

LE COMPLEXE CULTUEL DU “SÜDBURG”: QUELQUES RÉFLEXIONS

Emilia MASSON

Comme toutes les civilisations anciennes révélées à une date relativement récente, celle des Hittites demeure sous le signe de la nouveauté. Chaque saison de fouilles sur le plateau anatolien continue à apporter un lot de découvertes qui viennent compléter les connaissances et, dans certains cas, font apparaître des facettes nouvelles de leur histoire, de leur culture matérielle ou spirituelle. Trouvailles précieuses, trouvailles fascinantes mais réservant à leurs auteurs chanceux un arrière-goût parfois amer: insolites, dépourvues de parallèles directs, leur intelligence posera inmanquablement des difficultés.

Le complexe cultuel du “Südburg” n’a pas échappé à cet état de choses. Faisant face à l’acropole de Büyükkaya, avoisinant les installations sur le promontoire de Nişantaş, les monuments du “Südburg” apparaissent, pour ainsi dire, en prolongement du quartier des temples qui occupent la vaste étendue entre les trois grandes portes de la ville haute, celles des Sphinx, des Lions et du Roi. Ce groupe de constructions sacrées semble relever d’une même unité architecturale dont le concept devait être élaboré en fonction de l’ensemble palatial et par rapport à lui (fig. 1).

Configuration

Dès 1988, soit depuis le moment où l’équipe archéologique allemande, dirigée par M. Peter Neve, avait entamé les fouilles dans la zone du “Südburg”, les vestiges dégagés ont posé problème aux archéologues. Ils annonçaient en effet une configuration

spécifique et sans analogies évidentes. Limitant ses considérations à des aspects extérieurs, P. Neve envisagea d'emblée que la pièce souterraine pourvue d'un plafond voûtée renfermait la sépulture du roi Suppiluliuma II et la considéra comme "le plus ancien exemple de la tombe au tumulus"¹. Cette hypothèse allait s'évanouir d'elle-même: l'absence d'éléments propres à un monument funéraire (traces d'incinération ou d'inhumation, mobilier, dons, etc.) d'une part, les indications épigraphiques ainsi que les constructions dégagées par la suite d'autre part, témoignaient sans équivoque en suite faveur d'un complexe cultuel de type particulier.

L'exploration archéologique dans cette zone a pris fin en 1992. On saura gré à P. Neve d'avoir publié dès 1993 un aperçu global sur ses fouilles². Comme d'habitude, il offre à ses lecteurs un texte riche en descriptions minutieuses et accompagné d'illustrations aussi claires que précises; mais, fidèle à lui-même, dans l'analyse, plutôt succincte de cet ensemble étonnement riche, il se limite aux données matérielles, voire à leur aspect formel. C'est ainsi que le bassin sacré, dont la surface atteint 6000m², lui apparaît comme élément central (Mittelpunkt) à cause de sa taille imposante; au regard de l'archéologue c'est autour de ce bassin que s'organise le reste de l'ensemble et en particulier les deux pièces souterraines, Chambres 1 et 2 (Kammer 1 et 2) disposées respectivement sous ses angles ouest et nord³ (fig. 2). Dissimulées à dessein, elles sont perçues par lui comme une espèce de dépendances du bassin artificiel; sa taille aurait-elle éclipsé la valeur des témoignages fournis par les reliefs qui ornent les trois parois intérieures de la Chambre 2 ? Témoignages qui suggèrent sans équivoque

-
1. Neve, 1989, 331 en la traitant de "Grabkammer 2". Selon M. Mellink, *AJA* 95 (1991), 130, le caractère sépulcral de cette chambre est exclu par sa configuration même: une entrée en permanence ouverte, le rétrécissement vers le fond ou encore le sol en pente, également vers le fond.
 2. Neve 1993. Cet ouvrage qui regroupe les publications plus anciennes relatives aux découvertes de bâtiments sacrés dans la ville haute, nous servira ici de référence.
 3. Neve 1993. 63 sqq. Ce point de vue formel est repris sans réserve par Mora 1997, 427. Notons dès à présent que les rares vestiges de la Chambre 1 laissent voir une structure identique à la Chambre 2 mais ne permettent aucune étude plus poussée.

l'importance extrême de ce monument. Tout en reconnaissant dans les constructions du Südburg un complexe à part et à caractère sacré, réalisé d'après un plan général. Neve ne s'interroge point sur le faisceau de croyances susceptibles de l'avoir inspiré et manque par-là même de nous éclairer sur son caractère intrinsèque⁴. Aussi, la question sur la raison d'être de chacun de ces bâtiments ou encore sur les relations qui devaient exister entre eux n'est même pas soulevée. Elle était pourtant posée par la cohérence même de cet ensemble architectural. Prenant pour point de départ dans son enquête le grand bassin qu'il compare aux lacs sacrés de temples égyptiens, Neve s'oriente vers des analogies plus ou moins probantes mais n'aboutissant à aucun résultat décisif.

