

Le complexe cultuel du "Südburg" (Hattusa): quelques réflexions

Emilia Masson - Paris

"Aux dieux olympiens on consacrait des temples, des sanctuaires et des autels;
des foyers sacrificiels aux dieux terrestres et aux héros;
des fosses et des trous aux dieux souterrains"
Porphyre, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*

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 son 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 immanquablement des difficultés. Le complexe cultuel du "Südburg" n'a pas échappé à cet état de choses. 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 évidentes¹.

Avant d'entreprendre l'examen de son concept architectural et de glaner à travers lui sa destination, il me paraît opportun de rappeler deux points méthodologiques, essentiels pour toute enquête de ce genre et pourtant négligés ou simplement oubliés la plupart de temps.

1) Pour comprendre le caractère intrinsèque de tout vestige archéologique, qu'il s'agisse d'un objet ou d'une création architecturale, fût-elle une construction modeste ou un vaste complexe, il convient de rechercher sa "face cachée", c'est-à-dire le concept idéologique ou religieux ayant inspiré sa forme particulière, sa configuration spécifique ou encore l'agencement

¹ On saura gré à P. Neve d'avoir publié dès 1993 un aperçu global des fouilles qu'il avait menées dans le quartier sacré de la ville haute [Neve 1993]; cet ouvrage qui résume les publications plus anciennes, notamment les rapports de fouilles dans *Archäologischer Anzeiger* 1989-1993, relatant les mises à jour successives réalisées dans cette zone, nous servira ici de référence. Le lecteur y appréciera un texte riche en descriptions minutieuses et les illustrations aussi claires que précises tout en regrettant une analyse idéologique trop succincte de cet ensemble architectural étonnamment riche.

de son plan. Il en va de même pour le dessin élaboré d'un pictogramme ou pour les tournures allégoriques qui jalonnent les documents sacrés et les récits mythiques: leur sens intrinsèque, voire leur vrai message se laisseront dévoiler à condition de saisir leur symbolique ou leur parabole. Autrement, l'enquête demeurera confinée à des descriptions formelles ouvrant la voie à des comparaisons de pure forme, parfois éclairantes mais plus souvent encore dangereusement trompeuses.

2) Chaque système religieux forme un ensemble cohérent et parfaitement logique, conçu comme un tout. Aussi, un seul élément de cet ensemble, décelé correctement, est-il susceptible de nous mettre sur la piste d'un faisceau de croyances. Pour la même raison, toute tentative visant à expliquer un système donné à l'aide d'un élément extérieur à son concept originel peut aboutir à une interprétation fausse ou, pire encore, orienter l'enquête vers une voie sans issue. Le fait que bon nombre de religions partagent un lot de lieux communs accentue encore ce danger: loin de constituer des emprunts, ces universaux sont des créations *indépendantes* résultant des mêmes sources inspiratrices, plus exactement des mêmes archétypes cosmiques ou naturels ainsi que des phénomènes identiques.

La perception de l'Univers visible et les croyances qui en découlent offrent à ce titre l'exemple le plus remarquable. Au regard de la plupart de populations archaïques l'Univers visible s'articulait en effet en deux entités indissociables, le Ciel et la Terre. De cette bipartition, les premiers écrits, encore proches de l'expression orale, reflètent une image fidèle avec la formule binôme ciel-terre, ainsi le sumérien AN.KI littéralement 'le Ciel-Terre', le hittite *nepis-tegan* ou encore le couple Ciel-Terre qui incarne l'Univers dans la *Genèse* (1,1). Établir la communication entre ces deux domaines, voire entre leurs occupants respectifs, les immortels et les mortels, réaliser à travers elle l'ordre et l'harmonie fut l'une des préoccupations majeures des anciens. Inspirées par des visions pareillement évocatrices, les croyances relatives au contact entre "ce monde-ci" et "l'autre monde"² se recoupent pour la plupart: les hauteurs de montagnes parsemés de pics, avaient été tout naturellement perçues comme points où se matérialise leur jonction. Ces hauts lieux ou premiers sanctuaires à ciel ouvert, constitueront à jamais des archétypes pour les bâtiments sacrés alors que leurs pics ou points de convergence seront évoqués à travers une infinie variété de formes pyramidales. Il en va de même pour la panoplie de constructions ou éléments de constructions décrivant des courbes semi-circu-

² Ces appellations dans les traditions perses, cf. discussion chez Dumézil 1977, 125 sqq., trouvent des expressions analogues dans plus d'une langue.

laires, destinées à incarner la voûte céleste. Parallèlement aux créations architecturales, les premiers écrits reflètent de manière non moins éloquente la notion de "Centre", soit du point-nombril où s'établit ce contact entre les deux mondes ainsi que le passage de l'un à l'autre: des expressions sumériennes telles que DUR.AN.KI 'jonction du Ciel et de la Terre' qualifiant la ziggourat d'Enlil à Nippur ou encore sa variante, pour ainsi dire plus développée, É.TEMEN.AN.KI 'maison (qui est la) fondation du Ciel (et de la) Terre' désignant la célèbre ziggourat de Babylone, en offrent la meilleure illustration³.

Situation générale du complexe du "Südburg"

Afin de cerner au mieux le caractère de cet ensemble cultuel, commençons par définir sa position dans le contexte urbanistique de la ville haute. Le plan de Hattusa (fig. 1), parfaitement élaboré par Peter Neve, laisse apparaître dès le premier coup d'œil la division de la ville haute en deux grandes parties, réservées à deux institutions urbaines majeures, respectivement à caractère profane et sacré⁴. Grâce à une topographie exceptionnelle, dont les architectes avaient ingénieusement tiré partie, ces deux institutions se font face en occupant, chacune, une position appropriée: bâti sur un piton rocheux offrant une protection naturelle, le complexe palatial, centre du pouvoir politique et militaire, est situé au niveau inférieur. Le quartier des temples, centre de la vie spirituelle où toutefois les activités économiques et culturelles ne faisaient pas défaut, prend place au niveau supérieur. Les nombreux temples sont en effet admirablement disposés sur le vaste flanc rocheux qui s'érige au sud-est de la forteresse et dessine à son sommet une courbe semi-circulaire. "Les temples II, III et V occupent, sur les sommets de la ville haute, des terrasses naturelles, mais prolongées artificiellement du côté du vide; vus d'en bas, ces édifices ... bordés en outre par l'arc de cercle du mur d'enceinte, devait offrir un spectacle grandiose, fruit d'une recherche délibérée", constate K. Bittel dès 1976⁵. Les découvertes réalisées depuis donnent grandement raison au célèbre archéologue tout en révélant l'existence d'une cité sainte à proprement parler⁶.

³ Ces termes ainsi que d'autres traduisant également la notion de "Centre" sont discutés chez George 1993; également Finet 1973, 32, 150-151, et 1972-1975.

⁴ Cette séparation physique entre les centres du pouvoir profane et du pouvoir sacré montre des analogies avec le concept urbain des villes mésopotamiennes, dont on trouvera un excellent aperçu chez Stone 1995.

⁵ Bittel 1976: 127.

⁶ Cf. Neve 1993, 16-17 qui la définit comme *Kult-* ou *Tempelstadt*.

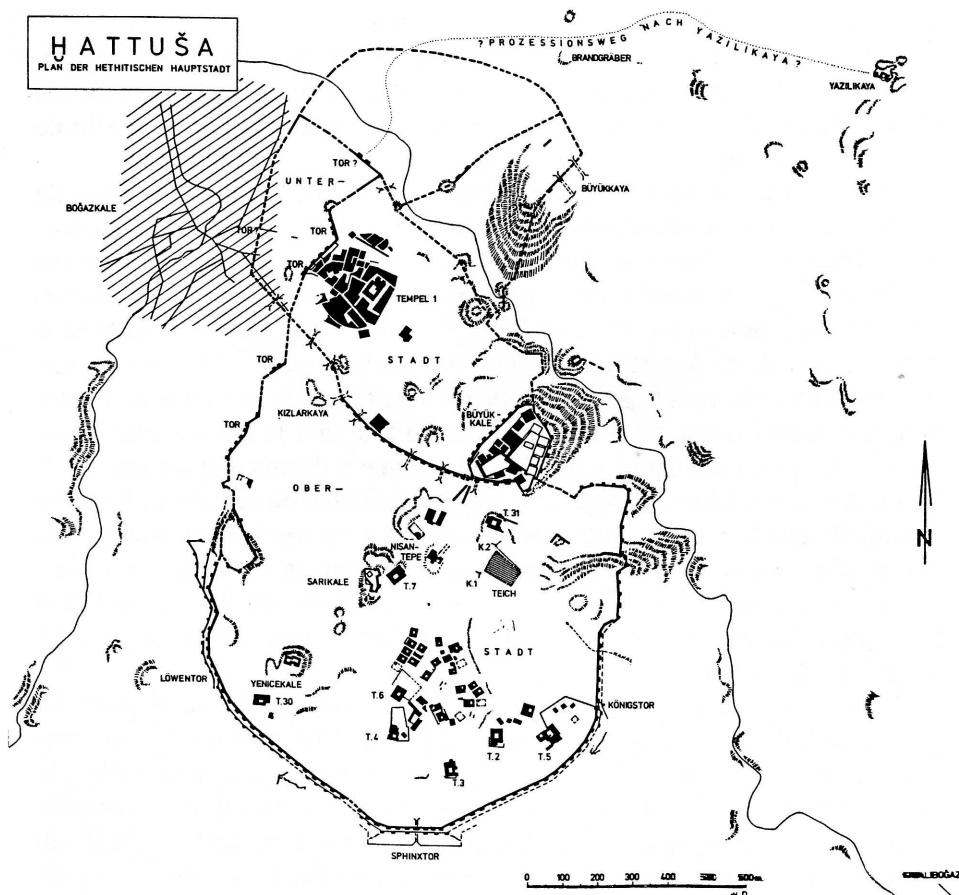


Fig. 1: Plan de Hattusa d'après Peter Neve (1993, 16).

