtius.

WEIGELT, A.,

2010, « Oath and Sovereignty: Hesiod's *Theogony*, *Enuma Elis*, and *The Kingship in Heaven* », dans : H. D. Baker, E. Robson, and G. Zolyomi (éds.): *Your praise is sweet. A memorial volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*, British Institute for the Study of Iraq, London, pp. 401-412.

WEINRICH, H.,

1970, « Structures narratives du mythe », *Poétique* 1, pp. 25-34.

WEISSBACH, F. H.,

1898, *Die sumerische Frage*, Leipzig, Hinrichs.

WENSINCK, A. J.,

1918, *The Ocean in the literature of the western semites*, Amsterdam.

WEST, M. L.,

1995, « Ancient Near Eastern Myths in Classical Greek Religious Thought », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 33-42.

1997, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon.

2007, *Indo-european Poetry and Myth*, Oxford: Oxford university press.

WESTENHOLZ, A.,

1977, « Old Akkadian School Texts. Some Goals of Sargonic Scribal Education », *AfO* 25, pp. 95-110.

2002, « The Sumerian City-State », dans : M.H. Hansen (éd.), *A Comparative Study of Six City-State Cultures*, Copenhagen, Københavns universitet, pp. 23-42.

WESTENHOLZ, J. G.,

1998, « Relations between Mesopotamia and Anatolia in the Age of the Sargonic Kings », dans : H. Erkanal, V. Donbaz, A. Uguroglu (éds.), *Relations Between Anatolia and Mesopotamia. XXXIV International Assyriology Congress 6- 10/VIII/1987 Istanbul*, Ankara, pp. 5-22.

2000, « Emar - The City and its God », dans : K. Van Lerberghe and G. Voet (éds.), *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI*, Leuven, Peeters, pp. 145-168.

2001, « The Foundation Myths of Mesopotamian Cities: Divine Planners and Human Builders », dans : Azara, P. -Mar, R. -Subias, E. (éds.), *Mites de fundacio de ciutats al mon antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma) Actes del Col.loqui*, Monografies 2, MAC Barcelona, Barcelona, pp. 59-68.

2002, « Great Goddesses in Mesopotamia: The Female Aspect of Divinity », *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamia Studies* 37, pp. 13-26.

2010, « Heaven and Earth. Asexual Monad and Bisexual Dyad », dans : J. Stackert, B. Nevling Porter, et D. P. Wright (éds.), *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, CDL Press, Bethesda, Maryland, pp. 293-326.

WHITING, R. M. (éd.),

2001, *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

WHITING, R. M.,

2001, « Introduction », dans : R. M. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influence, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. XIII-XVI.

WHITMARSH, T.,

2013, « The romance between Greece and the East », dans : T. Whitmarsh, S. Thomson (éds.), *The Romance Between Greece and the East*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-19.

WHITTAKER, G.,

1998, « Traces of an Early Indo-European Language in Southern Mesopotamia », *Gottinger Beitrage zur Sprachwissenschaft* 1, pp. 111-147.

2001, « The dawn of Writing and Phoneticism », dans : D. Borhres, F. Kammerzell, S. Weninger (éds.), *Lingua Aegyptia, Studia Monographica 3: Hieroglyphen, Alphabete, Schriftreformen: Studien zu multiliteralismus, Schriftwechsel und Orthographieneuregelungen*, Gottingen: Seminar fur Agyptologie und Koptologie, pp. 11-50.

2004, « Word Formation in Euphratic », dans : J. Clackson, B. Olsen (éds.), *Indo-European Word Formation*, Copenhagen: Museum Tusulanum, pp. 375-417.

2004/2005, « Some Euphratic adjectives », *Gottinger Beitrage zur Sprachwissenschaft* 10/11, pp. 119-139.

2005, « The Sumerian Question: reviewing the issues », dans : W. H. Van Soldt (éd.), *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*, 48th RAI, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 409-429.

2008, « The Case for Euphratic », *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, vol. 2, n°3, pp. 156-168.

WIDELL, M.,

2011, « Who's Who in "A ballbale to Bau for Šu-Suen" (Šu-Suen A) », *JNES* 70, pp. 289-302.

WIGGERMANN, F. A. M.,

1982, « On Bin Šar Dadmē, the "Anzû-myth" », dans : G. van Driel, T. J. H. Krispijn, M. Stol, K. R. Veenhof (éds.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden, E. J. Brill, pp. 418-425.

1989, « Tishpak, his seal, and the dragon mušhuššu », dans : O. M. C. Haex et al. (éds.), *To the Euphrates and Beyond. Archaeological Studies in Honour of Mauritz N. van Loon*, Rotterdam, pp. 117-133.

1992, *Mesopotamian Protective Spirits*, Cuneiform Monographs 1, Groningen, Styx Publications.

