

LUGAL DUMU.)]É.GAL MUNUS.LUGAL *pan[zi] ta* LUGAL-aš MUNUS. LUGAL-š=a (10) *genu[š] GADA^{HI.A} pata]*nn=a^{GIŠ} GİR.GUB *da[(nz)]i genu-
*u*aš GADA^{HI.A}]* (11) *šu-[up-p(i-*u*a-aš-*h*a-na-al-li-*i*)a]-aš tianzi^{GIŠ}[(GİR.GU)B t]a-
gan ti[a(nzi)]* „Der Palastjunker des Königs (und) der Palastjunker der Königin
gehen, und des Königs und der Königin Knettücher und Fußschemel nehmen sie.
Die K[nie]tücher legen sie auf die Zwiebelbehälter¹⁹; die Schemel stellen sie auf die
Erde.“ KBo 17.11 (+), I 11¹⁹; vgl. auch *šu-up-pi-*u*a-aš-*h*a-n[a-al-li-*i*a-aš]* im Par-
alleltext KUB 34.120, 5. In jüngeren Texten findet sich *šuppayašhanalli-* in ad-
jektivischer Verwendung als Beiwort von BANŠUR ‚Tisch‘: (16) *kedaš=ma*
^{GIŠ}BANŠUR^{HI.A}-aš (17) *humandaš andurza* (18) *kuttaz I* ^{GIŠ}BANŠUR AD.K[ID]
(19) *U*^{GIŠ}BANŠUR^{HI.A} TUR^{TIM} (20) *šu-up-pa-*u*a-aš-*h*a-na-al-l[i]-* ..., an der Wand
ein Flechtwerktisch und kleine Tische mit Zwiebeln“ KUB 11.8 (+) KUB 11.9 III
20²⁰.

Ebenfalls auf dem Obliquusstamm beruht der Ortsname *Uašhanija*, der bereits
in den kappadok. Texten in den Graphien *Ua-āš-*h*a-ni-a* und *Uš-*h*a-ni-a*²¹ und in
den heth. Texten als ^{URU}*Ua-aš-*h*a-ni-*i*a*, aber auch als ^{URU}*Uš-*h*a-ni-*i*a* erscheint²².

Die Gleichsetzung sum. SUM.SIKIL^{SAR} = heth. *šuppiyašhar* in KUB 60.57
legt in Verbindung mit der Zählung in Zähnen in KBo 6.12 I 1-5 die Bedeutung
,(kultisch) reine Zwiebel‘ = ‚Knoblauch‘ nahe. Demnach bedeutet das ererbte *u*aš-
har ‚Zwiebel‘. Eine weitere Etymologisierung ist mangels Anschlüssen derzeit
nicht möglich. Für die altanatolischen Schwestersprachen konnte bislang z.T. auf
Grund des Charakters der Textzeugnisse kein Wort mit entsprechender Bedeu-
tung identifiziert werden. Auch die spätere idg. Überlieferung trägt hier nichts bei.
Wohl sind die Wörter für ‚Knoblauch‘ und ‚Zwiebel‘ v.a. in den klassischen
Sprachen²³ gesichert, beruhen aber auf anderen Grundlagen. Sowohl die semasio-
logische Parallele (‚kultisch reine Zwiebel‘) als auch der Bildungstyp (Karma-
dhāraya-Kompositum) bleiben einstweilen auf das Heth. und Sum. beschränkt.
Dies fügt sich zur Beobachtung, daß Pflanzenbezeichnungen bis auf wenige Aus-
nahmen (v.a. Baumnamen) unter Verwendung anderen Wortmaterials und ande-
rer Bildungsweisen geneuert wurden.