Reliefs

Les reliefs, deux effigies et une inscription, qui ornent les trois parois de la Chambre 2 apportent, chacun à sa manière, un témoignage sur le monument qu'elle abritait. A commencer par l'imposante effigie d'homme en tenue de prêtre, surmontée d'un soleil ailé et présentant un *ankh*, sculptée sur la paroi sud (fig. 3). *Image de synthèse* par excellence, dont les anciens possédaient l'ingénieux secret, elle a pour but d'incarner plusieurs notions. Se laissant interpréter ainsi de diverses manières, son identification n'a pas manqué de poser problème aux exégètes modernes portant sur elle un regard unilatéral⁵. Ni dieu, ni roi, mais les deux à la fois

-
4. Neve 1993, 74-5 et 85-6 ainsi que Hawkins 1995, 9-12, où les considérations analogues sont complétées par des remarques obtenues au cours des travaux de restauration en 1993 concernant les deux phases dans la construction du bassin sacré.
 5. Ainsi, Neve y voit d'abord l'image du roi défunt et en conséquence déifié, Suppiluliuma II, Neve 1989, 326; par la suite, il envisage qu'il pourrait s'agir d'une divinité solaire, Neve 1993 et Hawkins 1995, 10; cette hypothèse est reprise de manière affirmative par Mora 1997, 427. Le bref article de H.G. Güterbock à propos de cette effigie, "SUNGOD or KING", in M. Mellink-E. Porada-T. Özgüç (éd.) *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honour of Nimet Özgüç*, Ankara 1993, 225-226, illustre parfaitement l'origine de telles hésitations: les considérations d'ordre formel amènent l'auteur à reconnaître que les figures hittites, divines et royales, partagent une iconographie analogue mais au lieu de rechercher le concept susceptible d'inspirer et, par là, de justifier ces similitudes, il recherche une explication à l'aide des phénomènes apparents uniquement. Si la question posée dans le titre de l'article n'aboutit à aucune solution, elle ajoute, en revanche, une certaine confusion au problème. Curieusement, aucun commentaire n'est consacré à cette image chez Hawkins 1995.

réunis dans une seule figure dont l'iconographie, relativement simple, traduit, comme à Yazilikaya, l'association étroite entre la divinité solaire et le roi hittite, soit entre les chefs de file des premières fonctions divine et sociale: en tant que souverain, le roi s'identifie au dieu Soleil du Ciel, maître de la justice (*ḫannešḫaš išḫaš*); en tant que grand prêtre, il s'identifie à la déesse Soleil de la Terre, maîtresse de la magie⁶. De cette association les textes font écho en recourant à des formules recherchées, comme en témoigne le passage du KUB XLI 23 II 18-25⁷:

“De même que la boisson *marnuwan* et la bière sont complètement mélangées pour la divinité solaire des dieux et que leur âme et leur coeur sont devenus un seul, que l'âme et le coeur de la divinité solaire et de *labarna* deviennent un seul pareillement. De même que la bière, le vin et la boisson *walhi* sont mélangés complètement, que l'âme et le coeur de la divinité solaire deviennent un seul pareillement.”

Deux tracés sur cette représentation ont sans doute pour but d'illustrer le caractère double de l'image divine, voire les deux entités cosmiques qui forment la divinité solaire des trois tribus indo-européennes d'Anatolie, le dieu Soleil du Ciel et la Déesse Soleil de la Terre⁸. Ici, comme ailleurs, les deux disques au milieu du soleil ailé, symbolisent en effet ce couple antithétique⁹ dont le caractère indivis est traduit sur l'épigraphe sculptée sur la paroi

-
6. Qui est un héritage direct des traditions indo-européennes communes; cette structure idéologique ainsi que ses manifestations dans les textes et dans l'iconographie hittites sont discutées en dernier lieu chez Masson, 1991, 229 sqq.
 7. Ce passage est commenté en particulier par A. Archi, “Auguri per il labarna”, *Stud. Medit. Piero Meriggi dicata*, Pavia 1979, 37-38. Notons que la substitution du dieu de l'Orage à la divinité solaire dans les versions récentes de cette formule relève d'une évolution idéologique du panthéon hittite.
 8. Et qui président aux deux grands groupes divins, ainsi cette formule de conjuration, KBo XV 12 11-12: ^dUTU AN^E DINGIR^{MES} AN^E hu-u-ma-an-te-es tak-na-as ^dUTU-us tak-na-as-sa DINGIR^{MES} hu-u-ma-an-te-es, cf. H.M. Kümmel, *Erzatzrituale für den hethitischen König*, *St. Bo. T. 3*, 1967, 127; une conjuration louvite, KUB XXXV 45 ro II 25-26, les présente comme associés à la vie (Dieu Soleil du Ciel) et à la mort (déesse Soleil de la Terre), cf. F. Starke, *Die Keilschrift-Luwischen Texte in Umschrift*, *St. Bo. T. 30*, 1985, 153.
 9. Faut-il rappeler ici que les représentations du dieu Soleil tout seul comportent un seul disque dans le soleil ailé, comme le montre en particulier l'effigie du dieu Soleil du Ciel à Yazilikaya.

ouest de ce monument: le dessin des deux soleils identiques surmontés d'un seul idéogramme divin¹⁰. L'*ankh* ou emblème de vie et de prospérité que tient en sa dextre la figure, exprime à la fois l'attribution fondamentale des divinités chtoniennes et le rôle de la fosse, creusée pour cette raison face à elle, en jouxtant la paroi sud: les rites qu'on y exécutait concernaient la déesse Soleil de la Terre dont relevaient tous les biens incarnés par le dessin en question; l'affinité entre le roi et la déesse est évoquée par la tenue de prêtre de cette effigie¹¹. Les traces de rainures observées par la suite sous la paroi sud et qui, selon P. Neve, devaient correspondre à un objet ayant comblé la fosse¹², apportent un nouvel argument en faveur de cette hypothèse: il doit d'agir d'un objet manipulé lors de ces rites et destiné peut-être à établir le contact avec le monde infernal.