1993-1995, « mušhuššu », *Reallexicon der Assyriologie* 8, pp. 455-462.

1994, « Mischwesen A », *RIA* 8, pp. 222-244.

1995, « Theologies, priests, and worship in ancient Mesopotamia », dans : J. Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, New York: Scribner, pp. 1857-1870.

1997, « Transtigradian Snake Gods », dans : I. J. Finkel and M. J. Geller (éds.), *Sumerian Gods and their Representations*, Cuneiform Monographs 7, Groningen, pp. 33-55.

WIKANDER, S.,

1938, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-arischen Sprach-und Religionsgeschichte*, Lund, Hakan Ohlssons.

WILCKE, C.,

1969, *Das Lugalbadaepos*, Wiesbaden.

1982, « Zum Geschichtsbewusstsein im Alten Mesopotamien », dans : H. Müller-Karpe (éd.), *Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3 : Archäologie und Geschichtsbewusstsein* (München 1982), pp. 31-52.

2007, « Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge », dans : E. Angehrn, *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, pp. 3-60.

2010, « Sumerian: What We Know and What We Want to Know », dans : L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tischenko (éds.), *Language in the Ancient Near East, Proceedings of the 53^e RAI*, vol 1, part 1, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 5-76.

WILHELM, G. (éd.),

1997, *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch : 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9-10. Mai 1996 in Halle/Saale*, Berlin, Saarbrücker Druckerei und Verlag.

WILHELM, G.,

1989, *The Hurrians*, Warminster.

WILKINSON, T. A. H.,

2002, « Uruk into Egypt : Imports and Imitations », dans : J.N. Postgate (éd.), *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East*, Iraq Archaeological Reports 5.

WILKINSON, T. J., RAYNE, L.,

2010, « Hydraulic landscapes and imperial power in the Near East », *Water History* 2, pp.115-144.

WINTER, I. J.,

1985, « After the Battle Is Over: The "Stele of the Vultures" and the Beginning of Historical Narrative in the Art of the Ancient Near East », dans : H. Kessler, M. S. Simpson (éds.), *Historical Narrative in Antiquity and Middle Age* (Studies in the History of Art 16), Washington, National Gallery of Art, pp. 11-32.

1999, « Radiance as an Aesthetic Value in the Art of Mesopotamia (With some Indian Parallels) », dans : B.N. Saraswati, S.C. Malik, et Madhu Khanna (éds), *Art: the Integral Vision. A volume of Essays in Felicitation of Kapila Vatsyayan*, D.K. Printworld, New Delhi, pp. 123-132.

1999a, « Tree(s) on the Mountain: Landscape and Territory on the Victory Stele of Naram-Sîn of Agade », dans : L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales, G. B. Lanfranchi (éds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia 7-11 July 1997*, Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, pp. 63-72.

2004, « The conquest of space and time: three suns on the victory stele of Naram-Sîn », dans : J.-G. Dercksen (éd.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Istanbul, pp. 607-628.

2007, « Representing abundance : a visual dimension of the agrarian state », dans : E. C. Stone (éd.), *Settlement and Society: Essays Dedicated to Robert McCormick Adams*, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology, University of California ; Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 117-138.

WITZEL, M.,

1995, « Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State », *Electronic Journal of Vedic Studies* 1/4, pp. 1-26.

2001, « Comparison and reconstruction: language and mythology », *Mother Tongue* 6, pp. 45-62.

2006, « Out of Africa: The spread of our earliest mythologies », dans : *International Conference on Comparative Mythology, Beijing, May 11-13, 2006*, Harvard / Peking, Harvard & Peking University, p. 35.

2012, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford, Oxford University Press.

WITZEL, M., TOSHIFUMI, G.,

2007, *Rig-Veda. Das heilige Wissen*, Frankfurt am Main/Leipzig, Verlag der Weltreligionen.

WITZEL, P. M.,

1920, *Der Drachenkämpfer Ninib*, Fulda, Verlag des Verfassers.

WOOLEY, L.,

1970, *The Sumerians*, Neudruck: New York (1929).

WOUDHUISEN, F. C.,

2010, « Towards a Chronological Framework for Significant Dialectal Tendencies in Indo-European », *Journal of Indo-European Studies* 38/1 et 2, pp. 41-131.

WYATT, N.,

1985, « Killing and cosmogony in Canaanite and Biblical Thought », *UF* 17, pp. 375-385.

1996, *Myths of Power: a study of royal myth and ideology in Ugaritic and biblical tradition*, UBL 13, Ugarit-Verlag, Münster.

1998, « Arms and the King. The earliest allusions to the Chaoskampf motif and their implications for interpretation of the Ugaritic and biblical traditions », dans : Manfred Dietrich, I. Kolatiereds.), « *Und Mose schrieb dieses Lied auf* » *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz*, Munster: Ugarit-Verlag, AOAT 250, pp. 833-882.