Si nous considérons le concept général et l'organisation de cette zone sacrée d'un point de vue strictement religieux, il se dégage d'emblée une harmonie parfaite entre la configuration du sol et les constructions qu'il abrite. Le mouvement escarpé de cette vaste étendue évoquait inévitablement à l'esprit des bâtisseurs successifs de Hattusa⁷ l'ascension vers l'au-delà alors que l'arc se profilant à son point extrême devait suggérer la sphère céleste. Les aménagements et constructions parvenus jusqu'à nous

⁷ Comme l'avaient constaté les divers fouilleurs du site, le plan de Hattusa qui nous est parvenu reproduit, en l'élaborant, un concept plus ancien.

traduisent à plus d'un titre une telle perception.

1) Comme l'avaient constaté très justement les deux fouilleurs du site, K. Bittel et P. Neve⁸, la ligne du rempart dans cette partie la plus élevée de la ville épouse délibérément les contours de sa boucle naturelle afin de la mettre en relief.

2) L'analyse attentive de ces éléments architecturaux permet à Neve de restituer une voie processionnelle longeant l'arc de la muraille dans sa partie extérieure⁹. La porte du Roi constituait, selon l'archéologue, son point de départ et la porte des Lions sont point d'aboutissement (fig. 2). Autrement dit, la procession prenait le départ à l'est, en sortant par la porte sans doute face au soleil levant ou, selon la formule hittite, *IGI^{HI.A} dUTU-i neanza* 'les yeux tournés vers le soleil'¹⁰; elle décrivait ensuite la course de l'astre pour atteindre l'ouest, et rentrer en ville en tournant le dos au soleil couchant¹¹. La porte des Sphinx ou Yerkapı, située à distance égale entre celles du Roi et des Lions, marquait la position médiane ou zénithale. Position essentielle que le cortège observait en montant dans son bastion pour le traverser d'est en ouest et redescendre ensuite afin de continuer son parcours¹². Il accusait ainsi la dernière étape ascendante du soleil, atteignait le bastion "quand le dieu est à son méridien"¹³ pour amorcer aussitôt après son mouvement descendant.

3) Le symbolisme de la porte des Sphinx, comme celui de la porte du ciel ou du Soleil, se dégage précisément à travers l'harmonie entre son emplacement à l'extrême sud de la ville qui est en même temps son point le plus élevé, et sa réalisation architecturale. Ces deux structures, naturelle et artificielle, se rejoignent en effet pour incarner à perfection l'idée du seuil, lieu où la rupture de niveau est rendue possible et, avec elle, le pas-

⁸ Bittel, 1976 et Neve 1993, 17-18 et 22.

⁹ Neve 1993, 18-22; notons que cette voie processionnelle avait été déjà pressentie par Canby 1975, 244-6, qui situe son "focal point" à Yerkapı.

¹⁰ Chez les Hittites, comme chez la plupart de populations anciennes, les rites débutaient au lever du soleil pour se dérouler face à lui et lui octroyer le rôle de témoin et même de juge, discussion à ce sujet chez E. Masson, 1989, 65-66 et 155 sqq., avec bibliographie.

¹¹ On sait en effet que la progression dans les rituels anciens était déterminée en général par rapport à la trajectoire du soleil, qu'elle soit dans le sens de sa marche ou à l'inverse, cf. à ce sujet notamment, Gelling / Ellis Davidsson 1969.

¹² Cette démarche du cortège est restituée par Neve 1993, 18 mais sans se poser la question sur ses raisons d'être.

¹³ Selon l'expression de Porphyre, *L'antre des nymphes*, 27: "Quand le dieu est à son méridien, on place sur la porte [du temple] le symbole de midi et du Notos".

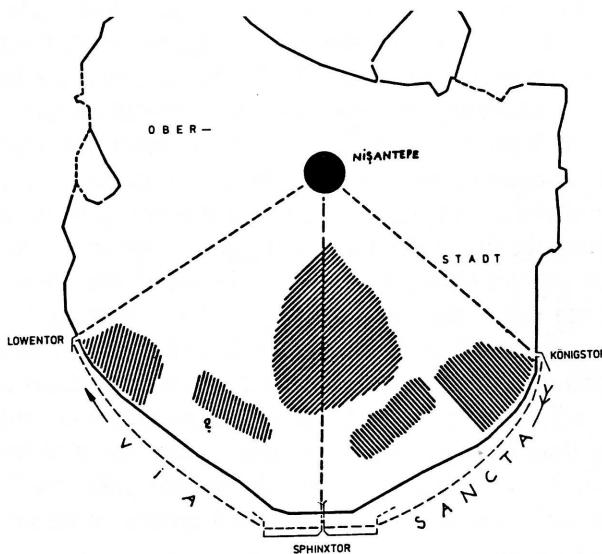


Fig. 2: Restitution de la voie processionnelle selon Peter Neve (1993, 22).

sage d'un monde à l'autre¹⁴. Ils créent en outre la mise en scène par excellence de ce qui fut dans les croyances indo-européennes la voie de communication entre ces deux domaines cosmiques: le mouvement ascendant vers le sud du quartier des temples surplombé par la porte des Sphinx matérialisait en quelque sorte le "chemin du sud" ou "le chemin du Soleil" conduisant, selon ces croyances au prolongement du monde des vivant qu'est l'au-delà¹⁵. Pour cette raison, elle devait être ouverte en permanence¹⁶.

Un complexe architectural, insolite et imposant, parachève ce cadre naturel. Conçu en fonction de la symbolique de cette porte et des cérémonies

¹⁴ 'D'elles mêmes, les portes gémissent, ces portes que gardent les Heures, à qui l'entrée est commise de l'Olympe et du vaste ciel', chante Homère, *Iliade* V 749-50, traduction P. Mazon, Les belles lettres 1949; dans *Odyssée*, XXIV 11-13, il est question des portes du Soleil ('Ηελίου πύλας): 'passé le Rocher Blanc, les portes du Soleil et le pays des Rêves, ils eurent vite atteint la Prairie d'Asphodèle', traduction de P. Mazon, Les belles lettres 1939.

¹⁵ Qui est la représentation de la route hivernale du Soleil dans les textes des Brahmanas où elle est appelée "chemin d'Aryaman", cf. Dumézil 1977, 98-99.

¹⁶ Contrairement aux autres grandes portes de la ville qui possédaient un système de fermeture du côté intérieur, cf. Canby 1975, 245, qui voit dans ce fait ainsi que dans l'étroitesse du passage entre les sphinx (1 m) une originalité de cette porte.

que l'on y accomplissait, la construction de Yerkapı varie par rapport à celle des autres portes, destinées, elles, à un usage séculier. Pour cette raison elle avait posé problème aux spécialistes dès les premières fouilles qui, négligeant l'aspect religieux, attribuaient sans argument décisif ses spécificités à des buts militaires¹⁷. De riches décors revêtent cet ensemble. On retiendra juste l'ornement principal, les sphinx, qui présentent ici une iconographie particulière et ont, comme sur tant d'autres portes, la fonction de gardiens de passage du profane au sacré, qu'il s'agisse d'accès dans un espace sacré, ou des portes de l'au-delà¹⁸. Un motif spécifique distingue les sphinx de cette porte ainsi que ceux, plus bas, figurant à l'entrée de l'édifice sacré sur le massif de Nişantepe, édifice bâti dans l'axe même de la porte de l'enceinte. Il représente un arbre à volutes encadrant les rosettes (symboles solaires) qui surplombe les têtes des monstres en guise de crinière (fig. 3), et dont le dessin stylisé se laisse identifier aisément comme celui d'un Arbre de Vie où plutôt d'un Arbre-axe cosmique¹⁹. Loin de constituer un simple ornement, ce dessin vise à mettre en lumière la fonction spécifique des sphinx²⁰.

S'ériquant au-dessus de leurs têtes, le "Grand Arbre" selon l'appellatif hittite, traduit dans les deux cas l'union entre le Ciel et la Terre ainsi que le maintien d'équilibre et d'harmonie entre leurs domaines respectifs. Les portes menant de l'un à l'autre sont veillées ici par les sphinx²¹.

¹⁷ Cf. discussion à ce sujet chez Canby 1975, 243-46 (avec bibliographie) qui démontre le caractère absurde d'une explication militaire et considère à juste titre cette porte comme une espèce de "temple-gate".

¹⁸ A Hattusa même, les sphinx bordaient également l'entrée principale des temples 2 et 3, cf. Neve 1993, 63. Créé en Egypte, le sphinx y connaît une diversité de représentations alors que son rôle fondamental est celui de gardien et de protecteur d'un domaine sacré dont il devait défendre l'accès. Il a également la tâche de veiller sur le passage du profane au sacré et à ce titre figure sur les portes de l'au-delà, Hassan 1951.