19 Neu, StBoT 12, 1970, 10, 36f; vgl. auch KBo 13.227 Vs. I 21 *šu-up-pi-*u*a-aš-*h*[a-]*.

20 Haas/Wäfler, UF 9 (1977), 111; Rieken, StBoT 44, 1999, 312.

21 Bilgiç, AfO 15 (1945-51), 37, s.v. *washar*. B. erinnert jedoch bezüglich der Etymologie an hatt. *washab* ‚Gott‘.

22 Tischler, RGTC 6, 1978, 477; RGTC 6/2, 1992, 187.

23 Vgl. u.a. gr. ἄλλιας (= lat. ālium) ‚Knoblauch‘ neben σκόρδον < σκόροδον ‚dss.‘ (sehr produktiv
in Zusammensetzungen); βολβός (= lat. bulbus) ‚Zwiebel‘, κίδαλον ‚dss.‘, κρόμνον ‚dss.‘; skt.
laśuna ‚Knoblauch‘; *kanda* ‚Zwiebel‘.

Inara et Télipinu dans la Mythologie hittite

Michel Mazoyer (Paris)

Inara et Télipinu jouent un rôle de premier plan dans la Mythologie hittite¹. On
sait qu'ils sont frère et sœur, enfants du dieu de l'Orage et qu'ils appartiennent l'un
et l'autre à la catégorie des dieux LAMMA (les dieux protecteurs)². Le couple
qu'ils forment repose sur une opposition, une structure bipartite, Inara étant la di-
vinité de la nature sauvage, Télipinu le dieu de la nature civilisée, c'est-à-dire de la
campagne cultivée et de la ville. Pourtant dans la Mythologie, ils jouent des rôles
analogues et relèvent d'une même thématique: leurs fonctions présentent des ana-
logies sur de nombreux points. Ces analogies chez ces deux divinités antithétiques
ne manquent pas de nous interpeller et méritent d'être précisées.

Inara est la divinité essentielle dans la première version du *Mythe d'Illujanka*
(CTH 321) et dans le *Mythe de la Disparition d'Inara* (CTH 326: KUB 33.57), qui
est un mythe parallèle au *Mythe de Télipinu*. On peut donc légitimement estimer
qu'Inara, quoiqu'elle soit la divinité de la nature sauvage, joue un rôle important
dans la fondation. Il conviendra ici de définir ce rôle.

Télipinu joue le principal rôle dans le *Mythe de Télipinu* (CTH 324), dans le
Mythe de Télipinu et de la fille de l'Océan (CTH 322) et un rôle déterminant dans
le *Mythe de la Disparition du Soleil* (CTH 323).

Ces trois mythes, selon nos analyses³, évoquent la fondation du royaume hittite,
successivement:

- la fondation du royaume hittite
- le mariage de Télipinu
- la réorganisation des cultes

1 Pour la mythologie hittite, on se reportera notamment à H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, SBL Writ-
ings from the Ancient World, Series, vol. 2, Atlanta 1990 [Hittite Myths *infra*]; M. Mazoyer,
Télipinu, le dieu au marécage, Collection Kubaba, Série Antiquité 2, Paris 2003 [Télipinu *infra*].

2 Déjà E. Laroche, Les dieux des paysans hittites, in: Mélanges en l'honneur du professeur Paul
Naster, Louvain-la-Neuve 1984, p. 128.

3 M. Mazoyer, Télipinu, p. 163-164; 203.

Les différents mythes que nous venons de mentionner comme étant en relation avec Inara et Télipinu présentent un certain nombre de caractères communs:

Ces différents mythes mettent en scène l'interruption de l'ordre cosmique.

Le dieu de l'Orage est vaincu par Illujanka, la pluie s'interrompt.

Télipinu disparaît en emportant avec lui la pluie et les biens agraires.

Le Soleil, privé de ses fonctions de dieu fondateur, s'installe au fond de la mer; il n'éclaire plus et ne réchauffe plus la terre.

Du fait de l'interruption des fonctions d'une divinité, c'est l'existence de tout le panthéon qui est menacée et tout l'équilibre politique de la société qui est rompu.

Deux types de périls sont mentionnés:

1. Un dieu quitte le panthéon, interrompant ses fonctions (Télipinu, Inara, le Soleil).
2. Un monstre met en danger le panthéon (Illujanka, Ḫaḫḫima)⁴.