A ce faisceau de témoignages convergents, s'ajoutait également dès cette première campagne, une donnée épigraphique. L'inscription hiéroglyphique qui couvre la paroi ouest indique en effet le type du lieu saint abrité par la Chambre 2: il s'agit d'un appellatif nouveau, noté par la combinaison des l'idéogrammes DIEU et L. 202, ligature de TERRE et du CHEMIN. Dans un très bref commentaire, D. Hawkins rapprochait ce signe du sumérogramme ^DKASKAL.KUR tout en observant: "The term should indicate an entrance to the Underworld, whether natural (the *düden*) or artificial-architectural"¹³.

L'image du roi-fondateur, sculptée sur la paroi est, juste à côté de l'entrée est réalisée dans le même esprit de synthèse (fig. 4).

-
10. On sera reconnaissant à H. Otten d'avoir reproduit aussitôt ce dessin, Otten 1989, 334. Les diverses représentations de la double divinité solaire sont désormais regroupées et analysées par E. Masson, "Les plus anciens témoignages en faveur de la première fonction divine et sociale chez les Indo-Européens, *Ollodagos X* (1997), 223-235 et 6 planches.
 11. Cf. déjà Masson 1991, 292. Pourtant, depuis le début, la présence de ce symbole pose problème aux spécialistes, cf. Güterbock, *I.c.* ou Neve 1993, 80: "Dabei ist allerdings noch unklar, welche Rolle dem Sonnengott (?) mit dem vermeintlichen Lebenssymbol zukommt".
 12. Neve 1993, 70 mais sans préciser leurs contours.
 13. Cf. Otten 1989, 337.

Présenté en tenue guerrière, soit en sa fonction de chef de l'armée, Suppiluliuma II, dont le cartouche est disposé entre sa coiffe et la lance qu'il tient dans la main droite, revêt ici l'iconographie du dieu de l'Orage¹⁴. Comme l'effigie solaire, cette représentation traduit la même structure idéologique héritée: l'association entre les deuxièmes fonctions, divine et sociale, fonction guerrière, incarnée respectivement par le dieu de l'Orage et le souverain¹⁵. De nombreux textes hittito-louvites confirment ces témoignages imagés. Protecteur de l'armée, le dieu de l'Orage veille sur le roi lors des batailles, il "marche devant lui" et ne manque pas de lui porter secours dans les moments décisifs, *Annales de Muršili*, KBo III 4 ro II 16-19¹⁶:

"Et le puissant dieu de l'Orage, mon seigneur, manifesta son pouvoir divin et fit éclater la foudre. Mes troupes aperçurent la foudre et elles aperçurent aussi le pays d'Arzawa, et la foudre tomba et frappa le pays d'Arzawa."

Épigraphe

"Die Bearbeitung der Inschrift ist in Kürze von J.D. Hawkins zu erwarten", écrivait H. Otten dans le premier rapport de fouilles à propos de l'inscription hiéroglyphique apparue dès cette campagne initiale¹⁷. Elle orne la paroi ouest de la Kammer 2 et, fait rare, se trouve dans un excellent état de conservation. Sculptée en haut relief et disposée en six lignes cette épigraphe, dont la longueur relative se trouve encore raccourcie par de nombreuses répétitions, avait attendu sept ans sa publication¹⁸. Si la lecture ne pose pas de

14. De ce fait son interprétation a également posé problème aux spécialistes; ainsi, par exemple, l'explication quelque peu absurde justifiant la divinisation de cette image par le fait qu'elle figurait non pas Suppiluliuma II mais son ancêtre et homonyme, Suppiluliuma I, défunt et en conséquence déifié depuis longtemps. Ceci tout en reconnaissant que les aspects iconographiques indiquent bien la période de Suppiluliuma II et en manquant à s'interroger si les souverains hittites pouvaient avoir des penchants pour une abnégation pareille, cf. Hawkins 1995, 19-20.

15. Pour cette association, voir en dernier lieu la discussion chez Masson 1991, 229 sqq. où cette image est déjà prise comme exemple.

16. Cf. A. Götze, *Die Annales des Muršiliš*, Leipzig 1933, 46-7.

17. Otten 1989, 337.

18. Hawkins 1995. Si on peut féliciter l'auteur pour ses analyses faites avec minutie et en s'appuyant sur de vastes connaissances, on regrettera, en revanche, une traduction hésitante et plutôt incomplète, le peu d'idées originales et surtout l'absence, à la fin, d'une conclusion visant à cerner le message général de cette épigraphe et à définir le caractère intrinsèque du monument qu'elle orne.

problèmes majeurs, son interprétation, en revanche, est rendue difficile par une notation très idéographique. Comme il advient souvent lorsque le spécialiste chargé de l' *editio princeps* tarde à franchir le pas, certains fragments ont été révélés dans les rapports préliminaires, alors qu'une circulation occulte de photographies montrant l'ensemble du texte avait abouti à une publication préalable.

Elle est due au spécialiste hollandais Fred C. Woudhuizen¹⁹.

Ayant pour principe de ne jamais éditer ni même analyser partiellement un document écrit sans lui avoir consacré au préalable un examen direct, long et attentif, il m'est impossible de discuter ici cette inscription de plus près. Aussi, je me limiterai à trois observations fondées sur le bref regard que j'ai porté sur elle en Septembre 1998, lors du IIIe Congrès hittitologique²⁰.

1) Ce texte à caractère laudatif appartient à un genre qui devait être répandu vers la fin de l'Empire et consistait, pour ainsi dire, à allier le sacré et le profane. Ici, de même qu'à Emirgazi, à Yalburt, à Karakuyu et sans doute à Köylütolu-Yahla, un monument sacré est utilisé comme support pour relater les actes d'un roi.