¹⁹ Son tracé s'inscrit parfaitement dans l'iconographie de l'Arbre de Vie, cf. York 1972-75 et Parpoli 1993, 200-201; chez les Hittites mêmes, on observe un dessin analogue sur un sceau qui comporte en outre une grenade à son sommet, cf. Ward 1910, n° 804, cf. également Meriggi 1937, 85, n. 5 et hiéroglyphique L. 156.

²⁰ Son rôle fonctionnel avait été déjà pressenti par Canby, Canby 1975, 243-4, qui rejette l'interprétation de coiffe et envisage une espèce de symbole hiéroglyphique associé à la figure elle-même; les découvertes nouvelles permettent à P. Neve de préciser cette hypothèse et de voir, pour cette raison, une relation fondamentale ("eine inhaltliche Verbindung") entre la Porte des sphinx et l'édifice de Nişantepe, ainsi que leur signification cultuelle, Neve 1993, 19 et 63.

²¹ Pour le concept de l'Arbre de Vie/l'Arbre du Monde dans les traditions indo-européennes en général et celles des Hittites en particulier on se rapportera en dernier lieu à

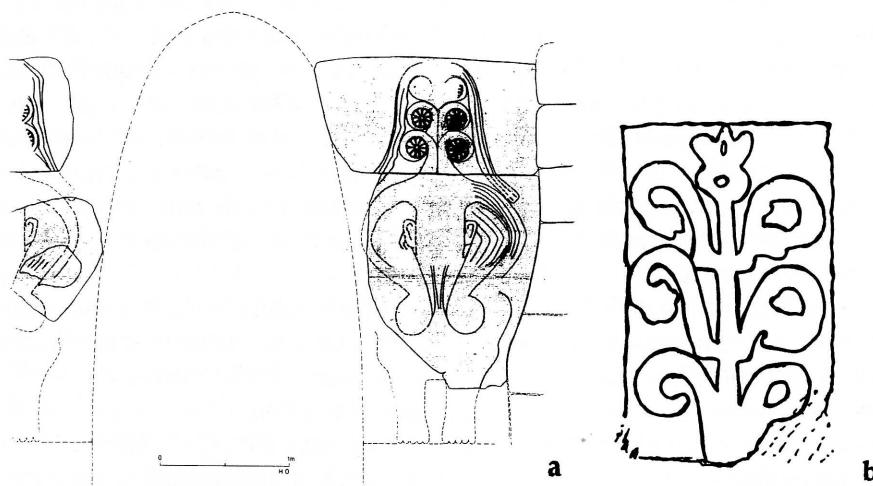


Fig. 3: (a) Sphinx de Nişantepe coiffé d'un Arbre de Vie stylisé,
d'après Peter Neve (1993, 66)
(b) signe hiéroglyphique L. 156 reproduisant le même motif.

En dressant ses contours de pyramide, le bastion dont est flanquée cette porte sud de la ville complète, lui aussi, le symbolisme suggéré par ses monstres-protecteurs: ici, comme ailleurs, cette réplique des pics de montagne balise le point-nombril où le centre, lieu universel où se matérialise la jonction entre le ciel et la terre et où s'établit le passage dans les deux sens²².

Ce caractère sacré conférait à la porte des Sphinx une position privilégiée au sein de la capitale. Théâtre des manifestations importantes dans la vie de la ville, c'est aussi auprès d'elle que l'on déposait ou suspendait des objets ou documents remarquables, comme ce fut le cas de la célèbre tablette en bronze renfermant le traité entre le roi Tuthaliya IV et son cousin Kurunta, roi de Tarhuntassa²³.

²² L'étude chez Masson 1991, 199 sqq. et pour le maintien de l'équilibre entre les deux domaines cosmiques Masson 1992.

²³ Cette forme suggestive n'est certainement pas à attribuer à une influence égyptienne comme le suggère P. Neve, cf. Neve 1993, 18.

²³ Qui a été découverte en 1986 à une trentaine de mètres de la porte des Sphinx, cf. Neve 1993, 19-20 et fig. 38-39 et 45-46, et pour l'édition magistrale de l'épigraphie, Otten 1988. Pour les comptes-rendus de cette publication ainsi que pour les études parues par la suite, voir en dernier lieu Forlanini 1998.

4) Le choix des reliefs sur les deux portes symétriques apparaît en relation avec le motif du sphinx de la porte médiane: dans les trois cas il s'agit de gardiens. Celle de l'est est protégée par un dieu guerrier lequel est assimilé au roi-guerrier alors que le lion, son double dans le monde animal²⁴, veille sur celle de l'ouest. Aussi, le souverain hittite, comme bien d'autres, mesure-t-il ses forces en se comparant à lui: outre les textes, les documents figuratifs font écho, non sans imagination, de cette association, ainsi par exemple une stèle de Tuthaliya IV, où deux protomés de lions encadrent le nom du roi²⁵.

5) En traçant les axes de ces trois portes de la ville haute, P. Neve restitue, sans s'en apercevoir, un autre symbole universel de cette même réalisation conceptuelle. Les axes des deux portes latérales forment en effet avec l'arc de la ville haute un schéma triangulaire dont l'apex se situe à Nişantepe, soit au point d'intersection des trois axes (fig. 2)²⁶. Emblème du temple-montagne, le triangle, droit ou renversé, implique depuis les temps les plus anciens une relation avec le ciel, plus exactement l'union entre la terre et le ciel²⁷. A l'instar de nombreuses autres populations, les tribus indo-européennes d'Anatolie gardent le souvenir de sa vieille symbolique incarnant l'harmonie et la plénitude: dans l'écriture hiéroglyphe un sens bénéfique, celui du bien, du bien-être et de la santé est en effet conférant au

²⁴ Et à ce titre le second immédiat de l'homme dans l'hiérarchie des êtres, cf. Beigbeder 1989, 280-298 où son analysés les divers aspects du symbolisme du lion ainsi que la riche iconographie de ses représentations, et 408-9 pour sa présence dans le contexte cosmique. Pour les associations entre le roi hittite et le lion, dès les textes les plus anciens, voir discussion chez Hoffner 1980, 297; elles mènent ce spécialiste à envisager que la porte des Lions "could conceivably portray royal attributes".

²⁵ Découverte dans le temple n° 16, cette stèle, dont l'inscription indique la généalogie du roi, figurait comme pierre de remplacement dans le mur d'une petite église byzantine de la ville haute, cf. P. Neve 1987, 57 et fig. 13 et Neve 1993, fig. 84 et 85. Les deux protomés de lion, plus particulièrement, sont commentés chez M. Marazzi, 1991, fig. 27, 3, qui rappelle, de son côté, l'association entre le roi hittite et le lion tout en mentionnant le relief de cet animal sur la grande porte de la ville haute mais sans s'interroger sur les raisons d'être de sa présence.

²⁶ On laissera de côté ici les schémas triangulaires plus vastes que restitue J. Börker-Klähn respectivement entre Yerkapı – Büyükkale – Tayalikkaya et entre Büyükkale – Temple 1 – Tayalikkaya, cf. Börker-Klähn 1994, 131-2 et fig. 1a.

²⁷ L'importance de l'archéotype explique la multitude de valeurs symboliques du triangle depuis les temps les plus anciens, cf. l'excellent aperçu chez Beigbeder 1989, 405-413, qui passe en revue ces valeurs au fil des siècles et à travers les civilisations les plus diverses ainsi que de la triangulation dans l'architecture. A noter le motif triangle-palmiste-cœur dans la zone mésopotamienne exprimant la relation avec l'au-delà et celui de l'Y, comportant un triangle inversé de la zone égyptienne.

triangle²⁸. Parmi ses nombreuses représentations, devenues pour une part des motifs iconographiques, une seule répercute directement son archétype: il s'agit du dessin figurant sur l'une des notations du nom de Tuthaliya IV où le dieu-montagne présente pour emblème un triangle, d'ailleurs plutôt pyramidal qu'isocèle (fig. 4)²⁹.

Comme l'avait observé P. Neve, les particularités dans le concept architectural du complexe de Nişantepe obéissent à son emplacement, plus exactement, à sa position intermédiaire entre le complexe palatial au nord et le quartier des temples au sud (fig. 2)³⁰. En fait, cet emplacement paraît significatif à double titre: sur le plan matériel, ce centre en soi servait de relais entre ces deux institutions majeures; sur un plan plus abstrait il devait être perçu comme un passage symbolique entre l'espace profane et l'espace sacré³¹.

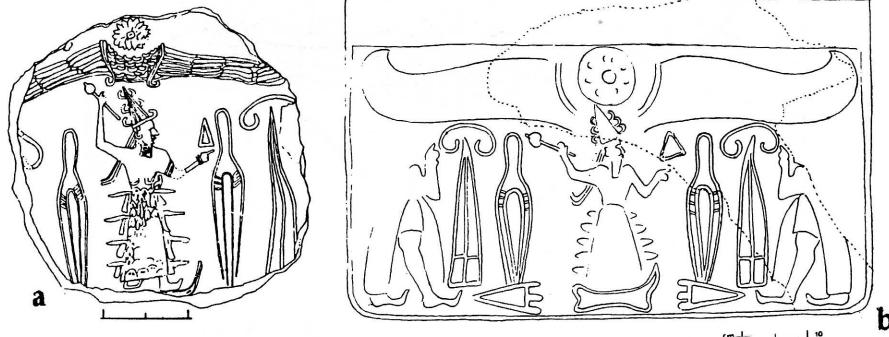


Fig. 4: Triangle présenté par le dieu-montagne:
(a) SBo I 63 (b) fragment d'orthostate de Hattusa.