Les Mythes sont bâtis selon le même schéma narratif: confrontation due à la disparition d'un dieu et/ou à l'apparition d'un monstre, intervention d'un personnage ternaire, et retour à l'équilibre (retour du dieu ou élimination du monstre).

L'enjeu est la restauration de l'ordre cosmique.

La collaboration des mortels s'observe dans le *Mythe de Télipinu* et dans le *Mythe d'Illujanka*. Dans le *Mythe de Télipinu*, un mortel exécute les rituels qui permettent de faire rentrer le dieu disparu. Dans le *Mythe d'Illujanka*, Ḫupašija, un mortel, immobilise le dragon, mais ne le tue pas. Les mortels qui interviennent dans ces mythes en tant qu'adjuvants sont isolés et ne renvoient pas à une structure étatique.

Le monstre est un dragon ou un serpent dans le *Mythe d'Illujanka*, une force naturelle (le Gel) dans le *Mythe de la Disparition du Soleil*⁵. Le monstre combat la fertilité du sol (Ḫaḫḫima).

La divinité qui disparaît:

Télipinu est le dieu agraire: sa disparition entraîne l'interruption de la fécondité; il est un dieu de l'Orage: les pluies s'interrompent.

Inara est chargée par DINGIR.MAḪ de peupler le royaume hittite. Sa disparition entraîne l'interruption de la reproduction.

La disparition du Soleil entraîne l'obscurité et le froid et l'interruption de la fécondité.

⁴ M. Mazoyer, Les monstres dans la Mythologie hittite, in: Monstres et Monstruosités, Cahiers Kubaba, 2007 (à paraître).

⁵ M. Popko, Religions of Asia Minor, Varsovie, 1995, p. 120.

Dans le *Mythe d'Illujanka*, l'interruption des pouvoirs du dieu de l'Orage entraîne l'interruption des eaux de pluie, donc celle de la fécondité.

Dans tous les cas, il s'agit de l'opposition entre le monde cultivé et le monde sauvage et du retour à la sauvagerie:

Illujanka, qui est une créature reptilienne, représente la force brutale et impulsive, à la cruauté et à l'animalité très marquées, atténuées par le fait qu'il vit en groupe, au sein de sa famille.

Le *Mythe de Télipinu* est marqué par le retour du dieu à l'état sauvage. Télipinu quitte son temple et vit dans la steppe; piqué par l'Abeille envoyé par les dieux à sa recherche, il répand la terreur autour de lui.

L'échec du dieu de l'Orage face au monstre ou dans sa tentative de retrouver le dieu disparu entraîne pour lui une longue période d'inertie (*Mythe d'Illujanka*, *Mythe de Télipinu*, *La disparition du Soleil*).

Ces différents mythes permettent de mettre en évidence les nombreux points de convergences entre Télipinu et Inara:

1. Ils recourent l'un et l'autre à la force. Télipinu utilise sa force pour ramener le Soleil au fond de l'Océan ainsi que la fille de l'Océan. Dans le *Mythe de Télipinu*, Télipinu frappe le sol, détourne les rivières, ébranle les fondations. Inara semble frapper et tuer son amant Ḫupašija. Mais elle utilise sa beauté et la ruse pour vaincre le monstre. La victoire de Télipinu et d'Inara est due en partie à la faiblesse de leurs adversaires. Océan impressionné par la force de Télipinu n'ose pas s'opposer à lui. Le dragon est stupide et cède à sa gourmandise naturelle.

