



HAL
open science

**La montagne, la vigne et la justice : images et langages
des pouvoirs en Cappadoce à l'âge du fer (début du
XIIème – fin du VIIème siècle avant Jésus Christ) : entre
permanences et mutations, entre Orient et Occident**

Matthieu Demanuelli

► **To cite this version:**

Matthieu Demanuelli. La montagne, la vigne et la justice : images et langages des pouvoirs en Cappadoce à l'âge du fer (début du XIIème – fin du VIIème siècle avant Jésus Christ) : entre permanences et mutations, entre Orient et Occident. Archéologie et Préhistoire. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5077 . tel-02099684

HAL Id: tel-02099684

<https://theses.hal.science/tel-02099684>

Submitted on 15 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
U.M.R 8167 "Orient et Méditerranée"

**La montagne, la vigne et la justice :
images et langages des pouvoirs en
Cappadoce à l'âge du Fer
(début du XII^{ème} – fin du VII^{ème} s. av. J.C.).
Entre permanences et mutations.
Entre Orient et Occident.**

Par Matthieu DEMANUELLI

Thèse de doctorat en sciences de l'antiquité
(histoire, archéologie, langues et littératures)

Sous la direction de Mme Maria-Grazia MASETTI-ROUAULT,
Directrice d'études

Soutenue le 11 / 12 / 2015

Devant un jury composé de :

Mme Isabelle KLOCK-FONTANILLE, Professeur, Université de Limoges

M. René LEBRUN, Professeur émérite, Université Catholique de Louvain

Mme Clelia MORA, Professeur, Université de Pavie

Mme Edwige ROUILLARD-BONRAISIN, Enseignant-chercheur, EPHE Paris

VOLUME I : introduction, parties I à III.

Sommaire	1
Abréviations utilisées dans les notes de bas de pages et les tableaux synoptiques	16
Introduction	17
1. Le cadre géographique : la Cappadoce et le Tabal.	
2. Les bornes chronologiques : début du XIIème siècle – fin du VIIème siècle av. J.C.	
3. La terminologie du sujet et les principaux axes de recherches.	
4. Etudier la Cappadoce à l'âge du fer : une gageure ? Méthodes d'approche et pluridisciplinarité.	
5. Annonce du plan et structures des volumes.	
I) Les sources externes de l'histoire de la Cappadoce à l'âge du fer : présentation, classification, études géographiques et géopolitiques.	27
1.1 Sources extra-chronologiques et sources contemporaines externes.	28
1.2 L'Anatolie et le Tabal dans les sources bibliques : <i>Tubal</i>.	28
1.3 Le Tabal dans les sources urartéennes : le « pays de (?) Tuate » ; <i>Taplani</i>.	30
1.4 Le Tabal dans les sources assyriennes, du règne de Salmanasar III à celui d'Assurbanipal.	33
1.4.1 Tableaux synoptiques 1 (n° 1 à 6) : le Tabal et les états cappadociens dans les sources royales assyriennes.	35
1. Salmanasar III	
2. Tiglath-phalazar III	
3. Salmanazar V	
4. Sargon II	
5. Sennacherib	
6. Assarhaddon	
7. Aššurbanipal	
1.4.2 Les quelques traces assyriennes directes en Anatolie et en Syrie du nord : inscriptions et reliefs rupestres.	45
1.4.3 Bilan des sources assyriennes : géopolitique cappadocienne et difficultés assyriennes.	47
1. La Cappadoce hors de la sphère assyrienne : XIIème – milieu du IXème siècle.	

2. La Cappadoce entre le milieu du IX^{ème} et le milieu du VIII^{ème} siècle : des transformations géopolitiques majeures.
3. Le Tabal : l'unique région néo-hittite jamais directement contrôlée ou durablement soumise par l'Assyrie.
4. Les tributs tabaliens : un espace riche.
 - a) Les ressources naturelles, l'artisanat des métaux et l'orfèvrerie.
 - b) Les chevaux, leur élevage et leur dressage.
5. Le Tabal dans les coalitions anatoliennes : un espace rebelle.

1.4.4 Tableau synoptique 2 : royaumes et cités du Tabal d'après les sources assyriennes. Equivalences, localisations et discussions. 59

1. Tabal : un dérivé assyrien de *tapariya-*, de la montagne Tapala ou du terme *ta-ba-lis*, « forgeron » ?
2. Bit Burutash : la “Maison de Paruta” ?
3. Un terme louvite pour « Tabal » : le « pays de Sura » ?
4. Artulu : le site de Kululu ?
5. Atuna : l'Atunuwa hittite ? Ishtu(a)nda : la Wasuduwanda hittite ?
6. Shinutu : la Sanhata hittite ?

1.4.5 Tableau synoptique 3 : les montagnes en Cappadoce à l'âge du fer d'après les sources assyriennes. Equivalences, localisations et discussions. 81

1. Les montagnes Tuni et Muli : entre ressources minières et montagnes divines.
2. Le mont Timur : « frontière » entre Melid et Tabal ?

1.4.6 Tableau synoptique 4 : les souverains tabaliens d'après les sources assyriennes. Equivalences, identifications et discussions. 86

II) Les sources internes, le corpus : classification et traductions. 89

2.1 Présentation générale. 90

2.1.1 Dénombrement et classification des sources. 90

2.1.2 Les absences et les vides : les tablettes et les sceaux ; les sources louvites hiéroglyphiques entre le début du XII^{ème} siècle et la fin du IX^{ème} siècle. 98

2.2 Questions de transition 1 : les sources du royaume de Tarhuntassa (XII^{ème} siècle ?). 100

2.2.1 Les raisons de l'intégration de ces sources dans notre corpus. 100

2.2.2 Les inscriptions rupestres des grands rois Mursili et Hartapu : KIZILDAĞ-KARADAĞ-BURUNKAYA. 103

2.3 Questions de transition 2 : les sources de l'âge du fer ancien en Cappadoce. 103

2.3.1 La stèle de Karahöyük (Elbistan).	103
2.3.2 Les stèles de Tavsan Tepesi.	107
2.3.3 Le petit relief rupestre d'Ivriz.	109
2.4 Les sources épigraphiques et iconographiques des IXème et VIIIème siècles.	110
2.4.1 De l'impossibilité et du rejet souhaitable de toute forme de typologies.	110
2.4.2 Ce que l'épigraphie apporte aux datations et à la chronologie : outils et discussions.	112
2.4.3 Liste des sources épigraphiques et iconographiques des IXème et VIIIème siècles.	117
1. Groupe A : stèles inscrites.	
2. Groupe B : <i>miscellanea</i> .	
3. Groupe C : inscriptions rupestres.	
4. Groupe D : reliefs rupestres.	
5. Groupe E : bandelettes de plomb inscrites.	
6. Groupe F : statuaire.	
7. Groupe G : stèles et orthostates anépigraphes, blocs et bases de colonnes.	
8. Groupe H : objets divers.	
9. Groupe I : céramique.	
10. Groupe J : sites et <i>höyük</i> .	
III) Les hommes, les villes, les dieux : société, urbanisation et religion en Cappadoce à l'âge du fer.	126
3.1 Recueil d'onomastique, par ordre alphabétique : liste, occurrences et analyse anthroponymique.	127
3.1.1 Royaumes et cités-états du Tabal, d'Ishtunda, d'Hubesna, d'Atuna, du Hilakku et d'Illubru.	129
3.1.2 Royaume de Tuwana.	139
3.1.3 Bilan de l'onomastique tabalienne :	141
1. Les théophores	
2. Les valeurs et les qualités	
3. La famille et les liens de parenté	
4. Les spécificités tabaliennes	
5. les continuités anthroponymiques du XIVème siècle jusqu'à l'époque gréco-romaine : de fortes permanences.	

3.2 La société et les élites : professions, statuts et titres. 145

3.2.1 Familles, professions et statuts : 145

1. Les métiers et les professions.

- le *huhurpari(ya)-*
- le *hur(a/i)nal(l)i-*
- le *kukisati-*
- le *lah(i)nal(l)a/i-*
- le *sarkunala-*
- le *tarpala(n)za-*
- le *uzakali-*
- le *waralaza-*
- le *uwatari-*

2. Les indicateurs de sexes et de statuts sociaux :

- le masculin, la femme et l'homme : VIR / CAPUT-*ti-* (*ziti-*) et FEMINA-*ti-* (*wanat(i)*)
- l' « homme libre » : l'*arawani-*
- le « notable » : le MAGNUS-*ra-z(z)a-* (*uraz(z)a-*)

3. Les structures familiales :

- d'après les textes funéraires
- d'après le fragement de *census* de Kululu

3.2.2 Les élites : l'univers aulique et l'administration royale. 152

1. Les titres auliques : hauts-fonctionnaires, administrateurs et intendants.

- le vizir : (LIGNUM)*sukala-*
- le « Seigneur de Maison » : DOMUS-*ni-* DOMINUS-*ni-i-sa-*
- le « chef des majordomes [du roi] » : MAGNUS.URCEUS
- l'émissaire : MAGNUS + *ra/i-ia-li-* (*uriyal(l)i-*)
- le « *a-[sa?-tara/i?](-)MAGNUS+RA/T?-ia* » : un « *uriyal(l)i-* du trône » ?
- les eunuques
- autres agents du pouvoir sans titre

2. Le gouvernorat : titres et fonctions. (152)

- proto-féodalité et tentatives de reconstructions de pouvoirs monarchiques centralisées
- le « seigneur des hommes du pithos »
- les « gouverneurs » : le LEPUS + *ra/i-ia-li-* (*tapariyali-*) et les SERVUS des rois.
- le « maire », l'administrateur local : le *hazani-*
- le hiéroglyphe LIGNUM et l'iconographie du « dirigeant *amu-* X au bâton ».
- bilan : les différentes fonctions des administrateurs locaux.

3. Les scribes et les lapicides : (156)
- les verbes : « écrire » et « graver ».
 - les titres :
 - les scribes : le SCRIBA-*la-* (*tuppala-*) et le SCRIBA + RA/I-*za* (?)
 - le graveur, le tailleur de pierre (?) : le *kwananal(l)a-*
 - Hiérarchie, statuts et fonctions des scribes.
4. Les titres de prêtrises : (164)
- le SACERDOS (*355-*sa6*)
 - le *kumaza-*
 - le *putiti-*
 - les titres problématiques
 - le souverain *pontifex primus* de Tarhunza
5. Les cadres militaires : (165)
- le « commandant en chef de la cavalerie (royale) » : le MAGNUS-*zi/a* (ANIMAL) EQUUS-*ta-*.
 - le « commandant de l'armée » : l'EXERCITUS -*la/i/u-na* MAGNUS + RA/I-*za-sa* (le *kuwalann(i)+ uraz(z)a*)
 - le « capitaine de 100 soldats » : l'EXERCITUS.MAGNUS.CENTUM

3.3 Généalogies et dynasties royales. 167

3.3.1 Les « grands rois » du Tarhuntassa (XIIIème – fin du XIIème s. av. J.C.).

3.3.2 Les souverains cappadociens (début du XIème s. – fin du VIIIème s. av. J.C.).

3.3.3 Les souverains du Tabal et des régions périphériques (VIIème siècle – milieu du VIème siècle av. J.C.).

3.4 Villes, sites et sanctuaires. 177

3.4.1 Forteresses (*harnisa-*) et postes-frontières (*irhala/i-*). 177

3.4.2 Portes, entrées urbaines monumentales et *bît hilani* : les programmes propagandistes urbains en Cappadoce. 177

3.4.3 Cités cappadocienne de l'âge du fer d'après le corpus. 181

1. Les cités nommées dans les sources écrites.

2. Les cités attestées dans le corpus hiéroglyphique, mais sans précision ou lisibilité toponymique. (185)

3. De quelques cités et sites majeurs : (187)

a) Kizildag

b) Kululu : Artulu ?

- c) Porsuk : Tunna ?
- d) Ova ören-Yassihöyük : Parzuta / Parwita ?
- e) Yassihöyük-Kirşehir
- f) Eğrek
- g) Hisarçik-Tekirderbent

4. Etude de toponymie cappadocienne. (193)

3.4.4 Importantes cités de l'âge du bronze hittite dont l'occupation humaine est attestée archéologiquement ou est à rechercher ou est simplement supposable à l'âge du fer. 195

- 1. Au nord : Sarissa, Zippalanda, Ankuwa.
- 2. Au centre : Kültepe-Kaneş, Harkiya, Kussara, Harkuna.
- 3. A l'est et au sud-est : Kummani-Kizzuwadna-Kizuatni, Sallapa.
- 4. Au sud et au sud-ouest : Ikkuwaniya, Lusna, Lalanda, Zallara, Saliya, Paduwanda.

3.4.5 Les sanctuaires. 198

- 1. Les quatre grands types d'aménagements sacrés et cultuels :
 - ° sanctuaires et temples intra-urbains ou en lien direct avec un centre urbain proche
 - ° sanctuaires ruraux à ciel ouvert et/ou aqua-rupestres
 - ° stèles *huwasi*- plus isolées, routes jalonnées et *via sacra*.
 - ° les monuments funéraires

2. Les principaux sanctuaires et les sites urbains associés : (200)

- a) Karadağ (>> Kizildağ)
- b) Ivriz-Ambarderesi (>> Ereğli – Hubeshna, puis contrôle direct des rois de Tuwana)
- c) Gökbez (>> Kemerhisar-Tuwana)
- d) Bulgarmaden (>> Zeyve höyük – Tuna)
- e) l'ensemble formé par des stèles et des bases de stèles *huwasi*- dans la vallée d'Altunhisar, de Kınık Höyük à Göllüdağ (>> Kemerhisar – Tuwana)
- f) Hisarçik / Tekirderbent (>> Hisarçik)
- g) Çaltepe (>> Çadır höyük - Zippalanda)
- h) Köşk höyük (>> Kemerhisar - Tuwana)
- i) Human Tepe (tumulus et autres infrastructures connexes >> Niğde - Nahitiya / Kemerhisar - Tuwana) et autres *tumuli*.

3.4.6 Autres sites et *höyük* occupés à l'âge du fer : proposition rapide de base de données (*tableaux de synthèse*). 222

- 1. Autour de Kululu
- 2. Autour de Şar
- 3. Autour de Kirşehir et de Kaman Kale Höyük
- 4. Autour de Kayseri

5. Autour de Nevşehir
6. Autour d'Aksaray
7. Autour de Niğde
8. Autour de Konya
9. Autour d'Ereğli

3.5 Panthéons et divinités : listes, occurrences et iconographies. 224

3.5.1 Des panthéons entre permanences et mutations : remarques générales et listes divines du Tabal septentrional. 226

3.5.2 Les invocations générales de « tous les dieux », « des dieux » : typologie, permanences et mutations. 229

3.5.3 L'examen au cas par cas des divinités majeures (*tableaux de synthèse*) : 232

1. les dieux de l'orage
2. Hebat
3. Sarruma
4. Alasuwa
5. Runtiya
6. Ea
7. Kubaba
8. le dieu-lune
9. Tiwat (dieu-soleil)
10. Santa
11. Nikaruha

3.5.4 Les panthéons locaux : 257

1. Le Tabal
2. Le royaume d'Atuna
3. Le royaume de Tuwana

3.5.5 Formes et épithètes du dieu de l'orage : 258

1. 9 épithètes et formes différentes : propositions d'interprétation
2. 7 représentations figurées : propositions d'interprétation
3. les figures du Tarhunza tuwanéen : évolutions iconographiques, religieuses et idéologiques

3.5.6 Les associations divines (couples, dyades, triades) et les schémas de pensée cosmologiques, politiques et sociaux qu'elles révèlent : 269

1. Couples divins et associations de type familial complémentaire.
2. Les cercles.
3. Les associations de type fonctionnel.
4. Quelques associations originales et synthétiques.

3.5.7 Les cercles propres à certaines divinités majeures : 274

1. Le cercle de Santa : les dieux *marwainzi*
 2. Le cercle de Kubaba : les « dieux du ATAHA », le « chien HASAMI », le « ARMALI »
 3. Le possible cercle de Nikaruha : le dieu *maruwan*, le « chien HASAMI »
- 3.5.8 Les divinités du monde agraire. 276
1. Le dieu *maruwan*- : une divinité gardienne des vignobles ?
 2. Une dyade agraire : le dieu GRAIN ((DEUS)BONUS-*sa*) et le dieu VIN ((DEUS)VITIS-*sa*).
 3. Halki ((DEUS)*198-*sa*)
- 3.5.9 Les divinités plus secondaires et plus problématiques : 278
1. Dans des mentions isolées : la « Mère de Tuna », le dieu Husa *hantilin*
 2. Dans l'iconographie : le « dLAMMA de la steppe » (stèle de Kültepe)
 3. Dans l'onomastique et la toponymie :
 - Mamma, Ilali, Iyarri et Tasaku
 - Kikki, Kulla, Hulla, Nanna
 - les montagnes et les rivières
- 3.5.10 Offrandes, libations et bestiaire du quotidien : 281
1. Les offrandes et les libations
 - les offrandes de céréales
 - les libations de vin
 2. Le bestiaire domestique
 - le mouton
 - le boeuf et le taureau
 - le cheval
 3. Le bestiaire sacrificiel : tableau synoptique.
- 3.5.11 Le bestiaire sauvage et le bestiaire protecteur : 291
1. Le cerf et la gazelle.
 2. Le bestiaire protecteur :
 - le lion et le motif léonin en Cappadoce
 - les génis protecteurs : le sphinx et le géni-griffon

3.6 Les structures anthropologiques et socio-religieuses des Louvites de Cappadoce d'après les sources. 300

- 3.6.1 La naissance de l'individu, son développement et sa mort : le corps et l'âme ; les divinités associées. 300
1. Les relations entre les hommes et les dieux : principes généraux.
 2. Le corps (*wasini*-) et l'âme (*arti*-/ *atni*-).
 3. Le dieu qui protège les naissances : le dieu-lune ?
 4. Le dieu qui insuffle l'âme puis veille sur l'individu et son développement : le dieu-soleil.
 5. Le dieu de la « bonne » et de la « mâle » mort : Santa.

- 3.6.2 Les conditions à remplir par l'individu s'il veut obtenir les faveurs divines et une « bonne mort » : 304
1. Une *pietas* sincère et constante.
 2. Des actes justes, sages et bons.
- 3.6.3 Les différents bienfaits et faveurs divins attendus par l'être humain : 306
1. La vitalité physique et la force guerrière.
 2. Longue vie, satiété et abondance.
- 3.6.4 Les rituels, les stèles et les différentes infrastructures funéraires : 307
1. La « Grande Route » et l'apothéose.
 2. Le rôle funéraire du dieu Santa.
 3. Les stèles funéraires : tentatives d'interprétations.
 - les formes générales des stèles : microcosme et éternité.
 - la terminologie et l'étymologie : une matière rocheuse qui « possède le divin ».
 - des stèles tabaliennes à ce jour exclusivement aniconiques : où réside l'âme du défunt ?
 - les fonctions des stèles funéraires.
 - les offrandes funéraires
 - le banquet funéraire
 - les infrastructures funéraires : chapelles, *hekur* et *tumuli*.
- 3.6.5. Un équilibre, tant social, politique que religieux, reposant sur la notion de « pacte », de « contrat » : la préservation de l'harmonie universelle. 313
1. La terminologie : le CAPERE-*ma-za* (*lalamaza-*) et le terme *samaza-*.
 2. Les trois grands types de pactes :
 - les serments politiques
 - les pactes funéraires
 - les pactes sacrificiels
 3. L'importance du droit et de la justice (humaine et divine).
 4. L'égalité de tous devant la Loi divine mais des hiérarchies sociales claires.

Appendice : les stèles et leurs formes, tentatives d'interprétation. 316

VOLUME II : parties IV-VI, conclusion, bibliographie.

IV) Une idéologie et une propagande politico-religieuses entre montagne, vigne et justice. 320

4.1 Le rocher et la montagne : socles sacrés de traditions et d'héritages politico-religieux hittites. 323

4.1.1 Montagne, économie, peuplement et territoire :	324
1. Montagne et peuplement	
2. Montagne et frontières	
3. Montagnes et ressources naturelles	

4.1.2 Entité rocheuse et religion en Tabal :	333
1. La pierre inscrite, le bloc ; les stèles et leurs socles ; les propriétés magiques de la pierre brute	
2. Le rocher et la falaise	
3. Les failles et les pics montagneux	
4. Montagnes divines et épiphanie	

4.1.3 Montagne et pouvoir royal :	352
1. Reliefs et inscriptions rupestres royaux : propagande rupestre et aménagement du territoire	
2. La figure du roi-prêtre « sur la montagne »	
3. Les souverains et leurs liens étroits avec deux divinités orophiles : Tarhunza et Sarruma.	

4.2 La vigne et l'orge : une idéologie et une religion d'abord et avant tout agrarienne au Ier millénaire. Propagande agraire, propagande des cycles (cycle du cosmos, cycle de l'eau, cycle du pouvoir royal et de son renouvellement). 358

4.2.1 La vigne et les céréales : usages et symboliques politico-religieuses.	359
1. La vigne et le raisin.	
a) La vigne, son iconographie et sa symbolique religieuse : abondance et fertilité.	
- la vigne et le vin à l'âge du bronze hittite	
- l'iconographie de la vigne en Cappadoce à l'âge du fer	
- la vigne, le vin et leurs symboliques	
b) La vigne et la royauté : force, « longue vie » et guérison.	
- vigne, « longue vie » du personnage royal et prospérité du règne	
- la vigne et le vin en Cappadoce comme symboles du pouvoir royal même	
2. L'orge et les grains.	
a) L'orge, son iconographie et sa symbolique religieuse	
b) Nouvelle propagande économique et préservation de l' <i>oenomia</i> : recensement et redistribution des richesses.	

4.2.2 La propagande agraire des rois tabaliens.	369
1. Changements climatiques, agriculture et propagande agraire.	(369)
2. Les <i>topoi</i> agraires.	(370)
a) Un lexique et une iconographie de l'abondance et de la satiété	
b) Le diptyque pluies nombreuses / sols fertiles	
c) Les « justes prix » des denrées alimentaire	
3. Rois, dieux et agriculture.	(379)

- a) Le roi et la célébration des divinités du monde agricole, de l'eau et de la fertilité
- b) Le roi pasteur
- c) Le roi paysan

4.2.3 Le roi, la vigne et l'orge à Ivriz. 384

1. Les motifs de l'abondance et de la fertilité : les symboles décorant le manteau d'apparat, l'orge, la vigne, la faucille, l'aigle et la spirale.
2. Une démonstration de la richesse et du multiculturalisme du souverain.
3. Une « fête du SAHANA », fête agricole ?

4.3 La justice et le « bon gouvernement » : des structures du pouvoir des rois et des élites entre permanences et mutations, entre traditions et innovations. 390

4.3.1 Le poids des héritages politiques hittites : les permanences. 390

1. Gestion, administration et pouvoir délégué : l'administration des grands rois d'Hattusha comme modèle. (391)
2. Des titulatures et des formules annalistiques en grande partie héritées : une conservation des archives hittites ? (394)

a) Titre et épithète :

- le titre « Grand Roi ».
- une épithète importante et à part à l'âge du fer : l'épithète « Héros ».
- les épithètes « aimé du dieu X » et « aimé des dieux ».

b) Les formules annalistiques et les *topoi* impériaux qu'elles véhiculent

- le roi comme « serviteur » d'une divinité, la divinité comme « seigneur » du roi
- la formule « le(s) dieu(x) X courai(en)t devant moi »
- la formule le « dieu X jeta [*ou* coucha] mes ennemis à mes pieds »
- le présent plutôt que le passé : le topos du dépassement des prédécesseurs
- le rayonnement international : l'épithète « célèbre à l'Ouest comme à l'Est »

c) Une conservation des archives hittites ?

3. Les cinq fondements traditionnels de la royauté louvite : (406)

- a) Le chef politique *pontifex maximus* et sa *pietas*
- b) Le roi bâtisseur, qui marque et aménage de son territoire
- c) Le roi chasseur
- d) Le roi guerrier
- e) La propagande temporelle et dynastique des dirigeants tabaliens : l'équilibre chronologique et diachronique de l'univers.

4.3.2 « Bon gouvernement », nouvelles valeurs et nouvelles figures dirigeantes : les mutations. 416

1. Les nouvelles capacités et valeurs morales des souverains et des élites : un *buon governo* ? (417)
 - a) La *tarwana-* : la « justice ».
 - b) La *sanawasatara-* : la « bonté ».
 - c) L'*atanasama-* : la « sagesse ».
 - d) La qualité *warpi-*, une forme d'excellence : bravoure ou ἀρετή ?
2. « Pour le bien de mon peuple » : des dirigeants soucieux du bien-être de leurs sujets et acteurs de la gestion de leur territoire. (426)
 - a) Le chef politique : un être fondamentalement humain, pieux et désarmé.
 - b) Le chef politique : une figure paternaliste bienveillante pour les autres êtres humains.
 - c) Synthèse : le nouveau « rôle du pouvoir politique comme fournisseur direct de richesse et de bien-être pour la société administrée » (M.G. Masetti-Rouault).
3. Le nouveau sur l'ancien : évolutions géopolitiques, structures territoriales, titres et figures du pouvoir en Cappadoce à l'âge du fer. (431)
 - a) Structures et évolutions politiques et géopolitiques en Cappadoce (XII^{ème} – milieu du VII^{ème} siècle) : cinq grandes périodes.
 - b) La cité-Etat en Cappadoce : réflexions autour d'une structure-type.
 - c) Synthèse : des traditions cappadociennes durables mais des innovations réelles et propres à l'âge du fer.
 - ° La notion de royauté limitée.
 - ° Deux titres totalement nouveaux : le titre-anthroponyme T/tuwati et le *tarwani*.
 - ° Une claire hiérarchie des titres politiques ?

V) L'héritage visible : l'iconographie, les aménagements rupestres et l'archéologie des paysages aux II^{ème} et I^{er} millénaires avant notre ère. Pour une étude comparée et diachronique des monuments et des lieux saints de Cappadoce. 449

5.1 Introduction : de la pertinence du terme « néo-hittite » en Cappadoce et de l'utilité d'une « *archaeology of places* » s'étendant sur deux millénaires. 450

5.2 De quelques oeuvres fondatrices en amont : Muwatalli II à Sirkeli et le cours inférieur du fleuve Ceyhan. 451

5.3 Les sanctuaires rupestres et les *landscape monuments* de l'âge du bronze : réoccupations et / ou sources d'inspiration directes à l'âge du fer. 454

5.4 L'héritage visible : les différentes continuités de l'âge du bronze hittite vers l'âge du fer. 456

5.4.1 L'héritage visible iconographique : l'iconographie du bestiaire, des vêtements, des scènes religieuses, des ornements et des objets.

1. De la permanence de certains objets : l'exemple des autels et de leurs motifs décoratifs.
2. Le style des sphinxs et des lions.
3. Les figures féminines.
4. Les divinités masculines.
5. De quelques codes iconographiques propres aux scènes religieuses.

5.4.2 L'héritage visible géopolitique : localisations et fonctions des monuments et inscriptions rupestres. 459

1. Les monuments de fondation urbaine : MALKAYA / SUVASA.
2. Les marqueurs de victoire militaire : BURUNKAYA / TOPADA.
3. La pratique des monuments aux frontières, en bordure ou au débouché de passe et de col : les « *landscape monuments* » de Tudhalia IV, le relief rupestre d'HANYERI et l'autel frontalier de KÖYLÜTÖLÜ YAYLA / le relief de Karapinar et l'autel frontalier de KURUBEL.

5.4.3 L'héritage visible rupestre religieux : les usages culturels des paysages et de la géomorphologie. Géomorphologie, hydrologie et religion aux II^{ème} et I^{er} millénaires avant J.C. 463

1. Bassins ou tables d'offrandes rupestres, cupule(s), rigole(s).
2. Les trous naturels, les goulets et les crevasses.
3. Crevasse et faille verticales dans la roche, dans la falaise, dans la montagne.
4. Les grottes.
5. Les rivières, les sources et résurgences karstiques, les grottes et rivières souterraines.
6. La morphologie naturelle de certains rochers et les « paysages à mystères ».

5.4.4 Réflexions sur deux études de cas de synthèse. 469

1. FRAKTIN et ÇIFTLIK-EGRIKÖY : similitudes multiples et inspiration directe.
2. Mise en regard : Sarruma à Boğazköy et Tarhunza à Ivriz.

5.5 Biographies des lieux, biographies des oeuvres. 471

5.5.1 Les sites d'Hatip, de Kızıldağ et d'Ivriz de l'époque hittite jusqu'à nos jours : biographies des lieux et « vie culturelle » des paysages. 471

1. Des sites stratégiques.
2. Des sites religieux.
3. Une observation directe ou indirecte des figures d'Hatip et de Kızıldağ par Warpalawa ?
4. Les permanences des usages économiques, agricoles et religieux des trois sites : les « biographies » des espaces.

5.5.2 Pour quelques exemples de plus : biographies de quelques lieux (Hsarçik, Tekirderbent et Andaval), biographies de quelques oeuvres. 478

Appendice : la Cappadoce au travers des siècles et des époques, une région syncrétique et sacro-sainte par excellence. 484

VI) La Cappadoce louvite dans le cadre proche-oriental ancien : *koiné*, contacts, influences et interactions. 486

6.1. La première *koiné* : le monde des principautés néo-hittites anatoliennes et syro-hittites. 488

6.1.1 Une seule et même *koiné* linguistique, politique, religieuse et culturelle : une unité certaine dans la diversité géopolitique. 488

6.1.2 Cappadoce, Hilakku, Melid et Kummuh : une unité dans les paysages, les activités économiques, les liens politiques et diplomatiques, les structures idéologiques et religieuses. 489

6.1.3 La Cappadoce et Sam'al : les interactions et la question des influences araméennes. 492

6.1.4 La Cappadoce et la Cilicie : les interactions et la question des influences phéniciennes. 494

6.1.5 La Cappadoce et Karkemish : des influences idéologiques et religieuses. 497

6.2 Une deuxième *koiné* : la Cappadoce, la Phrygie et l'Urartu. 498

6.2.1 Comparaisons générales : six grands traits communs. 498

6.2.2 La Cappadoce et l'Urartu : des contacts périodiques mais réels. 503

6.2.3 La Cappadoce et la Phrygie : liens multiples et interactions profondes. 506

6.3 Une troisième *koiné* : la Cappadoce et les mondes assyrien, égéen et grec. 515

6.3.1 Cappadoce et Assyrie : échanges culturels et jeux d'influence. 516

1. De l'Assyrie vers la Cappadoce : des influences réelles mais limitées.

2. De la Cappadoce vers l'Assyrie : tributs, déportations, influences techniques et culturelles.

6.3.2 Les états cappadociens, la culture louvite et le monde grec. 521

1. Les influences artistiques et iconographiques. (522)

2. Les influences politiques : la cité-Etat, la justice et le *tarwani*. (524)

a) La cité-Etat cappadocienne et la *polis* grecque : structures territoriales et évolutions socio-politiques.

b) La comparaison entre les langages du pouvoir en Cappadoce (âge du fer moyen) et ceux des législateurs grecs (deuxième moitié du VIIème – début du VIème siècles).

c) Du *tarwani* au *tyrannos* : de la Cappadoce vers la Lydie puis l'Asie mineure et les îles égéennes ?

3. Les héritages mythologiques et religieux : *topoi* littéraires, anthroponymes, vigne et montagnes. (528)

a) La Cappadoce louvite et l'*Iliade* : de l'origine hittite-louvite de quelques *topoi*, anthroponymes et toponymes.

b) De quelques figures divines liées à la montagne et à la vigne : Hermès, Dionysos, Maron et Saron.

6.4 Prolongements : les successeurs des Néo-Hittites en Cappadoce et en Anatolie centrale, de l'expansion lydienne à l'époque gréco-romaine. 537

6.4.1 Le Tabal et la Cappadoce du milieu du VIIème siècle au milieu du VIème siècle : un « conservatoire » de traditions louvites ? 537

6.4.2 La Cappadoce louvite, le Tabal, la Lydie et la Lycie : de quelques continuités et transmissions anthroponymiques, religieuses et politiques. 541

1. La Cappadoce louvite et la Lydie.

2. La Cappadoce louvite et la Lycie.

6.4.3 Les héritages louvites en Cappadoce aux époques achéménide et gréco-romaine : des continuités anthroponymiques, religieuses et politiques. 548

1. La Cappadoce achéménide.

2. La Cappadoce romaine...et postérieurement.

Conclusion 555

Abréviations utilisées dans la bibliographie 563

Bibliographie 564

Sitographie 606

VOLUME III : annexes (cartes, planches et planches comparatives) 607

Abréviations utilisées dans les notes de bas de pages et les tableaux de synthèse.

1) Abréviations typographiques fréquemment utilisées :

comm. pers. = communication personnelle aimablement donnée par un spécialiste

contra = controverse entre spécialistes

et al. = *et alii* (ouvrage collectif)

lect. = lecture d'un anthroponyme ou d'un terme proposée par un auteur

litt. = littéralement

n. = note de bas de page d'un ouvrage cité ou tirée de notre étude

prob. = probable [forme de...]

réf. = références bibliographiques données par un auteur cité

resp. = respectivement

class. = toponyme / anthroponyme / terme classique

gr. = *idem* grec

hitt. = *idem* hittite

lat. = *idem* latin

louv. = *idem* louvite

lyc. = *idem* lycien

lyd. = *idem* lydien

rotha. = rothacisme

var. = variante

2) *Ouvrages les plus fréquemment cités, sous formes abrégées (voir les références complètes dans la bibliographie finale) :*

Anatolia, on the trail... = *Anatolia : on the trail of the hittite civilization. Cities, temples, inscriptions, monuments, wars and treaties. From Hattusha, the capital, to Syria* (Kılıçkaya et Yazıcı 2011).

CHLI = *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions* (Hawkins 2000).

L.I. = *Luwian Identities. Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean* (Mouton, Rutherford et Yakubovich éd. 2013).

O.H.A.A = *Oxford Handbook of Ancient Anatolia* (Steadman et Mac Mahon 2011).

Reallexicon... = *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (contributions de Beckman 2002 en particulier).

USHK = *Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst* (Orthmann 1971).

3) Ressources web les plus fréquemment citées :

A.E.B. = *Assyrian Empire Builders. Governors, diplomats and soldiers in the service of Sargon II and Tiglat-pileser III, kings of Assyria*, www.ucl.ac.uk (contributions de K. Radner en particulier).

Chroni. Assyrio. = *Chroniques assyriologiques*, <https://chroniquesassyriologiques.worldpress.com> (A. Mouton).

Bonatz 2007 = *The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian and Aramean Kingdoms, Electronic Pre-Publication*, www.religionswissenschaft.uzh.ch (D. Bonatz dir. février 2007).

H.M. = *Hittite Monuments*, www.hittitemonuments.com (T. Bilgin).

T.A.Y. project = *Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri Projesi*, www.tayproject.org

Introduction

La chute de l'empire hittite autour de 1185/1180 est l'un des événements majeurs du monde oriental à cette époque, longtemps perçu comme résultant d'une destruction dramatique et brutale causée par les migrations et les invasions des fameux « Peuples de la Mer » décrits par les sources pharaoniques.

Mais cette vision de l'Histoire est depuis déjà plus d'une décennie remise en cause. D'une part, les explications de cette « chute » de l'empire sont multiples. Si les vagues de migrations des Gasgas et autres Mushkis ont bien joué un rôle non négligeable¹, les causes sont aussi certainement socio-économiques (le grain manque et la famine menace), politiques (les révoltes des états vassaux ou en apanage, à commencer par celles du royaume du Tarhuntassa, grondent) et sans doute également climatiques². D'autre part, il est avéré que le dernier grand roi hittite Suppiluliuma II n'a pas fui précipitamment, mais bien programmé de manière rationnelle et anticipée l'abandon de la capitale Hattusha/Boğazköy, emportant avec lui ses dieux mânes, sa cour et donc ses élites, scribes, artisans et artistes pour se réfugier en direction du sud³. Il aurait ainsi en cela imité son ancêtre Muwatalli II qui avait déjà fui l'avancée des Gasgas, déplaçant sa capitale vers le sud, dans le Tarhuntassa⁴. Enfin, les recherches archéologiques de la zone de Büyükkaya à Hattusha/Boğazköy ont montré que le site a été réoccupé immédiatement après cet abandon, donc dès les tous débuts de l'âge du fer, sans réelle trace de « dévastation »⁵.

A partir de là, les opinions des spécialistes divergent. Le souverain hittite aurait choisi comme zone de repli soit le Tarhuntassa au sud-ouest, ce qui est peu probable, Karkemish en Syrie du Nord, hypothèse la plus communément admise, ou encore selon une interprétation récente, certes personnelle mais fort séduisante, de Massimo Forlanini, vers l'ancienne cité de Kaneš-Neša⁶. Cette dernière possibilité, qui reste à démontrer de manière méthodique, nous place ainsi en Cappadoce centrale, dans notre espace d'étude et dans le cœur historique hittite mais également au nord-est du *luwian core*, ce Bas-Pays peuplé de Louvites depuis des temps très anciens.

Notre étude se place donc en Cappadoce, dans la zone large du peuplement et de la culture « louvite », fondamentale pour toute l'Anatolie, de l'âge du bronze jusqu'à l'époque gréco-romaine. Ce terme se rencontre dans les textes hittites de Boğazköy sous deux formes : il peut désigner un pays, le « pays de Luwiya » (le « Luwina » des sources égyptiennes), et une langue, certains passages de plusieurs textes, des rituels surtout, devant être lus dans la liturgie en *luwili-*, « en langue louvite »⁷. D'après Yakubovich, le « pays de Luwina » correspondrait à « l'aire originelle des Louvites », le Bas-Pays des sources hittites, et donc à la plaine de Konya et à la partie du plateau anatolien s'étendant jusqu'à l'ouest du coude du fleuve Halys, région contrôlée par le puissant royaume de Purushanda puis conquise par le roi hittite Anitta⁸. Au moment où Suppiluliuma II

¹ Freu 2012, 17, ou Beal *OHAA*, 596.

² Par exemple et resp. Bryce 2012, 9-12, et Yakar 2000, 50-51.

³ Voir par exemple Seeher 2001, 628-629, Bemporad 2006, 70 et suiv., ou encore de Martino 2009 et Freu 2010.

⁴ Freu 2012, 16.

⁵ Seeher 2000.

⁶ Par exemple et resp. Seeher 2002, 168-170, Bemporad *ibid* et Forlanini 2014, 80 et suiv.

⁷ Yakubovich *OHAA*, 534. Sur le pylône égyptien mentionnant le pays louvite « *Luwina* », voir De Vos 2013, 156.

⁸ Yakubovich *ibid*, 536. Malgré les relatives « tensions » existant entre les deux auteurs, voir aussi Hawkins *L.I.*, 31-32 : le Kızıl Irmak serait la « frontière » entre le Hatti et le Luwiya.

abandonne sa capitale, l'ensemble de la région correspondant à la Cappadoce (voir ci-dessous) est déjà en majeure partie « louvitisée », qu'il s'agisse de la langue, des élites d'Hattusha ou de la religion⁹. Cette « louvitisisation » des sociétés anatoliennes se poursuit avec force au Ier millénaire¹⁰ et constituera un aspect central de notre région d'étude comme de nos différentes analyses anthroponymiques, religieuses et politiques.

1. Le cadre géographique : la Cappadoce et le Tabal.

Géographiquement, le cadre d'étude est constitué principalement de deux toponymes : la Cappadoce et le Tabal.

Comme De Planhol puis Yakubovich l'ont bien démontré, le premier possède une étymologie hittite-louvite et non perse comme on l'a longtemps cru¹¹. Ce toponyme est donc utilisé dès l'âge du bronze, puis aux époques achéménide, gréco-romaine et byzantine, ce jusqu'à aujourd'hui, figurant en bonne place dans les différents guides touristiques de Turquie. Ses frontières ont toujours été mouvantes, des régions administratives de l'empire perse jusqu'à nos jours¹². La Cappadoce n'a ainsi jamais formé une satrapie clairement définie. La province romaine de Cappadoce, créée en 17 après J.C., montre à l'ouest des limites relativement concordantes avec notre espace d'étude mais n'y correspond pas ni au sud, et surtout pas à l'est, s'étendant jusqu'aux frontières de l'Arménie et même de la Mésopotamie parthe au sud-est. Quant aux guides touristiques actuels, ils réduisent cette région à un grossier quadrilatère Hacibektaş-Kayseri-Niğde-caravansérail de Sultanhanı¹³.

Le second toponyme est un toponyme assyrien utilisé aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles avant notre ère, mais qui transcrit selon nous un ancien terme hittite ou louvite. Nous proposerons plusieurs hypothèses étymologiques dans notre toute première partie, section 1.4.4, 1. Notons que ce toponyme renvoie à des limites toutes aussi confuses, voire davantage, que celles observables pour l'espace cappadocien¹⁴.

D'autres toponymes urbains et d'autres régions, attestés dans les sources assyriennes et/ou louvites hiéroglyphiques, seront englobés dans notre zone : Tuwana, Hubeshna, Ishtu(a)nda, Atuna, Artulu (?), Kaska, Tuna et Tiwarali pour ne citer que les principaux. Il en va de même pour plusieurs oronymes assyriens, comme Timur, Tuni et Muli, ou louvites comme Harhara, la « Montagne » des inscriptions de ÇALAPVERDI (turc Kerkenes dağ) ou la DEUS.MAGNUS.MONS de l'inscription KARADAĞ 1 (massif volcanique du Karadağ). Tous ces toponymes seront étudiés méthodiquement tout au long de notre travail.

⁹ Voir par exemple les travaux et les remarques de Freu 2006, 119-120 (qui parle d'une langue hittite « abâtardie et supplantée par le louvite dès le XIII^{ème} siècle) ou de Weeden *L.I.*, 83 (les noms louvites surclassent clairement les noms hittites dans l'onomastique de Boğazköy et de Kültepe)...

¹⁰ Hawkins *L.I.*, 25.

¹¹ De Planhol 1981, cité et complété par Yakubovich 2014, 348-350 : Cappadoce viendrait du hitt. *katta peda-*, probable louv. *kattapada-* ou forme similaire, signifiant « Bas-Pays ». Le terme achéménide *Katpatuka* signifierait donc en iranien, avec le suffixe *-uk*, « qui contient [la région] de Katpadda » (*idem*, 351).

¹² Pour une synthèse sur la Cappadoce de l'Antiquité au Moyen-Age, voir Thierry 2002. Sur la région de la Cappadoce à l'époque classique, replacée dans son contexte géographique anatolien, on renverra aux cartes de McMahon 2011, 16 et Fig. 2.1., et de Henry in *Dossiers d'archéologie* n° 328, jui./août 2008, 4-5 (article de Guy Lacaze) et 73 (article de Nicole Thierry).

¹³ Par exemple le *Guide bleu*, pour ne prendre que le plus sérieux d'entre eux (2013, carte intérieure et pages 562-563).

¹⁴ Pour une première approche de ce toponyme, voir Khazaradze 1970, 429-432, Wäfler 1983, 181-193, le recueil d'articles tirés de sources internet diverses et recueillis par Russell et Cohn 2012 (mais avec nombre d'erreurs et de confusions !) et surtout la meilleure synthèse réalisée à ce jour, celle de D'Alfonso *Fs Fales* (2012).

La principale délimitation que l'on peut proposer pour notre zone d'étude au sens large procède ainsi de trois logiques différentes (on renverra ici aux deux limites distinguées sur notre carte 1) :

a) Une logique géographique et géophysique (voir carte 3), avec une vaste région montrant une succession de hauts-plateaux, enserrés au nord par les derniers plateaux d'Anatolie septentrionale et les chaînes pontiques, au sud par les massifs du Taurus central (Bolkar dağ) et à l'est par les chaînes prolongeant ces massifs (le Develi Dağları et l'Aygörünmez Dağı, avec leur parallèle plus à l'est le Binboğa Dağları, et enfin au nord-est la longue chaîne du Kulmaç Dağları). Les frontières occidentales sont beaucoup plus floues, avec les Obruk Yaylası, la région des lacs et les débuts de la plaine de Konya au sud-ouest, le Lac salé (turc Tuz Gölü) à l'ouest et des massifs plus modestes au nord-ouest.

b) Une logique politique et géopolitique, avec les grands pôles de puissance du temps qui encadrent notre zone durant la majeure partie de l'âge du fer (la Phrygie à l'ouest, l'Urartu au nord-est et bien sûr l'Assyrie au sud-est) mais aussi les différents états néo-hittites « frontaliers » de nos royaumes et cités-Etats, à savoir le Melid à l'est, Kummuh, Gurgum et Sam'al au sud-est, le royaume de Que et le Hilakku au sud. Ces « frontières » sont également parfois floues et certains de ces états tombent souvent dans l'escarcelle de l'Urartu et/ou de l'Assyrie, mais ces logiques et distinctions territoriales et géopolitiques demeurent valides, globalement du XII^{ème} jusqu'à la fin du VIII^{ème} siècles. Nous traiterons également à plusieurs reprises d'espaces ou d'entités territoriales situés aux marges de ce cadre d'étude général, sans toutefois les considérer comme partie intégrante de celui-ci, à savoir le Hilakku au sud-ouest, la cité d'Illubru dans le Taurus central, les zones dites « phrygiennes » à l'extrême nord-nord-ouest, la cité de Kaska au nord-est et enfin les marges mélidéennes et la cité de Till Garimmu à l'est.

c) Enfin une logique épigraphique, que l'on croitera avec la logique b) et plusieurs sites archéologiques septentrionaux (ligne Kaman-Kalehöyük > Kerkenes Dağ > Havuz) et orientaux (ceux de la plaine de Karahöyük-Elbistan notamment) et qui permet de délimiter une zone encadrée par les extensions maximales de l'écriture hiéroglyphique louvite telle qu'elle est attestée par les monuments et inscriptions de notre corpus, à savoir :

- au nord une ligne lettre (et site) de Yassihöyük-Kirşehir > ostrakon avec anthroponymes louvites d'Alişar Höyük > inscription de GEMEREK,
- à l'est et au sud-est la ligne GEMEREK > KURUBEL > EĞRIKÖY > BULGARMADEN,
- au sud la limite BULGARMADEN > IVRIZ 1 et 2 + fragments > KARADAĞ,
- à l'ouest la ligne KARADAĞ > KIZILDAĞ > AKSARAY (> sites de Kaman-Kalehöyük et de Yassihöyük-Kirşehir).

2. Les bornes chronologiques : début du XII^{ème} siècle – fin du VII^{ème} siècle av. J.C.

Notre *terminus ante quem* est constitué de l'abandon de la capitale hittite par Suppiluliuma II, tel qu'il a été décrit au tout début de ce développement, autour de 1185/1180, et donc au début de cette période qualifiée de *Dark Ages*. Mais cette appellation même est nuancée voire rejetée par plusieurs auteurs¹⁵. Nombre de sites

¹⁵ Par exemple Mazzoni 2000, 32.

archéologiques montrent dans notre espace soit une continuité d'occupation, soit une réoccupation très rapide¹⁶. Toutefois, les sources générales (hiéroglyphiques, statuaire...) connaissent bien en Cappadoce une « période sombre », de 1200 jusqu'à 900, et même jusqu'à la fin du IX^{ème} siècle¹⁷. Mais ce sera aussi un des objectifs d'une partie de notre travail, qui consistera à essayer sinon de combler ce fossé, en tous cas de resituer ou de relever dans le temps les datations de certaines sources (inscriptions du grand roi Hartapu, petit relief d'Ivriz et stèles de Tavsan Tepesi principalement).

Un *terminus post quem* n'est pas évident à fixer. La majorité des écoles mettent fin à l'histoire des états néo-hittites avec soit la défaite de la coalition Midas de Phrygie – Pisiri de Karkemish en 717, soit autour de 700 avec les premières vagues de destructions et de pillages causées par les Cimmériens, vagues qui s'étendent jusqu'au tout début du VI^{ème} siècle¹⁸. D'autres encore vont jusqu'au début du VII^{ème} siècle, prenant comme *terminus* les derniers documents hiéroglyphiques datables, qui sont à ce jour les inscriptions d'Azatiwada à Karatepe. Concernant notre espace, les dernières oeuvres datables sont non pas la stèle de NIĞDE 2 comme le pensaient beaucoup d'écoles¹⁹ mais bien les oeuvres de Warpalawa II à Ivriz ainsi que certaines sculptures de Kululu et celles, souvent inachevées, de Göllüdağ (extrême fin du VIII^{ème} – début VII^{ème} siècles)²⁰.

Malgré ces différents éléments, nous préférons reculer ce terminus jusqu'à la dernière mention du « Tabal » dans les sources néo-assyriennes, à savoir autour de 640, date à laquelle Aššurbanipal mentionne un ...]ussi, « roi du Tabal » (fils du souverain précédent Mugallu). On peut même aller jusqu'à la fin du VII^{ème} siècle, si l'on considère un maintien sur le trône de ce roi, et ce malgré les destructions cimmériennes puis scythes, et un contrôle lydien probable sur les régions cappadociennes (partie VI, section 6.4.1).

Enfin et dans nos deux dernières parties, nous dépasserons et éclaterons volontairement cette chronologie, d'abord en partie V dans une perspective de diachronie et d'archéologie de certains paysages s'étendant parfois du Néolithique jusqu'aux périodes byzantines, ottomanes et même jusqu'à une forme d'histoire du temps présent, ensuite au travers d'études d'anthroponymes, de toponymes et de figures religieuses ou politiques lydiens (6.4.2, 1), achéménides (6.4.3, 1), grecs (6.3.2) et romains (6.4.3, 2).

Du point de vue de la périodisation, on distingue communément trois phases pour l'Âge du Fer : l'âge du fer ancien (*EIA*), moyen (*MIA*) et récent (*EIA*). Notre étude s'étendra donc du début de l'âge du fer ancien jusqu'au tout début de l'âge du fer récent, avec un accent particulier mis sur la deuxième moitié de l'âge du fer moyen, en raison des sources écrites en hiéroglyphes louvites qui montrent une véritable « renaissance » au VIII^{ème} siècle. Nous tenterons toutefois de dater quelques sources de la fin du IX^{ème} siècle.

¹⁶ Par exemple Kealhofer et Greaves *OHA*, 435 + réf., à propos des sites du plateau centre-anatolien (Kaman Kalehöyük, Kerkenes Dağ, Çadır Höyük, Alishar Höyük...): « les preuves retrouvées sur les différents sites suggèrent une continuité d'occupation [...] malgré des indices de transformations socio-économiques et politiques significatives ». Plus au sud, les sites de Kınık Höyük ou, en dehors de notre espace, de Kilise Tepe par exemple montrent une continuité comparable. Voir par exemple Yakar *et al.* 2001, 713 : « sur les sites de Kilisetepe et même de Porsuk, les assemblages de céramiques démontrent que la césure, du point de vue des continuités entre *L.B.A.* et *E.I.A.*, surtout concernant les articles domestiques, ne fut pas particulièrement dramatique ».

¹⁷ Par exemple Mora 2010, 15 et suiv.

¹⁸ Mc Mahon *OHA*, 24, Yakubovich *ibid.*, 539, ou Bryce 2012, 44.

¹⁹ Par exemple Hawkins 1979c, 165, et *CHLI*, 527, mais date relevée par Mora et Balatti 2012, 534-537.

²⁰ Par exemple Aro 2003, 310 : « une datation 700 – 650 ne semble pas irréaliste ».

Mais cette chronologie demeure au final assez peu opératoire pour notre sujet, préférant distinguer d'une part et d'après des fondements iconographiques et épigraphiques deux grandes périodes (une période « post-impériale » ou « transitionnelle » de 1200 à 1000 environ²¹, puis une époque dite « période classique des royaumes araméens et louvites » ou qualifiée de « renaissance épigraphique louvite » des Xème-IXème siècles jusqu'au début du VIIème siècle av. J.C.²²), d'autre part et en fonction des évolutions politiques et géopolitiques cinq grandes périodes (du début du XIIème jusqu'à la fin du VIIème siècles, comme nous le proposerons partie IV, section 4.3.2, 3).

3. La terminologie du sujet et les principaux axes de recherches : « la montagne, la vigne et la justice : images et langages des pouvoirs en Cappadoce à l'âge du fer. Entre permanences et mutations. Entre Orient et Occident ».

Tout d'abord, l'espace d'étude se place dans une première continuité, celle de l'attrait durable qu'ont toujours exercé sur moi la Turquie, en particulier l'Anatolie centrale et la Cappadoce, qu'il s'agisse de ses habitants, de sa langue, de sa culture mais aussi de ses paysages et bien sûr de son histoire. Cette puissante attraction m'a conduit à effectué cinq voyages différents en diverses parties du territoire turc : trois séjours en Asie Mineure, un trekk de deux moi-et-demi de Göreme à la frontière syrienne (trekk prolongé d'un mois en Syrie puis au Liban), en tant que secrétaire de l'association loi 1901 « Jerusalem 2001 »²³, et enfin une participation pendant trois semaines aux recherches archéologiques menées par l'Université de Pavie sur le site de Kınık Höyük²⁴. J'ai durant cette enrichissante mission eu l'occasion non seulement de me confronter aux méthodes et études de terrain (dégagement d'un mur, étude des fortifications du Fer, classification et photo.-labo. de céramique...) sur la partie du site datant de l'âge du fer (section *A 1*, plusieurs *S.U.*), mais également d'étudier directement nombre de sources centrales dans mon corpus, qu'il s'agisse des sites (sanctuaire d'Ivriz-Ambarderesi, relief rupestre de Gökbez, tumuli de Kaynarça et d'Human Tepe, différents *höyük* de la région de Niğde, de Bor et de Kemerhisar) ou d'objets et d'oeuvres divers (recension systématiques et photographies personnelles dans les musées de Kayseri, d'Aksaray, de Niğde et d'Ereğli). J'avais déjà eu l'occasion durant mes précédents séjours de visiter les musées d'Istanbul, d'Izmir, d'Ankara, de Tarsus, d'Adana, de Marash et d'Antakya (avec également ceux d'Alep et de Damas), en plus des visites personnelles des sites grandioses de Boğazköy-Yazılıkaya, du Nemrud dağ et, en Syrie, d'Ain Dara.

Deuxièmement, le sujet choisi s'inscrit dans une seconde continuité, de type scientifique, dans le cadre de mon statut d'étudiant à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

²¹ Termes employés resp. par Bonatz 2001, 10, et Hawkins *L.I.*, 26 (préparation d'un *CHLI* III).

²² Bonatz *ibid.*, 11-12.

²³ Un des buts majeurs de l'Association, subventionnée par le Conseil régional, la structure « Défi Jeune », l'Université Lumière Lyon 2, la M.O.M. et quelques partenaires privés, était de promouvoir le dialogue entre les peuples et les cultures, en donnant à voir et à comprendre cet espace proche-oriental si complexe, tant par ses cultures, son patrimoine, son histoire que par sa géopolitique. Il s'agissait de récolter tous types de supports (photographies, enregistrements de conversations, témoignages, musique, poésie, littérature...), afin d'organiser plusieurs événements à notre retour : une soirée culturelle dans un collège de Villeurbanne avec une conférence sur les mosaïques du musée d'Antakya, une intervention auprès d'une classe de Terminale dans un lycée des Terreaux, une conférence-débat à l'Université Lyon 2 sur les religions et les minorités religieuses au Proche-Orient, une exposition-photo. sur la civilisation hittite dans le hall de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée

²⁴ J'exprime ici toute ma gratitude aux docteurs et professeurs Lorenzo D'Alfonso et Clelia Mora pour m'avoir permis de saisir cette opportunité et de vivre cette enrichissante expérience. Un grand merci pour leur chaleureux accueil et pour avoir aussi bien partagé leurs idées avec moi que pour m'avoir conseillé dans mes recherches et mes méthodes.

(section sciences religieuses ; UMR 8167, « Orient et Méditerranée ») mais aussi de mon métier de professeur d'histoire-géographie (11^{ème} année d'enseignement, dont 5 en lycée et 5 en collège). Je rappelle ici les sujets choisis et traités en Master 1 et 2 :

a) Intitulé du sujet de maîtrise (dir. O. Rouault / responsable Erasmus R. Lebrun, Université Catholique de Louvain / jury O. Rouault, O. Pelon et M. Drew-Bear) : « Images et langages du pouvoir royal au Nouvel Empire hittite (1380-1180) »²⁵.

b) Intitulé du sujet de D.E.A (dir. M.G. Masetti-Rouault / jury M.G. Masetti-Rouault, O. Rouault et P. Abrahami) : « Images et langages du pouvoir royal en Anatolie et en Syrie du Nord, de la chute de l'empire hittite à la fin de l'empire assyrien (1185/1180 – 612) : entre permanences et mutations »²⁶.

Les recherches menées sur ce dernier sujet nous avaient permis d'étudier les attributs et symboles de la royauté et des pouvoirs dans les différents états néo-hittites (sceptre, bâton, épée, flabellum, fleur de lotus, disque solaire ailé, tiares...) ²⁷, les différents types d'icônes « royales » (roi prêtre, roi chasseur, roi guerrier, roi-guide au bâton, roi à la fleur de lotus, roi ou couple royal en banquet), et leurs différents langages annalistiques (onomastique, généalogies, titulatures, nouvelles valeurs de gouvernement...) ²⁸. Nos analyses nous avaient surtout amené à dresser une typologie de ces espaces, en fonction des degrés plus ou moins élevés qu'ils montraient dans leurs influences externes (phéniciennes, araméennes, assyriennes...) ainsi que dans les permanences et les mutations par rapport aux images et aux langages hittites impériaux dégagés dans notre sujet de maîtrise, isolant ainsi 5 grands groupes²⁹. Dans le groupe D, celui des « espaces originaux, en contacts profonds avec plusieurs mondes et élaborant des images et des langages à la fois traditionnels et novateurs », figuraient Sam'al et justement le « Tabal », qui nous avait paru être l'espace le plus riche de significations quant à ces images et langages du pouvoir.

Si l'on examine maintenant l'intitulé de notre sujet présent, plusieurs éléments méritent d'être précisés et définis, ce qui nous amènera à poser nos problématiques et directions de recherches majeures :

- les termes « images » et « langages »,
- le pluriel employé pour « les pouvoirs »,
- le tryptique initial (montagne, vigne et justice),
- enfin les segments « entre permanences et mutations » et « entre Orient et Occident ».

²⁵ Je tiens ici à remercier ici le très regretté M. Olivier Pelon qui m'a conforté dans mes choix de spécialités, M. Olivier Rouault qui me suit et me soutiens depuis mes tous débuts et dont j'ai pu suivre les cours afin de valider mon double-DEUG, ainsi que M. René Lebrun, tant pour son accueil à trois reprises à l'U.C.L., ses passionnants cours de langue hittite que j'ai pu suivre durant mon séjour Erasmus, que pour son invitation à participer au colloque « *Deus Medicus* », qui s'est tenu à Louvain-la-Neuve les 15 et 16 juin 2012. Je pense également ici aux deux entrevues inoubliables que j'ai pu avoir sur la politique et la religion de l'empire hittite à la *Freiuniversität* de Berlin avec les professeurs Hartmuth Kühne et Volkert Haas. Un grand merci également à Mme Marie Drew-Bear et à son époux, dont j'ai pu également suivre les cours en Licence, ainsi qu'à Philippe Abrahami, pour ses conseils et sa bienveillance.

²⁶ Que dire sinon que je remercie et exprime ma profonde gratitude à Maria-Grazia Masetti-Rouault, pour son soutien sans faille, sa patience, son investissement, ses multiples démarches, ses invitations, les heures qu'elle a passé à lire mes intorchables « brouillons »... Bref, un très grand merci !

²⁷ Pages 45-69.

²⁸ P. 70-81.

²⁹ P. 100.

Reprennant des méthodes utilisées dans nos travaux antérieurs, nous entendrons par « images » à la fois l'iconographie politico-religieuse, l'image au sens métaphorique du terme (topiques, figures de styles variées...) mais également les notions propagandistes que véhicule le mot, à travers l'image qu'un dirigeant cherche à renvoyer de son existence terrestres et de son règne, de sa cité, de son pays, de son royaume. Autant d'images que ce dirigeant destine à ses sujets, aux autres souverains de sa région mais également aux grandes puissances du temps que sont l'Assyrie, l'Urartu et la Phrygie.

Par « langages », on renverra à l'étude des formules annalistiques (généalogies, titulatures, topoi à nouveau), aux nouveaux langages des pouvoirs qui s'élaborent dans notre période mais également à l'analyse des écritures et langues maîtrisées par les chefs politiques (le louvite certes mais aussi le phrygien, l'urartéen et le phénicien, notamment dans le cas des bilingues), qui cherchent à démontrer par là leurs capacités pluri-linguistiques et les aspects multiethniques de leurs territoires. N'oublions pas ici l'anthroponymie et la toponymie, qui sont bien des langages à parts entières.

L'emploi du pluriel pour « les pouvoirs » est délibéré. On ne peut en effet plus parler d'une seule et unique forme de pouvoir royal ou impérial, comme nous l'avons fait pour notre maîtrise, mais bien d'une grande diversité de pouvoirs, correspondant à une pluralité de titres (« grand roi », « roi », *tarwani*, « gouverneur », « maire », « grand », « notable » etc...), de personnages politiques et à des compétitions entre ces groupes ou individus (entre rois et gouverneurs, entre souverains et élites urbaines, entre élites urbaines et « pouvoirs paysans » etc...).

Nous tenterons de démontrer que l'idéologie politico-religieuse et les propagandes de nos différents états cappadociens reposent à l'âge du fer sur un tryptique constitué, dans un ordre précis, d'abord par la montagne et le rocher (liens étroits et intimes existant entre montagnes, économie, peuplement et territoire ; entre entité rocheuse et religion « louvite tabalienne » ; entre montagnes et pouvoir royal), ensuite par la vigne et les céréales (la vigne et les céréales analysés sous l'angle de leurs usages et de leurs symboliques politico-religieuses ; étude de ce que nous qualifions de « propagande agraire » des dirigeants cappadociens ; bilan sur les relations unissant la vigne, l'orge et le roi dans le sanctuaire d'Ivriz-Ambarderesi) et enfin par la justice et le « bon gouvernement » (permanences des structures politiques et propagandistes hittites impériales dans l'administration, certains topoi et plusieurs formules annalistiques, et dans cinq grands fondements traditionnels de la royauté et du pouvoir ; mutations et innovations à travers la notion de « bon gouvernement », les nouvelles valeurs et les nouvelles figures dirigeantes de l'âge du fer). Ces divers éléments seront étudiés en partie IV.

Un des axes majeurs de notre étude consistera ainsi à essayer d'isoler ce qui relève d'une part des permanences observables dans les idéologies politico-religieuses et les structures territoriales, qu'il s'agisse des héritages hittites impériaux ou des traditions monarchiques proche-orientales, d'autre part de leurs mutations, dont celles communes au monde néo-hittite en général mais aussi et surtout celles qui semblent propres à notre espace cappadocien, plus ou moins endogènes, plus ou moins locales³⁰.

Enfin, le dernier segment de notre sujet - « entre Orient et Occident » - inscrit notre travail et notre espace cappadocien dans la vieille controverse sur la Turquie et l'Anatolie

³⁰ Voir par exemple une terminologie proche utilisée par Masetti-Rouault in « "Pour le bien de mon peuple" : continuité et innovation dans l'idéologie du pouvoir au Proche-Orient à l'Age du Fer » (2004, 113-132).

comme « espace passerelle », « *bridge* » ou « *Brückenland* » entre Est et Ouest³¹. Nous verrons que notre région d'étude n'est en rien un « espace-passerelle » mais bien un espace-carrefour, une vaste plaque-tournante, une région-creuset d'influences artistiques, culturelles, religieuses et bien sur politiques entre les mondes assyriens, urartéens, syro-hittites, araméens et phéniciens à l'Est, et les sphères culturelles phrygienne, grecque, plus tardivement lydienne et lycienne à l'Ouest³². Comme nous l'étudierons, ces logiques transanatoliennes s'observent à l'âge du fer dans le caractère flou et mouvant des limites orientales et occidentales de notre région, dans les directions des axes majeurs du commerce, dans les « cartes mentales » qui ressortent des sources assyriennes, bibliques et plus tard achéménides, dans la situation de nos états cappadociens comme « états-tampons » pris en étau mais aussi traits d'unions actifs entre pôles de puissance orientaux et pôles occidentaux, dans la titulature d'un de nos dirigeants, Kurti d'Atuna, « renommé à l'Ouest comme à l'Est »... Il s'agira donc, dans une sixième et dernière partie, de replacer la Cappadoce louvite dans le cadre proche-oriental ancien, en essayant de dégager et de caractériser plusieurs *koiné* selon différentes échelles géographiques et culturelles, tout en faisant la part des contacts, des influences et des interactions alors à l'oeuvre entre la Cappadoce louvite d'un côté et de l'autre les différents états néo-hittites, les mondes araméen et phénicien, l'Assyrie, enfin et surtout la sphère « grecque ». Nous profiterons de cette section pour enfin élargir notre cadre chrono-géographique sur les continuités et les transmissions louvites vers la Lydie, la Lycie, puis la Cappadoce achéménide et gréco-romaine.

4. Etudier la Cappadoce à l'âge du fer : une gageure ? Méthodes d'approche et pluridisciplinarité.

Avant de nous lancer, partons d'un postulat simple : tenter une histoire politico-religieuse de la Cappadoce durant l'ensemble de l'âge du fer serait une gageure. Certains spécialistes me l'ont d'ailleurs assez clairement signifié³³. A première vue, les sources sont trop peu nombreuses, souvent trop lacunaires, trop imparfaitement conservées. La pluralité des structures politiques serait trop complexe, la dépendance à l'égard des sources externes, assyriennes surtout, trop forte, le fossé des sources datables de l'âge du fer ancien trop profond³⁴. En bref, toute étude systémique et toute conclusion définitive semblent impossibles. Nous tenterons tout au long de notre travail et à notre modeste échelle de justement nuancer et parfois corriger ces constats, mais posons d'emblée trois nuances :

³¹ Cf Greaves 2007, 1-15 et réf : « *Trans-Anatolia : Examining Turkey as a bridge between East and West* ». L'auteur rejette clairement cette notion de simple « pont » ou « corridor » appliquée à l'Anatolie, de même que celle de l'opposition Est / Ouest, qui ne se reflète aucunement dans les données archéologiques. Voir en particulier sa conclusion p. 10-11 et, plus largement, les différentes contributions des auteurs ayant participé à ce volume des *Anatolian Studies* (n° 57, intitulé *Transanatolia : Bridging the Gap between East and West in the Archaeology of Ancient Anatolia*).

³² Sur ces différentes terminologies encore, voir par exemple Röllig 2002, 205, qui dans son étude des langues et écritures du Levant en Anatolie prend comme point de départ le titre d'un ouvrage collectif de Blum, Faist, Pfälzner et Wittke 2002 (*L'Anatolie, une région-passerelle ?*) : « si l'on jette un simple coup d'oeil sur une carte, la fonction d'espace carrefour, de lien entre Orient et Occident, saute aux yeux ».

³³ Par exemple Emilia Masson, *comm. pers.*

³⁴ Déjà Bittel 1976, 237, sur la période s'étendant de 1200 jusqu'aux premiers siècles du Ier millénaire av. J.C. : « [...] nous ne disposons d'aucun document qui puisse nous renseigner de manière directe sur les bouleversements historiques, sans doute très profonds, de l'époque. D'autre part, les trouvailles archéologiques brillent généralement par leur absence. Les tentatives visant à exploiter les rares exceptions en vue d'une reconstitution historique se situent sur le terrain de la pure spéculation ».

1° L'existence de monographies préexistantes sur la Cappadoce de l'âge du fer. Citons par exemple les thèses de doctorat de Sanna Aro (1998, *Tabal. Zur Geschichte und materiellen Kultur des zentralanatolischen Hochplateaus von 1200 bis 600 v.Chr*) et d'Anne-Sophie Crespin (2001, *Le plateau anatolien de la fin de l'empire hittite aux invasions cimmériennes, XIIème-VIIème siècle avant J.C.*). Plus largement, les parutions de plusieurs synthèses fort riches et utiles se multiplient depuis 2011-2012, illustrant l'intérêt croissant des différentes écoles pour le monde néo-hittite. Ne citons ici que le colossal ouvrage dirigé par S.R. Steadman et G. Mac Mahon (2011, *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*), celui dirigé par M. Novak, C. Prayon et A.M. Wittke (plus ancien car paru en 2004, *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer*) ainsi que les ouvrages de J. Freu et M. Mazoyer (2012, *Les royaumes néo-hittites à l'âge du Fer*) de T. Bryce (2012, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms*) ou encore d'A. Payne (2012, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*). Cette multiplication des travaux n'est d'ailleurs pas totalement étrangère au fait que l'on ait repoussé notre soutenance depuis au moins trois ans.

2° L'accroissement important du nombre de sources épigraphiques et/ou iconographiques concernant notre espace et notre période d'étude, ce depuis une dizaine d'années³⁵. Il en va de même pour les sites en cours de fouilles.

3° Les champs ouverts par d'autres méthodologies d'approches et d'analyses, qui peuvent permettre de compléter, de préciser, de reconstituer nombre d'éléments et d'aspects, comme l'archéologie des paysages, chère à Ömür Harmanşah et que nous tenterons d'appliquer à nos sanctuaires rupestres (partie VI), la sémiotique, l'anthroponymie et la toponymie aux différentes périodes (des études pionnières d'E. Laroche ou de P.H.J. Houwink ten Cate aux études de M. Forlanini ou de R. Lebrun), les travaux récents menés sur les mondes phrygien, lydien et lycien et même la toponymie turque elle-même, qui peut se révéler bien utile à condition de la manier avec précaution.

Notre projet et notre travail s'inscrivent donc nécessairement dans une pluridisciplinarité qui, si elle ne nous évitera malheureusement pas d'échapper aux dérives de la monographie et donc du possible hors-sujet, est au fondement même de toute démarche d'historien.

5. Annonce du plan et structures des volumes.

Notre développement se structurera en six étapes majeures, dont nous dressons les intitulés ci-dessous :

Partie I) Les sources externes de l'histoire de la Cappadoce à l'âge du fer : présentation, classification, études géographiques et géopolitiques.

Partie II) Les sources internes, le corpus : classification et traductions.

Partie III) Les hommes, les villes, les dieux : société, urbanisation et religion en Cappadoce à l'âge du fer.

Partie IV) Une idéologie et une propagande politico-religieuses entre montagne, vigne et justice.

³⁵ Voir par exemple le futur corpus *CHLI* III de J.D. Hawkins ou les différents sites internet ou blogs, comme ceux de Z. Simon (www.agyagpap.blogspot.com : « *A list of Iron Age Luwian inscriptions since CHLI* »), de la *Societas Anatolica*, de R. Lebrun (rubrique *Res anatolica*), de T. Bilgin (www.hittitemonuments.com) ou de D. Bonatz (voir notamment ses *electronic pré-publications*), pour n'en citer que quelques-uns.

Partie V) L'héritage visible : l'iconographie, les aménagements rupestres et l'archéologie des paysages aux IIème et Ier millénaires. Pour une étude comparée et diachronique des monuments et des lieux saints de Cappadoce.

Partie VI) La Cappadoce louvite dans le cadre proche-oriental ancien : *koiné*, contacts, influences et interactions.

Dans un souci de lisibilité et d'équilibre formel mais aussi thématique, nous avons choisi d'organiser ces sections en trois volumes.

Le volume I renferme le sommaire, les abréviations les plus fréquemment utilisées dans le corps de texte ou les notes de bas de page, l'introduction et les trois premières parties, qui dressent un état et une discussion des sources ainsi qu'un panorama social, urbain et religieux d'ensemble de notre espace à l'âge du fer.

Le volume II est composé des trois autres parties, qui analysent en profondeur l'idéologie politico-religieuse cappadocienne, sous les angles du tryptique présenté plus haut ainsi que des permanences et des mutations observables dans les images et les langages des pouvoirs, selon des jeux d'échelles divers et des espaces-temps plus ou moins éclatés. On trouvera la bibliographie et les abréviations qui y sont utilisées à la fin de ce volume.

Enfin, le volume III est constitué des traductions et des illustrations de quelques sources, d'une quinzaine de planches thématiques ou comparatives ainsi que de quelques cartes, schémas et plans replaçant ces sources dans leurs différents contextes.

Partie I)

**Les sources externes de l'histoire de la
Cappadoce à l'âge du fer :
présentation, classification, études
géographiques et géopolitiques.**

Au sein de notre cadre chronologique, des inscriptions du grand roi Hartapu dans la première moitié du XII^{ème} siècle (groupe KIZILDAG-KARADAG-BURUNKAYA) jusqu'aux dernières attestations des rois tabaliens et mélidéens dans les sources néo-assyriennes autour de 640 avant notre ère, nous avons pu relever en Anatolie centrale et méridionale près de 120 sources directes, tous types confondus. Nous traiterons ces sources dans notre deuxième partie.

Outre ces sources dites « directes » car internes à notre espace d'étude et contemporains des faits et thèmes étudiés, il nous faut convoquer tout un ensemble de sources « indirectes » c'est à dire externes, souvent « étrangères », si l'on veut avoir un aperçu clair et plus ou moins complet de l'histoire et de la géopolitique tabalienne, dans le cadre anatolien et proche-oriental de l'âge du fer.

1.1 Sources extra-chronologiques et sources contemporaines externes.

Ces sources indirectes qui par leur poids ne peuvent faire ici l'objet d'une présentation totalement exhaustive peuvent se décomposer en deux grands groupes.

1^o Des sources extra-chronologiques, qui sont autant d'éléments qui de comparaison, qui de continuités archéologiques et religieuses : les sources datant des derniers siècles de l'Empire hittite (XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles) en amont³⁶, celles datant de la deuxième moitié du VII^{ème} siècle et du VI^{ème} siècle en aval, dans les contextes géographiques d'abord et avant tout cappadocien, mais aussi cilicien, lydien ou lycien, et certaines sources datant des époques hellénistique et romaine³⁷.

2^o Les sources externes contemporaines : d'abord et avant tout les sources néo-assyriennes, mentionnant les campagnes militaires, des souverains et des cités du Tabal, ou encore les différents tributs tabaliens et déportations (annales, obélisques et statues inscrits, lettres de Nimrud...)³⁸, mais aussi les sources phrygiennes (orthostates louvites ou tumuli de Gordion...)³⁹, urartéennes (inscriptions d'Arghisti Ier, *ostraka* louvites mais avec

³⁶ Freu et Mazoyer 2008, concernant les sources écrites, comme les différents traités conclus entre les grands rois d'Hattusha et les rois du Tarhuntassa. Pour les autres sources (inscriptions, reliefs rupestres, statuaire...), on peut se référer notamment aux synthèses de Bittel 1976, Bryce 1998 et Klengel 1999 (sources pour l'histoire événementielle), de Genge 1979 et surtout d'Ehringhaus, 2005 (inscriptions et reliefs rupestres), de Taracha 2009 (sources religieuses) et à l'imposant catalogue de l'exposition *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, 2002 (Kohlmeyer dir.). Seront convoquées également certaines sources écrites datant du III^{ème} millénaire hittite, des points de vue idéologiques et religieux surtout.

³⁷ Nous pouvons citer ici par exemple les études d'Houwink Ten Cate 1961 et 1967 (sur la Cilicie hellénistique notamment), de Casabonne 2004 (espace cilicien à différentes époques), les travaux de Bergès, 1998/99 et 2002, et, avec Nollé, 2000 (sur la Cappadoce méridionale et Tyana, de l'âge du bronze hittite aux époques gréco-romaines), et les synthèses d'Akurgal, 1969 (sources et liens entre Proche Orient et art grec), de Burkert, 1992 et 2003 (mêmes thématiques) et de Huot 2004 (Phrygie et Lydie particulièrement). Sur le roi lydien Gygès et le roi cimmérien Lygdames, voir Lipinski. Concernant les continuités archéologiques et les syncrétismes religieux, on se référera notamment à certaines publications de Lebrun, de Forlanini, de Morris et de Tassignon ou encore les travaux de Hutter et Hutter-Braunsar 2005.

³⁸ Voir le tableau de synthèse page suivante. Concernant les apports des sources assyriennes pour la compréhension de l'Anatolie à la fin du II^{ème} millénaire et au I^{er} millénaire, voir les synthèses de Bryce in Melchert, d'Hawkins *CHLI*, p. 425 à 433 (chapitre « *The historical context* ») et de Jasink 1995 (chapitre « *Le fonte assire* »). On citera également l'ouvrage de Garelli et Lemaire 2002 et les contributions de Dalley 1999 (règnes de Sennacherib, d'Esarhaddon et d'Assurbanipal), de Lanfranchi 1988 (lettre de Sargon à son gouverneur cilicien) et 2000, de Grayson 1976 (IX^{ème} siècle) et 1998 (Sargon et ses successeurs) et de Zadok 2010 (déportés et onomastique anatolienne d'après les annales néo-assyriennes).

³⁹ Sur les sources phrygiennes et les liens entre Anatolie néo-hittite et puissances périphériques (Phrygie, Urartu...), on utilisera l'ouvrage de référence dirigé par Novak, Prayon et Wittke, *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer* (2004), en particulier les contributions de Kelp (sur les orthostates louvites de Gordion), de Strobel (sur la chronologie de Gordion) et d'Orthmann. On utilisera aussi concernant les liens entre la Phrygie et le royaume de Tuwana les contributions de Mellink 1979, de Dupré 1983 et de Crespin 1999. Sur l'histoire et la religion de la Phrygie, voir les études de Muscarella 1995 et 1998, et celles plus récentes de Wittke 2004 et 2007, et Roller 2006 et 2007.

unité de mesure urartéenne d'Altintepe...), et enfin les sources des autres royaumes dits « néo-hittites », comme les royaumes du Melid, de Gurgum et de Sam'al surtout, avec d'intéressantes comparaisons, de Que, Kummuh et Karkemish plus secondairement⁴⁰. On peut également inclure dans ce groupe les sources bibliques, l'Ancien Testament le terme *Tubal* à de multiples reprises.

1.2 L'Anatolie et le Tabal dans les sources bibliques : *Tubal*.

Outre les différentes attestations des « Hittites », terme beaucoup débattu et pouvant désigner différents groupes hittites-louvites dans l'Ancien testament⁴¹, le personnage de *Tubal* apparaît à cinq reprises. Nombre de spécialistes, comme Hawkins, Khazaradze, Lipinski ou Jasink parmi d'autres, identifient bien ce *Tubal* au Tabal de l'âge du fer⁴², là où Trevor Bryce reste dubitatif. Il semble selon nous possible de valider cette identification. Les principales attestations du *Tubal* sont les suivantes⁴³.

a) *Genèse* 4, 22 : « Tsilla [épouse de Lémec, descendant de Caïn et père de Noé], elle aussi, enfanta Tubal-Caïn, qui forgeait toutes sortes d'instruments tranchants, d'airain et de fer »

b) *Gen.* 10 (« Table des Nations ») : 2, dans la descendance des fils de Japhet, fils de Noé : « Fils de Japhet : Gomer, Magog, Madaï, Javan, Tubal, Méshék et Tiras » (*idem* 1 Chr. 1 : 5).

c) *Ezéchiel* 27 : 13, à propos des liens commerciaux entre Tyr et le Tabal : « Javan, Tubal et Méshék trafiquaient avec toi : ils pourvoyaient ton commerce en esclaves et en ustensiles d'airain. De la maison de Togarmah on pourvoyait tes marchés en chevaux de trait, de selle et en mulets ».

d) *Ezech.* 32 : 26-27, sur les ennemis d'Israël et les « incirconcis » : « Là sont Méshék, [puis] Tubal et toute sa multitude dont les sépultures sont autour de lui ».

e) *Ezech.* 38 : 2-3 et 39, sur le roi lydien Gygès, dont la titulature est, à deux reprises, « Gog, au pays de Magog, prince suprême de Méshék et de Tubal ».

f) *Isaïe*, 66 : 19 : « je mettrai un signe parmi ces nations et d'entre elles j'enverrai des survivants vers les nations : à Tarsis, Pout et Loud [Lydie], Meshek, Tubal, Javan, et les îles lointaines [...] ».

Bryce rappelle que l'hypothèse du Tabal comme étant *Tubal*, un des fils de Japhet, est purement hypothétique. Il rappelle également que l'association avec Meshek est interprétée comme le « reflet d'une alliance politique entre un peuple appelé Mushki, qui se « mélangent » aux Phrygiens au 8^{ème} siècle, et les pays du Tabal », mais qu'aucune

⁴⁰ Voir plus loin pour les principaux éléments de bibliographie concernant les états néo-hittites.

⁴¹ La question de savoir si les « Hittites » désignent les populations hittites-louvites du *L.B.A.* ou les royaumes néo-hittites de l'âge du fer, les groupes strictement anatoliens ou l'ensemble de la vaste zone des plateaux anatoliens jusqu'à la Syrie centrale, reste ouverte : voir Singer, 2006, p. 756, *contra* Collins, 2007, p. 212. Hutter, 2004 p. 425 à 442 (sur le terme « *ha-hittîm* » en particulier), ou Bryce, 2012, p. 75, tentent de trancher : le terme Hittites dans l'Ancien Testament serait utilisé pour désigner tous les peuples habitant les pays du Hatti de l'âge du fer, sans tenir compte de leurs origines ethniques, et l'ensemble des références aux Hittites pourrait relever du monde néo-hittite.

⁴² Hawkins, *CHLI (Historical Context)* ; Khazaradze 1970 et 1973. Voir aussi Jasink 1991, et Russel et Cohn 2012, p. 7 (notamment sur le personnage de Tubal comme « père fondateur » des Ibères du Caucase, eux-mêmes ancêtres des Géorgiens et sur les Géorgiens comme descendants des peuples de Tubal, Meshek et Togarmah). Voir également Baker 1996, et Koehler *et alii* 1999, p. 1683.

⁴³ Traduction : Dhorme (E.) dir., *L'Ancien Testament*, vol. I et II, Paris, Gallimard, 1959. Aussi D'Alfonso *Fs Fales*, 184, pour certaines précisions.

preuve ne vient confirmer cette alliance⁴⁴. Ce dernier point n'est qu'en partie juste, et les ordres d'apparition dans l'Ancien Testament, qui semblent suivre des logiques à la fois géographiques et culturelles (une *koiné* commune), permettent bien de valider cette identification. Les correspondances sont les suivantes :

Terme biblique	Région correspondante (fin du VIIIème s.)
« Gog, au pays de Magog »	Gygès, roi de Lydie
Javan	Ionie (dont l'Asie mineure)
Méshek	Phrygie
Tubal	Tabal
« Maison de Togarmah »	Till garimmu ⁴⁵
Gomer	Cimmériens
Madai	Médie
Tiras	Thrace ?
« Royaume de Kue » (<i>Rois</i> , 10 : 28-29)	Royaume de Que et Cilicie

Gog est bien Gygès, roi de Lydie, qui face à la menace cimmérienne vers 664-663 envoie une ambassade en Assyrie. Selon Lipinski, il semble exercer alors une « sorte de suzeraineté sur la Phrygie, pays de Méshek (ou Moushki), et le Tabal », avant de remporter une victoire éphémère contre Lygdamis (assyrien Tugdame / *Ezechiel* 38 : 6)⁴⁶. Quelle que soit la réponse à la question de l'identification de la « maison de Togarmah », les territoires correspondants sont tous situés au nord et/ou à l'est de l'Anatolie⁴⁷, donc au nord et/ou à l'est de « Tubal et Méshek » (*Ezech.* 27 : 13). Les logiques géographiques semblent ainsi valides :

- une lecture grossièrement d'Ouest en Est pour Magog / Méshek / Tubal,
- une lecture de l'Asie mineure vers le plateau central anatolien jusqu'aux frontières de l'Urartu pour Javan / Tubal / Meshek / Togarma.

L'espace de ce *Tubal*, ici du VIIIème siècle (livre du Pentateuque) au début du VIème siècle (livre d'Ezechiel, Table des Nations...), pourrait alors correspondre à – et dériverait de - la vaste région désignée par le terme générique Tabal des sources assyriennes, tel qu'il est utilisé par Sargon II dans les dernières décennies du VIIIème siècle⁴⁸.

Les indices commerciaux de la Bible semblent indiquer une région pourvoyeuse en objets de métal, ce qui correspond bien aux cultures phrygienne et tabalienne (travail du cuivre, du bronze, du fer et des métaux précieux comme à Tuwana par exemple), en chevaux (une des caractéristiques de la Cappadoce en général et des économies phrygienne, tabalienne, tuwanéenne, cilicienne et urartéenne ; voir plus loin) et enfin en esclaves, ce qui pourrait rejoindre le *topos* du Tabal et de l'Anatolie centrale et orientale

⁴⁴ Bryce, *ibid*, p. 72-73.

⁴⁵ Togarmah : Till garimmu pour Laroche, 1950, p. 49, suivi par Hawkins, *CHLI*, p. 294 et récemment Yamada 2006 / l'Arménie urartéenne dans plusieurs commentaires de la Bible (par exemple 1959, vol. I, *Genèse*, 10 : 3) / Bit Tugdame, « Maison de Lygdamis », donc les Cimmériens pour Lipinski, 1985, p. 218, note 20.

⁴⁶ Lipinski, qui commente ainsi les passages du livre d'Ezechiel, p. 161. Voir aussi Cogan et Tadmor, 1977, p. 65 à 85.

⁴⁷ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 184.

⁴⁸ C'est le *terminus ante quem* privilégié par D'Alfonso pour l'origine assyrienne (Meshek et Tubal ensembles) des attestations bibliques du terme Tubal (*idem*, p. 184-185).

en général comme lieux d'origine es esclaves dans les sources néo-assyriennes⁴⁹. Si *Tubal* est bien le Tabal, l'Ancien Testament fournirait alors de nouvelles preuves de l'importance économique de notre espace, des échanges commerciaux au sein d'une *koiné* « anatolienne » et d'une relative célébrité « internationale » de la Cappadoce à l'âge du fer, tout en faisant apparaître également les possibles comparaisons entre certaines structures religieuses centre-anatoliennes louvites et bibliques⁵⁰.

1.3 Le Tabal dans les sources urartéennes : le « pays de (?) Tuate » ; *Taplani*.

Les sources urartéennes apportent peu d'informations sur le Tabal et la Cappadoce en général. Quelques mentions et précisions peuvent être malgré tout glanées, tant dans les sources cunéiformes urartéennes directes⁵¹ que dans les sources assyriennes traitant des territoires urartéens. Des sources archéologiques peuvent aussi être convoquées pour nous donner un premier aperçu des liens commerciaux et culturels existant à l'âge du fer entre Urartu, Tabal, Phrygie et monde grec (voir partie VI).

⁴⁹ Zadok 2010 p. 421-422.

⁵⁰ Hutter, 2004, p. 234 *et suiv.*, avec par exemple les thèmes communs de la satiété comme bénédiction divine (la *Sättigungsthematik* de Podella, 1993, que l'on retrouve sur l'inscription de Ciftlik) ou de la « fuite de la divinité » (inscription de Sultanhan, § 36), la comparaison entre les rituels bibliques et les rituels louvites de guérison avec substituts du Kizzuwatna ou en cas d'épidémie de l'Arzawa...

⁵¹ Pour les annales urartéennes, König, *Handbuch der chaldischen Inschriften II*, AfO Beiheft 8, Graz, 1957 (en particulier la documentation des règnes d'Ishpuini, de Menua, d'Arghisti Ier et de Rusa II). Voir aussi les recueils édités par Arutjunjan, 2001, et surtout Salvini, 2008 (vol. I à III). Sur les liens entre le cadre néo-hittite et l'Urartu, voir les contributions de Niehling et de Novak, in Novak, Prayon et Wittke éd., 2004. Pour l'iconographie et une rapide histoire de l'Urartu, on renverra à Huot, 2004, p. 127 à 148, et à Bryce, 2012, p. 189 à 191. Concernant enfin les inscriptions hiéroglyphiques louvites d'Altuntepe, voir Giusfredi, 2010a, p. 174 puis 208 à 236. Pour les contributions récentes sur l'Urartu, voir les deux synthèses présentes in *O.H.A.A.* : celle de Zimansky, p. 548 à 559, et celle, du point de vue des relations entre Assyrie et Urartu, de Radner, p. 734 à 751.

Roi urartéen :	Sources et références :	Date et événements décrits :
Menua (≈ 805 – 788)	<i>HCI</i> , 25 / Freu, 2012, p. 106-107 / Huot, 2004, p. 131 / Garelli et Lemaire, 2002, p. 98.	≈ 800 : Menua étend sa domination sur la haute vallée de l'Euphrate et occupe le pays de Supa (Isuwa hittite). Il reçoit le tribut de Suliehanali, roi de Melitea (Malatya) et fait construire une série de forteresses « à la frontière des pays Hattis ». Le Tabal n'est pas cité.
Argishti I (787 – 764)	<i>HCI</i> , 89, <i>Text 80</i> , § 3 VII.16 / Melville, 2010, p. 89 / Salvini, 2008, p. 334 et 336. Freu, <i>ibid</i> , p. 107 / Bryce, 2012, p. 190 / D'Alfonso, p. 177 / Weeden, 2010, p. 40 / Huot, <i>ibid</i> , p. 131 / Garelli et Lemaire, <i>ibid</i> , p. 99 / Jasink, 1995, p. 66-67.	≈ 783 : Argishti ravage le Melid, s'emparant du district de Niriba et de deux importantes cités du roi de Melid, Helaruada. Surtout, il pénètre en Tabal, alors nommé « le pays de Tuate » (le roi Tuwati II, père de Wasusarma, pour Weeden, 2010, ou alors « des fils de Tuwati », donc de Tuwati Ier ou encore « pays de la dynastie de Tuwati » pour Sevin, 1998, p. 173 ; voir D'Alfonso, p. 177 pour une synthèse des différentes traductions) : « grâce à la force d'Haldi, j'ai soumis le pays de Hatti, en 'aldu-ant d'un côté le pays de Tuate, et de l'autre côté en kutea-ant le pays de Melid ». La différence dans les dénominations (nom d'un roi pour désigner le Tabal / toponyme pour le Melid) montre bien une certaine « célébrité internationale » du roi Tuwati et un certain respect ou une forme de familiarité diplomatique de la part du roi urartéen vis à vis de son homologue tabalien.
Sarduri II (764 – 735)	<i>Idem</i> + Garelli et Lemaire, <i>ibid</i> , p. 102-103.	≈ 746 : le roi urartéen obtient la soumission d'Helaruada du Melid (tribut d'or, d'argent et de bétail), puis de Kuštašpi de Kummuh (40 mines d'or, 800 mines d'argent, 500 vêtements, 2000 boucliers de cuivre, 1535 coupes de cuivre ». Sarduri ne mentionne pas le Tabal. 743 : à Kummuh, la coalition anti-assyrienne menée par Sarduri II (Urartu, Melid, Kummuh et Gurgum), est vaincue par T.P. III.
Rusa I (734-714)	« Lettre à Assur », passage décrivant la prise de Musasir : Mayer 1983, Fuchs, 1994, et Bryce, <i>Routledge Handbook...</i> , p. 483-4, Grayson, 1991, p. 95-96. Voir aussi <i>idem ci-dessus</i> + Bryce, 2012, p. 281-283, Huot, <i>ibid</i> , p. 132, Garelli et Lemaire, <i>ibid</i> , p. 117, Bittel, 1976, p. 293. <i>Voir 1.1.3, Sargon II, 4).</i>	714 : Sargon II mène une campagne victorieuse en Urartu et s'empare notamment de la ville sainte de Musasir, et de « l'état-tampon » du même nom. Le roi assyrien en fait une longue description sous la forme d'une lettre aux dieux et à la ville d'Assur, illustrée par un relief de Khorsabad, aujourd'hui disparu, qui figurait le temple d'Haldi de Musasir. Nous concernent ici les descriptions d'objets de luxe « provenant du Tabal », à interpréter probablement non pas comme un ancien tribut (qui daterait alors du règne d'Argishti I), mais plutôt comme des présents diplomatiques envoyés par Ambari du Tabal (voir 713 ci-dessous) : « coupes d'argent du pays de Tabal à anses d'or..., cuvettes à parfums du pays de Tabal et poêles à parfum en argent ». 713 : Sargon II intervient en Tabal pour déposer le roi Ambari, accusé d'avoir comploté avec Midas de Phrygie et Rusa I d'Urartu.
Rusa II (685 – 645)	A 12.1 : vii 11 et A 12.4 : ii 8' / Salvini, 2008, p. 568 et suiv. / D'Alfonso, p. 174 + n. 2.	Premières moitié du VIIème siècle : Rusa II mentionne le Tabal (terme <i>taplani-</i>) comme figurant parmi les tributaires de l'Urartu, à la suite de ses campagnes militaires éphémères à l'ouest.

Ainsi, aucun territoire tabalien ou cappadocien n'a donc jamais été réellement soumis ou contrôlé par l'Urartu, à l'exception de la campagne d'Argishti Ier, probablement violente mais sans réelle précision textuelle, et de la mention très isolée du Tabal comme tributaire de l'Urartu dans la première moitié du VII^{ème} siècle. Au contraire des contrôles bien plus réels et prédateurs des territoires du Melid et de Kummuh, dont les descriptions urartéennes sont nombreuses tout au long du VIII^{ème} siècle. Les contacts entre l'Urartu et le Tabal, voir la Cappadoce en général, semblent avoir été plus diplomatiques, commerciaux et culturels que conflictuels ou militaires. Urartu et Tabal partagent également, comme avec la Phrygie d'ailleurs, de nombreuses facettes communes au sein d'une *koiné* originale⁵², bien qu'il ne soit pas toujours aisé d'interpréter les directions des importations / exportations / influences (voir partie VI, 6.2.1).

1.4 Les sources assyriennes, du règne de Salmanasar III à celui d'Assurbanipal.

Ces sources apparaissent comme primordiales puisqu'elles demeurent à ce jour les seules archives écrites nous permettant de dresser une histoire chronologique et événementielle de la Cappadoce et plus généralement de l'Anatolie centrale dans son ensemble, des campagnes de Salmanazar III en 837 à la dernière mention du Tabal par Aššurbanipal autour de 640⁵³. Ce corpus contient ainsi des informations précieuses concernant les souverains anatoliens non attestés dans les sources directes, les structures politiques et géopolitiques de notre espace de même que leurs évolutions au cours de l'âge du fer, les richesses économiques du Tabal et des régions environnantes, ou les difficultés pour les souverains assyriens de contrôler ces royaumes de manière effective, aspects discutés à la suite des tableaux de synthèse pages suivantes.

Afin de ne pas surcharger les tableaux, nous listons ci-dessous les différentes mentions du seul Tabal, qui apparaît la plupart du temps sous deux principales formes, KUR.ta-ba-li et la forme adjectivale KUR.ta-ba-la-a. Nous reprenons ici les conclusions des travaux de Lorenzo D'Alfonso.

a) 5 mentions sous Salmanasar III, dont quatre inscriptions royales (RIMA 3 A.0.102.14 105, 106 et 109; A.0.102.16 166' et 171'; A.0.102.25 12; A.0.102.40 iii 5), et une liste d'éponymes (Canon 836 B4: Millard 1994: 29 et 57; Aro 1998: 310). Le terme Tabal désigne alors l'Anatolie centrale en général, avec une superficie et un poids politique comparables à Que, au Melid, au Naïri ou au Hatti⁵⁴.

b) 7 mentions sous Tiglath-phalazar III, dont six inscriptions royales (Tadmor 1994: 30, Ann 3 5; 31, Ann 14 1; 35, Ann 27 6; 108f., Stele IIIA 10; 171, Summ 7 r. 9', 14'; 190f., Summ 9 r. 27) et une lettre (ND 2683, Saggs 1955: Nr. 64, 7 : liste de tributs venant de l'Anatolie centrale à prendre dans sa totalité, dont des chevaux, des moutons et un très grand nombre de bovins). Cinq d'entre elles se réfèrent à des listes de tributaires de 738, les deux autres traitant de la « déposition » de Wasusarma du Tabal⁵⁵. A l'exception de la lettre, dans laquelle le terme Tabal semble être utilisé avec une signification comparable à

⁵² Harmanşah, 2011, p. 639.

⁵³ Freu, 2012, p. 93 ; Bryce, 2012, p. 43.

⁵⁴ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 176.

⁵⁵ D'Alfonso, *ibid*, p. 179, qui insiste sur le fait qu'aucune des sources ne mentionne ni campagne militaire directe contre Wasusarma, ni fuite, décès ou déportation de ce souverain.

celle du règne de Salmansar III, toutes les autres mentions montrent que le Tabal désigne alors « un petit état d'Anatolie centrale, parmi d'autres petits états proches »⁵⁶.

c) Pas moins de 25 apparitions sous Sargon II. Les deux formes les plus récurrentes sont bien attestées : d'abord KUR.ta-ba-li in Fuchs 1994: 124, Ann II 17, 5; 631, Stier 22; 2624, Türpflaster 36, quatre versions; Fuchs 1998: K.1668+ iv b 39'; Naster 1938: 3315, et Aro 1998: 316, Nimrud-Platte 11; Levine 1972: 36, Najaf. r. 17; SAA 1 1 48; SAA 5 255 5'; Mayer 1983: 104f., TCL 3 iv 358, 361, ensuite KUR.ta-ba-la-a in Fuchs 1994: 123, Ann V 15, 5; 199, Prunk X 3, 6; SAA 7 58 ii 11', 28'; SAA 15 48 14; 54: 20'; 268: 4', 11'; Parker 1981: 37, ND 2607 1. Les autres formes montrent une « grande variété »⁵⁷. Le terme Tabal n'est alors jamais employé pour désigner un état anatolien spécifique, mais bien à nouveau l'Anatolie centrale en général, comme sous Salmanasar III.

d) Aucune attestation sous Sennacherib (à l'exception de la campagne contre Tilgarimmu, ville située « à la frontière du Tabal »)⁵⁸ et des mentions connectées systématiquement au Melid sous Assarhaddon et Aššurbanipal⁵⁹. D'après D'Alfonso, difficile pour cette période de délimiter l'aire exacte désignée par le terme Tabal⁶⁰, comme de savoir si le roi Mugallu est un roi tabalien qui aurait rattaché le Melid, ou l'inverse, bien que l'origine mélidéenne voire peut-être kummuhéenne de ce roi semble plus probable (voir plus loin).

Nous présentons ci-dessous les différentes sources assyriennes, souverain par souverain, dans un tableau à trois entrées : sources / année et événement décrit / précisions sur les tribus, les déportations et la géopolitique (coalitions anti-assyriennes, rapports entretenus par l'Assyrie avec les autres puissance du temps...).

1.4.1 Tableaux synoptiques : le Tabal et les états cappadociens dans les sources royales assyriennes.

⁵⁶ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 179.

⁵⁷ D'Alfonso, *ibid*, p. 180.

⁵⁸ Aro, 1998, p. 144 à 146, et D'Alfonso, *ibid*, p. 182.

⁵⁹ *Idem*, p. 183.

⁶⁰ Voir aussi Aro, 1998, p. 149 à 151.

1. Salmanasar III (858-824) :

<p>1) Statue de Nimrud : Laessoe, 1959 / <i>RIMA</i> 3 :67 ; 79 / voir aussi la reconstitution proposée par D'Alfonso, <i>Fs Fales</i>, p. 188 à 191.</p>	<p>837 : première pénétration assyrienne en Anatolie centrale depuis le II^{ème} millénaire, première attestation du « pays de Tabal » dans les sources assyriennes. « Je reçus les tributs de tous les rois du pays de Hatti : [...] du pays de Melid. [...] de la cité de Tuwati, du pays du Tabal. Je détruisis, dévastai et brûla plusieurs cités. Quant à Tuwati, la grandeur d'Assur qui inspire la terreur, mon seigneur, le terrassa, et pour sauver sa vie, il se réfugia dans sa cité. J'assiégea alors la cité d'Artulu, sa capitale. Son fils Kikki eut peur de la bataille et se jeta à mes pieds. Je reçus alors son tribut, ainsi que de la part de 20 rois du Tabal. Puis je marcha contre la cité de Puhame, du pays d'Hubuskia » / autres villes soumises : <i>Lusanda</i> (Lawazantiya), <i>Abarnani</i> et <i>Kisuatni</i> (Kizzuwatna-Kummanni). La ligne 22 pose toujours problème, en raison d'un important <i>gap</i> supposé (Laesso, <i>ibid</i>, p. 154, repris par Aro, 1998, p. 308, mais <i>contra</i> Grayson) : il semblerait qu'un autre souverain, gouvernant d'autres cités, ait été nommé (D'Alfonso, p. 176 et note 6).</p>	<p>Tributs reçus « de la part de 24 rois du Tabal », dont Tuwati mais sans autre précision (Bryce <i>in</i> Melchert, p. 97, Hawkins, <i>CHLI</i>, p. 426, Jasink 1995, p. 168).</p> <p>Mention de « déportés du Hatti », sans chiffre ni précision d'origine.</p> <p>Argent et marbre. Il est à signaler ici que le roi assyrien ne touche ni au royaume de Tuwana (s'il est déjà constitué) ni au Hilakku (Bryce, 2012, p. 240).</p>
<p>2) Statue d'Assur : Luckenbill, 1926, + <i>Obélisque noir</i>, <i>RIMA</i> 3, A.O. 102. 14</p>	<p>Même année (<i>idem</i>) : « Je gagnai le mont Tunni, la montagne d'argent et la montagne Muli, montagne de « marbre ». Je mis une image de moi-même entre elles (<i>RIMA</i> 3, A.O.102.16 162'b-181'a). J'emportai des quantités exceptionnelles de marbre. Je marcha contre Kue et Tabalu. Je soumis leur pays et les laissa en ruine. »</p>	
<p>3) <i>RIMA</i> 3, A.O. 102.16, 181'b-194'</p>	<p>Freu (2012, p. 89) décrit les étapes de cette campagne anatolienne comme suit : 1^o tributs reçus du Melid ; 2^o traversée du Mont Timur (actuel Tahtali Dağlari) puis attaque des cités de Tuatti ; 3^o siège de la capitale Artulu, soumission du fils de Tuatti, Kikki, et tributs reçus des 20 (ou 24) rois du Tabal ; 4^o ascension du Mont Tunni puis soumission d'Hubusna ; 5^o de là, ascension du Mont Mulû, où le roi « fait ériger sa statue » ; 6^o attaque de la cité de Pahari, dans le royaume de Kâte de Que.</p> <p>836 : le roi assyrien retransverse l'Euphrate, et reçoit les tributs de Lalla, roi du Melid, puis des 20 (ou 24) rois du Tabal. (Freu, <i>ibid</i>, p. 89).</p>	

Quelques portraits de souverains assyriens et leurs imitations par les dirigeants cappadociens.



1. Salmanasar III
(Huot 2004, 164).



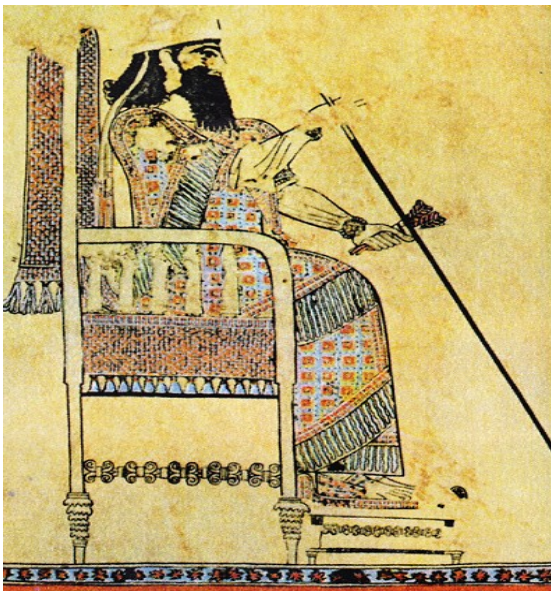
2. Statue d'un roi taabalien, Kululu.



3. Chevelure et fez à trois bandes de Tighlat-phalazar III,
(Reade 2009, 255, Fig. 15).



4. Chevelure et tiare à trois bandes de Warpalawa II à Ivriz.



5. Tighlat-phalazar III à Til Barsib
(Démare-Lafont 2001, 30).



6. Le roi Hartapu défunt à Kızıldağ
(Alp 1997, Pl. IV, Abb. 8).



7. Sargon II.
Détails de la chevelure et de la barbe.
Le « *assyrian curling style* » apparaît bien.



8. Tête colossale d'Ivriz.
Les comparaisons avec les équivalents assyriens
3 et 7 sont assez claires.

2. Tiglath- phalazar III (745-727) + Salmanazar V (726 – 722) :

<p>Tiglath- phalazar III</p>	<p>1) Inscription iranienne : Weippert, 1976. <i>Tigl. III</i> 68-9.</p> <p>2) Annales : <i>Tigl. III</i>, 106-9.</p> <p>3) Tablette de Nimrud BM, K 3751, rev. 14' et 15' : Luckenbill, ARAB I, § 802 + Tadmor, 1994, p. 170 et 171. <i>Tigl. III</i>, 170-1.</p>	<p>738 : longue liste de tributaires néo-hittites, dont, dans l'ordre, des « rois de pays » <i>Uassurme</i> (Wasusarma) du Tabal, <i>Ushhiti</i> (Askwisis) de Tuna et <i>Urp/balla</i> (Warpalawas) de Tuhana, puis des « rois de cités » comme <i>Tuhame</i> (Tuwamuwa ?) d'Ishtundi, <i>Dadi-il</i> de Kaska, et <i>Urimi</i> (Uramuwa ?) d'Hubisna.</p> <p>732 : même liste de tributaire, dont Wasusarma, « roi du Tabal » et huit autres rois tabaliens (Postgate et Hawkins 1988 ; Bryce 2012, p. 265), dont <i>Urballa</i>.</p> <p>730 : déposition de Wasusarma : « Uassurme du Tabal voulut imiter l'Assyrie et ne vint pas à ma rencontre. J'envoyai alors un fonctionnaire (un <i>rab sa resi</i>) Il mit alors sur le trône royal Hulli, fils de personne. Il reçut [en mon nom] 10 talents d'or, 1000 talents d'argent et 2000 chevaux ». Voir l'inscription de Topada : à la suite de sa victoire contre le « Parzutéen » et d'autres rois ennemis que Wasusarma aurait « imiter l'Assyrie » (annexions de territoires, tributs, déportés), ce qui aurait susciter la colère puis l'intervention directe de Tiglath-Phalasar III (Weeden 2010, p. 59 et note 115 ; voir aussi Bryce 2012, p. 143-144, et Freu 2012, p. 121).</p>	<p>744/743 : défaite de l'Urartu. 73 000 personnes sont déportées.</p> <p>738 : « Tributs reçus de » , sans précision. Défaite de Sam'al et de Kummuh (30 300 personnes déportées), puis d'Unqi et de Damas. 12 000 Araméens du Zab déportés « en Hatti » / 5400 prisonniers de Dêr établis à Unqi.</p> <p>« Tributs reçus de » sans précision.</p> <p>Or, mais surtout argent et chevaux.</p>
<p>Salmanazar V</p>	<p>1) Annales : ARAB II:§25, Lie 32-3 ; Fuchs <i>Ann.</i> 123 vv. 194-5 (323) + Bryce <i>in</i> Melchert, p. 98, et Bryce 2012, p. 144.</p>	<p>726 : Hulli est à son tour déposé, à cause de sa conspiration avec Midas (Weeden 2010, p. 42). Fait rapporté par Sargon II (Bryce, 2012, p. 271 et note 33).</p>	<p>Déportés en Assyrie : Hulli, son fils Ambari, sa famille et des notables. Père et fils alors forcés de vivre en Assyrie ce que Bryce appelle « une sorte de <i>reeducation programme</i> » (2012 p. 249).</p>

3) Sargon II (721-705) :

Sargon II	<p>1) Annales : <i>RIA IV</i>, Luckenbill II, 1927, p. 11, § 25 / Lie 32-3 / Fuchs 35 v. 23 (291), 123-4 vv. 194-202 (323).</p> <p>2) Annales : ARAB II : 4, 27 (§ 7, § 55, § 137 et 214), Lie 10-11 ; Prisme D de Nimrud, IV 50 – 55 / ; Fuchs 93 v. 71 (316), 199 v. 29 (344). Voir aussi Bryce, 2009, p. 93.</p> <p>3) ARAB II, § 55, Lie 32-3, / Luckenbill II 1927 p. 11 § 25 / Fuchs <i>Cycl.</i> 35 v. 23 (291), <i>Ann.</i> 124-5 vv. 198-202 (323), <i>Disp.</i> 199-200 vv. 30-2 (344).</p>	<p>722-720 : réinstallation par Sargon de Hulli sur le trône du Tabal, qui gouverne jusqu'à sa mort. Le Tabal prend alors le nom de « pays du Bit Burrutas » (Hawkins, <i>CHLI</i>, p. 427 ; Wäfler, 1983, p. 191). A la mort d'Hulli, intronisation de son fils, Ambari, que Sargon appelle « le Tabalien ». Le roi assyrien lui donne en mariage sa fille, Ahat-abisa, qui apporte comme dot le Hilakku (voir Thureau-Dangin 1912, XIV-XV, Postgate et Hawkins 1988, Fuchs 1994, p. 124 Frahm 1997, Dalley 1999, p. 74, note 7). La titulature d'Ambari est la suivante : « Am-ba-ri-is LUGAL KUR T[a-bal-a DUMU Bu-]ri-ti-is » (ARAB II, § 25, Fuchs <i>Ann.</i> 124 vv. 197-8, 323 ; voir aussi Wäfler 1983 p. 184 et Freu 2012 p. 136).</p> <p>718 : intervention assyrienne contre le roi de Sinhutu, Kiakki, qui a cessé de payer tribut et s'est tourné vers la Phrygie. Ses territoires sont donnés au roi Kurtis d'Atuna. « Lors de ma 4^{ème} année de règne, Kiakki de la ville de Sinhutu, rompit le serment qu'il avait fait au grand dieu [Assur] et décida de ne plus payer tribut. Le grand dieu, mon seigneur, leva la main et détruisit Sinhutu, la cité royale, comme une tempête. Je pris comme butin ses guerriers, 7350 personnes, sa femme, ses fils et ses filles, les habitants de son palais et de nombreux biens. Je donna alors Sinhutu à Kurti d'Atuna et lui imposa le paiement de plusieurs chevaux et mules, de l'or et de l'argent ».</p> <p>713 : campagne en Tabal et déposition du roi Ambari. « Ambari du Tabal, que j'avais placé sur le trône d'Hulli, son père, et à qui j'avais donné ma fille et le pays du Hilakku, qui n'appartenait pas à son père, envoya des ambassades à Rusa d'Urartu et à Midas de Muski, dans le but de s'emparer de mes territoires. Je déportais alors Ambari, toute sa famille, ses parents, les parents de son père, les nobles de son</p>	<p>7350 personnes de Sinhutu déportées, dont le roi, sa famille et ses guerriers (Bryce 2012, p. 278) et « nombreux biens » saisis. Création probable du Bit Burutash (Bryce 2012 p 280).</p> <p>Tribut imposé à Kurtis d'Atuna : chevaux, mules, or et argent.</p> <p>Noter les différentes alliances entre les royaumes néo-hittites, la Phrygie et l'Urartu (Lanfranchi 2000, p. 17, note 40) : 5^{ème} <i>palû</i> (Karkemish et Midas) / 9^{ème} <i>palû</i> (Tabal, Urartu et Phrygie) / 10^{ème} <i>pâlu</i> (Melid et Midas) / 11^{ème} <i>pâlu</i> (Mutallu de Kummuh, « l'adorateur du mal, le conspirateur, le méchant Hittite » ARAB II § 64, et Argisti d'Urartu).</p>
------------------	---	--	---

<p>Sargon II</p>	<p>4) ARAB II: 111. Bryce, <i>idem</i>.</p> <p>5) Lettre de Nimrud : n° XXXIX (ND 2759). Cf Saggs 1958 p. 182-7, Postgate 1973 p. 13-34, Parpola 1987 (SAA I : 6, no. 1 vv. 43-6). + lettres : SAA I, 1, 32-35 et 46. Mais la datation fait débat (voir Bryce 2012 p. 284, note 64, qui opte pour la datation de Postgate 1973 p. 32-4, de même que Melville 2010 p. 102, note 61).</p>	<p>pays, et j'ai pris 100 de ses chars. J'ai ensuite placé mes fonctionnaires et gouverneurs à la tête du Tabal, qui désormais m'appartenait, et lui imposa tribut et taxes ».</p> <p>Pour une cartographie des routes empruntées par Sargon II entre 715 à 712, voir Bing, 1989, carte 6.</p> <p>Peu après et devant la démonstration de force assyrienne contre Ambari, le roi Kurtis d'Atuna, qui avait prêté allégeance à Mita, se tourne à nouveau vers Sargon, en lui envoyant une ambassade en Médie, qui prêche hommage au roi assyrien et paye tribut (Hawkins <i>CHLI</i>, p. 428, note 47).</p> <p>710 - 709 (Postgate 1973, p. 33, Melville 2010, 98 et n. 61)) et non 715 (Lanfranchi 1988 et 2000, p. 21, note 16) : correspondance entre Sargon et le gouverneur assyrien de Que, installé autour de 713 (et en charge probablement d'une partie du Tabal également, voir Bryce 2012 p. 284, et Lemaire 1987, p. 5) Ashur-sharru-usur (Postgate, 1973, p. 27 et note 12), qui traite de plusieurs événements nous concernant directement :</p> <p>- § B : « un messenger de Mita est venu à moi, m'apportant 14 personnes de Que que Urik avait envoyé comme ambassade en Urartu » - C'est une excellente chose. » Question ensuite de l'envoi d'un messenger assyrien en Phrygie (§ C). (Voir Postgate, 1973, p. 23, et Hawkins, 1979c, p. 163).</p> <p>- § E : « un messenger d'Urbala vint pour demander audience, aux côtés du messenger phrygien » - laisse le venir. Que Assur, Samas, Bel et Nabu se prononcent, (et) tous ces rois viendront nettoyer tes sandales avec leur barbe ».</p> <p>- § F : Sargon II refuse d'accorder des territoires de Que (4 districts en tout) à un roi local, Kilar (que Lanfranchi identifie à Warpalawas de Tuwana (?)). Le « Kirua d'Illubru », mentionné en 696 n'est peut-être pas à exclure.</p>	<p>Période des déportations les plus massives : 1000 personnes du Bit Burutas sont déportés (Jasink 1995, p. 178 ; Bryce <i>in</i> Melchert, p. 99) et...des milliers d'autres en sens inverse, venues d'autres régions de l'empire assyrien (Bryce, 2009, p. 684 par ex.). L'Anatolie devient alors « l'endroit le plus populaire concernant les origines des esclaves vendus en Assyrie », par exemple les 180 esclaves tabaliens (et quelques assyriens également) vendus sur les marchés en Assyrie d'après les sources SAA 15, 268 et SAAS 6 : 277ff (Zadok 2010, p. 422).</p> <p>Avec les tributs et les prises de guerre, comme les chars, apparaissent pour la première fois de véritables taxes et impôts (imposés au Bit Burutas ou à Kummuh par exemple). De même, Sargon II installe des colons assyriens et étrangers en Tabal et dans le Hilakku après la déposition d'Ambari, sous la régence d'Ahat-abisa (Bryce <i>in</i> Melchert, p. 99, 2012, p. 284. Voir aussi sur cette hypothèse Postgate 1973 p. 31 et Hawkins <i>CHLI</i>, p. 428, réfutée toutefois par Melville 2010, 96-97). La reine aurait alors gouverné un temps le Tabal, au côté d'un gouverneur assyrien (Freu 2012 p. 137, Wäfler 1983, p. 184-185). Le Tabal devient alors une véritable province assyrienne</p>
-------------------------	---	---	--

<p>Sargon II</p>	<p>6) Grayson 1975, ABC 76, 1 ii 6' + Epon. 60</p>	<p>- § G : « Urbal'a m'a écrit à propos du fait que des gens d'Atuna et des gens d'Istunda se sont emparés de villages [(...)] du Bit-Paruta [...] » - maintenant que le Phrygien a fait la paix avec nous... que pourraient faire de plus ces rois du Tabal ? Tu les mettras sous pression de ton côté et les Phrygiens feront de même du leur. Mes dieux Assur, Samas, Bel et Nabu sont désormais en action, ce pays sera à tes pieds. Procède comme tu l'entends... ». OU (Galil 1992, p. 56-58, pour ces problèmes de traduction des lignes 43 à 46, et Bryce 2012 p. 334, note 65) : « <i>Urballa pourrait se soustraire à l'autorité du roi, mon Seigneur, si l'on prend en compte le fait que des Atunéens et des Istuandéens se sont emparés de cités du Bit Paruta</i> ». La réaction de confiance de Sargon lignes suivantes (SAA I no. 1 vv. 47-9) n'est toutefois pas remise en cause.</p> <p>705 : dernière marche de Sargon II en Tabal. Il meurt sur le champ de bataille, peut-être face aux Cimmériens (Hawkins, 1979c, p. 163, et <i>CHLI</i>, p. 428. Voir aussi Bryce 2012 p. 288) ou face à d'autres « rebelles » hittites, mélidéens, ciliciens et peut-être tabaliens (sur cette hypothèse, voir Dalley 1999, p. 74-75). Le problème majeur réside ici dans l'identification du « Gurdu / Qurdi de Kulummu » : soit il s'agit du roi Kurtis d'Atuna (qui aurait provoqué la perte de Sargon II et qu'affrontera Sennacherib, voir Lanfranchi 2000, p. 24, note 68, et ci-dessous, année 695), soit c'est un roi ou un chef tribal cimmérien (hypothèse acceptée par plusieurs écoles, dont Tadmor 1958 p. 97, note 311, Hawkins 1982 p 422 et Bryce 2012, note 79). Cet évènement marque la « fin quasi-certaine d'une autorité assyrienne directe sur cccette région anatolienne » (Bryce <i>in</i> Melchert, p. 100), et montre que « la situation politique en Anatolie orientale ne semble absolument pas pacifiée après la mort de Sargon II » (Lanfranchi 2000, p. 24).</p>	<p>(Lanfranchi 2000, p. 17, notes 40 à 42 ; Fuchs 1994, p. 125).</p> <p>Autres déportations importantes sous le règne de Sargon II (Zadok 2010, p. 422 ; Zehnder 2005, p. 130) : déportés de Til garimmu, de Kammanu, et surtout les Tabaliens de Nikkur (dont la plupart s'évadent et rentrent en Tabal, via le royaume de Mannaya / Mannea, aidés par le Tabal et l'Urartu, cf SAA 15, 54), et les Tabaliens de Satiru (Bit Awukanu en Babylonie du Sud, Zadok 2010, p. 423).</p> <p>Sur la mort de Sargon et la perte de sa dépouille, voir Lanfranchi 2000, p. 17 ; Tadmor, Landsberger et Parpola 1989, p. 3 et suiv.</p> <p>Tous les royaumes redeviennent indépendants et / ou se révoltent contre l'Assyrie. Voir Bryce 2012 p. 292-293 : « après la mort de Sargon II, l'esprit de résistance anti-assyrienne demeure particulièrement fort dans beaucoup de royaumes anatoliens ».</p>
-------------------------	---	--	--

4) Sennacherib (704-681) :

Sennacherib	<p>1) Luckenbill 1924, p. 61-62, IV, 61-91 ; Frahm 1997 (T 12), p. 87-89.</p> <p>2) Luckenbill, 1924, p. 62-63, V, 1-22 ; Heidel, 1953, <i>Prisme de Sennacherib</i>, p. 250, V, 43.</p>	<p>696 : Sennacherib intervient contre le <i>hazanu</i> d'Illubru, Kirua, qui s'est soulevé, aidé par les habitants du Hilakku, de Tarsus et d'Ingirra, qui ont « bloqué la route de [la province assyrienne de] Que ». Le roi assyrien est vainqueur de Kirua et prend Tarsus : il reconstruit la cité, en embellissant le « temple des Athéniens, c'est à dire de Santa qui est Héraclès » (Bérose selon Burnstein 1978, p. 24), et élève une statue de lui-même, avec ses hauts-faits ciliciens (Dalley, 1999, p. 75 ; Lanfranchi 2000, p. 22-23, notes 61 à 66). Il remporte ensuite une victoire contre des « Ioniens » (Bérose / Burnstein, 1978, p. 34).</p> <p>695 : révolte de « Gurdî » (nom louvite Kurtis) de Til-garimmu. Plusieurs auteurs (Borger 1967, p. 319 ; Frahm 1997, p. 88) ont démontré que le « Kulummayu » des sources assyriennes peut bien être lu Til-garimmu, via un jeu de mots scribal (voir aussi Lanfranchi 2000, p. 24, note 68). Gurdî aurait voulu créer son propre royaume : il est lui aussi vaincu par Sennacherib, qui ne semble toutefois pas rétablir un réel contrôle sur ces espaces (Freu 2012 p. 139).</p> <p><i>A noter</i> : aucune mention ni d'une intervention assyrienne directe ni de tributs perçus en Tabal sous le règne de Sennacherib.</p>	<p>Sennacherib déporte des rebelles de Que et du Hilakku pour construire son nouveau palais à Ninive (Zadok 2010, p. 417 ; Zehnder 2005 p. 118, 189).</p>
--------------------	--	---	---

5) Assarhaddon (680-669) :

<p>Assarhaddon</p>	<p>1) ARAB II : § 516 ; <i>Prisme A de Ninive</i>, III, 43-46, 47-55 ; Borger 1956, p. 51-53.</p> <p>2) <i>Questions à Samas Nri</i> 1.7.9.10, Starr, 1990, p. 4 et suiv + Nri. 10. Voir aussi Knudtzon 1895.</p>	<p>679 : Esarhaddon affirme avoir défait le roi cimmérien Teushpa « près de la cité d’Hupishna », avant de conquérir à nouveau le Hilakku, « un peuple qui était toujours resté dans ses montagnes et n’avait jamais été soumis à personne, de mémoire d’homme » (Borger, <i>ibid</i>, et Naster 1938, p. 79-80). Après une autre victoire assyrienne, contre Sanduarri cette fois, Que redevient une province assyrienne, avec un gouverneur attesté en 675 (Bryce 2012 p. 161, 292 ; Freu 2012 p. 140). Esarhaddon ne pénètre pas en Tabal.</p> <p>675 : l’armée assyrienne intervient en Melid, face à la révolte de son roi Mugallu. Elle assiège puis prend« la cité de Quhna, une forteresse de Mugallu du Melid ». Le général eunuque Sa-Nabu-su intervient ensuite contre une véritable coalition constituée de « Mugallu et ses troupes, Ishkallu du Tabal et quelques autres ennemis », sans doute des rebelles du Hilakku. C’est un échec (Wäfler 1983 p. 187, et Freu 2012 p 140) : un autre soulèvement est ensuite noté (cf Nr. 10), toujours mené par l’union entre Mugallu du Melid et Ishkallu du Tabal, qui harcèlent la province assyrienne de Que. L’identité de ce Mugallu pose quelques problèmes : Hawkins propose Muwaharanis, roi de Tuwana, qui aurait unifié Tabal et Melid (1995 et <i>CHLI</i>, p. 428) ; Bryce pense plutôt l’inverse et le considère comme un roi mélidéen qui se serait étendu vers le Tabal, peut-être après la mort d’Ishkallu (2011, p. 293, note 8), ce qui semble plus probable.</p>	<p>Possibles déportations de femmes tabaliennes à Babylone (SAA 18 158) ?</p> <p>Aucun tribut ni déporté d’origine tabalienne ne sont mentionnés dans les annales assyriennes.</p>
---------------------------	---	---	--

6) Aššurbanipal (668-630/627) :

<p>Aššurbanipal</p>	<p>1) Cylindre « Rassam », <i>ARAB</i> II, §§ 781.782.</p> <p>2) Inscription IT, rr. 138-151, (Lanfranchi, 1990, pp. 115 et suiv).</p>	<p>663 : face aux pressions cimmériennes, le roi Mugallu, nommé cette fois « roi du Tabal », aurait donc unifié Melid et Tabal, avant de s'associer à Gyges, roi de Lydie, et à Sandasarme, roi du Hilakku, tout en recherchant l'alliance assyrienne : « Mugallu, roi du Tabal, qui avait usé de paroles hostiles contre les rois mes pères, m'envoya une de ses filles, avec une dote importante, à Ninive, pour servir en tant que concubine, et qui me baisa les pieds. J'infligeais alors à Mugallu un tribut annuel de chevaux. » (Wäfler, 1983, p. 187, Freu, 2012, p. 141). Le roi du Hilakku fait de même. Mugallu paye toujours son tribut annuel en 651, malgré l'absence de soutien assyrien, Aššurbanipal se préoccupant principalement des campagnes contre Bablyone et l'Elam (Freu, 2012, p. 141). Le roi lydien exerce alors probablement une sorte de protectorat (plus qu'une réelle suzeraineté) sur les territoires phrygiens et tabaliens, après sa victoire contre les Cimmériens (Lipinski, p. 161 ; Cogan et Tadmor, 1977, p. 75). Si donc les ravages causés par les Cimmériens en Asie mineure, associés à l'expansion assyrienne en Syrie, ont bien porté un coup fatal à la civilisation néo-hittite (Mac Mahon 2011, p. 24 ; Yakubovich, <i>idem</i>, p. 539), Tabal et Cilicie demeurent des territoires plus ou moins autonomes, avec la persistance de souverains locaux, aux noms clairement louvites, et la langue louvite elle-même a encore de beaux jours devant elle (Yakubovich, <i>ibid</i>).</p> <p>640 : le fils de Mugallu, ...]-ušši, qui a succédé à son père sur le trône du Tabal, rompt le serment qui le liait à l'Assyrie : « ...]- ušši, son fils, envoyait son tribut chaque année, et le faisait sans interruption. Je lui fis prêter serment au nom du grand dieu mon seigneur, mais il rompit ce serment et s'allia à Dugdamme, le roi des <i>zer halgati</i>. » Cet acte de trahison aurait attiré la colère des dieux assyriens sur le</p>	<p>Le roi Mugallu envoie une de ses filles à Ninive pour sceller l'alliance contre les Cimmériens. Entre 663 et 651, ce roi paye un tribut annuel de chevaux. D'autres « otages tabaliens » sont déportés en Assyrie (Zehnder, 2005, p 118), sans précision de chiffre.</p>
----------------------------	--	--	---

Aššurbanipal	2) Inscription IT, rr. 138-151, (Lanfranchi, 1990, pp. 115 et suiv).	Tabal et les envahisseurs cimmériens, sans toutefois qu'une intervention miliaire soit attestée (D'Alfonso, <i>Fs Fales</i> , p. 183-184) mais surtout met fin aux références tabaliennes dans les sources assyriennes (Bryce in Melchert, p. 100 ; Hawkins, <i>CHLI</i> , p. 428, note 59). Le roi cimmérien meurt peu après en Cilicie (Millard, 1968, p. 100-101) et Aššurbanipal décède à son tour autour de 627.	
---------------------	---	---	--

Sous les souverains babyloniens Nebuchadrezzar (605-562), Neriglissar (557/556) et Nabonide, plusieurs campagnes militaires sont dirigées contre Hume (Que et la Cilicie) et contre le roi Appuashu / Appuwassu de Pirindu, mais le Tabal et plus largement l'Anatolie centrale et méridionale ne sont jamais mentionnés explicitement dans les sources néo-babyloniennes. Cilicie et Cappadoce semblent jouir ensuite d'une relative autonomie, de la conquête perse jusqu'à l'épisode de Pompée et des pirates,⁶¹.

1.4.2 Les quelques traces assyriennes directes en Cappadoce : inscriptions et reliefs rupestres.

Les souverains néo-assyriens n'ont laissé que très peu de traces de leurs passages et de leurs faits d'arme en Cappadoce et les sources cunéiformes (locales ou assyriennes) sont presque totalement absentes du corpus cappadocien. Seul Salmanazar III dit avoir élevé « une image de moi-même entre » le Mont Tunî et la montagne Muli (Tyanitide), lors de sa campagne de 837⁶². Cette « image » pourrait être soit une statue soit un relief rupestre, connaissant l'usage fréquent fait par les rois assyriens, en particulier par Salmanasar III, de ce type de monument commémoratif réalisé immédiatement après la soumission d'un pays⁶³. Si c'est un relief rupestre, et s'il existe toujours, il reste à trouver, probablement à l'extrême nord des Portes ciliciennes dans la même zone que l'inscription de BULGARMADEN (massif du Bolkar Dag, dernières décennies du VIII^{ème} siècle), qui cite « la divine montagne Muti » et ses mines, et que la forteresse de Porsuk. J.D. Bing plaçait d'ailleurs ce monument à Bulgarmaden même⁶⁴.

Ces reliefs sont peut-être à comprendre de la part des souverains assyriens comme une continuation des pratiques propagandistes et monumentales hittites et néo-hittites visibles alors en Commagène, à Que ou dans le Kizzuwatna. Ce sont également de nouvelles preuves de l'importance des montagnes comme points de repère majeurs et mais aussi comme obstacles dont le roi assyrien triomphe lors d'une campagne militaire, indice d'une possible origine (DEUS.MONS) *Tapala* pour le terme assyrien désignant le pays *Tabal*⁶⁵. Ces monuments se retrouvent surtout dans les états néo-hittites frontaliers du Tabal, à l'Est (Melid) et au Sud (Cilicie), autrement-dit dans des régions transformées en véritables provinces impériales, dominées et administrées par les Assyriens de manière beaucoup plus durable que les états cappadociens. C'est d'ailleurs dans ces régions, et à ce jour jamais en Tabal ou plus à l'ouest, que des sites ont livré des vestiges archéologiques « assyriens » et les quelques rares tablettes cunéiformes de l'âge du fer anatolien (*EIA* et *MBA*) émanant probablement de gouverneurs et de colons assyriens, comme la tablette d'incantations de Tarsus (d'époque néo-assyrienne mais peut-être babylonienne) ou les fragments d'Arslantepe-Malatya qui relatent les campagnes menées par Sargon II contre Kummuh et le Melid en 708⁶⁶. Citons les principaux exemples de reliefs et d'inscriptions

⁶¹ Bryce in Melchert, p. 107 et Freu, 2012, p. 142.

⁶² Luckenbill, 1926. *RIMA* 3 : 79, 118. Voir aussi Bryce 2012 p. 240 et Freu, note suivante.

⁶³ Joannès 2002, p. 42. Concernant cette « image » de Salmanasar, Freu l'envisage comme une « statue », érigée précisément sur le Mont Mulû (Freu et Mazoyer 2012, p. 89), là où nous proposons plutôt un relief rupestre. Bryce cite quant à lui « plusieurs statues érigées au sommet de chacun des deux monts » (2012, p. 240).

⁶⁴ Bing, 1989, cartes 5 et 8.

⁶⁵ Pour les repères et la géographie des conquêtes assyriennes, voir Joannès *ibid*, p. 36 : outre les noms des souverains vaincus ou tributaires, les principaux points de repère des conquêtes assyriennes sont les noms des principales villes (*âlu*) soumises, et parfois simplement les noms des fleuves et des montagnes.

⁶⁶ Sur la tablette de Tarsus, voir Dalley 1999, p. 76. Sur les fragments du musée d'Ankara, Akdogan et Fuchs 2009, p. 84-85.

néo-assyriens concernant plusieurs de ces régions, situés près des passes majeures et des principaux fleuves du grand sud-est anatolien et de Syrie du Nord⁶⁷.

a) Sous Salmanasar III : les inscriptions cunéiformes et les « images de la royauté » que ce roi a gravé à la suite de Tiglath-phalazar Ier sur les parois du « Tunnel du Tigre » ou « sources du Tigre »⁶⁸ ; le relief et l'inscription rupestres de Kenk, commémorant sa conquête de Tell Ahmar ; le relief rupestre d'Uzunoğlantepé dans le royaume de Que, près du village de Ferhatli⁶⁹. On peut signaler également les statues du roi élevées l'une au pied des contreforts de l'Amanus près de la rivière Saluara, relatant ses conquêtes de 858⁷⁰, une autre sur le mont Adalur après sa victoire contre la coalition syrienne remportée à Patin⁷¹, et à nouveau deux autres dans le royaume soumis d'Adanawa en l'an 839 (la première à l'est de cette région, la seconde à l'ouest)⁷². Des sites similaires, marqués par différents souverains à différentes époques, au sein d'un paysage géologique signifiant et avec un fond religieux et symbolique bien plus ancien que les aménagements rupestres néo-hittites, néo-assyriens, perses ou gréco-romains, se retrouvent à Nahr al-Kalb (pas moins de 22 reliefs et inscriptions, de Ramsès II au président libannais Alfred Naqqash en 1942, en passant par plusieurs souverains néo-assyriens et néo-babyloniens)⁷³ et à Karabur, près d'Antakya (4 reliefs néo-assyriens, royaux ou divins)⁷⁴.

b) Sous Adad-ninari : la stèle de Pazarcik près de la ville de Marash, qui règle le conflit entre Suppiluliuma de Kummuh et Halparuntiya de Gurgum⁷⁵, puis une autre stèle élevée à la frontière entre les deux états commémorant la victoire assyrienne remportée en 805 contre la coalition menée par le roi Attar-shumki d'Arpad⁷⁶.

c) Sous les Sargonides : Sargon II dit par exemple avoir élevé une stèle à Chypres, avec ses faits d'arme et une « image », mais ne semble pas avoir « marqué » les territoires tabaliens, à l'exception du « Mur cappadocien » érigé entre Melid et Tabal. Enfin et après avoir élevé un premier monument à la suite de la soumission de Kirua d'Illubru, Sennacherib détruit puis reconstruit Tarsus et son temple, et dit y avoir élevé une statue inscrite relatant ses campagnes ciliciennes de 696⁷⁷.

⁶⁷ Pour une cartographie de ces monuments, ainsi que des routes qu'ils jalonnent, on renverra aux cartes figurant à la fin de l'ouvrage de Bing, 1989 (*Map 4 - 8* particulièrement).

⁶⁸ Schachner 2006. Voir aussi Harmansha, 2007, 2011, p. 638 et 2013, p. 16 et 17. L'auteur pose d'ailleurs la question des comparaisons entre les reliefs rupestres assyriens et les monuments similaires datant des époques hittites (Fraktin, Immankulu...) et néo-hittites (Ivriz, Kizildag-Karadag...). Voir aussi Harmansha, *ECDP*. Tiglath-phalazar Ier est avec Salmanasar III le souverain le plus prolifique quant à la pratique de la « *landscape commemoration* », qui a fait de l'érection de monuments commémoratifs un moyen de construire le « pays d'Assur » et de marquer durablement les paysages frontaliers. Citons par exemple la « ceinture » de reliefs rupestres située au sud du Zagros, avec du sud-est au nord-ouest : Gunduk Cave, Bavian, Maltai, Millet Mergi et Cudi Dag. Voir sur cela une autre contribution d'Ömur Harmansha, 2012, p. 62, *Fig. 2*, et p. 68 à 70.

⁶⁹ Pour les localisations de ces deux reliefs, voir Hawkins, *CHLI, map*. Voir aussi Taşyürk 1975, p. 168 et suiv. ; Freu et Mazzoyer 2012 p. 93-94. Le relief est mentionné dans la base de données du *TAYproject* sous le nom « Uzunoğlantepé Rölyefi » (Adana, district de Kozan).

⁷⁰ *RIMA 3* : 16. Bryce, 2012, p. 220-221.

⁷¹ *RIMA 3* : 17. Bryce, *ibid*, p. 222-223.

⁷² *RIMA 3* : 55 (A.O. 102.16 143'-151'). Cf Freu, 2012, p. 89 et Bryce, *ibid*, p. 239.

⁷³ Volk, 2008. Voir aussi Harmansha, 2013, p. 7.

⁷⁴ Taşyürek, 1975, et Harmansha, 2013, p. 17.

⁷⁵ *RIMA 3* : 204-5. Voir aussi Bryce, 2012 p. 245.

⁷⁶ Bryce, *ibid*, p. 246.

⁷⁷ Voir à 696 plus haut. Cf aussi Dalley, *ibid.*, p. 74 à 76, et Lanfranchi *ibid*, p. 23, n. 65.

1.4.3 Bilan des sources assyriennes : géopolitique cappadoçienne et difficultés assyriennes.

1. La Cappadoce hors de la sphère assyrienne : XII^{ème} – milieu du IX^{ème} siècle.

On constate en effet l'absence de mention du « Tabal » ou de l'Anatolie centrale et méridionale dans les sources assyriennes à une haute époque, sous Tiglath-phalazar I (1114 – 1076), malgré la mention d'un « roi du pays de Tuali »⁷⁸, comme sous Aššurnasirpal II (883 – 859). Le terme « pays de Hatti » se réfère alors aux populations de Syrie du Nord, centrée sur Karkemish, et les « rebelles hittites » ou « les Hittites » désignent les habitants du royaumes de Milidia (Melid/Malatya), de Gurgum (Marqasi/Marash) et de Kummuh (Commagène)⁷⁹.

Ce constat, associé à certaines sources directes comme les inscriptions du « grand roi » Hartapu et surtout la stèle de Karahöyük ainsi qu'aux stratigraphies de plusieurs sites anatoliens, au nord comme Büyükkaya ou Kaman Kalehöyük, ou au sud comme Porsuk ou Kilise Tepe (voir plus loin), invite à supposer durant les « Ages – peut-être pas si -sombres » et malgré des destructions avérées une continuité voire une extension en Cappadoce du royaume du Tarhuntassa, et peut-être même la formation précoce au Nord des premiers « royaumes du Tabal » entre l'abandon d'Hattusha par Suppiluliuma II et la fin du X^{ème} siècle⁸⁰. La mention du « pays de Tuali » (LUGAL.KUR.tu-a-li) par Tiglath-phalazar I dans la description de sa première campagne aux pays de Nairi, où le roi dit avoir affronté et vaincu 23 rois coalisés, en partie d'origines hittites-louvites, pourrait confirmer ce dernier point⁸¹. Ainsi, l'espace qui sera plus tard appelé « Tabal » par Salmanazar III, échappe aux incursions et aux destructions assyriennes, comme urartéennes d'ailleurs (voir 1.1.2), ce pendant près de trois siècles, du Fer I A au Fer I C. Cette période de relative paix peut être une importante base de continuité.

2. La Cappadoce entre le milieu du IX^{ème} et le milieu du VIII^{ème} siècle : des transformations géopolitiques majeures.

Une évolution géopolitique majeure des territoires cappadoçiens réside dans le passage d'un grand nombre de petits royaumes et cités-états au milieu du IX^{ème} siècle, sans doute regroupés au sein d'une « confédération [...] sur laquelle la dynastie de Tuatte, les rois ou les Grands Rois du Tabal, avaient une prééminence reconnue par les autres seigneurs de la région »⁸² (20 ou 24 rois du Tabal mentionnés lors des campagnes de

⁷⁸ Voir page suivante et partie III, 3.3.2, note et réf.

⁷⁹ Jasink 1995, p. 160 et suiv. Voir aussi Bryce, 2012, p. 195 à 202 (Tiglath-phalazar I) puis 211 à 218 (Aššurnasirpal II), et Freu, 2012, p. 44 à 57 pour les états néo-hittites sous le règne de Tiglath-phalazar I, puis p. 83 à 85 pour ces régions sous Aššurnasirpal II.

⁸⁰ Sur l'hypothèse de la reconstruction très rapide (voire de la continuité) du Tarhuntassa à la suite de la chute de l'empire hittite, voir Freu, *ibid*, p. 36, et les études récentes de D'Alfonso. Sur la possibilité d'une formation de certains royaumes du Tabal immédiatement après la destruction de l'empire, qui reste toutefois purement spéculative, voir Bryce, *ibid*, p. 142 puis 207 (« il est possible que les premiers royaumes du Tabal commencent à émerger peu après la chute de l'empire hittite »). Yakar (2000), enfin, doute d'une « dépopulation massive ou permanente de la plupart des régions de l'Anatolie centrale et septentrionale à la fin de l'âge du bronze » (p. 50), et, malgré les bouleversements et les destructions réelles contemporains de la chute de l'empire hittite, ces régions, en particulier le Tarhuntassa, semblent avoir survécu aux impacts des événements du début du XII^{ème} siècle (p. 52).

⁸¹ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 175, puis 177-178 : Tuali peut bien être lu Tuwati (A.0.87.1 iii 72).

⁸² Freu, 2012, p. 93.

Salmanazar III), à un petit nombre de royaumes plus vastes et plus complexes un siècle plus tard (5 ou 6 entités politiques, qui auraient ingéré nombre de royaumes et de cités-états locaux, d'après les récits des campagnes de Tiglath-phalazar III)⁸³, avant que Sargon II ne tente de mettre en oeuvre un processus plus ou moins abouti (voir *infra*) de provincialisation-impérialisation de la région⁸⁴. Pour une synthèse plus détaillée de ces évolutions, nous renvoyons à la section 4.3.2, a).

Il est intéressant ici de rappeler les conclusions de Lorenzo D'Alfonso sur l'étude du terme Tabal au fur et à mesure des périodes et des souverains assyriens successifs⁸⁵ :

a) Sous Salmanasar III, le Tabal désigne une grande région d'Anatolie centrale souvent citée aux côtés du Melid, où de nombreux souverains régnaient sur des « *canton states* » et alors que « l'un d'entre eux, Tuatti, possédait peut-être un rôle prééminent ».

b) Sous Tiglath-phalazar III, le Tabal est un « *canton state* » dirigé par un roi (Ussurme), comparable aux autres « *canton states* » d'Anatolie centrale et qui, comme les autres états, payait tribut à l'Assyrie avant de rompre son serment d'allégeance. Bryce ajoute le fait que ces états sont bien moins nombreux qu'à la période précédente.

c) Sous Sargon II, c'est un nom géographique donné à de nombreux « *cantonal states* » d'Anatolie centrale, parfois aussi utilisé pour désigner cette région en générale et avec une grande variété de formes (nominale, adjectivale, souverains Kikki et Ambari désignés comme « Tabalien », pluriel « les rois du Tabal » attesté également...)⁸⁶. Le Tabal est alors très souvent connecté aux Mushki (Phrygie) et le Bit Burutash est à comprendre comme un nouveau *canton state*, siège d'une nouvelle dynastie installée par le roi assyrien, s'étendant sur une partie du Tabal propre seulement⁸⁷ et connaissant alors une période d'assyrianisation plus profonde (voir plus loin pour la discussion autour de ce terme de Bit Burutash).

d) Du règne de Sennacherib à celui d'Aššurbanipal, le Tabal est une puissance politique qui demeure hors de la sphère d'influence et d'intervention assyriennes, formant avec le Melid sous Essarhadon une seule et même entité politique (*voir partie p.*).

Quant à la question de savoir si un « Grand Tabal » a jamais réellement existé, et malgré la réponse négative de D'Alfonso sur ce point, nous préférons laisser la question ouverte, gardant à l'esprit l'idée d'une « confédération de cités-états » largement autonomes mais dépendantes et/ou alliées du Tabal de Tuwati pour les questions de politique extérieure, au sein d'une possible « proto-féodalité » exercée par ces « grands rois » du Tabal⁸⁸. Enfin et selon nous, les deux termes assyriens de Tabal et de Bit Burutash reflètent surtout les difficultés ressenties par les souverains assyriens de contrôler

⁸³ Bryce 2012, p. 141 : « ce nombre s'est considérablement réduit, sans nul doute par incorporation de beaucoup d'entre eux dans un petit groupe de royaumes plus vastes ». Tiglath-phalazar III nomme ainsi 5 états tributaires : le Tabal du nord (*Tabal proper* selon Bryce), Atuna, Tuhana, Ishtu(a)nda et Hupisna, auxquels il faut ajouter un sixième état, celui de Sinhutu, qui n'apparaît textuellement que dans les inscriptions de Sargon II, mais qui est attesté sur l'inscription de TOPADA (le roi Kiyakiyas).

⁸⁴ Sur ces évolutions géopolitiques, cf Bryce, *ibid*, p. 43, 270-272. Voir aussi Wäfler, 1983, et Freu, 2005 et 2012, p. 123 à 131.

⁸⁵ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 186-187.

⁸⁶ *Idem*, p. 180.

⁸⁷ *Contra* Bryce (2012, p. 279-280 et 2009, p.684-685), qui voit dans le Bit Burutash une extension importante du « *Tabal proper* », vers le sud notamment jusqu'aux frontières du Hilakku et même jusqu'à la plaine de Konya, d'où son interprétation du relief de Kizildag, à comprendre selon lui comme un possible marquage du point le plus occidental du royaume d'Ambari.

⁸⁸ Sur l'utilisation de ce terme « confédération », voir Yakar, 2000, p. 52-53 (sur le « système féodal [...], avec *corvée* » également) et Freu, 2012, *ibid* note 56 ci-dessus, mais également p. 170 (Wasusarma « régnait sur une sorte de confédération et avait une vingtaine de rois vassaux ») et p. 171 (le fait que le « petit roi » Kiyakiyas d'Aksaray déclare sur son inscription que tous « les Grands Rois et les rois admiraient » sa cité, « confirme qu'il était alors, avec une vingtaine d'autres « rois », le vassal du Grand Roi du Tabal »).

ces régions de même qu'une certaine incompréhension assyrienne face aux structures géopolitiques cappadociennes, à leurs évolutions et à leurs dynamiques. La création du Bit Burutash semble par exemple être un calque, en grande partie artificiel, des traditions impérialistes assyriennes avérées en Syrie du Nord (entités araméennes du Bit Adini, du Bit Agusi, du Bit Gabari...), à comprendre comme la démonstration d'une soumission totale davantage que comme un indice de l'origine géographique et ethnique araméenne du « fils de personne » Hulli.

Surtout et du point de vue des structures politiques, il semble ici intéressant de replacer ces sources assyriennes dans le temps long, concernant tout particulièrement le topos de la « victoire remportée face à X rois anatoliens coalisés », de Naram Sin à Salmanasar III.

1. Dans le texte « Le roi de la bataille », rédigé au XV^{ème} siècle avant JC, il est dit que près de la cité de Purushattum (probablement Karahöyük, au sud-ouest de Konya), Naram Sin (2260-2223) « fut victorieux d'une coalition regroupant 17 rois, dont Pampa, roi du Hatti et Zippani, roi de Kanesh (Kültepe) »⁸⁹. Une victoire identique avait déjà été remportée près de la même cité (?) par son grand-père Sargon, ce qui nous place sur les hauts-plateaux anatoliens.

2. Plus tard, Tikulti Ninurta Ier (1244-1208) affronte 40 rois « des pays de Nairi », dont probablement des souverains d'Anatolie du sud-est.

3. Tiglath-phalazar Ier (1114-1076), toujours face au Naïri et voulant par là s'inscrire dans l'histoire de ses glorieux prédécesseurs comme Tikulti Ninurta⁹⁰, combat à son tour et cette fois 23 rois coalisés, nommant parmi eux un « roi du pays de Tuali » (lecture *Tuati* possible) ainsi que des noms de montagne louvites⁹¹.

4. En 837, c'est au tour de Salmanasar III de menacer puis de recevoir les tributs de 20 rois (ou 24 selon les textes) « du Tabal ».

5. Une dernière précision chiffrée est donnée dans une inscription hiéroglyphique louvite cette fois, à TOPADA. Le « grand roi » Wasusarma, contemporain de Tiglath-phalazar III, dit avoir vaincu « 8 rois plus ou moins importants » près de la cité de Parzuta, toujours dans ce cadre anatolien et bien que cette cité soit a priori différentes de la Purushattum assyrienne. Aux côtés du « grand roi » ont combattu trois rois alliés, Warpalawa (de Tuwana), Kiyakiya (de Sinhutu) et Ruwatas (le « maître de la charrerie » donc un officier du roi Wasusarma ? Un roi d'Atuna ?). On obtient donc un total de 12 rois, régissant sur une région couvrant l'ensemble de la Cappadoce, le nord du Lac Salé et la plaine de Konya. L'évènement décrit à Topada ne concernant que certains rois anatoliens, on peut envisager un chiffre entre 15 et 20 souverains⁹².

Trois enseignements peuvent être tirés de ces différents chiffres :

a) Il est tout d'abord clair que ces chiffres ont un certain caractère propagandiste et emphatique. Ils doivent être appréhendés avec prudence, et peuvent sans doute dans la réalité être revus à la baisse, dans les sources assyriennes (les « 40 rois du Naïri » par exemple) comme peut-être dans l'inscription hiéroglyphique de Topada (les « huit rois [...] hostiles »).

⁸⁹ Kulakoglu, 2011, p. 1015, qui cite aussi Veenhof et Eidem, 2008.

⁹⁰ Garelli et Lemaire, 2002, p. 88.

⁹¹ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 177-178. Montagnes *Tarhuna* et *Tarhunabe*.

⁹² Freu, 2012, p. 170, qui parle d'« une sorte de confédération », avec « une vingtaine de rois vassaux » du Grand Roi Wasusarma.

b) Toutefois, ils nous donnent aussi un aperçu des structures politiques et territoriales anatoliennes et « tabaliennes », sur un temps long. Du III^e au I^{er} millénaire, les chiffres cités reflètent bien une organisation pérenne en cités-états, proche de celle qui caractérise par exemple le Kizzuwatna, y compris sous la domination des « grands rois » d'Hattusha⁹³. Quels que soient les bouleversements et les hégémonies (empire hittite, grand royaume du Tarhuntassa, « Peuples de la mer », invasions assyriennes, confédération dominée par le Tabal de Tuwati et de Wasusarma...), et malgré la parenthèse impériale hittite, la Cappadoce a toujours été constituée de centres urbains et politiques proches d'un modèle de cité-états, qui semblent avoir joui sur le long terme d'une certaine autonomie. La chute de l'empire hittite, comme les « âges sombres », ne semblent pas avoir considérablement modifiés cette donne. Cette vaste zone semble avoir toujours été constituée d'une quinzaine de cités-états et de petits royaumes plus ou moins extensibles, plus ou moins fédérés, plus ou moins spécialisés (sous l'empire : villes saintes autonomes, royaumes vassaux hittites exemptés de *sahhan* ou de *luzzi*, centres politiques ou commerciaux régionaux...), plus ou moins liés⁹⁴.

Il est aussi intéressant de ce point de vue de citer ici les textes mythiques de la légende de Zalpa et de la Légende de la Reine de Kaneš, reine qui aurait enfanté 30 fils, à l'origine des 30 cités (ou communautés) originelles de l'Anatolie hittite, qui auraient ainsi pu constituer une ligue située sous la protection de la montagne Hargu, avec Kaneš/Neša comme centre⁹⁵. Ce chiffre est certes mythique et exprime très certainement la perfection, la prospérité, mais il nous ramène à nouveau non loin de ceux cités précédemment.

c) Enfin, de nombreux points de comparaison semblent pouvoir être établis entre deux périodes historiques anatoliennes, avec un éclatement territorial assez comparable : l'âge du bronze ancien d'un côté et l'âge du fer de l'autre. Les nombres des rois sont relativement similaires (17 dans la deuxième moitié du III^e millénaire, une vingtaine au IX^e siècle et une quinzaine au milieu du VIII^e siècle), de même que dans une moindre mesure le nombre de sites occupés dans les deux périodes (1552 sites relevés au *EBA*, 1055 au *IA*)⁹⁶. Ces éléments illustrent bien également le point précédent.

3. La Cappadoce : l'unique région néo-hittite jamais directement contrôlée ou durablement soumise par l'Assyrie.

Notre espace ne semble au final jamais avoir été réellement soumis ou contrôlé de manière directe par l'empire assyrien⁹⁷, à l'exception toutefois d'une (très) courte période sous le règne de Sargon II, entre 713 (déposition du roi Ambari) et 705 (mort du souverain assyrien, à la frontière des territoires tabaliens). Cette période voit effectivement

⁹³ Yakar, 2000, p. 373. Voir aussi ?

⁹⁴ Beal, *OHAA*, p. 597 : « historiquement, l'Anatolie a été gouvernée par un patchwork, fait de petits états locaux ou qui a constitué pendant un temps une partie d'un grand empire étranger ».

⁹⁵ Sur ces légendes et leurs liens avec les origines mythiques des villes centre-anatoliennes, voir Freu 1997, et 2006, 242 (+ notes 113 et 116, avec réf.).

⁹⁶ Glatz in *OHAA*, 887.

⁹⁷ Aspect sur lequel insiste bien Manfred Hutter (2001b, p. 168) : « avec la politique d'expansion néo-assyrienne (milieu du VIII^e et VII^e siècles), les états néo-hittites perdent leur indépendance politique. Seul le Tabal, en tant qu'état néo-hittite le plus occidental, ne semble pas avoir été directement touché par cette soumission générale ». Voir aussi Fiedler, 2005, p. 133-134 : « les rois néo-assyriens ont laissé vivre les structures politiques et administratives, sans pouvoir réellement les contrôler ». Même idée générale chez Radner, *A.E.B.* 2013 : « Tabal comme seule exception notable parmi les états néo-hittites incorporés dans l'empire assyrien ».

l'instauration de véritables taxes et l'installation d'un gouverneur assyrien⁹⁸. Encore s'agit-il peut-être du gouverneur Ashur-sharru-usur lui-même, qui administre la Cilicie et siège à Adanawa, et qui donc, s'il possède sans doute un « droit de regard » sur les affaires du Bit Burutash et du royaume de Tuwana, n'en a pas le contrôle effectif⁹⁹. Il avertit d'ailleurs à plusieurs reprises son Seigneur des possibles trahisons de « tous ces rois tabaliens ». En dehors d'un contrôle assyrien du Tabal ayant comme objectif premier de surveiller la puissance phrygienne, la région semble avoir été considérée sur le long terme comme une extrême « marche » d'empire, un « *far west* » pour reprendre l'expression utilisée par Trevor Bryce pour décrire les campagnes anatoliennes de Salmanazar III¹⁰⁰, n'intéressant au final que très peu les souverains assyriens¹⁰¹. Même Tiglath-phalazar III, pourtant le premier souverain néo-assyrien à entreprendre une première forme de centralisation de son empire en transformant la quasi-totalité des états néo-hittites en provinces assyriennes¹⁰², se contente de serments et de tributs annuels en Tabal, sans qu'il ne soit fait mention dans les sources ni de colons, ni de gouverneurs, ou de taxes régulières.

Si on examine l'ensemble de la période, on se rend compte que l'histoire des relations entre la Cappadoce et l'Assyrie est, sans doute plus encore que dans les autres états néo-hittites, faite principalement de ruptures de serments et de tributs, de razzias contre les nouvelles provinces impériales créées, d'interventions assyriennes directes pour déposer des souverains (à 4 reprises), de révoltes et de soulèvements locaux (à au moins 4 reprises), de recherches de liens diplomatiques et militaires avec les puissances phrygienne (au moins 5 prises de contacts différentes), urartéenne (à au moins deux reprises) et même cimmérienne (comme au milieu du VII^{ème} siècle), souvent dans le cadre de coalitions anti-assyriennes plus ou moins larges. En occultant les campagnes de Salmanazar III qui étaient des actions de « premières conquêtes », on comptabilise ainsi pas moins de 8 interventions militaires assyriennes directes, dont de nombreux échecs à court ou plus long terme.

L'espace tabalien apparaît donc bien comme un espace de forte résistance. Il n'a jamais réellement été administré directement par l'Assyrie, contrairement à la Cilicie ou au Melid qui ont été rapidement - bien que non durablement - transformés en véritables provinces. A l'exception notable de la « plastique » très assyrisante caractéristique du règne de Warpalawas de Tuwana, la Cappadoce montre au final peu d'imitations serviles des modèles iconographiques et des modes assyriennes (invasions des thèmes profanes et curiaux, comme la figuration de la guerre et de ses cruautés ou les réceptions d'ambassades, types de trônes et de mobilier, attributs de la royauté...) comme l'illustrent plusieurs oeuvres et certains programmes iconographiques propagandistes de Kummuh, de Karkemish, de Tell Taynat ou de Sam'al¹⁰³. Elle ne porte presque pas de traces écrites ou figurées assyriennes. De ce point de vue, on peut et doit d'ailleurs envisager plusieurs oeuvres des royaumes cappadociens comme de (modestes) manifestes locaux

⁹⁸ Fiedler, 2005, p. 132-133 sur la régence et les textes assyriens correspondants : ABL 197 (Postgate, 1973, 24 25) et ND 2759 (Idem, 43 49).

⁹⁹ Sur cette hypothèse, voir Bryce 2012 p. 284-285, et Lemaire 1987, p. 5

¹⁰⁰ Bryce, 2012, p. 239. Les campagnes de ce souverain à travers le plateau anatolien sont ainsi décrites comme conséquences d'un « *pure adventurism* » (*ibid*, reprenant Hawkins, 1982, p. 398), sans réel motif d'ordre géopolitique, la Phrygie ne représentant pas encore une menace pour l'Assyrie (Bryce, *ibid* et note 35).

¹⁰¹ Voir Kirk Grayson, 1998, p. 134 : « L'Anatolie n'a jamais été un but majeur de la politique étrangère assyrienne. Le principal était que les Etats anatoliens restent relativement passifs et approvisionnent le roi d'Assyrie en métaux ».

¹⁰² Jasink, *ibid*, p. 178. Voir aussi Joannès, 2002, p. 48.

¹⁰³ Jasink, 1995, p. 178 et note 44. Voir aussi mes travaux de Master 2.

d'indépendance et de puissance, adressés en partie à l'intention de l'empire assyrien, comme par exemple la stèle d'AKSARAY - « tous les grands rois et les rois admiraient cette cité » § 6¹⁰⁴ - ou le relief rupestre d'Ivriz, particulièrement imposant, situé près d'une route stratégique et qui montre un fond religieux et symbolique purement hittite-louvite, malgré une apparence assyrisante et des traits urartéens ou phrygiens.

Dans le même ordre d'idée, l'affirmation récurrente de la part de plusieurs souverains d'une soumission et d'une exploitation efficace de la Cilicie et du royaume de Que peut être comprise en lien avec la volonté assyrienne de garder un oeil sur les royaumes du Tabal et la Phrygie, de pouvoir intervenir rapidement dans ces espaces souvent hostiles, et, de manière implicite, d'affirmer une sorte de contrôle sur eux¹⁰⁵.

La politique tabalienne de trois souverains assyriens, notamment celle de Sargon II, illustre bien ces relations très conflictuelles. Ces politiques semblent très hésitantes, faites d'improvisations, et peu habituelles par rapport au traitement général des autres « petits rois » anatoliens. Les souverains assyriens font sans cesse face aux vellétés d'indépendance et de diplomatie anti-assyrienne de la plupart des souverains anatoliens et en particulier de la dynastie Hulli-Ambari¹⁰⁶. Hulli, « fils de personne », c'est-à-dire un « usurpateur » qui n'appartient pas à la famille royale de Wasusarma¹⁰⁷, est placé sur le trône du Tabal par Tiglath-phalazar III qui démontre par là-même sa volonté de briser la confédération tabalienne telle qu'elle avait été élaborée par Tuwati Ier. Trois ans après, Hulli est accusé de comploter avec Midas et probablement déporté par Salmanazar V en Assyrie avec sa famille et son fils Ambaris (ou Amris), ce qui pose d'ailleurs la question de la nature du régime politique tabalien et de l'identité du gouvernant durant la courte période qui suit cette déportation, où le trône semble vacant. Quelques années plus tard vers 720, Hulli est réinstallé sur son trône par Sargon II et gouverne le Tabal jusqu'à sa mort. Son fils lui succède et Sargon II, qui a certainement dû rencontrer et s'entretenir à maintes reprises avec lui et son père Hulli lors de leur séjour forcé en Assyrie, nouant ainsi des liens plutôt proches, lui donne en mariage une de ses filles, Ahat-abisa, fait relativement unique dans l'histoire de la diplomatie néo-assyrienne. Celle-ci apporte comme dot les territoires du Hilakku. Le roi assyrien crée d'ailleurs autour de 718 une nouvelle entité politique, le Bit Burutash, terme dont l'origine et le territoire correspondant sont discutés plus loin mais qui constituerait si l'on suit Trevor Bryce « un nouvel état-client assyrien » s'étendant loin au sud¹⁰⁸, mais dont les frontières demeurent très floues et divisent les différents spécialistes : Markus Wäfler par exemple le décrit comme étant une « entité politique plus ou moins restreinte » considérée par le souverain assyrien « avec

¹⁰⁴ Giusfredi, 2010, p. 81, propose l'hypothèse de voir dans les « grands rois » cités dans cette inscription les rois assyriens et urartéens, auxquels on peut ajouter peut-être les souverains phrygien et une possible survivance symbolique (et pas si lointaine) des « grands rois » du Tabal. Voir toutefois nos doutes plus loin.

¹⁰⁵ Jasink 1995, p. 169.

¹⁰⁶ Weeden, 2010, p. 42 (« un Sargon II particulièrement désespéré avec le Tabal, qui...réinstalle des déportés ! »).

¹⁰⁷ Plusieurs « fils de personne », terme désignant non pas une personne de basse extraction, mais un usurpateur, un individu marquant une rupture dans les continuités dynastiques, apparaissent dans les annales néo-assyriennes, comme ici Hulli, ou l'usurpateur du trône de Patin, Surri en 831 (Freu, 2012 p. 90). Melville (2012, p. 97) insiste d'ailleurs sur le fait qu'Hulli, malgré cette dénomination peu flatteuse de « fils de personne », était bien un rival de Wasusarma. Sur l'hypothèse de Hulli comme originaire de la cité de Parzuta, rivale de Wasusarma d'après l'inscription de TOPADA, voir notre étude du terme « bit Burutash » plus loin.

¹⁰⁸ Bryce, 2012, p. 279-280, qui considère le Bit Burutas comme s'étendant jusqu'à la plaine de Konya et aux frontières du Hilakku, *contra* Hawkins qui l'envisage comme couvrant le *Tabal proper* seul (1982 p. 374 et *CHLI*, p. 427) et Melville, qui refuse d'envisager une frontière commune Bit Burutash / Hilakku (2010 p 100), Sargon II se refusant selon lui à accorder un territoire trop riche et vaste à Ambaris.

une certaine familiarité », plutôt qu'une « entité géographique large »¹⁰⁹. Or Ambaris rompt son serment peu après en 713, en cherchant à nouer des liens avec Rusa d'Urartu et Mita de Phrygie. Il est à son tour déposé et peut-être remplacé par sa femme, alors régente, ou plus probablement par un gouverneur. Quoiqu'il en soit, cette politique a conduit à des impasses et fut au final un échec, bien illustré par le mépris et l'agacement avec lesquels les sources assyriennes parlent des royaumes tabaliens¹¹⁰. Pour reprendre les propos de Bryce, le « traitement particulièrement bienveillant du roi Ambaris, en dépit des offenses visiblement importantes de son père envers l'Assyrie par le passé », montre bien à quel point Sargon II, et les rois assyriens en général, se devaient « d'obtenir loyauté et soutien de la part des souverains locaux de la région centre et sud anatolienne, face aux ambitions du roi de Phrygie »¹¹¹. Tout en étant bien conscient des richesses importantes de ces territoires, en minerais surtout (voir point 4 ci-dessous), et de la fonction du Tabal, au sens large mais tout particulièrement le royaume de Tuwana, comme important carrefour stratégique et commercial, contrôlant les Pyles ciliciennes et mettant en relation entre elles les « puissances » proche-orientales majeures de l'époque (Phrygie, Urartu puis hordes cimmériennes) et les autres royaumes anatoliens (Que et le Hilakku au sud, Melid à l'est, Gurgum et Sam'al au sud-ouest).

Rappelons enfin que c'est aux frontières du Tabal que Sargon II trouve la mort en 705¹¹², et peut-être pas comme on l'a longtemps pensé face aux Cimmériens (voir discussions dans les tableaux de synthèse ci-dessus, *Sargon II*, n° 8) : une embuscade fomentée par des rois tabaliens ou plus largement centre-anatoliens, peut-être avec l'aide de Midas d'ailleurs responsable de la demande d'intervention assyrienne pour contrer la menace cimmérienne, n'est à mon sens pas à exclure, d'autant plus que le corps du souverain assyrien n'a jamais été retrouvé, indice supplémentaire d'une mort faisant suite à une escarmouche ou un guet-apent, et non à une bataille rangée¹¹³.

La création et l'utilisation très confuse des deux termes, celui de Tabal d'abord, qui sert à désigner aussi bien le royaume de Wasusarma (« le roi du Tabal ») que l'ensemble de la zone centre et sud-anatolienne en général (« tous ces rois du Tabal »)¹¹⁴, celui de Bit Burutash ensuite, très éphémère puisque attesté uniquement dans les textes datant du règne de Sargon II, sont bien également des nouveaux indices tendant à démontrer toute la difficulté pour les souverains assyriens de contrôler et même de comprendre et d'administrer efficacement les structures politico-territoriales d'Anatolie centrale et méridionale.

Deux derniers éléments pourrait ici illustrer la volonté assyrienne de briser définitivement l'unité et la puissance des rois tabaliens, sous Tiglath-phalazar III et Sargon II surtout. Ils illustrent aussi l'esprit de résistance tabalien comme les craintes que suscitaient l'indépendance des ces états et leurs possibles alliances avec l'Urartu et/ou la

¹⁰⁹ Wäfler, 1983, p. 191.

¹¹⁰ Notamment dans la correspondance entre le gouverneur assyrien de Que, Ashur-sharru-usur (« que Assur, Samas, Bel et Nabu ordonnent à tous ces rois de nettoyer tes sandales avec leur barbe ! ») et Sargon II (« que ces rois du Tabal se tiennent tranquille ! » ou « que pourraient faire de plus ces rois du Tabal ? Tu les mettras sous pression de ton côté et les Phrygiens feront de même du leur... »).

¹¹¹ Bryce in Melchert, p. 99.

¹¹² Près de la forteresse frontalière de Til-Garimu (= Togarma, cf Yamada 2006) et du « Mur cappadocien » (Radner *A.E.B.* 2013).

¹¹³ Joannès, 2002, utilise bien le terme « embuscade » p. 30.

¹¹⁴ Bryce 2012, p. 270.

Phrygie : une réduction en esclavage très fréquente des déportés tabaliens d'une part¹¹⁵, et d'autre part des captifs tabaliens déportés le plus souvent dans des provinces assyriennes très éloignées de leur patrie, ce qui est typique des politiques assyriennes de déportation face à des états ou régions particulièrement « rebelles »¹¹⁶. Or ces déportations tabaliennes apparaissent peu conséquentes au vu des chiffres attestés pour les autres états néo-hittites¹¹⁷, même sous le règne de Sargon II pourtant responsable des plus importantes vagues depuis le Tabal (7350 en 718 après la déposition de Kiyakiyas de Sinhutu ; 1000 environ en 713 après celle d'Ambaris du Tabal). Elles se soldent également souvent par des échecs, le meilleur exemple étant les Tabaliens déportés à Nikkur dans le Zagros, qui dans leur grande majorité parviennent via l'Urartu à fuir et à regagner le Tabal, sans doute avec la complicité d'Ambaris du Tabal et du roi d'Urartu qui auraient favorisé leur évaison¹¹⁸. Dernière caractéristique des politiques sargonides appliquées face à des états considérés comme résistants ou comploteurs : la déportation des élites, des « notables ». Cette politique est appliquée en Tabal par Sargon II, qui déporte à plusieurs reprises « tous les habitants [d'un] palais ».

De même, les différents tributs perçus en Tabal par les souverains assyriens successifs sont assez comparables aux chiffres des déportations : outre leur intérêt d'un point de vue économique (voir 4. pages suivantes), ils semblent peu conséquents au regard des tributs perçus et/ou imposés aux autres états néo-hittites¹¹⁹. Deux exceptions notables cependant :

1° L'imposant tribut perçu par Tiglath-phalazar III lors de la déposition en 729 d'un roi qui aurait osé se prétendre comme « l'égal » du souverain assyrien, Wasusarma, indice clair de la volonté assyrienne de briser la confédération créée par Tuwati Ier (voir point 4 également) et de détruire définitivement cette dynastie royale¹²⁰.

2° Le tribut payé par le « Tabal » sur une lettre de 738, dont une quantité très importante de bovins, mais où le terme Tabal désigne probablement toute l'Anatolie centrale¹²¹.

Ainsi, la mention simple « tributs reçus de... », sans autre précision, domine très largement dans les sources assyriennes concernant le Tabal et les états du Taurus, de Salmanazar III à Aššurbanipal, contrairement à d'autres exemples de tributs payés par

¹¹⁵ Zadok, 2010, p. 422 et tableau de synthèse ci-dessus (*Sargon II*, n° 4, 4^{ème} colonne).

¹¹⁶ Zadok, *ibid*, p. 422-423, citant par exemple les déportés tabaliens de Satiru (Babylonie du Sud) ou ceux de Nikkur (monts du Zagros), à l'image des Commagédiens déportés dans le Bit Yakin, eux-aussi très loin de leur région d'origine. Voir aussi Frahm 1997, p. 8, Fuchs, 1994, p. 461 et suiv., Postgate et Hawkins, 1988. Sur cette pratique assyrienne des déportations massives lorsqu'une région s'avère particulièrement difficile à contrôler et les chiffres généraux des déportés du IX^{ème} au VII^{ème} siècles, voir Joannès, 2002, p. 42., qui souligne d'ailleurs l'échec de ce type de politique : non seulement « un coût humain considérable », mais en plus une « haine accrue des Assyriens » comme conséquence majeure dans les esprits des déportés. Déportés qui en plus fuyaient parfois massivement leurs régions d'installation forcée.

¹¹⁷ On peut résumer ces déportations de la manière suivante, dans l'ordre chronologique : aucun chiffre tabalien exact donné, peut-être aucun déporté ou quelques dizaines, sur les 160 000 déportés en tout sous le règne de Salmanazar III ; à peine quelques centaines, mais toujours sans chiffres donnés, sur un total de 400 000 déportés sous le règne de Tiglath-phalazar III, qui plus est d'ailleurs à placer plus probablement lors de la déposition d'Hulli, donc sous le court règne de Salmanazar V ; environ 10 000, le plus haut chiffre de toute la période, sur plusieurs centaines de milliers de déportés du règne de Sargon II ; peut-être aucun sur les 470 000 déportés par Sennacherib ; aucun sous Esarhaddon et quelques « otages tabaliens », sans précision chiffrée, sous Aššurbanipal.

¹¹⁸ Hypothèse, sans doute valide, de Zehnder, 2005, p. 130, reprise par Zadok, *ibid*, p. 423 ou Radner 2013. L'Urartu apparaît d'ailleurs comme la région privilégiée de refuge pour les « ennemis » de l'Assyrie, quels qu'ils soient (voir 1.1.2 plus haut, note).

¹¹⁹ Ainsi Bryce 2012, p. 240, à propos des prédations de Salmanazar III en Anatolie centrale et méridionale : « *the pickings were far less rich than they had been in Syria and Palestine* ».

¹²⁰ *Ibid*, p. 271.

¹²¹ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 179-180.

d'autres états néo-hittites anatoliens et nord-syriens, dont les listes sont souvent très précises et détaillées. En dehors des métaux, du bétail et des chevaux, il est fait peu de mentions de tributs agricoles, de textile ou d'objets de luxe¹²², hors même que ces régions sont bien connues pour ces richesses (vin et céréales surtout). On se référera sur ce point aux sources hiéroglyphiques louvites et à l'idéologie politico-religieuse de l'âge du fer qui s'en dégage (voir partie IV), à la documentation sur plomb de Kululu (importants stocks d'orge, des moutons, des boeufs), aux sources urartéennes (voir 1.1.2) ou aux études paléo-environnementales. Ainsi, à l'exception des tributs et des déportations de 729 (contre Wasusarma), de 718 (contre Kiyakiyas) et de 713 (contre Ambaris), les différents souverains assyriens ne semblent pas avoir voulu – ou pu – véritablement écraser ou asphyxier les états et royaumes tabaliens, ce qui montre bien la « valse hésitante » des politiques et de la diplomatie assyriennes dans ces « marches » d'un « empire assyrien » qui semble bien, dans ces régions en tous cas, n'en avoir que le nom. La véritable période de provincialisation et d'administration – plus ou moins – directe du Tabal, et même plus précisément du Bit Burutash, ne dure au final que de 713 à 705, la mort brutale de Sargon II y mettant définitivement fin¹²³.

4. Les tributs tabaliens : un espace riche.

Les tributs et/ou prédatons attestés et imposés laissent apparaître deux grands types de richesses : les ressources du sous-sol d'abord, avec les techniques minières et l'artisanat des métaux précieux qui leur sont associées¹²⁴, liées à l'exploitation des impressionnantes ressources polymétalliques du Bolkar Dağ et plus généralement du Taurus dans son ensemble ; les chevaux ensuite, avec des méthodes d'équitation anciennes et élaborées, ainsi que d'importants pâturages¹²⁵.

a) Les ressources naturelles, l'artisanat des métaux et l'orfèvrerie.