²⁸ Comme l'indique très clairement sa valeur dans le répertoire hiéroglyphique où il figure seul ou en combinaison avec d'autres signes, cf. Laroche, 1960, n° 370 et en dernier lieu Marazza 1990, 237-8, avec bibliographie.

²⁹ Ainsi les sceaux SBo I 63 et Nişantepe, cf. Neve 1991, fig. 159 ou encore un fragment d'orthostate trouvé dans la forteresse de Hattusa, Beran 1962, 50 et fig. 43 et Marazza 1991, fig. 27, 2. Attribut céleste, le triangle n'est pas uniquement l'apanage du dieu-montagne: sur le relief de Fraktin, il est présenté par le dieu de l'Orage alors que sur RS 17.25 et sur une bague en or de Konya c'est un dieu ailé qui le porte, cf. E. Laroche, in *Ugaritica III*, 137-8 et fig. 55-57; également Dinçol 1998, 169 et fig. 2 et plus loin, note 47.

³⁰ Cf. Neve 1993, 22, 43 sqq., relié au nord avec le palais grâce aux deux rampes, le complexe de Nişantepe offre au sud le point de départ vers les temples à partir duquel se dégagent trois voies de communication en suivant les axes des trois portes.

³¹ Cette symbolique n'est pas seulement reflétée par les sphinx mais aussi par sa réalisation architecturale qui montre dans la partie nord un caractère profane et en rapport fonctionnel avec le palais; la partie sud, en revanche, laisse apparaître un caractère sacré ayant une fonction cultuelle, cf. Neve 1993, 52 et 63.

Enfin, une analogie de principe se dégage entre le schéma formé par les axes des trois portes de la ville haute et celui de l'observation rituelle du soleil au cours de l'année (fig. 5)³². Elle laisse présager que d'autres éléments relatifs au concept général de la ville haute pourraient être obtenus en suivant attentivement l'évolution héliaque à l'horizon depuis le sommet de Nişantepe. Ceci par rapport aux trois portes et plus particulièrement en période de solstices et d'équinoxe.

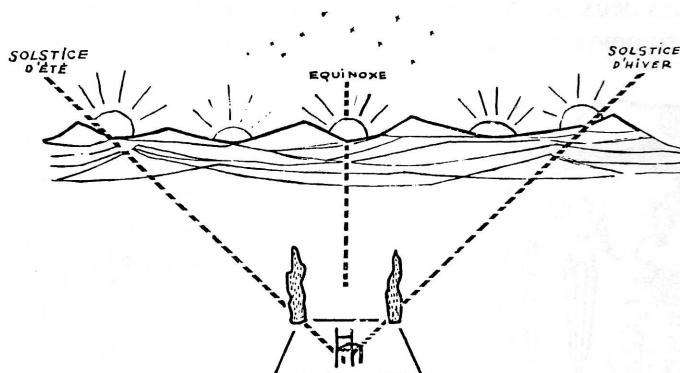


Fig. 5: Observation rituelle du soleil.

6) Le plan général du quartier sacré obéit dans son ensemble au même schéma conceptuel. Les temples s'ordonnent en effet autour des ces trois axes, la zone qui longe la ligne médiane depuis la porte des Sphinx jusqu'au complexe de Nişantepe, offrant une position privilégiée à en juger d'après la densité des édifices. Dans cette répartition rigoureuse, où rien ne semble laissé au hasard, aussi bien l'emplacement que la taille et la nature de chaque temple devait correspondre à la personnalité du dieu ou de la déesse auquel il était voué. La logique d'une telle disposition suggère que la partie la plus basse de ce vaste flanc soit réservée au troisième niveau cosmique, c'est à dire aux divinités chthoniennes, dispensatrices de la

³² Dès la préhistoire, l'évolution du soleil ainsi que les déplacements progressifs de ses lever à l'horizon régissaient l'orientation ou l'alignement des menhirs ou des bétyles; plus tard, l'observation de ses mouvements donnera lieu à un véritable rite alors que l'architecture sacrée les accusera de plus d'une manière, cf. l'excellent commentaire à ce sujet chez Champeaux 1989, 113 sqq. (chapitre "Le temple et le cosmos").

fertilité-fécondité, ainsi qu'aux âmes des morts. Jusqu'à présent, les fouilles archéologiques ont fait apparaître à ce niveau, connu sous le nom du Südburg, les vestiges d'un complexe cultuel *sui generis*, car montrant un concept architectural nouveau au sein des traditions hittites³³. Au-delà d'une topographie appropriée, ce quartier faisant face à la forteresse palatiale, est aussi un emplacement de choix et en quelque sorte à l'image de la position de ces divinités au sein du panthéon hittite.

Configuration du complexe du "Südburg"

Les parties actuellement dégagées de ce complexe insolite suffisent déjà pour dessiner un ensemble cohérent (fig. 6). Il s'agit au premier chef d'une enceinte importante montrant un plan rectangulaire et une orientation nord-

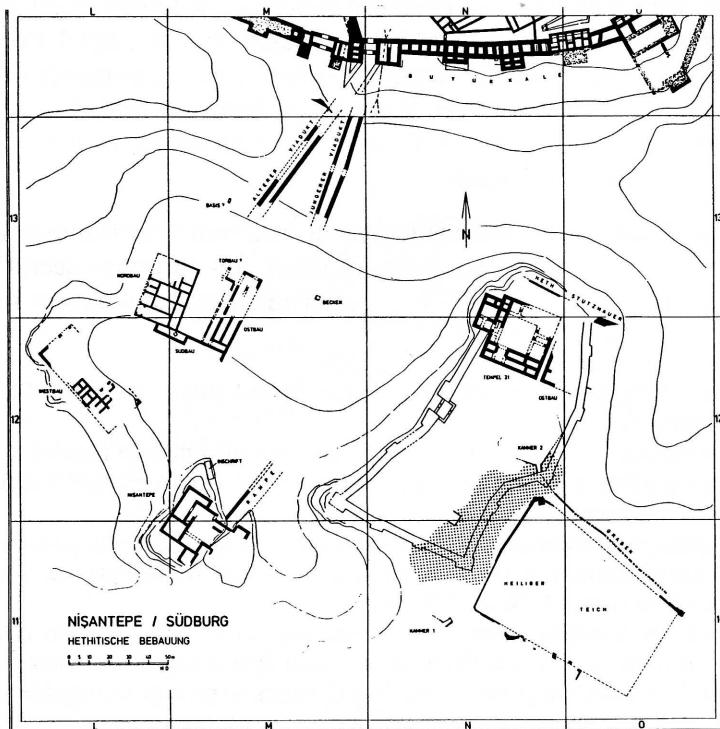


Fig 6: Plan de Nişantepe et du "Südburg" selon P. Neve (1993, 47).

³³ Pour l'historique des fouilles dans cette zone, qui ont débuté en 1988 et se sont prolongées jusqu'à 1992, ainsi que pour une description détaillée de cet ensemble on se rapportera en dernier lieu à Neve 1993, 63 sqq.

est-sud-ouest³⁴. Deux édifices, placés côté à côté dans le même alignement (est-ouest), occupent son extrémité nord³⁵. Le bon état de conservation permet d'identifier celui du côté ouest comme temple (temple n° 31) et d'envisager en conséquence un caractère sacré pour celui qui le jouxte à l'est. Environ 50 m. plus loin, en direction sud-est, une petite pièce souterraine, "Kammer 2", accompagne en quelque sorte ces deux constructions: intégrée dans le rempart et orientée nord-sud, elle s'ouvre du côté nord, son entrée, en permanence ouverte, se tournant vers les deux édifices (fig. 7). Du côté sud, en revanche, elle se trouve encastrée dans l'angle d'un imposant bassin artificiel: extérieur à l'enceinte, ce bassin longe en partie son mur sud-est. Une disposition pareille, résultant d'un concept architectural parfaitement étudiée, témoigne sans équivoque en faveur d'un rapport idéologique entre les trois constructions au sein de l'enceinte³⁶, d'une part, et entre l'enceinte dans son ensemble et le bassin, de l'autre. Loin de constituer l'élément central (*Mittelpunkt*) autour duquel s'organise ce complexe cultuel, comme l'envisage Neve³⁷, ce vaste réservoir d'eau devait être conçu comme annexe d'au moins deux enceintes³⁸.

La chambre 2 et ses ornements

Tout dans l'architecture de ce monument, nouveau pour Hattusa car sans parallèles directs, concourt à mettre en relief son caractère secret³⁹. Cet effet est obtenu grâce à une position souterraine, aux dimensions réduites

³⁴ Cf. Neve 1990 pour un exposé détaillé de ces mises à jour et 1993, fig. 122 et 194 pour un aperçu général.

³⁵ Tout en longeant au nord la falaise qui s'érige face au complexe palatial, cf. Neve 1993, 74, qui attribue leur emplacement côté-côte à une étroite relation fonctionnelle entre ces deux bâtiments.

³⁶ Loin de songer à la cohérence générale qui caractérise tout complexe cultuel, P. Neve traite les deux bâtiments au nord de l'enceinte comme un rayon à part qui s'opposait au plan général de base, cf. Neve 1993, 74.

³⁷ Privilégiant les données matérielles, voire leur apparence, dans l'analyse de ce complexe, Neve attribue un rôle essentiel au bassin sacré dont la superficie atteint 6000 m², cf. Neve 1993, 63 sqq. Ce point de vue formel où les croyances susceptibles d'avoir insiré un tel ensemble ne sont guère prises en compte, est répercuté sans réserve chez Mora 1997, 427.