2. Le *Mythe d'Illujanka* et celui de *Télipinu et la fille de l'Océan* présentent une thématique sexuelle voisine: la déesse Inara séduit un mortel et fait de lui son mari. Dans le *Mythe de disparition d'Inara*, Ḫannaḫanna promet à la déesse de la nature sauvage un pays et un mortel comme époux pour la retenir. Ces deux faits se rapportant à une divinité du monde sauvage peuvent étonner et mettent en évidence l'ambiguïté d'Inara avec le monde civilisé; ils doivent être mis en relation avec la fécondité des deux divinités. De façon analogue, Télipinu enlève Ḫatépину et l'installe dans le ciel, la condamnant à rompre avec son entourage. Il apparaît donc que chaque divinité a l'initiative dans la relation amoureuse fondée en partie sur la contrainte. Inara séduit Ḫupašija et le sépare de sa femme et de ses enfants. Télipinu enlève Ḫatépину du fond de l'Océan et la conduit au ciel. Il s'agit de deux

jeunes divinités, liées à la fécondité. Ils sont les enfants du dieu de l'Orage, et celui-ci entretient manifestement des liens privilégiés avec eux⁶.

3. La collaboration d'Inara et de Télipinu avec un mortel constitue un autre point fort du *Mythe d'Illujanka* et du *Mythe de Télipinu*. Elle met en évidence que les deux divinités sont proches des humains. La thématique est traitée d'une façon asymétrique. Inara utilise les services d'un mortel, Hupašija, pour immobiliser le dragon. Un humain, à l'initiative des dieux, libère Télipinu de son impureté, lui permettant de rentrer et de reprendre ses fonctions. Dans le cas d'Inara cette collaboration repose sur une relation sexuelle, qui a pour effet de rapprocher la limite entre les dieux et les humains. On voit combien ce rapprochement est dangereux pour les humains, car Hupašija trouvera sans doute la mort dans ce rapprochement.

4. Si Inara est une divinité du monde sauvage, elle semble pourtant avoir intégré les fonctions agraire et fondatrice de Télipinu:

Comme Télipinu dans d'autres textes, elle fournit la nourriture et la boisson lors du banquet qu'elle organise dans le but d'attirer Illujanka. Si la nourriture peut provenir de la chasse, la boisson utilisée provient de toute évidence des étendues cultivées placées sous la protection de Télipinu, de la vigne et des champs.

Par ailleurs, la déesse bâtit pour son amant une maison au sommet de la Montagne. Le fait qu'Inara construise une maison souligne les liens que celle-ci entretient avec la fondation, fonction qui relève de Télipinu. En plaçant la maison sur la Montagne, Inara rappelle qu'elle est la divinité du monde sauvage, mais aussi elle traduit la volonté d'enraciner durablement la maison qu'elle bâtit, ce qui constitue la préoccupation de Télipinu dans la fondation⁷.

5. Comme nous l'avons mentionné, Télipinu est le dieu de la partie civilisée du territoire hittite et Inara, la déesse de la nature sauvage. Pourtant dans les mythes

6 Selon le *Mythe de Télipinu et de la fille de l'Océan*, Télipinu est le fils chéri (*aššuṣant-*) du dieu de l'Orage (KUB 12.60, 7-8); comme Inara, dans le *Mythe d'Illujanka*, Télipinu joue un rôle essentiel dans ce mythe où il sauve l'ordre du monde.

7 G. Kellerman, Recherche sur les rituels de fondations hittites, Thèse de l'Université de Paris I, Paris, 1980 [Rituels de fondation *infra*], p. 128, 135; J. Klinger, Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht, StBot 37, Wiesbaden, 1996, p. 324-325. Par ailleurs, Inara comme son frère Télipinu, est associée au foyer comme tendent à le montrer certains rituels. On sait que le foyer sacrificiel représente pour les Hittites l'un des éléments clefs de la fondation, symbolisant l'union entre les dieux et les hommes, garant de l'éternité de la construction de l'édifice dans lequel il est placé (V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Handbuch der Orientalistik I. Abteilung, Band 15, Leiden/New York/Köln, p. 22 et 270).

mentionnés, ce clivage entre les deux divinités semble dans une certaine mesure s'estomper.

Dans le *Mythe de Télipinu*, Télipinu quitte son temple et se réfugie dans la steppe, qui est le domaine par excellence d'Inara. Le monde civilisé, du fait de son départ, retourne à l'état sauvage. Inversement, à la fin du *Mythe de Télipinu*, Télipinu quitte le monde sauvage, pour se rendre auprès des dieux et retrouver le monde civilisé. Il fournit par ailleurs tous les biens nécessaires à la civilisation. Mais ceux-ci sont contenus dans un sac de chasseur, symbole de la vie sauvage.