1999, « Degrees of Divinity. Some mythical and ritual aspects of West Semitic kingship », *UF* 31, pp. 853-887.

2005, *The Mythic Mind, Essays on Cosmology and Religion in Ugaritic and Old Testament Literature*, London, Equinox Publishing Ltd.

2005a, *There's such divinity doth hedge a king: select essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugaritic and Old Testament Literature*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited.

XELLA, P.,

1994, « La città divina: cultura urbana e politeismo nel Vicino Oriente antico », dans : F. Cardini, *La città e il sacro*, Milano, Libri Scheiwiller, pp. 1-42.

ZEMPLÉNI, A.,

1991, « Initiation », dans : P. Bonte, M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 375-377.

ZAKAR, A.,

1971, « Sumerian–Ural-Altai Affinities », *Current Anthropology* 12/2, pp. 215-225.

ZGOLL, A.,

2006, « Königslauf und Götterrat : Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes », dans : E. Blum, R. Lux (éds.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 28, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, pp. 11-80.

ZIEGLER N.,

2001, « Guti », dans : F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, p. 356.

ZIMMERMANN, B.,

2010, « Histoire comparée, histoire croisée », dans : C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, et N. Offenstadt (dir.), *Historiographies, I. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, pp. 170-176.

ZISKIND, J. R.,

1972, « The Sumerian Problem », *The History Teacher* 5/2, pp. 34-41.

ZÓLYOMI, G.,

2000, « Structural Interference from Akkadian in Old Babylonian Sumerian », dans : Jeremy Black, Gábor Zólyomi (éds.), *The Study of Diachronic and Synchronic Variation in Sumerian: Papers Presented at the 6th Meeting of the Sumerian Grammar Discussion Group, Oxford, 17th and 18th September 1999. Special Volume in Honor of Professor Mamoru Yoshikawa*, 1, Acta Sumerologica 22, Hiroshima, The Middle Eastern Culture Center in Japan, pp. 335-360.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	13
0. Cadre de réflexion	13
0.0.1. <i>L'idée de la comparaison</i>	13
0.0.2. <i>La question du « mythe »</i>	16
0.1. « "Mythes" de royauté », de combat... »	18
0.2. Sources	22
0.3. Méthode et construction de l'étude	24
CHAPITRE 1 Une expérience comparatiste	27
1. Introduction	27
1.0.1. <i>Hasard et tâtonnement</i>	27
1.0.2. <i>Perspectives de recherche</i>	28
1.0.3. <i>État de la recherche</i>	30
1.1. L'épreuve du comparatisme	31
1.1.0.1. <i>Le comparatisme en « sciences »/« histoire » des religions</i>	37
1.1.0.2. <i>Le comparatisme en histoire</i>	39
1.1.0.3. <i>Cas de l'assyriologie</i>	46
1.2. Le « malaise » indo-européen	47
1.2.0.1. <i>La question indo-européenne</i>	47
1.2.0.2. <i>Assyriologie et Indo-européens</i>	55
1.3. Historique expérimental	66
1.4. Mythopoeïa ou l'art de forger les mythes	78
1.4.0.1. <i>Approche « typologique » et/ou « analogique »</i>	80
1.4.0.2. <i>Approche « génétique » et/ou « généalogique » ou « homologique »</i>	84
1.4.0.3. <i>Aporie</i>	88
CHAPITRE 2 « Création », « création » à demi	91
2. Introduction	91
2.1. Lugal.e/Anzû et Enūma Eliš : pour une continuité « structurelle » ?	93
2.1.0.1. <i>« Mythologie » de Marduk</i>	93
2.1.0.2. <i>« Mythologie » de Ninurta</i>	97
2.2. Commentaire	106
2.2.0.1. <i>« "Chaos" précosmique »/« "chaos" cosmique »</i>	109
2.2.0.2. <i>« "Chaos" cosmogonique »/« "chaos" cratogonique »</i>	112
2.2.0.3. <i>Interaction/antagonisme</i>	116
2.2.0.4. <i>« Idéologie » royale : « continuité »/« rupture »</i>	117
2.3. Le combat d'Indra contre Vṛtrá	127