2) Comme l'avait supposé très justement H. Otten²¹, l'image de Suppiluliuma II sculptée à l'entrée, devait indiquer à la fois le fondateur et l'auteur de l'inscription qui, pour cette raison, sans doute, est dépourvue d'intitulé.

3) Plusieurs faits invitent à revoir l'interprétation proposée par Hawkins pour les deux dernières phrases (fig. 5). Difficiles, mais

19. Sa première étude, Woudhuizen 1994, est reprise de manière plus développée dans Woudhuizen 1994-1995. Tout en indiquant que son étude repose sur un examen des photographies, l'auteur tente une transcription et traduction complète de cette épigraphe ainsi que de celle de Yalburt en les comparant avec d'autres documents de la même période. Curieusement, ces deux publications sont ignorées chez Mora 1997.

20. Ce bref examen m'a permis de constater également que certains signes dans la copie de Hawkins, cf. Hawkins 1995, fig. 35, ne sont pas reproduits de manière tout-à-fait précise.

21. Observation rapportée chez Hawkins 1995, 20.

essentielles pour l'intelligence de l'épigraphe, elles renferment l'unique propos se rapportant au contexte divin et doivent former en conséquence une unité à part qui traduit le message final²².

A) En séparant cette unité pour rattacher la première sentence à celle qui précède et concerne les actes de Suppilulima II, Hawkins aboutit à une traduction peu vraisemblable car fait dire au roi qu'il avait présenté des offrandes aux dieux des villes conquises²³:

§ 17. TONITRUS (URBS) // *x+ra-/i-sà-ma* (URBS) INFRA, *122 (URBS) *137 (-) *ha-sà* DEUS-*zi/a* DARE-*h a*

§ 18. *zi/a+a-ti* DEUS. *202 *pa-ti-'* ANNUS *i(a)-zi/a*

§ 17. "(in) the city Tarhuntassa, the city ... rsama, the city offering(s) to the gods I gave

§ 18. Here a Divine Earth-Road in that year (I) construct (ed)".

B) Le § 17 comporte le plus probablement deux phrases, le verbe de la première montrant une forme composée des idéogramme SOUS (INFRA) et L. 67-68, le tracé stylisé d'une "main qui donne+épine²⁴ et non pas du L. 122 qui reproduit le dessin d'un animal. La suite du texte se détache d'elle-même en formant une nouvelle sentence; elle concerne les offrandes aux divinités.

C) La traduction de la dernière phrase (§ 18) résulte, sans doute, à la fois de cette répartition incorrecte et des rapprochements trop rapides avec des formules caractéristiques pour les inscriptions de construction (building inscriptions) attestées sur des documents du Ier millénaire. Elle soulève des objections suivantes:

a) L'expression *pa-ti-'* ANNUS ayant orienté d'emblée Hawkins vers les inscriptions de construction, ceci par comparaison

22. Elles ont été déjà perçues de cette manière par Woudhuizen, cf. Woudhuizen 1994, 74 et 1994-5, 202 mais sans commentaire particulier.

23. Hawkins 1995, 22-23; des problèmes de lecture et d'interprétation dans les passages précédents suggèrent sans doute au spécialiste anglais une répartition pareille: loin de lui faciliter la tâche, cette répartition fait surgir au contraire de nouvelles difficultés.

avec des phrases telles que Kargamis A 11 b 5: *pa-ti-a-' ANNUS u-sa BÂTIR-mi-ha* "cette année-là j'ai bâti"²⁵, c'est à partir d'elle qu'il construit, pour ainsi dire, son interprétation: "it can be recognized as a regular type of building inscription, characterized by the phrase "in that year"...²⁶

De ce fait, il attribue, sans hésiter, au verbe *izi(ya)-* "faire", qui termine cette phrase, le sens de l'idéogramme BÂTIR (L. 246, ligature de MAISON+METTRE), attesté normalement dans ce genre de documents²⁷.

b) La constance qu'observent les inscriptions anciennes aussi bien dans la paléographie que dans la sémantique rend en outre peu plausible l'emploi du verbe "faire", dans ce passage en tant que synonyme de BÂTIR. Etant donné que cet idéogramme figure déjà à trois reprises sur l'épigraphe du "Südburg", on voit mal pour quelle raison il serait remplacé dans le propos final par un verbe prêtant à l'équivoque et dont la morphologie suggère une forme itérative²⁸. Ces faits, relevant d'une analyse interne et, par là, susceptibles de guider utilement tout déchiffreur, ne sont pas pris en considération par l'épigraphiste britannique.

24. Il a été déjà identifié de cette manière par Woudhuizen, cf. Woudhuizen, 1994, 74 et 1994-5, 202; si cette lecture ne pose pas de doute le sens *KATA PIA* "subordonner", plausible dans ce contexte, demande des vérifications.

25. Cette phrase ainsi que d'autres comportant les expressions analogues sont regroupées chez Laroche 1960, n° 336.

26. Cf. Hawkins 1990, 307.

27. Tout en passant sous silence l'emploi régulier de l'idéogramme BÂTIR sur ce type d'inscriptions, Hawkins cherche à justifier ici l'emploi du verbe *izi(ya)-* "faire" avec une acception analogue en évoquant ses attestations sur les inscriptions de Yalbur et de Karahöyük-Elbistan mais sans les discuter, Hawkins 1990, 307 et 1995, 45; si elles fournissent des parallèles pour la graphie abrégée (dépourvue du suffixe personnel) du verbe *izi(ya)-* leurs contextes n'apportent en revanche aucune preuve décisive de son emploi avec le sens de bâtir.