³⁸ A en juger d'après une pièce analogue mais en mauvais état de conservation ("Kammer 1") et sans doute inachevée qui se trouve incorporée dans l'angle opposé du même bassin, cf. Neve 1993, 69-70 et fig. 199-200.

³⁹ Les analogies entre ce monument avec la pièce dans la forteresse de Gavur Kalesi ainsi qu'avec celle dans l'enceinte du temple I de Boğazköy, montrant toutes deux une configuration semblable, sont discutées chez Masson 1991, 285-290.

ainsi qu'au plafond voûté à encorbellement (fig. 7). S'y ajoute un certain rétrécissement vers le fond, qu'elle accuse dans la largeur et dans la hauteur depuis son entrée archée. Loin d'être due au hasard, une disposition pareille vise à mettre en évidence l'élément essentiel de cette pièce et son attribution infernale: une fosse rectangulaire creusée à même le sol sous sa paroi sud. Recouverte par une pierre plate, elle était destinée, sans nul doute, à l'accomplissement d'un rite spécifique. Si le contexte au fond de cette pièce permet d'envisager une communication avec le bassin, les rainures que l'on observe sous sa paroi sud marquent, selon P. Neve, les traces d'un objet qui devait être déposé dans la fosse⁴⁰, le plus probablement en vue d'une manipulation rituelle.

Les trois reliefs, deux effigies et une inscription, qui ornent les trois parois précisent, en revanche, que la réalisation de ce monument est due à Suppiluliuma II tout en mettant en valeur, chacun à sa manière, la personnalité ou les exploits du dernier souverain hittite. Si leurs emplacements et leurs iconographies respectives suggèrent à première vue trois entités indépendantes, l'association conceptuelle qui se laisse déceler au-delà de ces apparences trompeuses mène à y voir, me semble-t-il, un ensemble cohérent.

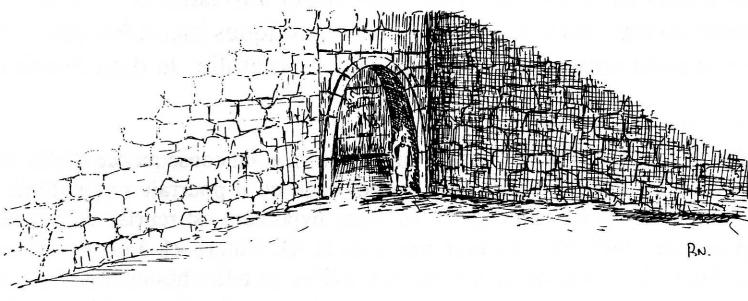


Fig. 7: Chambre 2 vue de l'extérieur, reconstitution selon Peter Neve (1993, 74).

Effigies

Réalisées dans le même esprit, les deux effigies de la Chambre 2 offrent deux exemples par excellence de ces images de synthèse dont les anciens possédaient l'ingénieux secret: leur iconographie plus ou moins dépouillée et de ce fait trompeuse traduit plusieurs notions à la fois.

La plus imposante des deux se profile juste au-dessus de la fosse rectan-

⁴⁰ Neve 1993, 70 mais sans préciser leurs contours.

gulaire en occupant la majeure partie de la paroi sud. Elle montre un homme en tenue de prêtre, surmonté d'un soleil ailé et présentant un *ankh* avec sa main droite (fig. 8, a). Se laissant interpréter de diverses manières, son identification n'a pas manqué de poser problème aux exégètes modernes portant sur elle un regard unilatéral⁴¹. Ni dieu, ni roi, mais les deux à la fois réunis dans une seule image qui incarne, comme celle à Yazılıkaya (fig. 8,b), 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 (*hanneshas ishas*); en tant que grand prêtre, il s'identifie à la déesse Soleil de la Terre, maîtresse de la magie⁴². De cette association les textes font écho en recourant à des formules recherchées, comme en témoigne le passage du KUB XLI 23 ii 18-25⁴³:

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

Deux tracés sur cette représentation visent à illustrer le caractère double de l'image divine, voire les deux entités cosmiques incarnées par la divinité solaire des trois tribus indo-européennes d'Anatolie, le dieu Soleil du Ciel

⁴¹ 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 (Güterbock 1993) 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 rechercher le concept susceptible d'inspirer et, par là, de justifier ces similitudes, il recourt à une explication reposant sur 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. Interrogations également chez Börker-Klähn 1996, 45 mais sans solution aucune. Curieusement, aucun commentaire n'est consacré à cette image chez Hawkins 1995.

⁴² Ces associations qui résultent d'un héritage direct des traditions indo-européennes communes sont discutées en dernier lieu chez Masson, 1991, 229 sqq., qui passe en revue leurs manifestations dans les textes et sur l'imagerie hittite.

⁴³ Ce passage est traduit et commenté en particulier par Archi 1979, 37-38, qui ne manque pas de relever ici le caractère "idéal" de l'union entre la divinité solaire et le souverain hittite et d'y rechercher l'origine éventuelle de l'épithète royale "mon Soleil". 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.

et la Déesse Soleil de la Terre⁴⁴. Ici, comme ailleurs, les deux disques au milieu du soleil ailé, symbolisent en effet ce couple antithétique⁴⁵ dont le caractère indivis est traduit sur de ce monument: le dessin des deux soleils identiques surmontés d'un seul idéogramme divin⁴⁶. 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 chthoniennes 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 représentés par le symbole en question⁴⁷. Le contact avec le monde infernal était-il établi à l'aide de l'objet ayant rainuré sous la paroi sud?

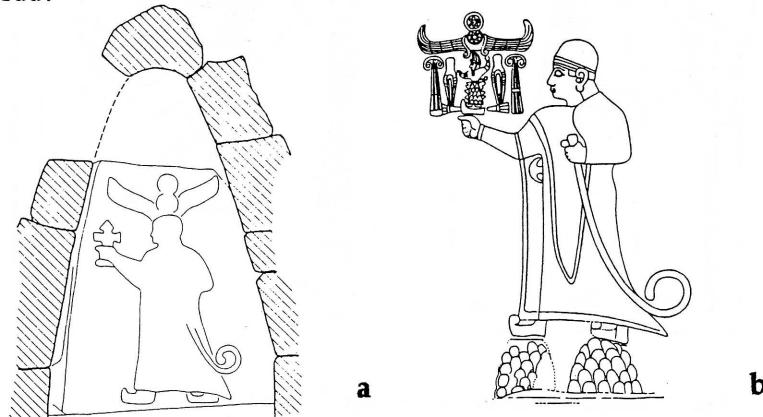


Fig. 8: (a) Südburg, effigie de la divinité solaire (d'après Neve 1993, 71).
 (b) Yazılıkaya, Tuthaliya IV en tenue de prêtre (d'après Bittel et al. 1975, Tf. 60).

⁴⁴ 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-eš tak-na-aš* ^dUTU-uš *tak-na-aš-ša* DINGIR^{MES} *hu-u-ma-an-te-eš*, cf. Kümmel 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. Starke 1985, 153.

⁴⁵ Faut-il rappeler ici que les représentations du dieu Soleil tout seul comportent un disque dans le soleil ailé, comme le montre en particulier la figure n° 35 de Yazılıkaya, représentant le dieu Soleil du Ciel?

⁴⁶ Les diverses représentations de la double divinité solaire sont désormais regroupées et analysées par Masson 1997 et 1998.

⁴⁷ Déjà Masson 1991, 292. Pourtant, depuis le début, la présence de l'ankh pose problème aux spécialistes, cf. Güterbock 1993 ou Neve 1993, 80: "Dabei ist allerdings noch unklar, welche Rolle dem Sonnengott(?) mit dem vermeintlichen Lebenssymbol zukommt". A ce titre on peut comparer l'image féminine sur un sceau de la reine Danuhepa, surmontée d'un soleil ailé et présentant un triangle, c'est-à-dire un symbole analogue (note 28), cf. en dernier lieu Börker-Klähn 1996, 48-9 et fig. 15, à qui cette image synthétisant la déesse solaire et la reine pose également problème.

A ce faisceau de témoignages convergents, s'ajoute également 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, qui traduit sans équivoque l'entrée, voir l'accès vers le monde infernal, cf. commentaire plus bas, à propos de l'épigraphe.

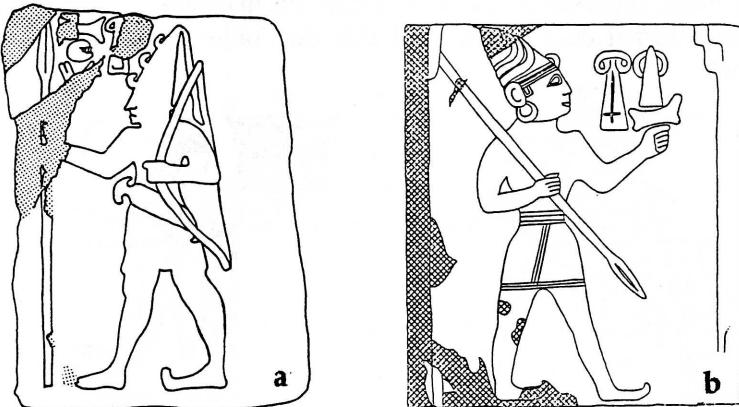


Fig. 9: Images divinisées de (a) Suppiluliuma II (Südburg) et de (b) Tuthaliya IV⁴⁸ (temple 5) en tenue guerrière.