¹²² On peut citer les différents tributs imposés par Ashurnasirpal II puis Salmanazar III à des états comme le Bit-Adini, Karkemish, Patin, Kummuh ou Gurgum, qui tous mentionnent, sous la forme de longues listes, des boeufs, des moutons, du vin, du textile, des objets de luxe, comme des trônes ou des masses d'apparat, et des métaux très divers (or et argent, mai aussi du plomb, du fer ou de l'étain). Mentionnons ici les deux plus importants tributs reçus par Ashurnasirpal II, celui de Sangara de Karkemish (20 talents d'argent, 100 de bronze, 250 de fer, des trônes et d'autres meubles, des défenses d'éléphant, un char d'or et un lit également recouvert d'or ; RIMA 2 : 217 et Bryce, 2012, p. 213), et celui de Lubarna de Patin (1000 boeufs, 10 000 moutons, 1000 pièces de textile, de très nombreux objets de luxe, une masse d'apparat, des animaux exotiques, de l'argent, de l'or, de l'étain et du fer, en plus de 10 chanteuses du palais royal et de la nièce du roi, avec une dot conséquente ; voir Bryce, *ibid*, p. 214), ou ceux reçus par Salmanasar III de Hattusili de Kummuh puis de Muwatalli de Gurgum (de l'argent, de l'or, des boeufs, des moutons et du vin ; Bryce *ibid*, p. 219).

¹²³ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 186, conclusion n° 3).

¹²⁴ Voir volume I, partie I, chapitre ???.

¹²⁵ Voir vol. I, part. II, chap. ???.

Les métaux de toutes natures et les matériaux artisanaux ou de construction comme le bois, le marbre ou le fer constituaient des ressources systématiquement pillées par les différents souverains assyriens lors de leurs campagnes contre les états néo-hittites et araméens¹²⁶. La Cappadoce n'échappe pas à la règle et semble même de ce point de vue et d'après les sources assyriennes encore plus riche que les autres états néo-hittites¹²⁷ :

- les très importantes quantités d'argent, mais aussi de « marbre » – unique mention de cette roche dans les sources assyriennes - saisies lors du franchissement des monts du Taurus par Salmanasar III (« des quantités exceptionnelles » aux dires du souverain)¹²⁸,

- l'impressionnant tribut d'or et d'argent (« 10 talents d'or, 1000 talents d'argent »)¹²⁹, sans commune mesure avec les tributs de même nature imposés à d'autres souverains néo-hittites¹³⁰, pris lors de la déposition de Wasusarma du Tabal qui illustre bien à la fois la puissance économique de ce royaume et la volonté assyrienne de briser totalement cette entité politique,

- le tribut annuel constitué notamment d'or et d'argent (mais sans précision chiffrée) imposé par Sargon II à Kurtis d'Atuna après la déposition de Kiyakiya de Sinhutu,

- le butin pris lors de la prise de Musasir par Sargon II constitué de pièces originaires du Tabal comme des « coupes d'argent [...] à anses d'or [...], des cuvettes à parfums [...] et des poêles à parfum en argent »¹³¹.

On peut enfin supposer la présence d'or, d'argent et probablement d'autres métaux (fer, cuivre...) dans les mentions plus génériques comme dans les « tributs reçus de... » sous Salmanasar III et Tiglath-phalazar III, les « nombreux biens » saisis par Sargon II lors de la déposition de Kiyakiya en 718, les « taxes et tributs » imposés par ce même souverain à la suite de la déposition d'Ambaris du Tabal, et peut-être dans la dot de la fille du roi Mugallu, donnée à Aššurbanipal en 663 (voir tableau de synthèse ci-dessus).

L'excellente maîtrise par les artisans tabaliens des techniques du travail du fer, du bronze et des métaux précieux est bien attestée par les textes bibliques (Tubal-Cain est connu pour ses capacités à forger « toutes sortes d'instruments tranchants, d'airain et de fer » ; *Tubal* vend des « objets d'airain » à la cité de Tyr¹³²) et les objets archéologiques

¹²⁶ Voir Joannès, 2002, p. 35.

¹²⁷ Sur l'importance fondamentale, dès le Néolithique (Yalcin, 1999, Yener, 2000), des ressources du sous-sol et des mines associées des régions correspondant au Tarhuntassa, au Kizzuwatna et au Bas-pays louvite dans l'économie hittite, néo-hittite puis classique, voir Wäfler, 1983, p. 193 (cite les ressources en fer, albâtre, cuivre et argent et parle de l'Anatolie centrale comme d'un « centre industriel important »), Yakar 2000, p. 373 (cuivre, argent, et étain du Bulgar Daği), Balatti et Balza 2012, p. 94 et note 2, qui insistent sur le « rôle important de l'industrie minière et minérale dans l'Antiquité » concernant cette région, et citent notamment obsidienne, or, argent, étain, fer, cuivre, marbre et albâtre. Pour la métallurgie hittite, voir aussi les études et les synthèses de Floreano 2001 sur l'argent, Siegelova et Tsumoto, 2011, sur la métallurgie en général, ou les travaux de Klengel (*Fs. Imparatti*) et de Müller-Karpe, 1994.

¹²⁸ *RIMA 3* : 118. Ces richesses sont ainsi selon Bryce la principale cause de cette expédition taurique menée par le souverain assyrien (2012, p. 240). Ce « marbre » serait en réalité « du gypse qui a l'éclat du marbre » et correspondrait à la mine située près de Porsuk (Beyer 2015, 71).

¹²⁹ *ARAB I* § 802. Voir aussi Freu, 2012, p. 121, et Jasink, 1995, p. 173-174.

¹³⁰ Citons par exemple les sommes versées par Sangara de Karkemish, alors un des états les plus prospères du « pays de Hatti », à Ashurnasirpal II (20 talents d'argent et pas d'or), puis à Salmanazar III (2 talents d'or et 70 d'argent), ou celui envoyé par Halparuntiya de Patin à Salmanazar III (100 talents d'argent et pas d'or). Nous sommes bien loin ici des 10 talents d'or et 1000 d'argent du tribut de Tiglath-phalazar III. Remarquons enfin que les précisions chiffrées concernant le tribut pris par Tiglath-phalazar III sur Wasusarma sont uniques dans l'ensemble des listes de tributaires attestées sous le règne de ce souverain, qui se contente systématiquement de la mention simple « tribut reçu de... », nouvel indice de la volonté - et de la propagande - « d'écrasement » du royaume de Wasusarma.

¹³¹ Grayson, 1991, p. 95-96 et extraits traduits in Chav., p. 338-340. Voir aussi Bittel, 1976, p. 293 (« l'artisanat du métal [...] en Tabal produisit des réalisations fort estimables, si l'on en croit l'inventaire de butin de la 8^{ème} année du roi Sargon II »), Huot, 2004, p. 132 et Bryce, 2012, p. 282.

¹³² *Ezechiel*, 27, 12f.

cappadociens (vaisselle du tumulus de Kaynarça¹³³ ; fibules ouvragées et bracelet-torque, certains ornés de protomés de lions, sur-représentés dans l'iconographie tabalienne et tuwanéenne ; armement comme les lances, les pointes de flèches ou les écailles d'armures de fer de Porsuk ou la hache et les aiguilles en fer du village minier de Göltepe¹³⁴ ; site d'ouvriers-mineurs de Gümüs près de Porsuk et ses 500 000 tonnes de scories¹³⁵ ; centres anciens d'exploitation et de travail du fer et de l'argent de Porsuk, d'Acemhöyük, de Mahmatlar ou de Tarsus-Gözlüküle¹³⁶ ...).

b) Les chevaux, leur élevage et leur dressage.

L'élevage intensif des chevaux et leur emploi pour les chasses royales ou les guerres sont bien attestés en Tabal dans les sources épigraphiques (inscriptions de TOPADA, d'ANDAVAL, d'ISTANBUL 2 et de BOHÇA) et iconographiques (petit relief d'Ivritz, stèle de Tavsan Tepesi 2, statue équestre de Kültepe...) ¹³⁷. On renverra ici à la partie III (3.5.10). En amont, on retrouve cette importance du cheval dans les sources indirectes à Hattusha, dans le Bas-Pays louvite et dans le monde hourrite : cultes de divinités associées aux chevaux comme Pirwa, Pirinkar ou Ishtar ; traité d'hippologie du maître écuyer mitanien Kikkuli ; titres militaire comme l'akkadien RABI SĪSĒ, le « grand des chevaux » ¹³⁸, que l'on retrouve dans le « Grand de la cavalerie » cité sur l'inscription de TOPADA § 16 ; titres religieux comme le LU^Uasatala- hittite ¹³⁹ ; chevaux associés aux cultes des rois défunts comme le montre la nécropole royale d'Osmankayasi ¹⁴⁰ ; iconographie des sceaux-cylindres des IV^eme et III^eme millénaires visibles dans les musées d'Istanbul, d'Ankara ou d'Eregli. En aval, les chevaux cappadociens sont fréquemment cités dans les rangs des armées achéménides et hellénistiques.

Chevaux de traits et de guerre sont de manière générale très bien représentés dans la large *koiné* que forment la Cappadoce néo-hittite, l'Anatolie occidentale (Phrygie) et méridionale (Cilicie et royaume de Que) et l'Urartu. Les occurrences des chevaux dans les tributs imposés par les souverains assyriens aux rois tabaliens semblent ainsi bien plus nombreuses et systématiques que dans les tributs des autres royaumes néo-hittites ou araméens ¹⁴¹ :

- des chevaux apparaissent aux côtés de moutons et de très nombreuses têtes de bétail dans un tribut de 738 payé par le « Tabal », terme à prendre sans doute ici au sens large (lettre ND 2683),

- un nombre impressionnant de 2000 chevaux figure dans le tribut saisi par Tiglath-phalazar III après la déposition de Wasusarma du Tabal, chiffre à nouveau sans commune mesure avec les autres tributs néo-hittites similaires,

- des « chevaux et des mules » font parties du tribut imposé à Kurti d'Atuna en 718,

¹³³ Akkaya, 1987.

¹³⁴ Yener 2010, p. 186-187.

¹³⁵ Bossert, 1954-56, p. 61. L'auteur décrit ainsi le massif du Bolkar Dağ : « le centre de l'argent le plus important de Turquie, qui remonte au moins au II^eme millénaire, est Bulgar Maden, avec sa ville de l'argent, Tuna qui sommeille dans le hüyük de Zeyve ainsi que l'habitat des ouvriers, situé à part, près de l'actuel village de Gümüş ». « Gümüş » signifie d'ailleurs « argent » en turc.

¹³⁶ Muhli, 2011, p. 868.

¹³⁷ Cf note 49 ci-dessus. Voir aussi partie, § .

¹³⁸ Masson, 1998, p. 31

¹³⁹ Pecchioli-Daddi, 1983, p. 219 à 221.

¹⁴⁰ Masson, *ibid*, p. 33 à 38.

¹⁴¹ Aro, 1998, repris par Giusfredi, 2010, p. 173, note 344.

- un « tribut annuel de chevaux » est d'ailleurs l'unique forme de tribut (attesté dans les sources en tous cas) imposée par Aššurbanipal au roi Mugallu, puis à son fils ...]-ušši, tribut visiblement régulièrement versé pendant 23 ans.

Chars de guerre et cavaleries royales font sans doute également parties de plusieurs tributs du Tabal, comme « les guerriers » de Kiyakiyas déportés en 718 ou les « 100 chars » d'Ambaris pris en 713.

Cette double importance – les métaux et leur artisanat, les chevaux, leur élevage et leurs techniques de dressage – en terre cappadocienne peut également se déceler à travers les différents métiers exercés en Assyrie par les déportés anatoliens, dont certains sont d'origine centre-anatolienne. Sur les différents noms louvites construits à partir de la racine *Ta-bal* présents dans les sources néo-assyriennes, principalement du VII^{ème} siècle et répertoriés dans les travaux de Ran Zadok, on relève outre une majorité d'esclaves deux *Tab-bal-A+A* qui sont respectivement forgeron (n^o 14) et dresseur de chevaux (n^o 24)¹⁴². On retrouve ces professions pour d'autres personnages, d'origine « anatolienne » au sens large, mais dont certains portent des noms très proches de l'onomastique de Kululu, de Tuwana et de la Cilicie : à côté d'autres entraîneurs de chevaux et de plusieurs commandants dans l'armée nommés *Ku-ba-bu* (Kubaba louvite), peut-être originaires de Karkemish, on relève un *Pi-sa-ar-mu* (Piya-sarruma louvite), *muskarsu* du gouverneur, un *Sa-an-da-pi-i* (Santa-piya louvite), cultivateur, un *Hu-li-i* (Hulli, Huliyas louvites), fermier¹⁴³.

5. Le Tabal dans les coalitions anatoliennes : un espace rebelle.

Dernier aspect intéressant : les attestations dans les sources assyriennes des liens diplomatiques et/ou militaires entre d'un côté les royaumes tabaliens et tuwanéen, et de l'autre les puissances urartéenne et surtout phrygienne, liens qui pourraient en partie démontrer avec les échanges commerciaux, culturels, religieux et idéologiques traités dans notre dernière partie l'existence d'une véritable *koiné* anatolienne, dans un cadre général plutôt pacifique. Jamais en effet l'Urartu mais surtout la Phrygie ne semblent avoir militairement affrontés les différents états tabaliens connus à ce jour, et certaines diplomaties, comme celles des rois Ambaris ou Warpalawa, semblent particulièrement amicales.

Les contacts recherchés avec la Phrygie sont fréquents, et les liens sont étroits, ce qui est aussi à comprendre comme les conséquences d'une situation géopolitique cappadocienne très inconfortable, à la fois plaque-tournante et zone-tampon entre Phrygiens, Urartéens et Assyriens¹⁴⁴. Ces liens diplomatiques, qui coûtent souvent leur trône aux souverains tabaliens, sont attestés par exemple :

- en 726 (Hulli et Midas ; déposition d'Hulli),
- en 718 (Kiyakiyas et Midas ; déposition de Kiyakiyas),
- peu après entre Kurtis et Midas (Kurtis se retourne ensuite vers l'Assyrie),
- en 713 (Ambari et Midas + Rusa d'Urartu¹⁴⁵ ; déposition d'Ambari),

¹⁴² Zadok, 2010, p. 423-424, et 1997.

¹⁴³ *Ibid*, p. 414 à 416.

¹⁴⁴ Bryce, 2012, p. 43, qui décrit le Tabal comme « pris en sandwich entre Phrygie et Assyrie [...] Les rois de cette région devaient donc clairement choisir quelle puissance il était dans leur intérêt de soutenir ».

¹⁴⁵ Projet commun d'invasion de la province assyrienne de Que (Melville 2010, 97, ou Radner in *A.E.B.*, 2013).

- autour de 710/709 (relations étroites Warpalawas – Midas, avec des rôles communs joués lors de l'affaire de la capture des messagers de Que, ou lors de l'ambassade auprès du gouverneur assyrien Ashur-sharru-usur),
- en 675 (Tabal et Melid),
- autour de 640 (Tabal et Cimmériens).

Ainsi, les relations entre les royaumes tabaliens au sens large, celui de Tuwana surtout, et la Phrygie semblent bien avoir été étroites, sans même parler ici des références bibliques, des influences iconographiques et culturelles phrygiennes possibles, des « pierres noires » de Tuwana ou des orthostates louvites de Gordion. Bien qu'aucune source ne tende en effet à indiquer que Warpalawa n'ait jamais rompu son serment de fidélité par rapport à l'Assyrie pour se tourner vers la Phrygie, nous rejoignons ici plutôt les hypothèses de Bergès et Nollé, qui parlent de *Westorientation* pour le royaume de Tuwana¹⁴⁶, et préférons minorer les – trop - nombreux doutes émis par Trevor Bryce sur cette alliance¹⁴⁷. Un indice supplémentaire pourrait résider dans les sources assyriennes du règne de Sargon II qui traitent très souvent conjointement des deux régions et qui contiennent à deux reprises l'expression géographique « depuis le Tabal jusqu'aux Mushki »¹⁴⁸, ce qui se répercute d'ailleurs dans les sources bibliques.

Concernant les autres puissances du temps, on notera la recherche d'alliance, dans une perspective anti-assyrienne, entre Ambari du Tabal et Rusa d'Urartu en 713, les liens existant entre Mugallu, Sandasarme du Hilakku et Gyges de Lydie en 663, puis l'alliance conclue entre le fils de Mugallu ...]-ušši et le roi cimmérien Lygdames, autour de 640¹⁴⁹.

1.4.4 Royaumes et cités-Etats de Cappadoce d'après les sources assyriennes : équivalences, localisations et discussions.

Si les sources assyriennes apportent nombre de jalons, elles soulèvent aussi plusieurs problèmes concernant la géographie et la toponymie des pays, villes et montagnes du Tabal, listés par les souverains assyriens successifs, de même que les noms des différents souverains tabaliens. Nous proposons ci-dessous un classement sous forme de trois tableaux à cinq entrées (dénominateurs communs : nom louvite / nom assyrien / localisation turque actuelle), suivis chacun de discussions à propos de l'identification et de la localisation de certaines villes, comme par exemple Artulu et Atuna, et de deux appellations politico-territoriales, *Tabal* et *Bit Burutash*. Concernant les noms et l'anthroponymie, nous insistons sur le fait que les tentatives de transcription en louvite de certains noms royaux tels qu'ils apparaissent dans les sources assyriennes, et que nous proposons tableau c), restent purement hypothétiques, se basant sur les comparaisons qu'offrent d'autres noms louvites figurant dans notre corpus hiéroglyphique (indiqués par un C. dans le tableau) et dans l'ononastique des déportés tabaliens mentionnés dans les sources assyriennes autres que les annales royales (indiqués S.A.).

¹⁴⁶ Bergès et Nollé, 2000, p. 473, qui parlent de « multipolarité culturelle de la Tuwana louvite, qui oscille entre deux grands centres culturels et politiques, avec une claire orientation vers l'Occident ».

¹⁴⁷ Bryce, *ibid*, p. 150-151.

¹⁴⁸ Fuchs, 1994, 87 et 313, Ann 9; 33 and 290, Zyl 15. Voir D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 181.

¹⁴⁹ Voir par exemple Lipinski, p. 159 à 165, ou Lanfranchi, 1990, p. 115 et suiv.

Nom louvite :	Assyrien + source :	Hittite :	Classique :	Site turc correspondant
Aratali/a ?	Artulu (<i>Warduru</i> ?) (« capitale [...] du pays du Tabal » ; S. III)	?	?	Kululu proposée
Tapala ?	Tabal	Montagne Tapala ? Une <i>tapariya</i> - du Bas Pays ?		/
Tapariya ?				
Hapisna ?	Hubishna / Hubushna, ou Hubushnu (« pays de... » S. III, « cité » sous T.P. III)	Hapisna	Kybistra	Karahöyük, près d'Eregli (Yakar <i>et alii</i> , 2001, p. 720 ; Lebrun, 2007, p. 245)
Atuna	(A)tuna (« pays » ; T.P. III)	Atunuwa (KBo I 58: 2', Forlanini, 1992, p. 171 et suiv.)	?	= Tuna = Porsuk, Hawkins, <i>CHLI</i> , p. 432, note 75 ; Melville, 2010, p. 100. = Tuna = Kululu, Freu, 2012, p. 125 et 148, et Hawkins (dans un scd temps). Région d'Aksaray-Bohça, Bryce, 2012, p. 145, et 2009, p. 93 ; Weeden, 2010, p. 59 : à privilégier.
Tuwana (BOR, § 1)	Tuhana (« pays » ; T.P.III)	Tuwanuwa	Tyane	Kemerhisar près de Nigde
Istuanda	Ishtundi (« cité » ; T.P. III)	Wasuduwanda (Hawkins, <i>CHLI</i> , p. 427, Bryce, 2009, p.338 et 764)	?	Plaines au sud du Lac Salé ? <i>Un royaume situé près de celui d'Atuna</i> , Bryce, p. 147, et 2009, p. 338.
Sanhata	Shinuhtu (« ville de... » et « cité royale » de Kiyakiyas ; S. II. Bryce, 2009, p 644 et carte 18) Sinahuttum (<i>période des karum assyriens</i>)	Sanhata (KUB XXI vo III, 3-11), à priori différente de <i>Sanahuitta</i> (Anatolie du Nord, Bryce, 2009, p. 616)	?	Aksaray « peut-être une simple cité avec aire périphérique de quelques km autour, bordé par royaumes d'Atuna et du Tabal du Nord », Bryce, 2012, p. 148.

Parzuta ? (TOPADA, § 4 / Bryce, 2009, p. 530) ou Parwita (lecture de Woudhuizen 2007)	Pa-ru-ta ? (de Bit-Burutash, S. II) Purushattum (IIIème millénaire)	? Parsuhanda (= Purushanda = Karahöyük près de Konya / Bryce, <i>ibid</i> , p. 567-568)	? Togarma biblique (<i>Gen.</i> 10: 3 <i>Ezech.</i> 27 : 13)	Acem Höyük pour Hawkins, 1992, p. 272, CHLI p. 455, suivi par Freu, 2012, p. 126 ou Kulakolglu, 2011, p. 1015. Öva ören pour Strobel, suivi par Weeden, <i>ibid</i> , p. 57. Nord du Kizil Irmak, Phrygie pour Woudhuizen.
Lukarma ? (KARAHÖYÜK, § 16)	Til garimmu (= pays de Kammanu sous Sargon II ¹⁵⁰ ; Kulummayu sous Sennacherib ? ¹⁵¹)	URU, ou KUR Ta/Tegarama (Laroche, 1950, p. 49 ; Bryce, <i>ibid</i> , p. 286, note 70)	Gürün (Freu, 2012, p. 55).	

¹⁵⁰ Bryce, 2012, p. 109-110 : en 712, Sargon II intervient pour déposer le roi du Melid, Tarhunazi. Celui-ci parvient à se réfugier à Til-garimmu, « une de ses cités royales », mais est finalement capturé et déporté. Une partie du Melid, le pays de Kammanu et la cité de Til garimmu, est alors placée sous l'autorité d'un gouverneur assyrien, probablement renversé autour de 705, peut-être par Kurtis. Le « pays de Kammanu », frontalier du Tabal d'après Sennacherib, correspondrait à la partie nord du Melid (Bryce, *ibid*, p. 286, note 68).

¹⁵¹ Lanfranchi 2000, p. 24, note 68. Voir aussi Frahm 1997, p. 88, et Borger 1967, p. 319.

1. Le Tabal.

Le tout premier problème concerne l'étymologie du terme Tabal, considéré par la majorité des auteurs comme un terme assyrien (KUR.ta-ba-li)¹⁵² désignant dès le IX^e siècle l'Anatolie centrale en général – mais aussi plus spécifiquement le royaume du Tabal du Nord - et réutilisé par les auteurs bibliques au VIII^e siècle (*Tubal*), urartéens dans la première moitié du VII^e (terme *taplani-* dans deux listes de tributaires du roi Rusa II¹⁵³) et sans doute les sources classiques aux VI^e et V^e siècles (les *Tibarenoi*)¹⁵⁴.

Ce terme se retrouve dans l'onomastique des Anatoliens présents en Assyrie au VII^e siècle, puis en Lydie au VI^e siècle et sur un sceau-cylindre araméen, plus ancien que l'inscription y figurant¹⁵⁵. Tabal est bien ce que W.G. Summer, repris par Fabietti puis D'Alfonso, appelait une *out-group definition*, créée et utilisée par les sources assyriennes¹⁵⁶. Plusieurs noms et appellations du II^e millénaire ou contemporains de l'âge du fer peuvent se rattacher au terme Tabal :

1° Une cité appelée *Tapa* figure dans les lamelles de plomb de Kululu (n° 1, partie 2). Le toponyme pourrait dériver de l'étymologie générale *tapar-* (« régner ») présentée en 2° ci-dessous.

2° Le mot louvite *tapariyali-* (« gouverneur », une *tapariya-* étant sous l'empire hittite une région administrée par un *tapariyali-*¹⁵⁷), hitt. *tapariyalli-* (« gouverneur » ou « seigneur d'une cité »), apparaît sous différentes formes (nominale ou verbale) sur les inscriptions de Karaburun, de Sultanhan et de Kululu 4¹⁵⁸. Il dérive du louvite *tapar-*, « régner, gouverner », que l'on retrouve dans *t/labarna*, titre et nom propre portés par les grands rois hittites, d'origine louvite ou hattie¹⁵⁹. Ce terme *t/labarna* se retrouve lui aussi à l'âge du fer sinon comme titre en tous les cas comme nom propre sur l'inscription de Ciftlik (§ 5)¹⁶⁰ et dans l'onomastique néo-hittite (un roi de Melid, un individu de Karkemish), y compris chez ceux présents en Assyrie (un *La-BAR-mu-u* par exemple)¹⁶¹.

¹⁵² Wäfler, 1983, Jasink, 1995 et plus récemment Giusfredi, 2010, p. 71.

¹⁵³ Hypothèse de Çilingiroğlu et Salvini 2001, 20, reprise par D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 174, note 2. Mais D'Alfonso montre bien que cette référence géographique est une création urartéenne tardive, calquée sur la géographie assyrienne.

¹⁵⁴ Récemment Simon 2014a. Voir aussi Khazaradze 1970 et Russel et Cohn éd. 2012, 7 et 10. Hérodote, Xénophon ou encore Strabon font de cette tribu et des tribus associées (les Chalybes et les Mossynoeci), qui vivaient le long des côtes anatoliennes de la Mer Noire (province du Pont), les inventeurs de la métallurgie. Cette identification entre Tabal, Tubal et Tibarenoi demeure toutefois incertaine, car deux « écoles » divergent sur la localisation des ces « Tibaréniens » (D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 185-186) : Hékataios, puis Xénophon situent les Tibarenoi, avec les Mossynoeci, sur les côtes de la Mer Noire, alors qu'Hérodote mentionne les Tibarenoi aux côtés des Moschoi (les Muski = les Phrygiens), ce qui fait dire à plusieurs auteurs que cette association est une réminiscence de « Tubal et Muski » des sources assyriennes (Asheri, 1990, p. 319 ; Koehler *et alii*, 1999, p. 1683) et bibliques. Une dernière référence date de Cicéron (Cic., *Fam.* 15.4, 10) : en 51 av. J.C., l'armée romaine aurait affronté un peuple appelé « Tebaraniens », terme désignant probablement différents peuples et régions, mais qui descendrait de l'ancien toponyme Tabal (D'Alfonso, *ibid*, p. 186). Voir réf. in D'Alfonso.

¹⁵⁵ Pour les noms propres construits à partir du gentile *Tabal-*, voir tableau de synthèse *Montagnes* plus loin et Zadok, 2010, p. 423-424. En Lydie, Hiéroclès cite un Tabala et Hérodote, un satrape nommé Tabalos. Le sceau-cylindre araméen, provenant de la cité antique d'Abilena, inscrit au nom d'un certain Tabalos, a été étudié par Pierre Bordreuil (2005, p. 275 à 277), mais le Tabal mentionné ici pourrait désigner la région du *Tabeel* biblique, en Syrie-Palestine, et serait donc différent de notre Tabal anatolien. Voir D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 178, note 10.

¹⁵⁶ Fabietti, 1998, et D'Alfonso, *ibid*, p. 173.

¹⁵⁷ Tischler, 1991, p. 118 et suiv., et Kloekhorst, 2008, p. 830 à 832.

¹⁵⁸ Giusfredi, 2010a, p. 104 à 107, et Melchert, 1993, p. 207. Pour ce titre à l'âge du bronze, voir Pecchioli Daddi 1982 p 437 et Jasink 1998 p 97.

¹⁵⁹ Yakubovich, 2008, pour l'origine louvite, et Soysal, 2005, pour l'emprunt venant du Hatti.

¹⁶⁰ Hawkins, CHLI, p. 447.

¹⁶¹ *Labarnamuwa* ? Zadok, 2010, p. 432.

3° La divine montagne Tapala apparaît dans de nombreux textes de l'époque hittite impériale. Elle se situait au coeur du Bas Pays louvite à l'âge du bronze¹⁶², espace qui correspond en grande partie au Tabal assyrien de l'âge du fer¹⁶³ et qui a pu avec la plaine de Konya correspondre au « pays de Luwiya » (le « pays louvite ») attesté dans plusieurs textes hittites de l'Ancien royaume¹⁶⁴. Cette montagne était honorée lors de la fête de l'AN.TAH.ŠUMSAR (28^{ème} et 29^{ème} jours), dans la fête de Karahna, et elle reçoit un hymne par « les chanteurs de Kanes »¹⁶⁵. Une fête du printemps lors de laquelle le couple royal conduisait la cérémonie « sur la montagne » lui était en outre entièrement dédiée, s'achevant par la plantation sur la montagne d'un « chêne vert »¹⁶⁶. Elle était donc d'une importance à la fois divine, symbolique et stratégique, ce que Lombardi a bien démontré dans son analyse des pratiques cultuelles de Tudhalia IV lors des fêtes à tous les dieux LAMMA et celle de l'AN.TAH.ŠUMSAR. En organisant l'ascension des deux montagnes Puškurunuwa (partie hattie du royaume) et Tapala (partie louvite), le grand roi hittite unifierait ainsi symboliquement les deux entités géographiques et culturelles¹⁶⁷. Concernant les localisations de ces deux montagnes, les débats sont toujours vifs (voir les propositions carte 4) mais la chaîne de l'Aladağ et plus précisément le point culminant du Demirkazik Tepe pourraient être de bons candidats (voir plus loin). Le toponyme est bien attesté dans l'anthroponymie, avec des noms composés comme Tapala-Zunauli (un prince d'Arzawa) ou Tapala-Tarhunta¹⁶⁸. Une autre montagne sacrée, étymologiquement proche, se retrouve à l'époque impériale : la montagne Tapalhu(nu)wa¹⁶⁹. Une étymologie dérivant des termes présentés en 2 semble possible, confirmant ainsi les liens nombreux et étroits existant dans la religion hittite-louvite entre pouvoir royal, fondation, protection des frontières et montagnes. Mais nous proposons une autre hypothèse dans le point 4° ci-dessous. Le principal problème est qu'aucune inscription hiéroglyphique de l'âge du fer mentionnant une « (divine) montagne Tapala » n'est parvenue pour l'instant jusqu'à nous.

4° Surtout, le mot est attesté dans deux documents datant de l'âge du bronze¹⁷⁰. Le premier vient d'Ugarit, texte RS 1986/2235, où il est question de « trois paniers d'orge pour les ânes des *tblm* ». Pierre Bordreuil y voyait soit une ville qui se serait appelée Tabilama, soit un nom de profession. Or dans le second document, une liste bilingue hittito-hourrite de noms de métiers découverte à Hattusha, *ta-ba-lis* pourrait pour reprendre les mots de Bordreuil « désigner un métier en rapport avec le métal, fondeur de cuivre (akk. URUDU) ou forgeron, et la rapprochement a été fait avec le pays de Tabal »¹⁷¹. On retrouverait ainsi une caractéristique bien connue de la Cappadoce, du Taurus et du massif du Aladağ, à savoir une région minière et une grande richesse en ressources et en dépôts métalliques ou polymétalliques (cuivre, fer, étain, argent, zinc, plomb...), aspect qui apparaît aussi bien dans les récits des campagnes cappadociennes que

¹⁶² RGTC p. 397, *supp.* 158.

¹⁶³ Récemment Freu, 2012, p. 93.

¹⁶⁴ Yakubovich, 2011, p. 536 et 2010, p. 239.

¹⁶⁵ Mazoyer, 2011, p. 117 à 122. Pour les hymnes des « Chanteurs de Kanes », voir Beckman, *Reallexicon...*, p. 310 (*Pantheon A. II, tableau I, colonne 2.*)

¹⁶⁶ Mazoyer, 2007, p. 365-366, et 2002, p. 83 à 91.

¹⁶⁷ Lombardi, *RAI 44*, p. 86-87.

¹⁶⁸ Oreshka, *L.I.*, 389-390.

¹⁶⁹ RGTC p. 397-398. Voir aussi Mazoyer, 2011, p. 200-201.

¹⁷⁰ Bordreuil 2005, 388.

¹⁷¹ *Idem.*

nous ont transmis les souverains assyriens (par exemple le « mont Tunni », « montagne d'argent »), les sources bibliques et dans le nom de la tribu des *Tibarenoi*, considérée par Strabon comme les « fondateurs de la métallurgie » aux côtés des tribus voisines des *Chalybes* (*Chaluboi* / *Chaldoi*, terme qui semble venir du grec *chalibs*, « acier » ?, latin *chalybs*) et des *Mossynoikoi*. Le grec *Tibarenoi* semble bien venir du terme *Tabal*¹⁷².

Quelle origine choisir alors pour le terme assyrien *Tabal* ? La deuxième étymologie est par exemple proposée par Lorenzo D'Alfonso qui dans plusieurs études récentes fait dériver *Tabal* du verbe louvite *tapar-* et plus précisément du terme hittite *tapariya-* désignant sous l'empire les régions administrées par les gouverneurs, les *tapariyali-*¹⁷³ : une de ces régions anatoliennes où un « gouverneur » hittite se serait élevé vers un statut monarchique aurait pu alors prendre un nom type *Tapariya-*, dérivant de cette ancienne signification administrative¹⁷⁴. Cette hypothèse semble séduisante, et Tuwati serait alors peut-être le descendant du « Tuali » cité par Tiglath-phalazar I, lui-même descendant d'un gouverneur de la fin de l'empire hittite, qui avait pour charge d'administrer une *tapariya-* du Bas Pays.

Khazaradze rappelait elle la troisième possibilité étymologique¹⁷⁵. Explorons-la.

D'un point de vue géographique, la correspondance semble possible entre la montagne Tapala (Bas-Pays louvite) et le « *Tabal* » au sens large mentionné pour la première fois par Salmanasar III. En tant que montagne relativement célèbre et symbolisant les « pays louvites » de Cappadoce, le terme louvite Tapala peut avoir servi de base pour construire le terme assyrien *Tabal*.

Les glissements sémantiques qui se sont opérés du louvite Tapala vers l'assyrien *Tabal*, principalement du *-p-* vers le *-b-*, sont explicables et comparables par exemple au nom du souverain Warpalawas qui devient Urballa dans les sources assyriennes, ou encore au louvite « *Parzuta* / *Parwita* », qui pourrait donner l'assyrien « (Bit-) *Burutash* » (voir plus loin). L'absence du *-a* final peut être relié à l'occultation fréquente que font les souverains et les scribes assyriens des syllabes finales, tendant par exemple à raccourcir les noms propres : Kiyakiyas / Kikki, Huliyas / Hulli, Wasusarma / Uassurme.

Un autre indice pourrait résider dans l'importance des montagnes comme points de repères géographiques mais aussi sources de richesses naturelles et obstacles symboliques pour les souverains assyriens, franchies triomphalement et avec marquage du territoire lors des campagnes militaires, surtout pour Salmanasar III, amateur de reliefs rupestres et qui cite nombre de montagnes dans ses annales, tout particulièrement en Cappadoce et dans les chaînes tauriques (le mont Timur, la « montagne d'argent » Tunni, la « montagne d'albâtre » Muli, voir *b) Montagnes* plus loin). Ceci apparaît plus généralement comme un réflexe assyrien, comme on peut le voir chez Tiglath-phalazar I (le Mont Liban¹⁷⁶, les Monts Amanus, le « tunnel du Tigre » et son relief rupestre ou les

¹⁷² Simon 2014a.

¹⁷³ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 190-191 + notes 22 et 23. Voir aussi 2013, *ECDP*.

¹⁷⁴ *Idem*, note 24.

¹⁷⁵ Khazaradze, 1970, 1973 et surtout 1974, 430. Il cite ainsi dans ces travaux la HUR.SAG *Ta-pa-la* ou D. HUR.SAG *Ta-pa-la*, « la montagne » ou le « dieu de la montagne Tapala », par exemple en KUB. XXVI, 32, 1, 19. Le terme compose également plusieurs anthroponymes de l'Arzawa (1974, 431) : un Tapalazunawali (annales de Mursili I) et un Tapala-Datta (« Lettres de Tawagalawas »).

¹⁷⁶ *RIMA* 2: 37, vv. 16, repris par Bryce, 2012, p. 200.

noms, d'ailleurs clairement louvites, de plusieurs montagnes citées lors de la campagne contre les « 40 rois » du pays de Nairi, espace sans doute presque frontalier du Tabal, comme Tarhuna ou Tarhunabe¹⁷⁷ ...) ou Aššurnasirpal II lors de sa campagne dans l'est de l'Anatolie en 865 (montagnes Anadânu, Arqanaia et Kāsiyâri)¹⁷⁸.

Enfin, les thèmes de la montagne, de la montagne divine et du rocher ainsi que les champs lexicaux qui leur sont associés apparaissent comme un dénominateur commun majeur de l'espace tabalien et cappadocien, du possible louvite Aratala pour la « capitale royale » de Tuwati (assyrienne Artulu, voir problème suivant) à l'épithète du « Tarhunza du *aratali-* », « de la montagne » (KULULU 1) et à l'importance clef des montagnes divines dans la religion hittite-louvite de la fin du II^e millénaire (les montagnes Sarlaimi, Tapala ou Puškurunuwa honorées par Tudhaliya IV et surtout la DEUS.MAGNUS MONS honorée par Hartapu d'après ses inscriptions rupestres KARADAĞ 1) et du I^{er} millénaire, tant en Cappadoce du nord-est (le mont Harhara, honoré dans les inscriptions d'HISARÇIK et de TEKIRDERBENT) qu'en Cappadoce septentrionale (la « montagne » qui reçoit « 100 [tiwatalis ?] » sur l'inscription de ÇALAPVERDI) et méridionale (« la divine montagne Muti » de l'inscription de BULGARMADEN).

Si l'hypothèse 3 semble bien valide, il n'en reste pas moins qu'il est aussi regrettable qu'aucune inscription hiéroglyphique de l'âge du fer ne puisse à ce jour attester d'une dévotion rendue à la « divine montagne Tapala » et que nous ignorons encore à ce jour le terme louvite désignant la confédération tabalienne dirigée par Tuwati I et II puis par Wasusarma : était-il le même que le mot assyrien, à comprendre donc peut-être comme le royaume ou le pays « de la montagne Tapala » ? Existait-il un autre terme louvite ? Ou alors, parlait-on à l'époque, invariablement ou non, du « pays de Tuwati », comme dans les sources urartéennes, ou s'il s'agit d'un titre dynastique¹⁷⁹, du « pays du *tuwati-* » ? Ces possibilités restent ouvertes. D'après une hypothèse récente de Simon, le Tabal aurait été désigné par « le Sura », tel qu'il apparaît dans les inscriptions KARKAMISH A 6 § 7 et KARKAMISH A4b § 2¹⁸⁰. Quoiqu'il en soit, ce terme « Sura » ne se retrouve dans notre corpus ni dans les sources directes, ni comme élément onomastique, non plus que dans la toponymie urbaine.

Il semble assez clair au final que la meilleure piste concernant l'étymologie reste la n° 4. Le terme *tabalis* signifierait alors en Anatolie au II^e millénaire « artisan métallurgiste » ou « forgeron ». Le terme louvite correspondant serait ainsi *tapala/i* (le

¹⁷⁷ D'Alfonso, *ibid.*, p. 175.

¹⁷⁸ *RIMA 2*: 219-220, repris par Joannès, 2002, p. 34.

¹⁷⁹ Possibilité émise par Freu, 2012, p. 93, mais sans justification. Le titre qui, comme le nom propre, semble dériver de *duwaddu* (litt. « bien gouverner »), serait alors un nouveau titre politique de l'âge du fer néo-hittite (« le chef », « le dirigeant »).

¹⁸⁰ Simon, 2012. L'hypothèse est reprise par Payne, 2012, p. 84, note 110. Dans l'inscription KARKAMISH A 6 § 7, Yariri se dit « célèbre dans le pays *475-la (= l'Urartu selon Starcke, 1997, p. 386, là où Bossert par exemple proposait au contraire l'identification Sura - Urartu), et d'un autre côté chez les Musa (= Lydiens), les Muska (= Phrygiens) et dans le Sura ». La logique géographique, similaire à celle des sources bibliques, semble fonctionner, au sein de cette *koiné* Urartu – Lydie – Phrygie – Tabal. On retrouve également l'association Phrygie-Tabal, déjà mise en évidence à la fois dans les sources bibliques (« Meshek et Tubal ») et dans les sources assyriennes. L'identification Sura – Tabal divise les spécialistes : Weeden par exemple (2013, p. 10, note 54) écarte l'hypothèse de Simon, 2012, justement en raison de l'absence de toute référence au « pays de Sura » dans les sources du I^{er} millénaire. Toutefois, Payne remarque à juste titre que Yariris utilise un autre terme - *a-su + ra/i*(REGIO) - pour désigner l'Assyrie, dans l'inscription KARKAMISH A 15b § 19, ce qui excluerait la lecture Assyrie pour *Sura*.

passage du *-b-* hittito-hourrite au *-p-* louvite ne posant pas de problème philologique particulier), et le nom de la divine montagne Tapala pourrait se comprendre comme « la montagne des forges / des fonderies / des forgerons ». Le toponyme assyrien dériverait donc de ce terme, soit de manière directe, soit indirectement du nom de la montagne en question, « KUR *tabalu/ali* » signifiant alors « pays des forges / des forgerons » ou « pays [de la montagne] Tapala [i.e « de la montagne des forges / des forgerons »]. Enfin et concernant la localisation de cette « divine montagne Tapala », un bon candidat serait le massif du Aladağ, dont le point culminant est le Demirkazik Tepe, litt. « le sommet du pic de fer », et qui montre de très nombreux toponymes se rapportant aux métaux, aux mines et à la métallurgie (Demirkazik, « pic de fer », Demirci, « forgeron », Maden, « mines »...). De même, le massif du Aladağ se situe bien dans l'ancien « Bas-Pays » louvite.

2. Bit Burutash : la “Maison de Paruta” ?

La date de création de ce terme Bīt-Burutaš (= Bit-Paruta) est incertaine, mais plusieurs écoles la relie à la déposition de Kiyakiyas de Sinhutu par Sargon II, en 718¹⁸¹. Son utilisation est très éphémère, puisqu'il disparaît des sources assyriennes avec la mort de Sargon en 705¹⁸². Ce terme soulève deux problèmes majeurs : son étymologie d'abord, la délimitation du territoire qui lui correspond ensuite.

L'étymologie dérive des autres dénominations assyriennes type « Bit-*X* », « maison de... [nom du fondateur de la dynastie royale locale] », que l'on trouve surtout dans les régions de l' « empire » sous forte influence araméenne, en Syrie du Nord (Bit-Agusi, « maison de Gusi » ; Bit-Bahiani, « maison de Bagyan »), en Mésopotamie du Nord (Bit-Yahiri, « maison de Yahiru ») ou en Anatolie du sud-est (Bit-Gabbari = Sam'al = « maison de Gabbar »). Ces appellations peuvent désigner aussi bien des tribus araméennes (Bit-Yakin, Bit-Shilani, Bit Dakkuri, Bit-Amukani...), des états tribaux (Bit-Bahiani, Bit-Agusi, Bit-Yahiri, Bit-Zamani...) que des cités (Bit-Kilamzah par exemple)¹⁸³. L'utilisation d'un tel terme surprend en Anatolie, l'unique exemple comparable étant Sam'al-Bit-Gabbari, en partie peuplé d'Araméens, et il faut s'interroger ici sur les motivations de Sargon II qui ont pu le pousser à créer et à désigner ainsi ce « nouvel état client assyrien » pour reprendre l'expression de Trevor Bryce¹⁸⁴. Bien qu'aucune certitude ne semble possible, D'Alfonso par exemple insiste sur ce terme comme étant une « réminiscence de la définition assyrienne des groupes tribaux de Syrie du Nord » et suggère donc des origine nord-syriennes pour Hulli et Ambaris¹⁸⁵. D'après ces éléments et la titulature d'Ambaris « Am-ba-ri-is LUGAL KUR T[a-bal-a DUMU Bu-]ri-ti-is » (« Ambaris, roi du pays de Tabal, fils [ou descendant de...] de Buritis »)¹⁸⁶, le terme Buritis, qui rappelle des noms louvites proches (Parh(a)wiras ; Parza/uta ou Parwita), désignerait donc le nom du « fondateur » de cette dynastie. Hulli, installé à la tête du Tabal après la déposition de Wasusarma par

¹⁸¹ Bryce, 2012, p. 279-280.

¹⁸² Aro, 1998, p. 145. Voir aussi D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 183.

¹⁸³ Bryce, 2009, p. 125 à 132.

¹⁸⁴ Bryce, 2012, p. 280.

¹⁸⁵ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 182.

¹⁸⁶ ARAB II, § 25, Fuchs *Ann.* 124 vv. 197-8, 323 ; voir aussi Wäfler 1983 p. 184 et Freu 2012 p. 136.

Tiglath-phalazar III, est désigné par l'expression « fils de personne », expression qui indique une origine effectivement externe à la dynastie de Tuwati Ier du Tabal.

D'où vient alors cet anthroponyme « Burutash / Paruta » ? Il semble bien tout d'abord être d'origine louvite, malgré son apparence kassite¹⁸⁷. Il en va d'ailleurs de même pour les noms des souverains Hulli (louvite Huliyas, très répandu en Anatolie septentrionale et dans l'onomastique des déportés tabaliens en Assyrie, voir *tableau c*) plus loin) et probablement Ambaris/Amris (encore une construction en *-pariya*, « super », type Amu-pariya ?). Pour Mark Weeden, il pourrait dériver du nom de la cité mentionnée sur l'inscription de TOPADA, « *Parzuta* », peut-être une des Purushanda de l'âge du bronze, et du nom désignant l'ennemi que Wasusarma et ses alliés avait alors affronté, le « *Parzutasi-* », i.e « le Parzutéen »¹⁸⁸. Ainsi, dans le but d'éliminer définitivement le passé glorieux de la dynastie de Tuwati-Wasusarma et parce que Wasusarma avait voulu « imiter l'Assyrie » lors de cette campagne contre le « Parzutéen » et ses rois alliés, Tiglath-phalazar III puis Sargon II auraient choisi des « hommes de paille » originaires d'une cité alors grande rivale de Wasusarma, et désigné par ce terme et pour toutes ces raisons son nouvel état-client. On pourrait expliquer l'utilisation de cette appellation « Bit-X » dans le même ordre d'idée : faire de la majeure partie du Tabal un état-province, sorte de tête de pont assyrienne au milieu des puissances rivales du temps (états anatoliens, Phrygie et Urartu), contrôlée étroitement – du moins en apparence, via une dénomination propagandiste – par l'Assyrie, à la manière des tribus et états tribaux araméens de Syrie et Mésopotamie du Nord rapidement dominés, contrôlés et transformés en provinces assyriennes d'abord par Assurnasirpal II puis par Salmanasar III.

Enfin et selon une interprétation similaire, le terme Burutash/Paruta pourrait dériver du toponyme Purushattum/Purushanda, peut-être le même que la Parzuta de l'âge du fer¹⁸⁹ et quoiqu'il en soit l'ancien *karum* assyrien, lieu de batailles célèbres remportées face à des rois anatoliens coalisés par le glorieux ancêtre éponyme de Sargon II, Sargon d'Akkad, puis par le petit-fils de ce dernier, Naram-Sin¹⁹⁰. Sargon II aurait ainsi repris un toponyme célèbre, géographiquement, politiquement et militairement cohérent, pour désigner ce nouvel état créé de toute pièce. Si Burutash = Purushanda hittite = Karahöyük près de Konya (voir note 156 ci-dessous) ou, d'après les derniers travaux de Barjamovic, à relocaliser plus à l'ouest, dans le bassin du lac Akşehir¹⁹¹, l'hypothèse de Bryce d'un nouvel état qui s'étendrait du Tabal du Nord jusqu'à la plaine de Konya et aux frontières du Hilakku pourrait alors faire sens.

Toutefois, dans l'appellation « Bit-X », l'élément « -X » désigne la plupart du temps un personnage, fondateur d'une dynastie royale, et non une entité géographique, pays ou cité. Existe-t-il donc dans l'onomastique louvite du Ier millénaire un anthroponyme similaire ou proche de ce nom *Paruta* ? Selon nous, ce nom pourrait être rapproché (sans être la même personne) de celui apparaissant sur l'inscription hiéroglyphique de Porsuk,

¹⁸⁷ Wäfler, 1983, p. 184, repris par Freu, 2012, p. 136-137.

¹⁸⁸ Weeden, 2010, p. 59 et note 115.

¹⁸⁹ La question reste ouverte, mais la Purushanda hittite est plutôt identifiée au site de Karahöyük, au sud-ouest de Konya (Bryce, 2009, p. 530), alors que la Parzuta de l'âge du fer est localisée par Strobel (*Hacetepe Journal*), suivi par Weeden (2010, p. 57), près du site d'Öva ören, au nord-ouest de l'inscription de Topada.

¹⁹⁰ Légende du « Roi de la Bataille ». Voir Günbattu, 1997, et Veenhof et Eiden, 2008, repris par Kulakolglu, 2011, p. 1015.

¹⁹¹ Barjamovic, 2011.

Parhwiras, attesté à l'âge du bronze sous sa forme hittite cunéiforme *Parhuitta*¹⁹². Il s'agirait alors de la « maison de Parhwiras/Parhuitta », possible ancêtre d'Hulli et d'Ambaris, qui aurait donné le terme assyrien *Paruta*. Ce nom pourrait soit contenir le radical hittite *huitar*, terme désignant un animal sauvage que l'on retrouve sur l'inscription hiéroglyphique de Bohça (louvite *hwisara*, § 5), soit dériver justement du toponyme Parzuta cité plus haut mais tel qu'il est transcrit cette fois par Woudhuizen, *Parwita*, *contra* les autres écoles¹⁹³. Les deux étymologies, un anthroponyme dérivant d'un toponyme, pourraient ainsi se rejoindre dans cette hypothèse.

Le second problème concerne les frontières de cet état du Bit-Burutash. Nous pouvons résumer les hypothèses des différentes écoles comme suit¹⁹⁴.

a) Pour Markus Wäfler, le Bit-Burutash est à comprendre comme une entité politique restreinte, peu définie et considérée avec une certaine familiarité par Sargon II, et non comme une entité géographique large¹⁹⁵. L'auteur ne cherche donc pas à en établir des frontières claires.

b) Pour Trevor Bryce, le Bit Burutash est « un nouvelle état-client assyrien, incluant le *Tabal proper* jusqu'à la plaine de Konya et aux frontières du Hilakku », ce qui ferait sens avec l'apport du Hilakku comme dot pour le mariage entre Ambaris et la fille de Sargon II¹⁹⁶. Cette hypothèse d'une frontière commune entre Bit-Burutash et Hilakku est toutefois rejetée par Sarah Melville, qui se refuse à envisager le fait que Sargon II ait pu confier à Ambari une si grande et riche entité politique¹⁹⁷.

c) Pour John David Hawkins, le Bit-Burutash correspond au *Tabal proper* seul, donc au Tabal du nord, tel qu'il était sous les règnes de Wasusarma puis de Hulli¹⁹⁸. La capitale d'Hulli et d'Ambari serait alors toujours Artulu-Kululu.

d) Selon Lorenzo D'Alfonso encore, aucune preuve textuelle ne vient confirmer que Tabal et Bit-Burutash correspondaient à une seule et même entité politique¹⁹⁹. L'auteur préfère envisager le Bit Burutash comme s'étendant sur une partie seulement du Tabal de Wasusarma, sans doute sa partie méridionale, elle-même proche du Hilakku. Ce *canton-state* fut ainsi particulièrement assyrianisé et en liens étroits avec la cour assyrienne²⁰⁰.

Difficile à nouveau de trancher, mais il semble bien que ce terme de Bit-Burutash ait désigné une entité géopolitique plutôt vaste, visiblement et d'après les sources assyriennes, frontalière des royaumes de Tuwana au sud, d'Ishtunda à l'ouest et d'Atuna, qui a incorporé la cité de Shinutu-Aksaray en 718, au nord-ouest. La source la plus parlante ici est la plainte adressée par Warpalawa de Tuwana au gouverneur assyrien de Que, affirmant que des « gens d'Ishtunda et d'Atuna ont attaqué des villages de Bit-Paruta » (Lettre n° XXXIX, § G). Nous préférons donc envisager soit l'hypothèse de Bryce, surtout

¹⁹² Hawkins, 1969 et *CHLI*, p. 528. Voir aussi Hawkins et Morpurgo Davies, 1993, p. 58 et note 32.

¹⁹³ Woudhuizen, 2007, p. 152.

¹⁹⁴ Nous laissons de côté l'hypothèse, non démontrée, de Jacques Freu (2012, p. 136), selon laquelle « le Bit-Buruttash avait du correspondre à l'origine à la partie orientale (?) du Tabal ». On suppose que cette hypothèse repose sur le fait qu'il devait y avoir logiquement une frontière commune entre la province assyrienne du Melid et cette nouvelle province du Bit-Burutash.

¹⁹⁵ Wäfler, 1983, p. 191.

¹⁹⁶ Bryce, 2009, p. 684, et 2012, p. 280.

¹⁹⁷ Melville, 2010, p. 100.

¹⁹⁸ Hawkins, 1982, p. 374.

¹⁹⁹ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 179.

²⁰⁰ *Idem*, p. 186.

si l'on doute du fait que Sargon II ait pu laisser exister un royaume indépendant du Tabal du Nord frontalier du Bit-Burutash, mais sans toutefois comme le propose l'auteur aller jusqu'à y englober la plaine de Konya, ce qui nous rapproche quelque peu des hypothèses de D'Alfonso. Il existait ainsi bien une « zone hostile » à l'Assyrie, le royaume de Tuwana en l'occurrence, entre le Bit Burutash au nord et le Hilakku au sud, donné au roi Ambari comme un *dôrea* par le roi assyrien, sans pour autant que ces deux entités politiques n'aient une frontière commune²⁰¹. Il semble en revanche assuré que ce Bit-Burutash a rapidement subi des incursions hostiles et des amputations territoriales, sans doute d'abord au sud et autour de 720 (par les Phrygiens, qui se sont déjà emparés de trois cités frontalières du royaume de Que) puis au nord entre 710 et 705 (les rois d'Atuna et d'Ishtunda franchissent les frontières nord-nord-ouest du Bit-Burutash, et s'emparent de plusieurs villages).

Selon nous et quoiqu'il en soit, le terme reste très vague, flou, ambigu, en plus d'être particulièrement éphémère, révélant toute la difficulté des souverains assyriens de contrôler et d'administrer ces régions²⁰² : il n'est ainsi même pas assuré que ce terme n'ait jamais désigné un territoire clairement délimité, comme le présentait déjà MarkusWäfler. De même, il n'existe au final que très peu de preuves d'une réelle assyrianisation de cette « province » du Bit Burutas, mis à part « des motifs superficiels dans l'art, comme les *assyrian-style curls* sur les sculptures »²⁰³ et quelques très rares documents cunéiformes. Enfin et pour résumer, suivant Melville, il serait tout à fait logique que Sargon II ait stratégiquement confié ce nouvel « état » tributaire à un ancien rival de Wasusarma, Hulli²⁰⁴, lui-même descendant de Parzuta / Parwata, possible nom (ou ancêtre) du roi vaincu par Wasusarma sur l'inscription de TOPADA. Selon nous, ce roi aurait pu avoir le même nom que la ville dont il était souverain (ou fondateur ?), Parzuta / Parwata, pratique commune dans l'anthroponymie cappadocienne (Uramuwa / ville d'Uramuwa sur les lamelles de plomb de Kululu, PUGNUS-rimis / ville de PUGNUS-rimis...)²⁰⁵, ce qui expliquerait l'appellation assyrienne « Bit Burutas / Bit Paruta », « maison de Paruta ».

3. Un terme louvite pour « Tabal » : la « pays de Sura » ?

Si le terme assyrien Tabal ne dérive pas des termes louvites Tapala, *tapariya* ou *ta-ba-lis*, nous n'aurions ainsi à ce jour aucune attestation dans les inscriptions de l'âge du fer du mot louvite correspondant. Un terme général louvite pour désigner une telle région n'a peut-être même jamais existé. Toutefois, il convient de citer ici une inscription de Karkemish (KARKEMISH A 6 § 5-7), dans laquelle le régent Yariris affirme que son nom est célèbre « d'un côté dans le Mizra [Egypte], et de l'autre côté en *475-*la*, et d'un autre côté encore [...] dans le Musa [Lydiens], le Mushka [Phrygiens] et le Sura [?] »²⁰⁶. C'est

²⁰¹ Nous souscrivons ainsi aux hypothèses de Melville 2010, 96, et de Casabonne 2009, 209.

²⁰² Lemaire 1991, 273, parle par exemple du Bit Burutash come d'un « double royaume artificiel et éphémère », créé par Sargon II dans le seul but « d'écarter la menace phrygienne ».

²⁰³ Melville 2010, 97. L'auteur parle d'une « influence artistique générale, peut-être indirecte » et page 100 d'une « intégration dans le système provincial assyrien peu poussée ».

²⁰⁴ Melville, *idem*, 93 : « Hulli était probablement un ennemi de Wasusarma, membre d'une élite locale dont les désirs de pouvoir ont été exploités par l'Assyrie ».

²⁰⁵ Voir aussi les toponymes reconstruits sur les noms de leurs souverains fondateurs : Kamanis / Kamana à Karkemish, Azatiwada / Azatiwadaya à Karatepe.

²⁰⁶ Payne, 2012, p. 84-85 + notes 110 et 111.

ce dernier terme que Zsolst Simon, en s'appuyant sur des preuves géographiques, historiques et philologiques convaincantes, identifie comme désignant le Tabal, là où Hawkins proposait d'y voir l'Urartu²⁰⁷.

Ce terme Sura pose donc clairement problème. Il semble impossible de l'identifier avec l'Assyrie, un autre terme étant utilisé par le même auteur dans une autre inscription (KARKEMISH A 15b, § 9). Impossible également d'y voir Babylone, comme le proposait Bossert²⁰⁸. Un autre toponyme problématique cité par Yariris, le *475-*la*, a été identifié par Starke comme désignant l'Urartu, ce qui invaliderait alors l'hypothèse d'Hawkins pour le Sura²⁰⁹.

Plusieurs éléments pourraient ainsi venir étayer la proposition de Simon, faisant de Sura le terme louvite correspondant à l'assyrien Tabal :

- une lecture géographique d'ouest en est de l'accumulation Lydie-Phrygie-Sura (= Tabal) semble tout à fait cohérente, et rappelle d'ailleurs certaines sources bibliques comme *Ezech.* 38 : 2-3 et 39 (titulature « Gog [roi lydien Gygès], au pays de Magog, prince de Meshek [Phrygie] et de Tubal [Tabal] ») et surtout *Isaïe* 66 : 19 (« Loud [Lydie ?], Meshek [Phrygie] et Tubal [Tabal] »).

- une traduction de Sura comme dérivant du louvite *sura-*, « abondance, satiété » semble aussi possible, ce qui encore une fois serait cohérent avec l'image agricole et économique qui se dégage de la région du Tabal à l'âge du fer (champs fertiles, vignobles, élevages de chevaux, minerais variés et abondants...).

Ce serait ainsi ce toponyme Sura qui aurait conduit les sources grecques à nommer les habitants de la Cappadoce des « Syriens » (= *Leukosyroi*, « Syriens blancs »).

4. La cité d'Artulu.

Le problème suivant, et non des moindres, concerne la localisation et la traduction louvite de la cité d'Artulu²¹⁰, définie par Salmanazar III comme la « capitale » de Tuwati « du pays du Tabal », où le roi et son fils Kikki se réfugient après la conquête par le roi assyrien de plusieurs autres cités du royaume. Si la lecture du nom (Ardulu ? Urdūtu / Warduru ?) pose problème²¹¹, les différentes écoles s'accordent pour situer cette cité dans la région délimitée par trois sites occupés à l'âge du fer, Sultanhan, Kültepe et surtout Kululu, qui ont révélé de nombreux monuments et inscriptions hiéroglyphiques²¹². La ville de Kululu est pour plusieurs auteurs la ville majeure du « Tabal du nord »²¹³, Tuwana étant son équivalent méridional.

Examinons tout d'abord certains des sites, autres que Kululu, considérés par les différentes écoles comme « candidats » pour la localisation d'Artulu.

1° L'inscription de Sultanhan, rédigée sur ordre d'un « serviteur de Wasusarma », a été retrouvée sur un petit höyük, d'ailleurs détruit par la construction d'une voie ferrée en

²⁰⁷ Simon, 2012, p. 168-169 *contra* Hawkins, CHLI, p. 126, note § 6.

²⁰⁸ Voir la démonstration d'Hawkins, CHLI, p. 126.

²⁰⁹ Starke, 1997, p. 386.

²¹⁰ Hawkins, CHLI, p. 427 et Bryce, 2009, p. 72.

²¹¹ D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 189 et note 18. Voir aussi Weeden, 2010, p. 41 et note 4.

²¹² Wäfler, 1983, p. 182 ; Bryce, 2012, p. 240, et *idem*, note 136 ci-dessus.

²¹³ Bryce, 2003, p. 97 (avec Sultathan). Hawkins, 1979c, p. 163, CHLI, p. et *Der Hethiter und ihr Reich*, p. ??? Voir aussi Yakar, 2000, p. 256 et Sevin, 1998, p. 178-179.

1928, et qui n'a livré, hormis un petit fragment d'inscription, aucun élément architectural ni autres inscriptions²¹⁴. Difficile à priori d'envisager ce site comme une ancienne « capitale royale ».

2° Le site de Kültepe (1017 m d'altitude), qui a bien révélé pour l'âge du fer (niveaux 3, datable du milieu du IX^e au milieu du VII^e siècle, et 4, de la fin du VII^e au début VI^e siècle) de nombreux fragments architecturaux, de griffons, de statues et d'orthostates²¹⁵ dont une figurant une divinité tutélaire, est d'un certain côté impossible à écarter définitivement. Özgüç décrivait ce site comme « une des cités fortifiées importantes de la plaine de Kayseri à l'âge du fer », avec citadelle et ville basse, et insistait sur le fait « qu'aucune cité ancienne n'a livré autant de reliefs et de fragments lapidaires, exceptées Kululu et Ankara »²¹⁶. Il est à noter que plusieurs de ces fragments sont à dater soit de la fin de l'empire hittite, ce qui exclut l'identification avec Artulu, soit du IX^e siècle²¹⁷, ce qui laisserait alors la question ouverte et l'équivalence possible, la cité d'Artulu ayant été « assiégée » par Salmanazar III en 837. Un seul fragment d'inscription a été retrouvé par Hrosny (?)²¹⁸, et l'équipe du TAYproject résume les conclusions sur les différents bâtiments de l'âge du fer ainsi : « aucun des deux niveaux n'a révélé de documents indiquant que Kültepe ait pu être un centre politique et culturel. Aucun palais monumental ou temple décoré de reliefs n'a été retrouvé. Aucun objet artisanal non plus, à l'exception de la céramiques peinte. Malgré tout, la majorité des écoles continuent de supposer la présence d'importants bâtiments durant l'âge du fer ». Il semble évident en effet que la figure de la divinité tutélaire (voir vol. I, partie ?) et les multiples fragments de statues et de griffons pourraient être des preuves de la présence dans la citadelle sinon d'un centre politique de grande envergure, en tous cas de celle d'un ou de plusieurs temples, ce que supposait Özgüç.

3° Enfin et selon nous, le site d'Egriköy²¹⁹ n'est également peut-être pas à écarter. Le site de Karahisar Ovasi, exploré dans les années 1910 puis 1950, a livré une importante céramique étudiée par Mühibbe Darga notamment, ainsi que deux inscriptions hiéroglyphiques louvites de l'âge du fer datant du règne de Tuwati II : celle d'EGRIKÖY, dans laquelle une femme, Tatuha, se présente comme « servante de Tarhunza, aimée des dieux », et qui mentionne la présence d'un « vizir » (louv. LIGNUMsu-ka-la-sa) et d'une « forteresse »²²⁰ ; celle de CIFTLIK, retrouvée sur le höyük d'Egriköy, où un « serviteur de Tuwati » rappelle la construction par Tuwati de cinq temples, consacrés à cinq dyades²²¹. Ces fondations religieuses royales, la présence du nom hourrite Tatuha, qui

²¹⁴ Hawkins, *CHLI*, p. 464 à 467.

²¹⁵ Pl. X à XIII d'Özgüç. Voir aussi Kulakolglu, 2011, p. 1014, qui à propos des orthostates néo-hittites, parle de « vestiges remarquables ».

²¹⁶ Özgüç, 1971, p. 80 et 83.

²¹⁷ Le relief de la divinité tutélaire daterait du IX^e siècle (avec ?) pour Bittel, 1976, p. 281, Fig. 321, et même du milieu du IX^e siècle pour Özgüç (*ibid*, p. 83), « période pendant laquelle les Assyriens renforcent leurs influences politiques et artistiques en Anatolie centrale ».

²¹⁸ Cette stèle inscrite aurait été ramenée au musée de Kayseri (?) : Hrosny, *HHM* p. 36, Nr. 42, pl. LXV, repris par Özgüç, 1971, p. 80.

²¹⁹ Deux grands höyük se situent près d'Egriköy, au niveau du village de Yesilova : celui d'Egriköy Höyüğü (IA, 1075 m d'altitude) et celui d'Egriköy 2 (EBA, 240 m de diamètre, à 1125 m d'altitude). Voir Kemaleddin Karamete, 1934, p. 156 et suiv, et les études du TAYproject (www.TAYproject.org).

²²⁰ Hawkins, *CHLI*, p. 495. Voir Charles, 1911, pour la première publication de l'inscription.

²²¹ Hawkins, *ibid*, p. 449.

pourrait désigner une reine du Tabal²²² (Taduhepa attesté comme nom d'une grande reine hittite²²³), ce à quelques km au sud-ouest du relief de Fraktin où la grande reine Puduhepa se dit « aimée de la déesse [Hebat] », les mentions du vizir et de la construction ou de l'entretien d'une forteresse, pourraient être des indices de l'existence à Egriköy d'une potentielle capitale royale ou en tous cas d'une ville importante et sainte.

Mais outre les sources assyriennes, d'autres indices permettent d'envisager cette fois Kululu comme la capitale. Déjà citée comme « important bastion durant une longue période » par Özgüç²²⁴, son site et sa situation semblent optimales, à près de 1500 m au milieu des hauts-plateaux anatoliens, à égale distance des deux « côtes d'invasions » de la Mer Noire au nord et la Mer Méditerranée au sud, sur les contreforts ouest du Hinzir Dagi (2641 m) et enserré entre plusieurs massifs montagneux, dont le Sekidede Dagi au nord, les chaînes du Aygörünnez Dag au sud et le massif dominé par le Hamzasultan Tepe au nord-ouest (2281 m). Du point de vue archéologique, le niveau 5 du site, sous les niveaux hellénistiques, a bien été daté du « Hittite tardif-âge du fer » par Özgüç. Le palais présumé soit a disparu, soit n'a pas été atteint par les fouilles des années 1970²²⁵, mais pour reprendre les termes de Yakar, « les inscriptions hiéroglyphiques et les sculptures semblent bien typiques d'une capitale royale » : plusieurs fragments d'orthostates²²⁶, une statue colossale, une tête de lion²²⁷, une tête de sphinx, très proche des modèles hittites d'Alaç Höyük et le torse d'un autre sphinx²²⁸, deux têtes de statues « royales », dont l'une avec cheveux bouclés et diadème (ou ruban, bandeau ?)²²⁹ et l'autre figurant peut-être un souverain déifié²³⁰. On renverra à la partie suivante concernant ces différentes sources.

D'un point de vue géographique et si l'on suit le trajet de la campagne de Salmanasar III en 837, la région de Kululu à l'ouest du Zamanti Su est bien la première région que l'on atteint si l'on vient du Mont Timur des sources assyriennes, c'est-à-dire le Tahtali Dağ à l'ouest de Gürün²³¹.

D'autres preuves pourraient tendre vers une équivalence Artulu-Kululu. D'après les sources louvites hiéroglyphiques, Kululu semble bien avoir été la capitale de Tuwati II et de Wasusarma, peuplée d'une importante élite de hauts-dignitaires et lieu de conservation d'archives publiques et « royales » sur plomb, unique exemple avec la lettre de Kirsehir (un fonctionnaire Muwatalli, d'ailleurs « serviteur de Tuwati ») de ce type de sources, les lamelles de plomb d'Assur étant des archives privées appartenant à un marchand louvite. Ces lamelles de plomb de Kululu qui proviennent du *kale* selon Özgüç, ont été étudiées par Meriggi et Poetto, par Hawkins, et plus récemment par Giusfredi²³². Elles sont constituées de deux grands types de documents : des listes de 4757 « unités » d'abord (LS

²²² Mazoyer, 2012, p. 276. Voir aussi Lebrun, 2007, p. 426.

²²³ Freu, 2007, p. 159 à 162 pour Taduhepa, une des épouses de Tudhali III (première moitié du XIV^e siècle).

²²⁴ Özgüç, 1971, p. 97. Yakar utilise aussi le terme « hill-fortress » pour qualifier le site de Kululu (*ibid*).

²²⁵ *Ibid*, p. 98.

²²⁶ Aro *in Melchert*, p. 316. Voir aussi Hrozny, 1927, p. 5, Pl. II, 1, et Özgüç 1971, p. 80-81.

²²⁷ *Ibid*, p. 309 et Özgüç, 1973, p. 22.

²²⁸ Aro, *ibid*, p. 310-311, et Özgüç, 1971, p. 100, Pl 41, 1 ; p. 107 Pl. 42,1.

²²⁹ Aro, *ibid*, p. 328 (“ruban ou bandeau à rosettes”), Erdem, 1971, p. 113-114, Özgüç, 1971, 107, Pl 40,4.

²³⁰ Aro, *ibid*, p. 332, Pl. XXIV. Bittel, 1976, p. 280, Fig. 320, et Özgüç, 1971, p. 105-106.

²³¹ Freu, 2012, p. 89, et Wäfler, 1983, *Abb. 3* (carte).

²³² Meriggi et Poetto, 1982, p. 97 à 115 ; Hawkins, 1983, p. 135 à 162, *CHLI*, p. 503 et suiv ; Giusfredi, 2010, p. 185 à 217. Voir aussi Freu, 2012, p. 148 à 154, mais nous remettons en question sa proposition d'équation Kululu = Atuna.

1 et 2 + fragments 1 et 3), dont des moutons et de l'orge (179 *-za*), la mesure utilisée étant sans doute le *tiwatalis* tabalien, reçues de, ou à partir du § 35 données à, des personnages de conditions diverses dont « un roi » (Fragment 3, § 2) qui reçoit « 400 mesures d'orge » ; un fragment de recensement ensuite (LS 3 + fragment 2), très proche des modèles néo-assyriens contemporains, comme le « Doomsday Book » du Harran²³³. On semble bien ici être en présence de documents « royaux » qui listent des « taxes », des « tributs », peut-être comparables au *šahhan* hittite²³⁴, - le terme *piyanza*, que Giusfredi traduit par « tributs »²³⁵, apparaît au verso du fragment 1 – d'individus (45 anthroponymes différents) originaires de 19 « villes », mais aussi quelques donations dont certaines lignes sont proches des donations hittites²³⁶ et donc un recensement de six maisonnées (41 individus en tout).

Le nombres de ville et d'individus cités, les quantités perçues et distribuées, la diversité des natures (homme, statue, entités urbaines) et des métiers des receveurs ou des personnes taxées (un *uwatara/i-*, « l'échanson »²³⁷ ; un *waralaz(z)a-*, « propriétaire ? » ; plusieurs *kukisati*, « boucher » ; un *tarपालanza*, « agent commercial », un *hur(a/i)nal(l)i-*, « chasseur »²³⁸), le fait qu'un « roi » et que deux « agents du pouvoir chargés de contrôler les assignations de troupeaux aux bénéficiaires », Muwahi et Lali²³⁹, apparaissent : tout laisse à penser que Kululu était le centre administratif et la capitale non pas d'une entité type cité-état ou petit royaume²⁴⁰ mais bien d'un royaume territorialement étendu et administrativement complexe, comme pouvait l'être la « confédération » dirigée par Tuwati II. Reste à savoir si les toponymes cités, qui ne sont certes pour la plupart pas de véritables villes, sont situés autour de Kululu donc dans la partie septentrionale du royaume du Tabal propre²⁴¹, ou concernent au contraire des cités autonomes, alliées et/ou tributaires de Tuwati, à localiser plutôt au sud et au sud-ouest de la Cappadoce. Tout dépend de la localisation des cités de Tiwarali et surtout de la fameuse Tuna, plutôt vaste puisque divisée en deux entités urbaines, « Tuna d'en haut » et « Tuna d'en bas », si encore il s'agit bien là de deux villes différentes et distantes (voir plus loin).

Les inscriptions de Kululu (KULULU 1 à 8), dont plusieurs sont des stèles funéraires, montrent des aspects similaires. KULULU 1 mentionne les temples élevés par « Ruwa, serviteur de Tuwati » et cite le nom du roi à quatre reprises²⁴². Ce nom Tuwati réapparaît sur l'inscription KULULU 7, très abîmée. KULULU 8 évoque le « fils du héros, serviteur du roi-montagne Sarruma », qui pourrait être soit Wasusarma²⁴³, alors jeune prince et prêtre de Sarruma, soit un de ses fils²⁴⁴, autre indice d'une capitale royale,

²³³ Giusfredi, *ibid*, p. 203, et Freu, *ibid*, p. 154.. Pour le recensement du Harran (règne probable de Sargon II), voir Johns, 1901, et pour l'étude de certains extraits, Joannès, 2002, p. 51 à 55.

²³⁴ Pour le *sahhan* (une taxation) et le *luzzi* (la corvée), obligations auxquelles étaient soumis toute population à l'époque de l'empire hittite, voir Hoffner, 1997, p. 65 et suiv.

²³⁵ Giusfredi, *ibid*, p. 206.

²³⁶ Lebrun, 2007. Sur les donations hittites, voir Riemschneider, 1958, et Wilhelm, 2005.

²³⁷ Giusfredi, 2010, p. 168. Voir aussi Hawkins, *CHLI*, p. 512, et Lebrun, 2007, p. 464.

²³⁸ Giusfredi, *ibid*, p. 161 à 170.

²³⁹ Freu, 2012, p. 153, qui suit Giusfredi, 2010, p. 198.

²⁴⁰ *Contra* Freu, 2012, p. 148, qui suggère que les princes de Kululu étaient « les vassaux des Grands Rois du Tabal ».

²⁴¹ Hypothèse de Giusfredi, 2010, p. 189. Hypothèse qui pourrait être définitivement validée par l'identification Tuna / class.

Tonosa / actuelle Tonus Ovası (Meriggi et Poetto).

²⁴² Hawkins, *CHLI*, p. 443.

²⁴³ Hawkins, *ibid*, p. 501.

²⁴⁴ Freu, 2005, p. 414.

où résideraient la famille royale et les princes. Les autres inscriptions sont le fait de hauts-fonctionnaires, donc de membres d'une élite administrative et politique, et insistent systématiquement sur l'autorité d'un « roi », autorité qui est reconnue et affirmée, sans qu'aucun des auteurs ne se disent « roi » ou « gouverneur » de la cité ou du pays en question : Ilali se présente comme « le scribe du *tarwani* » (KULULU 3) ; KULULU 4 présente un véritable *cursus honorum*, celui du *tarwani* Ruwa (d'abord « gouverneur », puis « Seigneur de la Maison dans la maison du seigneur », et enfin « *tarwani* », possédant plusieurs eunuques § 14), tout en insistant sur une autorité supérieure (« sous l'autorité de mes seigneurs [et du Labarna ?] » § 5, « j'étais cher à mes seigneurs » § 6, « j'ai chéri mes seigneurs de la meilleure manière » § 10) ; le prince Hulasaya indique en KULULU 5 que des autorités supérieures (un « ils » indéfini) « lui ont confié ces temples » et évoque une royauté dans les formules d'imprécation (« qu'il soit un roi ou une reine » § 7 a-b). Les différents titres présents sur ces inscriptions – des « princes », deux « scribes », des « *tarwani* », des « Seigneurs de la maison », ou les simples « serviteurs de... » - évoquent bien un univers administratif, curial et royal bien plus diversifié, complexe et hiérarchisé que ceux apparaissant sur d'autres sites et inscriptions (Ciftlik-Egriköy, Bohça, Sultanhan) ou dans d'autres cités-états et royaumes (Tuwana, bien qu'à nuancer ; Sinhutu). Remarquons enfin que ces inscriptions attestent la présence à Kululu d'une zone funéraire, sorte de « cimetière pour élite » (stèles funéraires de KULULU 2, 3, 4 et sans doute 6 et 7), de plusieurs bâtiments agricoles et de vignobles (KULULU 1), de quatre temples dédiés à quatre dyades (KULULU 5, § 1). Ces dyades se retrouvent sur l'inscription de Ciftlik, mais « le dieu-lune du Haran et le dieu-Soleil » sont ajoutés en fin de liste à Kululu : un panthéon « officiel » et semble-t-il relativement complet du royaume du Tabal semble donc bien présent à Kululu, autre indice possible d'une capitale royale.

Enfin et surtout, nous proposons une dernière hypothèse personnelle qui pourrait rendre valide l'équation Kululu = Artulu. Le toponyme assyrien Artulu (louv. Aratala/i ?) pourrait correspondre au louvite *ariyatali-*, hittite *ariyaddali-*, « de la montagne », épithète du dieu de l'orage que l'on trouve par exemple en KUB XII 58 i 58 – 59²⁴⁵. Or l'inscription KULULU 1, qui date du milieu du VIII^e siècle, évoque § 5 l'érection par « Ruwa, serviteur de Tuwati » d'une statue du « Tarhunza du ARATALI- », donc du « Tarhunza de la montagne »²⁴⁶. Pourrait-on alors envisager un toponyme du type « la perchée, la montagnaise » ? Ou alors « [la cité du Tarhunza] de la montagne » ? De ce point de vue, le site de Kululu est bien le plus élevé en altitude (1451 m) de tous les sites candidats traités plus haut, enserré par des montagnes et au coeur des hauts-plateaux. Toutefois, une autre possibilité d'étymologie pour Artulu serait le hourrite *arde*, « la ville », comme le propose Mark Weeden, qui pose la question de la confusion scribale assyrienne pour expliquer l'utilisation de ce toponyme hourrito-urartéen en plein Tabal²⁴⁷.

Un des problèmes majeurs pour cette identification Kululu = Artulu est toutefois qu'aucun document retrouvé sur le site n'émane directement d'un roi Tuwati (KULULU 7 comme possible exception toutefois) ou d'un individu nommés Kikki (louv. Kiyakiya), fils de Tuwati II d'après les sources assyriennes. Il est aussi question comme on l'a vu d'un *tarwani* (KULULU 4), donc d'un dirigeant placé à priori sous l'autorité d'un « grand roi »

²⁴⁵ Hawkins, *CHLI*, p. 444. Voir aussi Starcke, *KZ* 93, P. 253, n. 27.

²⁴⁶ Mazoyer, 2012, p. 228. Lebrun, 2006, p. 425, et dans le même volume des *Res Antiquae*, les études de Gerard et Raimond.

²⁴⁷ Weeden 2010, 41 et n. 4.

et qui aurait eu la charge d'administrer la cité de Kululu et sa région : la « capitale royale » serait donc alors à rechercher ailleurs.

Il est quoiqu'il en soit difficile de trancher, et il faut ici tenter un résumé tout en complétant ce panel par quelques autres hypothèses.

Hypothèse 1 : Artulu = Kululu.

Hypothèse 2 : Artulu = un autre site de la région, peut-être Kültepe (voir pages précédentes), où aurait pu s'installer Suppiluliuma II après son abandon d'Hattusha et avec le site associé de Kuşçu Boyacı comme carrière et atelier de sculpteurs, Eğriköy ou encore Kayseri, ville majeure et « capitale » durablement occupée de l'âge du bronze (hitt. Harkiya ?) jusqu'aux époques gréco-romaine et byzantine.

Hypothèse 3 : Kululu = non pas Artulu mais la cité de Tuna, cité majeure mentionnée dans les bandelettes sur plomb retrouvées sur le site (voir plus loin).

5. Atuna : l'Atunuwa hittite ? Ishtu(a)nda : la Wasuduwanda hittite ?

Le troisième problème concernant la géographie et la toponymie est posé par le royaume d'Atuna, cité avec son roi Kurti parmi les tributaires de Tiglath-phalazar III en 738 et 732, puis sous Sargon II en 718 qui dit avoir donné les territoires de Kiyakiya de Sinhutu à Kurtis d'Atuna. Ce royaume réapparaît autour de 715 -710, harcelant alors aux côtés d'Ishtunda des cités de la province assyrienne du Bit Burutash. La localisation d'Atuna a fait couler beaucoup d'encre. Les hypothèses sont nombreuses et fort diverses, soulevant par la même occasion d'autres problèmes similaires d'identification et de localisation, comme celles d'Ishtunda et de Tunna²⁴⁸ :

1° Pour Jasink, comme pour Hawkins dans un premier temps²⁴⁹, Atuna est la classique Tynna, autrement dit l'actuel site de Porsuk-Zeyve, en cours de fouilles. Selon Jasink, Kurtis d'Atuna serait un descendant du roi Masaurhisas, cité sur l'inscription de Porsuk. Melville reprend l'équation Atuna-Zeyve, justifiant son choix par la stratégie de Sargon II, qui, en donnant les territoires de Sinhutu à Kurtis d'Atuna, aurait selon lui voulu « encerclé » le royaume de Tuwana²⁵⁰.

2° Pour Freu, Atuna pourrait être identifiée à Kululu, et correspondrait à la « ville de Tuna » citée dans les lamelles de plomb de Kululu²⁵¹.

3° Pour Bryce enfin, les territoires de Kurtis sont à localiser au nord-est du Tuz Gölü, au sud de la rivière Halys. Ce royaume posséderait alors des frontières communes avec le Tabal du Nord à l'est et avec la Phrygie de Midas à l'ouest²⁵². *Contra* Melville, il justifie son hypothèse en s'appuyant sur la stèle de Bohça, unique preuve écrite de l'existence de « Kurti, le héros, fils de Ashwi(si), le roi écouté à l'ouest comme à l'est », et

²⁴⁸ René Lebrun, dans son article « Tynna, la cappadocienne », in *Tabularia Hethaeorum*, résume les différentes sources concernant le nom Tunna / hitt. Dunna / class. Tynna. Il laisse la question ouverte, mais avec de fortes présomptions concernant l'équation Atuna / Tun(n)a / Zeyve Höyük. L'identification Porsuk = Tuna semble également acceptée par les différents auteurs des études du dernier colloque de l'IFEA d'Istanbul (2012, *sous presse*), comme Olivier Pelon par exemple (déjà 1991, p. 17-18).

²⁴⁹ Jasink, 1995, p. 146-147.

²⁵⁰ Melville, 2010, p. 100.

²⁵¹ Freu, 2012, p. 148, puis 151 et note 18. Hawkins, 1982, p. 377.

²⁵² Bryce, 2012, p. 145-146. Kurtis semble en effet s'être pendant une courte période tourné vers la Phrygie, d'où l'hypothèse d'une frontière commune avec le grand royaume de Midas, avant de renouer son serment avec l'Assyrie, devant la brutale déposition d'Ambari en 713 (*ibid*, p. 147).

par le fait que les territoires de Sinhutu (actuelle Aksaray), donnés par Sargon II en récompense de la fidélité de Kurtis, doivent nécessairement être situés aux frontières d'Atuna. Ce royaume se serait donc considérablement étendu, d'abord par l'absorption des territoires de Sinhutu en 718, puis autour de 710 par des attaques contre des cités du Bit Burutash, menées conjointement avec des troupes d'Ishtunda, et peut-être enfin par une poussée vers l'est, autour de 705-695, jusqu'au Zamanti Su puis Til garimmu (?). Difficile de savoir si Kurtis est encore sur le trône à ce moment là et s'il est bien le même personnage que le fameux « Gurdi de Kulumnu / Kulummayu », mais cela est peu probable.

Nous souscrivons ainsi plutôt à l'hypothèse de Bryce, rejetant non pas forcément l'équation possible Tuna = Zeyve Höyük, mais l'identification Tuna = Atuna²⁵³, que F. Giusfredi également juge « très peu probable »²⁵⁴, tout en considérant comme valide l'identification Atuna = hitt. Atunuwa proposée par M. Forlanini, ce qui d'un point de vue géographique nous place bien vers le fleuve Kizzilirmak²⁵⁵, dans la région des inscriptions hiéroglyphiques de Karaburun et de Bohça. Il est possible d'ajouter plusieurs éléments pour étayer encore les thèses de Trevor Bryce et de Massimo Forlanini.

1° Il semble très peu probable que Sargon ait pu penser qu'un roi, Kurti, aurait été capable d'administrer deux territoires différents, l'un du côté d'Aksaray et le second autour de Zeyve, donc de part et d'autre du royaume alors puissant de Tuwana, distants de plusieurs centaines de km. Difficile également de faire le rapprochement entre les différents noms cités sur l'inscription de PORSUK²⁵⁶, retrouvée à l'ouest du Zeyve Höyük (Parhwira, Ati, Nuna et le roi Masaurhisa, sans doute un des 20 ou 24 rois ayant payé tribut à Salmanasar III en 837²⁵⁷) et les noms des souverains d'Atuna mentionnés dans les sources assyriennes (Ushitti-Ashwi(si) et Kurti).

2° L'identification Atuna = hitt. Atunuwa ensuite semble valide d'un point de vue géographique, sur le cours moyen du fleuve Kızıl Irmak (hitt. Marrasantiya, class. Halys) et d'un point de vue philologique, l'altération entre le nom de l'âge du bronze Atunuwa vers celui de l'âge du fer Atuna suivant alors la même logique que Tuwanuwa, qui donne Tuwana.

3° Les deux listes des tributaires de Tiglath-phalazar III (*Tigl. III* 68-9 et 106-9) procèdent dans l'ordre suivant : Melid / Tabal / Atuna / Tuhana / Ishtundi / Hubishna. Si un certain ordre géographique semble bien avoir en partie dicté la structure de cette liste²⁵⁸, on pourrait l'interpréter en séparant les tributaires en deux groupes : un premier groupe septentrional, d'est en ouest (Melid / Tabal / Atuna), et un second groupe, qui concernerait les parties sud et sud-ouest de la Cappadoce (Tuhana / Ishtundi / Hubishna). Il serait alors envisageable que les territoires d'Ishtunda se situent soit au nord-est d'Atuna et de Bohça, vers Çalapverdi puis les régions phrygiennes, soit plus probablement au sud du Lac Salé, dans la région Karapinar-Emirgazi, possédant des frontières communes avec Atuna au nord-est, le Bit Burutash puis Tuwana à l'est, et enfin avec Hubishna (actuelle

²⁵³ Bryce, 2009, p. 720. *Contra* par exemple Postgate, 1973, p. 30.

²⁵⁴ Giusfredi, 2010, p. 196-197.

²⁵⁵ Forlanini, 1991, p. 173 („am mittleren Kizzilirmak“).

²⁵⁶ Hawkins, *CHLI*, p. 527 et suiv.

²⁵⁷ Hawkins, 1969, p. 108-109.

²⁵⁸ Bryce, 2012, p. 265 et note 23 : « certains royaumes sont listés ensembles car voisins ou proches les uns des autres, d'autres sans logiques apparentes ».

Eregli) au sud-est²⁵⁹. L'équation possible Ishtu(a)nda = hitt. Wasuduwanda serait alors à considérer²⁶⁰. On pourrait ainsi comprendre les avertissements adressés au gouverneur assyrien de Que par Warpalawa de Tuwana, qui se plaint que « des gens d'Atuna et d'Ishtunda ont commis des razzias contre des cités du Bit-Paruta » : outre une évidente *Realpolitik* de la part du souverain tuwanéen qui, désireux de prouver sa « fidélité » à Sargon II, n'en est pas à sa première délation (voir l'affaire des ambassadeurs de Que revenant de l'Urartu), ce type d'attaques et de razzias ne peut que nuire au commerce de son royaume et mettre en danger ses propres frontières, alors en partie communes avec ses agresseurs.

4° L'inscription de BOHÇA joue un rôle majeur dans ce débat, de même que celles d'HISARCIK 1 et 2. A Bohça, Kurtis affirme de manière particulièrement redondante la maîtrise des « territoires » et de ce qui semble être un domaine de chasses royales réservées²⁶¹, situés autour de la stèle proprement-dite. Ce grâce à Tarhunza (« Ici, je suis dévoué envers Tarhunza / il m'accorde de prendre le pouvoir sur ces territoires » §§ 2-3) puis grâce au dieu-cerf Runtiya (« et ici, je suis dévoué envers Runtiyas / et ici il m'accorde, en récompense de ce contrat [ce pacte pieux], de tuer des bêtes sauvages » §§ 4-5). On retrouve ces éléments dans la deuxième partie de l'inscription, selon une parfaite symétrie et dans une phraséologie typique des annales royales proche-orientales lors d'une conquête, d'une annexion ou du réaménagement d'un territoire : « Et ceux qui étaient mes pères [donc Ashwi(si), qui pourrait être le Ushhitti des annales de Tiglath-phalazar III²⁶², cité comme tributaire en 738, puis en 732] et grands pères / Tarhunza ne les aida en effet pas du tout / comme il m'aide moi / il me donne le pouvoir sur ces territoires » §§ 6-9 », puis « et lorsque mes pères et grands pères vinrent ici, chevauchant / Runtiyas ne les aida en effet pas du tout / comme il m'aide moi » §§ 10-12. On dénombre en tout huit compléments circonstanciels de lieux (« ici » répété 4 fois, « ces territoires » 3 fois, « en ce lieu » enfin).

Si l'on ajoute à cela la possible présence de Kurti sur les inscriptions d'HISARCIK 1 (le nom propre Kurtis apparaît mais dans un contexte très lacunaire) et surtout d'HISARCIK 2 (un « serviteur de Kurtis » est mentionné § 5, épithète indiquant bien selon nous une subordination « royale »), et si ce Kurtis est bien le même que l'auteur de BOHÇA²⁶³, il est ainsi possible d'interpréter l'utilisation par le roi à Bohça, § 1, d'un épithète impérial – d'origine assyrienne, repris par Tudhaliya IV - totalement absent du corpus de l'âge du fer tabalien et attesté une seule fois dans les autres états néo-hitittes (Marash), le hittite d'*irhati tumantimis*, « [roi] écouté à l'ouest comme à l'est ». Ce souverain, qui a déjà agrandi son territoire originel, situé à l'ouest de Bohça, avec l'absorption du royaume de Sinhutu au sud, harcèle le cœur du Bit Burutash, donc vers l'est, autour de 715-710, alors que la province assyrienne est sans souverain, Ambari ayant été déposé en 713, et sous le gouvernement, certainement très fragile, d'un gouverneur assyrien associé peut-être à la reine Ahat-abisa. Ces trois inscriptions indiqueraient ainsi une poussée du royaume d'Atuna vers l'est, poussée qui se poursuit à la mort de Sargon II

²⁵⁹ Voir déjà Postgate 1973.

²⁶⁰ *RGTC* 6, p. 480. Bryce 2009, 338 et 764 : la ville hittite était connue pour son sanctuaire dédié à Hepat.

²⁶¹ Aspects sur lesquels insiste Hawkins, *CHLI*, p. 478, repris par Bryce, 2012, p. 146.

²⁶² Hypothèse de Jasink, 1995, p. , de Morpurgo Davies et Hawkins, 1979, p. 391 et suiv., et enfin d'Hawkins, *CHLI*, p. 479.

²⁶³ Identification déjà suggérée par Jasink, 1995, p. 150, puis par Hawkins, *CHLI*, p. 496-497, repris par Freu, 2012, p. 149.

(dans laquelle il a peut-être joué un rôle) en 705, date qui marque la fin de la présence assyrienne en Anatolie centrale. Kurtis aurait ainsi profité de ce *vacuum* pour s'emparer de l'ensemble du Tabal du Nord, et peut-être même s'étendre jusqu'à l'ancienne Kummani, puis Til-garimmu, cité décrite par Sennacherib comme étant « frontalière du Tabal ». C'est là, en 695, qu'un « Qurdi » semble finalement être vaincu. Le roi assyrien ne pénètre toutefois pas plus avant en Anatolie centrale et il serait tout à fait envisageable de penser que le Ishkallu que nous retrouvons sur le trône du Tabal en 675 pourrait être le fils ou un descendant de Kurtis, qui se serait replié sur le Tabal proprement dit après la défaite de son père. Dans la même période, Muwatalli, probablement le même que le Muwatalli roi de Kummuh, auquel Sargon II avait en 712 confié les territoires du Melid et de Sagzagözü (ancienne Lutibu), est vaincu en 708 par Sargon après sa recherche d'alliance avec Arghisti II d'Urartu. Malgré la défaite et la transformation de Kummuh en province assyrienne, Muwatalli parvient à s'enfuir, sans doute plus au nord, et peut-être en Urartu²⁶⁴. On le retrouve probablement soit lui-même soit un de ses descendants (un Muwatalli II) comme allié d'Ishkallu d'après les annales d'Assarhaddon, poursuivant une entreprise de réunification du Melid, jusqu'à récupérer probablement la conque d'Elbistan et Til garimmu, avant d'unifier Melid et Tabal autour de 670.

Quant à l'identification de la « Tuna » citée dans les lamelles de Kululu, elle dépend aussi de la localisation des 18 autres « villes » mentionnées à ses côtés, partant du principe qu'elles se situent toutes dans la même aire géographique. Ces villes, qui semblent bien inconnues et sans équivalent tant hittite que classique à ce jour²⁶⁵, sont les suivantes :

Lamelle de plomb n° 1, partie 1 :

TIWARALI
 HUWA
 ASAHAYALARA
 Ville haute de TUNA
 Ville basse de TUNA
 ZAKA
 AHATIKUKURA
PARZUMINA
 WARATURA
 HARUWA
 ALUWANA

Lamelle de plomb n°1, partie 2 :

TUNA
 URAMUWAS

 UHAZIRA
 TASAKU
 TAPA

Lamelle de plomb n° 2 :

SUNAWARA

 MUR(A)TI
 ARUSALI

Selon les deux localisations différentes de la ville de Tuna, au sud ou au nord de la Cappadoce, deux régions pourraient être concernées par les villes citées, lorsque l'on compare toponymie hittites et toponymie louvite :

a) Si Tuna correspond à la classique Tunasa, les lamelles de Kululu traitent alors de villes situées au nord du Tabal. D'après Giusfredi, la documentation sur plomb de Kululu est à examiner comme « des archives administratives indigènes de la partie septentrionale du Tabal »²⁶⁶. Si tel est le cas, il serait intéressant de faire les comparaisons proposées dans un cadre grossièrement délimité par les villes actuelles de Sivas, Gürün, Bogazliyan et

²⁶⁴ Hawkins, 1982, p. 421, repris par Bryce, 2012, p. 287.

²⁶⁵ Freu, 2012, p. 153.

²⁶⁶ Giusfredi, 2010, p. 189.

Kayseri. Une identification tout à fait cohérente a déjà été faite par Poetto et Meriggi, qui voyaient dans cette Tuna la hittite Tunasa, classique Tonosa et actuelle Tonus Ovasi, au nord d'Altınyayla et à une soixantaine de km au nord-ouest de Kululu et à l'est de l'inscription de GEMEREK²⁶⁷. D'autres villes mentionnées à l'époque hittite impériale, situées dans le Haut-Pays et citées notamment lors des avancées extrêmes des Gasgas, semblent proches de celles figurant dans le corpus de Kululu, comme Tiwara / Tiwarali ou Tikukuwa / Ahatikukura, mais cela reste pure conjecture et nous entraîne bien loin vers le nord, au sud des chaînes pontiques.

b) Si en revanche on accepte l'identification Tuna (et non Atuna, nous le répétons) – Porsuk²⁶⁸, cela nous place en Cappadoce méridionale, dans une large zone entre les Portes ciliciennes et le Lac Salé. Au vu de l'extension du royaume de Tuwati et de Wasusarma, toujours plus repoussée, à la fois vers le nord-ouest cappadocien d'après les découvertes récentes (lettre de Yassihöyük, inscriptions de Göstesin...) mais aussi au sud-ouest d'après les « rois alliés » cités sur l'inscription de Topada et en fonction de l'interprétation par certains auteurs de certaines sources, comme le relief de Kizildag (possible oeuvre de Wasusarma²⁶⁹), un recensement et la perception de taxes dans ces régions du Taurus et dans le royaume de Tuwana, sinon « vassal » en tous cas allié du Tabal, ne semblent pas impossibles bien que moins probable que l'hypothèse a).

Un autre indice permettrait ainsi de valider l'identification entre la Tuna citée à Kululu et la Dun(n)a hittite-Porsuk : René Lebrun remarque en effet qu'il est question en 1 Vo 6 d'une possible « Mère de Tuna », à laquelle est consacrée une offrande notable de 80 unités de *179, et l'on serait alors en présence de l'antique déesse-reine de la cité de Dun(n)a, Hallara²⁷⁰. Une autre des villes citées dans les lamelles de Kululu, Haruwa, rappelle le nom d'une cité proche des frontières de Tuwana, d'Hubisna, de Que et des territoires phrygiens, celle d'Harrua²⁷¹, décrite en 715 par Sargon II comme ayant été prise par Midas de Phrygie avec les villes de Ushanis et de Qumasi, puis récupérée par l'armée assyrienne. D'autres encore, comme celles de Sunawara et de Waratura, montrent des éléments étymologiques proches des noms de cités hittites situées à l'extrême sud du Bas Pays et en Cappadoce méridionale, comme Walwara, mentionnée lors de l'invasion du pays de la rivière Hulaya et du sud du Bas Pays par les gens du Lukka, aux côtés des cités de Nahita (royaume de Tuwana à l'âge du fer, actuel Nigde), de Surimma, d'Hawaliya ou d'Inassara.

D'autres noms figurant sur les lamelles de Kululu évoquent des noms hittites similaires, sans qu'il soit toutefois possible de valider avec certitude ces rapprochements ou de trancher définitivement entre les deux hypothèses majeures résumées ci-dessus, comme par exemple Zaka / Zu(wa)maka (une des trois cités confiées par le grand roi à

²⁶⁷ Meriggi et Poetto, 1982, p. 102.

²⁶⁸ Identification acceptée par Pelon (1991), Hawkins (CHLI) et avec de fortes présomption par Lebrun (2009, p. 460). A propos de Porsuk et de sa région (âge du bronze et âge du fer), voir aussi les études des *3èmes rencontres d'archéologie de l'IFEA* (nov. 2012, en cours de publi), notamment celles d'Olivier Pelon, de Dominique Beyer et d'Alice Mouton.

²⁶⁹ Hawkins (1992, p. 272, repris in *CHLI* ou *Hethiter und...*) ou Jasink (1995, p. 132, note 37) par exemple, mais *contra* Bryce, qui propose Ambari du Tabal (2012, p. 145). Les comparaisons sont également nombreuses avec l'iconographie du royaume de Tuwana sous le règne de Warpalawas (voir nous plus loin ou Bittel, 1986, p. 105-106, repris par Freu, 2012, p. 35).

²⁷⁰ Lebrun, 2010, p. 464. L'auteur note toutefois l'absence du déterminatif habituel DEUS et, comme Hawkins, (*CHLI*, p. 512) l'étrangeté du thème *ana-*, peut-être l'équivalent du louvite *ani-*, « mère ».

²⁷¹ Bryce, 2009, p. 294.

l'auteur de l'inscription de Karahöyük, ce qui nous ramène à l'est de Kululu). D'autres figurent parmi les villes citées dans la liste des dieux témoins des traités conclus entre les grands rois d'Hattusha et Kurunta du Tarhuntassa, comme Arusna (Arusali à Kululu ?) ou Tahirpa (Tapa ?). Ces derniers éléments restent trop peu convaincants, même si nous penchons plutôt pour la première hypothèse.

A nouveau très difficile de trancher donc, mais une chose est certaine : le royaume du Tabal fut bien plus vaste qu'on a pu le croire, au nord et au nord-est comme au sud, et les liens toponymiques entre âge du bronze et âge du fer sont réels et multiples. Toutefois, une dernière possibilité, selon nous à approfondir, serait que les villes listées dans les lamelles de plomb de Kululu appartiennent à la fois à l'extrême nord et à l'extrême sud de la « confédération » tuwatienne, surtout si l'on prend en compte l'analyse faite par Giusfredi, qui considère Tuna (« d'en haut » et/ou « d'en bas ») et Tiwarali comme étant les deux centres administratifs majeurs, dont les autres villes dépendraient d'un point de vue juridique. D'après l'ordre dans lequel les différentes villes sont citées, l'organisation serait la suivante et semble, à l'exception de la cité d'Uramuwa que l'on trouve aux côtés des deux centres cités plus haut, tout à fait cohérente :

1) Villes septentrionales dépendant de Tiwarali : Huwa, Sunawara, Asahayalara, Mur(a)ti, Arusali et Ahatikukura. On retrouve ici des toponymes hittites plutôt septentrionaux, comme Tiwara-Tiwarali ou Kukuwa-Ahatikukura.

2) Villes méridionales dépendant de Tuna : Zaka, Parzumina, Waratura, Haruwa, Aluwana, Uhazira, Tasaku et Tapa. La ville d'Haruwa sonne comme la Harrua citée par Sargon II, et Tapa, comme forme raccourcie de Tahirpa.

6. Shinuhtu : la Sanhata hittite ?

On a longtemps pensé que Shinuhtu, citée parmi les tributaires de Tiglath-phalazar III en 738, correspondait à la Sinahuttum de la période des *karum* assyriens et à la cité hittite de Sanahuitta²⁷². Or la Sinahuttum des sources assyriennes est située loin au nord de l'Anatolie, au nord-est d'Hattusha, et la Sanahuitta hittite, qui a joué un important rôle durant l'Ancien royaume et qui est probablement la même que la Sinahuttum assyrienne, semble perdre de sa prééminence à l'époque impériale, n'apparaissant que dans quelques textes religieux.

En revanche, une cité Sanhata apparaît dans les « Annales d'Hattusili »²⁷³, dans une liste de villes et de pays « abandonnés aux armes des envahisseurs du Lukka », marquant leurs avancées extrêmes au centre de la péninsule et dans le sud du Bas Pays. Cette liste mentionne les villes et pays suivants, dans l'ordre²⁷⁴ : « Walma, Watta[ruwa (?), (2 noms en lacune), Nahita, Šalluša, (1 nom), Sanhata, Šurimma, (1 nom), Walwara, Hawali(ya), (1 nom), Inaššara ». On sait en outre que les gens du Lukka avaient placé leurs nouvelles « frontières » dans le Bas-Pays, vers Zallara (class. Salarama)²⁷⁵. Si l'on ajoute le fait que la cité de Nahita, placée dans la liste peu avant Sanhata, correspond bien à la Nahitiya de

²⁷² Rappels de Bryce, 2009, p. 616 pour Sanahuitta et p. 644 pour Shinuhtu. L'auteur remet en question l'équivalence Sanahuitta de l'âge du bronze = Shinuhtu de l'âge du fer, partant du principe qu'il existait plusieurs cités hittites ainsi nommées.

²⁷³ Forlanini, 1988, p. 157 et suiv., et Gurney, 1997, p. 127 à 139.

²⁷⁴ KUB XXI 6a III 3 – 11. Voir Freu, 2008, p. 185-186.

²⁷⁵ *Idem*, p. 186.

l'inscription d'Andaval et à l'actuelle ville de Niğde, nous sommes dans le même cadre géographique que celui de la Cappadoce méridionale sous Tiglath-phalazar III et cette Sanhata pourrait correspondre à Shihuhtu, actuelle Aksaray.

A l'âge du fer, l'inscription hiéroglyphique d'AKSARAY nous montre une cité visiblement prospère sous le règne de son souverain Kiyakiyas, « *tarwani*, roi, [...] cher à Tarhunza et à tous les autres dieux », une cité que « les dieux aimaient » (possible lecture du § 1), que « tous les grands rois et les rois admiraient » (§ 6), avec un terroir aux récoltes abondantes et aux sols fertiles arrosé par les pluies généreuses de Tarhunza (§§ 1-3) qui a « comblé » Kiyakiyas de ses bienfaits (§§ 7-9), et enfin l'existence de « prix idéaux » (§ 4a-4c). Certaines des expressions utilisées (§ 6 par exemple), de même que l'iconographie du Tarhunza sur la stèle, avec longue épée au fourreau, bottes différentes des chaussures à la poulaine hittites classiques et kilt (ou peut-être châle) frangé, semblent relativement uniques par comparaison avec les autres inscriptions et figures de Tarhunza (voir partie III, 3.3.5, 2). Ce manifeste local d'indépendance et de prospérité, adressé aussi bien aux rois des autres principautés tabaliennes qu'aux « grands rois » assyriens, phrygiens, urartéens et même aux anciens « grands rois » Tuwati et Wasusarma, fait de Shihuhtu une cité-état riche et durablement indépendante dont le souverain mène sa propre diplomatie, entre alliance avec Wasusarma contre le « Parzutéen » (inscription de TOPADA), paiement de ses tributs à l'Assyrie jusqu'en 718 et recherche de contacts avec Midas. Ce n'est peut-être pas un hasard si Sargon II, juste avant de le déposer, le mentionne comme « un roi du pays de Tabal » (la seule attestation de ce type, avec Ambari)²⁷⁶, et que sa déportation incite les autres souverains comme Kurti d'Atuna à se détourner de la Phrygie et à renouveler leurs serments au roi assyrien.

1.4.5 Tableau synoptique 3 : les montagnes en Cappadoce à l'âge du fer d'après les sources assyriennes. Equivalences, localisations et discussions.

Nous ne présentons ici que les trois massifs montagneux cités dans les sources assyriennes. Les autres montagnes majeures de notre espace, divinisées dans la plupart des cas, seront étudiées dans la partie IV, 4.1.2, 4.

²⁷⁶ Naster, 1938, p. 33, note 15, repris par D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 180.

Nom louvite (et source hiéroglyphique)	Assyrien (et source)	Hittite	Epoque classique	Nom turc actuel et point(s) culminant(s)
Tuni ? Proche de la ville de Tunna (actuel Zeyve Höyük) ?	<i>Tunni</i> (« Montagne d'argent » sous S. III, et déjà nommée ainsi à l'époque de Sargon d'Akkad, Frayne 1993, 28, repris par Muhly 2011, 868)	Dunna (KUB 38.10 II 15') Ville de Dunna (Forrer 1937)	? Ville de Tynna	Nord du Bolkar Dağ (Pelon 2010, 2 et Hulin 1963, 66-67), plus précisément les pentes nord-ouest du Mededsiz Tepe : 3524 m + Sud du Ala Dağlari ? (Muhly 2011, 868 ²⁷⁷)
Mu(wa-)ti (BULGARMADE N, § 2-3 ; Lebrun 2005, 421 pour la lecture <i>muwati-</i> , « puissance »)	<i>Muli</i> (« Montagne d'albâtre » sous S. III + nom propre <i>Muli-i</i> , Zadok, 2010, p. 168).	Muli (dieu-montagne appartenant au cercle d'Huwassanna, Hutter 2003, 274).	?	Un des pics du Bolkar Dağ. L'inscription de Bulgarmaden se trouve sur son flanc sud, à l'ouest du village d'Alihoça Köy.
Tiwara(li) ?	<i>Timur</i> (S. III) + nom d'une cité du royaume de Que, prise par S. III en 833 (Bryce 2009, 711).	?	?	Tahtali Dağlari (Jasink 1995, 128 et Freu 2012, 127) Délimite la frontière entre Melid et Tabal.

1. Les montagnes Tuni et Muli : entre ressources minières et montagnes divines.

Le Taurus dans son ensemble est dès l'époque de Sargon d'Akkad appelé la « Montagne d'argent »²⁷⁸. Ce terme est repris ensuite par Salmanasar III pour désigner cette fois le « Mont Tunni » considéré par plusieurs écoles comme se confondant, là

²⁷⁷ L'auteur cite plusieurs exemples de fragments en argent de l'âge du bronze, qui d'après les analyses, proviennent des mines du centre et des bordures sud du Aladağ, comme six *ingots* de Mahmatlar (EBA II) et sept fragments provenant de Troie. L'identification Mont Tuni = Aladağ pourrait également montrer une certaine cohérence avec le circuit décrit par Salmanazar III en 837, tel qu'il est interprété par Freu, 2012, p. 89 : ascension de la montagne Tuni, puis menace sur Hubesna (Eregli), dont le roi se rend, et ascension de la montagne Muli, avant de redescendre sur le royaume de Que. D'autres auteurs citent ces étapes dans un ordre différent : d'abord les chargements des ressources prises sur la montagne Tuni, puis sur la montagne Muli et ensuite la soumission de Puhame d'Hubushna, suivie de la redescente via les Portes Ciliciennes (par exemple Bryce 2012 p. 240).

²⁷⁸ Muhly, in *OHAA*, p. 868. Voir aussi Frayne, 1993, p. 28-29, et Yener, 1983.

encore, avec le Taurus dans son ensemble²⁷⁹. Les ressources minérales des chaînes du Taurus continueront d'être exploitées aux époques gréco-romaines²⁸⁰ puis à l'époque ottomane, notamment pour ce qui est de l'argent, du fer, du marbre et de l'albâtre. Une « montagne Dun(n)a » est bien attestée dans la documentation de Bogazköy, par exemple en KUB 38.10 II 15', de même qu'une ville nommée Dun(n)a / Tun(n)a, où était notamment vénéré le dieu de l'orage *pihassassi*, divinité tutélaire choisie par Muwatalli II lors du déplacement de la capitale hittite d'Hattusha vers Tarhuntassa²⁸¹. A cette ville sont associés au deuxième millénaire la figure et les rituels de la *Vieille Femme Tunnawiya*, nom propre signifiant litt. « la femme de Tunna »²⁸², ainsi qu'à la déesse-reine « Hallara de Dunna ». Enfin, plusieurs auteurs considèrent cette cité Tun(n)a comme étant « la ville de l'argent » qui se confond avec l'actuel site de Zeyve Höyük-Porsuk²⁸³. La montagne aurait donné, comme c'est souvent le cas, son nom à la cité se développant à ses pieds²⁸⁴. Le site de Porsuk continue d'être occupé jusqu'à la fin de l'empire romain d'Occident, et la plupart des écoles identifient cette cité à la *Dana* citée par Xénophon²⁸⁵ et à la *Tynna* décrite par le géographe Ptolémée au II^e siècle après J.C., qui en fait une des préfectures de Cataonie²⁸⁶.

Mais la montagne Tunni semble bien plutôt correspondre au massif du Bolkar Dağ, et sans doute encore plus précisément au Mededsiz Tepe²⁸⁷, qui culmine à 3524 m. Sur sa face nord se trouve l'inscription de BULGARMADEN, qui semble mentionner des « mines »²⁸⁸ et qui est gravée face aux plus célèbres mines d'argent ottomanes du Bolkar Dağ, celles de Toyislam et de Yeselli²⁸⁹, dont les accès se trouvent à l'opposé du ravin en question. La toponymie turque actuelle et les données géologiques pourraient confirmer ces points. En effet, on trouve dans les zones nord et est du Zeyve Höyük toute une série de toponymes reflétant le passé minier (Bulgarmaden, « les mines de Bolkar (Dağ) », Maden köy, « le village des mines »), et en particulier l'exploitation ancienne des dépôts argentifères de cette partie du Bolkar Dağ (villages de Gümüş, du turc *gümüş*, « argent »)²⁹⁰. On retrouve ces éléments plus loin au nord, vers Nigde et le Pozanti Dağ : les villages de Yeni Gümüş et de Gümüşler, et les mines de Kestel, les Sarituzla Madeni. On a ainsi retrouvé près de ce village de Gümüş près de 500 000 tonnes de scories

²⁷⁹ Pelon, 1991, p. 16, et 2010, p. 2 : « le Taurus entier était la « Montagne d'argent » des sources assyriennes, riche en gisements de plomb et d'argent, dont les mines étaient encore en activité jusqu'à un passé récent ». Voir aussi Pelon et Kuzukuoglu, 1999.

²⁸⁰ Cary, 1932, p. 136. Voir toutefois les nuances apportées par De Jesus, 1978, p. 100 et note 11.

²⁸¹ Par exemple Lebrun, 2010, p. 462. Voir p. 466 pour la liste synthétique des occurrences de Tunna dans les textes d'Hattusha, souvent dans des passages relatifs à la déesse-reine Hallara, avec en tout, du règne de Suppiluliuma Ier à celui de Suppiluliuma II, 16 mentions.

²⁸² Lebrun, *ibid*, p. 460. Voir aussi Mouton, 2013 (« Les rituels de la Vieille Femme Tunnawiya : témoignages du Bas Pays hittite », 3^{ème} rencontre d'archéologie de l'IFEA d'Istanbul, nov. 2012).

²⁸³ Bossert, 1954-1956, p. 61. Voir aussi Pelon, 1991 et Crespin, 1999.

²⁸⁴ Lebrun, *ibid*, p. 460.

²⁸⁵ Bergès 1999, p. 184, identifie toutefois la *Dana* de Xénophon comme se référant à Tyana, et non Tuna-Zeyve Höyük. Voir aussi Bergès et Nollé, 2000, vol. II, p. 333 à 335, sur Dana comme siège d'une satrapie à l'époque achéménide.

²⁸⁶ *Ptol.* V, 6, 22, repris par Lebrun, 2010, p. 465. Voir aussi Pelon, 1991, p. 15

²⁸⁷ Déjà Wäfler, 1983, *Abb.* 3 (carte).

²⁸⁸ Proposition de traduction d'Hawkins, *CHLI*, p. 524, pour le § 6 : « j'ai bien exploité les mines ». *L'Encyclopedia Britannica* (partie « Hittite », puis « Hittite Monuments », 1911) cite cette inscription hiéroglyphique, mentionnée pour la première fois par Davis en 1876, « située près de mines d'argent encore en activité ».

²⁸⁹ Yener, 2010, p. 185.

²⁹⁰ Coindoz, 1987, et *Planches* XIII et XIV (cartes 1 et 2).

polymetalliques²⁹¹. D'après le *MTA* repris par Prentiss S. De Jesus, Bulgar Maden constitue un des cinq principaux dépôts argentifères du Taurus, avec ceux de Bozkir, d'Ortakonus, de Yelmezköy et d'Aladağ²⁹². Plusieurs sites datant de l'âge du fer montrent un travail et une transformation de l'argent, comme le village de Gümüş, ou du fer, comme ceux de Pancarcı Tepe, situé sur un éperon rocheux immédiatement au-dessus de l'inscription hiéroglyphique de BULGARMADEN, et plus au nord de Göltepe près des mines de Kestel, situées au sud-est du Pozanti Dağ²⁹³. Yener relève ainsi pour le massif du Bolkar Dağ plus de 800 mines, cette région étant ainsi « une des plus riches en argent, or, fer, cuivre, étain et autres métaux, exploitées du Chalcolithique jusqu'à nos jours »²⁹⁴.

Ainsi, la « montagne Tuni » correspondrait au Mededsiz Tepe, mais le massif du Bolkar Dağ dans son ensemble serait plutôt à identifier avec la « Haute Montagne » des textes hittites²⁹⁵. La partie sud du Ala Dağlari, à l'est de Nigde, est peut-être à inclure dans la « carte mentale » globale de Salmanasar III lorsqu'il cite la « montagne Tuni », et elle faisait quoiqu'il en soit partie d'un des dépôts argentifères du Taurus (voir ci-dessus), étant le lieu d'origine de plusieurs objets retrouvés sur les sites de Troie et de Mahmatlar, et présentant une toponymie similaire (village d'Eskigümuş, au nord-est de Nigde ; village de Maden, au sud du Develi Ovası...). De nos jours, Ala Dağlari et Bolkar Dağ constituent également ensemble une seule et même entité géographique, celle du Taurus central.

Difficile enfin d'affirmer avec certitude que cette « montagne Tuni » était sous la dépendance directe de la dynastie de Tuwati du Tabal (voir les analyses sur Tuna plus haut)²⁹⁶, mais il est en revanche assuré que ce massif et ses mines ont été pendant un temps administrés par des dirigeants vassaux des rois de Tuwana, l'auteur de l'inscription de BULGARMADEN se présentant comme étant « le serviteur de Warpalawa, le roi » qui, en récompense de sa fidélité, lui a confié une autre montagne divine et riche en matériaux et en métaux, la « divine montagne Muti »²⁹⁷.

Cette « divine montagne Muti » (« (DEUS)MONS[...]mu-ti-na »), sanctuaire habité par diverses divinités²⁹⁸ (Tarhunza, Kubaba et Runtiya sont attestés sur l'inscription hiéroglyphique, jouant chacun un rôle dans la protection et la prospérité de la montagne, de sa faune et de ses mines, et il est question § 12 des « dieux habitant la montagne », censés apporter « le bien » au successeur de l'auteur de l'inscription), est bien identique à la « montagne Muli, montagne d'albâtre » nommée ainsi par Salmanasar III en 838, qui dit avoir alors emporté « des quantité exceptionnelles de marbre »²⁹⁹. Ici encore, on retrouve un cas de permanence culturelle, puisqu'un dieu-montagne Muli est attesté au deuxième

²⁹¹ Bossert, *ibid* note 246 ci-dessus. Voir aussi Pelon, 1991, p. 15 et Fig. 2 (« les amas de scories au voisinage du village de Gümüş »).

²⁹² De Jesus, 1978, p. 100. Sur Bulgar Maden, voir Yener, 1986, *MTA*, 1972, p. 104-109, et Ryan, 1960, p. 11 et 12.

²⁹³ Yener, 2010, p. 185 à 187. Voir aussi *TAY project*, « Kestel / Sarituzla Madeni » : mines de fer et d'étain, avec environ 1,5 km de galerie.

²⁹⁴ *Idem*, p. 185.

²⁹⁵ Identification proposée par Götze, 1927/1930, p. 103, reprise par Garstang et Gurney, *Geography*, p. 71-72, puis pas Freu, 2008 p. 196. Cette « Haute Montagne » est citée en CTH 106, utilisée dans la délimitation des frontières entre le domaine des grands rois d'Hattusha et le Tarhuntassa (Freu, 2008, p. 192, n° 8).

²⁹⁶ Wäfler, 1983, p. 182, ou Freu, 2012, p. 114.

²⁹⁷ Hawkins, *CHLI*, p. 522 (§ 3). Voir aussi Pl. 297 (vue générale de l'escarpement rocheux sur lequel est gravée l'inscription) et 298. Pour les premières études de l'inscription, voir Kalaç, 1976-1977, p. 61 à 66.

²⁹⁸ Lebrun, 2005, p. 421. L'auteur voit dans le nom Muti une forme raccourcie de *mu(wa)ti*, « puissance »

²⁹⁹ *RIMA* 3, A.O.102.16 162'b-181'a.

millénaire, en tant que membre du cercle d'Huwassanna, déesse-reine de la cité d'Hubesna³⁰⁰.

D'après Hawkins, « l'inscription était probablement situé sur le Mont Muti lui-même, qui serait donc le nom d'une partie, ou peut-être de l'ensemble, du Toros Dağ »³⁰¹. Si l'inscription, en bordure de la passe de Gülec, est bien gravée sur la montagne Muti elle-même, alors il s'agit d'un des monts constituant la terminaison nord-est du Bolkar Dağ, immédiatement à l'ouest du village d'Alihoça³⁰² qui à l'époque était particulièrement riche en argent (voir ci-dessus), mais aussi d'après les sources assyriennes en albâtre et en marbre. Plusieurs toponymes turcs pourraient se référer au marbre et à l'albâtre, roches aux couleurs blanche ou laiteuse, comme Aktaş (« la pierre blanche »), situé entre les villages de Gümüş et de Maden, ou, plus à l'est et près de Pozantı, l'Ak Köprü (« le pont blanc »). On note également du gypse près de Porsuk, matériau utilisé dans la muraille de l'âge du fer.

2. Le mont Timur : frontière entre Melid et Tabal ?

En 837 av. J.C., Salmanasar III dit avoir reçu les tributs du Melid, avant de traverser le « mont Timur » et d'attaquer les cités de « Tuati du Tabal ». La montagne en question devait donc se trouver entre Melid et Tabal, sorte de « frontière » naturelle entre les deux entités politiques. Jasink puis Freu l'identifient comme étant l'actuel Tahtalı dağları³⁰³, situé à 4 km de la ville de Yaylaçı, près de Sarız. Aucune source hiéroglyphique mélidéenne ou tabalienne ne semble évoquer ce mont, mais il est toutefois « encadré » par deux inscriptions : la première à une vingtaine de km à l'est, celle de KAHRAMANMARAŞ/TANIR, qui indique le nom d'un roi et de la « cité de Malizi » (= Malatya / Melid)³⁰⁴, et la seconde à une vingtaine de km à l'ouest, en territoire tabalien, celle de KURUBEL, au débouché de la passe de Kurubel, au nord du massif du Soğanlıdağ. Nous interprétons cette base de KURUBEL comme étant un autel « frontalier », élevé probablement par Wasusarma ou un de ses prédécesseurs, ce qui pourrait confirmer l'aspect « frontalier » du « mont Timur ».

Enfin, une cité nommée dans les bandellettes de plomb de Kululu n'est pas sans évoquer la terminologie assyrienne Timur : celle de Tiwarali, centre urbain majeur dans cette documentation. La première syllabe *ti-* ne pose pas de problème d'équivalence entre le louvite et l'assyrien. De même, le *-ur* assyrien peut correspondre au *war-* louvite (Wasusarma = Uasurme / Warpalawa = Urballa). L'absence de la terminaison louvite *-li* dans le terme assyrien ne surprendrait pas, les soucres assyriennes ayant pour habitude fréquente de couper plusieurs syllabes des anthroponymes ou mots louvites (Wasusarma devient Uasurme). Le problème demeure toutefois pour le *m* assyrien (?). Signalons au passage que le toponyme Tiwara(li) / Timur semble fréquent au II^e millénaire (la

³⁰⁰ Hutter, 2003, p. 274. Ce dieu était « un dieu-montagne louvite, qui habitait ou était en liens étroits avec les monts du Taurus ».

³⁰¹ Hawkins, *CHLI*, p. 522.

³⁰² Pelon, 2010, p. 2 et Fig. 2 (carte).

³⁰³ Voir réf. dans le tableau page précédente.

³⁰⁴ Doğan-Alparslan et Alparslan 2011, 317-318. L'inscription se situe près d'une source et d'une passe majeure (la « Hurman creek »).

Tiwara hittite, classique Siara), comme au Ier (la cité fortifiée de Timur, dans le pays de Que, prise par Salmanasar III en 834).

1.4.6 Tableau synoptique 4 : les souverains tabaliens d'après les sources assyriennes. Equivalences, identifications et discussions.

Là encore, nous ne faisons dans ce tableau que lister les souverains cappadociens cités dans les différentes sources assyriennes, sans préciser ni analyser en détail les chronologies de leurs règnes respectifs et leurs généalogies. On renverra sur ces points à notre partie III, 3.3.2 et 3.3.3.

Cinq entrées ont été choisies pour étudier ces rois et dirigeants : nom du royaume ou de la cité-Etat / nom louvite / nom assyrien / rapide analyse anthroponymique, que l'on complètera plus loin, partie III, 3.1.1.

Royaume ou cité-Etat	Nom louvite (attesté dans le corpus louvite *)	Nom assyrien	Dates de règne ³⁰⁵	Anthroponymie (nom attesté dans le corpus : C. / dans les sources assyriennes : S.A.)
La dynastie de Tuwati I, les « Grands rois » du Tabal :	Tuwati (II ?)	Tuatti	≈ 850 - 830	> Du hitt. <i>duwaddu</i> , - (louv. <i>hantawati</i>) « qui gouverne avec bonté ».
	Kiyakiyas	Kikki	830 - ≈ 810	> <i>Kiyaki</i> (C. Kululu). Nom à redoublement ? Théonyme ?
	Wasusarma (fils de Tuwati III) *	Uassurme	≈ 740 - 730	> « (le dieu) Sarruma est bon ».
« Pays » puis « cité » d'Hubeshna :	Hapiyami ? Pihami ?	Puhame	≈ 850 - ≈ 830	> <i>Pi-ha-me</i> (S.A.) / voir <i>Hapiyami</i> ou <i>War(a)piyami</i> (C.), de <i>piya-</i> « donner »
	Ura / wara-muwa ? Arimi ?	U(i)rim(m)e	≈ 750 - ≈ 730	> nom d'une cité Uramuwa (C) et plusieurs <i>Uramuwa</i> , litt. « grand et puissant » ?
« Pays » d'Atuna :	Ashwi(si)s	Ushitti ³⁰⁶	≈ 740 - 730	> ?
	Kurtis *	Kurti	≈ 720 – début du VII ^{ème} siècle.	> Théonyme Kurunta / Runta / Runtiya. Plusieurs <i>Kurti</i> (C.) et un <i>Gur-di-i</i> (S.A.).
« Pays » de Tuwana :	Warpalawas (II) *	Urballa	≈ 740 - ≈ 700	> louv. <i>warpalla/i-</i> : « de qualités <i>warpi-</i> »
« Cité », puis « cité royale » de Shihuhtu :	Kiyakiyas *	Kikki	≈ 740 - 718	> <i>Idem ci-dessus</i> .
« Cité » d'Ishtunda :	Tiyamis ou Tuwamuwa ?	Tuhame	≈ 740 - ≈ 730	> ? Forme en <i>muwa</i> -type <i>Tu-ta-mu-u</i> (ex : louv. <i>Tutamuwa</i> ; S.A.) ?

³⁰⁵ Chronologies établies en traute d'après Bryce, 2012, p. 142 à 153, Freu, 2005, p. 399 à 418 et 2012, Jasink, 1995 et Hawkins, 1979a. Voir aussi Mora et Balatti, 2012, p. 535 à 538 pour la dynastie de Tuwana. Voir partie III, 3.3.2, pour les analyses détaillées.

³⁰⁶ Hawkins, *CHLI*, p. 479, identifie Ashwisi au Ushitti des sources assyriennes. Bryce (2012, p. 146-147) préfère distinguer les deux rois, le premier, Ushitti, ayant régné autour de 740, le second vers 730.

La dynastie de Hulli, le Bit-Burutash :	Huliyas ? Construit sur <i>amu-</i> et <i>-para</i> ?	Hulli Ambari (Amris)	729 - ≈ 726 ≈ 721 - 713	> Sources hittites : nom d'une divine montagne <i>Hulla</i> ? Nom d'une rivière <i>Hulaya</i> ? / <i>Huliyas</i> (C. Kululu) / un <i>Hu-li-i</i> (S.A.).
Les souverains du Tabal sous Assarhaddon et Aššurbanipal :	? Muwatalli Terminaison en <i>-assa</i> (= « du, originaire de... » ?	Ishkallu Mugallu ...]-ušši	≈ 680 - 663 - « roi du Melid » entre 675 et 665 - « roi du Tabal » entre 665 et ≈ 650 ≈ 650 - ≈ 630	> ? Askala, de <i>aska-</i> , « porte » > <i>Muwatalli</i> = nom de plusieurs souverains de l'empire hittite, de Kummuh et de Gurgum : « puissant ». Aussi épithète du dieu de l'orage au II ^{ème} millénaire.
Til Garimmu :	Kurtis	Gurdu / Gurdi / Qurdi	≈ 720 - ≈ 690 ?	> <i>Idem ci-dessus</i> .
« Cité » de Kaska :	Peut-être pas un nom louvite. Origine « gasgéenne » ?	Dadi-ilu	≈ 740 - ≈ 725	> Cf à l'âge du bronze akkad. <i>Daddi-banu</i> = louv. <i>Lapatanu</i> . Ici Lapala, Lapali, ou Lapata ?
« Cité » d'Illubru :	Karuha ?	Kirua (qui est alors <i>hazanu</i>)	≈ 710 - 696	> Théonyme Nikaruha / Karuha.

Partie II)

**Les sources internes, le corpus :
classification et traductions.**

2.1 Présentation générale.

2.1.1 Dénombrement et typologie des sources.

Dans la période qui s'étend de l'extrême fin du XIII^{ème} siècle jusqu'à la fin du VII^{ème} siècle, nous disposons de près de 120 sources en Cappadoce, toute nature confondue. 66 d'entre elles sont des sources épigraphiques. Une quarantaine est constituée de sites archéologiques et ou de sanctuaires. Nous pouvons répartir l'ensemble de ces éléments comme suit (voir carte 1 pour les localisations).

Groupe A : 31 stèles inscrites (complètes ou fragmentaires), dont une bilingue louvite-phénicien (IVRIZ 2), auxquelles on peut adjoindre trois fragments correspondant à deux et peut-être trois inscriptions phrygiennes différentes (Tyana = T 01 à T 03)³⁰⁷, trois fragments d'inscriptions à Ivriz (*Ivriz frag. 1-3*)³⁰⁸. Huit des stèles inscrites possèdent un contenu à la fois épigraphique et iconographique, figurant une divinité, un roi ou un gouverneur³⁰⁹. Par souci de cohérence (voir plus loin), nous faisons entrer dans ce groupe la base de statue de NIĞDE 1 ainsi que les blocs, aux fonctions à priori cultuelles, ÇALAPVERDI 1 à 3 et TEKIRDERBENT 1 et 2, bien que ces sources soient par leurs natures différentes des stèles. La statue exceptée, les sources de ce groupe A peuvent être à peu près toutes considérées comme des « pierres *huwasi* ».

Groupe B : un groupe hétérogène, dit *miscellanea*, comprenant trois sources épigraphiques de natures diverses, l'autel de KURUBEL, le bloc architectural de PORSUK et les pierres d'ERKILET (1 et 2). De par leur originalité, ces sources nous semblent pouvoir être traitées à part.

Groupe C : 14 inscriptions rupestres³¹⁰, auxquelles il faut ajouter une dizaine de signes rupestres indéterminés (à Küscü Boyacı) et trois cadres, traces ou ébauches d'inscriptions (un cadre à Küçü Boyacı ; probablement une ébauche à Gökbez, à droite du relief, et des traces à Ambarderesi, dans la niche byzantine de « l'oratoire de la Vierge »³¹¹).

Groupe D : 9 reliefs rupestres, dont trois avec inscriptions³¹² et 6 reliefs (à priori) anépigraphes. Nous les regroupons dans un seul et même ensemble, là encore par souci de lisibilité, bien que l'on puisse distinguer parmi ces sources les trois reliefs inscrits des 6 autres, (à priori) anépigraphes.

³⁰⁷ Brixhe et Lejeune 1984, 253-258. Voir aussi Heubeck 1986, Brixhe 1991 et Varinlioglu *idem*.

³⁰⁸ Hawkins *CHLI*, 529-530.

³⁰⁹ CIFTLIK, AKSARAY, ANDAVAL, IVRIZ 2, BOR 1 et BOR 2, NIĞDE 2 et KESLIK YAYLA.

³¹⁰ KIZILDAĞ 2, 3 et 4, KARADAĞ 1 et 2, BURUNKAYA, GÖSTESIN, TOPADA, SUVASA, HISARÇIK 1 et 2, KUŞÇU BOYACI, BULGARMADEN et KARABURUN.

³¹¹ D'Alessio Dallegio 1996, 188.

³¹² Kuşçu Boyacı (trois signes mentionnés par Özgüç 1993, 473-474, repris par Aro 2003, 335), Kızıldağ et Ivriz.

Groupe E : deux ensembles de bandelettes de plomb inscrites, la documentation de Kululu (5 lamelles ou frag., « *Kululu lead strips* » chez Hawkins³¹³) et la lettre de Kirşehir (deux fragments différents d'une même bande, « *Kirşehir letter* » ou « KIRŞEHİR » in Akdoğan et Hawkins + « YASSIHÖYÜK, a probable join to the „Kirşehir Letter” » de Weeden³¹⁴).

Groupe F : 30 éléments de statuaire, complets ou fragmentaires, dont une base inscrite (NİĞDE 1), un torse (avec fragments), un bras et trois têtes (statuaire religieuse ou royale de Kululu), deux paires de sphinxs (Kululu et Göllüdağ), une tête, un torse et 5 fragments de griffons (Kültepe) et surtout sept lions (deux lions jumelés et deux lions individuels à Göllüdağ ; un lion à Havuz ; un lion inachevé à Küçü Boyacı ; une tête de lion provenant de Kululu). Ces différentes oeuvres seront principalement divisées en deux tableaux : sphinxs et griffons d'une part, lions d'autre part.

Groupe G : stèles et orthostates anépigraphes, blocs et bases de colonnes, dont cinq bases de stèles (Cappadoce méridionale), trois sous-groupes d'orthostates (et fragments), aniconiques (sous-groupes de Kululu et de Göllüdağ) ou sculptées (sous-groupe de Kültepe, avec la « divinité tutélaire », partie inférieure d'une figure royale ou divine, partie basse d'un vêtement et plusieurs autres fragments, dont un avec trou de fixation), quelques bases de colonnes (base au quatre lions couchés de Göllüdağ, base ou fût du musée d'Ereğli) et enfin trois ensembles comprenant des blocs divers, non datés mais relevés « hors-strate » autour des sites de Kınık Höyük, de Tepebağları et d'Human Tepe.

Groupe H : concernant les objets en métal, citons principalement ceux en bronze (8 éléments de vaisselle finement ciselés et une ceinture provenant du tumulus de Kaynarça ; 14 fibules du site de Porsuk ; 4 fibules de la région d'Ereğli, dont une décorée de sept cabochons et deux avec fermoirs ; 2 moules à fibules bien conservés, trouvés à Kaman Kalehöyük ; une dizaine de pointes de flèches ou de lances provenant de divers sites comme Niğde, Porsuk, Kululu ou Kinik höyük ; les fibules-aiguilles et le bracelet-torque conservés au musée de Niğde³¹⁵) et quelques objets en fer (les 9 écailles d'armure de Porsuk ; les haches, marteaux, aiguilles et fragments de lances mis au jour sur les sites de Kululu, Göltepe et Pancarcı Tepe).

Groupe I : concernant la céramique, on se concentrera sur les fragments peints (motifs géométriques divers, production *Silhouette Ware*/Alişar IV, adoption du « *Wavy Line Style* » phrygien...), en prenant en compte des « styles régionaux »³¹⁶ (Porsuk ou Açam Höyük par exemple) et surtout la fameuse *Gray Ware*, dominante en Cappadoce occidentale, plus rare à l'est mais important marqueur d'unité culturelle, longtemps appelée *Phrygian Ware* puis rebaptisée plus justement *Luwian Ware* par Bahar et alii³¹⁷. Les principaux sites de découvertes et de productions de céramique, fouillés ou en cours

³¹³ CHLI, 503.

³¹⁴ Resp. Akdoğan et Hawkins 2008 (turc) puis 2010 (anglais), et Weeden 2013.

³¹⁵ Lieux de provenance indiqués au musée : « höyük de Niğde et Göllüdağ ».

³¹⁶ Dupré 1999, 110.

³¹⁷ 1996, 65. Pour une synthèse sur les principales caractéristiques de la céramique des plateaux anatoliens à l'âge du fer, voir Kealhofer et Grave in OHAA, 420-423.

de fouilles, sont les suivants (en rouge sur la carte 1) : au nord Kaman-Kalehöyük, Yassihöyük-Kirşehir, Boğazköy (Büyükkaya), Alişar Höyük et Çadır Höyük ; au centre Acem Höyük, Yassihöyük-Ovaören, Topaklı, Kültepe, Kululu, Hisarçik, Göllüdağ et Egriköy ; plus au sud Niğde-Tepebağları, Bayat, Pınarbaşı-Bor, Kınık Höyük, Porsuk, Pancarcı Tepe, Kara Höyük-Ereğli et Kızıldağ. La liste est bien entendu très loin d'être exhaustive.

On pourra compléter ce groupe n° 9, de même que le n° 10, avec la liste d'autres sites à ce jour seulement prospectés (voir partie ,).

Groupe J : une quarantaine de sites archéologiques (voir carte 1), que l'on peut classer, en cinq grands sous-ensembles :

- une trentaine de sites urbains et *höyük* majeurs (voir tableaux ci-dessous)
- 7 sanctuaires rupestres, aqua-rupestres ou de montagne, dont quatre sont particulièrement riches et aménagés (Karadağ ; Ivriz-Ambarderesi ; autour de la source et du bassin romain de Köşk höyük ; autour du tumulus de Human Tepe), et trois autres plus secondaires, lacunaires et sur lesquels les recherches sont sans doute à activer (Hisarçik-Tekirderbent ; autour du relief de Gökbez ; autour de l'inscription de Bulgarmaden). On peut ajouter la « route des stèles » dans la vallée d'Altunhisar et le sanctuaire de Caltepe près de Çadır Höyük (l'occupation du site est bien attestée à l'âge du fer, mais la continuité n'est pas encore attestée à ce jour pour le sanctuaire)
- 2 grandes zones d'extractions minières, Kestel et Bulgarmaden, avec leur site associé, qui sont respectivement le village de mineurs de Göltepe et le site fortifié de Pancarcı Tepe³¹⁸
- 2 ensembles de carrières et d'ateliers de sculpteurs, avec également de possibles lieux saints, Tavsan Tepe (plateau de Keslik)³¹⁹ et Kuşçu Boyacı³²⁰
- enfin, une demi-douzaine de tumuli au sud, dont 5 autour de Kemerhisar-Tuwana (Human Tepe et Kaynarça surtout, mais aussi Iftiyan-Bor, Iftiyan-Yedioda et Toptepe)³²¹ et un qui domine Ereğli (tumulus de Göztepe). Les tumuli présents au nord de Porsuk, entre le village de Gümüş İstasyonu et le tepe de Dede Mezari³²² de même que ceux de la région d'Avanos sont remarquables mais sont postérieurs à notre période (royaume de Cappadoce), et certains sont sans doute plus des temples que des tumuli, comme par exemple celui de Çeç³²³.

³¹⁸ Yener 2010, 186-187. Les deux sites ont été fouillés.

³¹⁹ Çinaroğlu 1962 et 1980. Voir aussi

³²⁰ Özcan et Yigit 2014.

³²¹ Bergès et Nollé 2000, 93-96. Les trois plus importants d'entre eux, Human Tepe, Kaynarça et Iftiyan-Bor, mesurent 20 m de haut pour une circonférence d'une centaine de mètres. Les autres, tous situés en plaine, sont plus petits et gravement endommagés par les fouilles clandestines.

³²² Coindoz 1991, carte 3.

³²³ Récemment Casabonne (temple d'inspiration perse). Voir aussi Thierry 2008, 77.

Les 29 sites urbains, villes majeures ou sites plus secondaires, listés ci-dessous, peuvent être divisés en trois grands groupes, selon des critères géographiques, culturels et géopolitiques³²⁴ :

A) Zone nord et extrême-nord (au nord du Kızıl Irmak) : frontières septentrionales maximales du royaume du Tabal, mais aussi région en partie sous influence ou contrôle peut-être gasgéen puis, de manière certaine cette fois, phrygien et plus tardivement cimmérien et scythe. Zone d'extension maximale de l'écriture hiéroglyphique louvite à l'âge du fer, en l'état actuel des découvertes (ligne Kirşehir >> Çalapverdi).

B) Zone centrale et orientale, « coeur louvite » : noyau central hittite-louvite autour de Kültepe-Kaneš – Nesa puis une partie majeure du Bas-Pays hittite, avant d'être le coeur du royaume tabalien et probablement de l'éphémère Bit Burutash sargonide. Zone en contacts directs (volontaires ou forcés selon les périodes) avec le Melid, l'Urartu et l'Assyrie.

C) Zone méridionale : région des cités-Etats durablement indépendantes (Sinhutu-Aksaray, Nahitiya-Niğde, Tuwana-Kemerhisar, Hubishna-Ereğli, Ishtuanda) puis du royaume élargi de Tuwana, en contacts directs avec les mondes phrygien (centre de la plaine de Konya), mais aussi et surtout avec les entités louvite-cilicienne, grecque, araméenne et là encore assyrienne au sud-sud-est.

³²⁴ D'autres sites sont à signaler, déjà fouillés ou en cours de fouilles, mais ils sont situés aux marges de notre espace comme à l'extrême nord Boğazköy (secteur de Büyükkaya), Kusaklı (hitt. Sarissa) et Büyüknefes (hitt. Tawiniya, class. Tavium), ou dans les marges orientales le site de Şar. Précisons aussi que nous retravaillerons ces sites, en lien avec leurs inscriptions et la géographie.

A) Nord et extrême-nord :

Site	Type, dimensions et structure	Éléments notables (céramique, objets, inscriptions...)
Agilli Höyük	150 m de diam.	Abondante céramique de l'âge du fer (Omura 1998 et 2001) + inscription rupestre de TOPADA toute proche.
Alişar Höyük (hitt. Ankuwa)	18 ha Citadelle + ville basse	Céramique remarquable « <i>Alişar IV</i> ». Noter l'ostracon du niveau 4bM (« <i>lower Phrygian</i> »), inscrit aux noms d'Hatusamuwa (?) et de Kula (?). (Voir Hawkins <i>CHLI</i> , 568, qui le date du VIIIème s.)
Çadır Höyük	Site fortifié + sanctuaire de l'âge du bronze (Çaltepe = un <i>hilar</i> + une grande structure de 40 m fois 80 m)	Céramique « transitionnelle » LBA/EIA ; céramique et vestiges datant du EIA ; fortifications + porte du MIA ; céramique + murs datant du LIA
Çamii Höyük		Céramique. Voir Senyurt 1999
Havuzköy	Forteresse	Un lion garde-porte (1, 64 m) ; site survolé par Boehmer 1967. « Site archéologique protégé » par les autorités turques, mais non fouillé rigoureusement.
Kaletepe Höyük	Forteresse	Trois inscriptions (ÇALAPVERDI 1 et 2 + bloc illisible ÇALAPVERDI 3 néo-hittites + une autre inscription du XIIIème siècle)
Kaman - Kalehöyük (hitt. Ninassa ?)	280 m. de diam. / stratum II (XIIème – IVème), niveaux d 1 à 3 (EIA), c 2 à 3 (MIA « culture Alişar IV ») et c 1 à a 6 (MIA « phrygien »).	Fibules, moules à fibules, bijoux et céram. <i>Alişar IV</i> stratum II c ; trois fortifications successives stratum II d (Matsumura 2008).
Kerkenes Dağ (class. Pteria)	Forteresse, avec un complexe palatial de 200 m fois 50 m, une piscine et de nombreux réservoirs, une <i>military area</i> (écuries + espace d'entraînement) et des quartiers privés. Mais l'ensemble date des VIIème et VIème siècles.	Une <i>semi-iconic idol</i> phrygienne (Summers et Summers 2007) ; plusieurs graffites phrygiennes avec onomastique louvite ; plaque de meuble en ivoire lydienne, autres objets en ivoire et en fer ayant pu appartenir à un véhicule
Topaklı	260 m de diam. (24 niveaux du EBA à la période byzantine)	Abondante céramique. Voir Polacco 1978.
Yassihöyük-Kirşehir (hitt. Ninassa ?)	500 m fois 625 m ; site fortifié + plusieurs vastes bâtiments, dont un de 50 m fois 40 m ; proche des carrières hittites de Savcılıbeyit	Deux fragments d'une lettre sur plomb ; céram. du MIA, comparable à celle du stratum IIc de Kaman-Kalehöyük (Omura 2008, 109) + deux lions garde-porte inachevés (époque hittite impériale, voir Sevinç 2001)

B) Centre :

Site	Type, dimensions et structure	Éléments notables (céramique, objets, inscriptions...)
Eğrek (village de Köprübaşı)	Trois höyük (BA), dont un occupé au EBA et au IA.	Céramique ; une inscription (EĞREK) Site non fouillé.
Hisarçik	Fortifications (Gelb 1939) + mines antiques (Yener 2010, 186)	Proche des inscriptions et du sanctuaire rupestres du Toptepe (HISARÇIK 1 et 2) ; site non fouillé rigoureusement.
Göllüdağ	Enceinte de 5 km de circ. avec deux grandes portes ; site au plan orthogonal soigné ; un portail type <i>bit hilani</i> avec lions jumelés à l'extérieur et sphinxs à l'intérieur ; une cour décorée d'orthostates menant à une vaste salle d'audience + un autre bloc rectangulaire (8 pièces de dimensions égales) + zones de stockage. Palais et temple = 110 fois 260 m.	Céramique (influences phrygiennes, Jasink 1994, 139) ; deux lions jumelés ; deux lions individuels ; deux sphinxs ; pithos remarquable ; base de colonne aux quatre lions couchés ; vaisselle et bijoux (collections du musée de Niğde).
Karahisar-Ovası (village d'Egriköy)	Site fortifié	Céramique (Mühibe-Darga 1951) ; deux inscriptions (EGRIKÖY et ÇIFTLIK) ; site non fouillé rigoureusement.
Karaburun (Karaburna; hitt. Washaniya ?)	Forteresse (fortifications en partie construites sur le rocher et l'inscription rupestre) avec une porte monumentale, sur une colline de 90 m de hauteur.	Une inscription rupestre (KARABURUN) ; sondages montrent plusieurs niveaux sur plus de 10 mètres de profondeur (Bossert 1957) ; site non fouillé rigoureusement.
Kültepe	Niveaux 4 et 5 (Kulakolglu in OHAA, 1014). ; continuité d'occupation sur le site de l'antique Kanesh-Nesa. Palais et/ou temple.	Plusieurs fragments d'orthostates iconiques (griffons, divinité...) ; orthostate presque complète de la « divinité tutélaire » ; fragments de statues. Voir Özgüç 1971.
Kululu (assy. / louv. <i>Artulu</i> ?)	Forteresse ; niveau 5 (Özgüç 1971, 97-98) avec palais probable.	Peu de céramique mais vaisselle en bronze, fibules et bijoux ; plusieurs fragments de statuaire (une tête, une statue colossale, une tête de lion, une paire de sphinxs) ; des archives sur plomb ; 8 inscriptions (KULULU 1 à 8)
Kuşçu Boyacı	Pan rocheux de 4 km de long, avec une carrière et des aménagements rupestres + un <i>tell</i> à l'est de la barrière rocheuse, de 280 m fois 220 m, peut-être en connexion (Özcan et Yigit 2014).	Plusieurs reliefs rupestres ; un lion garde-porte ; plusieurs signes et cadres gravés sans la roche ; une inscription rupestre ; les pierres des inscriptions d'ERKIKLET 1 et 2 pourraient provenir de la carrière de Kuşçu.
Ova ören-Yassihöyük (louv. Parzuta ?)	Deux höyük en cours de fouilles (un grand, Yassihöyük, de 250 m fois 750 m, un plus petit, Topak Höyük). Voir Senyurt et Akçay	Importante céramique ; une inscription (GÖSTESIN) ; une autre inscription (de fondation) au nord-est du site (SUVASA).
Sultanhan	Un höyük détruit dont proviennent les trois inscriptions + un autre höyük proche, non fouillé, le Şamşaklı Höyük	Trois inscriptions : SULTANHAN stèle, base et frag. (fragment appartenant à la stèle, réemployé dans les murs hellénistiques, voir Emre 1973, 89-91).

Site	Type, dimensions et structure	Éléments notables (céramique, objets, inscriptions...)
Ambartepe-Bor	Höyük ; possible sanctuaire.	Inscription paléo-phrygienne T O3 ; possible lieu d'origine (ou la ville Kemerhisar elle-même ?) des autres inscriptions paléo-phrygiennes (T O1 et T O2) et de deux stèles en louvite hiéroglyphique (BOR 1 et 2) ; un sceau de la fin de l'empire hittite
Kemerhisar (hitt. Tuwanuwa, louv. Tuwana, class. Tyana)	Höyük ; plus de 20 ha. Voir Rosada 2007.	Voir ci-dessus. Fouilles réalisées mais difficiles, en raison de l'étalement urbain de Kemerhisar.
Karahöyük-Ereğli (louv. Hubishna, class. Kybistra)	Höyük	Une inscription provenant de la ville d' Ereğli (EREĞLI) ; fouillé, mais recherches à activer pour plusieurs auteurs (par exemple Lebrun).
Kınık Höyük (hitt. Sallapa ?)	24 ha, avec acropole, terrasses et ville basse ; mont fait 300 m de diam. ; niveaux A6 et A7 (MIA et EIA) ; habitats privés avec zones de stockage ; fortifications renforcées au EIA et au MIA. Voir le <i>Kinik Höyük Archaeological Project</i> .	Importante céramique ; intéressantes continuités d'occupation (niveaux A 8 / A 7, jusqu'aux périodes achéménide puis hellénistique).
Kızıldağ	Acropole (90 m de diam.) et ville basse ; une entrée monumentale avec escaliers taillés dans la roche ; vestiges de fortifications cyclopéennes (11 tours) et de plate-forme rupestre sur l'acropole ; trône rupestre inscrit dans la maçonnerie des fortifications ; trou à libations . Sanctuaire, <i>he kur</i> + palais (A.B. et A.F.).	Trois inscriptions rupestres de la fin du XIIIème siècle (KIZILDAĞ 2 à 4) ; un relief rupestre néo-hittite avec légende (KIZILDAĞ 1) ; céramique datant de l'empire hittite et de l'âge du fer tardif (comparable à celle du Niveau III de Porsuk) ; empreintes de pas et inscriptions grecques d'époque hellénistique. Voir les études de Karauğuz, Bahar et Kunt 2002.
Köşk Höyük (class. Asbama ?)	80 m de diam. pour 15 m de ht ; occupation au néolithique, au chalcolithique, à l'âge du fer et à l'époque romaine (Silistreli 1991 ; Öztan 2010 et 2014).	Céramique de l'âge du fer ; piscine romaine, point de départ de l'aqueduc de Tyana ; hypothèse du sanctuaire louvite avancée par nombre de spécialistes (Silistreli 1991, Harmmankaya <i>et al.</i> 1997, Bergès et Nollé 2000, Pelon 2004...)
Niğde (hitt. Nahita, louv. Nahitiya)	Deux principaux sites : höyük de Niğde (en partie recouvert par la mosquée Dışarı, lieu d'origine de la stèle NIĞDE 2) et site fortifié de Niğde-Tepebağları (occupé dès le MBA jusqu'au IA ; fortifications de blocs de basalte de l'âge du fer). Voir Özgüç 1973 puis Todd 1980.	Une stèle inscrite (NIĞDE 2) + une base de statue elle aussi inscrite (NIĞDE 1) ; céramique à Tepebağları.
Pınarbaşı -Bor	Plus de 20 ha ; même séquence stratigraphique que le Köşk Höyük (chalcolithique et âge du fer, avec vide entre) ; fortifications bien visibles.	Céramique au sol abondante ; non fouillé. Voir les courtes synthèses stratigraphiques in Öztan 2007 ou D'Alfonso et Mora 2008, 827-828, et 2010, 127.
Porsuk (hitt. D/Tunna, louv. Tuna, class. Tynna ?)	Forteresse ; fortifications des Niveaux IV (fer ancien, avec glaçis et caissons) et III (fer moyen, avec muraille de gypse et tour d'angle, contemporaine de l'inscription hiéroglyphique et du sceau en phrygien. Voir Pelon et Beyer 2002, Pelon 2004, 200-201, et Beyer 2014 puis 2015, 64-73.	Une inscription (PORSUK) ; un sceau en caractères phrygiens ; importantes continuités d'occupation (réoccupation immédiate après couche de destruction) ; céramique abondante et riche (plus de soixante motifs différents pour la céram. du Niveau III, voir Dupré 1983, 69-70 et 109-110) ; 14 fibules en fer (à ce jour, voir Patrier 2015) ; bijoux et armes remarquables.

2.1.2 Les absences et les vides : les tablettes et les sceaux ; les sources louvites hiéroglyphiques entre le début du XII^{ème} siècle et la fin du IX^{ème} siècle.

Si l'on prend en considération les sources lapidaires, iconographiques et épigraphiques qui s'étendent du tout début du XII^{ème} siècle jusqu'au milieu du VII^{ème} siècle, deux constats de « vides » semblent s'imposer. Chacun d'entre eux peut toutefois être discuté :

1. L'absence totale de tablettes d'argile (en cunéiformes hittites comme d'ailleurs en cunéiformes néo-assyriens) et surtout de sceaux. Les archives écrites, publiques comme privées, semblent donc disparaître, tandis que l'écriture hiéroglyphique louvite se répand au contraire sur la pierre, perpétuant ainsi les mentalités religieuses hittites-louvites et continuant ainsi les processus de monumentalisation comme de sacralisation de l'écriture, déjà observés à la fin de l'empire hittite (Hattusili III, Tudhalia IV, Suppiluliuma II et les princes louvites).

2. Un grand *gap* général pour les sources, épigraphiques surtout, entre le XII^{ème} et la fin du IX^{ème} siècle. Ce *terminus post quem* est choisi en raison des datations récentes proposées pour les oeuvres de Saruwani de Nahitiya (ANDAVAL et NIĞDE 1 ; extrême fin du IX^{ème} – début du VIII^{ème} siècle av. J.C.) et de Muwaharani de Tuwana (NIĞDE 2), et donc de la nouvelle séquence chronologique des souverains de Tuwana qui en découle (Saruwani - Warpalawa Ier – Muwaharani – Warpalawa II). Ce *gap* vaut aussi, en partie, pour les sources assyriennes, entre 1200 et 900, les seules mentions, géographiquement très lointaines, étant les campagnes de Tighlat phalasar Ier contre les Mushkis, les Gasgas, les Uruméens mais aussi des rois anatoliens coalisés, non loin de la Commagène, dans l'Alzi et le Nairi. Tous les spécialistes qui se sont penchés sur la Cappadoce et le Tabal à l'âge du fer ont insisté sur ce *gap* des sources³²⁵, mais il peut être, au vu des découvertes ou hypothèses récentes, et bien que modestement, atténué.

1. La disparition de l'usage des tablettes d'argile correspond à celle de l'écriture cunéiforme, suivant ainsi de peu celle de la langue hittite, déjà « supplantée par le louvite dès le XIII^{ème} siècle »³²⁶. Mais le besoin d'archiver, lui, ne disparaît pas³²⁷, ou en tous les cas il réapparaît fortement au VIII^{ème} siècle, sous la forme de bandelettes de plomb inscrites, utilisées aussi bien pour des archives « royales » publiques (comptes et fragment de *census* de Kululu), les lettres officielles (lettre de Kirşehir, entre un gouverneur et son roi) que pour les archives commerciales privées (lettres d'Assur, qui appartenaient à un marchand de Karkemish (?) installé à Assur). Un tel usage n'est pas attesté à ce jour pour la période hittite, bien qu'une bandelette de plomb anépigraphe a été retrouvée à Bogazköy. De même, l'usage de tablettes de bois n'est pas à écarter totalement³²⁸. Le métier de « scribe sur bois » est bien attesté à l'âge du bronze hittite. Pour certains spécialistes, ils étaient aussi chargés d'écrire en hiéroglyphes, sans doute avec des stylets

³²⁵

³²⁶ Freu, 119-120 ou Van den Hout 2010, 107-108.

³²⁷ Par exemple Giusfredi 2010, 174 : l'auteur insiste sur l'existence de « preuves, malgré l'absence de sources cunéiformes, d'un commerce privé et de l'existence d'administrations orientées vers la gestion économique », notant que si les inscriptions à contenu administratif sont plutôt rares, « rare ne veut pas dire absent ».

³²⁸ Déjà Payne 2012, 3.

différents, en métal³²⁹. Pour d'autres, il s'agirait de sténographes. Ils ont du jouer leur rôle dans la transmission de l'écrit et des techniques d'écritures. Quoiqu'il en soit, il n'y a donc pas d'absence totale d'archives – les bandelettes de plomb de Kululu forment une documentation fort riche – et l'écriture hiéroglyphique évolue considérablement dans notre espace et notre période d'étude. Ainsi des signes courants au XIII^e siècle disparaissent totalement, alors que naissent de nombreux autres³³⁰. Mais de très nombreux archaïsmes sont aussi employés en Tabal, d'abord dans la roche, sans doute de manière volontaire et parfois en lien avec des préoccupations politiques et religieuses, tandis que la documentation sur plomb de Kululu montre au contraire que « la pratique d'une écriture cursive simplifiant les graphies hiéroglyphiques a été tentée et réussie »³³¹.

L'absence de sceaux est plus surprenante, surtout au regard des exemples découverts dans la quasi-totalité des autres royaumes néo-hittites, au XII^e (Kuzi-Tesub à Karkemish, Runtiya du Melid...) comme aux IX^e-VIII^e siècles (Bar-rekub de Sam'al, probablement les sceaux des deux *kukisati*- de DÜLÜK et de GAZIANTEP...). On peut relever un sceau en pierre ponce portant trois caractères phrygiens découvert à Porsuk, au même niveau que l'inscription en hiéroglyphes louvites³³². Plusieurs sceaux étudiés par J.D. Hawkins dans son *Corpus* sont de provenance inconnue, mais seuls les panthéons et l'onomastique peuvent permettre de proposer une possible origine tabalienne, sans aucune certitude donc. La plupart, comme les « sceaux de Kubabba », semblent plutôt provenir de Karkemish. Mais on peut malgré tout prendre comme exemples PORADA (« Tarhunza et Kubaba l'étranger »), épithète qui ne semble en tous cas guère s'appliquer à Karkemish), BOROWSKI 1 (« Kubaba et le Soleil ») et 2 (« Haranapiya », nom attesté à Karkemish mais aussi à Tuwana) ou encore HOGARTH 3 (« A(ni ?)warami », anthroponyme qu'Hawkins rapproche d'ailleurs directement de notre Atiwarami des bandelettes de plomb de Kululu, *K.LS.* 2 § 3.20³³³).

Enfin, une dernière question se pose ici, celle de l'éventuelle conservation des archives hittites dans certaines cours néo-hittites (par exemple Karkemish, mais aussi Kültepe-Kululu) ou d'Asie mineure (par exemple Apasa-Ephese). Cette hypothèse, déjà avancée par Simon (du monde hittite vers les cours néo-hittites) et Strobel (du monde hittite vers le monde grec)³³⁴, sera discutée plus loin. Rappelons simplement que l'abandon de la capitale hittite Hattusha par le grand roi Suppiluliuma II a été, d'après les dernières recherches, minutieusement préparé et planifié, sans siège ou destruction brutale. Comme ses ancêtres Tudhaliya Ier et Muwatalli II l'avaient fait à deux reprises avant lui, ce souverain a emmené avec lui vers le sud ou le sud-est (à Tarhuntassa, à Karkemish ou peut-être à Kültepe-Kanes-Nesa³³⁵) les dieux-mânes, mais aussi tout un ensemble de scribes, de sculpteurs, d'architectes et d'artisans.

³²⁹ Weeden 2011.

³³⁰ *Idem*, 2. Par exemple le

³³¹ Freu *ibid*, 125.

³³² Pelon 1970, 285 et fig. 5. Pas de déchiffrement proposé.

³³³ Hawkins *CHLI*, 584.

³³⁴ Resp. Simon 2011 et Strobel 2011.

³³⁵ Hypothèses resp. de Seeher 2001 ou Mora 2010 / Bemporad 2006 / Forlanini 2014 ou Simon 2014. Bryce 2012, 12, ne tranche pas : « le lieu de la nouvelle installation de la cour et du roi reste seulement hypothétique, en Anatolie du sud-est ou en Syrie du nord, dans des territoires vassaux plus sûrs ».

2. Le *gap* des sources, propre à la Cappadoce, s'étend entre le tout début du XII^{ème} et la fin du IX^{ème} siècles. Ce fossé, de même que la notion de « *Dark Ages* » appliquée à l'âge du fer ancien en Cappadoce, dans sa partie méridionale surtout, sont fortement nuancés, ce pour trois principales raisons :

- une forte continuité d'occupation observable sur nombre de sites, entre l'âge du bronze récent et l'âge du fer ancien, soit immédiatement après la couche d'occupation hittite, soit la plupart du temps directement et très rapidement sur une couche d'incendies et de destructions. Citons comme exemples Büyükkaya (Boğazköy)³³⁶ ou les höyük autour de Karaman et d'Ereğli³³⁷.

- l'absence, assez récurrente sur plusieurs sites, de césure nette entre la céramique de l'âge du bronze récent et celle de l'âge du fer ancien. On qualifie d'ailleurs la céramique des XII^{ème}-XI^{ème} siècles de « transitionnelle ». On peut donner comme exemples les sites de Porsuk et de Kilisetepe³³⁸.

- l'existence de sources qui pourraient en partie combler ce fossé : dans l'ordre chronologique les inscriptions des grands rois Mursili et Hartapu (datation du tout début du XII^{ème} siècle hautement probable), puis la stèle de Karahöyük-Elbistan, dont la datation et l'ère géo-culturelle continuent de faire débats, le petit relief d'Ivriz (XI^{ème}-X^{ème} siècles possibles) et enfin les stèles de Tavsan Tepesi (XI^{ème} siècle possible également). Notons également d'autres oeuvres qui semblent dater d'après plusieurs spécialistes d'avant 800 (autour des X^{ème}-IX^{ème} siècles), comme dans notre espace l'orthostate de la divinité tutélaire de Kululu (début du I^{er} millénaire ou IX^{ème} siècle)³³⁹ ou, plus en marge, les lions d'Elbistan et d'Havuz³⁴⁰.

2.2 Questions de transition 1 : les sources du royaume de Tarhuntassa (XII^{ème} siècle ?).

2.2.1 Les raisons de l'intégration de ces sources dans notre corpus.

La datation des oeuvres des grands rois Mursili et Hartapu (KIZILDAĞ-KARADAĞ-BURUNKAYA), et donc de leurs règnes, continue de faire débats. Deux principales visions s'affrontent :

³³⁶ Seeher 2000.

³³⁷ Yakar *et al.* 2001, 715 : « des sites occupés sans interruption ou du moins sans rupture majeure ».

³³⁸ *Idem* 713 : « les assemblages de céramiques de ces deux sites démontrent que la césure, du point de vue des continuités dans la céramique, entre L.B.A. et E.I.A, surtout concernant les articles domestiques, ne fut pas particulièrement dramatique »

³³⁹ Resp. Bossert *Altana.* / Bittel 1976, 281 et photo. 321, ou Özgüç 1971, 83.

³⁴⁰ « Avant 800 » pour Aro 2003, 308. Pour la paire de lions d'Elbistan, datation encore plus haute proposée par Hawkins *CHLI*, 329.

Hypothèse	datation proposée	Auteurs défendant cette datation
1	Haute époque : fin du XIII ^{ème} siècle, contemporaine du règne de Suppiluliuma II. Ce souverain et Hartapu auraient ainsi été en conflit direct. Le grand roi hittite aurait alors soumis le Tarhuntassa et d'autres régions périphériques (une des interprétations des inscriptions de SÜDBURG).	Singer 1996 ; Jasink 2001a ; Bryce 2007 ; plus récemment D'Alfonso 2011.
2	Epoque plus récente, en parallèle ou plutôt peu après l'abandon d'Hattusha par Suppiluliuma II et la chute de l'empire hittite : 1 ^{ère} moitié du XII ^{ème} siècle pour Mursili (IV ?) et milieu du XII ^{ème} siècle pour Hartapu. Suppiluliuma II n'aurait jamais envahi le Tarhuntassa et Hartapu aurait lui étendu ses territoires vers le nord (inscription de BURUNKAYA) et l'ouest, « le pays de Masa », pendant ou peu après le déplacement de la capitale impériale vers le sud-est par Suppiluliuma (hypothèse Karkemish ou Kültepe alors plus probable que celle de Tarhuntassa).	Laroche, Poetto ou Alp penchaient déjà pour une datation immédiatement après l'abandon de la capitale. Hartapu serait ainsi un contemporain de Kuzi-Tesub de Karkemish. Voir aussi Hawkins 1992 (« datation soit à l'extrême fin de l'empire hittite, soit de peu postérieure ») ; Woudhuizen 1992-1993 ; Mora 2003 ; plus récemment Freu 2010 et 2012 (milieu du XII ^{ème} siècle).

Nous souscrivons sans trop de doute à l'hypothèse n° 2. Trois arguments au moins pourraient aller en ce sens :

- l'anthroponyme Hartapu est un nom totalement étranger à l'onomastique impériale, contrairement à celui de son père, plus proche du passé impérial mais aussi et surtout de la dynastie régnante du Tarhuntassa³⁴¹

- la titulature d'Hartapu semble bien trop « suprématiste » pour qu'il y ait eu à cette époque coexistence entre ce roi et un grand roi à Hattusha. En effet, il reprend dans ses inscriptions l'ensemble des titres et épithètes impériaux, à deux exceptions majeures près : il se considère bien comme un « nouvel empereur », profitant du vacuum du pouvoir central, déjà très fragilisé dans la deuxième moitié du XIII^{ème} siècle. Mais il ne se présente ni comme un « roi du Tarhuntassa », ni comme un « roi du pays de Hatti ». Il n'utilise pas non plus le très ancien titre hittite L/Tabarna. Il ne se montre donc pas comme un nouveau « grand roi du Hatti » ni même du Tarhuntassa, mais bien comme un nouveau « grand roi », qui domine un nouveau territoire, un Tarhuntassa que son ancêtre Kurunta avait déjà étendu vers le nord. Hartapu, en digne et légitime descendant, a poursuivi cette entreprise également vers le nord (région de l'inscription de BURUNKAYA) mais aussi vers le nord-ouest (le « pays de Masa », qui formerait le noyau des Proto-Lydiens).

- épigraphiquement, les comparaisons les plus nombreuses s'observent avec le groupe d'inscriptions impériales YALBURT / EMIRGAZI / SÜDBURG, sans conteste. Il

³⁴¹ Freu 2012, 36.

en va de même pour certains épithètes originaux (le « Tawani » ?, le « VITELLUS *285 »...) et la phraséologie annalistique (« par la bonté du dieu X », « celui qui a conquis tous les pays »...). Mais les points communs sont également nombreux avec la stèle de KARAHÖYÜK-ELBISTAN³⁴², qui date du XII^e siècle justement et qui pourrait pour plusieurs auteurs être incorporée au « groupe tabalien »³⁴³, de même qu'avec les inscriptions de TOPADA-SUVASA, du VIII^e siècle. L'aspect transitoire apparaît bien. De même, l'écriture louvite hiéroglyphique (inscriptions ou cartouches rupestres) prend à Kızıldağ un caractère monumental nouveau (1,30 m de haut pour KIZILDAĞ 3 par exemple), processus qui n'était qu'en cours de réalisation dans les oeuvres de Tudhaliya IV et de Suppiluliuma II, et qui atteindra plus tard son apogée dans les oeuvres rupestres cappadociennes du VIII^e siècle. Notons enfin dans un dernier temps une innovation, qui se retrouve dans les textes néo-hittites, et plaiderait pour une date postérieure à la chute de l'empire : l'utilisation de deux signes pour exprimer *zi-* et *za-* (KARADAĞ 1 et BURUNKAYA), là où les textes impériaux n'utilise qu'un seul et même signe (*468, *zi/a*)³⁴⁴.

Enfin, même si l'hypothèse 1 s'imposait comme une évidence, plusieurs autres raisons nous poussent quoiqu'il en soit à incorporer ces sources dans notre corpus :

- le royaume de Tarhuntassa se confond, au XIII^e siècle en tous cas et pour sa partie septentrionale, avec l'ancien pays de Luwiya, autrement dit avec une partie du « *luwian core* » (selon Yakubovich par exemple, avec la plaine de Konya). Cette région, couplée au Bas-Pays de l'époque hittite, constituent ainsi le coeur du monde louvite anatolien. Le toponyme « Tarhuntassa » même, litt. « [pays] de Tarhunt », est composé à partir du nom de la divinité souveraine des panthéons tabaliens et néo-hittites, Tarhunt / Tarhunza.

- le site de Kızıldağ, comme probablement le sanctuaire rupestre de Karadağ, sont occupés sous l'empire hittite, puis réutilisés et transformés à l'âge du fer, de manière assez rapide³⁴⁵. Le site des inscriptions d'Hartapu est également et marqué à nouveau au VIII^e siècle, avec le relief rupestre figurant Hartapu défunt et l'inscription néo-hittite KIZILDAĞ 1, réalisés par un de nos souverains tabaliens, soucieux de s'inscrire dans ce passé dynastique glorieux.

- les pratiques rupestres (inscriptions, marches, trous à libation, platte-forme...) visibles à Kızıldağ, à Karadağ de même qu'à Hatip sont tout à fait comparables à celles observables sur plusieurs sites du I^{er} millénaire av. J.C. (Ivriz, Karaburun...). Elles constituent ainsi une transition entre les pratiques de l'âge du bronze et celles de l'âge du fer.

- enfin, les structures religieuses et le panthéon qui se dégagent des inscriptions d'Hartapu sont eux aussi transitoires, entre des divinités et épithètes caractéristiques des panthéons impériaux (« le dieu de l'orage puissant », « le dieu de l'orage du ciel ») et d'autres éléments plus typiques de l'âge du fer, plus « louvites » (l'aide ou la dévotion envers « tous les dieux », l'importance des montagnes divines, avec ici les cultes rendus à « la Grande Montagne divine »).

³⁴² Voir Hawkins 1988 et *CHLI*, 288, n. 75.

³⁴³ *Idem*, 291, ou Freu *ibid*, 37-38. Voir page suivante.

³⁴⁴ Payne 2012, 3. Particularité déjà notée par Hawkins *CHLI*, 436-437.

³⁴⁵ Karauğuz, Bahar et Kunt 2002.

2.2.2 Les inscriptions des grands rois Mursili et Hartapu : KIZILDAĞ-KARADAĞ-BURUNKAYA.

Dans ce premier ensemble de sources, nous disposons de 7 inscriptions, dont nous proposons les traductions et les illustrations dans le volume 2. Comme les autres sources épigraphiques, elles sont classées et réparties dans les différents sous-classes en fonction de leur datation et de leur nature respective :

>> Stèle royale n° 1 (funéraire ? ; grand roi Mursili) : KIZILDAĞ 5.

>> Inscriptions rupestres n° 1 à 6 (grand roi Hartapu) : KIZILDAĞ 2 (cartouche rupestre), 3 et 4 ; KARADAĞ 1 et 2 (cartouche rupestre) ; BURUNKAYA.

2.3 Questions de transition 2 : les sources de l'âge du fer ancien en Cappadoce.

Trois ensembles de sources peuvent être datés du fer ancien, en fonction de critères géographique, iconographique ou paléographique : la stèle de Karahöyük-Elbistan, le petit relief d'Ivriz (et les aménagements rupestres connexes) et les deux stèles de Tavsan Tepesi. Toutefois, le cadre géopolitique reste incertain pour la première stèle, et les datations font toujours débats pour les deux derniers groupes.

Nous présentons ci-dessous les débats, en essayant d'apporter quelques arguments supplémentaires afin d'étayer une haute datation de ces oeuvres et de démontrer le bien-fondé de leur inclusion dans notre corpus.

2.3.1 La stèle de Karahöyük (Elbistan).

Cette stèle, retrouvée sur le *tell* de Karahöyük en 1947 par Nihmet et Taşın Özgüç, appartient à la première des quatre couches d'occupation correspondant à la période post-impériale, qui se superpose aux habitations datées de l'extrême fin de l'empire³⁴⁶. Le site, à la périphérie de l'empire mais site central de la région (le plus grand des 26 sites occupés aux deux millénaires, et le seul qui est fortifié)³⁴⁷ semble ainsi avoir connu une transition relativement pacifique vers l'âge du fer, comme l'ont montré Emilia Masson ou Kurt Bittel³⁴⁸, ce qui semble également confirmé par « le maintien pendant une certaine période de la céramique monochrome de type hittite »³⁴⁹.

La stèle est un document émanant d'un certain « Armanani, Seigneur des Hommes du pithos », gouverneur du « pays de POCULUM » (conque d'Elbistan « élargie »), à qui le « Grand Roi Yarra-Tarhunda »³⁵⁰, au cours d'une visite officielle, aurait confié trois nouvelles cités à administrer, qui sont Lukarma (= assyr. Till Garimu, bibl. Togarmah, act.

³⁴⁶ Özgüç 1949, 71-72. Voir aussi les synthèses de Masson 1979, 226-227, et de Hawkins *CHLI*, 289.

³⁴⁷ Çifçi et Greaves 2010, 96-97.

³⁴⁸ Resp. Masson 1979, 241 (« il y a du avoir en Kataonie une survivance de la société hittite impériale, qui aurait conservé ses traditions durant un ou deux siècles »), et Bittel 1976, 51-52.

³⁴⁹ Masson *idem*.

³⁵⁰ Hawkins in « Assyrians and Hittites », 78 + notes 70 à 72 : Ir / Ari Teshub comme première lecture, maintenue par Masson par exemple, mais Yarra-Tarhunda préféré par Hawkins, du nom du dieu de la guerre, Yarra / Yarri.