28. Cf. J.D. Hawkins-Anna Morpurgo-Davies-Günter Neumann, *Hittite Hieroglyphs and Luwian: New Evidence for the Connection*, Nach. der Akad. der Wissen. in Göttingen 6 (1973 paru en 1974), 186-7, qui voient dans l'élément-z- de ce verbe un équivalent du hittite -ss-, cf. *iya-* "faire" et sa forme itérative *essa-*; également J.D. Hawkins-Anna Morpurgo-Davies, "Buying and selling in Hieroglyphic Luwian", *Serta Indogermanica, Fest. G. Neumann*. Innsbruck 1982, 101-2, où les auteurs modifient quelque peu leur position en traitant la forme hiéroglyphique *izi(ya)-* comme "the normal verb for "to make" mais sans exclure sa formation itérative.

c) La traduction ainsi obtenue pour ces trois séquences, permet à Hawkins de postuler, sans envisager d'autres possibilités, que les deux mots qui les précèdent désignent "here, a Divine Earth-Road"²⁹.

Le caractère général de cette inscription, la nature du monument qui a été choisi pour support ainsi que les données analysées ci-dessus, m'amènent à lire et à interpréter de manière suivante sa formule finale:

137- *ha-sà DIEU-zi/a DONNER-ha zi/a-a-ti DIEU.202*

pa-ti-' ANNÉE i(a)-zi/a

"Des offrandes je donnais³⁰ aux dieux dans cet autel infernal (*mundus*)

(Et) je (le) faisais là/je célébrais la fête/je (les) célébrais là³¹ annuellement."

De tels propos viennent en conclusion logique à l'énumération des actes de Suppiluliuma II: le respect qu'il avait manifesté régulièrement aux dieux concernés par ce monument a permis au roi de réaliser tous ces exploits³².

Le verbe *izi(ya)-* dans la phrase finale se laisse interpréter de deux manières: soit avec son sens premier "faire" dans quel cas le texte chercherait à préciser que le roi présentait régulièrement les offrandes aux dieux; soit, plutôt, avec le sens de "célébrer la fête", cf. hittite EZEN *iya-/essa-* ou *iya-/essa-* tout court, ou encore célébrer la/les divinité(s)³³. Cette interprétation fait apparaître deux actions complémentaires: le roi honorait ici les divinités avec les offrandes et les fêtes.

29. L'ablatif sg. du pronom démonstratif *zi/a* est traité d'emblée comme adverbe et sans mentionner la possibilité de traduire ce groupe par "dans ce...".

30. La position du verbe au milieu de la phrase et non pas à la fin ne paraît pas surprenante pour cette inscription; on observe une structure analogue dans §§ 1 et 4 où la forme verbale précède son complément, i.e. l'énumération des pays conquis.

31. A comparer avec la formule hittite *apiya-pát iyami* "Là-même je célébrerai".

32. Une traduction dans le même sens est déjà proposée par Woudhuizen, cf. Woudhuizen 1994, 74 et 1994-5, 202: "I gave libations to the gods; (And I) did (so) year(ly) in this divine offering pit."

33. Cette interprétation trouve un bon parallèle dans le passage KUB XXXII 130 19: *namma-an-za* ^dUTU^{si} *iemi* "ensuite, moi, mon Soleil, je la (déesse Ištar) célébrerai" cf. J. Danmanville, "Le roi hittite honore Ištar de Samuha" RHA 14 (1956), 42.

Enfin, l'idéogramme ANNÉE, est à comprendre dans ce contexte comme adjectif, *usali-*, qui est représenté par le même dessin et qualifie précisément des diverses offrandes (annuelles)³⁴.

Un tracé suggestif, L. 202-ligature de TERRE et du CHEMIN qui dessine un mouvement descendant-défini ce monument alors que l'idéogramme DIEU précise son caractère sacré. Cette attestation éclaire désormais une autre variante du même signe,

; attestée sur la stèle de Karahöyük-Elbistan

dans un contexte plus difficile, elle montre une alternance intéressante: un schéma reproduisant très nettement les contours d'un autel³⁵, et non pas ceux de "ciseau", L. 268³⁶, figure à la place de l'idéogramme DIEU. Les deux variantes doivent désigner un même type de culte, soit un autel ou puits infernal.

La composition DIEU.PAYS.CHEMIN correspondant exactement au sumérogramme. DINGIR.KASKAL.KUR qui désigne un phénomène naturel, voire un cours d'eau souterrain dans les régions karstiques (*diiden* en turc), avait fait apparaître d'emblée le rapport de la Chambre 2 avec le monde infernal. Il s'agit là, me semble-t-il, d'une rencontre formelle, inspirée en partie par les mêmes motifs, qui tout en révélant le caractère général de notre monument, est loin d'éclairer sa nature intrinsèque, voire l'idéologie religieuse qui l'inspire. Aussi, les tentatives visant à l'expliquer à partir du sumérogramme ne

34. Ces attestations sont regroupées chez Laroche 1960, n° 336 b.

35. Un examen minutueux de cette stèle m'avait en effet permis d'y reconnaître un autel montrant une forme identique à celle des pièces d'Emirgazi et d'envisager ainsi que cette ligature désignait un "lieu de culte", cf. E. Masson, "La stèle de Karahöyük-Elbistan: nouvel examen", *Florilegium Anatolicum, Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris 1979, 228-230.