L'image du roi-fondateur, sculptée sur la paroi est, juste à côté de l'entrée, reflète le même esprit de synthèse (fig. 9,a). Présenté en tenue guerrière, soit en sa fonction du 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'aspect du dieu de l'Orage⁴⁸. Comme l'effigie solaire, ce type de représentation traduit la même structure idéologique héritée, l'association entre les deuxièmes fonctions, divine et sociale, qui est la fonction

⁴⁸ Son aspect composite, qui caractérise aussi la stèle de Tuthaliya (Tuthaliya IV le plus probablement) découverte dans l'enceinte du temple 5, (fig. 9,b), a également posé problème aux spécialistes; ainsi, par exemple, l'explication quelque peu absurde chez Hawkins 1995, 19-20, 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. Critiques au sujet d'une telle identification chez Giorgieri 1998, 176; de même Börker-Klähn 1996, 45.

guerrière, incarnée respectivement par le dieu de l'Orage et le souverain⁴⁹. De nombreux textes hittito-louvites confirment ces témoignages imaginés. 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, ainsi, parmi nombreux exemples, ce passage d'*Annales de Mursili*, KBo III 4 ro ii 16-19⁵⁰:

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.

Épigraphie

Une inscription hiéroglyphique recouvre la majeure partie de la paroi ouest: sculptée en haut relief et disposée en six lignes elle relate les campagnes de Suppiluliuma II dans le sud-ouest anatolien. Si la lecture de ce texte, apparu dès la première campagne de fouilles, ne pose pas de problèmes majeurs grâce à un excellent état de conservation, son interprétation, en revanche, est rendue plus difficile par une notation très idéographique⁵¹. En attendant l'*editio princeps* confiée à David Hawkins⁵², certains fragments avaient été révélés dans les rapports préliminaires, alors qu'une circulation occulte de photographies montrait l'ensemble du texte, phénomène susceptible de se produire lorsque l'épigraphiste en charge tarde à franchir le pas, avait abouti à une publication préalable. Elle est due au spécialiste hollandais Fred C. Woudhuizen⁵³.

Ayant pour principe de ne jamais considérer un document écrit sans

⁴⁹ Cf. discussion chez Masson 1991, 229 sqq. où cette image est déjà prise comme exemple.

⁵⁰ Cf. Götze 1933, 46-47.

⁵¹ Ces difficultés expliquent sans doute, que sa publication, annoncée comme imminente par le Professeur Otten, "Die Bearbeitung der Inschrift ist in Kürze von J.D. Hawkins zu erwarten", cf. Otten 1989, 337, ait vu le jour sept ans après.

⁵² Cf. Hawkins 1995. Si on peut féliciter l'auteur pour ses analyses faites avec minutie et 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.

⁵³ Sa première étude, Woudhuizen 1994, est reprise de manière plus développée, cf. Woudhuizen 1994/95. Tout en indiquant qu'elle repose sur un examen des photographies, l'auteur tente une transcription et traduction complète de l'épigraphe ainsi que de celle de Yalburt en les comparant avec d'autres documents de la même période. Curieusement, ces deux publications sont ignorées par les trois recenseurs de l'édition de Hawkins, Mora 1997, Giorgieri 1998 et Poetto 1998.

l'avoir examiné directement, il m'est impossible de discuter ici cette inscription dans son intégralité. Aussi, devrai-je me limiter aux trois observations résultant d'un coup d'œil furtif porté sur elle en Septembre 1998, lors du III^e Congrès hittitologique⁵⁴.

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 du roi.

2) Comme l'avait supposé très justement H. Otten⁵⁵, l'image de Suppiluliuma II sculptée à l'entrée, devait indiquer à la fois le fondateur du monument et l'auteur de l'inscription qui, pour cette raison, sans doute, est dépourvue d'intitulé. Cette complémentarité entre l'image et l'épigraphe accentue encore la cohérence idéologique entre les trois ornements de la Chambre 2⁵⁶.

3) Plusieurs faits invitent à revoir l'interprétation proposée par Hawkins pour les deux derniers paragraphes (17-18), (fig. 10). Difficiles, mais essentielles pour l'intelligence de l'épigraphe, ils recèlent l'unique propos se rapportant au contexte sacré de ce monument et doivent former en conséquence une unité à part traduisant le message final⁵⁷.

a) En séparant cette unité pour rattacher la première sentence à celle qui précède et concerne les actes de Suppilulima II, Hawkins aboutit, me semble-t-il, à une traduction peu vraisemblable car faisant dire au roi qu'il avait présenté des offrandes aux dieux des villes conquises, dont celle de Tarhuntassa⁵⁸:

§ 17. TONITRUS (URBS) // *x+ra-/i-sà-ma* (URBS) INFRA. *122(URBS)
 *137(-)ha-sà

⁵⁴ Lors de ce bref examen j'ai été gagnée par l'impression que certains signes dans la copie de Hawkins, cf. Hawkins 1995, fig. 35, ne sont pas reproduits de manière tout-à-fait fidèle.

⁵⁵ Observation rapportée chez Hawkins 1995, 20.

⁵⁶ Et qui, pour cette raison, s'éclairent mutuellement; aussi l'analyse des deux effigies ne devrait pas rester "beyond the scope of the epigraphical study", comme l'estime D. Hawkins.

⁵⁷ Elles ont été déjà perçues de cette manière par Woudhuizen, cf. Woudhuizen 1994, 74 et 1994/95, 202 mais sans commentaire particulier.

⁵⁸ Hawkins 1995, 22-23; des problèmes de lecture et d'interprétation dans les passages précédents inspirent sans doute au spécialiste anglais une répartition pareille: loin de lui faciliter la tâche, elle fait surgir, je le crains, de nouvelles difficultés.

DEUS-*zi/a* DARE-*ha*

§ 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)".

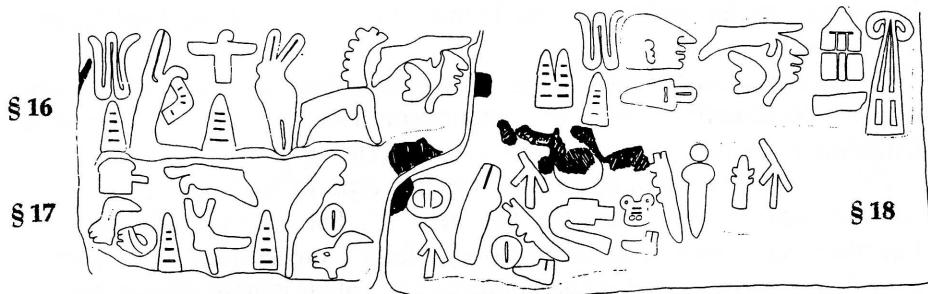


Fig. 10: Partie finale de l'inscription dans la Chambre 2
(d'après Hawkins 1995, Abb. 35)

b) La lecture du § 17 demande de nouvelles vérifications. L'identification du signe qui figure sous L 57, idéogramme SOUS (*INFRA*), en formant avec lui un ensemble, reste à établir: son dessin évoque de manière trop vague celui d'un animal stylisé, L. 122⁵⁹, et paraît tout aussi proche, sinon plus proche des L. 67 et L. 68, ce dernier reproduisant une "main qui donne + épine"⁶⁰. A-t-on affaire ici à une variante d'un schéma connu ou bien s'agit-il d'un caractère nouveau? Seul, l'examen attentif sur place est susceptible d'apporter une réponse. Il en va de même pour le dessin que

⁵⁹ Par ailleurs peu connu; les analogies avec le sceau WAG 42.352 de Baltimore évoquées chez Hawkins 1995, 43 en faveur de cette identification ne me paraissent pas probantes.

⁶⁰ Il a été identifié de cette manière par Woudhuizen, cf. Woudhuizen 1994, 74 et 1994-5, 202; si cette lecture est envisageable, la restitution du verbe *kata pia-* 'subordonner', plausible dans ce contexte, demande en revanche des vérifications. Signalons également que l'interprétation proposée par Woudhuizen, *ibid.*, pour le § 16 ("And I built no towns (in) Tarhuntassa" est susceptible d'éclairer la suite du texte. Elle me paraît en tout cas plus satisfaisante que la traduction de Hawkins qui, pour restituer le nom de la ville de Tana, n'hésite pas à lire phonétiquement le signe NÉGATIF (L. 332), cf. discussion à ce sujet chez Giorgieri 1998, 176, qui voit dans cette éventuelle valeur phonétique l'une des "singularités orthographiques" de l'inscription du Südburg.

Hawkins identifie comme L. 137 tout en reconnaissant que ni son tracé ni son orientation ne reproduisent celui qui figure sur les autels d'Emirgazi⁶¹. A défaut d'une lecture plus précise, l'interprétation de ce paragraphe demeure incertaine.

c) La répartition malaisée des phrases dans ce passage final, d'une part, des rapprochements quelque peu rapides avec des formules caractéristiques pour les inscriptions de construction (building inscriptions) attestées sur des documents du Ier millénaire, de l'autre, invitent à reconsidérer la traduction du § 18.

L'expression *pa-ti-* ' ANNUS oriente d'emblée Hawkins vers les inscriptions de construction, ceci par comparaison 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'⁶²: "it can be recognized as a regular type of building inscription, characterized by the phrase 'in that year'"⁶³. Par voie de conséquence, il attribue, sans hésiter, au verbe *izi(ya)-* 'faire', qui termine cette phrase, une valeur synonyme de l'idéogramme BÂTIR, valeur jamais attestée par ailleurs⁶⁴.