Gürün), Hant-...piya et Zu(wa)maka³⁵¹. Armanani revient sur ses différents actes et aménagements, démontrant ainsi des fonctions (militaires, civiles et religieuses) propres au gouvernement, proche des BEL.MADGALTI impériaux (voir partie 3.2.2, 2).

Le consensus sur la datation est globalement bien établi : les écoles datent la stèle de Karahöyük du XII^{ème} siècle av. J.C³⁵². Il faut certainement, si l'on considère que Hartapu a régné dans la première moitié du XII^{ème} siècle et si l'on valide l'hypothèse de Yarra-Tarhunda = un « Grand Roi » du Tarhuntassa = un descendant d'Hartapu, préciser au milieu ou dans la deuxième moitié du siècle.

Le problème qui aliment les débats est justement là : quelle aire géographique et géopolitique dominait le « Grand Roi » nommé dans l'inscription ? Deux principales hypothèses semblent se maintenir, en fonction de critères divers (épigraphiques, historiques...) :

³⁵¹ Pour une nouvelle identification du « pays de POCULUM » et des deux dernières cités, voir Van Quickenberghe, 2013.

³⁵² Güterbock in Özgüç et Özgüç 1949, 102-103. Même datation pour Laroche *HH*, 262 ; Hawkins *CHLI*, 289 ; Freu 2012, 37 ; Bryce 2012, 85.

Hypothèse	Aire géographique correspondante	Auteurs soutenant cette hypothèse
1	Rapprochements avec les inscriptions d'IZGIN et de MALATYA ; Yarra-Tarhunda comme membre de la branche cadette de la dynastie de Karkemish, installée en Melid. Il serait venu inspecter ou contrôler des marges occidentales de son domaine.	Interprétation première de beaucoup de spécialistes (Laroche, Masson, Nowicki, Hawkins, qui le classe dans le groupe de MALATYA, Jasink...). Nouvelle argumentation détaillée de Simon 2014. <i>Hypothèse A</i> de Bryce 2012, 85-86 : Malatya comme « sous-royaume » de Karkemish, le « Grand Roi » de l'inscription pouvant être un fils de Kuzi-Tesub. L'anthroponyme serait alors logiquement à lire Ir-Teshub (premier choix de lecture des auteurs cités ci-dessus).
2	Liens épigraphiques très forts avec les inscriptions impériales (hiéroglyphes STELE, REL, LOCUS ou DARE très proches de ceux attestés à EMIRGAZI ou YALBURT ³⁵³) avec celles d'Hartapu (XII ^{ème} siècle) et celles du Tabal (VIII ^{ème} siècle) ³⁵⁴ , plus qu'avec celles de Malatya, et encore moins de Karkemish ³⁵⁵ . Le « Grand Roi », du Tarhuntassa ou du Tabal, se serait enfoncé dans les marges orientales de son domaine, passant de l'autre côté des monts <i>Timur</i> – Tahtalıdağları puis des monts Binboğa. Cette « visite » ou conquête a pu être effectuée à la suite et dans la droite ligne des conquêtes d'Hartapu (Cappadoce centrale et pays de Masa), d'abord dans la région de Kültepe, puis vers Elbistan.	Malgré son choix de classification, Hawkins conclut lui-même (<i>CHLI</i> , 291) : « plusieurs observations indiquent que la stèle de Karahöyük est plutôt à considérer comme une inscription tabalienne, plus qu'une inscription mélidéenne, malgré sa situation géographiquement proche des inscriptions du Melid (Izgin notamment) ». Argumentation détaillée et synthèse sur « la dynastie des rois du Tarhuntassa » de Freu 2005, 408, et 2012, 37-38. <i>Hypothèse B</i> de Bryce 2012, 86-87 : hypothèse de la survie du Tarhuntassa pendant une période suivant de peu la désintégration de l'empire hittite. Ir Tesub, alors roi du Tarhuntassa, veut conquérir Malatya après les « vides » laissés par l'empire hittite. Il se serait heurté à Karkemish, qui aurait d'ailleurs sans doute fini par l'emporter, puisque une ligné descendante des rois de Karkemisk s'installe en Melid au XI ^{ème} siècle.

Nous sommes partisan de l'hypothèse n° 2, que nous pouvons encore étayer :

- l'anthroponyme Yarra-Tarhunda (dieux Yarra / Yarri + Tarunza ; Ir / Ari-Teshub en hourrite) se rattache assez bien à la dynastie de Karkemish (Ku(n)zi-Teshub, Ini-Teshub, Ura-Tarhunza) mais il trouve aussi des échos dans l'anthroponymie impériale (Uhri-Teshub-Mursili II ou Ulmi-Teshub-Mursili III, ancêtres des souverains du

³⁵³ Hawkins *CHLI*, 290. Même chose (*ibid*, 295) pour l'absence ou la quasi-absence de « *word-dividers* », que l'on retrouve uniquement dans les inscriptions d'Hartapu (aucun diviseurs), de KARAHÖYÜK (deux utilisations) et de YALBURT (deux utilisations également).

³⁵⁴ *Idem* : la forme du signe *sa-* (arche simple) est exactement identique dans les inscriptions d'Hartapu et dans celles de Wasusarma au VIII^{ème} siècle (TOPADA et SUVASA)

³⁵⁵ Sur ces différents arguments épigraphiques, voir Hawkins 1988, 102-107, et *CHLI*, 288, note 75 + 429, note 60.

Tarhuntassa) et tabalienne (possible Iyara³⁵⁶, très nombreux noms construits en X + Tarhunza, comme [...]naha-Tarhunza, ou Tarhunza + X, comme Tarhunaza, Tarhuwara, Tarhuntapiya...). De même, les anthroponymes construits sur un double théonyme (divinité X + divinité Y) sont dans l'ensemble fort rares dans le monde néo-hittite, à l'âge du fer ancien comme au fer moyen. Les seuls exemples nous ramènent à nouveau vers l'ouest et la Cilicie (Sandasarma en Hilakku au VII^e siècle ; quelques exemples dans l'anthroponymie de Corycos à l'époque hellénistique). Enfin, les anthroponymes construits à partir du terme *nani-*, « seigneur », avec ici Armanani, abondent en Tabal au VIII^e siècle (Kwazanani, Tarhuntinani, Nanizarma ou Nanimuta), mais restent peu attestés à Karkemish comme à Malatya. Rappelons également que les anthroponymes construits sur le nom du dieu-lune Arma, qui disparaissent – en même temps que la divinité elle-même, supplantée par le dieu-lune justicier du Harran – durant la période du fer moyen, réapparaissent à de multiples reprises en Cilicie et en Cappadoce à l'époque hellénistique, donc, à nouveau, loin vers l'ouest et le sud-ouest d'Elbistan.

- Yarra-Tarhunda ne possède sur cette stèle que le titre de « Grand Roi ». « Roi » et « Héros », systématiquement présents dans les titulature des souverains de Karkemish du XII^e à la fin du XI^e siècle avant J.C. (Ku(n)zi-Tesub, Tudhalia, x-pa-ziti ou Ura-Tarhunza) sont donc absents ici. En revanche, le cartouche rupestre simple d'Hartapu à KARADAĞ 2 (« Grand Roi, Hartapu, Grand Roi ») constitue un très bon écho à la titulature de Yarra-Tarhunda, qui se présente elle aussi sous la forme d'un cartouche simple (« Grand Roi, Yarra-Tarhunda, Grand Roi »).

- du point de vue des structures politiques et administratives, le titre de « PITHOS.GRYLLUS » (*Lar.* HH 312.1), « Seigneur des hommes du pithos » (« chef magasinier » pour A.M. Jasink³⁵⁷), est bien attesté dans des textes hittites (*SBo* II, no. 223) de même que sur plusieurs bulles de Bogazköy, ce qui nous ramène vers la capitale impériale hittite. Il fait résonance avec d'autres titres impériaux réutilisés par Wasusarma dans son administration au VIII^e siècle (le « MAGNUS.URCEUS » de SUVASA ou le Seigneur de Maison de KULULU 1 et 4). De même, les fonctions de ce personnage, que l'on peut qualifier du terme général de gouverneur, sont tout à fait identiques à celles qui transparaissent dans les attributions des *tapariyali-* tabaliens du VIII^e siècle, i.e militaires (fortifications de cités), civiles (imposition et agriculture) et religieuses (fondations de cultes, mise sous protections divines du pays, de la ville et/ou des bâtiments saints érigés).

- enfin, du point de vue des structures religieuses et des cultes, la divinité citée §§ 14-15 pourrait être le « DEUS.*198 » qui figure sur l'inscription de TOPADA (Halki ?), et le monument lui-même (association stèle + base + vasque d'offrandes) rappelle d'autres infrastructures similaires du Tabal (stèle + base à SULTANHAN), de Commagène (relief rupestre + table d'offrandes à Karasu) ou de Cilicie (stèle + podium + *naos* et espaces de stockage³⁵⁸).

>> Stèle de gouverneur, de scribe et de fonctionnaire n° 1 : KARAHÖYÜK-ELBISTAN.

³⁵⁶ Hawkins *CHLI*, 507.

³⁵⁷ Jasink 1995, 18-20.

³⁵⁸ Postgate et Stone, *L.I.*, 196-197.

2.3.2 Les stèles de Tavsan Tepesi :

Ces deux documents, que nous dénommerons Tavsan Tepesi 1 et Tavsan Tepesi 2, ont été retrouvées en 1980, près de la colline de Tavsan Tepe³⁵⁹. Ces stèles, à priori anépigraphes mais richement sculptées, viennent ainsi s'ajouter à la liste non négligeable des stèles de Tuwana, qui couvrent le VIII^{ème} siècle et présentent toutes, à l'exception de VELIISA, des contenus à la fois épigraphiques et iconographiques (ANDAVAL, VELIISA, BOR 1 et 2, NIĞDE 2, IVRIZ 2 et surtout KEŞLIK YAYLA). Ces stèles *huwasi-*, avec leurs socles et d'autres monuments situés non loin (stèle de Keşlik, base de Beşiktepe, stèle de Dikilitaş), forment comme des jalons, des stations culturelles, au bord de la route Kinik Höyük – Altunhisar – Göllüdağ. Malgré notre conviction selon laquelle les stèles de Tavsan datent d'une haute époque et non du VIII^{ème} siècle (voir p. suivante et partie), on peut rassembler les différents éléments de ce bord de route majeure et de cette possible *via sacra* dans le tableau page suivante :

³⁵⁹ Çınaroglu 1989. Voir aussi l'excellente synthèse du *TAYproject* et les autres références notes page suivante.

Dénomination de la stèle	Situation d'origine, socle et description des aménagements	Roche	Hauteur	Datation
Dikilitaş (litt. « pierre dressée ») ³⁶⁰	<i>In situ</i> ; la stèle, à priori aniconique et anépigraphe, est fichée au milieu d'un podium rupestre (avec marches ?), au bord de la route antique, elle-même à cet endroit creusée dans la roche (ill.).	Basalte	1,50 m	Stèle peut-être d'époque médiévale, mais socle rupestre plus ancien ³⁶¹ .
KEŞLİK YAYLA ³⁶² (<i>yayla</i> = pâturage d'altitude), très érodée (traduction des 9 lignes d'inscription non tentée par Hawkins)	<i>In situ</i> ; socle rupestre au sommet d'une colline (ill.), le Kasimtepesi (« colline de novembre » ?), au coeur du Bayındır yayla (« <i>yayla</i> florissant » ?). La stèle était donc clairement visible depuis la vallée (ill.) ³⁶³ .	Andésite	1,45 m	Fin du VIIIème siècle av. J.C.
Tavşan Tepesi 1 ³⁶⁴ (« colline du lièvre » ?), cassée en deux pièces mais bien conservée. La plus grande stèle du monde hittite à ce jour.	Socle situé en bordure de la passe qui permet d'entrer ou de sortir de la vallée, mais visibilité moins évidente ³⁶⁵ .	Basalte	2,20 m (0,97 pour la partie inf. / 1,30 pour la partie sup.)	VIIIème-VIIème s. pour certains auteurs ³⁶⁶ , mais datation beaucoup plus ancienne selon nous.
Tavşan Tepesi 2 ³⁶⁷ , en mauvais état de conservation mais à priori colossale.	<i>Idem</i> ; stèle retrouvée à 50 m environ des deux piédestaux de Tavşan Tepesi.	Basalte	1,30 m pour la partie conservée	<i>Idem</i>
?	Beşiktepe (« colline du berceau ») ; colline dont le socle s'est décroché, visible en contrebas ³⁶⁸	?		VIIIème siècle av. J.C. ?

Sans analyser pour l'instant les figures divines que pourraient représenter ces deux stèles de Tavşan Tepesi, nous proposons une datation large autour des XIème-Xème siècles avant J.C., en se basant sur différents éléments :

- le chignon en spirale et le bâton rappellent d'un côté des oeuvres de la fin du IXème ou du début du VIIIème siècle (Andaval, Ciftlik...)
- le griffon qui porte le trône est comparé par Sanna Aro à des scènes similaires figurant sur des oeuvres néo-assyriennes datant de Sennacherib, d'où sa datation au début du VIIème siècle, mais le modèle est tout aussi proche de ceux d'Ain Dara (Xème s) et de

³⁶⁰ D'Alfonso et Mora 2009, 647.

³⁶¹ *Idem* + D'Alfonso *comm. pers.*

³⁶² Sezer 1974, 133-134. Voir aussi Bergès et Nollé 2000, 103 (n° 7), Hawkins *CHLI*, 531, Aro 2003, 319, Mora et Balatti 2012, 529.

³⁶³ D'Alfonso et Mora 2010, 128.

³⁶⁴ Çınaroglu 1989, 3-4. Voir aussi Bergès et Nollé *ibid*, 104 (n° 9), Aro *ibid*, 321, Mora et Balatti *ibid*, 530.

³⁶⁵ D'Alfonso et Mora 2010, 129.

³⁶⁶ Par exemple VIIIème siècle pour Çınaroglu *ibid*, 7 ; début du VIIème siècle pour Aro *ibid*.

³⁶⁷ Çınaroglu *ibid*. Voir aussi Bergès et Nollé *ibid* (n° 10).

³⁶⁸ D'Alfonso et Mora 2008, 826.

Sam'al (IX^{ème} s.) et surtout très similaire aux monstres hybrides gardant l'entrée de la chambre B de Yazilikaya (XIII^{ème} siècle)

- le lion évoque assez clairement ceux qui figurent sur la stèle de DARENDE (Melid, fin XII^{ème}-début XI^{ème} siècles). Plusieurs similitudes s'observent également avec l'iconographie d'Hebat sur cette même stèle.

- le principe de la figure (royale ?), bien plus petite que la divinité et en position d'orant, rappelle la stèle d'Ugarit (XIV^{ème}-XIII^{ème} siècles) et celle de MEHARDE-SHEIZAR (XI^{ème} siècle). Ce type de scène semble par la suite disparaître du répertoire néo-hittite.

- l'autel et la longue robe à plis verticaux sont caractéristiques de l'iconographie hittite impériale. Il en va de même pour le principe de la structure « cosmologique » ternaire de la scène (lion / génie-griffon anthropomorphe / divinité), visible à Immankulu (aigle à double-tête / dieux-montagnes / dieux suprêmes (+ voûte céleste)), sur des haches sacrificielles ou certains sceaux impériaux

- enfin, les différences avec le style et les caractéristiques des oeuvres de Muwahanis et de Warpalawa II sont multiples : animaux et génies porteurs absents des reliefs et stèles du VIII^{ème} siècle ; style général très éloigné des aspects assyrisants des monuments des rois de Tuwana (traits du visage, vêtement, chevelure...).

>> Stèles et orthostates anépigraphes n° 1 : Tavşan Tepesi 1.

>> Stèles et orthostates anépigraphes n° 2 : Tavşan Tepesi 2.

2.3.3 Le petit relief d'Ivriz et ses aménagements rupestres.

En 1976, Lionel Bier annonce dans un article la découverte d'un deuxième relief rupestre à Ivriz, à une trentaine de mètres en face de la paroi du Kocaburun Kayası, sur laquelle est sculptée le grand relief³⁶⁹. Nous l'appellerons le « petit relief d'Ivriz ».

Il montre une figure, à priori féminine dont seuls les chaussures et le bas de la robe sont visibles. Derrière elle, un personnage plus petit, avec un chignon en volute, mène un animal, une main sur sa tête, l'autre près de sa croupe³⁷⁰. Les différents parallèles dans l'iconographie néo-hittite (exemples similaires à Malatya et à Karkemish³⁷¹, de même qu'avec la scène de sacrifice figurant sur le bol d'Hasanlu) semblent suggérer la représentation d'un rituel avec des libations et le possible sacrifice d'un animal, pratiqué autour du relief, en lien avec la source en contrebas et les aménagements rupestres visibles au-dessus (marches menant à une plate-forme, avec un probable bassin à libations sculpté à même la roche)³⁷². L'animal figuré pourrait être un cheval, comme nous l'étudierons en , page - .

³⁶⁹ Bier 1976 (« *a second hittite relief at Ivriz* »).

³⁷⁰ Un « capridé ou un taureau » pour Bier ; « *a horse, a dog but more possibly a bull since it is thought that is a sacrificial scene* » in Bilgin, www.hittitemonuments.com. Illustration de Bier *idem*, Fig. 2 et 3, reproduite aussi in Melchert (dir.), *Luwians*, Pl. XXVIII.

³⁷¹ Orthmann *USHK, Karkemish*, Aa / 4, Taf. 20, d. Voir aussi MALATYA 5, 6 et 8 (surtout 6, dans le cas où la plus grande figure à Ivriz serait une femme, peut-être alors une reine).

³⁷² Bier *idem*, Fig. 5.

Concernant la datation, Bier proposait un large laps de temps, compris entre 1200 et 850 av. J.C.. Les comparaisons avec les scènes d’Hazanlu (XIIème-XIème s. pour Porada), de Malatya (XIème siècle s.), et de Karkemish (Xème-IXème siècles pour Orthmann), nous placeraient plus précisément à une haute époque, vers les XIèmes-Xème siècles. Un souverain, roi du Tarhuntassa ou seigneur d’Hupisna, a pu aménager ce relief, en un lieu probablement déjà occupé et sanctifié à l’âge du bronze (un centre du culte de la montagne Sarlaimi ?).

>> Relief rupestre (anépigraphe) n° 1 : petit relief d’Ivriz.

2.4 Les sources épigraphiques et iconographiques des IXème et VIIIème siècles : voir annexes pour les tableaux analytiques, les traductions et les illustrations.

Dans notre espace d’étude, les sources épigraphiques ne sont pas attestées avant le début du VIIIème siècle. Toutefois, les exceptions possibles sont les orthostates (mais anépigraphes) de Kültepe, datés des Xème-IXème siècles par plusieurs écoles, les inscriptions de ÇALAPVERDI et de KURUBEL, et la stèle d’ANDAVAL, qui pourrait remonter à la fin du IXème – début du VIIIème siècle³⁷³. D’autres datations sont également incertaines, comme pour les oeuvres d’EREĞLI et d’EGRIKÖY (voir page suivante).

2.4.1 De l’impossibilité et du rejet souhaitable de toute forme de typologies.

Les différentes sources épigraphiques propre aux états néo-hittites sont classées de diverses manières par les différentes écoles, mais principalement en fonction du contenu des inscriptions. En voici quelques exemples, selon les spécialistes :

I.Yakubovich (OHAA, 541)	A.Payne (2012, v-vi)	J.Marangozis (2003, 3)	Ö.Harmanşah (OHAA, 635)
- <i>res gestae</i> - inscriptions de fondation - dédicaces religieuses - stèles frontalières - stèles funéraires	- inscriptions funéraires et commémoratives - inscriptions de fondation / de construction (« <i>building inscriptions</i> ») - dédicaces (« <i>dedicatory inscriptions</i> »)	- dédicaces monumentales par des rois et des gouverneurs - stèles et orthostates appartenant à des bâtiments et monuments - inscriptions sur des statues, des bases, des sceaux et d’autres objets similaires - dédicaces et inscriptions religieuses - « <i>commercial or other correspondence</i> » sur pierre tablette ou support métallique.	Concernant les reliefs rupestres et les « <i>landscape monuments</i> », l’auteur insiste sur la très grande difficulté de dresser une typologie claire

³⁷³ Pour les oeuvres de Kültepe, Özgüç 1971, 82-83, Bossert ou Bittel 1976, 281 + ill. 321, récemment Sams OHAA, 609, qui compare le style à celui de la dynastie de Suhis de Karkemish (Xème s.). Pour ANDAVAL, Ussishkin 1967, 200, et récemment Balatti 2012, 165-166.

Premier constat : l'importante diversité de ces typologies, malgré quelques grands traits communs (dédicaces, stèles funéraires, inscriptions de fondation, *res gestae* / inscriptions commémoratives). Celle proposée par Ilia Yakubovich semble à première vue la plus opératoire. Celle de John Marangozis est la plus complète. Mais les remarques d'Ömür Harmanşah sont également comme on va l'observer d'une grande importance.

Si l'on considère plus précisément cette fois les stèles et les reliefs rupestres, on retrouve une même variété. Les principales typologies proposées sont les suivantes :

1^{ère} distinction (simple) : stèles avec figures royales (Bonatz 2000, repris par Aro 2003, 317).	2^{ème} distinction : reliefs rupestres / stèles isolées (Stokkel 2005, 180, mais appliquée aux monuments de l'âge du bronze, en fonction d'un critère de visibilité).	3^{ème} distinction, plus large et plus complexe : stèles en général (Balatti et Mora 2012, 527, à propos des stèles de Tuwana).	4^{ème} distinction, plus complexe également, en fonction du contexte environnemental ou architectural : stèles en général à nouveau (Aro 2003, 317).
<ul style="list-style-type: none"> - stèles commémoratives - stèles funéraires 	<ul style="list-style-type: none"> - monuments et stèles <i>huwasi</i> marqueurs de territoire (Immankulu, Hemite, Hanyeri...) - monuments et stèles <i>huwasi</i> marqueurs de culte (« <i>ceremonial huwasi stone / rocks</i> », comme Taşçi ou Fraktın...) 	<ul style="list-style-type: none"> - marqueurs de territoire (« <i>landmarks</i> » ou « <i>roadmarks</i> ») - marqueurs de culte - stèles commémoratives - stèles funéraires 	<ul style="list-style-type: none"> - près des portes des palais ou des citadelles - dans des temples ou des chapelles - sur des tombes - en pleine nature

Ces distinctions et tentatives de typologies semblent toutes relativement valides et opératoires, mais leurs diversités mêmes dénotent clairement la grande complexité des monuments hittites et néo-hittites, à commencer par les fameux monuments ou stèles *huwasi*. Concernant ces derniers, Alice Mouton rappelle dans sa revue de l'ouvrage de Peter Stokkel que le sens exact des pierres *huwasi* échappe encore aux Hittitologues, insistant sur la grande diversité de formes qu'elles peuvent revêtir³⁷⁴.

Nous avons ainsi plusieurs réticences à établir une typologie fixe et systémique, privilégiant quoiqu'il en soit pour notre corpus et nos problématiques d'études (images et langages des pouvoirs) une distinction fondée d'abord et avant tout sur le statut et la fonction de l'auteur. Mais il semble possible d'aller plus loin, et au final de rejeter la plupart des typologies proposées par les différentes écoles, celle de Stokkel notamment, pour une bonne et simple raison : la quasi-totalité des monuments épigraphiques hittites et néo-hittites, cappadociens en particulier, sont clairement multifonctionnels et presque tous politico-religieux. La seule typologie envisageable serait donc une typologie fondamentalement multicritère.

³⁷⁴ Mouton in *Chroni. assyrio.*

Ne prenons ici que trois exemples :

- le relief d'Hanyeri est bien un marqueur de territoire mais figure également une scène religieuse de *deixiosis* entre le prince et Sarruma. Le monument a également été re-marqué par un autre membre de cette dynastie du Kizzuwatna. La présence d'une faille et la pratique du relief rupestre, en elle-même sacro-sainte et magique, indiquent enfin la volonté de provoquer une épiphanie de Sarruma. Le dieu est soutenu par des dieux-montagnes, ce qui crée une mise en abyme à la fois religieuse, divine et liturgique. Il ne s'agit donc pas d'un simple marqueur de territoire. Il en va de même selon nous pour Immankulu et même pour Hemite.

- les stèles *huwasi* « isolées » (KEŞLIK YAYLA, BOHÇA, ANDAVAL...) sont à la fois des marqueurs de territoire et des monuments propagandistes mais laissent aussi supposer des cultes rendus dans le périmètre situé autour des stèles, espace clairement sacro-saint dans les mentalités hittites-louvites d'après plusieurs textes de l'âge du bronze. La stèle de BOHÇA est ainsi à la fois un monument marqueur des (nouveaux) territoires du roi Kurti, un document propagandiste insistant lourdement sur les faveurs et les protections toutes particulières de Tarhunza et de Runtiya (de même que sur les chasses royales prolifiques, miraculeuses), un acte d'aménagement de ces territoires, avec domestication et soumission de l'espace via la pratique des chasses royales, et un probable marqueur de culte (si le souverain chasse des « gazelles », il doit nécessairement en sacrifier avant et / ou après ses chasses, sur leur lieu même).

- dernier exemple, les inscriptions de SUVASA constitue à la fois un document de fondation, probablement urbaine, un probable marqueur de la frontière de cette cité mais aussi un monument cultuel (voir les cupules et rigoles observables sur la partie supérieure).

Ainsi, une distinction simple stèles funéraires / autres monuments (Bonatz, Aaro...) peut être posée. Mais toute inscription gravée ou image sculptée dans la pierre ou le rocher (humaines ou divines, épigraphiques ou iconographiques...) possède une fonction à la fois propagandiste, pactisante (qu'il s'agisse d'un pacte politique comme pour KARABURUN, d'un pacte funéraire comme certaines stèles de Kululu, d'un pacte religieux comme dans le cas de la fondation d'un culte, d'un temple ou d'une cité, d'un pacte politico-religieux dans le cas d'une politique d'aménagement du territoire...) religieuse et liturgique (sculpter l'image d'un dieu revient à utiliser le rocher comme réceptacle de théophanie...) mais aussi magique et prophylactique (le simple fait de graver son nom sur une pierre revient à l'inscrire dans le divin, le sacré et donc dans une éternité litico-magique et sacro-sainte inviolable...). Toute forme de typologie demeure donc quasi-impossible. Mieux, un rejet volontaire de ces distinctions est même grandement souhaitable, si l'on veut parvenir à saisir les significations profondes de chaque document et à explorer les mentalités politico-religieuses hittites-louvites.

2.4.2 Ce que l'épigraphie apporte aux datations et à la chronologie : outils et discussions.

Concernant l'épigraphie, les traductions, les problèmes de glossaire ou de syntaxe, nous nous appuyons sur les différents travaux de J.D. Hawkins (*CHLI* + articles seul, et

al. ou en attente³⁷⁵), d'A. Payne (cités note 70 ci-dessous) et de F. Woudhuizen³⁷⁶, en ajoutant les précieux compléments, relectures ou corrections de F. Starke, M. Weeden, H.C. Melchert, M. Poetto, I. Yakubovich (dont son *ACLT, Annotated Corpus of Luwian Texts*), Z. Simon (dont son blog agyagpap.blogspot.com, section « *A list of Iron Age Luwian Inscription since CHLI*), F. Giusfredi, P. Goedegebuure, A. Kloekhorst et de R. Lebrun³⁷⁷. Nous précisons les études considérées comme « majeures » dans la note de bas de page. Concernant les termes hittites ou cunéiforme louvite, le dictionnaire de Johan Tishler, le *Chicago Hittite Dictionary* de même que le *Cuneiform Luvian Lexicon* de H. Craig Melchert (1993) et le glossaire hittite d'Alice Mouton (en ligne) sont d'autres outils pouvant se révéler utiles pour nos études.

Concernant les datations, si plusieurs oeuvres ne présentent pas de difficultés majeures, d'autres demeurent au contraire très problématiques. Les datations proposées avec certitude concernent soit les oeuvres appartenant à des groupes homogènes (« style Kululu » de J.D. Hawkins ou le style que nous qualifierons de « rupestre archaïsant »), soit des sources qui citent des personnages clairement identifiés par les sources assyriennes. D'autres datations peuvent être davantage précisées, selon les variations observables dans les titulatures (pour les oeuvres de Warpalawa II ou la stèle de BOHÇA par exemple), les évolutions iconographiques (figure du Tarhunza du Vignoble dans le royaume de Tuwana surtout) ou les évolutions géopolitiques locales (intervention et déposition de tel ou tel dirigeant par l'Assyrie).

Mentionnons ici les principaux groupes, ainsi que les datations les plus incertaines. En réunissant les travaux de J.D. Hawkins, ceux d'A. Payne et certaines autres études plus récentes, on peut isoler³⁷⁸.

Groupe 1 : « dates incertaines » (Payne) pour PORSUK (mais on note « *no definitive indication but epigraphically seems late* » in Hawkins *CHLI*, 528 + plutôt VIIIème siècle d'après le contexte archéologique), EREĞLI (mais VIIIème siècle proposé par Poetto 2002b, 398) et EGRİKÖY (« *insufficient preserved to determine* » in Hawkins, 495)

Groupe 2 : « IXème-VIIIème siècles » (Payne) pour ÇALAPVERDI et KURUBEL (même conclusion « *unclear within 9-8th century B.C.* » in Hawkins

³⁷⁵ Citons GÖSTESIN (Şenyurt 2010 et Hawkins et Şenyurt, en cours de reconstitution et en attente de publication), GEMEREK (Hawkins et Akdoğan 2011) et KIRŞEHİR (cf note 67 page précédente). Pour d'autres découvertes récentes, signalons ISTANBUL 2 (Taş et Weeden 2011) et KÜŞÇÜ BOYACI (cf note *supra*).

³⁷⁶ *Selected Luwian Hieroglyphic Texts* vol. 1 (2004) et vol. 2 (2005).

³⁷⁷ Citons entre autres les différentes lectures, identifications et traductions proposées par Starke 1985 et 1990, Weeden 2010 (sur TOPADA et KIRŞEHİR notamment), Melchert 1988a, 2003a et 2010, Poetto 2002a (traduction de trois clauses d'IVRIZ 2) et b (publication de l'inscription d'EREĞLI), Yakubovich 2002, 2008, 2010a, 2012 et 2014a et b (sur plusieurs toponymes et sur des termes complexes comme *t/labarna* ou *tarwani*), Simon 2011a et b, 2012a, 2013b et 2014a (toponymes, anthroponymes ou termes ambigus comme *tarwani* ou *AVIS-tawani*...), Giusfredi 2010a (titres et vocabulaire économique) et b (sur l'unité de masse ARGENTUM), Goedegebuure 1998 (particule REL-*i=PA*), 2007 (*AVIS-tawani* interprété comme titre administratif par exemple), 2010a (sur les « *luwian demonstratives of place and manner* ») et b (sur *zanta* et **anni*), Kloekhorst 2008 (*Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*), Lebrun 2002, 2005 (théonymes et épithètes divines du Tabal), 2006 (vocabulaire louvite de la montagne et toponymes correspondants), 2012 (sur Artemis connectée au louvite) et 2014 (sur le radical *asba / esbe*).

³⁷⁸ Resp. Hawkins *CHLI* + articles et Payne 2004, 2010a (2^{ème} édition de l'ouvrage de 2004) et 2012 (en particulier sa carte page xii).

CHLI, 497 et 500). A ce groupe peut être ajouté le groupe d'inscriptions méridionales de Saruwani de Nahitiya, avec NIGDE 1 (« *early 8th century* » in Hawkins, 514) et ANDAVAL (« fin IXème-début VIIIème » pour Balatti 2012 mais « *paleographically this incised piece appears to be 8th rather than 9th century B.C.* » in Hawkins, 515).

Groupe 3 : le groupe constitué des documents datés des règnes de Tuwati et Wasusarma, donc entre environ 760 et 730, que l'on peut séparer en trois voire quatre sous-groupes, variétés qu'Hawkins explique par une pluralité d'écoles sribales³⁷⁹. Il faut ajouter à cette possible cause la divergence de motivations et de contextes idéologiques ou religieux, selon l'inscription considérée et son auteur. On peut aussi peut-être supposer une différence entre les *kwananala* (les lapicides, qui utiliseraient davantage d'archaïsmes, d'ornementations et de nouveautés sribales monumentalisées) et les autres « scribes » (style cursif parfaitement maîtrisé, mais donc aussi plus régulier, moins orné, plus sobre).

a) un premier entrant dans la qualification “*Kululu style*”, que J.D Hawkins décrit comme le « style cursif habituel de la région du Tabal, pour les archives écrites et certaines oeuvres monumentales »³⁸⁰ : KULULU 2 et 5, ERKILET 1 et 2, EĞREK et les bandelettes de plomb de Kululu (de même que les lettres d'Assur, ce qui soulève d'autres problèmes)³⁸¹.

A cet ensemble peut être adjoint un « groupe simple », très similaire à ce « style Kululu » (importante régularité, beaucoup d'éléments phonétiques, signes profondément gravés, bien définis et en ligne droite, comme ÇIFTLIK, SULTANHAN et KULULU 1). La lettre de KIRŞEHİR de même que les inscriptions de GEMEREK et d'ISTANBUL 2 peuvent entrer dans cet ensemble, bien qu'elles présentent aussi quelques affinités (GEMEREK surtout) avec les groupes b et c ci-dessous³⁸².

b) un « groupe élaboré », avec des signes particulièrement ornés et des valeurs syllabiques très inhabituelles, comme KAYSERI par exemple, qui montre un signe EGO probablement particulièrement agrandi (comme à SULTANHAN).

c) Hawkins détache enfin un dernier groupe, baptisé de « *bizarre* », le groupe d'oeuvres commanditées par le « grand roi Wasusarma » et que nous baptisons « rupestre (délibérément) archaïsant », les deux derniers termes choisis renvoyant à des motivations essentiellement d'ordre

³⁷⁹ Hawkins 1979c, 164 pour la classification.

³⁸⁰ CHLI, 430.

³⁸¹ Voir par exemple Giusfredi 2010a, 176-177.

³⁸² Sur ISTANBUL 2 Voir Taş et Weeden 2011 (= « *8th century, Kululu style* », 55-56). Sur GEMEREK, Akdoğan et Hawkins 2011 que les auteurs comparent à la fois au « *Kululu style* » mais aussi et surtout aux inscriptions de TOPADA et de SUVASA (notre groupe c)

idéologique et religieux : TOPADA, SUVASA et GÖSTESIN³⁸³. Ce groupe s'inscrit clairement dans le groupe d'inscriptions rupestres des grands rois hittites et du Tarhuntassa. Notons que la graffite KULULU 8 est très comparable à celles de SUVASA.

d) Un document à part, qui n'est pas l'oeuvre des « grands rois » Tuwati et Wasusarma, l'inscription rupestre de KARABURUN (roi Sipi), qui entre bien dans la classification du groupe 1 (« style Kululu », très différent de celui de BOHCA, monument pourtant peu éloigné) et semble donc à dater dans la fin de la 2^{ème} moitié du VIII^{ème} siècle³⁸⁴. Au vu de l'utilisation du titre REX et non de *tarwani* par Sipi, de la présence d'un « gouverneur » et de travaux de fortifications, trois possibilités : soit il s'agit d'un roi vassal de Wasusarma, soit d'un ancien *tarwani* du même « grand roi » mais qui aurait pris le titre de « roi » après sa déposition par le souverain assyrien (donc après 730), soit un roi totalement indépendant, qui aurait alors pu faire partie des « huit rois ennemis » coalisés contre Wasusarma (TOPADA). D'après l'ensemble des éléments, nous penchons pour la deuxième hypothèse. Deux autres documents se détachent également des groupes par leurs particularismes : KULULU 8, très courte graffite, mais pourtant signée d'un scribe et très comparable à celles de SUVASA, et KULULU 7, qui montre une forme d'ensemble cylindrique (donc à rapprocher de la stèle de CIFTLIK), et qui surtout est presque l'unique inscription de l'ensemble du corpus (AKSARAY exceptée) à être gravée en relief et non par incision³⁸⁵.

« Groupe » 4 : une seule inscription, celle d'AKSARAY (roi et *tarwani* Kiyakiya ; cité-état semi-autonome puis royaume indépendant après 730), très originale dans le fond mais aussi et surtout dans la forme qui montre, à côté d'une apparence généralement cursive, beaucoup de *word-dividers* (fréquents en début de texte) et plusieurs autres particularismes épigraphiques comme *hax*, équivalent du *314, et surtout, cas unique, *zax* rendu par VAS-*a*³⁸⁶. Et c'est une des rares inscriptions du corpus à être en relief (voir KULULU 8 ci-dessus). Tout cela vient renforcer l'idée d'une cité riche, originale et créative, que « tous les grands rois et les rois admiraient » (§ 6), et qui semble proclamer ici son indépendance. Il est ainsi possible que l'inscription date d'après 730 (déposition du « grand roi » Wasusarma par Tighlat-phalasar III) et nécessairement d'avant

³⁸³ *Idem*. Le spécialiste en liste les caractéristiques les plus marquantes : « une écriture très libre, une profusion d'archaïsmes, de signes jamais attestés et de valeurs syllabiques rares ou étonnantes ».

³⁸⁴ Hawkins *CHLI*, 481 : « *epigraphically the inscription belongs with the latest group of KULULU inscriptions, etc. [...] i.e. late 8th century B.C.* » Dans une inscription assez longue, on ne relève en effet qu'un seul *word-divider* et un seul exemple de rhotacisme.

³⁸⁵ Hawkins *CHLI*, 502.

³⁸⁶ *Idem*, 476 : la première forme se retrouve sur l'inscription de TOPADA (*ha* et *314 alternent) mais la seconde est totalement unique (diff. VAS = *zi* / VAS+LITUUS = *za* à KAYSERI). Hawkins va même jusqu'à qualifier cette forme d'un « *great graphic interest* ».

718 (déposition de Kiyakiya par Sargon II). Mais Kiyakiya conserve toutefois le titre « subalterne » de *tarwani*, après le titre REX, contrairement à Kurti à BOHÇA (« roi célèbre à l'est comme à l'ouest ») et à Warpalawa II à IVRIZ (simplement « Héros »), qui l'ont semble-t-il abandonné. Cela plaiderait pour une datation d'avant 730.

Groupe 5 : dans ce groupe très complexe se place d'abord l'inscription de BOHÇA qui montre, comme la stèle d'AKSARAY, l'affirmation d'un pouvoir local fort et relativement indépendant (celui du « roi » Kurti d'Atuna), y compris dans les particularismes épigraphiques. Elle montre à la fois une forme « globalement cursive », plusieurs rothacismes, un grand nombre de *word-dividers*. Les signes CAPERE et GAZELLA sont monumentalisés, comme l'est le signe CERVUS à ÇALAPVERDI 2 (tête de cerf aux bois démesurés) et à ÇALAPVERDI 1 (un cerf entier).

Ces deux inscriptions, les plus septentrionales de notre corpus si l'on excepte l'*ostrakon* d'Alışar, montrent des affinités avec la stèle de BOHÇA : un caractère très soigné et rectiligne, des *word-dividers* « fréquents voire consistants », des signes inhabituels. Mais la forme est toutefois elle aussi originale, qualifiée de « mixte », à la fois monumentale et cursive, par Hawkins³⁸⁷. Les documents pourraient peut-être remonter à une date antérieure à la stèle de BOHÇA.

HISARÇIK 1 et 2, de type cursifs, peuvent également entrer dans ce groupe, en raison de la présence probable de l'anthroponyme « royal » Kurti et de particularités épigraphiques (des rothacismes, un nombre important de *word-dividers*). Il est à noter toutefois que ces derniers semblent absents à HISARÇIK 2. De même, la forme *sa4* d'HISARÇIK 1 est attestée à KULULU 3 et 5, et le titre « intendant du Soleil », lisible avec certitude sur au moins unes des deux inscriptions d'Hisarçik, se retrouve à KULULU 2, 5 et 4, ce qui nous ramènerait alors clairement à Kululu. L'épigraphie ne semble pas pouvoir apporter davantage d'éléments.

Enfin, TEKIRDERBENT 1 et 2, très endommagées, montrent quelques séparations entre les mots et un même type de culte rendu à la divine montagne Harhara que les deux inscriptions d'Hisarçik. Mais ces deux ensembles de monuments sont situés à plus d'une quinzaine de km l'un de l'autre, ce qui donnerait deux sanctuaires différents (Hisarçik-Toptepesi et Tekirderbent).

Groupe 6 : le groupe de reliefs rupestres et d'inscriptions de Tuwana, que l'on peut reclasser d'après les études paléographiques récentes et nos travaux iconographiques portant sur la figure de Tarhunza (avec ou sans épithète « du Vignoble »)³⁸⁸ dans l'ordre chronologique suivant = NIĞDE 2 puis GÖKBEZ / BOR 2 et KEŞLIK YAYLA / IVRIZ 1, IVRIZ 2 et Ambarderesi (après 730). Dans cette dernière période s'inscrivent également les inscriptions de VELIISA

³⁸⁷ *Idem*, 497.

³⁸⁸ Resp. Balatti et Mora 2012, 533-537 (nouvelle approche de la stèle NIĞDE 2 et donc de la dynastie de Tuwana), et notre section 3.5.3, 3.

(« *script and sign forms suggest later 8th century B.C.* » in Hawkins *CHLI*, 529)
et de BULGARMADEN.

2.4.3 Liste des sources épigraphiques et iconographiques des IX^{ème} et VIII^{ème} siècles.

Les principales dénominations sont reprises du *Corpus of Hittite-Luwian Inscriptions* de J.D. Hawkins, dans l'attente des possibles changements apportés par le *CHLI* 3, en cours de réalisation³⁸⁹. Concernant les oeuvres inscrites et comme on l'a fait plus haut pour les sources dites « transitionnelles », la dénomination classique est donc la suivante : [LIEU D'ORIGINE (parfois erroné donc corrigé dans le tableau de présentation correspondant)] + [n° (si plusieurs inscriptions ont la même origine)] + [lettres et autres précisions (A, B, C..., si fragments ou distinctions utiles)]. Prenons comme exemples respectifs :

- 1^{er} cas de figure : ANDAVAL, ÇIFTLIK (mais originaire du höyük d'Egriköy), ANDAVAL, BOHÇA (mais indiqué « Bahçeköy » au musée de Kayseri et « Bahçe » sur le site de T. Bilgin) etc...

- 2^{ème} cas : KULULU 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8, HISARCIK 1 et 2, ERKILET 1 et 2, IBRIZ 1 et 2 etc...

- 3^{ème} cas : SULTANHAN (distinction base / stèle / fragment n° 3), IVRIZ 1 A (légende de l'image du dieu), B (légende de celle du roi) et C (signature du scribe) ou IVRIZ fragments 1 à 3 (trois fragments appartenant peut-être à une seule et même inscription rupestre) etc...

Dans le cas d'inscriptions difficilement lisibles ou même indéchiffrables³⁹⁰, mais toutefois bien apparentes, nous conservons l'écriture en majuscules (cas de KURUBEL, TEKIRDERBENT 1 et 2 et KEŞLIK YAYLA).

Concernant certains documents découverts récemment et / ou en attente de publication, nous proposons quelques dénominations personnelles, comme nous l'avons déjà fait pour le « groupe transitionnel » présenté en 2.2 et 2.3 ci-dessus : « petit relief d'Ivriz », stèles de Tavsan tepesi 1 et 2, BOR 1 (roi Warpalawa II) et BOR 2 (dieu Tarhunza du Vignoble), et enfin sur le site de Küşçü Boyacı, KÜŞÇÜ BOYACI (l'inscription), à distinguer du « relief rupestre royal », de la « tête gravée d'époque indéterminée », du « tableau rupestre » et des « autres signes isolés »³⁹¹.

Nous listons ci-dessous les différentes sources, par groupe correspondant répétons-le aux natures des documents. Au sein de chaque groupe, les sources sont données dans un ordre chrono-géographique. Les césures spatio-temporelles sont indiquées par des lignes en pointillés. Nous distinguons pour les trois premiers groupes (stèles, *miscellanea* et inscriptions rupestres) les « grands rois », rois et *tarwani* d'un côté, les sans-titres, notables, cadres militaires, gouverneurs, scribes et fonctionnaires de l'autre.

³⁸⁹ Hawkins *CHLI* (2000). Voir la présentation du *CHLI* 3 par Hawkins *L.I.*, 26 : des inscriptions impériales / une vingtaine d'inscriptions de l'âge du fer, dont un « nouveau groupe désigné comme « transitionnel », i.e 1200 1000 av J.C » et sept documents caractérisés de « majeurs » / *addenda* et *corrigenda* du *CHLI* 1 / glossaire et grammaire enfin.

³⁹⁰ “No translation attempted”, “translation : not attempted”, “no connected translation attempted” ou “no consecutive translation attempted” in Hawkins *CHLI*.

³⁹¹ Documents publiés par Özcan et Yigit 2014, 63-79.

Comme nous l'avons déjà évoquer dans la présentation générale et toujours dans un souci de cohérence géographique et géopolitique, nous avons choisi de regrouper certaines sources en les plaçant côte à côte : même origine (les stèles de Kululu par exemple) ou même souverain (base de statue NIGDE 1 à côté de la stèle d'ANDAVAL par exemple).

Groupe A : stèles inscrites.

Stèles 1 : sans-titres, notables, cadres militaires, gouverneurs, scribes et fonctionnaires.

A1.1 KARAHÖYÜK-ELBISTAN : Armanani, « Seigneur des Hommes du pithos » et Yarra-Tarhunda, « grand roi ».

.....
A1.2 ÇALAPVERDI 1 : ?

A1.3 ÇALAPVERDI 2 : ? Tarhunti[... ?

+ ÇALAPVERDI 3 : ?
.....

A1.4 ÇIFTLIK (avec figure de dirigeant au bâton en posture *amu-*) : ...]ti[... , « serviteur de Tuwati ».

A1.5 KULULU 7 : ? (présence probable du nom royal Tuwati).

A1.6 KULULU 1 : Ruwa, « serviteur de Tuwati ».

A1.7 KULULU 2 : Panuni, « intendant du Soleil ».

A1.8 KULULU 3 : Ilali, « scribe du *tarwani* ».

A1.9 KULULU 5 : Hulasaya, « intendant du Soleil » + peut-être « Seigneur de Maison ».

A1.10 KULULU 6 : Kwazanani et Tarhuntingani.

A1.11 GEMEREK : ?

A1.12 ISTANBUL 2 : ?

A1.13 SULTANHAN : Warwatiwara, « fils de?, serviteur du héros Wasusarma » et Wasusarma, « roi ».

A1.14 KAYSERI : ? « fils de?, serviteur du héros Wasusarma » et un certain Tuwati § 19.

A1.15 EĞREK : Tarhuwari, « fils de Tarhuzarma ».

.....
A1.16 + 17 TEKIRDERBENT 1 et 2 : ?

.....
A1.18 VELIISA : ?

Stèles 2 : « grands rois », rois et *tarwani*.

A2.1 KIZILDAĞ 5 : Mursili, « grand roi, héros ».

.....

A2.2 NIĞDE 1 (*attention : base de statue*) : Saruwani.

A2.3 ANDAVAL (avec figure du dirigeant en posture *amu-*, + bâton ?) : Saruwani, « *tarwani*, Seigneur de la ville de Nahitiya + peut-être « roi *warpasi-* »

.....

A2.4 EREĞLI : ? A priori un « roi » (§ 3).

.....

A2.5 EGRİKÖY : Tatuhepa (reine ?) et ...]*atalai*, „vizir, serviteur du *tarwani*“.

A2.6 KULULU 4 : Ruwa, « *tarwani* et intendant du Soleil » + « gouverneur et Seigneur de Maison » dans sa « carrière des honneurs ».

A2.7 KULULU 8 : prince Wasusarma ?, « fils du héros, serviteur de la montagne royale Sarruma » et un certain...]*watazi*, « scribe ».

.....

A2.8 NIĞDE 2 (avec figure du dieu Tarhunza) : Muwaharani,

A2.9 BOR 2 (avec figure du Tarhunza du Vignoble) : Warpalawa, « fils du palais ».

A2.10 BOR 1 (avec figure de roi en attitude de prière) : Warpalawa, « [fils du palais § 2 puis] roi de la ville de Tuwana, le *tarwanis*, le héros, fils du *tarwani* Muwaharani »

A2.11 KEŞLIK YAYLA (avec figure du Tarhunza du Vignoble) : ?, Warpalawa ?

A2.12 IVRIZ 2 (avec partie inférieure d'une figure du Tarhunza du Vignoble) : Warpalawa, « roi ».

.....

A2.13 BOHÇA : Kurti, « fils du héros Ashwi(si), roi renommé en Occident comme en Orient ».

.....

A2.14 AKSARAY (avec partie inférieure d'une figure de Tarhunza) : Kiyakiya, « *tarwani*, roi ».

Groupe B : groupe *miscellanea*

***Miscellanea 1* : sans-titres, notables, cadres militaires, gouverneurs, scribes et fonctionnaires.**

B1.1 ERKILET 1 / une *uwani* i.e pierre brute inscrite (pratique(s) « magique(s) » ?) : Huasarma, « *putiti* du dieu Marutika ».

B1.2 ERKILET 2 / une *ALA-* (comprable ERKILET 1) : Astiwasu.

.....

B1.3 PORSUK / bloc architectonique (rattaché à l'origine à un autre bloc) : Parhwira, « fils d'Ati, petit- fils de Nuna [...] Grand de l'armée (= « commandant de l'armée »), et Masauhrisa « roi ».

***Miscellanea 2* : « grands rois », rois et *tarwani*.**

B2.1 KURUBEL / autel frontalier ? : ? Un Grand Roi ?

Groupe C : inscriptions rupestres

Inscriptions rupestres 1 : sans-titres, notables, cadres militaires, gouverneurs, scribes et fonctionnaires.

C1.1 KUŞÇU BOYACI : (La)nana, « *warpami* ».

C1.2 SUVASA B : Sariya, « prêtre de Sarruma, [...], majordome en chef de Wasusarma ».

C : Arnuwanta, « fils de Tata, le cher serviteur de Wasusarma ».

D : ?, « Grand de 100 » (= « capitaine de 100 soldats »).

.....

C1.3 HISARÇIK 1 : Warpiri, « intendant du Soleil » et « *une majesté Kurti* ».

C1.4 HISARÇIK 2 : ? *Ha*-[...]

.....

C1.5 BULGARMADEN : Tarhunaza, « le *tarwani*, fils de Tarhuwara-*273, [*haziani* de la montagne Muti § 10] serviteur du roi Warpalawa, le héros, le *tarwani* » et Warpalawa, « roi, héros, *tarwani* ».

Inscriptions rupestres 2 : « grands rois » et rois.

C2.1 KIZILDAĞ 2 : Hartapu, « Mon Soleil, grand roi ».

3 : Hartapu, « Mon Soleil, grand roi, fils de Mursili, grand roi, héros ».

4 : Hartapu, « Mon Soleil, grand roi, héros [...], fils de Mursili, grand roi, héros [...] le *430 VIR, le Tawani (?), le VITELLUS.*285 ».

C2.2 KARADAĞ 1 : Hartapu, « Mon Soleil, grand roi ».

2 : Hartapu, « grand roi ».

C2.3 BURUNKAYA : Hartapu, « grand roi [...], fils de Mursili, grand roi, héros ».

.....

C2.4 TOPADA : Wasusarma, « grand roi, héros, fils de Tuwati, grand roi, héros », trois « rois » alliés (Warpalawa, Kiyakiya et Ruwata, « maître des chars »), Muwaziti (fonctionnaire de Wasusarma), huit rois ennemis dont « l'homme de Parzata », et La, « scribe ? de Wasusarma ».

C2.5 GÖSTESIN : Wasusarma, « grand roi, héros ».

.....

C2.6 KARABURUN : Sipi, « roi », un certain Sipi, « fils de Ni, gouverneur » et Wana, « scribe ».

Groupe D : reliefs rupestres.

D1 Petit relief d'Ivriz : un grand roi ou une grande reine du Tarhuntassa ? Un roi ou une reine d'Hubeshna ?

.....

D2 a - e Kuşçu Boyacı : **a**) relief rupestre (avec légende hiéroglyphique ?) du dirigeant au bâton en posture *amu-* (roi Tuwati ?)
b) tableau rupestre (scène de domestication d'un bovin, chasse au lion...)
c) personnage seul, sans bras ni jambe (enfant possible)
d) tête humaine de profil
e) cadre rupestre rectangulaire
f) marques et signes (?) isolés

.....

D3 Gökbez (avec cadre pour une inscription à droite ?) : dieu Tarhunza (« du Vignoble ? »).

D4 Grand relief d'Ivriz (avec inscriptions A, B et C) : figure du « grand Tarhunza de Warpalawa » (A) à gauche, avec tiare à six cornes, faucille, épis de blé et cep de vigne / figure de Warpalawa, « héros » (B), en attitude de prière, à droite / signature du scribe (C).

D5 Ambarderesi : *idem* grand relief d'Ivriz, mais tailles plus petites et détails du vêtement du souverains qui diffèrent.

D6 Kızıldağ (avec inscription KIZILDAĞ 1) : figure trônante tardive d'Hartapu, « grand roi, héros », avec tiare, trône et marche-pied à degrés, bâton et bol ou phiale à ombilic.

Groupe E : bandelettes de plomb inscrites.

E1 Lettre de Kirşehir (« *Kirşehir letter* » + fragment YASSIHÖYÜK) : Muwatalli, « serviteur [de] Tuwati », un certain Katuni et un Puwa- [...]

E2 a – e Bandelettes de plomb de Kululu (« *Kululu lead strips* » 1, 2 et 3 + « *Lead fragments* » 1, 2 et 3) : **a**) Registre de taxes (= *K.l.s.* 1)

b) Structure identique à E2a, mais plutôt ici registre de distributions / donations (= *K.l.s.* 2)

c) Fragment plus complexe, avec « dons de moutons » au recto et *piyanza* au verso, « cadeaux », traduits « tributs » par F. Giusfredi³⁹² (= *L.f.* 1)

d) « Dons » d'orge à trois individus ou entités différents : « au roi, pour le HIRAN (?) » / « à (ou au) *atasa-* ? » / « au *tarpalanza* ». (= *L.f.* 3)

e) Fragment de *census* (*K.l.s.* 3 + *L.f.* 2)

³⁹² Giusfredi 2010a, 206.

Groupe F : statuaire.

Statuaire 1 : rois et dieux.

- F1.1** Souverains, site de Kululu : **a**) Statue royale colossale
b) Tête royale (?) assyrisante
c) Tête divine (?) avec diadème et cornes
d) Tête monumentale (frag.) avec diadème

F1.2 Roi Warpalawa ?, site d'Ivriz : tête monumentale.

Statuaire 2 : bestiaire.

F2.1 Cheval : cheval de Kültepe (attention : époque indéterminée)

- F2.2** Sphinxs et griffons : **a**) Griffons (fragments) de Kültepe
b) Paire de sphinxs (une tête / un torse) de Kululu
c) Paire de sphinxs (inachevés ?) de Göllüdağ

- F2.3** Lions : **a**) Paire à Elbistan-Arşlantaşlar.
b) Un lion seul à Havuz.
c) Un lion (zone de carrière) à Kuşçu Boyacı
d) Un lion (tête) à Kululu
e) Deux paires de lions jumelés et deux autres lions plus petits à Göllüdağ

Groupe G : stèles et orthostates anépigraphes, blocs et bases de colonnes.

1. Stèles et bases de stèles.

G1.1 Tavsan tepesi 1 (+ socle 1) : ? reine divinisée trônante (?) avec bâton et ?, devant un autel + une figure humaine plus petite qui fait face à son visage.

G1.2 Tavsan tepesi 2 (+ socle 2) : ? figure (masculine ?) trônante ? sur un lion, face à une autre figure avec objet dans la main gauche, penchée par-dessus un petit cheval.

.....

G1.3 Beşiktepe : socle décroché de la colline éponyme.

G1.4 Dikilitaş : stèle (à priori) anépigraphie et aniconique, *in situ* et fichée dans un podium rupestre.

.....

G1.5 Kasimtepesi : socle rupestre de la stèle KEŞLİK YAYLA.

2. Orthostates.

G2.1 Sous-groupe Kültepe : **a**) Orthostate au « dLAMMA de la steppe / des champs »
b) Partie inférieure d'une figure (époque hittite possible)
c) Fragments

G2.2 Sous-groupe Kululu : orthostates très abîmées et fragmentaires (non illustrées).

G2.3 Sous-groupe Göllüdağ : exemple d'alignement aniconique.

3. Bases de colonnes.

G3.1 Göllüdağ : deux bases au quatre lions couchés (1 et 2).

G3.2 Kınık Höyük : **a**) Base de Kınık Höyük
b) Base d'Altunhisar

G3.3 Musée d'Ereğli : très large base ou fût de colonne en basalte (époque indéterminée)

4. Blocs divers (prospection simple, époques très incertaines).

G4.1 Sous-groupe Kınık Höyük.

G4.2 Sous-groupe Tepebağları.

G4.3 Sous-groupe Human Tepe.

Groupe H : objets divers.

Groupe I : céramique.

**Groupe J : sites et höyük.
Fortifications, structures, paysages et environnements.**

J1 Kızıldağ.

J2 Karadağ.

J3 Kültepe.

J4 Ivriz-Ambarderesi.

J5 Göllüdağ.

J6 Kınık Höyük.

J7 Tepebağları.

J8 Kösk Höyük.

J9 a et b *Tumuli* : **a**) Tumulus d'Human Tepe.
b) Tumulus de Boztepe.
c) Tumulus de Kaynarça.

J10 a – e Höyük divers (non fouillés).

Partie III)
Les hommes, les villes, les dieux :
société, urbanisation et religion
en Cappadoce à l'âge du fer.

3.1 Recueil d'onomastique : liste, occurrences et analyse anthroponymique.

Si nous prenons en compte l'ensemble de nos sources (assyriennes, urartéennes, inscriptions et reliefs louvites hiéroglyphiques, lamelles de plomb de Kululu, désignées *K.L.S.* pages suivantes³⁹³, et lettre sur plomb de Kirsehir, désignée *K.L.*), nous obtenons un échantillon de 160 individus, présentant plus de 100 anthroponymes différents³⁹⁴. Nous avons souhaité intégrer les noms donnés par les sources assyriennes, bien que leur transcriture louvite restent souvent très conjecturales, et les noms des deux souverains du Hilakku, clairement louvites et dont le cadre correspond à la Cilicie *tracheia*, qui révèle pour l'époque hellénistique de très nombreux anthroponymes d'origine louvite³⁹⁵. Les lames de plomb de Kululu fournissent du point de vue de l'anthroponymie un important vivier, avec pas moins de 45 anthroponymes différents³⁹⁶, mais également d'utiles précisions quant aux titres, professions ou statuts de plusieurs individus.

Le « dépouillement » de cette essai d'étude onomastique peut nous révéler plusieurs choses quant aux structures religieuses, aux panthéons, aux valeurs morales et/ou politiques importantes, mais aussi sur les fortes continuités existant en Cappadoce de l'âge du bronze jusqu'à l'époque gréco-romaine, tout en isolant quelques traits endogènes et originaux.

Les tableaux pages suivantes en dressent la liste, avec pour chacun :

- la mention de la filiation, pour les cas de jeux de répétition onomastiques
- le(s) titre(s), statut ou professions de l'individu nommé. Pour ces éléments, qui posent souvent des problèmes de traduction et sont suivis d'une astérisque dans les tableaux, on renverra à la partie suivante « *Titres, métiers et statuts* » ainsi qu'à plusieurs analyses contenues dans la partie V.
- une analyse anthroponymique, comprenant des suggestions et/ou proposition(s) de traduction, la lecture retenue pour les cas de déchiffrements débattus et les occurrences du nom dans la documentation d'Assur à l'époque néo-assyrienne (*D.A.* dans le tableau), dans les autres états néo-hittites de l'âge du fer (*A.F.* + nom de l'état), ainsi qu'aux époques précédant (*A.B.* + titre) ou suivant (époques lycienne, et/ou hellénistiques, et/ou romaine = gr. *X* ; lyc. *X* ; lat. *X*) nos bornes chronologiques.

Les noms sont divisés en deux groupes, en se basant sur la distinction communément acceptée existant entre d'un côté le Tabal du nord (unité de style épigraphique, dit *Kululu style* + dans le même groupe les rares noms attestés dans les

³⁹³ Hawkins, *CHLI*, p. 506-511, et 1987. Voir aussi Meriggi et Poetto, 1982, et Giusfredi, 2010, p.

³⁹⁴ Nous ne donnons pas le chiffre précis, puisque plusieurs noms soit montrent des racines très proches (*Nana*, *Nanu*, *Nunu*, *Nuna*), soit peuvent être des formes raccourcies d'autres (*Kiyaki* = *Kiyakiya*) ou avec redoublements (*Kuwa/i* = *Kukuwa/i*). De même et surtout, certains noms cités à plusieurs reprises dans les lamelles de plomb de Kululu désignent un seul et même individu. Enfin, plusieurs noms n'apparaissent pas dans les tableaux ci-dessous, en raison des incertitudes de déchiffrement (Hawkins, *ibid*) : *Par(a)sata* ? (*KLS* 2 = de *pari(ya)* + *ziti*, grec *setos*, litt. « superhomme » ?) *Apara* ?-*ura* (*KLS* frag. 1, construit visiblement avec l'adj. *ura-*, « grand »), *[-x-]rusa* (*KLS* 1) ou *[...]watazi* (*KULULU* 8).

³⁹⁵ Houwink Ten Cate, 1962.

³⁹⁶ Hawkins, *CHLI*, p. 431, qui relève 68 individus différents, montrant une onomastique clairement anatolienne, et remarque une « forte prépondérance de stèmes monosyllabiques et à redoublement ».

sources assyriennes pour Ishtunda, Hubeshna, Atuna, Illubru et le Hilakku) et de l'autre le royaume de Tuwana (unité et poids politique, unité de style épigraphique également). Cette distinction a été opérée ici par pur souci de lisibilité et de préservation de l'entité politique de Tuwana, car sur les 11 noms du corpus tuwanéen, 3 sont exactement identiques à plusieurs des noms du corpus nord-tabalien, Kululu en particulier, et 3 autres montrent des racines similaires (noms construits à partir de *warpi-*, *muwa-* ou du théonyme *Mamma*).

NOM (Ambari : transcription assyrienne seule / « fils de... » : jeux onomastiques)	OCCURRENCES (uwatara/i- : titre ou profession, avec * = voir après)	ANALYSE ANTHROPONYMIQUE (Lect. : traduction retenue / D.A. : doc. d'Assur / A.B. : attesté à l'âge du bronze / A.F. : attesté dans les autres états néo-hittites de l'âge du fer / mutlēi ; Μωτας ; Moteles : nom attesté aux périodes lycienne et/ou grecque et/ou romaine)
A Ambari	1 roi	<i>Amupariya</i> ?? « Je suis super / le meilleur » ?
Apani		De <i>apan</i> , « par la suite, à l'avenir, [dans] le futur » ?
<i>Apuashu</i>	« seigneur de Pirindu »	Lect. <i>Appuwašu</i> par Freu 2012, 142. ?
Armanani	« Seigneur des porteurs de pithos » Laroche HH no. 312.1	A.B. / « Arma [dieu-lune] est le seigneur » / Lyc. <i>ermenēni</i> , gr. Ερμενηνις (Houwink ten Cate 1961, p. 117).
Ar(a)hwita	1 “SCRIBA- <i>raza</i> ” ?	Du hitt. <i>huitar-</i> , louv. <i>hwis/tar</i> , « bêtes sauvages » / + <i>ar(u)-</i> , « grand » ?
Arnuwanta	SERVUS (* <i>hudarli-</i>)* d'un « grand roi ».	Lect. Woudhuizen, 2007, p. 30 / A.B. « Grands Rois » et montagne divine <i>Arnuwanda</i> / A.F. Malatya.
Ashwi(si) ≠ <i>Ushitti</i> ?	1 roi	?
Atiwarami		SOL- <i>wa/i-ra/i-mi-sa</i> = <i>Atiwadami-</i> , litt. « de Tiwad (dieu-soleil) » + préfixe <i>a-</i> : « cher à Tiwad », (Mazoyer 2012, p. 232-233) ou « descendant, rejeton » de Tiwad (suffixe – <i>mi</i>) ou encore lien avec le titre <i>tiwadami-</i> + Y, « intendant royal » ? Très ardu de se prononcer.
Astiwasu		De <i>wasu-</i> (« être bon envers... ») + <i>asmi-</i> (« être ») / A.F. <i>Gurgum</i> / Noms A.F. : Astuwalamanza (Karkemish) / Astuwaramanza (Gurgum) = « que le nom soit (à lui) ! » (Rieken et Yakubovich 2010, 203). Donc possible « que les faveurs [des dieux ?] soient (à / pour lui) ».
(D >> L) <i>Dadi-il(u)</i>	1 roi	Gascéen ou louvite ? Comparer A.B. akkad. Dadi-Banu = <i>Lapatanu</i> (Melchert 2003, 181) / Donc possible Lapala/i ou Lapata ?

H

Haha		Du verbe <i>has-</i> , « prier » ?
Hamiya		<i>A.F. Hamiyata</i> (souverain de Masuwari/Til Barsip).
Hani		Hitt. <i>han-</i> , <i>haniya-</i> , « répandre (un liquide) », i.e libations ?
Hanu(wa)		?
Hapipa		De <i>hapa/i-</i> , « rivière » ? Ou radical hitt. <i>hap-</i> (voir ci-dessous) ?
Hapira	Un « homme <i>tiwarami-</i>	Du hitt. <i>happira-</i> , « ville » ?
Hapiyami	2 (dont un <i>uriyali-</i> , « noble, haut placé »*)	Construits avec <i>hapa/i-</i> , « rivière » ? Ou du radical hitt. <i>hap-</i> , qui désigne tout ce qui touche au commerce ? Dieu lyc. Hapaliya <i>Hapa/i-</i> « rivière » + <i>piya-</i> , « donner ». En tous cas forme avec suffixe <i>-mi</i> , traduit « <i>offspring of</i> » (Neumann ou Payne).
Harhariya		Montagne divine Harhara (hitt. Hargaiia, class. Argée). « Mont blanc » en louvite ? Ou du récipient <i>harhara-</i> (Lebrun 2006, 258). Gr. <i>Αραρα</i> .
Hartapu	1 « grand roi »	<i>harra-</i> (« soumettre ») + <i>tapar-</i> (« gouverner ») ?
Ha Hasu		Du verbe <i>has-</i> , « prier » ? De <i>hasu-</i> , « la famille ».
Hattusamuwa ?	<i>Ostrakon</i> d'Alışar	Lect. Hawkin <i>CHLI</i> , 568 / « puissance [des dieux ? Du dieu de l'orage ?] d'Hattusha » / <i>A.B.</i>
Huhasarma	1 <i>putitisa-*</i> du dieu Santa	« Sarruma est l'ancêtre » (<i>huha-</i> = « grand-père, ancêtre ») <i>A.F. Karkemish Huhawaris</i> / proche <i>A.B. Huhazalma</i>
Hulasaya	7 (dont un <i>tiwarami</i> et « seigneur de Maison »)	Montagne et dieu Hulla (<i>A.B. Hulla</i> , Laroche, 1956, p. 82) ou <i>hulla-</i> (voir ci-dessous)
Huliya = Hu(l)li	5 2 (dont un roi)	<i>A.B. Hulla</i> (cf Süel 2010) / <i>D.A. Hu-li-i</i> / hitt. <i>hulla-</i> , <i>hulliya-</i> : “détruire, briser, vaincre” = “le victorieux”

I	Ilali (= Lali ?)	2 (deux scribes, dont un « scribe du <i>tarwani</i> »)	Dieu louvite Ilali (Kanesh)
	Ir/Ari-Tesub (<i>hourr.</i>)	1 roi	Louv. Yara-Tarhunda : « Tarhunt / Tesub aide » Lect. hourrite préférée par Masson. <i>Ir(i)-</i> , « aider » (voir Laroche 1956, 88).
	Iyara (isa / i)		Lect. Hawkins, <i>CHLI</i> , p. 507 / dieu de la guerre <i>Iyarri</i> OU louv. <i>iyari-</i> , « agrandir » (« qui s'étend, grandit ? ») OU à partir de Iyas (dieu Ea) ? / le nom est attesté à BEIRUT + un <i>Iyamis</i> (Assur I.)
	<i>Ishkallu</i>	1 roi	A.B. Askaliya, d' <i>aska-</i> , „porte“ / proche du gr. Askanios ?
K	Katuni	K.L.	<i>Katu-</i> + <i>-(wa)ni</i> , type <i>Katu-wa</i> (Karkemish) ? + <i>hapax</i> KATUNI à Kark : „qui vient d'en bas“ ou « du bas pays », « de la plaine » ?
	Kirua	1 <i>hazanu*</i> d'Illubru	Dieu Nikaruhas / Karuhas ?? Ou simil. A.B. Karuwa ?
	Kiyaki / Kiyakiya	3 (dont un roi et un « roi, tarwani »)	Dieu Kiki ? Reçoit des offrandes lors des 33 ^{ème} et 34 ^{ème} jours consacrés à la fête de la montagne Puskurumuwa (<i>CTH</i> 618)
	Kukuwa/i	3	Voir <i>Kuwa</i>
	Kuli	3	Dieu Kulla (<i>CTH</i> 415 par exemple) ? Dérivé du hitt. Kwaliya / Kuliya / Kuliyatta / Kulitta (Oreshka <i>LI</i> , 361) / toponyme lydien Kula Gr. Κουλας / Κολαλημις (Houwing ten cate 1961, p. 117 et 191).
	Kurti / Kurtiya	3 (dont un « roi, héros et un <i>waralaza-</i> , « le propriétaire »*)	D.A. <i>Gur-di-i</i> / A.B. Kurunta / A.F. Til garimmu <i>Gurdu</i> et var. + phryg. <i>Gordios</i> / Dieu-cerf Kurunta-Runtiyas / gr. Ρωνδας
	Ku Kuwa/i = Kukuwa	2	A.B. épithète <i>kuwa-</i> , « fort, craint, respecté » (Lebrun, 2013, p. 246) Gr. Κουαας (Cilicie, Houwink ten Cate, p. 119) A.B. = noms débutant par <i>Ku-</i> + redoublement <i>Kuku-</i> bien attestés (<i>Kukunni...</i>). Voir Oreshka <i>L.I.</i> , 357.
	Kwisai		De <i>kwi-/kwa-</i> (REL), « qui, celui qui... » + verbe ? Proche <i>Kwisitimi</i> (lettres d'Assur).

K	Kwarimuwa (fils de <u>Muwa</u>)		Avec préposition <i>kwari-</i> (« du fait de, par »..) + <i>muwa</i> (« puissant ») : « [né de / par] la puissance » ? / Gr. Κουαριμοας. ? <i>Idem ci-dessus</i> + <i>aza-</i> ? « [Né de] l'amour » ?
	Kwarinazi		
	Kwasanani		Déesse Kwanza (Yakubovich 2014, 283) / <i>A.F.</i> Kwazayara (CEKKE), « Kwanza + Iyari » / Kwazanani = « Kwanza est (le) seigneur » /
	Kwaza- FRATER.LA		Kwaza-FRATER.LA = « Kwanza est (le) frère ».
L	Labarna (?)		KULULU 4 : peut-être le célèbre titre pour Hawkins / nom propre pour Payne, qui ne rejette pas l'hypothèse de lecture <i>Tarwanala</i> (2012, p. 51). <i>A.F.</i> Labarna (Karkemish) / <i>D.A.</i> Labar-mu-u (« Labarna + muwa » ?)
	Lahi(ya)	3 (dont un scribe)	Identique <i>A.B.</i> Laha ou Lahi : du hitt. <i>lahh-</i> , « voyage, campagne (militaire) » donc « le voyageur » / « le nomade » ? (Voir Oreshko <i>L.I.</i> , 348 / par ex. <i>A.B.</i> Lahha). Comparer avec le <i>lah(i)nal(l)a/i-</i> (titre) et le hapax LAHIZI (un bâtiment spécialisé ?) : possible connexion avec le hitt. <i>lahuni-</i> , « laver, purifier » ? Donc ici « le pur » ?
	Lali (= Ilali ?)		Dieu Ilali ou lien avec le verbe <i>lali-</i> , « parler » ?? <i>A.F.</i> Lalli / <i>D.A.</i> La-li-i.
	Laluwi		<i>Idem ci-dessus</i> ? Terminaison classique en <i>-wiya</i> probable. Comparer <i>A.B.</i> toponyme Lallupiya.
	La		Du verbe <i>la(la)-</i> , « prendre » ?? <i>A.F.</i> Karkemish <i>La</i>

M	Mami		Déesse louvite Mamma / <i>A.B.</i> femme Mamma (Laroche 1952, 82) / Gr. Μάμμις (prêtres de Corycos).
	Masani		Louv. <i>masana/i-</i> (DEUS), « dieu », ou « [pays de Masa] + <i>-(wa)ni</i> » (« qui vient du [pays de] Masa ») ? <i>A.B.</i> Massani (ÇIVRIL) / <i>A.F.</i> <i>Masa</i> , “dieu” (Kerkenes Dag) / lyd. Masnes ?
	Mur(a)ki		Peut-être hourrite (terminaison en <i>-ki</i> , type <i>putki</i> , “enfant”) ?
	Mursili	1 grand roi	<i>A.B.</i> “Grand roi” / Gr. Μυρσιλος ou Μυρτιλος (Lydie, tyran de Lesbos).
	Musatala		Hourr. <i>mus-</i> , « juste » + louv. <i>atala-</i> , « frère » (FRATER) ? Combinaison improbable. « Le frère [est] juste » ?
	Muwahi Muwa	1 <i>hur(a/i)nal(l)i-</i> , “le chasseur”*	Noms construits avec la racine <i>muwa-</i> , « puissant ». Gr. Μως / <i>Moua</i> en Pisidie.
	Muwatalli Mugallu	2, un roi et le <i>SER-VUS</i> d’un roi en <i>K.L.</i>	<i>A.B.</i> grands rois, « le puissant » / <i>A.F.</i> rois de Kummuh, de Gurgum + épithète du dieu de l’orage (« puissant dieu de l’orage ») / Lyc. <i>mutlēi</i> , gr. Μωτας / Μουτας (Houwink ten Cate, p. 116 et 189), lat. <i>Motales</i> (Tyana; Bergès, 1999, p. 186 et <i>Abb.</i> 20).
Muwaziti ? (Topada)	1 <i>X.PISCIS</i> ??	<i>A.B.</i> scribe / Litt. « homme puissant » / Gr. Μωσητος, Μωσητα	
N	Nai		?
	Nana / var. Lanana ?		Signaler une déesse Nanna (<i>A.B.</i>) ? Probable théophore. Gr. Ναναουαξα (<i>Nanawasu</i> = « Nanna est bonne »)
	Nanu Nanimuta/i		<i>Nani-</i> + forme raccourcie de <i>muwati-</i> (<i>idem</i> montagne divine Muti, Lebrun 2005, 421) / « puissance du frère » ou plutôt « puissance du seigneur », si <i>nani-</i> est la forme phonétique de DOMINUS (Rostislav 2012).
	Ni	2	<i>D.A.</i> <i>Na-ni-zi</i> / Gr. Ναννις, Νηνίς. Signaler aussi une montagne divine <i>Nanni</i> (actuel Erciyes Dag pour Bossert 1954, 135 / plutôt l’Anti-Cassius, au nord d’Ugarit, Freu 2007, 203). Poète de Satala <i>Nonnos</i> (légende de Typhon).
	Nu Nunu	4 (dont un <i>uriyali-*</i> et un <i>uwatara/i-*</i>) 6 (dont un <i>kukisati-</i>)	<i>Nuwa</i> / <i>nu</i> = chiffre 9 (symbolique de plénitude, cf <i>partie I</i>) ?

P	Paluzi		Peut-être A.B. Pālza (<i>CHD</i> 85). Forme toponyme + <i>zi(ti)</i> ? « L’homme de la cité X » ? Ou « l’homme du dieu de l’orage de la cité X » ?
	Panuni	<i>tiwarami-</i> + Y.	Forme toponyme ou complément de lieu + <i>-wani</i> : « qui vient / originaire de <i>P/pan(a)-</i> » ? Comparer <i>Panamuwa</i> ou <i>Panamuwati</i> .
	Papanali		Peut-être non louvite (Giusfredi 2010, 186), proche de la <i>dpapana</i> (<i>papanna</i>), dieu (et montagne) à Yazilikaya, du hourr. <i>pappi</i> / <i>pappena</i> , « montagne », + suffixe <i>-li</i> .
	Piyasarma		« Sarruma donne » D.A. <i>Pi-sa-ar-mu</i> / Gr. Πιγεςαρμας
	Piyai(ya)		De <i>piya-</i> , « don, cadeau » ou <i>Piya-</i> + <i>Iya</i> , « Ea » (« Ea donne ») <i>Piger</i> (= <i>Piya</i>) en Pisidie / gr. Βιας ou -βιος, -βιης ?
	<i>Pihirim</i>	1 roi du Hilakku	<i>Piharimi</i> ? De <i>piha-</i> , « brillant » + <i>-rimi</i> (comparer <i>PUGNUS-rimi</i>). Bien un nom anatolien (Jasink 1995 126, Houwink T. Cate 1961, 157)
	<i>Puhame</i>	1 roi d’Hubeshna	<i>Pihami/a</i> , de <i>piha-</i> , « brillant, glorieux » (+ <i>muwa</i> ou + <i>ma(mma)</i> ?) A.B. <i>Pihamuwa</i> / A.F. <i>Pihamis</i> Assur I. / D.A. <i>Pi-hame</i> . Si <i>ma(mma)</i> , alors à comparer avec le lyc. <i>pikmma-</i> , probable louv. <i>Pihamamma</i> : « [la déesse] Mamma est brillante ». Voir aussi proximités avec notre <i>Hapiyami</i> .
	Pulai		Du hitt. <i>pul-</i> / <i>pulai-</i> , « tirer au sort » / « destinée » ? « [Que] le destin [lui soit favorable] » ?
R	Ruwa	<i>SERVUS</i> d’un roi, <i>tarwani</i> , « gouverneur » et « Seigneur de la maison ».	Dieu-cerf <i>Runtiyas</i> . A.F. <i>Runtiya</i> et var. <i>Wasu(?)runtiya</i> (Malatya) ou <i>Halparuntiya</i> (Gurgum et Patin) / roi urartéen <i>Rusa</i> (Simon 2008, 108) / proche du gr. Πουβις ?
	Ruwata	1 roi (?) et *92, « chef de la charrerie »	<i>Idem</i>
	Ruwati		<i>Idem</i> A.B. <i>Sausga-Ruwati</i> (Köylütolu Yayla)

S

<i>Sandasarme</i>	1 roi du Hilakku	(Dieux) <i>Santa</i> + <i>Sarruma</i> (Jasink 1995, 127).
Sariya	1 prêtre, <i>MAGNUS</i> . <i>URCEUS</i> , « grand des majordomes »*	Rivière Sariya (mod. Gök Irmak/Cerkes-Soganli Delice Cay) ou <i>sarhiya-</i> , « écraser (un adversaire) », i.e le « victorieux » ?
S/Warwatiwara	<i>SERVUS</i> d'un grand roi	Lect. Warwatiwara par Hutter-Braunsar. Dieu-soleil louvite <i>Tiwad</i> (épithète <i>tiwarami-</i>) + soit <i>warwa-</i> du hitt. <i>walwa-</i> (via rothacisme), „lion“, comme dans <i>Walwaziti</i> ou <i>Tarhundawalwa</i> (A.B.), donc « le lion rejeton du Soleil » ? Soit plutôt verbe (<i>ata</i>) <i>sarwa-</i> , « croître » ou <i>war(ru)wai-</i> , « germer, pousser » (sens proche) i.e 134 wat fait croître, fait pousser (ou grandir .) » (Hawkins <i>CHLI</i> , 470) Proche A.F. Karatepe <i>Azatiwada</i> (« aimé de Tiwad »), var. Karkemish <i>Azatiwara</i> / <i>Kwipatiwari</i>
Satanu	1 <i>uzakal(l)i-</i> *	Nom difficile à interpréter. Élément commun avec notre <i>Para-sata</i> ? Dieu Santa (louv. DEUS- <i>sata</i> dans certaines inscriptions du premier millénaire) + suffixe – <i>nu</i> (cf anthroponymes Nu) ? Probable. Ou alors reliquat hourrite type A.B. <i>Satanduhepa</i> , « Hebat se réjouit ». Cf A.B. <i>Sata</i> . Gr. <i>Satnios</i> (même dérivé que louv. <i>Kukuni</i> / gr. <i>Kuknios</i>) ? Une forme louvitisée du grec ?
Sipi	2 (un roi / un « gouverneur »)	? Du hitt. <i>suppi-</i> , « pur » ?
Sunatiyami		De <i>tiya-</i> , « surveiller, garder » (proche <i>Hapiyami</i> , de <i>piya-</i> , « donner ») + <i>suna-</i> (?). « [Le dieu <i>Suna</i> (?)], veille, surveillance » ?

T	Tarhunaza	5 (dont 1 « gouverneur » à Tuwana et un <i>arawan(n)i-*</i> « homme libre »).	« Tarhunt aime » (Gerard 2004, 311). <i>A.B.</i> <i>Tarhunazi</i> (Laroche 1952, 78) <i>D.A.</i> <i>Tar-hu-na-zi</i> <i>A.F.</i> <i>Tarhunazi</i> (Malatya)
	Tarhuntapiya	1 « homme <i>warpi-</i> »	« Tarhunt donne ». <i>A.B.</i> cun. Tarhunapiya ou Tarhundapiya (hi 135 phes sur les reliefs d'Hanyeri et d'Ḫiḫḫiḫe). <i>D.A.</i> <i>Tar-hu-un-da-pi-i</i> <i>A.F.</i> princes Gurgum (var. <i>Tarhupiyas</i>), officiel Karkemish (var. <i>Piyatarhunza</i>) Gr. et lyc. Ταρκυμβιος Un nom symbole, dont forme originelle est bien le louvite <i>Tarhunda</i> (Weeden 2013, 80).
	Tarhuntinani (père ? de <u>Kwasanani</u>)	2 (dont un à Tuwana)	« Tarhunt est le seigneur » (si <i>nani-</i> est bien la forme phonétique de DOMINUS, cf Rostislav 2012). <i>A.B.</i> cun. Tarhunani, hiéro. Tarhu(nta)nani Gr. et lyc. Τροκονγιλανις ou Ταρκυννις ?
	Tarhuwari (fils de <u>Tarhuzarma</u>)		« Tarhunt aide » <i>A.F.</i> Tarhuntiwaris Gr. et lyc. Ταρκυαρις, Τροκοαρις.
	Tarhuzarma		« Tarhunt » + hitt. <i>zalma-</i> , „protection“ (Hawkins, <i>CHLI</i> , 492). Via rothacisme donc. <i>A.B.</i> cun. <i>D10-zalma</i> .

T	Taduhepa (hourrite)	Une reine tabalienne ?	« Hebat aime » (hourr. <i>tad-</i> , « aimer »). Lect. Laroche, 1952, 85. A.B. grande reine hourrite (nom de l'épouse de Tudhalia III).
	Tarpami		De <i>tarpa/i-</i> , « marcher, parcourir » ou action <i>TARPA/I-</i> (« piétiner », cf Yakubovich, 2002) + suffixe <i>-mi</i> ? A nouveau «qui écrase / qui est vicorieux » ? A.B. <i>Tarpa</i> prince (Afyon) A.F. <i>Tarpami</i> (Assur I.) Lyc. <i>trbbēnimi(-)</i> , gr. Τρηβειμις (de <i>tarpa-</i> , Houwink ten Cate 1961, 120) Voir le théophore cilicien Ρωνδερβειμις : <i>Runt(iy)a-tarpami-</i> (protecteur des champs ? Des chemins et des routes ?)
	Ta Tata	3 (dont un <i>uwataral/i-</i> , « porteur de coupe, échanson »*).	Louv. <i>tatal/i-</i> , « le père », mais aussi un dieu, et une montagne Tatta (A.B. à Hattarina par exemple), ainsi qu'un toponyme Tata. Ta comme probable forme contractée de Tata. A.B. Tatta (Süel 2010) A.F. <i>Ta(t)a(s)</i> Kerkenes Dag / <i>Ta</i> en Pisidie
	Tumisi		?
	Tutu Tuwa/i		Forme contractée de <i>Tuwati</i> . A.B. <i>Duwa</i> Gr. Τουης
	Tuwani		Probable louv. <i>tuwana-</i> , « l'offrande ».
	Tuwati	2 (ou 3 ?) rois	De <i>hantawat(i)-</i> , « roi » . Hitt. <i>duwaddu-</i> , « gouverner » Lyc. <i>tuwada</i> (Houwink ten Cate, 115) Gr. Τως, Τουας (Oinoanda). Nom apparaît également à MALATYA 6 : soit le nom d'une princesse, soit « enfant du roi Tuwati » (Hawkins <i>CHLI</i> , 308)
U	<u>Uramuwa</u> (fils d' <u>Uramuwa</u> , <i>K.L.S.</i> 1),	2	Lect. Giusfredi 2010, 197. De <i>ura-</i> , « grand », et <i>-muwa</i> , « puissant ». Une cité Uramuwa (<i>K.L.S.</i>) : un anthropo-toponyme. Gr. Ουραμουτας (Houwink ten Cate, 120).

W	Wana	1 scribe	Louv. (<i>u</i>) <i>wani-</i> , « pierre » : Lapierre.
	War(a)piyami		<i>Wariya-</i> , « aider » + <i>piya-</i> , « donner, apporter ».
	Warpasi Warpiri (+ Warpalawa à Tuwana)	un homme <i>tiwarami-</i>	Nom construit avec le terme <i>warpa/i-</i> , « courage, vertu, qualité, puissance » (Payne 2010, 152 ; Giusfredi 2010, 107-108). Nous traduisons « l'excellent » (voir en partie IV). Weitenberg 1977, 47-48, pour l'attestation de ce titre dans les titulatures, comme en KUB IV 4 I 13, et l'onomastique de l'âge du bronze jusqu'à la période hellénistique. Voir aussi Houwink ten Cate, 165. Le premier nom, <i>Warpasis</i> , rappelle la possible expression « j'étais un roi <i>warpasi-</i> » de l'inscription d'ANDAVAL (Hawkin <i>CHLI</i> , 515, qui suit Meriggi), Titre proche du <i>A.B.</i> « <i>warpalli</i> LUGAL- <i>uš</i> ». Signaler d'autres noms en <i>warpa-</i> , comme <i>Warpata</i> (<i>A.F.</i> , Karkemish)...
	Wasusarma	1 roi	Construit avec <i>wasu-</i> , « être bon envers, favoriser... ». « Sarruma est bon ».
	Wasuma	2	<i>Wasu-</i> + term. <i>-ma</i> : « le favorisé, l'aimé » ? <i>AF</i> Tarhuwasuma (Karkemish > CEKKE).
Z	Zarma Zarmaiani		Lect. Giusfredi 2010, 186 (« peut-être non louvite ? ») Prob. du hitt. <i>zalma-</i> , « protection », via rhotacisme <i>l</i> >> <i>r</i> : autre terme pour « le protégé » ? Pisidien <i>Salmas</i> ? <i>A.B.</i> Huhazalma, “l'ancêtre protège”. Zarmaiani ??
	DOMINUS- nizarma		<i>Nanizarma</i> : « le seigneur protège » ? Voir ci-dessus.
	PUGNUS-rimi		De PUGNUS+ <i>ri-i</i> , <i>ari(ya)-</i> , « <i>to raise</i> » : « élevé, érigé » (Rieken et Yakubovich 2010, 214) <i>Ari(ya)mi</i> Autre cas d'anthropo-toponyme (cité de PUGNUS-rimi en <i>KLS</i>). <i>A.F.</i> Arimi (Karkemish = lect. Payne 2012).

Nom	Occurence	Analyse anthroponymique
Ati	PORSUK	De <i>ata-</i> , « le père ». Lyd. Atti.
Masaurhisa	1 roi PORSUK	Peut-être toponyme <i>Masa-</i> + MAGNUS (- <i>ura-</i> , « grand ») + term. <i>-hisa</i> (?) « Qui a la grandeur des dieux de Masa » ? Comparer avec l'épithète URUHIHAS de Tarhunza. <i>Masa</i> attesté à Kerkenes Dag, de <i>masani-</i> , « divinité » ou du « pays de Masa ». <i>A.B.</i> Maša ou Masa-a-muwa, traduit « qui a la force des dieux de Masa » par Yakubovich <i>L.I.</i> , 106. Lyd. Masnes (<i>idem</i> : de <i>masani-</i> , « dieu », ou Masanassa, « qui vient du Masa » ?) Gr. Μασαζ
Muwaharani	1 roi NIGDE 2	« [Le dieu-lune] de Harran est puissant », sur le même schéma que les anthroponymes construits à partir de toponymes, mais qui cachent en réalité un caractère théophorique (Yakubovich in <i>LI</i> : exemple Halpaziti, à traduire non pas par « l'homme d'Alep » mais « l'homme (du dieu de l'orage) d'Alep » Ou « puissance de [la Montagne divine] Harana » ? <i>A.F.</i> Haranamu / <i>Haranawiza</i> ou <i>Haranawari</i> (lettre d'Assur, e) / <i>Harani</i> (CEKKE 2)
Nuna	PORSUK	<i>A.F.</i> Nu, Nunu, Nana (voir ci-dessus) ?
Parh(a)wira	Un « grand de l'armée » PORSUK	Du hitt. <i>huitar</i> / louv. <i>hwisara</i> , « bête sauvage » + <i>pari(ya)-</i> , « super » : « super bête sauvage / super lion » ? <i>A.B.</i> <i>Parhuitta</i> , (roi en CTH 186.4)

Saruwani	1 <i>tarwani</i> NIGDE 1 /ANDAVAL	<i>Sar(a)-</i> , « élevé, haut » + suffixe <i>-wana/i</i> , « du, de, originaire de... » : [qui vient] d'en haut, du lieu élevé [ou d'un statut social élevé] » ? A comparer avec <i>A.B.</i> Alawani, « l'homme d'Ala » i.e « l'Alaléen », ou Urawani, « l'homme d'Ura » i.e « l'Uraréen » (Yakubovich <i>L.I.</i> , 107). Comparer aussi avec Sarpédon = louv. <i>sara peda-</i> , « Monsieur Hautecolline » pour Yakubovich 2014, 350. Proche <i>A.F.</i> Hiparawani (lettre d'Assur) et surtout Katuni (= Katuwani) ou Katuwa (= <i>idem</i>) = « qui vient / originaire d'en bas / du bas-pays / de la plaine » ?
Tarhunaza (fils de Tarhuwara)	<i>SERVUS*</i> d'un roi BULGARMADEN	« Tarhunt aime » (<i>voir tableau précédent</i>) Attesté <i>D.A.</i> / <i>A.B.</i> / <i>A.F.</i> : théophore très répandu.
Tarhuwara	<i>idem</i>	« Tarhunt aide » <i>A.F.</i> var. <i>Tarhuwari</i> (<i>voir tableau précédent</i>)
? [...]naha-Tarhunza	1 <i>KWANANALA</i> IVRIZ fragm.	Trans. Hawkins <i>CHLI</i> , 530 : LITUUS + <i>na-ha-TONITRU-hu-za-</i> . “J'ai vu Tarhunza” (avec un ? pour l'auteur).
Tiyamamu	1 scribe IVRIZ 1, C	Lect. Jasink 1995, 139 + n. 56. « La déesse Mamma garde / veille / surveillance »
Warpalawa	2 rois IVRIZ 1 et 2 / BOR 1 et 2	<i>Warpala/i-</i> « capable, puissant, excellent » (<i>voir tableau précédent</i>) + suffixe <i>-wa</i> (Hawkins et Morpurgo-Davies, 1998) = « [homme] vertueux, excellent ». Autre possibilité, mais toujours avec le thème en <i>warpa(la)-</i> + suffixe type « pays en X-wa », i.e « pays de la cité X », donc ici « [originaire du, qui vient du ...] de la cité Warpala » ? Signaler l'utilisation du terme <i>warpala/i-</i> dans l'onomastique cilicienne, comme <i>Ορβαλασητας</i> (<i>warpali-</i> + <i>-ziti</i> , Houwink Ten Cate 1961, 120)

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ce corpus, des points de vue des structures religieuses, des qualités humaines (physiques, politiques...), des permanences dans l'anthroponymie cappadocienne et cilicienne de l'âge du bronze jusqu'à l'époque hellénistique, mais aussi des originalités « tabaliennes » propres à l'âge du fer.

1. Concernant tout d'abord un premier groupe, celui des théophores, les noms en – *tarhunza-* y dominent clairement, avec 11 anthroponymes différents : le dieu de l'orage est le chef suprême du panthéon et le plus puissant des dieux protecteurs. La plupart d'entre eux sont des reprises exactes de théophores de l'âge du bronze construits sur *Tarhu-* (cun.) ou TONITRUS (hiéro.)³⁹⁷. Ensuite viennent les noms formés à partir du dieu-cerf (Kurunta-Kurti ou Ruwa/Ruwata-Runtiya ; 7 individus), puis ceux construits avec le théonyme Sarruma (3 individus au moins). Ces deux divinités sont des figures prophylactiques majeures, des divinités LAMMA, des dieux protecteurs et, en tous cas à l'âge du bronze, guérisseurs. Nous trouvons ensuite une gamme d'anthroponymes se référant à des montagnes divines (Harhriya, Arnuwanta, *dpapana*, peut-être Nani et Hulla...), en plus de ceux en lien avec l'élément rocheux (« la pierre », qui se réfère d'ailleurs directement à la profession de l'individu, Wana, qui est lapicide ; Papanali, « la montagne » en hourrite...). La pierre figure en bonne place dans les rituels de guérison hittites et les montagnes divines sont des gages de fondation solide, de stabilité, de continuité. On relève deux anthroponymes formés à partir du dieu-soleil louvite Tiwad, divinité qui joue un rôle prépondérant dans la naissance et la bonne santé de l'être humain, et qui apparaît aussi bien dans la toponymie (ville de Tiwarali) et l'économie (unité de mesure *tiwatali*)³⁹⁸, ainsi que plusieurs théophores correspondant à d'anciennes divinités honorées au II^e millénaire à Kanesh (Ilali) ou à Hattusha (Mamma). Les éléments de la nature sauvage, à la fois protecteurs et domestiqués, ne sont pas en reste : rivière (louv. *hapa/i-*), toponymes de rivières (Sariya ?), bêtes sauvages (louv. *hwisara-*)...

L'idée de protection particulière de telle ou telle divinité apparaît dans l'ononastique via des verbes clairement prophylactiques, les plus représentés étant *aza-* (« aimer »), *wariya-* (« aider »), *wasu-* (« être bon envers... »), *piya-* (« donner »), plus secondairement *tiya-* (« garder »)³⁹⁹. D'autres termes montrent une sorte de « parenté symbolique » entre l'individu et la divinité protectrice, comme *-nanni-* (« le dieu X est le frère » ou « est le seigneur ») ou *huha-* (« le dieu X est l'ancêtre »). D'autres noms sont construits à l'aide de termes de prophylaxie simple, comme Zarma (du hitt. *zalma-*, « protection », via rothacisme l > r), Piyaya (« don », avec redoublement ?), War(a)piyami (« donné et aidé » ?).

D'autres divinités, pourtant bien représentées dans le corpus épigraphique, ne présentent qu'une seule occurrence, comme Hapat (Tabal), Santa (Hilakku), Iyarri et peut-être Nikarugas/Karugas (Illubru). D'autres encore sont absentes de l'ononastique cappadocienne, comme Kubaba ou Alasuwa. Le dieu-lune Arma, très populaire dans

³⁹⁷ Pour une liste complète des théophores de l'âge du bronze construits à partir du terme désignant le dieu de l'orage, voir Weeden 2013, 78-79 + réf. note 23.

³⁹⁸ Il apparaît également dans l'ononastique du royaume de Que, à Karatepe (roi *Azatiwada*, « aimé de Tiwad »).

³⁹⁹ Gerard, 2004, p. 311-312 : les termes *aza-* et *piya-* montrent une même évolution, pouvant apparaître tous deux en pré- ou en post-position par rapport au théonyme (exemples de Piyatarhunza et Tarhupiya). Soit il existait à l'âge du fer un nom *aza-* qui signifiait « amour », soit les noms propres en *aza-* ont été calqués sur ceux en *piya-*, bien représentés à l'âge du bronze.

l'onomastique de l'âge du bronze puis de la Cilicie à l'époque hellénistique, n'apparaît qu'une fois, mais à une haute époque, puisque le dieu-lune du Harran l'a remplacé dans le panthéon du VIII^{ème} siècle.

Signalons également ici les noms se rapportant au champ lexical de la religion et de ses pratiques, comme Masana (louv. « le dieu ») ou Tuwani (louv. *tuwana-*, « offrande »).

2. On peut dégager dans un deuxième groupe les noms formés à partir de termes se rapportant à quelques grandes qualités et valeurs, à la résonance particulière d'un nom : la puissance et la force (huit noms en *muwa-*, mais aussi Nanimuta, « le seigneur est puissant » ou Hulli / Huliya, de *hulla-*, *hulliya-*, « détruire, vaincre »), les capacités et les qualités (trois noms en *warpi-* ou *warpala/i*, Wasuma, « le bon »), la grandeur et la gloire (trois noms au moins en *ura-* ; noms en *piha-*, « brillant, glorieux », comme dans les graphies assyriennes *Pihirim*, probable louv. *Piha-rimi*, et *Puhame*, probable louv. *Piha-muwa*). Certains noms portent aussi en eux-mêmes les notions de gouvernance et de pouvoir royal, comme Hartapu (de *tapar-*, « gouverner ») et Tuwa / Tuwati (de *hantawati-*, « régner »). Le nom à lecture problématique *Par(a)sata* (? , *KLS* 2) pourrait se lire *pari(ya) + ziti*, grec *setos*, litt. « superhomme »⁴⁰⁰.

3. Dans un troisième groupe se remarquent des noms évoquant la famille et les liens de parenté, comme Hasu (hitt. *hasu-*, « famille »), Musatala, Kwazatala ou ... -]atalai (louv. *atala-*, « frère »), Tata (louv. *tad/ta*, « père ») ou probablement Ati (du hitt. *ata*, « père »). Plusieurs anthroponymes construits à partir de *nani-* sont plus difficiles à établir : soit de *nani-*, « frère »⁴⁰¹ (Armanani, Kwasanani, Nanimuta...), soit de l'écriture phonétique de DOMINUS, « seigneur »⁴⁰².

4. Du point de vue des originalités spécifiquement tabaliennes, nous pouvons relever quatre éléments :

- l'absence dans le corpus existant de souverains ayant emprunté des noms de grands rois hittites, ce qui est au contraire une des caractéristiques majeures des onomastiques royales de Malatya (trois Arnuwanta), de Patin (deux Labarna et un Suppulumma), de Gurgum (trois Muwatalli) et surtout de Kummuh (un Suppulumma, deux Hattusili et un Muwatalli). Les rois du Tabal et de Tuwana montrent plutôt des noms soit particulièrement répandus à l'âge du fer (Kurti, Kiyakiya...), soit à occurrence unique, comme « créations » originales (Wasusarma, Warpalawa, Muwahanis...), à l'exception notable du roi *Mugallu* (Muwatalli), mais qui est sans doute originaire de Kumuh ou du Melid, et non du Tabal. L'auteur de la lettre de Kirsehir, Muwatalli, n'est pas un souverain mais un gouverneur local.

- quelques « reliquats hourrites », formant tout ou partie de certains noms, comme Tatuhepa, Papanali ou *Mus-*.

- deux cas de toponymes se confondant avec des anthroponymes, d'où notre dénomination « anthro-toponyme » : PUGNUS-rimis (Arimi, « l'élevé(e) », « la/le rayonnant(e) ») et surtout Uramuwa (« grande et puissante »).

⁴⁰⁰ La lecture « le dieu Santa est super / supérieur » n'est toutefois pas à écarter.

⁴⁰¹ Féminin *nanasri-*, « soeur ».

⁴⁰² Voir l'hypothèse de Rostislav 2012.

- deux cas enfin de transmission de père en fils de théophores en Tarhunt, phénomène onomastique original qui ne concerne que ce dieu dans l'ensemble de notre corpus : « Tarhuwaris, le bien-aimé fils de Tarhuzarmas » (EGREK, avec qui plus est deux noms quasi-synonymes, « Tarhunt aime » et « Tarhunt protège », si on accepte l'origine en *zalma-*, « protection »)⁴⁰³ et « Tarhunaza, fils de Tarhuwara » (BULGARMADEN). Dans l'idée plus globale de transmission de certains noms ou d'éléments onomastiques de père en fils, relevons sur les lames de plomb de Kululu « Uramuwa, fils d'Uramuwa »⁴⁰⁴ et « Kwarimuwa, fils de Muwa ». Ce dernier pourrait d'ailleurs se traduire litt. « par, du fait de [i.e né du père nommé] Muwa ».

- parmi les formes les plus récurrentes à l'âge du bronze⁴⁰⁵, deux des suffixes impériaux classiques sont bien représentés (*-muwa* et surtout *-piya*), alors que deux autres, *-ziti* (« l'homme ») et *-uzzi/-wVzzi* (« désirer »), semblent plus marginaux, de même que les terminaisons en *-wiya*.

5. On observe enfin de très nombreux éléments de continuités en Anatolie et en Cilicie, entre onomastique de l'âge du bronze, aux XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles particulièrement, et celle de l'âge du fer d'une part, entre âge du bronze, âge du fer et époque gréco-romaine d'autre part⁴⁰⁶ :

- concernant le premier aspect, on peut comptabiliser au moins 15 anthroponymes communs. Les formes en *-muwa-*, *-kuwa-* et *-nani-* (dans une moindre mesure *-ziti*), caractéristiques des XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles hittites⁴⁰⁷, sont particulièrement représentées à l'âge du fer, de même que les théophores en *Tarhunt-* et *Kurunta / Runtiya*⁴⁰⁸ (points communs partagés par la plupart des états néo-hittites anatoliens), mais aussi les noms en *Sarruma / Sarma*⁴⁰⁹, qui ne se retrouvent qu'en Tabal et en Cilicie. Les noms propres construits à partir de *-muwa-* demeurent les plus nombreux : Muwaziti, Muwati, Muwa, Kwarimuwa, Muwahi, Muwaharani, Uramuwa ou Muwatalli.

- pour les continuités sur le très long terme (XIV^{ème} – époque romaine) et outre les innombrables noms formés avec les trois théonymes cités ci-dessus, auxquels il faudrait

⁴⁰³ Hawkins, CHLI, p. 492, qui cite Neumann, 1976, p. 139-141.

⁴⁰⁴ Giusfredi, 2010, p. 197, qui voit une erreur de scribe dans le «Uramuwa, de la ville d'Uramuwa», que l'auteur lit «Uramuwa, fils d'Uramuwa»

⁴⁰⁵ Yakubovich, 2013, p. 87.

⁴⁰⁶ Concernant ce deuxième aspect, voir la synthèse de Bryce, 2003, p. 101 : « les continuités louvites s'observent jusqu'aux périodes hellénistique et romaine impériale dans les inscriptions des régions suivantes : Lycie, Pisidie, Pamphylie, Isaurie, Lycaonie et Cilicie ». Sur la Lydie particulièrement, qui présente une onomastique largement louvite, du VI^{ème} siècle jusqu'à l'empire romain, voir Mac Mahon, 2011, p. 36-38, qui insiste également sur le fait que plusieurs déesses lyciennes ont une origine louvite, comme la *eni mahanahi* lycienne, l' *annis massanassis* louvite, (la « mère des dieux »). La Cilicie Aspera (une partie de l'ancien Tarhuntassa) est avec la Lydie l'autre grand conservatoire des traditions louvites, d'après l'anthroponymie (voir Houwink Ten Cate, 1961, p. 1-2, 43, 190-191, Bryce, *ibid*, p. 102 et Yakubovich, 2011, p. 539).

⁴⁰⁷ Laroche, 1952, p. 83. En *-ziti*, citons par exemple les très nombreux scribes du XIII^{ème} siècle comme Ziti (forme simple, attesté également à Karkemish à l'âge du fer), Walwaziti, Pariziti, Pihaziti, Halwaziti et Armaziti, ou encore les princes *x-ziti* à Malkaya et *Anaziti* à Calapverdi III. Le traité d'Ulmi-Tesub est à ce titre particulièrement riche (quatre noms construits en *-ziti*). Pour les formes en *-muwa*, en traute Sausgamuwa, Mittannamuwa, Purandamuwa, Upparamuwa ou Kuwalanamuwa (inscription d'Immankulu).

⁴⁰⁸ Par exemple à l'âge du bronze un grand roi du Tarhuntassa Kurunta, un « Grand du vin » Hattusha-Kurunta, les scribes Kuruntapiya ou Kuruntaili. Voir aussi les formes en Runtiya / Ruwa, comme Sausga-Ruwati (inscription de Köylütolu Yayla) ou le prince et scribe Sauskaruntiya.

⁴⁰⁹ Pour le XIII^{ème} siècle, voir par exemple la liste des témoins du traité d'Ulmi-Tesub (prince Tasmi-Sarruma ou Ari-Sarruma, roi d'Isuwa) ou encore les princes et scribes Penti-Sarruma et Taki-Sarruma

d'ailleurs ajouter Arma, Santa et Ea d'après l'étude d'Houwink Ten Cate⁴¹⁰, trois noms se dégagent assez clairement de l'étude : Muwatalli, Ziti / Muwa / Muwaziti et Tarhu(nta)piya. Le premier, qui donnera le lycien *mutlêi*, le grec Μωτας / Μουτας et la forme gréco-latine *Motales* confirme bien à la fois l'importance à une haute époque de cette épithète du dieu de l'orage, une des divinités personnelles de Mursili II, et surtout de l'extrême célébrité du grand roi hittite Muwatalli II, qui semble avoir marqué à jamais de sa présence et de ses réformes la Cappadoce méridionale et l'espace correspondant à l'ancien Tarhuntassa. Les deux noms suivants sont logiquement parmi les plus employés, en raison de leur signification explicite dans l'onomastique : *ziti-*, « l'homme » + adjectif mélioratif ou théonyme (*Armaziti* par exemple), qui équivaut au lycien Saettas (onomastique d'Oinoanda par exemple ; grec Σητας)⁴¹¹ d'une part, et *muwa-*, « puissant », louvite Muwa, grec Μως (onomastique cilicienne par exemple)⁴¹² d'autre part, qui se combinant forment Muwaziti, grec Μωσητος / Μωσητα (Isaurie, Pisidie...). Le dernier, Tarhu(nta)piya, construit à partir du théonyme du chef du panthéon louvite Tarhunt (= Ba'al, Hadad, Zeus, Jupiter) et déjà largement dominant sous sa forme simple (nom louvite Tarhunta, à Hemite par exemple) dans l'onomastique de Termessos de Pisidie ou d'Oinoanda de Lycie (Τροκουδας / Τρακουδας / Τροκουδης) comme dans les panthéons de plusieurs cités (un dieu de l'orage Trqqas à Arneai par exemple)⁴¹³, est le théophore le plus répandu, des inscriptions du XIII^e siècle (le prince Tarhu(nta)piya à Hemite, à Hanyeri et dans la liste des témoins du traité d'Ulmi-Tesub ; plusieurs Tarhupiya sur des sceaux de Bogazköy) jusqu'aux périodes néo-hittite (bandelettes de plomb de Kululu pour le Tabal, prince Tarhupiya à Marash-Gurgum, fonctionnaire Piyatarhunza à Karkemish...) et hellénistique (Ταρκουμβιος en Cilicie par exemple).

- enfin, et toujours sur le long terme, ces notions de continuités et de permanence, omniprésentes dans les croyances religieuses, s'observent aussi de manière claire dans les pratiques, les titres et les épithètes politiques, via de nombreux anthroponymes formés sur les termes *warpala/i-* (*Warpalaziti* = Ορβαλασητας), *hantawati-* (« royauté, roi », Tuwati / Tuwa = lycien *tuwada* / grec Τως, Τουας) ou *tapar-* (« gouverner, administrer », dans [Har]tapu par exemple, que l'on retrouve dans le lycien *dapara* / Δαπαρας et le grec Τβερ-, comme dans Τβερσητας = Tapar(a)ziti)⁴¹⁴. Dans ces trois cas, le nom propre semble dériver du titre ou de l'épithète correspondant, bien que le cas reste plus ambigu pour Tuwati⁴¹⁵. Ces héritages se retrouvent dans d'autres termes politiques et épithètes, que les auteurs grecs comme Hérodote ont d'ailleurs parfois confondu avec des noms propres, comme le titre royal cilicien à l'époque achéménide Συέννεσις, qui vient du louvite *zuwanassa-* « du chien » > « chasseur », titre porté par exemple par Tudhalia IV⁴¹⁶, ou le titre lydien de « Candaule », qui pourrait dériver du louvite *hantawata-*, « le roi », traduit par βασιλευς sur la trilingue de Xanthos et porté par les souverains de la dynastie des

⁴¹⁰ Houwink Ten Cate, 1961, p. 119-120. Cette continuité dans l'onomastique se retrouve aussi à travers les continuités dans les panthéons et les cultes, comme l'a montré l'auteur à travers l'assimilation Runtiya – Hermès de Corycos.

⁴¹¹ Lebrun, 2002, p. 168.

⁴¹² Houwink Ten Cate, *ibid*, p. 119.

⁴¹³ Lebrun, 2002, p. 166-167.

⁴¹⁴ Houwink Ten Cate, *ibid*, p. 118. Egalement Τβερημωσις (= louv. Tarpamuwa ?).

⁴¹⁵ Suggestion de Freu, 2012, p. 93. Le titre aurait donc donné le nom propre dynastique Tuwati (deux et peut-être même trois rois du Tabal, si on accepte l'équation *Tuali* = Tuwati).

⁴¹⁶ Yakubovich, 2011, p. 539. Sur ce titre royale "le chasseur", voir Simon, 2009, et Hawkins, 2012.

Héraclides-Sandanides, dont le dernier représentant, Myrsilos, est assassiné par Gygès⁴¹⁷. La continuité et les fusions sont donc ici triples : dans l'anthroponymie (Mursili = Myrsilos), la religion (Santa = Héraclès) et l'idéologie politique (*hantawata-* = *candaule*). Nous suggérons d'ailleurs au passage l'équation *hantawati* = *candaule* = Tantale, le roi lycien (?) châtié par les dieux (*voir dernière partie*).

- un dernier élément de forte continuité semble résider dans l'anthroponyme Harariya, qui désigne aussi une montagne divine, le classique Mont Argée, ou du moins un de ses sommets, et qui dérive du louvite *ariyata/i-* (verbe *ari(ya)-*, « dresser, mettre debout »), terme présent dans l'épithète du dieu de l'orage honoré sur l'inscription KULULU 1, « Tarhunza du *aratali-* » et peut-être dans l'anthroponyme *Sariya* (*sar(i)-* + *ari(ya)* ?). Or on retrouve ce terme *aratali-* dans le théonyme grec Artemis, via le participe louvite *artami-*, puis le lycien *ertemi-*⁴¹⁸, mais aussi peut-être le nom Harariya dans l'anthroponyme grec Ἀραρα (Cilicie)⁴¹⁹, et dans la dynastie des Ariaratides, fondée par le roi Ἀριαραθῆς Ier, qui justement régnait sur la Cappadoce à la période hellénistique⁴²⁰. Une seule et même étymologie, d'origine louvite, semble se dégager de ces différents termes (montagnes divines, anthroponymes, épiclèse).

3.2 La société et les élites : professions, statuts et titres.

3.2.1 Familles, professions et statuts.

Après notre étude onomastique, il est temps de classer et d'interpréter les différents titres, métiers et indications de statuts attestés dans notre corpus. Sur ces aspects, les sources tabaliennes, avec les bandelettes de plomb de Kululu surtout, s'avèrent être les plus riches de l'ensemble du monde néo-hittite. Outre une dizaine de professions et quelques indications de statuts sociaux (notables, « hommes libres », SERVUS...), elles révèlent aussi un univers curial complexe et une administration royale élaborée, où se côtoient vizirs (la seule attestation néo-hittite), scribes (le plus grand nombre d'occurrences du monde néo-hittite), prêtres (*idem*), gouverneurs, « seigneurs » ou « chef de... », eunuques, « Grands de... » et militaires hauts gradés (attestations nombreuses). Là encore, les permanences des titres et des structures politiques hittites ressortent très nettement (*voir partie IV pour une étude plus détaillée*).

Il semble possible de regrouper ces éléments en deux grands types :

- les termes indiquant des métiers et des statuts
- ceux se rattachant au monde de la cour, des dignitaires, et à l'administration royale

Notre prétention n'est pas ici de traduire avec exactitude chaque terme ou titre, mais de brosser un tableau le plus complet possible des structures socio-professionnelles et de l'univers curial du Tabal, septentrional surtout, en essayant de dégager les hiérarchies et les fonctions propres à chaque dignitaire. On convoquera pour ce faire deux synthèses précieuses : celle de F. Pecchioli Daddi pour le II^{ème} millénaire⁴²¹, et celle de F. Giusfredi

⁴¹⁷ Forlanini, 1999, p. 23 et note 16 : le titre, hittite à la base, aurait été déformé par une étymologie phrygienne, puis transmis ainsi aux Lydiens. Voir aussi Lipinski, *Gyges et Lygdames*, p. 159.

⁴¹⁸ Lebrun, 2005, p. 425. Voir aussi Melchert ?? et Gerard, 2006, p. 250.

⁴¹⁹ Houwink Ten Cate, *ibid*, p. 118.

⁴²⁰ Les débats sont vifs autour de ce dernier anthroponyme : louvite ou perse ?

⁴²¹ *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolica ittita*, Rome, 1982.

pour les états néo-hittites de l'âge du fer⁴²², bien que certaines conclusions de celui-ci peuvent être précisées, nuancées ou même parfois écartées.

1. Métiers et professions.

Les bandelettes de plomb de Kululu montrent une dizaine de professions, dont nous proposons les traductions et tentatives d'interprétation ci-dessous, selon un ordre alphabétique. Plusieurs des individus cités reçoivent des moutons ensemble (marqués * dans le tableau), ce qui indique des statuts ou professions communs, et sans doute des partenaires commerciaux, recevant ici les biens de manière collective⁴²³. Un système type « corporation de métier » semblerait donc possible. Remarquons enfin ces titres posent tous d'importants problèmes de traductions, que même les spécialistes comme F. Giusfredi sont loins de régler de manière définitive.

⁴²² *Sources for a Socio-Economy History of the Neo-Hittite States*, Heidelberg, THeth 28, 2010.

⁴²³ Giusfredi *ibid.*, 201.

Profession	Source et localisation	Nbre d'individ.	Traduction
<i>huhurpari(ya)-</i>	<i>KLS 2</i>	2*	« L'homme du <i>huhurpali-</i> ». Sens de « siège, trône » à Karkemish (A 11b), mais désigne aussi la partie d'un char de guerre ⁴²⁴ . Connection également avec un instrument de musique (?) ⁴²⁵ et un vase <i>huhupal</i> . Traduction très difficile, mais possible point commun avec le bois et son artisanat ? Ou alors une fonction militaire, en lien avec la charrerie ?
<i>hur(a/i)nal(l)i-</i>	<i>KLS 1 + 2</i> « Tuna basse »	1 + 2*	« Le chasseur ». Titre attesté du grand roi hittite ⁴²⁶ , mais pas de contexte royal ici ⁴²⁷ . « Chasseur » comme profession ou un auxiliaire, plus ou moins particulier, du roi lors de ses chasses ? Une fonction similaire apparaît sur une lettre de Maşat (<i>HKM 48</i> et <i>Collins 71</i> , qui parle de l'existence d'un « <i>staff of professional hunters</i> »).
<i>kukisati-</i>	<i>KLS 1 + 2 + frag. 1 /</i> « Tuna basse »	2 ou 3	« Boucher » pour Giusfredi. Connexion avec le verbe hitt. (avec redoublement) <i>kukus-</i> , « détruire » ⁴²⁸ . Son statut semble élevé, puisqu'un <i>kukisati-</i> est capable de donner 42 mesures d'orge (<i>KLS 1</i>), 308 « dons » (<i>frag. 1</i>), tout en recevant peut-être, comme « faveur gracieuse » (<i>WASI ?</i>), 68 moutons (<i>KLS 2</i>). Il pourrait tout à fait s'agir d'un « boucher rituel », responsable des sacrifices ⁴²⁹ .
<i>lah(i)nal(l)a/i-</i>	<i>KLS 2</i>	4* + 2*	L'unique connection serait avec le hitt. <i>lahni-</i> , qui désigne une substance dissoute dans l'eau, à boire lors de certains rituels hittites ⁴³⁰ , ce qui nous ramènerait à nouveau vers un univers cultuel et religieux. Une autre possibilité serait de faire dériver le terme du verbe louv. <i>lahuni-</i> , « purifier, laver » : un personnel religieux chargé de nettoyer les objets culturels ? Voir la racine commune <i>lah(i)-</i> dans l'anthroponyme Lahi et le hapax LAHIZI (un bâtiment en lien avec le vignoble ou, d'après ce terme <i>lah(i)nal(l)a/i-</i> , les libations ou des objets servant aux rituels de purification ?).

⁴²⁴ Giusfredi 2010, 163-164.

⁴²⁵ Hawkins 1981, 161. Un luth (avec ?) pour Alice Mouton.

⁴²⁶ Hawkins 2006.

⁴²⁷ Giusfredi *ibid.*, 149.

⁴²⁸ Giusfredi *ibid.*, 151.

⁴²⁹ Payne 2012, 76 et note 97. L'auteur remarque que ces *kukisati-* étaient suffisamment importants pour posséder des sceaux (ceux de DÜLÜK et de GAZIANTEP par exemple) et propose avec précaution une connexion avec une « (*ritual?*) *butchery* ». Un dernier indice d'un boucher lié aux rituels et aux sacrifices peut se dégager de l'inscription KARKEMISH A2+3 §§ 17 a-d, qui liste dans une formule exécutoire quatre titre ou noms de métiers, apparemment liés à des pratiques culturelles et connectés au dieu de l'orage de Karkemish et à la « maison des artisans (?) » élevée pour lui par le roi Katuwa : « qu'il soit un prêtre des libations, ou un mélangeur (?), ou encore un boulanger [visiblement spécialisé dans le « pain *tunik-* »] ou un *kukusati-* ».

⁴³⁰ Giusfredi *ibid.*, 154-155.

Profession	Source et localisation	Nbre d'individ.	Traduction
<i>sarkunala-</i>	<i>KLS 2</i>	1	« Cordonnier » proposé avec prudence par Hawkins, de <i>sarkuwai-</i> , « se chauffer » ⁴³¹ . Vu que l'individu donne 200 moutons (le maximum attesté dans ces documents sur plomb), Giusfredi y voit plutôt un titre connecté avec les moutons et propose « éleveur » ou « pasteur » i.e un métier qui nécessite de marcher sur de longues distances.
<i>tarpal(l)a/i- / tarpala(n)za-</i>	<i>KLS frag. 3</i>	1	Du louv. <i>tarpalli-</i> , « remplaçant ». Le terme apparaît dans les textes cunéiformes traitant de rituels de substitution, mais il est peu probable qu'il s'agisse du même sens ici. Plutôt « le marchand », ou mieux « le représentant (commercial) » i.e un agent qui conclue des actes au nom d'un patron ⁴³² .
<i>uzakali-</i>	<i>KLS 2</i>	1	Les seules connexions proposées par Giusfredi sont le hitt. <i>wek-</i> « demander » ou le louv. cunéiforme <i>ussa/i-</i> , « année » (?) ⁴³³ .
<i>waralaza-</i>	<i>KLS 1</i> « Tuna basse »	1	Avec suffixe de profession <i>-z(z)a</i> . Connexion avec le louv. cun. <i>waralla/i-</i> , « <i>one's own</i> ». Giusfredi propose « le propriétaire » (sous-entendu « d'une échoppe », « d'une maison », « d'un ou plusieurs bâtiment(s) »...) ⁴³⁴ .

2. Les indicateurs de sexes et de statuts sociaux.

Il est possible dans un second temps de dégager les termes indiquant des statuts sociaux et hiérarchiques. Outre le terme SERVUS (**hudarli-*, « serviteur »), qui désigne, avec ou sans son corollaire DOMINUS (« seigneur »), une subordination aussi bien entre un roi et une divinité, qu'entre un souverain et un de ses fonctionnaires⁴³⁵, on relève :

⁴³¹ Hawkins *CHLI*, 513. Acceptée par Freu 2012, 193. Voir Giusfredi *ibid.*, 156.

⁴³² Giusfredi *ibid.*, 159.

⁴³³ Giusfredi *ibid.*, 169.

⁴³⁴ Giusfredi *ibid.*, 169-170.

⁴³⁵ Jasink 1998, 99, et Giusfredi 2010, 145-147. Le terme, bien attesté sur des sceaux de l'âge du bronze, apparaît à huit reprises dans le corpus tabalien, dans des contextes très différents : des gouverneurs ou fonctionnaires « serviteur » d'un roi, donc des subordonnés, des fonctionnaires subalternes (CIFTLIK, KULULU 1, KIRSEHIR, SULTANHAN, HISARCIK 1, BULGARMADEN) ou des « servante » ou « serviteur » de divinités, donc plutôt ici des prêtres ou des rois grands pontifes d'une divinité (EGRIKÖY, KULULU 8). Dans le même ordre d'idée et en lien avec la fonction (ou la profession) de l'individu mais aussi avec celles de la divinité en question, une divinité peut être désignée comme le DOMINUS d'un homme (« mon seigneur Tarhunza... » pour un roi à TOPADA, « mon seigneur Sarruma » pour un commandant de l'armée à PORSUK). Et le terme DOMINUS peut également désigner une différence de rang entre un roi et son gouverneur (« mon seigneur Warpalawas, le roi », à BULGARMADEN, « mes seigneurs » à KULULU 4).

- VIR (**ziti-*), attesté à l'âge du bronze, mais qui ne me semble pas être un « titre » ou un « indicateur de statut »⁴³⁶. Sur l'inscription KULULU 5 § 7, il est utilisé dans la formule exécutoire pour indiquer une différence par rapport à la « femme », « FEMINA-*ti-* », louv. *wanat(i)* (« qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme »). Il indique ainsi la masculinité, davantage qu'un statut social, ce qui se retrouverait selon nous dans l'anthroponymie (comme suffixe *-ziti*, comme Muwaziti, ou utilisé seul, comme dans le nom propre Ziti à Karkemish). Le terme fait toutefois bien partie d'une titulature lorsqu'il est associé à un autre épithète, comme le « *430 VIR » (KIZILDAG 4 § 3), le « VIR + LITUUS.AVIS » (« l'homme chanceux, favorisé ? », SUVASA C) ou le « *74 VIR » (SUVASA C à nouveau). Enfin, une autre forme, CAPUT-*ti-* traduit lui aussi par « homme », désigne plus clairement soit un homme (du) « commun », un homme « du peuple » (à KARATEPE par exemple), soit une personne d'un rang inférieur, par rapport à une autorité royale (épithète « *tiwadami / tiwarami* CAPUT-*ti-* », « intendant du Soleil ») ou par rapport à un supérieur hiérarchique (inscription ALEP 6 § 11 et le fragment d'Ankara)⁴³⁷. Ce terme n'est d'ailleurs jamais utilisé par des rois ou des grands rois, contrairement à VIR / *ziti-*.

- *arawani-*, littéralement « l'homme libre ». Yamada, dans son étude des textes d'Emar au II^e millénaire, a montré que la société hittite faisait un distinguo clair entre les « libres » (akk. LÚ.ELLUM) et les « non libres » (lfr). Les premiers étaient des personnes dépendantes d'un pouvoir supérieur, pas forcément « nobles » ou « notables », mais non esclaves, tandis que les seconds étaient des individus qui pouvaient, dans le droit commun, être achetés⁴³⁸. Hawkins fait dériver ce terme louvite du hitt. *arawa(nni)-*, « libre », mais sans l'interpréter⁴³⁹. Au vu de cette attestation unique non seulement dans le monde néo-hittite mais également dans la documentation sur plomb de Kululu, Giusfredi va lui plus (sans doute trop) loin en suggérant « l'homme libéré de toutes dettes »⁴⁴⁰. Nous pensons quant à nous que le terme peut soit renvoyer à la terminologie hittite générale étudiée par Yamada. Il s'agirait alors d'un individu d'extraction modeste, mais non esclave, qui se serait, fait assez remarquable pour le distinguer explicitement des autres contributeurs des bandellettes de Kululu, hisser dans l'administration ou l'intendance palatiale⁴⁴¹. Ou alors s'agit-il d'un ancien esclave affranchi ? Signalons que la pratique de la réduction en esclavage de populations conquises, courante chez les Hittites comme chez les Assyriens, est attestée sur l'inscription de TOPADA § 25⁴⁴².

- parmi les termes en MAGNUS, citons le « MAGNUS-*ra-z(z)a-* » (**uraz(z)a-*), qui peut être traduit par « notable » ou « homme de condition élevée ». Il apparaît dans un même contexte de formules exécutoires sur les inscriptions de KULULU 2 et 5, par opposition à *sa-ti-sa-*, « personne de condition humble, modeste, basse »⁴⁴³ : « qu'il soit un

⁴³⁶ Contra Giusfredi 2010, 140.

⁴³⁷ Giusfredi 2010, 77, suivi par Freu 2012, 192.

⁴³⁸ Yamada 1995, 300-301.

⁴³⁹ Hawkins *CHLI*, 512.

⁴⁴⁰ Giusfredi *ibid.*, 143-144.

⁴⁴¹ L'individu en question, un certain Tarhunaza, donne comme redevance 110 mesures d'orge, chiffre assez élevé.

⁴⁴² « Il / ils réduisi(ren)t les UPATIT- (?), les femmes et les enfants en esclavage » (Hawkins ou Payne) ou, pour Weeden, « il [l'ennemi] m'envoya des etc... comme esclaves », en geste de rédition (2010, 52). Sur la servitude comme « état sans doute assez fréquent aussi bien dans les cités et au palais que dans les campagnes », voir Freu 2012, 192.

⁴⁴³ Hawkins *CHLI*, 489.

notable ou une humble personne ». Terme bien attesté en louv. cun. à l'âge du bronze⁴⁴⁴, il se retrouve à Karkemish dans un contexte permettant de préciser les fonctions de ces « notables » : sur l'inscription de CEKKE § 14, ce titre désigne un groupe de notables ayant des fonctions locales, aux côtés d'un *hazanu-*, un « maire »⁴⁴⁵. Giusfredi les identifient comme une classe d'administrateurs, de fonctionnaires, « dans le cadre des pouvoirs locaux des districts périphériques et des petites villes des royaumes néo-hittites ». Ils pourraient ainsi évoquer les LU.SAG hittites, qui possédaient à l'âge du bronze des rôles très divers⁴⁴⁶. Si ce « cadre des pouvoirs locaux » paraît effectif, ces équivalences ne me semblent toutefois pas correspondre aux réalités des trois attestations relevées ici : il s'agit davantage d'une classe de possédants, de riches propriétaires, qui détenaient un pouvoir décisionnel à l'échelle des villages et des petites villes, sans être pour autant de réels « fonctionnaires » ou « administrateurs ». Ils formaient ainsi probablement des assemblées locales, partageant ainsi certains traits avec les Conseils des Anciens, qui exerçaient l'autorité dans les villages hittites⁴⁴⁷.

Nous préférons valider les synonymes proposés par Jacques Freu plutôt que ceux de Federico Giusfredi, et c'est en partie pour cela que nous le traitons dans ce groupe des indicateurs de statuts. En revanche, nous traiterons le titre « MAGNUS + *ra/i-ia-li-* » (**uriyal(l)i-*) dans la partie ci-dessous, car il renvoie lui-même à un titre de (haut-?) fonctionnaire. D'autres riches possédants et notables figurent sur les bandelettes de plomb de Kululu, si l'on tient compte des quantités d'orge dont ils doivent s'acquitter, comme « Ar(a)hwita, de la ville de Tiwarali » (400 « mesures », chiffre maximum qui n'apparaît que dans cet unique cas⁴⁴⁸), « PUGNUS-rimi, de la ville basse de Tuna », « DOMINUS-nizarma de la ville de Parzumina », Haha ou Tarhunaza (200 « mesures » chacun). Il en va de même pour les individus figurant sur le fragment 1 (face i, 1. – 3.) Masani, Aparaura et Kwarinazi, qui doivent donner un « tribut » de plus de 110 moutons chacun⁴⁴⁹.

3. Les structures familiales.

Les textes funéraires permettent une première approche de ces structures. L'érection et l'entretien de la stèle funéraire, mais aussi les cultes, peuvent être pris en charge par des membres très divers du cercle familial, indice de communautés élargies, perceptibles par ailleurs dans la lamelle de plomb de Kululu 3 (+ frag. 2) que nous présentons juste après :

- les « enfants » du défunt (KULULU 2 et 3)
- le « père » (EGREK)
- le « neveu » (KULULU 4)⁴⁵⁰ qui a érigé la stèle, et, concernant les cultes funéraires, peut-être « mes enfants (?) et mes eunuques »⁴⁵¹

⁴⁴⁴ Starke *StBoT* 30, 55 (+ n. 34) et 55 (+ n. 40).

⁴⁴⁵ Freu 2012, 186.

⁴⁴⁶ Giusfredi *ibid.*, 132.

⁴⁴⁷ Klock-Fontanille 1998, 75.

⁴⁴⁸ Le chiffre réapparaît sur le frag. 3 (2.), mais cette fois c'est une quantité destinée « au roi, au *HIRAN* »

⁴⁴⁹ Respectivement 111, 131 et 133, les trois autres individus devant s'acquitter de 27, 97 et 69 moutons chacun.

⁴⁵⁰ § 15 : « *ru-wali-sa8 FRATER-la-sa8 INFANS-ni-sa8* », qui désignent « le fils du frère de Ruwas ».

⁴⁵¹ Payne 2012, 50, note 53 : « la phrase est trop peu préservée pour traduire, mais il pourrait s'agir des honneurs ou des obligations que les ? et les eunuques doivent rendre au défunt ». Cf Hawkins, 446 « et pour moi, mes... ... [..., / et pour mes eunuques ... [... ».

- peut-être les frères ou plutôt un père et son fils, pour un troisième personnage (un autre fils ?) qui serait alors le défunt (KULULU 6)⁴⁵²

Remarquons au passage que ces éléments, de même que la pratique de transmission d'éléments anthroponymiques (tout ou partie, voir note 155 ci-dessous) de père en fils, illustrent bien la structure patrilinéaire de la famille louvite. De même, sur les 94 individus cités en position de donateur ou de receveur sur les lamelles de plomb de Kululu, la filiation est précisée pour 16 d'entre eux. La généalogie la plus complète est celle de l'auteur de l'inscription de PORSUK : « Parh(a)wira, fils d'Ati, petit-fils de Nuna ».

L'histoire des femmes, chère à Michelle Perrot, est extrêmement difficile à étudier dans notre corpus. Ce type d'approche devrait toutefois être tentée, pour l'ensemble du monde néo-hittite, les textes de Karkemish, la stèle de MEHARDE, les stèles de Marash et les documents de Kummuh fournissant ici des entrées certainement très riches d'interprétations. En Cappadoce, signalons la possible présence d'une reine, Tatuhepa, « servante de Tarhunza » (EGRIKÖY). Sur l'inscription IVRIZ 2, le roi Warplawa nomme sa mère, ce qui est rare dans les titulatures et les généalogies introductives. Enfin, citons le cas de la « mère de Tuna » sur les bandelettes de plomb de Kululu, qui pose de nombreux problèmes d'interprétation. Une déesse-mère poliade ? Une prêtresse ? Un surnom donné à la reine ?

Concernant les structures familiales toujours, il semble intéressant ici de présenter la bandelette de plomb de Kululu 3 (+ frag. 2), qui est bien un *census* comme J.D. Hawkins le proposait⁴⁵³ :

Nom (du chef de famille ?)	Nombre de propriétés (type ferme ?)	Membres masculins de la maisonnée	Membres féminins de la maisonnée	Bétail possédé	Nombre total de membres
<i>nom manquant</i>	une maison	4 hommes	deux femmes	un boeuf	6

⁴⁵² Les deux anthroponymes lisibles et accolés sont « Kwazanani et Tarhuntinani ». Il pourrait s'agir d'un père et de son fils, le premier ayant transmis un élément onomastique classique (-*nanni*, « frère ») au second, si on s'appuie sur des exemples similaires comme Tahruwari, [fils de] Tarhuzarma (EGREK), « Kwarimuwas, fils de Muwas » (lamelles de plomb de Kululu), « Tarhunaza, fils de Tarhuwari » (BULGARMADEN) ou bien sur « Uramuwa, fils d'Uramuwa » (lamelles de plomb de Kululu à nouveau).

⁴⁵³ Hawkins 1987, 154-157 (« un recensement de ménages, de maisonnées »). *Idem* Giusfredi 2012, 204-205 (« recensement à comparer avec des modèles néo-assyriens similaires », cf. J.H.S. Johns 1901 *An assyrian doomsday book, or Liber censualis of the district round Harran in the seventh century B.C.*, Leipzig), et Freu 2012, 153-154. Il s'agit de l'unique exemple d'un tel document dans l'ensemble du corpus néo-hittite, et donc d'une nouvelle spécificité tabalienne.

Nunu	<i>idem</i>	un homme	deux femmes	trois boeufs	3
Hanu(wa)	<i>idem</i>	cinq hommes	<i>idem</i>	<i>non indiqué</i>	7
Ta	<i>idem</i>	trois hommes	<i>idem</i>	<i>idem</i>	5
Lahi(ya)	<i>idem</i>	trois hommes	<i>idem</i>	<i>idem</i>	5
Tarpami	<i>idem</i>	six hommes	neuf femmes	<i>idem</i>	15

Ces communautés peuvent donc être de tailles diverses (de 3 jusqu'à 15 membres). Si on laisse de côté le dernier foyer, la taille moyenne est de 5 membres environ, ce qui suppose des familles à priori nucléaires. En revanche, la troisième et surtout la dernière ferme indiquent des structures potentiellement élargies⁴⁵⁴, avec frères, grands parents, oncles, qui pourraient aussi inclure de possibles proches ou ouvriers agricoles.

3.2.2 Les élites : l'univers aulique et l'administration royale.

Ce monde qui gravite autour du roi et du palais, ainsi que la sphère de la royauté déléguée, incarnée par les « gouverneurs », peuvent être scindés en plusieurs sous-groupes, en fonction des titres et des fonctions :

1. Les titres auliques (hauts-fonctionnaires, administrateurs et intendants).
2. Le gouvernorat (titres et fonctions).
3. Les scribes et les lapicides.
4. Les titres de prêtrises.
5. Les cadres militaires.

1. Les différents titres curiaux peuvent désigner des hauts-fonctionnaires et des administrateurs aux fonctions très diverses (intendance palatiale, possibles rôles diplomatiques ou militaires, personnel comme les eunuques, possédés par des souverains mais aussi par d'autres hauts-fonctionnaires...) et souvent peu évidentes à identifier clairement, à moins parfois de procéder à des comparaisons avec des titres de l'âge du bronze. Les situations peuvent d'ailleurs se complexifier davantage dès lors que l'individu en question peut, dans la même inscription, posséder d'autres titres et fonctions. A deux exceptions notables près, celle des eunuques, attestés dans cinq régions néo-hittites (Tabal septentrional, Karkemish, Kummuh, Melid et Gurgum) et celle du « seigneur de maison » (TELL AHMAR I § 15), les titres énumérés ci-dessous ne le sont qu'en Tabal :

- le vizir (EGRIKÖY)
- le « seigneur de maison dans la Maison du seigneur » (KULULU 4)
- le « chef des majordc₁₅₂ lu roi] » (SUVASA)
- le *uriyal(l)i-* (bandele : plomb de Kululu et lettre de Kirşehir)

⁴⁵⁴ Comme il en existait déjà sous l'empire hittite. Voir aussi l'importance de la fratrie après le décès du chef de famille, qui pourrait avoir conservé la propriété familiale et l'avoir gérée comme une communauté fraternelle, sur le modèle des « *undivided brothers* » mésopotamiens (Diakonoff 1982, 41). Sur ces aspects, voir Yakar 2000, 50 et 52.

- ° le « *a-[sa?-tara/i?](-)MAGNUS+RA/I?-ia* » (bandelette de Kululu)
- ° les eunuques (KULULU 4)

Le vizir, (LIGNUM)*sukala-*, se présente comme le « serviteur » d'un *tarwani* dont le nom est perdu. Il « était présent » aux côtés de Taduhepa, prêtresse et possible reine, sur l'inscription d'EGRIKÖY § 3. Il semble avoir joué un rôle lors de la (re- ?) construction de plusieurs forteresses, citées § 4. Le titre hittite est un emprunt à l'akk. *šukkallu*, sum. SUKKAL, probablement transmis à l'âge du bronze via le hourr. *šukkalli*-⁴⁵⁵. Pour Giusfredi, il est difficile de savoir si le terme est un héritage de l'âge du bronze, venant de la tradition hourrite, ou si les royaumes louvites l'ont emprunté aux Néo-Assyriens. Considérant que la majorité des titres attestés dans notre corpus l'étaient déjà sous l'empire hittite, il semble possible d'adopter ici la première solution⁴⁵⁶. Le vizir était durant l'empire hittite un collaborateur du Grand Roi, mais sa fonction est très mal connue⁴⁵⁷. Il pourrait s'agir ici d'une sorte d'intendant ou de représentant itinérant du *tarwani-*.

Le deuxième titre nous permet d'entrevoir un aspect de la carrière d'un haut fonctionnaire en Tabal septentrional au VIIIème siècle, Ruwa, à travers les deux inscriptions KULULU 1 et 4⁴⁵⁸. Sur la première inscription, le personnage se dit simplement « SERVUS de Tuwati ». Il a relevé des bâtiments, aménagé un vignoble sacré et mis en place un culte pour un « Tarhunza de la montagne ». Il montre à plusieurs reprises sa subordination par rapport à Tuwati et son respect envers lui : il désigne le roi comme premier propriétaire des bâtiments, il en appelle aux faveurs divines pour lui avec redondance (§§ 13-14 : « Mais pour Tuwati, que ces dieux lui soient favorables, et qu'ils ne favorisent personne d'autre que lui ! »). Il invoque la « justice » royale. A KULULU 4, sa titulature s'est considérablement allongée : s'il continue à bien marquer sa subordination (« cher à ses seigneurs », il les a également « bien chéris »), il se présente comme « le *tarwani-* », suivi de l'épithète « rejeton du Soleil ». Plus loin, il semble présenter dans sa biographie et la liste de ses qualités un court *cursus honorum* :

§§ 6-8 : « Et j'étais cher à mes seigneurs, et ils m'ont nommé gouverneur et je fus Seigneur de la Maison dans la maison du seigneur ».

Si les « seigneurs » renvoie bien à des supérieurs humains et non aux dieux, ce que laisse indiquer le titre en question⁴⁵⁹, l'individu aurait effectué sa carrière sous plusieurs dirigeants (dont un Labarna ou un Tarwanala ?) ou sous plusieurs rois (Tuwati II et Wasusarma ?), étant d'abord « gouverneur » (à l'époque du roi Tuwati II ?) puis sans doute « intendant du Soleil » et enfin « (DOMINUS-*ni-ha-wa/i-mu* DOMUS-*ni-i*)

⁴⁵⁵ Laroche, *Glossaire hourrite*, et Pecchioli Daddi 1982, 515-517. Voir aussi Bossert 1960, 11 : « vizir, ministre ».

⁴⁵⁶ C'est d'ailleurs un reproche que l'on peut adresser à Giusfredi, qui voit des emprunts et influences assyriennes dans beaucoup d'aspects socio-économiques du monde néo-assyrien. 153 or même que la plupart de ces aspects, et c'est assez évident en Tabal, sont déjà bien attestés dans les cultures hittites, louvites et hourrites de l'âge du bronze.

⁴⁵⁷ Freu 2012, 186.

⁴⁵⁸ Il semble bien s'agir du même individu, l'inscription KULULU 1 ayant été gravée de son vivant, et la 4, funéraire, à sa mort.

⁴⁵⁹ Hawkins *CHLI*, 446.

DOMUS-*ni*- DOMINUS-*ni-i-sa-* », « Seigneur de maison (dans la Maison du seigneur) ». Ce titre réapparaît sous la forme simplifiée de « Seigneur de maison » à KULULU 5 § 2 et, en dehors de notre corpus, à TELL AHMAR 1⁴⁶⁰. La « Maison » correspond bien ici à la famille et au palais royal, comme le montre l'inscription de BOR, dans laquelle Warpalawa a érigé une stèle du Tarhunza des Vignes « alors qu'il était fils de la Maison », i.e probablement « prince royal, prince de sang »⁴⁶¹. Considéré comme un « *secular office* » par Hawkins, ce pourrait être une haute fonction palatiale, qui rappelle celle du « chef du personnel du palais » (*GAL DUMU/MEŠ É.GAL*). Un bon équivalent serait celui de *major domo*, qui évoque les « maires du palais » francs.

Le titre « MAGNUS.URCEUS » qui figure à SUVASA, attesté à la fin de l'empire hittite⁴⁶², est traduit par Hawkins « chef des majordomes [du roi] »⁴⁶³, et pourrait être également un prétendant pour ce titre de « chef du personnel du palais ». Giusfredi le rapproche plutôt du hittite *GAL.SILA.SU.DUŠ.A*, traduit « Grand / Supérieur des échansons » par Suzanne Herbordt⁴⁶⁴. Il s'agissait quoiqu'il en soit d'un haut dignitaire, ce « MAGNUS.URCEUS » étant également « prêtre de Sarruma » et apparaissant dans un contexte de victoire militaire (celle de Wasusarma à Topada) avec aménagement du territoire. Un personnage au titre proche figure sur la graffite impériale de SURATKAYA (n° 4) : « Kwalili(a), BONUS2 URCEUS », « le bon majordome »⁴⁶⁵. Comme à l'âge du bronze, ces titres auliques peuvent avoir eu des significations bien réelles, mais la plupart des individus concernés sous l'empire hittite sont cités parmi les témoins des traités importants et avaient surtout des fonctions diplomatiques ou militaires, comme par exemple le *GAL GEŠTIN* (« Grand du vin »)⁴⁶⁶.

Le *uriyal(li)-* apparaît à trois reprises, sur deux des bandelettes de plomb de Kululu (un dénommé Hapira, lamelle 1, § 9, 49 et un Nunu, lamelle 2, § 1, 4) et sur la lettre de Kirşehir (§ 16). Il s'agit à nouveau d'un titre en MAGNUS, ici « MAGNUS + *ra/i-ia-li-* », qui fait à nouveau et en un certain sens écho au « GAL » hittite (« Grand [de...] »). Dans la documentation de Kululu, le premier s'acquitte d'une redevance de 40 mesures d'orge, chiffre moyen, tandis que le second reçoit un don de 40 moutons, chiffre ici élevé par rapport aux quantités données aux autres individus listés dans le document. Le terme rappelle deux titres hittites à Giusfredi⁴⁶⁷ : soit, à nouveau, un chef militaire, comme les LU*Uralla-*, soit un administrateur, le LU/MUNUS *uriyanni-*⁴⁶⁸. Les proximités morphologiques de même que les fonctions feraient plutôt pencher en faveur de la deuxième possibilité, ce que le rôle de l'*uriyal(li)-* cité dans la lettre de Kirşehir pourrait aussi confirmer. En effet, celui-ci apparaît comme étant un fonctionnaire sous les ordres de Muwatalli, lui-même gouverneur dépendant du roi Tuwati. C'est lui qui est chargé d'aller

⁴⁶⁰ Hawkins *CHLI*, 241, renvoie à nouveau vers l'inscription KULULU 4, sans proposer d'interprétation pour cet « *office* ».

⁴⁶¹ Giusfredi 2010, 129, cite le titre « Seigneur de maison » mais sans l'analyser. Il ne propose qu'une comparaison avec ce passage de l'inscription de BOR.

⁴⁶² Sceau de Zuzuli par exemple (Herbordt 2005, Kat. 552-553 et p. 310).

⁴⁶³ Hawkins *ibid.*, 462.

⁴⁶⁴ Herbordt, 2005, cité par Giusfredi *ibid.*, 121.

⁴⁶⁵ Oreshka, *L.I.*, 363.

⁴⁶⁶ Voir Marizza 2007. Plus généralement sur ces titres au 154 ii correspondent à des fonctions militaires de premier rang, voir Beal 1992, 342-357.

⁴⁶⁷ Giusfredi *ibid.*, 135-136.

⁴⁶⁸ Pecchioli Daddi 1982, respectivement 118 et 226. Sur le second titre, voir *idem* 2010, 232-241, qui l'assimile au titre *ABUBITU(M)*. Il s'agit d'un personnage au statut élevé (pp. 223-234), titulaire d'une charge économique en lien avec l'approvisionnement d'une ou de plusieurs villes en nourriture (grains, parfois vin..., cf p. 236).

collecter une somme d'argent chez un notable local, Katuni. Le nombre d'occurrences – trois individus différents – ainsi que la phrase « vous couvrez d'éloges et de bonnes attentions les *uriyal(li)* de tout le monde, mais vous ne l'avez pas fait avec le mien »⁴⁶⁹ – indiquent que cette fonction était très répandue. Il s'agit donc d'un envoyé, d'un émissaire, non spécifiquement royal, dont les missions étaient d'ordre diplomatique et financière. Toutefois, le *uriyanni-* peut aussi posséder sous l'empire hittite une fonction militaire⁴⁷⁰ et un *uriyanni-* célèbre, AMAR.MUŠEN, qui figure à la 7^{ème} place dans la liste des témoins du traité d'Ulmi-Tešub, était aussi *KARTAPU*, « aurige, commandant des chars »⁴⁷¹. Les attestations de « KAPAR(A)NA fortifiées » (conquises par l'auteur de la lettre ?) et de l'achat d'un ou plusieurs boucliers sur la lettre de Kirşehir pourraient indiquer que ce peut être encore le cas au Ier millénaire⁴⁷².

Le dernier titre, original car non attesté en dehors des bandelettes de plomb de Kululu, est celui de « *a-[sa?-tara/i?](-)MAGNUS+RA/I?-ia* », titre porté par l'individu nommé Huliya. Le lecture de ce passage est très incertaine⁴⁷³, mais il semble que l'on retrouverait ici un *uriya(lli)-*, précédé de l'indication *asatara/i-*. Pourrait-on y voir une connexion avec les louv. *asa-*, « place, siège » / *astar-*, « trône », qui donnerait ainsi « le *uriya(lli)-* du trône » ou « Grand du trône » ?

Enfin, on trouve parmi le personnel les « eunuques », mais dans un contexte non royal, sur l'inscription funéraire du haut-fonctionnaire Ruwa KULULU 4 § 14. Ils pourraient avoir joué un rôle, avec les enfants (?) de Ruwa, dans les honneurs et les obligations à rendre au défunt, indice de leur proximité étroite avec le « maître ». Sous la forme *usinasi-* / *wasinasi-*, ils figurent sur les inscriptions KARKAMISH A 6, MARASH 14 et MALPINAR, ainsi que sur celles d'IZGIN, d'ANCOZ et dans les lettres d'Assur (*wasinasahi(sa)-* = « la charge d'eunuque »)⁴⁷⁴. A l'origine déterminé par le hiéroglyphe *474 et signifiant probablement « castrat »⁴⁷⁵, il est synonyme du *sariyasi-* hittite, emprunté à l'akk. *ša réši*, « eunuque, intendant »⁴⁷⁶. Personnages très proches du grand roi sous l'empire hittite, fréquemment chargés de missions diplomatiques, ils s'occupent de la personne du souverain et de sa famille. Il peut à l'époque impériale inscrire ou faire inscrire ses propres monuments, comme l'illustre la graffite n° 2 d'AKPINAR (« Zuwani, l'eunuque »)⁴⁷⁷. D'un statut social très bas à l'origine (des prisonniers de guerre « faits eunuques » au service du roi sur MARASH 4 ; personnage qui clôt la formule exécutoire de MALPINAR « qu'il soit Seigneur de la Rivière de la cité de Sarita, une personne de rang inférieur ou un eunuque »...), ils peuvent se hisser très haut sur l'échelle sociale, par leur fonction même, dans l'administration et l'intendance palatiale. L'exemple le plus célèbre est Yariri, eunuque devenu régent de Karkemish et *tarwani-*⁴⁷⁸. Nos cas

⁴⁶⁹ Akdogan et Hawkins 2010, 3-4.

⁴⁷⁰ Beal 1992, 319-320.

⁴⁷¹ Freu 2007, 200 et 203.

⁴⁷² Pour les hypothèses de traductions de ces deux passages, voir Weeden, resp. 2010, 52 et n. 86, et 2013 (sur le nouveau fragment de lettre sur plomb découvert sur le site de Yassihöyük), 16.

⁴⁷³ Hawkins *CHLI*, 512, insiste sur ce point dans ses 155 aires. Il propose dans sa traduction p. 509 « Huliya, le A[...]URI(?) ».

⁴⁷⁴ Giusfredi 2010, 138-139. Voir aussi Hawkins *CHLI*, 128 et, pour les lettres d'Assur, 549.

⁴⁷⁵ Hawkins 2001, 229-232. Voir aussi Freu 2012, 187-188.

⁴⁷⁶ Hawkins *ibid.*, 217-218.

⁴⁷⁷ Oreshka *L.I.*, 369.

⁴⁷⁸ Freu *ibid.*, 188.

montrent que des eunuques servaient également des hauts-fonctionnaires, et non pas seulement les rois et leurs familles, comme c'est visiblement le cas à Gurgum, à Kummuh et à Karkemish. C'est d'ailleurs un nouvel indice illustrant le très haut statut de ce Ruwa dont nous avons brossé le portrait et la « carrière » plus haut.

D'autres agents du pouvoir, difficiles à identifier clairement car sans titre ou précision de statut, semblent présents dans nos sources. C'est par exemple le cas pour deux individus nommés sur les lamelles de plomb de Kululu (bandelette 2, § 1, 1. et 2.), Muwahi et Lali, chargés de superviser les dons de moutons fait respectivement à Ni et à Par(a)sata. Plutôt que des marchands, ils sont définis comme des « agents des impôts » par Giusfredi ou « des agents du pouvoir chargés de contrôler les assignations de troupeaux aux bénéficiaires » par Freu⁴⁷⁹. Difficile en revanche d'identifier qui se cache derrière les DARE-*mi-na*, « nous donnons » (bandelette 2, § 1, éléments 3. et 6. + frag. 3, éléments 2. à 5.). Un « nous » royal semble à écarter, puisque l'élément 2. est à traduire « nous donnons 400 mesures d'orge au roi, au *HIRAN* ». Il pourrait alors correspondre au(x) fonctionnaire(s) de la chancellerie royale chargée de superviser l'ensemble de ces donations, impositions et perceptions de tributs, et aussi de les mettre par écrit, probablement aidé(s) d'un scribe.

2. Les *tapariyali-*, le *haziani-* (BULGARMADEN) et le « maître des porteurs de pithos » ou « seigneur des hommes du pithos »⁴⁸⁰ (KARAHÖYÜK-ELBISTAN, XIIème siècle) renvoient à des fonctions générales de commandement local, très proches de celles que possédaient les *BEL.MADGALTI* (litt. « seigneurs de la tour du guet », hitt. *auriyaş işaş*)⁴⁸¹, les fonctionnaires d'un rang moins élevé et, à l'échelle encore plus restreinte d'une cité ou d'une micro-région, les *hazannu* de l'empire hittite. Ces titres sont tous trois attestés dans l'administration royale hittite de l'âge du bronze. Ils sont bien la preuve des tentatives de la part de certains souverains tabaliens (Tuwati II et Wasusarma au Nord, Warpalawas II à Tuwana) de reconstruire les fondements d'un pouvoir plus ou moins centralisé, même à une échelle restreinte, reposant sur des administrations locales et des liens de vassalités⁴⁸². Les multiples occurrences des expressions « serviteur de... » et « mon seigneur », listées ci-dessus, permettent de supposer que ces « gouverneurs » locaux prêtaient des serments de fidélité à leurs maîtres, comme à l'âge du bronze⁴⁸³. Comme Ruwa à KULULU 4, ils sont « nommés gouverneurs » par le roi (§ 7) et placés « sous l'autorité » du seigneur⁴⁸⁴ (§ 5, pour lequel Hawkins propose « de toute mon âme, je me suis soumis à mes seigneurs et au Labarna ? »⁴⁸⁵). Ils n'omettent pas de louer la grandeur et les qualités de leurs maîtres et souvent, dans des formules respectueuses, de leur

⁴⁷⁹ Respectivement Giusfredi 2010, 201 et Freu 2012, 153. Voir déjà Hawkins 1987, 146-151.

⁴⁸⁰ Hawkins *CHLI*, 291, suivi par Woudhuizen 2004a et b et Freu 2012, 37. Jasink 1995, 19, traduisait « chef magasinier », mais nous retiendrons la proposition d'Hawkins.

⁴⁸¹ Marazzi 1979, 79-81 (le « Grand du vin », quatrième titulaire dans la hiérarchie impériale, tenait aussi la coupe du roi pendant les cérémonies religieuses). Voir aussi Beal 1992, 427-437. Le terme utilisé le plus souvent pour le caractériser est celui de « gouverneur » ou « gouverneur de province » (Klock-Fontanille 1998, 74-75 ou Freu 2007, 283).

⁴⁸² Fiedler 2005, 132.

⁴⁸³ Klock-Fontanille *ibid.*, 75.

⁴⁸⁴ « L'autorité royale » réapparaît à SULTANHAN.

⁴⁸⁵ Hawkins 1995, 112-113.

souhaiter longue vie, prospérité et faveurs divines⁴⁸⁶. Dans certains cas, le roi vient lui-même visiter les lieux, lançant les programmes d'aménagement du territoire et donnant probablement ses instructions au gouverneur local⁴⁸⁷. Le personnage royal est également invoqué aux côtés des dieux pour protéger les bâtiments élevés, la ville ou le pays correspondant⁴⁸⁸. Dans certains cas enfin, on retrouve des situations proto-féodales de don / contre-don : c'est en récompense de sa fidélité que Ruwa a été « fait gouverneur » ; c'est parce que Tarhunaza « était bon » envers son « seigneur Warpalawa » que celui-ci lui a « donné la divine montagne Muti » et parce qu'il était « très cher » envers lui, que Warpalawa lui « vendit [à un prix avantageux ?] des chariot pour les mules ».

Le titre de l'auteur de l'inscription de KARAHÖYÜK désignait un gouverneur d'une circonscription assez vaste, et donc en charge de plusieurs cités. Ce titre (*Lar.* HH 312.1) est bien attesté dans des textes hittites (*SBo* II, no. 223) de même que sur plusieurs bulles de Bogazköy. Le personnage qui le porte, Armanani, était d'après l'inscription en charge de la « cité [et du pays] POCULUM », qui correspondent sans-doute respectivement au site de Karahöyük et à une partie de la conque d'Elbistan⁴⁸⁹. Le « seigneur » (soit le grand roi lui-même, soit le dieu de l'orage) lui aurait aussi confié le contrôle de trois autres cités, elles-aussi située dans le « pays POCULUM » à la suite de sa venue dans le pays et la cité, qu'il aurait trouvé « désertée ». Armanani contrôlait donc visiblement quatre villes (la « cité POCULUM », dans laquelle il résidait, et les villes de Lukarma, d'Hant...piya et de Zu(wa)maka), en plus d'autres « lieux ». Enfin, il ressort du texte que les fonctions d'un tel officiel étaient :

- militaires (il a construit un bâtiment, sans doute élevé ou relevé des murailles⁴⁹⁰, et a placé, dans l'éventualité d'un siège, « les portes » et sa « cité » sous la protection du « dieu de l'orage du pays »⁴⁹¹)

- civiles (il a implicitement contribué au repeuplement de la cité POCULUM, que le grand roi a trouvée « désertée », et aurait donc probablement géré des problèmes divers, de nature démographique, agricole ou urbaine)

- religieuses (il a élevé une stèle au « dieu de l'orage du pays POCULUM », a fait en sorte que ce dieu soit vénéré « dans chaque localité » et a institué un culte, peut-être pour Halki⁴⁹²)

Le titre *tapariyali-*, log. LEPUS + *ra/i-ia-li-* (du louv. *tapar*, « administrer, gouverner »)⁴⁹³ est attesté au VIIIème siècle en Tabal septentrional : Ruwa à KULULU 4,

⁴⁸⁶ La lettre de Kirsehir débute par une longue formule de salutation respectueuse de Muwatalli envers son « seigneur » Tuwati. A SULTANHAN, Sarwatiwara dit avoir réhabilité le lieu « grâce à l'aide et à la bonté de Wasusarma » et que Tarhunza du Vignoble a donné au roi « une puissante capacité *warpi-* ». A CIFTLIK, les dieux doivent être « favorables » envers Tuwati (*idem* KULULU 1), lui donner « à manger et à boire [à satiété] » ainsi que « les têtes de ses ennemis », en lui garantissant « de longs jours ».

⁴⁸⁷ A CIFTLIK, c'est le roi Tuwati qui a élevé les (« DOMUS ») *parnanza-* que le gouverneur a ensuite géré et complété. A KULULU 1, les « maisons » appartiennent à Tuwati et non au fonctionnaire. A AKSARAY, « Tuwati [le roi ?] vint et prononça ces paroles : tous les intérieurs de maisons ? ».

⁴⁸⁸ A KULULU 4, les bâtiments doivent rester intacts, « par la justice de Tuwati ».

⁴⁸⁹ Hawkins *ibid.* Nouvelle hypothèse proposée toutefois par Van Quickenberghe 2013.

⁴⁹⁰ Respectivement « une maison de *263-TANA- » et « *²²⁴ CITER » (*kutasari-*, « murailles, fortifications », mais avec des doutes pour Starke, *Stamm.*, § 261), face B, § 17. 157

⁴⁹¹ « Quiconque ferait le siège de ma cité » pour Hawkins (), 5.

⁴⁹² Respectivement § 1 / §§ 12-13 / §§ 14-15.

⁴⁹³ Le mot *tapar-* / *tapariya-* est attesté en louv. cun. (Pecchioli Daddi 1982, p 437, Jasink 1998 p 97), avec un sens de « gouverner, régner ».

Sipi à KARABURUN, et, à SULTANHAN, dans la formule exécutoire (base F., 4 : « qu'il soit un gouverneur ou un roi »)⁴⁹⁴.

Le terme et ses dérivés pourraient être à l'origine même du toponyme Tabal, qui dériverait alors de *tapariya-*, mot désignant des circonscriptions administratives hittites au II^e millénaire⁴⁹⁵, donnant alors un pays nommé *Tapariya* (?). Lorenzo D'Alfonso, à l'origine de cette hypothèse, suggère aussi un processus transitionnel intéressant : les anciens « gouverneurs » de l'empire hittite et leurs descendants, qui constituaient des dynasties locales d'administrateurs, auraient progressivement construit des monarchies locales, et pris pour plusieurs d'entre eux le titre de « roi »⁴⁹⁶. Cette évolution, très probable dans le cas de la dynastie des dirigeants de Gurgum, possible dans celui des dirigeants de Nahitiya puis de Tuwana⁴⁹⁷, supposable également dans le cas de plusieurs souverains tabaliens, est proposée par l'auteur pour les attestations de ces « gouverneurs » dans les inscriptions tabaliennes de KARABURUN et de SULTANHAN, ce qui est ici à nuancer⁴⁹⁸. Le « gouverneur » Sipi à KARABURUN a en effet probablement bien été tenté par un pouvoir plus large, entrant alors en conflit avec le « roi » Sipi, d'où le « contrat » conclu pour la construction d'une forteresse, qui résonne presque comme un pacte d'alliance, le « gouverneur » reconnaissant alors au final sa subordination. A SULTANHAN en revanche, il nous semble clair que le contexte de formule exécutoire indique une subordination claire des gouverneurs par rapport à une autorité supérieure, royale ici et bien établie⁴⁹⁹.

Mais, plus que les titres, les fonctions qui se dégagent des textes ainsi que l'iconographie nous révèlent d'autres cas de « gouverneurs » locaux. Quatre autres cas nous semblent renvoyer à de possibles « gouverneurs » : le « SERVUS du héros Wasusarma » de SULTANHAN, le « SERVUS du héros Wasusarma » d'AKSARAY, le « SERVUS de Tuwati », Muwatali, de la lettre sur plomb de Kirşehir et le « SERVUS de Tuwati » à CIFTLIK, dont la titulature est trop endommagée pour pouvoir la reconstituer, mais dont l'iconographie correspond bien à celle d'un gouverneur, d'un détenteur de pouvoir sur une population locale. De même, les fonctions locales semblent identiques pour l'auteur de l'inscription de BULGARMADEN, qui se dit à la fois *tarwani-*, « serviteur de Warpalawa » et qui occupait la fonction de *haziani-*, traduit le plus souvent par « maire », ici plutôt « administrateur, gouverneur » en charge de la montagne Muti et de ses ressources⁵⁰⁰. Les fonctions du *HAZANU* à l'époque hittite impériale font toujours débats chez les spécialistes : fonctionnaire majeur d'Hattusha, qui surveillait les autres fonctionnaires inférieurs, pour I. Singer, mais administrateur plus local, aux rôles à la fois militaires et civils pour Pecchioli Daddi⁵⁰¹. Il semble que dans le cas de l'auteur de l'inscription de BULGARMADEN, la deuxième interprétation soit la meilleure. Le titre se

⁴⁹⁴ Forme verbale dans les deux premiers cas ; forme nominale dans le dernier (Giusfredi 2010, 104-105). Pour tous ces termes, la dérivation directe du verbe louvite *tapar* est clairement assurée (Melchert 1993 p. 207 ou Giusfredi *ibid.*, 107).

⁴⁹⁵ Kloekhort 2008, 830-832 (« province, district administratif, circonscription »).

⁴⁹⁶ D'Alfonso, *Fs. Fales*, 189-190 + notes 22 à 24.

⁴⁹⁷ De Saruwani, « seigneur de ville » (ANDAVAL) : 158 arani, « roi » (NIGDE 2) puis Warpalawas II, « roi » (BULGARMADEN, BOR).

⁴⁹⁸ D'Alfonso, *ibid.*, note 24.

⁴⁹⁹ Clause finale : « qui désire cet ARMA, qu'il soit [un homme ?] ou une femme, un gouverneur ou un roi etc... ».

⁵⁰⁰ « Governor » pour Hawkins *CHLI*, 523. Le titre apparaît dans l'institution du sacrifice final : « quiconque deviendra *hazani-* de la montagne Muti, devra etc... ». Sur ce *hazannu-*, emprunté à l'akkadien, voir Pecchioli Daddi 1975 et 1982, 449-452.

⁵⁰¹ Singer 1998 *contra* Pecchioli Daddi 1982. Sur ce débat, voir aussi Patrier in *Chroniques assyriologiques*.

retrouve sur l'inscription de CEKKE (Karkemish), mais précédé cette fois du déterminatif LIGNUM⁵⁰², déterminatif qui réapparaît dans notre corpus pour désigner le « vizir » de l'inscription d'EGRIKÖY (le LIGNUM*sukala-*). Lié aux notions d'axe et de linéarité, ce déterminatif est associé à tout objets en bois (*tarut-*, « statue de bois » ; *huhurpal(i)-*, possible partie en bois d'un char de guerre) mais aussi au vocabulaire politique de la succession et donc de sa transmission (*salha(t)-*, « succession » i.e « bâton de la succession, du pouvoir »).

Ce hiéroglyphe LIGNUM, qui prend la forme d'un bâton de pouvoir, de commandement, est d'ailleurs omniprésent dans l'iconographie néo-hittite, en tant que principal symbole d'autorité et de commandement⁵⁰³. Comme en Assyrie, le bâton peut être tenu par des rois (reliefs rupestres de Kizildag et de Karapinar, ill. et)⁵⁰⁴, mais aussi justement par des « gouverneurs » et hauts-fonctionnaires locaux, comme sur la stèle de CIFTLIK (ill.)⁵⁰⁵. Les modèles tabaliens montrent tous un pommeau évasé ou en forme de boule, comme celui du relief rupestre de MALPINAR (Kummuh). Plus largement, il semble qu'un type iconique bien précis, en partie marqué par les influences assyriennes, correspondait à cette fonction de governorat dans le monde néo-hittite, aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles : la longue robe frangée à l'assyrienne, une main devant les lèvres, reproduction du hiéroglyphe *amu-*, « je suis », le bâton dans l'autre main⁵⁰⁶. On notera l'absence de l'épée, qui figure au contraire sur la quasi-totalité des figures royales néo-hittites, ou du *flabellum*, visible sur plusieurs statues royales de Marash⁵⁰⁷. Si le bâton peut effectivement être considéré comme une influence assyrienne sur certaines oeuvres (relief de Kizildag par exemple, qui reprend à l'identique les modèles de Tighlat Phalazar III à Til Barsib ou de Sargon II à Khorsabad), le principe n'est pas étranger aux structures symboliques hittites, comme le montrent le GIS *kalmush*, *lituus* magique du grand roi et houlette du berger⁵⁰⁸, ou le bâton simple figurant probablement sur la statue colossale de Tudhalia IV à Yazilikaya (base de statue de Yekbaz)⁵⁰⁹. C'est aussi l'attribut de la souveraineté céleste dans les mythes : Kumarbi, d'ailleurs figuré à Yazilikaya avec un long bâton⁵¹⁰, « le père des dieux [...], prend dans sa main un bâton et les vents légers comme chaussures, et il voyagea ». A l'âge du bronze, on le retrouve encore sur le sceau de Tarkasnawa de Mira (unique cas iconographique de la fin de l'empire où le roi vassal ne tient pas une lance et un arc, avec la tunique courte, mais le bâton du guide, avec un long manteau), dans l'iconographie des dieux-montagnes (bâton seul pour « l'image » de

⁵⁰² Giusfredi 2010, 141-142, et Freu 2012, 186, mais les deux auteurs ne le signalent qu'à CEKKE, omettant son attestation à BULGARMADEN.

⁵⁰³ Dans beaucoup de civilisations, c'est « à la fois une arme puissante, un soutien pour l'homme et un instrument magique [...] qui symbolise le pouvoir et l'autorité de celui qui le possède » (Colin 2000, 58).

⁵⁰⁴ Voir dans les autres états néo-hittites : Gurgum (MARASH 1), Kummuh (ANCOZ 5), Karkemish (figures de Suhis ou de Katuwa), mais aussi à Sam'al, dans le Patin (TULEIL 2) ou à Malatya. Le symbole se retrouve sur plusieurs oeuvres nord-syriennes, marquées par les influences araméennes (Ain Arab...).

⁵⁰⁵ Dans les autres états néo-hittites : statue du chef des eunuques royaux de Marash, relief rupestre du *River-lord* Atayaza à MALPINAR, hauts fonctionnaires et princes de Zincirli, certains personnages des stèles funéraires de Marash. Concernant ce symbole du bâton, nous renvoyons à notre *Master 2*, p. 56.

⁵⁰⁶ Appartiennent à ce type CIFTLIK, MALPINAR et plus 159 iostates de Zincirli (*Orthmann A/6*)+ TULEIL 2.

⁵⁰⁷ MARASH 4 et 13 par exemple.

⁵⁰⁸ Haas 1999, 182-183. Orthmann *USHK*, 297, va même jusqu'à considérer le bâton dans le monde néo-hittite comme le résultat d'une transformation du *lituus* impérial au fil du temps, qui ainsi se serait redressé et allongé.

⁵⁰⁹ Neve 1993, 355 et fig. 3.

⁵¹⁰ Le « bâton de la royauté originelle et céleste » pour Kurt Bittel.

la montagne Siwanta ou surmonté d'une figurine humaine avec disque solaire, croissant lunaire ou « aigle de fer » dans le cas d'autres dieux-montagnes) ou comme instrument de culte dans certains rituels festifs menés par les grands rois hittites, porté par un prêtre nommé « l'homme du bâton ». Il semble également que les deux filles du couple suprême à Yazilikaya (Allanzu et Kunzishalli, fig. 45 et 46) tiennent un bâton, comme la « Grand Reine » hittite sur plusieurs sceaux (sceau de Danuhepa par exemple)⁵¹¹. Le bâton, attribut des guides et des rois-pasteurs de leur peuple, symbole de verticalité et d'axe linéaire qui relie terre et ciel, est donc loin d'être un motif nouveau à l'âge du fer. Mais il devient plus systématique et remplace la lance et les autres armes ou attributs. Il est quoiqu'il en soit d'abord un motif exprimant le pouvoir mais aussi la notion de lien, d'intercession : intermédiaire entre le roi et les dieux (dans l'iconographie des dieux-montagnes), entre le peuple et les dieux (dans l'iconographie du roi ou de la reine au bâton) ou entre le peuple et le roi (dans l'iconographie du gouverneur au bâton).

Les fonctions locales de ces différents administrateurs locaux sont listées ci-dessous, proches de celles du « seigneur des hommes du pithos » de KARAHÖYÜK et des *BEL.MADGALTI* hittites.

a. Des fonctions militaires. A KARABURUN, Sipi participe à la reconstruction d'une forteresse en ruine. L'inscription très lacunaire de CALAPVERDI 1 mentionne une forteresse.

b. Des fonctions civiles. Elles peuvent être de nature économiques : dans la lettre de Kirşehir, Muwatalli s'occupe de percevoir de l'argent, peut-être des taxes ou un impôt local, mais son émissaire, un *uriyal(li)-*, a été mal reçu par Katuni, qui a refusé de s'acquitter de la somme fixée, ce que le gouverneur rend compte dans cette lettre officielle⁵¹². A SULTANHAN, c'est le gouverneur, et non le souverain, qui semble responsable des « prix idéaux » dans « le pays »⁵¹³. Les fonctions sont aussi agricoles : ils aménagent des vignobles – sacrés – comme à SULTNAHAN, mais s'occupent aussi des bâtiments d'exploitation annexes et des possibles outils agricoles qu'ils renfermaient, comme « les LAMATA ou les LAHI(ZI) » gérés par Ruwa et mis sous protection du Tarhunza de la montagne en KULULU 1 § 7-8⁵¹⁴. De même c'est par la piété et les actes rituels du gouverneur de SULTANHAN que Tarhunza a fait « descendre la pluie du ciel », ce qui a permis de fertiliser les champs de blé et la vigne. Les rôles sont aussi de type industriel, comme la « bonne gestion » des mines et le possible percement de nouvelles galeries par le *hazani-* Tarhunaza à BULGARMADEN.

c. Des fonctions religieuses surtout. Ils instituent des rituels (SULTANHAN, CIFTLIK § 14, KULULU 1 §§ 5-6, BULGARMADEN §§ 9-11), parfois pour l'avenir, entretenant ainsi la stabilité et l'harmonie des relations hommes / dieux. Ils érigent des statues ou des stèles (probablement SULTANHAN section 3., KAYSERI § 2, KIRSEHIR § 23). Ils construisent des temples et/ou des vignobles sacrés (CIFTLIK § 22, KULULU 5 §§ 1-3) ou relèvent des bâtiments ruinés (KULULU 1 §§ 2-3).

⁵¹¹ Voir notre mémoire de maîtrise, 113-114.

⁵¹² Giusfredi 2010, 238-239. L'auteur désigne la lettre comme un « un document diplomatique envoyé par un gouverneur ou un fonctionnaire au roi tabalien Tuwati ».

⁵¹³ « Lorsque je l'installais ici [Tarhunza des Vignes], alors dans le pays, deux moutons valaient 80 TIWATALI d'orge ».

⁵¹⁴ Pour Hawkins *CHLI*, 444 « des éléments agricoles, faisant partie des « maisons » et bâtiments en question ».

On voit à l'âge du fer ces « gouverneurs » tenter d'imiter, à l'échelle locale, les expressions et la geste de leurs souverains subalternes. A SULTANHAN, le gouverneur clame que « quelle que soit la personne qui a pris soins de [litt. « servi »] ce lieu, aucun ne l'a réhabilité à ce point, mais Sarwatiwara l'a restauré », passage qui imite clairement l'expression annalistique royale « mes pères et grands-pères n'avaient pas [...] mais moi je [...] ». Alors que l'inscription de ÇIFTLIK s'ouvre sur les constructions du roi Tuwati (§§ 2-6), elle se termine § 22 par « j'ai moi-même élevé un temple ». De même sur la stèle de KARAHÖYÜK §§ 5-9 (aménagement et constructions diverses du roi Ir-Tesub), puis §§ 11-15 (« et moi-même j'ai...pour le dieu etc... »), ou dans la lettre de KIRŞEHİR § 23 (« j'ai moi-même fais un dieu » i.e « réalisé une statue »).