36. Comme l'identifie Laroche, cf. Laroche 1960, n° 202 à l'aide d'une reproduction imprécise; cette identification erronée est acceptée par Hawkins, cf. Hawkins 1990, 314 et 1995, 44 qui passe curieusement sous silence les publications précédentes de cette stèle et envisage ici le sens de "physical (stone) structure" (sic!). L'attestation fournie par l'épigraphie du Südburg permet désormais d'écarter l'identification de Laroche ainsi que celle proposée par H. Nowicky, qui voit ici une variante de l'idéogramme GRAND, L. 363 (volute+épine), cf. "Bemerkungen zur hier. luw. Inschrift von Karahöyük-Elbistan", *KZ 95* (1981), 267-268.

pourront aboutir à des résultats pertinents et demeureront, comme d'ailleurs la traduction littérale et sémantiquement exacte, "Divine Earth-Road", limitées à des comparaisons de surface.

Destination du complexe culturel

A défaut de parallèles directs fournis dans la périmètre immédiat, c'est en empruntant les chemins détournés qu'il convient de tenter l'élucidation d'un vestige archéologique. Le complexe du "Südburg" vient de nous offrir, me semble-t-il, un bel exemple en faveur de cette démarche qui vise à glaner au loin et à faire intervenir des données au-delà du cadre proprement archéologique. Les résultats de la première campagne de fouilles exposés par P. Neve et H. Otten³⁷ avaient en effet évoqué aussitôt dans mon esprit certains éléments spécifiques des croyances indoeuropéennes relatives aux divinités infernales³⁸. Avec les âmes des morts, ces divinités forment le troisième niveau du panthéon indo-européen commun dont la fonction essentielle est de régir les forces de la fertilité-fécondité³⁹. Plus exactement, ces premiers vestiges exhumés m'ont apparu comme une variante architecturale hittite des enceintes (*sacrum*) que ce groupe d'ethnies consacrait à leurs puissances chtoniennes. La configuration spécifique de la Chambre 2 rappelle en effet à plus d'un titre des "puits infernaux" qui font partie intégrante de telles enceintes et dont l'existence remonte sans nul doute à la première communauté indo-européenne. A travers ces lieux saints à caractère plutôt secret on réalisait des communications avec les divinités souterraines, les dieux des

37. Neve 1989 et Otten 1989.

38. Notons que la communication avec le monde infernal à l'aide d'une fosse est un lieu commun des religions mais autour duquel chacune des traditions a élaboré un ensemble de pratiques qui lui sont propres; particularités subtiles, car ne variant pas beaucoup d'un système religieux à l'autre et menant, pour cette raison, à des confusions. Pour de telles ressemblances au Proche orient ancien, voir M. Vieyra, "Les noms du "mundus" en hittite et en assyrien et la pythionisse d'Endor", *RHA* 69 (1961), 47-55; également H.A. Hoffner, "Second Millenium Antecedents to the Hebrew 'OB', *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 385-401.

39. Ces croyances ainsi que leurs survivances dans les traditions hittites, particulièrement proches du celles relatives au βροτος grec, sont étudiées en dernier lieu chez Masson 1989 et 1991.

ancêtres ainsi qu'avec les âmes des morts; communications régulières ayant pour but s'assurer les bonnes récoltes, l'abondance, la santé, etc⁴⁰. Conçus par rapport au rôle qu'on leur attribuait, ces puits ont pour élément principal une fosse ou "bouche infernale" offrant l'accès vers le monde souterrain; elle était associée d'une manière ou d'une autre à une pièce souterraine en forme voûtée ou "Kammergrube"⁴¹. Fermées en permanence avec une dalle de pierre, ces fosses devaient être ouvertes uniquement pendant les cérémonies.

Mais, c'est dans les témoignages écrits que les analogies entre ces monuments romains appelés *mundus*⁴² et la Chambre 2 de Hattusa trouvent un rapprochement décisif. La description d'une catégorie de *mundus* dans certains textes latins correspond tout autant à celle de la Chambre 2! Elles confirment en effet que ces puits infernaux sont composés de deux parties: une pièce creusée dans le sol en épousant les contours voûtés représentait sa partie supérieure (*pars superior*); on y entrait ou descendait pour accomplir les cérémonies. La partie inférieure (*pars inferior*) n'était autre qu'une fausse creusée dans le sol de cette pièce et dans laquelle on ne pénétrait pas. Le rite visant à établir la communication avec le monde souterrain est défini d'après l'acte principal, le soulèvement du couvercle: "ouverture du *mundus* (fosse)" ou encore de "ouverture des portes des divinités inférieures"⁴³.

40. C'est-à-dire tous les biens relevant de la troisième fonction divine. Pour ce type de monuments dont les meilleurs vestiges proviennent de la Rome ancienne ainsi que pour les pratiques et cérémonies que l'on y exécutait, voir en dernier lieu Masson 1991, 279-296 avec bibliographie.

41. Selon la définition de St. Weinstock, "Mundus patet", *Römische Mitteilungen* 45 (1930), 122.

42. Leurs contours évoquant la voûte céleste.

43. Respectivement *mundus patet et deorum inferum ianua patet*; Ces rites étaient au programmes des cérémonies accomplies trois fois dans l'année à des dates fixes (EZEN SAG.US) et correspondant aux périodes de récoltes et de semailles; elles revêtaient un caractère national alors que les jours de leur célébration étaient considérés comme *dies religiosi*.