Sur un plan plus général, la constance observée par les inscriptions anciennes aussi bien dans la paléographie que dans la sémantique et dont l'épigraphie du "Südburg" offre une nouvelle illustration, rend peu plausible en soi une alternance BÂTIR/*izi(ya)-*. Dans ce cas précis, elle serait même exclue du fait que l'idéogramme BÂTIR y est employé à trois reprises (l. 3,4 et 5): pour quelle raison serait-il remplacé par un autre verbe justement

⁶¹ Cf. Hawkins 1995, 43 qui ne manque pas de signaler également le problème posé par leurs compléments phonétiques respectifs.

⁶² Et sans tenir compte que le datif-locatif singulier du pronom démonstratif (*a*)*pa-* peut revêtir également une valeur adverbiale 'ici, là', cf. Meriggi 1966, 55.

⁶³ Cf. Hawkins 1990, 307.

⁶⁴ Tout en passant sous silence l'emploi régulier de l'idéogramme BÂTIR (L. 246, ligature de MAISON+METTRE), sur ce type d'inscriptions, Hawkins cherche à justifier ici le verbe *izi(ya)-* 'faire' en évoquant ses attestations sur les inscriptions de Yalburt et de Karahöyük-Elbistan mais sans les discuter, Hawkins 1990, 307 et 1995, 45; si ces attestations fournissent des parallèles pour la graphie abrégée (dépourvue du suffixe personnel) du verbe *izi(ya)-*, leurs contextes n'apportent en revanche aucune preuve en faveur de son emploi avec l'acception de bâtir. Cette acception, attribuée arbitrairement par Hawkins au verbe *izi(ya)-* dès 1990, Hawkins 1990, 307, a sans doute induit en erreur M. Poetto qui traduit l'expression 234-zi/la *a/i(a)-zi-a/ha* sur Yalburt § 11,I par "costruui recinti (sacri)", cf. Poetto 1993, 33-34: le verbe 'faire' dans cette expression paraît bien à sa place dans la mesure où l'on délimite, voire organise une enceinte sacrée, ainsi Woudhuizen 1994-5, 178 mais sans comprendre de la même manière le signe L. 202.

dans le propos final visant à énoncer une "building inscription"? Remplacé de surcroît par un verbe prêtant à l'équivoque et dont la morphologie suggère une forme itérative⁶⁵. Il s'agirait par ailleurs de l'unique écart sur cette épigraphe dont les répétitions fréquentes reproduisent toujours les schémas identiques, voire un même mode d'expression. Ces faits, relevant d'une analyse interne et, par là, susceptibles de guider utilement tout déchiffreur, ne semblent pas effleurer l'esprit de l'épigraphiste britannique.

La traduction du groupe *pa-ti-* ANNUS *i(a)-zi/a* ainsi obtenue, permet à Hawkins de proposer pour les deux les deux vocables qui précédent, *zi/a + a-ti DEUS*. *202⁶⁶ le sens 'here, a Divine Earth-Road'⁶⁷.

Le caractère général de cette inscription, la nature du monument lui servant de support ainsi que les données analysées ci-dessus, m'amènent à lire et à comprendre de manière suivante son message final:

137-*ha-sà DIEU-zi/a DONNER-ha zi/a-a-ti DIEU. 202 pa-ti-* ANNÉE *i(a)-zi/a*
 'Des offrandes je donnais⁶⁸ aux dieux dans cet autel infernal (*mundus*)
 (Et) je (le) faisais là/je célébrais la fête/je (les) célébrais là⁶⁹ annuellement.'

De tels propos viennent, me semble-t-il, 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 exploits⁷⁰. Exploits qu'il aurait pu difficilement accomplir en une seule année, comme le présume Hawkins en établissant une concordance entre la forme pronominale *pa-ti-* de la dernière phrase et la conjonction temporelle REL+ra/i figurant au début du texte, 'quand ... en cette année

⁶⁵ Cf. Hawkins / Morpurgo-Davies / Neumann 1973, 186-187, qui voient dans l'élément -z- de ce verbe un équivalent du hittite -ss-, cf. *iya-* 'faire' et sa forme itérative *essa-*; également Hawkins / Morpurgo-Davies 1982, 101-102, 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.

⁶⁶ A noter les doutes au sujet de l'identification de la ligature DEUS.*202 chez Giorgieri 1998, 178 mais tout en reconnaissant qu'il n'avait pas examiné directement l'inscription.

⁶⁷ L'ablatif sg. du pronom démonstratif *zi/a* est traité d'emblée comme adverbe et sans mentionner la possibilité d'y voir une valeur pronominale, 'dans ce'.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ A comparer avec la formule hittite *apiya-pat iyami* 'Ici même je célébrerai'.

⁷⁰ Une traduction dans le même sens est déjà proposée par Woudhuizen, cf. Woudhuizen 1994, 74 et 1994/95, 202: 'I gave libations to the gods; (And I) did (so) year(ly) in this divine offering pit'.

là⁷¹.

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 célébrait les divinités (DINGIR *iya-/e/issa-*) en leur présentant régulièrement des offrandes; soit, plutôt, avec le sens de 'célébrer la fête', cf. hittite EZEN *iya-/e/issa-* ou *iya-/essa-* tout court⁷².

Enfin, l'idéogramme ANNÉE, serait à comprendre dans ce contexte comme adjetif, *usali-*, qui est représenté par le même dessin et qualifie précisément des diverses offrandes (annuelles)⁷³.

Un tracé suggestif, L. 202 – ligature de TERRE et de CHEMIN qui dessine un mouvement descendant – qualifie ce monument alors que l'idéogramme DIEU précise son caractère sacré. Cette composition s'avère désormais comme variante du même idéogramme, attesté sur les stèles de Karahöyük-Elbistan et d'Ispekçur (fig. 11 a-c) et montrant une alternance significative dans le déterminatif: en guise de l'idéogramme DIEU c'est un schéma reproduisant très nettement les contours d'un autel, L. 311⁷⁴, qui qualifie sur ces stèles le culte en question.

Les données matérielles examinées ci-dessus témoignent, d'une manière ou d'une autre en faveur de cette identification du groupe hiéroglyphique non sans apporter des précisions sur la nature du monument qu'il désignaient. Toutes ces données concourent en effet à évoquer ici l'un de ces autels ou "puits infernaux" à travers lesquels se réalisait la communication

⁷¹ En dernier lieu, Hawkins 1995, 26 et 45; Giorgieri 1998, 178 traite cette concordance comme une "besondere 'Rundstruktur'".

⁷² Cf. à titre de parallèle le passage KUB XXXII 130 19: *namma-an-za* ^dUTU^{ši} *iemi* 'ensuite, moi, mon Soleil, je la (déesse Istar) célébrerai', cf. Danmanville 1956, 42.

⁷³ Ces attestations sont regroupées chez Laroche 1960, n° 336 b.

⁷⁴ Et non pas ceux de "CISEAU", L.268, comme l'identifie Laroche, cf. Laroche 1960, n° 202 à l'aide d'une reproduction insuffisamment précise, cf. Masson 1979, 228-230: un examen minutieux de cette stèle m'avait en effet permis de reconnaître sur les deux attestations du L. 202 le tracé d'un autel montrant la forme analogue à celle des pièces d'Emircazi et d'envisager ainsi que cette ligature désignait un 'lieu de culte'; en outre, elle s'inscrivait aussi bien d'un point de vue graphique que sémantique dans la série de signes combinés avec L. 311 et relevant tous du vocabulaire sacré. La variante sur "Südburg" vient confirmer ce sens en le précisant et invite, me semble-t-il, à écarter définitivement la lecture de Laroche pour L. 202 ainsi que celle proposée par H. Nowicki (1981, 267-268), qui voit dans le dessin de l'autel une variante de l'idéogramme GRAND, L. 363 (volute + épine). Ignorant ces deux identifications, Hawkins suit Laroche pour cette lecture erronnée ce qui l'amène à voir dans L. 202 sur la stèle de Karahöyük-Elbistan une sorte de "physical (stone)structure" (sic!.., cf. Hawkins 1990, 314 et 1995, 44.

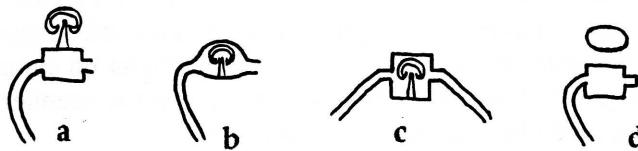


Fig. 11: de l'idéogramme 202: (a-b) Karahöyük-Elbistan, (c) Ispekçur (d) Südburg

avec le monde souterrain. Une fosse ou "bouche infernale", creusée à leur intérieur, en constitue l'élément principal: c'est elle qui incarnait l'accès symbolique vers les entrailles de la terre et qui sert en conséquence de leur dénominatif commun⁷⁵. A ce titre, la ligature hiéroglyphique AUTEL./DIEU.TERRE.CHEMIN est à considérer comme réplique de l'expression hittite, *ŠA DINGIR^{LIM} hattessar/api*⁷⁶.