3. Les scribes et les lapicides.

Huit « scribes » ou lapicides apparaissent dans notre corpus : un personnage défunt, Ilali, sur une des stèles funéraires de Kululu, un individu, probablement le graveur, dans les lamelles de plomb de Kululu, et quatre signataires des inscriptions qu'ils ont gravé, trois étant rupestres (La à TOPADA § 39, Wana ? à KARABURUN § 14, + Tyamamu à IVRIZ 1, C, visiblement occulté par Giusfredi), la dernière étant une stèle, ou plutôt une graffite (...)-watazi à KULULU 8). Deux autres « scribes » sont attestés, sur un fragment provenant d'Ivriz (...)-naha-Tarhunza à IVRIZ frag. 2) et sur le bloc très fragmentaire CALAPVERDI 2 § 2.

Des « scribes » apparaissent bien dans le monde néo-hittite, mais ils sont au final peu nombreux : le « bon scribe » Ahuza sur la stèle de MEHARDE, un autre « bon scribe », Pedantimuwa sur celle de SHEIZAR⁵¹⁵, un autre Pedantimuwa « scribe », ainsi qu'un *kwananal(l)a-* (voir ci-dessous) « descendant de la maison de Suppiluliuma » à BOYBEYPINARI 1, et enfin un « scribe » sur l'inscription KARKEMISH A 26⁵¹⁶.

Il est intéressant de constater que sur les trois inscriptions rupestres mentionnées, les signatures ont été gravées à part : sur un rocher (inscription B) proche de l'inscription principale (inscription A) à Topada⁵¹⁷ ; au pied du rocher, longtemps immergé dans le cours d'eau, sur lequel est sculpté plus haut le grand relief à Ivriz⁵¹⁸ ; dans un cartouche (sorte de *sphragis*) à Karaburun, légèrement à gauche au-dessus de l'inscription⁵¹⁹. Sur ces deux dernières inscriptions, on renverra aux excellentes photographies de B. Bilgin et T. Bilgin⁵²⁰. Il semble étrange que d'autres inscriptions rupestres similaires comme celles de BURUNKAYA⁵²¹, de SUVASA et de BULGARMADEN ne présentent pas de telles signatures. Des recherches minutieuses menées autour de ces rochers ou blocs pourraient peut-être permettre de les retrouver.

Les verbes associés à ces « scribes » et utilisés pour désigner l'action d'« écrire », dont le dénominateur commun est bien « graver », peuvent être :

⁵¹⁵ Freu 2012, 183.

⁵¹⁶ Giusfredi 2010, 157-158.

⁵¹⁷ Hawkins *CHLI*, 451 et *Pl.* 252 (photo. *b*) et 253. L'inscription B est aujourd'hui détruite.

⁵¹⁸ *Ibid.*, *Pl.* 293.

⁵¹⁹ *Ibid.*, *Pl.* 266.

⁵²⁰ www.hittitemonuments.com

⁵²¹ Il pourrait être question du verbe « *tu-pi+ra/i-* », « il a écrit » ou « il écrira », selon une des hypothèses formulées par Ramaekers Hue 2005, 440, mais l'interprétation demeure difficile.

- CAPERE+SCALPRUM-*pa-wa-/i-* à Topada, que l'on retrouverait peut-être sous forme nominale (CAPERE+SCALPRUM), « l'inscription », à Ivriz. Il pourrait dériver du hitt.-louv. *puwai-*, « presser, appuyer » (lyc. (*p*)*pu(we)*, “graver, écrire [en relief ?]”) et on le retrouve à KARABURUN § 13⁵²². Il signifierait ici « graver, inciser, couper »⁵²³.

- *kwaza-* (log. CAPERE+SCALPRUM ?, REL-*za-*) à Ivriz, sous la forme *kwinzata* (3^{ème} personne du prétérit)⁵²⁴ : « couper, graver ». On retrouve ces termes dans les mots employés pour désigner l'inscription de KARABURUN dans la formule exécutoire finale, « quiconque effacera cette REL-*za-ma-ia* », litt. « mots gravés »⁵²⁵, et sur l'inscription ERKILET 1 « *a-wa/i za wa/i-na-za a-mu REL-za-ha* », « j'ai gravé cette pierre ».

- *273-*pi?-ti*, déterminé par SCRIBA à KULULU 8, de *tupi-* (*anta tupi-* à KARATEPE par exemple) « frapper, graver » ou « inciser, écrire ». Le verbe serait alors formé sur le radical des mots hitt.-louv. désignant la tablette, *tuppi-*, et le scribe, *tuppala-*⁵²⁶. *273 indique l'action, l'exercice d'une faculté, ici celle d'écrire sur pierre.

- enfin, une expression difficile à traduire à KARAHÖYÜK §§ 18-19, où l'auteur dit avoir « *202 SCRIBA(-)CAPERE-*ha* », ce qui pourrait indiquer selon Hawkins « une possible action d'écriture sur une stèle ou une paroi rocheuse »⁵²⁷

Plusieurs termes sont utilisés pour désigner, cette fois, le scribe lui-même :

- la forme la plus commune dans le monde néo-hittite est SCRIBA-*la-*, i.e le hitt.-louv. *tuppala-*, « le scribe », avec le suffixe indiquant des titres de profession -*ala/i-*. Elle apparaît dans notre corpus à KULULU 3, à KARABURUN⁵²⁸ et peut-être à TOPADA (partie détruite) et à CALAPVERDI 2 (« SCRIBA-*na-x-ha* » ?). Un terme difficile à traduire figure sur la première bandelette de plomb de Kululu § 1, 1. : « SCRIBA + *RA/I-za* »⁵²⁹. On retrouve le mot *tuppa-* + *ura-*, « grand [de] », + sans doute le suffixe de profession en -*za* : le *tupparaza* ? Un Grand / chef des scribes ?⁵³⁰ Ou alors un scribe spécialisé dans la maîtrise de l'écriture cursive ?

- un autre terme, tout aussi problématique, apparaît à deux reprises dans le corpus néo-hittite, celui de *kwananal(l)a-*, à BOYBEYPINARI 1 § 11 (Kummuh) et sur le fragment 2 d'Ivriz (« SA4 »(-)REL-*na-na-[la?-]*). Traduit avec un point d'interrogation « *stone-mason* » par Hawkins⁵³¹, on y retrouve semble-t-il le verbe *kwaza-*, « graver » (avec un suffixe de profession -*ala-*, déjà vu dans *tuppala-* ?). A BOYBEYPINARI 1, il est mentionné comme étant un « descendant de la maison du *tarwani-* Suppiluliuma », ce qui indique un noble lignage⁵³², et a « gravé » la stèle avec un autre individu, Pedantimuwa, qui possède lui le titre de « scribe ». Trois possibilités donc : deux titres synonymes (des

⁵²² Hawkins *CHLI*, 482 et 483, citant Morpurgo Davies, qui traduit le passage « que le dieu-Lune [...] ne le laisse pas écrire à nouveau par dessus [i.e réécrire sur l'inscription] ».

⁵²³ *Idem.*, 441.

⁵²⁴ *Idem.*, 447. Voir aussi Payne 2010, 147 : « *to cut, engrave* ».

⁵²⁵ Payne 2010b, 185 (*kwaza-ma-*, « *engraving, text* »).

⁵²⁶ Hawkins *CHLI*, 502, suivi par Ramaekers Hue 2005, 446.

⁵²⁷ Hawkins *CHLI*, 295.

⁵²⁸ Hawkins traduit la signature « *wa/i-na-sa SCRIBA-la-sa* » par « Wana était scribe ». De même pour Laroche 1996, 204, mais Ramaekers Hue *ibid*, 43, suggère une autre traduction. en considérant la possibilité que le terme *wana-* est au génitif dans la phrase : « le scribe de la pierre est X », donc « le lapicid 162 *anas tuppala-*] est X ».

⁵²⁹ Hawkins *CHLI*, 512 : « *unclear form and function* ».

⁵³⁰ Equivalent du hitt.-louv. *LUTuppalamuri-* / forme réduite *tuppanuri-* (MAGNUS.SCRIBA), « grand scribe » ? Mais ce titre est attesté à l'âge du fer sur plusieurs sceaux (Payne 2010b, 183).

⁵³¹ *Idem.*, 530.

⁵³² Giusfredi 2010, 152.

« scribes »), mais on voit alors mal pourquoi deux scribes auraient participé à la rédaction d'un seul document ; le *kwanala-* a un statut supérieur au simple « scribe », en tant que « Grand » ou « chef [des scribes] »⁵³³ ; l'un est « scribe », l'autre « graveur, lapicide » ou, si l'on suit Hawkins ou Payne, « tailleur de pierre »⁵³⁴. Annick Payne se demande à ce sujet si ce « tailleur de pierre » était lettré ou s'il se contentait de reproduire un brouillon rédigé par un « scribe ».

- enfin, l'inscription ERKILET 1 est traduite comme suit par J.D. Hawkins : « Moi, Huasarma, le *putiti-* du dieu Marutika, j'ai gravé cette inscription ». La majorité des spécialistes voient dans le hapax *putiti-* un terme renvoyant à une prêtrise, mais Ramaekers Hue le fait dériver de *puwai-*, « pousser, presser », proposant ainsi « le graveur du dieu Marutika-Santa »⁵³⁵. L'auteur en conclut ainsi qu'il existait deux termes différents : un pour l'activité de graver (voir ci-dessus), un autre pour celle d'écrire en relief⁵³⁶. Concernant l'inscription en question, nous pourrions ainsi émettre l'hypothèse d'une prêtrise, d'un serviteur du culte de Santa, peut-être en lien avec des rites funéraires écrits, gravés, inscrits (formules plus ou moins magiques...) par une sorte de « prêtre-scribe ».

De ces différentes terminologies se dégagent plusieurs éléments :

1. la distinction « scribe » / « scribe sur bois », bien attestée sous l'empire hittite, semble avoir disparu à l'âge du fer, du moins dans l'état actuel des sources.

2. les héritages de l'âge du bronze sont à nouveau présents, avec le logogramme SCRIBA(-la) et le verbe *puwai*, mais plusieurs autres termes sont nouveaux par rapport au deuxième millénaire⁵³⁷.

3. une distinction assez claire était faite entre « écrire » et « graver ». C'est le sujet même de l'article d'Annick Payne⁵³⁸. Mais les usages des termes SCRIBA et *kwananala-*, de même que les verbes employés, ne sont toutefois pas aussi systématiques que l'auteur le laisserait penser, et le *kwananala-* n'est à ce jour attesté que dans deux inscriptions⁵³⁹.

Il existait quoiqu'il en soit différents types de scribes, la plupart travaillant pour des souverains ou des *tarwani-*, d'autres pour des gouverneurs, et d'autre encore pour des marchands privés (lettres d'Assur). La glyptique hittite impériale montrait une hiérarchie interne, avec des « grands scribes », des scribes moins élevés dans la hiérarchie (scribes de deuxième, troisième ou quatrième « rang »), des scribes spécialisés (un « scribe de l'armée », un autre « de mille » (?))⁵⁴⁰. A l'âge du fer, certains scribes possédaient des assistants, comme le montre la stèle de SHEIZAR⁵⁴¹.

⁵³³ Une des hypothèses de Giusfredi *idem*.

⁵³⁴ Payne 2010b, 183-184. Mais la question reste ouverte : un type spécifique de scribe ou une autre profession, liée à la taille de la pierre ?

⁵³⁵ Ramaekers Hue 2005, 445. Payne 2010b, 184 et note 11 refuse de trancher. Toutefois, le terme peut aussi être rapproché de *pupata-*, attesté sur une des graffites rupestres de SURATKAYA (*pupala/i-* à CEKKE) : « l'écrivain, le graveur » (Oreshko *Luwian identities...*, 351).

⁵³⁶ *Ibid.*, 447-448. Remarquons toutefois que les deux inscriptions d'Erkilet, de même que la majorité des documents du corpus tabalien, montrent des signes incisés, et non en relief. Les seules exceptions sont KULULU 7 (l'unique exemple « en relief » parmi l'ensemble des inscriptions du site de Kululu), IVRI 163 ; ARAY et KAYSERI.

⁵³⁷ Giusfredi 2012. L'auteur remet en question notamment la configuration *tuppala-* = SCRIBA(-la) et note les originalités du vocabulaire de l'art scribal à l'âge du fer, par rapport à l'âge du bronze.

⁵³⁸ Payne 2010b.

⁵³⁹ « Malheureusement un quasi-hapax » pour Freu 2012, 183.

⁵⁴⁰ Herboldt 2005, 100-101.

⁵⁴¹ Voir Payne 2010a, 50 et notes 47-48 : « et, comme serviteur pour lui [i.e le scribe Pedantimuwa], X était présent ».

Comme à l'âge du bronze, le scribe entretient des liens très proches avec les souverains, ce qui transparaît bien à travers certains adjectifs, et il jouit d'un statut élevé⁵⁴². Il est question du « [scribe] bien-aimé / favori de Warpalawa » dans la signature d'Ivriz⁵⁴³. A Topada, la signature scribale est érodée (« La l'a gravé [...] de Wasusarma, Grand Roi [... »), mais une reconstitution similaire, type « le scribe de » ou « le bien-aimé, favori de », est hautement probable. Sur sa stèle funéraire, Ilali se présente comme étant « le scribe du *tarwani-* »⁵⁴⁴. Imitant une phraséologie caractéristique des inscriptions commanditées par des rois ou des gouverneurs, ce même Ilali insiste § 2 sur sa « vigueur » et sa « justice ». La question du sens exact du BONUS2.SCRIBA (le « bon scribe »), qui apparaît sur les stèles de MEHARDE et de SHEIZAR et sur des sceaux, est plus complexe. Difficile de dire s'il s'agit d'un titre dénotant un scribe de haut rang, ce qui laisserait supposer la permanence de structures hiérarchiques⁵⁴⁵, d'une formule de bénédiction (proche de la clause « que de [bonnes] choses [arrivent au] scribe »), mais qui ne ferait pas sens dans le cas de ces stèles⁵⁴⁶ ou si, comme dans la signature d'Ivriz, le terme est à prendre comme un adjectif mélioratif (« le bon scribe [aux yeux du roi] »).

Enfin, en tant que lettrés, maîtrisant ce qui apparaît comme étant une des formes majeures de propagande à l'âge du fer, à savoir l'inscription hiéroglyphique monumentale, en tant qu'auteurs et conservateurs de documents de natures variées (économiques comme les bandelettes sur plomb de Kululu, diplomatiques comme la lettre de Kirsehir...) et comme possibles transmetteurs du passé hittite (mythes, archives hittites, déchiffrement des monuments impériaux cappadociens...), les scribes avaient également un rôle de conseiller pour les souverains locaux, les hauts fonctionnaires et les gouverneurs⁵⁴⁷. On peut aussi se demander si, comme à l'âge du bronze, cette charge de scribe se transmettait de père en fils.

4. Les titres de prêtres.

Le signe caractéristique de l'âge du fer est SACERDOS. Outre ses attestations sur les inscriptions KARKEMISH A4b (début du Xème siècle) et A3 (fin Xème-début IXème), il apparaît à SUVASA B (deuxième moitié du VIIIème), *355-*sa6*, désignant un « MAGNUS.URCEUS, prêtre de Sarruma ». Il correspond comme au titre SACERDOS de l'âge du bronze (*372)⁵⁴⁸.

Un autre terme n'est attesté qu'en Tabal, sur l'inscription de KAYSERI § 17 : le *kumaza-*, du louv. cun. *kumma-*, « sacré », + suffixe de profession en *-aza*, que l'on retrouve dans le lycien *kumaza-*, « prêtre »⁵⁴⁹. Il semble, d'après l'inscription, en lien

⁵⁴² Il est intéressant de noter que deux scribes totalement différents (un de Kummuh et un autre du pays de P/Walistin) portent le même nom, Pedantimuwa, qui peut être construit soit sur *pedan-*, « plaine », soit justement sur le hitt. (*Salli*) *pedan*, « statut, position (sociale) », ce qui pourrait alors donner « puissance du statut ».

⁵⁴³ Hawkins *CHLI*, 518.

⁵⁴⁴ Hawkins *CHLI*, 518, où *wa/i-sa*[...] est restauré *wasam[i-]*, « favori, aimé de ».

⁵⁴⁵ Hawkins *ibid.*, 490, proposait deux possibilités de traduction (soit « le scribe, le *tarwani-* », soit « le scribe du *tarwani-* »), mais il semble, à la suite de Giusfredi, que l'on puisse tran
164 veur de la deuxième, en raison du génitif *sa4* dans le terme IUDEX-*ni-sa4*.

⁵⁴⁶ Payne 2010b, 183, reste très prudente (*idem* 2012, 49 et note 44).

⁵⁴⁷ Payne 2010b, 49 et note 44, semble pencher pour cette hypothèse, mais uniquement dans le cas des sceaux.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, 186.

⁵⁴⁹ Giusfredi 2010, 120-121.

⁵⁴⁹ *Idem*, 120. Voir aussi Hawkins *CHLI*, 474, Freu 2012, 184-185 et Melchert 1993, 35.

direct avec des infrastructures cultuelles (dont un *naos* ?) et les divinités chargés de les protéger (§§ 16-18). On retrouve la forme verbale *kumani-*, « consacrer, honorer » à TEKIRDERBENT ligne 1.

Le cas de « Huasarma, *putiti-* du dieu Marutika » (ERKILET 1) a déjà été discuté plus haut et dans notre section sur la religion. Nous pouvons le considérer, à la suite de nombreux auteurs, comme un serviteur du culte de Santa⁵⁵⁰. Peut-on faire une connexion avec le hourr. *putki-*, « enfant, fils », le terme étant alors à comprendre soit comme « enfant-serviteur du dieu X » ?

Signalons également ici les possibles serviteurs du culte étudiés plus haut dans les termes de professions, comme le *kukisati-* ou le *uwatari-*, et les termes ambigus *an(n)a/-i / an(n)at(t)i-* des bandelettes de plomb de Kululu⁵⁵¹.

Enfin, plusieurs éléments montrent que le roi était le *pontifex maximus* de la divinité⁵⁵², et plus particulièrement de Tarhunza. Plusieurs rois sont présentés ou se présentent comme le « serviteur » et donc le possible « grand prêtre » d'une divinité. A KULULU 8, un prince qui pourrait être Wasusarma, se dit « serviteur de la Montagne royale Sarruma », perpétuant peut-être ainsi une tradition impériale qui faisait des *tukhanti* les premiers prêtres de Sarruma. Le roi Tuwati est désigné par le gouverneur de CIFTLIK comme étant le « serviteur de Tarhunza », immédiatement avant le passage indiquant que le souverain a édifié plusieurs temples, les trois premiers étant celui de la triade Tarhunza-Sarhuntas-Sarruma, puis le temple du Tarhunza URUHIHAS- et enfin celui du couple Tarhunza-Hebat. Dans la même inscription, Tuwati semble être le « *WASURALI-* de Tarhunza », donc à priori « l'échanson, le préposé aux libations » du dieu de l'orage. A EGRIKÖY, si la dénommée « Taduhepa, servante de Tarhunza » est bien une reine, elle pourrait être là aussi considérée comme étant la première prêtresse du dieu de l'orage. Le Tarhunza des Vignes est honoré directement par Warpalawa, d'abord prince (BOR 1) puis roi (IVRIZ 1 et 2, Ambarderesi), sans aucune mention d'autres prêtres ou serviteurs du culte. Et c'est le roi lui-même qui d'après les textes et littéralement « élève, érige » les effigies divines de Tarhunza, comme à NIGDE 2 (« ce Tarhunza, Muwaharani l'a fait »).

5. Les cadres militaires.

Trois titres militaires figurent dans notre corpus. Ils contiennent tous le terme MAGNUS, « grand [de...] », claire reprise de la terminologie officielle de l'âge du bronze hittite, en particulier pour les titres militaires⁵⁵³. Ils ne sont attestés qu'en Tabal. Nous les présentons ci-dessous dans un ordre hiérarchique.

En haut de l'échelle et en Cappadoce septentrionale, nous trouvons à TOPADA §§ 16 et 21 le MAGNUS-*zi/a* (ANIMAL) EQUUS-*ta-*, littéralement « le Grand des chevaux ». Il s'agit vraisemblablement du commandant en chef de la « Cavalerie royale » qui apparaît à trois reprises dans l'inscription. Il est chargé § 16 de « surveiller la

⁵⁵⁰ Meriggi, Hawkins, Lebrun, et plus récemment Giusfred

⁵⁵¹ « La Mère » des rituels hittites, donc une prêtresse, 165
« Mère de Tuna », donc une déesse, pour Lebrun (*op. cit.*).

⁵⁵² Hypothèse proposée par Freu 2012, 185.

⁵⁵³ Voir par exemple les GAL UKU.UŠ ZAG / GÜB, « commandant des troupes de droite / gauche », le GAL MEŠEDI ou le GAL GEŠTIN, deux hauts-gradés de l'armée hittite, venant juste après le roi, le *tukhanti* et les autres princes royaux dans la hiérarchie militaire hittite (Lorenz et Schrakamp 2011, 135et note 32).

21, ou Freu 2012, 185.

fredi, qui reste toutefois prudent (*ibid.*, 125-126), mais la

frontière » pour le roi et apparaît § 21, trois ans après, aux côtés de la « Premières des Premières », sans doute un escadron d'élite de la cavalerie, qui pénètre violemment dans les territoires de l'ennemi. On retrouve un équivalent vieux assyrien, attesté à l'âge du bronze hittite, le GAL *sisē*⁵⁵⁴.

L'auteur de l'inscription de PORSUK se présente comme « Parhwira, fils d'Ati, petit-fils de Nuna [...] EXERCITUS –*la/i/u-na* MAGNUS + *RA/I-za-sa* ». Le titre militaire *kuwalann(i)-* + *uraz(z)a*, litt. « Grand de l'armée », correspond au EN(MEŠ) *tuzzias* / EN.KARAS hittite, de *tuzzi-*, « armée, troupes »⁵⁵⁵. Il s'agirait donc d'un « général ou un autre haut-gradé militaire » pour F. Giusfredi⁵⁵⁶, d'un « commandant » pour J.D. Hawkins⁵⁵⁷. Il désigne logiquement Sarruma comme étant son « seigneur » § 2, ce dieu étant traditionnellement le protecteur des soldats et la divinité garante de leurs serments. Au service de plusieurs rois § 3 (« les rois UZAMA pour moi favorablement »), dont Masaurhisas § 4 (« et pour moi, le roi Masaurhisas m'était favorable »), il est l'unique individu de l'ensemble du corpus tabalien à faire remonter sa généalogie jusqu'à son grand père, indice d'une probable dynastie importante de fonctionnaires ou de hauts-gradés militaires de la cité de Tunna.

Enfin, plus bas dans la hiérarchie et les pouvoirs de commandement militaire (*voir note 150 ci-dessous*), on trouve à SUVASA D un MAGNUS.CENTUM, litt. « Grand de 100 », donc un « capitaine de cent [soldats] », qui rappelle le hitt. UGULA LÚMEŠ LIM (« officier [en charge de] 1000 hommes »)⁵⁵⁸. Ce gradé était donc à la tête d'une cohorte. Dans l'inscription, son titre est précédé du mot EXERCITUS et de deux mots au datif mais illisibles. Ce capitaine apparaît aux côtés d'un haut-fonctionnaire prêtre de Sarruma (inscription B) et d'un probable gouverneur local (inscription C), sur un monument à interpréter probablement comme un marqueur de territoire nouvellement conquis ou un document de fondation urbaine (*voir la « [x]-ti-ti-wa/i-**430(URBS) » nommée sur l'inscription A). Des militaires étaient donc associés à ce type de monument et ce capitaine pourrait soit appartenir à un détachement de la grande armée de Wasusarma, qui vient de remporter une victoire (inscription de TOPADA), soit être à la tête de la garnison installée dans cette ville (nouvelle ?).

Deux derniers éléments méritent d'être signalés concernant les structures militaires louvites. On relève un titre renvoyant à la charrerie à TOPADA § 4, désignant un des « rois » alliés de Wasusarma face à l'ennemi parzu- / parwa-téen, « Ruwata, le *92 ». Ce déterminatif est attesté à KARKEMISH A2 + 3 § 1, où il semble lié au terme *zalala-*, « galop », et le hiéroglyphe montre un pied surmonté de deux roues. Hawkins propose « *the charioteer* », Mark Weeden « *the chariot-rider* »⁵⁵⁹ : « conducteur de char » ou peut-être « chef de la charrerie ». Ce terme évoque tout à la fois le célèbre KARTAPPU impérial (« aurige, commandant des chars ») et le LU *ismeriyas ishas* (« Seigneur des rênes »)⁵⁶⁰. Giusfredi

⁵⁵⁴ Hawkins *CHLI*, 457. Voir aussi Kammenhuber 1961, 13.

⁵⁵⁵ Beal 1992, 23-29.

⁵⁵⁶ Giusfredi 2010, 130-131.

⁵⁵⁷ Hawkins *ibid* note 144 ou Freu *ibid* note 142 traduisent « ... nmandant de l'armée ».

⁵⁵⁸ Pecchioli Daddi 1982, 471-474. Voir aussi Giusfredi 2010, 132, et Beal 1992, 95 et suiv. (de UGULA, « officier » + déterminatif de profession LÚMEŠ + LIM). Beal le définit p. 488 comme un « *middle-ranking military officer* ».

⁵⁵⁹ Respectivement *CHLI*, 455, et 2010, 50.

⁵⁶⁰ Le titre fait également écho au GAL LÚMEŠ ŠAŠ, traduit « *chief of chariot fighters* » par Beal 1992, 295, à la tête d'au moins 1000 hommes.

penche plutôt pour la deuxième possibilité⁵⁶¹, mais il faut garder à l'esprit que ce Ruwata est désigné par le terme de « roi ». Le *92 serait ainsi peut-être plus un épithète qu'un titre lié à l'armée du Grand roi de Wasusarma, à moins que Ruwa ait été désigné par le Grand roi pour mener les chars dans la bataille, au vu de ses qualités dans ce domaine.

Enfin, comme à l'âge du bronze hittite, le souverain était bien le commandant en chef de l'armée⁵⁶², comme l'indiquent l'inscription de TOPADA § 5 (« moi-même avec ma Cavalerie royale je vins et fortifiais la frontière »), l'épithète **hastala/i-*, « héros », et d'autres *topoi*, comme les dieux qui « mettent les ennemis aux pieds » du roi à BOR ou « courent devant » le souverain dans la bataille à TOPADA.

Ainsi, sur la trentaine d'indicateurs de statuts et de titres divers, près d'une vingtaine évoquent ou correspondent à des termes attestés à l'âge du bronze hittite, aux XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles en particulier. Les permanences sont notamment très fortes dans le Tabal des rois Tuwati II et Wasusarma, qui ont ainsi clairement repris à leurs comptes des pratiques et des structures politico-administratives hittites impériales. Des nouveautés ou innovations sont toutefois également bien attestées, surtout dans les termes de professions (voir tableau 1 plus haut), mais aussi chez les scribes (le *kwananala-*) ou les prêtres (le *putiti-*).

3.3 Généalogies et dynasties royales.

En cumulant les inscriptions hiéroglyphiques, les textes assyriens et les sources urartéennes, il est possible de dégager les principales dynasties royales ayant régné sur la majorité des espaces tabaliens, aux différentes époques. Nombre d'auteurs se sont déjà attelés à cette tâche, de manière plus ou moins concluante. Toutefois, les travaux de Jacques Freu (sur les « grands rois » du Tarhuntassa puis les états néo-hittites)⁵⁶³, de Trevor Bryce (sur les dynasties néo-hittites)⁵⁶⁴, de M. Dillo (sur le grand roi Wasusarma et sa dynastie)⁵⁶⁵ et de Sarah Melville (sur les différents rois du Tabal)⁵⁶⁶ permettent de donner une image assez claire des états et des souverains qui les ont dirigés.

En raison des liens existant entre le Tarhuntašša des XIII^{ème} et XII^{ème} siècles et les états néo-hittites plus tardifs du Tabal⁵⁶⁷, et du fait de l'inclusion dans notre corpus des

⁵⁶¹ Giusfredi 2010, 133.

⁵⁶² Lorenz et Schrakamp 2011, 135.

⁵⁶³ Respectivement 2005, 407 pour l'arbre généalogique, et 2012.

⁵⁶⁴ Bryce 2012, 141-153 et 292-293 pour les états et souverains tabaliens.

⁵⁶⁵ Dillo 2003, 318 pour l'arbre généalogique, mais l'identification d'Huliyā (inscription KULULU 4) avec le Hulli des sources assyriennes (*idem*, 319) ne reposent sur aucune preuve et doit être abandonnée, Hulli étant un anthroponyme louvite bien trop commun en Cappadoce. Nous préférons voir en Hulli un descendant de l'« ennemi parzu-/ parwatéen » vaincu par Wasusarma peu avant sa déposition par le roi assyrien.

⁵⁶⁶ Melville 2010, 102 pour l'ensemble des états tabaliens et 103 pour les arbres généalogiques du « *Tabal proper* / Bit Purutaš ». Mais il est à noter que l'auteur ne prend pas en compte toutes les sources hiéroglyphiques, se concentrant surtout sur les textes assyriens. *Idem* chez Akçay 2014, 57 et *Tablo 1.* 167

⁵⁶⁷ Les inscriptions des « grands rois » du Tarhuntassa (KI... -KARADAG / BURUNKAYA / peut-être KARAHÖYÛK-ELBISTAN) encadrent littéralement le « grand Tabal ». Le... ème du pays (et de la cité éponyme), « [pays] de Tarhunt », contient le nom louvite du dieu de l'orage largement dominant au I^{er} millénaire, Tarhunt / Tarhunza. Le relief rupestre de Kizildag montre qu'un ou plusieurs rois du Tabal ou de Tuwana sont venus rendre hommage à leurs lointains ancêtres. Enfin, les anthroponymes des grands rois du Tarhuntassa et de leurs ancêtres sont employés sur un temps long et sur une même zone géographique : Muwatalli (lettre de Kirsehîr) / Kurunta – Kurti / Y(a)ra-Tarhunda – Tarhundawari (« Tarhunt aide ») / Mursili – Mursilos (Lydie).

inscriptions et monuments du « Grand roi » Hartapu (Kizildag-Karadag-Burunkaya), nous débutons cette présentation par la généalogie des souverains du Tarhuntassa, telle qu'elle a été établie par Jacques Freu. Sans reprendre l'abondante littérature et les débats enflammés concernant l'interprétation de l'inscription de SÜDBURG⁵⁶⁸ et les datations possibles des grands rois Mursili et Hartapu⁵⁶⁹, nous conserverons le postulat selon lequel les inscriptions d'Hartapu, le relief rupestre excepté, sont à dater du milieu du XII^{ème} siècle, postérieurement à l'abandon de la capitale hittite, Hattusha. Cela revient finalement à reprendre d'un point de vue historiographique les premières hypothèses de F. Woudhuizen et même, en partie, de J.D. Hawkins⁵⁷⁰.

Nous poursuivrons ensuite par un tableau chronologique présentant les souverains et leurs dates, ainsi que leur(s) titre(s), en indiquant les ruptures dynastiques et les disparitions de certaines cités-états, incorporées dans des royaumes plus vastes (par exemple Nahitiya, Tuna et probablement Hubisna dans le royaume de Tuwana), dans l'ordre suivant :

- confédération du « grand Tabal » puis dynastie de Hulli (Bit Purutaš)
- Parzuta / Parwita et la Cappadoce du nord-ouest
- Tuwana
- Nahitiya
- Tuna
- Hubišna
- Šinuhtu
- Ištuanda
- Atunna

La légende des tableaux 3.3.1 à 3.3.3 est la suivante :

- ↓ : fils de...
 : rupture dans la dynastie

Tuwanuwa (Tuwana) = toponyme louvite ou assyrien (toponyme hittite)

Par souci de lisibilité, les notes du tableau 3.3.2 sont placées après, type i, ii, iii...

⁵⁶⁸ Depuis les travaux de Woudhuizen 1994, Melchert 2002 et Freu 2010, il semble assuré que l'inscription de SÜDBURG ne mentionne pas une conquête du Tarhuntassa par le roi Suppiluliuma II.

⁵⁶⁹ Hartapu contemporain de Suppiluliuma II pour Jaskink 2001, un fils de Mursili II pour Sürenhagen 2008 (!)...

⁵⁷⁰ Voir les résumés historiographiques et la conclusion probante de Freu 2010, 201-209, et 2012, 33-37. Hawkins 1992 proposait déjà une datation des inscriptions soit à l'ext 168 le l'empire hittite, soit de peu postérieure, et Woudhuizen 1992-1993, 206-207, acceptait une date entre la fin du et le X^{ème} siècle, bien qu'il se soit trompé pour le relief rupestre, qui est clairement un rajout de la fin du VIII^{ème} siècle.

3.3.1 Dynastie des « grands rois » du Tarhuntassa (XIIIème – fin du XIIème s. av. J.C.) :

Nom	Dates de règnes	Titulature	Source(s)
Kurunta / Ulmi-Tešub ⁵⁷¹ ↓ L'auteur de la lettre adressée à Ammurapi, roi d'Ugarit	~1260 – 1230/1220 (?) ~1200 – 1190	« Kurunta, Grand Roi, Héros, fils de Muwatalli [II], Grand Roi, Héros » ⁵⁷² « roi du Tarhuntassa » ?	- relief rupestre d'HATIP + sceau de Bogazköy - CTH 106 (traité Hattusili-Ulmi-Tešub) - tablette de bronze de Bogazköy (traité Tudhalia III-Kurunta) Lettre RS 34.129 (le roi du Tarhuntassa demande à Ammurapi de lui envoyer du matériel, dont des cordes)
Mursili IV ↓ Hartapu	~1 ^{ère} moitié du XIIème s. ~milieu du XIIème s.	« Mursili, Grand Roi, Héros [...] » - KIZILDAĞ 4 : « Mon Soleil Hartapu, Grand Roi, Héros, aimé du dieu de l'orage, fils de Mursili, Grand Roi, Héros » [...] celui qui a conquis tous les pays [...], l'homme *430, le Grand Roi, <i>tawana</i> , le VITELLUS.*285 ». - KIZILDAĞ 3 : « Aimé du dieu de l'orage, Mon Soleil, Grand Roi Hartapu, fils de Mursili, Grand Roi, Héros » - KARADAĞ 1 : « Mon Soleil, Grand Roi Hartapu [...] celui qui a conquis tous les pays... »	KIZILDAĞ 5 - inscriptions KIZILDAĞ 1 à 4 - KARADAĞ 1 et 2 - BURUNKAYA
Y(a)ra-Tarhunda ou Ir/Ari- Tešub ?	~2 ^{ème} 1/2 du XIIème s. ?	« Grand Roi Ir-Tesub, Grand Roi » ⁵⁷³	KARAHÖYÜK-ELBISTAN ⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Bien une seule et même personne. Cf Del Monte 1991-1992.

⁵⁷² Le titre « grand roi » n'est pas à comprendre comme une tentative de sécession, de coup d'état, de la part de Kurunta (hypothèse de Jasink 2003 puis de Bryce 2007), mais comme un titre concédé par le grand roi d'Hattusha, pour des raisons diplomatiques (Mora 2003 puis Giorgieri et Mora 2010). Sur une probable triarchie gouvernant l'empire hittite déclinant (grand roi du Hatti, qui demeure le *primus inter pares* incontesté / grand roi du Tarhuntassa / grand roi de Karkemish, voir Freu 2012, 30.

⁵⁷³ Ce personnage semble bien être un souverain lié à la partie occidentale de l'Anatolie, et non au Melid ou à Karkemish, d'après des critères paléographiques (nombreux points communs avec les inscriptions d'Hartapu mais aussi de Wasusarma). C'est l'hypothèse soutenue par Hawkins 1988, 102-107 et *CHLI* 283, ou Freu 2005, 408 et 2012, 38. D'autres auteurs comme Bryce 2012, 86-87 maintiennent la possibilité des deux hypothèses : « hypothèse A : une lignée colatérale e la famille royale de Karkemish » / « B : Ir Tesub, alors roi du Tarhuntassa, veut conquérir Malatya après les « vides » laissés par l'empire hittite mais se serait heurté à Karkemish, qui aurait ainsi peut-être vaincu, puisque une lignée descendante des rois de Karkemish s'installe en Melid ». Simon 2013, 828, propose même trois hypothèses mais insiste sur la difficulté de trancher nettement. Il penche toutefois pour la possibilité de l'identification Ir/Ari-Tesub = Ini-Tesub de Karkemish, qui règne alors à cette époque à la fois sur Karkemish et sur Malatya.

⁵⁷⁴ Inscription datée du XIIème siècle par Güterbock 1949, 102-103, acceptée par 169 Laroche *H.H.*, 262 et Hawkins *CHLI*, 283, 289, 291 et n.

3.3.2 Souverains du Tabal (début du XI^{ème} s. – fin du VIII^{ème} s. av. J.C.) :

Tabal	Parzuta Parwita	Région ouest de la Cappadoce :	Tuwana (Tuwanuwa)	Nahitiya (Nahita)	Tuna (D/Tun(n)a)	Hubišna (Hapišna)	Istuanda (Wasuduwanda)	Šinuhtu (Sanhata)	Atunna (Atunuwa)	
Tuwati (Ier ?) (fin XII ^{ème} -début XI ^{ème}) ⁱ										
Tuwati II (? – 837) ↓ Kikki (837 - ?) ↓ (?) ↓ « fils de Tuwati » ⁱⁱ (~ 780 ~) dont un Labarna ou un Tarwaniya ? ⁱⁱⁱ ↓ Tuwati III, « grand roi, héros » (~750-740) ↓ Wasusarma, « grand roi, héros » (738 – 730)	Un roi ?	Plusieurs rois ?	Un roi ?	Un roi ?	Un roi ?	Puhamme ~ 837~	Un roi ?	Un roi ?	Un roi ? ^v	
				Saruwani, « tarwani, seigneur de la cité de Nahitiya [+ roi ?] » (fin IX ^{ème} – déb. VIII ^{ème}) ↓ Warpalawa I, « tarwani, héros » ↓ Muwaharani, “roi, héros” ↓ Warpalawa II, « roi de la ville de Tuwana, tarwani, héros » et « roi » ^{vi} (738 – 709/705)						
					Masaurhisa, « roi »				Sipi, “roi” ^{viii}	
	Le « Parzuté- en » puis Wasusarma	Sept « rois », (puis Wasusarma ?)			Warpalawa II	Urimme (~ 738 ~)	Tuhamme (~ 738-732 ~)	Kiyakiya, « tarwani, roi » ^{ix} (~ 738 – 718)	Ushitti = Ashkwi(si) « héros », (~ 738 ~) ^x	
..... Hulli (730 – 722 ~) ⁵⁷⁵ ↓ Ambari (~ 721 – 713) [ép. Ahat-abissa] Gouv. assyr. Nabu-le ⁱ ^{iv}	?	?		Warpalawa II			Un roi indépendant ou vassal attaque avec Atunna des territoires de Warpalawa, autour de 710	Kurti, « roi » ^{xi} (~ 732 – 718 – 713 ~) ^{xii}		
						(Ville mentionnée en 679) ^{xiii}				

i D'Alfonso *Fs Fales*, 177 + note 8 et 178 : Tiglath-phalazar Ier décrit une coalition anatolienne dont faisait partie un « LUGAL KUR-*tu-a-li* », un « roi du pays de Tuali ». Ce Tuali peut se lire en louvite Tuwati. Cet anthroponyme, peut-être un titre à l'origine (Freu 2012), aurait été celui du fondateur de la dynastie, que ses descendants auraient repris par la suite. Un « Tuwati » figure aussi sur une orthostate de Malatya, dans un segment traduit par « Tuwati, le prince / la princesse » par Hawkins (*CHLI*, 308), qui propose également la traduction de Van Loon, « enfant du roi [du Tabal ?] Tuwati », possible membre de la dynastie voisine du Melid, celle qui régnait donc sur le « pays de Tuali ».

ii Connu uniquement par une source urartéenne, dont la traduction continue de faire débat : Argišti Ier dit avoir soumis « le pays de Tuatē » ou « des fils de Tuatē » ou encore pour Sevin 1998, 173, « pays de la dynastie de Tuatē ». Weeden 2010, 40, considère que ce « Tuatē » est Tuwati II (notre Tuwati III), père de Wasusarma. Difficile de trancher ici, mais il est tout à fait possible que ce titre-anthroponyme dynastique renvoie au fondateur de la dynastie, Tuwati Ier, et la formulation urartéenne n'est pas sans évoquer la mention assyrienne « roi du pays de Tuali » par Tiglath-phalazar Ier.

iii Sur l'inscription KULULU 1, Ruwa se dit « serviteur de Tuwati » mais affirme dans KULULU 1 avoir été « sous l'autorité de mes seigneurs [plusieurs souverains ?] et de Labarna / Tarwanala », ce dernier pouvant être un possible prédécesseur de Tuwati III (?), peut-être un des « fils de » ou descendant « de la dynastie de Tuatē » (Tuwati I ou II ?) cité par le roi d'Urartu.

iv Wasusarma est déposé en 730 pour « Hulli, fils de personne » par Tiglath-phalazar III. Salmanasar V dépose Hulli en 726 et le déporte en Assyrie. Enfin, Sargon II le réinstalle, probablement en 722, et son fils, Ambari, lui succède en 721. Ambari est à son tour déposé en 713 (*voir partie I, p.*).

v Un eunuque nommé Nabu-le'i est mentionné par rapport à des affaires tabaliennes en SAA I 31 (règne de Sargon II). Un autre Nabu-le'i est mentionné à nouveau en SAA XVII.82, qui mentionne d'importants troubles en Tabal, mais cette lettre a récemment été datée du règne d'Assarhaddon par Baker 2001, 844. Sur ces (deux ?) individus, voir Melville 2010, 97 et n. 60.

vi Salmansasar III affirme avoir soumis 20 rois du Tabal en 837 puis reçu tribut de 20/24 rois en 836. On peut donc supposer, bien que ce chiffre à la portée hautement propagandiste puisse être revu à la baisse, l'existence d'au moins une quinzaine de petits royaumes ou cité-Etats indépendants, mais sans doute unis dans une sorte de confédération dirigée par Tuwati. On notera qu'au même siècle existe une confédération, le *Panionium*, qui regroupe 12 cités d'Asie mineure (Milet, Priène, Ephèse, Samos, Chios...), unies autour d'un festival religieux commun, les *Panionia* (Bryce 2012, 35).

vii Respectivement BOR 1 et BULGARMADEN § 1 (« le roi, le héros, le *tarwani* ») puis § 2 (« Warpalawa, le roi »).

^{viii} La lettre de Kirşehir montre que Tuwati III semble contrôler cette région, et probablement une partie du nord du Kizilirmak, région qui tombera ensuite entre les mains des souverains qu'affronte son fils Wasusarma à Topada (Weeden 2010, 56-57). Un Parwita pourrait être un roi vassal de Tuwati III, alors à la tête de la cité de Parzuta / Parwita.

^{ix} L'inscription de KARABURUN est épigraphiquement similaire à celles de KULULU (écriture clairement syllabique, avec très peu de logogrammes, cf Hawkins *CHLI*, 481), ce qui ferait de Sipi un contemporain de Tuwati III. Le site de Karaburun se situe non loin de la localisation supposée de la ville hittite d'Atunuwa, possible Atunna de l'âge du fer, dont la sphère d'influence sera étendue au sud à Sinhutu en 718, puis probablement vers l'est aux régions de Bohça et d'Hisarçik.

^x AKSARAY § 9 : « Kiyakiya, le *tarwani*, le roi ».

^{xi} Pour Hawkins, ce Ushitti serait le même que le Ashwi(si), père de Kurti d'après l'inscription de BOHCA (*CHLI*, 479), mais d'autres auteurs, comme Bryce 2012, 146-147, distinguent les deux individus, le premier ayant régné autour de 740, le second dans le troisième quart du VIII^{ème} siècle. Le fait qu'un *aš-hi-ti/tu* (clairement le même qu'Ushitti) apparaisse dans une tablette de Ninive, datable du règne de Tiglath-phalazar III, pourrait permettre de valider la première hypothèse (*aš-hi-* = Ashwi-). La terminaison en *-tti* pose toujours problème toutefois.

^{xii} Sur l'inscription de BOHCA, Kurti se présente comme « le fils du héros Ashwi(si), roi célèbre à l'ouest comme à l'est ». Il parle de ses « pères et grands pères » (ancêtres) à deux reprises, ce qui laisserait supposer que le royaume d'Atunna existait alors depuis un ou plusieurs siècles (« probablement dès le début du I^{er} millénaire » pour Bryce 2012, 146).

^{xiii} Les dates (« *ca. 732-713* ») sont proposées par Melville 2010, 102. Bryce 2012, 147, ne mentionne que l'année où Sargon II dépose Kiakki de Šinuhtu pour donner ses territoires à Kurti, en 718.

^{xiv} En 679, le roi assyrien Assarhaddon, parti depuis sa base de Que, affronte et bat le roi cimmérien Teushpa « aux environs du Tabal », près de la ville d'Hubeshna, avant de conquérir le Hilakku (Luckenbill 1927, 206, § 516).

Dans un troisième et dernier tableau, nous souhaitons présenter une brève histoire de la Cappadoce et de ses souverains au VII^{ème} siècle (voir également en 5.4.1). Certes, l'écriture hiéroglyphique disparaît après la mort de Warpalawa (d'ailleurs non datée à ce jour) puis les inscriptions de KARATEPE (début du VII^{ème} s.)⁵⁷⁶ ; certes, les sources externes, urartéennes, bibliques, grecques et surtout assyriennes, sont les seules à pouvoir nous renseigner sur cette période confuse, marquée dans la région par les ravages des chevauchées cimmériennes⁵⁷⁷, la pression phrygienne vers l'est puis l'extension de la Lydie, mais faut-il pour autant stopper l'histoire des états cappadociens néo-hittites à la fin du VIII^{ème} siècle ? La plupart des écoles considèrent la chute de Karkemish en 717 comme la fin ou, pour reprendre les termes de Jacques Freu, « le début de la fin pour l'ensemble des petits états qui s'étaient constitués dans la région »⁵⁷⁸, mais qu'en est-il pour le Tabal et la Cappadoce ?

Les sources assyriennes puis babyloniennes mentionnent à plusieurs reprises des souverains du Tabal et/ou du Melid, de même que de nombreuses interventions royales en périphérie du Tabal (*voir partie I, p. pour les références*) :

- contre Til Garimmu, Illubru et Que en 696-695
- contre les Cimmériens près de la ville d'Hubushna, puis contre le Hilakku en 679. Soumission de Du'ua, « à la frontière de Tabal »⁵⁷⁹.
- contre le Melid, associé au Tabal et probablement au Hilakku, en 675
- sous Nebuchadrezzar (605-562) contre Que et sans doute contre Pirindu (= Hilakku)
- sous Neriglissar en 556-555, contre Appuashu de Pirindu (sac du Hilakku et de sa capitale Ura, destruction de Kiršu-Claudiopolis)
- sous Nabonide, vers 555/544, contre le Hume (= Que)

Il est à noter qu'aucun des souverains étrangers cités ci-dessus ne s'est aventuré en Tabal même. Si le « roi du Tabal » Ishkallu est bien considéré comme un des grands ennemis de l'Assyrie par Assarhaddon⁵⁸⁰, jamais le souverain assyrien ne mentionne une quelconque conquête de ses territoires. Si Que et la Cilicie apparaissent bien comme une de leurs préoccupations majeures, la Cappadoce centrale n'en est pas une, et le Hilakku ne cesse de se révolter ou d'échapper à leur contrôle⁵⁸¹. Par la suite, Gygès, dont le nom est clairement louvite (assyri. Gugu et biblique Gog = louv. Kuku ou Kiyakiya / Kikki), est désigné par Ezechiel comme étant « [roi] au pays de Magog, grand prince de Meshek et de Tubal », i. e. roi de Lydie et grand roi de la Phrygie et du Tabal, comme si ces deux dernières régions demeuraient en quelques sortes des royaumes certes « vassaux », mais plus ou moins indépendants⁵⁸². « Tubal » est d'ailleurs cité de manière indépendante dans

⁵⁷⁶ Bryce 2012, 292.

⁵⁷⁷ Sans conteste la grande calamité pour les peuples et royaumes du Proche Orient en général, de la fin du VIII^{ème} siècle jusqu'à la fin du VII^{ème} et peut-être même le début du VI^{ème} siècle (sac du royaume phrygien, trois vagues successives d'invasion en Lydie, pression violente sur l'Urartu...). Voir Bryce *ibid.*, 44 et Mc Mahon 2011, 24. Les Cimmériens ont en effet bien contribué à faire chuter les états néo-hittites. Cf Yakubovich 2011, 539 : « la fin de la civilisation néo-hittite est à voir comme une conséquence de l'expansion assyrienne en Syrie et des ravages commis par les Cimmériens en Asie Mineure ». Ils sont enfin responsables de la défaite et de la mort des trois personnages politiques les plus influents de leur époque : Rusa Ier d'Urartu (défaite en 714), Sargon II (mort en 705) et Midas de Phrygie (suicide autour de 695).

⁵⁷⁸ Freu 2012, 23-24. *Idem* Hawkins 1982 ou Jasink 1995.

⁵⁷⁹ Bing, 216-217 et Lemaire 1991, 274.

⁵⁸⁰ Il est ainsi omniprésent dans les oracles consultés par le roi assyrien (SAA 4. 9 – 11 et 14 – 16). Cf Radner 2013.

⁵⁸¹ Sur le Hilakku comme un bastion de résistance anti-assyrienne, voir par exemple Bryce 2009, 309-310.

⁵⁸² *Ezechiel* 38 et 39.

d'autres passages d'Ezechiel⁵⁸³. Plusieurs auteurs comme Lipinski ou Cogan et Tadmor parlent de « protectorat » exercé par la Lydie sur les territoires phrygien et tabalien, à la suite d'une victoire lydienne face aux Cimmériens. Enfin, si l'on suit Hérodote, même le roi lydien Cresus (560-546), qui a soumis l'ensemble des peuples vivant à l'ouest de l'Halys, non seulement n'a pas réussi à prendre le contrôle de la Cilicie et de la Lycie, mais ne semble pas avoir pénétré en Cappadoce⁵⁸⁴. On remarque donc que, si les états néo-hittites ont clairement disparu en Syrie du nord et en Anatolie de l'est et du sud-est dès la fin du VIII^e siècle, il n'en va pas a priori pas de même pour la Cilicie comme pour la Cappadoce et le Tabal.

La culture, la langue et la religion louvites se maintiennent d'ailleurs solidement dans l'ensemble de l'Anatolie, du VII^e siècle jusqu'à la domination perse et aux époques hellénistique puis romaine, comme nous tentons de le démontrer dans notre dernière partie. Plusieurs noms de régions des sources grecques sont eux-même des toponymes hittites-louvites (Caria = Karkiša / Lycia = une partie du « pays de Lukka », de même que gr. *Termilai* = louv. *tarmaliya-*, via le lyc. *Trmmili*⁵⁸⁵ / Mysie = probable Maša⁵⁸⁶). Il en va de même pour des titres politiques (lyd. candaule = hitt. – et lyc. - *hantawati-* / cilic. *syennesis* = louv. *zuwannassa-*, de *suwani-* « le chien »), des divinités (l'*eni mahanahi* lycienne = l'*annis massanassis* louvite) et des anthroponymes (voir tous les dérivés de Muwatalli, Mursili, Ati, Kuku⁵⁸⁷ ou Tuwati et ceux construits sur les théonymes Runtiya, Tarhunt, Sarruma ou Santa ; voir également d'autres anthroponymes d'origine louvite comme le lycien Sarpédon et probablement les lydiens Alyatte et Ardys).

Ainsi, le royaume de Que, future Cilicie, mais aussi justement le Tabal, peut-être Tuwana et Atuna, au vu de leurs assez longues existences et des traces qu'ils ont laissés, dans les sources du VII^e siècle comme dans les paysages cappadociens, semblent être d'excellents vecteurs de transmissions des héritages hittites de l'âge du bronze de même que des éléments louvites de l'âge du fer, vers les cultures lycienne (clairement louvite, dans le langage comme la religion et l'anthroponymie), lydienne, cilicienne mais aussi pisidienne, pamphylienne, isaurienne et lycaonienne.

Dans les sources assyriennes du VII^e siècle, outre les attestations des trois souverains tabaliens et des régions périphériques listés dans le tableau page suivante, le terme Tabal apparaît dans deux contextes. D'abord dans l'anthroponymie assyrienne, avec les très nombreux *Tabalayu*, litt. « l'homme du Tabal », certains étant d'origine cappadocienne mais la majorité étant clairement d'origine assyrienne, dont certains ont un rang élevé⁵⁸⁸. Il s'agissait donc d'une appellation positive, méliorative, en dépit du fait que le Tabal a toujours été un ennemi quasi-constant de l'Assyrie. C'est d'ailleurs peut-être pour cela que ce nom portait une telle valeur en Assyrie (courage, dureté, résistance ?).

⁵⁸³ *Ibid.*, 27 et 32.

⁵⁸⁴ Hérodote 1.28. Liste des peuples « qu'il a maintenu soumis : Lydiens, Phrygiens, Mysiens, Mariandyniens, Chalybiens, Paphlagoniens, Thraces (les Thyniens et les Bithyniens), Cariens, Ioniens, Doriens, Eoliens et Pamphyliens ». Voir Bryce 2003, 100 et Mc Mahon 2011, 27.

⁵⁸⁵ Bryce 2011, 373, et surtout Lebrun 2010, 171 et suiv.

⁵⁸⁶ Beal 2011. Voir aussi Hawkins in *L.I.*

⁵⁸⁷ Voir par exemple les noms des souverains lydiens correspondants : dans l'ordre Myrsilos (également le nom d'un tyran grec de Mytilène à la fin du VII^e s.), Atys et Gygès. Notons qu'Ati, Kuku, Muwatalli et Tuwati sont particulièrement bien représentés en Tabal et à Tuwana aux IX^e et VIII^e siècles.

⁵⁸⁸ Par exemple ce « Tabalayu, fils de Bel-Harran-ahu-uşur », nommé « commandant de cohorte » par Assarhaddon (SAA 16 115). Sur cet anthroponyme, voir Zadok et Radner *AEB*, 2013.

Deuxièmement, les Tabaliens sont également cités comme déportés. A Babylone sous Assarhaddon, vivait un si grand nombre de femmes déportées du Tabal qu'une demande officielle est formulée par les Babyloniens pour que leurs épouses tabaliennes aient les mêmes droits qu'eux⁵⁸⁹.

L'Anatolie centrale et méridionale continue de produire quelques oeuvres majeures au tout début du VIIème siècle, comme au nord-ouest les orthostates d'Ankara, en Tabal la statue colossale de Kululu, peut-être datable du règne d'Ishkallu ou de Mugallu (première moitié du VIIème siècle), ou à Malatya celle, inscrite, de Palanga⁵⁹⁰. Ces deux modèles semblent comme on l'a vu anticiper sur certains manteaux grecs. Le relief rupestre de Keben dans le Hilakku pourrait lui aussi dater du VIIème siècle⁵⁹¹. Une céramique ornée et de qualité se diffuse en Tabal et dans la Tyanitide aux VIIème et VIème siècles.

Le Tabal disparaît définitivement des sources assyriennes autour de 640, avec la mention du fils de « Mugallu du Tabal [et de Melid] », ...]- ušši. Il est clair que la Cappadoce est demeurée une région relativement indépendante au VIIème siècle et dans la première moitié du VIème siècle, jusqu'aux victoires du roi perse Cyrus, qui arrive jusqu'en Lydie où il bat Crésus. Il en va de même pour la Cilicie, avec Syennesis et sa dynastie (dont des futures satrapes) et le Hilakku, sous « Appuashu, seigneur de Piriddu », finalement vaincu par Neriglissar⁵⁹². La Cilicie (capitale Tarsus) conserve même une certaine indépendance durant tout l'empire perse, de même que sous les Séleucides et les Ptolémées⁵⁹³. Concernant la Cappadoce à ces différentes époques, nous renvoyons à nos études partie V.

⁵⁸⁹ SAA 18 158. Voir Radner *AEB*, 2013.

⁵⁹⁰ Bittel 1972, 284-285, propose « vers 700 » pour la datation des orthostates d'Ankara et les statues de Kululu et de Palanga.

⁵⁹¹ Ehringhaus 2005, 112-118. Trois hypothèses de datations très différentes : seconde moitié du XIIIème siècle / XIIème-XIème siècles / début ou courant du Ier millénaire.

⁵⁹² Freu 2012, 141-142.

⁵⁹³ Bryce 2003, 106-107.

3.3.3 Les souverains du Tabal et des régions périphériques (VIIème siècle – milieu du VIème siècle).

Tabal	Melid	Cité de Til-garimmu / Kulumayu / Kulummu	Cité d'Ilubru (hitt. Allubrata / Lambron)⁵⁹⁴	Hilakku (en partie babylo. Pirindu)
Kurti d'Atuna ?	<i>Tarhunazi</i> = Tarhunaza, « roi », ~ 719 - 712 <i>Mutallu</i> = Muwatalli de Kummuh, « roi », ~ 712 - 708 (?) ⁵⁹⁵	Un gouverneur est nommé après la déposition de <i>Tarhunazi</i> , 712 <i>Qurdu – Gurdi</i> = Kurti gouverneur local ou roi d'Atuna ? ⁵⁹⁶ 705 - 695	<i>Kirua</i> = Karuha, « gouverneur » (LU.EN.URU) ~ 712 ? - 696 ~	Royaume probablement indépendant
<i>Ishkallu</i> = Askaliya ?, « roi du Tabal » ~ 675 ~	<i>Mugallu</i> = Muwatalli, « roi de Melid » ⁵⁹⁷ ~ 675 ~	<i>Mugallu</i> de Melid	?	Assarhaddon bat des « Hittites » retranchés dans les monts du Hilakku en 679 ⁵⁹⁸
<i>Mugallu</i> = Muwatalli, « roi du Tabal [et de Melid] » 663 – 651 ~ ⁵⁹⁹ ↓ ...]-ušši = ...]-assa ? ~ 640 ~ ⁶⁰⁰				<i>Sandasarme</i> = Santa-Sarruma, « roi » ~ 676 ~ Puis son successeur <i>Sanduarri</i> (~ 663 ~)

⁵⁹⁴ Nous proposons cette hypothèse en raison de la localisation, entre Hilakku et Tarse. Ces trois zones, avec la cité d'Ingira (class. Anchiale), se sont soulevées ensemble contre Sennacherib, et « bloqué la route de [la province assyrienne de] Que ». La forteresse de Lambron (arm. Lambroun, turque Namrunkale) contrôlait en effet la principale voie de passage des monts Taurus vers la plaine de Cilicie. Située en haut d'une falaise escarpée, elle a toujours été d'une haute importance stratégique, dès la période byzantine puis en tant que capitale du royaume arménien de Cilicie. Ilubru correspondrait ainsi à la cité hittite d'Allubrata / Ellibra. Rapide synthèse sur Ilubru et Ingira chez Bryce 2009, 331-332 et 334.

⁵⁹⁵ Lors de la déposition de *Tarhunazi* du Melid, la cité de Til-garimmu est confiée à un gouverneur aux ordres de l'Assyrie, tandis que la plaine de Malatya est donnée à Muwatalli de Kummuh. Ce souverain est ensuite déposé en 708 par Sargon II qui l'accuse de comploter avec le roi urartéen Arghisti II. Kummuh est envahi, une partie de sa population déportée, mais Muwatalli parvient à s'enfuir. Kummuh demeure une province assyrienne jusqu'à la fin du VIIème siècle (Bryce 2012, 114).

⁵⁹⁶ Un « Gurdu / Qurdi de Kulummu » et un « Gurdî de Kulumayu » sont cités respectivement sous Sargon II (il fait partie des troupes qui causent la mort de Sargon II) puis sous Sennacherib (qui affirme l'avoir vaincu en 695). Il a été démontré que le « Kulummayu » des sources assyriennes peut bien être lu Til-garimmu, via un jeu de mots scribal (Borger 1967, 319, Frahm 1997 p. 88 et plus récemment Lanfranchi 2000, 24 et note 68). Bien que considéré par la majorité des spécialistes comme un chef cimmérien qui aurait voulu créer son royaume dans la plaine d'Elbistan, il possède pourtant un nom clairement louvite, Kurti. Il pourrait s'agir soit du gouverneur nommé par Sargon II pour contrôler une partie des territoires pris lors de la défaite de Tarhunazi du Meli (l'autre partie étant constituée de la plaine de Malatya, donnée au roi Muwatalli de Kummuh, Bryce 2012, 109-110), soit de Kurti d'Atuna qui, parti des bords de l'Halys, a pris ou s'est vu confié les territoires de Sinhutu, la région de Boḫça puis le Mont Erciyès. Il aurait pu pousser son expansion jusqu'à Til-garimmu et renverser le gouverneur installé par Sargon II. Les sources assyriennes stipulent d'ailleurs bien que ce Gurdi « s'est emparé » de la cité.

⁵⁹⁷ *Ishkallu* et *Mugallu* se sont alliés et, avec l'aide des gens du Hilakku, menacent le pays de Que, (Wäfler 1983, 187), qui vient juste d'être reconquis par Assarhaddon en 676, avec l'exécution de *Sanduarri* (= probable louv. Santawari). Mais le souverain assyrien n'est pas parvenu à déloger Mugallu. Ce Mugallu pourrait tout à fait être sinon le même que le Muwatalli de Kummuh (voir note 13), en tous cas son successeur direct.

⁵⁹⁸ Naster 1938, 79-80.

⁵⁹⁹ Ce roi est bien le même que le « roi de Melid » mentionné en 675. Il aurait unifié Melid et Tabal, avant de venir faire sa soumission à Aššurbanipal en 663, en compagnie de Sandasarme du Hilakku. Ces deux souverains recherchent probablement une protection assyrienne face aux Cimmériens (Freu 2012, 140-141). C'est à cette occasion que Muwatalli donne, avec une importante dote, une de ses filles au souverain assyrien, qui lui inflige un tribut annuel de chevaux (Wäfler 1983, 187). Muwatalli paye à nouveau tribut en 651, un an après la mort Gygès, « protecteur » de la Cappadoce, tombé sous les coups du chef cimmérien Lygdamis.

⁶⁰⁰ Mugallu a donc été suffisamment puissant – et habile – pour parvenir à transmettre son trône à son fils qui, après avoir payé tribut à pendant plusieurs années s'allie avec Lygdamis vers 640. Cet acte est décrit comme une grande trahison dans les sources assyriennes, sans intervention militaire attestée pour autant (D'Alfonso, *Fs Fales*, p. 183-184)

3.4 Villes, sites et sanctuaires.

Notre corpus présente, toutes sources confondues, 33 toponymes urbains et plus de 50 villes différentes, sans compter la centaine de sites archéologiques dont les noms anciens sont inconnus mais dont les fouilles ou les prospections de surface ont révélé une occupation à l'âge du fer (*voir plus loin*). Les villes apparaissent dans les sources hiéroglyphiques avec le déterminatif URBS, ce qui peut désigner aussi bien un important centre urbain qu'un grand village. Deux cités apparaissent en lien avec des figures divines, en tant que centres de leurs cultes : Harran, pour le dieu-lune (actuelle Carrhes, en Turquie du sud-est), et Harmana, pour Alasuwa (hittite Sarmana ?).

3.4.1 Forteresses (*harnisa-*) et postes-frontières (*irhala/i-*).

Des « forteresses » (louv. *harnisa-*) apparaissent dans plusieurs sources hiéroglyphiques : plusieurs mentionnées à EGRIKÖY (§ 3), une à KARABURUN (§§ 1 et 4), sur le site même de l'inscription rupestre et près de l'entrée principale de la citadelle, dont les fouilles rapides de I.J. Gelb ont révélé une occupation sur plus de trois mètres de profondeur⁶⁰¹, et une à CALAPVERDI 1, site dont l'occupation est bien attesté à l'âge du bronze (stèle CALAPVERDI III)⁶⁰². Elles concernent toutes des zones frontalières de notre espace : les premières se situent aux limites sud-est du Tabal, les deux autres à l'est et à l'extrême nord, celle de Karaburun ayant pu faire partie du royaume de Kurtis d'Atuna et celle de Calapverdi ayant révélé l'inscription louvite hiéroglyphique la plus septentrionale de notre corpus, désignée par plusieurs auteurs comme un « poste frontière tabalien »⁶⁰³.

Il est aussi question dans l'inscription de TOPADA, donc dans un contexte de conflit, ici ayant opposé Wasusarma au « Parzutéen », d'un « fort » ou de « murs », construit(s) à l'emplacement d'un « poste-frontière » § 6 (louv. *irhala/i-*), qui pourrait peut-être correspondre aux fortifications visibles sur le mont Karadag (entre Övaören et TOPADA)⁶⁰⁴, et de fortifications frontalières §§ 15-16. Les fortifications de Karaburun montrent des similitudes avec les autres cités fortifiées de l'âge du fer centre- et sud-anatolien, comme Göllüdag, Hisarcik, Porsuk ou Kerkenes Dag⁶⁰⁵.

3.4.2 Portes, entrées urbaines monumentales et *bît hilani* : les programmes propagandistes urbains en Cappadoce.

Les entrées urbaines monumentales sont une spécificité du monde néo-hittite. Comme Stefania Mazzoni l'a bien démontré, elles associent dans une propagande visuelle animaux ou génis garde-portes, statues royales, inscriptions, et orthostates ou reliefs à l'iconographie variée (processions rituelles, groupes de hauts-dignitaires, cortèges divins,

⁶⁰¹ Gelb, *HHM*, p. 32. Bossert, 1957. Voir aussi Rossner, *Heth. Fels.*, p. 131 à 133, et Hawkins, *CHLI*, p. 480.

⁶⁰² Tas et Weeden, 2010.

⁶⁰³ Gelb, *HHM*, p. 26. Bittel, 1958, p. 132 à 136, Özgüç, 1967 et 1971, p. 118 (Calapverdi, dont la céramique présente des similitudes avec les autres centres néo-hittites anatoliens, est considéré comme un « poste-frontière », ayant été dans la sphère d'influence tabalienne pendant une certaine période) et Hawkins, *H und ihr R.* Voir aussi Wittke, 2004, p. 165 et Weeden, 2010, p. 46.

⁶⁰⁴ Hawkins, *CHLI*, p. 453, penche ici pour une traduction « murs, murailles », plutôt que « fortin, forteresse ». Voir Weeden, 2010, p. 56 et note 107. Les fortifications pourraient être néo-assyriennes et dater du règne de Sargon II, par comparaison avec celles de Kusakli/Sarissa.

⁶⁰⁵ Bittel, 1986, p. 107-108 et note 22.

scènes de chasse, de guerre, de banquets royaux ou d'audiences royales)⁶⁰⁶. Pour reprendre O. Harmansha, « les espaces urbains deviennent des vitrines cérémonielles pour la propagande d'état et la construction des mémoires sociales »⁶⁰⁷. Il semble bien ainsi qu'une nouvelle urbanisation naisse dans ce monde néo-hittite, où un même modèle commun d'idéologie et de planification urbaine semble avoir été adopté. On retrouve ce modèle à Karkemish, à Sam'al, à Karatepe, à Malatya, à Tell Tayinat et à Marash.

Les sources sont malheureusement minces en Cappadoce, ce qui toutefois ne veut pas dire absentes et ce qui est parfois dû à l'absence de travaux archéologiques sérieux sur certains sites. Attestées à Göllüdağ (fortifications couvrant 5 km² avec deux grandes portes), ces entrées monumentales sont fortement supposables à Kululu et à Kültepe, comme l'indiquent les orthostates retrouvées sur ces deux sites et surtout les statues colossales royales de Kululu. Comme à Tell Tayinat, à Malatya et à Karkemish, il y a bien ici sans doute association porte monumentale / statue(s) royale(s), que le roi en question soit vivant ou, le plus souvent, défunt. Les orthostates louvites de Gordion et l'alignement d'orthostates d'Ankara-Finandik sont d'autres exemples. Plus tardives et avec influences phrygiennes, les entrées et portes de Kerkenes Dağ (fortifications couvrant 2,5 km², avec quatre grande porte), montrent des orthostates, des graffites et une idole encastrée⁶⁰⁸. On retrouve des portes massives à Porsuk et à Kınık Höyük⁶⁰⁹.

L'association inscription rupestre, parfois de fondation / porte urbaine ou entrée sur le « territoire » d'une cité est en revanche une pratique bien attestée dans notre zone⁶¹⁰. A Karaburun, le « serment de (re-)fondation » est gravée à droite de l'entrée principale de la forteresse. A Kızıldağ, les inscriptions font parties des fortifications (hautes et basses ; voir *plan groupe C*, « site de Kızıldağ »). L'inscription rupestre de SUVASA, probable document fondation urbaine comme nous le verrons, est à la fois un probable marqueur de culte et une marque de territoire. L'inscription de GÖSTESIN pourrait quant à elle marquer « l'entrée » de la cité de Parzuta-Öva ören. Celle de MALKAYA, de l'âge du bronze mais très comparable à celle de SUVASA, pourrait elle-aussi indiquer, en plus d'un mariage princier, la fondation d'une cité. Hors de notre zone, plusieurs inscriptions rupestres de Malatya fonctionnent exactement de la même manière. Le relief rupestre de KUSCU BOYACI et ceux de Tuwana jouent bien également un rôle dans ce marquage des territoires.

Concernant les plans et les bâtiments urbains, les exemples de Göllüdağ et à nouveau de Kerkenes Dağ, deux cités montagneuses, montrent un plan très cohérent, que l'on peut qualifier d'orthogonal⁶¹¹. Les cités s'organisent entre espaces de stockage, structures religieuses, lieux funéraires et « palais ». Les fouilles de Kaman-Kalehöyük, de Porsuk et de Kınık Höyük semblent à ce sujet plus que prometteuses. Il est en revanche impossible de se prononcer pour les sites antiques d'Aksaray, de Kayseri ou de Kemerhisar, totalement recouverts par les établissements urbains médiévaux et modernes.

⁶⁰⁶ Mazzoni 1994 et 1997. Voir aussi Harmansha 2005 et *OHAA*, 638, qui parle d'un « nouveau processus d'urbanisation à l'âge du fer ancien, qui accompagne l'émergence d'états régionaux, avec de nouvelles idéologies et structures socio-économiques ».

⁶⁰⁷ Harmansha *OHAA*, 639-640.

⁶⁰⁸ Summers et Summers 1998, et Summers (G.D.), 2006.

⁶⁰⁹ Voir le mur et la porte de Kınık Höyük, sur lesquelles j'ai eu la chance de travailler lors de la campagne 2012. A Porsuk, voir le secteur nord-ouest.

⁶¹⁰ Sur cette association, voir Harmansha 2013a 49.

⁶¹¹ Harmansha *OHAA*, 640, parle de « plans orthogonaux soignés »

Un autre élément commun au monde néo-hittite est le *bît hilani*⁶¹². Attesté à Tell Tayinat et à Göllüdağ, ce type de palais est supposable à Karkemish, à Hama et à Karatepe⁶¹³. On peut aussi envisager des *bît hilani* à Kululu et à Kültepe. Si le terme assyrien est bien à comprendre comme un emprunt au louvite *hilana*-* (avec logogramme PORTA, « portail, porte »), comme le propose Itamar Singer, l'étrange hapax HIRAN figurant sur les bandelettes de plomb de Kululu (frag. 3, l. 2 et 3 : « pour le roi, *hi+ra/i-ni* » = « pour le roi, pour le HIRAN »⁶¹⁴) pourrait tout à fait être le terme originel pour « palais », ici via le rhotacisme courant *l > r*. Donner « 400 mesures d'orge pour le roi, au palais » ferait ainsi sens ici.

Les sites cappadociens n'ont malheureusement pas livré à ce jour de programmes aussi élaborés (et bien conservés) que ceux de Syrie du Nord. Le plus intéressant est donc sans doute ici l'étude des lions et génis garde-portes, dont la symbolique est au moins triple : protection / domination-domestication / intermédiaire entre hommes et dieux.

A Göllüdağ comme dans beaucoup d'autres exemples néo-hittites, les premiers animaux que rencontre le visiteur qui pénètre dans le *bît hilani* sont les lions garde-portes, qui encadrent et / ou soutiennent le portique monumental (porte « extérieure »). Ils possèdent d'abord et avant tout une fonction de protection : ils doivent repousser les potentiels agresseurs et impressionner visuellement le visiteur. Tout est fait pour renforcer leur aspect effrayant : lions parfois jumelés et donc très massifs, gueule ouverte avec crocs bien apparents et langue pendante, musculature saillante, yeux profonds et larges, incrustés dans certains cas (à Kululu et à Karatepe par exemple, mais pour les sphinx) de coquillages, qui rendent les visages encore plus expressifs et effrayants.

Dans les cas des bases de colonnes (celles de Göllüdağ, voir *ill. G.3, 1-3*) ou des autels (celui de Kurubel) « aux lions couchés », par deux ou par quatre, la symbolique est cette fois une symbolique de domination, de domestication, de maîtrise par le roi et sa civilisation urbaine des forces sauvages de la nature, incarnées par le lion, ici comme « écrasé » par les colonnes et le palais royal lui-même.

Les figures que le spectateur perçoit dans un second temps sont les sphinx (porte « intérieure ») ou d'autres génis. Ces sphinx sont présents à Göllüdağ, à Kululu et à Kültepe. Les génis-griffons sont attestés à Kültepe. Les hommes-taureaux, visibles par exemple sur des orthostates d'Aleppo et de Karkemish, sont à ce jour absents de l'iconographie cappadocienne. Ces derniers pourraient correspondre aux Šalawaneš de l'âge du bronze hittite⁶¹⁵, tandis que les sphinx seraient l'équivalent des Damnaššara (?). Ces deux groupes de génis sont à l'âge du bronze chargés de protéger les limites, en tant que divinités de la protection royale et de la fondation. On retrouve ainsi cet usage au Ier millénaire⁶¹⁶. Mais ces génis sont aussi, comme les dieux-montagnes, des intermédiaires entre la sphère souterraine, le monde terrestre « royal » et la sphère céleste, les sphinx et les griffons étant bien d'ailleurs des génis ailés. Dans le programme propagandiste de Göllüdağ, comme sur la stèle de Tavsan Tepesi 1, ils sont ainsi en position intermédiaire entre les lions et le monde des rois puis des dieux, symbolisé par les scènes visibles sur les orthostates des salles d'audience qui prolongent l'entrée monumentale.

⁶¹² Singer 1975.

⁶¹³ Aro 2003, 303-304.

⁶¹⁴ Hawkins *CHLI*, 513 : « *unidentified world* ».

⁶¹⁵ Par exemple Mazoyer 2007, 395-396.

⁶¹⁶ Mazoyer 2012, 258 : « les démons [...] peuvent avoir pour fonction, comme au second millénaire, d'écarter les menaces qui pèsent sur le territoire ».

On peut ainsi décomposer ces programmes urbains selon des motivations royales propagandistes mais aussi cosmologiques, en quatre « paliers » :

1. Lions garde-portes = la Terre et ses forces sauvages.
2. Génis et démons = intermédiaires entre les différents mondes, entre Enfers, Terre et Ciel, entre rois et dieux.
3. Allée d'orthostate = scènes sacrées et profanes, unissant rois et dieux.
4. Le trône royal, surélevé et au fond de la salle d'audience = point d'aboutissement du programme visuel, avec un personnage royal à son tour en position d'intermédiaire entre les hommes et les dieux, garant du pacte qui maintient l'équilibre harmonieux de l'univers.

3.4.3 Cités cappadocienne de l'âge du fer d'après le corpus.

1. Les cités nommées dans les sources écrites.

Toponyme (<i>Artulu</i> : attestation assyrienne seule / « <i>H. ?</i> » : lecture incertaine Hawkins, <i>CHLI</i>) :	Source et Etat correspondant (<i>S.A.</i> : source assyrienne / <i>KLS</i> : lamelles de plomb de Kululu, Tabal / KARAHÖYÜK : inscription) :	Nom et / ou occupation à l'âge du bronze et à la période classique / site actuel :	Infrastructures attestées (palais, temples...)/ importance (occurrences, niveau de richesse en <i>KLS</i>) :
Ahatikukura/i	<i>KLS</i>	Similitudes (formelles ?) avec le hitt. Tikukuwa (montagnes pontiques).	Donne 141 moutons au « nous » des <i>K.L.S.</i> (redistribués pour 3 « temples ») : <i>KLS</i> 2 § 3 17.
Aluwana (<i>H. ?</i>)	<i>KLS</i>	Litt. « [cité] de <i>Alu-</i> » / proche toponyme hitt. Luwana (en Kizzuwatna) / anthroponyme Alawani, « l'homme (originaire) d'Ala » (Yakubovich <i>L.I.</i>) ?	1 occurrence
<i>Artulu</i> (?) / <i>Warduru</i> (?)	<i>S.A.</i> , capitale du Tabal	Voir partie I, 1.4.4, 4. Site de Kululu ? Hypothèse pour l'instant la plus probable, mais non totalement satisfaisante Kültepe ? Kayseri ? Egriköy ?	<i>Niveau 5</i> : acropole (citadelle de Kaletepe) / palais probable / lions / sphinxs / quatre temples pour quatre dyades d'après l'inscription KULULU 5 (Tarhunza-Hepat / Ea-Kubaba / Alasuwa d'Harmana-Sarruma du Harran / dieu-lune et dieu-soleil).
Arusali	<i>KLS</i>	Similitudes avec le hitt. Arusna.	1 occurrence
Asailara/i (var. Asahaialara)	<i>KLS</i>		Donne 140 moutons, re-distribués pour 5 « temples » : <i>KLS</i> 2, § 1. 3.
(<i>A</i>)tuna	<i>S.A.</i> , royaume d' <i>Atuna</i>	Hitt. Atunuwa Région de Bohça ?	Sanctuaire(s) de Tarhunza et surtout Runtiya probables.

Toponyme (<i>Artulu</i> : attestation assyrienne seule / « H. ? » : lecture incertaine Hawkins, <i>CHLI</i>) :	Source et Etat correspondant (<i>S.A.</i> : source assyrienne / <i>KLS</i> : lamelles de plomb de Kululu / KARAHÖYÜK : inscription) :	Nom et / ou occupation à l'âge du bronze / à la période classique / site actuel :	Infrastructures attestées (palais, temples...) / importance (occurrences, niveau de richesse en <i>KLS</i>) :
Hant-...piya (ELBISTAN)	Stèle de KARAHÖYÜK	Région d'Elbistan / voir la paire de lions néo-hittite.	Etymo. hitt. <i>hantili-</i> , « le premier » + <i>piya-</i> , « don » ? Ou dieu Hantitasu + <i>-piya</i> ?
[<i>Harmana</i>]	KULULU 5 / déesse « Alasuwa, dans la ville d'Harmana »	Similitudes avec hitt. Sarmana ou Hurma ? Ville nord-syrienne plus probable.	Sanctuaire dédié à Alanzu ?
Haru(wa/i)	<i>KLS</i>	Similitudes avec le hitt. Zazaharuwa.	1 occurrence
<i>Hubusni</i>	<i>S.A.</i> , capitale du royaume du même nom.	Hitt. Hupis(h)na / class. Kybistra / site d'Eregli.	A l'époque hittite, grand sanctuaire dédié à Huwassanna.
Huwa/i	<i>KLS</i>	Similitudes avec le hitt. Huwana[...]	1 occurrence
<i>Ishtunda</i>	<i>S.A.</i> , cité-état du même nom.	Hitt. Wasuduwanda.	A l'époque hittite, sanctuaire dédié à Hepat.
Lukarma (ELBISTAN)	Stèle de KARAHÖYÜK	Hitt. Tegarama / assyr. Til-garimmu / bibl. Togarma / site de Gürün.	F utur territoire du Melid / future forteresse majeure de Sargon II.
Mur(a)ti	<i>KLS</i>	?	Donne 100 moutons (redistribués pour 5 statues, <i>KLS</i> 2, § 2, 12.
Nahitiya	ANDAVAL, cité-état du même nom, puis royaume de Tuwana.	Hitt. Nahita, KUB XXXI, 19, III, 3- 11 / actuel Nigde (<i>höyük</i> de Nigde + Nigde-Tepebaglari <i>A.F.</i>).	Une base de colonne ou de statue royale (NIGDE 1), une stèle NIGDE 2.
Parna / Parnasa	ISTANBUL 2 / Tabal	Hitt. village Parnassa ?	1 occurrence
Parzumina (<i>H. ?</i>)	<i>KLS</i>	Hitt. Purusuma/ina ?	2 occurrences
Parzuta / Parwita ?? Parzata (Yakubovich 2010, 81-83, Payne 2012, 57, n. 58).	TOPADA / Tabal	Hitt. Purushanda ? Site d'Açem Höyük ou de Karahöyük-Konya ?	Site d'Ova ören, entre Açem et Aksaray, à privilégier, pour K. Strobel par ex.

Toponyme (<i>Artulu</i> : attestation assyrienne seule / « H. ? » : lecture incertaine Hawkins, <i>CHLI</i>) :	Source et Etat correspondant (<i>S.A.</i> : source assyrienne / <i>KLS</i> : lamelles de plomb de Kululu / KARAHÖYÜK : inscription) :	Nom et / ou occupation à l'âge du bronze et à la période classique / site actuel :	Infrastructures attestées (palais, temples...) / importance (occurrences, niveau de richesse en <i>KLS</i>) :
<i>Sunawara / wata</i> (var. avec rothacisme)	<i>KLS</i>	Similitudes hitt. Zunnahara (= Kizzuwatna, près de Kumani).	2 occurrences
Restauration louv. possible AKSARAY 1. § a : [sa / si]-na-[hu-ta/ti]-na(URBS). Voir Hawkins <i>CHLI</i> , 476. Assyr. <i>Sinhutu</i>	AKSARAY, cité-Etat du même nom <i>S.A.</i>	Hitt. Sanhata (<i>partie I</i>) ? Ou Sanahuitta ? Actuel Aksaray (signaler un höyük A.B. , aujourd'hui détruit, à l'emplacement d'un carrefour giratoire, voir <i>TAYproject</i> « Aksaray » Inscription retrouvée au sud-est des remparts de la ville) / class. Garsaura	Sanctuaire dédié à Tarhunza (une stèle).
<i>Tapa</i>	<i>KLS</i>	De <i>tapar-</i> (« gouverner ») ?	1 occurrence
<i>Tasaku</i>	<i>KLS</i>	Du théonyme Tasku (ANCOZ).	1 occurrence
Ta-x (?)	TOPADA / Tabal	Près du village de Topaç (Weeden 2010, 56).	Capitale du « pays de la ville de Ta-x ».
Tuna 1 ? Louv. <i>tu-na-sa</i> (URBS).	<i>KLS</i>	Kululu ? Tonus Ovasi (class. Tonus) ?	Une «ville haute» et une «ville basse» ?
Tuna 2 ?	<i>KLS</i> + (PORSUK, mais cité non nommée dans l'inscription)	Porsuk-Zeyve Höyük / Hitt. Dunna (dieu Hallara vénéré, existence d'un « <i>kuwapalla</i> du dieu de l'orage <i>pihassassi</i> », rituels de la Vieille Femme Tunnauiia...) / Class. Tyna ? Hypothèse de Lebrun 2010 par exemple. Mines exploitées sur un temps très long.	Dévotion envers Sarruma ? Niveaux IIIa (Fer ancien) et IV (fer moyen, qui correspond à l'inscription) Deux remparts différents. Rôle stratégique clef (<i>voir précisions ci-dessous</i>).

Toponyme <i>(Artulu : attestation assyrienne seule / « H. ? » : lecture incertaine Hawkins, CHLI) :</i>	Source et Etat correspondant <i>(S.A. : source assyrienne / KLS : lamelles de plomb de Kululu / KARAHÖYÜK : inscription) :</i>	Nom et / ou occupation à l'âge du bronze / à la période classique / site actuel :	Infrastructures attestées <i>(palais, temples...) / importance</i> <i>(occurrences, niveau de richesse en KLS) :</i>
Tuwana	BOR + S.A.	Hitt. Tuwanuwa / class. Tyana / inscriptions phrygiennes / site d'Ambartepe-Kemerhisar (115 m de diam., à 1150 m d'alti.).	Stèles BOR 1 et BOR 2 : important sanctuaire dédié au Tarhunza du Vignoble, avec une stèle figurant le dieu (BOR 2 ; BOR 1 § 4) et un vignoble sacré (BOR 1, § 3)
Tiwarali		Hitt. Tiwara (class. Siara) ? Toponymes avec <i>-tiwad/ta-</i> (par rothacisme <i>-tiwara-</i>) courants à l'âge du bronze : montagne Tiwatassa / cité Šalatiwara dans la <i>Proclamation d'Anitta...</i>	"5 temples" attestés (KLS 2, § 3 14.). Sanctuaire du dieu-soleil possible (étymologie « la protégée du / dévouée au dieu-soleil »).
Uhazira/i		Du louv. <i>huha-</i> , « ancêtre » ?	1 occurrence
Uramuwa			4 occurrences / importante d'après son étymologie (litt. « grande et puissante ») ?
Waratura/i		Proche hitt. Warata ? <i>Turi-</i> ("la lance") + <i>war(iy)a</i> , « aider » ?	2 occurrences
Zaka			2 occurrences
Zu(wa)maka	Stèle de KARAHÖYÜK	Lien avec le "pays de Zuhma", près de Malitiya ?	1 occurrence

2. Les cités attestées dans le corpus hiéroglyphique, mais sans précision toponymique.

Inscription (ordre chronologique) :	Contexte d'apparition dans l'inscription :	Site actuel et occupation sur le temps long :	Infrastructures attestées (palais, temples...) :
1. KIZILDAG 3 (Grand roi Hartapu, Fin du XIIIème s.)	« Le grand roi Hartapu, fils de Mursili, grd roi, Héros, a construit cette cité ».	Montagne Kizildağ Occupations importantes aux époques classique et byzantine.	Acropole fortifiée « Trône » rupestre monumental NA4heKUR probable
2. KARAHÖYÜK (Grand roi Ir-Tesub, milieu du XIIème s.)	- « [le grand roi] trouva la cité [du pays POCULUM] dévastée » (§ 3) - formule d'imprécation : « quiconque serait TARPI- sur ma maison ou la cité... » (§ 22)	Site de Karahöyük / voire la paire de lions d'Elbistan avec inscription illisible (Xème- IXème siècles, mais royaume de Malatya ? Aro 2003, 308). Royaume hittite de Mama (Cifçi et Greaves 2010) ?	Temples (?) dédiés au « dieu de l'orage du pays POCULUM » et au « dieu *198 » : stèle retrouvée fixée sur une base, avec une vasque d'offrandes à côté, dans une zone pavée (premier niveau post- hittite).
3. CIFTLIK + EGRIKÖY ([Grand ?] roi Tuwati II, 850 – 830).	Construction par Tuwati de plusieurs (« DOMUS ») <i>parnanza</i> , (au moins cinq) « temples » d'après le contexte.	Egriköy : site de Karahisar Ovası (<i>A.B.</i> céramique, Mühibbe-Darga 1952, et inhumations en jarres, avec nombreux fragments, peints et non peints, Charles 1911, 23- 24 / <i>A.F.</i>) Signaler deux autres höyük à Egriköy : Egriköy <i>höyüğü</i> (<i>A.F.</i> , 1075 m d'alti.) et Egriköy 2 (<i>A.B.</i> , 240 m de diam., 1125 m). Voir <i>TAYproject</i> . Hittite Harkiuna ?	- deux inscriptions, CIFTLIK et EGRIKÖY (qui mentionne une reine et un vizir) : bien un centre urbain majeur. - cinq « temples » : un dieu suprême, « tout au-dessus, le Tarhunza URU(HI)HAS », une triade (Tarhunza, Sarhunta ? et Sarruma), puis les couples Ea-Kubaba et Sarruma-Alasuwa.

Inscription (ordre chronologique) :	Contexte d'apparition dans l'inscription :	Site actuel et occupation sur le temps long :	Infrastructures attestées (palais, temples...) :
4. CALAPVERDI 2 Royaume du Tabal ? Royaume d'Atuna ? IXème-VIIIème s.	Deux noms de villes indéchiffrables (§ 1), dont une <i>x-x-sa</i> (URBS) et un (« CASTRUM ») <i>tara/ipa- pa-za-ha</i> (« forteresse », terme identique à CALAPVERDI 1, § 2, Hawkins <i>CHLI</i> , 498).	Kaletepe Höyük / <i>A.B.</i> (inscription CALAPVERDI III : stèle du prince Anaziti) et <i>A.F.</i>	Cultes envers une montagne divine très probable (Puškurunuwa ?) + formule d'imprécation et de protection (sans doute de la « cité » en question).
5a. SUVASA (A) (Grand roi Wasusarma, 740 – 730).	Nom de cité indéchiffrable (inscription face A, orientée au sud, Hawkins <i>CHLI</i> , 463) : « [x]- <i>ti-ti- wa/i</i> -*430(URBS) »	Inscription rupestre en contrebas d'une falaise utilisée comme carrière. Le site de l'âge du fer le plus proche est Ova ören / Parzuta Weeden 2010, 46.	Fondation ou (re-) conquête d'une ville probable. Trois hauts fonctionnaires cités : un prêtre (B), un gouverneur (C), un capitaine (D). Voir ci-dessous.
5b. SULTANHAN (Grand roi Wasusarma, 740 – 730).	Formule d'imprécation : « quiconque viendrait s'en prendre à cette cité » (base, E, 2.).	Deux sites : un petit höyük (lieu de trouvaille de l'inscription, détruit lors de la construction d'une voie ferrée en 1928, près du village de Palas, à 1160 m d'alti., voir <i>TAYproject</i>) et un höyük plus important (Samsakli Höyük), avec fortifications hellénistiques (lieu de trouvaille d'un fragment d'inscription, « n° 3 » ; Emre, 1973, p. 89-91).	Un sanctuaire dédié au Tarhunza <i>tuwarsasi-</i> (Tarhunza du Vignoble) : une stèle au sommet arrondi et sa base, une statue du dieu (§ 10), un vignoble sacré (§ 22) et plusieurs sacrifices et offrandes (d'abord un boeuf et neuf moutons lors de l' installation originelle du dieu § 3, puis un TAWANI § 12, puis au fur et à mesure de la croissance de ce vignoble, 9 boeufs et 100 <i>tiwatali</i> de vin § 26, enfin, à l'avenir et chaque année, un dixième de la production annuelle totale du vignoble et deux moutons §§ 28-29).

Inscription (ordre chronologique) :	Contexte d'apparition dans l'inscription :	Site actuel et occupation sur le temps long :	Infrastructures attestées (palais, temples...) :
5c. KAYSERI (Wasusarma).	- l'individu en question, un « serviteur du héros Wasusarma », a élevé un « dieu de cette enceinte » § 1, « DOMUS.LOCUS »-ta-ta-la-si[...], de LOCUS-ta4-ta-li-i, « localité, endroit » (Hawkins, <i>CHLI</i> , p. 473). - formule d'imprécation et de protection §§ 3-4 : « quiconque viendra convoiter [...] la ville ».	Trouvée dans une maison du centre-ville de Kayseri : vient de la citadelle ? Hittite Harkiya ? (deux cités en tous cas très proches) Class. Césarée (renommée ainsi sous Tibère ; forteresse date de Justinien, agrandie sous les Seldjoukides).	Plusieurs similitudes avec SULTANHAN (structure générale probablement identique, avec stèle au sommet arrondi et base). Plusieurs « temples » ? Un sanctuaire dédié à une divinité locale / un vignoble sacré, gardé par un « dieu <i>maruwani-</i> » (divinité habitant le vignoble pour Lebrun 2005, 425) OU par « le Nikaruhas maruwanéen », (Hawkins <i>CHLI</i> , 474) / questions enfin des dieux du ATAHA- (« du naos » ?) § 12 et d'un « prêtre » § 17.

Après ce premier groupe comprenant une quarantaine de villes ou de villages, nous pouvons préciser plusieurs éléments, concernant certains des sites traités dans les tableaux d'abord (compléments bibliographiques, infrastructures...), l'analyse succincte des toponymes ensuite.

Parmi les sites et cités mentionnés ci-dessus, plusieurs sont en contexte actuel urbain (Aksaray, Kayseri, Nigde, Kemerhisar...), les sites originels étant à rechercher pour trois d'entre eux au coeur des citadelles médiévales respectives (lieux de découverte des inscriptions AKSARAY, NIĞDE 1 et probablement KAYSERI, à l'image des sources néo-hittites de la forteresse d'Alep). Trois autres sites sont d'envergure et méritent des compléments archéologiques, que nous donnons ci-dessous : Kizildag, Kululu et Porsuk. Enfin, l'inscription de SUVASA pourrait nous donner un aperçu des principaux espaces qui constituaient un centre urbain, à priori important, tabalien.

3. De quelques cités et sites majeurs.

a) Kizildag (plans et paysages *in* vol. III, corpus, groupe C 2).

Au nord-est du village de Suleimanhaci, le site de Kizildag (« montagne rouge » en turc), qui domine le lac saisonnier d'Hotamis Gölü, montre une double muraille : une

muraille inférieure circulaire, dont la maçonnerie est comparable aux autres exemples centre- et sud-anatoliens, et sur l'acropole une muraille supérieure, de type clairement cyclopéen⁶¹⁷. Selon Kurt Bittel, le grand trône rupestre sur lequel est sculptée l'image du grand roi Hartapu (relief et inscription KIZILDAĞ 1), dynamité par des fouilleurs clandestins dans les années 1960, aurait été dès l'origine intégré dans les remparts. Les vestiges d'une entrée monumentale sont visibles au sud-ouest du mont, avec des escaliers taillés (au moins sept marches) dans la roche, menant directement à la platte-forme de l'inscription KIZILDAĞ 4, qui est l'inscription la plus longue et la plus emphatique d'Hartapu, insistant lourdement sur la protection de plusieurs dieux. La céramique révèle quelques fragments de la période impériale hittite, ce qui tendrait à prouver sinon une véritable ville du moins une occupation hittite, ce malgré la mention « j'ai moi-même bâti cette cité » de la part d'Hartapu (KIZILDAG 3), et surtout de nombreux autres fragments de l'âge du fer, mais avec l'absence notable de céramique de type « phrygien » et de la traditionnelle *grey ware* anatolienne⁶¹⁸. Kizildag était donc bien une cité, avec murailles, sanctuaire rupestre, combinant trône rupestre, autel et « cupules »⁶¹⁹, mais aussi culte dynastique et sans doute NA4heKUR, comme tendrait à le montrer la stèle de Mursili (KIZILDAĞ 5), au sommet arrondi et peut-être funéraire ainsi que l'aspect général du site, qui illustre tout à fait l'idée de « pic [montagneux] éternel », comme on peut le voir par exemple à Yazilikaya. Dans une étude récente du transfert de la « capitale » hittite d'Hattusha vers Tarhuntassa par le Grand Roi Muwatalli II, Kizildag est considéré comme étant le candidat le plus probable à la localisation de la cité de Tarhuntassa, identification déjà proposée par Anna Margerita Jasink⁶²⁰.

L'occupation du site et son usage religieux se poursuivent sur un temps long, comme le montrent le relief et l'inscription KIZILDAĞ 1, datables du VIII^e siècle⁶²¹, et les deux groupes d'empreintes de pas et les inscriptions grecques, dont l'une mentionne un prêtre, sur la même surface rocheuse que le cartouche KIZILDAĞ 2⁶²². Signalons aussi l'existence du monastère et de l'église byzantins de Binbirkilise, (litt. « les 1001 églises », l'antique Barata), visités par Ramsay et Bell en même temps que l'acropole de Kizildag (Ramsay) et le sanctuaire de Karadag (Bell, voir en e) plus loin)⁶²³, dont les fouilles ont également révélé des traces d'occupations hittite, hellénistique et romaine⁶²⁴.

A l'âge du fer, l'influence culturelle, religieuse et politique de Kizildag demeure forte sur les états sud-anatoliens, Tuwana particulièrement, et les occupations du Fer sont multiples autour des massifs du Kizildag et du Karadag, autour de Çumra notamment. Citons par exemple le Ekinlik Höyüğü, près du village d'Ortaoba, à quelques km au nord-ouest de Karadag, le Gök Höyük, près du village de Tumras (chalcolithique, A.B. et A.F. ; 200 m de diamètre), la forteresse de Seçme Kalesi ou les sites de Seydihan et d'Okçu Höyük, tous deux occupés au chalcolithique et à l'âge du fer⁶²⁵.

⁶¹⁷ Bittel, 1986, p. 106-107 et Ill. 10.1. Voir aussi Güterbock, 1947, p. 64, Aro, 2003, p. 302 et les travaux récents de Karaukuz, Bahar et Kunt, 2002. Les murs cyclopéens rappellent les structures fortifiées de Gavür Kalesi.

⁶¹⁸ Toma, repris par Bittel, *idem*, p. 108 et note 28. Voir aussi Mellaart, 1955, p. 122, et 1956, p. 326.

⁶¹⁹ Gonnet, 1984, p. 120-122 et Fig. VI à VIII. Ces aménagements se situent autour de l'inscription KIZILDAG 4.

⁶²⁰ Jasink 2001, 235-236, puis Doğan-Alparslan et Alparslan 2011, *contra* Bahar *et alii* 2007.

⁶²¹ Hawkins 1992, 272, suggérait Wasusarma, là où Bryce 2012, 145, propose Ambari. Nous préférons soit souscrire à l'hypothèse d'Hwkins, soit à l'identification avec Warpalawas de Tuwana (critères stylistiques et autres, cf partie ;...).

⁶²² Bittel, 1986, p. 109 et Ill. 10.11. L'inscription semble être d'époque hellénistique ou du début de l'empire romain (M. Wörrle, cité par Bittel).

⁶²³ Ramsay et Bell, 1909.

⁶²⁴ Eyice, 1971. Voir aussi Hawkins, *CHLI*, p. 426.

⁶²⁵ *TAYproject*, « région de Konya, district de Çumra ».

b) Kululu (= Artulu ?).

Sur la citadelle de Kaletepe (village de Kululu, district d'Akkisla), le niveau du bâtiment 5 est le plus ancien atteint par les fouilles d'Özgüç dans les années 1960-1970, sous les niveaux 3 et 4, d'époque hellénistique. Ce bâtiment 5, à priori détruit par un incendie, montre des fondations sur lit de pierre et des murs en *mud-bricks*⁶²⁶. Le palais présumé soit n'a pas été atteint, soit a été détruit. La céramique est peu abondante sur le site (absence de forme complète), mais le type « phrygien » y est bien représenté. De nombreux indices tendent à prouver que la cité fut une capitale politique (fonctionnaires divers, princes, *tarwani*, scribes...) et religieuse (au moins quatre temples différents, plusieurs épithètes divines uniques...) de première importance : comme on l'a vu, soit la Tuna citée sur les bandelettes de plomb retrouvées sur le site, soit selon nous la célèbre Artulu, capitale du « grand Tabal », qui aurait pu rester par la suite la capitale du Bit Burutas⁶²⁷.

Kululu a livré un ensemble de bandelettes de plomb inscrites (*KLS*), quelques fragments d'orthostates, trois fragments de statues colossales (un torse de 3 m de haut, deux visages dont un en andésite et l'autre en basalte)⁶²⁸, une tête de lion et deux fragments de sphinxs (une tête colossale de 0,72 m et un fragment de torse de 0,90 m)⁶²⁹ et surtout huit stèles inscrites, complètes ou fragmentaires. Datable de la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle, avec Tuwati et Wasusarma comme bons candidats à l'équivalence chronologique (et candidats certains pour les sources écrites, Tuwati étant nommé à cinq reprises en KULULU 1 et 7, et Wasusarma apparaissant probablement sur le fragment KULULU 8), c'est l'ensemble lapidaire et épigraphique le plus complet et complexe de toute l'Anatolie centrale à l'âge du fer à être parvenu jusqu'à nous.

c) Porsuk (= Tunna ; voir plan et paysages *in vol. III*, schéma et plan, J9) .

Le site du Zeyve Höyük a toujours été une importante forteresse de la Cappadoce méridionale, de l'âge du bronze hittite jusqu'à l'époque romaine⁶³⁰, de même qu'un centre religieux important, avec un sanctuaire du dieu de l'orage *pihassassi* et des cultes rendus à plusieurs divinités, comme Hillara et probablement la montagne divine Dunna⁶³¹. Continuités d'occupation et rôle stratégique, en tant que passage obligé aux époques pré-classiques pour se rendre en Cilicie, que l'on arrive de l'Ouest (Konya Eregli) ou du Nord (Nigde-Tyane), sont attestés du III^{ème} millénaire avant J.C. jusqu'au II^{ème} siècle après⁶³². Oliver Pelon soulignait dès les premières fouilles « un contact très intime entre le sol du Fer ancien et la couche de destruction hittite », qui marque la fin du Nouvel Empire. Sous ce niveau de destruction apparaît une ré-occupation immédiate dès le début du Fer Ancien,

⁶²⁶ Özgüç, 1973, p. 97-98.

⁶²⁷ Radner 2013.

⁶²⁸ Sur la statue de Kululu, voir Aro, 2003, p. 328 ; 331-332, Özgüç, 1973, p. 102-109, et Bittel, 1970, p. 208 et 284. Sur la statue colossale, Hawkins, *Hethiter und ihr Reich*, et *CHLI*, p. 433 et note 84. De même, Ridway, 1975, et Isik, 1986.

⁶²⁹ Aro, 2003, p. 309 à 311. Pour les sphinxs, voir Özgüç, 1973, p. 100 et 107, Pl. 41.1 et 42.1.

⁶³⁰ Voir des contributions récentes, dans *3^{ème} rencontre de l'IFEA, Istanbul, 8 – 9 nov. 2012*, de Pelon (période hittite), Beyer (âge du bronze et réoccupation du Fer), Chalier et Lebreton (niveaux hellénistiques et romains). Voir aussi l'article de Beyer 2015, 64-75.

⁶³¹ Lebrun, 2010, p. 460.

⁶³² Coindoz, 1991, p. 86. Sur la situation stratégique du site, au carrefour de plusieurs axes anciens majeurs et contrôlant le nord des Portes ciliciennes, voir aussi Crespin, 1999, p. 62 et suiv

avec réemploi des ruines impériales et quelques ajouts, comme par exemple une arcature en briques crues, que l'on retrouve par exemple au IX^{ème} s à Tell Halaf⁶³³.

Les niveaux nous intéressant directement ici sont les niveaux IIIa (Fer moyen) et IV (Fer récent). Chaque niveau montre des fortifications particulières : au fer ancien (XI^{ème} X^{ème}) elles sont reconstruites en petits blocs de gypse, par endroit directement au-dessus des fortifications hittites, avec casemates et glacis ; au fer moyen (IX^{ème}-VII^{ème}), donc contemporain de l'inscription hiéroglyphique, s'observe à l'est une « puissante muraille de gypse, large de 5 m et dotée d'une tour d'angle »⁶³⁴. Enfin, la cité est dès l'époque hittite connectée aux gisements d'albâtre, de calcaire et de gypse - du Mont Muli notamment - , et surtout à l'exploitation des mines de plomb et d'argent de cette « Montagne d'argent », encore en activité jusqu'à un passé récent, avec notamment les sites de Gümüş et de Bulgarmaden⁶³⁵. Concernant le travail du métal sur le site même de Porsuk, citons un moule d'époque hittite, avec une fine couche de plomb au fond, plusieurs fragments de tuyères noyées dans une terre brûlée et associées à des blocs de fer rouillé et enfin les saumons de plomb retrouvés dans un bâtiment d'époque romaine⁶³⁶. La présence du plomb est à comprendre ici comme un sous-produit de l'extraction de l'argent.

Outre l'inscription de PORSUK, qui renforce l'aspect défensif et militaire du site (l'auteur est un « Grand de l'armée », protégé du dieu Sarruma), lieu de concentration d'une garnison royale sous Warpalawa II et ses prédécesseurs⁶³⁷, le site a également révélé un sceau inscrit en caractères phrygiens, contemporain du bloc inscrit et considéré par plusieurs auteurs comme un nouvel indice des liens étroits existant entre la Phrygie de Midas et le royaume de Tuwana⁶³⁸, et surtout une abondante céramique, étudiée notamment par Dupré. Celle-ci montre une « unité certaine de production », le niveau IV ayant révélé une production locale, sous influence cilicienne⁶³⁹, et le niveau III certains traits stylistiques particuliers (méandre triangulaire et triangle losangé, que l'on retrouve sur les vêtements de Warpalawa à Ivriz, motifs en amande ou encore motifs du daim et de certains oiseaux) mais aussi des caractéristiques que l'on retrouve sur d'autres sites régionaux comme Tepebaglari, Bayat et Pinarbasi. Mellaart avait déjà perçu l'unité de ce style, avec une production comparable dans la zone Aksaray-Kamaran-Ulukisla. Ainsi et pour reprendre les termes de Dupré, la « distribution de la population de langue et de culture louvite coïncide exactement avec une région où la céramique montre une unité certaine de production »⁶⁴⁰. Citons enfin plusieurs sites associés au Zeyve Höyük, comme Gümüş, mais dont l'occupation semble postérieure à notre époque, et surtout Bulgarmaden, probable sanctuaire à ciel ouvert dédié à la montagne Muti et aux divinités qui l'habitent (voir *e*) plus loin) et, immédiatement au-dessus de l'inscription rupestre de Bulgarmaden, le site de Pancarcı Tepe, situé face aux célèbres mines d'argent de Toyislam et de Yeselli, qui a révélé de nombreux objets et outils⁶⁴¹.

D'un point de vue géopolitique, la cité a du connaître une période en tant que cité-état ou petit royaume local indépendant, sous le roi Masauhrisa (inscription de PORSUK,

⁶³³ Pelon, 1991, p. 17-18.

⁶³⁴ Pelon, in *Mél. Lebrun*, p. 201-202.

⁶³⁵ Pelon, 2010, p. 2. Bossert, 1954-1956, p. 61. Voir aussi Yener, 1986 et 2010, p. 186-187, Pelon et Kuzucuoglu, 1999.

⁶³⁶ Pelon, 2010, p. 2.

⁶³⁷ Dupré, 1983, p. 69.

⁶³⁸ Pelon, 1970, p. 285 et fig. 5.

⁶³⁹ Dupré, 1983, p. 69-70.

⁶⁴⁰ Dupré, *idem* note précédente, p. 109-110.

⁶⁴¹ Yener et al., 1989, et surtout Yener, 2010, p. 186 et Fig. 3

dans laquelle ce souverain ne porte pas le titre *tarwani*) et ses prédécesseurs (précision « **les rois** m'ont bien UZAMA » § 3), l'un d'entre eux pouvant être un des « 20 [ou 24] rois du Tabal » dont Salmanasar III reçoit les tributs en 837. Plus tard, elle est intégrée dans le royaume de Tuwana, comme le montre l'inscription de Tarhunaza (inscription de BULGARMADEN), un *tarwani* vassal de Warpalawa⁶⁴², dont le siège du pouvoir se situait probablement à Porsuk même⁶⁴³. Une autre hypothèse serait de considérer ici Masauhrisas comme un vassal des rois de Tuwana⁶⁴⁴, mais nous émettons quelques doutes.

d) Kültepe-Karahöyük : l'ancienne Kaneš / Nesa (voir paysage *in* vol. II, schéma et plan, J3).

e) Ova ören-Yassihöyük : Parzuta ?

S.Y. Senyurt proposait d'associer le site d'Ovaören à la fameuse ville de Parzuta⁶⁴⁵, que nous avons déjà étudiée partie I, cité d'origine du « Parzutéen », le roi vaincu par Wasusarma sur l'inscription de TOPADA. Wasusarma aurait ainsi considérablement aménagé ce territoire, qui appartenait auparavant à son père ou ancêtre Tuwati (lettre de Kirşehir) et, plus de trois siècles avant, au grand roi Hartapu (inscription de BURUNKAYA, au sud), en le « marquant » de sa présence :

- dans la ville même de Parzuta, par l'inscription de GÖSTESIN⁶⁴⁶

- au nord-est de la cité, avec l'inscription rupestre de SUVASA, qui pourrait être un document de fondation ou de re-fondation, soit religieuse soit urbaine, consécutive à la victoire de Wasusarma face à l'ennemi parzutéen⁶⁴⁷.

- à 28 km au sud-est d'Ovaören, celle de TOPADA⁶⁴⁸

Deux *tepe* sont actuellement en cours de fouilles près du village d'Ovaören : un grand (Yassihöyük) et un autre plus petit (Topak höyük)⁶⁴⁹.

On peut ajouter à ces sites trois lieux ayant révélé des inscriptions hiéroglyphiques louvites et dont l'occupation est attestée à l'âge du fer par l'archéologie (existence de höyük en cours de fouilles ou dont les recherches sont à activer), en plus du site de Kerkenes Dag (milieu du VIIème - milieu du VIème siècle), marqué par une occupation tardive et les influences phrygiennes, donc plus extérieur à notre étude, mais dont l'onomastique est toutefois clairement louvite (Masa, Tatta, Uwa...) et que nous traitons avec les autres sites archéologiques plus loin.

Yassihöyük-Kirşehir est situé près du village de Caiaiz, à 30 km de Kaman-Kalehöyük. Le site a révélé une lettre sur plomb, dite « lettre de Kirşehir »⁶⁵⁰, dans laquelle un « serviteur Muwatalli » s'adresse à son « seigneur, Tuwati [III ?] », nouvel

⁶⁴² Jasink, 1995, p. 141, Freu, 2012, p. 130.

⁶⁴³ Hawkins, *CHLI*, p. 522.

⁶⁴⁴ Par exemple Freu, 2012, ou Pelon, 2010, p. 2.

⁶⁴⁵ Voir déjà Strobel, puis Senyurt 2010, 263.

⁶⁴⁶ Inscription éclatée en 22 fragments, réemployés dans un bâtiment du village d'Ovaören, étudiés par Hawkins et Weeden *ECDP*.

⁶⁴⁷ Un nom de cité en A, un « prêtre de Sarruma » en B, un haut-fonctionnaire en C et un « capitaine de 100 soldats » en D : tout semble ici réuni pour interpréter l'inscription comme un monument de (re-?)fondation urbaine ou culturelle, auquel auraient participé un individu appartenant à la sphère religieuse, un autre à la sphère politique, et un dernier à la sphère militaire.

⁶⁴⁸ Les trois inscriptions sont décrites par Weeden 2010, 59, comme « *a threefold conqueror's installation* ».

⁶⁴⁹ Senyurt et Akçay

⁶⁵⁰ Akdogan et Hawkins, 2008 (turc) et 2010 (anglais). Voir aussi Ginsfredi, 2010, p. 236 à 239.

indice de l'intérêt porté par Tuwati et son fils Wasusarma à la région nord du Kizilirmak⁶⁵¹. Les fouilles ont révélé des remparts et trois espaces différents, dont une grande structure (50 m fois 40 m), probablement un palais ou un temple (IIème ou Ier millénaire ?). Les niveaux s'étendent des comptoirs assyriens jusqu'à l'âge du fer, avec présence de céramiques datables du *LBA* jusqu'au *MIA*⁶⁵². Muwatalli semble être un fonctionnaire de Tuwati, sans doute un gouverneur, qui visiblement suit des ordres donnés par son souverain : formules d'introduction élaborée, expressions comme « ainsi que vous l'avez dit ». La lettre est une sorte de plainte officielle adressée au roi, qui insiste sur le comportement inapproprié de la part d'un individu nommé Katuni vis-à-vis du fonctionnaire – un *uriyal(li)*, titre que l'on retrouve à plusieurs reprises sur les bandelettes de plomb de Kululu - envoyé par le gouverneur, ainsi que sur le non paiement d'une somme d'argent (un impôt, une taxe locale ?) désignée par l'unité de masse ARGENTUM, qui reste à ce jour et d'après cette lettre une des plus grosses unités de valeur du monde louvite⁶⁵³. Les vestiges archéologiques, des archives écrites sur plomb, la présence d'un probable gouverneur, de même que la mention d'un *uriyal(li)* et l'attestation d'une affaire économique se traitant en unité ARGENTUM : autant d'indices tendant à montrer que Yassihöyük était une ville importante dans le contexte administratif du grand Tabal de Tuwati, de ses successeurs, et peut-être même de ses prédécesseurs. La lettre semble enfin mentionner § 23 l'érection d'une statue par le même Muwatalli⁶⁵⁴. Il est à noter que la découverte en 2010 sur ce site d'un second fragment de la même lettre confirme que Yassihöyük est bien le lieu d'origine du premier fragment⁶⁵⁵.

A Egrek (Ekrek), trois höyük, occupés à l'âge du bronze et peut-être pour l'un d'entre eux à l'âge du fer, se situent autour du village de Köprübasi⁶⁵⁶, dont le cimetière chrétien a livré l'inscription d'EGREK⁶⁵⁷. Cette stèle, à priori funéraire et élevée par le père du défunt, mentionne un certain « Tarhuwari, le bien-aimé fils de Tarhuzarma », qui parle d'une manière emphatique, à la troisième personne, et dit avoir été « un homme [de] *warpi-* ». L'hypothèse d'un notable local (gouverneur, prêtre...) semble possible. Son portrait figurait sans doute sur la partie supérieure de la stèle, recouverte à l'époque byzantine de sept croix de Malte⁶⁵⁸.

Enfin, l'inscription HISARCIK 1 provient du site d'Hisarcik, à une dizaine km au sud de Kayseri, sur les contreforts de l'Erciyes Dag. I.J. Gelb y mentionne un site proche, avec des fortifications de l'âge du fer⁶⁵⁹, K.A. Yener des mines antiques⁶⁶⁰. Le ou les site(s) ici en question sont toutefois absents des études et des bases de donnée récentes.

⁶⁵¹ Weeden, 2010, p. 46. L'auteur rappelle toutefois que le problème du lieu originel de cette lettre est et restera toujours douteuse.

⁶⁵² Omura, 2001 et 2009. Voir aussi Ünsal, 2012, p. 3173-3174 et Fig. 2.

⁶⁵³ Voir Giusfredi, 2010a, p. 6 (sur le segment « *wa/i-mu-u ARGENTUM-sa ARGENTUM-za-NEG2 pi-ia-ta* » et la comparaison avec l'inscription de CEKKE, Karkemish) et 2010b, p. 238.

⁶⁵⁴ « Et je fis moi-même un dieu ». Expression très floue (Giusfredi), mais à comprendre comme « j'ai moi-même réalisé une statue » (Weeden, 2010, p. 52 et n. 86).

⁶⁵⁵ Weeden 2013, 15-17.

⁶⁵⁶ *TAYproject*, « Ekrek 1, 2 et 3 ». Parmi les trois sites, tous avec mention *EBA* dans la base de donnée du *TAY*, l'un est fortement soumis à l'érosion, l'autre montre des traces de fouilles illicites. Les deux höyük les mieux conservés font entre 70 et 80 mètres de diamètre.

⁶⁵⁷ Hawkins, *CHLI*, p. 492. Voir la comparaison avec les phraséologies funéraires de la stèle MARAS 2.

⁶⁵⁸ Hypothèse de Meriggi, 1975, p. 28.

⁶⁵⁹ Gelb, 1939, pl. 41. Voir aussi Bittel, 1986, p. 107-108, qui, déjà, comparait justement les techniques de fortification employées à Göllüdag, Hisarcik et Karaburun (pour le Tabal), Kerkenes Dag (nord du Halys), Porsuk et même Karatepe (Cilicie).

⁶⁶⁰ Yener, 2000, et 2010, p. 186.

HISARCIK 2, endommagée, est rupestre, au sommet du Toptepesi et jouissant d'une vue dégagée sur le sommet du Erciyes Dağ. Les deux inscriptions mentionnent des cultes, dont un festival complexe, rendus à la « divine montagne Harara » (l'Erciyes Dag lui-même ou l'un de ses deux pics latéraux), et l'hypothèse de l'existence ici d'un sanctuaire dédié à cette montagne et dépendant du site proche est peut-être à creuser, au sein d'un ensemble site fortifié / sanctuaire / mines, comparable au site de Bulgarmaden. Le lien est aussi à faire avec les inscriptions de TEKIDERBENT, autre possible lieu saint dédié à la montagne Harahra (voir plus loin).

4. Etude de toponymie cappadocienne.

Du point de vue de la toponymie hittite-louvite, les traductions produisent d'intéressants points communs avec l'onomastique tabalienne des XI-VIII siècles et ses caractéristiques déjà dégagées auparavant, révélant des logiques identiques de construction étymologiques, ainsi que des éléments sociaux, politiques et religieux fondamentaux.

On relève d'abord des noms appartenant au champ lexical de la prophylaxie, souvent associés à des figures divines, à partir des verbes *piya-*, « donner » (Hant...*piya* = le « dieu Hantitassou donne » = louv. *hantilin-* « le premier, principal, majeur », épithète du dieu Husa à Hurma ou Hantawatipiya = « le roi donne » ?), ou *wariya-*, « aider » (Sunawara, « le dieu Suna ? aide », Waratura, avec *turi-*, « la lance », « la lance aide, protège » ?)⁶⁶¹.

Concernant les théonymes, le dieu-Soleil semble présent dans le toponyme Tiwarali / Tiwadali, peut-être avec une fonction de divinité poliade : soleil *Tiwat* >> avec rothacisme *Tiwar* + suffixe de toponyme *-(a)li-* = « lieu / ville du (dieu-)Soleil », ou mieux, « la lumineuse ». La connexion avec l'unité de mesure *tiwatali* est toutefois également possible. Il est à noter que le toponyme *Tiwa* / *Tawa* est attesté au II^e millénaire⁶⁶². Autre construction possible à base de théonyme, la cité de Tasaku, du dieu *Tasku* attesté en Commagène (ANCOZ), terme qui pourrait dériver du louvite *taskwira/i-*, « terre, pays, territoire ». D'autres toponymes semblent construits à partir de terme évoquant l'abondance et la prospérité, comme *Asailara*, de *lara-* / *lata-*, « prospérer » (*laranu-*, « faire prospérer, rendre prospère »).

Certains toponymes pourraient renvoyer au monde de la maisonnée et de la famille. *Parna* / *Parnasa* correspond au louvite *parn(a)-*, « maison, maisonnée », ce qui évoque des notions de foyer, d'environnement chaleureux⁶⁶³. Le terme composait d'ailleurs certains anthroponymes du deuxième millénaire, comme *Parnapi* / *Parnapiya*⁶⁶⁴ ou *Parni-warri*⁶⁶⁵. (H ?)Uhzira rappelle le terme *huha-*, « grand-père, ancêtre », que l'on retrouve dans l'anthroponyme *Huhasarma* (« Sarruma est l'ancêtre »). Mais quid de *-zira* ?

D'autres noms se réfèrent à des qualités humaines ou des valeurs propre au gouvernement : *ura-*, « grand » (voir déjà le port d'Ura, « la grande », à l'âge du bronze),

⁶⁶¹ Signaler une cité Alawara (Karkemish, lettres d'Assur f+g).

⁶⁶² Singer, p. 271.

⁶⁶³ Parnassa (élément *parn-* / *parna-*, « maison » + suffixe *-assa*, commun pour former les toponymes au II^e millénaire av. J.C. en Anatolie hittite) signifie « de la maison » (voir Laroche, 2009, p. 133). *Parnassa* est par exemple le nom d'un village hittite (Laroche 1975, 212).

⁶⁶⁴ Attesté par exemple à Soloi, à la fin de l'empire. Voir Dinçol et Dinçol, 2008.

⁶⁶⁵ Hawkins, 2000, p. 534, puis Melchert, 2011.

muwa-, « puissant » (Uramuwa, « grande et puissante ») et peut-être *tapar-* (Tapa, « l'administrée » ? Le centre d'une *tapariya-* ?).

D'autres encore se rapportent au vocabulaire des rites et de la religion, comme pour la ville sainte de Kummani à l'âge du bronze (du hourr. *kumma/i*, « sacré, saint ») ou ici la cité de Tuwana (phonétiquement « offrande »). On peut également se demander si le toponyme Huwa/i possède le même radical que celui de la « pierre / stèle *huwasi-* ».

On note également deux cas d'anthropo-toponymes, Uramuwa et PUGNUS-rimis (Arimi)⁶⁶⁶. Difficile de savoir ici si c'est l'anthroponyme qui a donné le toponyme, ou l'inverse. On remarquera que sur les bandelettes de plomb de Kululu, le « Uramuwa, fils d'Uramuwa » habite la cité...d'Uramuwa, ce qui, dans ce cas précis, pourrait plaider en faveur de la seconde hypothèse. Un troisième cas montre des constructions proches, avec deux noms attestés sur les lamelles de plomb de Kululu, et posent le problème du terme *S/suna-* (Théonyme ? Dérivé du hittite *siuni-* ?) : l'anthroponyme Sunatiyami, de *tiya-*, « être debout » (« Suna se tient debout » ?) ou du verbe « garder, protéger », et le toponyme Sunawara, de *wariya-*, « aider » (« Suna aide » ?).

Des toponymes semblent évoquer la situation topographique voire géomorphologique de la cité en question, comme Arusali, de l'adjectif *aru-*, « haut, élevé » + *sali-* / *sari-*, « supérieur » ou Aluwana(li), de *ala/i*, « haut, élevé, grande quantité » + (*u*)*wana/i-*, « pierre, stèle » + suffixe *-(a)li* (?). Si on compare en revanche ce dernier nom avec l'anthroponyme Saruwani (litt. « qui vient d'en haut »), on obtiendrait alors une traduction différente. Un autre rapprochement possible peut être fait avec l'anthroponyme de l'âge du bronze Ala-wani, traduit par I. Yakubovich « homme [originaire] d'Ala » = « l'Alaéen »⁶⁶⁷. L'assyrien Artulu / Arduro pourrait révéler le louvite *artali-*, « de la montagne ». PUGNUS-rimi, à lire Ari(ya)mi⁶⁶⁸, pourrait signifier « l'élevée, la haute » ou « la rayonnante ». Le toponyme Haruwa dériverait lui soit du terme *harwa-*, « route », soit d'une construction avec le suffixe *-wa*, i.e « ville de *haru-* ». La première hypothèse nous semble possible.

Enfin, plusieurs toponymes du Ier millénaire ne sont pas sans évoquer des toponymes hittites. Si les strictes équivalences, certaines bien avérées dans huit des cas observés dans les tableaux précédents, restent ici pures conjectures, voire géographiquement impossibles pour certains cas cités ci-après, il n'en reste pas moins que certaines ressemblances sont particulièrement frappantes. Elles montrent une continuité sinon dans les occupations, en tous cas dans les racines toponymiques et donc dans les traditions urbaines ou religieuses. En voici quelques exemples :

⁶⁶⁶ D'autres exemples similaires se retrouvent dans d'autres états néo-hittites : « seigneur Kamanis » / « ville de Kamana » à Karkemish

⁶⁶⁷ Yakubovich *L.I.*, 107.

⁶⁶⁸ *arai-* / *ari(ya)* = PUGNUS-*ri* + *i* (Rieken et Yakubovich 2010 : 214).

- hitt. Ura / louv. Uramuwa
- hitt. Tiwara (nord de Sivas, au sud des chaînes pontiques) / louv. Tiwarali
- hitt. Tikukuwa (idem localisation, ville hittite atteinte par les avancées extrêmes des Gasgas à l'époque hittite) / louv. Ahatikukura/i
- hitt. Arusna ou Watarusna (Haut-Pays) / louv. Arusali
- hitt. Purushanda / louv. Parzuta et Parzumina
- hitt. Sarmana (Anatolie du sud-ouest) / louv. Harmana (?)
- hitt. Walwara (Cappadoce méridionale) / louv. Sunawara ou Waratura (?).

3.4.4 Importantes cités de l'âge du bronze hittite dont l'occupation humaine est attestée archéologiquement ou est à rechercher ou est simplement supposable à l'âge du fer.

On retrouve plusieurs villes hittites, souvent des centres politiques et/ou religieux célèbres à l'âge du bronze, dans nos différentes sources, archéologiques ou assyriennes. Ces cités, dont plusieurs sont frontalières de notre espace et certaines, à l'ouest, ont du être sous « contrôle » phrygien, ont marqué l'existence du Kizzuwatna, du sud du Haut-Pays et du Bas-Pays et montrent de fortes continuités d'occupation que ce soit à travers leurs enceintes fortifiées ou la perpétuation de leur nom⁶⁶⁹. C'est bien dans ces centres urbains majeurs, qui souvent et littéralement « encadrent » nos sources épigraphiques tabaliennes, que l'on doit rechercher aussi les sources d'inspiration et de transmission âge du bronze / âge du fer, via les monuments, les panthéons locaux et probablement certaines archives. Autres relais probables : en Syrie du Nord, Karkemish, pour les transmissions hittites / néo-hittites, Zsolst Simon posant la question du transfert ou de la copie d'archives hittites impériales⁶⁷⁰, en Anatolie occidentale, Apasa/Ephèse, en plus de son rôle de vecteur entre traditions annalistiques hittites et traditions grecques⁶⁷¹.

A l'extrême nord de la Cappadoce se trouvent Sarissa (actuel Kusakli), cité bien portante à la chute de l'empire (acropole et ville basse, greniers, canaux d'irrigation, lieu de déroulement d'une fête du printemps ...), qui a révélé une réoccupation au début du *EIA* puis une petite forteresse au *LIA*⁶⁷², et Zippalanda, lieu de déroulement de nombreuses fêtes religieuses hittites majeures (festivals AN.TAH.SUM et KILAM par exemple) et cité « indépendante », à localiser probablement sur l'actuel site de Çadır Höyük, qui reste à ce jour l'un des plus importants sites de l'âge du fer parmi la dizaine que compte la région de Yozgat⁶⁷³. Zippalanda, au panthéon bien connu à l'âge du bronze et comprenant certaines divinités que l'on retrouve dans nos sources, comme un célèbre dieu de l'orage (le « dieu

⁶⁶⁹ Pour les localisations de ces cités à l'âge du bronze, voir les cartes de Freu, 1994, p. 29, Klock-Fontanille, 1998, p. 123, Freu et Mazoyer, 2008, p. 433 et Bryce, 2009, *Map 3*.

⁶⁷⁰ Simon, 2011, p. 230 et suiv.

⁶⁷¹ Strobel, 2011.

⁶⁷² Bryce, 2009, p. 622. Voir aussi les résultats de Müller-Karpe, 1995 et 2002, et les rapports *Kusakli-Sarissa 1 – 5*, 1997 – 2010. Enfin, Mielke, 2011, p. 1042 à 1045 (pour les différentes phases d'occupation et l'existence d'une « chapelle *huwasi* » dans la montagne, que le grand roi hittite avait pour habitude de visiter durant la Fête du Printemps ; sur ce point, voir Wilhelm, 1997).

⁶⁷³ Gorny, 2006, p. 29-30. Voir aussi Bryce 2009, p. 791-792, Kealhofer et Grave, 2011, p. 419 et 426-428. Le site montre une céramique « transitionnelle » âge du bronze / âge du fer, et une stratigraphie du même type, illustrant une claire continuité d'occupation (Genz, 2001). On peut relever de même des fortifications du *LIA* et peut-être du *MIA*, avec des portes associées. Voir également le site du *CAIT* (*Current Archeology in Turkey*, « Çadır Höyük »).

de l'orage de Zippalanda », attesté du règne de Muwatalli II jusqu'à celui de Tudhaliya IV), un dieu soleil de la Terre mais aussi Siwatt (= Tiwad) ou Halki⁶⁷⁴, est proche du et contrôlait le sanctuaire à ciel ouvert de Çaltepe, probablement dédié au Mont T/Daha (voir parti plus loin). Pour résumer, et d'après les enseignements de la céramique, le site de Çadir fut un « important centre régional », au *EIA* et au *MIA* (style Alisar IV bien représenté)⁶⁷⁵. La question de la continuité d'occupation peut se poser ici pour d'autres cités proches, comme Ankuwa, résidence d'hiver du roi hittite aux XIV^e et XIII^e siècles, située d'après les textes hittites de l'autre côté du Mont Daha, par rapport à Zippalanda. Le Mont Daha, actuel Çaltepecan Dag, dont les grands sanctuaires sont à localiser à Çaltepe (un temenos de 40 m sur 80) et peut-être sur le *kale* de Kerkenes, est d'après ces textes « aimé du dieu de l'orage de Zippalanda »⁶⁷⁶. Si la cité d'Ankuwa est à localiser sur l'actuel site d'Alişar Höyük⁶⁷⁷, alors la continuité d'occupation à l'âge du fer serait avérée, avec des occupations louvite (voir l'ostrakon portant les noms Hattusamuwa et Kula écrits en hiéroglyphes louvites⁶⁷⁸), phrygienne puis post-phrygienne, et une très importante céramique, le site ayant produit la plus large séquence céramique de toute la région, avec les « types » Alişar IV (*early MIA* = IX^e siècle) et Alişar V (*LIA*) que l'on retrouve dans toute l'Anatolie centrale⁶⁷⁹.

Dans la région autour de Kayseri, citons Kaneš-Neša, ancien *karum* assyrien et ville-symbole des premiers rois hittites, dont l'occupation et les aménagements monumentaux sont attestés pour la dernière période de l'art impérial hittite (géné ailé)⁶⁸⁰, et pour l'âge du fer sur le höyük de Kültepe (niveaux 4 et 5, entre les niveaux des *karum* et l'occupation hellénistique⁶⁸¹), « une des cités fortifiées importantes de la plaine de Kayseri à l'âge du fer », avec citadelle et ville basse⁶⁸², qui a livré des orthostates, des fragments de sphinx et de griffons. La stèle figurant le « dieu tutélaire » (un dLAMMA « de la steppe, de la campagne » ? ; IX^e siècle) pourrait indiquer un culte⁶⁸³ ou une protection du palais royal. Le site reste à ce jour un des plus prolifiques en terme de fragments lapidaires de l'âge du fer centre-anatolien, avec Ankara, Göllüdag et Kululu. Nous retrouvons dans les panthéons de Kaneš à l'âge du bronze des divinités attestées au premier millénaire dans les cultes ou l'onomastique, comme Ea, Siwatt, une « divinité tutélaire » ou Ilali, mais aussi d'autres divinités louvites comme Pirwa et Maliya ainsi que la fameuse Montagne Tapala⁶⁸⁴. La question de la continuité peut et doit se poser pour des cités hittites comme Harkiya au sud-est de Kanesh (actuelle Kayseri ?), Nenassa dans la région de Nevşehir, immédiatement au sud du grand coude de l'Halys⁶⁸⁵, Kussara dans l'Anti-Taurus, ou plus au centre Harkuna, située au nord du Hasan Dag. De ce point de vue, rappelons que Massimo Forlanini considère que Suppiluliuma II et sa cour auraient abandonné –

⁶⁷⁴ Beckman, *Reallexicon...*, p. 310.

⁶⁷⁵ Ross, 2010. Kealhofer et Grave, 2011, p. 428.

⁶⁷⁶ Bryce, 2009, p. 46. Voir aussi Summers et Summers, 1998, p. 6 : l'affleurement granitique (actuel *kale* de Kerkenes) aurait accueilli les rituels accomplis par le roi hittite lors de la fête du printemps. Impossible de savoir si cette montagne a conservé par la suite son aspect sacré d'après les auteurs.

⁶⁷⁷ Gorny 1997 ou Forlanini, 2008 *contra* Gurney 1995 (Alisar höyük = hittite Haitta) ou Taracha, 2010, p. 352.

⁶⁷⁸ Hawkins *CHLI*, 568, qui le date du VIII^e siècle.

⁶⁷⁹ Kealhofer et Grave, 2011, p. 427.

⁶⁸⁰ Mc Ewan, Bittel et Von der Osten, 1933, p. 85.

⁶⁸¹ Kulakolçku, 2011, p. 1014.

⁶⁸² Özgüç, 1971, p. 80 et 83.

⁶⁸³ L'hypothèse d'un temple et/ou d'un palais demeure à ce jour forte (voir *TAYproject*, « Kültepe »).

⁶⁸⁴ Beckman, *ibid* note 5 (hymnes des « Chanteurs de Kanes » ou culte d'état).

⁶⁸⁵ Bryce, 2009, p. 503.

volontairement – Hattusha pour aller s’installer non pas en Syrie du nord ou en Tarhuntassa mais dans la région d’origine d’Hattusili III et de Tudhaliya IV, c’est à dire justement autour de Kussar et de Kaneš en Cappadoce centrale, zone qui correspond en partie au futur Tabal des sources assyriennes⁶⁸⁶. Cette hypothèse corroborerait une importante continuité d’occupation dans la région Kültepe-Kaneš-Kululu-Gemerek.

A l’est et au sud-est, nous trouvons la grande ville sainte de Kummani (class. *Comana Cappadociae*, près de l’actuelle ville de Şar ? Castabala i.e Boz Höyük et Bodrum Kalesi ?⁶⁸⁷ Sirkeli ?), principal centre religieux du Kizzuwatna, au panthéon dominé par le couple Tesub-Hepat⁶⁸⁸ et dont les prêtres ont très fortement influencé le panthéon officiel d’Hattusha tel qu’on peut l’observer dans les inscriptions et les figures rupestres de Yazilikaya. On retrouve en partie ce panthéon en Tabal à l’âge du fer, sous une forme « louvitisée »⁶⁸⁹. La cité, parfois appelée Kizzuwadna à l’âge du bronze, se retrouve justement à l’âge du fer sous le nom *Kisuatni*, assiégée et prise par Salmanasar III en 839 alors qu’il marche sur Que⁶⁹⁰. Deux autres villes sont mentionnées et montrent elles aussi des continuités d’occupation, mais elles se situent hors de notre cadre : *Abarnani* et surtout *Lusanda*, identifiée à la cité hittite de Lawazantiya, autre grande ville sainte hittite⁶⁹¹, qui correspond aujourd’hui soit au site de Sirkeli, hypothèse la plus vraisemblable⁶⁹², soit à une cité située plus à l’est, en territoire alors mélidéen. Plus au sud-ouest, la question de la continuité se pose pour la cité de Sallapa, située au nord-est de Tuwanuwa-Tuwana-Kemerhisar, et à rechercher autour d’Altunhisar (Kınık Höyük ?)⁶⁹³.

Ainsi, un grand nombre de cités hittites importantes semblent s’être maintenues, montrant des continuités archéologiques et toponymiques, ou des réoccupations rapides. Elles correspondent toutes à des centres religieux majeurs du II^{ème} millénaire hittite et semblent pouvoir être considérées comme des possibles plaque-tournantes d’influences et de transmissions, comme Zippalanda, Kaneš-Neša, Kummani ou Lawazantiya. On se doit également ici de poser la question des recherches à activer et/ou des occupations à l’âge du fer pour d’autres grands centres urbains hittites, dont le peuplement et l’importance sont par exemple bien attestés à l’époque gréco-romaine⁶⁹⁴, dans la plaine de Konya (Ikkuwaniya, class. Iconium, mod. Konya ou Lusna, class. Lystra, actuel Hatın Seray), dans le Bas-Pays (Lalanda ou encore Zallara, class. Salarama), en Kizzuwatna (Terussa, class. Tarsa, mod. Turus⁶⁹⁵) et en Cappadoce méridionale, comme Saliya, à l’entrée des Pyles ciliciennes, ou Paduwanda (class. Podantos, mod. Pozanti)⁶⁹⁶.

⁶⁸⁶ Forlanini 2014, 83-84, suivi par Simon 2014.

⁶⁸⁷ Novak 2010. Les recherches récentes conduisent à localiser la cité de Kummani-Kizzuwatna sur le site de Bodrum Kalesi, près de la classique Kastabala (voir par exemple Casabonne 2002, 185 et suiv.), *contra* Forlanini 2014 (Kummani = Sirkeli).

⁶⁸⁸ *Ibid*, p. 395-396. Voir les autres divinités majeures in Beckman, *Reallexicon...*, p. 315 : Ishara, Lelwani, le dieu-lune Kusu ou encore les montagnes Manuzzi et Gallistapa.

⁶⁸⁹ Voir par exemple Lebrun, 2005, p. 423, ou Hutter, 2003, p. 272.

⁶⁹⁰ *RIMA 3* : 55. Voir Bryce, 2009, p. 391.

⁶⁹¹ Panthéon dominé par quatre figures divines majeures : Tesub, Sauska, Hebat et Sarruma.

⁶⁹² Novak, 2010, p. 420 et suiv. ou Casabonne 2002. Voir aussi les hypothèses du *Sirkelihöyükgrabungsprojekt* et les rappels de Bryce, 2009, p. 412 et *Map*. 3.

⁶⁹³ Hypothèse – prudente – de D’Alfonso.

⁶⁹⁴ Voir les analyses et les propositions de localisation de Freu notamment , 2007 et 2009.

⁶⁹⁵ Mentionnée parmi les villes de garnison du Kizzuwatna dans le *traité d’Ismerik* (Freu, 2007, p. 128 à 130).

⁶⁹⁶ Nombre de ces villes sont citées dans des traités de l’âge du bronze, notamment *CTH 106*. Voir par exemple Freu, 2008, p. 193 à 197, et Forlanini 2011, 25.

3.4.5 Les sanctuaires.

1. Les quatre grands types d'aménagements sacrés et cultuels.

Le terme sanctuaire, du latin *sanctus*, « saint », désigne une édifice religieux, un lieu saint en général, clairement délimité par un *temenos*. Le monde louvite anatolien n'a révélé que très peu de bâtiment sacré, ce qui s'explique en partie par la nature des cultes louvites, dans lesquels de nombreuses divinités étaient vénérées dans des sanctuaires à ciel ouvert, près de sources et de sommets montagneux⁶⁹⁷. C'est principalement ce type de sanctuaire que nous cherchons à analyser ici, à travers une dizaine de sanctuaires rupestres à ciel ouvert, qui associent montagne (parfois clairement divine), falaise, source et monde chtonien, au sein de paysages complexes en terme de caractéristiques géomorphologiques, de marquage et de domestication-civilisation du territoire par le roi ou le gouverneur local, de sentiments religieux, de continuité d'occupation et d'usage sacré des lieux⁶⁹⁸.

On peut distinguer quatre grands types de structures et d'aménagements religieux et saints en Cappadoce à l'âge du fer :

- a) Des sanctuaires et temples intra-urbains ou en lien direct avec un centre urbain proche
- b) Des sanctuaires ruraux à ciel ouvert et/ou aqua-rupestres
- c) Des stèles *huwasi*- plus isolées, en bord de routes, formant parfois des sortes de *via sacra*.
- d) Des monuments et infrastructures funéraires enfin.

a) Des sanctuaires et des temples intra-urbains sont localisés au coeur ou très proches de centres urbains (Ciftlik-Egriköy ; Kayseri ; probablement Kültepe ou Göllüdag) ou de « capitales » (Aksaray, Kemerhisar, Kululu et probablement Ereğli, d'après l'inscription retrouvée dans une maison du centre-ville). Associés à des espaces politiques et probablement artisanaux, ces centres possèdent des quartiers religieux. Dans plusieurs cas, un espace sacré important occupe un mont ou un *höyük* secondaire situé à côté du centre principal, sur le « modèle » Bogazköy-Yazilikaya, comme Cadir Höyük – Caltepe, les deux *höyük* de Sultanhan et peut-être l'association Kemerhisar – Ambartepe – Köşk Höyük – Nide-Tepebağları.

Dans d'autres cas, des ensembles stèle(s), vignoble(s) sacré(s) et bâtiments connexes (liturgiques ou agricoles comme les AMATA et les LAHI(ZI) de l'inscription de CIFTLIK)⁶⁹⁹ s'observent soit au coeur du centre urbain, comme à Kayseri et à Ciftlik-Egriköy, soit sur un site de plaine mais là encore, comme dans les cas précédents, à proximité immédiate d'une cité majeure :

- Ambartepe-Bor pour Kemerhisar-Tuwana, avec au moins deux stèles fonctionnant ensembles⁷⁰⁰, l'une figurant Warpalawa en attitude de prière, l'autre un Tarhunza du

⁶⁹⁷ Aro, 2003, p. 304, et Hutter, *idem*, p. 256. Voir aussi Bonatz, 2007, p. 9-10.

⁶⁹⁸ Harmansha, 2011, p. 634-635.

⁶⁹⁹ Hawkins, *CHLI*, p. 444 : deux *hapax* désignant deux ensembles d'éléments agricoles, faisant partie des « maisons » dont il est question dans l'inscription.

⁷⁰⁰ La stèle dite de « BOR » (lieu de conservation des deux fragments depuis le XIX^e siècle) provient en réalité du lieu-dit Kilise Hisar (Bergès et Nollé, 2000, p. 474 ; « Eküsli Hissar » = Kemerhisar pour Hawkins, *CHLI*, p. 519), entre les villes actuelles de Bor et de Kemerhisar. Celle de « BOR 2 » a été retrouvée en décembre 2012 dans un champ de la plaine de Bor, et reste pour l'instant non publiée (équipe turque, *ECDP*). Les caractéristiques stylistiques et iconographiques permettent de la dater du règne de Warpalawa, ou peut-être de son père Muwaharani, puisque Warpalawa dit sur la stèle de BOR 1 avoir « érigé

Vignoble, identique aux autres figures de ce dieu mais avec disque solaire ailé, et l'inscription paléo-phrygienne T. 03, probable objet de culte qui pourrait indiquer des honneurs rendus par Midas à une divinité louvite locale, vraisemblablement un Tarhunza du Vignoble⁷⁰¹

- Kösk Höyük au nord-est de Kemerhisar (voir plus loin)

- Sultanhan, petit höyük aujourd'hui détruit, mais proche d'un autre höyük plus étendu, dont les fortifications hellénistiques sont toujours visibles⁷⁰². Sur ce petit höyük a été retrouvée l'inscription de SULTANHAN, qui décrit un espace saint détruit, abandonné ou négligé, que l'auteur de l'inscription dit avoir reconstruit, en installant un Tarhunza du Vignoble, avec instauration d'un sacrifice mensuel de 9 moutons et d'une offrande annuelle de 9 boeufs, 2 moutons et 100 *tiwatali* de vin, et aménagement d'un vignoble sacré, placé sous la double protection de Tarhunza et de « l'autorité royale », ici celle du grand roi Wasusarma.

b) Les sanctuaires extra-urbains, qualifiables de « ruraux », à ciel ouvert et montagneux, sont en Cappadoce les mieux attestés et les plus nombreux. Il s'agit dans la plupart des cas de sanctuaires complexes, avec inscription(s) et/ou relief(s) rupestres, aménagements cultuels creusés dans la roche mais aussi souvent des bâtiments associés. Ces derniers restent les plus difficiles à étudier, en l'absence de fouilles méthodiques. Plusieurs monuments, pensés et interprétés d'abord comme des éléments isolés, font en réalité parties intégrantes d'installation plus complexes et plus étendues⁷⁰³.

c) Des monuments cultuels plus isolés, sous la forme de stèles *huwasi*, surplombent dans plusieurs cas des axes de communication majeurs. Ils fonctionnent comme *road-* ou *land-marks*, mais montrent aussi des rites associés (plate-forme, roche laissée volontairement à l'état brut...), comme par exemple les stèles de la vallée d'Altunhisar (royaume de Tuwana). Toutefois, lorsque ces monuments dits « isolés » s'accumulent, ils pourraient constituer de possibles *via sacra*. On rappellera également que l'ensemble de la zone proche située autour de la stèle était considéré comme sacré et pur, en tous cas dans les mentalités hittites-louvites de l'âge du bronze.

d) Enfin, les monuments funéraires, sous la forme de stèles funéraires (celles de Kululu par exemple) ou de tumuli (Hamam Tepe) sont destinés à marquer l'espace, tout en perpétuant la mémoire collective de la communauté correspondante. A ce titre, ils accueillent des cultes et des rites (libations, offrandes...), qui étaient accomplis d'après les analyses des inscriptions funéraires au moment de la fondation de la stèle, puis plus ou moins périodiquement selon le statut du défunt, comme le montrent par exemple la stèle de Kutamuwa (Zencirli-Sam'al). Certains espaces funéraires pouvaient ainsi associer

ce Tarhunza des Vignes lorsqu'il était fils de la maison », donc un jeune « prince ». La découverte de cette stèle semble confirmer l'hypothèse selon laquelle la stèle de BOR 1 était placée devant ou près d'une figure de Tarhunza, hypothèse déjà suggérée par Barnett, reprise par Bergès et Nollé, 2000, p. 99, ou Mora et Balatti, 2012, p. 529.

⁷⁰¹ Brixhe et Lejeune, 1984, p. 267-268. Sur l'inscription T. 03 comme probable objet de culte, voir Heubeck, 1986, p. 77-78, et surtout Varinlioglu, 1991, p. 31. Aussi, Duprè, 1983, et Brixhe, 1991.

⁷⁰² Özgüç, 1971 (mont marqué C sur sa carte). Voir aussi Emre, 1973, p. 89-91, et Hawkins, *CHLI*, p. 464, pour l'historique de la découverte des différents fragments (trois au total) de la stèle et de sa base.

⁷⁰³ Vassileva, 2001, p. 55 : « les paysages rupestres sont composés de lieux complexes où plusieurs aménagements rupestres et d'autres structures sont intimement liés, à travers des rites spécifiques, des processions et d'autres actes convoquant paysages montagneux, eau et sources ».

cultes dynastiques, dévotion envers les divinités chtoniennes et autres bâtiments en lien avec le culte des dieux en général, comme sans doute certains *tumuli*.

D'après les sources écrites et les apports de l'archéologie du paysage, nous pouvons compter en Cappadoce, de manière avérée ou fortement probable, huit ou neuf sanctuaires à ciel ouvert, dans des contextes environnementaux marqués par les montagnes, leurs géomorphologies et l'élément aquatique, contexte extra-urbain, mais souvent relativement peu éloigné d'une ville majeure. Ces aspects perpétuent l'art rupestre et les sentiments religieux associés hittite impériaux⁷⁰⁴. Quatre de ces sanctuaires montrent une association sanctuaire rupestre extra-urbain + centre religieux et politique majeur plus ou moins proche + dans certains cas mines et exploitation des richesses du sous-sol (Bulgarmaden, Hisarçik, peut-être Kizildag-Karadag et, peut-être dès la période impériale, Fraktin). Enfin, la majorité d'entre eux montrent des réoccupations religieuses postérieures et d'envergure, chrétiennes surtout. A côté de ces 8 espaces sacrés, établis de manière avérée ou fortement probable, d'autres sites montrent une occupation à l'âge du fer et plusieurs des caractéristiques citées ci-dessus. D'autres encore montrent des usages religieux importants à l'âge du bronze, mais ceux-ci demeurent pour l'instant difficiles voire impossibles à établir pour la période du Fer.

Les sanctuaires, avec leurs sites urbains associés (>> cité X) et les plans et photographies de paysages que nous proposons dans notre volume II (= voir *in...*)⁷⁰⁵, sont les suivants :

- a) Karadağ (>> Kizildağ) = voir *in* corpus, groupe C 2, paysages et reconstitutions, ill. 1 et 2.
- b) Ivriz-Ambarderesi (>> Ereğli – Hubeshna, puis contrôle direct des rois de Tuwana ?) = voir *in* corpus, groupe D, paysages et reconstitutions, ill. 1, 4 et 5.
- c) Gökbez (>> Kemerhisar-Tuwana) = voir *in* corpus, groupe D.
- d) Bulgarmaden (>> Zeyve höyük – Tuna)
- e) L'ensemble formé par des stèles et des bases de stèles dans la vallée d'Altunhisar, de Kınık Höyük à Göllüdağ (>> Kemerhisar – Tuwana) = voir *in* corpus, groupe G, G1.3 à G1.5.
- f) Hisarçik / Tekirderbent (>> Hisarçik)
- g) Çaltepe (>> Çadır höyük - Zippalanda)
- h) Köşk höyük (>> Kemerhisar - Tuwana) = voir *in* groupe J, J8.
- i) Human Tepe (tumulus et autres infrastructures connexes >> Niğde - Nahitiya / Kemerhisar - Tuwana) = voir *in* groupe J, J10 a.

a) Karadağ.

Décrit par plusieurs auteurs comme un « *mountaintop sanctuary* »⁷⁰⁶ ou un « *extra-urban cultic installation* »⁷⁰⁷, le site de Karadağ (« montagne noire » en turc) se situe au sommet d'un piton volcanique, point culminant du massif du Karadağ appelé Mihaliç

⁷⁰⁴ Harmansah, *ibid.* Voir aussi Glatz, 2011, p. 886 et Fig. 40.2

⁷⁰⁵ Nous renvoyons ici au sommaire du volume II pour les pages correspondantes.

⁷⁰⁶ Bell, 1907, *in* Ramsay, 1908, p. 159. Récemment Bryce, 2007, p. 391.

⁷⁰⁷ Harmansha, 2013a, p. 48-49.

Tepe⁷⁰⁸, à une douzaine de km au sud-est de Kizildağ, centre urbain dont dépendait le sanctuaire⁷⁰⁹, au sud-ouest du complexe byzantin de Binbir Kilise et à quelques km au sud des mines actuelles de Maden. Le site était accessible à l'origine depuis le nord, via une entrée monumentale et un corridor rupestre, qui menait au cœur du sanctuaire, aujourd'hui détruit et recouvert par les fondations et les ruines écroulées d'une église byzantine⁷¹⁰. Ici encore, difficile de ne pas songer à Yazilikaya (corridor naturel menant vers une faille, avec pic montagneux ; inscriptions de cartouches royaux...). Sur le côté nord-ouest du corridor se trouve l'inscription KARADAĞ 1 (une longue ligne d'inscription décrivant le sanctuaire et les divinités qui y étaient honorées par le grand roi Hartapu), et sur sa face opposée, au sud-est, l'inscription KARADAĞ 2, cartouche rupestre de 0,26 / 0,44 m, gravée sur un rocher qui a peut-être été artificiellement dressé à cet endroit précis⁷¹¹.

La fonction religieuse du site, comme sanctuaire, est explicitement indiquée par la formule introductive de l'inscription KARADAĞ 1 : « dans cette enceinte sacrée [TERRA-*i(a)*- = « enceinte, enclôt, temenos »] Hartapu, a honoré [*468, peut-être plutôt « a installé »] le dieu de l'orage du ciel, la Grande Montagne divine et tous les dieux [...] »⁷¹². La fin de l'inscription est difficile à interpréter, mais pourrait correspondre à une description d'offrandes et/ou de sacrifices, d'après les premiers mots (« Pour / au le dieu de l'orage du ciel et tous les dieux [...] »). Le sanctuaire était sans doute dédié en particulier au dieu de l'orage du ciel (qui apparaît aussi sur l'inscription KIZILDAĞ 4, § 2) et à la (DEUS).MAGNUS.MONS, considérée par la plupart des auteurs comme étant le massif du Karadağ lui-même⁷¹³ mais qui désigne sous l'empire la partie centrale du Taurus, le massif du Bolkar Dağ⁷¹⁴, lui aussi bien visible depuis le sommet du Karadağ.

b) Ivriz-Ambaraderesi.

Le sanctuaire est situé à 15 km au sud-est d'Eregli, près du village d'Ivriz (district d'Halkapınar). Il s'agit du sanctuaire néo-hittite le plus riche d'interprétation et qui a fourni le plus de vestiges antiques, antiques tardifs et médiévaux. Historiographiquement, le grand relief rupestre fut un des premiers reliefs « hittites » mentionnés et décrits, dès 1730. Archéologiquement, c'est le seul sanctuaire dont les aménagements peuvent être bien étudiés et surtout selon nous interprétés, sous les points de vue politiques, géopolitiques et religieux. Historiquement, c'est un des derniers monuments datables de l'histoire des royaumes tabaliens et en tous cas le dernier relief rupestre.

Nous proposons ici une analyse en cinq temps :

- état des sources néo-hittites
- paysages et toponymie turcs
- paysages et toponymie antiques

⁷⁰⁸ Alp, 1974, p. 25-27. Voir aussi récemment Kurt, 2013, p. 39-40. L'auteur remarque que le terme « Mihaliç / Mahalaç » vient du nom chrétien Michel, avant de décrire la permanence du lieu comme « *hollymountain* », de l'époque hittite jusqu'à la période byzantine.

⁷⁰⁹ Karaukuz, Bahar et Kunt, 2002, repris par Harmansha, *idem* n. 62, p. 48 et note 33.

⁷¹⁰ Rossner, 1988, p. 82-85. Voir aussi Hawkins, *CHLI*, p. 436.

⁷¹¹ Avec un ? pour Hawkins, *CHLI*, p. 437 (« a 6-sign cartouche placed on an artificial dressed (?) rock »). Pour les traductions, voir Hawkins, *CHLI*, p. 441. Voir aussi Gonnet, 1983.

⁷¹² Hawkins, *idem* note ci-dessus, pour les problèmes de traduction. On retrouve ce terme TERRA-*i(a)*- sur les inscriptions de BURUNKAYA § 1 (voir p. 442).

⁷¹³ Hawkins, *idem*.

⁷¹⁴ Götze, 1927-1930, p. 103. Voir aussi Garstang et Gurney, p. 71-72. Identification validée (pour l'âge du bronze) par Freu, 2008, p. 196.

- description du sanctuaire, structuré en deux parties, un « sanctuaire inférieur » et un « sanctuaire supérieur »
- principales interprétations et perspectives de recherches.

A ce jour, l'état des sources est le suivant :

- trois reliefs rupestres, dont deux (grand relief d'Ivriz et relief d'Ambarderesi)⁷¹⁵ datent du règne de Warpalawa de Tuwana et le troisième est situé à une centaine de mètres en face du grand relief d'Ivriz, plus petit et plus ancien, probablement datable des XIème-Xème siècles, en lien avec des infrastructures rupestres (marches taillées dans la roche menant à une plate-forme sur laquelle a été creusé un bassin à libation ou une base de stèle)⁷¹⁶.

- une stèle bilingue louvite-phénicien⁷¹⁷, figurant un Tarhunza des Vignes, retrouvée au côté de – et d'après d'autres oeuvres similaires de Tuwana (BOR 1 et 2 ou relief d'Ivriz) sans doute associée à – la tête d'une statue monumentale, particulièrement assyrisante et appartenant très probablement à une statue royale de Warpalawa⁷¹⁸.

- un ensemble d'inscriptions, dont trois inscriptions rupestres appartenant au grand relief (les deux légendes de chaque figure et la signature du lapicide, Tyamamus, en dessous à gauche)⁷¹⁹ et trois autres fragments, retrouvés à des dates et en des lieux différents, mais qui pour Hawkins pourrait appartenir au même monument⁷²⁰. Ce monument pourrait avoir été rupestre, en raison de la signature d'un lapicide, « le KWANANALAS (...)naha-Tarhunza », différent de celui du grand relief. Ce « monument » faisait quoiqu'il en soit partie intégrante du sanctuaire.

Les paysages et la toponymie turque peuvent être présentés comme suit⁷²¹ :

- le nom du village, *Ivriz*, viendrait d'après l'étymologie la plus généralement acceptée d'*Abriz*, formé des termes persans *ab-* (« eau ») et *ris* (« qui verse »)⁷²². Une autre étymologie possible dériverait d'un terme hourrite, qui signifie « seigneur, roi »⁷²³. Difficile de savoir si cette étymologie est en lien avec le grand relief et son environnement (grappes de vigne et épis de blé, milieu humide et fertile) ou plutôt avec le petit relief, plus ancien et qui figure une scène d'offrande, peut-être une libation, ce qui expliquerait bien le

⁷¹⁵ Pour le relief d'Ivriz et ses inscriptions, Hawkins, *CHLI*, p. 516 à 519 (IVRIZ 1, inscriptions A à C). Voir également Ben Abdallah, 1732, Delaporte, 1936-1938, Jasink, 1995, p. 139, Bergès et Nollé, 2000, p. 466 à 467, Jean, 2002, Aro, 2003, p. 335-336, Mora et Balatti, 2012, p. 528 et suiv., surtout Sahin, 1999, et Harmansha, 2013 *ECDP*, p. 16 à 18. Sur Ambarderesi, voir Bell, 1907 et Ramsay et Bell, 1909, p. 256, Totaysalgir, 1935, Delaporte, *idem* ci-dessus, p. 131-132, Dallegio d'Alessio, 1966, p. 286-287, Bergès et Nollé, 2000, p. 474 et note 47, Aro, 2003, p. 336, et enfin Harmansha, 2003 *ECDP*, p. 6-7.

⁷¹⁶ Bier, 1976, p. 125 (un bassin à libation), *contra* Mellink, 1979, p. 252 à 254 (un socle de statue ou de stèle). Voir aussi Dinçol, 1994.

⁷¹⁷ Mellink, 1989, p. 119, Dinçol, 1994, p. 117 à 125 et Hawkins, *CHLI*, p. 526 et Pl. 300. Voir aussi Röllig, 1992, Kasim Tosun *et al.*, 2000, p. 991, Bergès et Nollé, 2000, p. 472. Les travaux du collectif Dinçol (A.M.), Dinçol (B.), Poetto (M.) et Röllig (W.) restent en préparation...depuis près de 20 ans !

⁷¹⁸ Dinçol, 1994, p. 127 (hypothèse du roi). Voir aussi Bergès et Nollé, 2000, p. 102 et 473 (plutôt un dieu) et Aro, 2003, p. 332.

⁷¹⁹ Davis, 1875, p. 338 pour la découverte de la signature du lapicide.

⁷²⁰ Hawkins, *CHLI*, p. 529-530 (Frag. 1 à 3). Le premier a été découvert en 1949 lors de la construction d'un canal, la deuxième dans les années 1960 près de l'actuel station hydroélectrique, et la troisième en 1973 à quelques mètres du grand relief.

⁷²¹ Le relief rupestre est désigné par les auteurs tures « Ivriz-Kabartması » (« relief d'Ivriz ») : *TAYproject*, « Ivriz Kabartması ». Pour une étude récente d'Ivriz et de son environnement, voir Karauguz et Kunt, 2006.

⁷²² Otter, cité par Delaporte, 1937, p. 53.

⁷²³ Ben Abdallah (dit *Hadji Khalfa*), 1732. Voir aussi Delaporte, *idem*, et plus récemment Jean, 2002, p. 52.

choix d'un tel toponyme. Ce nom a également donné le toponyme montagneux *Ivriz Dağ*, massif d'où jaillit une grande cascade.

- la source qui sort en contrebas du *Ivriz Dağ*, et dont une résurgence est visible juste au-dessous du grand relief, était désigné au début du XVIII^{ème} siècle et d'après la traduction de l'ouvrage d'Hadji Khalfa par le toponyme *Peygamber Pınarı*, « la source du Prophète », ce qui confirme l'idée d'un lieu considéré comme sanctifié et chargé de sacré sur un temps long⁷²⁴. Signalons aussi dans le même ordre d'idée l'existence d'un bourg au sud d'Ivriz appelé *Gaybi* (« prophéties »). Le cour d'eau auquel la source donne naissance est aujourd'hui le *Aydinkent Çay*, littéralement « la rivière de la ville-lumière » ou « de la ville brillante, scintillante, éclairée ». *Aydinkent* est l'autre nom donné au village d'Ivriz. Une racine proche, à partir du turc *aydın* (que l'on retrouve par exemple dans *günaydın*, « bonjour »), est sans doute à rechercher pour le nom du massif culminant et dominant le relief rupestre, l'*Aydos Dağı*, qui culmine à 3480 m. Le district administratif dont dépend le village d'Ivriz est celui de la ville d'*Halkapınar*, « la source de l'anneau ».

- le rocher sur lequel est sculpté le grand relief est appelé le *Kocaburun Kayası*, littéralement « le rocher du grand nez », appellation qui renvoie à l'aspect proéminent du rocher, grossièrement en forme de nez, qui a fourni au sculpteur un parfait cadre architectonique pour le relief et a aussi du en un certain sens permettre de délimiter l'espace saint, l'ensemble rocheux formant un L au sol. Un second affleurement rocheux, situé à une centaine de mètre au-dessus de ce premier ensemble, a pris le nom de *Küçük Burun*, « le petit nez »⁷²⁵.

- enfin, les paysages et aménagements situés autour du deuxième relief figurant Warpalawa et son dieu personnel à Ambarderesi, en altitude contrairement au premier, révèlent une nouvelle série de toponymes, qui désignent les infrastructures d'époque byzantine visibles autour du relief néo-hittite. L'ensemble est appelé Ambarderesi, formé à partir des termes *deresi* (« ruisseau, cours d'eau, flux ») et *ambar* (« entrepôt, magasin, stockage »). Au sein de cet ensemble, deux sous-ensembles de bâtiments byzantins semi-rupestres : en face du relief et de l'autre côté du lit du cours d'eau aujourd'hui asséché suite à la construction du *Ivriz Barrajı*, le *Kızlar Saray*, « palais des jeunes filles » (ou plutôt « palais des vierges »)⁷²⁶, et sur le même versant que le rocher sur lequel est sculpté le relief néo-hittite, l'*Oglanlar Saray*, « palais des jeunes garçons ». Les liens avec la peintures figurant la vierge Marie, mais aussi peut-être avec une tradition turque locale utilisant les lieux (?), semblent possibles. Le nom d'un village situé à quelques km au sud-est d'Ivriz, *Kayasaray*, montre une étymologie comparable (litt. « le palais de pierre, rupestre, montagneux »).

On constate ainsi tout un ensemble de termes renvoyant au sacré (*peygamber*, *gaybi*), à la roche, les formes qu'elle dessine, et la montagne (*kaya*, *burun*, *dağ* / *dağı*), à la luminosité et la clareté (*aydın*, *Aydos*) et surtout à l'hydrologie (*pınarı* / *pınar*, *çay*, *deresi* ou encore *ab-*). Sources, montagne, clareté et fertilité, lieu saint : tous ces éléments sont au coeur de ce sanctuaire antique, de ses caractéristiques et des interprétations qu'on peut en faire.

⁷²⁴ Harmansha, *ECDP*, p. 1-2.

⁷²⁵ Dallegio D'Alessio, 1966, Fig. 1.

⁷²⁶ *Idem*, p. 292.

En terme de paysages et de toponymie antiques, le sanctuaire est situé au sud-est de la ville actuelle d'Ereğli, hittite Hapisna / Hupišna, assyrien Hubishna / Hubushna / Hubushnu, classique Cybistra⁷²⁷. Cette ville, dont dépendait certainement le sanctuaire, possède une situation « frontalière » à de nombreuses reprises dans son histoire. Aux XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles, c'est une cité sainte localisée entre le Bas-Pays louvite plus ou moins contrôlé par Hattusha au nord⁷²⁸, le royaume vassal du Kizzuwatna à l'est et le « pays de la rivière Hulaya » (une partie du Tarhuntassa) à l'ouest. Au IX^{ème} siècle, la ville est une cité-Etat située entre Tuwana et le Tabal au nord-est, le royaume de Que au sud-est et celui du Hilakku au sud-ouest. Au VIII^{ème} siècle enfin, c'est une cité-Etat probablement vassale du royaume de Tuwana, alors à son expansion maximale, au carrefour entre la province assyrienne de Que, le Hilakku et l'ouest la zone d'expansion phrygienne.

Le sanctuaire lui-même possède certainement au VIII^{ème} siècle une vocation frontalière, en cela similaire à des sites comme Hatip ou Gavür Kalesi⁷²⁹, en tant qu'aménagement culturel et civilisateur d'une frontière, qui est bien à la fois une « marge » de royaume(s), marquée de la présence royale, mais aussi une zone d'interface. Chaque sanctuaire tire une partie de son origine dans des motivations politiques et dans la volonté royale de créer une zone de « pacification sacrée », qui est aussi une zone de commerce et de vie (personnel des temples, entretien, exploitations agricoles...) : aménagement religieux frontalier important de la *Pax Hethitica* (Gavür Kalesi), marquage sacré du territoire et des frontières du Tarhuntassa (Hatip), réaménagement culturel d'un ancien sanctuaire désormais dans un royaume à l'apogée de son expansion territoriale, entre Phrygie, monde phénicien et expansion assyrienne (Ivriz).

La ville d'Ereğli était une cité sainte hittite, où étaient vénérées notamment la déesse Huwassanna et, parmi les divinités de son cercle, la divine montagne Sarlaimi⁷³⁰. La « cérémonie des AGRIG », au cours de laquelle les administrateurs des magasins royaux de différentes villes du royaume donnent au roi les prémices de la moisson, se déroulait près de la principale porte de la cité⁷³¹. Or la scène du grand relief néo-hittite fait bien en un sens écho à ces éléments : Tarhunza remet les prémices de la moisson et des vendanges au souverain, qui les redistribuera ensuite à son peuple. La cérémonie hittite comme la scène figurée sur le relief d'Ivriz illustreraient ainsi une seule et même idéologie politico-religieuse, pour reprendre les mots de Michel Mazoyer concernant cette cérémonie des AGRIG : cette « remise au roi et à la reine par les gouverneurs des prémices de la moisson souligne le caractère agraire du roi hittite. Le roi est le garant de la prospérité des moissons. En lui remettant les prémices de la moisson, les gouverneurs font un acte d'allégeance. Mais ils reconnaissent aussi que celui-ci a rempli correctement sa fonction royale, qui résulte de l'harmonie de ses relations avec les dieux »⁷³².

⁷²⁷ *RGTC* 6, p. 117 à 119.

⁷²⁸ Dans le traité *CTH* 106, la ville d'Hupišna semble appartenir au Hatti et non au Tarhuntassa (Otten, suivi par Freu, 2008, p. 194).

⁷²⁹ Gavür Kalesi, à la frontière entre le Hatti et le « pays ennemi », prend par exemple l'aspect d'une fortification militaire, renfermant un lieu de culte dédié à la déesse solaire d'Arinna et aux divinités chtoniennes (Masson, 1994, p. 53 et 54), et probablement aussi aux ancêtres royaux.

⁷³⁰ Lebrun, 2006, p. 254-255 : de *sarlai-*, « exalter, sublimer » (la « Montagne sublime »). La cité d'Hupišna est associée à la montagne Sarlaimi dans la Prière de Muwatalli (Hawkins, 1995, p. 51 et note 171).

⁷³¹ Mazoyer, 2007, p. 359-360.

⁷³² *Ibid*, p. 362.

Dernier élément : l'identification d'après les textes hittites des massifs qui surplombent le sanctuaire et plus précisément du massif du Ivriz Dağ, au coeur duquel se trouvent le canyon d'Ambarderesi et le second relief rupestre. Il semble bien que ce massif correspond justement au Mont Sarlaimi, montagne sacrée d'Hupišna, au pied duquel disparaissaient d'après le traité CTH 106 les « eaux du dKASKAL.KUR »⁷³³. Ainsi, le relief rupestre d'Ambarderesi aurait été – volontairement – sculpté au coeur de la montagne Sarlaimi, à priori toujours vénérée au Ier millénaire, et probablement près d'un ancien site sacré hittite, aménagé au IIème millénaire soit par un grand roi hittite, soit par un « gouverneur » ou un « maire » d'Hupišna. Enfin, le sanctuaire (ré-)aménagé par Warpalawa se situerait près d'un dKASKAL.KUR (une « divine route de la Terre »), terme désignant un gouffre avec rivière souterraine.

Aurait été ainsi délibérément recherchée une communication avec le monde des morts, des ancêtres royaux mais aussi des divinités chtoniennes et/ou fugitives, via cette « porte d'entrée » sacrée⁷³⁴. Si l'on prend en compte enfin l'existence de différentes stations cultuelles, du « sanctuaire inférieur » avec le dKASKAL.KUR et ses divinités chtoniennes jusqu'au « sanctuaire supérieur » avec une plate-forme cultuelle, de probables cérémonies au coeur de la montagne Sarlaimi et leurs cortèges de divinités célestes et des sommets, tout semble avoir été pensé et conçu pour faire de ce lieu saint un espace de communications avec les divinités, selon une logique de verticalité sacrée et d'équilibre cosmique, dans laquelle le Tarhunza du Vignoble et le personnage royal jouent un rôle central et organisent l'unification, la mise en relation signifiante, agricole et civilisatrice de ses différentes parties : monde souterrain / sols fertiles et cultivés / pentes - avec *yayla* - puis sommet montagneux / sphère céleste et solaire.

Le « sanctuaire inférieur » montre deux sous-ensembles :

1° Un premier paysage constitué par les falaises du Ivriz Dağ, percées de plusieurs grottes et de résurgences de cascades, et par la source actuelle du Aydınkent Çay, au débit diminué à la suite de la construction du barrage d'Ivriz qui a également eu pour impact probable d'assécher presque totalement le canyon d'Ambarderesi. L'endroit de la résurgence, au pied du lac de retenue du barrage, est célèbre et très fréquenté par les habitants d'Eregli et les touristes turcs : le passage dans les eaux glacées, pures et vivifiantes de la source est comme un « rituel » obligé, considéré par certains comme un acte de purification et d'ablution religieuses (bon écho au nom ancien de la source, la « source du Prophète »), et les eaux minérales du Aydos Dağ sont connues pour leurs vertues. La ville d'Eregli et l'entreprise Erşu en ont fait une eau minérale (une *doğal kaynak suyu*, c'est-à-dire une « eau de source naturelle »), d'ailleurs baptisée *ivriz*, avec la partie supérieure du grand relief comme illustration publicitaire sur les bouteilles (ill. n°). Enfin, à quelques dizaines de mètres en aval de ce premier espace, on note la présence d'une petite chambre creusée dans la roche, dont la fonction est difficile à établir clairement, mais qui a été consolidée à plusieurs reprises au cours du temps, comme l'indiquent la maçonnerie en petit appareil (époque médiévale ou moderne ?) visible

⁷³³ Freu, 2008, p. 196. Voir aussi Garstang et Gurney, *Geography*, p. 72 / 117, et Hawkins, *ibid* note 85.

⁷³⁴ Gordon, 1967, Harmansha, 2007, 2011, p. 637 (DINGIR.KASKAL.KUR comme « *liminal spaces* », donc comme « « entrée du monde souterrain, endroit où des communications avec les ancêtres défunts pouvait être établies ») et *ECDP*, p. 17.

sur la paroi de droite, et les consolidations contemporaines en béton, à gauche et à droite du plafond de l'entrée. Le fond laisse apparaître la roche brute, percée de trous karstiques et avec une possible niche aménagée en haut à droite. Ici encore, impossible d'établir une datation originelle pour cet aménagement, qui pourrait avoir abrité une autre résurgence hydrique ou un lieu saint pour les chrétiens et/ou les musulmans, mais difficile de ne pas songer à une structure type *mundus*, similaire aux aménagements et aux significations religieuses que l'on peut observer autour de Südburg à Hattusha⁷³⁵.

2° Plus au nord, l'espace saint, dans un temenos grossièrement triangulaire formé par les trois ensembles lapidaires et/ou rupestres (voir fig. n°) : face à nous au nord-est, le grand relief du Kocaburun Kayasi, sculpté juste au-dessus d'une résurgence qui a formé un petit gouffre, aujourd'hui masqué par les consolidations du régulateur hydrique ; au sud-est, le petit relief et ses infrastructures rupestres, surélevées par rapport aux autres aménagements et formant une sorte de première station sur les pentes du Aydos Dağ, conservé par Warpalawa mais aujourd'hui tombé de son socle rocheux et visible dans la cour du musée d'Eregli, devant la terrasse d'entrée ; enfin à l'est et à environ 75 m du grand relief rupestre, un espace directement au bord de l'actuel cours d'eau, dont les travaux de canalisation ont mis au jour les deux pièces monumentales décrites plus haut⁷³⁶.

Le « sanctuaire supérieur » montre trois grands sous-ensembles :

1° Si l'on monte en direction du Aydos Dağ, on parvient sur un plateau sur lequel a été aménagé une importante citadelle (le *kale*)⁷³⁷, dont les murs de fortification en petit appareil montrent des assises directement sur la roche, bien visibles près du chemin d'arrivée. La roche affleure en de très nombreux endroits sur le plateau. Au centre s'observe une structure presque totalement enfouie sous le niveau actuel. Près de cette structure et peu éloignée des bordures escarpées du plateau, un de ces affleurements, dont la plupart sont très vifs, irréguliers et rocaillieux, semble avoir été aplani : l'ensemble constitue une plate-forme, avec plusieurs trous non naturels et quelques rigoles (ill. n°). Difficile de savoir si la plate-forme et ses trous furent aménagés par les Byzantins ou les Sedljoukides (alors de simples poteaux avec trous rupestres ?), mais l'ensemble général, de même que les formes et les diamètres des trous, rappellent des caractéristiques des espaces et des monuments hittites destinés aux libations et aux offrandes, comme à Fraktin, Sirkeli ou, dans le contexte néo-hittite, Kurubel (voir planche comparative n°). Une céramique résiduelle de même que quelques fragments d'obsidienne sont observables au sol, et l'occupation du site a été datée par Karauğuz et Kunt – au moins – des phases *LIA*, Antiquité tardive et époque sedjoukide⁷³⁸. Le site est peut-être – certainement serais-je tenté de dire – plus ancien encore, remontant sans doute au *LBA*, voire avant.