Présumant que l'enciente de la Chambre 2 avait été consacrée à une divinité infernale, dispensatrice de la prospérité et des bonnes récoltes, et qu'elle reposait sur les concepts religieux hérités, j'avais envisagé dès la lecture du premier rapport de fouilles, la présence dans son cadre de deux autres éléments⁴⁴. Si mon hypothèse était correcte, la découverte de ces éléments pouvait être aussitôt postulée:

1) Un temple figurait nécessairement à proximité de la Chambre 2, du moment où les cultes du type *mundus* constituent des dépendances de temples voués à telle ou telle divinité chtonienne. Dépendance non négligeable car on y réalisait la communication avec la divinité concernée. Les vestiges d'un temple, désormais répertorié comme n° 31, ont en effet vu le jour pendant la campagne suivante⁴⁵, par comparaison avec des schémas analogues, il doit représenter l'élément principal du complexe cultuel du "Südburg".

2) La présence de l'eau dans le voisinage immédiat de la Kammer 2 s'imposait si cet ensemble s'inspirait réellement des croyances indo-européennes communes, car celles-ci associent étroitement les divinités infernales et les âmes des morts à des contextes aquatiques. Aussi, c'est au bord des fleuves ou des eaux en général qu'on allait les invoquer et leur présenter les offrandes non sans avoir creusé auparavant des fosses (*hattessar*^d*Apin padda-liya-*) conduisant vers elles. De ces pratiques, les textes hittito-louvites nous ont laissé plus d'un témoignage⁴⁶. Dans les pendants architecturaux de ces cultes improvisés en pleine nature, il convenait de restituer artificiellement un point d'eau. Les fouilles

44. Masson 1991, 258 sqq., tout en relevant les analogies avec l'enceinte de Gavur Kaleli, consacrée à la Déesse Soleil de la Terre et avec le "puits", identifié par P. Neve comme une "Quellgrotte", figurant dans le vaste complexe du temple 1, voué au dieu de l'Orage et à la déesse Soleil de la Terre. Mes exégèses semblent avoir échappé aux spécialistes, concernés de près ou de loin, par l'ensemble du "Südburg".

45. Neve 1990, 267-303.

46. Tout en faisant apparaître les ressemblances avec des rites analogues conservés dans d'autres traditions indo-européennes, cf. Masson 1989, 56-63 et 155-174 avec bibliographie qu'il convient de compléter désormais par l'ouvrage imposant de V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leide 1994.

sur la colline du "Südburg" n'ont pas tardé à révéler les traces d'une telle réalisation, admirable et par sa taille et, surtout, par son aménagement⁴⁷.

L'imposant bassin qui avait apparu à Neve comme un élément principal dans cet ensemble de constructions, était sans doute l'annexe d'un ou peut-être même de plusieurs complexes culturels⁴⁸. Annexe indispensable et majestueuse car incarnant la résidence des divinités infernales. Intégrées dans les angles ouest et nord du bassin, dissimulées des trois côtés par ses fondations, les deux pièces souterraines se confondaient avec lui non sans offrir une mise en scène où chaque détail contribue à évoquer l'accès vers le monde infernal (fig. 6). A commencer par la partie la plus en vue, une entrée en permanence ouverte: dessinant les contours voûtés du puits qui abrite la fosse, elle suggère un premier "orifice", creusée au fond, la fosse constitue la bouche infernale proprement dite. Sa communication avec le bassin sacré, voire avec les eaux du bassin, est suggéré aussi bien par son emplacement que par son aménagement. Les rainures sous la paroi du fond appartenaient-elles à l'objet manipulé en vue de réaliser cette communication et à concrétiser à travers elle le contact avec la ou les divinités?

Les reliefs dans la Chambre 2 ou, plus exactement, dans sa partie supérieure, complètent, en les corroborant, les données romaines. L'*ankh* que présente l'effigie sur la paroi sud met en évidence, on l'a vu plus haut, la fonction nourricière de la déesse Soleil de la Terre, soit sa qualité de *annas daganzipas*, voire de *Terra Mater*. A ce titre elle s'associe aux divinités agrestes, comme en témoignent des textes et en particulier le fragment IBoT II 80 (CTH 645), où le roi, assisté d'un haut dignitaire, célèbre les dieux

47. Une installation relevant du concept analogue mais aux dimensions bien plus réduites, est représentée dans la Chambre B de Yazilikaya: le quadrilatère aménagé juste devant l'image des Douze dieux de manière à former un ensemble avec elle, devait abriter également un bassin, cf. Masson 1989, 20 et 82.

48. Ceci dans la mesure où il est située en dehors de l'unique enceinte conservée, celle de la Chambre 2, et qu'il comporte deux pièces souterraines dans ses angles.

en se rendant d'une enceinte à l'autre⁴⁹. Le passage conservé relate la fin des cérémonies pour le dieu Grain, le roi dépose des pains en guise d'offrande sur son autel, après quoi il est question de fosse sacrées, vo 1-6:

1. <i>na-as-ta tak-na-as</i> dUTU-as	"Ensuite, de la déesse Soleil de la Terre
2. <i>ha-at-te-es-sar</i> ^d <i>hal-ki-ia-as-sa</i>	la fosse, du dieu Grain
3. <i>ha-at-te-es-sar se-ir</i>	la fosse
4. <i>ga-li-is-sa-an-</i> zi	ils évoquent.
5. <i>nam-ma-at-kan pa-ra-a</i>	Après cela, (le roi)
6. <i>I-NA É</i> ^d <i>zi-par-wa</i> _a <i>pa-iz-zi-</i>	passé dans le temple du dieu Ziparwa."