Au sein de monde sauvage, Télipinu est retrouvé allongé auprès d'un buisson en train de dormir. Réveillé par l'Abeille et rendu furieux, il frappe le sol, détourne les rivières, détruit les fondations, et réduit la civilisation au monde sauvage.

Par ailleurs, Télipinu, la divinité du monde civilisé, est envoyé par le dieu de l'Orage dans la nature sauvage chercher le Soleil disparu. S'il échoue, dans le *Mythe de la Disparition du Soleil*, au contraire dans *Télipinu et la fille de l'Océan*, il se rendra au fond de la mer et en rapportera le Soleil.

Inversement Inara, qui est la déesse du monde sauvage, se rend auprès du dieu de l'Orage, qui demande de l'aide. Elle parviendra à vaincre Illujanka, une divinité liée au monde chthonien⁸.

Comme Télipinu à la fin de son *Mythe*, la déesse Inara à la fin du *Mythe d'Illujanka* se rend à la ville. Ce retour de la divinité à la ville manifeste la victoire de la civilisation.

Au-delà du clivage entre Inara et Télipinu, il est manifeste que les deux divinités présentent des affinités étroites. Comme son frère Télipinu, Inara se rattache au monde agraire et à la fondation, elle vit au plus près des mortels, n'hésitant pas à partager leur vie. Fille du dieu de l'Orage, elle sauve son père dans des circonstances difficiles et par là même elle se comporte d'une façon analogue à Télipinu. Pourtant, comme nous le savons, en examinant par exemple les listes divines, Inara est la divinité du monde sauvage. Dès lors, on peut estimer que Télipinu et Inara partagent des attributs en commun, des fonctions analogues, mais que, selon les circonstances, on insiste sur tel ou tel aspect de la divinité. En fait, ces deux divinités se rattachent à la fondation. La thématique de la gémellité des fondateurs est un trait indo-européen mais connu également dans d'autres civilisations⁹. La gé-

8 Illujanka vit dans un trou ou dans une grotte. On rappellera que c'est Télipinu, qui apaise à l'époque hittite les divinités souterraines (Kellerman, Rituels de fondation, p. 15, 16, 29). Ce point est un des nombreuses convergences entre Inara et Télipinu.

9 La gémellité est un des traits de la fondation, F. Vian, Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes, Paris, 1963; A. Meurant, L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome,

mellité est associée bien évidemment à la fécondité. On sait que celle-ci n'implique pas une identité parfaite entre eux, mais suggère des différences qui font sens, l'un de ceux-ci regardant plutôt vers la nature sauvage, l'autre plus particulièrement vers la civilisation. A Rome les jumeaux Rémus et Romulus illustrent cette partition¹⁰. Dans le monde grec Artémis et Apollon, deux divinités jumeaux se répartissent le territoire de façon analogue à celle d'Inara et Télipinu¹¹. Doit-on en tirer la conclusion qu'Inara et Télipinu associés à la fondation sont deux divinités jumeaux?

Hittite *ḫuḫapp-*, *ḫūppā(i)-* and *ḫuppija-*

H. Craig Melchert (Chapel Hill)

In grateful recognition of Silvin Košak's many contributions to Hittitology, especially those that have helped to advance our understanding of the primary texts, I offer him the following modest attempt at clearing up a badly muddled portion of the Hittite lexicon.

Puhvel (1991: 384-386) lists *ḫup(p)ai-* and *ḫuppija-* as alternate stems of a single verb which he glosses as 'interlace, entangle, ensnare, commingle, (make a) blend (of); (intrans.) mingle, mix'¹.