2° En contrebas du *kale* s'observent de vastes plateaux herbeux, type *yayla*, avec la grotte de Koçain au nord (20 m de profondeur, dans un contexte

⁷³⁵ Hawkins, 1995.

⁷³⁶ Dinçol, 1994, Fig. 1 et 2.

⁷³⁷ « Forteresse byzantine » pour Bell (*Diaries*, 1907). La dernière occupation a été seldjoukide, d'après les résultats des prospections de Karauğuz et Kunt, 2006.

⁷³⁸ Karauğuz et Kunt, 2006.

géomorphologie triassique)⁷³⁹, au début des gorges formés par l'autre bras du Aydinkent Çay. Les gorges, au début peu encaissées, possèdent plusieurs « portes » naturelles, la première formant un V très régulier, ce qui a laissé penser à plusieurs voyageurs qu'elle avait été taillée ou élargie par la main de l'homme, hypothèse peu probable⁷⁴⁰. Enfin, à une centaine de mètres de cette « porte » et immédiatement avant de pénétrer dans le canyon proprement-dit, on remarque au sol les traces d'une autre structure bâtie, à ce jour indéfinie, sur les bordures rocheuses surplombant l'entrée du canyon. A noter que les *yayla* et les environs du *kale* sont encore occupés aujourd'hui, probablement par des bergers utilisant l'espace comme estives.

3° Le canyon d'Ambarderesi lui-même, formant un « site encaissé et sauvage, composé d'une suite de cirques et de défilés rocheux et escarpés », dont l'entrée est surplombée d'une gigantesque arche naturelle granitique⁷⁴¹, *stimulus* visible et grandiose pour de potentiels sentiments religieux antiques. Au coeur du défilé, là où les falaises sont parmi les plus hautes et escarpées du site, un pan de rocher obligeait auparavant le cours d'eau à former un coude. Sur ce pan, orienté à l'est, est sculptée la seconde image de Warpalawa priant son dieu personnel et protecteur, Tarhunza. Ce relief a suscité plusieurs débats : inachevé pour certains (Bell, Barnett...), achevé mais érodé pour d'autres (Aro, Bergès et Nollé...), hypothèse que nous retiendrons, en raison de la situation du rocher, fortement soumis au vent et aux ruissellements, et sans la « protection » naturelle que montre la roche surplombant le relief d'Ivriz. L'hypothèse d'une troisième figure derrière Tarhunza, qui semble représenter une figure trônante, type Hebat ou Kubaba, doit être écartée, une observation rapprochée indiquant plutôt une illusion d'optique. Le relief est décrit par la majorité des écoles comme étant une reproduction exacte du relief d'Ivriz, « une sorte de copie, qui n'atteint pas la qualité d'exécution de l'oeuvre originale » pour reprendre les termes de Sanna Aro⁷⁴². Ces derniers points sont inexacts : si les points communs dominant effectivement (mêmes décors du manteau et du châle, même fibule...), le relief d'Ambarderesi, plus petit que celui d'Ivriz et (à priori) anépigraphé, présente des différences⁷⁴³ : les trois bandes de motifs triangulaires décorant la tiare du roi sont différentes des lignes à méandres de la tiare d'Ivriz, et les décors des chaussures à la poulaine d'Ambarderesi sont bien plus élaborés que ceux d'Ivriz et plus proches, bien que là aussi différents par plusieurs détails, des détails des chaussures portés par Warpalawa sur la stèle de Bor. De même, une observation attentive du visage de Warpalawa montre au contraire une qualité d'exécution bien réelle. Enfin, la cité monacale byzantine, qui « sanctifie un lieu primitivement occupé par des cultes anciens », au coeur d'une « vallée sainte, consacrée par des chapelles » pour reprendre les termes de Ramsay⁷⁴⁴, présente quatre grands ensembles fonctionnels et religieux :

a. D'abord « l'oratoire de la Vierge », tel qu'il est décrit par Dallegio d'Alessio : une fresque figurant une Theotocos (Vierge à l'enfant), à

⁷³⁹ *TAYproject*, in *caves*, « Koçain ».

⁷⁴⁰ Par exemple Dallegio d'Alessio, 1966, p. 283-284.

⁷⁴¹ *Idem*, p. 285.

⁷⁴² Aro, 2003, p. 336.

⁷⁴³ Seul Harmansha note « certains détails mineurs différents » (2013*ECDP*, p. 6 et Fig. 3).

⁷⁴⁴ Ramsay, 1909, p. 256.

l'intérieur d'une grande niche, qui montre également « à l'angle supérieur droit quelques hiéroglyphes hittites gravés en creux » (?), ce qui fait dire à l'auteur que « ce monument, destiné primitivement à quelques cultes païens, a été transformé en oratoire à l'époque byzantine »⁷⁴⁵. Les parois situées autour de cet « oratoire » présentent plusieurs autres niches rupestres, de tailles et de formes différentes, byzantines ou peut-être plus anciennes et réemployées par la suite. A l'exception de cet auteur, aucun autre spécialiste ayant visité ce lieu saint (chronologiquement Davis, Bell, Herzfeld, Olmstead et al, Campbell-Thompson, Totaysalgir, et plus récemment Bergès et Nollé ou Karauguz et Kunt...) ne mentionne ces fameux « hiéroglyphes hittites gravés en creux »⁷⁴⁶. Une étude précise de cette niche, que nous ne sommes pas parvenus à localiser en raison du manque de temps et de lumière, semble devoir être rapidement menée.

b. ensuite, tout un ensemble de structures défensives (vestiges d'une muraille et de ce que Dallegio d'Alessio appelle « la Tour de Vigie »...) et rupestres (plusieurs niches, galerie souterraine dont l'entrée, autrefois béante, a été murée, qui mesure désormais 1,02 m de haut pour 0,70 de large et qui unissait le souterrain à l'habitation située près de l'église d'Oglanlar Saray...). Ce souterrain, dont l'entrée montre une petite cavité d'environ une trentaine de centimètres de diamètre, taillée en creux dans le rocher (cadre pour une inscription ? Niche cultuelle ?), est considéré par G. Totaysalgir comme ayant « abrité la résurgence de l'ancienne source d'Ivriz »⁷⁴⁷, ce qui serait alors significatif par rapport à la présence du relief rupestre et à des possibles cultes en lien avec les sources et les forces de la nature telluriques, tectoniques et chtoniennes.

c. l'église majeure, l'Oglanlar Saray, qui montre une abside semi-rupestre et d'importantes traces de fresques, et qui repose sur un soubassement ayant peut-être servi de crypte ou de citerne⁷⁴⁸.

d. à droite du relief néo-hittite et en hauteur, le lieu-dit Kizlar Saray, une grotte clôturée par une façade en pierres et aménagée (12,50 m de profondeur pour 8,90 de large), qui a du servir tout à la fois d'habitation, de chapelle et de refuge⁷⁴⁹.

Ainsi et pour conclure, cet ensemble de paysages, de reliefs rupestres et de structures renvoie ainsi selon nous à un vaste sanctuaire frontalier, fédérateur et multiethnique (voir la bilingue IVRIZ 2), aménagé par Warpalawa sur un ancien lieu saint hittite qui dépendait probablement de la ville d'Hupisna. Si l'on suit Lionel Bier dans son étude, ce lieu saint a pu à l'âge du bronze – et peut-être également à l'âge du fer - accueillir des rites en lien avec la capture de dieux fugitifs, soit lors de périodes de sécheresse ou au début du printemps, type dieu de l'orage de Nerik par exemple, soit pour

⁷⁴⁵ Dallegio d'Alessio, 1966, p. 288.

⁷⁴⁶ Davis, 1875, qui évoque „trois chapelles ornées de fresques“, Herzfeld *in* Messerschmidt, *CIH*, p. 19-20, qui parle de « quatre chapelles jadis ornées de peintures » lors de sa visite durant l'hiver 1905-1906, Olmstead, Charles et Wrench, 1911 (vol. I, part 2, avec une très bonne photogravure du relief), Campbell-Thompson, 1911 (Pl. II, Fig. 30)...

⁷⁴⁷ Totaysalgir, 1935, p. 12-13.

⁷⁴⁸ Dallegio d'Alessio, 1966, p. 288.

⁷⁴⁹ *Idem*, p. 291.

demander à des envoyés divins, sortes d'intermédiaire entre la famille royale et les divinités suprêmes du panthéon hittite, d'interférer auprès des dieux pour que ceux-ci accordent au roi et à ses proches « vie, santé et longues années »⁷⁵⁰.

Le site a pu par la suite et d'après le petit relief d'Ivriz, identique aux scènes similaires observables sur des orthostates de Malatya (MALATYA 5, 6 et 8, XI^{ème} siècle au moins d'après les dernières réévaluations chronologiques) et de Karkemish (Karkemish Aa/4, X^{ème}-IX^{ème} siècles)⁷⁵¹, être aussi utilisé entre le XI^{ème} et le début du IX^{ème} siècle comme un sanctuaire dédié à « un dieu étroitement connecté avec la fertilité des champs », comme le résume Bier et comme l'illustreraient alors bien le grand relief, plus tardif, et sa figure du Tarhunza du Vignoble portant la faucille. Mais des liens avec des rituels pour les chevaux ne sont peut-être pas à exclure, si l'animal mené par un officiant et précédé d'une figure accomplissant une libation est bien un équidé. Cette présomption semble forte car l'animal figurant à Ivriz est différent dans ses caractéristiques physiques de tout le bestiaire sacrificiel présent à Malatya (capridé, taureau), avec un corps élancé, une tête au profil très aquilin et une queue étonnement allongée. De même, l'officiant, tout à fait identique dans son traitement et sa taille aux modèles de Malatya et de Karkemish, montre en revanche une position des mains originale, une main sur la croupe et l'autre sur la tête de l'animal, là où les officiants du culte du roi Sulumeli du Melid tiennent les bêtes destinées au sacrifice d'une main par l'encolure, et de l'autre par une de leurs cornes (voir planche comparative correspondante).

Si tel est le cas donc, il est difficile d'envisager un cheval comme victime sacrificielle, si l'on exclut le cas de la vieille nécropole d'Osmanakayasi et son contexte de funérailles royales. Il serait sans doute préférable d'y voir un ensemble de rituels destinés à apporter vitalité, développement physique et protection divine aux chevaux, en lien avec les eaux du Aydinkent Cay proche⁷⁵² et des cultes rendus à des divinités protectrices des chevaux comme Pirinkar, Istar ou surtout dans le cas présent Pirwa, divinité rapellons-le en liens étroits avec les montagnes, les *na4hekur* mais aussi avec des cultes de déplacement de son idole à travers des *yayla* montagneux, par des « bergers *lapanalli* », c'est à dire des « bergers d'alpage », toutes caractéristiques présentes à Ivriz-Ambarderesi⁷⁵³. Cela n'est également pas sans rappeler des extraits de rituels hittites ou du manuel de Kikkuli. Ces possibles cultes et rituels en lien avec les chevaux, proches de sources fraîches et de *yayla*, ne doit pas surprendre en Cappadoce, où le cheval est anciennement domestiqué et célébré, comme le montrent les sources assyriennes (tributs surtout), ou les attestations épigraphiques (ANDAVAL et son *yayla* de chevaux royaux...) et iconographiques (Tavsan Tepesi 2, avec un cheval dont le traitement, de la queue particulièrement, est similaire à celui du petit relief d'Ivriz, statue de Kültepe...). La présence enfin d'un cheval dans un sanctuaire dédié à une forme du grand dieu de l'orage louvite Tarhunza n'est pas forcément surprenante, le char de Tarhunza étant dans la tradition louvite tiré non par les habituels taureaux (comme Serri et Uri) mais par des chevaux⁷⁵⁴. Cette tradition perdue

⁷⁵⁰ Par exemple en KUB 15 34 iii, §§ 33 à 40. Voir aussi Bier, 1976, p. 125-126.

⁷⁵¹ Pour Malatya, Hawkins *CHLI*, Pl. 148 et 149. Pour Karkemish, Orthman, *U.S.H.K.*, Taf. 20, d).

⁷⁵² Par exemple le fragment KUB XXIX 44 (XIV^{ème} siècle) : neuf lavages successifs en un jour, accomplis à la rivière, avec des incantations et des formules magiques à réciter en hourrite et en louvite, demandant notamment à Pirinkar et à Istar protection et bien-être pour les chevaux. Voir Masson, 1998, p. 111 à 120.

⁷⁵³ Imparati, 1990, p. 180-181 pour l'étymologie de Pirwa (champ sémantique de la pierre et du rocher) et l'attestation sous le règne de Tudhalia IV d'un « na4hekur de Pirwa » et d'un déplacement de l'image de Pirwa, dans lequel les « bergers LAPANALLI » jouent visiblement un rôle. Sur Pirwa, voir aussi Masson, 1998, p. 33 à 35.

⁷⁵⁴ Hutter, 2003, p. 222. Voir aussi Haas, 1994, p. 88.

jusqu'à la période hellénistique, avec le dieu Trikasbos⁷⁵⁵, et peut aussi expliquer l'origine du cheval ailé Pégase, dérivant du dieu de l'orage promu par Muwatalli II dans le Tarhuntassa, le dieu de l'orage *pihassassi*, « brillant, de l'éclair »⁷⁵⁶.

Enfin, sous Warpalawa, qui a pu tout à fait maintenir les usages religieux suggérés plus haut, sanctuaire inférieur et sanctuaire supérieur formaient un vaste espace saint, où étaient accomplis des rituels en lien clair avec la fertilité, les moissons et les récoltes, le dieu de l'orage Tarhunza, ici sous sa forme tabalienne agraire, mais aussi avec les cortèges des divinités du sous-sol (Kubaba par exemple, qui apparaît en Tabal sous les aspects de Lelwani et de NINGAL...), des pentes et des sommets (Runtiya, Tarhunza...), de la sphère céleste également. La présence des trois reliefs rupestres, leurs localisations respectives de même que le site du *kale* et les deux niveaux du sanctuaire rappellent également bien une geste religieuse typique des XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles hittites, celle du « roi sur la Montagne » ou « sur le rocher »⁷⁵⁷, qui est d'ailleurs la posture même de la prière de Warpalawa sur les deux reliefs rupestres, autre indice nous invitant à pénétrer au cœur de la montagne. Le grand roi effectuait lors de ces festivals une ascension de la montagne, avec des prières en différentes stations et jusqu'à un point final au sommet, qu'il s'agisse d'un temple, d'un « enclos aux cerfs », d'une plate-forme à ciel ouvert, d'un autel monumental ou d'une simple stèle *huwasi*⁷⁵⁸. Il semble avéré que Warpalawa a perpétué ces traditions, à travers un possible festival religieux (« du SAHANA » ?) et selon au moins cinq stations repérables, ici encore pour combattre les périodes de sécheresse, et surtout pour honorer – et magnifier – les fruits de la terre⁷⁵⁹, via une propagande géopolitique multiculturelle (voir notre étude du manteau) et multiethnique, et une divinité personnelle et protectrice, le « grand Tarhunza de Warpalawa », qui prend la forme d'un Tarhunza *tuwarsasi* apportant au souverain les prémices des récoltes (voir parties IV et V).

Le site présente enfin une continuité d'occupation sur un temps remarquablement long, des Hittites aux Byzantins, puis des Seljoukides jusqu'à nos jours. Dans le sillage des études menées par Bahar, Karauğuz et Kunt, une *survey* d'ensemble est à activer, tant dans le « triangle saint » du sanctuaire inférieur, sur et autour de la plate-forme du *kale*, qu'autour et dans la cité byzantine d'Ambarderesi (relevé systématique des niches et des autres infrastructures, recherche d'inscriptions ou d'autres figures rupestres...). Ivriz et son grand relief rupestre demeurent bien des symboles, pour l'historiographie et l'iconographie hittites / néo-hittites, comme pour la Cappadoce à l'âge du fer, et aujourd'hui pour la région et la ville d'Ereğli⁷⁶⁰. C'est enfin un excellent exemple de la « conception chthonique du monde divin anatolien » pour reprendre les termes de A.R.W. Green, toujours bien ancrée dans les mentalités louvites à l'âge du fer, et des fortes continuités dans les structures culturelles, religieuses et même cosmologiques hittites, le sanctuaire mettant clairement en relation forces sauvages de la nature et espaces fertiles ou

⁷⁵⁵ Starke, 1995.

⁷⁵⁶ Hutter, 2003, p. 223. Voir aussi Mazoyer, 2012, p. 214-215.

⁷⁵⁷ Par exemple en KBo 17.3 + Rs. III 45 : « nous allons alors sur le rocher ».

⁷⁵⁸ Popko, 1992 et 1999, p. 99 et suiv. Voir aussi Birschler, 2006, et, sur les différentes fonctions des montagnes et des rituels accomplis sur celles-ci, Mazoyer, 2007, p. 328 à 364, et 2011, p. 106 à 120.

⁷⁵⁹ Balatti et Balza, 2012, p. 101-102.

⁷⁶⁰ Outre l'utilisation de l'image du grand relief pour l'eau minérale *ivriz*, le relief figure également sur les bouteilles d'un vin cappadocien et demeure à ce jour probablement le relief rupestre le plus reproduit de Turquie (plusieurs copies – plus ou moins réussies disons-le - visibles dans la ville d'Ereğli, un moulage au *Vorderasiatische Museum* de Berlin et un autre au musée archéologique d'Istanbul.

cultivés, terre et ciel, monde chtonien, montagne divine (le lieu par excellence des théophanies et des *deixiosis*) et sphère divine céleste.

c) Gökbez.

Le relief de Gökbez, village situé à une quarantaine de km au sud-est de Kemerhisar-Tuwana, au sud du village d'Havuzlu (carrières de tuf, *kale* et habitat rupestre)⁷⁶¹ et le long d'un ancien axe antique⁷⁶², figure lui aussi un Tarhunza du Vignoble. Celui-ci, gravé sur un rocher aujourd'hui décroché de son pan de falaise et intégré dans les murs d'une maison, est proche du modèle de la stèle de NIĞDE 2 (règne de Muwaharanis), avec le foudre (?) et la double-hache, tout en présentant plusieurs originalités : absence des épis de blé ; unique cas d'un Tarhunza figuré marchant de la droite vers la gauche, ce qui pourrait être en lien avec les infrastructures propres à ce sanctuaire ; structure générale inversée par rapport à la stèle NIĞDE 2 et aux autres figures classiques du dieu de l'orage anatolien et nord-syrien, avec la double-hache ici comme attribut majeur, tenue face au visage du dieu et dont le manche semble être constitué par un des sarments de la grande vigne qui se déploie devant la dieu, à la manière d'une sorte de thyrses inversés, le foudre (s'il s'agit bien du signe W ce qui n'est pas totalement évident) dans la main gauche... De même, la vigne, jaillissant du pied gauche du dieu, précède ici la figure divine, alors qu'elle se situe au contraire derrière elle sur les autres figures du Tarhunza des Vignes (relief d'Ivriz, stèles IVRIZ 2, KEŞLIK YAYLA et BOR 2 ; stèle NIĞDE 2). Dernière caractéristique originale, et non des moindres, la présence d'une étrange figure à droite de la divinité, décrite – de manière plutôt fantaisiste – comme une « *umbrella-shaped figure* », et qui suscite de nombreux débats au sein des différentes écoles⁷⁶³ : cadre pour une inscription hiéroglyphique louvite⁷⁶⁴ ? Représentation figurée aujourd'hui difficilement interprétable (montagnes ? Deux visages vus de profil ?) ? Figure ajoutée à une époque postérieure, peut-être hellénistique ? La première hypothèse est la plus répandue et sans doute la plus probable, bien que la possibilité de deux montagnes stylisées ne soit peut-être pas à écarter.

En raison de sa situation et des comparaisons possibles entre ce relief et les stèles du royaume de Tuwana retrouvées plus ou moins *in situ* (Keşlik Yayla, Tavsan Tepesi), le relief de Gökbez a été interprété comme étant un « *road-mark* », mais aussi une « *ceremonial huwasi-stone* »⁷⁶⁵. Le monument rentrerait donc dans le groupe des « *land marking huwasi rocks* », défini par P. Stokkel dans son étude sur les reliefs rupestres hittites de l'âge du bronze⁷⁶⁶. Comme les autres stèles et reliefs rupestres, il s'agit donc bien d'un monument cultuel, et non uniquement d'une simple borne routière popagandiste. Mais il semble aussi possible d'interpréter le relief comme faisant partie intégrante d'un sanctuaire rupestre à ciel ouvert. Le paysage est similaire à celui d'Ivriz : le relief est parallèle à une petite vallée humide et fertile (des vergers recouvrent aujourd'hui l'ensemble de la plaine située entre Havuzlu et Gökbez), dont le cours d'eau prend sa source un peu plus haut, vers le centre du village actuel de Gökbez. Le cadre est clairement

⁷⁶¹ Bergès et Nollé, 2000, Taf. 37, n° 2.

⁷⁶² *Ibid*, p. 103. Voir aussi D'Alfonso et Mora, 2010, p. 129.

⁷⁶³ Faydali, 1974, repris par Aro, 2003, p. 335.

⁷⁶⁴ Bergès et Nollé, *idem* note 118. Voir aussi Mora, 2011, p. 552-553.

⁷⁶⁵ D'Alfonso et Mora, *ibid* note 118. Voir surtout Mora et Balatti, 2012, p. 532.

⁷⁶⁶ Stokkel, 2005, p. 180.

montagneux. Enfin et surtout, le rocher portant le relief est situé juste au-dessous d'une large plate-forme rocheuse rupestre, qui constitue la cours d'entrée ainsi que le sol des premières pièces de la ferme actuelle. Dans cette cours s'observent plusieurs bassins rupestres, difficilement datables et quoiqu'il en soit réaménagés par les habitants, ainsi que divers trous au sol (voir ill. n°). Il est à signaler que les maisons construites aujourd'hui sur le versant de cette vallée s'échelonnent en différentes terrasses rupestres. Le paysage et ses caractéristiques hydrologiques et géomorphologiques, l'orientation particulière de la figure, l'aspect dominant et très « bourgeonnant » de la vigne représentée sur le relief, la plate-forme rupestre et ses aménagements : autant d'éléments nous permettant d'envisager à Gökbez l'existence d'un sanctuaire à ciel ouvert, plus vaste et complexe qu'une simple stèle cérémonielle et borne routière isolée, en lien probable avec la source proche, des cultes effectués sur la plate-forme et, si l'on examine le paysage actuel, un vignoble sacré, comme l'illustrent les stèles et les inscriptions de SULTANHAN et de BOR 1.

d) La route bordée de stèles de la vallée d'Altunhisar : une possible *via sacra* ?

Des équipes de l'Université de Pavie, menées par Lorenzo d'Alfonso et Clelia Mora, ont effectué à plusieurs reprises des *survey* de la vallée d'Altunhisar, qui depuis Kinik Höyük s'enfonce dans le massif du Melendiz Daglari, jusqu'à Göllüdağ⁷⁶⁷. Outre l'étude au sol de plusieurs *höyük* importants de la région (Pinarbaşı, Tepebağları, Ulukışla, Avören, Tavsantepe...), l'équipe a cherché à retrouver les bases de deux stèles « néo-hittites » conservées aujourd'hui au musée de Nigde (Keşlik Yayla, Tavsan Tepesi 1)⁷⁶⁸, tout en étudiant d'autres bases de stèles à priori contemporaines (Dikilitaş⁷⁶⁹, Beşiktepe⁷⁷⁰).

En raison de l'absence d'occupation observée autour de plusieurs de ces stèles et de l'axe particulièrement linéaire qu'elles dessinent de par leur alignement sur une vingtaine de km, les auteurs les interprètent comme des « *road-marks* », bordant alors une ancienne route⁷⁷¹, qui relierait Kemerhisar-Tuwana à Göllüdağ, via Kinik Höyük, Yessilyurt et la vallée d'Altunhisar. La visibilité de plusieurs de ces monuments, depuis la route qui traverse la vallée, semble avoir été clairement recherchée. Si les stèles en question ne paraissent pas indiquer la présence de véritables sanctuaires correspondants, il n'en reste pas moins qu'elles possèdent aussi, outre leur fonction de « *land marking rocks* », elles sont bien des stèles *huwasi*, avec une fonction cultuelle et cérémonielle. En effet, les bases des stèles de Keşlik et de Dikilitaş ont été creusées directement dans la roche brute, suivant ainsi une tradition hittite-louvite bien attestée et proche du principe du relief rupestre, mettant en relation l'image divine, les forces telluriques du rocher et le monde chtonien. Elles se succédaient comme suit, du sud vers le nord :

- d'abord la stèle de Dikilitaş, anépigraphe, aniconique et d'époque à priori médiévale (?), mais dont la base est certainement plus ancienne et forme un large socle

⁷⁶⁷ D'Alfonso et Mora, 2008, 2009 et 2010.

⁷⁶⁸ *Idem*, 2010, p. 128-129, 2009, p. 646.

⁷⁶⁹ *Idem*, 2009, p. 647.

⁷⁷⁰ *Idem*, 2008, p. 826.

⁷⁷¹ Voir déjà Çinaroglu, 1989. D'Alfonso et Mora, 2010, p. 129-130 et Fig. 8. Voir aussi Balatti et Balza, 2012, p. 100, et Mora et Balatti, 2012, p. 531-532.

montrant des affinités avec les exemples hittites, phrygiens et néo-hittites (plate-forme avec aménagements rupestres...) ⁷⁷²,

- plus au nord et près du sommet du Kasimtepesi, la stèle de Keslik, qui figurait un Tarhunza des Vignes, proche des modèles d'Ivriz et de Bor ⁷⁷³,

- en bordure de la passe permettant de sortir de la vallée, la stèle de Tavsan Tepesi ⁷⁷⁴, dont la base a été aménagée dans un bloc de basalte. Datée par certains auteurs des VIIIème-VIIème siècles, donc à intégrer par là-même dans le groupe des oeuvres de Tuwana (règne de Muwaharanis ou de Warpalawas II), une date plus haute semble préférable, en raison de plusieurs points communs avec des oeuvres néo-hittites antérieures (XIème s. – fin du IXème s.). Le griffon est proche des modèles d'Ain Dara (Xème s) et de Sam'al (IXème s.) mais sont tout aussi similaires aux monstres hybrides gardant l'entrée de la chambre B de Yazilikaya (XIIIème siècle). Le chignon en spirale et le bâton rappellent des oeuvres de la fin du IXème ou du début du VIIIème siècle (Andaval, Cifltlik...) mais les similitudes sont nombreuses avec des sources du XIIIème siècle et du XIIème siècle : type d'autel, longue robe à plis verticaux, principe de la figure royale représentée en position d'orant et plus petit, comme sur la stèle du Ba'al d'Ugarit ou, au *EIA*, celle de MEHARDE-SHEIZAR... Les différences avec le style et les caractéristiques des oeuvres de Muwaharanis et de Warpalawa II sont quoiqu'il en soit bien réelles : principe des animaux et génies porteurs, absents des reliefs et stèles du VIIIème siècle, style général très éloigné des aspects assyrisants des monuments des rois de Tuwana, dans les traits du visages surtout, avec un profil en l'état plus « hittites-nésites » qu' « araméo-assyriens ». Comme on l'a vu dans notre présentation du corpus, une datation autour des XIème-Xème siècles semble possible, l'oeuvre étant alors à placer soit sous le règne d'un roi du Tarhuntassa, soit plus probablement sous celui d'un prédécesseur des rois de Tuwana (Saruwani de Nahitiya ou un de ses ancêtres ?). La stèle figure une figure trônante, avec une longue robe à plis verticaux, un chignon en spirale et à priori sans tiare, tenant un bâton dans la main droite et un élément indéfini dans la main gauche (épi de blé ? Fleur ? Gobelet destiné à recevoir les libations ? Outil agricole ?), soutenue d'abord par un félin (lion ou panthère) puis, dans le cadre formé par les pieds du trône, par un griffon. Face à elle, un autel, très proche des modèles de l'âge du bronze (Emirgazi ou Fraktin) et, au niveau de son visage, une figure d'orant, petite et très effacée. L'identification de la divinité en question, s'il s'agit bien d'une divinité, continue de poser problème aujourd'hui. Sanna Aro proposait deux hypothèses, en fonction de l'identification de l'animal totémique figuré dans la partie inférieure : Kubaba avec un lion, ce que proposait déjà Çinaroglu, ou Hebat sur une panthère ⁷⁷⁵. Outre la possibilité d'une reine, défunte donc divinisée (absence de tiare, bâton du pouvoir, du commandement...), qui est à creuser (comparaisons avec les orthostates de Malatya), ces deux hypothèses restent à ce jour les plus vraisemblables ⁷⁷⁶ :

⁷⁷² Suggestion de D'Alfonso, que je remercie.

⁷⁷³ D'Alfonso et Mora, 2010, p. 136, Fig. 6 et 7.

⁷⁷⁴ Çinaroglu, 1989, p. 3. Bergès et Nollé, 2000, p. 104 et Taf. 48, 2.

⁷⁷⁵ Aro, 2003, p. 321. Mora et Balatti proposent une lecture Kubaba / lion, mais avec un ? (2012, p. 530). Çinaroglu, 1989, p. 3 et 4, tout en remarquant des éléments inhabituels (génie ailé soutenant le trône, lion soutenant le marche-pied...) relève des similitudes avec les figures de la Kubaba impériale et de Karkemish à l'âge du fer : représentation de profil sur un trône, manteau type Puduhepa, bâton (?).

⁷⁷⁶ Proposées également par Bonatz, 2010, p. 13.

- hypothèse Kubaba : figure trônante, trône soutenu par un lion (Karkemish, Arslantepe-Malatya), Kubaba bien attestée en Cappadoce méridionale (inscription de BULGARMADEN), comparaisons possibles avec la stèle de MEHARDESHEIZAR (lion ; présence d'un orant, plus petit, en bas à droite de la divinité...), chignon ou tresse divine se terminant par une spirale et peut-être épis de blé (Karkemish également). On note toutefois et à priori l'absence des attributs « classiques » de la Kubaba nord-syrienne et sud-anatolienne, à savoir le miroir et la grenade.
- hypothèse Hebat, ou d'une reine divinisée figurée sous ses traits, que nous privilégions : Hebat bien attesté dans l'onomastique et le corpus tabalien, bien qu'absente à ce jour du corpus de Tuwana ; similitudes avec l'Hebat figurée sur le panneau central de Yazilikaya (même longue robe à plis verticaux, bâton de commandement), avec celle de la stèle de DARENDE et enfin avec celle qui apparaît à Fraktin (figure trônante devant autel)... L'animal pourrait bien être une panthère ou un léopard, animaux totémiques d'Hebat et de Sarruma à Yazilikaya, et reste quoiqu'il en soit différent des modèles de lions tabaliens du VIII^{ème} siècle, type Kululu ou Göllüdağ : griffes très assérées, corps particulièrement effilé, traitement original de l'oeil, stries étranges recouvrant une large partie de la peau... Le bâton pourrait enfin logiquement être interprété comme un symbole de pouvoir suprême, correspondant à un des attributs de la Grande Reine hittite à l'âge du bronze (sceaux de Danuhepa par exemple) ou d'une déesse souveraine du panthéon.

- enfin, deux autres monuments, la stèle de Tavsan Tepesi 2⁷⁷⁷, encore plus complexe à interpréter que la précédente, et la base de Beşiktepe, qui devait se trouver au sommet de la colline du même nom⁷⁷⁸. La stèle est très comparable à celle de Tavsan Tepesi 1, dans le style, le traitement du marche-pied et l'aspect de figure trônante soutenue par un félin, qui est ici clairement un lion. Devant les jambes massives de la figure trônante, une autre figure plus petite, inclinée vers le trône, avec un disque aptère sur la poitrine et une ceinture décorée de méandres, tient une sorte de bâton court. Sous le coude de ce personnage, un petit animal, un canidé, ou sans doute plutôt un équidé. L'interprétation est quasiment impossible, en raison du caractère très fragmentaire de l'oeuvre, en particulier concernant la figure - à priori divine - trônante. Toutefois, si ces différentes stèles sont bien à appréhender en commun, une figure de Sarruma, porté par un lion, fils du couple divin suprême Tarhunza / Hebat (ou Tarhunza / Kubaba), peut être suggérée, bien qu'avec beaucoup de prudence. Le personnage lui faisant face pourrait être une figure royale ou une autre divinité (Runtiya ?), en lien avec la chasse, les forces vives de la nature ou la domestication (cheval et instrument de dressage ?). Un rapprochement entre ces trois stèles (Tarhunza / Hebat ou Kubaba ? / Runtiya ou Sarruma ?) et l'inscription de Bulgarmaden, qui organise des cultes pour les « dieux de la montagne Muti » autour d'une triade Tarhunza-Kubaba-Runtiya, demeure ici également très tentant.

Ainsi, ces stèles jalonnent une route antique, qui pourrait avoir relié Tuwana à Göllüdağ. Si le site de Göllüdağ est à interpréter comme un sanctuaire et une résidence d'été et/ou de réception officielle des rois de Tuwana, on pourrait émettre l'hypothèse d'une sorte de *via sacra*, d'une voie processionnelle et propagandiste, bordée d'au moins

⁷⁷⁷ Bergès et Nollé, 2000, p. 104 et Taf. 49, 1.

⁷⁷⁸ D'Alfonso et Mora, 2010, p. 137, Fig. 9.

quatre stations cultuelles, qui datent sans doute de deux époques différentes. Cette voie pourrait avoir été empruntée par les rois de Tuwana lors de l'accueil d'officiels et d'ambassadeurs étrangers et/ou lors du passage de l'hiver au printemps, et donc de la capitale principale (Tuwana) vers la résidence d'été (Göllüdağ), avec une série de rites accomplis devant chacune des stèles. On retrouve là des traditions des rois de Tuwana, qui marquent et aménagent leur territoire par des « *land-marks* », constituant autant d'étapes cérémonielles, tout en intégrant des oeuvres antérieures au sein de leurs programmes politico-religieux, aspects que l'on retrouve bien à Ivriz comme dans la geste des grands rois hittites.

e) Bulgarmaden.

Située entre les villages de Madenköy au sud-ouest et d'Alihoçaköy au nord-est, l'inscription rupestre monumentale de BULGARMADEN (1,5 / 1,3 m) est gravée sur un affleurement rocheux, face aux plus célèbres mines d'argent du Bolkardağ, à l'opposé du ravin, celles de Toyislam et de Yeselli⁷⁷⁹, et sous le site fortifié et occupé à l'âge du fer de Pancarcı Tepe, qui a révélé un important travail des métaux, des objets en fer (hache, aiguille...) et d'intéressants fragments de céramique⁷⁸⁰. On retrouve ici l'association centre politique (Zeyve Höyük-Tuna) + sites miniers (village lié à leur exploitation, comme plus au nord l'ensemble Niğde-Göltepe-mines de Kestel et galeries) + sanctuaire rupestre avec cultes associés. L'inscription a été gravée suite au don fait par Warpalawas de la « divine montagne Muti » au *tarwani* et « maire » (*ha-za-ni-sa*) Tarhunaza, qui affirme avoir bien *TARZI* la montagne (bonne gestion et exploitation des mines⁷⁸¹) et « rayonné sur le pays » (§§ 5-6). Le contexte semble même plus précisément être celui d'une fondation, de l'aménagement d'un territoire, peut-être le percement de (nouvelles ?) galeries ou la création d'un site d'exploitation « industrielle » de l'argent. En effet et comme dans d'autres inscriptions similaires, souvent rupestres, (en Tabal, HISARCIK et TEKIRDERBENT ; à Malatya, KÖTÜKALE, en lien avec la construction d'une route, GÜRÜN, qui décrit une fondation urbaine, et surtout SIRZI, qui mentionne la construction d'une route royale mais aussi des cultes rendu au Runtiya du IPA- § 3 et des chasses aux bêtes sauvages avec l'aide de ce même Runtiya § 4⁷⁸²), on retrouve ici les principales caractéristiques et étapes d'une fondation, dont l'inscription rupestre illustre bien à la fois un marquage géologique et indélébile de la temporalité du lieu mais également une « action transformatrice et civilisatrice d'un lieu auparavant sauvage »⁷⁸³, structures communes à Sirzi, Bohça et Hisarçik :

a. rappels des faveurs obtenues du roi (ici Warpalawas) et des dieux (ici Tarhunza et Kubaba) et remerciements pour leur aide et leur générosité, description de l'acte « fondateur » (ici la bonne gestion des mines et peut-être leur agrandissement, premier geste de civilisation-domestication du territoire) et des qualités personnelles du fonctionnaire (ici « justice » et « sagesse »).

⁷⁷⁹ Yener *et alii*, 1989, Yener, 2010, p. 185.

⁷⁸⁰ Aksoy, 1999, Pl. 5 et 6, repris par Yener, 2010, Figs. 2 et 3.

⁷⁸¹ Hypothèse d'Hawkins, *CHLI*, p. 524.

⁷⁸² Sur Sirzi, voir Hawkins, *CHLI*, p. 322-323.

⁷⁸³ Harmansha, 2013, p. 47.

b. chasses menées par l'auteur de l'inscription, grâce à la protection et aux faveurs du « Runtiya du IPA- » (comme SIRZI), donc deuxième acte de civilisation-domestication du nouveau territoire conquis (comme à BOHCA), aménagé ou ici ré-aménagé,.

c. institution d'un sacrifice annuel (un « mouton *kurupi-* » ici ; une « gazelle *irwa-* », peut-être une fois tous les 9 ans, à HISARCIK) pour les dieux habitant la montagne Muti, à priori effectué originellement par Tarhunaza au moment même de l'acte fondateur, via un pacte sacré (un *lalama(n)za-*) que les futurs gouverneurs doivent s'engager à respecter. L'emplacement de ces sacrifices annuels devait certainement se situer non loin de l'inscription.

d. formule de protection du monument construit, comme à Sirzi, ou du pacte culturel établi comme dans le cas de Bulgarmaden.

f) Hisarcik / Tekirderbent.

A une dizaine de km au sud-est de Kayzeri et près de la route actuelle menant à Develi se trouvent d'abord les inscriptions et le site d'Hisarcik, puis plus au sud et près de la passe de Tekir, donc plus au coeur du Erciyes Dag, les inscriptions de Tekirderbent. Ces inscriptions mentionnent toutes des cultes rendus à la « montagne Harhrara » et l'une d'entre-elles, HISARCIK 1, décrit semble-t-il un véritable festival religieux, avec offrande d'une gazelle *irwa-* à la montagne⁷⁸⁴. On retrouve à nouveau à Hisarcik l'association centre urbain (Kayzeri, administrée par un « serviteur de Wasusarma » dans la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle, hittite Harkiya ?) + sites proches (ici Hisarcik) + sanctuaire dédié à une montagne divine + mines⁷⁸⁵. La mention d'une gazelle comme offrande implique nécessairement des faveurs, et donc la possible présence sur une des inscriptions (plusieurs passages sont abîmés), du dieu Runtiya, comme on le voit par exemple à Bohça. Cette inscription pourrait ainsi commémorer la fondation d'un sanctuaire rupestre, avec des cultes associés.

L'inscription HISARCIK 2 est toujours *in situ*, gravée au centre d'un affleurement rocheux⁷⁸⁶. Elle mentionne un culte (ADORARE ? § 2), rendu par un « dévoué au dieu-soleil », et sans doute des sacrifices (ANIMAL.BOS-*ha-wa/i*)⁷⁸⁷.

Trouvées en 1907 par l'expédition Cornell en remploi dans les murs de la maison isolée d'un gardien, les inscriptions TEKIRDERBENT 1 et 2 mentionnent la, « divine montagne Harhrara » à deux reprises, dont une après le verbe *kumani-*, « consacrer, honorer » (TEKIRDERBENT 1, ligne 1). Benson Brush Charles décrit longuement le site dans son ouvrage *Hittite Inscriptions*, en particulier les vestiges d'une église ainsi qu'une source particulièrement abondante, située près de la maison du gardien. D'après ce dernier, c'est une des seules sources du massif. Charles suggérait l'existence d'une « *original spring house connected with the worship of the waters* »⁷⁸⁸. Bien que J.D. Hawkins considère l'association avec les inscriptions comme purement spéculative, il semble bien que nous retrouvons ici, au sein d'un espace sacré dédié à la divine montagne Harhara, l'association cadre (et col, donc axe) montagneux + source + sanctuaire et rites,

⁷⁸⁴ Hawkins, CHLI, p. 483 à 485.

⁷⁸⁵ Yener, 2000 et 2010, p. 186.

⁷⁸⁶ Charles, 1911, p. 13 à 16, fig. 12 et 13.

⁷⁸⁷ Hawkins, CHLI, p. 496-497.

⁷⁸⁸ Charles, 1911, p. 16-17.

association déjà observée pour maints autres sites du *LBA* et du *MIA*, avec qui plus est réoccupation chrétienne d'un lieu anciennement saint et sacré.

g) Çaltepe.

Le site dépendait de la cité hittite de Zippalanda, actuel Çadır Höyük⁷⁸⁹. Selon R.L. Gorny, Çaltepe correspond à l'antique Mont Daha, qui accueillait d'après les textes édités par Marcej Popko d'importantes cérémonies dédiées au célèbre dieu de l'orage de Zippalanda⁷⁹⁰. Ces textes mentionnent l'existence sur la montagne d'un temple et d'un *hिलammar*, que Gorny identifie aux deux structures présentes au sommet du mont : un grand bâtiment rectangulaire de 40 sur 80 m, orienté est – ouest, avec murs et pièces de stockages, et une autre structure, plus petite, avec cour, muraille et deux portes, qui regardent vers Alişar Höyük, site que Gorny identifie à Ankuwa⁷⁹¹. L'autre cité importante de la région, qui était fréquemment visité par le grand roi, est celle de Katapa, que l'auteur localise sur l'actuel site de Salur Höyük, sur le flanc nord du Çomak Dağ. On observe ici à nouveau une étroite association entre un centre urbain majeur et un sanctuaire situé sur une montagne proche. Notons que les niveaux anciens du site de Çadır Höyük (des *karum* assyriens jusqu'à l'âge du fer) gisent sous une vaste citadelle byzantine⁷⁹².

On sait aujourd'hui que le site de Çadır Höyük montre une importante occupation à l'âge du fer (voir plus haut). Difficile cependant d'affirmer que le mont Daha a conservé son caractère saint et sacré à l'âge du fer, ou qu'un temple dédié à un dieu de l'orage local a continué de fonctionner. Mais l'hypothèse est tentante, au vu de la forte dévotion envers les montagnes divines et surtout de la diversité des sanctuaires de montagne à l'âge du fer cappadocien, dédiés à des divinités comme Tarhunza ou Runtiya. Nous attendons ainsi avec impatience les fouilles complètes des deux structures dégagées et analysées par Gorny à Çaltepe, qui pourraient révéler des traces ou des aménagements datant du *EIA* ou du *MIA*.

h) Köşk Höyük.

Situé au sud-est du village de Bahçeli et de la ville de Bor, dans une zone de *yayla*, le höyük occupe une surface de 80 m de diamètre pour 15 m de haut. Après une importante occupation au Néolithique⁷⁹³, le site montre des traces d'occupation à l'âge du fer et à l'époque romaine⁷⁹⁴. Sur la face sud du *höyük*, une source abondante alimente d'ailleurs un bassin artificiel romain (60 fois 20 m), d'où partait l'ancien aqueduc de Tyana (voir notre illustration)⁷⁹⁵. Le site peut-être considéré comme un des plus anciens lieux occupés de la région de Kemerhisar-Tyana⁷⁹⁶.

A ce jour, le site n'a pas livré d'inscription nous permettant d'affirmer la présence d'un sanctuaire ou d'un temple sur ce site, mais le contexte de *yayla*, l'omniprésence de

⁷⁸⁹ Gorny, 2006a, p. 22-23.

⁷⁹⁰ Beckman, 2013, p. 154. Sur les liens entre le Mont Daha et le dieu de l'orage de Zippalanda, voir Popko, 1994, p. 32 à 39.

⁷⁹¹ Gorny, 2006a, p. 24 et 2006b. Voir aussi les informations du site www.cadirhoyuk.com.

⁷⁹² Voir la campagne 2005 surtout.

⁷⁹³ Voir Silistreli, 1984, p. 83 et 1991, p. 5 à 7.

⁷⁹⁴ Harmmankaya *et al*, 1997, « Köşk Höyük ». Voir aussi la description du *TAYproject*, « Köşk Höyük », et le plan correspondant.

⁷⁹⁵ Pelon, *Mél. Lebrun*, p. 198.

⁷⁹⁶ Bergès et Nollé, 2000, p. 465.

l'élément aquatique, la fertilité générale des lieux, l'occupation attestée durant l'âge du fer et l'occupation romaine réutilisant le potentiel hydrique, sont autant d'indices séduisants. Les exemples identiques de bassins artificiels, alimentés par des sources naturelles et voués à des cultes, notamment rendus à des sources divines, abondent à l'âge du bronze, tant dans les textes que dans les preuves archéologiques (Sarissa et la source Suppitassu, Eflatun Pinar...) ⁷⁹⁷. Plusieurs auteurs ont déjà suggéré l'existence sur le Köşk Höyük, situé à 5 km environ au nord-est de Kemerhisar, d'un possible sanctuaire dédié au Tarhunza du Vignoble, comme par exemple Bergès et Nollé dans leur importante synthèse sur Tyana ⁷⁹⁸. Le höyük de Pinarbaşı enfin ⁷⁹⁹, à l'ouest de Bor, montre plusieurs similitudes avec celui de Köşk : même importance des sources (Pinarbaşı signifie en turc la « tête de la source », source qui parfois crée un petit lac sur la flanc nord-est du höyük) et même séquence stratigraphique (chalcolithique et âge du fer, avec vide entre les deux) ⁸⁰⁰. L'un de ces sites pourrait-il correspondre à la fontaine d'Asbama ⁸⁰¹, consacrée à Zeus Orkios puis à « Jupiter témoin des serments » ou « Jupiter asbaméen », dont les eaux étaient bénéfiques pour ceux qui étaient fidèles à leurs serments, mais néfastes pour les parjures, s'attaquant à leurs yeux, leurs mains et leurs pieds ⁸⁰² ou provoquant l'hydropisie ? Rosada et Lachin proposaient justement le Köşk Höyük, et voient dans le bassin monumental alimentant l'aqueduc romain la source de la fontaine d'Asbama ⁸⁰³. Ce serait encore un remarquable exemple de site occupé sur le temps long, avec des sentiments et des schémas politico-religieux durables, inscrits dans le paysage et son archéologie.

i) Human Tepe.

Situé au sommet du Hamam / Human Tepe ⁸⁰⁴, à l'est du village de Sazlıca, ce tumulus fait partie d'une structure bien plus vaste, comprenant divers aménagements, visibles à l'est comme à l'ouest du monument funéraire et qui sont pour certains d'entre eux en liens probables avec des cultes funéraires et dynastiques, et pour d'autres de possibles indices d'un lieu sacré préexistant. C'est la raison pour laquelle nous intégrons ce tumulus dans cette section.

Le tumulus, étudié par Dietrich Berges, fait 100 m de diamètre pour 20 m de haut ⁸⁰⁵. C'est le plus imposant de tous, avec celui d'Iftyan-Bor. Fait de petits blocs de marbre, de forme très régulière, il luit particulièrement quand le soleil est à son zénith. Par comparaison avec les autres tumuli de la région, plus petits, souvent détruits ou abondamment pillés et probablement d'époque postérieure (Iftyan-Yedioda, Toptepe, d'autres plus proches de Kemerhisar...), il demeure plutôt bien conservé, bien qu'il soit

⁷⁹⁷ Beckman, 2013, p. 157-158. Voir aussi Erbil et Mouton, 2012.

⁷⁹⁸ Bergès et Nollé, 2000, p. 474.

⁷⁹⁹ Anciennement « Pinarbasi-Bor ». Voir Hours *et al*, 1994. D'Alfonso et Mora, 2008, p. 827-828 (insistent sur l'abondance de la céramique et les forifications, bien visibles) et 2010, p. 126-127.

⁸⁰⁰ Voir Öztan, 2007. Egalement *TAY project* "Pinarbasi-Bor" (néolithique, chalcolithique et âge du fer).

⁸⁰¹ Voir Lebreton, 2013, p. 220 à 225, qui cite des descriptions du lieu et de ses singularités par le Pseudo-Aristote, Philostrate ou Ammien Marcellin.

⁸⁰² *Topos* bien attesté dans les sources hittites, puis néo-hittites, en particulier en Tabal (concernant les coupables de parjure, dont les yeux et/ou les pieds seront « avalés » par le dieu-lune et Kubaba, voir l'inscription de KARABURUN ; concernant le profanateur de temples, dont le coeur doit être dévoré par les dieux du ATAHA, voir KULULU 5).

⁸⁰³ Rosada et Lachin, 2010, p. 115, et 2012, 643. Voir aussi Lebreton, 2013, p. 219-220.

⁸⁰⁴ *Human Tepe* chez Bergès et Nollé ; *Hamam Tepe* sur plusieurs cartes topographiques turques. Le nom est quoiqu'il en soit relativement étranger aux habitants du village de Sazlıca, pourtant très proche.

⁸⁰⁵ Bergès, 1999, p. 183 et *Abb.* 12. Voir aussi Bergès et Nollé 2000, p. 93 à 96, *Abb.* 25 et 26.

écroulé en certains endroits à son sommet, envahi par les buissons sur son flanc est et marqué par plusieurs fouilles clandestines⁸⁰⁶. Il domine Niğde au nord (les höyük de Niğde, comme celui de Tepebağlari, sont bien visibles au nord-ouest), la plaine de Bor à l'ouest, et constitue presque le départ d'une ligne de direction nord-sud, suivant le grand axe antique et actuel Niğde-Ulukışla, vers le tumulus de Kaynarça et le Kösk höyük d'abord, puis en arrière-plan le tumulus de Karaçaören, dont le site et la situation sont très comparables au notre. La visibilité a clairement été une des motivations dans le choix du site par le défunt ou son successeur⁸⁰⁷. D'après la datation proposée et les influences extérieures, phrygiennes surtout, repérées pour les objets découverts dans le tumulus de Kaynarça, près du village de Dipsiz, (plusieurs objets très comparable aux modèles de Gordion⁸⁰⁸, dont la ceinture phrygienne similaire à celle portée par Warpalawas à Bor, une phiale à ombilic peut-être d'inspiration urartéenne, que l'on retrouve sur le relief de Kızıldağ...) et les comparaisons iconographiques avec des stèles et des reliefs néo-hittites de la région, le tumulus d'Hamam Tepe peut-être daté de la fin du VIIIème ou du début du VIIème siècle. Concernant l'identité des personnages enterrés dans les trois tumuli d'Iftyan-Bor, d'Human Tepe et de Kaynarça, Bergès et Nollé de même que Mustapha Akkaya suggéraient à juste titre Warpalawa de Tuwana (pour Kaynarça), son prédécesseur Muwahanis (pour Human Tepe), ou son successeur⁸⁰⁹.

Le problème demeure de savoir si ces tumulus sont à interpréter comme « un simple emprunt au royaume gordien ou plutôt un apport en Cappadoce des rites entourant une inhumation phrygienne », pour reprendre les termes d'Olivier Pelon à propos du tumulus de Kaynarça, car cette coutume est insolite en Cappadoce, et au contraire fondamentale en Phrygie⁸¹⁰. La différence toutefois est que les tumuli phrygien, de même que souvent les exemples lydiens, sont plutôt des marqueurs de plaines, le long des grands axes de communication menant vers des capitales ou des centres urbains majeurs. Si ce dernier point est bien attesté pour les tumuli de Cappadoce méridionale, les plus monumentaux (Hamam Tepe, Kaynarça, Karaçaören, ou Göztepe qui surplombe Eregli) sont aménagés sur des sites d'altitude, qui dominent physiquement et à priori hiérarchiquement routes et cités, comme une montagne artificielle sur la montagne, en cela similaire au tumulus d'Antiochos de Commagène au Nemrut Dağ. Les tumuli des reines de Commagène sont plus petits, situés en plaine ou sur des plateaux en contrebas, plus éloignés du grand tumulus⁸¹¹.

Un tel choix de site, propagandiste mais aussi comme nous allons l'examiner religieux, semble tout à fait correspondre aux politiques d'aménagement et de marquage de territoire de Warpalawa et des rois de Tuwana. Human Tepe, avec ses structures connexes, pourrait bien ainsi refléter l'emprunt d'une coutume phrygienne probablement directement ou indirectement examinée (tumulus de Gordios notamment) par Warpalawa lors d'un de ses déplacements diplomatiques à la cour de Midas, mais adaptée aux

⁸⁰⁶ Bergès et Nollé, 2000, p.

⁸⁰⁷ *Idem*, p. 95.

⁸⁰⁸ Tumulus MM et P surtout

⁸⁰⁹ Akkaya, 1989, p. 26-27. Bergès et Nollé, 2000, p. 96.

⁸¹⁰ Pelon, *Mél. Lebrun*, p. 197-198, et 1994, p. 157 à 162. Il est toutefois à noter que la pratique du tumulus n'est pas totalement étrangère aux coutumes hittites : les deux chambres 1 et 2 de Südburg sont recouvertes d'un tumulus de terre (mais la fonction funéraire des monuments est aujourd'hui écartée au profit de celle de *mundus*, donc de porte vers le monde des morts) et la région autour d'Ikiztepe (Anatolie de l'ouest) a révélé une trentaine de tumuli de la seconde moitié du IIème millénaire, datant de l'apogée d'un royaume local à l'époque hittite (Lacaze, 2008c, p. 113).

⁸¹¹ Lacaze, 2008b, p. 102 à 110. Voir aussi Sanders, 1996.

structures et aux traditions religieuses et funéraires hittite-louvites, avec les caractéristiques d'un *na^hhekur*, un culte dynastique endogène et une possible recherche de communication avec le monde des morts, via résurgence de sources et failles naturelles. Le sanctuaire et les reliefs rupestres d'Ivriz montrent bien d'ailleurs ces facultés d'adaptation et de synthèse chez Warpalawa (voir ci-dessus). Il est à noter que le plateau sur lequel se trouve le tumulus semble particulièrement propice, comme à Kaynarça d'ailleurs, où des carrières sont encore en activité, à la présence d'une inscription rupestre, avec des affleurements rocheux nombreux et régulièrement répartis. Notre très rapide étude au sol ne nous a pas permis de valider cette hypothèse.

Les différents aménagements, qui semblent à la fois en lien direct avec le tumulus mais aussi avec des cultes rendus aux dieux, s'organisent en deux grands ensembles, l'un à l'ouest du tumulus (trois zones différentes), l'autre à l'est (deux zones).

A l'ouest :

1° Une sorte de bassin creusé dans la roche (plus de deux mètres de prof.), avec plusieurs marches rupestres (?) taillées dans le gypse, elles mêmes sans doute retaillées dans ce qui a été une carrière, à une époque indéterminée. Une ouverture naturelle apparaît en bas, à côté de ces marches, sans doute une résurgence ou un goulot de source souterraine, au vu de l'humidité ambiante. Plusieurs autres résurgences sont visibles sur les flancs nord et sud du massif. L'ensemble peut faire penser aux piscines et bassins de l'âge du bronze hittite récent, comme Yalburt et surtout le dKASKAL.KUR de Südburg⁸¹². On observe une céramique importante, tant dans les amas de débris situés au fond du bassin, qu'autour des bords.

2° Un bâtiment dont les traces au sol, notamment un large angle droit, sont bien visibles. Interprétée par Dietrich Bergès comme un bâtiment ayant servi au culte funéraire, cette structure regarde directement vers Kemerhisar-Tyana⁸¹³. Il est à noter ici que les traces d'une structure, celle-ci plus petite, sont également repérables devant le tumulus de Kaynarça, avec un important dépôt de céramiques au sol.

3° Près des antennes de télévision, plusieurs amas de pierres et de rochers, peut-être formés lors de la construction des antennes. Plusieurs sont clairement taillées et nous avons pu observer puis rassembler plusieurs fragments de tuf, ayant pu appartenir à une stèle ou une orthostate.

A l'est :

1° Proche du tumulus, une autre structure bâtie, avec une céramique au sol particulièrement abondante. Les murs et leurs angles droits sont visibles en plusieurs endroits, ainsi que plusieurs blocs taillés, dont un en gypse, montrant une sorte de cupule, et un autre, d'une pierre plus sombre, qui pourrait faire songer à une stèle au sommet triangulaire.

2° Enfin et plus à l'est du plateau, une faille (3 m de longueur au sol), qui s'enfonce verticalement sur plus de 5 m, s'ouvrant sur plusieurs anfractuosités et goulots souterrains, au milieu de gros blocs effondrés. Un homme peut y descendre jusqu'à trois mètres environ. On retrouve des failles et des goulots verticaux similaires à Tasçi, à Gavür Kalesi et à Sirkeli.

⁸¹² Voir Gordon, 1967, les « *Quellgrötte* » étudiées par Bittel et Neve, 1970, p. 5 à 20. Récemment, Harmansha, 2007 et 2013b, p. 17.

⁸¹³ Bergès et Nollé, 2000, p. 95.

Il est bien sûr difficile d'interpréter certaines de ces structures, en l'absence – d'ailleurs fort surprenante, au vu de l'importance et la diversité des structures à examiner – de fouilles méthodiques, et d'affirmer avec certitude une occupation et un usage des structures Ouest 1° et 2° ou Est 1° durant l'âge du bronze et/ou l'âge du fer, mais les caractéristiques naturelles du lieu (Ouest 1° et Est 2° ici), de même que la datation des tumuli, ne peuvent empêcher de songer au VIII^{ème} siècle et aux aménagements caractéristiques du règne de Warpalawa. Le souverain aurait ainsi (ré- ?)aménagé un site religieux plus ancien, peut-être hittite, où la communication avec le monde souterrain, les morts mais aussi les divinités chtoniennes était sans doute recherchée. De nombreuses études ont en effet bien démontré que, pour reprendre les mots de Guy Lacaze à propos de Südburg, « les caractères chtonien et funéraire ne s'excluent pas mutuellement »⁸¹⁴, ce qui irait dans le sens d'une double fonction du tumulus d'Hamam Tepe : funéraire, avec cultes dynastiques associés, et plus généralement cultuelle, avec sanctuaire dédié aux divinités célestes (sur un site d'altitude), et aux divinités souterraines (avec faille, relief karstique et résurgences aquatiques). La présence de la faille à l'est, de plusieurs sources et résurgences karstiques sur les flancs de la montagne, en lien avec un contexte ici clairement funéraire, sont autant d'éléments propres à la définition même du KAS.KAL.KUR hittite, cette « (divine) route de la terre » que le roi Suppiluliuma II dit avoir aménagée à Südburg⁸¹⁵.

Enfin, des comparaisons peuvent être faites avec d'autres tumuli célèbres mais bien plus tardifs, comme celui de Çeç près d'Avanos ou le Nemrut Dağ. Celui de Çeç (350 m de circonférence pour 30 m de haut), étudié notamment par Michel Coindoz puis Nicole Thierry, était entouré d'orthostates, ce qui pourrait également avoir été le cas à Hamam Tepe, et, en plus de sa possible fonction de tombeau pour un souverain de Cappadoce, sans doute aussi dédié au culte de Zeus Ouranos (le Zeus vénéré à Vénasa)⁸¹⁶. De même et en lien avec ce que nous avons proposé pour Hamam Tepe ci-dessus, Nicole Thierry rappelle qu'Avanos se trouve « dans une région où le culte des sommets remontait à la mythologie hittite, [et] où l'Argée était l'objet d'un culte lié à celui d'Hélios »⁸¹⁷. Les comparaisons semblent également particulièrement riches d'interprétation avec le tumulus du Nemrut Dağ (150 m de diamètre pour 40 à 50 m de hauteur), qui s'inscrit bien, au sein d'un syncrétisme hellénistique brillant, dans les vieilles traditions hittite-louvites, à commencer par l'inscription de la Terrasse Est : âme qui rejoint les « trônes célestes de Zeus Oromasde », souverain qui a « décidé d'établir au plus près des trônes célestes les fondements inaccessibles aux injures du temps de ce *hiérothesion* » et surtout « divine effigie de dieux épiphanes [...] consacrée sur la montagne sainte », ce qui rappelle bien la terminologie du « roi sur la montagne » des textes hittites et la vision hittite-louvite de la montagne comme lieu par excellence des théophanies-épiphanies⁸¹⁸. Ainsi, le site d'Hamam tepe semble bien pouvoir être considéré comme une sorte de *hiérothesion* archaïque. Ce terme, qui n'apparaît qu'en Commagène, « désigne un sanctuaire funéraire,

⁸¹⁴ Lacaze, 2008c, p. 112-113 qui pour décrire les liens existant entre aménagements funéraires hittites ou néo-hittites et classiques, intitule son étude « Souvenirs de la Maison des morts » (hitt. NA4*hesti*).

⁸¹⁵ Gordon, 1967. Plus récemment, Beckman, 2013, p. 158.

⁸¹⁶ Coindoz, 1985. Voir aussi Thierry, 2008, p. 77 et ill. Sur les doutes quant à la fonction funéraire du tumulus de Çeç, voir Casabonne 2012.

⁸¹⁷ Thierry, *idem*.

⁸¹⁸ Pour les traductions, voir Wagner, 1987 et 2000, et Sanders, 1966.

un tombeau, de forme variable, accompagné d'installations destinées au culte des dieux et du souverain divinisé et à la célébration du repas rituel »⁸¹⁹. On retrouve également la présence, au Nemrut Dağ comme à Humam Tepe, de deux « terrasses », une à l'ouest et une à l'est, correspondant à deux ensembles de structures, dédiés au culte des souverains défunts et au culte des dieux.

Nous pouvons enfin ajouter à cette liste de sanctuaires des sites occupés à l'âge du fer, mais dont la fonction de sanctuaire ne peut être affirmée, malgré certains indices :

- dans la région de Nigde, près du village de Cellaler et en face des mines de Kestel, au sud-est du Pozantı Dağı, le site de Göltepe (superficie de 8 à 10 ha, dont 5 pour l'aire comprise à l'intérieur des remparts de l'âge du bronze ancien), dont les occupations sont attestées au *EBA* (fortifications) et *IA*⁸²⁰, qui a révélé plusieurs objets en fer (aiguille, marteau...) et montre de très nombreuses sources et cavités naturelles (Kestel, Sudeligi, Toy Islam), en plus des galeries minières. Le site de Kestel, dit aussi Sarituzla Madeni, montre lui des occupations au chalcolithique, au *EBA* et au *IA*, avec d'importants dépôts de céramiques et de scories, ainsi que des mines de fer et d'étain (mines de Kestel-Deligi), dont les galeries couvrent un réseau de plus d'1,5 km. On trouve de nombreux fragments de céramique sur le pant sud du mont, ainsi qu'un atelier de métallurgie à ciel ouvert.

- dans la région de Kayseri, près des villages de Salur et de Karaev, le site de Kültepe-Karahöyük, rapidement fouillé par Özgüç (en particulier l'aire de l'époque des *karum* assyrien)⁸²¹, près d'une source abondante et qui culmine à 1017 m d'altitude, dans un cadre de « *dish-shaped plain* » (*TAYproject*). Le höyük recouvre une superficie de 450 / 550 m, pour 20 m de hauteur, et les différents réseaux hydrauliques souterrains sont très proches de la surface du sol.

- dans la région de Gülşehir, au nord du village de Civelek et sur les pentes sud du Hirka Dağ, le site de Civelek Mağarası, daté pour l'instant du chalcolithique seul⁸²². Cet ensemble de grottes montre d'importants réseaux de hautes galeries et plusieurs failles géomorphologiquement similaires à celle observée au sommet du Hamam Tepe.

3.4.6 Autres sites et *höyük* occupés à l'âge du fer : proposition rapide de base de données.

Nous renvoyons ici aux tableaux figurant dans le volume II, partie « schémas, plans et paysages », groupe J11, qui constituent une rapide base de données, récoltées à partir du site turc du *TAYproject* et d'autres travaux archéologiques, plus ou moins récents⁸²³. Il ne s'agit naturellement d'une simple tentative de *database*, non aboutie et dont le caractère est nullement exhaustif.

Nous essayons autant que faire se peut de préciser pour chaque site :

- son nom et celui du village turc le plus proche,
- son diamètre, sa nature (*flat* ou *slope settlements* / forteresse / tumuli), et parfois sa hauteur,

⁸¹⁹ Lacaze, 2008b, p. 103-104.

⁸²⁰ Yener, 1995, Fig. 1, et 2010, p. 187. Voir aussi *TAYproject*, dans *archaeological sites* « « Göltepe », et *caves*, « Kestel », « Sudeligi », « Toy Islam ».

⁸²¹ Özgüç, 1950, p.

⁸²² Voir *TAYproject*, *archaeological sites* et *caves*, « Civelek Mağarası » (turc *mağarası*, « grotte »).

⁸²³ www.tayproject.org (turc "TAY Projesi").

- quelques références bibliographiques lorsqu'elles sont possibles,
- enfin et dans certains cas les continuités d'occupation, du chalcolithique jusqu'à l'âge du fer récent, et quelques remarques complémentaires (importante présence de céramique, inscription(s) hiéroglyphique(s) louvite(s)...).

La répartition géographique de tous ces sites et *höyük*, souvent prospectés, parfois superficiellement fouillés ou dans d'autres cas non fouillés, mais pour beaucoup d'entre eux menacés voire déjà détruits, se fera dans l'ordre suivant⁸²⁴ :

A) Région de Kululu : Gemerek, Sarkisla, Kanga (et Havuz), Altinyayla et Ulas.

B) Région de Kirşehir et de Kaman Kale Höyük : agglomération de Kirşehir, Kaman et Mucur.

C) Région de Kayseri : Bogazliyan, Felahiye, agglomération de Kayseri, Develi et Yahyali.

D) Région de Nevşehir : Haçibektaş, Gülşehir, Avanos, Açıgöl et Derinkuyu.

E) Région d'Aksaray : Agaçören, Ortaköy, agglomération d'Aksaray, Eskill et Güzelyurt.

F) Région de Niğde : voir les sites majeurs *in* « présentation du corpus » plus haut, groupe J.

G) Région de Konya : voir *idem* F).

H) Région d'Ereğli : voir *idem* F).

⁸²⁴ En bleu apparaissent les tableaux de synthèse réalisés. Nous laissons le soin à d'autres chercheur(se)s de poursuivre cette proposition d'étude pour les régions marquées en rouge.

3.5 Panthéons et divinités : listes, occurrences et iconographies.

Au sein de la « religion louvite » des II^{ème} et I^{er} millénaires⁸²⁵, s'inscrit une véritable « religion tabalienne », entre permanences et mutations, bien spécifique, mêlant des caractéristiques hittites impériales, louvites, hourrites et ouest-sémitiques⁸²⁶, montrant des éléments d'unité dans la diversité. C'est cette « religion tabalienne » et ses panthéons que nous nous proposons d'étudier ici, à travers les onze entrées que nous listons ci-dessous.

1. Des panthéons entre permanences et mutations : remarques générales et listes divines du Tabal septentrional.

2. Les invocations générales de « tous les dieux », « des dieux » : typologie et faveurs divines.

3. L'examen au cas par cas des divinités majeures, dans le cadre de tableaux de synthèse :

- les dieux de l'orage
- Hebat
- Sarruma
- Alasuwa
- Runtiya
- Ea
- Kubaba
- le dieu-lune
- Tiwat (dieu-soleil)
- Santa
- Nikaruha

4. Les panthéons locaux :

- le Tabal septentrional
- le royaume d'Atuna
- le royaume de Tuwana

5. Formes et épithètes du dieu de l'orage :

- 9 épithètes et formes différentes : propositions d'interprétation
- 7 représentations figurées : propositions d'interprétation
- les figures du Tarhunza tuwanéen : évolutions iconographiques, religieuses et idéologiques

6. Les associations divines (couples, dyades, triades) et les schémas de pensée cosmologiques, politiques et sociaux qu'elles révèlent :

⁸²⁵ Popko, 2007.

⁸²⁶ Hutter, 2003, p. 275.

- associations et complémentarités familiales
- associations et complémentarités fonctionnelles
- les associations synthétiques

7. Les cercles propres à certaines divinités majeures :

- cercle de Santa : les dieux *marwainzi*
- cercle de Kubaba : les « dieux du ATAHA », le « chien HASAMI », le « ARMALI »
- possible cercle de Nikaruha : le dieu *maruwan*, le « chien HASAMI »

8. Les divinités du monde agraire.

9. Les divinités plus secondaires :

- dans des mentions isolées : la «Mère de Tuna », le dieu Husa *hantilin*
- dans l'iconographie : le « dLAMMA de la campagne / des champs » (Kültepe)
- dans l'onomastique et la toponymie :
 - Mamma, Ilali, Iyarri, Kwanza et Tasaku
 - Kikki, Kulla, Hulla, Nanna
 - les montagnes et les rivières

10. Offrandes, libations et bestiaire du quotidien :

- les offrandes et les libations
 - les offrandes de céréales
 - les libations de vin
- le bestiaire domestique
 - le mouton
 - le boeuf et le taureau
 - le cheval
- le bestiaire sacrificiel : tableau synoptique.

11. Le bestiaire sauvage et le bestiaire protecteur :

- la faune et les chasses
- le bestiaire protecteur (voir section 3.4.2 pour une analyse symbolique détaillée) :
 - le lion
 - le sphinx
 - le géni-griffon

3.5.1 Des panthéons entre permanences et mutations : remarques générales et listes divines du Tabal septentrional.

Dans notre espace à l'âge du fer, on ne peut isoler un seul et unique panthéon, uniformisé et étatique, à l'exception notable du panthéon tabalien sous Wasusarma. A l'image des « 1000 dieux » hittites de l'âge du bronze, on observe au Ier millénaire une grande variété d'épithètes divines et de formes particulières, selon les fonctions précises et les faveurs attendues⁸²⁷, mais aussi selon les périodes, les divinités personnelles royales et les cultures locales des royaumes et des cités cappadociens (au moins 7 formes différentes de Tarhunza, 3 types de Sarruma, 3 pour le dieu-lunes du Harran, deux pour Runtiya, deux pour Alasuwa et deux pour Kubaba).

Dans le même ordre d'idées, les associations changent en fonction de ces paramètres avec des couples, diyades, et triades aussi diverses que le sont les attributs divins (hache, faucille, foudre...). Si le nombre de formes divines générales diminue, notamment en lien avec la fin d'un grand pouvoir centralisé, intégrateur et compilateur des panthéons locaux qu'était l'empire hittite, et en raison également d'un nombre de sources limité, la majorité des structures religieuses locales ne semblent pas avoir connues de bouleversements majeurs entre le XIIIème siècle « hittite » anatolien et les IXème-VIIIème siècle, périodes séparées par un *gap* hiéroglyphique de quatre siècles. Les panthéons tabaliens sont bien par certains traits comparables aux panthéons anatoliens locaux de l'âge du bronze, dans la continuité des structures politiques type cités-états. De même, et c'est une autre spécificité tabalienne – ou cappadocienne – par rapport aux autres états néo-hittites, des cercles propres à certaines divinités majeures (Kubaba, Santa, Nikaruha) peuvent être isolés, révélant des divinités absentes à ce jour des autres états néo-hittites.

Dans l'état actuel des sources enfin, le nombre de divinités féminines (3 ou 4 figures pour plus d'une dizaine de figures mâles) tend à se restreindre.

D'après les sources, on peut recenser sur l'ensemble de la période et de l'espace d'étude :

- une douzaine de divinités « majeures », sous leur forme simple, dont des divinités mâles (dieu de l'orage / Tarhunza, Sarruma, Runtiya, Ea, Santa, le dieu-lune, le dieu-soleil, Nikaruha) et trois ou quatre déesses (Hebat, Kubaba, Alasuwa, Mama et peut-être la « Mère de Tuna » citée sur les lamelles de plomb de Kululu),

- pour six d'entre-elles, une quinzaine d'épithètes divines, indiquant souvent des fonctions propres à chaque divinité, une spécificité dans la nature des faveurs attendues par le locuteur et dans certains cas des formes locales, personnelles royales ou encore poliades,

- au moins 6 divinités « secondaires », plus discrètes dans les sources, et parfois plus mystérieuses, comme le dLAMMA de Kültepe, Halki, le dieu « VIN » (DEUS VITIS), le Armali, le dieu *maruwan* et « le chien-Hasami de Kubaba » ;

- deux cortèges de divinités, appartenant à des cercles divins, les dieux *marwainsi* (cercle de Santa) et les dieux du *ataha* (possible cercle de Kubaba),

⁸²⁷ Une des hypothèses d'interprétation proposée par Bunnens par rapport aux différents dieux de l'orage anatoliens et nord-syriens (2004, p. 60).

- quatre montagnes divines dont l'importance et les cultes sont attestés (la « DEUS.MAGNUS.MONS » de l'inscription de KARADAG, la montagne Muti, la montagne Harhara, et la « Montagne » qui reçoit un culte sur l'inscription CALAPVERDI 1, montagne Puskuruwa ?), auxquelles on peut ajouter plusieurs autres monts anciennement divinisés, et donc potentiellement encore honorés comme tel, comme la montagne Tuni (Bolkar Dag-Mededsiz Tepe), peut-être le mont Daha (Caltepe), et plus hypothétiquement la montagne Tapala et la montagne Sarlaimi,

- enfin, quelques anciennes divinités, dont certaines – mais pas toutes - sont louvites⁸²⁸, qui ont sans doute conservé les faveurs des populations et dont la présence est seulement perceptible dans l'onomastique (Ilali, Mamma, Nanni...) ou supposables d'après l'extrême popularité au II^e millénaire de certaines figures (Huwassanna, Istar-Sausga, Pirwa...) aussi bien dans le Bas-Pays louvite, le Tarhuntassa, que dans le panthéon « officiel » de Tudhalia IV à Yazilikaya.

Pour compléter ce panel et outre les cercles divins probables cités plus haut, ajoutons une douzaine d'associations divines, qui resorted des descriptions de temples, des formules d'imprécation ou des inscriptions royales à forte unité thématique (conquêtes territoriales, fondation...) : 7 couples et dyades différentes (dieu de l'orage du Ciel-« DEUS.MAGNUS.MONS » / Tarhunza-Hebat / Ea-Kubaba / Sarruma-Alasuwa / dieu-lune-Kubaba / dieu lune du Harran - dieu soleil Tiwat / Tarhunza-Runtiya / Tarhunza-Kubaba), 3 ou 4 triades (Tarhunza-Sarhunta-Sarruma / Tarhunza-Kubaba-Runtiya / Tarhunza [des Vignes]-dieu GRAIN-dieu VIN / peut-être Tarhunza-Nikaruha-Kubaba et dieu-lune du Harran-Kubaba-dieux du *ataha*) et un quatuor (Tarhunza-Sarruma-dieu X [Halki]-dieu Y [?]). Nous en proposons une analyse détaillée en 3.5.6 plus loin.

Avant de traiter chaque divinité au cas par cas (tableaux analytiques ci-dessous), signalons ici deux inscriptions qui nous donnent une vision générale des principaux dieux du panthéon louvito-hourrite propre au « grand Tabal » de Tuwati et Wasusarma : ÇİFTLIK et KULULU 5⁸²⁹. Concernant les autres états néo-hittites, les deux seules autres listes relativement conséquente et / ou complète proviennent de Tell Ahmar (TELL AHMAR 1, 2 et 6⁸³⁰) et de Kummuh (inscriptions d'ANCOZ⁸³¹). Les listes qui nous concernent ici suggèrent peut-être, de par leurs nombreuses similitudes, une volonté

⁸²⁸ Voir la liste des divinités louvites (une cinquantaine) établies par Hutter, 2003, p. 218-219, mais discutée (et en effet discutable) par Lebrun ou Mazoyer (par exemple 2012, p. 209-210, comme Kamrusepa et Hapantalia, les divinités qui apparaissent dans les très anciennes listes de Kanesh, comme Pirwa, Itali, Darawa et Assiya, ou encore les divinités d'origine hourrite comme Hebat et Nergal). Sarruma est en revanche bien une divinité d'origine louvite, mais qui est par la suite « hourritisée » puis intégrée enfin dans le panthéon hittite. Enfin et concernant la symbolique de ces nombres, voir page suivante.

⁸²⁹ Haas, 1994, p. 393, Hutter, 2001, p. 179-180, et 2003, p. 220 et note 9 (en particulier sur la « louvitisantion » des figures de Sarruma et d'Hebat au I^{er} millénaire). Voir aussi Mazoyer, 2012, p. 226-227, qui parle bien pour ces deux listes de « texte de fondation ».

⁸³⁰ Tell Ahmar 1 : « Tarhunza du Ciel, le roi Ea, le Bon Dieu Kuparmas, le dieu Matilis, Teesub, le dieu-lune de Harran et Kubaba (m'aimaient) » (Payne, 2012, p. 105). Tell Ahmar 2 : « Tarhunza du Ciel, Ea le roi, Matilis ?, le dieu-lune de Harran, le très ? honoré ? dieu-soleil, le dieu X ?, Kubaba... m'ont donné le pouvoir paternel » (Hawkins, *CHLI*, p. 228). Tell Ahmar 6 : « Tarhunza du Ciel, Ea, le dieu Grain, le dieu-lune, l'affectueux dieu-soleil, Runtiya, Karuha, Kubaba, Hapat et Sausga de l'Armée, Teesub, Sarruma, le Ciel et la Terre (+ d'autres dieux inconnus) » (Payne, 2012, p. 93).

⁸³¹ ANCOZ 1 (*idem* ANCOZ 7 § 4 et sans doute ANCOZ 10 § 1) = des rites sont à accomplir pour la liste divine suivante : « Runtiya du IPA, ATA Kubaba » puis plus loin, « le dieu-soleil, le dieu Ikuras et le dieu Taskus, le grand Tarhunza, Sarruma, Montagne royale, et Alasuwa » (Hawkins *CHLI*, 346).

d'établir un panthéon plus ou moins fixe et établi, à une époque où le Tabal de Wasusarma est vraisemblablement à l'apogée de sa puissance :

ÇIFTLIK, §§ 6-10 : « ici, il donna / installa le (?) ...de Tarhunza, Sarhunta et Sarruma / Mais tout au-dessus, il y a le Tarhunza URU(HI)HAS / Ici Tarhunza et Hebat ont leur place / et ici Ea et Kubaba / et ici Sarruma et Alasuwa »⁸³².

KULULU 5, § 1 : « les dieux Tarhunza, Hiputas (Hebat), [Ea], Kubaba, Sar(ru)ma du Harran, Alasuwa de la ville d'Harmana, le dieu-lune du Haran, le dieu-soleil »⁸³³.

Ces deux listes contiennent à elles-seules la plupart des caractéristiques, héritées ou nouvelles, des panthéons cappadociens de l'âge du fer moyen.

1° des éléments louvites communs fondamentaux, avec ici le grand dieu de l'orage louvite, Tarhunza, qui a remplacé le hourrite Teshub⁸³⁴. C'est logiquement le dieu le plus attesté dans l'onomastique, les hypostases, l'épigraphe, l'iconographie et les infrastructures religieuses. Autres anciens dieux « détrônés » semble-t-il, les dieux-lunes du deuxième millénaire Kushuh (dieu hourrite) et Arma, bien que ce dernier semble présent dans l'onomastique à une haute époque, au profit de la seule figure du dieu-lune du Harran, divinité mitanienne à l'origine et déjà bien implantée dans le Kizzuwatna⁸³⁵. Le dieu-soleil louvite Tiwat/Tiwad, déjà bien attesté au II^e millénaire, s'est substitué aux grandes divinités solaires hittites, y compris dans leurs fonctions de divinités protectrices et dans leurs liens proches avec l'être humain, l'individu.

2° A travers ces figures de Sarruma et d'Hebat, une spécificité « tabalienne », qui est la permanence de traditions hourrites telles qu'elles apparaissaient à l'époque impériale. Plus généralement, une influence forte du panthéon hittite de Yazilikaya, tel qu'il a été fixé et compilé par les théoriciens d'Alep, et surtout, près de notre espace d'étude, de Kummani (couple suprême dieu de l'orage – Hebat / leur fils Sarruma et leur fille Allanzu / dyade dieu-lune et dieu-soleil⁸³⁶). On constate aussi la permanence du vieux dieu mésopotamien Ea, vénéré aussi à Tell Ahmar et à Karatepe, dont les fonctions ont toutefois sans doute changé au I^{er} millénaire⁸³⁷.

3° Enfin une série d'éléments endogènes, originaux, locaux, dans les épithètes (le Tarhunza URU(HI)HAS, sans doute propre à la ville d'Eğriköy, Alasuwa de la ville d'Harmana, Sarruma du Harran), les graphies nouvelles des différents théonymes (*Sarma*

⁸³² Hawkins, *CHLI*, p. 449 et 450.

⁸³³ Hawkins, *CHLI*, p. 485-486. Pour les traductions et les interprétations, voir aussi Haas, 1994, p. 393, et Hutter, 2001, p. 178 à 180.

⁸³⁴ Hutter, 2003, p. 272, Lebrun, 2005, p. 422, Mazoyer, 2012, p. 317. Dieux de l'orage : hourrite Teshub, hattit Taru (le vieux dieu des eaux et des pluies hattit), hittites-louvites Tarhunt-, Tarhuna ou Tarhu ; au I^{er} millénaire (DEUS)TONITRUS-za, « Tarhza » ou (DEUS)TONITRUS-hu-za, « Tarhuza (voir Schwemer, 2001, et Green, 2003, p. 287-288). Le mot signifie littéralement « le Victorieux », de la racine *tarh-*, « celui qui est capable de... » avec le réflexif *za*, « vaincre par les armes ».

⁸³⁵ Mazoyer, 2012, p. 235.

⁸³⁶ A Yazilikaya, respectivement les couples ou diyades divins 42 et 43, 44 et 45, 34 et 35.

⁸³⁷ Voir Yakubovich 2010a.

et *Hiputas*⁸³⁸), l'ordre hiérarchique dans lequel sont cités les « couples », avec l'association Ea-Kubaba placée au deuxième rang derrière le couple suprême, en lieu et place du couple Sarruma-Allanzu comme on peut l'observer à Yazilikaya par exemple, qui ici passe au troisième plan. De même apparaissent une étrange triade Tarhunza, Sarhunta (épithète d'Ea ?) et Sarruma, et l'association Ea-Kubaba, qui tendrait à montrer que Kubaba, dont le culte et le rôle important sont bien attestés en Anatolie centrale, de Kululu au nord à Bulgarmaden au sud, s'est substituée ici à Lelwani, maîtresse hittite des enfers et parèdre d'Ea dans plusieurs textes.

3.5.2 Les invocations générales de « tous les dieux », « des dieux » : typologie et faveurs divines.

L'invocation et la mention explicite de « tous les dieux », « tous les autres dieux » ou « des dieux », attestées du XII^{ème} siècle (KIZILDAĞ et KARADAĞ) jusqu'aux monuments de la dynastie de Tuwana à la fin du VIII^{ème} siècle, peuvent apparaître dans quatre cas de figure différents.

1^{er} cas : dans les titulatures inscrites, comme formule synthétique et explicite, à travers une épithète (« [Tatuhepa, servante de Tarhunza, aimée des dieux », qui apparaît à EĞRIKÖY, variantes « aimé de Tarhunza et des dieux » à NIĞDE 2 ou « j'étais cher à Tarhunza et à tous les autres dieux » à AKSARAY § 5, les trois cas mettant davantage en exergue Tarhunza, divinité souveraine, plus proche de l'être humain et individualisée, « les [autres] dieux » passant au second plan)⁸³⁹ et des formules participatives classiques de l'âge du bronze (« par la bonté du dieu de l'orage et de tous les dieux » à KIZILDAĞ, « le dieu de l'orage et les dieux marchaient avec moi à la bataille » à TOPADA...), mais aussi des formules introductives plus originales et poétiques (« les dieux ont aimé mon temps » à KULULU 4 § 3, « les dieux aimaient la cité de *Sinhutu* » à AKSARAY § 1⁸⁴⁰). Toutes ces formulations servent à démontrer une protection divine de l'ensemble des divinités d'un panthéon, des liens particulièrement proches entre dieux et roi⁸⁴¹ et, utilisées par les rois ou les reines, elles « soulignent implicitement que le personnage tire sa légitimité d'une élection divine » globale⁸⁴².

2^{ème} cas : dans les inscriptions funéraires, notamment KULULU 4, qui ne cite aucune divinité particulière, mais utilise systématiquement le pluriel « les dieux etc... » (« Les dieux ont aimé mon temps et ils ont insufflé en moi une âme aimée [d'eux-mêmes] » § , « [à ma mort] les dieux reçurent l'âme bien-aimée qu'ils avaient insufflée en moi [à la naissance] »...). Avec la stèle de ÇIFTLIK et les inscriptions funéraires KULULU 2, 3 et 5, cette inscription nous donne une bonne vision des liens fondamentaux homme / dieu en Cappadoce à l'âge du fer, ainsi que des concepts de base de la pensée et de l'anthropologie

⁸³⁸ Aspect étudié notamment par Hutter *in* Melchert, p. 220, note 9, sur la « louvitisiation » de ces deux divinités au I^{er} millénaire, en Tabal et en Commagène. Voir aussi Lebrun, 2005, p. 423 et 426. Hebat reste une déesse « difficile à identifier clairement au I^{er} millénaire » (Bonatz, 2007, p. 13), Concernant la figure d'Hebat, qui est bien une « divinité syro-anatolienne », voir la synthèse de Trémouille, 1997.

⁸³⁹ Gerard 2004, p. 307. Le roi Suppiluliuma I fut le premier à utiliser cet épithète « aimé (des dieux) » (sum. *NARAM dX*), dans le but de renforcer une légitimité douteuse, comme le rappelle Gonnet, 1984, p. 120, et 1990. Voir aussi Masson, 1988, p. 148.

⁸⁴⁰ Traduction proposée par Hawkins, *CHLI*, p. 476.

⁸⁴¹ Popko, 2001, sur l'épithète royale hittite « *NARAM dX* », utilisée par Mursili II.

⁸⁴² Gerard, *ibid* note 12.

religieuses louvites (la vie et la mort, le corps et l'âme, la « belle vie » ou la « male mort »...), dont nous proposons une synthèse section 3.6. Le pluriel, important ici, exprime soit les liens physiques et familiaux que l'être humain entretient avec la sphère divine (« les dieux »), de sa naissance à son décès, soit la vie idéale de l'âme du défunt après sa mort en compagnie « des dieux » dans le cas où le jugement divin serait favorable, comme on le voit à travers l'euphémisme pour « mourir » de l'inscription KULULU 1 « lorsque je devrais me rendre en présence des dieux »⁸⁴³.

3^{ème} cas : dans les formules d'imprécation, à travers la mention « [que] les dieux du ciel et les dieux de la terre, les dieux et les déesses [lui soient défavorables] », dans la clause finale de la formule d'imprécation de la base de SULTANHAN, qui rappelle bien les formules de fin des listes de dieux-témoins des traités hittite du XIII^{ème} siècle⁸⁴⁴, et des expressions imprécatoires comme « que les dieux soient malveillants » (KULULU 5, § 8) ou « que Tarhunza et les dieux écrasent / pétinent cette personne » (BULGARMADEN, § 14)⁸⁴⁵.

4^{ème} cas : dans la description de rituels et d'offrandes comme à KARADAĞ 1, « Hartapu a honoré le dieu de l'orage du Ciel, la Grande Montagne divine et tous les dieux [...] A / pour le dieu de l'orage du Ciel et tous les dieux [...] ». Ces précisions indiquent bien la présence à Karadağ d'un sanctuaire dans lequel deux divinités spécifiques, mais aussi plus largement l'ensemble, voire « l'assemblée » des dieux du panthéon recevaient des cultes, à l'image de la « prière de Muwatalli à l'assemblée des dieux » à l'âge du bronze. Si l'on compare ces éléments avec des extraits de rituels hittites, on peut aller jusqu'à suggérer qu'il existait à Karadağ trois tables d'offrande différentes : une pour le dieu de l'orage, une pour la montagne, et une pour les autres dieux⁸⁴⁶. Dans un contexte similaire de prière, de type *maltessar* si on suit la typologie hittite (comme beaucoup des documents tabaliens « non royaux » du Tabal septentrional), l'auteur de l'inscription de ÇIFTLIK invoquent les dieux afin qu'ils soient favorables à son seigneur et roi Tuwati, terminant § 18 « puissent tous les dieux lui donner cela [i.e satiété, victoires militaires et longue vie] ».

Ainsi, si plusieurs de ces formulations (épithète « aimé des dieux », formules annalistiques type « les dieux coiraient devant moi », expression « les dieux du Ciel et les dieux de la Terre, les dieux et les déesses » ...) sont clairement héritées du II^{ème} millénaire hittite, d'autres sont au contraire originales et propres à l'âge du fer. Par exemple, dans les monuments funéraires et les formules de protection des stèles, l'emploi du pluriel semble bien plus répandu au premier millénaire qu'au deuxième, montrant une certaine familiarité

⁸⁴³ Traduction d' Hawkins *CHLI*, 444.

⁸⁴⁴ Par exemple un passage du traité entre Kurunta et Tudhaliya IV, qui mentionne dans le sixième groupe des divinités garantes du pacte « les dieux et les déesses, le Ciel-Terre, la Grande Mer [...] » (Lebrun 1992; Beckman *Reallexicon*, 314, liste C.). Les « dieux du ciel et dieux de la terre, les dieux et les déesses » de l'inscription de SULTANHAN font écho au « dieux et les déesses » et au « Ciel-Terre » du traité, qui représente alors le cosmos (Klock-Fontanille 1998, 41). On retrouve une formulation très proche en Commagène : « le Ciel et la Terre, les dieux du Ciel et les dieux de la Terre » (BOYBEYPINARI 2 § 21).

⁸⁴⁵ On notera à nouveau la mention de Tarhunza, avant « les [autres] dieux », qui place le dieu de l'orage en première position.

⁸⁴⁶ Par exemple, une prière à la déesse solaire d'Arinna (Singer 1995, 93), qui se déroule sur le toit du temple, mentionne « deux tables d'offrande [...] : une [...] pour la déesse solaire d'Arinna, [...] une table d'offrande pour les dieux » (Mazoyer 2008, 331).

des liens entre l'être humain et l'ensemble d'un panthéon⁸⁴⁷. Autre originalité du Ier millénaire, les formules les plus représentées sont bien les mentions type « Tarhunza et les dieux », qui placent le dieu de l'orage en première position, ce qui tendrait à montrer un processus de rapprochement, d'individualisation des rapports entre d'une part l'être humain et un dieu, ici le dieu de l'orage, les « autres dieux » étant plus secondaires et ici mentionnés dans des formulations rapides et éliptiques, mais aussi d'autre part une familiarité des rapports entre l'individu et « les dieux ».

Ce processus de rapprochement et d'individualisation (de la faute, des liens hommes / dieux, de la religion en général), déjà fort abouti au XIII^e siècle, se poursuit, avec un – relatif – rétrécissement des panthéons et un processus de « descente » générale d'une divinité de la sphère céleste vers la sphère terrestre. La figure de Tarhunza dans le royaume de Tuwana l'illustre bien : du dieu guerrier, craint et peut-être plus lointain, vers un dieu bienveillant, pacifique et très proche des êtres humains, ce qui ne peut en aucun cas être vu comme la preuve, en sens inverse, d'un « roi semblant sur la voie de la divinisation »⁸⁴⁸, bien au contraire. Si le principe de la divinisation du souverain après sa mort semble se perpétuer, le flou entretenu par Tudhalia IV (assimilation/confusion grand roi – dieu-soleil, possible « culte impérial ») et le « grand pas » peut-être franchi par Suppiluliuma II (roi « dieu vivant » d'après l'iconographie de SÜDBURG ?⁸⁴⁹) sont des caractéristiques totalement absentes de l'idéologie des royaumes cappadociens de l'âge du fer, en tous cas pour le souverain de son vivant.

Enfin, plusieurs *topoi* et formules incantatoires typiques des textes hittites semblent avoir disparu au Ier millénaire, bien qu'aucun véritable texte de prière n'ait été à ce jour retrouvé en Cappadoce et dans les états néo-hittites, au contraire des innumérables textes rituels et prières royales de l'âge du bronze : les formules classiques « ô dieux faites que etc... », « vous, dieux, qui... »⁸⁵⁰, le thème de l'intermédiaire divin qui doit intercéder entre le roi et « les dieux », comme le dieu Soleil du Ciel, le taureau du dieu de l'orage, Serri, ou les divinités Anunnaki. Mais l'être humain louvite a-t-il encore besoin d'un intermédiaire au Ier millénaire ? Ces absences pourraient aussi s'expliquer par les nouveautés dégagées plus haut, en tous cas pour notre espace d'étude : « les dieux » sont traités plus familièrement, mais une figure divine, ou quelques-unes seulement, se rapprochent de la

⁸⁴⁷ A l'exception de l'inscription de SÜDBURG, qui mentionne bien « tous les dieux », expression récurrente à KIZILDAG-KARADAG et ainsi peut-être directement empruntée à Suppiluliuma II par Hartapu, les autres inscriptions du XIII^e siècle (Yalburt, Emirgazi...) ne semblent pas utiliser ce pluriel dans les formules de protection des différents monuments.

⁸⁴⁸ *Contra* Mazoyer, 2012, p. 317.

⁸⁴⁹ Hawkins, 195, p. 19 et 20, voit dans la figure du dieu-guerrier de SÜDBURG le roi Suppiluliuma Ier, érigée par son descendant éponyme Suppiluliuma II (comparaison avec la stèle de Tudhalia Ier, érigée probablement par Tudhalia IV), ce qui correspondrait bien à un dKASKAL.KUR, qu'emprunteraient alors les glorieux ancêtres royaux défunts pour se manifester lorsque le grand roi vivant les convoquent. Toutefois, la figure du fond, une divinité solaire identique à l'iconographie de Tudhalia IV (figuration de Tudhalia IV mort donc devenu dieu), qui entretient volontairement selon nous la confusion grand roi / dieu-soleil, pourrait relancer ce débat sur la divinisation effective des derniers grands rois d'Hattusha. Toutefois, la notion de culte des ancêtres pourrait s'appliquer si le Suppiluliuma figuré est Suppiluliuma Ier et le « dieu-soleil », Tudhalia IV, deux ancêtres royaux, donc deux dieux, figurés en train de revenir de l'au-delà (car invoqués), l'un sous le modèle du « grand roi guerrier », l'autre celui de l'icône royale (roi *pontifex maximus*) telle qu'elle a été mise en place par Muwatalli II, puis par Tudhalia IV (le roi-dieu-soleil ?), symbolisant deux des fonctions tripartites invoquées avec force, à un moment où Suppiluliuma II en a certainement bien besoin. Sur la sacralisation du grand roi à la fin de la période impériale, voir Van den Hout, 1995.

⁸⁵⁰ Voir notamment la *Prière de Mursili II au sujet de la peste* (CTH 378, Lebrun, 1989), dont la première version débute ainsi : « Vous, tous les dieux, vous toutes les déesses, vous tous les dieux du serment, vous toutes les déesses du serment, vous tous les dieux antiques, vous toutes les déesses etc... »

terre et des êtres humains, dans un mouvement de descente générale : du ciel vers la terre, de leurs animaux totémiques vers le sol, abaissement des bras, foudre qui devient blé et hache qui devient vigne, tandis que les hommes eux « montent » sur les pentes ou les sommets (forteresses d'altitude, *slope settlements*...).

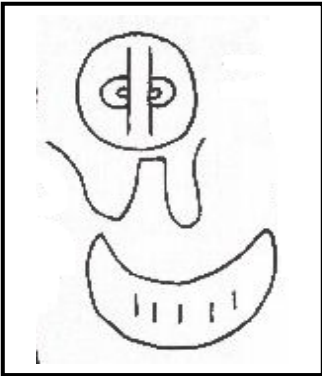
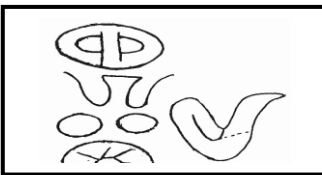
Ainsi, le nombre des dieux se réduit, les intermédiaires divins disparaissent... Sauf dans les inscriptions funéraires, « tous les dieux » du panthéon sont plus secondaires, traités de manière plus familière, peut-être davantage « écartés ».



3.5.3 L'examen au cas par cas des divinités majeures (tableaux analytiques).

Dans les tableaux suivants, nous nous proposons d'approcher les différentes divinités selon cinq entrées :

- forme simple ou épithètes
- occurrences et source(s)
- divinité(s) associée(s) et fonction(s) majeure(s)
- attribut(s) textuel(s) et/ou iconographiques
- attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer.

L'ordre d'apparition des figures dépend à la fois de la chronologie (XIIème – déb. du VIIème siècles), de la famille divine suprême d'après le panthéon nord-tabalien (Tarhunza-Hebat, leurs enfants Sarruma et Alasuwa, Ea-Kubaba) et des autres associations divines attestées (Kubaba-Santa, dieu-lune-dieu-soleil), tout en essayant de respecter autant que faire se peut l'importance occupée par chacune d'entre elles dans la globalité des sources (intégration de Runtiya avant Ea et Kubaba par exemple).

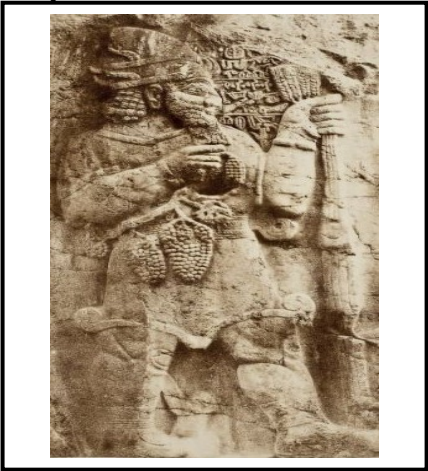
Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
(DEUS)TONITRUS, « dieu de l'orage ».	Trois cas : KIZILDAĞ 3 et 4 / BURUNKAYA	Dans les trois cas, le théonyme apparaît dans l'épithète de la titulature royale « aimé du dieu de l'orage ». Chef du panthéon et dieu tutélaire de la royauté.	Tesub à Yazilikaya : porte son signe hiéroglyphique sur son poing et une masse d'arme sur l'épaule. A l'âge du fer et dans le phénotype le plus représenté, le signe W devient un véritable foudre et une hache remplace la masse d'arme.	Hiéroglyphe et forme classiques du « dieu de l'orage » au XIII ^{ème} siècle hittite.
(DEUS)TONITRUS.CAELUM « dieu de l'orage du ciel ».	Deux cas : KIZILDAĞ 4 / KARADAĞ 1 (deux fois).	Divinité plus personnelle du grand roi Hartapu, dans la formule « par la bonté du dieu de l'orage du Ciel et de tous les dieux », suivi de la proclamation de la conquête de territoires. A Karadağ, il est associé à « la grande montagne divine ». Bien une continuité hittite.	 <p>III. 1 : hiéroglyphes « dieu de l'orage du ciel ».</p>	Figure par exemple en 3 ^{ème} position dans plusieurs listes divines de la fin de l'âge du bronze (Prière de Muwatalli II CTH 381 ; traité Tudhalia IV / Kurunta...). Aussi à EMIRGAZI. Epithète CAELUM attestée à l'âge du fer : BABYLONE 2, KARATEPE § LXXIII, TELL AHMAR 1 et 2 (Bunnens 2004, 61). Implicite à KÜRTÜL et KULULU 5 pour Mazoyer 2012, 212 / 216.
(DEUS)TONITRUS FORTIS « dieu de l'orage muwatalli » = « le dieu de l'orage puissant ».	Un cas : KIZILDAĞ 2.	Dans la titulature d'un cartouche rupestre, près d'une entrée monumentale. Autre divinité personnelle royale (attestée à l'âge du bronze, pour Mursili II par exemple). Autre fonction (protection des portes...) ?	 <p>III. 2 : hiéroglyphes « dieu de l'orage puissant ».</p>	Cité par exemple en 2 ^{ème} position dans la liste des dieux témoins du traité Muwatalli / Alaksandu, en 14 ^{ème} position de la liste des dieux du traité Tudhalia IV / Kurunta.
(DEUS)TONITRUS POCULUM.PES.*67(REGIO) « dieu de l'orage du pays POCULUM ».	Un cas : KARAHÖYÜK-ELBISTAN (cité à 5 reprises).	Dieu de l'orage local, protecteur de la cité et du pays de POCULUM (= plaine d'Elbistan). Epithète possible « DEUS. DOMINUS » § 14, « divin seigneur ».		Age du bronze : non attesté. Age du fer : « dieu de l'orage de la ville POCULUM-ta » attesté à MALATYA 9 (règne de PUGNUS-mili, Hawkins, CHLI, p. 311).

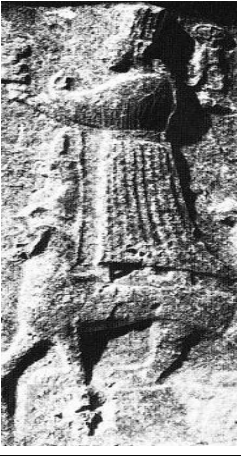

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétation et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
(DEUS) TONITRUS-za. Tarhu(n)za	<p>1)</p> <p>Deux cas : ÇIFTLIK § 5, EĞRIKÖY</p> <p>Un cas : NIĞDE 2</p> <p>Un cas : AKSARAY § 5.</p> <p>Un cas : ÇIFTLIK § 13.</p>	<p>1) Attestation dans des épithètes ou des <i>topoi</i> :</p> <ul style="list-style-type: none"> - « serviteur de Tarhunza » - « [le roi] (sera) WASURALI de Tarhunza » : échanton, serviteur du culte du dieu. - « aimé de Tarhunza [et des dieux] » - « [j'étais] cher à Tarhunza [et aux dieux] » 	 <p>III. 3 : NIĞDE 2.</p>	<p>Expression (roi « serviteur » / dieu « mon seigneur ») et épithète (« aimé du dieu de l'orage », <i>NARAM (DEUS)TONITRUS</i>) hittites classiques : roi comme vicaire, protégé et premier prêtre du dieu de l'orage</p>
	<p>2)</p> <p>Deux cas : SULTANHAN (base, F. 5.) et KAYSERI § 7.</p> <p>Deux cas : BULGARMADEN § 14 et EREĞLI § 4.</p>	<p>2) Fonction de dieu punisseur et protecteur, cité dans les formules d'imprécation :</p> <ul style="list-style-type: none"> - contre le profanateur du lieu mis sous protection (à la suite du dieu-lune du Harran, de Kubaba de Karkemish et des dieux du ATAHA à Sultanhan, en clause finale / tout premier dieu punisseur, avant Nikarugas, le dieu <i>maruwani-</i>, Kubaba, les dieux du <i>ataha-</i> et le dieu-lune du Harran à Kayseri). - dans le cas d'une rupture de « contrat sacré » (punition pour non respect d'un pacte sacrificiel). 	<p>La hache : « que Tarhunza le frappe avec sa hache » (phrase finale à Sultanhan).</p> <p>III. 4 : stèle de Gözlühöyük (Sam'al).</p>	<p>Attribut classique de Tarhunza à l'âge du fer néo-hittite, tenu dans la main droite du dieu (exemple ill. 4).</p> <p>Fonction protectrice et punitive bien attestée à l'âge du bronze (formules finales d'EMIRGAZI...)</p>
	<p>3)</p> <p>Deux cas : AKSARAY et NIĞDE 2.</p> <p>Deux cas : ÇIFTLIK § 8 et KULULU 4 § 1.</p> <p>Un cas : ÇIFTLIK § 6.</p>	<p>3) Temple construit ou stèle érigée en l'honneur du dieu :</p> <ul style="list-style-type: none"> - stèle figurant le dieu - temple, avec Hebat - temple, avec Sarhunta et Sarruma 	<p>NIĞDE 2 : foudre et double-hache /</p> 	<p>Couple Tarhunza-Hebat = Teshub-Hebat.</p> <p>4 cornes et épée = iconographie classique du dieu de l'orage néo-hittite = 4 rangées de cornes et épée des dieux de l'orage hittites.</p>



Attestation chiffrée et désignations :	Fonction(s) majeure(s) et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>4) Deux cas : AKSARAY § 8 et BOHÇA § 2 et 7</p> <p>Deux cas : TOPADA § 17 (+ trois autres dieux) et § 28 (seul).</p> <p>Un cas : BULGARMADEN § 3.</p> <p>Deux cas : EREĞLI, AKSARAY § 2</p> <p>Trois cas : ĞIFTLIK § 12, ÇALAPVERDI 2 § 1, VELIISA.</p>	<p>4) Rôle central dans l'inscription :</p> <ul style="list-style-type: none"> - don de la royauté, d'un pays, d'un territoire (mais, indirectement, avec Runtiya à Bohça) - aide apportée à la guerre (avec Sarruma, Halki et soit Sausga, soit peut-être Ea § 17). - aide dans la gestion / exploitation d'un territoire et de ses richesses (de manière directe avec Kubaba § 3 ; indirectement avec Runtiya § 7). - pluie, abondance, fertilité - accorde puissance, vitalité, « faveurs » générales... 	<p>Dieu en armes qui « court devant » le roi à la bataille.</p> <p>Dieu de la fertilité qui fait « prospérer la NISA, et l'abondance vint du ciel, et l'abondance sortit de terre » (AKSARAY) ou au contraire peut ne faire « rien descendre du ciel » (EREĞLI ou KULULU 1)</p>	<p>Deux fonctions (et expressions annalistiques) classiques à l'âge du bronze.</p> <p>Fonction atmosphérique et fécondante traditionnelle du dieu hattien Tarhu (eaux et pluies) + fonction importante du dieu de l'orage hittite dès l'Ancien Royaume.</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p><i>a+ra/i-ta-la-si-</i> (DEUS)TONITRUS-<i>hu-u-za</i> = Tarhunza du ARATALI- Tarhunza de la Montagne (Lebrun 2005, 422, fait dériver le terme du louvite <i>ariyatti-</i>, « montagne »).</p>	<p>Un cas (deux occurrences) : KULULU 1, § 5 et 10 (épithète divine) + un emploi de ARATALI-seul § 10 (?), sens de « la / cette montagne » pour Woudhuizen).</p>	<p>Domaine naturel et espace majeur des épiphanies du dieu, dans une région qui plus est particulièrement montagneuse (Kululu est au pied du Hinzır Dağı, 2641 m) : les montagnes, ses pentes et ses sommets.</p> <p>De ce domaine découle la fonction primordiale de Tarhunza, qui semble apparaître dans l'inscription, d'après les traductions de Woudhuizen, reprises par Mazoyer 2012, 228, n. 49 : Tarhunza est censé « [sans doute « ne pas » d'après le contexte d'imprécation] arroser abondamment cette ARATALI ».</p> <p>Un lien également clair ici avec la fondation, avec des notions de stabilisation, de consolidation et d'enracinement : l'auteur Ruwas dit en effet avoir érigé une statue de ce dieu à l'occasion de la (re-?) construction de maisons, de vignobles et de bâtiments culturels.</p> <p>Enfin et peut-être une divinité protectrice ou poliade de la cité de Kululu-<i>Artulu</i>, en lien avec l'étymologie de l'assyrien <i>Artulu</i>, (louv. <i>Aratala</i> ?) : « la perchée, la montagneuse » voir partie I) ?</p>	<p>Dieu maître des montagnes, des sources et des pluies.</p> <p>Iconographie ?</p> <div data-bbox="1442 571 1693 1059" data-label="Image"> </div> <p>III. 5 : Teshub à Yazilikaya, debout sur les montagnes Nanni et Huzzi.</p>	<p>Figure bien attestée à l'époque hittite : dieu de l'orage <i>ariyaddali-</i> (KUB XII, 58 i 58-59, KUB 38.7 Rs. 19...).</p> <p>Signaler l'importance des montagnes divines en Tabal ainsi que l'existence d'un « Tarhunza de la montagne d'Arpunta » à KARKEMISH A 11 bc § 25, lui-même en lien étroit avec « les divinités de la rivière de Sakur » (Woudhuizen, 2007, p. 67).</p> <p>Voir aussi la possible comparaison avec l'épithète « Tarhunza du Ciel l'IRNILEEN » (ADIYAMAN 1 §§ 1, 2 et 3 ; voir Hawkins <i>CHLI</i>, 345, qui fait explicitement la comparaison avec KULULU 1).</p>

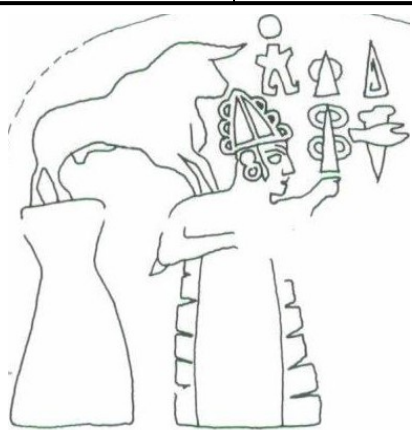
Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s) et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>« DOMUS.LOCUS »-<i>ta-ta-la-si</i> [(DEUS)TONITRUS]. Tarhunza de ce lieu, de cet endroit, de cette localité (« <i>of the precinct (?)</i> », « de l'enceinte », selon Hawkins, <i>CHLI</i>, 473).</p>	<p>Un cas : KAYSERI § 2a.</p>	<p>Divinité protectrice du sanctuaire, de son temenos et de la cité de Kayseri, comme semble l'indiquer le contexte de mise sous protection divine « des maisons et [...] de la ville » §§ 3-4 (Hawkins laisse d'ailleurs la question ouverte in <i>CHLI</i>, 474 : « <i>Is the DOMUS.LOCUS-tatalasi- [god] involved with these ?</i> »).</p> <p>Probable divinité poliade de la cité.</p> <p>Le terme « LOCUS-<i>ta-ta-li-i</i> » est attesté seul dans deux inscriptions néo-hittites (MARAS 14, § 2 et TELL TAYINAT 2, l. 1, frag. 5 b.), « localité, lieu » in Hawkins, 473.</p>	<p>Iconographie ?</p>	<p>Age du bronze ?</p> <p>Epithète comparable au « Tarhunza UPATITASI », « du domaine, de cette terre » (Hawkins, 1980, p. 147, puis <i>CHLI</i>, p. 257 et 630), dont la statue ou l'image a été érigée par le roi de Gurgum (MARAS 4, § 3) Halparuntiya II, à la suite de victoires remportées contre les cités d'Hirika et d'Iluwasi. Un Tarhunza local, propre à la cité de Gurgum et/ou la dynastie d'Halparuntiya, ici en lien étroit avec les conquêtes.</p>
<p>- (DEUS)TONITRUS-<i>hu-za-na / tu-wa/i+ra/i-sa-si-i-na</i> - (VITIS)<i>tu-wa/i+ra/i(-sa)-si-na</i>(DEUS) TONITRUS-<i>hu-za-na</i> Tarhunza tuwarsasi-, « du Vignoble ».</p> <p>Ill. 5 : stèle BOR 2.</p>	<p>Deux cas épigra. : - SULTANHAN § 2 - BOR 1 § 4</p> <p>Deux cas épigraphiques et iconographiques : l'un avéré (BOR 2), l'autre possible (IVRIZ 2, au sein d'une triade Tarhunza-dieu VIN-dieu GRAIN).</p> <p>Cas iconographiques possibles : KESLIK YAYLA, peut-être GÖKBEZ.</p>	<p>Dans trois cas au moins (BOR 1 et 2, SULTANHAN), la stèle a été érigée au milieu d'un sanctuaire, avec bâtiments cultuels et surtout vignobles sacrés. Fonction d'abord et avant tout fertile et agraire : un dieu bienfaisant et paysan, qui fait tomber la pluie, pousser et murir le blé et la vigne. Synthèse de la double nature du dieu de l'orage, céleste, surtout chtonienne.</p> <p>Aussi une divinité tutélaire et protectrice de la royauté, aussi bien en Tabal septentrional (à SULTANHAN, le dieu a donné au roi « un puissant courage » et « a jeté ses ennemis à ses pieds ») qu'à Tuwana (à BOR, le dieu veille sur le roi depuis son enfance et là aussi a « jeté ses ennemis à ses pieds »). Disque solaire ailé à BOR 2.</p> <p>Enfin une fonction, plus secondaire, de protection du vignoble.</p>	<p>On retrouve une figure liée à la fertilité et à l'abondance, un dieu maître des eaux et des pluies : à SULTANHAN, stèle, 4., le principal bienfait du dieu est que « la WASUNATA [« la pluie » selon Woudhuizen, 2007, p. 87 et Giusfredi, 2010, p. 249 et notes 536-537] descendra en abondance du ciel / et les épis de blé sortiront de terre, et la vigne aussi ».</p> <p>Une iconographie remarquable comme traduction littérale d'expressions de SULTANHAN, avec deux « attributs », le cep de vigne et les quatre épis de blé, qui partent de ces pieds : « les épis de blé bourgeonnaient sur son pied » (stèle 2.).</p>	<p>Attestations à l'âge du bronze d'un « dieu de l'orage de la verdure du vignoble » (KUB 43.23, Vs 1-2, que Volkert Haas compare au dieu d'Ivriz, 1994, 327, n. 99), mais aussi de dieux de l'orage « de la maturation » (KUB 6.45 Vs. II 72...), « des laboures » ou « des champs ». L'étroite association entre dieu de l'orage, plantation d'un vignoble et vitalité/fertilité du couple royal est elle-aussi bien attestée (KUB 43.23, cf Haas, 1988, ou CTH 670, cf Starke 1985, 354 à 357.</p> <p>A l'âge du fer, un « Hadad du Vignoble », qui était dans l'original louvite le « Tarhunza du Vignoble », est attesté sur la stèle de Kuttamuwa (E.Masson).</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation (s) bronze et/ou fer :
<p>(DEUS)TONITRUS-<i>hu-u ?-za-sa</i> MAGNUS+<i>ra/i-za-sa // wa/i+ra/i- pa-la-wa/i-i-sa</i>.</p> <p>le grand Tarhunza de Warpalawa.</p>  <p>Ill. 6 : le « grand Tarhunza »</p>	<p>Un cas iconographique et épigraphique : IVRIZ 1 § 1.</p> <p>Un cas iconographique : Ambarderesi.</p>	<p>Divinité personnelle du roi de Tuwana Warpalawa, aboutissement de l'évolution iconographique et fonctionnelle de la figure du dieu de l'orage tuwanéen (voir plus loin) : un dieu désarmé, pacifique, paysan et bienveillant.</p> <p>Les deux reliefs rupestres font partie intégrante d'un sanctuaire, en lien avec un probable festival religieux (une « fête du <i>sahan</i> » ?), le cycle des saisons et des récoltes.</p>	<p>Tiare à deux rangées de cornes (6 cornes en tout) : symbole de la <i>harpe</i>, donc fonction de chef suprême du panthéon.</p> <p>Un cep de vigne part de son pied droit et se termine en lourdes grappes, tenues dans la main droite de la divinité.</p> <p>Quatre longues tiges de blé jaillissent du pied gauche et se terminent en épis, tenus dans la main gauche du dieu.</p> <p>Une faucille en forme de tête d'aigle est portée à la ceinture.</p> <p>Ceinture avec motifs en arrêtes de poisson et kilt à volutes (exemple unique).</p>	<p>NON</p>
<p><i>u-ru-[hi?]-ha-sa</i> (DEUS) TONITRUS -<i>hu-za-sa</i>. Tarhunza URU(HI)HAS.</p>	<p>Un cas : IFTLIK § 7.</p>	<p>Difficile à établir et à interpréter : « épithète de Tarhunza ? » pour Hawkins, <i>CHLI</i>, p. 450 ; « aspect particulier de Tarhunt » pour Lebrun, 2005, p. 423.</p> <p>Un élément important ici est la précision « SUPER+<i>ra/i-[la]-ti</i> », « au-dessus, tout en haut, au sommet », qui précède la mention de la construction du temple dédié exclusivement à ce dieu, entre celui pour la triade Tarhunza-Sarhuntas-Sarruma et le temple dédié à Tarhunza-Hebat. Soit il s'agit de la divinité primordiale et poliade de la cité d'Egriköy, « au sommet » du panthéon, soit le terme « SUPER+<i>ra/i-[la]-ti</i> » est à comprendre comme une précision topographique. Le dieu aurait alors son temple sur une terrasse plus élevée. On serait ainsi face à une divinité à la fois « poliade », et peut-être également des sommets, ce qui serait cohérent avec l'hypothèse proposée ci-dessous pour le terme URU(HI)HAS, dérivant de <i>ura-</i> (« Tarhunza le (très ?) grand », « le haut » ?), alors proche de l'épithète <i>hypsistos</i> de Zeus en Phrygie.</p> <p>URU(HI)HAS = de <i>ura-</i>, « grand » (mais sans l'écriture habituelle MAGNUS, ce qui serait alors très étonnant) + verbe <i>has-</i>, « prier » ? « Tarhunza très vénéré », proche du « dieu-soleil très honoré » de Tell Ahmar ?</p>		<p>Signaler à Tell Ahmar un « très ? honoré ? [dieu Soleil] » (TELL AHMAR 2, § 2, Hawkins <i>CHLI</i>, 228 ; Mazoyer 2012, 247).</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>(DEUS)<i>hi-pu-ta-sa</i> : Hiputas. Hebat.</p> 	<p>Deux cas : CIFTLIK § 8 et KULULU 5, § 1.</p>	<p>Parèdre de Tarhunza dans les deux cas, avec des temples construits en leur honneur : déesse reine du panthéon, sans doute protectrice des reines (voir l'anthroponyme Tatuhepa à EGRIKÖY, « Hebat aime »).</p> <p>En Kizzuwatna sous Hattusili III, Hebat est l'équivalent de la déesse solaire d'Arinna (Prière de Puduhepa), puis devient, en tant que déesse souveraine, la parèdre de Tesub à Yazilikaya.</p> <p>A l'époque hittite, Hebat est une figure divine étroitement liée à la fondation, à la fertilité et au monde agraire (Trémouille, 1997, Haas, 1994, p. 391, Mazoyer, 2008, p. 410). Par exemple, le barrage d'Alaç Höyük est dédié par Puduhepa à Hebat.</p>	<p>A Yazilikaya : debout sur un léopard, lui-même marchant sur des montagnes, avec longue robe à plis verticaux, tiare rectangulaire et sans doute bâton (plutôt qu'une hypothétique laisse menant le léopard), symbole d'ailleurs tenu par chacune des deux filles d'Hebat (Allanzu et Kunzishalli, fig. n° 45 et 46).</p> <p>A Fraktin : position trônante devant un autel, sur lequel figure un oiseau sacrificiel, polos, coupe recevant une libation (trois éléments que l'on retrouve sur la stèle de Kayalipinar) de Puduhepa et le triangle (signe hiéroglyphique « VIE », que la déesse « apporte » à la reine).</p> <p>A Darendé (royaume de Melid) : position trônante devant autel, avec marche-pied, polos, coupe recevant la libation d'Arnuwanti II et un attribut étrange dans la main gauche, identique à celui tenu par son fils Sarruma, qui se tient derrière elle (Outil agricole ? Bâton à fouir ?)</p> <p>A Tavsan Tepesi : position trônante devant autel, avec marche-pied, trône soutenu par une panthère et un génigriffon, longue robe à plis verticaux, bâton et un autre attribut étrange dans la main gauche (Coupe ? Epi de blé ? Fleur de lotus ?).</p>	<p>Age du bronze : couple suprême du panthéon hittite (Teshub-Hebat).</p> <p>Age du fer : Hebat n'apparaît qu'en Tabal et à Malatya (stèle de DARENDE, avec deux formes différentes, Hebat simple et « (DEUS)<i>hi-pa-tu URBS-MI-na-li</i> », « Hebat de la Ville [de Malizi] » ; porte l'épithète (MAGNUS.DEUS) à GÜRÜN, §§ 1a et 7). Elle n'apparaît qu'à une seule reprise à Karkemish (KARKEMISH A 12).</p> <p>Une déesse quoiqu'il en soit « difficile à identifier clairement au Ier millénaire » (Bonatz 2007, 13).</p>
<p>III. 7 : Hebat à Yazilikaya.</p>				
	<p>Un cas iconographique possible : stèle de Tavsan Tepesi 1 (XIème-Xème siècles probables).</p>	<p>Plusieurs indices laissent à penser que la stèle figure une reine défunte donc devenue déesse, et donc figurée avec des traits d'Hebat (mais sans tiare, ni polos), comparable à la stèle d'ISPEKCÜR (grand-mère d'Arnuwantis II, défunte donc divinisée, avec polos et coupe, marchant sur des remparts).</p>		
<p>III. 8 : Hebat à Darendé</p>				


Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>(DEUS)<i>SARMA-ma-na</i> / <i>-sa</i> : forme la plus répandue. (DEUS)<i>sas+ra/i-ru-ma-sa</i> : CIFTLIK. Sarruma.</p>	<p>1) Un cas : CIFTLIK § 6 Un cas : CIFTLIK § 10</p>	<p>1) Temple construit en l'honneur du dieu : - triade, avec Tarhunza et Sarhunta. - temple, avec sa soeur Alasuwa.</p>	<p>Aucune représentation figurée en Tabal à ce jour.</p> 	<p>Dyade Sarruma-Alanzu bien attestée à l'âge du bronze (panthéon fixé par les théologiens d'Alep et de Kummani), mais la triade classique se composait de Tesub / Hebat / Sarruma, que l'on retrouve à GÜRÜN §§ 1a et 7 (Malatya) à l'âge du fer. Sarhuntas = Hebat ou Ea ?</p>
	<p>2) Un cas (deux occu.) : TOPADA §§ 36 et 38.</p>	<p>2) Fonction de dieu punisseur et protecteur, cité dans une formule d'imprécation. La divinité doit avec les trois autres dieux (voir ci-dessous) « écraser » quiconque profanerait le monument. C'est l'unique apparition d'un Sarruma punisseur dans une formule d'imprécation, fonction qui est à comprendre ici comme découlant de son rôle de dieu guerrier et de protecteur du roi lors de la bataille. En dehors de ce cas précis, ni Sarruma, ni Runtiya d'ailleurs, ne sont cités dans les formules d'imprécation tabaliennes : ils peuvent bien sur, Sarruma en tous cas, se révéler impitoyables sur le champ de bataille, mais ce sont d'abord et avant tout des divinités LAMMA, protectrices et bienveillantes.</p>	<p>III. 10 : Sarruma et Alasuwa à Yazilikaya</p>	<p>Fonction / expression annalistique classique de l'âge du bronze (« Tarhunza et Sarruma couraient devant moi au combat »). Dieu personnel de Tudhalia IV. Sarruma protecteur des soldats et garant de leurs serments (Haas 1994, 390). A l'âge du fer, le dieu est attesté surtout en Tabal, en Melid et à Kummuh. Ailleurs, à l'exception d'une apparition à Ördek Burnu (Sam'al), il semble avoir été supplanté par Karuhas.</p>
<p>III. 9 :Sarruma sur la stèle de DARENDE.</p>	<p>3) Un cas (quatre occu.) : TOPADA §§ 17, 30, 31, 35. Un cas : PORSUK § 2.</p>	<p>3) Fonction militaire, guerrière. Le dieu protecteur, divinité LAMMA de la sphère civilisée, aide l'individu dans ses batailles et ses conquêtes : - avec Tarhunza, Halki et le dieu Y, il « courait devant » le roi lors de la bataille § 17 ; il lui « donna la victoire » § 30 ; - l'auteur de l'inscription est « MAGNUS.EXERCITUS », un commandant d'armée, qui appelle la dieu « mon seigneur ». Le dieu l'a probablement favorisé lors d'une campagne militaire (Trémouille, 2006, p. 272).</p>	<p>A Yazilikaya (fig. 44), le dieu se tient debout sur un léopard (comme à Malatya), porte une haute tiare ovoïde à cornes, une masse d'arme et une épée au fourreau. Dans le <i>naAhekur</i>, il guide le roi vers l'au-delà (scène de débrassement) + lance Sur la porte du Roi, il porte un casque à cornes avec couvre-joues, une hache à pointes et une épée au fourreau. Bien une divinité protectrice du roi guerrier. A Malatya et à Darendé, il a la même apparence que le roi qui l'honore.</p>	<p>Fonction / expression annalistique classique de l'âge du bronze (« Tarhunza et Sarruma couraient devant moi au combat »). Dieu personnel de Tudhalia IV. Sarruma protecteur des soldats et garant de leurs serments (Haas 1994, 390). A l'âge du fer, le dieu est attesté surtout en Tabal, en Melid et à Kummuh. Ailleurs, à l'exception d'une apparition à Ördek Burnu (Sam'al), il semble avoir été supplanté par Karuhas.</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation / désignation :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et /ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>(DEUS)<i>hara/i-na-wa/i-ni-sa</i> (DEUS) <i>SARMA-ma-sa</i>. Sarruma, dieu du Harran.</p>	<p>Un cas : KULULU 5 § 1.</p>	<p>Temple construit pour lui et sa soeur Alasuwa (sous sa forme « Alasuwa de la ville d'Harmana »), immédiatement avant la dyade dieu-lune du Harran-dieu-soleil.</p> <p>Aspect « lunaire » de Sarruma : fonction de protection de la justice, du droit et des serments.</p>	<p>?</p>	<p>On retrouve l'association Sarruma-Allanzu. L'association avec un dieu-lune est bien attestée à l'âge du bronze (garant des serments des soldats avec le dieu-lune Umbu ; en KBo 17.98 Vo v 21' également). Place importante dans les listes de dieux-témoins des serments et des pactes (par exemple en 25^{ème} place dans la liste des dieux-témoins du traité Tudhalia IV / Kurunta, entre les divinités tutélaires et Hebat ; dieu-lune en 34^{ème} position).</p> <p>A l'âge du fer, il est, là encore, associé au dieu-lune Arma, ainsi qu'à Kubaba sur la stèle d'Ördek Burnu (Sam'al).</p>
<p>MONS.REX.SARMA Sarruma, roi-montagne (Tassignon) / Montagne royale (Lebrun 2006, 254).</p>	<p>Un cas : KULULU 8 § 2.</p>	<p>Un prince (« le fils du héros » ; Wasusarma ?) se présente comme « le serviteur de la Montagne royale Sarruma », donc probable prêtre de Sarruma.</p> <p>Possible continuité d'une tradition royale hittite, qui souvent était de faire prêtre de Sarruma le <i>tukhanti</i>, les princes de sang ou les vice-rois (voir colonne de droite). Le dieu apparaît aussi comme le dieu personnel de la reine Puduhepa (qui en a également fait le dieu guérisseur de son époux, Hattusili III) puis de son fils Tudhalia IV, et certainement, dans le cas présent, de Wasusarma (litt. « Sarruma est bon »). Celui-ci pourrait bien être l'auteur de l'inscription, qui montre des similitudes avec SUVASA : des monuments de « fondation » ?</p> <p>Épithète « Montagne royale » comme forme originelle du dieu, qui fut bien d'abord une montagne divinisée. L'épithète apparaît à l'âge du bronze comme à l'âge du fer systématiquement dans des contextes royaux (MALATYA 7, ANCOZ 1 § 4, bol de Persépolis) ou princiers (HANYERI). Fonctions ici : divinité étroitement connectée à la royauté, mais qui surtout, en tant que « Montagne royale », participe à la fondation, à l'enracinement, à la stabilisation du pouvoir royal (Mazoyer 2006, 115). Bien par cette épithète un dieu souverain.</p>	<p>Décrit dans plusieurs textes hittites comme « le <i>hubidi</i> (taurillon) du dieu de l'orage », il apparaît sous cette forme sur le relief d'Hanyeri, les pattes arrières posées sur un autel et les pattes avant sur le dos d'un dieu-montagne, précédé de son nom et de l'épithète « Montagne royale ».</p> <p>Il semble ainsi jaillir du rocher. Marchant vers lui, le général Kuwalanamuwa (litt. « la puissance de l'armée »), en armes, se place sous sa protection et assiste à son épiphane.</p>	<p>Aux XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles, Saruma, dLAMMA de première importance, compose plusieurs anthroponymes princiers (Mursili II-Tasmi-Sarruma par exemple). Telibinu, fils de Suppiluliuma Ier, était vice-roi d'Alep et « grand prêtre de Sarruma », tandis que le jeune tukhanti Mursili III se place sous la protection directe du dieu sur un de ses sceaux.</p> <p>L'épithète « Montagne royale » apparaît pour la première fois sur le relief rupestre d'Hanyeri et reste au I^{er} millénaire l'épithète de Sarruma la plus répandue : MALATYA 7 (le dieu prend les mêmes traits que le roi qui l'honore par une libation, et porte les attributs de la double souveraineté, humaine, avec le <i>kalmush</i> dans la main gauche, et céleste, avec dans la main droite le signe hiéroglyphique de son père, le dieu de l'orage), ANCOZ 1 § 4 (rois Suppiluliuma et Hattusili de Kummuh ; dieu cité entre son père le « dieu de l'orage du ciel » et sa soeur Alasuwa) + 9, et Persepolis.</p>



Ill. 11 : Sarruma à Hanyeri, sous la forme d'un taurillon et avec l'épithète « Montagne royale ».

Forme simple ou épithète :	Attestation(s) :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>WARPI.REX.SARMA Sarruma, le roi (du) <i>WARPI</i></p>	<p>Un cas : SUVASA B.</p>	<p>L'auteur se dit « MAGNUS.URCEUS, prêtre de Sarruma, roi <i>warpi-</i> »</p> <p>Le terme <i>warpi-</i> et ses traductions continuent de faire débats aujourd'hui. Si le sens général de « qualité, capacité » semble accepté, son emploi dans l'épithète dont il est question ici pourrait renvoyer à un autre sens, déjà isolé par Weitenberg (1977, 49), celui d' « enceinte, de <i>temenos</i> », que l'on retrouve peut-être à Karkemish dans les expressions « maîtres du <i>warpa-</i> » ou « maison du <i>warpa-</i> ». On obtiendrait ainsi une traduction « roi / seigneur de l'enceinte, du <i>temenos</i> », proposée par exemple par Giusfredi (2010, 107 n. 225, et 137). On serait donc en présence d'un Sarruma « fondateur » et protecteur des limites, à la fois d'un sanctuaire (Mazoyer par exemple), mais aussi d'une ville, si les inscriptions rupestres de SUVASA sont interprétées comme étant un monument de fondation (ou de reconquête) urbaine.</p> <p>Un autre sens, possible ici, serait « roi puissant » ou plutôt « roi victorieux » (<i>(anda)warpa-</i> au II^e millénaire), que l'on peut alors relier directement au rôle joué par Sarruma dans la victoire commémorée à Topada (voir plus haut).</p>	<p>?</p>	<p>Le terme <i>warpi-</i> apparaît dans le texte KUB IV 4 I 13 comme un élément de titulature royale, « <i>warpalli-</i> + <i>LUGAL-us</i> », traduit par « roi puissant » (déjà Laroche 1964, 72).</p> <p>En Tabal, cette association des deux termes, « roi » et adjectif « <i>warpali-</i> », se retrouve ainsi au I^{er} millénaire appliquée au dieu Sarruma - unique attestation de l'ensemble du corpus des états néo-hittites - mais également dans l'inscription d'ANDAVAL § 2, pour un souverain cette fois (« j'étais un roi <i>warpasi-</i> »). Appliqué à l'être humain, sans <i>REX</i>, cette qualité apparaît à EGREK (« cet homme [...] a été un homme de <i>warpi-</i> », « de vertu » pour Hawkins).</p> <p>Pour une analyse détaillée de ce terme, voir partie V, section 4.3.3, 1.</p>



Forme simple ou épithète :	Attestation(s) :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
(DEUS) <i>a-la-su-wa/i-sa</i> , Alasuwa (hourr. / hitt. Allanzu).	Un cas : CIFTLIK § 10	Possède un temple, avec son frère Sarruma . Fonction difficile à établir en l'absence de preuves textuelles, mais des liens clairs avec des traits de Sarruma d'une part, d'Hebat d'autre part..	Figure à Yazilikaya (n° 45), avec sa soeur, Kunzishali, toutes deux debout sur un aigle bicéphale et sous les mêmes traits que leur mère (tiare, robe, peut-être bâton).	On retrouve le couple « classique » Sarruma-Allanzu. A l'époque hittite, la déesse formait parfois une dyade avec sa mère Hebat. Age du fer : aucune attestation hors Tabal.
(DEUS) <i>a-la-su-wa/i-sa hara/i-ma-na</i> (URBS), Alasuwa de la ville d'Harmana.	Un cas : KULULU 5 § 1.	<p>Temple avec son frère, qui porte l'épithète « dieu du Harran » et citée juste avant le « dieu-lune du Haran ».</p> <p>Même aspect « lunaire » (voir plus haut), en lien avec la justice et les serments ?</p> <p>L'identification de la ville d'Harmana pose problème. On connaît une hittite Sarmana, citée comme faisant partie du territoire du roi du Tarhuntassa (CTH 106 ; Freu 2008, 193), proche de Dunna-Zeyve, cité visiblement prospère (champs, prairies, pâturages de moutons, saline).</p> <p>Il existe aussi la déesse Hantitassu « d'Hurma ». Difficile à établir.</p> <p>Il s'agissait en tous cas d'une ville sainte, comparable à Harran par exemple : un « dieu d'Harmana » est en effet attesté à Karkemish (<i>voir colonne de droite</i>).</p>	 <p>III. 12 : Alasuwa et sa soeur Kunzishalli à Yazilikaya.</p>	Attestation unique mais un (DEUS)- <i>harmanawana</i> , un « dieu harmanéen » est mentionné à Karkemish (KARKAMIS A 15 b, § 10 ; Hawkins <i>CHLI</i> , 132 / Payne 2012, 86 : « j'ai construit le temple du dieu d'Harmana »).


Forme simple ou épithète :	Attestation / désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
(DEUS)CERVUS 2-ti- (DEUS)CERVUS 2-ti-ia- Runtiya.	Un cas (deux occu.) : BOHCA §§ 4 et 11.	<p><i>Avec Tarhunza (de manière indirecte)</i>, il est le dieu protecteur du roi Kurti (noter le théonyme). Chacune des deux divinités possède sa sphère : en tant que dLAMMA protecteur des forces vives et sauvages de la nature, le dieu-cerf « donne des bêtes sauvages-SAMAYA [en lien avec un pacte, un serment officiel et sacrificiel] » au souverain § 5, alors que Tarhunza accorde le pouvoir politique et élargit les frontières. Les faveurs des deux divinités sont donc indispensables pour pouvoir acquérir et administrer un (nouveau) territoire.</p> <p>Le dieu permet ensuite au roi de « chasser, en une seule fois, 100 gazelles » §§ 11 à 13 : fonction ici de dieu chasseur, dont la faveur seule permet des chasses prolifiques, rôle attesté à l'époque hittite (<i>voir colone de droite</i>).</p> <p>Runtiya est donc un dieu LAMMA (= dKAL) de la nature sauvage et des chasses, mais qui est étroitement associé à la sphère de la nature civilisée (Mazoyer, 2012, p. 237-238), ce qui n'a rien d'étrange : pour avoir le droit de « civiliser » un territoire, l'individu se doit d'obtenir les faveurs et la protection du grand dieu des forces sauvages de la nature. De même, seul lui autorise le souverain à chasser « ses » créatures et bêtes sauvages, topos que l'on retrouve en Melid .</p> <p>Ainsi, en Tabal au Ier millénaire, les différents dLAMMA de l'âge du bronze sont synthétisés une grande figure : Runtiya pour la nature sauvage, mais aussi civilisée et dans ses liens proches avec la royauté. Deux autres figures, Ea et Sarruma, dieu qui dès la fin de l'empire se substitue à Telipinu, semblent également toujours être chargés du monde civilisé.</p>	<p>Le dieu a pour hiéroglyphe les bois de cerf, symbole de fertilité et du monde sauvage (Savas 1998, 29-30). Dieu non figuré en Cappadoce.</p> <p>Les attributs classiques des dKAL sont l'arc et la lance. Les animaux associés sont totémiques (le cerf) et/ou symbolisent l'univers de la <i>gimra</i> (lièvre et/ou rapace).</p> <p>Runta/Runtiya est un dieu extrêmement populaire, surtout en Melid et à Kummuh (Hutter 2000, 229). Il est omniprésent dans l'onomastique tabalienne. Parfois debout sur un cerf, il apparaît avec arc et lance, sur l'orthostate n° 5 de MALATYA, sur le relief n° 4 d'ALEPPO (où le dieu porte son nom de l'âge du bronze, Kurunta, et sans animal totémique ; Hawkins 2011, 38-39). ou encore sur le relief rupestre de la rivière Karasu, près de Bireçik, qui figure soit un roi « mort donc devenu dieu », figuré sous les traits d'un dieu-cerf, soit plus probablement la divinité tutélaire de la dynastie de Kummuh. Sa tête est surmontée d'un disque solaire ailé (caractère « royal »).</p> <p>D'après des hypothèses récentes, les figures sculptées à Hatip ou à Karabel (lance et arc) sont bien des dieux-cerfs (« type B/II/a » de Simon 2012b, 693).</p>	<p>Au IIème millénaire, la principale divinité louvite dLAMMA, summérogramme désignant chez les Hittites les divinités protectrices des forces vives de la nature, ici sauvage, est le dieu-cerf Kurunta, nom raccourci en Runti/Runtiya. Le « grand roi » du Tarhuntassa, contemporain des « grands rois du pays de Hatti » Hattusili III et Tudhaliya IV, porte le théonyme <i>Kurunta</i> et un cerf entier et démesuré forme la graphie hiéroglyphique de son nom sur le relief rupestre d'Hatip, la divinité apparaissant ainsi comme son dieu personnel.</p> <p>L'aspect de dieu chasseur chez le dieu protecteur est attesté en KUB 20.90 Rs. IV 4'-5, sur le rython Schimmel (Haas, 1994, p. 454) ou encore chez le « dKAL de l'égide ».</p> <p>Au Ier millénaire, il apparaît comme la divinité tutélaire et personnelle des rois de Kummuh, du roi de Melid Satiruntiya (« Runtiya m'a fait roi ») et, avec épithète, du roi de Gurgum Halparuntiya (<i>voir ci-dessous</i>). Aspect proche du « dLAMMA du roi » hittite, spécialement protecteur du personnage royal.</p> <p>L'association avec Tarhunza se retrouve à KARATEPE 1 § LX : les deux divinités se tiennent derrière le roi lors d'un acte bâtisseur (construction d'une forteresse).</p>
				
<p>III. 13 : relief rupestre de Karasu, près de Bireçik.</p>				
				
<p>III. 14 : orthostate MALATYA 5.</p>				



<p>« PA? »-i-sa (DEUS) CERVUS2-ti-ia. Runtiya du IPA = Runtiya de la steppe / des champs.</p> <p>Voir Hutter 2004, 382 (Sum. dLAMMA LÍL, „Schutzgott der Flur“, „Runtiya).</p>	<p>Un cas : BULGARMADEN § 7.</p>	<p>On retrouve ici la fonction classique de maître et de protecteur des bêtes sauvages (gazelles, lions...), qui seront ici offertes en cadeaux au roi, et des chasses.</p> <p>Toutefois et si l'on compare le contexte de l'inscription rupestre de BULGARMADEN avec les contextes des autres documents mentionnant un « Runtiya du IPA » (<i>colonne de droite</i>), on constate que cette épithète renvoie systématiquement à des actes (roi ou gouverneur) d'aménagement / fondation / domestication d'un territoire.</p> <p>A BULGARMADEN, il est associé de manière indirecte (un paragraphe les sépare) à Tarhunza et Kubaba, qui auraient aidé le gouverneur dans sa bonne gestion des mines (et) de la divine montagne Muti : les trois divinités sont anciennement associées aux montagnes (voir SIRZI pour Runtiya, <i>colonne de droite</i> ; KULULU 1 pour le « Tarhunza de la montagne » ; montagnes comme trône de Kubaba dans plusieurs textes du IIème millénaire, Haas, 1994, p. 409...), et ici précisément à la montagne Muli, mais elles semblent surtout posséder chacune une sphère et une fonction spécifique de protection, selon une lecture grossièrement verticale, relativement classique et bien attestée dans les mentalités hittites :</p> <ul style="list-style-type: none"> - à Tarhunza les sommets, à la fois sauvages et occupés (avec les sites humains qu'ils abritent, comme celui de Pancarci Tepe, au dessus de l'inscription de BULGARMADEN), - à Runtiya les pentes (avec les forêts, les animaux sauvages, mais aussi peut-être les champs cultivés), - à Kubaba les sous-sols et les profondeurs des montagnes (et les richesses naturelles, comme l'argent ou le fer, qu'elles contiennent). 	<p>L'épithète apparaît au IIème millénaire à EMIRGAZI (un « Kurunta du IPA » ; Hutter, 2004) et à SÜDBURG (une « Sausga du IPA ») : hitt. <i>gimras</i>, louv. <i>imrassi</i>, « la steppe, la campagne » (Hawkins, <i>CHLI</i>, p. 524). Les deux divinités se retrouvent dans la liste des dieux témoins du traité Tudhalia IV / Kurunta, § 25, c. (« dKAL de la campagne, du / des champ(s) », placé immédiatement avant « le dKAL de l'égide ») et e. (« Sauska de la campagne »).</p> <p>On la retrouve dans les états néo-hittites de Gurgum (MARAS 1, § 6 « le dieu ? de la Loi et Runtiya du IPA m'ont fait roi », puis § 11, associé aux chasses prolifiques du roi ; voir Woudhuizen, 2007, p. 75, pour la lecture « Runtiya de la Loi et Runtiya des champs »), de Kummuh (ANCOZ 1 § 2 et Frag. 5, 7 et 10) et de Melid (SIRZI, §§ 2, 3 et 6 ; Satiruntiya dit avoir « honorer » son « seigneur, par des rituels », puis souhaite que « les montagnes de Runtiya s'inclinent ? » et « lui ? apportent...celles des bêtes sauvages ? »), tous contextes d'aménagement / domestication du territoire (mines, chasses royales...), d'intronisation (MARAS 1) ou de fondation culturelle (bassin d'ANCOZ). Epithète donc associée à tout acte de « fondation » et de mise en valeur d'un espace auparavant inculte.</p> <p>Les associations avec Tarhunza (un des points communs entre les inscriptions de BOHCA et de BULGARMADEN), également attestées dans les listes de dieux témoins hittites, où les divinités LAMMA viennent derrière le ou les dieux de l'orage (traité Tudhalia IV / Kurunta par exemple ; un « dLAMMA des champs » en CTH 52 Rs. 15-16...), apparaissent dans plusieurs de ces inscriptions (MARAS 1, avec Ea ; SIRZI, Tarhunza se chargeant de la protection de l'inscription). Dans la liste divine d'ANCOZ, Runtiya et Kubaba semblent associés.</p>
--	--	---	--

Forme simple ou épithète :	Attestation / désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) :	Attestation(s) bronze / fer :
(DEUS) <i>i-ia</i> Iya = Ea.	Deux cas : - CIFTLIK § 9 - KULULU 5 § 1	<p>Deux temples construits en son honneur, avec dans les deux cas Kubaba comme parèdre. L'association Ea-Kubaba se retrouve à ALEPPO 2, §§ 25-26.</p> <p>Dans les deux cas également, le couple est cité en deuxième position, après le couple suprême Tarhunza-Hebat. Les deux divinités ont donc bien des aspects de divinités souveraines : l'un sur l'eau et la fondation ; l'autre sur le monde souterrain.</p> <p>Vieille divinité mésopotamienne de la sagesse, de l'eau et de la construction, les Hittites en ont fait une divinité de l'eau (irrigation...) mais aussi et surtout bâtitrice (CTH 414 pour un palais, 413 pour un temple par exemple), intégrée dans le cercle fondateur de Telipinu et souvent associée à Kumarbi-Halki dans les listes divines hourrites (Archi 1993, 30-31) à Yazilikaya (dYa = Ea n° 39 et Halki/Kumarbi n° 40), puis au Ier millénaire à Tell Ahmar (avec le dieu-orge Matilis) et peut-être à TOPADA (avec le dieu-grain Halki, voir ci-dessous).</p> <p>Au IIème millénaire, Ea forme un couple soit avec Damkina (rituels d'origine hourrite, comme en CTH 777-778 par exemple), soit avec Lelwani, autre divinité bâtitrice, qui consolide les fondations. Le couple attesté dans les deux inscriptions tabaliennes du Ier millénaire pourrait donc indiquer ici une assimilation Lelwani, maîtresse des enfers / Kubaba, déesse qui, autre indice, semble régner sur les sous-sols à BULGARMADEN.</p> <p>Associé à Halki, Ea serait lié à l'agriculture, l'eau (?) et l'aménagement ; associé à Kubaba, il posséderait aussi une fonction de bâtisseur, mais aussi des liens avec le monde souterrain et peut-être un rôle de protecteur de la justice (?).</p> <p>Le dieu possède des fonctions d'abord chtoniennes et agraires au Ier millénaire (Yakubovich 2012, 392).</p>	?	<p>Divinité majeure du panthéon hittite de Yazilikaya (figure n° 39).</p> <p>Au Ier millénaire, « Dieu protecteur de la ville de Tell Ahmar », avec l'épithète REX (Mazoyer, 2012, p. 247).</p> <p>Figure parmi les divinités souveraines de Gurgum, de Karatepe, de Tell Ahmar et, ici, du Tabal septentrional.</p>

<p>Deux divinités ou épithètes divines à priori inconnues : - (DEUS)<i>sas</i> + <i>ra/i-hu-ta</i> Dieu <i>Sarhuta</i>- Peut-être épithète d'Ea, Hawkins <i>CHLI</i>, 450) ? Ou une déesse <i>Sarhuta</i>- (parèdre de Tarhunza et mère de Sarruma pour Lebrun 2005, 422) ?</p>	<p>Un cas : CIFTLIK § 6.</p>	<p>Un temple élevé pour la triade Tarhunza-Sarhunta-Sarruma. René Lebrun voit dans la divinité une parèdre de Tarhunza, au sein d'une triade père/mère/fils, peut-être un nom formé à partir du louv. <i>sarhiya</i>-, « écraser, submerger » (Lebrun <i>idem</i>, s'interroge sur la valeur du thème verbal <i>sahr</i>-). La candidate serait alors logiquement Hebat (KULULU 5, CIFTLIK ; GÜRÜN), mais une telle épithète semble peu probable pour une « déesse de la vie ». J.D. Hawkins propose une épithète d'Ea, « le menaçant » (hitt. <i>šarhuntalli</i>- <i>CHLI</i>, 450). Le théophore est-il un amalgame hourrito-louvite reposant sur le hourr. <i>sarri</i>, « roi », l'épithète « Ea le roi » (sur <i>Ea-sarri</i>, voir Laroche 1954, 102 et note 19) étant bien attesté au second millénaire ? Mais cette idée ne repose pas sur une étymologie valide. Ea est quoiqu'il en soit une composante majeure d'une dyade à Marash (MARASH 1 : l'auteur dit avoir repeuplé des espaces « par l'autorité de Tarhunza et d'Ea ») et de plusieurs autres triades néo-hittites souveraines (avec Tarhunza et le dieu-soleil à Karatepe ; avec Tarhunza et Matilis à Tell Ahmar ; cité entre le dieu de l'orage du ciel et le dieu grain à TELL AHMAR 6).</p>
<p>-(DEUS).BOS.L 206. PANIS -<i>s(a)8-ha</i> Déesse Sausga (Kalaç) ? Autre dieu (Lebrun 2005, 424) ? Autre épithète d'Ea ?</p>	<p>Un cas : TOPADA.</p>	<p>Un quatuor divin (Tarhunza, Sarruma, Halki et la divinité en question) guide et protège le roi sur le champ de bataille. Kalaç propose Sausga, divinité KAL de la nature sauvage et souvent citée dans les textes hittites à la suite du cortège des dieux du combats : elle aurait ainsi toute sa place ici, dans un contexte de guerre et de conquête, puis d'aménagement du territoire. A Lawazantiya par exemple, c'est la parèdre de Teshub, placée entre le dieu de l'orage et Hebat-Sarruma (Beckman <i>Reallexicon</i>, 315). Lebrun reste dubitatif. Si le « DEUS.L 198-<i>s(a)6</i> » est bien comme Kalaç le proposait le « dGRANNUS » Halki, deux divinités sont souvent associées à Halki/Kumarbi au IIème millénaire : Sausga et surtout Ea. Ces trois dieux forment les figures 38, 39 et 40 à Yazilikaya. La proximité entre Sarruma, Hebat et Sausga est elle aussi bien attestée au IIème millénaire (à Lawazantiya ; dans le traité Tudhalia IV / Kurunta...), et Sausga apparaît en bonne place à Malatya (MALATYA 6). Une épithète d'Ea n'est toutefois pas à écarter, comme l'illustrent ses liens avec Kumarbi (mythe), la triade qu'il forme avec Tarhunza et le « dieu-orge » Matilis (compagnon d'Halki) à Tell Ahmar, le contact « direct » des deux dieux à Yazilikaya et les fonctions / faveurs du quatuor à Topada (Tarhunza et Sarruma remportent la victoire ; Halki et Ea reconstruisent, réaménagent le territoire).</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et <i>divinité(s)</i> associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou icono. :	Attestation(s) âge du bronze / du fer :
<p>(DEUS)<i>ku</i>-AVIS-<i>pa-pa</i> Kubaba</p>  <p>III. 15 et 16 : Kubaba à Karkemish.</p>	<p>Trois cas : SULTANHAN (base, Face C) et KAYSERI § 11. BULGARMADEN § 17 : <i>voir page suiv.</i></p> <p>Un cas : KULULU 1 §§ 11-12.</p>	<p>1) Dans les formules d'imprécation, invoquée pour punir quiconque s'en prendrait à une statue, des bâtiments, une ville ou un pays :</p> <ul style="list-style-type: none"> - suivie des « dieux du ATAHA » (« les dieux de la chambre », « du naos » ?), elle « attaque par derrière » les potentiels agresseurs, mais avec l'épithète « de Karkemish » à SULTANHAN. - occurrence indirecte, à travers la figure du « chien HASAMI de Kubaba », chargé avec Tarhunza de protéger des bâtiments agricoles et le vignoble correspondant. Cette figure peut être considérée comme un fils, plus ou moins monstrueux mais aussi protecteur (chien « de garde »), du couple Kubaba-Nikaruha, dans la mesure où l'on retrouve des « chiens de Nikaruha » en KARKEMISH A 6, § 31, dans un contexte similaire d'imprécation (« que les chiens de Nikarawas lui dévorent la tête »). 	<p>Dans les autres états néo-hittites :</p> <ul style="list-style-type: none"> - le miroir (Malatya, avec polos, DSA et face à Karuha, Xème s. ; stèle de Karkemish, <i>ill. 15</i> ; procession divine de Zincirli, placée entre Karuha et Tarhunza ; stèle de Domuztepe à Que, avec DSA). - la grenade (Bireçik, avec miroir et DSA ; entrée processionnelle de Karkemish, avec épi de blé) - trône sur un lion (Karkemish <i>ill. 16</i>, Malatya). 	<p>Divinité ancienne, elle est déjà mentionnée au IIIème millénaire dans les textes sumériens de Kish (<i>Kug-Bau</i>), puis dans les archives de Kanesh (Mazoyer, p. 247-248). Son culte, centré sur Karkemish au IIème millénaire, se répand dans la plupart des états néo-hittites au Ier millénaire. Assimilée à Hebat, en tant que déesse-mère en Phrygie (Laroche 1960, 120) et peut-être en Cappadoce et à Tuwana.</p>
	<p>Deux cas : KULULU 5, § 1 - CIFTLIK, § 9.</p> <p>Un cas : BULGARMADEN, § 4</p>	<p>2) Temple construit en son honneur, dans les deux cas avec Ea : pourrait donc prendre les traits de Lelwani, avec des fonctions (stabilisation du sous-sol et fondation notamment) liées à Ea (dieu terrestre, qui aménage le sol et les murs).</p> <p>Traits communs avec Lelwani à nouveau, en tant que maîtresse des enfers, du monde souterrain, et à BULGARMADEN, protectrice des sous-sols et des mines. Mais elle est alors directement associée à Tarhunza, formant une dyade souveraine, comme à KARKEMISH A 4b.</p> <p>Difficile d'affirmer que Kubaba est ici la parèdre de Tarhunza (Lebrun <i>contra</i> Mazoyer), mais la question reste ouverte, en l'absence d'attestation d'Hebat dans les sources épigraphiques du royaume de Tuwana (voir TAVSAN T.)</p>	<p>IIème millénaire hittite : couple Ea-Lelwani.</p> <p>A Karkemish, la déesse, poliade et tutélaire de la royauté dès le IIème millénaire, forme à l'âge du fer des dyades avec Tarhunza (les deux divinités « donnent un puissant courage » au roi, KARKEMISH A 4b) et Nikaruha (une procession est par exemple organisée par le roi pour son « seigneur Karuha et Kubaba », A 11b et c). Les trois divinités forment dans certains documents une triade comme en A 12 ou dans les formules d'imprécation de KAYSERI. On retrouve Nikaruha associé à Kubaba à Malatya (avec attributs inversés), à Zincirli et, dans notre corpus, à BULGARMADEN (<i>page suivante</i>).</p>	

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou icono. :	Attestation(s) âge du bronze / du fer :
(DEUS) <i>ku-AVIS-pa-pa</i> Kubaba	<p>Deux cas :</p> <p>- KARABURUN, § 8 et § 10.</p> <p>- BULGARMADEN, § 17.</p>	<p>3) Fonction de protection du droit, des contrats et des serments :</p> <p>Associée au dieu-lune, déesse protectrice des serments (assimilée alors à NINGAL, autre parèdre du dieu-lune au IIème millénaire), mais aussi plus largement de la paix sociale, du droit et de la justice (voir aussi à Karkemish et à Kummuh). Elle seconde le dieu-lune dans l'acte d'avaler « les yeux et les pieds » du premier contractant parjure, qui s'attaquerait au second ou à sa descendance, § 8, puis « les yeux » du deuxième contractant parjure § 10. Les deux divinités assistent ainsi ensemble à un traité de paix, sous la forme d'un serment rupestre, d'ailleurs lui-aussi mis sous protection, du seul dieu-lune cette fois, § 11 à 13. Elles veilleront à l'avenir à la bonne application de ce serment.</p> <p>Précédée du dieu-lune puis, comme à KAYSERI, de Nikaruha, elle clôt la liste des divinités chargées de poursuivre quiconque romprait le <i>lalama(n)za</i> (« contrat » pour Hawkins <i>CHLI</i>, 525, ici un pacte sacrificiel stipulant que le futur gouverneur de la montagne Muti devra chaque année sacrifier aux dieux un mouton <i>kurupi</i>) mis en place par le gouverneur Tarhunaza §§ 10 à 12. On retrouve ainsi la fonction générale de divinité punisseuse examinée en 1), mais en lien plus spécifiquement avec un rôle de garante d'un pacte social, de la justice et du droit, ce qu'indiquent à la fois le contexte de l'inscription (un pacte sacrificiel) et les associations divines (avec Nikaruha ou avec le dieu-lune).</p>	 <p>III. 17 : Nikaruha et Kubaba à Arşlantepe-Malatya.</p> <p>Noter les animaux totémiques inversés . L'iconographie de la déesse (polos, type de trône...), copie celle d'Hebat à DARENDE, ce qui indique une claire substitution au cours de l'âge du</p>	<p>Les preuves de la fonction judiciaire de Kubaba ne manquent pas dans les autres états néo-hittites : elle porte l'épithète « du procès, du tribunal » sur l'inscription de POTOROO (Hawkins 2010, 187), qui pourrait provenir de Kummuh ; à Karkemish, elle est chargée, justement avec Karuhas, de « faire un procès » à (KARKEMISH A 14 b, § 9) ou de « dévorer » (KARKEMISH A 13 § 5) « celui qui effacerait [le] nom ».</p> <p>On retrouve l'association étroite Kubaba-(Ni)karuha, attestée à Karkemish et à Zincirli, mais l'association avec le dieu-lune est plus inhabituelle et semble propre au Tabal septentrional.</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation et désignation	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s)	Attestation(s) bronze et/ou âge du fer :
(DEUS) <i>hara/i-na-wali-ni-sa</i> (DEUS)LUNA+MI. « le dieu-lune, dieu du Harran » : influence araméenne de la figure de Sîn de Harran, via Sam'al (Laroche 1955, 9).	Un cas : KULULU 5, § 1	<p>1) Temple construit pour la dyade dieu-lune / dieu-soleil, cités dans cet ordre (prééminence, mythologique et cosmologique surtout, de la Lune sur le Soleil).</p> <p>Cette association, courante dans la mythologie et les prières hittites, exprime une dualité et une complémentarité cosmologique et temporelle (jour et nuit, divinité diurne et divinité nocturne...).</p> <p>Mais d'autres éléments peuvent expliquer aussi cette association, les deux dieux partageant nombre de traits : deux divinités guérisseuses, qui jouent en particulier et tous deux des rôles majeurs lors des naissances, l'un veillant sur l'accouchement et la naissance, l'autre insufflant l'âme dans le corps du nourrisson ; deux divinités des serments (dieu-lune patron des serments, en couple avec Nikkal sous l'empire hittite ; le <i>hirutallis tiwaz</i>, « dieu Soleil du serment », en KUB 35.78 par exemple) ; deux divinités de la justice enfin (le dieu-soleil est le juge universel, qui voit et sait tout des hommes comme des animaux ; le dieu-lune est un impitoyable punisseur des profanateurs et surtout des parjures).</p> <p>Au début de l'empire, par exemple dans la <i>Prière d'un Mortel</i>, sous influence hourrite, les deux dieux ont même des liens familiaux, le dieu Soleil étant considéré comme le « fils très vigoureux de Sin et de NINGAL » (reprennant ainsi les traditions mésopotamiennes, qui font du dieu-soleil Shamash le fils de Sin et de Ningal), la nuit précédant ainsi le jour (Mazoyer 2012, 234 et n. 56). Nous n'écarterons pas l'hypothèse ici, d'autant plus que ces divinités clôturent dans l'inscription une liste organisée selon des logiques familiales (Tarhunza-Hebat etc...).</p>	<p>Pas d'attestation iconographique en Tabal, mais d'après les figures mentionnées dans la colonne de droite, le dieu-lune reprend des attributs de la déesse hourrite Kušuh, les ailes et le couvre-chef (figurée à Yazilikaya, n° 35), mais porte également à MALATYA 11, en plus d'une masse d'arme, une tiare à cornes surmontée d'un disque lunaire, lui-même supportant un croissant (<i>ill. 18</i>). Sur cet même orthostate, le roi effectue une libation au dieu-lune à droite, au dieu-soleil à gauche.</p> <p>On retrouve l'association divine iconographique sur un orthostate de Karkemish, avec les mêmes attributs (tiare lunaire, ailes et masse d'arme), et la même prééminence du dieu-lune. Les divinités se tiennent debout sur un lion couché.</p>	<p>Attesté dans cinq documents cappadociens, le dieu-lune se retrouve dans la quasi-totalité des états néo-hittites (voir Bonatz 2007, 10), mais l'association avec le dieu-soleil se retrouve :</p> <ul style="list-style-type: none"> - épigraphiquement, à TELL AHMAR 2 et 6, CEKKE - iconographiquement, à Aleppo, à Malatya et à Karkemish. <p>On notera que dans deux cas (un orthostate d'Aleppo et un orthostate de Karkemish), les attributs des divinités sont intervertis, ce qui montre bien à nouveau leur relation directe (Bonatz <i>idem</i>).</p> <p>Sur l'inscription ALEPPO 2, le dieu-lune, en tant que dieu céleste souverain, forme une dyade avec Tarhunza du Ciel.</p>
 <p>Ill. 18 : libations au dieu-lune et au dieu-soleil, MALATYA 11.</p>				
		<p>Deux « attributs » sont mentionnés dans les documents : la corne (Sultanhan) et la chaussure à la poulaine (Kayseri).</p>		

Forme simple ou épithète :	Attestation et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) / icono. :	Attestation(s) bronze / fer :
<p>[ha]ra/i-[na-w]à/i-ni-sa-pa-wa/i-tu-u-ta[LUNA+MI-ma-sa. « la divinité Lune de Harran ».</p>	<p>Deux cas : - KAYSERI, § 16. - SULTANHAN, Base, Face C.</p>	<p>2) Joue un rôle majeur dans le châtement qui toucherait le profanateur du lieu (Sultanhan) ou de la stèle (Kayseri). On retrouve ici la fonction de gardien et de juge (au II^{ème} millénaire, le dieu-lune hourrite Kusuh de même que Sin de Harran sont des « dieux lunaires justiciers », voir Lebrun, ???, p.) : - il clôt la liste des divinités punisseuses à KAYSERI, chargé de « piétiner » le coupable « avec sa « CORNU » k[i-p]u+ra/i », c'est-à-dire la chaussure à la poulaine, dont le bout est justement en forme de demi-lune (Laroche, cité par Mazoyer, 2012, p. 302). Le dieu a ici un aspect terrifiant. - au contraire, il semble débiter l'action punitive à SULTANHAN, suivi de Kubaba et des dieux du ATAHA. Il doit cette fois « encorner » le coupable, ce qui implicitement renvoie à un attribut bien attesté dans l'iconographie (soit la tiare à corne des divinités, ou peut-être plutôt le croissant lunaire lui-même, qui surmonte cette tiare).</p>	<p>Symbole récurrent et forme globale du croissant de lune, de la demi-lune, littéralement « de la tête aux pieds » : - les chaussures à la poulaine : les demi-lunes apparaissent sur les pieds du dieu. - corne ou extrémités du croissant qui surmonte la tiare de la divinité : la demi-lune se retrouve au-dessus de la tête du dieu. Ce symbole est omniprésent dans les royaumes araméanisés, comme à Sam'al, où Sin du Harran est figuré par un croissant surmontant un disque lunaire. Sur ce symbole en lien avec les prestations de serment et les contrats, voir Keel, 1994, Staubli, 2003, et ci-dessous, à droite.</p>	<p>Cette fonction de divinité punisseuse et vengeresse est bien attestée dans la documentation de Karkemish, comme en KARKEMISH A4a (le dieu-lune figure parmi le cortège de divinités, précédant le dieu-soleil, qui doit faire un procès à celui qui prendra les maisons aux descendants de Kamanas, avant de « briser la tête » des coupables) ou à CEKKE (précédant à nouveau le dieu-soleil, il doit avec d'autres divinités « venir pour la perte » de celui qui porterait atteinte aux frontières du royaume).</p>
<p>(DEUS)LUNA+MI- „le dieu-lune“, sans la précision « de Harran », comme à Karkemish, ce qui pourrait indiquer une spécificité du dieu-lune à Tuwana. Deux dénominations différentes et uniques : - hara/i-na-wa/i-ni-sa (URBS) : litt. « celui de la ville de Harran » (§§ 8 et 10), proche du « Sin de la ville » mitanien - REX ha+ra/i-na-wa/i-ni-sa (DEUS) LUNA+MI « dieu-lune roi haranéen », plus proche cette fois de la dénomination araméenne « Seigneur de Harran ».</p>	<p>Deux cas : BULGARMAD EN § 15 KARABURUN, §§ 8, 10 et 12. La même association avec Kubaba, avec une même fonction, se retrouve à TULEIL 2 (Amuq), l. 4, § d (Hawkins CHLI, 383).</p>	<p>3) Fonction traditionnelle du dieu-lune, qui est de veiller à la bonne application des serments et au respect des contrats, qu'il s'agisse d'un pacte socio-politique <i>sàmaza-</i>, entre deux dirigeants (Karaburun) ou d'un pacte sacré <i>lalama(n)za-</i> entre un gouverneur et les dieux de la Montagne Muti (Bulgarmaden). Plus largement (<i>idem</i> TULEIL 2), le contexte est celui d'une fondation. Dans les deux inscriptions, toutes deux rupestres, ce qui renforce l'idée de contrat solennel, éternel et, via l'inscription dans la pierre, inviolable et sacré, le dieu-lune est associé à Kubaba (couple à Karaburun, triade avec Nikaruha à Bulgarmaden), et doit « avaler les yeux et/ou les pieds » de chacun des contractants parjures (Karaburun, § 8 et 10), « descendre / attaquer le KIHARANI- (?) et le coeur » de celui qui effacerait l'inscription (Karaburun, § 12) ou « écraser » (<i>hara-</i>) quiconque ne respecterait pas les sacrifices institués par Tarhunaza. Les parties du corps humain visées ici par les divinités font le lien entre des traditions hittites (par ex. le dragon de la 2^{ème} version du mythe d' Illuyanka a pris le coeur et les yeux du dieu de l'orage) et les calamités touchant les coupables de parjures à l'époque gréco-romaine (exemple de la fontaine d'Asbama, Lebreton, 2013). Le dieu-lune est dans sa fonction de protecteur des inscriptions, contrats rupestres A Karaburun, le dieu-lune a donc deux fonctions différentes, exprimées par deux dénominations spécifiques : en tant que « [dieu] de la ville de Harran », il doit châtier les parjures du serment (la construction de la citadelle nous place d'ailleurs dans un contexte urbain) ; en tant que « roi haranéen », donc dieu souverain, il protège le texte du serment lui-même (les « mots gravés »).</p>		<p>Cette fonction du dieu-lune est très bien attestée dans le monde araméen (Sam'al et Syrie du Nord), mais, au sein du monde louvite anatolien, elle n'est attestée qu'en Tabal. Dans le monde araméen, on retrouve le symbole du croissant de lune, associé explicitement aux prestations de serments (les deux cordelettes tombant de part et d'autre du croissant, symbolisant les deux parties, Staubli, p. 65) et aux documents scellés (Keel, p. 160).</p>

Forme simple ou épithète :	Attestation chiffrée et désignation :	Fonction(s) majeure(s), interprétations et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et/ou iconographique(s) :	Attestation(s) bronze et/ou fer :
(DEUS)SOL = Tiwad/t « dieu Soleil ».	<p>Une seule attestation directe de ce dieu (voir en revanche plus loin pour les multiples attestations indirectes) :</p> <p>- KULULU 5, § 1.</p>	<p>1) Temple construit pour la diyade dieu-lune / dieu-soleil.</p> <p>En tant que dieu Soleil du ciel et associé au dieu-lune, il représente l'aspect diurne des éléments et le ciel lumineux (Mazoyer, p. 232). Depuis l'époque hittite, c'est une divinité particulièrement proche des êtres humains, qui insuffle l'âme dans le corps du nourrisson, protège et accompagne l'individu de son vivant, mais peut aussi, parce qu'il sait et voit tout, juger les hommes (Hutter, p.). C'est un dieu profondément bienveillant, qui, comme Sarruma et Runtiya, n'apparaît jamais dans les formules d'imprécation tabaliennes. Associé au dieu-lune, il pourrait être une divinité du serment, mais n'est jamais mentionné dans ce rôle au Ier millénaire, contrairement d'ailleurs au dieu-lune du Harran.</p> <p>Epigraphiquement comme iconographiquement, il figure toujours derrière le dieu-lune. Les traditions hittites (et mésopotamiennes), de même que le contexte ici de « liste divine » familiale, pourraient ainsi laisser penser que le dieu Soleil est toujours considéré au Ier millénaire comme le fils du dieu-lune.</p> <p>Il est à noter ici que les divinités et les cultes solaires ont clairement perdu de leur prépondérance par rapport à l'époque hittite impériale, tout du moins en Tabal et dans l'état actuel des sources (contrairement à Karatepe par exemple, voir colonne de droite). Si le dieu demeure bien très proche des hommes (voir ci-dessous), il ne semble pas être en Tabal un dieu véritablement souverain (contrairement à Karatepe ou Karkemish par exemple ; voir colonne de droite).</p> <p>Enfin, il est à ce jour totalement absent du corpus du royaume de Tuwana, du moins directement, puisque seuls l'unité de mesure <i>tiwatalis</i> et le symbole du disque solaire ailé y sont attestés (le disque solaire étant qui plus est systématiquement associé à Tarhunza)</p>	<p>Aucune attestation iconographique en Tabal ou à Tuwana. Deux à Malatya (cf <i>ill. 18</i> plus haut), une à Alep et une à Karkemish.</p> <p>Principaux symboles :</p> <ul style="list-style-type: none"> - le disque solaire ailé comme coiffe, et non simplement surmontant la figure divine (comme pour Tarhunza ou Kubaba dans plusieurs cas), comme sur la stèle de PUGNUS-<i>mili</i> de Malatya. - la masse d'arme (<i>idem</i>, et orthostate de Karkemish, où le dieu figure derrière le dieu-lune et tient également une double-hache dans l'autre main) - le <i>kalmush</i> (MALATYA 11). L'association <i>kalmush</i> + disque solaire ailé est un héritage direct des figures du dieu-soleil impérial. 	<p>Le grand trait commun à plusieurs états néo-hittites est que cette divinité apparaîtrait associée au dieu-lune (Tabal, Tell Ahmar, Malatya, Aleppo, Karkemish).</p> <p>Le dieu-soleil n'apparaît pas dans la documentation tabalienne comme un dieu souverain, alors que c'est le cas semble-t-il dans d'autres états, où le dieu Soleil est associé au chef du panthéon Tarhunza, comme à Karkemish (KARKEMISH A 6 : « Tarhunza et le Soleil ont fait passer » le nom d'Araras « à la postérité ») et surtout dans le royaume de Que (le dieu compose une triade avec Tarhunza et Ea à Karatepe).</p> <p>A Sam'al, le dieu-soleil prend la forme de Shamash, lui aussi dieu souverain.</p>

<p>(DEUS)<i>sà-ta</i> Santa</p>	<p>Un cas : KULULU 2, § 3</p>	<p>L'auteur de l'inscription dit que « grâce à Santa (« a côté de Santa » pour Mazoyer 2012, p. 254), je suis mort sur mon lit en mangeant et en buvant ». Dans la formule finale de protection du monument funéraire § 5 à 7, il est dit que « quiconque me dérangera (...) que les dieux <i>marwainzi</i> de Santa attaquent alors cet endroit. Puissent-ils aposer leurs sceaux sur sa maison. » (voir la traduction différente de Mazoyer <i>idem</i>, p. 254, sans doute ici plus cohérente : « pour lui, qu'ils s'emparent du mémorial, qu'ils installent leurs sceaux sur cette maison ») D'après ce document et d'autres documents du II^{ème} millénaire (Kammenhuber 1990, p. 191 à 193 ; Polvani, 2002), Santa a donc une triple fonction :</p> <ul style="list-style-type: none"> - il peut accorder une « belle et bonne » mort à l'individu - en tant que dieu sanglant (voir le rituel de Zarpiya, où Santa est accompagné des « dieux aux habits tachés de sang <i>Innarawantes</i> », « les violents », Collins, 1997, p. 163 ; Starcke 1985, p. 50) et guerrier, dieu des morts et des épidémies, il peut aussi infliger une « male mort ». Voir aussi Dalley 1999 74-76. - il est le dieu garant des serments au II^{ème} millénaire (KUB 9.31 par exemple), mais également ici la divinité protectrice des monuments funéraires 	<p>Pas d'attestation iconographique dans les états néo-hittites. Ses auxiliaires, les dieux <i>marwainzi</i>, possèdent-ils des sceaux divins que l'on pourrait qualifier de « protecteurs », d' « inviolables ».</p> <p>L'arc est son attribut dans le rituel de Zarpiya et il est le compagnon de Kubaba dans plusieurs textes hittites (Bossert 1944, 115) . L'assimilation à Héraklès est attestée à l'époque hellénistique (Haas, 1994, p. 408 ; Dalley 1999 ; Houwink Ten Cate, 1961, p. 136 et 201). La divinité louvite partage également des traits avec Appolon, dieu à l'arc et maître des épidémies.</p> <p>Santa est à nouveau associé aux dieux <i>marwainzi</i> et forme un couple avec Cybele en Lydie (Fauth, 1975 387). C'est la divinité poliade de Tarse durant la période.</p>	<p>Particulièrement vénéré à l'âge du bronze à Kültepe (à quelques km de Kululu), omniprésent dans l'onomastique de cette cité, il fait partie du cercle du dieu louvite-hittite de la guerre Iyarri. Il est déjà à cette époque secondé par les dieux <i>marwainzi</i>, « les sombres, les ténébreux » (Starcke 1986, 162, du hitt. <i>marwai-</i>, « sombre, noir »), eux aussi membres du cercle d'Iyarri (Hawkins, <i>CHLI</i>, 490). Un nouveau cas de permanence culturelle.</p> <p>Il est à noter ici que les dieux <i>marwainzi</i> et les attestations épigraphiques et culturelles de Santa sont les plus nombreuses en Tabal, bien que le théonyme compose plusieurs noms propres dans le Hilakku (un roi <i>Sandasarme</i>, louv <i>Santasarruma</i>), à Que (roi Sanduarri) et à Karkemish (Santadas et Santamuwa à CEKKE).</p> <p>Le dieu apparaît sur un bol inscrit (BEIRUT), formant une triade avec Karuha et Kubaba (§ 3).</p>
<p>(DEUS) Sanana(anta) Santa ?</p>	<p>Un cas, mais dont l'interprétation reste très hypothétique, dans un contexte de guerre et de pillage : ISTANBUL 2, A 3' Tas et Weeden, 2011, 59, restent très prudents sur l'identification de cette divinité avec le dieu Santa.</p>	<p>Au vu du contexte (question de « massacre », de « ravages »...), et s'il s'agit bien de Santa, la divinité apparaîtrait ici sous sa fonction soit funéraire, soit plus probablement destructrice, en tant qu' « exterminateur » sur le champ de bataille.</p>		

Forme simple ou épithète	Attestation et désignation :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et /ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou âge du fer :
<p>(DEUS)<i>ma-ru-ti-ka-sa pu-ti-ti-sa</i> « Le <i>putiti</i>- du dieu Marutikas »</p>	<p>Un cas : ERKILET 1 § 1.</p>	<p>Le terme <i>putiti</i>- renvoie à un prêtre (traduction proposée par Meriggi p. 11, qui proposait également « serviteur », comme Hawkins <i>CHLI</i> p. 494 et Giusfredi p. 121) ou un « fonctionnaire du culte » de Santa (Lebrun).</p> <p>D'après les fonctions de Santa examinées plus haut, il pourrait s'agir d'un prêtre lié à des pratiques et des cultes funéraires.</p> <p>Il est intéressant ici que Santa n'apparaisse pas sous son nom louvite mais sous une forme assyro-louvite, Marutikas = Marduk, étrangeté que notait déjà Gelb, <i>HH</i> II 30. Est-ce lié à un héritage profond de la période hittite, avec une conservation hypothétique de copies du rituel de Zarpiya (<i>voir colonne de droite</i>) ? Ou alors à une fonction spécifique de Santa, en lien avec les exorcismes ou d'autres pratiques plus ou moins violentes (<i>idem</i>) ? Difficile à dire ici (voir Mazoyer 2012, 255).</p>		<p>Santa est assimilé au dieu babylonien Marduk dès le IIème millénaire hittite, dans le rituel de Zarpiya (Van Gessel 1998 372-373).</p> <p>Marduk (sum. DAMAR.UD), fils aîné d'Ea et de Damkina, était à l'origine la divinité primordiale de Babylone, qui a fini par supplanter Enlil. Il passe à partir du règne de Nabuchodonosor Ier pour le créateur du monde et des premiers hommes, dieu très vénéré et craint, souvent associé au dragon Mushkhushu. C'est une divinité agraire et également le dieu des exorcismes, aspect qui se retrouve dans l'assimilation avec Santa hittite.</p> <p>Ainsi s'observe une série d'assimilations sur le long terme : Marduk / Santa de Tarse / Nergal / Héraklès / (Apollon ?). Voir Lebrun 1987a, p. 31-32. La divinité était par exemple le dieu ancestral de la dynastie lydienne des Sandanides-Héraklides. Sandan/Sandon figure enfin sur des monnaies hellénistiques (IIème siècle av. J.C.), avec une iconographie « au bûcher ».</p>

Forme simple ou épithète	Attestation / désignation :	Fonction(s) majeure(s), et divinité(s) associée(s) :	Attribut(s) textuel(s) et /ou iconographique(s) :	Attestation(s) âge du bronze et/ou du fer :
(DEUS)ni-ka- (...-s)a- Nikaruha. Restauration Hawkins <i>CHLI</i> 474, d'après l'inscription de BULGARMADEN (voir ligne suiv.)	Un cas : KAYSERI § 8	<p>Est chargé de punir (« faire chuter » ?) quiconque s'en prendrait aux temples, à la cité (et au pays ?) § 3-6. Précédé de Tarhunza, secondé par le « dieu <i>maruwan</i> » (voir plus loin sur cette divinité, dont le nom viendrait de <i>matu-</i>, « le vin », selon René Lebrun) et suivi de Kubaba, il a pour fonction de garder, de protéger les lieux et de punir les éventuels profanateurs ou agresseurs. Il semble que l'on trouve ici une influence de Karkemish, dont le panthéon est dominé à l'âge du fer par la triade Tarhunza-Nikaruha-Kubaba, que l'on retrouve ici, les divinités étant citées dans le même ordre. Le dieu précède également Kubaba dans la formule d'imprécation de l'inscription de BULGARMADEN (voir ligne suivante).</p> <p>Divinité LAMMA pour Haas 1994, 408, Bonatz 2007, 13 ou Alice Mouton, divinité interprétée comme une forme de Runtiya à Karkemish par J.D. Hawkins, il semble à Sam'al comme ici en Tabal plus proche d'une divinité terrifiante, punisseuse et guerrière, (voir colonnes de droite). Dans ces deux régions, ces aspects le rapprochent davantage d'une divinité ZA.BA4.BA4 (R. Lebrun, <i>comm. pers.</i>)</p> <p>Sur l'inscription KARKEMISH A 6, il est question d'un « chien de Nikarawa », chargé de dévorer la tête du profanateur. Un « chien HASAMI de Kubaba » figure sur l'inscription de KULULU 1 § 11-12, chargé de dévorer « la descendance et la propre personne » de l'agresseur (sur ces figures, voir plus loin).</p>	<p>Pas d'attestation iconographique de Nikaruha en Tabal. L'hypothèse de l'identification avec Nikarugas du dieu figurant sur une orthostate de Kültepe n'est pas totalement à exclure : barbe et chignon à volute mais surtout lance et tiare à double rangée de cornes sont exactement identiques au Nikaruha du « <i>Long Wall of Sculpture</i> » de Karkemish.</p> <p>Le dieu apparaît :</p> <ul style="list-style-type: none"> - à Malatya, où il forme une diyade avec Kubaba, sous un disque solaire ailé (Bonatz 2007). Nikarugas tient une lance et un foudre. Il a une tiare à cornes et semble-t-il une épée au côté. Les animaux totémiques sont inversés (Kubaba trône sur un taureau, Nikaruha se tient debout sur un lion ou une panthère). - à Sam'al, où il porte un double bouclier, une épée au côté et une lance, placé dans la procession aux côtés de Tarhunza et de Kubaba. - à Karkemish (« <i>Long wall of sculpture</i> », <i>ill. 19</i>), avec une apparence strictement identique à celle de Sam'al, là encore suivant Kubaba, elle-même précédant Tarhunza. <p>Le grand point commun à toutes ces figures demeure la lance, symbole traditionnel des dLAMMA comme Sarruma, mais aussi des dieux guerriers.</p>	<p>Un dieu à ce jour non attesté au II^{ème} millénaire. Si l'on résume ce qui a été dit, on retrouve Nikarugas en Tabal et :</p> <ul style="list-style-type: none"> - à Karkemish (iconographie et inscriptions) - à Sam'al (dans l'iconographie et dans une inscription, cf Masson 2010) - à Malatya (une stèle) - à Tell Ahmar (inscription 6, le dieu étant placé entre Runtiya et Kubaba) <p>On remarquera que le dieu peut montrer des noms et des graphies variées : Nikaruha à BULGARMADEN / Karuha à BABYLON 2 / Nikarawa à KARK. A 6.</p> <p>Le théonyme semble avoir été très peu utilisé dans l'onomastique néo-hittite, à l'exception probable du dirigeant de la ville d'Illubru, assyr. <i>Kirua</i> = prob. louv Karuha.</p>
 <p>Ill. 19 : Nikaruha à Karkemish.</p>				
(DEUS)ni-ka-ru-ha-sa Nikaruhas	BULGARMADEN § 16.	Placé entre le dieu-lune et Kubaba, il protège l'inscription elle-même, chargé de « dévorer entièrement » le coupable de <i>damnatio memoriae</i> . On retrouve ici sa fonction de gardien.		Aucune attestation d'une telle triade dieu-lune-Karuha-Kubaba dans les autres états.