Le contexte général de l'ensemble du "Südburg", la disposition des bâtiments à l'intérieur de l'enceinte où la Chambre 2 fait figure de dépendance du temple 31, en tout cas, et enfin la configuration spécifique de cette pièce évoquent immanquablement le faisceau de croyances indo-européennes qui inspirent les réalisations architecturales analogues dans la Rome ancienne: des enceintes, *sacra*, dont un puits infernal, *mundus*, fait également partie intégrante⁷⁷. Les cérémonies qu'on y accomplissait sont définies d'après l'acte principal, soit le soulèvement du couvercle recouvrant la

⁷⁵ Pour la similitude entre les croyances relatives à ces fosses et entre leurs appellatifs au Proche-Orient ancien, voir notamment Vieyra 1961 et Hoffner 1967; les croyances relatives au grec βόθρος et leurs comparaisons avec celles des traditions hittites sont commentées en dernier lieu chez Masson 1989 et 1991.

⁷⁶ La composition identique du sumérogramme DINGIR.KASKAL.KUR qui désigne un phénomène naturel, voire un cours d'eau souterrain dans les régions karstiques (*düden* en turc), avait suggéré 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 des configurations semblables, qui tout en nous mettant sur la piste de l'aspect souterrain de notre monument, est loin d'éclairer son caractère intrinsèque ou, plus exactement, l'idéologie religieuse qui inspire son concept architectural. Aussi, les tentatives visant à l'expliquer à partir du sumérogramme ne 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, cf. en dernier lieu Hawkins 1995, 44-45, avec bibliographie.

⁷⁷ Cf. Masson 1991, 279-296, pour une comparaison détaillée entre le complexe du Südburg et les *sacra* romains. Pour la configuration du *mundus* plus particulièrement, Weinstock 1930, 122.

fosse, *mundus patet* "ouverture du *mundus*" (*api kinu*) ou encore *deorum inferum ianua patet* "ouverture des portes des divinités inférieures". Elles avaient lieu à des dates fixes (EZEN SAG.UŠ) et revêtaient un caractère national (*dies religiosi*). A Rome, comme à Hattusa, c'est le premier personnage de l'État qui se chargeait de leurs exécutions.⁷⁸

[Postscriptum 2001: Pour les découvertes les plus récentes dans le quartier de Hattusa discuté ici, voir désormais l'excellent rapport de fouilles par Jürgen Seeher, *AA* 1999/3, 341-344 et le nouveau plan de la ville, fig. 18.]

Bibliographie

- Archi, Alfonso
 1979 "Auguri per il Labarna", *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (= StudMed 1), Pavia, 27-51.
- Beigbeder, Olivier
 1989 *Lexique des symboles*, Paris.
- Beran, Thomas
 1962 "Ausgewählte Einzelfunde", in: K. Bittel et al., "Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy in den Jahren 1958 und 1959", *MDOG* 93, 36-58.
- Bittel, Kurt et al.
 1975 *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya* (BoHa 9), Berlin.
 1976 *Les Hittites*, Paris.
- Börker-Klähn, Jutta
 1994 "Der hethitische Areopag: Yerkapı, die Bronzetafel und der 'Staatsstreich'", *AoF* 21, 131-160.
- 1996 "Marginalien zur Boğazköy-Glyptik", *SMEA* 38, 33-61.
- Canby, Jeanny Vorys
 1975 "The Walters Cappadocian Tablet and The Sphinx in Anatolia in the second Millennium B.C.", *JNES* 34, 225-248.
- de Champeaux, G.
 1989 *Le monde des symboles*, Paris.
- Danmanville, Jeanne
 1956 "Un roi hittite honore Ištar de Samuha", *RHA* 14/59, 39-61.
- Dinçol, Belkis
 1998 "Tönerne Siegelkopien aus Boğazköy", in: S. Alp / A. Süel (éd.), *Acts of the IIIrd International Kongress of Hittitology*, Ankara.

⁷⁸ La connexion entre la Chambre 2 et le grand bassin s'explique à la lumière de ces croyances qui associent étroitement les divinités chthoniennes et les âmes des morts à des contextes aquatiques.

- Dumézil, George
 1977 *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- Finet, André
 1973 *Le code de Hammurabi* (LAPO 6), Paris.
 1972-75 "Hursagkalama", in: *RIA* 4, 519-520.
- Forlanini, Massimo
 1998 "L'Anatolia occidentale e gli Hittiti: appunti su alcune recenti scoperte e le loro conseguenze per la geografia storica", *SMEA* 40/2, 219-253.
- Gelling, P. / Ellis Davidsson, H.
 1969 *The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, Londres.
- George, Andrew R.
 1993 *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia* (MesCiv 5), Indiana.
- Giorgieri, Mauro
 1998 Compte-rendu de J. David Hawkins, The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG), *OLZ* 94, 174-184.
- Götze, Albrecht
 1933 *Die Annalen des Mursiliš* (MVAeG 38), Leipzig.
- Güterbock, Hans Gustav
 1993 "SUNGOD or KING", in M.J. Mellink / E. Porada / T. Özgüç (éd.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara 1993, 225-226.
- Hassan, S.
 1951 *Le sphinx. Son histoire à la lumière des fouilles récentes*, Le Caire.
- Hawkins, J. David
 1990 "The new inscription from the Südburg of Boğazköy-Ḫattuša", *AA* 1990/3, 305-314.
 1995 *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)* (StBoT, Beih. 3), Wiesbaden.
- Hawkins, J. David / Anna Morpurgo-Davies
 1982 "Buying and selling in Hieroglyphic Luwian", in: J. Tischler (éd.), *Serta Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann* (IBS 40), Innsbruck.
- Hawkins, J. David / Anna Morpurgo-Davies / Günter Neumann
 1973 *Hittite Hieroglyphs and Luwian: New Evidence for the Connection* (NAWGött 6), Göttingen (paru en 1974).
- Hoffner, Harry A.
 1967 "Second Millennium Antecedents to the Hebrew *OB*", *JBL* 86, 385-401.
 1980 "Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites", *OrNS* 49, 283-332.
- Kümmel, Hans Martin
 1967 *Ersatzrituale für den hethitischen König* (StBoT 3), Wiesbaden.
- Laroche, Emmanuel
 1960 *Les hiéroglyphes hittites I, L'écriture*, Paris.
- Masson, Emilia
 1979 "La stèle de Karahöyük-Elbistan: nouvel examen", in: *Florilegium Anatoli-*

- 1989 *cum, Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, 225-241.
- 1991 *Les Douze dieux de l'immortalité, croyances indo-européennes à Yazılıkaya*, Paris.
- 1991 *Le combat pour l'immortalité, héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris.
- 1992 "Le motif 28-29 de Yazılıkaya: un motif cosmogonique", in: H. Otten / E. Akurgal / H. Ertem / A. Süel (éd.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 379-384.
- 1997 "Les plus anciens témoignages en faveur de la première fonction divine et sociale chez les Indo-Européens", *Ollodagos* 10, 223-235 et 6 planches.
- 1998 "Le double soleil dans les hiéroglyphes anatoliens", in: S. Alp / A. Süel (éd.), *Acts of the III^d International Congress of Hittitology*, Ankara, 401-412.
- Meriggi, Piero
- 1937 "Listes des hiéroglyphes hittites" *RHA* 4/27, 69-114.
- 1966 *Manuale di eteo geroglifico I: Grammatica* (IncGr 13), Rome.
- Mora, Clelia
- 1997 Compte-rendu de J. David Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa* (SÜDBURG), *BiOr* 54, 427-433.
- Neve, Peter
- 1989 "Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1988", *AA* 1989/3, 271-322.
- 1990 "Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1989", *AA* 1990/3, 267-303.
- 1993 *Hattuša – Stadt der Götter und Tempel, Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt des Hethiter*, Mainz.
- Nowicki, Helmut
- 1981 "Bemerkungen zur hier.-luw. Inschrift von Karahöyük-Elbistan", *KZ* 95, 251-273.
- Otten, Heinrich
- 1988 *Die Bronzetafel aus Boğazköy, Ein Staatsvertrag Tuthalijas IV.* (StBoT Beih. 1), Wiesbaden.
- 1989 "Die hieroglyphen-luwische Inschrift", *AA* 1989/3, 333-337.
- Parpolo, Simo
- 1993 "The Assyrian Tree of life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy", *JNES* 52, 161-208.
- Poetto, Massimo
- 1993 *L'iscrizione luvio-geroglifica di Yalburt* (StudMed 8), Pavia.
- 1998 Compte-rendu de J. David Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa* (SÜDBURG), *Kratylos* 43, 108-121.
- Porphyre
- III^e siècle *L'antrre des nymphes dans l'Odyssée*, traduction Y. Le Lay, éd. Verdier 1989.
- Starke, Frank
- 1985 *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (StBoT 30), Wiesbaden.
- Stone, Elizabeth C.
- 1995 "The Development of Cities in Ancient Mesopotamia", in: *CANE* I, 235-248.

Vieyra, Maurice

- 1961 "Les noms du 'mundus' en hittite et en assyrien et la pythonisse d'Endor",
RHA 69, 47-55.

Ward, H.W.

- 1910 *The seal cylinders of Western Asia*, Washington.

Weinstock, St.

- 1930 "Mundus patet", *Römische Mitteilungen* 45, 122.

Woudhuizen, Fred C.

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

- 1994/95 "Luwian Hieroglyphic Monumental Rock and Stone Inscriptions from The Hittite Period" *Talanta* 26-27, 153-217.

York, H.

- 1972-1975 "Heiliger Baum", in: *RIA* 4, 269-282.