There is no compelling evidence for any of the assigned meanings listed above, and Puhvel's entry further confuses matters by failing to distinguish three entirely separate verbs: *ḫuppija-*, *ḫūppā(i)-* and *ḫuḫapp-*. The lemma *ḫuḫapp-* in Puhvel 1991: 431-432 likewise erroneously treats two homophonous verbs as one. Previous analyses have variously recognized the true sense of all four verbs, but in the absence of a coherent treatment of the entire problem complex these unfortunately have been ignored. A reassessment of all the relevant material is thus required.

Hoffner (1977: 105-106) made the first crucial contribution towards sorting out the four different verbs involved. He correctly pointed out that *ḫuḫapp-* 'to be hostile towards, do evil against' (never with preverb!) is always construed with the dative-locative², while *ḫu(ḫa)pp-* with preverbs takes objects in the accusative (see also Beckman 1983: 81). This evidence alone refutes the claim of Puhvel for a

Bruxelles, 2000, Académie royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres. Collection in-8°, 3ème série, XXIV.

10 Au Zimbabwe, avant la colonisation, il était coutume de tuer l'un des jumeaux (jumelles) dès la naissance. Un accouchement jumeau n'était jamais bien venu, sans doute à cause des conditions de vie qui étaient très rudes. Une femme ne pouvait pas élever deux enfants du même âge à la fois car il fallait porter l'enfant sur le dos tout le temps (dans les champs, dans la brousse à la recherche de la nourriture etc. ...). Tout de suite après la naissance de jumeaux (jumelles), les sages femmes traditionnelles «vana-nyamukuta» cherchaient à savoir qui était né en deuxième parmi les deux pour le tuer immédiatement. Souvent le deuxième enfant (sorti du ventre) était le plus gros ou le plus grand; c'est lui qui devait mourir. Une femme qui donnait une naissance multiple, devait subir des purifications avant d'intégrer la vie sociale. Elle avait tout de même un grand rôle à jouer dans la société. Par exemple, «supposée être source de fécondité» c'est chez elle que les guérisseurs se procuraient des médicaments pour guérir les femmes stériles. Il y avait aussi certains rituels qui ne pouvaient être pratiqués que par la mère de jumeaux (Communication d'Ignatiana Songedza).

11 P. Ellinger, Artémis, in: Dictionnaire des Mythologies, sous la direction de Yves Bonnefoy, Paris, 1981, p. 70-73; pour Apollon fondateur, voir M. Detienne, Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation, in: Tracés de fondation, Bib. EPHE XCIII, p. 301-311; Apollon, le couteau à la main, Paris, 1998.

1 Hajnal (2002: 206) uncritically accepts Puhvel's analysis and uses it as the basis for positing the PIE root 'weave' as **h₂uebh-* with **h₂*. With removal of the non-existent Hittite evidence there is no reason not to assume rather with Beekes (1969: 67) **h₁uebh-* (cf. Hajnal 2002: 204-206). The sequence KBo 42.6, 9 []x-ni' *uepuš uēpta nu=mu TUG-an=mit* [] may be plausibly interpreted as '[] wove textiles and [] my garment for me' (see already with due reserve Neu 1998: 59¹⁷). If this is correct, then the PIE root would be confirmed as **(h₁)uebh-*.

2 Unambiguously with *-ši* in KUB 26.1 III 43, *-šmaš* in KUB 26.43 obv. 62, and ANA ^m*Ammi-ŠEŠ* (KUB 13.34 +, I 13-14). We must therefore likewise take instances with *-mu* '(to) me' (KUB 1.5 I 9 = KBo 3.6 I 30 and KUB 21.17 I 9) as dative. The *kuitki* in the first two passages is adverbial (Hoffner loc. cit. contra Puhvel 1991: 430). The presence of the enclitic subject pronoun also shows that the verb takes a dative-locative in KBo 3.34 I 3, despite the absence of ANA: *š=e <ANA>* ^{LU}*NINDA.DÜ.DÜ ḫupper* 'And they did evil to the breadmaker' (thus with Dardano 1997: 29&73 contra Hoffner 1977: 106). A transitive verb cannot co-occur with an enclitic subject, as per Garrett (1990) following Watkins.