3.5.4 Les panthéons locaux.

Tentons de dégager d'après nos sources quelques panthéons « locaux », en fonction des périodes, des royaumes et des souverains. Nous pouvons alors faire apparaître des spécificités culturelles, tout en relevant d'abord des chiffres tout à fait comparables aux listes de l'âge du bronze, qu'il s'agisse des panthéons locaux d'Anatolie septentrionale et du Kizzuwatna (une dizaine de divinités majeures à Kummani, Nerik et Istanuwa ; sept à Lawazantiya ou à Zippalanda), de certains panthéons d'état (11 divinités majeures du « *Hittite state cult* » de Kanes-Nesa) ou du panthéon des « *cultural groups* » (14 divinités majeures pour les Hourrites ; 17 chez les Louvites)⁸⁵¹.

Le panthéon du « grand Tabal » sous Tuwati et Wasusarma est le panthéon le mieux attesté, le plus complet, sans doute aussi le plus « officiel » et le plus théorisé, avec 12 divinités (formes simples), dont plusieurs ne sont pas attestées dans les sources écrites des autres états cappadociens, comme Hebat, Alasuwa, Tiwad et Ea⁸⁵². On signalera également dans ces sources l'existence de plusieurs dyades originales ainsi que l'absence à ce jour de Runtiya, dKAL pourtant fondamentale plus au sud à Tuwana, mais aussi à Atuna et également à Malatya ou à Karatepe.

Dans le royaume de Tuwana sous Warpalawa, les sources écrites, iconographiques et les cultes sont dominées par une figure divine, celle de Tarhunza, mais sous l'aspect original d'un Tarhunza *tuwarsasi-*, « des Vignes », avec des iconographies très diverses et une évolution complexe (voir plus loin). On relève 10 autres divinités, dont des figures à ce jour absentes du corpus septentrional, comme le dieu VIN (présent à Karatepe / Tipariya à Karkemish), le « Runtiya du IPA » (attesté à Malatya) et la divine montagne Muti. Signalons aussi au moins deux triades originales, et dans l'onomastique la déesse Mamma. Voir la proposition de synthèse ci-dessous.

Dans le royaume d'Atuna sous Kurtis, malgré le peu de sources fiables avec certitude à ce souverain (problèmes posés par les inscriptions de CALAPVERDI et surtout d'HISARCIK), soulignons malgré tout le rôle important, voir central, de Runtiya, d'après l'anthroponymie et l'inscription de BOHCA, dans laquelle la fonction de dieu souverain est partagée entre Tarhunza et Runtiya, avec chacun des rôles respectifs.

Concernant la notion de panthéons locaux, il est bon ici de rappeler les conclusions de René Lebrun quant aux panthéons ciliciens : « à travers les siècles [...] se maintient, en dépit d'influences étrangères, le noyau central de tout panthéon cilicien local : dieu de l'orage + sa parèdre [...], un dieu fils, à reconnaître dans Sarruma [...], le Soleil du Ciel, un dKAL, un dieu de la guerre, l'astre lunaire, la montagne et la source/rivière »⁸⁵³. Cette structure semble tout à fait correspondre à la fois aux divinités et aux associations divines attestées dans chacun des royaumes ou cité-états de Cappadoce, mais aussi et surtout aux caractéristiques géomorphologiques, agricoles, économiques et politiques de ces Etats : une haute montagne et ses gouffres karstiques ; du blé et de la vigne en abondance ; du

⁸⁵¹ Beckman, *Reallexicon*, p. 310 à 315.

⁸⁵² Voir les deux listes divines page suivante.

⁸⁵³ Voir aussi Lebrun 1998, pour l'étude des panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie, la structure la plus basique étant p. 143 : « un dieu de l'orage associé à une autre divinité, parfois une déesse mère / une divinité protectrice de la nature sauvage / éventuellement un dieu de la guerre / forces chtoniennes comme les montagnes, les sources et les rivières ». Pour un autre exemple similaire, voir le panthéon de la cité de Sanhauitta à l'âge du bronze (Laroche 1981, 850) : « dieu de l'orage *pihaimi* de la ville de Sanhauitta, déesse du dieu de l'orage *pihaimi*, dieux, déesses, monts et rivière de Sanhauitta ».

bétail et des pâturages pour chevaux ; des richesses du sous-sol et des mines ; enfin des fonctions, des rôles et des idéologies politiques découlant des caractéristiques précédentes.

Le panthéon de Tuwana peut être synthétisé comme suit :

Dieu de l'orage Tarhunza (peut prendre l'épithète *tuwarsasi-*) - **sa parèdre Kubaba**
(= Hebat à une haute époque ?)

A une « haute » époque, un dieu-fils, **Sarruma**, qui est aussi un dieu de la guerre
(PORSUK)

Peut-être à une époque plus tardive **Nikaruha**, dieu type ZA.BA.BA (BULGARMADEN)

Runtiya = un dKAL
(peut prendre l'épithète « du IPA »)

Le dieu-lune (sans précision « de Haran ») = l'astre lunaire

Des montagnes divines (Tuni, Sarlaimi ou Arlanta « encadrent » le royaume), mais une seule apparaît dans les sources (BULGARMADEN), la « **divine montagne Muti**⁸⁵⁴ » avec les dieux qui la peuplent, les « dieux mutiens » (DEUS *mutiawani-*)⁸⁵⁵, selon nous à interpréter comme désignant non seulement la triade de l'inscription

(Tarhunza-Kubaba-Runtiya),
mais aussi « le cortège de divinités naturistes »⁸⁵⁶ peuplant toute montagne
(déesses malyades, rivières, sources...)

D'autres divinités anciennes, mais plus secondaires et hypothétiques car attestées de manière très isolée dans l'anthroponymie

(l'ancienne divinité louvite **Mamma**, parèdre de Tarhunt dans des textes du 2^{ème} millénaire)
ou des déesses-reines urbaines (peut-être la « **Mère de Tuna** » pour Tuna-Porsuk ?)

3.5.5 Formes et épithètes du dieu de l'orage :

Autre spécificité cappadocienne, on observe une très grande variété d'épithètes et de formes du dieu de l'orage Tarhunza, tant épigraphiques qu'iconographiques. Les sources écrites révèlent au moins 6 épithètes différents :

a) Deux formes caractéristiques des XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles hittites, qui n'apparaissent qu'à une haute époque dans le groupe d'inscriptions du grand roi Hartapu et disparaissent ensuite en Tabal à l'âge du fer, le dieu de l'orage du Ciel⁸⁵⁷ (un des dieux

⁸⁵⁴ Signalons qu'au deuxième millénaire, Muti est aussi le nom un dieu-montagne individualisé, qui fait partie du cercle d'Huwassanna (Hutter 2003, 274).

⁸⁵⁵ Les « dieux habitants de la montagne » pour Lebrun 2005, 421.

⁸⁵⁶ Raimond 2006, 298, à propos des cultes rendus aux montagnes dans le monde louvite : « les Louvites semblent avoir considéré la mtagne comme une réalité religieuse, parfois douée d'une personnalité propre ainsi que le suggère l'exemple du dieu Oros, mais surtout un lieu sacré. Le paysage montagneux, avec ses grottes et ses sources, se confondait avec la réalité spirituelle et son cortège de divinités naturistes ».

⁸⁵⁷ Ce « dieu de l'orage du Ciel » se retrouve toutefois à TELL AHMAR 1, § 2.

les plus attestés, souvent en première place, dans la liste des dieux-témoins des traités) et le dieu de l'orage *muwatalli*.

b) Deux autres épithètes faisant échos à des épithètes ou à des formes similaires de l'âge du bronze, mettant en avant une forme particulière de la divinité, une fonction spécifique, hydrologique et agraire surtout, au sein d'un paysage particulier sur lequel la divinité règne en maître, le Tarhunza *tuwarsasi*, « des Vignes », qui rappelle le « dieu de l'orage de la verdure du vignoble » hittite⁸⁵⁸ mais apparaît en réalité bien plus complexe dans le royaume de Tuwana, et le Tarhunza du *artali*⁸⁵⁹, « de la montagne ».

c) Deux formes à priori locales et plus étranges, peut-être « poliades » malgré l'absence du déterminatif URBS, comme le Tarhunza URU(HI)HAS (?) de Ciftlik (unique attestation dans le corpus néo-hittite ; voir nos propositions d'interprétation dans les tableaux ci-dessus) et le Tarhunza DOMUS.LOCUS-*ta-ta-la-si* (« de cette enceinte », « de ce lieu », peut-être « de ce *temenos* » ?) de Kayseri (voir tableau)⁸⁶⁰.

d) Enfin, des divinités personnelles pour certains souverains, véritables figures-synthèses, comme le Tarhunza d'Aksaray (iconographie de la stèle originale en Tabal, plutôt guerrière, avec une longue épée dont le fourreau est visible à gauche, mais thématique de l'inscription exclusivement agrarienne) et surtout le « grand Tarhunza de Warpalawas » à Ivriz, qui est bien la divinité personnelle de ce roi⁸⁶¹.

Du point de vue iconographique, on dénombre à ce jour 7 représentations figurées du dieu de l'orage dans le royaume de Tuwana et une pour Aksaray-Sinhutu. On peut ajouter la mention de « la hache » comme attribut du dieu de l'orage sur les inscriptions de KAYSERI (un « Tarhunza de ce lieu, de cette enceinte ») et probablement de SULTANHAN (un « Tarhunza du vignoble »)⁸⁶². Sur ces 8 figures, on peut dégager, d'après les attributs et/ou les précisions épigraphiques, 6 types différents :

1. Aksaray, avec le kilt à franges et deux originalités (le fourreau, visible à gauche, et des bottes finement ornées, différentes des chaussures à la poulaine visibles sur les modèles de Tuwana). L'épée, omniprésente dans les figures du dieu de l'orage nord-syrien, est l'unique attestation en Tabal à ce jour. Il s'agit donc d'un dieu armé, à priori sans blé ni vigne, mais il est à noter, comme dit plus haut, que l'inscription évoque exclusivement le rôle fertilisant et fécondant du dieu⁸⁶³. On peut postuler la présence sur la partie manquante de la stèle des attributs « classiques » du dieu de l'orage syro-anatolien, à savoir la hache et le foudre⁸⁶⁴. Il pourrait en aller de même dans la région autour de Kayseri, d'après « la hache » avec laquelle le dieu est chargé de frapper l'agresseur.

⁸⁵⁸ Haas 1994, 327 et note 99 (KUB 43.23 Ro 1-2).

⁸⁵⁹ Lebrun 2005, 425 et note 19.

⁸⁶⁰ Se retrouve à Marash et Tell Taynat. Un « Tarhunza UPATITASIS » figure à MARASH 4 § 3, « de ce domaine » (louv. *upatit-*). Il s'agit bien de dieux de l'orage locaux, propres à un sanctuaire ou une cité en particulier.

⁸⁶¹ Jasink 1995, 139, qui parle du « dieu protecteur de Warpalawas ». *Idem* Hutter 2003, 271.

⁸⁶² Contexte de formule exécutoire dans les deux cas : « que Tarhunza le frappe avec sa hache ».

⁸⁶³ §§ 1-3 : « Tarhunza fit prospérer NISA / et l'abondance [i.e la pluie] vint du ciel / et l'abondance sortit de terre », passage qui précède immédiatement la mention de « prix idéaux » établis par le souverain (prix harmonieux pour l'orge, l'huile et le vin).

⁸⁶⁴ Bunnens 2004, 58-59. Il s'agit de la figure générale du dieu de l'orage fixée dès l'âge du bronze, le « dieu foudroyant » (« *smiting god* ») analysé par Collon (1972), mais la hache remplace au Ier millénaire la masse d'arme (sauf à ALEPPO 4, cf Gonella, Khayyata, Kohlmeyer 2005). Ce phénotype correspond au, au « type simple » de Aro 2003, 317-318 et au « *standard type* » de Bonatz 2000, 12.

2 à 6. Les 7 figures du Tarhunza de Tuwana, toutes regroupées par plusieurs spécialistes en un seul et même type, original et propre au Tabal⁸⁶⁵. Parlant de la représentation mentale générale du dieu de l'orage dans les états néo-hittites, Dominik Bonatz souligne bien la spécificité tabalienne, insistant sur la « claire fonction agricole de ce dieu de l'orage en Tabal, qui se retrouve dans les inscriptions de la région centre-anatolienne »⁸⁶⁶ ou encore sur le fait que « le dieu de l'orage, *sauf en Tabal*, est perçu dans l'art néo-hittite comme une force destructrice, portant les symboles de la foudre, l'orage et le vent, parfois en association avec l'image du roi puissant ». Mais, sur ces 7 figures tuwanéennes, et tout en conservant l'idée d'un modèle de base qui serait celui d'un Tarhunza « agricole et au pied de vigne », il semble possible de dégager au moins 5 types différents avec selon nous des spécificités chronologiques, iconographiques, cultuelles, fonctionnelles et idéologiques propres à chacun. Dans le même ordre d'idée, à chaque type correspondent aussi un espace, un paysage particuliers et des infrastructures cultuelles plus ou moins complexes – et dans l'état actuel des recherches plus ou moins mises à jour ou clairement localisées. Les analyses déboucheraient sur une évolution en trois grandes phases, du règne de Muwaharanis à la fin de celui de Warpalawa II⁸⁶⁷, que nous présentons dans les tableaux synoptiques pages suivantes, selon quatre entrées :


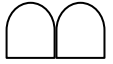
- description des vêtements
- attributs et symboles
- interprétation générale
- datation, ici la plus fine possible

Dans le but de ne pas les surcharger, nous renvoyons, à un système de notes dans les pages suivant immédiatement ces tableaux, notamment pour tout ce qui concerne les études iconographiques et symboliques précises des différentes écoles.

⁸⁶⁵ Il s'agit du troisième phénotype chez Aro *ibid*, 319-320 ou chez Bonatz *ibid*, 13 (mais l'auteur ne mentionne pas le relief d'Ambarderesi). Bunnens 2004, 59, ne cite que le Tarhunza d'Ivriz, ignorant les autres représentations tabaliennes, et mentionne ce dieu entre deux autres types iconographiques « isolés » (stèles de Cekke et d'Arslan Tash, pourtant toutes fondamentalement différentes les unes des autres). Il évacue ainsi peut-être trop vite ce « type tabalien » (“*these figures of the Storm-God also belong to series about wich lack of spaces prevents from elaborating here*”), bien qu'il revienne sur cette figure p. 60, en la caractérisant comme un « *fertility Storm-god* », insistant sur son aspect local.

⁸⁶⁶ Inscription de SULTANHAN, d'AKSARAY, de BOR 1.

⁸⁶⁷ Nous partons du principe que la nouvelle datation de la stèle de NIGDE 2 (milieu du VIII^{ème} siècle, règne de Muwaharanis), proposée par Mora et Balatti 2012, 534, est valide. Contra Hawkins *CHLI*, 430 et note 63.

Doc. et ill.	Description des vêtements	Symboles, attributs	Interprétation générale	Datation
<p>Stèle NIGDE 2</p> <p><i>Voir vol. II, planches thématiques, iconographie et religieuse : les dieux de l'orage, ill. 2.</i></p>	<p>Chaussures à la poulaine ornées^{xiv}</p> <p>Kilt court frangé</p> <p>Double ceinture originale, tenue par deux cordelettes nouées</p> <p>Motifs décoratifs  en bas du kilt, au col et aux coudes, que l'on retrouve sur la stèle de BOR 2.</p>	<p>- disque solaire ailé, comme faisant partie intégrante du casque du dieu, avec croissant lunaire sous le disque central^{xv}</p> <p>- la coiffe est ici bien un casque à bulbe^{xvi}, qui montre quatre cornes, figurées de manière très inhabituelle, très proche des modèles néo-assyriens</p> <p>- double hache dans la main droite / foudre dans la main gauche, prolongé en trois « racines » (exemple unique dans tout le corpus néo-hittite)^{xvii}. On notera la recherche d'équilibre dans la composition (trident – trois « racines » - trois pompons de l'attache de la ceinture</p> <p>- vigne (6 grappes) jaillit derrière le dieu / quatre épis de blé partent de son pied gauche</p>	<p>L'inscription mentionne « ce Tarhunza », sans épithète. Le disque solaire ailé indique une divinité souveraine mais également un dieu garant de l'équilibre cosmique. Il s'agit d'un type transitionnel, entre le dieu de l'orage nord-syrien classique et le Tarhunza agraire type Ivriz. Absence de l'épée : un dieu désarmé, typiquement tuwanéen. Contexte intra-urbain (stèle trouvée en 1975 sur le höyük de Niğde) : sanctuaire, mais résidence royale possible.</p>	<p>Règne de Muwahar ani, milieu du VIIIème siècle av. J.C.</p> <p>Deux figures transitionnelles, sans iconographie fixe.</p>
<p>Relief rupestre de Gökbez</p> <p><i>Idem précéd., ill. 3</i></p>	<p>Chaussures simples (?) / kilt court / ceinture (avec boucle ?) / état trop érodé pour donner davantage de précisions.</p>	<p>- casque à cornes probable, avec bulbe.</p> <p>- hache dans la main droite et foudre dans la gauche pour Aro^{xix}, ce qui, vu l'orientation de la figure, est très surprenant. Le foudre est prolongé comme NIGDE 2.</p> <p>- autre élément unique dans le corpus : une très haute vigne part de son pied gauche et se déploie loin en avant. A noter que la hache est alignée sur une des grappes (pré-thyrse ?).</p> <p>- une figure à droite du dieu^{xx} = </p> <p>Plusieurs possibilités :</p> <ul style="list-style-type: none"> ° un cadre pour une inscription, jamais réalisée (?)^{xxi} ° deux montagnes stylisées (deux hiéroglyphes *207a) ? ° une hache bipenne agrandie ? ° une « double idole de type phrygien »^{xxii} 	<p>Unique figure de l'ensemble du corpus néo-hittite se dirigeant vers la gauche. Les épis de blé sont absents. Cet élément, le déploiement de la vigne devant le dieu ainsi que les terrasses calcaires et le paysage environnants (torrent en contrebas, vallées fertiles...) : autant d'indices d'un sanctuaire local, avec un probable vignoble sacré, et non d'un simple « road mark » ou d'un « huwasi rock » plus ou moins (une ancienne voie de communication passait près du rocher) isolé^{xxiii}.</p>	<p>postérieur à la stèle NIGDE 2^{xxviii}, d'où l'ordre d'étude choisi dans notre tableau.</p>

<p>Stèle de Bor (= BOR 2)</p> <p><i>Idem précéd., ill. 4</i></p>	<p>Chaussures à la poulaine</p> <p>Mêmes motifs décoratifs que NIGDE 2 aux mêmes endroits + ceinture similaire</p> <p>Kilt à priori sans frange, mais cette fois avec une écharpe frangée partant de la ceinture, au milieu du kilt^{xxiv}, et des petites volutes latérales qui anticipent sur les figures d'Ivriz et de Keşlik.</p>	<p>- disque solaire ailé</p> <p>- bonnet à cornes^{xxv} type Ivriz-Keslik Yayla (deux cornes latérales + deux rangées sur le bonnet lui-même), mais un aspect plus ovoïde que les autres modèles tuwanéens</p> <p>- disparition de la double hache : la main droite du dieu s'abaisse et tient désormais le cep et les grappes de vigne^{xxvi} Mais, comme sur les stèles de NIGDE 2 et de KEŞLIK, le cep de vigne ne part pas encore du pied droit, comme ce sera le cas à Ivriz. Le nombre de grappes est ici plus restreint (2 ou 3 ?) par rapport aux autres figures</p> <p>- disparition du foudre : la main gauche demeure au même niveau, mais elle tient désormais les épis de blé, qui jaillissent du pied gauche de la divinité.</p>	<p>D'après l'inscription (ou une partie)^{xxvii}, cette stèle est bien le pendant de la stèle BOR 1^{xxviii}, dont l'inscription précisait que Warpalawas, « alors fils du palais [i.e prince] » avait « planté ce vignoble » et érigé « ce tarhunza du Vignoble ») : « ce Tarhunza des Vignes a été érigé par un fils du palais. Puisse-t-il lui apporter satiété et abondance ».</p> <p>Le prince conserve la divinité tutélaire de la royauté paternelle et son aspect cosmique classique, avec disque solaire ailé, mais élabore un Tarhunza spécifiquement tuwarsasi-.</p> <p>Contexte : sanctuaire urbain Kemerhisar-Tyana.</p>	<p>Fin du règne de Muwaharani (~ 740), alors que Warpalawas est prince.</p> <p>Nouvelle figure transitoire, entre NIGDE 2 (motif du vêtement) et KEŞLIK (symbolique générale).</p>
---	---	--	---	--

Doc. et ill.	Vêtements	Symboles, attributs	Interprétation générale	Datation
<p>Stèle KEŞLIK YAYLA 1</p> <p><i>Idem</i> <i>précéd.,</i> <i>ill. 5</i></p>	<p>Tunique avec ceinture (?)</p> <p>Le kilt, qui montre des volutes latérales assez accentuées, est le même que ceux d'Ivriz</p> <p>Bottes identiques aux autres modèles, mais aspect « à la poulaine » pas évident.</p>	<p>- proche BOR 2 (bonnet, kilt, mais le pied de vigne ne jaillit toujours pas du pied droit), mais cette fois sans disque solaire ailé</p> <p>- quatre grappes de vigne dans la main droite, comme sur le grand relief d'Ivriz</p> <p>- à priori quatre épis de blé (très mauvais état de conservation) dans la main gauche</p> <p>- faucille absente</p>	<p>Le « <i>typical Ivriz storm-god</i> » est désormais presque abouti, mais l'iconographie demeure encore assez « simple », épurée.</p> <p>La stèle, auparavant fixée sur sa base au lieu-dit Kasimtepe (plaine de Bayandır), se situait en hauteur, surplombant une ancienne voie de communication (<i>via sacra</i> ou voie « royale » possibles, car d'autres stèles et bases de stèles la jalonnaient), reliant Kemerhisar-Tyana >> Kinik Höyük >> site montagneux de Göllüdag^{xxix}.</p> <p>Il s'agissait donc bien là, contrairement à Gökbez, à la fois d'un « road mark », à l'aspect monumental assez marqué (1 m 20) mais aussi d'une stèle <i>huwasi-</i>, à vocation cultuelle.</p> <p>Il s'agit probablement d'un Tarhunza spécifiquement <i>tuwarsasi-</i>, mais l'inscription, illisible, ne nous permet pas de le confirmer.</p>	<p>Règne de Warpalawas (~ 738-710).</p> <p>Figure qui suivrait de peu celle de BOR 2 et précéderait les trois figures d'Ivriz.</p>

<p>Relief rupestre IVRIZ 1</p> <p><i>Idem précéd., ill. 8.</i></p>	<p>Même kilt que le modèle précédent, mais grandes volutes parfaitement exécutées</p> <p>Ceinture élaborée, avec une double ligne de motifs en arrêtes de poissons</p> <p>Bottes à la poulaine ouvragées (extrémités bien accentuées)</p> <p>Bracelets aux poignets</p> <p>Boucle d'oreille.</p>	<p>Quatre grappes de vigne dans la main droite. Le pied de vigne part cette fois directement du pied droit du dieu (noter les similitudes dans le rendu du cep de vigne et celui du genou et de la musculature de la divinité, les deux éléments semblant ne faire qu'un). Cette vigne s'enroule autour de la jambe du dieu puis paraît comme fixée à sa ceinture. Une feuille, délicatement sculptée, a été ajoutée.</p> <p>Quatre épis de blé dans la main gauche. Contrairement aux autres modèles, une césure s'observe au milieu des épis, au niveau des ceintures du dieu et du roi, indice selon nous d'épis « fraîchement » coupés.</p>	<p>Aboutissement d'une iconographie et d'une idéologie politico-religieuse :</p> <ul style="list-style-type: none"> - apogée stylistique et artistique, avec une synthèse entre des éléments très assyrisants (barbe, chevelure, forme très large des yeux et sourcils, musculature)^{xxxiv} et de nombreux aspects hittites impériaux (kilt, chassures à la poulaine accentuées, tiare à 8 cornes). Voir les multiples similitudes entre cette figure et le Sarruma de la Porte du Roi d'Hattusha (<i>partie</i>,). - un dieu massif mais désormais désarmé, pacifique et paysan - un dieu garant de l'équilibre agraire, socio-politique et cosmique du monde, équilibre harmonieux visible dans le réemploi de certains symboles ancrés dans les traditions anatoliennes et les multiples jeux d'échos^{xxxv}, y compris entre le roi et son dieu personnel (l'inscription dit bien : « ceci est le grand Tarhunza de Warpalawas »). - au final un fond iconographique, symbolique et religieux fondamentalement hittite et hourrite (figures anciennes de Tesub, de Telipinu, du « dieu de l'orage de la verdure du vignoble », « des champs », du dieu de l'orage « sur la montagne »^{xxxvi}...). <p>Contexte d'un grand sanctuaire millénaire (voir</p>	<p>Apogée du règne de Warpalawa, qui montre ici son « érudition artistique »^{xxxvii}, une propagande multiculturelle maîtrisée (bilingue louvite-phénicien par ex.) mais aussi son fond et sa mentalité profondément louvito-anatoliennes.</p>
<p>Stèle IVRIZ 2 (bilingue louvite-phénicien)</p> <p><i>Idem précéd., ill. 10.</i></p>	<p>A priori <i>idem</i>, mais partie supérieure de la stèle détruite.</p> <p>Kilt à volutes + bottes à la poulaine + vigne et blés exactement similaires au grand relief d'Ivriz.</p>	<p>Un bonnet à double rangée de deux cornes chacune + quatre autres cornes latérales = 8 cornes en tout : un dieu suprême et souverain, chef de lignée^{xxx}.</p> <p>Un objet à la ceinture, en forme de tête d'aigle (symbole royal par excellence et intermédiaire privilégié entre les dieux et le roi à l'âge du bronze)^{xxx1}, que nous identifierions, à la suite de M.Sahin, comme une faucille^{xxxii}, que le dieu vient d'utiliser pour couper les épis</p>	<p>Contexte d'un grand sanctuaire millénaire (voir</p>	

<p>Relief rupestre anépigraphe d' Ambarderesi</p> <p><i>Idem précéd., ill. 9.</i></p>	<p><i>Idem</i> également, bien que très errodé, mais sans être une « copie »^{xxxviii}. Peut-être sans faucille. Cadre montagneux encore plus évident (gorges).</p>			
--	---	--	--	--

^{xv} « *ankleboots [...] finely embroidered* » (Aro 2003, 320). Les décorations sont fort proches des bottes du Tarhunza d'Aksaray. La partie inférieure de la stèle est endommagée, mais il semble qu'il s'agisse ici, contrairement à Aksaray, de chaussures à la poulaine. Ces décorations, 3 stries horizontales + 1 (matérialisant le bord des bottes), se retrouvent à l'identique sur le grand relief d'Ivriz et la stèle IVRIZ 2.

^{xvi} Le croissant lunaire est visible sur plusieurs stèles de Tell Ahmar (Bunnens 2004, 62) et sur de nombreux autres modèles de disques solaires ailés de l'âge du bronze (Mayer-Opificius 1984, 201 ; Parayre 1987, 322-324). Cela renforce l'idée d'une divinité clairement ici garante de l'équilibre cosmique, et montre les liens étroits existant entre le dieu de l'orage et le dieu-lune (par ex. Mazzone 1997, 11-14 ou Novak 2001, 439 ; voir aussi au Ier millénaire la longue inscription ALEPPO 2, dans laquelle la diyade « Tarhunza du Ciel-dieu-lune du Haran » est primordiale, sans aucune autre figure divine citée dans le texte). La stèle NIGDE 2 est bien, comme très souvent, une stèle microcosme, reflet d'un macrocosme équilibré et harmonieux : selon une grille de lecture verticale, Tarhunza, ancré dans le sol (et non debout sur un animal totémique, voir note xiii ci-dessous), soutient la voute céleste, le soleil et le croissant lunaire – et même peut-être la lune pleine –, la vigne se prolonge (les grappes sont coupées, récoltées ?) par sa double-hache et les blés, qui jaillissent de son pied, se prolongent d'abord dans les trois « racines » ou « tiges » (voir note iv ci-dessous), qui elles-mêmes aboutissent au foudre-trident, origine des éclairs, du tonnerre, de la pluie. En ce sens, cette stèle NIGDE 2 est un des plus beaux, et sans doute le plus complet et le plus parfait exemple du dieu de l'orage garant de l'équilibre universel, comme l'iconographie de l'âge du bronze en montre d'innombrables, chez les grands rois (cartouches hittites impériaux, iconographie de la royauté solaire du règne de Tudhaliya IV...) comme pour les dieux (relief d'Eflatun Pinar) ou les objets « à bestiaire » (plaquette d'Alça Höyük).

^{xvii} Le « *bulbous top* » décrit par Bunnens 2004, 58. Un « *small pommel* » chez Aro *ibid.*

^{xviii} Le prolongement du foudre-trident se retrouve dans trois exemples, mais traité différemment : à Cekke (prolongement traité en deux lignes, qui forment deux cordes ou laines reliées au cou du taureau qui soutient la divinité), à Körkün (trois épis de blé tête en bas ? triangle i.e hiéro. « ROI » ?) et à Gözlühöyük (trois tiges ou racines, mais très courtes et simplement ébauchées). Cf ill. ??? A NIGDE 2, le foudre se prolongerait donc en trois racines, elles-mêmes alignées sur les épis de blé. Une telle iconographie et une telle symbolique n'auraient rien de suprenant : le foudre symbolise le contrôle du dieu de l'orage sur les nuages et le tonnerre, qui donnent la pluie, pluie qui féconde les blés.

^{xix} Mora 2011, 553 (« *una datazione analoga [à la stèle NIGDE 2] o di poco posteriore* »).

^{xx} Faydalı 1974. Aro 2003, 335. Les deux auteurs ont eu la chance de voir un relief encore relativement peu érodé. En l'espace de 10 ans, depuis les photographies d'Aro, il a subi de nombreux dommages et le dessin contemporain à la craie des contours de la figure accroissent encore les difficultés de lecture.

^{xxi} Il est à noter ici que cette figure est, dans l'état de conservation actuelle, franchement différente de celle photographiée par Faydalı 1974, Pl. II, fig. 1, que l'auteur proposait

d'identifier avec un « idéogramme divin » (la possibilité d'un hiéroglyphe « DIEU » démesurément agrandi n'est en effet peut-être pas à écarter de manière définitive). Aro *ibid*, la décrit comme « *an [...] umbrella-shaped figure* », Bunnens 2006, 122, comme « un symbole énigmatique [...] qui pourrait représenter des épis » (?). Mais nous suivons ici nos clichés et les études de Mora 2011, 552, qui remet en question les clichés de Faydalı (qui a utilisé une coloration noire pour accentuer les contrastes) et conteste donc la description d'Aro.

^{xxii} Hypothèse de l'inscription déjà formulée par Bergès et Nollé. Pour l'hypothèse d'une inscription au final inachevée, voir Mora 2011, 553.

^{xxiii} Ehringhaus 2014, 62, qui compare cette figure à des exemples similaires visibles à *Midas city*.

^{xxiv} Il est à noter que le rocher sur lequel le relief est gravé a été ou s'est naturellement déplacé (Mora 2011, 553 et n. 9). Il faisait probablement partie intégrante d'un pan de falaise, comme les reliefs actuels d'Ivriz et d'Ambarderesi. Pour l'hypothèse selon laquelle une ancienne voie de communication passait près de Gökbez (Kemerhisar-Havuzlu-Gökbez-Başmakşı), voir Bergès et Nollé 2000, 103, et D'Alfonso et Mora, 2010, 129.

^{xxv} Voir les modèles comparables d'autres états néo-hittites, comme la stèle de Körkün (Karkemish) ou celle de Gözlühöyük (Sam'al).

^{xxvi} « Bonnet à cornes » pour Bittel 1976, 286, là où Aro décrit un « casque pointu » 2003, 335. Le « bonnet » semble plus poché de la réalité.

^{xxvii} Le seul exemple montrant ce bras, tarditionnellement « menaçant » et dressant la hache, qui s'abaisse, est la stèle de Cekke (Bunnens 2004, 59 ; Salmon 2007, 293, mais ses interprétations demeurent très criticables), sur laquelle le dieu de l'orage tient une pomme de pain. Mais cette figure, très assyrisante (coiffe, longue robe, pomme de pain...), reste fidèle au modèle nord-syrien, car toujours debout sur son animal totémique, le taureau, là où l'ensemble des figures cappadociennes, Aksaray y compris, a évacué ce principe. Le Tarhunza cappadocien est un dieu de l'orage « terrestre », qui marche et se confond avec le sol et les fruits de la terre.

^{xxviii} La stèle, découverte dans un champ près de Kemerhisar en 2013, n'est pas publiée, mais le site *ArkeoljiHaber* en propose une traduction (« d'une partie seulement ? » s'interroge Simon sur son *agyagpap.blogspot*), que nous reprenons pour l'instant tel quel.

^{xxix} Hypothèse déjà formulée par de nombreux spécialistes : Bossert 1959, 4, Barnett 1983, Bergès et Nollé 2000, 99 et récemment Mora et Balatti 2012, 529 et 531, n. 34 (la même question se pose pour les stèles de Sultanhan et de Kayseri), *contra* Hawkins *CHLI*, 519. Mais le débat reposait surtout sur l'existence ou non d'un seul et unique monument, figurant le roi et le dieu ensemble. Il est désormais avéré qu'il s'agissait de deux stèles

distinctes, probablement érigées face à face, au coeur du vignoble sacré, ce qui fait d'ailleurs écho selon nous aux deux pièces monumentales retrouvées ensemble lors des travaux sur le canal d'Ivriz, à une centaine de mètres du grand relief : la stèle IVRIZ 2, figurant un « *typical Ivriz storm-god* » (Hawkins *CHLI*, 526 ; voir aussi Mellink, 496 et Dinçol 1994, 125), et une tête de statue colossale, peut-être royale.

^{xxx} Voir D'Alfonso et Mora 2008, (826, base de Beşiktepe), 2009 (646-647) et 2010 (128-129). Entre Kınık Höyük et Göllüdağ, et donc en suivant la vallée d'Altunhisar du sud vers le nord, on trouve : la base rupestre de Dikilitaş (avec stèle aniconique qui est elle d'époque médiévale), la base de Kasimtepe puis la base de Beşiktepe et le site de Tavsan Tepesi, près duquel deux autres stèles, sans doute plus anciennes, ont été retrouvées, TAVSAN TEPE 1 (Hebat, Kubaba ou une reine divinisée ?) et 2. Signalons que d'autres anciennes voies de communication proches (Nigde-Kemerhisar, jusqu'à Eregli par exemple) sont également bordées de nombreux sites (Kösk Höyük...) et *tumuli*.

^{xxxii} Unique exemple dans l'ensemble du corpus iconographique des dieux de l'orage néo-hittites, qui possèdent pour une grande majorité d'entre eux quatre cornes. Les tiaras à 6 (divinités figurant sur des sceaux de Muwatalli II et de Tudhaliya IV par exemple) ou 8 cornes (stèle de Cagdin, figurant un dieu de l'orage) sont au contraire caractéristiques de l'âge du bronze.

^{xxxiii} Sur l'aigle comme motif royal par excellence, voir Collins 2004. De même, dans la Fête du mois (CTH 591), l'aigle est le principal intermédiaire entre le grand roi et les dieux, qui doit voler jusqu'à Hattusha pour rapporter au souverain « de longues années ». Idem dans le rituel de fondation CTH 414, dans lequel il est « demandé à l'Aigle de voler vers le monde souterrain, pour voir si le roi a de nombreuses années à vivre » (Mazoyer 2007, 354). L'aigle entretient également des liens anciens avec les montagnes et les dieux-montagnes (Manuzzi, un dieu de l'orage de la montagne, a comme attribut un aigle ; Lebrun 2006, cite une « montagne Harana », hitt. *harana-*, « [de] l'aigle »). Dans le royaume de Tuwana, trois têtes d'aigle entourent le bord de la phiale à ombilic découverte dans le tumulus de Kaynarça (n° 1.5.86, Akkaya 1994, 25-26 et Fig. 6), où aurait justement pu être enterré un souverain de Tuwana (Muharabani ?). A Kültepe, l'aigle fait partie de l'iconographie des divinités tutélaires, souvent associé au lièvre, à l'âge du bronze (glyptique) comme au Ier millénaire (voir la stèle de Kültepe). Enfin, l'animal apparaît dans le hiéroglyphe AVIS (Lar. *134), utilisé pour écrire le théonyme Kubaba ((DEUS)ku-AVIS-pa-pa).

^{xxxiii} Sahin 1999. L'auteur compare l'objet d'Ivriz avec d'autres exemples similaires : une plaque d'ivoire de Nimrud figurant Assurbanipal II, avec coupe et faucille avec extrémité en forme de tête d'oiseau, un *kuduru* babylonien du XIème siècle (idem), peut-être les 12 dieux de la chambre B de Yazilikaya et des orthostates du dieu de l'orage de Malatya. Il cite également la « fête de la faucille » hittite, à la fin de laquelle le roi coupait avec une faucille sacrée les premiers épis de blé de la moisson. Tous les éléments présents à Ivriz concordent avec cette hypothèse, *contra* Barnett 1983, qui voyait dans l'objet glissé à la ceinture de Tarhunza une épée à pommeau en forme d'oiseau.

^{xxxiv} Là encore, ce motif est une parfaite illustration des permanences religieuses hittites impériales, avec la geste du « roi sur la montagne », qui la gravit pour prier et provoquer l'épiphanie du dieu de l'orage et des dieux. Voir par exemple Popko 1999, 97 à 108, qui cite le rituel KUB 9.28 Ro I 10' sq. (parfait écho à Ivriz et son environnement : « le fidèle doit accomplir le rituel comme suit : sur une montagne, dans un lieu sacré, où l'eau ne manque pas, là, il doit façonner l'image de la divinité »), ou encore KBo 17.3 + Ro II 48'' (« Alors, j'allais sur la montagne pour rencontrer le dieu ») et *idem* Vo III 45 (« nous allons alors sur le rocher »). Voir aussi les cérémonies effectuées sur la Montagne Puskurunuwa (fête d'AN.TAH.SUM), avec l'ascension du roi sur la montagne.

¹ Déjà Delaporte 1937, 52 qui remarquait « l'influence assyrienne [...] dans sa musculature saillante et les rotules [...] particulièrement accentuées ». Voir aussi Bergès et Nollé 2000, 467, et Aro 2003, 336.

^{xxxv} Voir par exemple le motif cosmique de la spirale, visible par exemple dans le *kalmush* du grand roi hittite. Concernant les jeux d'échos, qui reflètent cet équilibre universel dans l'iconographie de la même manière que les compositions rigoureusement symétriques et anaphoriques dans certaines inscriptions, relevons ceux visibles entre Tarhunza et ses attributs (cep de vigne / rotules du dieu ; ceinture en arrêtes de poisson / épis de blé ; quatre stries décorant les bottes / quatre cornes sur le bonnet / quatre cornes latérales / quatre épis de blé / quatre grappes de raisin ; corne frontale / hiéroglyphe du dieu de l'orage...), mais aussi entre les grappes, les épis de blé, la figure divine et le roi qui l'honore (bracelets identiques ; motifs de la fibule et escarboucle frontale du roi / grappe de raisin ; calotte royale et châte à trois bandes ornées / trois lignes d'inscription pour le roi / trois lignes pour le dieu...). Enfin, le pied du souverain touche directement les blés présentés par la divinité : il participe lui aussi, par sa *pietas* et sa geste agraire, à la fertilisation de l'espace et au bon équilibre du monde. Nous poussons ici volontairement l'analyse à l'extrême, certains éléments évoqués ci-dessus reposant plus sur des phénomènes de mode vestimentaire que sur des fondements symboliques, mais je reste persuadé que la majorité de ces jeux d'échos sont délibérés, montrant à la fois les liens propagandistes entre le roi et son dieu ainsi que leurs fonctions communes, mais aussi une symbolique globale d'équilibre cosmique.

^{xxxvi} Voir Haas 1994, Bergès et Nollé 2000, Mazoyer 2012, Erhinghaus et Starke 2012 ou Erhinghaus 2014, qui tous insistent sur ce fond vieil anatolien fondamental dans leurs études du relief d'Ivriz.

^{xxxvii} Melville 2010, 99 et n. 63. Pour l'auteur, les monuments élevés sous le règne de Warpalawas montrent à la fois les liens cordiaux que le souverain entretenait (et se devait d'entretenir) avec les trois puissances qui l'entouraient (Phrygie, Urartu et Assyrie ; voir, déjà, Barnett 1982, 369 pour les différents motifs décoratifs + nos analyses dans la dernière partie), ainsi que son « érudition artistique ».

^{xxxviii} « *Composition exceedingly similar to Ivriz* » pour Aro 2003, 336, mais une analyse attentive et détaillée du relief, que j'ai pu effectué sur place en 2012, montre que certains détails diffèrent (motifs de la tiare et des chaussures de Warpalawas par exemple), aspect

d'ailleurs mentionné par Harmansha 2013b, 6, qui note « certains détails mineurs différents » par rapport au grand relief.

3.5.6 Les associations divines (couples, dyades, triades) et les schémas de pensée cosmologiques, politiques et sociaux qu'elles révèlent :

1. Couples divins et associations de type familial complémentaire.

Nous trouvons dans ce premier groupe des associations de type familial, avec dans plusieurs cas des temples ou sanctuaires en commun : des couples (Tarhunza – Hebat, couple divin primordial et souverain ; Ea – Kubaba ; dieu-lune – Kubaba), une fratrie⁸⁶⁸ (Sarruma – Alasuwa), des liens de parenté entre père et fils (dieu-lune - dieu-soleil, le premier étant traditionnellement considéré comme le père du second⁸⁶⁹ ; Tarhunza – Sarruma, par exemple dans la triade Tarhunza – Sarhuntas – Sarruma à CIFTLIK et le quatuor Tarhunza – Sarruma – Halki – Dieu Y (?) à TOPADA). Ces structures reposent d'abord et avant tout sur une complémentarité et donc un équilibre cosmologique familial, mais n'excluent bien entendu pas une complémentarité elle aussi cosmologique mais de fonctions, une unité dans les opposés, des dichotomies formant un Tout : le masculin et le féminin (Tarhunza – Hebat ; Sarruma – Alasuwa) ; la sphère nocturne et la sphère diurne (dieu-lune - dieu-soleil)⁸⁷⁰ ; le sol et le sous-sol, reliés par l'élément aquatique (Ea – Kubaba) ; les sommets célestes et les profondeurs des enfers (dieu-lune – Kubaba) ; l'expérience et la stratégie d'un côté, la jeunesse et la fougue de l'autre (Tarhunza – Sarruma sur le champ de bataille).

Ces associations divines démontrent avec force les permanences religieuses des structures fixées par les théologiens de l'empire hittite ([Tesub]-Tarhunza-Hebat, parents de Sarruma-Alasuwa / dyade dieu-lune – dieu-soleil), mais aussi les assimilations et innovations opérées par les souverains et prêtres cappadociens au Ier millénaire. Par exemple Kubaba, associée à Ea, remplacerait ainsi Lelwani, divinité liée au monde souterrain. Associée au dieu-lune, elle se substituerait à Ningal⁸⁷¹. Associée à Tarhunza et/ou à Nikaruha, elle apparaîtrait davantage sous sa forme spécifique « Kubaba de Karkemish »⁸⁷².

2. Les cercles.

Dans un deuxième groupe s'observent des cercles plus larges, propres à certaines divinités majeures, au sein desquels des divinités secondaires apparaissent comme leurs auxiliaires, certains étant cités au pluriel (nombre exact indéfini), ou leurs rejetons plus ou moins monstrueux :

- Santa et les dieux *marwainzi* (KULULU 2)

⁸⁶⁸ Fratrie ou couple ? Pour l'âge du bronze, la question fait toujours débat. Voir Trémouille 1997, 190, et Mazoyer 2012, 230-231. A Yazilikaya, Sarruma, Alanzu et Kunzishali sont quoiqu'il en soit bien les enfants du couple Tesub-Hebat.

⁸⁶⁹ Mazoyer 2012, 234 et note 56.

⁸⁷⁰ *Idem*, 236 (« la Lune évoque la partie nocturne de la journée, le Soleil la partie diurne »).

⁸⁷¹ Sur ces deux « substitutions », voir Hutter 2003, 272-276 et Mazoyer 2006, 120.

⁸⁷² Epithète qui apparaît d'ailleurs explicitement à SULTANHAN (base, Face C) : « que la Kubaba de Karkemish l'attaque par derrière ».

- dieu-lune du Harran – Kubaba – dieux du ATAHA (SULTANHAN) / dieux du ATAHA – le ARMALI (KULULU 5)

- Nikaruha – Kubaba – chien HASAMI de Kubaba (KULULU 1)⁸⁷³

- Nikaruha – dieu *maruwan* (KAYSERI)

Dans des contextes exclusivement prophylactiques et excrétoires, ces liens de cercle ou plus ou moins familiaux montrent à nouveau une complémentarité de fonctions, dans la protection des infrastructures et la punition du profanateur ou du parjure : Kubaba « attaque par derrière » le coupable, Nikaruha le « fait chuter à terre » ou le « dévore », les dieux du ATAHA, le ARMALI et le chien sont systématiquement chargés de le « dévorer », le dieu-lune « frappe », « encorne », « piétine » ou, comme Kubaba, ne dévore qu'une partie (symbolique) du corps humain dans le cas d'un parjure (« les yeux » et/ou « les pieds » ou « le coeur »)⁸⁷⁴.

Pour une étude plus détaillée de ces différents cercles, on renverra à la section 3.5.7 plus loin.

3. Les associations de type fonctionnel.

On peut dégager dans un troisième groupe des associations purement fonctionnelles, cette fois dénuées de liens familiaux. Dans ces cas précis, chaque divinité montre un rôle particulier, une fonction propre, qu'elle soit agricole, politique ou de contrôle d'un espace précis du cosmos ou du paysage correspondant. Mais, encore et toujours, l'accumulation de ces rôles et fonctions forment un Tout, un univers parfaitement équilibré et harmonieux.

Sur l'inscription de BOHCA, dans un contexte de légitimation et d'après-conquête de territoires, le roi Kurtis décrit les aides spécifiques apportées par deux dieux souverains, Tarhunza et Runtiya, et ce dans une structure littéraire elle-même parfaitement équilibrée, composée en quatre parties (deux par divinité) et construite sur un même jeu d'alternances, d'échos et d'anaphores.

§§ 2-3 : « Ici, je suis dévoué envers Tarhunza / et il m'accorde de prendre le pouvoir sur ces territoires ».

§§ 4-5 : « Et ici, je suis dévoué envers Runtiya / et il m'accorde [...] de tuer des bêtes sauvages en grande quantité »

PUIS §§ 6-9 : « Et ceux qui étaient mes pères et mes grands-pères / Tarhunza ne les aida en effet pas du tout / comme il m'aide moi / et il me donne le pouvoir sur ces territoires »

§§ 10-13 : « Et lorsque mes pères et grands-pères vinrent ici, chevauchant / Runtiya ne les aida pas du tout / comme il m'aide moi / car en une seule prise, dans ces territoires, en ce lieu, j'ai pris 100 gazelles ».

⁸⁷³ Voir l'attestation d'un « chien de Nikaruha » à Karkemish (KARKEMISH A 6).

⁸⁷⁴ Inscription de KARABURUN.

Ainsi, Tarhunza montre une fonction classique de don de la royauté et de la domination politique (« prendre / exercer » un « pouvoir sur ces territoires ») sur un territoire nouvellement conquis, alors que Runtiya, dans son rôle traditionnel de dieu protecteur des forces vives de la nature sauvage et des chasses royales, accorde une domination royale sur les forces brutes et incultes qui peuplent ces mêmes territoires⁸⁷⁵.

Les deux divinités, un dieu politique et civilisateur (Tarhunza) et un dKAL des forces brutes de la nature et de la steppe (Runtiya), sont obligatoirement et intimement associés à toutes opérations de maîtrise et d'aménagement d'un territoire⁸⁷⁶. On retrouve d'ailleurs cette même dyade et une même complémentarité fonctionnelle sur l'inscription impériale de YALBURT (blocs 16 + 10 : « le dieu de l'orage aime(?), et je conquis tous les pays. Le dieu-cerf aime(?), et je suis le Héros, « maître des champs »(?), Chasseur(?), Grand Roi »)⁸⁷⁷ et sur l'inscription néo-hittite de KARATEPE 1, §§ 38-39, dans un contexte de fondation urbaine et plus largement d'aménagement harmonieux de « la plaine d'Adanawa » (« Tarhunza et Runtiya m'aident à construire cette forteresse »⁸⁷⁸). La stèle de BOHCA n'est donc pas qu'un « marqueur de territoire de chasse » ou un document qui « utiliserait le topos de la chasse comme geste royal par excellence en temps de paix »⁸⁷⁹, mais bien le marqueur royal d'un espace qui vient d'être conquis, et qui, via l'association des fonctions propres à chaque divinité, est présenté comme étant politiquement dominé et aménagé, mais aussi naturellement dompté et domestiqué.

Ici, la structure du texte, l'association des deux dieux et de leurs rôles spécifiques, de même que la forme de la stèle elle-même⁸⁸⁰ (voir plus loin sur l'analyse cosmologique des stèles de notre corpus), d'ailleurs retrouvée au sommet d'une colline, expriment un équilibre du monde - ou d'un monde – organisé, délimité et marqué par le roi. Et ce souverain, parce qu'il a correctement honoré chacune des deux divinités, un acte traditionnel indispensable en lui-même au maintien de l'harmonie universelle, a obtenu leur aide.

Dans le cas de BULGARMADEN, trois divinités jouent un rôle central : Tarhunza et Kubaba d'une part, Runtiya de l'autre. S'ils régissent ensemble la « montagne Muti » que le gouverneur Tarhunaza est chargé d'exploiter, ils se partagent plus précisément deux, voire trois fonctions et sphères d'intervention.

§§ 3-5 : « il [le roi] me donna la divine montagne Muti / et pour moi, Tarhunza et Kubaba l'ont rendu prospère / et je l'ai TARZI [i.e « creusé, aménagé »⁸⁸¹]

⁸⁷⁵ Même interprétation de Mazoyer 2012, 260.

⁸⁷⁶ *Idem*, 231 : « cette association [...] entre Tarhunza et Runtiya montre la diversité et la complémentarité des deux divinités. La présence de Runtiya à côté de Tarhunza met en évidence l'importance de la nature sauvage dans le fonctionnement de la royauté ».

⁸⁷⁷ Hawkins 2006, 58-59, et Collins, 71 (« *In others words, the blessing of the Storm God leads to political power, and the blessing of the Stag God leads to mastery of the wild creatures in the king's domain* »).

⁸⁷⁸ *Idem* : « à Karatepe, Tarhunza et Runtiya sont derrière le roi quand il construit des forteresses. Runtiya est associé à la construction ».

⁸⁷⁹ Payne 2012, 97.

⁸⁸⁰ Charles 1911, 18-19, décrivait la stèle comme un « *massive monolith in the form of a truncated rectangular pyramid* ». Dans une symbolique de stèle-microcosme représentant le macrocosme, le sommet en berceau rappelle la voute céleste, et les profils triangulaires traduisent le hiéroglyphe Lar. *17, « ROI ».

⁸⁸¹ Hawkins *CHLI*, 524. Payne 2012, 108, propose « creusé, aménagé, mise en valeur ». On est ici clairement dans un contexte minier, l'inscription rupestre étant gravée non loin de l'entrée des grandes mines d'argent de Yeseli et de Toyislam.

PUIS § 7 : « Par la faveur du Runtiya du IPA, j'ai UTATINA
des bêtes sauvages pour mon seigneur ».

Nous sommes bien ici en présence d'une triade Tarhunza-Kubaba-Runtiya⁸⁸², dont le domaine commun est la montagne, mais il semble possible de dégager deux fonctions complémentaires, et même trois domaines d'intervention comme d'ailleurs d'épiphanie :

- Tarhunza et Kubaba permettent et favorisent l'exploitation de la montagne, et surtout ici de ses mines (fer...). Le « couple » (?) contrôle ainsi les sommets (domaine traditionnel de Tarhunza d'abord, et plus secondairement de Kubaba, elle aussi liée aux montagnes divines dès l'âge du bronze⁸⁸³) et le cœur de la montagne et les sous-sols (domaine ici plus spécifique de Kubaba-Lelwani-NINGAL).

- Runtiya (ici du IPA, « de la campagne, de la nature ») contrôle lui les pentes et les bêtes sauvages qui les habitent⁸⁸⁴.

A nouveau, les trois divinités, s'ils elles possèdent chacune une sphère d'intervention, participent ensemble à l'équilibre global – naturel, économique et technique – d'un espace, la montagne. Et, ici aussi, le gouverneur Tarhunza a reçu les faveurs de ces trois divinités en raison de ses qualités morales (justice et sagesse § 6), mais aussi de sa *pietas* (institution d'un sacrifice annuel d'un mouton *kurupi* pour « les dieux mutiens », i.e l'ensemble des divinités peuplant la montagne).

4. Quelques associations originales et synthétiques.

Dans un dernier groupe d'associations divines, on trouve deux inscriptions, plus originales et que nous traitons délibérément à part.

Sur la stèle IVRIZ 2, on relève une triade Tarhunza – à priori avec l'épithète *tuwarsasi* – dieu GRAIN-dieu VIN⁸⁸⁵. Dans ce cas précis, la triade divine contrôle et domine une seule et même sphère fonctionnelle commune, celle de la fertilisation de la nature et des fruits de la Terre, en lien avec les cultes institués par le roi Warpalawas et un possible festival religieux (type fête « de la moisson », « de la faucille »...), dans le cadre du sanctuaire d'Ivriz. Cette triade pourrait d'ailleurs elle-même apparaître sur le grand relief rupestre d'Ivriz, Tarhunza tenant dans sa main gauche les quatre grands épis de blé (le dieu GRAIN ?), et dans sa main droite le cep de vigne (le dieu VIN ?). A ce propos, un indice supplémentaire pourrait se voir dans le fait que dans l'iconographie du Tarhunza

⁸⁸² Lebrun 2005, 422 : « une triade constituée du dieu de l'orage louvite Tarhunza, sa parèdre Kubaba, ce qui au passage confirme l'implantation du culte de la grande déesse de Karkemish dans la région de Porsuk à cette époque, et enfin le dieu Runta, forme réduite de Kurunta, dieu-cerf protecteur des forces vives de la nature ». S'il s'agit bien d'une triade, elle est toutefois peut-être davantage fonctionnelle que familiale : Tarhunza et Kubaba ne constituent pas nécessairement un couple mais se complètent dans leurs rôles et domaines respectifs (à Tarhunza les sommet montagneux ; à Kubaba les sous-sols). La formule exécutoire finale ne reprend d'ailleurs pas ce couple Tarhunza-Kubaba, isolant § 14 « Tarhunza et les dieux » d'un côté, chargé de « détruire » le coupable, et d'autre part §§ 15-17 le dieu-lune (qui « frappe »), Nikarugas (qui « dévore ») et, en toute dernière position Kubaba (qui ?).

⁸⁸³ Haas 1994, 409 : « le trône de la déesse est formé par les sommets des montagnes ».

⁸⁸⁴ L'inscription rupestre de BULGARMADEN partagent de très nombreux points communs avec celle de SIRZI (royaume de Melid) : cadre rupestre et montagneux, même omniprésence d'un « Runtiya du IPA », thème de la chasse, peut-être des mines également... Hawkins fait d'ailleurs explicitement la comparaison (*CHLI*, 323, *commentary* § 2).

⁸⁸⁵ Nous disons « à priori » car cette bilingue louvite-phénicien n'est toujours pas publiée à ce jour. Les travaux communs de Dinçol, Dinçol, Poetto et Röllig semblent pour l'instant figés. Nous ne pouvons donc nous appuyer que sur la courte synthèse proposée par Hawkins *CHLI*, 526. Lignes 4 et 5 : dédicace et offrandes de Warpalawas à un « *local storm-god* ». Lignes suivantes : formules contre les négligences cultuelles, puis mention, « dans un contexte peu clair », du dieu de l'orage, du dieu GRAIN et du dieu VIN.

tuwanéen, le dieu tient systématiquement les blés devant lui, alors que la vigne se déploie derrière lui⁸⁸⁶, ce qui fait écho aux différentes inscriptions néo-hittites qui mentionnent systématiquement le dieu GRAIN avant le dieu VIN⁸⁸⁷. Une même triade « dieu de l'orage de Karkemish-dieu GRAIN et dieu VIN » se retrouve à Karkemish⁸⁸⁸. Une association proche « Tarhunza et les dieux » + dieu GRAIN et dieu VIN est observable à Karatepe, dans un contexte de fondation urbaine et de l'institution de cultes⁸⁸⁹.

Ensuite, l'inscription de TOPADA nous révèle un quatuor divin « Tarhunza-Sarruma-dieu *198-dieu BOS.*206 »⁸⁹⁰. Le grand roi Wasusarma les cite systématiquement ensemble, à 6 reprises : par deux fois, ils interviennent pour permettre au souverain de remporter deux batailles ; ils sont deux fois appelés à « manifester leur puissance en grande quantité » ; ils interviennent à deux reprises dans les formules exécutoires finales. Soulignons d'emblée l'équilibre harmonieux de la composition d'un point de vue littéraire, organisée en séquence 3 fois 2. Dans un contexte de victoire militaire et de conquête territoriale, suivies par l'institution d'un culte et d'offrandes « en grande quantité », et dans une dernière phase (postérieures) marquée par l'aménagement des territoires conquis (révélé par plusieurs inscriptions rupestres⁸⁹¹ découvertes au nord-ouest du lieu de l'affrontement marqué par l'inscription de Topada), il nous semble possible d'interpréter cette association divine comme suit, selon deux dyades :

a) la dyade familiale Tarhunza-Sarruma, les deux divinités conservant leur rôle traditionnel de guerriers et de protecteurs du souverain sur le champ de bataille, qui « courent devant le roi » et chargent l'ennemi⁸⁹². En bref deux divinités « destructrices », même s'ils sont bien également, Sarruma en particulier, des dieux LAMMA, des dieux de la création et de la fondation.

b) une autre dyade qui, s'il s'agit bien d'Halki et d'Ea, serait alors constituée de deux divinités liées à la sphère agraire et à la fondation⁸⁹³, qui, toujours dans une complémentarité fonctionnelle, dans ces dichotomies formant un Tout (destruction /

⁸⁸⁶ Reliefs rupestres d'Ivriz et d'Ambarderesi, stèles de KESLIK YAYLA, BOR 2, NIGNE 2 et IVRIZ 2. L'unique exception est le relief rupestre de Gökbeç, sur lequel la vigne se déploie devant le dieu, les épis de blé n'étant pas figurés.

⁸⁸⁷ KARATEPE 1 § 52, KARKEMISH A 11a § 9, A 2+3 § 6-7... Il en va de même dans le *topos* des « prix idéaux » (le blé est toujours cité avant la vigne) comme dans la geste du Tarhunza *tuwarsasi* à SULTANHAN (à deux reprises : « les blés bourgeonnaient à ses pieds, et le vin était bon ici », puis « les épis de blé sortiront de terre, et la vigne aussi »).

⁸⁸⁸ KARKEMISH A 2+3 § 6-7.

⁸⁸⁹ KARATEPE 1, §§ 49-59. Cette partie de l'inscription d'Azatiwadas accumule les *topoi* de l'abondance : « que cette forteresse devienne un lieu de vie pour le dieu GRAIN et le dieu VIN », « qu'ils deviennent (ceux du) mouton, du boeuf, du dieu GRAIN et du dieu VIN » etc...

⁸⁹⁰ Voir tableau p. et page ? pour les propositions (et les tentatives de justification) d'équations (DEUS)*198 = Halki (dieu GRAIN) et (DEUS)BOS.*206.PANIS = Sauska ou, selon nous, Ea. L'association Ea-Kumarbi (=Halki) est en effet très fréquente au II^e millénaire (Archi 1993, 30-31 et Mazoyer 2012, 246). Autres indices d'une identification de ce (DEUS)BOS.*206.PANIS avec Ea, associé à un dieu du grain : une inscription de Tell Ahmar (6, § 2) révèle une triade « dieu de l'orage du Ciel-Ea-dieu GRAIN (ici le dieu Orge Matilis) » ; l'inscription TELL TAYINAT 2 (Amuq) ligne 1, frag. 2a § iv et 2b § v une triade « Ea le Roi [*abondance des*] – dieu GRAIN et dieu VIN (ici Tipariya) » (Hawkins *CHLI*, 370).

⁸⁹¹ Inscriptions rupestres de SUVASA (probable fondation urbaine) et de GÖSTESIN (inscription rupestre difficile à traduire car éclatée en de multiples fragments, mais qui nomme Wasusarma).

⁸⁹² Expression annalistique récurrente et fonction classique du père Tarhunza (Tesub) et de son fils Sarruma sous l'empire hittite. Par exemple dans plusieurs inscriptions du grand roi Tudhaliya IV : « Tesub et Sarruma couraient devant moi dans la bataille ».

⁸⁹³ Sur les fonctions de fondateur, de bâtisseur et de maître des eaux propres à Ea en Mésopotamie, voir Falkenstein 1964, 44-45, Bottero et Kramer 1989, 202. Pour ces mêmes fonctions chez les Hittites et au I^{er} millénaire, voir Mazoyer 2012, 246-247, mais avec les transformations fonctionnelles isolées par Yakubovich .

création, violence / abondance, guerre / paix...)⁸⁹⁴, (ré-)aménageraient les lieux de la bataille, et par extension les territoires (re-)conquis autour.

Ce quatuor divin, qui illustre une forte permanence dans les schémas de pensée et les structures religieuses louvito-hittites, et plus largement indo-européennes (voir note 61 ci-dessous), synthétiserait ainsi les différents groupes dégagés plus haut : association divine familiale, association fonctionnelle et peut-être même cercle élargi.

3.5.7 Les cercles propres à certaines divinités majeures.

1. Le cercle de Santa.

Au cercle de Santa appartiennent, dès le II^e millénaire, les dieux *marwainzi* (KULULU 2, avec variante d'écriture *parwainzi*), les « sombres, les ténébreux », qui au I^{er} millénaire disposent de sceaux sacrés et inviolables, destinés à condamner ou à resceller un endroit profané. Santa et ses « auxiliaires noirs », toujours étroitement associés à l'époque lydienne, sont des dieux chtoniens, divinités profondément ancrées dans la « Terre Noire »⁸⁹⁵, et figuraient au II^e millénaire parmi les dieux de la guerre appartenant au cercle d'Iyarri⁸⁹⁶.

2. Le cercle de Kubaba.

Dans le cercle de Kubaba (formant alors peut-être couple avec le dieu-lune) figurent, les dieux du ATAHA- (SULTANHAN et KAYSERI) un « chien-HASAMI de Kubaba » (KULULU 1) et sans doute le ARMALI- (KULULU 5).

Les « dieux du ATAHA », cités au pluriel, donc formant cortège⁸⁹⁷, ont été interprétés par Bossert comme des « dieux des enfers », mais de manière totalement hypothétique⁸⁹⁸. Hawkins propose, avec précaution, un lien avec le hitt. « *antaka/i-* », « chambre »⁸⁹⁹. Ce lien pourrait être confirmé par une épithète de ces divinités, citée à KAYSERI § 12 : « les dieux du ATAHA-, ceux de l'intérieur », du terme *a-ta-ti-*, « intérieure », que l'on retrouve dans la même inscription (DOMUS-*na-sa (à-ta-t(i...))*, « les intérieurs de maisons », ici de probables temples ou infrastructures cultuelles au vu du contexte § 21)⁹⁰⁰. Ces divinités seraient ainsi et selon nous des divinités protectrices du *naos*, du Saint des Saints des temples⁹⁰¹. Elles font bien parties du cercle de Kubaba, cités après la déesse à SULTANHAN comme à KAYSERI, et pourraient même appartenir à la famille du couple dieu-lune du Harran-Kubaba (SULTANHAN). Enfin, les dieux du

⁸⁹⁴ Sur des associations reflétant des mentalités similaires chez les Hittites du II^e millénaire, voir Mazoyer 2012, 211 et note 8, qui évoque « le dieu du combat Hasamli, couramment associé au cercle de Telipinu, dieu agraire et fondateur » ou encore, citant Georges Dumézil, le dieu latin Mars, à la fois guerrier violent et destructeur, mais aussi protecteur et gardien des champs. Il en va d'ailleurs de même avec la figure de Sarruma à la fin de l'empire hittite, dieu fougueux (le « taurillon » de Tesub) et guerrier, mais qui se substitue à Telipinu en tant que dieu fondateur primordial (Trémouille 2005, 213).

⁸⁹⁵ Hutter 2013.

⁸⁹⁶ Lebrun 2005, 424. Voir aussi Popko 1995, 93.

⁸⁹⁷ Comme les Damassara ou les Salawanes du deuxième millénaire (Mazoyer 2012, 251).

⁸⁹⁸ Bossert 1944.

⁸⁹⁹ Hawkins *CHLI* 473.

⁹⁰⁰ *Ibid*, 474. Un sens identique de « chambre (sacrée) », de « pièce cultuelle » se retrouve dans une des lettres d'Assur (f+g § 37), dans laquelle l'auteur demande qu'on lui apporte « des moutons destinés au sacrifice », oubliés « dans la *a-ta-ti-* », « la chambre ». Payne 2012 118 et note 164 : de *anta*, « dedans, intérieur », ici *a(n)tati-*, « inside space, room », par analogie avec le lycien *nte* « dedans », *ntata-*, « chambre funéraire ».

⁹⁰¹ Mazoyer y voit en effet de probables divinités KAL, « chargées d'assurer la protection de la maison » (2012, 252).

ATAHA- sont secondés par le ARMALI- à KULULU 5 (voir ci-dessous). Tous possèdent un aspect anthropophage, et sont systématiquement chargés de « dévorés entièrement » l'agresseur ou le profanateur. Il serait enfin possible de considérer ces « dieux du ATAHA » comme des divinités protectrices des limites et des espaces intérieurs en général, et donc comme une version louvite des *Damnassara-* hittites, « divinités domestiques », récemment étudiées par H.C. Melchert⁹⁰².

Le « chien HASAMI » de Kubaba est lui aussi chargé à KULULU 1 de « dévorer entièrement » celui qui s'accaparerait les « temples » cités dans l'inscription, après l'avoir « pourchassé ». Cette figure de chien (louv. CANUS-*ni* / *zu-wa/i-ni-*) divin se retrouve à KARKEMISH A 6 § 31, dans un contexte similaire d'imprécation, mais sous sa forme « chien de Nikarawas » et d'ailleurs au pluriel : « puissent les chiens de Nikarawas dévorer entièrement sa tête ». Connaissant les liens unissant Kubaba et Nikarawas/Nikaruhas, en Tabal et surtout à Karkemish, on pourrait interpréter cette figure comme une progéniture de ce « couple ». Il est à noter que le « chien de Kubaba » possède aussi un autre visage, positif et complémentaire de celui de punisseur, puisqu'il peut tout aussi bien apparaître comme un dieu protecteur, et « venir favorablement envers (le roi) Tuwati » (KULULU 1 § 15), aspect qui pourrait se retrouver dans l'épithète que porte cette figure divine « le chien HASAMI- de Kubaba, le AMURA de Tuwati ». Ces éléments rappellent l'excellente image du chien en Anatolie (compagnon, chien de berger, de chasse, et surtout littéralement « chien de garde », « chien protecteur »), au II^e millénaire comme au I^{er}⁹⁰³. Rappelons ici que le terme *z/suwani-*, « chien », est bien attesté à la fois dans l'onomastique impériale (« Zuwani l'eunuque » sur l'inscription d'AKPINAR et Tarba-CANIS.ZU(WA) i.e Tarba-Zunauli sur la stèle de KOCAOGUZ par exemple) et comme titre (un officier de l'armée « UR.GI7 » à l'âge du bronze⁹⁰⁴ ; un « Kumawari, le chien » à KARKEMISH A4A), qui se retrouvera comme titre désignant le « satrape » de Cilicie à l'époque achéménide (le Συέννεσις, louv. *zuwannassi-*, litt. « [celui] du chien » i.e « le chasseur »)⁹⁰⁵. Un dieu Zunauli- est même attesté sur la tablette Bo 4587⁹⁰⁶ et forme en Arzawa plusieurs noms à théophores, dont deux intéressants Tapala-Zunauli⁹⁰⁷. Le terme AMURA- est à ce jour un *hapax legomenon*, que l'on retrouve sous la forme AMURALURA dans les lettres d'Assur (lettre f + g, § 33 : semble désigner un bien, une marchandise)⁹⁰⁸. Le même double caractère, punitif ou bienveillant, se retrouve chez les dieux du ATAHA (KULULU 5 § 13-14) : « mais quiconque veillera avec bienveillance sur ces maisons / que ces dieux lui soient favorables, qu'ils lui donnent à manger à sa faim ».

Enfin, le « ARMALI- » figure dans la formule d'imprécation de l'inscription KULULU 5. Auxiliaire des dieux du ATAHA-, il doit « détruire » celui qui s'en prendrait « à ces maisons ». Hawkins comme Lebrun y voient « un agent divin », un « envoyé

⁹⁰² Melchert 2001. Des « *household deities* », gardiennes des portes et des espaces intérieurs. Il est toutefois à noter que Güterbock ou Mazoyer (2012, 258) voient dans ces divinités des sphinxs.

⁹⁰³ Lebrun 2005, 421 et 2009. Voir par exemple l'iconographie préhistorique de Catal Hüyük (motif du sanglier chassé par trois chiens sur le pilier 10) et, dans la documentation du II^e millénaire, les différentes « stèles *huwasi-* au /du Chien » et l'orthostate d'Alaç Höyük figurant une chasse au lion avec deux chiens (Bittel 1976, 198 et Fig. 226).

⁹⁰⁴ Simon 2008, 20 et 27.

⁹⁰⁵ Freu 2012, 186-187. Voir surtout Yakubovich 2011, 539 : le titre renvoie clairement à l'épithète royal « le chasseur », porté par exemple par Tudhaliya IV (Simon 2009). C'est d'ailleurs la traduction finale proposée par Oreshko L.I., 416, pour le « CANIS.ZU(WA) » cité plus haut : « le chasseur » (Oreshko L.I., 416).

⁹⁰⁶ Forrer 1929, 105, repris par Miller 2007, 134.

⁹⁰⁷ Oreshko L.I., 389-390. Voir aussi Laroche 1966, 292.

⁹⁰⁸ De *amu-*, « je », qui renverrais à une divinité protectrice personnelle ? De *ura-*, « grand » ?

divin »⁹⁰⁹. Difficile de proposer une traduction. De « Arma », une des formes du dieu-lune en Anatolie au II^e millénaire, ce qui ne serait pas incohérent avec les liens que tous ces dieux punisseurs entretiennent avec le dieu-lune du Harran (sorte d' « envoyé du dieu Arma »)⁹¹⁰ ? Du hitt. *armala-*, « malade », cette figure ayant un clair pouvoir de destruction, en ce cas via les maladies et les épidémies qu'il peut apporter ou déclencher ? Le terme *arma-*, qui apparaît à SULTANHAN dans un contexte exécratoire similaire § 46 (« quiconque désirerait cet ARMA ») et traduit « ce nom » par Payne⁹¹¹ (« quiconque désirerait effacer / s'en prendre à ce nom ? »), pourrait fournir une autre piste, toute aussi hypothétique : un « dieu du nom », sorte de divinité protectrice des anthroponymes gravés ?

3. Le cercle de Nikaruha.

Au cercle de Nikaruha pourrait appartenir le (« DEUS ») *ma-ru-wa/i-wa/i-ni-sa* », « le dieu *maruwan-* », cité aux côtés de Nikaruhas à KAYSERI § 8 : « que le dieu *maruwan-* de Nikaruhas le ? ». Le terme, qui contient visiblement le suffixe *-wani*, fréquent dans la toponymie louvite (Aluwana...). Le déterminatif DEUS remplace ici ceux de URBS ou de REGIO⁹¹². René Lebrun propose une construction à partir de *matu-*, « le vin », par rothacisme, et voit dans cette figure « une divinité habitant le vignoble »⁹¹³. Au vu du contexte de formule de protection d'installations cultuelles et d'imprécation, nous proposons d'y voir une divinité spécifiquement gardienne des vignobles sacrés, qui rappellerait ainsi un exemple similaire du II^e millénaire. Il est question en effet en KUB 43.23 d'offrandes données à une « déesse gardienne du vignoble ». De même, un individu nommé Maruwa est cité dans la documentation de Masat Höyük datant du début de l'empire hittite⁹¹⁴. Cette divinité serait-elle alors un nouvel héritage de l'âge du bronze hittite ?

Toujours concernant cette divinité, nous proposons un parallèle direct avec la figure de Μάρων, compagnon de Dionysos dans la mythologie grecque, et même fils ou petit-fils du dieu chez certains auteurs comme Euripide⁹¹⁵. Nous développerons cette étude dans la dernière partie de notre travail.

3.5.8 Les divinités du monde agraire : le dieu maruwan, le dieu GRAIN, le dieu VIN et Halki.

Si l'hypothèse de René Lebrun est valide, le dieu *maruwan-* serait une autre divinité s'ajoutant aux figures tabaliennes entretenant des liens étroits avec la vigne et les vignobles, comme le « Tarhunza *tuwarsasi-* », « des vignes », avec l'iconographie « à la grappe de raisin », mais aussi le « dieu VIN » ((DEUS)VITIS-*sa*), cité à la suite du Tarhunza des Vignes et aux côtés du « dieu GRAIN » ((DEUS)BONUS-*sa*) dans

⁹⁰⁹ Hawkins CHLI 487 : « some divine agent or adjectiv qualifying such ».

⁹¹⁰ Le problème est que le dieu Arma disparaît en Anatolie aux IX^e et VIII^e siècles, au profit du dieu-lune du Harran, même s'il était encore présent dans l'onomastique à la fin du II^e millénaire (Armananis à KARAHÖYÜK-ELBISTAN). S'agit-il alors d'une figure divine inédite, d'un « *deus novus* », d'une réminiscence hittite ?

⁹¹¹ Payne 2012, 102, mais avec un ?.

⁹¹² Hawkins CHLI 474.

⁹¹³ Lebrun 2005 425.

⁹¹⁴ Mst 75/45 : 3-4 et 75/69 : 8-9. Voir Freu 2007, 183-184.

⁹¹⁵ Euripide, *Cyclopes*, v. 100 et 141.

l'inscription IVRIZ 2 (lignes 5-6)⁹¹⁶. La dyade constituée de ces deux divinités apparaît fréquemment dans les autres états néo-hittites, en particulier à Karatepe (par exemple « que cet endroit devienne un havre pour le Dieu-Grain et le Dieu-Vin », KARATEPE 1), et à Karkemish (Tarhunza doit « faire sortir de terre le dieu-Grain et le dieu-Vin », KARKEMISH A 2 § 7, *idem* KARKEMISH A 11a § 9). Cette dernière expression pourrait d'ailleurs être un indice textuelle supplémentaire pour une interprétation de l'iconographie du Tarhunza *tuwarsasi* à Ivriz et à Bor : les hauts épis de blé et le grand cep de vigne pourraient être vus comme des figurations respectives du dieu-Grain et du dieu-Vin.

Au monde agricole et à la sphère de la fertilité et des champs appartiennent le dieu-Grain cité ci-dessus, mais aussi le dieu Halki, que plusieurs auteurs identifie au « (DEUS)*198-*sa* », cité à six reprises dans l'inscription de TOPADA, systématiquement au sein d'un quatuor divin Tarhunza-Sarruma-(DEUS)*198-*sa*-(DEUS)BOS.*206.PANIS-*sa*. A propos de ces deux dernières figures, Kalaç proposait respectivement Halki⁹¹⁷, ancienne déesse des grains et de la fondation (probable lycien Qeli), et Sauska, déesse KAL de la nature sauvage, guerrière (voir l'épithète, toujours attestée au Ier millénaire à Tell Ahmar, de « Sauska de l'Armée ») et divinité personnelle de plusieurs Grands Rois hittites⁹¹⁸. Le logogramme *198 avait déjà été identifié par Hrozny (« végétation »), et Kalaç précisait « grain ». René Lebrun, s'il doute fortement de l'identification de la dernière divinité comme étant Sauska⁹¹⁹, valide celle d'Halki⁹²⁰. Il s'agirait alors de l'unique attestation d'Halki dans l'ensemble du monde néo-hittite, du moins à ce jour, nouvelle preuve de permanence religieuse hittite en Cappadoce. Dans l'inscription de TOPADA, Halki apparaît, aux côtés de ses trois acolytes, comme un dieu souverain, aux fonctions militaires et politiques :

- ils « courent devant » le roi lors de la bataille et lui donnent la victoire § 17
- ils permettent à nouveau au roi de vaincre l'ennemi parzu/a/téen lors du second face-à-face § 30
- ils sont chargés « d'écraser » quiconque effacerait l'inscription §§ 34-38.

Ainsi, au sein du quatuor, Tarhunza et son fils Sarruma interviendraient davantage dans un rôle guerrier et militaire, tandis que Halki et l'autre divinité assureraient la refondation et le réaménagement (agricole, peut-être urbain...) du territoire après les batailles, les liens étroits entre Halki (mais aussi Ea) et la fondation étant avérés dès le IIème millénaire hittite⁹²¹.

Concernant les autres divinités majeures des pantéhons, qui entretiennent des liens étroits avec la sphère agraire, l'eau et la fertilité, on renverra aux tableaux de synthèse qui figurent en 5.2.2 (3).

⁹¹⁶ Hawkins *CHLI* 525. Voir Dinçol A. Dinçol B., Poetto et Röllig pour la publication définitive, toujours attendue en cette fin d'année 2015.

⁹¹⁷ Ce dieu pourrait apparaître sur la stèle d'ELBISTAN § 14 (Masson 1979).

⁹¹⁸ Kalaç 1978, 121.

⁹¹⁹ Au vu du contexte (aides des divinités à la guerre puis reconstruction et réaménagement du territoire), Sauska pourrait faire sens ici, mais d'autres figures divines ne sont pas exclues, à commencer par Ea. Il s'agirait alors ici d'une de ses épithètes. En effet, on relève une triade dieu de l'orage-Ea- dieu Grain à TELL AHMAR 6 et une liste divine dieu de l'orage du ciel-Ea-Kuparmas-le dieu Matilis (le « dieu-orge »)-Tesub (...) à TELL AHMAR 1. Les tableaux rupestres de Yazilikaya entretiennent l'ambiguïté, les figures 38, 39 et 40 étant dans l'ordre Sauska – Ea – Halki/Kumarbi. Les trois divinités sont quoiqu'il en soit intimement liées.

⁹²⁰ Lebrun 2005.

⁹²¹ Voir Haas ou Mazoyer notamment.

3.5.9 Les divinités plus secondaires et plus problématiques.

Outre des permanences divines louvites purement hypothétiques, car ne reposant sur aucune preuve textuelle au Ier millénaire (Huwassanna de la ville d'Hubeshna, la divinité des chevaux et des sommets montagneux Pirwa, la déesse Maliya, « mère du vin et du grain »...) d'autres divinités apparaissent ou sont décelables :

- dans des mentions uniques, qui ne sont pas sans poser des problèmes de traduction et d'interprétation, comme la « *tunasan* URBS *a-na-ya* », la « Mère de Tuna » (lamelles de plomb de Kululu), et le « dieu Husa *hantilin* » (ISTANBUL 2)

- dans l'iconographie, avec la stèle de Kültepe, anépigraphie et figurant un dieu LAMMA de la nature sauvage, peut être plus précisément « de la steppe ».

- dans l'onomastique, avec plusieurs divinités anciennes qui visiblement continuent de jouir des faveurs des populations louvites cappadociennes.

1. La « Mère de Tuna » (?).

Dans le premier groupe figure la déesse-reine Hallara, que Lebrun propose d'identifier dans la « *tunasan* URBS *a-na-ya* », la « Mère de Tuna », qui reçoit « 80 moutons » (lamelle de plomb de Kululu 1 Vo 6)⁹²². Dans plusieurs documents du 2^{ème} millénaire, cette déesse-reine de la ville de Dunna / Tuna est citée aux côtés d'autres déesses-reines, qui dominent les panthéons de cités proches les unes des autres, et dont le maintien au Ier millénaire ne peut pas être définitivement écarté : Ammama de Tahurpa et Huwassanna de Hubeshna⁹²³. L'auteur reste prudent, car la phrase ne contient pas le déterminatif DEUS. De même, le thème *ana-* est surprenant, et serait utilisé ici en lieu et place de l'habituel *ani-* (« mère » en louvite)⁹²⁴. Si cette « *tunasan* URBS *a-na-ya* » est bien l'antique déesse-reine de Dunna, Hallara, nous serions confrontés pour reprendre les termes de René Lebrun « à un beau cas de permanence culturelle ». Dans cette documentation sur plomb de Kululu, l'hypothèse du don d'offrandes à une divinité demeure quoiqu'il en soit plausible, étant donné qu'il est fait mention à plusieurs reprises de dons de moutons « à des statues de bois » (louv. *ta-ru-ti*), c'est à dire des temples dans la lamelle 2⁹²⁵. On déplorera d'ailleurs le fait que les noms des divinités honorées dans ces temples ne soient pas précisés dans ces documents.

2. Le dieu Husa *hantilin*.

Un autre théonyme pose des problèmes d'identification. Dans l'inscription ISTANBUL 2, B (1'), il est question d'un « (DEUS)*Husa hantilin* ? », dans un contexte de

⁹²² Lebrun 2008, 460 à 463 (Hallara au deuxième millénaire), puis 464 (sur la « mère de Tuna » mentionnée dans une des lamelles de Kululu).

⁹²³ Voir les listes officielles des dieux témoins énumérés à la fin de plusieurs traités hittites, dont celui conclu entre Tudhalia IV et Kurunta, mais aussi d'autres documents comme le décret du roi Hattusili III relatif au *hekur* de Pirwa (KBo 6.28 + KUB 26.48 Vo 39).

⁹²⁴ Lebrun 2008, 464.

⁹²⁵ Hawkins CHLI, 510 + *commentary*, 512 : lamelle 2, Vo 3 (140 moutons pour 7 statues), Ro 12 (100 moutons pour 5 statues), 14 (100 pour 5) et 17 (141 pour 3). Si l'on divise grossièrement et hypothétiquement le nombre d'offrandes par statues, on obtient une moyenne de 20 moutons pour une statue (47 pour Ro 17). L'offrande à la « mère de Tuna », soit 80 moutons, serait ainsi effectivement très importante, et correspondrait bien à une déesse-reine. Sur *tarut-* comme institution, temple plutôt qu'administration civile, voir Freu 2012, 153.

guerre et de pillages⁹²⁶. *Husa-* n'est pas sans rappeler le théonyme de la déesse-reine d'Hubeshna, Huwassanna, mais Tas et Weeden préfèrent y voir un dieu inconnu jusqu'alors, *Husa*, qualifié ici d'*hantilin*, « principal, majeur, le premier ». Ce terme, ici épithète divine, apparaît comme adjectif à Karatepe (KARATEPE Ho § 26, « les premiers rois ») et montre également une racine commune avec la déesse du 2^{ème} millénaire Hantitassu d'Hurma, citée dans les dieux-témoins du traité Tudhalia IV – Kurunta (§ 25, h.), au sein de la liste des déesses-reines déjà citée à propos de la « mère de Tuna » ci-dessus⁹²⁷. Hantitassu et ce dieu *Husa hantilin* sont-ils à mettre en relation ?

3. Le « dLAMMA de la steppe ».

Dans l'iconographie, une autre divinité problématique est attestée. Une stèle ou plutôt un orthostate de Kültepe, datable du IX^{ème} siècle⁹²⁸ et conservé actuellement au musée de Kayseri (ill. n°), figure un dieu portant une lance dans la main droite, et dont le poing gauche tient à la fois un aigle et, par les pattes de derrière, un lièvre. Il porte une barbe fournie, une tresse se terminant par une volute, un kilt frangé et une tiare en pommeau à deux étages de cornes. Les interprétations des spécialistes divergent :

- un “*tutelary-god*” pour Özgüç
- un “*hunting-god*” pour Bossert⁹²⁹
- un « dieu de l'orage local » pour Aro⁹³⁰
- un “*Schutzgott der Wildflur*”, donc un „dieu LAMMA de la nature sauvage“ pour Brandenstein, et plus récemment selon Manfred Hutter⁹³¹.
- un « *falconry god* » chez Sams⁹³²

L'hypothèse d'un dieu de l'orage est selon nous à écarter. En effet, la tiare à cornes, le chignon en spirale et le kilt frangé appartiennent certes à l'iconographie des dieux de l'orage du I^{er} millénaire, mais également aux divinités « guerrières » visibles dans les programmes d'orthostates de Karkemish et de Zincirli, divinités que plusieurs spécialistes identifient avec le dieu Nikaruha⁹³³. Sur l'orthostate de Kültepe, comme à Zincirli (un des orthostates de l'aile Est) et à Karkemish (« Long Wall of Sculpture » 3 / B 39 b), il faut remarquer la présence de la lance, et celle du chignon dont la volute repose sur la nuque, et non prolongée sous l'aisselle droite, ce qui apparaît comme une caractéristique systématique des dieux de l'orage du I^{er} millénaire⁹³⁴. Mais contrairement à l'ensemble de ces figures, le dieu de Kültepe ne porte pas d'épée au côté.

En revanche, l'hypothèse d'un dieu LAMMA de la nature sauvage est bien plus séduisante. La lance est bien au II^{ème} millénaire un attribut des dieux LAMMA, qui peut

⁹²⁶ Tas et Weeden 2011, 57.

⁹²⁷ Beckman *Reallexicon*, 314. La liste s'organise comme suit : « Hantitassu d'Hurma, Abara de Samuha, Katahha d'Ankuwa, Ammamma de Tahirpa, Huwassanna d'Hupisna, Hallara de Dunna [Lelwani] ».

⁹²⁸ Özgüç 1971, 82-83. Une datation similaire est proposée par Bossert ou Bittel. Sams *OHAA*, 609, compare le style à celui de la dynastie de Suhis de Karkemish.

⁹²⁹ *Altanatolien*, 71.

⁹³⁰ Aro 2000, 316, qui s'appuie sur la tiare à cornes avec pommeau, selon elle caractéristique des dieux de l'orage du I^{er} millénaire.

⁹³¹ Brandenstein 1943, 78. Hutter 2004, p. 381 et suiv., identifie plus précisément dans cette figure une version louvite de la divinité hittite DLAMMA LÍL, la « divinité tutélaire de la steppe », dont le nom apparaîtrait dans d'autres états néo-hittites ainsi que sur un des autels d'Emirgazi (règne de Tudhalia IV).

⁹³² Sams *OHAA*, 609.

⁹³³ Par exemple Bonatz

⁹³⁴ Bunnens 2004, 76-79.

être vénérée comme objet de culte (exemple des offrandes à la « lance d'Inara »), et elle fait bien partie au Ier millénaire des attributs du dieu-cerf protecteur des forces vives de la nature Runtiya⁹³⁵. Les motifs de l'aigle et/ou du lièvre apparaissent dans la glyptique des comptoirs assyriens, en particulier à Kültepe (l'aigle fondant sur un lièvre, le dieu protecteur debout sur un cerf et tenant un aigle...)⁹³⁶, puis dans les descriptions de statuettes du IIème millénaire (arc dans la main droite, aigle et lièvre dans la main gauche)⁹³⁷, exactement similaires à plusieurs reliefs du Ier millénaire, comme ceux de Gölpinar (royaume de Kummuh) et d'Hacibebekli (royaume de Gurgum, ill. n°)⁹³⁸. On serait ainsi bien confronté à une Divinité Tutélaire, un dieu LAMMA, protecteur de la nature sauvage mais aussi des chasses, le lièvre étant souvent interprété comme le résultat de la chasse⁹³⁹, à priori différent selon nous de Runtiya lui-même, et sans doute plus précisément en lien avec le monde de la *gimra*, « la steppe »⁹⁴⁰, dont le bestiaire traditionnel est constitué de l'aigle/faucon et du lièvre. Tous ces éléments nous ramènent à une haute époque et illustreraient à nouveau le très fort conservatisme religieux tabalien, de même que la permanence de ces figures divines tutélaires dans la ville de Kültepe même, des *karum* assyrien jusqu'au début du Ier millénaire.

4. Les divinités perceptibles dans l'anthroponymie et la toponymie.

Enfin, l'onomastique fournit tout un éventail d'anthroponymes construits sur des noms divins, ce qui pose la question de la permanence de leurs cultes. Il s'agit pour la grande majorité d'entre eux d'anciennes divinités louvites. Concernant les théophores des divinités dont les cultes sont bien attestés par l'épigraphie et l'iconographie, nous renvoyons à la partie intitulée « les hommes ». Nous disposons ainsi dans notre corpus anthroponymique de théophores, certains avérés, d'autres à manier avec beaucoup plus de prudence, en raison des possibles homonymies avec des noms communs, d'autres enfin bien plus incertains et hypothétiques :

- dans le premier groupe, nous trouvons la déesse Mamma/i⁹⁴¹, avec des anthroponymes comme Mami ou Tiyamamu (« Mamma garde, surveillance »)⁹⁴², le dieu Ilali

⁹³⁵ Haas 1994, 454. L'iconographie de Runtiya à Aleppo (ALEPPO 4), Malatya (MALATYA 5), Hacı Bebekli et Karasu (voir Hellenkemper and Wagner 1977, p. 167-173) montre les attributs suivants : l'arc sur une épaule dans les trois cas, debout sur un cerf (sauf à Aleppo) et la lance fichée (sauf à Malatya). Le disque solaire figurant au dessus de la scène à Karasu et Hacı Bebekli pourrait soit insister sur le rôle divin de garant de l'équilibre cosmique, soit indiquer une divinité LAMMA plus spécifiquement royale ou en tous cas en lien avec des chasses royales. Cette iconographie, le cerf totémique divin excepté, similaire à celle d'Hatip (dieu Kupanta/Kuruntiya), reprend également celle des grands rois hittites (sceaux, relief de Südburg à Hattusha...), déjà imitée par les autres souverains locaux et des princes du IIème millénaire (Hanyeri, Karabel...). Sur l'orthostate de Kültepe, on notera la lance dressée, et non fichée, de même que l'absence de l'arc, ce qui nous pousserait à écarter son identification avec le dieu Runtiya.

⁹³⁶ Özgüç (Nimet) 1965, 66-67, qui identifiait déjà p. 67 la divinité tutélaire de la glyptique de Kültepe comme étant un DLAMMA de la steppe, chargé de « protéger les chasseurs dans la campagne ». Voir aussi Orthmann *Untersuchungen*, p. 260 et la synthèse très complète sur les « *tutelary deities* » de Mac Mahon, 1991, en particulier les p. 3 à 5.

⁹³⁷ Haas *idem*, 452-453. Voir en particulier KUB 38.1 ii 1'-6, qui décrit précisément un DLAMMA LIL : un dieu, debout sur un cerf, avec arc dans la main droite, aigle et lièvre dans la main gauche, et épée au côté.

⁹³⁸ Bonatz 2000, 14.

⁹³⁹ Orthmann *idem* (lièvre comme « *Beutetier* », i.e animal comme „proie, prise“), rejoint par Mac Mahon *idem*, 4 (lièvre comme « *prey* », « prise »). Soulignons ici l'intérêt à ce sujet de plusieurs orthostates de Tell Halaf, qui illustre parfaitement ce bestiaire des chasses et de la steppe : un lièvre au dessus d'un cerf (A3/102), un aigle ou un faucon associé à des chasses au lion (A3/56) ou à l'antilope (A3/57)...

⁹⁴⁰ Mac Mahon *idem*, p. 5, type n° IV. Voir aussi p. 44 et 45 sur ce *gimras*DLAMMA, qui est d'abord et avant tout un dieu-chasseur.

⁹⁴¹ Laroche 1952, 82 (« *Ammamma* et *Mama/i* : noms de femmes »). Popko 2007, 65 cite le texte KUB 43.23 Rs. 29'f., où la déesse Mamma apparaît comme la parèdre du dieu de l'orage louvite Tarhunt.

/ Ilaliyant avec Ilali⁹⁴³, la déesse Kwanza (Kwazananni ou Kwaza-FRATER.LA)⁹⁴⁴ ou le dieu louvite de la guerre Iyarri, qui donne au Ier millénaire Iyara(/isa/i)⁹⁴⁵. Citons enfin le cas du (DEUS)*ta-sa-ku*, Tasku, qui clôt plusieurs listes divines d'ANCOZ (Kummuh), dans le cas du toponyme tabalien Tasaku⁹⁴⁶.

- d'autres sont plus incertains mais demeurent probables, plusieurs d'entre eux étant attestés dans l'onomastique de l'âge du bronze, comme les divinités Kikki⁹⁴⁷ (anthroponymes Kiyaki ou Kiyakiya), Kulla⁹⁴⁸ (Kuli), Hulla⁹⁴⁹ (Hulli), Nana⁹⁵⁰ (Nana ou Nanu) ou la divine montagne Nanni⁹⁵¹ (Nanimuta, mais avec le « danger » de l'homonyme *nani-*, « frère »). Il existe également un dieu Tatta à l'âge du bronze⁹⁵² (anthroponyme Tata au Ier millénaire), mais il semble préférable de rester sur le terme louvite *tata/i*, « père ».

- dans un autre groupe figurent des théonymes très problématiques, comme une divinité Suna (?)⁹⁵³, à la base du toponyme Sunawara ou de l'anthroponyme Sunatiyami

N'oublions pas de mentionner ici les anthroponymes composés à partir de noms de montagnes divines (un Harhariya, de la montagne du même nom, classique Argée ; Papanalis, écho de la *drapana*, divinité et montagne à Yazilikaya, « montagne » en hourrite) ou de rivières (un Sariya, de la rivière Sariya, moderne Gök Irmak/Cerkes-Soganli Delice Cay ; peut-être Hulasaya, de la rivière Hulaya).

10. Offrandes, libations et bestiaire du quotidien :

1. Les offrandes et les libations.

Citons tout d'abord les offrandes de céréale et les libations de vin, mentionnées dans plusieurs inscriptions. Elles illustrent bien l'importance en Tabal de la vigne, des vignobles sacrés et du vin comme libation lors des cultes⁹⁵⁴.

A KARAHÖYÜK-ELBISTAN § 15 « 1 *518, 1 *519, 1 *520 » sont offerts à un dieu, peut-être Halki, i.e « un mouton + une cruche [de vin] + une mesure de céréale »⁹⁵⁵.

⁹⁴² Lecture de Jasink 1995, 139 + n. 56.

⁹⁴³ Le dieu figure dans le panthéon des « chanteurs de Kanesh », aux côtés d'autres divinités louvites comme Pirwa ou la divine montagne Tapala (Beckman *Reallexicon*, 310, variante *Ialiyant* p. 311). Il s'agit, avec les divinités Pirwa, Darawa, Assiya et Kamrusepa des plus anciennes divinités louvites attestées à ce jour, comme le soulignent Popko 1995, 89 et Taracha 2000, 188. Le théonyme Ilaliyantes / Ilaliya est d'ailleurs parfois écrit au II^{ème} millénaire Ilali. Il pourrait s'agir d'un dieu de la végétation et des animaux sauvages, si on le compare à la déesse Uliliyasi, qui possède ces mêmes fonctions en Arzawa (Taracha 2009, 116).

⁹⁴⁴ Yakubovich 2014, 283-284. Cette déesse est désignée par l'auteur comme une « « *writing* » deity » et une « *fate deity* » (« divinité du destin »).

⁹⁴⁵ Lecture d'Hawkins *CHLI*, 507. Noter un intéressant Kwanza-yarr(i)- à CEKKE : « (qui appartient) à Kwanza et à Iyarri ».

⁹⁴⁶ Hawkins *CHLI*, 357.

⁹⁴⁷ Reçoit par exemple des offrandes lors des 33^{ème} et 34^{ème} jours consacrés à la fête de la montagne Puskurunuwa (*CTH* 618). Voir Mazoyer 2007, 365 (« Kiki, divinité inconnue »).

⁹⁴⁸ Cité par exemple en *CTH* 415. Le nom est par la suite bien attesté en grec (Κουλας / Κολαλημις, cf. Houwink ten Cate, p. 117 et 191).

⁹⁴⁹ A l'âge du bronze, à la fois un dieu, une montagne et un anthroponyme masculin (Laroche *idem*, 82).

⁹⁵⁰ Laroche 1952, 82, qui propose *dNana* comme pouvant être une autre lecture de Annana, et énumère les différents dérivés de l'âge du bronze en *Nan-* comme Nanaya, Naniyanza (construction proche de notre Nanimuta / Nanimuwita ?) ou Nananta.

⁹⁵¹ Figure parmi les divinités du panthéon d'Emar (Beckman *Reallexicon*, 315).

⁹⁵² Voir les anthroponymes *Datta*, *Arma-datta*, *Tatta* ou *Tatta-maru* à l'âge du bronze (Laroche 1952, 78). Sur le dieu et la montagne Tatta, voir Lebrun 2010, 174-175. Le Mont Tatta figure dans le panthéon de la ville kizzuwatnienne d'Hattarina (Beckman, *Reallexicon*, 315).

⁹⁵³ Rapprochement avec le terme hittite *siuni-*, « lumière », utilisé aussi pour désigner le dieu-soleil hittite (= louvite Tiwad), puis, potentiellement, le carien Sinuri ?

⁹⁵⁴ Nous reviendrons sur les liens étroits existant entre la vigne, le vin et le renforcement des capacités royales en ??? .

⁹⁵⁵ Hawkins *CHLI*, 294.

Sur la stèle de SULTANHAN §§ 22-29, on offre pour un Tarhunza des Vignes « 100 *tiwatalis* de vin [s.e. au début], puis à l'avenir, pour lui, une dîme [de vin annuel] », ce qui correspond à 1/10^{ème} des « 1000 *tiwatali* » (§ 25) que doit annuellement produire, dans l'idéal, le vignoble sacré aménagé par l'auteur de l'inscription Warwatiwara⁹⁵⁶,

L'inscription, très endommagée, de CALAPVERDI 1 contient la phrase § 3 « et il y en eut 100 pour la montagne »⁹⁵⁷. Si l'on fait le parallèle avec les inscriptions de SULTANHAN (ci-dessus) et de BOR (« et ici, les années où il me sera favorable, il y aura pour moi 100 *tiwatali* de X et 100 *tiwatali* de vin sucré » § 7), il semble probable qu'il s'agisse, ici aussi, d'une offrande de « 100 *tiwatali* », peut-être des libations de vin. On remarque également sur la même inscription le passage « 40-[*ha*] CERVUS x STATUA-x-x » et un segment de phrase similaire à CALAPVERDI 2 « 20-ha CERVUS [...]/*la-na* » : le caractère très fragmentaire ne permet en aucun cas de tenter une traduction, mais il semble toutefois possible d'y voir, au vu du contexte probable de cultes rendus à une montagne et peut-être au dieu-cerf Runtiya, des offrandes avec indication de mesures (liquide, peut-être plutôt orge ou autres céréales).

Signalons également deux termes de vocabulaire qui se rattachent au champ lexical des libations et des officiels du culte chargés d'accomplir ce geste rituel, comme le *uwatari-*, le « porteur de coupe » (aux fonctions palatiale et, peut-être, religieuse) des lamelles de plomb de Kululu, et surtout le « *wasurali-* de Tarhunt », « l'échanson » du dieu sur l'inscription KULULU (voir 3.2.1, 1.).

2. Le bestiaire domestique.

Le boeuf (louv. *wawa/i-*, log. BOS) figure par exemple dans le census de la lamelle de plomb de Kululu (3 + frag. 2). Le taureau était également un motif décoratif apprécié des souverains et des élites de Tuwana. Il orne plusieurs objets en bronze conservés dans les musées de Nigde (deux *dinoi* à double protomée de taureaux provenant du tumulus de Kaynarça, dernier quart du VIII^{ème} siècle⁹⁵⁸ ; une fibule-aiguille surmontée d'un petit taureau ; protomées de taureaux figurant sur le grand pithos de Göllüdag, cf Fig. à) ; objets divers visibles dans les musées d'Eregli et aussi de Kayseri. Un boeuf ou un taureau figure sur le panneau rupestre de Kuşçu Boyacı, qui semble tiré par une figure avec une corde⁹⁵⁹.

Le mouton (louv. *hawa/i-*, log. OVIS) apparaît en bonne place à nouveau sur les lamelles de plomb de Kululu (lamelle 2, § 1-3, qui porte sur des livraisons de moutons, avec indication du fournisseur et du bénéficiaire, et Frag. 1, qui pourrait être une liste de tributs)⁹⁶⁰. Ces éléments (voir note ci-dessous) de même que les recherches archéozoologiques menées sur plusieurs sites tabaliens de l'âge du fer font du mouton un

⁹⁵⁶ Hawkins *CHLI*, 470. Voir aussi Giusfredi 2010, 250-251 + n. 544 : « en se basant sur la production annuelle totale de 1000 *tiwatali*, l'offrande annuelle pour le dieu serait équivalent à environ 100 *tiwatali* de vin, ce qui correspond bien au chiffre cité § 26 ». L'auteur insiste sur l'originalité d'un tel texte, avec la notion de « développement des sacrifices se faisant en fonction de la production et de la croissance de la vigne, sans réel parallèle dans les autres textes ».

⁹⁵⁷ Hawkins *idem*, 498.

⁹⁵⁸ Akkaya 1994, 25 + Fig. 2 et 3.

⁹⁵⁹ Özcan et Yigit 2014, Fig. 13.

⁹⁶⁰ Freu 2012, 153-154. Par exemple § 1 : « 32 moutons (que) Muwahi donne à Nis ». Leur nombre peut varier de 14 jusqu'à 200. Pour le fragment de lamelle n° 1, les tributs varient de 21 moutons jusqu'à 133. En gardant à l'esprit que des livraisons ou même un tribut ne pouvaient toucher en aucun cas la totalité du troupeau d'un individu ou d'une ferme, certains cheptels pouvaient donc probablement compter jusqu'à 300, 400 têtes ou même davantage.

des fondements majeurs de l'économie mixte (élevage, ovin surtout, + agriculture) cappadocienne⁹⁶¹ et une des bases de l'alimentation des populations. Le mouton constitue enfin l'unité de référence pour les « justes prix »⁹⁶² : « un mouton valait 30 *tiwatali*-d'orge, 20 *tiwatali*- d'huile (?) et [... de vin sucré » à AKSARAY (§ 4 a-c) ou « deux moutons valaient 80 *tiwatali*- d'orge » [donc un mouton = 40 *tiwatali*- d'orge] à SULTANHAN. C'est enfin l'animal le plus fréquemment sacrifié en l'honneur d'une divinité (voir **b**) plus loin).

Le cheval (louv. *asu(wa)- / azu(wa-)*, log. EQUUS.ANIMAL, occupe une place fondamentale en Cappadoce⁹⁶³. Principale forme de tribut pris ou imposé par les rois néo-assyriens en Tabal (par exemple les 2000 chevaux pris à Hulli par Tighlat Phalasar III)⁹⁶⁴, le cheval figure en bonne place sur l'inscription d'ANDAVAL §§ 3-5, dans laquelle le roi de la ville de Nahitiya, Saruwani, dit avoir aménagé « ici un *la-pa-ni-wa/i-*⁹⁶⁵ pour son troupeau de chevaux », un « pâturage d'été » situé en altitude, équivalent des *yayla* turcs actuels, innombrables dans la région de Nigde. La stèle était certainement érigée au cœur de ces pâturages⁹⁶⁶.

Notons également un fragment de statue de cheval visible aujourd'hui au musée de Kayseri (ill. ?), avec selle et « étriers » biens visibles. D'époque très incertaine mais originaire de Kültepe, ce pourrait être « le fragment d'une statue équestre » mentionné par Hrozny en 1929, qu'Özgüç dit ne pas avoir retrouvé lors de ses prospections dans les musées régionaux⁹⁶⁷. Remarquons qu'aucun trou ou éléments de fixation ne semble apparaître sur la selle ou sur les côtés de la sculpture, possible indice d'une figure de cheval seule, sans cavalier.

Outre l'attestation à ANDAVAL, l'animal apparaît également dans des contextes divers :

- un contexte de guerre à TOPADA, où, en dehors de la mention de la « cavalerie » et des « chevaux » de l'ennemi du roi Wasusarma, il est question à trois reprises de la « REX+RA/I-ti (ANIMAL)EQUUS-wa/i-ti », « cavalerie royale », qualifiée § 19 « Première des Premières »⁹⁶⁸, et aussi § 16 d'un titre militaire « MAGNUS+ra/i-zi/a (ANIMAL)EQUUS-sa » (« MAGNUS-zi/a (ANIMAL)EQUUS-za/a » § 21), qu'il est

⁹⁶¹ Balatti et Balza 2012, 101-102. Sur l'importance de l'économie pastorale dans le monde hittite, voir Beckman, 1988.

⁹⁶² Freu 2012, 189 : « le mouton était considéré comme une véritable unité de prix, et, sans doute, comme l'équivalent du sicle d'argent » (tradition remontant au « code hittite »).

⁹⁶³ Le cheval est un motif courant dans la vaste *koiné* formée par la Phrygie, le Tabal, Que et l'Urartu : les « grands troupeaux de chevaux » phrygiens cités par Homère (*Iliade* 3.184f), les « chevaux de Salomon », importés d'Égypte et de Kue (*Rois*, 10 :28-29), les « chevaux urartéens » des sources assyriennes. La Cappadoce et l'Anatolie du sud sont bien des espaces où la domestication des chevaux a été particulièrement précoce, dès le III^e millénaire avant notre ère (voir par exemple Haas 1994b, 88).

⁹⁶⁴ Ou encore le tribut « du Tabal » de 738 (chevaux, ovins et bovins), « le tribut de chevaux et de mules » imposé par Sargon II à Kurtis d'Atuna, le « tribut annuel de grands chevaux » imposé par Assurbanipal au roi « Mugallu du Tabal » ou « les 597 chevaux (et) mules de Mugallu » en 651 (SAA XI ; cf Balza 2013, 10)... Voir partie , tableau pour les références. Sur ces tributs de chevaux, voir également Hawkins et Postgate 1988, 36, Aro, 1998 et Giusfredi 2010, 173 et n. 334.

⁹⁶⁵ Terme bien attesté à l'âge du bronze (*lapana-*, « pâturages d'été » ; LU *lapanalli-* », « bergers d'alpages »...). Cf CHD 3/1. Les LU *lapanalli-* occupent ainsi une place importante dans les cultes se référant au *naAhekur* de Pirwa, divinité louvite protectrice des chevaux et étroitement liée à la montagne et au rocher (Imparati 1990, 181).

⁹⁶⁶ Hawkins CHLI, 516. Sur la région de Nigde, le royaume de Tuwana et la Cappadoce en général comme un centre proche-oriental important, voir fondateur, de la domestication, de l'élevage et du dressage des chevaux, voir également Balatti et Balza 2012, 102, et surtout Balza 2013, p. 4 et suiv. Sur la stèle d'Andaval et son pâturage de chevaux comme étant lié à des pratiques économiques et une possible action militaire envisagée par Saruwani, voir Balatti 2012, 152.

⁹⁶⁷ Özgüç 1971, 81.

⁹⁶⁸ Hawkins CHLI, 457, « *hantiyasis hantis* ». Le terme semble désigner un escadron de cavaliers d'élite, peut-être différent de la simple « cavalerie royale » citée en d'autres endroits du texte. Voir aussi Balza 2013, 9 : « *expressions [wich] probably identify the name of different cavalry squadrons employed in the war* ».

possible de traduire « le Grand des chevaux »⁹⁶⁹, autrement dit le « commandant en chef de la cavalerie ». Le contexte de l'inscription ISTANBUL 2, qui mentionne, au milieu de batailles et de pillages, des « personnes TURLAKALI » liées à des « chevaux »⁹⁷⁰, est relativement identique.

- un contexte de chasse royale à BOHCA § 10, dans le segment « lorsque mes pères et grands-pères ANIMAL.EQUUS-*su-sa-ta-la-u-na* » [i.e « allaient, chevauchant »]⁹⁷¹, Runtiya ne les a pas aidé comme il m'aide moi », suivi de la partie où le roi Kurti affirme avoir tué 100 gazelles en une seule chasse.

- un contexte enfin religieux, dans deux représentations figurées, l'une, relativement certaine, sur la stèle Tavsan Tepesi 2, l'autre, plus problématique, sur le petit relief rupestre d'Ivriz. Leurs points communs sont géographique (Cappadoce méridionale), chronologique (entre le XII^e et le IX^e siècle, pour rester sur une échelle large) et iconographiques (petite taille, queue longue et large, forme du crâne...). La stèle de Tavsan Tepesi 2 montre une figure (divine ?), au torse décoré d'un disque, qui porte un bâton court, penchée sur le cheval⁹⁷², et qui fait face à une autre figure trônante, dont seuls les pieds reposant sur un marche-pied sont visibles, marche-pied soutenu par un lion. L'interprétation générale nous échappe, mais la stèle ne pourrait avoir été qu'un « exercice » de sculpteur ou une oeuvre inachevée, peut-être dans un contexte d'atelier et de carrières⁹⁷³. Le petit relief rupestre d'Ivriz⁹⁷⁴, à une trentaine de mètres seulement du grand relief de Warpalawa, montre une figure dont seuls les chaussures et le bas de la robe sont visibles. Derrière elle, un personnage plus petit mène un animal, une main sur sa tête, l'autre près de sa croupe⁹⁷⁵. Les différents parallèles dans l'iconographie néo-hittite (exemples similaires à Malatya et à Karkemish⁹⁷⁶) semblent suggérer la représentation d'un « rituel avec des libations et le sacrifice d'un animal », pratiqué autour du relief, en lien avec la source en contrebas et les aménagements rupestres visibles au-dessus (marches menant à une plate-forme, avec un probable bassin à libations sculpté à même la roche)⁹⁷⁷. Concernant la ou les divinité(s) honorée(s) ici, Lionel Bier proposait une figure « *of the vanishing type* »⁹⁷⁸, qui « abandonnait » le pays et le laissait en proie à la famine (en période hivernale et/ou en cas de faute rituelle du roi) similaire à Telipinu ou au dieu de l'orage de Nerik, que des rituels doivent faire revenir via les sources et les résurgences karstiques. Cette hypothèse demeure séduisante et tout à fait cohérente dans un contexte de sanctuaire aqua-rupestre comme celui d'Ivriz, mais si l'animal conduit par l'officiant est un cheval, l'interprétation devient alors plus difficile.

⁹⁶⁹ Hawkins *idem*. Ce personnage, dont le titre rappelle clairement d'autres titres administratifs, religieux ou militaires hittites (le « Grand du Vin » par exemple), possédait-il un rôle plus important, administratif palatial ou diplomatique, comme l'« AURIGA » hittite (Archi 2010, 47, et D'Alfonso 2009) ?

⁹⁷⁰ Traduction proposée par Tas et Weeden 2011, 58.

⁹⁷¹ Hawkins *CHLI*, 480. « Ride [on horse-back] » pour Balza 2013, 9. Voir le hitt. *aššuššanni-*, « entraîneur de chevaux ».

Masson 1998, 30, précise « hippologue ».

⁹⁷² « Ein kleines Tier » chez Bergès et Nollé 2000, 104.

⁹⁷³ Hypothèse de Cinaroglu, 1986.

⁹⁷⁴ Bier 1976, Fig. 2, 3 et 5.

⁹⁷⁵ Un « capridé ou un taureau » pour Bier ; « a horse, a dog but more possibly a bull since it is thought that is a sacrificial scene » in Bilgin, www.hittitemonuments.com.

⁹⁷⁶ Orthmann *USHK, Karkemish*, Aa / 4, Taf. 20, d. Voir aussi MALATYA 5, 6 et 8 (surtout 6, dans le cas où la plus grande figure à Ivriz serait une femme, peut-être une reine).

⁹⁷⁷ *Idem*, 123-125. L'auteur interprète le bassin sculpté comme un bassin à libation, là où Mellink voyait, à tort, un socle de statue.

⁹⁷⁸ *Idem* 125, qui cite KUB 15 34 iii, §§ 33 à 40.

La pratique du sacrifice de chevaux est bien attestée à l'âge du bronze, mais dans un contexte de funérailles royales⁹⁷⁹, et non comme victime sacrificielle classique destinée à des divinités. S'agirait-il alors à Ivriz de cérémonies en lien spécifique avec les chevaux et/ou avec une divinité associée au cheval, comme l'étaient Ištar, Pirinkar et surtout la divinité louvite Pirwa, divinité guerrière protectrice des chevaux⁹⁸⁰ ? Les fragments de tablettes KUB 29.44, 48, 55 et KBo VIII décrivent par exemple un « programme de lavage [des chevaux] précédé d'un rite »⁹⁸¹ : 9 lavages en un jour, « accomplis à la rivière », avec des formules magiques récitées en hourrite et en louvite demandant à Pirinkar et Ištar la protection et le bien-être des chevaux. Nombre d'éléments rappellent ici Ivriz et son environnement⁹⁸², et des cultes pour le dieu (ou la déesse ?) Pirwa, divinité intimement liée à la montagne et à ses pâturages d'été, ne sont ainsi peut-être pas nécessairement à exclure⁹⁸³. Les liens entre le cheval, d'ailleurs divinisé, et Telipinu sont également attestés par des textes hittites de l'âge du bronze, comme « le dieu Cheval de l'instrument (en bois) de Telipinu », peut-être un « cheval associé à Telipinu dans ses missions agraires »⁹⁸⁴. L'hypothèse d'un culte ancien rendu à une « figure fugitive » type Telipinu et celle de l'identification de l'animal figurant sur le petit relief comme étant un cheval trouveraient alors un possible croisement.

Rappelons également le nombre important de divinités liées aux chevaux vénérés en Cappadoce hittite, particulièrement dans le panthéon de Kaneš/Neša (Maliya, Pirwa, Kamrušepa...) et le fait que, dans la religion louvite, le dieu de l'orage Tarhunt n'est pas associé aux taureaux mais bien aux chevaux, qui tirent son char⁹⁸⁵. Cet aspect de Tarhunt en Cappadoce a sans doute participé au transfert de ce dieu de l'orage louvite vers la figure du dieu pisido-lycien Kakasbos, notamment sous son nom Trikasbos (voir ci-dessous).

L'importance du cheval en Cappadoce se décèle enfin dans les professions de plusieurs individus portant le gentilice *Tabalayu* sur des documents d'Assur, par exemple le n° 24, « dresseur de chevaux », ou d'autres individus « anatoliens » nommés *Ku-babu*⁹⁸⁶. Les chevaux cappadociens seront par la suite fréquemment cités dans la composition des armées hellénistiques et romaines, et un « dieu Asbamaïos » se retrouve dans la région de Tuwana à l'époque classique (= la Thyanitide), « patron de l'élevage des chevaux »⁹⁸⁷. Selon René Lebrun, ce terme « Asbamaïos » renverrait au lycien *esbe-*, « cheval », louvite *azu(wa)-*, de même sens⁹⁸⁸. On retrouve du IV^e siècle avant J.C jusqu'au III^e siècle après une divinité associée au cheval et dont le nom est explicable par la même étymologie, Kakasbos, en Pisidie et en Lycie⁹⁸⁹. Parmi les très nombreux reliefs rupestres

⁹⁷⁹ Voir la nécropole royale d'Osmankayası par exemple (Bittel 1958 ; Masson 1998, 35-36).

⁹⁸⁰ Voir par exemple une description de son idole (traduction Masson *idem*, 35) : « Pirwa [...] une figurine masculine sertie d'argent [...] debout sur un cheval en bronze [...] ; tient la rêne en argent. »

⁹⁸¹ Masson *idem*, 111-120.

⁹⁸² Voir par exemple le vaste *yayla*, toujours utilisé aujourd'hui comme pâturages d'été pour les troupeaux de moutons, s'étendant près du *kale* byzantin qui surplombe le site d'Ivriz. Ce *yayla* fait ainsi en quelques sortes écho au *la-pa-ni-wa/i* mentionné sur la stèle d'ANDAVAL.

⁹⁸³ Imparati 1990, 180-181 (culte de Pirwa dans la montagne Lihsa ; un « *na4hekur* de Pirwa » attesté à l'époque de Tudhalia IV, avec déplacement dans la montagne de l'image de la divinité).

⁹⁸⁴ KBo 29.210 Ro 5, cité et étudié par Lebrun 2013, 301.

⁹⁸⁵ Balza 2013, 13. Voir aussi Haas 1994b.

⁹⁸⁶ Zadok 2010, 423-424 / 414-416.

⁹⁸⁷ Gagé 1926, 117-118, cité par Lebreton 2013, 229, dans son étude de la « fontaine d'Asbama ».

⁹⁸⁸ Lebrun, in « Considérations sur le dieu Fleuve en Asie Mineure de l'âge du bronze à la période gréco-romaine », *ECDP*, cité par Lebreton, *idem* ci-dessus.

⁹⁸⁹ Labarre, Özsait M. et Özsait N. 2006, 104-107. Pour Neumann 1979, 265-266, le théonyme présente bien le lycien *esbe*, « cheval ». Ce dieu « relèverait de la catégorie des dieux de la guerre » pour Lebrun 1998, 146.

pisidiens qui le figurent, par exemple à Tefenni, et les inscriptions qui lui sont dédiées, on trouve d'ailleurs des graphies ou des épithètes probablement rattachables à des racines louvites, comme Trikasbos (de *Troko-* = louv. Tarhunt ?) ou un « Kakasbeus *kursanti* » (? « à la *kursa* » ? Donc « au sac de chasseur » ?). On peut noter également l'iconographie détaillée du cheval et de son équipement sur ces reliefs⁹⁹⁰.

3. Le bestiaire sacrificiel.

Les sacrifices d'ovins et/ou de bovins dominent largement dans notre corpus. Mais d'autres animaux, comme la gazelle – aussi trophée des chasses royales – et peut-être même des oiseaux, font également parties du bestiaire sacrificiel. Nous présentons ces différentes attestations dans le tableau synoptique page suivante.

⁹⁹⁰ Sur l'histoire et la symbolique du motif du cheval en Anatolie hellénistique et romaine, voir Özsait M., Labarre et Özsait M. 2004, 75 et réf.

Animal sacrifié	Attestation	Dieu honoré	Nombre de victimes	Occasion / périodicité
Boeuf	KULULU 1 § 6	Tarhunza de la montagne	1	annuelle
Mouton			3	
Mouton	EREGLI § 3	Tarhunza ?	1	annuelle ?
Mouton <i>kurupi-</i> (<i>id.</i> lettre d'Assur §37) (OVIS) <i>kurupi-</i> , « mouton sacrificiel » (Payne 2012, 108 et 118)	BULGARMADEN § 11	Les « dieux de la montagne Muti » (= « dieux de Tarhunaza », auteur de l'inscription)	1	annuelle
Boeuf	SULTANHAN § 3	Tarhunza des vignes	1	Au moment de l'érection de la stèle et aménagement du vignoble
Mouton			9	
Boeuf	SULTANHAN § 26 et § 29	<i>Idem</i>	9	« Lorsque le vignoble sera prolifique »
Mouton			2	annuelle
Boeuf	IVRIZ 2, C.	<i>Idem</i>	?	?
Mouton				
Boeuf et/ou Mouton ? (ANIMAL.BOS- <i>ha-wa/i</i>)	HISARÇIK 2 § 2	Montagne Harhara	?	Festival ?
Gazelle <i>irwa-</i> (de l'akk. <i>arwium</i> , Hawkins <i>CHLI</i> , 484 ? Quoiqu'il en soit différent des (ANIMAL)GAZELLA chassées par Kurtis à BOHCA. Des gazelles « sacrificielles » ?	HISARÇIK 1 § 2 et § 4	<i>Idem</i>	9	Lors de l'institution du festival § 2
			9	« 9- <i>ti-sa</i> [...]ANNUS- <i>sa4-si-sa-</i> » = « le 9 ^{ème} de l'an » (Hawkins <i>idem</i>), à comprendre comme « le 9 ^{ème} mois » ou alors « la 9 ^{ème} année » (Mazoyer 2006a, 118) ?
« AVIS »(-) <i>ta-wa/i-na-ri+i-</i> : « oiseau TAWANI » (Hawkins <i>CHLI</i> , 469 ; voir ci-dessous pour les autres interprétations possibles)	SULTANHAN § 12	Tarhunza des vignes	1	Deuxième offrande, après les sacrifices du § 3
Mouton (probablement dans la perspective de sacrifices futurs, ou alors destinés à l'institution en général)	Lamelle de plomb de Kululu 2 § 1, 3 § 2, 12 § 3, 14 § 3, 17	Pour des <i>tarut-</i> , « statues de bois » i.e « temple, sanctuaire » 7 « statues » 5 « statues » 5 « statues » 3 « statues »	140 100 100 141	Livraisons à des temples, par des cités : 20 / sanctuaire ? <i>Idem</i> <i>Idem</i> 47 / sanctuaire ?

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de cette synthèse.

1. Le mouton domine largement, et dans les attestations d'animaux sacrifiés en général, et dans les sacrifices « simples », c'est à dire sans autres animaux, offrandes ou libations associés. Cet animal constitue la « base » de tout sacrifice, offert à toutes sortes de divinités, majeures mais aussi plus secondaires. On retrouve cet aspect par exemple à Karkemish⁹⁹¹. Il semble constituer également la plus grande partie des cheptels possédés par les temples et les institutions religieuses (*voir la dernière ligne du tableau*).

2. Le boeuf est utilisé et considéré au contraire comme une victime sacrificielle plus importante, réservée aux dieux de l'orage et aux dieux souverains (*voir note 261 ci-dessous*). Un animal proche, le taureau, est d'ailleurs étroitement associé au dieu de l'orage dès les périodes les plus anciennes : la forme même de la divinité hattienne Taru⁹⁹² ; les taureaux Serri et Huri qui tirent le char de Tesub ; le fils de Tesub, Sarruma, portant l'épithète « taurillon [hitt. *hubidi-*] du dieu de l'orage » ; l'animal totémique du dieu de l'orage, au II^eème comme au I^{er} millénaire...

3. Lors de « l'installation » d'un dieu (stèle...) et de la consécration originelle d'un lieu (sanctuaire, vignoble sacré, bâtiments associés...), les Louvites réalisaient la plupart du temps des offrandes « complexes », comprenant sacrifices de bovin(s), d'ovin(s), libations et/ou offrandes de grains, comme on peut l'observer à KARAHÖYÜK et à SULTANHAN.

4. Il est rare que soient mentionnés les sacrifices et offrandes liés uniquement à l'érection d'un monument ou à la consécration d'un lieu. Dans cinq cas, le dédicant fixe également une périodicité annuelle, ce que l'on retrouve dans le principe même du festival religieux (ici pour la montagne Harhara ou, sur le grand relief d'Ivriz, un possible festival agraire), qui repose sur la notion de renouvellement et de cycle, saisonnier ou autre. Ces aspects sont liés à la notion, fondamentale comme on l'a vu, de stabilité et d'équilibre universelle durable, et d'éternité de l'acte fondateur⁹⁹³.

Plusieurs termes et aspects religieux observables dans le tableau appellent enfin quelques commentaires.

1. On relève ainsi des termes intéressants, désignant spécifiquement l'animal sacrifié, comme si préalablement consacré, le différenciant ainsi de l'animal domestique commun, chassé ou consommé quotidiennement : (OVIS)*kurupi-* / (OVIS)*hawali-* ; (GAZELLA)*irwa-* / (ANIMAL)GAZELLA⁹⁹⁴.

⁹⁹¹ KARKEMISH A 11b + c §§ 17-18 : « en plus du pain annuel pour les dieux, un boeuf et un mouton pour Karuha, un boeuf et un mouton pour Kubaba, un mouton et un KUTUPII pour Sarku, un mouton pour les dieux, un mouton pour les déesses ». Payne 2012, 72 et n. 87 décrit la liste comme s'organisant « *from richer to lesser offerings* », interprétant d'ailleurs au passage le terme KUTUPII comme étant un animal plus jeune ou de plus petite taille que le « mouton » lui-même. L'auteur propose « agneau (?) » dans un autre ouvrage (2010, 147). Cette précision KUTUPII pourrait ainsi faire écho aux deux OVISarmasités à SULTANHAN § 3, « moutons âgés d'un mois ». Il nous semble toutefois que cet animal KUTUPII pourrait aussi être rapproché du « mouton *kurupi-* » de BULGARMADEN, via un rhotacisme *kutu-* / *kuru-*, identifiable par exemple dans « *maruwan-* », de *matu-*, « vin » (hypothèse de Lebrun sur le « dieu *maruwan-*, voir plus haut).

⁹⁹² Green 2003, 288.

⁹⁹³ Voir dans plusieurs de ces textes, outre l'emploi du futur, les termes et expressions – en apposition ou postposition par rapport à la description du sacrifice – appartenant aux champs lexicaux de la temporalité, de l'avenir et de la répétition : « chaque année » (KULULU 1, BULGARMADEN), « à l'avenir » (TOPADA), « à l'avenir » puis « chaque année » (SULTANHAN), « le 9^{ème} de l'an » (ou « la 9^{ème} année », HISARCIK 1).

⁹⁹⁴ On retrouve un terme proche à HAMA 4 § 11, « (« BOS »)*u-su-pa-* » i.e un « boeuf sacrificiel ». Payne 2012, 65 et n. 78, qui cite Yakubovich (*u *waw-*, « boeuf » + *suppa-*, « viande sacrificielle »).

2. L' « oiseau TAWANI » sacrifié à SULTANHAN § 12 pose des problèmes de traduction⁹⁹⁵. S'il s'agit bien d'un oiseau, comme le déterminatif AVIS semble l'indiquer, on serait alors face à l'unique exemple d'offrande de volatile, dans l'ensemble du corpus néo-hittite. Cette pratique est en revanche bien connue chez les Hittites et surtout les Hourrites, qui utilisaient fréquemment les oiseaux comme sources d'oracles (les oiseaux oraculaires *alila-*, *alliya...*)⁹⁹⁶ mais aussi comme offrande (le célèbre oiseau *kalmuši-* par exemple). Mais le terme pose plusieurs problèmes de traduction⁹⁹⁷. Selon Petra Goedegebuure par exemple, il pourrait désigner la stèle elle-même⁹⁹⁸.

3. Enfin, on observe l'importance symbolique et rituelle du chiffre 9 (hitt. *nûza*, louv. *nuwa*)⁹⁹⁹, déjà attestée à l'âge du bronze. Ce chiffre est fréquemment associé aux rituels de fondation au deuxième millénaire : durant la fête de la Montagne Puškurunuwa, l'égide est renouvelée une fois tous les 9 ans, de même que le chêne vert lors de la fête de Telipinu¹⁰⁰⁰. Le chiffre 9 « exprimait pour les Hittites la totalité et la plénitude »¹⁰⁰¹. On peut en multiplier les exemples : dans la théogonie hourrito-hittite, la « royauté céleste » passe successivement de tel dieu à tel dieu par période de 9 ans (un cycle parfait donc), pour finalement parvenir à Kumarbi¹⁰⁰² ; dans un programme de lavage des chevaux précédé d'un rite, il est stipulé que, sur une journée, 9 lavages doivent être effectués « à la rivière »¹⁰⁰³ ; dans le rituel de l'impureté / du fleuve de Tunnawiya, le patient, représenté sous la forme d'une figurine d'argile, est nettoyé de l'impureté qui le hante à l'aide de 9 peignes¹⁰⁰⁴... On le retrouve mentionné dans nos sources lors du festival de la montagne Harhara (9 gazelles sacrifiées ; périodicité du rituel tous « les 9èmes de l'an » ou « la 9^{ème} année », écho étonnant des textes hittites de l'âge du bronze et attesté uniquement dans cette inscription), mais aussi dans le nombre d'animaux sacrifiés à SULTANHAN, à deux reprises (9 moutons / 9 boeufs). A Izgin (royaume de Melid), il est encore question des offrandes pour « les 9 dieux »¹⁰⁰⁵. Il est enfin possible que le terme *nuwa* / *nu* se retrouve dans les anthroponymes Nu et Nunu, ce qui, au vu de la symbolique de perfection, de totalité correspondrait bien à la valeur prophylactique d'un nom propre. Notons également qu'un autre chiffre, le 3, apparaît fréquemment dans la littérature hittite, « chiffre magique et module de base du mythe de Télipinu comme de la fête d'automne de Télipinu » d'après Michel Mazoyer¹⁰⁰⁶. Plusieurs fêtes religieuses se font sur une durée de trois jours, comme

⁹⁹⁵ Hawkins *CHLI*, 466, traduit bien la phrase par « ensuite, je me présentais devant lui avec un oiseau TAWANI » (« à comprendre comme une offrande d'oiseau » p. 469), mais Payne 2012, 101 et n. 130, s'appuyant sur Goedegebuure 2007, 324, propose « je l'ai à nouveau honoré avec ce TAWANI ».

⁹⁹⁶ Mouton, *Glossaire hittite*, 2. Sur les vols d'oiseaux comme présages à l'âge du bronze hittite, voir Haas, 1996.

⁹⁹⁷ Le terme TAWANI se retrouve sur l'inscription KARKEMISH A 11a, mais dans un tout autre contexte, celui du « DOMUS+SCALA(-)*tawani-* », « appartement supérieur », construit par Katuwas pour sa (défunte ?) femme, Anas. Enfin, il fait partie de la titulature d'Hartapu à KIZILDAG 4 § 3 « grand roi *416-*wani* », lu « *tawani-* » par Poetto puis Hawkins *CHLI*, 441, titre qui se retrouve chez les grands rois hittites, en lien avec les conquêtes territoriales (inscriptions de YALBURT et SÜDBURG). Toutes ces attestations compliquent encore l'étymologie et la traduction de ce terme.

⁹⁹⁸ Goedegebuure 2007, 324-325.

⁹⁹⁹ Poetto 2010, 242-245.

¹⁰⁰⁰ Mazoyer 2007, 365-366. Hawkins, à propos du festival créé par Warpiri sur la montagne Harhara (inscription HISRACIK 1), cite d'ailleurs le rituel de fondation KUB 33.120 i 12, 18 (*CHLI*, 484). Voir aussi KUB 55.43 : « quand ils renouvellent les égides [de] Zithariya et de la divinité tutélaire de Hatenzuwa, soit la neuvième année, ou quand ils les renouvellent la date n'est pas indiquée ». Certaines fêtes religieuses hittites célébrées à des intervalles importants montrent ainsi deux périodicité : soit tous les 6 ans (par exemple la célèbre « fête des 6 ans »), soit tous les 9 ans (Klock-Fontanille 1998, 47).

¹⁰⁰¹ Mazoyer 2007, 366. Sur le symbolisme du chiffre 9 dans la littérature babylonienne et hittite, voir Gurney 1978, p. 27 à 31.

¹⁰⁰² Klock-Fontanille 1998, 59.

¹⁰⁰³ KUB 29.44, 48, 55 et KBo VIII. Voir Masson 1998, 111.

¹⁰⁰⁴ Mouton 2013a, 79.

¹⁰⁰⁵ Hawkins *CHLI*, 316.

¹⁰⁰⁶ Mazoyer 2007, 356.

la fête du KILAM, et on retrouve ce chiffre ou ses multiples dans les listes quantifiées d'offrandes ou d'animaux sacrificiels (les « trois moutons » de l'inscription KULULU 1)¹⁰⁰⁷. Toujours concernant ces quantités destinées au sacrifice, l'association « un boeuf et trois moutons » (KULULU 1 toujours), est elle aussi particulièrement récurrente à l'âge du bronze (*voir note 287*).

3.5.11 Le bestiaire sauvage et le bestiaire protecteur.

1. Le cerf et la gazelle.

Le cerf, s'il n'est pas mentionné explicitement dans nos textes ni figuré dans l'iconographie palatiale (comme sur les scènes de chasses des orthostates de Tell Halaf, Malatya, Karatepe ou Sam'al)¹⁰⁰⁸, demeure omniprésent dans la céramique décorée d'Alişar höyük (*Alişar IV*), sous une forme stylisée¹⁰⁰⁹. Les bois de cerf constituent le hiéroglyphe CERVUS, utilisé pour la graphie du théonyme Runtiya. Pour désigner le cerf proprement-dit, le hiéroglyphe CERVUS est d'ailleurs « monumentalisé », comme il l'était déjà sur l'inscription d'Hatip, à ÇALAPVERDI 1 (tête de cerf avec bois démesurés) et ÇALAPVERDI 2 (cerf entier, comme à Hatip). Enfin, l'animal apparaît implicitement dans les « bêtes sauvages » (louv. *hwitar-*, log. « ANIMAL.BESTIA »)¹⁰¹⁰, lors des chasses (BOHCA et BULGARMADEN). Ces chasses étaient bien au IIème comme au Ier millénaires ritualisées¹⁰¹¹, les bêtes sauvages étant « accordées » par le dieu protecteur des forces vives de la nature, Runtiya.

Dans ces chasses figurent également la gazelle (louv. *sasa-*, log. (ANIMAL)GAZELLA), à BOHCA à nouveau. En tant qu'animal chassé mais aussi sacrifié à la montagne Harhrara, elle est intimement liée au dieu Runtiya et à son domaine (pentes montagneuses mais aussi steppes...). L'animal apparaît également comme motif décoratif sur la céramique dite « phrygienne » en Capadoce méridionale (Göllüdag) et au sud-ouest (fragments d'Alaeddin Tepe)¹⁰¹².

2. Le bestiaire protecteur : lion et génis garde-portes.

Les sites de Kululu, Kültepe, Göllüdag et Havuz ont révélé trois grands types d'animaux et de génis protecteurs et garde-portes : des lions, des sphinxs et des griffons. Ces « figures de portail », aux portes des cités, des temples ou des complexes palatiaux, originaires de Syrie du Nord au début du IIème millénaire¹⁰¹³, se sont répandues dans

¹⁰⁰⁷ Pour l'âge du bronze, voir par exemple KBo XVI 81 I (offrandes durant la fête sur le mont Ha-HAR-wa pour le dieu de l'orage), lignes 5 (1 bovin, 3 moutons [...], 3 pains « de la maison ») et surtout 9 (3 pains *susi*, 3 pichets de bière, 3 pichets de (la boisson) *wahli* [et 10 (3 pichets de vin)).

¹⁰⁰⁸ Ce motif de la chasse aux cerfs se retrouve également à Alaça Höyük et sur les ceintures urartéennes de Samtawro et de Sagaredjo (Nielsing 2004, *Abb.* 9 et 15). Les bois de cerfs figurent sur des objets urartéens de Kazbegi (*Idem*, *Abb.* 22).

¹⁰⁰⁹ Céramique (*M.I.A.*) bien attestée sur les sites d'Alisar Höyük (Von der Osten 1937, 350-352), de Kaman Kalehöyük (Omura 2013, 1099 ; Matsumura 2001 ; Kealhofer et Grave 2013, 434), de Bogazköy (*idem*, 425), de Kültepe ou de Cadr Höyük (Genz 2001). Sur cette céramique originale avec silhouettes d'animaux divers, remontant au IXème siècle, voir Sievertsen 2004 et Sams *OHAA*, 609.

¹⁰¹⁰ Il est à noter que Mora 1987, 11, ou Marazzi 1990, 133 proposent pour le log. (ANIMAL)BESTIA, mentionné sur l'inscription de Bohça, « lion » plutôt que « bêtes sauvages ».

¹⁰¹¹ Sur cet aspect chez les Hittites, voir par exemple Archi 1993.

¹⁰¹² Mellink 1979, 255-256, *Fig.* 5 et 6.

¹⁰¹³ Orthmann 2004, 461.

l'ensemble du monde néo-hittite à l'âge du fer. Nous proposons une synthèse de ce bestiaire et de ses attestations archéologiques dans le volume II, groupe F, organisée en fonction des figures, des sites et des datations.

Il convient ici de s'intéresser au motif léonin, qui occupe une bonne place dans le monde tabalien. Comme l'aigle, il est intimement lié à la royauté et à la « maison royale »¹⁰¹⁴. Il est toutefois également associé à certaines divinités, en tant qu'animal totémique, comme on peut l'observer dans notre corpus sur les stèles de Tavsan Tepesi, qui soutient les effigies des divinités¹⁰¹⁵. Au II^e millénaire, à Yazilikaya par exemple, un type précis de fauve est parfois associé à une divinité particulière : la panthère pour Hebat, probablement le léopard pour Sarruma. Au I^{er} millénaire, le lion est l'animal associé à Kubaba, à Karkemish de même que sur la stèle de MEHARDE, qui pourrait figurer Kubaba¹⁰¹⁶. Mais à Karkemish, l'animal n'est pas selon B.J. Collins un simple attribut de la déesse, mais illustre les liens étroits existant entre la déesse et le roi¹⁰¹⁷. C'est donc aussi un symbole du pouvoir royal, et les déesses qui lui sont liées sont des déesse poliades ou protectrices de la maison royale. On retrouve cette association étroite roi / lion dans un contexte funéraire à Alalakh, Sam'al, Malatya et Tell Tayinat (statues de rois défunts enterrées / bases aux lions)¹⁰¹⁸.

En Cappadoce, outre ses attestations dans les programmes iconographiques urbains et sur les stèles de Tavsan Tepesi, le motif, visiblement apprécié des souverains et peut-être également des élites, se retrouve en Tabal septentrional comme dans le royaume de Tuwana. Il possède une dimension prophylactique mais aussi propagandiste (thème de la maîtrise des forces sauvages de la nature) claire.

- sur le monument de Kurubel, interprété comme étant une base de statue¹⁰¹⁹, trouvée vraisemblablement *in situ*, au milieu d'un petit plateau, près de la terminaison ouest de la passe de Kurubel. L'inscription de trois lignes est indéchiffrable, mais pourrait contenir les termes « grand roi » et « Sarma »¹⁰²⁰. Ce bloc, qui montre des cupules et sept dépressions (postérieures ?), sur sa partie supérieure mais pas de réels trous de fixation pour une éventuelle statue, pourrait avoir été plutôt une sorte de borne ou autel monumental, marquant peut-être une frontière (entre le Tabal de Wasusarma et le Melid ?), très comparable en cela à certains monuments de l'empire hittite, comme KÖYLÜTOLU YAYLA¹⁰²¹. Les lions seraient ici des symboles royaux, plutôt que divins.

- sur la statue colossale royale de Kululu, qui montre une sorte de chiton original, dont les motifs évoquent une crignère¹⁰²². Des bracelets à protomées de têtes de lions

¹⁰¹⁴ Collin 2004, 94.

¹⁰¹⁵ Plusieurs spécialistes s'accordent à dire que l'identité de la déesse figurée sur la stèle de Tavsan Tepesi 1 dépend en grande partie de l'interprétation de l'animal totémique qui la soutient : Hebat si c'est une panthère, Kubaba si c'est un lion (Aro 2003, 321, repris par Bonatz 2007, 13). La majorité d'entre eux penchent d'ailleurs plutôt pour un lion (*idem* + Cinaroglu 1989, 3-4 ou Bergès et Nollé, 2000, 104).

¹⁰¹⁶ Payne 2012, 47, qui cite Melchert (note 40). En Lydie également, le lion est associé à la divinité Kuvav à Sardes. En Urartu, il soutient une divinité qui pourrait être Haldi (Nielsing 2004, *Abb.* 20).

¹⁰¹⁷ Collins *idem*, 90.

¹⁰¹⁸ Ussishkin, 125-127.

¹⁰¹⁹ Hawkins, *CHLI*.

¹⁰²⁰ Voir la tentative de transcription de Jerphanion 1908, 43 et Pl. I. Très fantaisiste, cette transcription a toutefois été effectuée il y a plus d'un siècle, et donc à partir d'un monument bien moins érodé qu'aujourd'hui.

¹⁰²¹ Freu et Mazoyer, 2010, p. 128-129. La partie supérieure de ce bloc est creusée pour recevoir offrandes et / ou eau, et présente de nombreux petits trous et cupules. Voir partie ?? pour les comparaisons avec le monument de Kurubel.

¹⁰²² Özgüç 1971, 102-103 et *Fig.* 143 et 144. Voir Bittel, 284 et *fig.* 324 (« statue colossale assyrisante d'un roi »), Aro 2003, 331, et Hawkins *CHLI*, 433 et note 84.

affrontés, dont l'origine est assyrienne, sont également visibles sur les bras. La statue de Palanga (Melid) montre un châte similaire, mais les motifs sont moins accentués et moins précis.

- sur un fragment de braséro tripode du musée de Nigde, montrant à nouveau trois protomées de lions.

- sur la ceinture du tumulus de Kaynarça, montrant « un anneau en demi-cercle terminé par des têtes de lions »¹⁰²³.

- sur une scène de chasse au lion figurant sur le panneau rupestre de Kuşçu Boyacı (un brouillon de sculpteur ?), avec une lance et une autre arme que le chasseur semble enfoncer dans la gorge de l'animal, à droite d'un taureau ou d'un boeuf tiré par un autre personnage

- enfin sur deux bases de colones provenant de Göllüdağ, qui montrent chacune quatre lions couchés, comme « écrasés » donc symboliquement domptés par les colones, donc par le palais royal, et donc par le souverain lui-même.

¹⁰²³ Akkaya 1994, 26 (objet n° 1.1.86).

3.6 Les structures anthropologiques et socio-religieuses des Louvites de Cappadoce d'après les sources.

Les inscriptions de KULULU, CIFTLIK et d'autres, avec l'appui des textes hittites du II^{ème} millénaire et des éléments dégagés dans les tableaux précédents, nous révèlent les schémas de pensée louvites liés aux thématiques suivantes :

a) La naissance, le développement de l'individu et la mort : le corps et l'âme ; les divinités associées (dieu-lune / dieu-soleil / Santa).

b) Les conditions à remplir par l'individu s'il veut obtenir les faveurs divines et une « bonne mort ».

c) Les différents bienfaits et faveurs divins attendus par l'être humain.

d) Les rituels, les stèles et les différentes infrastructures funéraires

e) Un équilibre, tant social, politique que religieux, reposant sur la notion de « pacte », de « contrat ».

3.6.1 La naissance de l'individu, son développement et sa mort : le corps et l'âme ; les divinités associées.

1. Les relations entre les hommes et les dieux : principes généraux.

Les dieux placent l'âme, insufflent la vie dans le corps de l'être humain et la lui reprennent à sa mort, aspect conforme aux traditions hittites¹⁰²⁴. En effet, dans le monde hittite, le ou les dieu(x) maîtrise(nt) les maux, la vie, la mort : la divinité apporte le mal, mais a aussi le pouvoir de le faire disparaître ; elle insuffle l'âme dans le corps de l'être humain à sa naissance et la lui « reprend » à sa mort.

Mais si les dieux décident du sort des hommes, les hommes peuvent aussi influencer les dieux et le but des rites est bien d'apaiser la potentielle colère divine¹⁰²⁵. D'après les textes cunéiforme hittites du second millénaire, les éléments déclencheurs d'abord des épidémies, mais aussi des guerres, des catastrophes naturelles ou des maladies qui touchent le Grand Roi et / ou ses sujets sont principalement de deux types : d'une part les négligences, les offenses faites à tel ou tel dieu (*pietas* inconstante ou hypocrite, oubli d'offrandes ou de rituels, en bref tout manquement aux obligations rituelles), d'autre part les actes politiques mauvais, à commencer par la faiblesse de légitimité (usurpations et coups d'état)¹⁰²⁶.

Au premier millénaire, ces traditions restent très vivantes, tout particulièrement en Tabal, mais des ruptures apparaissent. Comme on va l'observer, les faveurs divines sont obtenues certes en récompense de la *pietas* optimale des personnages, mais aussi de leurs actes terrestres, socio-politiques, administratifs, voire économiques et judiciaires : si l'homme désire obtenir des faveurs et des protections particulières, à lui désormais de faire sa part, d'appliquer sa justice et de mener une vie saine et parfaite, et au roi de gérer au mieux les ressources de son territoire, de maintenir la concorde, l'*oenomia*, et de se

¹⁰²⁴ Hutter, 2003, p. 274-275. Hawkins, *More late hittite...*, p. 190-191.

¹⁰²⁵ Haas, 1994, p. 36. Voir aussi Taracha, ??, p. ?? Singer 1996, Lebrun 1980, Gurney 1977.

¹⁰²⁶ Haas, 1994, p. 37. On peut citer les exemples de Mursili II ou d'Hattusili III, qui voient la cause des épidémies et des malheurs qui frappent le pays de Hatti dans les fautes de leur ancêtre respectif.

préoccuper régulièrement du bien-être de ses sujets, aspect qui prend de plus en plus d'importance tout au long de l'âge du fer proche-orientale et méditerranéen¹⁰²⁷.

Si l'homme commet un acte mauvais, s'il néglige un culte, alors les dieux risquent d'être « TARPA- contre lui », l'attaqueront, lui retireront son âme, le dévoreront tout ou en partie, et donc le feront mourir¹⁰²⁸. Mais lors d'une mort naturelle, à la fin d'une vie longue, juste et heureuse, les dieux reprennent l'âme de la personne, visiblement avec un certain enthousiasme :

KULULU 4, 1 § 4 : « Les dieux ont aimé mon temps et ils ont insufflé en moi une âme aimée [d'eux-mêmes] », et plus loin 3. § 9 : « [à ma mort] les dieux reçurent l'âme bien-aimée qu'ils avaient insufflée en moi [à la naissance] comme un WALIYAWA(N)TI- »¹⁰²⁹.

2. Le corps (*wasini-*) et l'âme (*arti-/atni-*).

Chez les peuples sémites et dans la tradition hittite, le corps (hitt. *tuekka*, louv. *wasini*), est séparé de l'âme immortelle (hitt. *istanza(n)*, louv. *arti-/atni-*)¹⁰³⁰. Ce terme désignait dans les textes tout ce qui était lié à la sphère « non corporelle » d'un homme (âme, humeurs, esprit, désir, pensée...) ¹⁰³¹. L'âme est considérée comme immortelle pour tout individu, et pas seulement pour les rois ou les reines, mais la vie après la mort ne se déroule pas nécessairement de manière heureuse et en compagnie des dieux, certains morts pouvant être d'après les textes « malveillants », et d'autres poursuivis par des dieux punisseurs et dévoreurs comme par exemple Santa¹⁰³². Tout dépend des fautes commises, dont nous donnons les deux grands types en 2° ci-dessous (manque de *pietas* d'une part, injustices commises de l'autre). H.C. Melchert citait justement dans son étude de la stèle funéraire de Kuttamuwa les inscriptions tabaliennes KULULU 4 (principe de l'âme insufflée par les dieux dans le corps à la naissance, qu'Hawkins comparait déjà avec un passage de la prière hittite de Kantuzili¹⁰³³) et KULULU 1 (après la mort, l'âme retourne vers les dieux qui l'ont donné à l'individu à la naissance). D'après les inscriptions KARKEMISH A 2 et 3, la vie que l'âme a vécu avec le corps qui l'a accueilli est vue comme une « route que parcourt l'âme »¹⁰³⁴, et, si l'on suit certains textes hittites, elle emprunte ensuite à la mort de l'individu la « grande route », la « *uran KASKAL-an* »¹⁰³⁵, terme que l'on retrouve notamment dans la *dKASKAL.KUR*, « la Divine Route de la

¹⁰²⁷ Masetti-Rouault, 2004 ou Raalflaub, 2000.

¹⁰²⁸ Cette idée apparaît bien sur l'inscription de SULTANHAN (*stèle, section 5*) : « Quiconque sera d'une grand piété et MASTITAYA-, et quiconque craindra ce dieu, lui-aussi obtiendra ses grâces ici. Mais quiconque osera l'offenser, ou le négligera, que les dieux soient TARPA- contre lui avec malveillance ». De même, une action malveillante dirigée contre le vignoble aménagé par l'auteur de cette inscription entraînera la soif, le manque (*stèle, face E*) : « Quiconque viendra à l'avenir avec malveillance dans ce vignoble / que Tarhunza ne le laisse en aucun cas boire ici ». Sur le *hapax legomenon* TARPA-, que l'on retrouve aussi sur les inscriptions de KULULU 5 et de KAYSERI, cf Hawkins, *CHLI*, p. 487. Ce terme semble s'appliquer à toute personne ayant commis un acte mauvais, un sacrilège contre des temples, des stèles ou des bâtiments protégés.

¹⁰²⁹ Hawkins, *CHLI*, p. 447, et More latte hittite..., p. 190, qui propose « *full of exaltation* », acceptée par Melchert, 2010, p. 7, note 6.

¹⁰³⁰ Melchert, 2010, p. 5. Voir aussi les synthèses de Kammenhuber, 1964 et 1965. Pour les termes louvites, voir Hawkins, p. 190 et note 7.

¹⁰³¹ Kapelus, 2010, p. 259.

¹⁰³² Voir le rituel de Zarpiya étudié par Kammenhuber, 2010, p. 193.

¹⁰³³ KUB 30.10 iv 24-25, cité par Hawkins, *CHLI*, p. 446, et repris par Melchert, 2010, p. 7.

¹⁰³⁴ Melchert, *idem*, p. 7-8.

¹⁰³⁵ KUB 43.60 i 26-28.

Terre », qui permet justement de communiquer avec les dieux chthoniens mais aussi les âmes des ancêtres royaux, qui empruntent cette « route » lorsqu'il sont convoqués par les souverains régnants (Südburg, peut-être Hatip).

Il est toutefois à noter que ce concept d'âme semble plus complexe encore, et pourrait d'après Kapelus avoir été considérée comme « une chose bien réelle, et non comme une abstraction », peut-être une partie du corps comme les autres¹⁰³⁶. L'auteur étudie à ce propos des textes dans lesquels l'âme d'un dieu, décrite comme un morceau d'or ou d'autres matériaux précieux, est promise en offrande aux dieux (comme Allani ou Sarruma), en échange du bien être, de la guérison ou contre la malveillance des morts. Le corps serait donc constitué de différentes parties, dont l'âme. On peut donc aussi poser la question de la division de l'âme à la mort de l'individu, problème qu'illustre bien la stèle mortuaire de Kuttamuwa. Les Louvites considéraient bien l'âme comme habitant la stèle du défunt, ce qui est la principale « nouveauté » apportée par un tel document, dont l'inscription est considéré comme étant la traduction sémite d'un texte original louvite¹⁰³⁷.

Kapelus va jusqu'à suggérer que l'âme résiderait précisément dans l'effigie du défunt, sculptée sur la stèle au début des funérailles¹⁰³⁸. Faudrait-il alors envisager une conception louvite de division de l'âme après (ou à) la mort de l'être humain, une partie restant dans la stèle, l'autre rejoignant les dieux, division qui semble en tous cas effective pour les âmes divines ? En effet, M. Popko a démontré que dans la pensée religieuse louvite, la divinité habite bien en partie sa statue ou sa stèle (ou son relief rupestre), en se divisant. Par exemple, au moment de consacrer la nouvelle statue d'une déesse de la nuit, une incantation demande à la déesse de « diviser sa divinité » pour qu'elle réside en partie dans le monument¹⁰³⁹. D'autres textes permettent de préciser la conception de l'âme divine, comme le mythe de Telibinu, qui indique une conception de l'âme divine bienveillante comme devant être « fluide », pour être ainsi captée, via les sources et les trous cultuels. Ce mythe et ses rites associés montrent en effet que pour faire revenir la divinité en colère, les hommes l'apaisent par des sacrifices et des offrandes (fruits...), ce qui doit permettre à l'âme de la divinité d'être « en accord avec les affaires de mortels [...], propre [...], miellée [...] et fluide »¹⁰⁴⁰. Lorsque la divinité est contrariée, son âme est donc au contraire en désaccord avec les hommes, tachée ou impure, amère et dure.

3. Les divinités en lien avec la naissance, le développement et la mort de l'individu louvite.

D'après les textes du II^e millénaire et certaines inscriptions de l'âge du fer, trois divinités jouent un rôle fondamental dans la naissance, le développement et la mort de l'individu louvite, deux d'entre-elles, dieu-lune et dieu-soleil, étant étroitement liées et complémentaires.

a) Le dieu-lune possède des fonctions de fertilité et de protection lors de la grossesse et de l'accouchement, bien qu'elles ne soient pas attestées dans les sources de l'âge du fer. Il est ainsi cité dans un rituel de naissance, dans lequel il semble tenir éloigné de la mère et de son enfant le sang, le feu et les armes (« les poignards »).

¹⁰³⁶ Kapelus, 2010, p. 267.

¹⁰³⁷ Masson, 2010. Voir aussi Melchert, 2010, p. 5.

¹⁰³⁸ Kapelus, *ibid.*, p. 268-269.

¹⁰³⁹ Popko, 2005.

¹⁰⁴⁰ Klock-Fontanille, 1995, et 1998, p. 49-50.

L'anthroponymie de l'âge du bronze montre une grande variété de noms en *Arma-* ou en *Kushu-*¹⁰⁴¹.

Le croissant lunaire figure dans les textes de l'âge du bronze (règnes de Mursili II et de Muwatalli II) dans plusieurs images évoquant sa bonté : « que le dieu de l'orage *pihassassi*, mon maître, [me] paraisse doux [comme] le croissant lunaire », image d'ailleurs immédiatement complétée par une seconde, qui évoque le dieu-soleil du Ciel (« et me réchauffe comme le soleil du ciel ! »)¹⁰⁴². Dans les rituels hourrites de naissance (KBo 17.65 par exemple), c'est Hebat, en tant que « mère de la vie », qui intervient pour protéger la mère, du 7^{ème} mois jusqu'à l'accouchement : après la naissance de l'enfant, le prêtre AZU précise à la nouvelle mère qu'elle est devenue « la servante d'Hebat »¹⁰⁴³. La déesse porte d'ailleurs dans d'autres textes (rituels de purification hourrites par exemple) l'épithète « dame de la maison », avec une fonction de protectrice du foyer. Dans la Prière de Puduhepa à la déesse solaire d'Arinna (= Hebat en Kizzuwatna), c'est le fils d'Hebat, Sarruma, qui a veillé tout spécialement au bon déroulement de l'accouchement de la reine : « Le dieu app[orte] son aide à une femme dans les douleurs de l'enfantement ; [Puisque] j'étais dans les douleurs de l'enfantement, et [j'ai] consacré ma propre personne à ton fils [...]. »¹⁰⁴⁴.

Difficile toutefois de savoir si le dieu-lune du Ier millénaire, le dieu-lune du Harran, conserve ces attributions de guérisseur, de magicien et de protecteur des naissances, attributions traditionnellement dévolues au dieu-lune Arma, et non aux « dieux lunaires justiciers » que sont Kusuh ou Sin de Harran¹⁰⁴⁵.

b) Le dieu qui insuffle l'âme puis veille sur l'individu et son développement est le dieu-soleil. Il insuffle l'âme et veille au bon développement de l'être humain. Plus généralement, le dieu-soleil est à l'âge du bronze une divinité proche et soucieuse des hommes, à la fois dieu souverain, proche du roi et du pouvoir, dieu protecteur des serments (comme le dieu-lune) berger de l'humanité et juge universel¹⁰⁴⁶. Il est miséricordieux, voit tout et sait tout de l'individu¹⁰⁴⁷. Manfred Hutter insiste sur cette « étroite connexion entre le dieu-Soleil louvite et l'humanité », soulignant aussi l'importance du dieu-Soleil dans l'acte d'insuffler la vie, l'âme originelle, dans le corps inanimé du nourrisson, comme dans une prière hittite au dieu-Soleil du XIV^{ème} siècle : « alors que j'étais d'abord né des entrailles de ma mère, toi, ô mon dieu, tu a insufflé en moi cette âme »¹⁰⁴⁸. Dans plusieurs prières, le dieu-soleil apparaît comme étant une des principales divinités choisies comme divinité personnelle par les rois et les princes, comme dans la Prière de Kantuzili (CTH 373), dans laquelle Kantuzilli, fils d'Arnuwanda Ier, dit que son dieu l'a « élevé » après sa naissance, qu'il est son « nom » et sa « réputation », et qu'il lui a même donné son nom¹⁰⁴⁹, ce qui illustre bien chez le dieu-soleil la fonction protectrice

¹⁰⁴¹ Beckman, ? p. 177. Voir aussi Mazoyer, 2012, p. 236.

¹⁰⁴² Singer, p. 91-92.

¹⁰⁴³ Mazoyer, 2007, p. 371.

¹⁰⁴⁴ Singer, *Hittite Prayers*, p. 103. Traduction de Mazoyer, 2008, p. 348.

¹⁰⁴⁵ Lebrun 1984.

¹⁰⁴⁶ Dans la Prière d'un mortel (CTH 372), le dieu-soleil est appelé « juste Seigneur du jugement », qui apparaît comme « juste et clément », et pour qui « l'homme juste [...] est cher » (Mazoyer, 2007, p. 320).

¹⁰⁴⁷ Mazoyer, 2008, p. 327-328.

¹⁰⁴⁸ KUB 31.127+iv 24f, Hutter, 2003, p. 261-262. Noter le parallèle de l'âge du fer sur l'inscription

¹⁰⁴⁹ « Mon dieu, vous m'avez appelé Kantuzzili, les serviteur de votre corps et de votre âme ».

de l'enfant, de na naissance et de son développement¹⁰⁵⁰. Le « Grand dieu Soleil » est également au IIème millénaire un dieu clairement guérisseur, comme l'illustre le texte « Le grand dieu Soleil fit un banquet »¹⁰⁵¹. Le dieu-Soleil louvite Tiwad, dieu du ciel lumineux, semble à première vue moins présent à ce jour dans les sources tabaliennes. Ce point est à nuancer : il apparaît sur l'inscription de KULULU 5, associé au dieu-lune, et aussi dans l'anthroponymie (Atiwarami, « cher à Tiwad », Warwatiwara, « Tiwad ? ») et la toponymie (Tiwarali).

Le théonyme Tiwad pourrait enfin apparaître dans la racine de l'unité de mesure agricole, le *tiwatalis*, que F. Giusfredi traduit – très prudemment - par « ce qui peut être récolté, transporté ou échangé en un seul jour »¹⁰⁵². Oserait-on l'interpréter comme « ce que donne / ce que fait croître, pousser, le dieu-Soleil [sous-entendu « le minimum de base »] ? Ou alors une construction type théonyme + *ala/i-*, « élevé, haut » ? Difficile de se prononcer. Tiwat serait ainsi au Ier millénaire intimement lié aux notions de chaleur et de lumière¹⁰⁵³, mais aussi de développement, de croissance, pour l'être humain comme pour les récoltes, ainsi que pourrait le suggérer l'unité de mesure *tiwatalis*.

Enfin et en Cappadoce, ce dieu ne figure jamais parmi les divinités jouant un rôle punisseur dans les formules d'imprécation, de même que les dieux Runtiya et Sarruma, divinités LAMMA par excellence. Ces dieux ont clairement une fonction protectrice, mais avec un tempérament visiblement généreux, affectueux et, sauf Sarruma sur le champ de bataille, plutôt pacifiste.

c) Enfin, lors des funérailles, sous forme de banquets, pendant et après le décès, et sans doute lors de la « fondation » de la stèle ou du monument funéraire, c'est le dieu Santa qui assure un rôle de protecteur et de guide, comme le montre l'inscription de KULULU 3.

3.6.2 Les conditions à remplir par l'individu s'il veut obtenir les faveurs divines et une « bonne mort ».

1. Une *pietas* sincère et constante.

Faveurs et protections divines ne viennent que si la personne a rempli certaines conditions pendant sa vie terrestre, conditions bien attestées dans de très nombreuses inscriptions tabaliennes. Il faut avoir d'abord avoir été d'une *pietas* optimale d'une part, un trait et une geste bien attestés dans l'ensemble des cultures reposant sur des fondements politico-religieux et bien représentés pour le Proche Orient ancien :

¹⁰⁵⁰ « Vers une fonction importante, vous avez dirigé mes actions », puis plus lon « et plus j'ai grandi, plus j'ai éprouvé la pitié de mon dieu et sa sagesse en toute chose » : le dieu-soleil pardonne, guide et même enseigne à son protégé.

¹⁰⁵¹ Torri 2010. D'après l'auteur, le récit mythologique du banquet du dieu Soleil à deux fonctions : expliquer l'origine de la maladie et décrire les gestes à effectuer pour la soigner.

¹⁰⁵² Giusfredi, 2010, p. 180-181.

¹⁰⁵³ Dans le mythe hittite de la disparition du Soleil (CTH 323), la disparition de la divinité a pour conséquence le froid, le gel et la glace, avec tous les dégâts causés par Hahhima, le gel, qui paralyse et assèche tout, à commencer par les eaux (Klock-Fontanille, 1998, p. 58-59).

BOHÇA, §§ 2-3 : « ici je suis dévoué envers Tarhunt, et il m'a accordé de prendre le pouvoir sur les territoires »¹⁰⁵⁴

SULTANHAN, stèle, section 2. : « Lorsque je l'installai ici [une statue du Tarhunt du Vignoble, avec sacrifices] / il vint avec toutes ses faveurs » puis plus loin, 5. (voir note 8 ci-dessous) : « Quiconque sera d'une grand piété et MASTITAYA- / et quiconque craindra ce dieu / lui-aussi obtiendra ses grâces ici ».¹⁰⁵⁵

BOR, §§ 3-6 : « J'ai moi-même planté ce vignoble / et ce Tarhunt des Vignes j'ai érigé / Pour moi, il marchera à mes côtés. »

BULGARMADEN, §§ 10-12 : « Quiconque deviendra gouverneur de la divine montagne Muti / devra offrir aux dieux de Tarhunazas un mouton-*kurupi* chaque année / et alors pour lui, puissent les dieux Mutiens [tous les dieux peuplant la divine montagne Muti] lui être favorable »¹⁰⁵⁶.

2. Des actes justes, sages et bons.

D'autre part, l'homme doit avoir accompli de son vivant des actes justes (louv. *tarwana-*, « justice »), bons et sages (louv. *atanasama-*, « sagesse »)¹⁰⁵⁷. Cette notion de justice est, sinon nouvelle (voir justement la célèbre « justice hittite » décrite par Alfonso Archi), en tous cas plus fréquente et visible dans les sources de l'âge du fer, et appartient d'abord à l'être humain et moins aux dieux, comme c'était davantage le cas au II^{ème} millénaire¹⁰⁵⁸ :

KULULU 4, 3 §§ 10-12 « J'ai servi mes seigneurs de la meilleure manière / et j'étais comme un père pour chaque homme / et pour chaque homme, j'ai accompli le bien ».

AKSARAY, § 5 « grâce à ma justice, j'étais cher à Tarhunt et à tous les autres dieux ici ».¹⁰⁵⁹

KULULU 3, § 2 « Je suis resté vigoureux [fort, en bonne santé ? + toute ma vie durant] grâce à ma justice »¹⁰⁶⁰.

Pour une analyse détaillée de ces valeurs, nous renvoyons à notre section 4.3.3, 1.

¹⁰⁵⁴ Hawkins, *CHLI*, p. 479. Sur la stèle de BOHÇA, voir aussi Jasink, 1995, p. 145-146 ; Mopurgo Davis et Hawkins, 1979, p. 387 à 407. L'expression (BONUS) *wa/i-su-wa/i-i*, de *wasu-*, “être bon”, est il me semble à comprendre ici avec un sens religieux, “j'étais dévoué”. L'expression se retrouve dans un tout autre contexte, dans lequel un vassal parle de son seigneur (BULGARMADEN, § 2).

¹⁰⁵⁵ Hawkins, *CHLI*, p. 466-467. Voir aussi Giusfredi, 2010, p. 247-251. Pour les premières traductions, cf Meriggi, 1934, p. 241 à 246.

¹⁰⁵⁶ Hawkins, *CHLI*, p. 522-523. Voir aussi Jasink 1995, p. 141 ; Lebrun, 2005, p. 421 ; Bergès et Nollé, 2000, p. 99-100, puis 474-475.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.* note 8.

¹⁰⁵⁸ Haas, 1994, p. 37, concernant le rôle divin de surveillance de l'ordre social, du droit et de la justice chez les Hittites.

¹⁰⁵⁹ Hawkins, *CHLI*, p. 476. Voir aussi Giusfredi 2010, p. 243 à 245, Hawkins, 1979, p. 164 et Poetto, 1982, p. 275 à 285.

¹⁰⁶⁰ Hawkins, *idem*, p. 490, mais qui reste sceptique sur la traduction de cette phrase.