2.4. Commentaire	134
2.4.0.1. « <i>Occasions et Opportunités 1</i> »	135
2.4.0.2. <i>La question du cycle</i>	139
<u>2.4.0.2.0.1. « "Chaos" cosmique »/« "chaos" cratogonique »</u>	139
<u>2.4.0.2.0.2. Le combat contre l'hiver</u>	143
<u>2.4.0.2.0.3. Sur la <i>nature</i> des ennemis</u>	145
2.5. « Occasions et Opportunités 2 »	146
CHAPITRE 3 « Fondation »	149
3. Introduction	149
3.1. « Mythologie » de Télipinu	155
3.2. « Mythologie » de Ninurta (bis)	158
3.3. Commentaire	161
3.3.0.1. « <i>Occasions et Opportunités 1</i> »	165
<u>3.3.0.1.0.1. Deux personnalités complexes</u>	166
<u>3.3.0.1.0.2. Dieu « créateur », dieu « fondateur »</u>	169
3.3.0.2. <i>Une perspective « mythologique » commune</i>	171
<u>3.3.0.2.0.1. Du monde « civilisé » au monde « chaotique »</u>	171
<u>3.3.0.2.0.2. « Chaos » et colère du dieu</u>	176
<u>3.3.0.2.0.3. « (Ré)organisation » du monde et « (re)fondation » du « royaume »</u>	180
<u>3.3.0.2.0.4. La question du Gel</u>	197
<u>3.3.0.2.0.5. La défaite du héros et la conquête du savoir</u>	198
3.3.0.3. <i>Un éternel recommencement / L'idée du cycle : un monde « restauré »</i>	204
3.3.0.4. <i>Déluge et circularité</i>	211
3.3.0.5. <i>Le passé mis en perspective</i>	217
3.4. « Mythe » et ritualité	219
3.4.0.1. <i>Le Lugale comme mise en scène ?</i>	220
3.4.0.2. « "Rite" de passage »/"rite" de retour ?	228
3.4.0.3. <i>Le combat contre l'hiver ?</i>	230
3.4.0.4. <i>La question des équinoxes</i>	230
3.5. « Identification » de Télipinu et Ninurta	235
3.5.0.1. <i>La pierre et le bois</i>	238
3.5.0.2. <i>La harpe/lyre : symbole de « fondation » ?</i>	239
3.6. « Occasions et Opportunités 2 »	244
CONCLUSION	245
BIBLIOGRAPHIE	249

Résumé

Analysant les « "mythes" de "royauté" », de combat », de jugement », d'"organisation" du "cosmos" » et/ou "fondation" du "royaume" » – nous entendons ces textes « littéraires » à thème « mythologique », centrés sur les activités de divinités appartenant à la *typologie* du « dieu de l'Orage » dans la *perspective* « historiographique » de « création » du « cosmos » –, dans l'« aire culturelle » syro-mésopotamienne, indo-européenne et méditerranéenne antique, le présent travail interroge l'existence possible d'une « aire culturelle » « mythologique » – « mythopoïétique » –, indo-méditerranéenne. La proximité reconnue, tant sur les *plans* « structurel », que « narratif », de ce *type* particulier de « mythes » pose en effet, que l'on considère, sur un *plan* « folklorique » et « généalogique », leur possible *identité* « génétique » – qu'elle soit « préhistorique » ou « horizontale » –, ou, sur un *plan* « mythopoïétique » et « analogique », leur intégration à une même *perspective* interprétative, la question de leur comparaison. Quand chacun véhicule un « modèle »/« système » « idéologique » spécifique, en ce qu'il apparaît, dans le *cadre* donné des « "mythes" de "royauté" », l'expression paradigmatique d'un *système* « symbolique » particulier, leurs différences précisément non seulement interrogent leur *identité* « épistémologique », mais invitent également à une contextualisation précise.

Title

Mythopoeia or the art of forging « myths » in the syro-mesopotamian, mediterranean and indo-european « cultural area ».

Abstract

Analysing « "myths" of "kingship" », conflict », judgement », cosmos "organisation" » and/or "kingdom" "foundation" » – meaning these « literary » texts with « mythological » *themes*, focused on the activities of deities belonging to the « Storm-god's » *typology* in view of historiographical « "cosmos" "creation" » –, in the syro-mesopotamian, indo-european and ancient mediterranean cultural area, the present work questions the possible existence of a « mythological » – « mythopoieic » –, indo-mediterranean « cultural area ». The recognised proximity, both « structurally » and « narratively », of those particular *types* of « myths » raises, considering, on a « folkloric » and « genealogical » *level*, their potential « genetic » *identity* – whether it is « prehistoric » or « horizontal » –, or, on a « mythopoieic » and « analogical » *level*, their integration in a common interpretative *perspective*, the issue of their comparison. When each conveys a specific and « ideological » « model »/« system », as it appears, within the « "myths" of "kingship" », the paradigmatic expression of a particular « symbolic » *system*, their differences not only ask about their « epistemological » *identity*, but also beckon a precise contextualisation as well.

Mots-clés

« mythe », « mythopoïétique », comparaison, *sphère culturelle* syro-mésopotamienne, *sphère culturelle* indo-européenne, *sphère culturelle* méditerranéenne.

Keywords

« myth », « mythopoieic », comparaison, Mesopotamian *cultural area*, indo-european *cultural area*, mediterranean *cultural area*.