Ce passage, aussi bref soit-il, est instructif à plus d'un titre quant au complexe du "Südburg". Sur le plan architectural d'abord, il laisse voir qu'un autel ou puits infernal (*hattessar*) accompagnait le temple d'une divinité chtonienne⁵⁰. Le contexte suggère fortement que ces cultes, dont la célébration était au programme de la fête, devaient être des installations durables et non pas des cavités improvisées pour une circonstance donnée. Ces indications, même implicites, recourent l'aménagement de l'enceinte du "Südburg" et, au-delà, celui des *sacra* romains. Pour le concept religieux ensuite, en révélant l'association, combien significative, entre la Déesse Soleil de la Terre, voire Terre-Mère, et le dieu Grain par le biais de leurs puits respectifs. Elle correspond exactement à la l'expression romaine archaïque, *Tellus/Terra Ceres*, qui traduit la double notion divinisée, la force créatrice de la terre et ses fruits, la récolte⁵¹.

49. Pour ce fragment dont l'intérêt avait été mis en évidence par M. Vieyra, *o.c.*, 49, voir en dernier lieu discussion chez Masson 1991, 283-4.

50. Et que le dieu de l'orage possédait également, sans doute en sa qualité de détenteur des pluies et de protecteur de la végétation, cf. KBo IX 119 IV 6-7: Ils agitent le vin avec les sept eaux *sehelli* (en versant) en bas dans [la fosse sacrée du dieu] de l'Orage".

51. Ces rapprochements sont discutés déjà chez Masson 1991, 282-4 à propos du *mundus Cereris*, l'un des plus connus à Rome et qui fut situé dans son enceinte, *in sacro Cereris*.

Tout ceci mène à voir dans le signe hiéroglyphique DIEU.TERRE.CHEMIN, qui désigne la Chambre 2, une réplique de l'expression hittite SA DINGIR^{lim} hattessar/api⁵², soit l'appellatif pour un culte particulier, résultant d'un faisceau de croyances relatives aux divinités chtoniennes et où une fosse constituait, comme dans le *mundus* des Romains, l'élément principal. Divinités importantes car régissant la prospérité et la vie tout court, auxquelles un emplacement de choix avait été réservé dans la capitale: le quartier du "Südburg" qui fait face à la forteresse palatiale, Büyükkaya.

BIBLIOGRAPHIE

Hawkins J David. 1990: "The new inscription from the Südburg of Bogazköy-Hattusa", *Archäologischer Anzeiger* 3, 305-314.

Hawkins J. David 1995: *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*, *St. Bo.T.*, Beiheft 3, Wiesbaden.

Laroche Emmanuel 1960: *Les hiéroglyphes hittites I, L'écriture*, CNRS Paris.

Masson Emilia 1989: *Les Douze dieux de l'immortalité, croyances indo-européennes à Yazilikaya*, Les belles lettres, Paris.

Masson Emilia 1991: *Le combat pour l'immortalité, héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, PUF, Paris.

Mora Clelia 1997: Compte-rendu de J. David Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*, *Bi. Or.* 3/4, 427-433.

Neve Peter. 1989: "Die Ausgrabungen in Bogazköy-Hattusa 1988", *Archäologischer Anz. eiger* 3, 271-322.

Neve Peter: 1990: "Die Ausgrabungen in Bogazköy-Hattusa 1989", *Archäologischer Anzeiger* 3, 267-303.

Neve Peter. 1993. *Hattusa-Stadt der Götter und Tempel, Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt des Hethiter*, Phillip von Zabern, Mayance.

52. Sur le plan sémantique, elle offre, comme le sumérogramme DIN-GIR.KASKAL.KUR, une correspondance au signe hiéroglyphique mais avec une connotation plus satisfaisante. Rappelons également toute une série de manipulations significatives en rapport avec *hattessar/api*, telles que *api kinu = mundus patet*, *api kariya*- et surtout le rite qui consiste à tirer les divinités depuis la fosse, *apidaz sara huitiya-/dai-*, cf. J. Friedrich-A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch* 3, s.v. *api*.

Otten Heinrich 1989: "Die hieroglyphen-luwische Inschrift", *Archäologischer Anzeiger* 3, 333-337.

Woudhuizen Fred C. 1994: "The Late Hittite Empire in the Light of Recently Discovered Luwian Hieroglyphic Texts", *JIES* 22, 53-81.

Woudhuizen Fred C. 1994-5: "Luwian Hieroglyphic Monumental Rock and Stone Inscriptions from the Hittite Period" *Talanta* XXVI-XXVII (1994-5), 153-217.

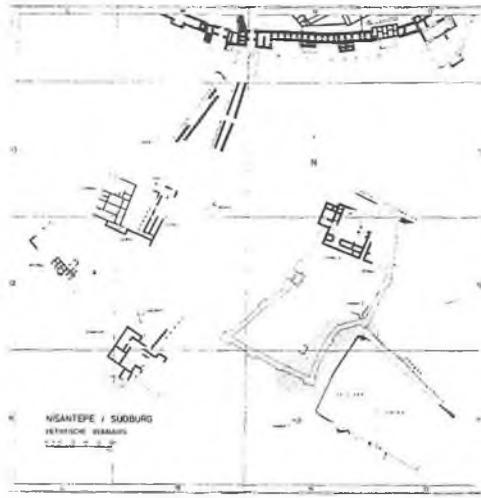


Fig. 1. Les complexes de Nisantepe et du "Südburg", d'après Peter Neve



Fig. 2. Reconstitution de l'enceinte sacrée du Südburg, d'après Peter Neve.



Fig. 3. Effigie sur la paroi sud de la Chambre 2 incarnant le roi en tenue de prêtre et la divinité solaire.



Fig. 4. Effigie sur la paroi est de la Chambre 2 montrant Suppiluliuma II en tenue guerrière.