3.6.3 Les différents bienfaits et faveurs divins attendus par l'être humain.

L'inscription de ÇIFTLIK, dans laquelle un gouverneur adresse des louanges au « grand roi » Tuwati et demande d'abord aux dieux dont les temples viennent d'être construits, puis à l'ensemble des dieux du panthéon d'accorder des faveurs (« puissent tous les dieux lui accorder tout cela » § 18), permet de lister les bienfaits divins attendus par l'homme, ici par un roi, qui aurait accompli les bons actes cités en 3° : d'une part la force (louv. *muwa-* / ici *muwita-*), la vitalité physique et militaire, qui peut dans un contexte royal aller avec la victoire à la guerre et la conquête de nouveaux territoires, et d'autre part une longue et heureuse vie, en bonne santé, évitant les blessures et les maladies, une vie faite de satiété et d'abondance :

ÇIFTLIK, § 12 « que Tarhunt lui donne la puissance... », puis plus loin §§ 15-17 : « que pour Tuwati, tous ces dieux soient favorables / qu'ils lui donnent à manger et à boire [à satiété], qu'ils lui donnent les têtes de ses ennemis / et qu'ils lui garantissent de longs jours »¹⁰⁶¹.

On retrouve ces notions de longue vie et de bonne santé dans la formule de salutation de la lettre sur plomb de Kirsehir (l. 1 à 3) : « Parlant à Tuwati, mon seigneur, votre serviteur Muwatali a dit : puisse mon seigneur Tuwati avoir une longue vie et être en parfaite santé »¹⁰⁶². Dans nombre d'inscriptions de fonctionnaires, abondance et satiété devraient venir de même pour tous successeurs se montrant dévots, vigilants ou bienveillants pour les stèles ou monuments concernés, comme sur l'inscription KULULU 5, ce après une longue formule d'imprécation, §§ 13-15 : « Mais quiconque veillera sur ces temples avec bienveillance / que ces dieux lui soient favorables ! / Qu'ils lui donnent à manger à sa faim ! ».

Ces *topoi* et expressions, qui comportent implicitement une peur de la faiblesse du corps, du manque, de la famine et de la maladie, rappellent tout à fait des extraits de rituels de l'âge du bronze hittite¹⁰⁶³, démontrant ainsi des schémas de pensée pérennes, comme le rituel de guérison de Kuwattalla : lorsque Kuwattalla a guéri le mal, le patient est réconcilié avec « la vie, la virilité, de longs jours, avec le futur, avec la faveur des dieux, avec la vitalité »¹⁰⁶⁴. Dans un autre texte, la famille espère que le patient aura « des petits-enfants, des arrières-petits-enfants, de longues années, un bel avenir, santé, faveur des dieux et vitalité »¹⁰⁶⁵. D'autres extraits de textes de l'âge du fer permettent de compléter cet aperçu des notions de vie, de mort et de relations sinon hommes / dieux en tous cas roi / dieu, comme l'inscription de Bor¹⁰⁶⁶ : en récompense de la *pietas* du souverain (« ce Tarhunt des Vignes, j'ai érigé » § 4) mais aussi, en lien avec cette dévotion, de sa geste agraire (« j'ai moi-même planté ce vignoble » § 3), Warpalawa reçoit

¹⁰⁶¹ Hutter 2003, p. 264, qui cite l'inscription de ÇIFTLIK à propos des espoirs attendus dans le futur, à commencer par la « longue vie ». Il compare cette inscription à d'autres inscriptions « néo-hittites » comme celles de KARATEPE 1 (royaume de Que) et de SHEIZAR (royaume du Hamath).

¹⁰⁶² Akdogan et Hawkins, 2010, ou Giusfredi, 2010, p. 237.

¹⁰⁶³ *Ibid* note 14, p. 263; Kammenhuber 1985, p. 99. Voir également Haas, 1988, 1994 et surtout 2003.

¹⁰⁶⁴ KUB 35.43 ii 8-10.

¹⁰⁶⁵ KBo 9.143 iii 13-15.

¹⁰⁶⁶ Sur la stèle de Bor, voir Hawkins, *CHLI*, p. 520. Concernant les interprétations et analyses récentes, cf Bergès et Nollé, 2000, p. 99 ; Giusfredi, 2010, p. 245 à 247 ; Mora et Balatti 2012, p. 529.

du Tarhunt des Vignes d'abord des faveurs particulières (« pour moi, il viendra favorablement » § 5), puis abondance et satiété, avec le très haut rendement de son vignoble (« et ici, les années où il me sera favorable, il y aura pour moi 100 tiwatalis de X [huile ?] et 100 tiwatalis de vin sucré » § 7), ensuite les victoires militaires (« l'année où je suis devenu roi, cette année là, Tarhunza jeta mes ennemis à mes pieds » § 9), et espère enfin longue vie et bonne santé (« puisse Tarhunt m'accorder de longs jours, puisse-t-il le faire » § 11).

3.6.4 Les rituels, les stèles et les différentes infrastructures funéraires :

1. La « Grande Route » et l'apothéose.

Enfin, lorsque l'être humain meurt, et s'il a accompli de son vivant le bien et les conditions listées plus haut, son âme (ou peut-être plutôt une partie) emprunte la « grande route », puis est admise auprès des dieux, pour une existence faite de plaisirs, de plénitude et de banquet en compagnie des dieux¹⁰⁶⁷. Ainsi, l'auteur de l'inscription KULULU 1, Ruwa, utilise pour désigner le jour de sa mort l'euphémisme « lorsque moi-même, je devrai me rendre en présence des dieux » (§ 15)¹⁰⁶⁸, proche de l'expression utilisée par le scribe Ilali « [lorsque] je m'en suis allé » (KULULU 3, § 6), qui évoque une notion de cheminement *post mortem*.

Le « prince » Panuni dit sur l'inscription KULULU 2 « aux côtés de Santa, je mourus sur mon lit en mangeant et en buvant » (§ 3) : outre le rôle important du dieu Santa¹⁰⁶⁹, qui semble avoir accordé à Panuni une « bonne mort », on peut aussi d'une certaine manière comprendre cette affirmation comme une sorte d'écho et/ou de prémice à la fois des rites funéraires, qui prenait la forme d'un banquet et d'offrandes funéraires, mais également de la vie du défunt après son décès. L'auteur terminant sa vie...de la même manière qu'il la continuera dans l'au-delà, ainsi que le montre l'inscription de la statue du dieu Hadad de Gersin citée en note 1042 ci-dessous.

2. Le rôle funéraire du dieu Santa.

Le dieu Santa semble être la principale figure divine à intervenir dans les contextes et les pratiques funéraires. En lien étroit avec la mort, le sang, les épidémies et la guerre au II^e millénaire, il peut être aussi associé à deux divinités de la vie, de la croissance et de la fertilité : « taurillon du dieu-soleil » dans certains textes, et époux de Kubaba dans d'autres¹⁰⁷⁰. Au I^{er} millénaire, l'aspect bienveillant de ce dieu pourrait avoir pris le dessus¹⁰⁷¹.

Ainsi, dans l'inscription de KULULU 2, il occupe une double fonction. Il est d'abord celui qui protège le monument funéraire, secondé par les divinités *marwainsi*, « les sombres, les ténébreux » des textes hittites, eux-aussi membres du cercle d'Iyarri¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁷ Sur cette notion, conforme elle-aussi aux traditions hittites de l'âge du bronze, Bonatz 2000, p. 190 et suiv. Voir par exemple la formule funéraire que les fils du roi défunt Panamuwa Ier de Zincirli se doivent de réciter à l'avenir (KAI 214) : « Puisse l'âme de Panamuwa manger au côté d'Hadad et puisse son âme boire auprès de Hadad ».

¹⁰⁶⁸ Hawkins, CHLI, p. 444. Cet euphémisme est omniprésent dans les sources de l'âge du bronze hittite.

¹⁰⁶⁹ Lebrun, 2005, p. 424.

¹⁰⁷⁰ Bossert, 1944, p. 115.

¹⁰⁷¹ Lebrun 2005.

¹⁰⁷² Hawkins, CHLI, p. 490. Cf Starcke, 1986, p. 162. *Marwai-* : „sombre, noir“.

Nous retrouvons d'ailleurs le *topos* d'égalité de tous face à la faute commise, ici le déplacement ou la destruction de la stèle funéraire :

KULULU 2, §§ 5-7 : Quiconque me dérangera, qu'il soit un grand homme ou une humble personne, qu'importe son statut / que les dieux *marwainzi* de Santa attaquent cet endroit ! / Puissent-ils apposer leurs sceaux sur [condamner] ce mémorial !

La deuxième fonction perceptible de Santa dans cette inscription est le rôle funéraire cette fois général, § 3 : « grâce à Santa, je suis mort sur mon lit en mangeant et en buvant ». La divinité peut donc à la fois accorder une « belle mort » à l'individu, mais aussi, en tant que dieu de la guerre et des épidémies, infliger la « male mort »¹⁰⁷³. Le dieu Santa, qui pourrait aussi avoir un caractère agraire au II^{ème} millénaire, représenterait ainsi une divinité à la fois malfaisante et bienveillante, deux aspects qui ne s'excluent pas dans les religions du Proche-Orient ancien¹⁰⁷⁴.

3. Les stèles funéraires : tentatives d'interprétations.

On dénombre dans notre corpus plusieurs stèles funéraires, élevées dans des structures type mémorial, probablement localisées la plupart du temps dans une partie de l'habitation de la communauté familiale – élargie – correspondante, si on se réfère à la stèle de Kuttamuwa (Sam'al)¹⁰⁷⁵ :

- quatre avérées (KULULU 2, 3 et 4¹⁰⁷⁶ ; EGREK¹⁰⁷⁷)
- deux possibles mais endommagées et aux inscriptions très lapidaires (KULULU 6¹⁰⁷⁸, hautement probable, et peut-être VELIISA¹⁰⁷⁹)

¹⁰⁷³ Sur ces concepts de « bonne mort » et de « mauvaise mort » chez les Hittites, voir Hutter 2013, et Kapelus 2008, 431-440. La « mauvaise mort » pourrait ainsi bien être étroitement liée à Santa, dieu des épidémies, si l'on garde à l'esprit les analyses de Kapelus à propos du terme hittite d'*henkan*, qui pourrait avoir désigné d'abord l'épidémie, puis les morts violentes.

¹⁰⁷⁴ Lebrun, 1987a, p. 31. Cf par exemple l'anthroponyme du II^{ème} millénaire Santa-dKAL, « Santa est un KAL », donc un dieu protecteur de la nature sauvage. Voir également nos analyses sur les associations divines plus haut.

¹⁰⁷⁵ Voir par exemple le contexte de la stèle funéraire de Kuttamuwa, qui dit avoir établi « une fête » dans sa « chambre d'éternité », qui fixe des sacrifices annuels commémoratifs, que ses fils devront effectuer (Pardee 2009, 53 et suiv. ; Masson 2010 ; Freu 2012, 102-103). Sur le contexte de la découverte, voir Pardee *ibid.*, 51, et Hirst in www.archaeology.about.com (« stèle découverte dans les ruines de la maison de Kuttamuwa, dans une aire résidentielle située en dehors de la citadelle [de Zincirli-Sam'al], dans une pièce servant probablement de chapelle funéraire »). Les archéologues ont également mis au jour devant la stèle des restes de nourriture et des fragments de bols similaires à celui que tient le défunt sur la stèle. Des structures identiques ont été dégagées à Guzana, au sud des fortifications de l'âge du fer, avec plusieurs « chapelles », à une ou deux chambres chacune. Dans ces chapelles, des statues de femmes trônantes, et devant l'une d'elles, une urne avec des restes d'ossements brûlés (Novak 2013, 298-299).

¹⁰⁷⁶ Leurs auteurs respectifs utilisent soit des expressions explicites (« je suis mort sur mon lit » à KULULU 2), soit le passé (« j'étais Ruwas » à KULULU 4), soit un euphémisme pour « mourir » (« je m'en suis allé » à KULULU 3). De même, chacune des inscriptions mentionne un ou plusieurs membres de la famille du défunt qui a « élevé, érigé » le monument funéraire (les « enfants » du défunt à KULULU 2 et 3 ; son « neveu » à KULULU 4).

¹⁰⁷⁷ Le temps utilisé est à nouveau le passé et Hawkins insiste sur les fortes similitudes existant entre ce document et la stèle funéraire MARASH 2 (§§ 2-3 surtout, Hawkins *CHLI*, 492-493) : « cet homme [i.e le défunt] n'a pas rappelé à quel point il a été un homme de *warpi-* [vertueux], mais son père s'en est chargé pour lui ». Il est d'ailleurs intéressant ici de noter que cette stèle a été réutilisée comme pierre tombale dans le cimetière chrétien du village d'Egrek. Un ensemble de croix grecques et deux rosettes à huit branches, qui recouvrent la majeure partie de la stèle, a détruit ce qui pourrait avoir été l'image du défunt (Meriggi 1934, 63, repris par Hawkins).

¹⁰⁷⁸ « Presumably funerary stele » pour Hawkins *CHLI*, 501, qui s'appuie sur la forme au sommet arrondi, ce qui n'est pas un critère selon nous déterminant (voir discussion plus loin). L'inscription elle-même semble plus explicite : question de deux, sans doute trois personnages (« Kwazananni et Tarhuntinanni », peut-être de la même famille + un « SERVUS-t[a4]-i(-)wa/i-[x] », « un autre nom propre, peut-être le sujet de la phrase » pour Hawkins), du verbe « élever, ériger » et d'une formule exécutoire type « que de mauvaises choses arrivent [à l'agresseur] ».

- une très hypothétique et quoiqu'il en soit datable d'une haute époque (KIZILDAG 5)¹⁰⁸⁰
- deux dernières inscriptions, interprétées par certains comme « *memorial for their autors* »¹⁰⁸¹ ou « *memorial inscription* »¹⁰⁸², mais que nous préférons envisager comme étant des documents à valeurs magique et/ou prophylactique, et que nous ne traiterons pas comme des monuments funéraires.

Les formes de ces stèles présentent un sommet arrondi pour 6 d'entre elles, identiques en cela à d'autres stèles funéraires néo-hittites, comme celle de Kuttamuwa de Sam'al et certains exemples de Marash. Toutefois, KULULU 2 prend la forme d'un pilier à redan (voir partie « stèles et leurs formes » ci-dessous) et d'autres exemples externes au corpus tabalien montrent au contraire une forme rectangulaire ou carrée, parfois surmontés de créneaux¹⁰⁸³. D'autres stèles au sommet en berceau figurent des divinités. Ce sommet arrondi n'est donc pas un critère déterminant l'aspect funéraire d'une stèle.

En revanche, toutes les stèles de notre corpus, qu'elles soient funéraires ou dédicatoires, ne sont jamais de forme carrée ou rectangulaire, mais montrent toujours un sommet en berceau, pyramidal ou sculpté en redan, ce que nous interprétons symboliquement comme une volonté à la fois de « couper » le vent, et ainsi « braver le temps » - et la temporalité, qui ainsi « ne peuvent plus passer ou passent au-dessus » du monument¹⁰⁸⁴ -, mais aussi comme un acte cosmologique, le sommet en berceau figurant la voûte céleste, le pilier à redan rappelant les « piliers originels », aspects d'autant plus importants dans le cas de monuments funéraires. Nous proposons ainsi quelques hypothèses d'interprétations des différentes formes de stèles attestées dans notre corpus à la fin de cette section, en appendice.

Trois stèles de Kululu donne les termes désignant ces monuments funéraires, qui diffèrent pour chacune d'entre elles mais qui ont en commun le déterminatif STELE :

- KULULU 2 § 7 = « *256 *ta-sa-za* », qu'Hawkins relie à la « STELE *ta-ni-sa/si* » mentionné sur la stèle funéraire de MEHARDE-SHEIZAR¹⁰⁸⁵
- KULULU 3 § 6 et § 7 = « STELE-*ni-za* »
- KULULU 4 § 15 = STELE (déterminatif seul)¹⁰⁸⁶

Le terme *tasa(n)-za* qui figure sur le premier exemple et sur d'autres inscriptions néo-hittites (pas forcément funéraires d'ailleurs)¹⁰⁸⁷ montre une étymologie riche de sens concernant la manière dont était perçue la pierre et la matière rocheuse chez les Louvites : « qui possède le sacré ; divin »¹⁰⁸⁸. Ce serait donc bien la pierre en elle-même qui « posséderait » l'âme du défunt.

¹⁰⁷⁹ Seules l'utilisation du passé (autre aspect toutefois non déterminant, sauf dans le cas de KULULU 4) et la formulation « Tarhunza m'était favorable et pour moi, il fit tout ce qui est bien », proche de celle de la stèle KULULU 4 (« les dieux ont aimé mon temps »...), pourraient indiquer un monument funéraire, mais cela reste toutefois purement conjecturel.

¹⁰⁸⁰ Autre stèle au sommet arrondi, à l'inscription très courte (« Mursili, grand roi, héros »), peut-être érigée dans un NA*he.kur*.

¹⁰⁸¹ Hawkins *CHLI*, 494.

¹⁰⁸² Mora et Balatti 2012, 527.

¹⁰⁸³ Une stèle de Marash, pierre tombale de TILSEVET (Karkemish) par exemple.

¹⁰⁸⁴ Harrison 2003, 23. Voir aussi Harmansha 2011, 642-643.

¹⁰⁸⁵ Hawkins *CHLI*, 490. Voir aussi Mora et Balatti 2012, 527.

¹⁰⁸⁶ Idem KARAHÖYÜK (dédicace au dieu de l'orage).

¹⁰⁸⁷ Par exemple le document de fondation KARKAMISH A 6.

¹⁰⁸⁸ Melchert 2010, 9. L'auteur rappelle les équivalents lycien (*θθē*) et lydien (*tasēv*). Tous ces termes diffèrent quoiqu'il en soit des NA4*huwasi*- du II^e millénaire (Puhvel 1991, 438 et Taracha 2009), qui désignent les stèles cultuelles contenant une divinité et des « *boundary markers* ». Sur ce point, *idem* Hutter 1993, 103-104.

En effet et contrairement aux stèles funéraires de Marash ou de Sam'al, sur lesquelles l'iconographie (scènes de banquet, défunt et/ou défunte avec symboles, comme la grappe de raisin ou la pomme de pain pour l'homme, et le miroir ou le fuseau pour la femme...) prime très largement sur l'épigraphie¹⁰⁸⁹, les stèles de Kululu sont aniconiques, à l'exception possible d'EGREK. Dans les mentalités louvites, on a pu l'observer plus haut, l'âme immortelle du défunt réside dans sa stèle funéraire, peut-être plus précisément dans l'effigie du défunt¹⁰⁹⁰, mais si on se base sur les exemples tabaliens, deux précisions méritent d'être apportées ici.

1° Dans l'inscription KULULU 4, l'auteur affirme que « les dieux reçurent l'âme bien-aimée qu'ils avaient insufflée en moi [à la naissance] comme un WALIYAWA(N)TI-[plein d'exaltation] ». On semble donc ici en présence d'une sorte d'apothéose¹⁰⁹¹, qui rappelle d'ailleurs l'euphémisme « lorsque je devrais me rendre auprès des dieux » de KULULU 1. Si donc l'âme d'un défunt réside dans la stèle funéraire, elle devrait se diviser en au moins deux parties, l'une demeurant dans le monument funéraire, l'autre réalisant son ascension vers les dieux. Cet aspect ne contredit pas l'hypothèse de Kapelus. L'âme serait une partie du corps comme les autres, et divisible : une partie de ce « corps », la partie *wasini-*, serait brûlé et donc disparaîtrait lors de la crémation, et d'autres parties se diviseraient. Ou alors l'âme – dans le cas où bien sur le défunt a accompli le bien et correctement honoré les dieux de son vivant¹⁰⁹² – séjournerait pour l'éternité en compagnie des dieux, sans doute banquetant avec eux, mais réintégrerait sa stèle, peut-être plus précisément son effigie gravée, dès lors que les descendants du défunt lui offrent les sacrifices et libations annuelles prévues¹⁰⁹³.

2° En revanche, dans le cas des stèles funéraires tabaliennes aniconiques ou dans celui de la stèle de TILSEVET, où pourrait alors résider l'âme du défunt ? Il nous semble justement possible qu'en Tabal et peut-être dans d'autres cas plus isolés, le matériau rocheux, la pierre brute, possède (aspect déjà prégnant dans les traditions hittites du second millénaire) un aspect divin et magique en lui-même, qui accueillerait en eux-mêmes l'âme du défunt, aspect déjà prégnant dans les traditions hittites du second millénaire. Cette interprétation serait ainsi cohérente avec l'étymologie dégagée par H.C. Melchert pour le terme *tasa(n)-za*, avec le mot utilisé dans l'inscription funéraire de TILSEVET (« STELE *wa/i-ni(d/t)-* », de *wani-*, « pierre ») mais également avec l'anthroponyme *Wana*, scribe-lapicide qui a gravé l'inscription rupestre de KARABURUN, et enfin avec l'inscription ERKILET 1, document désigné par son auteur par le terme simple *wani(d/t)*, sans le déterminatif STELE. De la même manière, les reliefs rupestres montagneux sont en Tabal les réceptacles par excellence de la descente des esprits divins sur terre, davantage visiblement que les statues divines¹⁰⁹⁴. Autre hypothèse,

¹⁰⁸⁹ Certaines sont anépigraphes, d'autres ne mentionnent que le nom et parfois le titre du défunt (stèle du « prince Tahrupiya »). Rares sont les stèles à inscriptions élaborées (stèle de « Tarhuntiwasti, femme d'Azini »).

¹⁰⁹⁰ Kapelus *op. cit.*

¹⁰⁹¹ Payne 2012, 51 et n. 52 laisse la question ouverte : « *does the soul literally rise up to the gods ?* »

¹⁰⁹² Melchert 2010, 8.

¹⁰⁹³ Voir la dernière partie de l'inscription de Kuttamuwa.

¹⁰⁹⁴ Aspect déjà analysé à maintes reprises dans notre étude. Il est par exemple remarquable de voir le nombre élevé de statues divines retrouvées dans les autres états néo-hittites (Que, Sam'al, Karkemish...) ou araméens, contrairement à l'absence presque totale de tels monuments dans l'ensemble du Tabal, à l'exception de la tête colossale d'Ivriz, mais qui pourrait tout à fait selon nous être un fragment d'effigie royale et non divine. Hasard des conditions de conservations et des fouilles réalisées à ce jour ? Peut-être, mais les présomptions sont fortes. En sens inverse par exemple, notons le nombre élevée de reliefs rupestres divins et d'inscriptions rupestres en Tabal, là où d'autres états néo-hittites, qui utilisent pourtant eux aussi le rocher comme support d'inscriptions (Que, Malatya, Kummuh), n'en ont révélé aucun !

mais dans le même ordre d'idée, le nom (louv. *atamanza*) gravé du dieu, du roi ou du défunt, à même la pierre, et encore plus à même la roche, fonctionnerait comme réceptacle et garantirait à l'individu éternité et/ou protection¹⁰⁹⁵.

C'est en ce sens que nous analysons les inscriptions ERKILET 1 et 2, qui sont des morceaux de roches laissées à l'état brut et écrites sur plusieurs faces, à interpréter selon nous comme des documents à valeur magique et/ou prophylactique. Ces monuments sont désignés par leurs auteurs comme étant respectivement une *wani(d/t)*-, une « pierre » sans le déterminatif STELE, cas unique dans l'ensemble du corpus néo-hittite, et un / une ALA-, qui est un *hapax*. Un procédé identique, bien que plus monumentalisé, s'observe pour l'inscription impériale de MALKAYA et, dans notre corpus, pour celle de SUVASA, qui prennent la forme d'un gros bloc laissés à l'état brut, là aussi écrits sur trois ou quatre faces.

Ces stèles funéraires et leurs inscriptions, souvent organisées selon le même plan ou avec des items identiques¹⁰⁹⁶, ont ainsi au moins quatre fonctions :

- accueillir l'âme du défunt
- plus largement préserver l'identité collective d'une communauté, qu'il s'agisse de la « communauté politique » dans un royaume ou une cité-Etat, ou de la « communauté privée » du cercle familial¹⁰⁹⁷, préservation qui repose d'ailleurs sur la notion de « pacte », de « contrat » (voir plus loin)
- également aménager et construire le territoire¹⁰⁹⁸
- mais aussi « rappeler » (louv. HASI- ?)¹⁰⁹⁹ les qualités dont l'être humain a fait preuve de son vivant (qualités morales, justice, *pietas*, actes bons et généreux...) ¹¹⁰⁰, et donc par là-même s'assurer d'un accueil cordial de la part des dieux lors de « l'apothéose » de l'âme du défunt.

Ainsi Ruwa (KULULU 4 §§ 10-12) :

« J'ai chéri mes seigneurs de la meilleure manière,
et j'étais comme un père pour chaque homme
et pour chaque homme, j'ai honoré / accompli le bien »

Ilali (KULULU 3 § 2) :

« Je suis resté vigoureux ? [toute ma vie durant], de par ma
justice » *ou plutôt* « j'ai mené / fondé ma vie par / sur un principe
de justice »¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁵ Le nom gravé serait alors à lui seul le réceptacle de l'âme défunte. A ce propos, plusieurs textes montrent que l'acte consistant à effacer le nom du dédicant sur une inscription, autrement dit un geste de *damnatio memoriae*, était considéré comme particulièrement ignominieux (SULTANHAN ou par exemple).

¹⁰⁹⁶ Hawkins 1980 ou Payne 2012, 45 (qui étudie TILSEVET, KARKAMISH A1b et A5b, MEHARDE, SHEIZAR et KULULU 4) : nom du défunt / membre(s) de la famille ayant érigé le monument / éloge funèbre dans certains cas / obligations culturelles imposées à la famille / formules de protection divine.

¹⁰⁹⁷ Bonatz 2000, 162.

¹⁰⁹⁸ Harmansha 2011, 642-643, qui envisage les constructions diverses mais aussi l'érection du monument funéraire comme une « pratique d'aménagement et de construction du paysage et du territoire ».

¹⁰⁹⁹ Hawkins 1980, 196.

¹¹⁰⁰ Payne 2012, 45, utilise le terme « *eulogy* » pour la stèle de Ruwas.

¹¹⁰¹ Hawkins *CHLI*, 491 pour les difficultés de traduction et sa proposition « *By my justice, I ... ed my...* ».

Tarhuwari (EGREK §§ 2-3) :

« Cet homme [Tarhuwari] n'a pas rappelé pour lui-même son excellence [louv. *warpasahi-* = « ses qualités (d'homme de) *warpi-* »], ce que [pourtant] chacun reconnaissait, mais son père s'en est chargé pour lui »

Le dernier individu démontre ainsi une double qualité, l'une étant explicite – il a été un homme *warpi-* toute sa vie durant -, l'autre plus implicite – il a fait preuve d'une grande humilité, puisqu'il ne s'est jamais vanté de ses qualités *warpi-*. C'est son père qui s'en est chargé, via la stèle funéraire et son inscription. Ces différents aspects sont d'ailleurs accentués par l'emploi emphatique de la troisième personne.

Concernant enfin les cérémonies et les rites funéraires, certaines inscriptions nous donnent quelques précisions.

1° Dans l'inscription KULULU 3 §§ 3-4, le scribe défunt affirme que ses enfants lui « ont donné [... ?] et à moi, du bon pain »¹¹⁰², ce qui pourrait faire allusion à un type d'offrande utilisé lors des cérémonies funéraires. Sur la stèle de Kuttamuwa de Sam'al, deux galettes de pain sont visibles sur la table d'offrande placée devant le défunt. D'autres stèles de Zincirli et de Marash montrent des galettes identiques. Il est possible que d'autres offrandes aient été énumérées dans ces mêmes paragraphes (sacrifices, libations...).

2° Le § 3 de KULULU 2, dont nous avons déjà proposé une interprétation plus haut, demeure très flou et a été traduit de diverses manières¹¹⁰³. Comme nous l'avons observé, le dieu Santa a accordé selon nous une belle mort au défunt, Panuni. Ce *topos* du banquet, où l'on mange et où l'on boit à satiété, peut apparaître dans divers contextes : banquet royal dans l'iconographie de Karatepe, banquet cultuel en l'honneur d'un ou de plusieurs dieux, banquet funéraire sur des stèles de Marash (personnages seuls ou en couple, et/ou avec serviteurs), comparable à la « fête »¹¹⁰⁴ puis aux offrandes annuelles¹¹⁰⁵ établis par Kuttamuwa. Les banquets des stèles de Marash et de Zincirli, de même que le § 3 de notre inscription, peuvent toutefois être interprétés de deux manières, qui d'ailleurs ne s'excluent pas mutuellement : soit la scène représente les cérémonies et offrandes que les membres de la famille donnent au défunt, soit elle figure le défunt banquetant à satiété dans l'au-delà, aux côtés des dieux. Ainsi, et en une seule phrase, Panuni aurait selon nous synthétisé plus ou moins consciemment trois « scènes », fondées sur deux *topoi*, celui du banquet et celui de la satiété :

° sa belle mort, qui l'a frappé alors qu'il était en train de festoyer, seul ou avec des proches ;

° son propre banquet funéraire (offrandes de nourriture et libations de la part de ces enfants)

° la vie qui l'attend dans l'au-delà, faite de banquets en compagnie des dieux, ce qui rappellerait alors la phrase que doivent prononcer les fils du roi Panamuwa Ier lors des cérémonies funéraires pour leur père défunt : « Puisse

¹¹⁰² Hawkins, *idem*, p. 491 (« PANIS-*ni-sa* »).

¹¹⁰³ Par exemple trois propositions : « sur mon lit, mangeant et buvant..., grâce à Santa, je mourus » (Hawkins *CHLI*, 488), que reprend Lebrun 2005, 424 (« grâce à Santa, je mourus sur mon lit en mangeant et en buvant »), mais différent chez Mazoyer 2012, 254 et note (« sur mon lit, en buvant et mangeant à côté de Santa, je suis mort »).

¹¹⁰⁴ Pendant ou immédiatement après la crémation : « un taureau pour Hadad, un bélier pour Nikarawa, un bléier pour le soleil, un bélier pour Hadad du vignoble, un bléier pour Kubaba et un bélier pour mon âme qui (résidera) dans cette stèle (seront sacrifiés) » (Freu 2012, 103).

¹¹⁰⁵ Offrandes annuelles : probablement des libations de vin et « une cuisse (de l'animal sacrifié) ».

l'âme de Panamuwa manger au côté d'Hadad et puisse son âme boire auprès de Hadad »¹¹⁰⁶

Une dernière possibilité, moins évidente selon nous, est proposée par Mazoyer : Panuni serait mort « alors qu'il offrait un banquet cultuel à Santas ». L'élément primordial réside quoiqu'il en soit dans le fait que la vie et la mort sont perçues de la même manière, avec un même idéal : celui de la satiété et de l'abondance.

3° Toujours dans l'inscription KULULU 2, on observe deux hapax § 4 : « et le KAWARI [= nom] m'a ZARUMATA [= verbe] » ou « et ils ont ZARUMATA le KAWARI pour moi » pour Hawkins¹¹⁰⁷. Chez Mazoyer : « et le de ? KAWARI m'a ZARUMATA... »¹¹⁰⁸. Les deux termes « se réfèrent à des pratiques funéraires » pour Hawkins. Aucun terme existant, tant louvite, lycien que lydien ne semble pouvoir s'y rattacher. Des offrandes ou une cérémonie de crémation sont possibles, mais restent ici pures conjectures¹¹⁰⁹.

4° Enfin, il convient ici de citer le relief rupestre KIZILDAG 1, qui figure le Grand Roi Hartapu. Il s'agit bien d'une représentation tardive, sculptée sur ordre d'un souverain tabalien du VIII^{ème} siècle, Wasusarma ou Warpalawa, venu honorer ce grand – et lointain – ancêtre royal, selon nous dans un contexte de culte funéraire ici royal et « dynastique », une partie de l'acropole de Kizildag ayant probablement été dès le XII^{ème} siècle un *na4hekur*¹¹¹⁰. L'image ne figure pas un roi de son vivant, mais bien Hartapu « mort donc devenu dieu »¹¹¹¹, avec un bâton, insigne de la souveraineté, et une phiale à ombilic, d'ailleurs très proche des modèles retrouvés dans le tumulus de Kaynarça¹¹¹², tumulus qui pourrait avoir été la tombe d'un roi de Tuwana et datable probablement de la fin du VIII^{ème} siècle ou du début du VII^{ème}. La coupe qu'il s'apprête à porter à ses lèvres, peut être interprétée de deux manières, qui là encore ne s'excluent pas mutuellement : le roi défunt, trônant, banquet en compagnie des dieux, ou alors il reçoit la libation que son « descendant » lui a offert lors de la réalisation de l'effigie funéraire, comme certaines figures des stèles de Marash et de Sam'al, qui portent elles aussi des coupes, probablement remplies de vin, produit des libations réalisées par les membres de leurs familles. Il est d'ailleurs surprenant d'examiner les nombreuses similitudes existant entre la stèle de Kuttamuwa – et dans une moindre mesure les figures du roi Barrekub de Sam'al – et ce relief rupestre : phiales et tiars très proches et surtout « trônes » à degrés et aux dossiers aux extrémités sculptées en redan exactement identiques.

3.6.5. Un équilibre, tant social, politique que religieux, reposant sur la notion de « pacte », de « contrat » : la préservation de l'harmonie universelle.

1. La terminologie : le CAPERE-*ma-za* (*lalamaza-*) et le terme *samaza-*.

¹¹⁰⁶ KAI 214, lignes 19 et 20.

¹¹⁰⁷ CHLI, 488.

¹¹⁰⁸ 2012, 256.

¹¹⁰⁹ Une crémation pourrait par exemple apparaître à SHEIZAR § 3, immédiatement après la mention de la mort de la défunte Kupapiya (« *and my children put(?) me on the...pyre(?)* »), Payne 2012, 50-51 et note 45) et juste avant les formules de protection. La structure des deux textes (SHEIZAR et KULULU 2) est assez similaire.

¹¹¹⁰ L'image de ce roi trônant a été gravée directement sur un des côté du grand « trône rupestre », mise en abyme originale s'il en est...

¹¹¹¹ *Contra* Hawkins 1992, 272 ou Bryce 2012, 145, mais en accord avec Aro 2003, 334. Seule cette interprétation pourrait expliquer la présence du cartouche « Grand Roi, Hartapu, Grand Roi », réplique assez maladroite (et sans disque solaire ailé) des modèles visibles à quelques mètres seulement du relief.

¹¹¹² Phiale à ombilic en forme de rosette à 12 branches (objet 1.6.86), actuellement au musée de Nigde.

Du point de vue de l'équilibre socio-politique et religieux, plusieurs inscriptions de notre corpus révèlent une nouvelle spécificité cappadocienne, qui réside dans la notion de « contrat », de « pacte », notion déclinée à plusieurs aspects de la vie et des relations sociales. Le terme utilisé, celui de « CAPERE-*ma-za* »¹¹¹³, précédé dans certains cas du terme « *sa-ma-za* », « [document] scellé » (du stème *sa-*, « sceau »). Il est intéressant de constater ici que le terme *lalāma* fait partie des termes louvites employés déjà dans les textes religieux hittites¹¹¹⁴.

2. Les trois grands types de pactes.

Ces termes peuvent caractériser trois grands types de pactes et de serments :

a) Un serment politique conclu entre deux parties, un roi et un gouverneur, lors de la construction d'une forteresse, serment dont l'application est surveillée spécifiquement par le dieu-lune du Haran, à KARABURUN §§ 4-6 : « ils construisent une forteresse / et ils conclurent un *sa-ma-za* ici¹¹¹⁵ / [inscrit] sur pierre ». S'en suit une série de formules d'imprécation accumulant les *topoi* classiques, mais ici très affirmés, de la punition à l'encontre des parjures, le dieu-lune et/ou Kubaba devant « avaler les yeux » du gouverneur fautif ou « les yeux et les pieds » du roi coupable.

b) Un pacte funéraire conclu entre les enfants du défunt à KULULU 2 § 2 : « pour moi, mes enfants ont établi ici un *samaza CAPERE-maza* », i.e « un document scellé ». Ce « document » pourrait être la stèle elle-même (Hawkins), que les dieux *marwainzi-* de Santa sont chargés de surveiller et d'ailleurs, § 7, de « [re-]sceller »¹¹¹⁶ en cas de profanation (Mazoyer). Il pourrait toutefois s'agir d'un autre document écrit ou d'un pacte oral, conclu entre les enfants de Panuni, concernant l'érection et l'entretien de la stèle, ou les cérémonies funéraires à accomplir « ici », autrement dit devant la stèle ou dans la chambre funéraire.

c) Un pacte ou contrat sacrificiel, conclu entre le gouverneur de la montagne Muti, Tarhunaza, et les « dieux mutiens » à BULGARMADEN §§ 10-14 : « quiconque deviendra gouverneur de la montagne Muti / devra offrir aux dieux de Tarhunaza un mouton-*kurupi* annuel / et pour lui les dieux mutiens seront favorables / mais quiconque rompra ce « CAPERE-*ma-z[a]* » [i.e ce contrat] / que Tarhunza et les dieux le détruisent ». Un passage très similaire pourrait se retrouver sur l'inscription d'EREĞLI §§ 3-4 : « (pour) le roi ... les moutons ... / que Tarhunza ne fasse rien descendre du ciel »¹¹¹⁷, i.e « pour le roi [qui viendrait après, et qui ne sacrifierait pas] les moutons / que Tarhunza ne fasse pas descendre [la pluie fécondante] du ciel ». Enfin, à BOHCA, il pourrait être également fait mention § 5 de « bêtes sauvages SAMAYA », que Runtiya a permis au roi Kurtis de chasser (ou « il m'a permis de chasser des bêtes sauvages, en tant que

¹¹¹³ *Lalama* - : terme louvite utilisé dans plusieurs textes de festivals hittites (Görke 2013, 129), traduit par Melchert 1993, 122 (« liste détaillée, reçu »). Cf « *list, accounting receipt* » chez Hawkins *CHLI*, 489, mais plutôt, dans les inscriptions hiéroglyphiques tabaliennes du Ier millénaire, « *agreement, contract* » (*idem*, 525).

¹¹¹⁴ Et déjà semble-t-il appliqué aux relations hommes / dieux (dieu de l'orage de Nérîk et « dieu de la guerre de la cité X ») en KUB 36.89 obv. (20) Cf Görke 2013, 129.

¹¹¹⁵ Hawkins *CHLI*, 482 : « *sealed (document), compact* ».

¹¹¹⁶ (« SCALPRUM.SIGILLUM ») *sa-s[a]-za-*, « sceau » (Gelb, 1949, 68-69 ; Starke 1990).

¹¹¹⁷ Poetto 2001, 398 et *commentary* 400-401.

SAMAYA »)¹¹¹⁸, où *sa-ma-ia* dériverait là encore de **sa-*, « sceau ». Donc §§ 4 et 5 à comprendre peut-être : « ici, j'ai été dévoué envers Runtiya [i.e pieux] / et, en conséquence de ce pacte, il m'a permis de chasser des bêtes sauvages ».

Ces éléments indiquent donc que les relations sociales (entre membres de la famille, père / enfants...), politiques (roi / gouverneur...) et religieuses (être humain ou roi / dieu(x)...), au sein d'une communauté ou d'un espace précis, reposait fréquemment sur des pactes, des contrats, des serments, la plupart du temps écrits, souvent dans un cadre rupestre donc éternel et sacré (BULGARMADEN, KARABURUN) ou dans un contexte « publique » (stèle de BOHCA).

3. L'importance du droit et de la justice (humaine et divine).

Plus généralement, liens sociaux et relations hommes / dieux reposent sur des notions plus larges de justice et de droit. Citons à ce propos les multiples occurrences du terme *tarwana-*, « justice » dans nos textes, un des fondement des liens entre souverain et dieux (« du fait de ma *tarwana-*, j'étais cher à Tarhunt et à tous les autres dieux ici » à AKSARAY § 5), comme entre souverain et homme au statut inférieur (« lorsque je devrais me rendre en présence des dieux / par la justice de Tuwati, ces maisons [i.e les temples élevés par « Ruwas, serviteur de Tuwati »] resteront inviolées » à KULULU 1, §§ 15-16).

De nombreuses divinités sont elles-mêmes des divinités de la justice et du droit, comme le dieu-lune du Haran en Tabal, la « Kubaba de la loi » (POTOROO)¹¹¹⁹ ou un « Runtiya (?) de la loi ».

4. L'égalité de tous devant la Loi divine mais des hiérarchies sociales claires.

Dans le même ordre d'idée, plusieurs formules exécutoires démontrent que tout coupable, agresseur ou profanateur est bien égal devant cette « loi », ce « droit », quelque soit son sexe ou son statut social. Dans le même temps, ces extraits révèlent aussi les hiérarchies sociales¹¹²⁰ :

- « qui que soit cette personne » (KULULU 1 § 9)

- « qu'il soit un grand homme ou une humble personne, qu'importe son statut » (KULULU 2 § 5)

- « qu'il soit un roi ou une reine, un grand homme ou une humble personne, qu'il soit un homme ou une femme » (KULULU 5, § 7 a – f)

- « quiconque détruita [cette inscription ?], si c'est un roi, puissent le dieu de l'orage, Sarruma, les dieux *198 et BOS.*206 anéantir sa personne et son pays, mais si c'est un homme d'un statut inférieur, puissent le dieu de l'orage, Sarruma, les dieux *198 et BOS.*206 anéantir sa personne et sa maison ! » (TOPADA §§ 34-38)

- « ou si [un homme ou ?] une femme l'emporte pour soi (?), qu'il soit un gouverneur, ou un roi » (SULTANHAN, base F., 3-4).

¹¹¹⁸ Hawkins *CHLI*, 479-480. L'auteur n'exclut toutefois pas p. 480 l'hypothèse dont lui a fait part Neumann : *sa-* = « (press ; seal ;) shoot » i.e « *shot beasts* », « bêtes sauvages abattues ».

¹¹¹⁹ Hawkins 2008, 185, Kubaba « *of the law-suit* », « de la loi, du tribunal ». Karkemish pour Hawkins, Kummuh pour Lebrun (*resanatolica*).

¹¹²⁰ Extraits comparables : MARAS 8 (« si c'est un roi [...] ou un seigneur de pays »), MALPINAR § 25 (« ...ou un homme [au statut] inférieur ») ou KARKEMISH A2+3 § 14a-c (« qu'il soit un roi, ou un Seigneur de Pays ou un prêtre »).

Appendice : les stèles et leurs formes, tentatives d'interprétation.

Les stèles de notre corpus ne sont jamais rectangulaires. Même les piliers de KULULU 1, plutôt simples, montrent une face supérieure sculptée en redan. Il faut donc rechercher des significations à ces formes, tout en examinant les liens entre celles-ci et le contenu des inscriptions ou la signification des figures iconographiques.





Les formes (sommet en berceau, en redan ou en triangle) sont tout d'abord des formes choisies pour alléger la partie supérieure, mais aussi couper le vent, et ainsi braver le temps, qui ainsi glisse sur et autour du monument (royal, funéraire...) ¹¹²¹.

Outre cet aspect, trois symboliques dominent.

1° Celle de la voûte céleste (cas A dans la typologie présentée plus loin), laissée vierge ou, dans les cas où la stèle figure un dieu de l'orage, avec le disque solaire ailé qui est à la fois symbole cosmique et indice d'un contexte royal. Ainsi, sur les stèles BOR 2 et NİĞDE 2, le dieu donne les fruits de la terre et maintient l'harmonie cosmique, en soutenant la voûte céleste et solaire ¹¹²². Cette forme au sommet en berceau est la plus répandue, qu'il s'agisse des stèles funéraires ou à effigie divine.

2° Celle de la forme montagnaise, et plus généralement une forme à la fois fichée fermement dans la « Terre noire » tout en « jaillissant » du sol ou d'une base sculptée. Une symbolique similaire pourrait se retrouver dans les tumuli, à voir comme des montagnes artificielles, soit « nées » de la plaine (Bor..) soit, et il s'agit là d'un contexte sans doute spécifiquement royal, jaillissant d'une montagne elle-même (Human Tepe, Ereğli...).

3° Enfin la forme triangulaire, qui exprime la royauté

Le triangle est globalement une forme géométrique globale commune à ces différentes symboliques, et, aux II^{ème} comme au I^{er} millénaires, un élément immédiatement signifiant, utilisé pour les hiéroglyphes signifiant « roi » (Lar. *17 ) , « ville » (Lar. *225 ) , « pays » (Lar. *228 et *230 = deux villes accolées ) ou « forteresse » (Lar *231, *232 et *233 ) . Il se retrouve dans l'habit du dieu-montagne qui signifie le mot « montagne » (Lar. *4). Royauté, urbanisation, protection et montagne, intrinsèquement liées dans l'idéologie politico-religieuse hittite-louvite, sont ainsi étroitement connectées déjà dans l'écriture hiéroglyphique louvite elle-même.

Les formes d'ensemble des stèles de Keşlik Yayla, de Bor 2 et de Niğde 2, qui figurent toutes un Tarhunza des Vignes, sont peut-être à voir et à interpréter comme des montagnes stylisées :



Ainsi, le dieu de l'orage s'inscrit dans et forme lui-même une montagne.

La forme d'ensemble de la stèle de BOR 1, qui figure le roi Warpalawasa en attitude de prière, forme un triangle s'achevant en obélisque. Ce triangle correspond au hiéroglyphe LAR. *17 : « roi ».



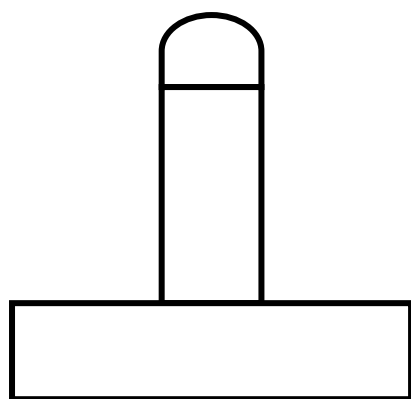
¹¹²¹ Harmansha, 2011, p. 642-643. Voir aussi Harrison, 2003, p. 23 : « la tombe marque un site dans le paysage, où le temps ne peut plus passer, ou passe au-dessus ».

¹¹²² A NİĞDE 2, le disque solaire ailé semble reposer directement, voire même fixé, sur le casque à cornes du dieu de l'orage.

Cette forme d'ensemble se retrouve dans la composition générale des images rupestres royales, aux IIème millénaire (Hattusili III à Alaça Höyük, Tudhalia IV à Yazilikaya) comme au Ier (Warpalawa à Ivriz, Hartapu à Kizildağ). Enfin, on l'observe dans les « pics montagneux » sculptés par les hommes, comme dans le sanctuaire de Yazilikaya et le *hekur* de Kizildağ.

Une lecture cosmologique globale semble pertinente, similaire à celle proposée pour les cartouches des grands rois de l'âge du bronze¹¹²³ : les formes imitent des éléments du cosmos (montagne, forme ou pillier originel, voute céleste) ou en figurent des symboles, comme le triangle ou l'obélisque (contexte royal), éléments exprimant le sacré, l'harmonie universelle et l'éternité. La fonction du symbole est d'autant plus évidente dans les cas de stèles funéraires. Une stèle est donc bien un *axis mundi* vertical : une partie fichée solidement dans le sol (enfers), ensuite la partie inscrite, dans la quasi-totalité des cas sur quatre faces, donc regardant vers les quatre points cardinaux et visible par tous (steppes, collines et montagnes), et enfin le sommet sculpté en berceau (voute céleste et, avec disque ailé, solaire).

Dans le cas de Sultanhan par exemple, le pilier au sommet arrondi est associé à une base inscrite de forme carrée, avec l'idée d'un renouveau, de la création d'un lieu sacré, ce qui est confirmé par le texte de l'inscription elle-même qui consacre un vignoble et utilise à plusieurs reprises des métaphores du jaillissement et du bourgeonnement : « les épis de blé bourgeonnaient à ses pieds [du dieu] », « les épis de blé sortiront de terre, et la vigne aussi », « que la vigne croisse, et qu'elle se déploie »... En un certain sens, la consécration du lieu et les rites associés sont à voir comme une « cosmogonie ritualisée » (Ragavan). Et comme un *axis mundi*¹¹²⁴, la stèle et la base forment un microcosme :



Voute céleste et solaire

Pilier ou montagne intermédiaire

Base terrestre

Sol et sous-sol

Décrite par Charles comme un « *massive monolith in the form of a truncated rectangular pyramid* »¹¹²⁵ et faisant aussi penser à une montagne stylisée, la stèle de BOHÇA constitue elle une sorte de synthèse entre les formes en berceau et, sur ses faces latérales, triangulaire. Outre le fait que la forme générale de la stèle, microcosme montagneux, renforce l'idée d'affirmation du pouvoir royal sur un territoire – affirmation

¹¹²³ Voir nos travaux de *Master* : dans les édifices impériaux, les signes hiéroglyphiques « GRANDS ROIS » encadrent le nom du souverain et supportent le disque solaire ailé, lui-même surmonté parfois d'un disque aptère. Le roi se présente ainsi, en jouant sur la forme des glyphes et leurs significations (disque solaire ailé = « MON SOLEIL » ; triangle = « ROI »), comme le garant de l'équilibre cosmique : le roi de son vivant, identifié par son nom en hiéroglyphes, et la « royauté éternelle », symbolisée par les triangles isocèles, soutiennent la voute céleste et solaire.

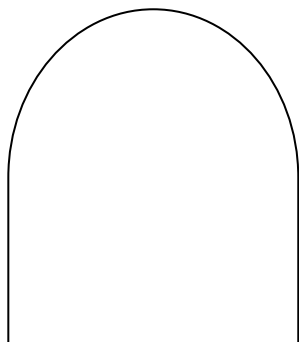
¹¹²⁴ Eliade, 1959. Sur les formes architecturales, quelles que soient leurs tailles, comme « répliques du grand cosmos », voir Ragavan, 2013, p. 3 et 4.

¹¹²⁵ Charles, 1911, p. 18.

particulièrement appuyée dans l'inscription même - , le berceau peut représenter la voute céleste, associée à l'ordre et à l'harmonie universelle, et le triangle indiquerait le contexte royal : ici, le roi Kurtis affirme des droits politiques et de chasse « sur ces territoires, en ce lieu ».

On peut ainsi présenter les différents types de stèles comme suit :

A. Stèle au sommet en berceau :



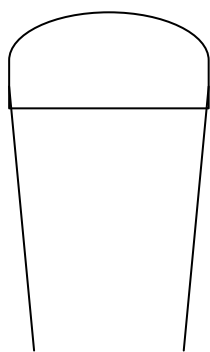
>> Stèles funéraires : KIZILDAĞ 5 (?), KULULU 3, KULULU 4, KULULU 5, EĞREK.

>> Stèles divines avec disque solaire ailé : BOR 2, NIĞDE 2

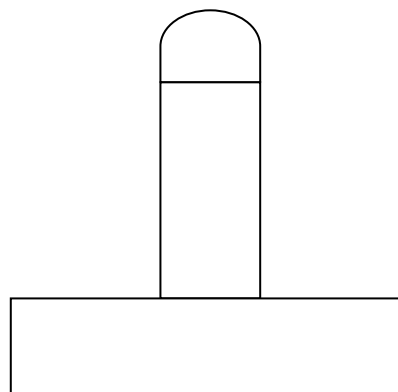
>> Stèles divines au sommet arrondi, mais sans disque solaire ailé : KEŞLİK YAYLA.

+ sans doute, les stèles d'ANDAVAL et de CIFTLIK

VARIANTES :



KAYSERI



SULTANHAN (stèle + base)

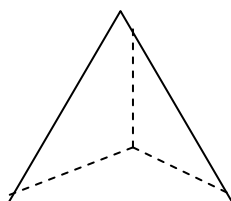
B. Pilier au sommet en redan :



>> KULULU 1, KULULU 2

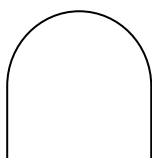
>> Autres exemples néo-hittites proches : IZGIN (haut pilier au sommet plus arrondi)

C. Forme triangulaire ou obélisque :



>> BOR 1

D. Synthèse entre sommet arrondi et forme pyramidale ou triangulaire (face et profil) :



>> BOHÇA

>> Peut-être EĞRIKÖY

Volume II :
parties IV à VI,
conclusion,
bibliographie.

Partie IV)

Une idéologie et une propagande politico-religieuses entre montagne, vigne et justice.

Nous avons pour objectif dans cette partie d'étudier et de caractériser l'idéologie politico-religieuse louvite cappadocienne, coeur de notre sujet d'étude. La figure centrale sera celle du dirigeant, non seulement celui au statut royal, désigné comme tel dans les sources, mais aussi le chef politique, comme le *tarwani*-, et le membre de l'élite qui possède une forme de pouvoir. En effet, un des grands traits de l'histoire politique des états néo-hittites à l'âge du fer reste l'extrême diversité et la grande complexité à la fois des structures politico-territoriales mais aussi des titres et des figures politiques. Le « roi » ou le « grand roi » ne sont plus les uniques titres évoquant le pouvoir et la souveraineté. S'éloignent aussi l'image du souverain incontestable et incontesté, de la figure royale suprême et inatteignable, du roi surhumain et quasi- ou demi-dieu.

Comme nous allons l'observer, les héritages et permanences hittites impériales sont particulièrement prégnants dans le monde dirigeant cappadocien de l'âge du fer, l'emportant très largement sur les influences araméennes, assyriennes, urartéennes ou phrygiennes, influences certes décelables (*voir dernière partie*) mais secondaires. Comme bon nombre de traits religieux et de figures divines, les structures administratives, les titulatures, les formules annalistiques et plusieurs fondements idéologiques sont clairement hérités de la période impériale. Grands Rois d'Hattusha et Grands Rois du Tarhuntassa sont bien des modèles pour les dirigeants des IXème et VIIIème siècles, qui se considéraient comme les *Rechtsnachfolger*, les « descendants, successeurs de droit » de l'Etat hittite et de ses souverains¹¹²⁶.

Mais la géopolitique et les structures territoriales bougent, fluctuent, évoluent en fonction des périodes et des personnages politiques, laissant apparaître des mutations tout aussi fondamentales, dans les pratiques politiques comme dans les mentalités. Comme on l'a dit et déjà dégagé dans les structures et mentalités religieuses, le nombre de divinités tend à se réduire ; les dieux, traités et considérés avec bien plus de familiarité, descendent et se rapprochent des hommes...et dans le même temps, les figures dirigeantes se rapprochent de leur peuple. Des sources et textes émergent ainsi en un certain sens des qualités, des valeurs morales et des pratiques correspondant à une forme de « bon gouvernement », pour reprendre une expression empruntée à la période des cités-états de la Renaissance italienne, période qui montre d'ailleurs certains points communs, en termes géopolitiques et historiques, avec celle des principautés syro-anatoliennes¹¹²⁷. Ainsi, en lien avec les nouvelles structures territoriales, se construisent de nouvelles valeurs (justice, sagesse, bonté, qualité *warpi*-), de nouveaux titres et personnages politiques (le *tarwani*-) et de nouvelles pratiques du pouvoir (des dirigeants préoccupés par le bien-être et le bien-vivre de son peuple, des *topoi* de redistribution des richesses, d'*oenomia*, du maintien de « justes prix »...).

D'après nos sources, l'idéologie politico-religieuse tabalienne peut se décrire et se comprendre selon un triptyque entre permanences et mutations, triptyque qui trouve tout son éclat et toute sa résonance dans le lieu saint d'Ivritz, ses aménagements, ses reliefs rupestres, les Divines Montagnes environnantes (Sarlaimi, Muti et Tuni) mais aussi la figure royale de Warpalawa II et celle, divine, du « grand Tarhunza [du Vignoble] » :

¹¹²⁶ Hutter 2001b, 175.

¹¹²⁷ Voir par exemple les fresques de Lorenzetti dans le *Palazzo Pubblico* de Sienne, qui illustrent les qualités et valeurs du « *buon governo* » (dont la Sagesse, la Concorde, la Justice, la Force ou la Paix) et, par opposition, le « *cattivo governo* » (de l'Avarice ou la Vanité dérivent la Misère, la Destruction ou la Famine).

1. Le rocher et la montagne, en tant que socles sacrés de pratiques héritées de l'idéologie politico-religieuse hittite. Dans les mentalités hittites-louvites, la pierre a des propriétés magiques et les montagnes sont en elles-mêmes des divinités. Au II^{ème} millénaire comme au I^{er}, elles demeurent les lieux de prédilection pour les épiphanies divines, et donc par là-même aussi pour les aménagements cultuels (sanctuaires rupestres, *na hekur* funéraires...) et les performances royales (hauts-faits militaires, chasses et surtout geste religieuse), encore et toujours intimement liées à la consolidation et au renouvellement du pouvoir royal. En cela, nous tenterons aussi de démontrer partie V que les monuments des grands rois d'Hattusha, des princes kizzuwatniens et des grands rois du Tarhuntassa ont constitué ce que nous qualifions d'« héritage visible », sources d'inspiration pour les « grands rois » tabaliens et les autres rois locaux, qui les ont certainement fait traduire par leurs scribes et observer par leurs sculpteurs.

2. La vigne et l'orge, comme symboles d'une idéologie et d'une propagande politico-religieuses néo-hittites, cappadocienne surtout, d'abord et avant tout agraires et agrariennes au I^{er} millénaire. Si ces aspects ne sont pas totalement nouveaux, car inhérents à toutes cultures proche-orientales et même à toutes propagandes émanant d'un chef politique, vignes, vin, blé et orge sont omniprésents dans nos sources, liés aux notions de croissance, de développement, de fertilité mais aussi de « longue vie » voire d'éternité pour les figures dirigeantes et les élites. A relier aux changements climatiques qui touchent l'Anatolie entre le II^{ème} et le I^{er} millénaire, topos des « terres bien arrosées », topos de l'abondance et de la satiété, « prix idéaux » des denrées alimentaires sont étroitement connectés aux figures du roi pasteur et du roi paysan, faisant ainsi parties intégrantes de cette propagande économique novatrice, agricole, agraire et agrarienne, qui est d'abord une propagande des cycles (de l'eau, des saisons, de la royauté).

3. Enfin, la justice et le « bon gouvernement », termes qui résument à eux-seuls des structures du pouvoir des rois et des élites entre permanences et mutations, entre traditions et innovations. Si une partie des pratiques propagandistes et politiques générales est bien sans conteste héritée des modèles hittites de l'âge du bronze hittite, des ruptures et des innovations sont aussi à l'oeuvre. Elles font apparaître comme on l'a ébauché plus haut de nouvelles valeurs, de nouvelles figures et de nouvelles préoccupations politiques : celles d'un « *buon governo* » humain et humanisé, terrestre et davantage désacralisé par rapport à la période précédente.

Nous détaillerons ainsi les pans de ce triptyque propagandiste et politico-religieux en trois grandes phases, en insérant dans chacune une étude d'Ivriz et de son sanctuaire, selon l'agencement suivant :

4.1 Le rocher et la montagne : socles sacrés de traditions et d'héritages politico-religieux hittites.

4.1.1 Montagne, économie, peuplement et territoire.

4.1.2 Entité rocheuse et religion en Tabal.

4.1.3 Montagne et pouvoir royal.

4.2 La vigne et le blé : une idéologie et une religion d'abord et avant tout agrarienne au I^{er} millénaire. Propagande agraire, propagande des cycles (cycle du cosmos, cycle de l'eau, cycle du pouvoir royal et de son renouvellement).

4.2.1 La vigne et les céréales : usages et symboliques politico-religieuses.

4.2.2 La propagande agraire des dirigeants cappadociens.

4.2.3 Le roi, la vigne et l'orge à Ivriz.

4.3 La justice et le « bon gouvernement » : des structures du pouvoir des rois et des élites entre permanences et mutations, entre traditions et innovations.

4.3.1 Le poids des héritages politiques hittites : les permanences.

4.3.3 « Bon gouvernement », nouvelles valeurs et nouvelles figures dirigeantes : les mutations.

4.1 Le rocher et la montagne : socles sacrés de traditions et d'héritages politico-religieux hittites.

Dans nombre de cultures, « la montagne est le lieu par excellence de la manifestation du sacré (hiérophanie) et du divin (théophanie) ». Souvent dotée d'un caractère mystique, en tant qu'espace de célébration « des noces sacrées du ciel et de la terre (hiérogamie) », elle figure dans beaucoup de théogonies comme « le lieu de la concentration maximale du divin »¹¹²⁸.

Ce trait est particulièrement saillant dans les univers religieux hittite, mais aussi hourrite et louvite au II^e millénaire¹¹²⁹, et on le retrouve avec force chez les Louvites d'Anatolie à l'âge du fer. Pour reprendre une conclusion d'Eric Raimond à propos des cultes de montagnes dans le monde louvite, « Louvites et néo-louvites semblent avoir considéré la montagne comme une réalité religieuse, parfois douée d'une personnalité propre [...] mais surtout un lieu sacré »¹¹³⁰. D'autres auteurs encore, comme Popko ou Lebrun, parlent des montagnes dans le monde hittite-louvite comme d'une réalité « spécifiquement ressentie » par les populations¹¹³¹. Guy Lacaze qualifie d'ailleurs les Hittites et les Néo-Hittites de « maîtres incontestés du relief rupestre », qui éprouvaient « comme les Urartéens ou les Phrygiens une crainte révérencielle à l'égard du roc, de la montagne, réceptacle de forces magiques, divines »¹¹³². D'autres auteurs désignent même les Hittites comme des « pétromaniaques »¹¹³³ ou parlent « d'usage fanatique de la pierre »¹¹³⁴.

Pour reprendre une synthèse d'Anne Birchler, deux grands types de pratiques cultuelles de montagne coexistent dans l'anthropologie religieuse hittite : la divinisation des montagnes elles-mêmes et l'implantation d'aires sacrées sur la montagne¹¹³⁵. Ces deux pratiques se retrouvent bien attestées dans les sources cappadociennes du I^{er} millénaire.

Montagnes et « Montagnes Divines » constituent ainsi un de nos principaux fils directeurs diachroniques, des sites et inscriptions de Kizildağ-Karadağ (XII^e siècle), où

¹¹²⁸ Battistini 2004, 240 à 243. « La montagne sacrée se dresse au centre du monde, et – comme la croix, l'échelle ou l'arbre – elle en représente l'axe et la racine ».

¹¹²⁹ Pour s'en apercevoir, il suffit de lire quelques textes décrivant les fêtes religieuses majeures des Hittites (dont des étapes des festivals comme la Fête du mois et le festival AN.TAH.SUM, qui place au centre des dévotions les montagnes Puskurunuwa ou Tapala), des rituels de fondation (CTH 414 ou KUB XXIX 1), ou de jeter un coup d'oeil sur le panthéon rupestre de Yazilikaya, qui compte de nombreuses Montagnes Divines (Hazzi, Nanni, Dalya, Kanzura, Tashsha) et où les divinités majeures sont figurés debout sur des montagnes.

¹¹³⁰ Raimond 2006, 298.

¹¹³¹ Lebrun 2006, 253. Voir aussi Popko 1999, sur la montagne comme espace fondamental pour les rituels.

¹¹³² Lacaze 2008, 115.

¹¹³³ Ünal 1988, 98.

¹¹³⁴ Canby 1976, 40.

¹¹³⁵ Birchler 2006, 165-166.

le souverain, au sommet de sites perchés, honore dans un corridor rupestre « la Grande Montagne Divine et tous les dieux » (KARADAG 1), et ses ancêtres dans un probable *na hekur* (piton rocheux de Kizildağ), au sanctuaire d'Ivriz-Ambarderesi (fin du VIII^{ème}), dont les reliefs rupestres montrent un roi priant son dieu au bord d'une falaise, avec ici aussi des aménagements rupestres pluriséculaires multiples (platte-forme avec cupules, marches et bassin à libation taillées dans la roche...) et un cadre grandiose propice aux théophanies et à l'exaltation des sentiments religieux (canyon encaissé d'Ambarderesi, montagne Sarlaimi i.e « sublime », arches naturelles monumentales, grottes...).

Dans nos sources, la montagne apparaît dans trois types de contextes et de situations, que nous nous proposons de détailler dans les pages qui suivent. Cette typologie était déjà largement opérante dans les sources du II^{ème} millénaire¹¹³⁶.

1. En lien avec le peuplement, les frontières et l'économie, la montagne renvoie respectivement aux sites hauts-perchés et aux forteresses (Tabal mais aussi Phrygie et Urartu), lieux de défense et de potentiel refuge ô combien fondamentaux au sein de l'époque agitée qu'est l'âge du fer, aux frontières des territoires et enfin à la faune et aux ressources minérales du sous-sol

2. Dans la religion et ses structures de pensée, la pierre brute possède des propriétés magiques, la stèle inscrite peut être dans plusieurs cas « non dégrossie », leurs socles sont souvent creusés à même la roche et le pan de rocher sculpté à l'effigie d'une divinité fonctionne comme réceptacle de l'enveloppe divine, visiblement plus efficace, sacré et saint aux yeux des Louvites du Tabal que les statues elles-mêmes. Enfin, le pic montagneux et le piton rocheux sont intimement liés au culte des ancêtres royaux divinisés, la montagne est souvent en elle-même une divinité (avec le déterminatif DEUS) et elle apparaît comme le lieu privilégié des épiphanies, en particulier celle du dieu de l'orage, mais également de Sarruma et de Runtiya.

3. Enfin, connecté au pouvoir royal et à la royauté, le rocher est en Tabal un support de prédilection pour une propagande royale rupestre particulièrement efficace et éternelle. La montagne consolide, fortifie, enracine également la royauté, tout en demeurant l'espace par excellence de la démonstration de la *pietas* des souverains ainsi que des liens qu'ils entretiennent avec les figures divines majeures des panthéons, aux premiers rangs desquels Tarhunza (qui peut recevoir à l'occasion l'épithète « de la montagne »), Sarruma (épithète de « Montagne Royale ») mais aussi implicitement les cortèges de divinités plus secondaires de la nature, des forêts, des grottes et des sources. De même, en tant que *baba yamur* (sommets montagneux comme « père de la pluie » en turc), le mont fait partie intégrante de la propagande royale agraire analysée plus loin.

Concernant l'iconographie de la montagne en Cappadoce, on renverra aux planches comparatives du volume II (« les montagnes »).

4.1.1 Montagne, économie, peuplement et territoire.

Rappelons la description simplifiée que faisait Charles Texier de la Cappadoce : « si l'on voulait représenter la coupe de la presqu'île prise sur le méridien, il faudrait tracer deux chaînes de montagnes plongeant de part et d'autre dans la mer Noire et la mer

¹¹³⁶ Freu 2006, 219 et suiv., qui dégage trois aspects de la montagne dans la géographie et l'historiographie hittite : montagnes et fixations des frontières / montagnes comme espaces des batailles menées par le grand roi / montagnes comme lieu de prédilection des hauts-faits royaux religieux.

Méditerranée, et soutenant à 1200 mètres au-dessus du niveau de la mer un plateau qui serait celui de la Cappadoce »¹¹³⁷. L'espace est donc grossièrement constitué de deux ensembles : les plateaux et les massifs montagneux qui les bordent. Topographiquement, notre zone d'étude est en effet dans son ensemble une succession de hauts-plateaux¹¹³⁸, dominés et encadrés par des hautes chaînes de montagnes¹¹³⁹, à l'exception notable de la partie occidentale, quelque peu plus « ouverte », avec la vaste steppe s'étendant autour du Tuz Gölü :

- les chaînes pontiques à l'extrême nord, zone habitée au II^{ème} millénaire par les ennemis traditionnels de l'empire hittite, les Gasgas. Au sud, d'autres massifs mineurs délimitent notre zone d'étude, comme les massifs au sud-est d'Ankara, le Kerkenez Dağı au sud-est de Yozgat, et ceux situés entre Sarıkaya et Sarkışla, comme le Karababa Dağı (2327 m).

- les chaînes du Taurus central au sud (Bolkar Dağ), de structure géomorphologique très complexe, qui s'exhaussent au maximum au dessus de la plaine cilicienne, et donc au sud du royaume néo-hittite de Tuwana et du site d'Ivriz. Les sédiments y sont composés d'importantes masses de calcaires créacés, qui donnent dans le Taurus central et occidental surtout une riche gamme de formes karstiques, avec grottes, canyons, poljés et lacs d'eau douce. On trouve les points culminants de l'Aydos Dağ (3480 m) au sud-est d'Ivriz et celui du Mededsiz Tepe (3524 m) au sud-est de Porsuk-Ulukisla.

- à l'est, les prolongements du Taurus central, avec une succession de massifs séparant les anciennes régions du Melid à l'est et du Tabal à l'ouest. On trouve ainsi, grossièrement du sud-ouest vers le nord-est, l'Ala Dağları (le mont Zabarašna hittite)¹¹⁴⁰, qui culmine à 3734 m, le Develi Dağları et l'Aygörünmez Dağı, avec leur parallèle plus à l'est le Binboğa Dağları, et enfin au nord-est la longue chaîne du Kulmaç Dağları.

On note également d'autres points culminants impressionnants, d'origine volcanique, au nord-ouest (le Hasan Dağ à 3268 m) et au nord-est (le Melendiz Dağı à 2963 m) d'Altunhısar ainsi que deux autres cônes volcaniques importants dans nos sources archéologiques et épigraphiques, celui du Göllüdağ (2143 m) et surtout, au sud de Kayseri, le Erciyez Dağı (3916 m). Notre espace est ainsi dans sa partie méridionale marqué par le volcanisme, dont l'iconographie est d'ailleurs attestée pour le mont Erciyes (hitt. Hargaya, louv. Harhrara ?, class. Argée), sur la glyptique de Kültepe puis sur de nombreux documents de l'époque romaine (voir pl.), et très certainement pour le mont Hasan (hitt. Sarpa), sur la peinture murale d'Alaça Höyük.

Au sein de cet impressionnant « *stone world* » pour reprendre une expression d'Önur Harmanša, les Louvites de Cappadoce ont intensément exploré, domestiqué et aménagé ces espaces rocheux et montagneux, vitaux pour leur économie, leur agriculture, leur peuplement et la protection de leur territoire.

¹¹³⁷ Texier *Description de l'Asie Mineur X*, cité par Masson 1994, 50 (+ carte très parlante de Jacques Bertin).

¹¹³⁸ L'altitude moyenne du vaste plateau de l'Anatolie centrale est de 1132 mètres. Voir Patrier 2011, 21-22. Pour une rapide mais claire description du Taurus, voir Casabonne 2009, 205-206.

¹¹³⁹ Tous ces reliefs (monts, hauts-plateaux, chaînes, points culminants...) sont exprimés dans les textes hittites par le terme HUR.SAG. Pour les terminologies hittite et louvite des éléments rocheux et montagneux, on renverra aux synthèses de Birchler 2006, 167, de Gerard (*même volume*) et à l'étude approfondie de Polvani 1998.

¹¹⁴⁰ Traité de Sunassura. Voir Freu 2007, 94.

1. Montagne et peuplement.

Concernant tout d'abord le peuplement, l'installation humaine, l'urbanisation et les villages, il est clair que les monts cappadociens, leurs pentes et leurs sommets ont joué un rôle non négligeable face aux bouleversements des XII^{ème} et XI^{ème} siècles, puis devant les vagues successives d'envahisseurs, de migrants ou de bandes nomades que furent, pour citer les principaux, les Gasgas au nord, les Phrygiens à l'ouest, les Urartéens et Assyriens à l'est et au sud-est, et bien sur, à la fin du VIII^{ème} et au début du VII^{ème} siècle, les Cimmériens.

Certes, l'équation invasions et migrations étrangères = abandon des sites et refuge sur les hauteurs ne peut s'appliquer de manière systématique pour la Cappadoce, où nombre de sites plus bas en altitude montrent une continuité d'occupation sur le très long terme¹¹⁴¹. Dans le même ordre d'idée, les installations et les fondations urbaines en site d'altitude ne sont en rien des ruptures par rapport aux traditions et mentalités hittites, mais bien plutôt des éléments de fortes continuités et permanences. En Cappadoce, la topographie régionale mais aussi et surtout les traditions religieuses et politiques hittites font de la montagne un lieu d'établissement privilégié, et non un lieu sauvage et hostile, aspects dévolus au contraire à la steppe et ses zones planes et plus sèches¹¹⁴². La capitale hittite Hattusha, véritable « ville de montagne », en est certainement le meilleur exemple. Le site de Kululu en constitue un autre exemple, bien que plus modeste. On citera aussi les sites perchés de Kizildağ, de Göllüdağ et de Kerkenes Dağ.

Il n'en reste pas moins que, sur le millier de sites attestés sur les hauts-plateaux à l'âge du fer, nombre d'entre eux sont des forteresses montagneuses, des *upland settlements* et des *slope settlements* (voir partie III, 3.4.6)¹¹⁴³. En ce sens, des pâturages d'altitude, auparavant occupés par les communautés pastorales du printemps jusqu'au début de l'automne, sont bien devenus des lieux de vie sur des périodes plus longues¹¹⁴⁴.

Plusieurs de nos sites sont bien des sites d'altitude. Le site de Kizildag montre une forteresse construite sur un promontoire rocheux dominant le lac saisonnier d'Hotamis Gölü¹¹⁴⁵. Un piton volcanique émerge nettement de l'acropole et la monumentalité rupestre imprime le site : fortifications cyclopéennes, escalier monumental taillé dans la roche, trône rupestre massif avec le relief rupestre tardif sur une des faces... La probable capitale tabalienne Kululu est nichée à 1500 m d'altitude, sur les contreforts ouest du Hinzir Dagi (2641 m) et enserrée entre plusieurs massifs montagneux, dont le Sekidede Dagi au nord, les chaînes du Aygörünnez Dag au sud et le massif dominé par le Hamzasultan Tepe au nord-ouest (2281 m). Au sud, les sites voisins de Sultanhan et de Kültepe sont protégés par les mêmes chaînes montagneuses, en bordure de l'ancienne voie de communication Kululu-Kayseri-Nigde-Portes ciliciennes, jalonnée par les cités classiques Tonosa-Césarée-Tyana et, de Sivas à Kayseri, les caravansérails majeurs de Tuzla Han, Latit Hanı, Gedik Hanı et Sultan Hanı. Le site de Göllüdağ, sur les bords du cratère d'un volcan, se trouve à plus de 2100 m d'altitude. Considérée comme une

¹¹⁴¹ Par exemple Yakar 2000, 51 : “the settlement pattern in the countryside was not notably affected”.

¹¹⁴² Lebrun 2002, partic. 44 et 47.

¹¹⁴³ Un simple coup d'oeil sur les *databases* archéologiques anatoliennes (*TAY project...*) suffit à le montrer. Par exemple, sur la quarantaine de sites relevés dans la région nord-est de Kayseri, autrement-dit le coeur du royaume tabalien, près des trois-quarts sont des forteresses hautes-perchées et des *slope settlements*.

¹¹⁴⁴ Yakar *ibid*, 51-52.

¹¹⁴⁵ Voir Karaukuz, Bahar et Kunt, 2002, et Harmansah 2013a, 48 et 50.

résidence d'été des rois de Tuwana, elle fut probablement, comme Kerkenes Dag, une *ceremonial regional capital*¹¹⁴⁶. Ces deux sites perchés montrent un plan urbain orthogonal particulièrement soigné.

Ces lieux sont à comparer avec des sites similaires, très concentrés dans cette *koiné* centre-anatolienne Tabal-Phrygie-Urartu. Ö. Harmanşah insiste ainsi par exemple sur les « nids d'aigle » aménagés au sommet d'impressionnants pics montagneux par les Urartéens, qui utilisaient la montagne pour « monumentaliser encore davantage les complexes culturels », se servant du rocher pour consolider et soutenir les murs de fortification et pratiquant une maçonnerie rupestre dans des roches volcaniques particulièrement dures, comme le basalte ou l'andésite¹¹⁴⁷.

Dans nos sources, les forteresses ne sont pas en reste. Le terme louvite *harnisa-* apparaît à KARABURUN, désignant la forteresse haut-perchée du même nom, à EGRİKÖY et à CALAPVERDI 1, probable poste-frontière tabalien (*voir partie III, 3.4.1*)¹¹⁴⁸. Les forteresses dont parle l'inscription d'EGRİKÖY, érigées en présence d'un vizir et peut-être d'une reine, sont sans doute à localiser sur les contreforts ouest des Develi Dağları. D'autres sites montrent des fortifications en hauteur comme Havuz au nord-est de notre zone, possible capitale du roi Dadilu de Kaska¹¹⁴⁹, ou Hisarçik, sur les contreforts du mont Erciyes¹¹⁵⁰. La toponymie turque actuelle correspondant à certains de ces sites est d'ailleurs explicite, comme *hisar*, « forteresse » (Hisarçik), *kale*, « château » (Kamankale) ou *burun*, « nez, proéminence » (Karaburun, « la proéminence noire », ou le rocher sur lequel est sculpté le grand relief d'Ivriz, le Koçaburun Kayası, litt. « rocher du grand nez »). Enfin, comme le montre plusieurs passages de l'inscription de TOPADA, il était courant lors d'un conflit durable de constituer un réseau de fortifications ou de fortins sur des lignes montagneuses, comme le « fort » ou les « murs » construits sur ordre de Wasusarma (§ 6), qui pourrait correspondre aux fortifications visibles sur le mont Karadag. Cette pratique évoque, à une échelle bien plus modeste s'entend, le long « mur cappadocien » érigé par Sargon II sur les bords du Teçer Dağları et du Kulmaç Dağları pour faire face au Tabal, aux peuples du nord et surtout aux hordes cimmériennes¹¹⁵¹.

D'autres sites, établissements fortifiés ou villages, sont également attestés en altitude près des anciennes mines, comme Pancarcı Tepe, face aux mines de Bulgarmaden, ou, à l'âge du bronze, le village de mineurs de Göltepe, près des mines de Kestel¹¹⁵².

Enfin et comme on a pu l'observer dans notre étude sur les structures religieuses et les panthéons locaux, chaque cité possède, à l'âge du bronze et, pour plusieurs d'entre eux, à l'âge du fer, sa ou ses rivières(s) mais aussi sa ou ses (divinité-)montagne(s) : Hubesna-mont Muti, Tuna-mont Tuni, Zippalanda-mont D/Taha, Kummani-monts Manuzzi et Galliştapa, Hattarina-monts Puşkurunuwa, Tatta et Şummiyara, Kaneş-mont Tapala, Arinna-mont Hulla... Installation humaine, peuplement urbain, structures religieuses locales mais aussi, comme on l'étudie plus loin, ressources hydriques et minières, sont ainsi intimement associés à une montagne, et même dépendants de celle-ci.

¹¹⁴⁶ Harmanşah 2011, 640.

¹¹⁴⁷ *Ibid*, 641.

¹¹⁴⁸ Voir Weeden 2010, 46 (une « *mountain fortress* »). Le site a été rapidement étudié par Özgüç 1971, 118, qui l'incluait dans le groupe d' « *Iron Age mountain fortress* », avec Kerkenes Dağ, Göllüdag et Kululu. Voir aussi Taş et Weeden 2010, 349.

¹¹⁴⁹ Weeden *ibid.*, 41.

¹¹⁵⁰ Gelb 1939, *Pl.* 41 et Bittel 1986, 107-108.

¹¹⁵¹ Müller-Karpe 2009, 18-30. Les fortifications, d'une centaine de km de long, sont construites « *auf dem Rücken der Berge* ».

¹¹⁵² Yener 2010, 186-187.

Un bon exemple de ce type d'association est fourni par la région de Kizildag-Karadag (inscriptions d'Hartapu), qui montre un site urbain (Kizildag et son acropole fortifiée), associé à un sanctuaire montagneux (Karadag et son corridor rupestre), une montagne divine (la « Grande Montagne divine » honorée par Hartapu d'après l'inscription KARADAG 1) et des mines (mines, toujours en activité, de Madenşehir, « ville de la mine » ; village de Demiryurt, « pays, région du fer », au sud-ouest du Karadag).

2. Montagne et frontières.

Dans les textes hittites, les montagnes sont décrites comme protégeant le royaume, en tant que frontières naturellement fortifiées¹¹⁵³. Par exemple, le Mont Sarissa « assure la prospérité des troupeaux, garantit les frontières et apporte la joie au couple royal »¹¹⁵⁴. En CTH 414, on demande uniformément aux montagnes citées (Pentaya, Harga, Tudhalia, Puskurunuwa, autrement-dit toutes des montagnes du Hatti, du nord de Bogazköy jusqu'aux régions de Zile et de Kayseri) « d'être à leur place », c'est à dire de jouer à plein leur rôle de délimitations et de remparts naturels¹¹⁵⁵. Dans plusieurs festivals religieux, elles « enracinent le territoire » (fête d'AN.TAH.SUM), participent aux rituels de fondation¹¹⁵⁶ et sont les lieux des partages du territoire, par exemple entre le Trône divinisé et le roi, qui vont « manger ensemble sur la montagne »¹¹⁵⁷. Le « rituel de l'apaisement » sur la montagne Puskurunuwa ou la plantation du chêne du chêne vert sur la Montagne Tapala lors de la Fête d'automne pour Telipinu possèdent un but identique : « garantir la sécurité du royaume, consolider la division harmonieuse de l'espace (sanctuaire de l'égide), prévenir le départ des dieux (rituel de l'apaisement) et donc renforcer l'enracinement du territoire »¹¹⁵⁸. Elles sont donc intimement liées aux notions de force, de protection, de fondation, de stabilité et de consolidation, qui se dégagent d'ailleurs de l'oronymie hittite-louvite (mont Mu(wa)ti, « puissant » ; mont Tarmaimi, « cloué, stabilisé »...).

Au sud, le Taurus et ses massifs forment ainsi les frontières dans plusieurs traités hittites, qu'il s'agisse de celui conclu entre Tudhalia II et Šunaššura (ligne de crête allant du fleuve Lamiya, classique Lamos, jusqu'aux Portes Ciliciennes, puis le massif de l'Aladağ)¹¹⁵⁹ ou celui entre les rois du Hatti et Ukmi-Tešub/Kurunta. A l'extrême nord encore, les régions sud des chaînes pontiques constituaient un rempart face aux Gasgas, comme le mont Sarissa.

Ces liens entre montagnes, frontières et protection des territoires se retrouvent en Cappadoce à l'âge du fer. Il est d'ailleurs intéressant de constater des racines communes (par exemple *ar-*, verbe hittite « se tenir debout, se tenir, être stationné/positionné ») aux différents termes traduisant les notions de frontière (préverbe *arha-*, « hors de » avec une notion de séparation, adverbe *arhaya*, « séparément » ou nom commun *ihra-* = louv. *arha-*, « frontière, limite », que l'on retrouve dans les termes louvites *arhiza-*, « frontière », et *irhali-*, « poste-frontière ») et à ceux relatifs aux montagnes et aux notions d'élévation ou

¹¹⁵³ Pour une synthèse sur les liens entre montagnes et frontières à l'époque hittite, voir Freu 2006, partie 1 (« les montagnes et la fixation de frontières », 220-229 en particulier).

¹¹⁵⁴ KBo XX 67+, III, 19'-29' Voir Mazoyer 2011, 107-108.

¹¹⁵⁵ KUB XXIX 1, Ro II, 24-28. Voir Mazoyer *ibid.*, 108, et Gonnet 1992, 202.

¹¹⁵⁶ CTH 414 à nouveau.

¹¹⁵⁷ KUB XXIX 1 à nouveau.

¹¹⁵⁸ Mazoyer 2004, 365-366.

¹¹⁵⁹ Freu 2007, 94. A l'ouest de cette longue frontière les territoires de Tudhalia II, à l'est ceux du roi du Kizzuwatna.

de domination (hittite *arai-*, « arrêter » ou, avec le préverbe *šara*, « se lever, lever », louvites *sar(i)-*, « supérieur, élevé » *sariya-* ou encore *ariyati-*, « montagne »). Pour résumer, frontières et montagnes sont intimement liées, avec des notions communes de verticalité, de position fixe, mais aussi de domination et de séparation.

Dans l'inscription de TOPADA, l'ennemi de Wasusarma, « après avoir franchi ses frontières », positionne son armée sur une chaîne de montagne, peut-être le Hasan Dag, et la bataille a lieu non loin. L'inscription elle-même domine une vallée, face à un massif (le mont Karahöyük), dans un affleurement rocheux réutilisé par la suite comme carrière¹¹⁶⁰. Plusieurs des forteresses montagneuses citées plus haut étaient localisées à des frontières : Calapverdi à l'extrême-nord, face aux Phrygiens¹¹⁶¹ ; Karaburun, forteresse érigée sur une des frontières du territoire du roi Sipi et probablement gérée par son gouverneur Sipi ; les forteresses d'Egriköy au sud du Tabal ; Pancarcı Tepe et surtout Porsuk, qui surveillaient les Portes Ciliciennes. Certaines zones de hautes montagnes, frontalières de notre espace d'étude, sont jalonnées de forteresses montrant des traces d'occupation à l'âge du fer, comme l'espace est et nord-est de Kululu-Gemerek : autour de Yildizeli, entre chaînes pontiques et les marges du Tabal (Kiremitli Kalesi, Agapinar Kalesi, Hamzaseyh Köyü Kalesi...) ou autour de Sarkisla, donc près de la classique Tonus, face au territoire de Dadilu de Kaska et de sa forteresse d'Havuz (Demirnoga, Kale, Kaleçik, Esmebasli Kalesi...).

Comme on l'a observé dans la rapide présentation de la topographie et de la géomorphologie cappadociennes plus haut, plusieurs chaînes et massifs montagneux sont des barrières et des frontières naturelles pour le Tabal, en particulier face au corridor d'invasions assyriennes qu'est le Melid à l'est, et pour Tuwana, face à la base assyrienne de Que au sud. Dans les annales de Salmanasar III, ces massifs sont désignés et ressentis par le souverain assyrien comme des obstacles frontaliers, qui séparent des entités politiques entre elles. Lors de son expédition en l'an 837, il dit avoir franchi¹¹⁶² :

- après avoir reçu les tributs du Melid le mont Timur (louv. *Tiwara(li)* ?), actuel Tahtalı dağları, avant d'attaquer plusieurs cités de Tuatti du Tabal

- après avoir reçu les tributs des 20 « rois du Tabal », le mont Tunni, « montagne d'argent », actuel Taurus et plus précisément les massifs septentrionaux du Bolkar dağ, d'où il menace la cité de Puhame d'Hubusna-Ereğli. Le massif central du Taurus, ce Bolkar dağ, était déjà appelé « montagne d'argent » par Sargon d'Akkad¹¹⁶³ et correspond probablement à la « Haute Montagne » des textes hittites¹¹⁶⁴. Comme on l'a dit en partie I, il n'est pas impossible que cette « montagne d'argent » ait également englobé la partie sud du Ala dağları, où l'argent était aussi exploité.

- après avoir reçu la soumission du roi d'Hubusna, le mont Muli, « montagne d'albâtre », louvite Mu(wa)ti, où est gravée l'inscription de BULGARMADEN et sur lequel le roi assyrien dit avoir fait ériger sa statue et pris des « quantités exceptionnelles de marbre », avant de redescendre sur le pays de Que, probablement via les Portes Ciliciennes, et d'attaquer les territoires du roi Katê.

¹¹⁶⁰ Rossner *Heth. Fels.*, 119.

¹¹⁶¹ Située sur une « *natural elongated elevation with remains of a large fortified city on top of it* » (Gelb 1939, 26).

¹¹⁶² Voir partie I, 1.4.1 n° 1 et 1.4.5. pour les références.

¹¹⁶³ Muhly in *OHAA*, p. 868.

¹¹⁶⁴ Götze 1927/1930, 103. Voir aussi Garstang et Gurney *Geography*, 71-72.

A ces différents massifs, il convient d'après les preuves archéologiques, d'ajouter, bien que les zones suivants n'apparaissent ni dans les sources assyriennes ni dans les sources hiéroglyphiques :

1. la région au nord du « mont Timur », avec son réseau de forteresses montagneuses autour de Yildizeli et Sarkisla (*voir plus haut*).

2. dans les massifs du Bolkar dağ, la montagne Sarlaimi, probables Ivriz dağı-Aydos dağı (3480 m), chaînon avancé du Taurus, au pied duquel se trouve le sanctuaire rupestre frontalier d'Ivriz. Dans le traité CTH 106, cette montagne est citée comme matérialisant un des points de la frontière entre Hatti et Tarhuntassa¹¹⁶⁵.

3. au nord-ouest d'Ereğli les montagnes hittites Arlanta, actuel Karaçadağ (2030 m), Lula et du « massif des sphinges » (forteresse byzantine de Λουλον), qui elles aussi délimitaient la frontière entre Hatti à l'est et Tarhuntassa-pays de la rivière Hulaya à l'ouest¹¹⁶⁶. On peut y ajouter le mont Sarpa, sur lequel avaient été élevés les autels d'Emirgazi par Tudhalia IV, qui correspond au Arisama Dağ¹¹⁶⁷. Ces massifs forment ainsi un premier rempart naturel protégeant du nord au sud la partie méridionale de Sinhutu, puis les territoires de Tuwana et enfin d'Hubisna.

4. dans la partie la plus septentrionales de notre espace, au nord-ouest de l'inscription de CALAPVERDI (qui décrit un culte envers une « Montagne ») puis du site d'Alişar höyük, le massif du Kerkenez Dağı, « mont Daha » ou « montagne Puskuruwa » des textes hittites¹¹⁶⁸, région de contact direct entre « Tabaliens » et « Phrygiens », comme l'illustre la cité fortifiée de Kerkenes (inscriptions et fond religieux phrygiens, mais onomastique clairement louvite).

Citons également de possibles montagnes-refuges, comme le Göllü dağ pour Tuwana, et les pentes du Erciyes Dağ pour le Tabal septentrional, avec le site fortifié – et les sanctuaires rupestres associés - d'Hisarçik.

Les connections entre montagne, frontière et, plus généralement, protection sont enfin perceptibles à travers trois phénomènes.

- les liens étroits entre montagne et urbanisation. Les cas d'homonymies reliant montagnes (et rivières également) aux villes et aux villages¹¹⁶⁹ ne sont pas rares, au IIème comme au Ier millénaires, par exemple la cité T/Dunna et la montagne Dunna/Tunni¹¹⁷⁰, la cité Tippuwa et la montagne éponyme, le mont Harana et la cité Harrana¹¹⁷¹ ou, selon une de nos hypothèses, la ville de Tiwarali et le mont Timur / louv. Tiwara (?). Certains toponymes pourraient également dériver du champ sémantique de la montagne, comme Artulu (qui rappelle le nom du dieu de l'orage *ariyadalli-* au IIème millénaire et du Tarhunt du *aratali-* (inscription KULULU 1, « de la montagne ») ou même Tabal, de la montagne Tapala. De même, on retrouve une forme globale commune, le triangle, dans l'écriture hiéroglyphique des termes *17 (REX), *207a (MONS), *225 (URBS), *228 (REGIO) et *231 (CASTRUM).

- les noms de montagnes (oronymes) utilisés dans l'anthroponymie, reflets des aspects prophylactiques de la montagne et de son champ sémantique (un Harhariya, de la

¹¹⁶⁵ Freu 2008, 196 et n. 477-478.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*

¹¹⁶⁷ Taracha 2009, 117.

¹¹⁶⁸ Gurney 1995, 69.

¹¹⁶⁹ Laroche 1975, 216.

¹¹⁷⁰ Hypothèse de Lebrun, 460. « [...] comme souvent, la montagne a donné son nom à la cité se développant à ses pieds ».

¹¹⁷¹ Lebrun 2006, 256. Dans la majorité des cas, il semble que ce soit la montagne qui ait donné son nom à la ville qu'elle dominait de sa masse.

montagne divine du même nom ; un Papanali, du hourr. *pappi / pappena*, « montagne » ; un Wana, du louv. (*u*)*wani-*, « pierre » ; dans la documentation d'Assur un *Muli-i*, de la montagne Muli/Muti ; Saruwani, litt. « qui vient du lieu supérieur, [des hauts-plateaux ?] » - enfin, comme nous allons l'observer en 2. plus loin, graver son nom dans la roche ou dans la pierre brute était semble-t-il considéré comme un acte certes d'éternité mais aussi surtout de magie, de protection et de prophylaxie, par exemple dans le cas des pierres inscrites d'ERKILET 1 et 2.

3. Montagnes et ressources naturelles.

Dans un dernier temps, comme on a pu l'observer à maintes reprises, la montagne est un élément vital pour les économies des cités-états et royaumes tabaliens, ce qui apparaît bien dans les sources, qu'elles soient assyriennes ou louvites hiéroglyphiques. Les montagnes, leurs sous-sols, leurs pentes et leurs hauts-plateaux, de même que leurs torrents, leurs sources et leurs grottes sont des espaces économiques fondamentaux, pour l'agriculture et l'élevage comme pour la métallurgie et la construction.

Elles sont ainsi les lieux :

1° de la faune et du gibier, à commencer par les gazelles et les cervidés, mais aussi des lions et autres bêtes sauvages. Les pentes et hauts-plateaux sont les lieux des chasses (inscriptions de BULGARDMADEN et de BOHCA), sous le contrôle du dKAL Runtiya, et les espaces de sacrifices par excellence à ce dieu-cerf (CALAPVERDI), ainsi que, logiquement, des cervidés aux Montagnes divines (à nouveau CALAPVERDI ; des gazelles à HISARCIK).

2° des pâturages d'altitude, des estives. Apparaissent ainsi dans plusieurs textes hittites les « bergers d'altitude » (« bergers *lapanali-* »), par exemple dans le personnel participant au culte montagnard de Pirwa¹¹⁷², et les *yayla*, cités comme des espaces économiques visiblement importants pour certaines villes (Šarmana...). L'inscription d'ANDAVAL nous présente un *tarwani-* qui aménage des pâturages d'altitude (*la-pa-ni-wa/i*), et y mène lui-même ses chevaux, « depuis la plaine ». On notera d'ailleurs au nord de Nigde, et donc non loin du lieu de découverte de la stèle d'Andaval, les nombreux toponymes turcs en *yayla*, « haut plateau », ainsi que ceux formés à partir du terme *at / athi*, « cheval » (villages d'Azatlı à l'ouest ou de Karaatlı à l'est). Il en va de même à l'intérieur du triangle Kululu-Sarkışla-Karakuyu, probable zone de pâturages et de transhumances d'une partie des « moutons » mentionnés dans les lamelles de plomb de Kululu : ville d'Altınyayla, « le haut-plateau d'or », région de la possible localisation de la « cité de Tuna », classique Tonosa, ou le vaste Uzun Yayla, au nord du barrage hittite de Karakuyu, dont l'inscription cite d'ailleurs plusieurs noms de divinités et de montagnes. Avant la construction du barrage moderne de Karakale, les habitants de la région de Karakuyu utilisaient encore l'eau collectée par le barrage hittite et son réservoir pour abreuver et laver leurs chevaux et leurs ovins¹¹⁷³.

3° des ressources minérales et minières. Exploitation et utilisation du fer, du cuivre, de l'étain, du plomb, de l'or et de l'argent sont bien attestées, toutes sources confondues.

¹¹⁷² Cf CHD 3/1. Les LU *lapanalli-* occupent une place importante dans les cultes se référant au *naAhekur* de Pirwa, divinité louvite protectrice des chevaux et étroitement liée à la montagne et au rocher (Imparati 1990, 181), comme l'indique le théonyme lui-même (de *peru(na)-*, « rocher », « bloc ». Voir Polvani 1998, 97-106).

¹¹⁷³ Emre, 3.

Yener a ainsi recensé plus de 800 mines dans le massif du Bolkar dağ. Il insiste sur la grande diversité des roches et la nature polymétallique des différents dépôts et gisements du Taurus central¹¹⁷⁴. Concernant certaines des ressources naturelles majeures de l'âge du fer, il est possible de rassembler quelques preuves d'exploitation dans le tableau suivant (voir carte 3, I) :

Montagne	Ressource(s)	Exploitation attestée / supposable
Muti	ARGENT et FER	Site de Pancarı tepe / mines de Toyislam et de Yeseli / inscription de Bulgarmaden (en turc « les mines du [mont] Bulgar/Bolkar »).
	MARBRE CALCAIRE	Sources assyriennes.
Tuni (nord du Bolkar dağ dans son ensemble)	ARGENT (galène = plomb argentifère) ¹¹⁷⁵	Sources assyriennes + les 500 000 tonnes de scories argentifères du village de Gümüş (turc « argent »).
	ETAIN	Vallée du Bolkardağ (du III ^{ème} millénaire jusqu'à la période ottomane) ¹¹⁷⁶ / de Maden (« mines »)
	+ GYPSE, CUIVRE et OR	Site de Porsuk ¹¹⁷⁷
Aladağ	ARGENT	Lieu d'origine des lingots de Mahmatlar et de plusieurs dépôts retrouvés à Troie
	FER	Demirkazık Tepe (3276 m) / village de Maden (« mines ») au nord-ouest de Yayhalı.

D'autres sites de l'âge du fer possédaient peut-être leurs mines associées mais seule la toponymie turque actuelle (*gümüş*, « argent », *demir*, « fer »...), et la géomorphologie le laissent supposer, ce qui n'est en aucun cas une preuve suffisante pour une attestation d'occupation/exploitation à l'âge du fer : Fraktin (village de Gümüşören), Aksaray-Sinhutu (Demirci, « forgeron »), Nigde-Nahitiya (Eskigümüş et le célèbre *gümüşler monasteri*, en plus des mines dont l'exploitation est attestée à la période byzantine comme les Bereketli Maden, litt. « mines fertiles », près de Kestel, Sulucadere, Madenköy, Selamsızlar, Yediharman Tepe, Gümüşköy, Tekneçukur et Tris Maden¹¹⁷⁸) ou sur la route entre Kaman-Kalehöyük et Kirsehir (ville de Demirli), pour n'en citer que quelques-uns. On rappellera également ici le sens de l'oronyme Demirkazık Tepe, point culminant de la chaîne du Aladağ, litt. « sommet du pic de fer ».

¹¹⁷⁴ Yener 2010, 85-86. Voir aussi Yener 1986, 470 et suiv. (pour l'exploitation de l'argent) / Yener et Özbal 1987, 220-226 (pour celle de l'étain).

¹¹⁷⁵ Exploité dès l'âge du bronze, cet argent issu des mines du versant Nord du Bolkar dağ transitait par les Portes Ciliciennes avant de rejoindre la région de Tarse, d'où il était ensuite exporté (Casabonne 2009, 206).

¹¹⁷⁶ Yener et Özbal, cité par Piratakis 1998, 147.

¹¹⁷⁷ Voir par exemple Beyer 2015, 66 et 71.

¹¹⁷⁸ Piratakis *idem*, 181 et tableau 1.

Dans les rituels hittites de constructions des temples et des palais, certaines divinités fournissent les matériaux nécessaires et jouent un rôle spécifique dans le processus : Lelwani assure la stabilité des fondations, Ea s'occupe des murs de brique, les dieux mâles des charpentes et, alors que les divinités des eaux apportent l'argile, les Montagnes fournissent la pierre et le bois¹¹⁷⁹. Le bois n'apparaît pas tel quel dans les sources hiéroglyphiques cappadociennes, bien qu'il se laisse deviner dans les manches des outils ou des armes (haches, lances, flèches...), dans des meubles (mais attestés à ce jour surtout en Phrygie) ainsi que dans les armatures des tentes ou du bâti. Le matériau était avidement convoité par les souverains assyriens, plusieurs d'entre eux procédant régulièrement à des coupes massives lors de leurs campagnes, en particulier pour les cèdres des monts Ammanus¹¹⁸⁰. En revanche, des roches très diverses sont utilisées au Ier millénaire pour la construction, les stèles et les statues, comme le basalte (stèle d'AKSARAY, d'ANDAVAL ; même type de basalte pour la stèle NIGNE 2 et les fortifications de Tepebaglari¹¹⁸¹ ...), l'andésite (stèles de KESLIK YAYLA et TAVSAN TEPE, fragments de statues de Kululu...) ou les roches calcaires (lions de Kululu, base de Kurubel...). Des carrières, exploitées à l'âge du fer puis à l'époque classique, sont par exemple visibles au pied du tell de Porsuk, autour de l'inscription de Topada (grès), à Fraktin, autour des tumuli d'Hamam Tepe (carrières de marbre de Sazlıca)¹¹⁸² et de Kaynarça, ou au-dessus des villages d'Havuzlu et de Gökbez (carrières de tuf)¹¹⁸³. Dans le même ordre d'idées, la région de la Cilicie trachée, frontalière de notre espace au sud, est nommée dans les sources néo-babyloniennes « pays de Pirindu/Piriddu », terme qui est selon Olivier Casabonne un probable dérivé assyro-babylonien du louvite *Pirwanda*, « (pays) riche en pierre, pierreux »¹¹⁸⁴.

4.1.2 Entité rocheuse et religion en Tabal (voir vol. III, carte 3).

Dans cette section, nous étudierons les liens étroits existant entre l'entité rocheuse et le montagnes d'une part, les structures religieuses et les pratiques magiques ou prophylactiques de l'autre. Suivant un cheminement quasi-scalaire, on partira de la pierre (pierres brutes, stèles, socles des stèles), pour évoluer vers le rocher et la falaise, puis le pic montagneux, et atteindre dans un dernier temps les montagnes et les massifs eux-mêmes (montagnes divines, leurs cultes et leurs festivals, épiphanie sur les pentes, cortèges des divinités naturistes montagneuses...).

1. La pierre inscrite, le bloc ; les stèles et leurs socles ; les propriétés magiques de la pierre brute.

Les Hittites et les Louvites considéraient clairement la pierre comme un matériau chargé de forces, de divin, de magie. Des textes de rituels indiquent qu'elle possède des propriétés guérisseuses¹¹⁸⁵. En ce sens, les deux inscriptions d'ERKILET 1 et 2 nous

¹¹⁷⁹ Mazoyer 2002, 60 (CTH 413 et 414 par exemple).

¹¹⁸⁰ Salmasar III en 842 par exemple (*ARAB I*, 574).

¹¹⁸¹ Özgüç 1976, 716, Mellink 1977, 300 ou Jasink 1995, 141.

¹¹⁸² Bergès et Nollé 2000, *Taf.* 36 (*Abb.* 3) et 37 (*Abb.* 1).

¹¹⁸³ *Ibid.*, *Taf.* 37, *Abb.* 2.

¹¹⁸⁴ Casabonne 2004, 143 et n. 605, et 2009, 205 et n. 1.

¹¹⁸⁵ Haas 2003, 192 et suiv. pour les différentes matières minérales utilisées dans les rituels de guérison.

interpellent. Elles prennent la forme de rochers (89 / 76 cm pour la première, 81/63 pour la seconde), irréguliers et volontairement laissés à l'état brut¹¹⁸⁶. Les textes, complets, sont très courts, inscrits sur deux lignes de hauteurs similaires (respectivement 0,20 cm et 0,24 cm) et ont une structure identique : « ce [document Y], [X] l'a élevé, que personne ne la retourne / renverse ! ». La première est désignée comme « cette *uwani* », sans le déterminatif habituel STELE, donc « cette pierre [brute] », par son auteur, qui est prêtre de Santa. La seconde est présentée comme une « ALA- », qui demeure à ce jour un *hapax*. On retrouve la racine *ala-* dans le terme *ala/i/unama-*, « envie, convoitise » ou le verbe *ala/i/unaza-*, « convoiter, désirer ». Difficile de proposer une quelconque traduction, mais un monument élevé suite à une prière précise, une demande ou à la formulation d'un vœu n'est peut-être pas à écarter. Quoiqu'il en soit, il ne semble pas s'agir pas ici de stèles, ni de dédicaces à une divinité, mais bien d'un document lié à des pratiques plus ou moins magiques, à des rites plus ou moins mystérieux (Guérison ? Prophylaxie ? Rituels magiques liés au dieu, fondamentalement chtonien, Santa ?) dans lesquels la pierre brute et l'acte de graver son nom à même cette pierre jouent un rôle central. Les dimensions, la hauteur des lignes, de même que le caractère identique des structures des textes laissent indiquer un type de document assez codifié, qui correspondrait bien à des pratiques rituelles ou magiques. Un document assez similaire, KULULU 8, se présente sous la forme d'un petit bloc de basalte (13/16 cm), au texte tout aussi court : « [deux noms propres], le fils du Héros, serviteur de la Montagne royale Sarruma / ...watazi, le scribe, l'a gravé ». Décrite comme une « *graffito-like inscription* » par Hawkins, qui la compare aux inscriptions rupestres de SUVASA¹¹⁸⁷, cette pierre pourrait avoir une fonction rituelle similaires à celle des documents d'Erkilet, bien qu'une forme à l'origine circulaire ou ovale soit quasi-certaine dans le cas de KULULU 8. Comme dans le cas des inscriptions rupestres de SUVASA, les éléments centraux de ces courts textes inscrits sont bien les noms et les titulatures des personnages qui l'ont commandé, eux-mêmes gravé ou fait graver, ce qui renforce à nouveau les possibles caractères guérisseur, magique ou prophylactique propres à de tels documents, et à la matière rocheuse en général, véritable « réceptacle de forces magiques et divines » pour reprendre l'expression de Guy Lacaze citée plus haut.

De même, les stèles funéraires tabaliennes sont jusqu'à ce jour toutes aniconiques, à l'exception possible de celle d'EGREK. Cette caractéristique nous a amené à la conclusion selon laquelle le nom gravé du défunt et/ou la pierre de la stèle elle-même pourraient avoir en Cappadoce la fonction de réceptacle(s) de l'âme du mort. On peut aller même plus loin, en considérant que le fait de graver son anthroponyme et ses hauts-faits sur une stèle ou, à plus forte raison sur une paroi rocheuse dans le cadre des inscriptions rupestres, assurerait à l'individu non seulement l'éternité de son nom et de sa réputation, mais aussi garantirait l'inviolabilité du monument et de ses alentours : s'attaquer à un texte, le détruire ou réécrire par-dessus, c'est en un certain sens s'en prendre de manière sacrilège au divin et se confronter dangereusement aux forces telluriques et magiques contenues dans la pierre. Le cas des serments et pactes rupestres (politique à KARABURUN, religieux à BULGARMADEN...) est encore plus évident : graver un serment à même la roche revient à fixer les termes du contrat dans l'éternité, tout en leur assurant l'inviolabilité et la surveillance attentive des dieux.

¹¹⁸⁶ « *Boulders* » ou « *unshaped boulders* » chez Hawkins *CHLI*, 493.

¹¹⁸⁷ Hawkins *CHLI*, 502 et Pl. 284.

Si l'on examine maintenant les socles de certaines stèles à effigie divine, dans les rares cas où ceux-ci ont été identifiés, on se rend compte qu'ils sont, comme la quasi-totalité des idoles et des monuments phrygiens¹¹⁸⁸, aménagés et creusés à même la roche, sur des affleurements plus ou moins étendus. Les stèles du Melendiz Dağlari (royaume de Tuwana) possèdent ce type de socle, creusé à même la roche : la stèle de Keslik, figurant un Tarhunza des vignes, celle de Tavsan tepesi¹¹⁸⁹ et celle, aniconique, de Dikilitaş, d'époque médiévale selon certains, mais dont le socle rappelle des exemples tabaliens ou phrygiens similaires¹¹⁹⁰. Étaient ainsi délibérément recherchés non seulement une stabilité maximale, mais aussi et surtout une communication directe entre le monument lui-même et les forces telluriques et chtoniennes contenues dans la roche. Ces pratiques ne sont pas sans évoquer les soubassements du grand temple du dieu de l'orage à Hattusha, fait de gros rochers non dégrossis, ce qui s'explique par des motivations liées à la magie et au tellurisme, et non par des raisons pratiques¹¹⁹¹. On peut d'ailleurs interpréter de la même manière les murailles cyclopéennes formant les fortifications de certaines cités (acropole de Kizildag) et sanctuaires (*hekur* de Gavür Kalesi), ou les forteresses aménagées à même la roche, comme Karaburun, roche d'ailleurs gravée d'une inscription rupestre de fondation. Fortifications et soubassements rocheux sont alors aussi à interpréter comme possédant des fonctions magiques et, plus largement, symboliques¹¹⁹². De même, la majorité des aménagements culturels visibles dans les sanctuaires à ciel ouvert sont eux-aussi aménagés à même la roche, comme les cupules, les rigoles et les bassins destinés à recevoir les libations, visibles par exemple à Sirkeli, Fraktin, Kizildag, Suvasa, et au centre du *kale* surplombant Ivriz (voir section suivante).

De même et outre les cas particuliers des pierres d'ERKILET, plusieurs stèles cappadociennes ont l'apparence même d'une montagne. Le meilleur exemple est la stèle de KARAHÖYÜK, de forme trapézoïdale et aux contours particulièrement irréguliers. Une même forme générale trapézoïdale se retrouve pour la stèle de KESLIK YAYLA et celle de BOR 2, qui montrent toutes deux un sommet en berceau et figurent un Tarhunza (des Vignes), divinité montagnaise par excellence. Seul le royaume de Melid montre quelques exemples comparables, comme la stèle de DARENDE, là où les cadres, les sommets et les surfaces des stèles des autres royaumes néo-hittites (Marash, Karkemish, Sam'al...) sont particulièrement soignés, travaillés, voir ouvragés (des remparts sur celle de TILSEVET et sur plusieurs stèles funéraires de Marash, cadre architectonique rigoureusement rectangulaire sur celle de Gözlühöyük etc...). La stèle de BOHCA illustre également ces stèles-montagnes, bien que plus complexe, dans la mesure où sa forme de pyramide tronquée au sommet en berceau synthétise plusieurs éléments idéologique et cosmique : la forme générale est bien celle d'un microcosme montagnais, tandis que le berceau évoque la voûte céleste et que les côtés en triangle rappellent à la fois le pic montagnais et le hiéroglyphe REX. La base et la stèle de SULTANHAN constituent bien

¹¹⁸⁸ Voir par exemple Harmanşah *Stone World*, 19-23. Ces monuments phrygiens sont à interpréter comme « un assemblage complexe, avec un champ sémantique commun, associé au culte de la Matar, à la création et à l'articulation avec le monde souterrain et des ancêtres, et les significations de pouvoir et de puissance dans le fait de sculpter la roche brute ». Sur les liens entre monuments rupestres néo-hittites et phrygiens, voir Barnett 1953, Berndt-Ersöz 2003 et 2007, ou encore Roller 2006 et 2007.

¹¹⁸⁹ Plusieurs auteurs comme Çınaroglu 1986, 2, Aro 2003, 319, D'Alfonso et Mora 2009, 647 ou 2010, 128, insistent sur l'aspect rupestre de ces socles.

¹¹⁹⁰ Lorenzo D'Alfonso (*comm. perso.*).

¹¹⁹¹ Bittel 1976, 105 et 127. Voir aussi Mazoyer 2002, 57-58.

¹¹⁹² Sur ce point, voir par exemple les études de Mielke 2012.

un *axis mundi*, où le pilier-montagne intermédiaire fait le lien entre la base terrestre et fichée dans la sous-sol, et le sommet de la stèle en berceau, voûte à la fois céleste et solaire. La stèle de BOR, qui prend la forme générale d'un obélisque, montre un sommet pyramidal. Là encore, le pyramidion évoque tout à la fois le hiéroglyphe REX et le sommet montagneux. On pourrait interpréter de la même manière le choix de la forme du rocher sur lequel a été sculptée la scène d'Immankulu (ill. n°), qui s'inscrit dans un cadre architectonique qui d'ailleurs reprend cette forme, comme mise en abyme. Le rocher choisi évoque ici clairement un massif montagneux en microcosme. Notons au passage que les trois dieux montagnes, figurés eux-mêmes debout sur des génis griffons et en train de soutenir Tesub, son char et les taureaux qui le tirent, sont placés exactement au centre du rocher, au milieu de cette scène au contenu clairement cosmologique et au coeur de cette montagne-microcosme, et que le « prince Karasmuwa » est figuré au même niveau qu'eux, comme marchant sur la montagne (voir plus loin).

Le principe même du tumulus n'est pas sans évoquer des traits similaires. Comme observé dans la partie « sites archéologiques et sanctuaires », le tumulus peut être interprété comme une montagne élevée par l'homme, en tant que recreation de la montagne en site de plaine, ou comme nouveau sommet montagneux artificiel lorsque ce tumulus est en altitude. Dans ces derniers cas (Kaynarça, Hamam Tepe, Göztepe...), le souverain défunt est alors inhumé au coeur de l'espace sacro-saint qu'est le massif montagneux dans les mentalités louvites, et comme Antiochos au Nemrud Dağ, à la fois au plus près des dieux et dominant son royaume humain. Le matériau utilisé pour le tumulus d'Hamam Tepe n'est d'ailleurs peut-être pas anodin, les pierres veinées de marbre luisant d'une blancheur éclatante quand le soleil est à son zénith, ce qui se voit bien depuis la plaine de Nigde.

S'agissant des reliefs rupestres et dans le même ordre d'idées, on notera soit l'absence de cadre architectonique, comme à Gökbez, où Tarhunza est littéralement – pour ainsi dire « lithiquement » - inscrit dans le rocher et la montagne, soit la présence d'un cadre non géométrique, laissé volontairement imprécis, comme à Ivriz ou Ambarderesi, où le dieu semble là encore s'inscrire dans la montagne mais aussi surgir du réceptacle rocheux. Il en va d'ailleurs de même pour les reliefs des princes du Kizzuwatna (Hanyeri, Hemite) et surtout, dans nos sources, du relief rupestre de Karapinar, qui, comme celui de Gökbez, est sculpté sans aucun cadre architectonique¹¹⁹³. A Taşçi, la paroi sur laquelle sont sculptées les images des scribes d'Hattusili III n'est même pas dégrossie et on relève à nouveau l'absence totale de cadre architectonique. Des pratiques comparables se retrouveront bien plus tard sur certains reliefs pissidiens, comme pour la Cybele de Tilkitepe, « ancrée dans le rocher »¹¹⁹⁴. A son sujet, Nesrin Özsait, Mehmet Özsait et Guy Labarre citent Laumonier, pour qui la statuare de Zeus Labraundos, très similaire, est « l'expression consciente d'un animisme tenace, qui ne se résout pas à dégager entièrement la forme humaine [ou divine] de son ἔδος primitif, pierre ou tronc d'arbre, malgré [...] l'anthropomorphisme » qui est, à cette époque, la règle¹¹⁹⁵. La prase correspond bien à ce caractère sacro-saint du rocher chez les Louvites.

¹¹⁹³ Du moins si l'on suit le dessin d'Özgüç (1993, repris par Melchert *dir.*, 2003, *Pl.* XXVI), unique preuve d'un relief aujourd'hui détruit.

¹¹⁹⁴ Özsait N., Özsait M. et Labarre 2006, 108.

¹¹⁹⁵ Laumonier 1958, 73.

Le cas est encore plus évident dans le cas des bétyles phrygiens et lydiens (la « pierre noire » de Pessinonte, associée au culte de Cybèle, le culte de l'Artémis de Sardes, vénérée sous la forme de bétyles...). Ces « cultes lithiques », attestés à Ebla, Mari et Emar, ont été en partie intégrés par les Hittites aux III^{ème} et II^{ème} millénaires¹¹⁹⁶. La question peut donc se poser pour la stèle de Dikilitaş (massif du Hasan dağ, sur les territoires du royaume de Tuwana), qui prend la forme d'une pierre en basalte noir aniconique. Si la stèle et son socle rupestre ne datent pas de l'époque médiévale, ils pourraient alors être interprétés comme une sorte de bétyle, traduisant peut-être une forme d'influence des cultes phrygiens sur les pratiques cultuelles des rois de Tuwana, influence, iconique cette fois, bien attestée en sens inverse¹¹⁹⁷.

On notera enfin les liens intimes, magiques, sacrés et telluriques, entretenus par les Louvites de Cappadoce entre l'écriture hiéroglyphique, aux fonctions alors très proches des pétroglyphes¹¹⁹⁸, et la surface rocheuse. Sur les stèles tabaliennes, les inscriptions courent autour de la pierre, sur deux (KULULU 3), trois (KARAHÖYÜK, TEKIRDERBENT, KULULU 2 et 5) et même le plus souvent sur les quatre faces de la stèle (KULULU 4, CIFTLIK, BOHCA, IVRIZ 2, AKSARAY, KAYSERI ou SULTANHAN). L'écrit fait ainsi corps avec son support. Comme les reliefs rupestres cappadociens, les inscriptions rupestres du Tabal et du Melid respectent les veines de la roche et s'immiscent dans ses anfractuosités, comme à KARABURUN par exemple. A TOPADA, l'inscription coure sur deux faces d'un rocher qui semble surgir de la falaise et dont l'extrémité a été sculpté en pointe, élément d'ailleurs difficile à interpréter clairement¹¹⁹⁹. On est en droit de se demander si la platte-forme constituée par la partie supérieure du rocher n'aurait pas été utilisée comme podium cultuel, sur lequel pourraient avoir eu lieu les cultes et les dons d'offrandes « en grande quantité » au quatuor divin qui a permis à Wasusarma de remporter la victoire contre son ennemi, dont parle la dernière partie de l'inscription elle-même. Les inscriptions rupestres de MALKAYA (âge du bronze) et de SUVASA (âge du fer), très comparables et évidemment à comparer entre elles (voir planche n°), sont inscrites sur les quatre faces de blocs extrêmement irréguliers, ce qui donne un rendu général brut, aux évocations puissamment telluriques. Ces deux monuments sont à interpréter selon nous comme des monuments de fondation, culturelle et urbaine. Cette pratique consistant à associer inscription et/ou relief rupestre et fondation urbaine se développe considérablement à l'âge du fer néo-hittite, comme le note Harmansha¹²⁰⁰.

On peut également ajouter quelques exemples d'inscriptions rupestres hiéroglyphiques là encore sans cadre architectonique pré-gravé (KARABURUN, TOPADA...), mais aussi et surtout sans *line-dividers*, comme BURUNKAYA ou KARADAĞ 1, qui montre une longue inscription courant sur plus d'un mètre, sans cadre préparatoire ni ligne, et qui penche légèrement vers la droite. Ces aspects ne doivent pas

¹¹⁹⁶ Voir par exemple Michel 2012 (thèse de doctorat *Le Culte des pierres en Syrie du Nord et en Anatolie aux III^{ème} et II^{ème} millénaires : approche philologique et archéologique*).

¹¹⁹⁷ Sur l'intégration, durant le règne de Midas, de représentations figurées néo-hittites, peut-être via le Tabal et Tuwana, au sein d'une imagerie phrygienne générale non figurative, voir Roller 2007 et Berndt-Ersöz 2003.

¹¹⁹⁸ Pétroglyphes préhistoriques dont les exemples abondent en Turquie, autant d'« héritages visibles » pour les peuples hittites-louvites (et les autres), dans la région d'Ankara (site de Lena), d'Ordu (Esatli), en Asie mineure (sur le mont Latmos) ou en Anatolie orientale (site de Kağızman ou vallée du Gevaruk), pour n'en citer que quelques-uns.

¹¹⁹⁹ Sur la face latérale, on voit nettement que le scribe a incisé les signes en respectant les irrégularités de la roche (voir la photo. de Gelb 1939, *Pl. LIV, B*).

¹²⁰⁰ Voir par exemple 2013a, 49-50, et 2013b.

selon nous être vus comme des hasards ou une maladresse de lapicide¹²⁰¹, mais bien comme résultant d'un acte délibéré, qui consiste à inscrire à la fois naturellement et magiquement la roche, pour que les signes hiéroglyphiques fassent corps avec la pierre, particulièrement dans le cas de cette inscription, dans laquelle il est dit justement que le roi Hartapu honore, entre autre, « la Grande Montagne divine » au sein d'un sanctuaire rupestre.

2. Le rocher et la falaise.

Après la pierre et la stèle, changeons maintenant d'échelle et passons au rocher et à la falaise. Déjà analysés ci-dessus en tant que support magique, saint et inviolable des figures ou des écrits rupestres, le rocher et la falaise sont bien représentés dans nos sources. Il faut désormais s'interroger sur leur *landscape archaeology*. Le choix du cadre topographique et géomorphologique, la forme du rocher ou de la falaise sur lequel l'image est sculptée ou l'inscription gravée, l'orientation de la figure en question, les caractéristiques hydrologiques de l'environnement et la situation stratégique du lieu sont autant d'éléments qui ont déterminé les choix des commanditaires des aménagements rupestres, au II^e comme au I^{er} millénaire, et qu'il faut étudier de manière systématique, comme l'ont déjà proposé des auteurs comme Ömür Harmanşah ou Horst Ehringhaus¹²⁰².

Dans nos sources, un rocher ou une falaise peut être :

- sculpté avec une représentation figurée et/ou une inscription rupestre(s) particulière(s), au sein d'un paysage particulier et dans un contexte historique particulier
- aménagé avec différentes structures rupestres, qui, bien qu'aucun type ne s'exclut mutuellement, reposent sur trois fonctions distinctes : cultuelles / urbaines et politiques / liées à d'autres formes d'aménagement du territoire (mines, routes...).

Seuls les aspects religieux et culturels nous intéresseront dans cette section. Nous aborderons les caractéristiques politiques et les pratiques d'aménagement rupestre du territoire dans notre partie V.

Concernant les premiers cas de figure, les reliefs rupestres sont orientés dans la majorité des cas soit vers le sud (relief de Kizildag, grand relief d'Ivriz) soit vers l'est (Hatip, Ambarderesi). Une orientation en fonction de la luminosité, celle du soleil à son zénith pour le premier, celle du soleil levant pour les seconds, semble possible et a pu jouer dans le processus de choix du rocher ou de la falaise correspondante. D'autres motivations liées aux mouvements solstice / équinoxe ne sont également peut être pas à exclure¹²⁰³. Mais dans de nombreux cas, comme le sanctuaire d'Ivriz par exemple, les choix du lieu et du rocher-support des figures dépendent en grande partie des aspects montagneux, géomorphologiques et hydrologiques du paysage environnant. La forme du rocher et le sens de lecture des scènes sont également à interpréter.

Ainsi, le choix du pan rocheux du Koçaburun Kayası à Ivriz peut s'expliquer et s'interpréter comme suit :

¹²⁰¹ *Contra* par exemple Gelb 1939, 28, qui décrit l'aspect irrégulier de l'inscription ERKILET I comme « *evidencing superficial workmanship* ».

¹²⁰² Voir les études d'Harmanşah (en particulier 2011, 2013a et b) sur les notions de « *landscape archaeology* » et d' « *archaeology of place* », liées au « *microgeographical context* ». Ses analyses et propositions sont particulièrement riches, mais elles manquent toutefois de systématisme. Voir aussi Ehringhaus 2005 et 2014 + Starke et Ehringhaus 2012.

¹²⁰³ Concernant le monde hittite, voir les études d' « archéoastronomie » de Belmonte (sur l' « *astral symbolism* ») et de Gonzalez Garcia (sur l'orientation des monuments hittites mais aussi phrygiens en fonction du solstice et de l'équinoxe, en lien clair avec les nécessités des cultes solaires hittites), 2012.

1° d'abord en raison de la présence d'une résurgence karstique, une source, située exactement sous le relief lui-même, et d'un cours d'eau proche, le Aydıncent çay. Si le sanctuaire est bien un lieu sacré pluriséculaire, utilisé pour faire revenir des « divinités fugitives » via les sources mais aussi pour accomplir des rituels en lien avec l'eau et peut-être la purification ou le lavage rituel des chevaux, alors le contexte hydrologique a été ici déterminant. Dans les mentalités hittites-louvites, les sources sont considérées comme une des voies primordiales de l'épiphanie divine, particulièrement dans les rites agricoles cycliques et saisonniers, et comme un accès direct au monde chtonien et des ancêtres¹²⁰⁴. On retrouve des sources, et donc une interprétation similaire, sous le relief d'Hatip¹²⁰⁵ et près de celui d'Ambarderesi, où la source réaménagée par les Byzantins constitue d'ailleurs un autre bras de la source d'Ivriz¹²⁰⁶. On retrouve aussi une source importante à Yazilikaya¹²⁰⁷, ainsi qu'un fleuve ou une rivière non pas proche de, mais à quelques mètres seulement, des figures de Taşci (rivière Yenice) et de Sirkeli (dans un méandre accentué du Ceyhan). La scène d'Ambarderesi est elle-aussi sculptée dans un méandre des gorges du ruisseau. Cette association montagne / eau est explicite dans certains textes hittites décrivant des rituels de création de l'effigie divine, comme KUB 9.28 Vs. I 10' f., qui rappellent parfaitement les contextes d'Ivriz, d'Ambarderesi et de Gökbez : « le fidèle doit accomplir le rituel comme suit : sur une montagne, dans un lieu pure, où l'eau ne manque pas, là, il doit façonner l'image de la divinité ».

2° ensuite par l'existence d'un cadre montagneux grandiose et, sur un temps très long, sacré (voir plus loin pour les divines montagnes Sarlaimi et Muti). On retrouve ce cadre montagneux, fait de défilés et de falaises, à Ambarderesi, mais aussi à Hatip et bien sur à Yazilikaya. Le rocher sculpté d'une effigie divine est d'abord, comme on l'a dit à plusieurs reprises déjà, un réceptacle pour l'enveloppe divine, considéré par les Louvites de Cappadoce comme bien plus magique et sacrée qu'une statue en ronde-bosse. Mais tous les lieux saints cités montrent aussi une même géomorphologie karstique, où des curiosités naturelles sont autant d'espaces de manifestation du divin et d'épiphanie¹²⁰⁸ : les grottes comme axes de communication entre l'extérieur, l'air libre et le cœur, les entrailles de la montagne ; les arches naturelles comme porte d'entrée du divin ; les failles et les *düden* (« aven » en turc) également, comme voie de passage entre le sol et le sous-sol, entre la terre et le monde chtonien (voir section suivante pour l'importance des failles dans les cultes des ancêtres et les *na4hekur* royaux). Ces éléments sont particulièrement omniprésents dans le paysage d'Ambarderesi : grotte de Koçaın en contrebas du *kale* du mont Aydos¹²⁰⁹, gigantesque arche naturelle visible près de l'entrée du canyon, grotte de Kizlar Saray, aménagée en habitation et en chapelle par les moins byzantins, dont l'entrée se situe en haut à gauche du relief néo-hittite¹²¹⁰...

Outre ces deux composantes du paysage, composantes primordiales pour provoquer une épiphanie d'un dieu de l'orage, il est possible à Ivriz de pousser plus loin l'analyse.

¹²⁰⁴ Sur ces points, voir par exemple Erbil 2005 (thèse), Erbil et Mouton 2012 et également Leyla 2012. Voir aussi Harmansah 2011,

¹²⁰⁵ Bahar, Çay et Iskan 2007, 515 et Fig. 3.

¹²⁰⁶ Yalçinkaya 1943, 137-138. Harmansah « *Stone World...* », 5.

¹²⁰⁷ Harmansah 2011, 635-636.

¹²⁰⁸ Voir Dogan 2005 pour la description géologique du Taurus et de l'Anatolie méridionale (« dolines, vallées aveugles, résurgences karstiques, gouffres, grottes, ponts naturels, georges et *polje* »).

¹²⁰⁹ Voir TAY-project, « Kocain » (district d'Eregli) : 152 m de galerie pour 20 mètres de profondeur.

¹²¹⁰ Dallegio d'Alessio 1966, 291.

Le rocher sur lequel est sculptée la scène de rencontre sacrée forme une avancée, qui se situe exactement à 110 mètres en face du petit relief d'Ivriz (plus ancien et aujourd'hui décroché de la son pan rocheux) et à une centaine de mètres au nord-ouest du lieu de découverte de la stèle IVRIZ 2 et de la tête colossale de statue (voir fig. n°)¹²¹¹. Le rocher sculpté, la falaise et l'orientation de la scène interviennent donc également dans la délimitation de l'espace saint, du *temenos* si l'on peut dire.

La disposition des figures sur le relief n'est également pas due au hasard. Le dieu Tarhunza, placé à gauche, surgit du rocher et du pan de falaise (une épiphanie rupestre), tandis que le roi Warpalawa, à droite, prie sur un escarpement rocheux, comme au bord d'une falaise, traduction littérale du topos du « roi-prêtre sur le rocher » ou « sur la falaise » comme on l'a observé précédemment¹²¹². La falaise au bord de laquelle se tient le souverain est ici clairement figurée : la roche a été laissée à l'état brut et la courbe visible en dessous du pied droit de Warpalawa matérialise bien un bord de falaise (voir ill.). Notons qu'il s'agit ici de l'unique représentation iconographique d'une falaise dans l'ensemble du corpus hittite et néo-hittite, les autres scènes similaires figurant un souverain marchant sur deux montagnes (Tudhalia IV à Yazilikaya) ou sur un paysage montagneux (le roi défunt donc devenu dieu Arnuwanti sur la stèle d'Ispekçür) étant extérieurs à notre espace et notre cadre chronologique. Cette iconographie de la falaise ne semble d'ailleurs pas se retrouver sous les pieds de Warpalawa à Ambarderesi. Ces différents éléments peuvent être selon nous interprétés comme suit : le relief inférieur marque une première étape d'une ascension cultuelle de la montagne par le souverain, l'étape réalisée au sein d'un grand sanctuaire de plaine ; la scène elle-même figure en revanche la deuxième étape, qui devait se dérouler sur la platte-forme visible au centre du *kale* qui surplombe le sanctuaire (Warpalawa est tourné, regarde, prie en direction de l'entrée du canyon d'Ambarderesi, d'où doit se manifester le dieu) ; enfin, le relief d'Ambarderesi matérialise l'étape ultime, au coeur du canyon, où de nouveaux cultes étaient sans doute rendus face au relief, peut-être à l'endroit même de l'abside de l'église byzantine où les fresques sont visibles. Là encore, la disposition des figures peut faire sens : Warpalawa, à droite, serait figuré entrant dans le canyon, tandis que Tarhunza, à gauche, surgirait du méandre et de la falaise particulièrement vertigineuse située en face de ce méandre (voir ill.).

Concernant maintenant le second groupe, à savoir les aménagements rupestres cultuels, ils sont observables dans plusieurs de nos lieux saints, à travers deux types d'infrastructures.

Le principe du creusement et de l'aménagement du corridor rupestre est bien attesté à Yazilikaya (contexte soit de culte funéraire, soit de fête religieuse) et se retrouve à Karadag, où le corridor, vu du sud, s'ouvre avec le cartouche royal KARADAG 2 gravé sur un rocher à gauche, rocher peut-être dressé artificiellement¹²¹³, puis se prolonge avec le « *sun-lit parapet* » sur lequel est gravée l'inscription KARADAG 1¹²¹⁴. L'extrémité du corridor « hittite » est recouverte par les ruines du sanctuaire byzantin dédié à l'archange Michel (turc *Mahalaç Tepe*)¹²¹⁵, ruines sous lesquelles se trouve sans doute le podium ou

¹²¹¹ Voir Harmansah *ibid* note 93.

¹²¹² Voir Popko 1999, qui cite KBo 17.3 + Rs. III 45 : « nous allons alors sur le rocher ».

¹²¹³ Hawkins *CHLI*, 437.

¹²¹⁴ *Ibid*, Pl. 240 et photo. b. Voir aussi les photographies de Rossner 1988.

¹²¹⁵ Kurt 2013, 39-41. Voir plus loin sur le Karadag comme « *hollymountain* » de l'époque hittite jusqu'aux Byzantins.

la table d'offrande destiné au culte « du dieu de l'orage du Ciel, de la Grande Montagne divine et de tous les dieux » (inscription KARADAG 1)¹²¹⁶.

Ensuite, les bassins à libations creusés dans la roche, les podium rupestres, mais aussi les cupules et les rigoles, s'observent en plusieurs lieux. Au-dessus du petit relief d'Ivriz, une volée de marches taillées dans le rocher mène à une platte-forme où s'observent un bassin à libation¹²¹⁷, qui se situe exactement dans le prolongement de la scène figurée par le relief, montrant une figure, peut-être féminine, procédant à une libation¹²¹⁸, suivi par un officiant du culte, plus petit, qui mène un animal (taureau ou plus certainement cheval). Relief rupestre et aménagements culturels rupestres sont donc ici clairement interconnectés. On retrouve des cupules et des rigoles, destinées à recevoir des libations ou d'autres offrandes, aménagées sur les plates-formes rocheuses surmontant les reliefs : à Fraktin, à Sirkeli, autour de l'inscription KIZILDAG 4¹²¹⁹, mais également sur ce qui semble être une plate-forme aménagée et volontairement arasée au centre du *kale* d'Ivriz, avec des rigoles (ill.) et une large cupule, dont le diamètre est exactement similaire aux cupules visibles au-dessus du relief de Sirkeli (voir partie *comparaison* plus loin). On peut également se demander si des aménagements similaires n'ont pas été réalisés près de l'inscription rupestre d'HISARÇIK 2, située sur le promontoire rocheux nommé Toptepesi, d'où provient également le rocher inscrit HISARÇIK 1. Les deux textes parlent de cultes rendus à la divine montagne Harhari (= volcan Erciyes), dont des sacrifices de gazelles et peut-être des libations. Le lieu se présente sous la forme d'un chaos rocheux formant un promontoire, duquel on jouit d'une vue dégagée sur le sommet du Erciyes dağ, et au centre duquel est toujours visible HISARÇIK 2¹²²⁰. Les rocs joueraient ici le rôle d'un podium rupestre naturel pour les cultes rendus à la montagne. Dans le même but, des recherches similaires sont probablement à mener autour de l'inscription de BULGARMADEN.

3. Les failles et les pics montagneux.

Les structures géomorphologiques que sont les failles et les pics montagneux sont, elles, étroitement connectées au culte des ancêtres et des rois défunts, dans des lieux saints qui sont clairement des *na4 kekur* ou des *na hesti*, et qui sont bien comme l'ont montré certains des DINGIR.KASKAL.KUR, « des divines routes de la Terre »¹²²¹. Outre les piscines souterraines de SÜDBURG, on trouve ainsi ces « *liminal spaces* »¹²²² matérialisés par des failles verticales, pénétrant dans la falaise, à Gavür Kalesi et dans la chambre D de Yazilikaya, des failles horizontales, comme celle qui coupe en deux parties la plate-forme surplombant le relief de Muwatalli II à Sirkeli ou, dans notre corpus, la large faille visible à l'est du tumulus d'Hamam Tepe, qui faisait sans doute partie intégrante d'un *hiérotésion* (voir ill.) ou encore des grottes et des gouffres (Hatip, Ivriz...).

¹²¹⁶ Déjà Charles 1911 (idem *Corwell Expedition* 1907), 13-16 : “the corridor in wich the inscription occurs seems to have benne the entrance to the shrine or citadel which occupied the peak of this mountain”.

¹²¹⁷ Bier 1976, Fig. 5.

¹²¹⁸ Si l'on suit les modèles similaires de Malatya et de Karkemish.

¹²¹⁹ Gonnet, 1984, p. 120-122.

¹²²⁰ Voir les photographies de Gelb 1939, Pl. XLI.

¹²²¹ Gordon 1967. Voir aussi Hawkins *CHLI*.

¹²²² Harmanşah 2011, 636, comme « entrées du monde souterrain, endroits où des communications avec les ancêtres défunts pouvait être établies ».

Les pics montagneux sont bien visibles à Yazilikaya : l'un supporte la scène centrale de rencontre divine entre les membres de la famille divine suprême (chambre A), un autre (le fameux « Pic éternel ») constitue une partie du mausolée de Tudhaliya IV (chambre B), sculpté de l'effigie des 12 dieux¹²²³. Cet aspect de pic se retrouve dans le piton volcanique surplombant l'acropole de Kizildag, qui pourrait matérialiser un autre *na4 hekur* ou *na hesti*, celui de la dynastie des grands rois du Tarhuntassa.

4. Montagnes divines et épiphanies.

Il est temps désormais d'aborder l'échelle la plus petite, celle de la montagne elle-même, à travers deux aspects : la montagne comme habitat de tout un cortège de divinités variées d'une part, et deuxièmement la question des montagnes divinisées, en tant que destinataires de cultes et de festivals religieux.

À l'âge du bronze hittite, « les montagnes avec leurs pâturages d'été et leur riche monde animal, sont les lieux de séjour des *numina* locales, qui se manifestent dans les bois sacrés, les sources, les ruisseaux, les formations rocheuses et les arbres »¹²²⁴. Elles sont le lieu des divinités naturistes, des déesses-mères et des divinités des sources ou des fleuves. Dans des textes de natures diverses, les montagnes sont systématiquement associées aux sources et/ou aux fleuves : elles apparaissent côte à côte dans les listes des dieux-témoins des traités, dans le cercle proche de Tesub et d'Hebat, dans des instructions royales pour l'organisation des cultes¹²²⁵. Divinités des sources, des rivières et des montagnes sont plus discrètes dans les inscriptions néo-hittites, mais elles apparaissent malgré tout : les « divinités du pays de la rivière Sakur » dans la formule d'imprécation de KARKEMISH A 11b+c § 25, les « divinités mutiennes » [i.e qui peuplent la montagne Muti] qui reçoivent un « mouton *kurupi* » annuel à BULGARMADEN.

En revanche, des divinités majeures qui entretiennent des liens intimes et étroits avec la montagne sont bien attestées (voir aussi 5.1.3, partie 3, plus loin).

Sarruma porte souvent l'épithète « MONS.REX », « Montagne royale »¹²²⁶ (KULULU 8 et, en dehors de notre espace, MALATYA 7, ANCOZ 1 et sur le coupe de Persépolis). Comme on l'a vu, le dieu hourrite Sarruma est en lui-même un dieu montagne à l'origine. Sur le relief rupestre d'Hanyeri, il semble surgir de la roche et figure sous la forme d'un taurillon dont les pattes arrières s'appuient sur un autel (ou un premier dieu-montagne ?), et les pattes avant sur les épaules d'un dieu-montagne¹²²⁷. La grande reine Puduhepa, dans sa prière qu'elle adresse au dieu afin qu'il guérisse son époux, l'appelle « Montagne Sarruma » : le dieu lui apparaît en rêve et lui enjoint de lui donner « en haut sur la montagne, 12 endroits pour manger »¹²²⁸.

Ensuite, la montagne est traditionnellement le lieu de villégiature par excellence du dieu de l'orage, dès l'âge du bronze¹²²⁹. Au sein de ses sommets montagneux, le dieu de l'orage apparaît dans sa fonction de créateur de la pluie fertilisante, « habitant » près du

¹²²³ Masson 1994, respectivement 72 et 75-77.

¹²²⁴ Haas 1994, 461.

¹²²⁵ CTH 261 par exemple, dans lequel Tudhaliya IV précise « il faut sacrifier avec un rituel complet aux montagnes et aux fleuves ».

¹²²⁶ Lebrun 2006, 254.

¹²²⁷ Trémouille 2006, 192-193.

¹²²⁸ KUB 15.1 Vs. II 42-44. Voir Haas 1994, 391-392.

¹²²⁹ Haas 1994, 329 : « en pays de Hatti, le dieu de l'orage séjourne dans les montagnes, aux sommets desquelles il est proche du ciel ». Voir aussi Lombardi 1996 et Taracha 2009, 55-56.

ciel et des nuages. A KARADAG 1, la « Grande Montagne Divine » est honorée aux côtés de « tous les dieux » mais aussi justement d'un dieu de l'orage particulier, « le dieu de l'orage du Ciel », ce qui met clairement en relation sommet montagneux et sphère céleste. Parfois, c'est même un dieu-montagne qui se substitue au dieu de l'orage en tant que « celui qui apporte la pluie », comme par exemple Zali(ya)nu dans le panthéon de Kastama. Dans les textes et l'iconographie hittite, le dieu de l'orage est souvent représenté sur le dos de deux dieux-montagnes, comme Tesub à Yazilikaya, figuré sur ses montagnes Nanni et Hazzi, ou sur le relief d'Immankulu, sur lequel le dieu de l'orage et son char se tiennent sur trois dieux-montagnes. Tarhunza apparaît dans ce cadre montagneux à BULGARMADEN, associé à Kubaba. Il est sur les reliefs rupestres d'Ivriz, d'Ambarderesi et de Gökbez inscrit dans le rocher et la montagne, espaces privilégiés de son épiphanie. Sur l'inscription de CIFTLIK, il est précisé § 7 que « tout au-dessus, il y a le Tarhunza URU(HI)HAS », ce qui pourrait indiquer un dieu de l'orage suprême dans le panthéon local, mais aussi, d'un point de vue topographique, un dieu des sommets. Les étroites connections entre Tarhunza et les montagnes sont encore plus explicites dans les cas où le dieu de l'orage porte l'épithète « du *aratali-* », « de la montagne », comme à KULULU 1, où le dieu, dans son rôle, à nouveau, de générateur de la pluie et des eaux, est celui qui § 10 « arrose abondamment – ou pas – cette montagne ». Cette épithète, bien attestée à l'âge du bronze¹²³⁰, apparaît dans une expression similaire en KARKEMISH A11b+c, mais cette fois lié à un oronyme précis, sous la forme du « dieu de l'orage de la montagne Arputa ».

En Cappadoce et dans le Melid, le dieu-cerf Runtiya figure très souvent dans un contexte montagneux, étroitement associé à deux types d'actions humaines, qui sont d'ailleurs intrinsèquement liées : les chasses, où la divinité apparaît comme une divinité des pentes (BULGARMADEN) et des hauts plateaux (BOHÇA), et l'aménagement d'un territoire montagneux (des mines comme, à nouveau, à BULGARMADEN, une « route de montagne » à ŞIRZI¹²³¹, un autre aménagement à KÖTÜKALE). Le dieu porte dans plusieurs de ces cas l'épithète « [du] IPA », traduit par « de la campagne » ou « de la steppe », ce qui correspond bien à une divinité des forces sauvages et incultes de la nature. A CALAPVERDI, la divinité semble apparaître également en lien avec « la montagne », des statues divines (« CERVUS.STATUA »), et des offrandes (libations et/ou mesures de céréales). L'association iconographique montagnes / cerf / dieu-cerf est explicite sur la stèle hittite d'Altinyayla (règne de Tudhalia IV), qui pourrait d'après l'hypothèse de J.D. Hawkins pourrir le « dieu-cerf de la cité de Sarissa », alors debout sur la montagne Sarissa (mont Karatonus ?) elle-même¹²³². Tudhalia IV a d'ailleurs multiplié les cultes pour le dieu-cerf en paysages montagneux comme l'indiquent les autels d'Emirgazi, l'inscription de Karakuyu et probablement la stèle de Delihasanlı¹²³³.

- enfin, deux dernières divinités entretiennent elles aussi des liens avec la montagne. Kubaba d'une part, dont le trône est constitué dans certains textes hittites par les sommets montagneux¹²³⁴, figure aux côtés de Tarhunza dans l'inscription de BULGARMADEN et

¹²³⁰ KUB 38.7 Rs. 19 par exemple. Taracha 2009, 108, se demande d'ailleurs si cette épithète « *ariyadalli* » (comme « *warrahitassas* » d'ailleurs) ne correspondrait pas à des aspects du dieu de l'orage plus louvite qu'hourrite.

¹²³¹ Voir les §§ 3-4 : « que les montagnes de Runtiya du IPA s'inclinent devant [...], et puissent-elles lui accorder (?) [...] celles des bêtes sauvages ». Il semble clairement être question ici d'un aménagement des « montagnes » en question.

¹²³² Hawkins 2006, 63. Pour l'identification mont Sarissa / mont Karatonus, voir Müller-Karpe 2003. Sur la stèle d'Altinyayla, voir aussi Collins, 67 et Fig. 10.

¹²³³ Collins *ibid*, 70 et Hawkins 2006, 64.

¹²³⁴ Haas 1994.

pourrait jouer un rôle de maîtresse des sous-sols, des mines et des entrailles montagneuses. D'autre part, le dieu-soleil Tiwad apparaît associé semble-t-il à la montagne Harhrara sur l'inscription HISARCIK 2, malheureusement très endommagée¹²³⁵. La montagne est connue dans plusieurs textes hittites pour être un des espaces de son épiphanie¹²³⁶. Le théonyme se retrouve également dans le toponyme Tiwara(li), dont pourrait selon nous dériver le « mont Timur » des sources assyriennes (voir partie I, 1.4.5, 2.).

Ces divinités en lien étroit avec la montagne, ses pentes et son sous-sol montrent une très forte permanence des croyances religieuses et des schémas de pensée entre l'âge du bronze et l'âge du fer en Cappadoce. Un simple rappel des divinités honorées par le grand roi hittite Tudhaliya IV d'après les autels inscrits d'Emirgazi suffit : sur le mont Sarpa (actuel Hasan Dag¹²³⁷), des offrandes au dieu-cerf Kurunta et à la déesse ALA, et d'autres stèles érigées pour la déesse solaire d'Arinna, le dieu de l'orage du Ciel, le dieu-cerf et le « dieu de la montagne du trône »¹²³⁸. Dieu de l'orage du Ciel (KARADAG 1), dieu-cerf (BULGARMADEN, CALAPVERDI) et divinité solaire sont toujours au centre des dévotions rendues aux ou sur les montagnes.

¹²³⁵ A deux reprises §§ 1 (« DEUS ? .SOL ?-x-si-na-ha+ra/i-ha+ ra/i...MONS-ti-i ») puis 2 (« DEUS.SOL « X ? » MONS-ti »). Prudent, Hawkins *CHLI*, 496, ne tente pas de traduction. Certains y voient l'épithète « rejeton du Soleil », ce qui ne repose sur aucune preuve réelle ici.

¹²³⁶ KBo 17.3+ Vs. II 48 ' par exemple : « alors, j'allais sur la montagne pour rencontrer le dieu-Soleil ». Voir aussi Taracha 2009, 77-78.

¹²³⁷ Forlanini 1987 et 1998 (voir plus loin).

¹²³⁸ Freu et Mazoyer 2010, 126-127.

Nom louvite	Nom hittite, puis assyrien	Nom classique	Nom turc (1 / 2 = hypo.)	Inscription	Cultes rendus et infrastructures cultuelles
DEUS. MAGNUS. MONS = « la Grande Montagne divine »	La HUR. SAG.GAL ou HUR.SAG. RABU ¹²³⁹	<i>Taurus</i>	1) Bolkar Dağ dans son ensemble ¹²⁴⁰ (3524 m)	KARADAĞ 1	Dans une « enceinte [sacrée] » (TERRA- <i>i(a)</i>), le roi a « honoré » ou « installé » (*468) ¹²⁴¹ , « le dieu de l'orage du ciel, la Grande Montagne Divine et tous les autres dieux ». Inscription à l'entrée d'un corridor rupestre.
	?	?	2) Massif du Karadağ lui-même ¹²⁴² (2288 m)		
Mu(wa)ti	Mont Muti / Muli ? ¹²⁴³ « Mont puissant » <i>Mont Muli</i> , « montagne d'albâtre » ¹²⁴⁴	?	Actuel Toros Dağ (Gonnet 1968, 165 et Lebrun 2006, 259 et note 24). Un des massifs du Bolkar dag.	BULGARMA DEN	La montagne est bien précédée du déterminatif DEUS. Un « mouton <i>kurupi-</i> » annuel doit être sacrifié pour les « dieux mutiens », dont Tarhunza, Kubaba et Runtiya, qui figurent nommément dans le texte.

¹²³⁹ La « Haute Montagne Divine » (CTH 106). Voir Gonnet 1968, 152-153.

¹²⁴⁰ La montagne hittite citée en CTH 106 est considérée par les spécialistes comme correspondant au Bolkar Dağ (Götze, 1927/30, 103 ; Garstang et Gurney, 71-72 ; Freu 2006, 225, et 2008, 196).

¹²⁴¹ Hypothèse « installer » d'Hawkins *CHLI*, 441.

¹²⁴² Hypothèse d'Hawkins *CHLI*, 441, reprise par Lebrun 2006, 257-258.

¹²⁴³ Muli comme divinité mineure appartenant au cercle de la déesse Huwasanna d'Hubisna / Ereğli (Hutter 2003, 274 et Taracha 2009, 117). Sur le toponyme Muti comme étant une forme raccourcie de Muwati, « puissant, fort », voir Lebrun 2005, 421.

¹²⁴⁴ Un anthroponyme *Mu-li-i* figure dans la documentation d'Assur, mais dans le groupe « anatolien peu probable » défini par Zadok 2010, 168.

Nom louvite	Nom hittite, puis assyrien	Nom class.	Nom turc (1 / 2 = hypo.)	Inscription	Cultes rendus et infrastructures cultuelles
Harhara	Mont Hargayas « Mont blanc » ¹²⁴⁵	gr. Αργυρο ς / lat. Argeus ou Argeos	Erciyes dağ (3917 m), (<i>idem</i> « Mont Blanc »).	HISARÇIK 1	Festival religieux, avec sacrifice d'une gazelle <i>irwa</i> à 9 reprises, à renouveler « la 9ème année » (<i>voir ci-dessous</i>). Sorte de podium rocheux naturel au sommet du Toptepesi, qui fait face au sommet du volcan.
				HISARÇIK 2	Terme ADORARE, en lien avec <i>karupanimiza</i> et le sacrifice d'un « ANIMAL.BOS- <i>ha-wa/i</i> » (<i>voir ci-dessous</i>).
				TEKIRDERBENT 1 (et 2)	Le terme DEUS.MONS [Harhara] apparaît à trois reprises, dont une fois associé au verbe <i>kumani</i> , « consacrer ». Sanctuaire peut-être proche d'une source.
MONS = « la montagne »	Mont Daha ?	?	Kerkenez dağı ? ¹²⁴⁶ (1500 m)	ÇALAPVERDI 1 et 2 (+ 3)	« Il y en eut 100 pour la montagne » (Ç.1 § 3) : possibles libations. Une « CERVUS x STATUA-x-x » reçoit 40 « mesures de » ? (Ç.1 § 5a). Segment « CERVUS...] <i>na</i> [...] 20- <i>ha</i> CERVUS[...] <i>la-na</i> » (Ç.2 § 4) : « mesures de » ?

¹²⁴⁵ Du hittite *hargis*, « blanc » (Laroche 1975, 212). Le terme louvite pour « blanc » serait-il alors « *harha-* » ? René Lebrun 2006, 258, fait toutefois dériver l'oronyme louvite Harhara d'un tout autre terme, *harhara-*, « qui désigne un récipient destiné à contenir des boissons telles que vin ».

¹²⁴⁶ Gurney 1995, 69, propose d'identifier la célèbre montagne Daha des Hittites avec le massif turc du Kerkenez dağ. Mais Popko 1994, 13, associait ce massif turc à la montagne Puškurunuwa. Voir sur ces points Taş et Weeden 2010, 350 et les conclusions de l'équipe de recherche de Çadır Höyük, pour qui le mont Daha est bien le site actuel de Çaltepe.

La plupart des montagnes citées ci-dessus sont honorées comme habitat sacré de prédilection d'autres divinités (ou associées à elles) et dans des contextes particuliers :

- avec le dieu de l'orage et « tous les autres dieux » à KARADAG 1

- avec Tarhunza, Kubaba et Runtiya, ce dans un contexte d'aménagement minier à BULGARMADEN

- en lien avec des aménagements urbains et la construction de forteresse montagneuses à

ÇALAPVERDI 1 et 2 (+ 3), « la montagne » étant honorée avec Tarhunza à ÇALAPVERDI 2 § 1, et probablement avec le dieu-cerf Runtiya (ou des statues figurant des cerfs) dans les deux inscriptions, par des mesures de céréales et/ou des libations.

Ces documents nous montrent clairement un aspect fondamental de l'aménagement d'un territoire de montagne, propre aux mentalités louvites : lors de la fondation d'une ville ou d'une forteresse de montagnes, lors du percement d'une galerie de mine, d'un tunnel ou d'une route, pour une exploitation optimale des ressources d'un massif montagneux, il fallait accomplir une cérémonie religieuse complexe, au cours de laquelle on honorait la montagne elle-même, mais aussi les divinités qui y résidaient ou qui entretenaient des liens étroits avec elle (Tarhunza et les sommets, Runtiya et les pentes, Kubaba et le sous-sol ou l'intérieur de la roche), tout en effectuant également d'autres actes de domestication et de civilisation, qu'il s'agisse du marquage et de la consécration du lieu via des stèles *huwasi-* (ÇALAPVERDI...) ou une inscription rupestre (BULGARMADEN...), ou encore de chasses aux bêtes sauvages (BULGARMADEN ou SIRZI et KÖTÜKALE). Tous ces actes étaient intrinsèquement liées, constituant à la fois des demandes d'autorisation divine d'exploitation ou d'aménagement, des garanties d'un rendement ou d'une stabilité future optimale et des actions civilisatrices qui reposent sur un équilibre cosmique parfait entre infrastructures culturelles, puissances naturelles et impacts culturels, donc plus largement entre nature et culture.

En revanche, les inscriptions évoquant le mont Harhara, l'inscription HISARÇIK 1 en particulier, constituent les documents les mieux préservés et les descriptions des cultes les plus détaillées dans lesquels la montagne est l'unique figure divine honorée dans l'inscription, pour et en elle-même. Ce mont était vraisemblablement une personnalité divine majeure des panthéons nord-tabaliens (le Tabal de Tuwati et Wasusarma, le royaume d'Atuna sous le règne de Kurti). L'anthroponyme Harhariya figure ainsi dans une des lamelles de plomb de Kululu (*KLS* 1, § 9, 51.). Avec le mont Cassius (hourrite Hazzi, ougaritique *Ñpn*, biblique Hor H'har / Zaphon, assyrien et phénicien Sapanu, grec Kasios, latin Cassius, arabe Aqra' et turc Kel Dağı)¹²⁴⁷, le mont Harhara en louvite (hittite Harga- / Harkiya-, grec Arguros, latin Argeus / Argeos, turc Erciyes, les termes grec et turc dérivant directement du hittite *harka*, « blanc », en raison probablement des neiges éternelles qui le couvrent¹²⁴⁸) est, sur une temps particulièrement long, une des montagnes les plus sacrées de l'histoire de la Turquie et partage de nombreux points communs avec le

¹²⁴⁷ Portnoff 2006, 271-272 (la montagne figure avec un rôle similaire dans le mythe de Kumarbi, le cycle de Ba'al et la Théogonie d'Hésiode) et Koch 1993. Voir aussi le chapitre 15 de l'ouvrage de Robin Lane Fox, *Travelling Heroes in the Epic Age of Homer*, 2009, 243-258 : la montagne est le siège des dieux de l'orage Tesub, Ba'al et Zeus Kasios. Son occupation et les cultes qui lui sont rendus sont plurimillénaires : temples de Ba'al et d'Anat, sanctuaire de Zeus Kasios, dans lequel des figures historiques majeures se sont rendues pour honorer le dieu (Séleucos Ier, Trajan et Hadrien, Julien également, qui y aurait eu une vision de Zeus), mais aussi lieu sacré pour les chrétiens (monastère fondé par Barlaam sur les pentes orientales du mont, monastère de Saint Siméon le stylite au nord...). Sont aussi attestés plusieurs anthroponymes grecs comme Kassiodora ou Kassiodorus. Voir aussi la figure mythique de Cassiopée.

¹²⁴⁸ Voir Casabonne 2006, 193, et dans le même volume, Lebrun, 259, et Freu, 242.

mont Hazzi (sanctification du mont dès l'époque hittite jusqu'à la période chrétienne, lieu d'érémitisme, anthroponymie, iconographie de l'époque classique via le triangle ou le bétyle..). Il est ainsi aisé pour cette figure du mont divin Argée et son environnement montagneux de dresser une « *biography of place* », selon les concepts d'Harmanşa.

Le mont Hargaya apparaît par exemple dans le texte hittite CTH 414, et plusieurs auteurs ont rapidement fait dans leurs études respectives la connexion entre cette montagne divine hittite et le louvite Harhrara cité dans nos sources¹²⁴⁹. Olivier Casabonne a démontré que sur plusieurs sceaux de Kültepe (niv. III), le motif du taureau surmonté d'un triangle, parfois d'un oiseau, d'un arbre (conifère ?) ou d'un vase, constituait, via la figure d'un dieu-taureau de la montagne, « l'image topique de ce dieu de l'Argée »¹²⁵⁰. Plusieurs documents de l'époque romaine représentent cette divinité : des monnaies datant d'Hadrien, l'une d'entre elles montrant une personnification de la Cappadoce tenant le mont dans sa main droite, une monnaie de Caracalla, dont un exemple figure un mont très arboré à trois sommets¹²⁵¹, le pic central étant surmonté d'une étoile et les deux autres d'un aigle, un *amalg*, figurant un dieu barbu au centre, surmonté d'un aigle ou encore un poids de balance (2^{ème} ou 3^{ème} siècle), montrant une divinité radiée surmontant une montagne au sommet dont s'échappent des flammes, couverte de pins, au-dessus d'un panier d'offrandes avec pommes de pins¹²⁵². Cette iconographie montre de très fortes continuités : mont figuré sous la forme d'un triangle, représentations du mont recouvert de pins¹²⁵³, motif du panier d'offrandes avec pommes de pin, principe de la divinité-montagne figurée comme un dieu barbu, et de la montagne comme un tas de rochers (écho direct des représentations hittites-louvites des montagnes à Yazilikaya ou à ISPEKÇÜR, mais aussi de la partie inférieure des dieux-montagnes hittites), motif de l'aigle, animal symbolique par excellence des dieux-montagnes hittites¹²⁵⁴, qui surmontent le mont Argée sur plusieurs monnaies romaines. On peut même se demander si le motif du damier, qui recouvre le corps du taureau sur certains sceaux de Kültepe, ne pourrait pas correspondre aux flammes et à la fumée visibles sur les flancs du mont, comme on l'observe sur des documents de l'époque romaine, autrement-dit aux coulures de lave du volcan. Le dieu Argée est également associé au cheval à l'époque romaine, ce qui avait pu conduire d'ailleurs Casabonne à identifier dans un premier temps le mont Argée comme un avatar de la déesse louvite Pirwa¹²⁵⁵.

Concernant la période grecque, on sait que la cité de Vénasa (actuelle Avanos) était consacrée au grand Zeus Ouranios. Selon Nicole Thierry, le culte de ce « Zeus de Vénasa, dieu du ciel et des sommets, se confondait avec celui de l'Argée, la montagne sacrée, et avec celui de l'aigle solaire qui lui servait d'animal-symbole »¹²⁵⁶. Le même auteur décrit

¹²⁴⁹ Pour n'en citer que quelques-uns Lebrun 2005, 424-425, Raimond, 2006, 294, ou Mazoyer, 2011, 108 et 2012, 256.

¹²⁵⁰ Casabonne 2007, 134. Voir pge 135 pour ses *ill.* 1 à 4 (triangle), 5 (oiseau), 6 (conifère ?) et 7 (vase ?).

¹²⁵¹ On peut noter ici le réalisme géomorphologique de plusieurs des représentations romaines : le volcan montre en effet trois sommets distincts.

¹²⁵² Sur les autres sources de l'époque romaine figurant ce mont et/ou le dieu qui lui est associé, voir Casabonne 2006, 194-195 et 198-199 (*ill.* 1 à 17).

¹²⁵³ Abondance forestière sur les pentes du mont déjà remarquée par Strabon.

¹²⁵⁴ Avec le lion et la masse d'arme. Voir Haas 1994, 461-462 : la montagne Harana, « montagne de l'aigle » ; le dieu-montagne Arnuwanda, qui tient un aigle dans la main droite sur un sceau d'Arnuwanta III ; les statuettes d'ivoire des dieux-montagnes Arwaliya, Taliya, Malimaliya, Halalazipa, Summiyara et Ziwana, qui montrent des lions et des aigles...

¹²⁵⁵ Casabonne 2006, 196, qui insiste, avec raison ici, sur la célébrité des pâturages de l'Argée, connus « pour nourrir les chevaux si renommés de la Cappadoce ».

¹²⁵⁶ Thierry 1998, 873. Ce Zeus Ouranios est d'ailleurs vêtu « à l'asiatique » sur une bague à éperon retrouvée à Avanos, avec longue tunique et bonnet phrygien.

dans son ouvrage-phare l'Argée comme illustrant la pérennité du culte d'une divinité et la transformation de sa symbolique au fil du temps, en tant que figure divine fondamentalement syncrétique à l'époque romaine¹²⁵⁷. Une autre épithète de Zeus, celle d'*Orkios*, semble même être une déformation d'*Argaios*, et pourrait ainsi indiquer des cultes rendus à un « Zeus de l'Argée ».

Le mont Argée sera par la suite le lieu de retraite de la figure chrétienne de Saint Blaise de Césarée, qui choisira comme habitat érémitique une caverne du mont. On retrouve dans une des grandes figure sainte de Cappadoce, Sainte Blaise de Sébaste (actuelle Sivas)¹²⁵⁸, que la tradition chrétienne occidentale fait d'ailleurs fusionner avec le Blaise précédent, de très anciens traits de maître des animaux et de dieu guérisseur (« spécialiste » des maux de gorge), plus tard même anti-pestueux : parmi ses nombreux miracles, la guérison des bêtes sauvages ou le loup qui a enlevé un porcelet à une pauvre veuve et que le saint contraint à rendre l'animal. Son histoire est étroitement liée à la Cappadoce. C'est Agricola, roi de Cappadoce et de Petite Arménie (ou Arménie Mineure), qui le condamne à mort. D'après d'autres sources, comme *La Légende dorée*, le saint aurait fui dans une caverne du mont Argée pour échapper aux persécutions de Dioclétien : les oiseaux lui apportaient à manger et les bêtes, comme les panthères ou les lions, s'assemblaient autour de lui pour recevoir sa bénédiction. Saint Blaise maîtrise aussi l'eau et l'élément liquide : alors que le gouverneur local veut le noyer, il transforme la surface de l'étang, qui devient solide ou, dans d'autres textes, il survit à l'ordalie dans l'eau glacée.

Les parallèles hittites-louvites (motif du « maître des animaux » ; topos de la pleine maîtrise des éléments, notamment aquatiques...) sont nombreux, de même que d'autres associations entre des divinités et des monuments hittites-louvites en milieu aqua-montagneux d'une part, et des figures chrétiennes, souvent protectrices ou guérisseuses, de l'autre : le « philosophe magicien » Platon, qui protège des inondations, et Eflatun Pinar, dont le monument hittite figure, en outre, des divinités-montagnes et des divinités des sources ; le médecin Appolonios et la fontaine d'Asbama / possible Kösk Höyük, dont le toponyme révèle le radical louvite pour « cheval », *asba-*, et donnera le nom de la divinité tardive des chevaux, Asbamaios (proche du Kakasbos pisidien), ce qui pourrait indiquer un ancien lieu de culte, lié aux sources et/mais aussi aux chevaux, les divinités Pirwa ou Pirinkar pouvant alors être de bons candidats. Et les liens entre sources et chevaux ou pâturages de chevaux ne manquent pas, ni dans le monde hittite-louvite (programmes de lavages des chevaux « à la rivière » du maître-écuyer Kikkuli, petit relief d'Ivriz) ni dans la mythologie grecque (Pégase et la fontaine par exemple).

Notons également que Charles, lors de sa description du lieu de découverte des inscriptions louvites hiéroglyphiques de TEKIRDARBENT, mentionne, autour de la maison moderne dans les murs de laquelle les deux blocs avaient été remployés, des blocs épars ornés de symboles chrétiens qui devaient appartenir à une ancienne église. De même, près de cette maison se trouve, d'après le gardien qui surveillait alors la construction de la route Kayseri-Develi et l'occupait temporairement, une des seules sources du massif, ce qui avait poussé Charles à supposer que les inscriptions et le sanctuaire associé constituaient une « *original spring house connected with the worship of*

¹²⁵⁷ *Idem*, 2002, chap. V.

¹²⁵⁸ Voir Tchouhadjian 2004, 1-7.

the waters »¹²⁵⁹. Le toponyme turc contient d'ailleurs le terme *bent*, « barrage, digue ». On retrouverait ainsi l'association traditionnelle entre montagne et source, dont les eaux pouvaient être utilisées pour les libations. Enfin, le toponyme turc Toptepesi, la « colline du canon », lié à des pratiques religieuses musulmanes, pourrait indiquer un usage saint du lieu sur le long terme : c'est de ce lieu que l'on tire chaque année, depuis le début du XX^{ème} siècle et peut-être même avant, le coup de canon marquant la fin du ramadan¹²⁶⁰.

Si l'on s'intéresse de plus près au contenu religieux des inscriptions louvites d'HISARÇIK et de TEKIRDERBENT, on observe à nouveau des points communs avec les documents de l'âge du bronze. HISARÇIK 1 nous décrit un véritable festival religieux dédié à la « divine montagne Harhara » : l'auteur dit avoir sacrifié une gazelle-*irwa* à 9 reprises, et ce la « 9^{ème} année » ou le « 9^{ème} mois [de l'année ou de chaque année] », avant de se présenter comme « le serviteur de Kurtis, faisant ta / tes SISARALI- ». Le sens reste obscur, mais le texte rappelle clairement des séquences de fêtes religieuses hittites, notamment celles se déroulant justement « sur la montagne », au cours desquelles la périodicité des rituels est de 9 ans, par exemple pour le renouvellement de l'égide ou le replantage du chênes vert sur la montagne Puškurunuwa (voir 3.5.10, 3.). A HISARÇIK 2, c'est un boeuf qui semble être offert à la montagne (et non un mouton comme à BULGARMADEN), sorte d'écho indirect au motif du taureau surmonté d'un triangle comme figure topique du dieu de l'Argée.

La question de la localisation du sanctuaire de l'époque romaine dédié à la divinité du mont Argée, que semble indiqué une monnaie de l'empereur Géta¹²⁶¹, et dont la prêtrise était d'un statut élevé (quatrième rang cappadocien après le roi, le grand-prêtre des Komana et celui de Vénasa), mérite d'être posée à nouveau ici. Les sites d'Hisarçik (en hauteur) et de Tekirderbent (plus bas en altitude) pourraient-ils être de bons candidats ? A Hisarçik, l'amoncèlement (naturel ?) des gros blocs du lieu-dit Totepesi (plate-forme qui fait face au sommet du mont), au centre duquel est encore visible l'inscription rupestre HISARÇIK 2, évoque l'iconographie des monnaies romaines 14 et 15 présentées par Olivier Casabonne dans son étude. Et à Tekirderbent, la source d'eau fraîche proche du bâtiment dans lequel a été remployé l'inscription louvite et les ruines de l'église pourraient également indiquer un lieu anciennement saint, un possible sanctuaire plurimillénaire.

Les dieux-montagnes n'apparaissent pas à ce jour dans l'iconographie tabalienne de l'âge du fer. Ils sont en revanche bien représentés à l'âge du bronze (relief d'Akpinar, sceaux de Tudhalia IV et d'Arnuwanda III, dieu-montagne soutenant le dieu Sarruma figuré comme un taurillon sur le relief d'Hanyeri, figure dans laquelle il ne semblerait d'ailleurs pas totalement exclu de voir le mont Argée, reliefs d'Immankulu et de Yazilikaya...) et figurent sur plusieurs oeuvres néo-hittites retrouvées (XII^{ème}-X^{ème} siècle) à Ain Dara, Alep ou dans la carrière de Yesemek (IX^{ème} siècle)¹²⁶².

On peut enfin supposer, en restant toutefois prudent, que plusieurs autres montagnes ont pu faire à l'âge du fer l'objet de vénération similaires :

¹²⁵⁹ Charles 1911, 16-17. Hawkins *CHLI*, 499, note toutefois le caractère « spéculatif » de cette hypothèse.

¹²⁶⁰ Remarque de Gelb 1939, 29.

¹²⁶¹ Casabonne 2006, 197-198 + ill. 14 (« quatre personnage de part et d'autre d'un double triangle formant une sorte de sapin et figurant le sommet de la montagne[...]La scène semble faire référence à un culte rendu à la montagne, sur celle-ci ou plus probablement à ses pieds »). Voir aussi d'autres monnaies qui pourraient représenter ce sanctuaire, avec bétyle et/ou possibles limites indiquant un téménos.

¹²⁶² Bonatz 2009, 1-2.

- celles citées dans les sources assyriennes, les montagnes Tuni (partie nord du Bolkar Dag, peut-être le Mededsiz tepe), Muli et Timur (Tahtalı dağları). On renverra aux études de la première partie les concernant et à notre carte 3.

- d'autres occupant une place de premier plan dans les textes de la fin de l'âge du bronze, comme la montagne Puškurunuwa, qui reste la montagne la plus mentionnée dans les textes hittites¹²⁶³, le mont Daha (associée au centre hittite de Zippalanda, peut-être le même qui apparaît sur l'inscription de CALAPVERDI), la montagne Sarlaimi (« exaltée, sublime », actuel Ivriz dağ, qui surplombe la sanctuaire d'Ivriz et au coeur de laquelle est sculpté le relief d'Ambarderesi)¹²⁶⁴, les monts Sarpa (Hasan dağ)¹²⁶⁵ et Arlanta (Karaçadağ, 2030 m)¹²⁶⁶, le mont Hulla (voir les anthroponymes Hulasaya et Hul(l)i), la montagne Tapala (possibles liens avec le toponyme Tabal) ou encore les montagnes citées à KARAKUYU.

Ne développons ici qu'un exemple : la montagne Sarlaimi-Ivriz dağ. Si elle n'est pas citée dans nos sources, elle semble bien correspondre à la montagne sacrée qui surplombe le sanctuaire d'Ivriz, et peut-être au mont sur lequel se tient Warpalawa sur le grand relief d'Ivriz et à Ambarderesi. Dans le traité CTH 106, il est précisé que c'est au pied du Ivriz dağ que disparaissaient à l'époque hittite les « eaux du dKASKAL.KUR », terme désignant un gouffre (turc *düden* = *Doudnè* mentionné par Otter en 1737 = *Dudena* dans la traduction latine du *Cihannüma* = *Duden* dans l'article de Davis paru en 1876¹²⁶⁷) avec rivière souterraine¹²⁶⁸ et que l'on peut identifier ici à la source et au cours d'eau jaillissant aujourd'hui au niveau du Ivriz Barajı, et dont une partie se perd sous le relief d'Ivriz. Il est à noter ici que le massif du Bolkar Dag est particulièrement marqué par les gouffres et les grottes, en particulier au nord-est autour des villages de Darbogaz (une dizaine de gouffres relevés par les équipes du TAY project, dont le Cevrik Düdeni, le Cukuru ou l'İngilizin Dipsizi), de Maden köy (l'İnlik Düdeni) et de Horoz (Didier Cukuru, Orbuk, Tilkipinari), et ici au sud dans le Aydos Dag (la grotte de Kocain, au sud du relief d'Ivriz, dans la vallée adjacente,¹²⁶⁹ ou les grottes et les arches naturelles autour d'Ambarderesi¹²⁷⁰). Massif marqué par les reliefs karstiques et les résurgences de sources, la montagne Sarlaimi est par essence un espace sacré et pure, à la fois espace de cultes importants, mont honoré en tant que divinité LAMMA et lieu où étaient recherchées, d'après son dKASKAL.KUR, la communication avec les ancêtres royaux, le monde chtonien et les « divinités fugitives ». Il ne serait guère surprenant que cet oronyme apparaisse un jour sur un document de l'âge du fer.

Il est à noter également que ce double caractère, sacré et pure, s'est solidement maintenu de l'Antiquité jusqu'à nos jours : caractère sacré à l'époque byzantine (complexe

¹²⁶³ Popko 1994, 11. Voir aussi Mazoyer 2011, 117-118. Pour une bonne synthèse sur cette montagne à la fois lieu de cultes divers lors des festivals et montagne divine, voir Galmarini 2012.

¹²⁶⁴ Forlanini 1998, et Lebrun. Apparaissant aussi dans les textes sous sa forme « dLAMMA-sarlaimi », c'est la montagne sacrée de la ville d'Hubisna et membre du cercle d'Huwassanna (Raimond, 2006, p. 293). Sur l'identification Sarlaimi – Ivriz dağ, voir Freu 2008, 196, qui décrit la montagne Sarlaimi comme « un chaînon avancé du Taurus : [il] doit correspondre à l'Ivriz Dağ, qui domine la région au sud de la ville d'Eregli ».

¹²⁶⁵ Forlanini 1987 et 1998.

¹²⁶⁶ Hawkins 1995, 51 et note 170 + 86, puis 2012, 54. Voir aussi Freu, 2006, p. 220, et, sur cette montagne comme limite frontalière entre le domaine royal hittite et le Tarhuntassa (traité CTH 106), 2008, p. 196.

¹²⁶⁷ Ces différents termes sont utilisés par différents auteurs ayant étudié le relief rupestre d'Ivriz. Voir les rappels de Delaporte (1936-1938, p. 49 à 52) et son étude de ce terme *Doudnè* (*ibid*, p. 145-146 = « gouffre », « cavité naturelle »).

¹²⁶⁸ Gordon, 1967, p. 70. L'auteur traduit l'idéogramme par « *underground watercourse* ».

¹²⁶⁹ TAY project, *Kocain, horizontal cave*. L'entrée est près d'un torrent et descend jusqu'à 20 m de profondeur.

¹²⁷⁰ Dallegio d'Alessio, 1966, p. 283 et 284.

monastique d'Ambarderesi) jusque dans les pratiques médiévales (« arbre sacré » près du grand relief) puis musulmanes actuelles (lavement des pieds et des mains dans la source du Aydinkent Çay comme ablution rituelle, toponymes comme le village de Gaybi, « prophétie » ou l'ancien nom de cette source, « Peygamber pınarı », « source du Prophète »...); hydrologie abondante (toponymes comme *Ivriz / Abriz*, « qui verse de l'eau », *deresi*, « cours d'eau, ruisseau, flux », Halkapınar, « source de l'anneau », ou Karapınar, « source noire »...) et image de pureté.

4.1.3 Montagne et pouvoir royal.

Les liens entre montagne, royauté et pouvoir royal sont particulièrement forts dès l'âge du bronze hittite, en particulier dans les derniers siècles de l'empire. Signalons à titre d'exemple les multiples souverains hittites portant un nom de montagne, qualifiés de « Rois-Montagnes » par Jacques Freu (un Ammuna, quatre Tudhalia, trois Arnuwanda...). La montagne et son univers apparaissent comme les espaces par excellence :

- des lieux de fixation des frontières dans les traités royaux, fonction déjà analysée plus haut,
- des batailles et des hauts-faits héroïques du souverain hittite,
- des festivals et des cultes rendus par le roi aux divinités majeures du panthéon,
- des rituels de fondation et de renouvellement du pouvoir royal,
- enfin des lieux dédiés au culte funéraire des ancêtres royaux, où sont aménagés *na4 HE.KUR* (« pic éternel ») dynastique, *E. NA.DINGIR.LIM* (« maison de pierre divine ») et *DINGIR.KASKAL.KUR* (« Voie Divine de la Terre »), et où étaient recherchées les communications avec le monde des ancêtres défunts et plus généralement le monde chthonien.

Ces aspects et ces connexions demeurent très prégnants dans les sources cappadociennes de l'âge du fer, dans lesquelles la montagne apparaît comme un des piliers majeurs de l'idéologie politico-religieuse, des propagandes royales et de l'aménagement des territoires. Encore une fois, ils transparaissent avec clarté dans les infrastructures et l'iconographie d'Ivriz. Nous proposons une étude de ces éléments en trois points :

- la propagande rupestre éternelle et les processus d'appropriation et d'aménagement des paysages et des territoires qu'elle révèle,
- la figure du prêtre ou du roi-prêtre « sur la montagne »,
- les liens intimes entretenus par les souverains avec deux divinités fondamentalement orophiles et orogéniques, Tarhunza et Sarruma.

1. Reliefs et inscriptions rupestres royaux : propagande rupestre et aménagement du territoire.

Il est clair tout d'abord que, pour un souverain ou un haut-fonctionnaire, réaliser une inscription rupestre ou faire sculpter un relief sur un pan de rocher ou de falaise est déjà en lui-même un « acte performant ». Le relief rupestre est bien en ce sens « une technologie d'altération de lieux « naturels » »¹²⁷¹, qui transforme et civilise un lieu auparavant sauvage, à l'image d'un souverain qui fonde une ville nouvelle. En réalisant cet « acte

¹²⁷¹ Harmanşah «Stone World...», 3.

innovant, performant et particulièrement impactant »¹²⁷², le dirigeant à la fois « marque la temporalité du paysage géologique » mais aussi « s'approprie les forces locales (et ses mystères) » tout en le montrant comme un « *state spectacle* »¹²⁷³.

Il produit ainsi une propagande rupestre éternelle, qui s'adresse à la plus large portion possible de son peuple et même au-delà, de par le choix de la visibilité (près des cols ou au bord des routes les plus fréquentées comme l'autel frontalier de KURUBEL), de la monumentalité (le Tarhunza d'Ivriz fait 4,20 m de haut, le roi 2,44 m), de l'iconographie comme « langage universel » et même de l'écriture hiéroglyphique agrandie (la hauteur de l'inscription rupestre de TOPADA est de plus de 2,80 m, pour des lignes de 30 cm ; l'inscription de BULGARMADEN, située à 1,80 m du sol, mesure 1,10 m pour une épaisseur de lignes de 21 cm environ...), sinon totalement compréhensible du moins perceptible globalement par une population très majoritairement illettrée. Enfin et malgré les possibles actes de *damnatio memoriae* (visible par exemple sur le relief de SIRKELI 2 et anticipée dans la formule exécutoire finale de KARABURUN¹²⁷⁴), cette propagande rupestre est plus efficace et en un sens plus « éternelle » que la création d'une ville, qui peut-être rasée, ou d'une stèle, qui peut-être plus aisément abattue ou retournée.

On retrouve ensuite les notions de consolidation et d'enracinement politico-religieux du pouvoir royal et de la royauté via la pratique des reliefs rupestres royaux. Les effigies rupestres du roi de Karapınar, de Warpalawa à Ivriz et à Ambarderesi stabilisent et enracinent leur pouvoir de même que leur dynastie et leur « double-corps » dans l'*edos* rocheux. En un certain sens, ils immortalisent les individus dans la montagne, tout en accomplissant et en démontrant, de par l'aspect sacré et magique de la roche brute, une prophylaxie divine explicite. Dans le même ordre d'idée et via leurs effigies – et / ou titulatures, avec nom, titre et filiation - rupestres disséminées sur leurs territoires, ces dirigeants se démultiplient et démontrent implicitement à leurs sujets un quasi-don d'ubiquité¹²⁷⁵, ainsi que la permanence et la légitimité de leur pouvoir et de leur dynastie. Ces processus, en lien profond avec la montagne comme acteur du renouvellement et de l'enracinement sacré du pouvoir royal et/ou du couple royal visibles dans de nombreux rituels hittites (voir partie 5.1.2 plus haut), ont été abondamment employés à l'âge du bronze par Hattusili III et surtout Tudhaliya IV, qui a littéralement encadré de ses cartouches impériaux et de ses monuments le cœur de son territoire, au sein d'une époque de troubles et de compétitions qui est sur certains points comparable à notre période¹²⁷⁶.

Cette démultiplication du personnage royal ou dirigeant, cette affirmation du rayonnement, au sens topographique du terme et via les *media* rupestres et les monuments placés au centre de hauts-plateaux ou de pâturages d'altitude sont d'ailleurs dans certains textes explicites. Dans l'inscription rupestre de BULGARMADEN, située en altitude, le *haziani* Tarhunaza dit : « de par ma justice et ma sagesse, je m'élevais au-dessus du pays » ou « je rayonnais sur le pays »¹²⁷⁷. Sur la stèle de BOHÇA, érigée au milieu d'un haut-plateau sur lequel le souverain dit avoir accompli des chasses miraculeuses et affirme avec

¹²⁷² *Ibid*, 26.

¹²⁷³ Harmanşah 2013, 47. Plus généralement, voir le chapitre « *rock-reliefs, new cities and colonized landscapes* ».

¹²⁷⁴ « Que le dieu-Lune [...] ne le laisse pas écrire à nouveau par dessus [i.e réécrire sur l'inscription] » § 13.

¹²⁷⁵ Mora et Balatti 2012, 532, à propos du relief d'Ivriz : « il est possible que l'image et le nom du roi apparaissent comme un substitut de la présence réelle de la personne royale, et pour commémorer un événement particulier ». Sur ces aspects, voir aussi Liverani 1990, 60.

¹²⁷⁶ Glatz *O.H.A.A.*, 886-890 et Fig. 40.2, et 2009, 136-137.

¹²⁷⁷ Propositions de traduction par Payne 2012, 108. Pour « *PRAE-I tata-* », « ressortir, saillir ou tenir bon », voir Rieken 2004, 467, qui cite Melchert.

redondance la possession des territoires alentours (« *zari* », « ici », « sur ces *taskwira/i* », « sur ces territoires », « LOCUS-*ta5-ti-i* », « en ce lieu »...) le roi Kurtis, reprenant une épithète assyrienne déjà empruntée par le grand roi Tudhaliya IV, affirme être un « roi écouté à l'ouest comme à l'est / en Orient comme en Occident »¹²⁷⁸. Citons, mais dans un cadre urbain cette fois, KARAHÖYÜK § 9, où le gouverneur local dit que le grand roi « couvrit le pays de maisons et de cités », ou AKSARAY § 6, où le souverain affirme que « tous les grands rois et les rois admiraient cette cité »¹²⁷⁹. Notons enfin au passage qu'en sens inverse, les « ennemis » des rois ou les « agresseurs » des lieux mis sous protection sont censés non pas s'élever ou rayonner, mais bien au contraire « chuter de leur siège » (SULTANHAN), tomber à terre, être « écrasés » ou « piétinés » par les divinités courroucées (action de « *TARPA* » le profanateur à SULTANHAN ou KAYSERI¹²⁸⁰), ou encore être « jetés aux pieds » du souverain (SULTANHAN, BOR 1).

D'après nos sources rupestres, rois et dirigeants locaux¹²⁸¹ s'approprient et aménagent les paysages et les territoires montagneux à travers différents processus et actions qui, comme nous l'avons déjà observé plus haut, sont tous intrinsèquement liés, opérant symbiose entre monde sauvage et sphère civilisatrice, entre nature et culture. Ces performances peuvent être :

- des chasses aux bêtes sauvages comme les lions ou les cervidés (BULGARMADEN, BOHÇA),

- l'érection de bornes ou d'autels monumentaux marquant une frontière (relief de Karapinar, KURUBEL) ou des victoires / conquêtes militaires (TOPADA, où plusieurs affrontements ont lieu sur une montagne même, et GÖSTESIN ; BURUNKAYA également),

- des fondations urbaines, indiquées par des documents rupestres (MALKAYA pour l'âge du bronze, SUVASA pour l'âge du fer),

- la proclamation d'une gestion optimale des ressources données par la montagne et ses sous-sols, directe dans le cas d'ANDAVAL (chevaux et *yayla*) ou indirecte dans le cas de BULGARMADEN (le roi Warpalawa a confié la montagne Muti et son exploitation minière à un personnage en qui il avait entière confiance),

- la consécration et/ou la mise sous protection divine rupestre(s) d'un lieu, soit entièrement sauvage à l'origine (sans doute Ambarderesi), soit anciennement saint (reliefs d'Ivriz, groupe TEKIDERBENT-HISARÇIK pour les cultes rendus à une montagne divine), ou encore dans le cadre de fondations urbaines et de (re-)constructions de forteresses montagneuses (inscriptions de ÇALAPVERDI et de KARABURUN),

- enfin la « mise sur pierre » ou plutôt l' « inscription dans la roche » d'un contrat ou d'un pacte, que ce dernier soit politique (KARABURUN § 5) ou sacrificiel (BULGARMADEN §§ 10-11).

¹²⁷⁸ Hawkins *CHLI*, 479, et Payne 2012, 92.

¹²⁷⁹ Autrement-dit aussi bien les potentats cappadociens locaux, les anciens « grands rois » tabaliens que les souverains assyrien, et sans doute phrygien et urartéen (voir Giusfredi 2010,).

¹²⁸⁰ Traduit « *stand for trampling him* » par Payne 2012, 101.

¹²⁸¹ Même dans le cas des inscriptions de fonctionnaires, de gouverneurs ou de vassaux, l'autorité supérieure est toujours nommée, la plupart du temps avec insistance (Kurtis à Hisarçik, Warpalawa à Bulgarmaden, Wasusarma à Suvasa).

2. La figure du roi-prêtre « sur la montagne ».

Autre type de connexion entre le roi et la montagne, la figure du roi-prêtre ou du dirigeant local-prêtre « sur la montagne », qui d'abord effectue l'ascension du massif puis rends des cultes au sommet, en passant peut-être par d'autres paliers rituels, comme c'est le cas dans les descriptions de rituels hittites similaires¹²⁸². Les inscriptions rupestres d'altitude décrivant des rituels, comme BULGARMADEN (institution d'un sacrifice annuel d'un mouton *kurupi* obligatoire pour tout *haziani* qui exploitera les richesses de la montagne Muti dans l'avenir) ou HISARÇIK 1 (festival périodique rendu en l'honneur de la divine montagne Harhariya) supposent une ascension préalable de la montagne, certainement sinon ritualisée, en tous les cas solennelle. Il faut s'imaginer ici tout un cortège de fonctionnaires, de gardes, d'officiants du culte et de scribes-lapicides, accompagnant le roi ou le dirigeant local vers le lieu de l'inscription et des rituels.

Cette ascension solennelle et/ou rituelle de la montagne apparaîtrait selon nous à Ivriz. Comme observé précédemment, le roi Warpalawa est sur le grand relief figuré au bord d'une falaise, provoquant par ses prières et assistant à la théophanie de son dieu personnel. On suggérera que le roi est représenté ainsi non pas sur la montagne Muti¹²⁸³, mais plutôt sur un promontoire de la montagne Sarlaimi, l'Ivriz Dağ. En s'appuyant sur notre conclusions concernant l'orientation des reliefs rupestres, nous proposons de caractériser le sanctuaire d'Ivriz comme l'espace d'un festival religieux annuel, sans doute une fête agricole (voir 5.2 pour ces aspects), qui devait se dérouler selon trois étapes et paliers successifs : du sanctuaire inférieur, près de la source, à la plate-forme rocheuse surplombant ce sanctuaire, au centre des ruines du *kale* byzantin puis seldjoukkide (libation probables) ; puis de cette plate-forme jusqu'au canyon d'Ambarderesi, au coeur duquel le roi a fait sculpter un autre relief, similaire au grand relief d'Ivriz, mais avec des différences dans les détails des vêtements qu'il porte¹²⁸⁴. L'objectif majeur de ces rituels et de cette ascension de la montagne, qui correspond à la sacro-sainte montagne Sarlaimi hittite, était de provoquer la théophanie d'un Tarhunza des Vignes, afin que le dieu remette / accorde au souverain les prémices de la moisson, sous la forme de ces grands épis de blé que la divinité vient de couper à l'aide de sa faucille au manche en forme d'aigle. Warpalawa, qui effectue ici le geste hittite traditionnel de la prière, les deux poings fermés et ramenés vers la bouche, apparaît bien ici dans sa fonction de *pontifex maximus*, habillé d'une tunique et d'un châle cérémoniels¹²⁸⁵. On est certes ici très loin de la pureté rituelle parfaite recherchée par les grands rois hittites (calotte *lupani*, vêtement *sepahi* dénué de motifs ou d'aspérité...) mais on notera toutefois à Ivriz un châle qui recouvre totalement

¹²⁸² Birchler 2006, en partic. 168-171. Lors de ces ascensions montagneuses rituelles, de la ville jusqu'au sommet, le souverain passe par des « tentes » (structures démontables, destinées soit à abriter le couple royal pour les gestes d'auto-purification, soit à installer la statue divine pour la purifier, avant de la placer devant une stèle en extérieur), change parfois de véhicule, effectue des rituels devant différentes stèles *huwasi* (par exemple les libations effectuées devant une première stèle puis, après un nouveau parcours effectué en véhicule, devant deux autres stèles plus éloignées en KUB X 18 I 6-12). Voir aussi Mazoyer 2002 (article d'ailleurs intitulé « Faire la fête sur la montagne... ») et 2007, 364-366, où l'auteur décrit les différentes étapes de la Fête de la Montagne Puškurunuwa, qui se déroule sur deux jours et qui est destinée à « favoriser l'enracinement du territoire » : d'abord l'ascension du roi sur la montagne se terminant par une offrande de nourriture à la Porte d'entrée du sanctuaire, puis le rituel des cerfs, le rituel de l'apaisement et le renouvellement de l'égide. On retrouve d'autres étapes et paliers (offrandes devant différentes stèles *huwasi* éloignées les unes des autres, rituel de plantation du chêne vert...) lors des cérémonies sur la montagne Tapala.

¹²⁸³ Hypothèse de Lebrun.

¹²⁸⁴ On pourrait supposer un changement de vêtement et de chaussure au cours de l'ascension, mais ceci reste bien entendu purement conjecturel.

¹²⁸⁵ « Habit sacerdotal » chez plusieurs auteurs.

les épaules du souverain ainsi que l'absence de motifs décoratifs sur sa partie supérieure. Le souverain évoque donc bien ici la figure d'un « roi-prêtre sur la montagne », héritage hittite particulièrement évident.

Dans le même ordre d'idée et comme nous avons pu l'observer précédemment, une des principales qualités d'un dirigeant est de « s'élever » au-dessus des autres, de « rayonner sur le pays » comme prétend l'avoir fait Tarhunza (BULGARMADEN). On remarque ainsi des anthroponymes formés sur le hittite *sara arai-*, « lever, se lever » / louvites *sar(i)-*, « supérieur, élevé », *sariya-* et *ariyati-*, « montagne », comme Saruwani (litt. « qui vient [d'un lieu] supérieur, d'en haut ») ou Sariya (dérivé probable de la rivière Sariya hittite, « rivière supérieure, d'en haut » ?), racines qui se retrouvent dans l'oronyme Sarpa et probablement le nom du héros lycien Sarpédon, du hittite *sar(i)-pedan*, « plaine, lieu supérieur(e) », à l'origine une possible divinité dLAMMA des montagnes, fils de Zeus dans l'*Iliade* / fils du dieu de l'orage hittite-louvite¹²⁸⁶. On peut citer également ici les anthroponymes impériaux comme Tudhalia ou Arnuwanta, qui étaient des montagnes divines importantes du royaume¹²⁸⁷, et l'on retrouve d'ailleurs un Arnuwanta sur notre inscription SUVASA C, du moins si l'on suit la proposition de traduction de Woudhuizen¹²⁸⁸. Ces notions d'ascension, d'élévation, de rayonnement, de domination générale d'un espace ont été abordées plus haut. On pourrait y ajouter la geste pastorale du même Saruwani, disant dans l'inscription d'ANDAVAL qu'il « conduira hors de la plaine » son troupeau de cheval, pour le faire paître sur « un pâturage d'été / d'altitude », au milieu duquel le dirigeant a fait ériger la stèle elle-même.

3. Les dirigeants et leurs liens étroits avec deux divinités orophiles : Tarhunza et Sarruma.

Enfin, le souverain entretient des liens particulièrement intimes avec deux divinités des montagnes et des sommets : Tarhunza d'abord, Sarruma ensuite. D'autres éléments, comme l'anthroponymie ou le hiéroglyphe MONS utilisé dans la graphie de plusieurs noms royaux, évoquent également ces connections.

Le roi était comme on l'a vu le *primus pontifex* de Tarhunza, en tant que premier « serviteur » du dieu de l'orage (ÇIFTLIK §§ 5 et 13, dans lequel Tuwati semble être « l'échanson de Tarhunza », et donc le premier prêtre des libations de la divinité). La reine semblait jouer également ce rôle, si la « Taduhepa, servante de Tarhunza » de l'inscription d'EGRİKÖY est bien une reine, et non une prêtresse attitrée de la divinité. A l'âge du bronze, dieu de l'orage et dieux-montagnes montrent soit des associations récurrentes (Tesub debout sur ses deux montagnes Hazzi et Nanni à Yazilikaya, scène centrale du relief rupestre d'Immankulu, voir plus haut...), soit même des fonctions partagées¹²⁸⁹. Reprenant une tradition hittite, le souverain est bien toujours au premier millénaire le vicaire du dieu de l'orage et il reçoit de lui le pouvoir, la royauté et les territoires qu'il administre. Ce *topos* apparaît bien dans nos sources : Tarhunza accorde les victoires militaires au roi (TOPADA §§ 25-30), « jette les ennemis aux pieds » du souverain

¹²⁸⁶ Raimond 2002, 210 et 2013, 289.

¹²⁸⁷ Haas 1982, 48.

¹²⁸⁸ Woudhuizen 2007, 30.

¹²⁸⁹ Haas 1994, 461-463. Par exemple, à Kastama, le dieu-montagne Zali(ya)nu possède les fonctions d'un dieu de l'orage (c'est lui qui fait tomber la pluie fécondante). A Zipplanda, le dieu de l'orage et le dieu-montagne T/Daha sont mentionnés presque systématiquement côte à côte.

(SULTANHAN stèle, 3., BOR 1 §§ 8-9), lui donne des capacités exceptionnelles (« une puissante capacité *warpi-* » à SULTANHAN stèle, 3.,) ou un statut social supérieur (AKSARAY §§ 7-9 probablement), prodigue une abondance et une fertilité optimale (AKSARAY §§ 1-3 ; EREGLI ; BOR 2) ou « donne tout ce qui est bon » (VELIISA), lui confie la gestion d'un nouveau territoire (« accorde de prendre le pouvoir sur ces territoires » et « aide » le souverain davantage encore qu'il n'a aidé ses ancêtres à BOHÇA § 3 puis §§ 6-9), est « favorable » au souverain, en accordant « de longs jours » (§ 6 puis § 11) ou en le choyant avec amour (épithètes « aimé de Tarhunza » à NIGDE 2, « aimé du dieu de l'orage » à KIZILDAĞ 2, 3 et 4 + BURUNKAYA). Le dieu de l'orage apparaît ainsi en Tabal et dans la grande majorité des autres états néo-hittites comme le dieu souverain et protecteur de la royauté par excellence, en tant que chef du panthéons, donc roi des dieux, et maître des sommets montagneux, aspect qui apparaît avec force dans l'épithète « du *aratali-*, « de la montagne », à KULULU 1, écho au « dieu de l'orage *ariyadalli-* » des textes de l'âge du bronze¹²⁹⁰. Le théonyme est surreprésenté dans notre corpus anthroponymique, notamment par les élites (le *hazianu* « Tarhunaza, fils de Tarhuwara » à BULGARMADEN, le scribe ...]naha-Tarhunza sur un fragment d'Ivritz, « Tarhuwari, fils de Tarhuzarma » à EGREK, Tarhuntapiya ou Tarhuntinani sur les badelettes de plomb de Kululu...) mais, fait surprenant, il n'est porté par aucun roi (à l'exception du « grand roi » Yarra-Tarhunda de KARAHÖYÜK), contrairement à certains autres états néo-hittites (Tarhulara à Gurgum, Tarhunazi au Melid, Ura-Tarhunza à Karkemish...).

Au contraire, le théonyme Sarruma est fréquemment porté, toujours par certains membres des élites (le prêtre Uhasarma à ERKILET 1 par exemple), mais aussi par deux souverains de première importance, Wasusarma (« Sarruma est bon ») pour le Tabal et Santasarma (« Santa et Sarruma ») pour le Hilakku. Comme on l'a vu dans notre troisième partie, Sarruma est bien à l'origine même un dieu-montagne hurrite, qui a ensuite été intégré dans le panthéon d'Hattusha comme fils du couple souverain Tesub-Hebat. Cet aspect primitif du dieu est explicite dans l'épithète REX.MONS, « Montagne Royale », qui figure à KULULU 8¹²⁹¹. A l'âge du bronze, il reçoit fréquemment des offrandes « sur la montagne » (ainsi le dieu aurait dit en songe à la grande reine Puduhepa « donne moi, en haut de la montagne, douze endroits pour manger »¹²⁹²) ou est cité aux côtés des taureaux divins mais aussi des grandes montagnes divines du royaume¹²⁹³. De même, ces liens étroits avec la royauté se retrouvent dans l'étymologie même de son nom, de l'akkadien *sarru(m)*, « roi », d'où la graphie par le summérogramme LUGAL, « roi » + complément phonétique *-ma*¹²⁹⁴ et dans un anthroponyme original de l'âge du bronze figurant sur un texte de Kuşaklı (un « LUGAL LUGAL-*ma* », Sarri-Sarrumma, i.e « Sarrumma [est] roi »). A SUVASA B, le dieu porte le titre « roi du *warpi-* », « de

¹²⁹⁰ Taracha 2009, 108.

¹²⁹¹ Voir aussi les autres attestations hittites (relief rupestre d'Hanyeri, sur lequel le dieu, sous la forme d'un jeune taureau, a les pattes avant posées sur les épaules d'un dieu-montagne, qui soutient de son poing le théonyme) et néo-hittites (MALATYA 7, ANCOZ 1, PERSEPOLIS). Pour la traduction de l'épithète, Laroche proposait « roi de la montagne » (1963, 282-283), suivi par Bonatz 2009, 3, là où Lebrun préfère « Montagne Royale » (2006, 254), que nous suivrons ici.

¹²⁹² KUB 15.1 Vs. II 42-44. Le dieu est d'ailleurs appelé « Montagne Sarruma » par la reine (idem, I, 19ff.), qui en fait clairement un dieu guérisseur pour son époux, qui souffrait alors d'une longue maladie : « si, pour moi, Montagne Sarruma, tu maintiens longtemps en vie mon seigneur, Sa Majesté [Hattusili III etc... ».

¹²⁹³ Par exemple KBo 11.5 Vs I, 20' à 25' (voir Haas 1994, 390 et note 94), dans l'ordre : « pour les montagnes Hatni et Bisasa / pour le ciel et la terre / les montagnes et les fleuves / pour le taurillon Sarruma / pour Seri et Huri / pour les montagnes Namni et Hazzi ».

¹²⁹⁴ Haas 1994, 390. Voir aussi Trémouille 2006, 1941 et suiv.

l'enceinte, de l'enclôt » i.e du *temenos* ou de la ville fortifiée placé(e) sous sa protection. Autant d'éléments indiquant la nature souveraine d'un dieu étroitement connecté aux montagnes et à la royauté humaine.

La dévotion envers Sarruma apparaît comme primordiale en Cappadoce : la divinité possède plusieurs temples, avec sa soeur Alasuwa à ÇIFTLIK et à KULULU 5 (porte l'épithète « du Harran ») ou au sein d'une triade avec son père Tarhunza et sans doute Ea, à nouveau à ÇIFTLIK, plusieurs « serviteurs » (KULULU 8 et implicitement PORSUK) et même un « prêtre » (SUVASA B). Comme à l'époque impériale, il apparaît aussi comme une divinité LAMMA de premier plan pour le roi, qui protège avec son principal attribut, la lance, le souverain sur les champs de batailles (il « court devant » Wasusarma à TOPADA) ou favorise le soldat lors des campagnes militaires (« Sarruma, mon seigneur m'était favorable » à PORSUK).

On peut même aller plus loin, dans l'interprétation de la courte graffite de KULULU 8. L'auteur se dit « fils du héros, serviteur de la Montagne Royale Sarruma ». Qu'il s'agisse de Wasusarma lui-même - ce qui semble probable - d'un de ses fils ou d'un autre fils du roi Tuwati, peu importe. L'intérêt est que cet individu est bien un « fils de roi », donc un prince de sang royal, et qu'il semble être prêtre de Sarruma. Cet élément constituerait un beau cas de permanence idéologique, dans la mesure où il était fréquent que les princes hittites, fils des grands rois, se placent sous la protection directe de Sarruma, fils du roi des dieux, soit via un double-nom (Tudhalia IV / Tasmi-Sarruma), via l'iconographie de certains sceaux (Mursili III, alors *tukhanti*, figure protégé par le dieu) ou en tant que grand prêtre de la divinité (Tlipinu, fils de Suppiluliuma Ier et vice-roi d'Alep, est le « grand prêtre de Sarruma »¹²⁹⁵). On retrouverait alors cette forte tendance chez les « grands rois » du Tabal, Tuwati et Wasusarma, à vouloir relier leur dynastie à la glorieuse famille impériale d'Hattusha.

Pour clore cette étude, on peut rappeler que le signe *207 (MONS) est utilisé pour exprimer la valeur syllabique *-wa/i4-* dans deux noms royaux de notre corpus, qui sont, sans réelle surprise ici, Tuwati et Wasusarma¹²⁹⁶. D'un point de vue idéologique et propagandiste, il n'est ainsi pas anodin que dans plusieurs de leurs inscriptions, le nom royal contenant le hiéroglyphe MONS est cité juste avant ou juste après le nom d'une divinité en elle-même étroitement connectée aux sommets montagneux (Sarruma / Wasusarma à SUVASA, Tuwati / « Tarhunza de la montagne » à KULULU 1 par exemple).

4.2 La vigne et l'orge : une idéologie et une religion d'abord et avant tout agrariennes au Ier millénaire. Propagande agraire, propagande des cycles (cycle du cosmos, cycle de l'eau, cycle du pouvoir royal et de son renouvellement).

Après la montagne et le rocher, la vigne et l'orge constituent le deuxième pilier d'une idéologie et d'une propagande politico-religieuses cappadociennes qui sont d'abord et avant tout agraires et agrariennes au Ier millénaire. Si ces aspects sont loins d'être totalement nouveaux, car inhérents à toutes cultures proche-orientales, à toutes propagandes émanant d'un chef politique et aussi, pour certains, aux traditions hittites de l'âge du bronze, vignes, vin, blé et orge sont omniprésents dans nos sources, liés aux

¹²⁹⁵ KUB 19.25.

¹²⁹⁶ Gerard 2006, 247.

notions de croissance, de développement, de fertilité mais aussi de « longue vie » voire d'éternité pour les figures dirigeantes et les élites.

A relier aux changements climatiques qui touchent l'Anatolie entre le II^{ème} et le I^{er} millénaire et à un « stress hydrique » à priori fortement ressenti, actes de plantation de vignobles, topos des « terres bien arrosées », topos de l'abondance et de la satiété, « prix idéaux » des denrées alimentaires, anciennes et nouvelles figures religieuses associées à l'agriculture et à la viticulture sont étroitement connectés aux figures du roi pasteur et du roi paysan, faisant ainsi parties intégrantes de cette propagande économique novatrice, à la fois agricole, agraire et agrarienne, qui est d'abord une propagande des cycles (de l'eau, des saisons, de la royauté).

Après avoir étudié dans un premier temps la vigne et les céréales, leurs usages, leurs symboliques religieuses et les liens qu'ils entretiennent avec le pouvoir royal, nous mènerons une étude synthétique de la propagande agraire des rois tabaliens, en analysant les différents *topoi* agraires récurrents dans nos sources (terres bien arrosées, abondance et satiété, « justes prix ») et en brossant les portraits du roi-pasteur et du roi-paysan à l'âge du fer. Nous clôturerons cette section par une étude sur la vigne et le blé dans le sanctuaire d'Ivritz, lieu saint qui associe les thèmes de l'abondance et de la fertilité à la figure-synthèse du Tarhunza du Vignoble et à celle du roi-paysan Warpalawa II, au sein d'un possible festival religieux agricole type « fête de la moisson », ici « du *sahan* », probablement destinée à célébrer l'éternel recommencement du cycle des saisons, des récoltes et des vendanges.

4.2.1 La vigne et les céréales : usages et symboliques politico-religieuses.

1. La vigne et le raisin.

Dans nombre de cultures, la vigne, le vin et le raisin possèdent une très riche signification et jouissent depuis sept millénaires d'un haut statut : « éminemment religieux [...], aucun autre élément ou bien du monde terrestre n'a jamais joui d'un tel statut, d'un tel prestige, pas même le feu [...] ou l'or [...] » pour reprendre le géographe Jean-Robert Pitte¹²⁹⁷. Il est généralement admis que la vinification à partir de la vigne sauvage puis la culture de la vigne domestique trouvent leurs berceaux dans le Caucase, les paysages fertiles de l'Arménie (la « patrie du raisin » pour Alexis Lichine, avec le site Areni-1 par exemple) et de la Géorgie antiques ainsi que dans le Zagros, donc au nord-est de notre espace d'étude, aux VI^{ème} et V^{ème} millénaires avant J.C.¹²⁹⁸. Ce lieu d'origine de la vigne cultivée est d'ailleurs celui où se dresse le mont Ararat (terme qui vient du mot Urartu¹²⁹⁹) « frontière » entre Turquie et Arménie, sur lequel Noé aurait d'après la Bible hébraïque planté après le Déluge les premiers vignobles de l'humanité.

Le vin, la vigne et les vignobles sont des éléments incontournables des cultures, des religions et des idéologies politiques mésopotamiennes, hittite, néo-hittites, phrygienne, urartéenne, grecque, mais aussi chrétiennes et romaines. En tant qu'attribut et symbole funéraires, religieux ou divins, le vin et la grappe de raisin font parties intégrantes des iconographies et/ou des sphères propres à de multiples figures divines ou légendaires,

¹²⁹⁷ Pitte 2009, *avant-propos*.

¹²⁹⁸ Voir notamment Brun 2004 et Mac Govern 2007, Tchernia et Brun 1999, 6, et Fournet 2013, 243-344. Concernant la Turquie, voir le site de Titris Höyük et ses pressoirs, qui datent de la fin du III^{ème} millénaire av. J.C.

¹²⁹⁹ Si le terme Urartu est bien d'origine assyrienne, le terme *Bianli* tire son étymologie du mot « vin ».

souvent syncrétiques et entretenant pour plusieurs d'entre-elles des liens étroits avec l'Asie Mineure, l'Anatolie (particulièrement la Phrygie et la Lydie) ou, justement, la Cappadoce, comme Telipinu, Maliya, Tarhunza du Vignoble louvite / Baal cappadocien, de Tarse ou de Gazur / Zeus-Dionysos phrygien, Cybèle, Dionysos, Oenée et Oenopion, Maron, Omphale...pour n'en citer que quelques-unes.

La symbolique du vin est très diverse (porteur de vie et d'éternité, comme de mort et de destruction), de même que celle du raisin et de la grappe de vigne, qui peuvent symboliser la fertilité, la vitalité, la fécondité. Le vin est souvent assimilé au sang humain, « principe vital » par excellence. Tous ces aspects se retrouvent dans les textes hittites de l'âge du bronze¹³⁰⁰, dans lesquels vigne, vin et raisin sont omniprésents, puis dans nos sources cappadociennes à l'âge du fer.

a) La vigne, son iconographie et sa symbolique religieuse : abondance et fertilité.

A l'âge du bronze hittite, vigne (hitt. *wiyana-*, louv. *wiyani-*)¹³⁰¹, vin (louv. *matu(sa)-*, « vin miellé, hydromel » = *maddu*), vignoble (louv. *tuwarsa-*) et grappe de raisin (hitt. *muri-*) apparaissent principalement dans cinq contextes différents.

1° En tant que symboles de croissance, de stabilité et de fertilité, ces éléments figurent dans les rituels de fondation des nouveaux palais¹³⁰² et dans des expressions et *topoi* évoquant l'abondance, l'équilibre, la perfection ou la douceur, souvent associés aux grains ou à l'huile : « que votre âme [l'âme des dieux, principe liquide, dans une enveloppe charnelle] devienne douce comme la figue remplie de bonnes choses, comme l'huile au sein l'olive et le vin dans le raisin »¹³⁰³. La déesse solaire d'Arinna ou encore le dieu Telipinu doivent, s'ils sont correctement honorés, « accorder pour toujours la croissance du grain et de la vigne », et faire fuir les ennemis du Hatti qui eux au contraire « veulent ravager les champs, vos terres, les vignobles, les jardins, les bois » et « veulent enlever les laboureurs, les vigneron, les jardiniers, les meunières »¹³⁰⁴. On note un passage similaire dans la Prière de Muwatalli concernant le culte de Kummani¹³⁰⁵ : « pendant que je mets de l'ordre dans le pays et que tu [le dieu Tešub] l'ouvres à la population, dans les champs en jachère et les vignes, la fertilité s'ensuivra ». Toutefois et comme dans d'autres cultures, le vin peut aussi être parfois néfaste et intoxiquer la personne qui en bois, comme on le voit dans plusieurs mythes (mythe d'Iluyanka, mythe d'Ašertu...).

2° Comme éléments aux propriétés guérisseuses, le vin apparaît dans plusieurs rituels de guérison. Le cep de vigne y est mentionné comme « symbole de vie », tandis que le vin est assimilé au sang humain. Le vin était utilisé comme sédatif ou comme médicament et montre des propriétés variées (défaire un envoûtement, accomplir des rituels de *catharsis*, renforcer la résistance du corps humain...) ¹³⁰⁶.

¹³⁰⁰ Pour une synthèse rapide sur le vin dans le monde hittite, voir Lebrun 2009, 11-14.

¹³⁰¹ Gerard 2009, 15-17. On peut ajouter à ce champ lexical les termes hittites *Gišmahlla-* (« branche de vigne ») et *surhi-* (« racine / cep de vigne »), de même que les différents types de vins (rouge, blanc, « miellé », « nouveau », « piqué », associé à de l'huile, de la bière ou à d'autres ingrédients...). Voir aussi Fournet 2013, 246-247. Le mot hattite *windu*, « vin », repose sur l'étymon général du nom du vin dans les langues indo-européennes, à savoir **hwin*, « rouge ».

¹³⁰² Brun 2004, 58.

¹³⁰³ CTH 324 II, 15-21.

¹³⁰⁴ in « L'Hymne et la Prière de Mursili II à la déesse solaire d'Arinna » (Lebrun 1980, 155-178, repris par Mazoyer 2008, 309) et « L'Hymne et la Prière de Mursili II à Telipinu » (Mazoyer 2008, 295).

¹³⁰⁵ Lebrun 1980, 294-308.

¹³⁰⁶ Haas 2003, 249 et suiv.

3° Dans le Code de loi hittite, dont la deuxième partie débute ainsi « si une vigne... » (§§ 101-113) et dans d'autres textes (les instructions aux BEL.MADGALTI par exemple), une grande attention était portée par les Hittites aux vignobles, à leur atteintes et à leur protection¹³⁰⁷ : punitions des coupables de vol ou d'autres dommages causés dans une vigne (§ 101), obligation pour les vigneron de délimiter leur vignoble par des clôtures, importantes compensations prévues en cas d'incendie (§ 105), de dommages causés par un mouton (§ 107) ou de coupage clandestin (§ 113)... Le vin figure en bonne place dans les « justes prix » hittites (voir aussi ci-dessous) : ½ shekel d'argent pour un *parisu* de vin ; une mine pour un IKU (0,036 ha) de vignoble¹³⁰⁸. Divers rituels destinés à favoriser les vignobles et leur fertilité sont également attestés : rituel d'Anna de la ville de Kaplawiya destiné à traiter une vigne qui ne pousse pas¹³⁰⁹, rituel devant favoriser la croissance d'un vignoble royal¹³¹⁰, chants, dont les paroles doivent être d'ailleurs prononcées en louvite, en l'honneur d'un dieu de l'orage protecteur d'un vignoble¹³¹¹...

4° Dans la liturgie, le vin est fréquemment cité dans les différentes libations faites aux dieux, mais aussi lors d'actes de purification. Constituant « une des boissons les plus appréciées par les dieux » hittites, le vin, ses usages et ses libations occupent une place centrale dans plusieurs fêtes religieuses, comme la Fête du KILAM (la « cérémonie de la grande assemblée », où l'on « boit différentes divinités » et où l'on verse un *huppar* de vin sur chaque panthère d'argent) ou la cérémonie du *kelti*, sur laquelle nous reviendrons plus loin¹³¹². Le vin est fréquemment utilisé lorsque l'on « boit une/des divinité(s) », dans des rythons ou des coupes dont le creux était occupé par l'effigie divine correspondante¹³¹³. Enfin, signalons une fête des vendanges qui se tenait en automne, avec le « festival de la récolte des grappes »¹³¹⁴. Plusieurs divinités entretiennent des liens étroits avec la vigne et le vin, comme le « dieu de l'orage de la verdure du vignoble » (voir le Tarhunza du vignoble tuwanéen), Maliya (« gardienne du grain et du vin »), Telipinu (dieu agraire et fondateur) ou le dieu hittite du vin, *dWiniyanta*¹³¹⁵.

5° Il apparaît enfin dans d'autres domaines comme dans les titulatures auliques et militaires (par exemple le LÜZABAR.DIB, le « fournisseur de vin », attesté dans la majorité des villes hittites, le GAL GEŠTIN, « Grand du vin », ou le LÜSAGIA, « l'échanson »¹³¹⁶), l'anthroponymie (Tuwarsa, du louvite *tuwarsa-*, « la vigne »¹³¹⁷) ou la toponymie (plusieurs Wiyanawanda, lycien Oionanda¹³¹⁸).

En Cappadoce à l'âge du fer, la culture de la vigne et les rituels associés à celle-ci et à ses dieux protecteurs semblent particulièrement représentés, bien plus que dans les autres états néo-hittites. Si aucun recueil de lois ni textes de rituels (magie, guérison...) de l'âge

¹³⁰⁷ Klock-Fontanille 1998, 80-81.

¹³⁰⁸ Voir Powell, in *Mc Govern et alii*, chap. 9. Voir aussi Hawkins 1986a, 99-100, et 2003a, 123-124.

¹³⁰⁹ Mouton 2012, 79 (KUB 12.44 iii 6'-9'). Voir aussi Haas 1988, 138-139.

¹³¹⁰ Haas 1988, 131-132 (KUB 43.23), et 1994, 328.

¹³¹¹ Starke 1985, 354-357 (CTH 670).

¹³¹² Mazoyer 2007, 360-361.

¹³¹³ Gonnert 1988, 391.

¹³¹⁴ "EZEN GIŠGEŠTIN *tuh-šu-u-wa-aš*" (Güterbock 1967, 142-145, Hoffner 1974, 39), probable avatar hittite du *qitip karanim* de l'époque des comptoirs assyriens. Voir Gorny in *Mc Govern et alii*, chap. 11.

¹³¹⁵ KUB LX 5 IV 16-18. Voir Lebrun 2002, 170, et 2013, 298 et note 6.

¹³¹⁶ Marizza 2007.

¹³¹⁷ Zehnder, 28 (nom d'un scribe sur un sceau de Bogazköy, *SBo* II 37-41). L'anthroponyme réapparaît à l'âge du fer sur une inscription de Karkemish (KARKAMISH A 7, cf Hawkins *CHLI*, 128-129).

¹³¹⁸ Lebrun, *ibid* ci-dessus, 163-164.. Le toponyme désigne trois cités hittites différentes (une dans le Kizzuwatna, une autre sur le cours moyen du Halys et une dernière en Lycie, la future Oinoanda).

du fer ne sont parvenus jusqu'à nous, les autres aspects listés ci-dessus apparaissent avec récurrence dans nos sources. Certains éléments, comme l'acte de plantation d'un vignoble par un roi ou un gouverneur local et l'iconographie de la vigne ou de la grappe de raisin peuvent être considérés comme relativement nouveaux. Ce topos semble être dans notre espace l'équivalent de celui des « greniers bien pourvus » attesté dans d'autres états néo-hittites.

Le vocabulaire employé reflète la continuité avec l'âge du bronze : *tuwarsa-* (« vigne, vignoble », une seule fois avec déterminatif (« VITIS ») à BOR § 3)¹³¹⁹, *matu(sa)-* (« vin », avec déterminatif (VITIS) à AKSARAY § 4c, qui désigne un certain type de vin, « vin miellé » i.e « vin doux, sucré »¹³²⁰) et *wiyani-* (« vigne », avec déterminatif (« VITIS ») à SULTANHAN § 7). On peut toutefois ajouter le terme *tarsa-* (« feuille ») ainsi que plusieurs verbes s'appliquant à la croissance des vignobles (*masahani-*, « faire croître » ; PUGNUS *ri+i*, « pousser, se développer » ; *yariya-*, « s'étendre »...).

Les attestations iconographiques sont les suivantes (voir volume II, planche comparative « la vigne ») :

- vigne figurée entière, avec cep, feuilles et grappes, dans l'iconographie du Tarhunza *tuwarsasi-*, « du vignoble » (IVRIZ 1 et 2, BOR 2, Gökbez et Ambarderesi) et dont la réalisation la plus réussie et la plus réaliste (détails des feuilles, des noeuds des ceps et des rameaux, figuration des vrilles...) est sans conteste celle qui figure sur le grand relief d'Ivriz,

- vigne entière stylisée, avec cep rectiligne et deux branches montrant chacune trois grains de raisin, pour rendre le hiéroglyphe *160 (var. 0231A), « VITIS », utilisé comme déterminatif à BOR 1 § 3 ((« VITIS »)*tuwarsa-*) ou SULTANHAN § 7 ((« VITIS »)*wiyani-*) et pour transcrire le nom du « dieu VIN » ((DEUS)VITIS-*sa*) à IVRIZ 2,

- enfin et malgré son absence dans notre corpus cappadocien, la grappe de raisin, portée par des personnages masculins sur deux stèles funéraires de Marash (MARAS 3 et 18, le personnage tenant d'ailleurs dans la même main grappe et épi de blé). A comprendre comme un symbole d'éternité masculine, en cela similaire à la pomme de pin (tenue par exemple par Kuttamuwa sur sa stèle funéraire), mais aussi probablement comme un indice du contenant de la coupe qu'ils portent à leur lèvre (du vin donc), il trouve son pendant féminin dans le miroir, le fuseau ou la grenade. Un autre symbole funéraire d'éternité est la fleur de lotus, d'origine probablement arméenne, porté par des personnages masculins comme féminins (Sam'al, Karatepe...).

Dans les sources écrites maintenant, la vigne occupe une place importante et peut apparaître dans plusieurs cas de figures, dont la plupart font échos à l'âge du bronze.

Les « justes prix » ou « prix idéaux » (voir étude ci-dessous)¹³²¹ sont cités à AKSARAY § 4a-c : 1 mouton = 30 mesures d'orge = 20 mesures d'huile (?) = X mesures de vin. L'équivalence « X *tiwatalis* de vin » est absente à SULTANHAN. La mesure utilisée, le *tiwatalis*, est endogène à la Cappadoce, là où Karkemish possède l'ASINUS et Sam'al reprend la mesure hittite du PARISU.

¹³¹⁹ A donné le grec Θύρσοϛ. Cf Yakubovich 2010a, 185, et Fournet 2013, 249-250.

¹³²⁰ Giusfredi 2010, 178. Cf hitt. cun. *maddu*, grec *metu*, étr. *math* (voir Hawkins 1986a, p. 97, Aro 1998 p. 281, Melchert 1993, 144 et De la Fuente 2007). Ce terme, qui n'est utilisé qu'en Tabal, était peut-être le terme général pour « vin » à l'âge du fer (Hawkins, *ibid*).

¹³²¹ « *Ideal prices* » pour Hawkins 1986a, 93.

Deuxième cas de figure : les libations et les expressions évoquant le rendement optimal et/ou la part de la production annuelle devant revenir au souverain. Nous regroupons ces différents cas dans la mesure où ils tournent presque tous autour du chiffre 100 (CENTUM). Comme on a pu l'observer partie III (3.5.10, 1.), les libations de vin figurent sur les inscriptions de KARAHÖYÜK § 15 (une « cruche ? de vin ? »¹³²², peut-être pour Halki), de SULTANHAN §§ 22-29 (« 100 *tiwatalis* de vin [s.e. au début], puis à l'avenir, pour lui, une dîme [de la production annuelle de vin] » pour un Tarhunza des Vignes) et sans doute de ÇALAPVERDI 1 § 3 (« il y en eut 100 pour la montagne ») et de ÇIFTLIK §§ 13-14 (« et il [le roi ?] sera WASURALI-, i.e l'échanson de Tarhunza et ? 1000 ? et il devra une dîme »). Le chiffre 100 se retrouve à BOR § 7, inscription qui ne peut toutefois pas être considérée comme contenant un établissement de « justes prix »¹³²³, mais plutôt comme indiquant la part de la production du vignoble - et peut-être d'autres commodités plantées avec ou près de ces vignes¹³²⁴ – devant revenir annuellement au souverain (usage personnel et/ou curial et/ou liturgique) ou espérée par lui¹³²⁵ : « et ici, chaque année il [Tarhunza] me sera favorable, pour moi, puisse-t-il y avoir 100 mesures de Y, ...X mesures de Y (?)... et 100 (?) mesures de vin ». Une dernière indication de mesure figure à SULTANHAN § 25 : « qu'il y ait 1000 mesures de vin [à l'avenir] », suivi de l'obligation de donner au dieu « une dîme à l'avenir », donc 1/10^{ème} des 1000, i.e une libation annuelle de 100 mesures¹³²⁶. La précision chiffrée 1000 évoque ici l'abondance optimale, le haut rendement du vignoble attendu par celui qui l'a planté, à comparer avec les chiffres de BOR. Il est à noter ici qu'une structure à priori identique se retrouve à ÇIFTLIK¹³²⁷ : libation + chiffre 1000 + dîme, suivie des faveurs divines attendues

Des cas de figure étudiés ci-dessus découle un autre aspect lié à la vigne et au vin qu'elle produit, celui du thème de l'abondance et de la fertilité, thème primordial de cette propagande économique et agraire analysée plus loin, qui passe notamment par la plantation et la consécration de vignobles sacrés, au sein de sanctuaires dédiés à un Tarhunza, quelle que soit sa forme ou son épithète. Cette action figure dans trois inscriptions, comme élément central (SULTANHAN et BOR) ou plus secondairement (KULULU 1, dans une longue formule d'imprécation qui doit protéger §§ 7-9 « les bâtiments, le AMATA, le LAHI(ZI) ?, et le vignoble et le vin »). Ce dernier document traite vraisemblablement de la construction de vignobles et de bâtiments agricoles liés à la viticulture¹³²⁸, ce qui indiquerait que des vignobles étaient bien présents à l'intérieur même

¹³²² Il se pourrait en effet que le hiéroglyphe *519, qui n'est attesté que sur cette inscription, regroupe par sa forme les deux premières variantes du *160, VITIS.

¹³²³ Avec Hawkins 1986a (qui mentionne BOR mais semble toutefois l'isoler des autres attestations du Tabal, de Karkemish et de Sam'al) mais *contra* Giusfredi 2010, 241-242. Ce dernier regroupe BOR et AKSARAY, les qualifiant de « textes quasi-entièrement dévolus à des descriptions de prospérité économique et d'établissements propagandistes de prix ». Si les points communs dominent clairement (voir surtout la structure des inscriptions contenant la mention de mesures optimales ou idéales, cf *étude plus loin*), les précisions de mesures sont à interpréter différemment selon nous, surtout en raison de la précision à BOR « *wa/i-mu-u* », « pour moi », écho humain au « *wa/i-tu-u* » divin, « pour lui », i.e « pour le Tarhunza du Vignoble », à SULTANHAN § 26 et § 28, tous deux bien différents du « alors, dans le pays [+ prix idéaux] » de SULTANHAN § 11 et du « en ce temps [+ prix idéaux] » d'AKSARAY § 4a.

¹³²⁴ Aspect attesté à l'âge du bronze. Certains textes laissent apparaître la présence de vergers et d'arbres fruitiers en association avec des vignes (voir par exemple Gorny in *Mc Govern et alii*). Pour les mesures chiffrées de BOR, Hawkins (1986a, 99) pose d'ailleurs la question : « *would ancient Anatolian vineyards have produced exclusively grapes and their products ?* ». On peut supposer ici de l'huile et/ou de l'orge.

¹³²⁵ Hawkins *ibid.*, sur BOR, lignes 7 et 8 : « *This broken passage is doubtless a statement of the produce excepted* ».

¹³²⁶ Hawkins *CHLI*, 470, et Giusfredi 2010, 250-251.

¹³²⁷ Hawkins *CHLI*, 451, fait explicitement la comparaison entre le *tinatisa/i-* de ÇIFTLIK et le *tinataza-* de SULTANHAN, « un dixième », donc « dîme ».

¹³²⁸ Hawkins *CHLI*, 444 : « *interpretation of a-ma-ta [...] and la-hi ?-zi-i as agricultural components of the houses* ».

des cités tabaliennes. Dans deux de ces cas, le vignoble est explicitement placé sous protection divine, dans des formulations particulièrement élaborées : KULULU 1 §§ 10-12, qui fait intervenir le « Tarhunza de la montagne », censé refuser au profanateur toute pluie fécondante, et un « chien HASAMI de Kubaba » ; SULTANHAN §§ 34-36, « quiconque voudrait ici et dans l'avenir proférer des malédictions contre ce vignoble et ...], que Tarhunza ne le laisse en aucune manière boire dans ce vignoble » ou « que Tarhunza ne lui accorde aucune part de ce vignoble » si l'on suit la proposition d'Annick Payne¹³²⁹, puis §§ 40-41, « quiconque voudrait endommager, gâter ? le / toucher au vin, nous en appellerons à l'autorité royale contre lui ». Cette dernière formule prévoit donc une double protection, pour le vignoble, qui pourrait faire l'objet d'une malédiction, et pour le vin, qui pourrait être volé ou volontairement gâté. La présence de vignobles est enfin hautement probable à KAYSERI, où il est question de « temples » et, dans la formule d'imprécation, du « dieu *maruwan-* » (voir plus loin), ainsi qu'à ÇIFTLIK.

Le vin figure aussi dans les cultes et sur les stèles funéraires. Les coupes que les effigies des défunts (Hartapu à Kizildag, Kuttamuwa sur sa stèle de Sam'al, les défunts et les défuntés sur plusieurs stèles de Marash) portent à leurs lèvres, quelles que soient leurs significations (matérialisation du « banquet dans l'au-delà » en compagnie des dieux, d'une scène de dîner familial caractérisé par l'abondance et la satiété, de leur propre banquet funéraire, où la coupe en question est alors destinée à recevoir les libations liées au culte funéraire que leur rendent régulièrement leurs descendants...) étaient très vraisemblablement remplies de vin. Les coupes et la vaisselle retrouvées dans le tumulus de Kaynarça (en particulier les deux phiales à ombilic, la n° 1.6.86 rappelant les modèles figurés sur le relief rupestre de Kizildag et la stèle de Kuttamuwa, et la cruche à bec tréflé) et dans plusieurs tumuli de Gordion, possédaient sans doute une fonction analogue. Enfin, le thème du banquet, funéraire ou durant lequel l'individu a connu ce qu'on pourrait qualifier de « belle et bonne mort », apparaît sur l'inscription KULULU 2 : « sur mon lit je suis mort, mangeant et buvant, grâce à Santa ». Difficile là encore de ne pas penser à du vin. Un indice pouvant étayer cette hypothèse générale réside dans le fait que la bière, très bien représentée dans les textes de l'âge du bronze, est à ce jour absente des sources néo-hittites et ne semble donc pas être à suggérer dans les cas développés ici.

Enfin et comme nous l'avons déjà établi, diverses divinités sont étroitement connectées aux vignobles et au vin. Outre l'emblématique Tarhunza du Vignoble, on trouve le (DEUS)VITIS, le « dieu Vigne », garant avec le « dieu Grain » de l'abondance et de la fertilité d'un territoire (IVRIZ 2) et le « dieu *maruwan* », « [protecteur] du vin miellé »¹³³⁰ (KAYSERI). Le « dieu Vigne » apparaît également à Karkemish et à Karatepe, mais sous une forme originale, « (DEUS)VITIS *ti-PRAE-ia* » à KARKEMISH A2 § 7, « le dieu Vigne Tiparya »¹³³¹. Planter un vignoble sacré est enfin un geste cultuel en lui-même : il fait partie intégrante des différents rituels consistant à fonder un sanctuaire dédié à un Tarhunza du Vignoble (SULTANHAN et BOR).

¹³²⁹ Payne 2012, 102.

¹³³⁰ « Divinité habitant le vignoble » pour Lebrun 2005, 425.

¹³³¹ Lebrun 2002, 170, et 2013, 298-299.

b) La vigne et la royauté : force, « longue vie » et guérison.

Comme à l'âge du bronze, le *topos* de la vigne qui se déploie et croît année après année est utilisé par le pouvoir royal en place comme symbole pérenne de la fertilité et de l'abondance d'un royaume, au sein d'une propagande fondamentalement agraire, comme on l'exposera plus loin.

Mais les inscriptions de SULTANHAN et surtout de BOR permettent d'aller plus loin. On observe en effet une forte analogie entre la croissance des vignobles royaux ou plantés par le roi d'une part, et la longue vie, la vigueur physique et la bonne santé du roi ainsi que la prospérité de l'ensemble de son règne d'autre part. Dans ces deux inscriptions, qui n'appartiennent pas à la même entité territoriale (le Tabal de Wasusarma pour la première, le royaume de Tuwana gouverné par Warpalawa II pour la seconde), la mention de la vigne, et du vin qu'elle produit, est systématiquement suivie des faveurs accordées par Tarhunza du Vignoble au souverain ou du souhait formulé par ce dernier quant à sa force et sa « longue vie » :

SULTANHAN « il (Tarhunza du Vignoble] vint avec toutes ses bontés
et les épis de blé bourgeoñaient sur son pied,
et le vin était bon ici.
Et Tarhunza du Vignoble
donna à Wasusarma, le roi, une puissante capacité *warpi-*
Et pour lui, il jeta ses ennemis à ses pieds ».

Les parallélismes sont encore plus évidents dans les inscriptions BOR 1 et 2. Le roi Warpalawa dit avoir « installé » un Tarhunza du Vignoble et planté un vignoble sacré, alors qu'il était prince (actes confirmés par l'inscription récemment découverte BOR 2¹³³²), et on relève tout au long du texte des liens entre le vignoble qui doit d'année en année croître et produire toujours plus, et les « longues années » ou les faveurs que Warpalawas a reçu (ennemis jetés à ses pieds par le dieu l'année où il est devenu roi¹³³³) ou attend (de « longs jours ») du Tarhunza *tuwarsasi-*. Les parallélismes entre vignoble tout juste planté / jeune prince puis vignoble au maximum de sa production / roi à l'apogée de sa puissance sont ici explicites.

Ces inscriptions évoquent à nouveau un rituel hittite, destiné à stimuler la croissance d'un vignoble royal, qui s'organise comme suit¹³³⁴ : d'abord une prière au dieu de l'orage, suivie d'un remerciement solennel au couple dieu de l'orage-Déesse solaire de la terre pour avoir d'abord bien fait prospérer la vigne et ensuite assuré la prospérité de la maison royale, enfin une liste d'offrandes pour une déesse « gardienne du vignoble ». On peut donc en conclure que la croissance et l'abondance des vignes correspondaient symboliquement aux « longs jours » et à la « bonne santé » du roi, voire des êtres humains en général, de la même manière qu'il existait dans certains rituels de guérison de l'âge du bronze une analogie entre le vin et le flux sanguin¹³³⁵. Cette analogie roi / vigne et

¹³³² « Ce Tarhunza du Vignoble a été érigé par un fils du palais. Puisse-t-il lui apporter satiété et abondance ».

¹³³³ Noter la similitude parfaite avec l'extrait de SULTANHAN cité ci-dessus.

¹³³⁴ Haas, 1988, p. 131 à 141, et 1994, p. 328. Texte KUB 43.23.

¹³³⁵ Par exemple KUB 43.38 Rs. 13-16.

vignoble se retrouve dans les rituels des funérailles royales hittites : au septième jour, on confectionne une image royale à partir de grains de raisins et de sarments de vignes.

En lien avec cette assimilation symbolique et agraire vigne et vin / force et sang du roi, on peut aussi interpréter vigne et vin comme symbolisant le pouvoir royal lui-même. Durant la fête hittite du KILAM (« du marché »), une cérémonie illustre bien cela, celle du *kelti* : le grand roi hittite versait du vin dans les mains des officiers du royaume, montrant ainsi qu'il déléguait une partie de son pouvoir et de son autorité à ses gouverneurs subalternes. On peut ainsi se demander si cet acte idéologique ne se retrouverait pas, bien que d'une manière certes différente et plus implicite, dans les plantations de vignobles par des gouverneurs cappadociens. L'acte de planter un vignoble sacré semble toujours autorisé voire ordonné par un souverain, comme si ce dernier déléguait une sorte de prérogative royale :

- à KULULU 1, le roi Tuwati est explicitement le premier propriétaire du vignoble et des bâtiments construits par son subordonné Ruwa (§§ 7-8). Et c'est lui qui devra en dernier recours les protéger de tout dommage (§ 16).

- à SULTANHAN, le gouverneur a réhabilité le vignoble et le sanctuaire « grâce à l'aide et à la bonté » du roi Wasusarma (§ 45), qui devra poursuivre par son « autorité » toute personne qui « s'en prendra » à la ville, au pays ou au vin (§§ 38-42).

2. L'orge et les grains.

a) L'orge, son iconographie et sa symbolique religieuse.

Les céréales constituent le deuxième volet de cette symbolique et de cette idéologie agricole et agraire. L'orge et plus généralement les grains apparaissent à plusieurs reprises dans nos sources, dans différents contextes, principalement religieux et économiques.

Dans l'iconographie (voir volume II, planche thématique 4), les épis d'orge figurés avec leurs tiges sont un des attributs du Tarhunza du Vignoble sur les oeuvres d'IVRIZ 1 et 2, d'Ambarderesi, de NIĞDE 2 et de BOR 2. Sous la forme de quatre épis et tiges rassemblés, ils sont dans quatre cas sur cinq tenus dans la main gauche du dieu et jaillissent systématiquement de son pied gauche, traduction littérale de la formule de l'inscription de SULTANHAN § 6 : « et les *pa?+ra/i-wa/i-li-sa* [= *parwali-*, litt. tiges de grain, plus précisément d'orge] bourgeonnaient à son pied »¹³³⁶. Le grand relief rupestre IVRIZ 1 figure des épis d'orge commune (*Hordeum vulgare*) et non de blé, comme l'indiquent les longues barbes bien visibles. En revanche, la stèle NIĞDE 2 semble plutôt figurer des épis de blé mûres, sans barbes. Il est quoiqu'il en soit clair que, dans les scènes sur lesquelles une figure royale fait face à la divinité, ces épis sont les tout premiers éléments que celle-ci donne au souverain, comme prémices des moissons.

On retrouve l'orge dans le hiéroglyphe *179, HORDEUM, qui figure un épi d'orge à deux barbes. D'après ses différentes attestations, l'orge semble demeurer la principale céréale cultivée, comme à l'époque hittite. C'est également une des quatre grandes commodités alimentaires, avec le mouton, le boeuf et le vin¹³³⁷. Elle apparaît dans les

¹³³⁶ Hawkins *CHLI*, 468. S'appuyant sur la comparaison entre ce topos et l'iconographie d'IVRIZ, l'auteur propose de traduire ce terme par « tige d'orge ». Concernant le verbe *arha lara-*, Hawkins propose une connexion avec le hitt. *lazziya-*, « fleurir », et le traduit ici par « bourgeonner ». Payne 2012, 101, propose « pousser, fleurir ».

¹³³⁷ Giusfredi 2010, 178.

« justes prix » (SULTANHAN § 11 et AKSARAY § 4a, voir ci-dessous) et dans les *topoi* de l'abondance et de la fertilité, lié à la pluie fécondante. Dans les documents économiques de Kululu, les commodités taxées sur – ou dans quelques cas reçus par – les différents personnages nommés sont principalement des « mesures », probablement des *tiwatali-*, d'orge, et plus secondairement des « moutons » ou des « cadeaux / dons ». Dans les sources hittites comme dans les textes de Larsa, d'Ur ou plus tard d'Assur sous Assurbanipal, l'orge figure toujours en tête de liste des « justes prix », à la suite de l'unité de valeur principale (mouton chez les Hittites, shekel d'argent chez les Assyriens)¹³³⁸, aspect qui persiste dans les sources néo-hittites. De même, cette céréale constituait la base du « troc régulé » de l'âge du bronze hittite : on utilisait l'argent pour les transactions supérieures à ½ sicle, et l'orge en-dessous de cette valeur¹³³⁹.

Concernant les figures divines de l'orge et des grains, on retrouve une même variété de divinités que celle constatée à l'époque hittite par Piotr Taracha¹³⁴⁰. En Tabal sont attestés le (DEUS)*198-*sa* à TOPADA (et peut-être sur la stèle de KARAHÖYÜK § 14¹³⁴¹), identifié par plusieurs auteurs comme étant la déesse Grain hittite Halki (voir partie « les dieux », 3.5.8), déesse importante chez les Hittites, pour le simple paysan comme le grand roi¹³⁴². Le (DEUS)BONUS à IVRIZ 2, traduit « dieu Grain », figure également dans les *topoi* d'abondance à Karkemish et Karatepe. Si l'identification (DEUS)*198-*sa* / Halki est valide, il s'agirait de l'unique attestation néo-hittite de cette déesse. Cette divinité ainsi attestée dans les hauts-plateaux anatoliens à l'âge du fer pourrait avoir été un bon vecteur de transmission vers la divinité lycienne *Qeli*¹³⁴³.

A Tell Ahmar, autre terre de conservatismes religieux hittites, figurent en bonne place le (DEUS.BONUS) *ku-pa?+ra/i-ma-* / *ku-mara/i-ma-sa*¹³⁴⁴, Kuparma / hitt. Kumarbi, et le (DEUS) « HORDEUM » (-)*ma-ti-la/i-u-sa*, le « dieu orge Matili »¹³⁴⁵. Ainsi, on peut supposer que le Tabal de Wasusarma, fortement connecté au passé hittite impérial, aurait conservé Halki comme théonyme désignant le dieu Grain primordial, là où le royaume de Tuwana, selon des motivations ou un fond religieux tout aussi conservatistes, possède un (DEUS)BONUS, qui selon nous est à identifier au hurrite Kumarbi (voir l'attestation d'une épithète similaire de Kuparma / Kumarbi à TEL AHMAR 1, le « dieu bon »). Les deux divinités étaient quoiqu'il en soit assimilées à l'époque impériale hittite¹³⁴⁶.

Remarquons que dans les trois inscriptions de notre corpus mentionnant un dieu-Grain, celui-ci est systématiquement aux côtés de (« temples » géographiquement proches à KARAHÖYÜK) ou associé à (triade à IVRIZ 2, quatuor à TOPADA) un dieu de l'orage. On retrouve d'ailleurs cette association « fonctionnelle » (le dieu de l'orage fait tomber la

¹³³⁸ Hawkins 1986a.

¹³³⁹ Floreano 2001.

¹³⁴⁰ Taracha 2013.

¹³⁴¹ Hypothèse de Masson 1979.

¹³⁴² Voir par exemple la cérémonie des *AGRIG* (fête du KILAM), au cours de laquelle les « administrateurs » des magasins royaux de différentes villes donnaient au roi les prémices de la moisson, cérémonie qui se déroulait dans certaines villes près de l'entrée du temple d'Halki.

¹³⁴³ Sur *Qeli* comme étant héritée du hittite-louvite Halki, voir Neumann 1979, 270 et Lebrun 1994, 153.

¹³⁴⁴ Translittération respectivement d'Hawkins *CHLI* et de Payne 2012, 103..

¹³⁴⁵ « Peut-être le compagnon du dieu du gain » pour Mazoyer 2012, 240.

¹³⁴⁶ Taracha 2008, 127 et réf. note 722 (hurrite Kumarbi = mésopotamien Enlil = syrien Dagan = hittite Halki, dont le nom était aussi rendu avec le logogramme DNISABA).

pluie / les dieux-Grain assurent la fertilité des sols) dans les *topoi* de l'abondance (la pluie descend du ciel / les épis sortent de terre) et d'autres associations divines néo-hittites¹³⁴⁷.

b) Nouvelle propagande économique et préservation de l'*oenomia* : recensement et redistribution des richesses.

Si le *topos* du souverain qui « remplit grenier après grenier » est à ce jour absent des sources cappadociennes, les rois de l'âge du fer cappadociens semblaient contrôler étroitement les stocks d'orge, les taxes sur les céréales ainsi que leur redistribution. Le souverain, ses scribes et ses administrateurs (Muwahi, Lali et « nous ») sont ainsi les principaux responsables de l'archivage de ces éléments, comme l'illustre la documentation sur plomb de Kululu. Bien que l'implication idéologique et propagandiste royale soit ici bien plus ténue que dans le célèbre « édit de Tudhaliya IV » (rémission des dettes, conditions d'accès aux greniers royaux, mise en cause des responsables locaux quant à la gestion de ces greniers, mesures contre l'oppression des couches « populaires » par certains tenanciers...)¹³⁴⁸, la documentation de la capitale tabalienne nous montre un souverain gestionnaire des ressources agricoles, à la fois percepteur et redistributeur :

- qui fait gérer et archiver les entrées d'impôts, ici proches du *sahhan* hittite, sous la forme de quantités diverses d'orges (bandelette n° 1) ou de moutons (frag. 1, face i), perçues sur des particuliers¹³⁴⁹ et des entités urbaines (la « ville haute de Tuna » § 9, 63.). Concernant les quantités d'orge, on peut observer que sur les 57 individus taxés, la quasi-totalité d'entre eux (plus des $\frac{3}{4}$) s'acquittent de mesures oscillant entre 8 et 100 *tiwatali-*, ce qui, d'après les « justes prix » de SULTANHAN, correspond à des équivalents-moutons faibles (entre 1 et 2 pour la plupart), le reste étant compris entre 100 et 400.

- qui redistribue des biens agricoles, soit à des particuliers (6 receveurs de quantités d'orge dans la lamelle n° 1 ; 12 receveurs de moutons en n° 2), soit à des « corporations » (des *lahinali-*, des *huhurpari-*, des *tarpala(n)za-*), soit à des sanctuaires (voir partie « les dieux », 3.5.10, 3.). Les quantités sont ici relativement élevées, de 14 jusqu'à 200 moutons, donc entre 560 et...8000 équivalents-*tiwatali-* d'orge, ce qui indique les statuts socio-économiques et/ou politiques élevés des receveurs et leur appartenance à une haute élite, à priori différente des couches sociales plus modestes taxées sur la bande n°1.

- qui perçoit (frag. 1, face ii) des *piyanza-*, à traduire par « tributs »¹³⁵⁰, ou des *piyaraiaza-* (308 « dons, unités » de la part d'un *kukisati-*) prélevés sur des particuliers et même sur la *ana-* (« mère » ?), mais aussi reçoit directement, en étant nommé explicitement, une grande quantité d'orge (400 mesures), peut-être destinée à la cour ou au grenier royal (frag. 3, ligne 2 : « 400 mesures d'orge à donner au roi, pour le HIRAN ? »)¹³⁵¹.

- qui enfin fait réaliser des *census*, pour connaître les familles et leurs cheptels, en vue probablement (mais peut-être pas uniquement) de l'imposition (n° 3 + fragment 2)

Ainsi se dégage l'image d'un souverain qui taxe mais aussi redistribue les fruits de la terre, ce qui s'observe aussi implicitement dans l'iconographie de Warpalawa II face au

¹³⁴⁷ Voir KARKEMISH A 2 § 7 (Tarhunza « fait sortir de terre le dieu-Grain et le dieu-Vin ») ou la liste divine de TELL AHMAR 1 §§ 2-3 (« le dieu de l'orage du Ciel, Ea le roi, Kuparma le dieu bon, Matili le dieu Orge, Teššub »).

¹³⁴⁸ Westbrook et Woodard 1990.

¹³⁴⁹ Taxe maximale = 400 / la plus faible = 8.

¹³⁵⁰ Giufredi 2010, 206.

¹³⁵¹ Giufredi *ibid.*, 207. HIRAN demeure un *hapax* au sens obscur.

Tarhunza du vignoble à Ivriz (voir 5.2.2, 3 plus loin). Ce motif est encore plus explicite sur la statue du roi Suppiluliuma découverte à Tell Tayinat (milieu du IX^{ème} siècle)¹³⁵², avec la représentation claire d'au moins deux fonctions duméziliennes : la fonction militaire, symbolisée par la lance que le roi tient dans la main droite, et la fonction économique et agraire, avec l'épi de blé dans la main gauche, la fonction de prêtre et de garant de l'équilibre universel étant peut-être plus implicite, dans le grand collier en forme de croissant de lune que Suppiluliuma porte autour du cou, symbole cosmique et attribut du dieu-lune justicier et protecteur des serments. Le souverain est donc celui qui gagne des batailles, mais qui aussi donne le blé à son peuple. Cette bonne gestion globale et cette juste redistribution participent à l'*oenomia*, et donc, pour reprendre les termes de Karl Raalflaub, à « une pensée politique plus humaine »¹³⁵³, alors en germe (mauvais jeu de mot !) dans les états néo-hittites de l'âge du fer.

4.2.2 La propagande agraire des rois tabaliens.

1. Changements climatiques, agriculture et propagande agraire.

En Cappadoce à l'âge du fer, l'agriculture était visiblement une des préoccupations majeures des souverains, de leurs gouverneurs et de leurs peuples, qui dépendaient à la fois des ressources hydrologiques et de la régularité des pluies. Pour Tuwana par exemple, il est clair d'après l'idéologie politique, la propagande rupestre et les types de divinités vénérées qu'une telle « magnification des fruits de la terre montre que l'agriculture en général était fondamentale pour l'économie du royaume »¹³⁵⁴. On retrouve ces aspects dans les inscriptions retrouvées à Aksaray, à Sultahan et à Kululu.

Si notre espace d'étude semble à première vue bien pourvu en fleuves, rivières, lacs, sources, nappes phréatiques et hautes-montagnes, il convient de rappeler ici que non seulement il est bordé par des zones « menaçantes », steppiques et plus arides (à l'ouest surtout), mais également que d'un point de vue paléoclimatique, une longue période de sécheresse a touché l'ensemble de l'Anatolie du sud-est, le Levant et même le monde égéen, en particulier à la fin de l'âge du bronze et à l'âge du fer¹³⁵⁵. Ce problème d'aridité est même considéré aujourd'hui comme ayant pu être un des facteurs, bien que plus ou moins secondaire, de la chute de l'empire hittite et même des *dark ages*¹³⁵⁶. Une même hypothèse « climatologique » a d'ailleurs été récemment formulée concernant l'effondrement de l'Urartu¹³⁵⁷. Ce « stress hydrique » majeur, d'autant plus élevé sur le plateau anatolien, au climat sec et rude¹³⁵⁸, ajouté aux migrations et invasions venues de l'extérieures de la Cappadoce, peut bien en partie expliquer à la fois l'importance des montagnes comme lieux d'installation - et de vénération - à la fin de l'âge du bronze hittite et à l'âge du fer¹³⁵⁹, la multiplication nouvelle durant l'âge du fer des politiques de

¹³⁵² Harrison, Denel et Batiuk 2014, 25-26 et *Resim* 7.

¹³⁵³ Raalflaub 2000, 56-57.

¹³⁵⁴ Balatti et Balza 2012, 101.

¹³⁵⁵ Voir par exemple les études de Balatti et Balza *ibid*, 98, sur la plaine de Tuwana / Kemerhisar, et de Miller Rossen 1998, sur la Turquie du sud-est et en particulier la vallée de l'Euphrate. Voir aussi les conclusions de Kaniewski 2008 et 2010.

¹³⁵⁶ Yakar 2000, 50-51, et Bryson *et al.*, 1974. Sur la période de sécheresse en Anatolie et dans le monde égéen, voir les réf. citées par Yakar, 50, note 25. Enfin, sur les changements climatiques comme possible facteur de la chute de l'empire hittite, voir Kuzucuoğlu 2013.

¹³⁵⁷ Grekyan 2014.

¹³⁵⁸ Freu 2012, 188.

¹³⁵⁹ Voir par exemple Yakar 2000, 51-52.

plantations de vergers et de vignobles par les élites néo-hittites¹³⁶⁰, de même que les nouveaux *topoi* de l'abondance et de la plénitude¹³⁶¹.

Ces différents éléments, ajoutés à la nouvelle pensée politique de l'âge du fer néo-hittite, aux innovations majeures dans les préoccupations des dirigeants et leurs propagandes, expliquent ainsi que les *topoi* et les champs lexicaux les plus récurrents dans nos sources soient ceux liés à l'abondance, la fertilité, la satiété, à une situation agro-économique juste et équitable. Ces éléments sont qualifiés de « *topoi* d'une propagande économique ou quasi-économique » (F. Giusfredi) ou de « *topos* de la prospérité » (M. Poetto)¹³⁶².

2. Les *topoi* agraires.

Ces topiques expliquent aussi la nature des divinités considérées comme primordiales, ou qui du moins se dégagent très nettement de nos sources. En découle ainsi une propagande émanant des souverains comme des élites qui, tout en présentant systématiquement leur *pietas* optimale vis à vis des divinités, des dieux de l'orage surtout, comme première cause de cette situation parfaite et harmonieuse, repose et insiste d'abord et avant tout sur trois thèmes, qui peuvent bien être considérés comme « nouveaux » par rapport à l'âge du bronze hittite¹³⁶³.

a) L'abondance des fruits de la (leurs) terre(s), et ce qui en dépend directement, la satiété.

b) Le diptyque abondance des pluies / sols particulièrement fertiles.

c) Les « justes prix » des denrées alimentaires¹³⁶⁴.

a) Un lexique et une iconographie de l'abondance et de la satiété.

Le premier thème se retrouve et se décline dans des contextes et par des moyens divers : *topos* de la satiété appliqué à la nourriture et à la boisson, emploi de superlatifs et de chiffres symboliques et – plus ou moins - hyperboliques, utilisation d'images littéraires et de verbes évoquant la croissance, la floraison et l'abondance, célébration récurrente de divinités liées à la sphère agraire et à la fertilité, multiplication sur la céramique mais aussi sur les vêtements et les objets royaux des motifs et des symboles illustrant la prolifération, la fertilité et la richesse.

Comme nous l'avons observé en 3.6.3 (2.), la satiété fait partie des bienfaits divins attendus par les souverains, dans le cas où ceux-ci ont accompli leurs obligations religieuses et s'ils ont mené une vie sage et juste : « que Tarhunza lui donne à manger et à boire [à satiété] » (souhait d'un gouverneur pour le roi Tuwati à CIFTLICK § 16), « je suis mort sur mon lit, mangeant et buvant » (KULULU 2 § 4), « que ces dieux [...] lui donnent à manger à sa faim ! » (souhait de Hulasaya pour son successeur qui protégerait les lieux qu'il a construits à KULULU 5 § 15) « puisse Tarhunza lui apporter satiété et abondance »

¹³⁶⁰ Par exemple Harmansha 2013a, 55-56.

¹³⁶¹ Simon 2011, 237 : ces *topoi* nouveaux sont à mettre en relation avec le « climat instable et l'importante sécheresse » de la période XIIème – IXème siècle av. J.C. (et non avec de possibles influences extérieures).

¹³⁶² Resp. 2010, 175, et 2001, 398.

¹³⁶³ Simon 2011, 238 (4.2). Ces thèmes révèlent « l'existence d'un langage littéraire louvite indépendant, original ».

¹³⁶⁴ Chez Simon *ibid*, 233-235, resp. „thème 3“ (« *Fülle während der Herrschaft* »), « *topos* littéraire 5 » (« *Fülle, die von Himmel hinab- und aus der Erde heraufkommt* ») et „thème 5“ („*ideale Ökonomie*“).

(dédicace du prince Warpalawa à BOR 2). A l'inverse, tout profanateur ou parjure peut être frappé par le manque, la famine, la quasi-hydropisie (« que Tarhunza ne le laisse en aucune manière boire / prendre une part / de ce vignoble » à SULTANHAN § 34). De même, tout manquement aux obligations rituelles peut entraîner soit le trop plein d'eau, donc l'inondation, toute aussi néfaste pour les cultures qu'une situation de sécheresse (« que Tarhunza de la montagne inonde sa propre montagne » à KULULU 1 § 10, si l'on suit la traduction proposée par Woudhuizen), soit...la sécheresse (« (pour) le roi... ensuite [qui ne sacrifierait pas] les moutons...que le dieu de l'orage [ne fasse] rien descendre du ciel » à EREGLI §§ 3-4) !

On retrouve ici des images caractéristiques des « mythes des dieux disparus », comme celui de Telepinu ou « la fuite du dieu de l'orage de Nérík », cette fuite entraînant alors « sécheresse, stérilité et famine »¹³⁶⁵, comparaison qui d'ailleurs pose la question d'une éventuelle conservation de ces mythes « hittites » par certains souverains néo-hittites. Dans le mythe de Telepinu par exemple : « Telepinu s'en alla, il emporta le grain [...] Les grains et les céréales ne mûrissent plus [...] Alors les montagnes se desséchèrent [...] et puis les bourgeons ne vinrent plus [...] et puis la famine s'abattit sur les pays ». Au contraire, lorsque le dieu revient, il suspend à un if la *kursa-* : « à l'intérieur, il y a la Maturation du grain et du raisin [...], les longues années [...], la prospérité [...] et à l'intérieur, il y a le *šalhiantiš* (= la croissance / l'abondance), la *manitiš* (= l'abondance / la prospérité), et *ispiyatar* (= la satiété) »¹³⁶⁶. De même, l'abondance (ou l'absence) des couples grains / vignes ou manger / boire (à satiété), est un thème profondément ancré dans les traditions royales hittites, dès les textes de l'Ancien Royaume. Citons un passage tiré de *l'Edit de Telibinu* § 20 : « Et ... dans sa main, les grains, les vignes, les boeufs, les moutons ne prospéraient pas ». Ici, le mérisme *halkieš* GEŠTIN^{HIA} est employé pour désigner l'absence de prospérité correspondant au règne du « mauvais roi » Ammuna¹³⁶⁷.

Dans le même ordre d'idée, on peut évoquer également ici l'opposition entre les aspects positifs de la lumière, du jour, du soleil et de leurs bienfaits (valeur prophylactique de l'emploi du théonyme du dieu-soleil Tiwat dans l'anthroponymie ou la toponymie, étymologie de l'unité de mesure agricole *tiwatali-*, « jour, lumière »...) et les côtés plus néfastes de la noirceur, la nuit et les divinités de la « Terre Noire » (par exemple les dieux punisseurs *marwainzi-*, « les sombres, les ténébreux »).

Ensuite, le thème de l'abondance peut-être rendu par des superlatifs, des adverbes et des conjonctions mélioratives. On trouve ainsi le terme *ala/i-* / adverbe *aru-* à TOPADA, à trois reprises §§ 31-33 (« en grande quantité », « de la plus grande des manières »), appliqué à Tarhunt (« et Tarhunt manifestera sa plus grande puissance pour moi *in high measure* ») puis au quatuor divin de l'inscription (« Et moi-même, [j']obtiendrais des victoires / la manifestation de leurs puissances]...le dieu de l'orage, Sarruma, les dieux *198 et BOS.*206..., *in high measure*, « en grande quantité, abondance »)¹³⁶⁸.

¹³⁶⁵ Gonnet 2001, 156.

¹³⁶⁶ Traduction Klock-Fontanille 1998, 57-58. Pour les nouvelles traductions de *šalhiantiš* = abondance et *manitiš* = prospérité, voir Gonnet 2001, 155.

¹³⁶⁷ Klock-Fontanille 1999, 138-139. Voir aussi Watkins 1979, 277 qui, dans son étude sur les *topoi* poétiques de l'abondance dans les langues indo-européennes, propose pour le mérisme *halkieš* GEŠTIN^{HIA} la traduction « *grain and grape* ».

¹³⁶⁸ Sur *ala/i-* et *aru-* (« haut, élevé ») et les traductions retenues de ce passage, voir Rieken et Yakubovich 2010, 204-205 et 213.

Un autre terme, *man(a)*, « beaucoup, en abondance, plein de », est utilisé à deux reprises à AKSARAY § 2 (« beaucoup vint du ciel et beaucoup sortit de la terre ») et à SULTANHAN § 14, dans un *topos* similaire (« la pluie descendra en abondance du ciel »). Ce terme louvite *mana* semble dériver du hittite *manitiš*, « prospérité » ou « abondance », qui apparaît dans le mythe de Telepinu cité plus haut. Le *topos* examiné ici constitue un écho étonnant au passage biblique décrivant la « manne » prodiguée par Yahvé (Ex. 16:31), terme qui pourrait bien dériver de notre *mana* : un matin, un brouillard ou une rosée se répand et laisse sur les arbres de petites concrétions analogues au givre, qui par la suite tomberont du ciel tous les jours, devenant la nourriture des Hébreux jusqu'à ce qu'ils atteignent les frontières du pays de Canaan.

On peut également multiplier les exemples de termes exprimant la longévité (LONGUS pour « les longs jours » du roi que doit accorder Tarhunta à BOR ; le LONGUS(-)*ta-ia(-)sa-ha-na* à IVRIZ 1), la totalité, seule (les dérivés du terme *tanima(ia)*, « tout », dans « cher à Tarhunt et à tous les dieux » ou « les rois et grands rois, tous, admiraient ma cité » à AKSARAY) ou associée à la plénitude (« pour moi, Tarhunt donna OMNIS-MI BONUS-*na-wa-/i-ia-* » i.e « tout ce qui est bon » à VELIISA § 2 ; Tarhunt du Vignoble « vint avec OMNIS-*mi-ri+i [sa]-na-wa/i-sa-tara* », i.e « avec toutes ses bontés » à SULTANHAN)¹³⁶⁹.

A ces termes mélioratifs et ces superlatifs s'ajoutent une grande variété d'images et de métaphores utilisées pour rendre l'abondance, la prospérité, la floraison, l'augmentation, la croissance, avec des verbes divers.

Appliqué à l'orge, citons *arha-lata-/lara-*, « fleurir, prospérer, bourgeonner, mûrir » : « les tiges d'orge fleurissaient / bourgeonnaient à ses pieds », i.e aux / des pieds de Tarhunt du Vignoble à SULTANHAN ; « Tarhunza fit mûrir les NISA » à AKSARAY¹³⁷⁰. On peut d'ailleurs remarquer au passage le hapax NISA, ici objet au neutre pluriel : peut-on suggérer une connexion avec le logogramme dNisaba, utilisé à l'âge du bronze hittite pour écrire plusieurs théonymes de divinités liées au grain comme Telepinu, Halki et Kumarbi¹³⁷¹, et ainsi proposer « fit mûrir les grains » ? Le verbe est enfin utilisé à BULGARMADEN § 2 : « Tarhunza et Kubaba *arha-laranu-* » i.e « rendirent prospère », « [la divine montagne Muti] pour moi ».

Appliqués à la vigne, à son développement et à ses rendements, sont attestés les verbes *mas(a)hani-*, « faire pousser », PUGNUS-*ri+i (arai- / ari(ya)*, « étendre, s'élever, pousser », *yariya-*, « s'étendre, se déployer » ou *atararwa-*, « s'accroître, augmenter »¹³⁷². Le texte le plus riche en images et en synonymes demeure l'extrait de SULTANHAN §§ 22-25 : « Tarhunt fera pousser ce vignoble / et la vigne s'étendra / elle déploiera ses feuilles / et elle produira 1000 tiwatali de vin [...] et à l'avenir, [les offrandes] s'accroîtront encore ». Noter la description chronologique du développement viticole : la vigne sort de terre, puis se développe, déploie ensuite ses feuilles (i.e atteint son maximum) pour enfin produire le vin et même donner, dans le futur, des rendements toujours plus élevés.

¹³⁶⁹ Sur *tanima(ia)* et ses dérivés (*tarimaza-ha / tanimanza-ha*), voir Hawkins *CHLI*, en particulier 477 et 529.

¹³⁷⁰ Hawkins et Morpurgo-Davies 1978, 104-105. Voir le segment comparable à KARATEPE : « j'ai rendu prospère Adanawa ».

¹³⁷¹ Leick 1998, 138.

¹³⁷² Sur ces termes, voir Hawkins et Morpurgo Davies 1987, 275-287. Remarquer l'emploi du verbe *atararwa-* par l'auteur de l'inscription de SULTANHAN, qui se prénomme...*Sarwa-tiwara*, et utilise à plusieurs reprises l'unité de mesure *tiwatali-*.

Appliqué à l'ensemble des fruits de la terre, relevons le verbe « SUPER+ra/i « PES »-ta », « surgir, jaillir, sortir [de terre] » comme à AKSARAY § 3 ou, appliqué à la fois aux tiges d'orges et à la vigne, à SULTANHAN § 15.

Sont également employés certains chiffres qui, s'ils apparaissent à première vue propagandistes, sont aussi et surtout à interpréter comme ayant une valeur symbolique, exprimant l'abondance et la plénitude. Nous avons déjà eu l'occasion dans notre étude d'esquisser les significations des chiffres 3, et surtout 9, qui expriment l'harmonie, la perfection et la plénitude, en particulier dans les précisions numérales des sacrifices. Il semble en être de même pour les chiffres 100 et 1000, qui apparaissent de manière récurrente dans nos sources et expriment le haut rendement d'un vignoble ou le caractère prolifique d'une chasse royale .

100 est appliqué aux libations (« 100 *tiwatali-* de vin » à SULTANHAN), au rendement viticole – et pour d'autres denrées - attendu par (et probablement pour) le roi (BOR), aux taxes prélevées (« 100 *tiwatali-* d'orge » comme prélèvement fréquent, attesté par exemple pour 9 individus sur les lamelles de plomb de Kululu) et à la « chasse miraculeuse » du roi Kurti à BOHCA (« en une seule fois, j'ai pris / tué 100 gazelles »). Ce chiffre se retrouve en Grèce antique, dans l'étymologie du sacrifice de l'ἑκατόμβη, litt. « de 100 boeufs », bien que le terme s'étend à tout sacrifice important, sans qu'il y ait pour autant 100 victimes¹³⁷³. Il se retrouve également dans la mythologie, comme symbole de multiple, de multitude, de force et d'invincibilité (le géant Argus a 100 yeux, pour dormir en en gardant 50 ouverts ; l'hydre de Lerne possède dans certaines versions du mythe une centaine de têtes...) ou comme expression de la plénitude, de la perfection et de la béatitude céleste dans le christianisme (la parabole du « bon pasteur aux 100 brebis », le fidèle qui quitte tout pour dieu « recevra le centuple dès cette vie », Adam et Eve qui, selon l'Évangile de Barnabé, passe 100 ans à pleurer leur péché après la chute...) ¹³⁷⁴. Dans un domaine tout autre, la sphère militaire, 100 était une subdivision importante des armées, comme le montre le titre de « capitaine de 100 soldats » attesté à SUVASA, équivalent des centuries romaines.

1000 figure à SULTANHAN et exprime le « rendement parfait » du vignoble planté (« qu'il y ait 1000 *tiwatali-* de vin »), nombre et expression qui ne sont pas sans évoquer les « 1000 mesures de vin » offertes « à part » par Oenée, roi de Lemnos, à Agamemnon et à Ménélas dans l'*Iliade*¹³⁷⁵. Le chiffre symbolise le maximum, l'abondance, la plénitude. Il est chez les Hébreux le symbole de la doctrine impérissable, et pour les chrétiens synonyme de « Grande Multitude » et d'immortalité (Adam aurait du vivre 1000 ans s'il n'avait pas péché, croyances « millénaristes »...) ¹³⁷⁶.

Dans un dernier temps, on peut relever sur la céramique, les vêtements et les bijoux royaux d'innombrables motifs et symboles évoquant l'hydrologie, l'abondance, la fertilité et plus généralement la prolifération et la richesse. Outre le bestiaire étudié en 3.5.11, qui montre des animaux liés à la fois au roi et aux notions de force ou de fertilité (lions, cerfs, gazelles, taureau...), la céramique cappadocienne du IX^{ème} au VII^{ème} siècle multiplie les décors d'arbres stylisés (Alişar IV, Göllüdag...). Notons les formes en méandre et les stries verticales, évoquant respectivement les rivières et la pluie, les motifs géométriques sous

¹³⁷³ Voir les hécatombes de 12 boeufs ou de 50 béliers dans l'*Iliade*.

¹³⁷⁴ Klein 2008, 124.

¹³⁷⁵ *Ill.* VII.

¹³⁷⁶ Klein *ibid*, 418.

forme de cercles concentriques et de pseudo swastikas, dont la symbolique de mouvement rotatif et solaire est probable, les motifs en losange, en amande ou en triangle, exprimant la fécondité et la fertilité, les arrêtes de poisson, les méandres ou triangles superposés, qui rappellent les épis... La céramique des niveaux IV et surtout III (contemporain de l'inscription louvite-hiéroglyphique) de Porsuk fournit d'excellents exemples des différents motifs détaillés ici¹³⁷⁷. Certains d'entre eux se retrouvent à Tepebaglari, Bayat, Kinik Höyük ou Pinarbasi, d'autres à Hacibektas, Topakli ou Kayseri¹³⁷⁸.

Plusieurs des motifs visibles à Porsuk (voir planche thématique 1, n°1, motifs numérotés 1 à 4) figurent à l'identique sur les vêtements de Warpalawa à Bor et à Ivriz. D'autres, en forme de boutons, apparaissent sur l'escarboucle de sa tiare, sur sa ceinture et sur ses fibules, de même que sur les vêtements portés par Tarhunt (NIGDE 2, BOR 2...) et par les sphinxs de Kululu. Ils peuvent évoquer à la fois des bourgeons stylisés et des grains de raisin, faisant à Ivriz clairement écho aux grappes que porte le dieu. Enfin, le pithos entier provenant de Göllüdag et conservé au musée de Nigde montre à la fois des protomés de taureaux et des rosettes à 8 branches (voir ill.). Ce dernier motif, particulièrement envahissant à l'âge du bronze hittite et en Assyrie, est également visible sur des productions plus tardives (vaisselle « d'origine phrygienne (?) » du musée de Nigde, fragments des VIème et Vème siècles avec motifs à rosettes ou floraux provenant de Tepebaglari ou de Kinik Höyük...).

Certes, une lecture symbolique ne peut et ne doit être en aucun cas systématiquement appliqué à tous ces motifs, mais il est assez clair qu'une grande partie d'entre eux, qui décoraient des objets justement destinés à la consommation ou au stockage de produits alimentaires comme le vin, l'huile et les céréales, ou ornaient les vêtements et bijoux de souverains priant des divinités liées au monde agraire, exprimait pour leurs contemporains une symbolique générale d'abondance et de fertilité.

b) Le diptyque pluies nombreuses / sols fertiles.

A côté des thèmes de la satiété et de l'abondance, envahissants dans les sources écrites comme figurées, un autre topos novateur car absent des sources de l'âge du bronze est attesté à trois reprises en Cappadoce et trois fois également dans les autres états néo-hittites, mais dans un contexte exclusivement imprécatoire et avec des phraséologies et des fonctions assez différentes (ALEPPO 2 §§ 15-16, CEKKE §§ 25-26 et, mais avec une phraséologie différente, TÜNP 1 §§ 3-4¹³⁷⁹) : le diptyque pluie fécondante qui vient du ciel / abondance qui sort de terre¹³⁸⁰.

Sur ces trois attestations transcrites ci-dessous, la première émane d'un gouverneur local (SULTANHAN, mais le fonctionnaire répète dans cette section qu'il est le « serviteur de Wasusarma »), les deux autres étant des inscriptions royales (AKSARAY et peut-être EREĞLI).

¹³⁷⁷ Dupré 1983, 109-110 et 244 (Pl. 101). Voir aussi Crespin 1999.

¹³⁷⁸ Mellaart 1955 ou Mellink 1979.

¹³⁷⁹ Pour Yakubovich 2010b, 389, ce segment fait partie intégrante de la formule imprécatoire d'une inscription qui est à interpréter comme une borne de propriété : « *Ea and El are indirectly introduced as divine witnesses to the transaction, capable of inflicting punishment within their respective spheres upon those not willing to abide by its conditions* ».

¹³⁸⁰ Pour Hawkins CHLI, 476 : « *topos of abundance coming down from the sky and up from the earth* ».

SULTANHAN §§ 13-15 : « (Alors, Tarhunt accorda ses aides à Sarwatiwara, serviteur de Wasusarma) et la pluie viendra en abondance du ciel¹³⁸¹, et les tiges d'orge jailliront de la terre, et le vignoble [aussi] ».

AKSARAY §§ 1-2 : « (Tarhunza faisait mûrir les grains) et l'abondance venait du ciel, et l'abondance jaillissait de la terre ».

EREĞLI §§ 1-2 : « le ciel fait le...au-dessus mais la terre fait le...en-dessous (pour?) le roi... ensuite (= qui viendrait après) et [qui ne sacrifierait pas ?] les moutons... que le dieu de l'orage [ne fasse] rien descendre du ciel)¹³⁸² ».

[+ ALEPPO 2 §§ 15-16 : « que pour lui, [le / la...] ne vienne pas du ciel et que les semences (?) ne sortent pas de terre »]¹³⁸³.

CEKKE §§ 25-26 : « Qu'il ne bénéficie pas de l'abondance du ciel et qu'il ne pas de l'abondance de la terre ».

TÜNP 1 §§ 3-4 : « En dessous, la terre appartient à Ea, mais au-dessus, le ciel appartient à El¹³⁸⁴ ».

Avant d'analyser de manière plus détaillée la propagande véhiculée par ce topos, deux remarques s'imposent.

1° D'un point de vue politique, il semble clair d'après ces trois extraits que les élites locales imitent la geste et les langages des souverains leurs subalternes, pratique déjà courante à la fin de l'âge du bronze hittite. Notons toutefois que dans chacun des cas, le temps verbal utilisé diffère : le futur à SULTANHAN, un « passé royal » à AKSARAY (renforcé par le « en ces années, il y avait [*tels justes prix*] » au paragraphe suivant) et le présent à EREĞLI (exprimant un cycle immuable).

2° D'un point de vue religieux, on retrouve ici une des fonctions majeures du dieu de l'orage anatolien, qui maîtrise et prodigue ou non les pluies fécondantes. Comme on l'a déjà observé, il peut accorder les précipitations « en abondance » mais peut aussi provoquer leur absence (sécheresse à EREĞLI §§ 2-4 : « pour le roi [qui ne respecterait pas le pacte sacrificiel institué] / que Tarhunt ne fasse rien descendre du ciel ! ») ou leur trop plein (inondations à KULULU § 10 : « que le Tarhunza de la montagne inonde sa propre

¹³⁸¹ L'expression *mana-wasunata* est différemment traduite selon les auteurs : « beaucoup de pluie » ou, métaphoriquement, « abondance » (Hawkins *CHLI*, 469), simplement « pluie » (Woudhuizen ,87, ou Giusfredi 2010, 249 et n. 536 et 537) ou « *abundant (?) outpouring (?)* » (Payne 2012, 101).

¹³⁸² Traduction de Poetto 2001, 398, avec quelques ajouts personnels pour aider à la compréhension globale du passage. Simon 2011, 236 et n. 25, classe cet extrait dans son topos n°5 mais avec un ?.

¹³⁸³ Payne 2012, 96 (+ note 127 : « *let it not rain and let nothing grow ?* »).

¹³⁸⁴ Yakubovich *ibid*, 387.

montagne ! »). Cet aspect n'est pas un trait aussi primordial chez les autres dieux de l'orage néo-hittites, qui sont bien des dieux en un sens plus violents, divinités du tonnerre et des éclairs, avec foudre et hache, mais aussi des armées, avec épée et parfois char et/ou casque. Citons une nouvelle fois D. Bonatz : « le dieu de l'orage, sauf en Tabal, est perçu dans l'art néo-hittite comme une force destructrice, portant les symboles de la foudre, l'orage et le vent, parfois en association avec l'image du roi puissant »¹³⁸⁵. Les figures du Tarhunt louvite (en particulier avec l'épithète « du vignoble ») en Cappadoce semblent au contraire influencées par le Baal syro-phénicien, « dieu passif, coulant et divinité de la fertilité »¹³⁸⁶, ce qui d'ailleurs pourrait facilement expliquer les glissements fonctionnels et iconographiques du Tarhunt du Vignoble vers les figures du Baal de Tarse ou de Gazur (voir plus loin). Gardons nous toutefois de ne pas surévaluer l'importance des influences extérieures : les Tarhunt cappadociens maintiennent aussi des liens forts avec la vieille divinité hattienne des eaux et de la pluie Taru et avec l'ancienne figure du dieu de l'orage de l'Ancien Royaume hittite, qui est d'abord et avant tout un « dieu généreux », qui fait descendre la pluie du ciel »¹³⁸⁷. La période impériale a elle aussi conservé ces traits, montrant une grande diversité d'épithètes qui reflètent ces fonctions hydrologiques (« dieu de l'orage des nuages », « du temps », « de la pluie »...), fécondantes (« de la maturation »...) et agraires (« des laboures... »)¹³⁸⁸. Enfin, à l'époque impériale, le panthéon local de la cité de Nahitiya, futur noyau central du royaume de Tuwana à l'âge du fer, est dominé par un « dieu de l'orage *muwatalli* lié à la vigne », ce qui montre l'ancienneté des liens entre dieu de l'orage et vignoble en Tiyanitide¹³⁸⁹.

Enfin, ce diptyque pluie fécondante qui vient du ciel / abondance qui sort de terre révèle une propagande reposant sur trois objectifs :

- présenter une image parfaite, juste et équilibrée de l'agriculture, de l'économie et de leurs gestions par le roi ou le gouverneur local, en lien avec le topos des « justes prix » qui immédiatement précède (SULTANHAN et peut-être EREĞLI) ou suivie (AKSARAY) le dyptique.

- montrer une protection toute particulière de l'individu, de la cité et/ou du pays par le chef suprême du panthéon, Tarhunt, et parfois « les dieux » : « les dieux aimaient la cité de Sinhutu...] et Tarhunt faisait mûrir les grains [+ dyptique] » à AKSARAY ; « Tarhunt accorda ses aides à Sarwatiwara [+ dyptique] » à SULTANHAN.

- enfin et de manière plus implicite, démontrer la *pietas* élevée de l'individu en question¹³⁹⁰, cause première bien que non unique (voir plus loin) des situations décrites en 1. et 2, *pietas* d'ailleurs explicite à SULTANHAN (érection d'un *tawani*- + protection particulière de Tarhunt + diptyque) et à EREĞLI (sacrifices de moutons + diptyque).

¹³⁸⁵ Bonatz 2007, 13.

¹³⁸⁶ Green 2003, 291. Sur l'influence possible du Baal syro-phénicien sur cette figure de Tarhunt du vignoble, voir Lebrun et sur l'originalité du Tarhunt tabalien, Lebrun 2013, 298 (« par cet aspect [i.e maître du pain et du vin, tout comme de la pluie bienfaisante qui assure la germination], Tarhunt se différencie de la nature habituelle du dieu de l'orage des Grecs, Latins, Italiens, Celtes ou Hittites d'Anatolie centrale, ou encore des Sémites ou Hourrites »).

¹³⁸⁷ *Ibid*, 128 et 133.

¹³⁸⁸ Haas 1994, 325-326. Voir aussi Lebrun 2013, 299-300, pour une rapide liste de ces épithètes du dieu de l'orage (cf notes 10 à 15 pour les références textuelles). Citons également l'existence d'une « fête de la pluie » qui clôt le festival AN.TAH.SUMSAR et à laquelle le roi participe.

¹³⁸⁹ Lebrun 1984.

¹³⁹⁰ Giusfredi 2010, 242, qui remarque « la très forte connexion entre la *pietas* du souverain et la prospérité économique de la ville ou du pays cité ».

c) Les « justes prix » des denrées alimentaires.

Le dernier topos important est celui des « justes prix » des denrées alimentaires, que J.D.Hawkins désigne par les termes d'« *ideal prices* »¹³⁹¹. Ce topos est attesté à la fois en Babylonie ancienne (entre 1900 et 1800 av. J.C. à Larsa, à Uruk, à Eshnunna¹³⁹² et sous le règne de Samsi-Adad I), dans des textes des souverains Assurbanipal (VIIème s.) et Nabonide (VIème s.) et, concernant le cadre néo-hittite, dans deux inscriptions tabaliennes (SULTANHAN et AKSARAY) mais aussi à Sam'al (règnes de Panamuwa et Bar Rekub) et à Karkemish (KARKEMISH A11a § 10 et KARKEMISH A 2 §§ 7-8)¹³⁹³. Des extraits de même nature, mais pas à proprement parlés propagandiste, sont présents dans les Lois hittites¹³⁹⁴. Comme nous l'avons indiqué auparavant et contrairement à plusieurs auteurs, nous excluons de ce corpus l'extrait de BOR qui, s'il reprend bien une structure similaire (voir ci-dessous), ne semble pas correspondre à des « justes prix ».

Tous ces textes reflètent, avec un contenu certes propagandiste et des chiffres « optimistes » voire irréalistes, et dans des situations économiques et/ou géopolitiques dans la plupart des cas particulièrement mauvaises¹³⁹⁵, une conception humaine et économique de la royauté et de ses fonctions¹³⁹⁶. Ils sont bien à l'époque néo-hittite d'« importants indices d'habitudes socio-politiques ancrées dans les mentalités de ces Etats »¹³⁹⁷.

Dans les « justes prix » néo-hittites, chaque espace régional possède une mesure qui lui est propre : l'ASINUS (= *homer*) à Karkemish, le *parīs* avec équivalence-shekel à Sam'al (reprise du PARĪSU hittite) et le *tiwatali* en Tabal. Si l'ASINUS paraît calqué sur les mesures assyriennes (l'imēru = ANŠE, « l'âne »), le *tiwatali* semble en revanche correspondre au « PARĪSU léger » hittite (c.30 litres), nouvel indice de perpétuation d'héritage¹³⁹⁸. L'étymologie dérive certainement du louvite *tiwat-*, « soleil » (ou « lumière », bien que cet emploi ne soit attesté ni en louvite cunéiforme ni en louvite hiéroglyphique), mais il est difficile d'établir une connexion évidente entre le « soleil » et une unité de mesure¹³⁹⁹. Comme on l'a vu, F. Giusfredi propose avec beaucoup de prudence « ce qui peut être transporté...en une journée » (?)¹⁴⁰⁰. J. Freu propose « une quantité [...] consommée en un jour (par une famille ?) »¹⁴⁰¹. Une signification « ce qui peut être récolté en une journée » pourrait être tout aussi valable, de même qu'une connexion avec le dieu-soleil Tiwad/t¹⁴⁰². En effet, si la terminaison correspond au louv. *ala/i*, « haut, élevé », le sens de « maximum » pourrait s'appliquer : soit le

¹³⁹¹ Hawkins 1986a, 93.

¹³⁹² Les Lois d'Eshnunna semblent a priori donner les prix les plus « réalistes ».

¹³⁹³ Voir Hawkins, *ibid*, 97-98 pour les traductions des textes néo-assyriens et néo-hittites + 2003a, 123-132 pour les compléments.

¹³⁹⁴ Hawkins 1986a, 94-95 : un shekel d'argent = un mouton / 3 PA(RISU) de laine ; un demi-shekel d'argent = 4 PA d'orge / 1 PA de vin. Hoffner 1997, 9 et 146, propose l'équation 1 PARISU = 50 litres.

¹³⁹⁵ Giusfredi 2010, 179-180, mais avec une nuance pour les chiffres tabaliens (voir plus loin).

¹³⁹⁶ Masetti-Rouault 2004, 120-121 et 127. Sur les « prix idéaux » et la propagande économique, voir réf. p. 130-131, notes 36 et 40.

¹³⁹⁷ Giusfredi 2010, 243.

¹³⁹⁸ Hawkins 1986a, 99.

¹³⁹⁹ *Ibid*.

¹⁴⁰⁰ Giusfredi *ibid*, 181.

¹⁴⁰¹ Freu 2012, 190.

¹⁴⁰² Rappelons à ce propos la possible étymologie de l'anthroponyme de SULTANHAN, qu'on le lise Sarwatiwara (« Tiwat fait croître ») ou Warwatiwara (« Tiwat fait germer, pousser »).

« maximum accordé par le dieu-soleil », soit « le maximum récolté dans une journée ». Il est toutefois plus probable que cette terminaison corresponde au suffixe *-(a)li*, indiquant une action, un processus. Signalons enfin l'étrange similitude entre cette unité de mesure *tiwatali-* et le toponyme attesté sur les lamelles de plomb de Kululu, Tiwarali (= Tiwatali avec rhotacisme ?). Comment interpréter alors ce toponyme ? « Le dieu-soleil (est) haut, grand » ? La « lumineuse » ? Ou alors une transcription directe de l'unité de mesure en question dans le toponyme ?

Les deux extraits correspondants de notre corpus, auxquels nous ajoutons par souci de comparaison les inscriptions de Karkemish (deux inscriptions mais même roi, même prix et structure très comparable) et de BOR 1, sont les suivants¹⁴⁰³ :

SULTANHAN § 11 : « Alors que dans le pays, 2 moutons valaient 80 mesures d'orge... »

AKSARAY § 4a-c : « et en ces années, pour un mouton, on avait 30 mesures d'orge, 20 mesures [d'huile ?]¹⁴⁰⁴ et [X] mesures de vin ».

(+ BOR §§ 6-7 : « Et ici, durant les années où il (Tarhunza) viendra à moi favorablement, pour moi, qu'il y ait 100 mesures de X, [...X mesures de Y...] et 100 (?) mesures de vin »)¹⁴⁰⁵.

[+ KARKEMISH A 11a § 10 : « en mon temps, un mouton valait le prix de 10 ASINUS d'orge »

La comparaison entre ces différents passages amène quelques remarques concernant la propagande agraire.

Pour Giusfredi, si on considère que les niveaux d'équivalence sont à peu près les mêmes entre les prix de Karkemish et ceux du Tabal, alors ces derniers semblent plus proches de la réalité¹⁴⁰⁶, indice de prix plus ou moins « justes », en tous cas moins propagandistes qu'il n'y paraît. Une autre originalité du Tabal donc.

Les chiffres cités à SULTANHAN et à AKSARAY sont proches (resp. 1 mouton = 40 mesures / 1 mouton = 30 mesures¹⁴⁰⁷), mais les denrées étaient semble-t-il meilleur marché à AKSARAY. Un autre signe de la prospérité du royaume de Kiyakiya qui affirme, dans la même inscription, que « grands rois et rois admiraient ma cité » ?

Le premier extrait, qui émane d'un gouverneur soumis à l'autorité du « grand roi » Wasusarma, est différent dans sa formulation comme dans son contenu des trois autres textes, qui sont des inscriptions royales. Les textes royaux montrent des formules d'introduction similaires, très emphatiques (« en ces années » / « ici, durant les années où... » / « en mon temps »), et les inscriptions BOR 1 et AKSARAY sont précises (trois commodités différentes, sans doute orge, huile et vin à AKSARAY), là où le gouverneur de SULTANHAN se contente de la mention géographique et impersonnelle « dans le

¹⁴⁰³ Dans les quatre cas, le verbe utilisé pour désigner l'équivalence est le même, CRUS + RA/I, litt. « se tenait, était établi ».

¹⁴⁰⁴ « Huile » très probable pour Hawkins *CHLI*, 477.

¹⁴⁰⁵ Restauration d'Hawkins 1986a, 99 et *CHLI*, 521, suivi par Giusfredi *ibid*, 179.

¹⁴⁰⁶ Giusfredi *ibid*, 182.

¹⁴⁰⁷ Si les niveaux d'équivalence sont les mêmes, Hawkins propose 1 mouton = environ 900 litres à AKSARAY et 1 mouton = 1200 litres à SULTANHAN.

pays », pays d'ailleurs soumis à l'autorité suprême du roi. L'imitation de la geste royale par les élites locales est donc réelle...mais chacun reste toutefois à sa place.

Quoiqu'il en soit, la Cappadoce présente bien deux, voire trois (BOR 1) passages traitant des « justes prix », là où Karkemish n'en montre à ce jour et au final qu'un seul (même roi). Ces trois passages sont tirés de textes correspondant à trois entités politiques différentes (cité de Sinhutu dirigé par Kiyakiya, royaume du Tabal dirigé par Wasusarma et royaume de Tuwana sous le règne de Warpalawa II), ce qui démontre bien à nouveau l'importance de cette propagande agraire en Cappadoce au VIII^{ème} siècle av. J.C. Ces trois états étaient certes militairement et diplomatiquement alliés (voir l'inscription de TOPADA) mais pourrait-on voir dans ces « justes prix » une sorte de « compétition économique et agricole » autour du thème général de la prospérité ?

3. Rois, dieux et agriculture.

a) Le roi et la célébration des divinités du monde agricole, de l'eau et de la fertilité.

L'aspect primordial de l'agriculture et le thème de l'abondance transparaissent également dans les figures divines majeures de notre corpus : sur la trentaine de divinités et d'épithètes recensées, au moins dix d'entre elles ont des fonctions liées au monde agraire et à la fertilité. Et ce sont celles qui sont le plus fréquemment invoquées ou célébrées, dans la majorité des cas par des souverains. Ces fonctions peuvent être démontrées soit de manière directe, d'après les textes eux-mêmes, soit de manière plus indirecte, si l'on convoque les sources hittites de l'âge du bronze. Voici leur liste : Tarhunt (en tant que maître des pluies et avec les épithètes « de la montagne » et « du vignoble »), Runtiya (en particulier avec son épithète « du IPA »), Ea, Kubaba, Hebat, Halki, le dieu *maruwan-*, le dieu-grain et le dieu-vin.

Plusieurs d'entre elles sont, d'après - ou plutôt selon nous du fait de - leurs liens étroits avec l'agriculture, l'eau et la fertilité, des divinités tutélaires et souveraines, qui protègent le roi et le pouvoir royal. Certaines sont enfin des divinités personnelles pour tel ou tel dirigeant : « le grand Tarhunza de Warpalawa » (un Tarhunt du Vignoble) à IVRIZ, Tarhunt, Halki et sans doute Ea pour Wasusarma à TOPADA (et Tarhunt du Vignoble à SULTANHAN, qui a « donné à Wasusarma une puissante capacité *warpi* et mis ses ennemis à ses pieds »), Tarhunt et Runtiya pour Kurti à BOHCA.

Sans détailler à nouveau les fonctions précises de ces divinités et les significations de leurs associations, déjà analysées partie III, on peut résumer les éléments dans les tableaux pages suivantes, toujours dans un souci d'établir les continuités de ces figures de l'âge du bronze hittite vers l'âge du fer récent puis à l'époque gréco-romaine.

1) Domaines d'intervention attestés dans les textes cappadociens à l'âge du fer :

Divinité :	Domaine agraire, sphère d'intervention :	Continuités âge du bronze >> âge du fer >> époque gréco-romaine :
Tarhunt et « Tarhunt de la montagne »	Maître des sommets, torrents et pluies fertilisantes (KULULU 1, AKSARAY, EREĞLI)	Dieu de l'orage <i>ariyadalli</i> >> Tarhunt du <i>aratali</i> [>> Zeus Oreios / Zeus Koryphaïos (Philadelphie de Lydie) / Zeus Hysistos (Phrygie...)...]
« Tarhunt du Vignoble »	Maturation et croissance de la vigne, mais aussi des céréales et d'autres fruits de la terre. (SULTANHAN, iconographie de Tuwana, BOR 1 et 2)	Dieu de l'orage [de la verdure] du vignoble ¹⁴⁰⁸ >> Tarhunt <i>tuwarsasi</i> (Hadad du Vignoble araméen, stèle de Kuttamuwa / Baal du Vignoble phénicien à IVRIZ 2 ?) >> Baal de Tarse et de Gazur >> Zeus-Dionysos (Phrygie) / Dionysos (?).
Halki	Céréaliculture = maturation et croissance de l'orge + fonction guerrière, avec rôle (re-)fondateur (KARAHÖYÜK, TOPADA)	Halki >> DEUS *198 >> lycien Qeli
Dieu-grain (= Kumarbi ?) ...associé au... Dieu VIN	Céréaliculture = orge et grains. (IVRIZ 2) ----- Viticulture. (IVRIZ 2)	Kumarbi >> DEUS.BONUS (= Kuparma à Tell Ahmar) ----- Winiyanta >> DEUS.VITIS (= Tipariya à Karkemish)
Dieu <i>maruwan</i>	Divinité habitant et protégeant les vignobles (KAYSERI)	? (fonction dévolue à Winiyanta et surtout à Maliya) >> dieu <i>maruwan</i> >> grec Maron (?)
Runtiya du IPA	Bêtes sauvages et champs cultivés. (BULGARMADEN)	dLAMMA des champs ¹⁴⁰⁹ >> Runtiya (du IPA) (phénicien Rešeph des boucs) [>> Hermès à Corycos (Cilicie) ¹⁴¹⁰].

¹⁴⁰⁸ Voir aussi les épithètes « de la maturation » ou « des labours », et le dieu de l'orage associé à la vigne à l'époque de la Tuwanuwa hittite.

¹⁴⁰⁹ CTH 52 Rs. 15-16 par exemple. En lien avec l'agriculture et les fruits de la terre, on peut aussi signaler à l'époque hittite un « dLAMMA des fruits ». Voir Haas 1994, 450-452.

¹⁴¹⁰ Hermès est en Grèce un dieu de la fécondité animale et végétale. Les bornes *hermès* étaient par exemple placées aux limites de champs cultivés.

2) Domaines d'intervention supposables à l'âge du fer d'après les sources de l'âge du bronze :

Divinité :	Domaine agraire, sphère d'intervention :	Continuités âge du bronze >> âge du fer >> époque gréco-romaine :
<p>Ea (= peut-être Sarhunta, "le submergeant", de CIFTLIK et sans doute le (DEUS)BOS*206 PANIS-<i>sa</i> à TOPADA)</p>	<p>Construction, fondation mais aussi les eaux courantes et l'agriculture (divinité régulièrement associée à Kumarbi-Halki dans les listes hourrites, puis au cercle fondateur de Télipinu)¹⁴¹¹. TOPADA (?) / couple avec Kubaba (= Lelwani) à CIFTLIK et KULULU 5. La « Terre » est son domaine¹⁴¹².</p>	<p>Ea >> Iya / phénicien El (à Tell Ahmar = diyade avec Tarhunt, portant l'épithète « le roi », reprise du Ea <i>šarri</i> hourrite, et précédant Kuparma-Kumarbi et le dieu-orge Matili).</p>
<p>Kubaba</p>	<p>Fonction globale de « reine de la vie, maîtresse des animaux et créatrice de fertilité » à l'âge du bronze¹⁴¹³. Couple avec Ea = Lelwani, avec rôle fondateur et agraire (Ea donne l'eau / Kubaba fait pousser les racines depuis le sous-sol ?). A noter : sur une orthostate de Karkemish (<i>LWOS</i>), la déesse porte une tiare décorée de deux rosettes à 13 pétales, une grenade dans la main gauche et deux grands épis de blé dans la main droite. Trois symboles clairement agraires donc.</p>	<p>Kubaba >> Kubaba >> « Grande Mère » - Cybèle (Phrygie) / grecque Gaïa / romaine Cybèle, parfois assimilée à Vesta.</p>
<p>Hebat</p>	<p>A l'origine une « grande mère » syrienne. Déesse liée à la fondation, au monde agraire et à l'eau¹⁴¹⁴.</p>	<p>Hebatu (équivalent hourrite de la déesse solaire d'Arinna) >> Hiputa [>> grecque Hécate ??¹⁴¹⁵]</p>

¹⁴¹¹ Archi 1993, 30-31, et Mazoyer 2012, 246. Dans la Fête pour les dieux protecteurs de la rivière (CTH 648), Ea possède un cercle consitué notamment de Damkina, Mati (le dieu-orge Matili à l'âge du fer à Tell Ahmar) et NISABA (« Grain ») et il est honoré avec des divinités des rivières, des sources, des canaux d'irrigation. Dans le cercle de Télipinu, il figure aux côtés de divinités du monde agraire (Halki, Miyatanzipa...) et de la fondation (Damkina, Lelwani...). Voir Mazoyer 2006, 115.

¹⁴¹² Yakubovich 2010 et son étude des dieux Ea et El. Voir l'inscription de TÛNP 1 (386-387), §§ 3-4 : « dessous, la terre appartient à Ea / mais au dessus, le ciel appartient à El ». Les fonctions d'Ea ont changé au Ier millénaire.

¹⁴¹³ Haas 1994, 408.

¹⁴¹⁴ Mazoyer 2007, 410. Par exemple, le barrage hittite d'Alaça Höyük, construit sur ordre de la grande reine Puduhepa, était dédié à Hebat. La déesse est aussi appelée « la mère de tout ce qui vit » (Beckman 2010).

¹⁴¹⁵ L'étymologie du théonyme Hécate demeure toujours à ce jour inconnue (Zografou 2010), mais plusieurs auteurs proposent une correspondance avec une déesse chtonienne Soleil de la Terre (Bachvarova par exemple) ou même explicitement avec Hebat (Kraus 1960). Les liens les plus évidents résident dans le caractère commun de déesse fondatrice et protectrice des limites.

b) La figure du roi pasteur.

Dans un monde où l'élevage extensif des moutons, avec ses mouvements de transhumance, était probablement dominant et où les éleveurs formaient avec les agriculteurs très certainement la grande majorité de la masse humaine des pays tabaliens¹⁴¹⁶, il paraît logique que les souverains et les dirigeants locaux se présentent comme des figures pastorales.

Comme on l'a vu, le mouton occupe une place prédominante dans nos sources : il est l'animal le plus fréquemment sacrifié (voir les animaux particuliers que sont le mouton *kurupi-* à BULGARMADEN et sur une lettre d'Assur, « mouton sacrificiel », ou le [mouton ?] *kutupili-* à KARKEMISH A11b+c, peut-être « jeune [mouton ?] »¹⁴¹⁷), considéré comme une véritable unité de prix (voir les « justes prix » ci-dessus) et figure en première place dans les documents économiques, qu'ils soient de nature royale (lamelles de plomb de Kululu) ou privée (lettres du marchand d'Assur). Le terme même « éleveur » ou « pasteur » pourrait figurer à Kululu : le *sarkunala*-¹⁴¹⁸. D'après la documentation sur plomb de Kululu, le roi semble bien posséder ses propres cheptels, qu'il grossit avec des prélèvements et des tributs (frag. 1) mais dont il redistribue également des parts, via ses fonctionnaires (Muwahi et Lali), à des particuliers, à des groupes « corporatifs » ou à des sanctuaires (lamelle n° 2). Dans ces documents, le « roi » redistribue en tout indirectement 1090 moutons et en reçoit 568. Enfin, dans la lamelle n° 3 (+ frag. 2), extrait d'un *census*, les administrateurs royaux listent le nombre de têtes de bétail possédés par deux des foyers recensés (1 boeuf dans le premier cas, 3 dans le second).

Outre cette gestion des cheptels, les souverains se présentent aussi comme des rois eux-mêmes pasteurs. Saruwani dit à ANDAVAL avoir aménagé des « pâturages d'altitude », dans lesquels il « amènera ses chevaux depuis la plaine », ce qui montre bien une geste de transhumance. La stèle portant l'inscription et l'effigie du roi était d'ailleurs très certainement dressée à l'origine au milieu de ce *yayla*. Maria-Elena Blaza émet ainsi la supposition de l'existence d'une « transhumance [...] entre les monts Melendiz et la partie septentrionale de la plaine alluviale de Bor-Ereğli »¹⁴¹⁹, et propose une comparaison entre cette stèle, « *set up to express territorial or exploitation claims to these [...] grazing lands* », et une stèle d'époque romaine (Phrygie) décrite par W.M. Ramsay¹⁴²⁰. Aux époques hittite comme néo-hittite, de tels espaces abondaient en Anatolie centrale, avec des espaces propices aux pâturages d'hiver dans les plaines ou les vallées fluviales, et pour les pâturages d'été sur les montagnes. Ces espaces semblent particulièrement nombreux dans le Bas Pays d'après certaines sources hittites impériales¹⁴²¹. Enfin, le petit relief d'Ivriz, s'il n'est pas à interpréter comme figurant une scène de sacrifice, pourrait représenter un lavement rituel des chevaux. Le cheval figure aussi sur la stèle de Tavsan Tepesi 2, dominé par une figure tenant un bâton court (instrument de dressage ?). Ailleurs, sur la

¹⁴¹⁶ Freu 2012, 188.

¹⁴¹⁷ Payne 2012, 72 et note 87.

¹⁴¹⁸ Giusfredi 2010, 156.

¹⁴¹⁹ Balza 2013, 8.

¹⁴²⁰ *Idem*, note 45. La stèle qui porte l'inscription « ὅροι γυμνασί[ου] ἱππ[ικου] » pourrait avoir les mêmes fonctions que la stèle d'Andaval. Elle est décrite par Ramsay comme « *a boundary stone of a grazing ground for imperial horses* ».

¹⁴²¹ *Idem*, 11-12. Voir par exemple le don de terres de Tudhalia IV au „Chef des Pasteurs“ Sahrnuwa, qui cite des pâturages pour chevaux liés à trois toponymes, dont deux montagnes (Mont Pulaliya et Mont Ariyatti) et un pays (Pays d'Harziuna, qui devait être localisé près de Zallara, non loin du Lac Salé turc).

stèle Marash 17, on peut observer une figure plus grande que les autres qui tient une sorte de licol et qui se tient debout sur un cheval, qu'un petit personnage mène par un rêne.

Cette figure du roi-pasteur se retrouve chez Warpalawa, qui sur la stèle IVRIZ 2 dit avoir « rendu le bétail splendide » (§ 3) et, dans un topique reflétant là encore l'abondance, « multiplié [les troupeaux] de moutons » (§ 7) et « multiplié [les troupeaux] de chevaux » (§ 8)¹⁴²². Avec cette dernière geste pastorale, il imite là son ancêtre Saruwani.

Enfin, la symbolique du bâton, attribut de pouvoir et d'autorité, nous ramène également vers cette figure du roi pasteur et guide de son peuple, insigne du souverain assyrien (par exemple Adad ninari III comme « pasteur » de son peuple dans ses textes) mais aussi des chefs de tribus araméens. Au Ier millénaire, le bâton devient comme on l'a vu le principal attribut des détenteurs d'un pouvoir, royal ou délégué. Sur le relief rupestre de Karapinar, le souverain semble imiter les représentations des « princes » du Kizzuwatna (Hemite, Hanyeri) : il possède bien l'épée au fourreau, mais l'arc et le casque ont disparu, et le bâton a remplacé la lance. Ce bâton possède bien une symbolique évoquant celle du sceptre HEQA (houlette du berger) du pharaon ou du *kalmush* du grand roi hittite, ce dernier attribut demeurant toutefois plus complexe (propriétés magiques, symbolique cosmique de la spirale...). Ainsi, de la même manière que le grand roi hittite était le « berger » de son peuple¹⁴²³, et le dieu-soleil, « le berger de l'humanité », le dirigeant néo-hittite est lui aussi un « pasteur » pour son peuple.

c) La figure du roi paysan.

Le roi ou le fonctionnaire local sont aussi des paysans, des agriculteurs. A l'âge du bronze, le grand roi hittite recevait lors de son intronisation l'URUDUKullupi, « la faucille »¹⁴²⁴. Dans l'iconographie royale de l'âge du fer se répand le *flabellum*, le « fléau », outil agricole emprunté au roi assyrien mais qui rappelle également le fléau du pharaon. Lors des funérailles royales hittites, une « image royale » devait « jaillir » des grains et des fruits amoncelés devant la porte du palais au 9^{ème} jour et, le jour suivant, « le jour de la charrue », on traçait un sillon là où des chevaux, des boeufs et des moutons avaient été préalablement incinérés, avant d'y répandre les propres cendres du souverain. Cette geste agricole et agraire apparaissent dans la figure du dirigeant :

- qui « plante » lui-même un vignoble (« *awaza-* (« VITIS ») *tuwarsaza amu-PONERE-uha* » à BOR 1 § 3 : « j'ai moi-même planté ce vignoble »), probablement à côté de vergers et/ou de champs cultivés. Cet acte fait écho à certains textes de l'âge du bronze : lors de la fête d'AN.TAH.SUM, le grand roi replantait tous les 9 ans un chêne vert sur la montagne Katapa (pour régénérer les forces de la royauté et du royaume) ; Tudhalia IV dit avoir « replanté avec de jeunes cèdres » les pentes de la montagne Harinumma¹⁴²⁵.

- qui, bien que ce topos soit absent à ce jour des sources tabaliennes, « remplit les greniers » (KARATEPE 1 § 7, MARAS 8 §§ 7, KARKAMISH A 30h §§ 1-3, TELL AHMAR 5 § 2, HAMA 8 § 2)¹⁴²⁶ ou en construit, comme sur l'inscription

¹⁴²² Poetto 2003, 98.

¹⁴²³ Haas 1999, 182-183, sur le « roi-berger » (« *der König als Hirte* »).

¹⁴²⁴ Haas *ibid*, 181-182.

¹⁴²⁵ KBo 12.59.

¹⁴²⁶ Simon 2011, 233-234 (thème 2 : « *Füllung der Getreidesilos* »).

d'ISKENDERUM, gravée sur une meule et dans laquelle le roi Larama dit avoir « élevé » puis « rempli ce grenier avec 4400 mesures *zipatani-* »¹⁴²⁷.

- qui, par des formules d'imprécation élaborées, place sous protection divine les vignobles (SULTANHAN) ou les bâtiments d'exploitation annexes (KULULU 1)

- qui prie et accomplit des rituels pour favoriser la « croissance » des vignes (SULTANHAN, BOR 1) ou invoque, en élevant des stèles au milieu d'espaces agricoles, des divinités spécialisées dans l'agriculture et la fertilité (Halki ou le dieu-grain pour l'orge, le dieu-vin ou le dieu *maruwan* pour la vigne, « Tarhunt du Vignoble » ou Ea pour l'eau et les pluies fertilisantes...).

- qui est attentif aux prix de l'orge, de l'huile et du vin (voir les « justes prix ») et même les établit, les fixe...ou en tous cas proclame solennellement l'avoir fait !

Ces deux figures, celle du roi-pasteur et celle du roi-paysan, sont ainsi réunies dans le topos qui apparaît sur l'inscription IVRIZ 2, traduit page précédente. Bien que celle-ci ne soit (toujours) pas encore publiée, Massimo Poetto en a traduit quelques segments dans son étude portant sur le hiéroglyphe *197 (« splendide, brillant... ») qui, associé à *198 (« pays »), désigne l'Égypte dans une inscription de Karkemish (litt. « le pays de la splendeur »)¹⁴²⁸ : « moi, j'ai fait / rendu le bétail splendide » (§ 3), avant de « multiplier les moutons » puis « les chevaux ». Dans la même inscription (lignes 5-6), Warpalawa honore (?) le Tarhunza *tuwarsasi*, « du Vignoble », mais aussi le dieu GRAIN et le dieu VIN, tandis que sur le grand relief, son dieu personnel, le « grand Tarhunza » lui remet les quatre épis de blé.

Encore une fois, ces phraséologies sont en grande partie propre au royaume de Tuwana. La première est originale et ne se rencontre pas à ce jour dans les sources écrites des autres états néo-hittites. Elle montre un souverain qui se soucie de l'élevage bovin. Le deuxième est lui aussi unique, mais concerne l'élevage ovin. Le dernier segment contient un topos bien attesté, par exemple en Cilicie, mais dans un contexte davantage militaire (« [j'ai rempli les greniers paharéens], j'ai fait cheval sur cheval, [bouclier sur bouclier] » à KARATEPE 1 ou « j'ai fait cheval sur cheval, armée sur armée » à CINEKÖY...). Ce rôle du roi comme responsable de la multiplication du bétail, des cheptels et des troupeaux de chevaux s'inscrit relativement bien dans le paysage d'Ivriz, sa géographie et son histoire (voir les paysages de *yayla* au-dessus du site, l'iconographie possible du cheval sur le petit relief et plus largement dans cette région de la Cappadoce méridionale ou encore l'histoire de l'élevage ovin et caprin en Anatolie, via enclos protégés et grottes naturelles aménagées¹⁴²⁹ ...).

4.2.3 Le roi, la vigne et l'orge à Ivriz.

1. Les motifs de l'abondance et de la fertilité : les symboles décorant le manteau d'apparat, l'orge, la vigne, la faucille, l'aigle et la spirale.

Encore une fois, le sanctuaire et l'iconographie d'Ivriz constituent les preuves les plus révélatrices et les plus abouties, techniquement comme idéologiquement, de cette figure du roi-paysan, avec son pendant divin, le dieu-paysan.

¹⁴²⁷ Hawkins *CHLI*, 259-260.

¹⁴²⁸ Poetto 2003, 98-99.

¹⁴²⁹ Casabone, 2013, 39, sur l'élevage caprin dans le Taurus cilicien.

Résumons la scène du grand relief (*idem* à Ambarderesi, BOR 1 + BOR 2, sans doute IVRIZ 2 + statue colossale d'Ivriz) : le dieu remet au roi la vigne et les épis d'orge (les premiers de la nouvelle moisson ?) qu'il vient de couper (voir la césure figurée au milieu des tiges) avec la faucille dont le pommeau dépasse à sa ceinture. Face à lui, le souverain, qui touche de son pied les tiges et participe ainsi par ce geste et par sa *pietas* optimale à la prospérité agricole de son royaume, redistribuera cette manne à son peuple. Par ses prières, Warpalawa II provoque l'épiphanie de Tarhunt du Vignoble (et peut-être du dieu-grain et du dieu-vin d'après l'inscription IVRIZ 2), et donc par là-même l'abondance des céréales et du vin. Comme on l'a vu, le cadre lui-même, entre sources abondantes, dKASKAL.KUR, montagne divine Sarlaimi, grottes, arches naturelles et gouffres, se prête particulièrement bien à des rituels de théophanie, surtout s'ils sont destinés à faire apparaître un dieu de la végétation et de la fertilité. Des rituels similaires ont d'ailleurs très certainement du exister à Ivriz à une plus haute époque, en lien avec des divinités fugitives type Telipinu ou dieu de l'orage de Nériq, des dieux liés au cycle et au recommencement des saisons et des moissons. On peut également supposer que le paysage visible aujourd'hui autour du sanctuaire, marqué par des vergers luxuriants, des potagers et des vignobles, était à l'époque relativement similaire.

Le « grand Tarhunt de Warpalawa » figuré sur ce relief est en lui-même un dieu-paysan, inscrit dans la pierre et dans la terre. C'est une divinité aux jambes lourdes, massives, et aux mains puissantes. On a pu observer la façon dont les sculpteurs ont rendu la musculature des bras et des cuisses, et l'aspect noueux des genoux. C'est également un dieu qui se confond avec les fruits de la terre qu'il apporte au souverain : le pied de vigne jaillit de son pied droit, s'enroule autour de sa jambe puis semble s'accrocher à sa ceinture, et les tiges de blé poussent de son pied gauche ; le cep de vigne reproduit les os et muscles du genoux et les arrêtes de poisson décorant sa ceinture font écho aux épis d'orge. Comme examiné précédemment (3.5.5, 3.), cette figure représente bien l'aboutissement d'une iconographie et d'une idéologie politico-religieuse, de la stèle de NIGDE 2 aux reliefs d'Ivriz et d'Ambarderesi : Tarhunt est ici clairement un dieu-paysan, pacifique et désarmé, terrestre car « descendu » de son animal totémique. Les épis de blé se sont substitués au foudre ; la main droite, qui tient habituellement et de manière menaçante la double hache, s'est abaissée et tient la vigne ; la faucille a remplacé l'épée. C'est une divinité bienveillante et agraire. Citons ici René Lebrun : « [Tarhunt de la vigne] est ainsi le maître du pain et du vin, tout comme de la pluie bienfaisante qui assure la germination »¹⁴³⁰.

Certains motifs et symboles s'inscrivent dans le vieux fond anatolien de l'âge du bronze et appartiennent à l'imagerie mentale hourrite, louvite et hittite. D'autres, comme la faucille à pommeau en forme de tête d'oiseau, sont des objets bien attestés dans le Proche-Orient ancien. Ils entretiennent tous des liens étroits avec les notions d'équilibre cosmique et de fertilité. Avant de les détailler, une remarque s'impose : soit on part du constat selon lequel ces motifs sont de simples éléments décoratifs, placés ici plus ou moins « artificiellement » par les sculpteurs, soit on les considère comme ayant une portée symbolique, comme des éléments signifiants aux yeux des « spectateurs » contemporains de l'âge du fer. En étant bien conscient des limites de cette dernière méthode, c'est bien cette analyse sémiotique qu'on se propose d'appliquer ici. C'est celle que des historiens comme Michel Pastoureau (sur la symbolique des couleurs, comme le bleu ou le noir, ou

¹⁴³⁰ Lebrun 2013, 297-298.

des animaux, comme l'ours par exemple)¹⁴³¹, Georges Duby (sur les cathédrales et le « pouvoir des images »)¹⁴³² ou Jérôme Baschet (sur l'iconographie médiévale et la symbolique romane)¹⁴³³ ont toujours préconisé. On peut ainsi synthétiser les différents éléments comme suit :

1° La faucille, attribut majeur de ce dieu-paysan, avec un pommeau en forme de tête d'oiseau, est visible sur une statue d'Assurnasirpal II, de même que sur plusieurs *kuduru* babyloniens¹⁴³⁴. La statue du roi assyrien est décrite ainsi par Agnès Spycket : « il porte au poignet droit un large bracelet à rosace centrale [d'ailleurs un autre motif de fertilité, de bourgeonnement] et son bras qui tombe le long du corps tient verticalement une faucille circulaire sur trois-quart de cercle, à manche plat incurvé vers l'arrière et terminé par une tête d'oiseau [...]. La lame est ornée sur l'extérieur d'un motif en forme d'aigrette, bien visible sur une plaque d'ivoire représentant le roi »¹⁴³⁵. On sait en outre que pendant la fête assyrienne des récoltes ou durant « la fête de la faucille » hittite, le roi coupait le premier épi avec ce type de faucille sacré. L'objet, traditionnellement tenu par des souverains, a donc été transposé par Warpalawa comme attribut divin de Tarhunt, et c'est le dieu qui vient d'accomplir ici le geste de la fauche des prémices de la moisson. Il n'est toutefois pas assuré que le roi de Tuwana ait directement emprunté cette faucille à pommeau en tête d'oiseau à son homologue assyrien. Des têtes d'oiseaux sont connus pour décorer des pommeaux d'épées mais aussi, ce qui nous intéresse davantage ici, certains modèles du *GIŠkalmush* du grand roi hittite (possible lien avec l'oiseau solaire *kalmuši*, utilisé comme offrande lors de certains rites), comme sur un sceau de Mursili III par exemple. Les 12 dieux de Yazilikaya tiennent dans leurs mains une *harpès*, de même que le dieu de l'orage sur une orthostate de Malatya¹⁴³⁶, objet qui n'est pas sans évoquer une faucille ou une serpe. Souvenons-nous que dans le mythe d'Ullikumi, alors que l'ensemble de la société divine est menacée par le dieu-pierre, Ea fait apporter « l'ancien couperet de cuivre avec lequel les anciens dieux ont séparé le ciel de la terre », ce qui évoque bien à nouveau une serpe. Citons Pierre Chuvin : « c'est avec cette arme que le dieu de l'orage sera [probablement, car la fin du texte correspond est manquant] définitivement vainqueur d'Ullikumi, réduit [par le « couperet » d'Ea, qui a séparé Ullikumi d'Ubelluri] à l'état de simple bloc de diorite par la faucille magique »¹⁴³⁷. Dans le cadre mythique et les schémas de pensée anatoliens, la faucille est donc un attribut divin, notamment du dieu de l'orage hurrite Teshub, utilisé tour à tour pour organiser le cosmos et établir son équilibre (séparation ciel / terre) ou détruire un dieu monstrueux, qui justement menaçait un certain équilibre¹⁴³⁸. Il est donc relativement logique qu'on la retrouve en Cappadoce à l'âge du fer accrochée à la ceinture d'un dieu de l'orage agraire.

¹⁴³¹ Voir sa préface « L'historien face à l'animal », dans *L'ours, histoire d'un roi déchu*, Seuil, Paris, 2007, 11-20.

¹⁴³² Voir par exemple De La Roncière (C.M.) et Attard-Maraninchi (M.F.), *Georges Duby : l'art et l'image, une anthologie*, Parenthèses, Marseille, 2000, 28 en particulier (« depuis un quart de siècle [...], depuis que se sont vigoureusement développées à ses côtés deux disciplines, la sémiotique, aidant à interpréter les signes visuels, et l'archéologie [...] l'historien, de plus en plus, regarde ». Voir aussi Duby (G.), *Le Temps des cathédrales*, Paris, 1976.

¹⁴³³ Baschet (J.), *L'iconographie médiévale*, Folio Histoire, Paris, 2008.

¹⁴³⁴ Sahin 1999.

¹⁴³⁵ Spycket 1981, 364.

¹⁴³⁶ Instrument proche de la faucille, qui servait d'arme.

¹⁴³⁷ Chuvin 2013, 15.

¹⁴³⁸ Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Cronos châtie (« faucha le bourses de ») son père avec « une longue serpe aux dents aiguës ». Du sang du Ciel naissent des figures divines en liens profonds avec l'équilibre du monde, la fertilité et la fécondité, à savoir les Erinyes, les Géants, les Nymphes Méliennes et la déesse de l'amour et du désir, Aphrodite. En Grèce, l'attribut de Cronos était la faucille, et ce dieu était aussi un dieu des moissons et des récoltes (voir Sahin *ibid*).

2° L'oiseau dont la tête forme le pommeau de cette faucille semble être un rapace, comme l'indique son bec recourbé. Cet élément, ajouté à l'ample plumage bien visible sous le coude du dieu, pourrait évoquer plus précisément un aigle. Comme examiné en partie III (3.5.5, 3. et note xix), l'aigle est un motif récurrent et pluri-millénaire en Anatolie. Il peut être associé au pouvoir royal, aux montagnes, aux divinités tutélaires et à Kubaba¹⁴³⁹. C'est donc un motif habituel et certainement signifiant aux yeux des populations cappadociennes de l'âge du fer. Dans les rituels hittites (rituel de fondation, Fête du Mois...), c'est un des principaux intermédiaires entre le grand roi et les dieux : il vole vers Hattusha ou vers le monde souterrain avant de revenir vers le roi, est chargé d'apporter au souverain « de longues années ». C'est donc également dans ces fonctions d'intermédiaire (la faucille portant son effigie vient d'être utilisée par Tarhunt pour couper les épis que le dieu tend au souverain), rapace proche des cieux et du soleil, qu'on peut l'interpréter ici.

3° Le bonnet de Tarhunt montre deux étages de deux cornes chacun et quatre autres cornes (deux frontales et deux autres à l'arrière). Ce total de 8 cornes, comme évoqué en 3.5.5 (3., note xviii), est l'unique exemple dans l'ensemble du corpus néo-hittite. A l'âge du bronze, la tiare à corne(s) indique le divin ou le souverain « mort donc devenu dieu ». Les tiaras à 6 ou 8 cornes (8 pour le dieu de l'orage de la stèle de ÇAĞDIN), et même plus nombreuses encore comme sur la figure de Teshub à Yazilikaya, sont réservées aux dieux de l'orage. En général, la corne évoque le taureau - animal totémique du dieu de l'orage et forme originelle du vieux dieu de l'eau hattien Taru, qui indique son aspect terrestre et sa force fécondante¹⁴⁴⁰ - et la puissance reproductrice de l'animal. Elles expriment aussi et par extension le bétail. On retrouve donc à nouveau un vieux fond anatolien, à travers ce symbole plurimillénaire de fécondité et de fertilité, que les sculpteurs ont ici fait proliférer.

4° Déjà perceptibles sur les stèles de KEŞLIK YAYLA et de BOR 2 (mais à la différence de NIĞDE 2 et du relief de Gökbez), les volutes latérales terminant la tunique de Tarhunt sont particulièrement accentuées. Ce motif vestimentaire est à l'âge du fer endogène au royaume de Tuwana et propre à son iconographie de Tarhunt¹⁴⁴¹. Encore une fois, soit on considère ce motif comme un simple « effet de mode » vestimentaire ou « décoratif » (?), reproduit sans arrière-pensée aucune par les sculpteurs, soit il possède une signification symbolique, même indirecte. Celle-ci peut se rattacher, de manière lointaine certes, aux motifs de la volute et de la spirale, que l'on retrouve en Anatolie aussi bien sur la crosse des dieux protecteurs que sur l'extrémité du *kalmush* (= le *lituus*) du grand roi hittite, attribut par excellence de la royauté hittite¹⁴⁴², sacré et doté de forces cosmiques. Au Ier millénaire des volutes très similaires terminent les tresses des sphinxs de Kululu, géni garde-porte et protecteur par excellence, et sont là aussi particulièrement accentuées, reprenant un motif hittite attesté sur les sphinxs d'Hattusha. Dans la sémiotique générale, la spirale est liée aux notions de cycle, d'ancien et de nouveau, d'achèvement et de recommencement, aspects qui à nouveau s'appliquent bien à une divinité agraire, garante des cycles de la nature et de l'équilibre du monde. Pour citer Roland Barthes, « la spirale [...] est dialectique : sur la spirale, les choses reviennent, mais

¹⁴³⁹ Voir par exemple Collins 2004.

¹⁴⁴⁰ Green 2003, 288.

¹⁴⁴¹ Ces volutes figurent sur certains kilts des dieux de Karkemish mais jamais elles ne sont aussi accentuées.

¹⁴⁴² Alp 1947, 164.

à un autre niveau ; il y retour dans la différence, non-ressassement dans l'identité [...]. La spirale règle la dialectique de l'ancien et du nouveau »¹⁴⁴³.

Pour résumer, faucille, aigle, corne(s) et spirale, qui font ici partie intégrante de l'iconographie de Tarhunt, sont des symboles riches d'interprétation et selon nous plus ou moins immédiatement signifiants pour le public visé par la propagande et l'idéologie politico-religieuse de Warpalawa. Ces motifs nous ramènent quasi-systématiquement vers les notions de protection divine bienveillante, de fertilité, de fécondité et d'équilibre cosmique.

2. Une démonstration de la richesse et du multiculturalisme du souverain.

De son côté, le souverain, en habit sacerdotal, démontre non seulement sa *pietas*, la protection divine dont il bénéficie et ses liens « artistiques » - et, indirectement, politiques - avec les cadres hittite, phrygien, urartéen et assyrien, mais surtout sa grande richesse et celle de son royaume, ce qui nous ramène vers cette thématique générale de prospérité, de fécondité et de fertilité¹⁴⁴⁴.

Sur son portrait se côtoient vêtement et bijoux luxueux (boucle d'oreille, lourd collier, bracelets au poignet et au bras, escarboucle frontale, fibule ouvragée, chaussures et tiare finement brodées, ceinture ornée...) mais aussi symboles de lumière et de fécondité (motifs « solaires », en losanges...). Là encore, les jeux d'échos illustrent indirectement son rôle agraire : les grains ou boutons de sa fibule, de sa ceinture et de son escarboucle évoquent les raisins des grappes tenues par le dieu ; certains motifs de son châle comme de sa robe, de même que les cordes tombantes de sa ceinture, reprennent les tiges ou les épis d'orge...

3. Une « fête du SAHANA », fête agricole ?

Venons-en maintenant au possible festival agricole dont les reliefs d'Ivriz et d'Ambarderesi pourraient figurer des étapes. On a déjà évoqué ces étapes, en les interprétant comme une ascension rituelle de la montagne par le souverain, du sanctuaire « inférieur » vers une possible table d'offrande dominant la vallée, puis vers un sanctuaire « supérieur » dans les gorges d'Ambarderesi. Cette ascension rupestre, destinée à provoquer la (les) théophanie(s) du Tarhunt du Vignoble, pourrait être en lien avec une fête agraire, type « fête de la moisson » ou « fête de la faucille ». Mais cette interprétation dépend aussi en partie de la traduction exacte de l'inscription IVRIZ 1 A.§ 2, qui demeure à ce jour très problématique et dont voici la translittération et la traduction proposées par J.D. Hawkins : « *wa/i-tu LONGUS?(-)tâ-ia(-) sa-ha-na PONERE-tu-u?* », « pour lui, qu'il(s) pose(nt) de longs (?) SAHANA (?) »¹⁴⁴⁵. Michel Mazoyer propose « pour lui pose le grand SAHANA ? »¹⁴⁴⁶. L'ordre de lecture, le sujet de la phrase

¹⁴⁴³ Voir Barthes (R.), *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, 58-59..

¹⁴⁴⁴ Mazoyer 2012, 245 : si plusieurs interprétations de l'auteur sont clairement selon nous à écarter (« le roi Warpalawa [...] placé sur une rocher, expression de la souveraineté » ?, dieu qui « porte une arme à la ceinture, qui constitue un des attributs traditionnels du dieu », Tarhunt du Vignoble = Telipinu...), nous suivons l'auteur lorsqu'il dit « le roi Warpalawa est richement vêtu, en habit sacerdotal, expression de la richesse du royaume ».

¹⁴⁴⁵ Hawkins *CHLI*, 517.

¹⁴⁴⁶ Mazoyer *ibid.*

(Warpalawa ou Tarhunt) et surtout le terme SAHANA restent peu clairs. Nous nous bornerons donc à suggérer, avec prudence, une ou plutôt plusieurs possibilités.

Hypothèse 1 : si on considère que le « pour lui » se réfère au dieu et que le sujet de la phrase est ensuite Warpalawa, on pourrait obtenir « pour [Tarhunt], [Warpalawa] met en place / crée / institue le grand SAHANA » ou « que pour [Tarhunt], se tienne un grand SAHANA ». Ce dernier terme rappelle le *šahhan* hittite, à savoir une taxe en nature, qui était avec le *luzzi* (la « corvée ») l'une des deux formes d'obligations féodales dont les sujets du grand roi devaient s'acquitter. Au II^e millénaire, le terme n'est toutefois jamais employé au pluriel et ne désigne jamais une obligation royale envers les dieux, bien que le sens ait pu changé à l'âge du fer¹⁴⁴⁷. Mais il existait également à l'âge du bronze une « fête du *šahhan* », litt. « fête de la maisonnée », lorsqu'une femme devenait « maîtresse de maison », par maternité ou mariage, donc à l'occasion de la création d'un nouveau foyer dans une communauté¹⁴⁴⁸. On pourrait ainsi suggérer un sens type « [Warpalawa] crée / célèbre la longue / grande fête des *sahana* » ou « que pour [Tarhunt] se tienne, se déroule une grande fête des *sahana* », peut-être un festival « des saisons » ou « des moisons [nouvelles] », avec la notion de recommencement, de renouveau, de cycle de la vie.

Hypothèse 2 : si on considère en revanche que « pour lui » se réfère au roi, et que le sujet de la phrase est alors Tarhunt, on obtient « pour [Warpalawa], que [Tarhunt] pose / place / accorde (?) de longs / grands / abondants *sahana* ». Dans ce cas, et d'après l'étymologie du terme hittite *šahhan* dégagée ci-dessus, plusieurs possibilités : soit le terme est à comprendre comme « taxes en nature » donc ici plutôt « fruits de la terre » (céréales, vignes...), ce qui concorderait avec la scène figurée sur le relief, soit il signifie « maisonnée », donc peut-être « descendance, progéniture », qui ferait écho à la terminologie de BOR 2 (« lorsqu'il était fils de la maison... » i.e « prince »).

Difficile voire impossible de trancher en faveur de telle ou telle interprétation, mais les deux significations (par extension) de *sahana*, « fête du *sahana* » comme festival agricole d'un côté, ou « taxes / fruits de la terre » de l'autre, me semblent les plus appropriées ici. Toutes deux nous ramènent vers les figures du roi-paysan et du dieu-paysan, au sein d'un sanctuaire comme on l'a vu marqué par l'eau, la fertilité et l'abondance.

Un dernier indice pourrait toutefois nous faire pencher en faveur de l'interprétation de *sahana* comme étant « les fêtes des *sahana* », autrement-dit un festival religieux. Des recherches récentes ont démontré que la fête du *šahhan* citée précédemment faisait aussi partie intégrante des fêtes dédiées à la déesse louvite Huwassanana, principale divinité du panthéon local d'Hupisna-Ereğli, bien connue en Cappadoce car intégrée au panthéon d'état hittite et qui figure comme témoin de plusieurs traités impériaux, toujours avec l'épithète « d'Hupisna »¹⁴⁴⁹. Or Ereğli n'est qu'à quelques km seulement du sanctuaire d'Ivriz et la déesse Huwassanna, de même que les textes CTH 690 à 694 (dont une description de la fête du *šahhan* en CTH 693), appartiennent bien d'après Manfred Hutter à une religion et à un cadre clairement louvites¹⁴⁵⁰. Ainsi, un tel festival religieux aurait pu au I^{er} millénaire se maintenir à Hupisna-Ereğli, et/ou Warpalawa a pu le réutiliser ici pour

¹⁴⁴⁷ Hawkins *ibid*, 518. L'auteur propose également une autre possibilité, qui annulerait alors les débats autour du terme *sahana* : « LONGUS(-) *taiashan*, peut-être une forme en *-sha-* » (cite Starke 1979).

¹⁴⁴⁸ Jie 1990.

¹⁴⁴⁹ Hutter 2013, 180-183.

¹⁴⁵⁰ *Ibid*, 189.

en faire une fête dédié à son dieu de l'orage, peut-être en lien avec l'agriculture et les nouvelles récoltes.

4.3 La justice et le « bon gouvernement » : des structures du pouvoir des rois et des élites entre permanences et mutations, entre traditions et innovations.

Les deux premiers pans de ce tryptique propagandiste, à savoir la montagne et la vigne, ont à travers les liens qu'ils entretiennent avec les figures dirigeantes illustré une idéologie politico-religieuse, des langages et des images des pouvoirs, entre permanences et mutations. Là où la montagne, ses cultes, ses aménagements et la figure du « roi sur la montagne » montraient une conservation très forte des traditions hittites, louvites et hourrites de l'âge du bronze, la vigne, l'orge et ses usages ont révélé une propagande agraire non pas totalement nouvelle, mais en partie innovante et surtout envahissante par rapport au II^{ème} millénaire, qui nous a permis d'entrevoir quelques aspects de la nouvelle pensée politique qui se forme progressivement durant l'âge du fer.

Le dernier volet est constitué par ce que nous qualifions de « bon gouvernement ». A ce concept correspond tout un ensemble de fonctions, de valeurs et de qualités, dont certaines sont, là encore, héritées des pratiques politiques hittites et, souvent et plus largement, proche-orientales, mais d'autres au contraire bien nouvelles, affirmées de manière récurrente tant par les souverains que par les membres des élites. Si une partie des pratiques propagandistes et politiques générales est bien sans conteste héritée des modèles hittites de l'âge du bronze hittite, des ruptures et des innovations sont donc aussi à l'oeuvre. Elles font apparaître de nouvelles qualités morales, de nouvelles titulatures, de nouvelles figures et de nouvelles préoccupations politiques, qui sont celles d'un « *buon governo* », humain et humanisé, terrestre et davantage désacralisé par rapport à la période précédente.

Nous nous proposons ainsi de mener cette étude dans quatre directions :

1. Les permanences 1 : le poids des héritages administratifs, annalistiques et politiques hittites.

2. Les permanences 2 : archéologie du paysage et *landscape monuments*. Nous traiterons toutefois ces « héritages visibles » et ces continuités iconographiques, géopolitiques et rupestres religieuses dans une section indépendante (partie V), afin de ne pas trop nous écarter d'une analyse qui est ici fondamentalement idéologique et politique.

3. Les mutations : le « bon gouvernement », les nouvelles figures du pouvoir et les nouvelles qualités politiques.

4. Le nouveau sur l'ancien : évolutions géopolitiques, structures territoriales, titres et figures du pouvoir en Cappadoce à l'âge du fer.

4.3.1 Le poids des héritages politiques hittites : les permanences.

La plupart des écoles ont depuis longtemps démontré le poids des permanences hittites dans les images et les langages utilisés par les dirigeants des principautés anatoliennes et nord-syriennes de l'âge du fer. Ces permanences, ajoutées à l'emploi de l'écriture hiéroglyphes et de la langue louvites, à l'anthroponymie, à l'iconographie et aux fondements hittite-louvites des panthéons religieux, sont d'ailleurs les raisons majeures de

l'emploi des termes « néo-hittites » et « syro-hittites », appliqués aux entités politiques de ces régions¹⁴⁵¹.

L'idée est bien établie, selon laquelle les souverains anatoliens et nord-syriens se sont clairement considérés comme les « successeurs » de leurs glorieux ancêtres de l'âge du bronze, qu'il s'agisse des grands rois d'Hattusha, du Tarhuntassa (voir débat plus loin) ou de Karkemish, et plus généralement comme les « *Rechtsnachfolger* (« descendant de droit, successeur légitime ») de l'Etat hittite », pour reprendre un terme de Manfred Hutter¹⁴⁵².

Ces différents héritages hittites peuvent s'observer dans trois domaines :

- la gestion, l'administration et la sphère de la royauté déléguée
- des éléments de titulature et certaines formules annalistiques
- des fondements politico-religieux traditionnels et les qualités « royales » plurimillénaires (le roi guerrier « héros » et sa bravoure ; le roi chasseur ; le roi *pontifex maximus* qui démontre sa *pietas* ; le dirigeant grand bâtisseur ; la figure du souverain itinérant et marqueur de son territoire).

Dans cette étude des traditions et des influences hittites, nous proposons plus loin partie V une étude comparée de ce que nous appelons « l'héritage visible », mettant en regard les sources monumentales de l'âge du fer cappadocien d'une part, et d'autre part les monuments et inscriptions des grands rois d'Hattusha, mais aussi ceux des grands rois du Tarhuntassa.

1. Gestion, administration et pouvoir délégué : l'administration des grands rois d'Hattusha comme modèle.

Comme observé en 3.2.2, plusieurs souverains cappadociens ont bien tenté au VIII^{ème} siècle (Tuwati et Wasusarma au Nord, Warpalawa II à Tuwana) de reconstruire, certes de manière éphémère, les fondements d'un pouvoir plus ou moins centralisé, reposant sur des administrations locales structurées et des liens de vassalités sinon « féodaux » du moins « proto-féodaux ». Or la quasi-totalité des titres portés par ces fonctionnaires, de même que leurs rôles, sont directement reliables à l'administration centralisée des grands rois d'Hattusha. En cela, il y a bien de la part de ces souverains imitation de la gestion et de l'organisation politique de leurs grands prédécesseurs, que les rois et gouverneurs en question soient des descendants directs des dirigeants locaux des *tapariya* de l'empire hittite ou qu'ils se soient inspirés des inscriptions impériales et/ou des archives hittites, dans le cas supposé (et fortement supposable) d'une conservation d'une partie de celles-ci.

Premièrement et bien que ces aspects demeurent propres à tout système féodal ou monarchique, le fait pour un fonctionnaire de rendre compte d'une situation locale à son souverain par des lettres (lettre sur plomb de KIRŞEHİR), la figure du roi qui se déplace chez un de ses subalternes pour lancer des politiques de grands travaux (KARAHÖYÜK, ÇİFTLIK, peut-être KAYSERI) ou le récompenser pour sa fidélité, en lui confiant de

¹⁴⁵¹ Voir les concepts de *späthethitische (Bildkunst...)*, litt. « hittite-tardif » chez Akurgal 1949 puis Orthman 1971 ou Bittel 1976, puis *neuhethitisch*, anglais *late hittite art* puis *neo-hittite (kingdoms...)*, par ex. Bryce 2012, italien (*statti...)* *neo-ittiti*, par ex. Jasink 1995...

¹⁴⁵² Hutter 2001b, 175. Même idée chez Hutter-Braunsar 2006, 111-112 : « les souverains des cités Etats et principautés néo-hittites se voyaient comme des descendants directs de leurs grands prédécesseurs du Nouvel Empire ». *Idem* Yigit 2000, 177, ou Simon 2011, 238.

nouveaux territoires (KARAHÖYÜK à nouveau, BULGARMADEN, qui est bien en un sens un « *donation text* »¹⁴⁵³) ou en le gratifiant d'un nouveau titre (KULULU 4), la terminologie des liens vassaliques (subordination / domination, don / contre-don...) entre un « serviteur », qui se présente comme « cher aux yeux de... », et son « seigneur », qui est en retour « bon envers... » celui-ci¹⁴⁵⁴, la distribution de terres et de cadeaux divers de la part du dirigeant ou encore le prélèvement de taxes type *sahhan* (documentation sur plomb de Kululu) sont autant de pratiques politiques courantes chez les grands rois hittites, démontrant qu'il y a bien continuité.

Deuxièmement et comme évoqué ci-dessus, des titres auliques, les termes exprimant la détention d'un pouvoir à l'échelle locale ou renvoyant à des prêtrises et au fonctionariat général (scribe, intendant...) et certains grades militaires trouvent soit des équivalences strictes soit des parallèles hautement concordants dans le panel administratif et aulique de l'âge du bronze hittite. L'exemple le plus frappant est la construction MAGNUS + complément de fonction, « Grand de / de / des... », équivalent exact du hittite GAL + complément, que l'on retrouve en Tabal dans les titres suivants :

- « MAGNUS + *ra/i-ia-li-* », l'administrateur **uriyal(l)i-* (documentation sur plomb de Kululu et lettre de Kirşehir)

- « *a-[sa?-tara/i?](-)MAGNUS+RA/I?-ia (?)* » (Kululu)

- « MAGNUS.URCEUS », probable « Grand des échansons » (SUVASA B)

- « MAGNUS-*zi/a* (ANIMAL) EQUUS-*ta-* », le « Grand des chevaux » (TOPADA)

- « EXERCITUS -*la/i/u-na* MAGNUS + *RA/I-za-sa* », le « Grand de l'armée », un haut-gradé militaire (PORSUK)

- „MAGNUS.CENTUM“, litt. « Grand de 100 », donc un probable « capitaine de cent [soldats] » (SUVASA D).

Sans revenir sur l'étude systématique de chacun des titres, déjà effectuée en 3.2.2, on peut résumer les principales équivalences dans le tableau page suivante. Une remarque préalable s'impose toutefois : certains de ces titres semblent à première vue trouver des équivalents assyriens, ce qui a pu pousser des écoles à les identifier comme des influences directes des structures politico-administratives élaborées par les souverains assyriens sur celles des dirigeants néo-hittites¹⁴⁵⁵. Or il faut garder à l'esprit que nombre d'entre eux étaient déjà totalement intégrés et utilisés dans les sources cunéiformes des derniers siècles de l'empire hittite. Un bon exemple ici est le (LIGNUM)*sukala-* (« vizir »), pour lequel Giusfredi laisse la question ouverte (transmission hittite ou influence néo-assyrienne ?), titre que les Hittites eux-mêmes ont emprunté à l'akk. *šukkallu*, sum. SUKKAL, probablement via le hourr. *šukkalli-*.

¹⁴⁵³ Simon 2014b., 151. En ce sens, l'inscription rupestre de BULGARMADEN est à rapprocher d'une autre inscription rupestre plus tardive (deuxième moitié du VII^e s.), écrite en phénicien sur trois faces, celle de Cebelireis Dağı (royaume de Que, Cilicie trachée, à l'est d'Alanya ; cf Mosca et Russel 1987), gravée à 750 m d'altitude, dans laquelle il est question de ventes de terres arbitrées par le roi. On observe ainsi une même pratique de mise sur pierre d'actes de donations royales ou d'arbitrage foncier, au coeur même des territoires concernés.

¹⁴⁵⁴ Voir par exemple TASCI A (inscription rupestre faisant partie de cet « héritage visible »), où le « Zida, le LU.MESEDI » est présenté par sa descendante comme « le serviteur du Grand Roi Hattusili ».

¹⁴⁵⁵ Hypothèses et conclusions dominantes de Giusfredi 2010, par exemple.

**Quelques titres administratifs en Cappadoce à l'âge du fer :
domaines et propositions de correspondances Cappadoce au Ier millénaire /
empire hittite du IIème millénaire.**

Domaine :	Titre louvite tabalien :	Titre hittite (<i>idem</i> = équivalence stricte / <i>proche</i> = proximité) :
Aulique (implique aussi des fonctions de commandement, dans certains cas militaires)	MAGNUS.URCEUS	<i>Idem</i> + équivalent probable du GAL.SILA.SU.DU8.A, « chef des échansons ».
	Seigneur de maison	<i>Idem</i> = GAL DUMU/MEŠ É.GAL, « chef du personnel du palais »
	Vizir (LIGNUM <i>sukala</i>)	<i>Idem</i> (hourrite <i>šukkalli</i>)
Administration locale, gouvernorat	Gouverneur (<i>tapariyali</i>)	Idem (étaient à la tête des <i>tapariya</i> -impériales : « province, district administratif, circonscription »)
	Maire, responsable local (<i>haziani</i>)	Idem = hazannu
	le <i>uriyal(li)</i>	Idem = uri(y)anni ? = hitt. ABUBITU(M), responsable notamment de l'approvisionnement en nourriture d'une ou plusieurs villes
	Seigneur des porteurs de pithos	Idem
Armée	Grand des chevaux	<i>Idem</i> = GAL <i>sisê</i>
	Grand de l'armée	<i>Proche</i> EN.KARAŠ (« Seigneur de l'armée »)
	Grand de 100 [soldats]	<i>Proche</i> UGULA LÚMEŠ LIM (« officier [en charge de] 1000 [hommes] »)
Autres titres de fonctionnaires	Scribe (SCRIBA- <i>la</i>)	Idem (SCRIBA- <i>la</i> = * <i>tuppala</i> -)
	Prêtre (SACERDOS)	Idem

Pour finir, on peut remarquer que les fonctions des personnages correspondant à l'administration locale et au gouvernorat sont, à l'époque tardive (le « Seigneur des porteurs de pithos » de la stèle de KARAHÖYÜK) comme au VIIIème siècle (*tapariyali*, *haziani*, autres « serviteurs de... » des inscriptions de Tuwana ou du Tabal sous Tuwati et Wasusarma), tout à fait analogues à celles qu'occupaient les hauts-fonctionnaires locaux de l'époque impériale, comme les BEL.MADGALTI, à savoir des fonctions militaires (constructions ou reconstructions de forteresses, surveillance des frontières, entretien des équipements...), civiles (de nature économique et financière, agricole, industrielle...) et

religieuses (institutions de rituels, y compris pour l'avenir, constructions ou reconstructions de temples, érections de stèles...).

2. Des titulatures et des formules annalistiques en grande partie héritées : une conservation des archives hittites ?

Les héritages politiques hittites s'observent également dans le réemploi par les souverains tabaliens de deux ensembles d'éléments : des titres exprimant la souveraineté d'une part, des formules annalistiques légitimatrices et propagandistes de l'autre.

a) Titres et épithètes : « Grand roi », Héros », « aimé du dieu X » et « aimé des dieux ».

Le souverain du Tarhuntassa Kurunta, mort autour de 1220, s'était déjà approprié ou plutôt vu concéder par le grand roi d'Hattusha deux éléments de la titulature impériale¹⁴⁵⁶ : « Grand Roi » (MAGNUS.REX) et « Héros » (hitt. cun. UR SAG, louv. *hastala/i-*), comme on peut le voir sur le relief rupestre d'HATIP et sur ses sceaux¹⁴⁵⁷. Les autres titres et épithètes propres à la titulature impériale (Mon Soleil, Labarna, « roi du pays de Hatti » et « aimé du dieu de l'orage ») ne sont pas attestés pour Kurunta, indice d'une coexistence plus ou moins pacifique entre souverains, réfutant l'hypothèse d'un coup d'état. Remarquons que la titulature de Kurunta à HATIP semble, par souci propagandiste et légitimiste, calquée sur celle de son père Muwatalli II visible à SIRKELI : « Kurunta, Grand Roi, Héros, fils de Muwatalli, Grand Roi, Héros » / « Muwatalli, Grand Roi, Héros, [fils de] Mursili, Grand Roi, Héros ». Imitation et volonté de démontrer sa légitimité en tant que « Grand Roi » semblent donc manifestes de la part de Kurunta. Ce même Kurunta, ou plus probablement l'autre fils de Muwatalli, l'usurpateur Mursili III, pourrait avoir fait de même sur le relief SIRKELI 2, mais ce dernier, possible victime de *damnatio memoriae*, est trop dégradé pour pouvoir en juger.

Son descendant, Hartapu (fin du XIII^e ou XII^e siècles ?), reprend ces deux éléments à KIZILDAĞ-KARADAĞ et BURUNKAYA, mais cette fois en y ajoutant la quasi-totalité des titres et épithètes impériaux, la titulature la plus complète étant celle qui introduit KIZILDAĞ 4¹⁴⁵⁸ : « Mon Soleil, Grand Roi, Hartapu, Héros, aimé du dieu de l'orage, fils de Mursili, Grand Roi, Héros ». Ces éléments, ajoutés au réemploi d'autres expressions (« celui qui conquis tous les pays » ou « par la bonté du dieu de l'orage »), titres (« le VITELLUS.*285 ») ou épithètes (« le *416-*wa/i-ni* », « le Tawani » ?) caractéristiques des textes impériaux de Tudhaliya IV (YALBURT) et de Suppiluliuma II (SÜDBURG), montre bien qu'Hartapu s'est clairement considéré, peu avant, peu après ou peut-être en même temps que la chute de l'empire hittite, comme un « nouvel empereur », qui a profité de l'affaiblissement de Suppiluliuma II pour étendre ses territoires au delà des frontières nord-est du Tarhuntassa, comme l'indiquent l'inscription rupestre de

¹⁴⁵⁶ Sur l'hypothèse probable de la coexistence plus ou moins pacifique entre les deux « grands rois » (et même trois, à savoir à Hattusha, au Tarhuntassa et à Karkemish = la « triarchie » de Jacques Freu 2012, 30), voir Singer 1996, 65, Mora 2003, 290 et 296, Giorgieri et Mora 2010.

¹⁴⁵⁷ Singer 1996, 70-71.

¹⁴⁵⁸ Noter que le nom Hartapu est systématiquement écrit dans un cartouche, exacte reproduction des cartouches hittites impériaux (Hawkins CHLI, 440).

BURUNKAYA et les proclamations de conquêtes nouvelles à KIZILDAĞ 4 (« celui qui a conquis [...] le pays de Masa pour toujours »¹⁴⁵⁹).

Hartapu ne s'est toutefois pas attribué les titres classiques des grands rois de Hattusha, qui sont « labarna » et « roi du pays du Hatti ». Il ne s'est ainsi semble-t-il pas considéré comme un nouveau souverain de la partie septentrionale de l'Anatolie, mais bien comme dominant un nouveau royaume, un nouvel « empire », par extension du Tarhuntassa originel¹⁴⁶⁰. Par la réutilisation des titres, épithètes et expressions caractéristiques des grands rois d'Hattusha, il a surtout selon nous voulu démontrer qu'il était le nouvel homme fort de la région (« celui qui conquis tous les pays », « le VITELLUS.*285 » et « le *416-*wa/i-ni* », trois éléments ici associés au thème de la conquête militaire) et que les faveurs dispensées par certains dieux souverains (de manière indirecte le dieu-soleil via l'épithète de la « royauté solaire » dUTU.ŠI, « Mon Soleil », et de manière directe, le « dieu de l'orage *muwatalli* », « puissant », et « le dieu de l'orage du Ciel ») avaient en un certain sens « changé de camp ». Son père (ou ancêtre) Mursili est lui aussi qualifié de « Grand Roi, Héros » (KIZILDAĞ 3, 4 et 5 + BURUNKAYA).

Peu après, dans le courant du XII^e siècle, on retrouve le titre « Grand Roi » désignant le souverain Ir/Ari-Tesub (louv. Yara Tarhunda) cité sur la stèle de KARAHÖYÜK-ELBISTAN § 2 : « ...] Ir-Tesub, le Grand Roi, vint visiter le pays POCULUM ». Les spécialistes restent encore divisés sur l'identification de ce souverain, mais nous souscrivons à l'hypothèse de Jacques Freu, reprenant J.D. Hawkins (hypothèse n° 2 de Trevor Bryce), qui fait de lui un roi du Tarhuntassa, descendant d'Hartapu¹⁴⁶¹. Ce titre MAGNUS.REX, qui exprime aussi dès l'âge du bronze une hégémonie évidente et des liens de vassalité¹⁴⁶², se maintiendrait ainsi en Anatolie centrale et méridionale de Muwatalli II à Kurunta, de Kurunta à Mursili (IV) et Hartapu, et de Hartapu à Ir/Ari-Tesub.

Or quatre siècles plus tard, plusieurs souverains tabaliens font revivre deux éléments des titulatures observées ci-dessus :

1. « Grand Roi »
2. « Héros »

1. Wasusarma d'abord, qualifié de « roi » à SULTANHAN¹⁴⁶³, devient « Grand Roi, Héros » à TOPADA, SUVASA B (un des personnages se dit « MAGNUS.URCEUS de Wasusarma, Grand Roi, Héros »), peut-être à GEMEREK, GÖSTESIN et à KURUBEL, et qualifié également, toujours à TOPADA, son père Tuwati de « Grand Roi, Héros ». Introduisant cette inscription rupestre, sa titulature et sa généalogie s'inscrivent dans un cartouche (« [Grand R]oi, Wasusarma, Grand Roi, Héros, fils de Tuwati, Grand Roi, Héros ») qui reprend clairement à la fois les exemples hittites impériaux et ceux des grands rois du Tarhuntassa comme Hartapu à KIZILDAĞ-KARADAĞ. Il y a là encore

¹⁴⁵⁹ Lecture de Poetto, validée par Hawkins *CHLI*, 441.

¹⁴⁶⁰ Freu 2005, 408 : « un nouveau territoire s'étendant du Tuz Gölü jusqu'aux hauteurs du Taurus ».

¹⁴⁶¹ Resp. Freu 2005, 407 et 2012, 37-38 ; Hawkins 1988, 102-107 et *CHLI*, 288 + n. 75, 291 et 429 + n. 60 ; Bryce 2012, 86-87. *Contra* Simon.

¹⁴⁶² Houwink Ten Cate 2007. Pour l'auteur, le concept hittite de « Grande Royauté » porte des notions à la fois de succession légitime et de loyauté obligatoire de la part des vassaux du « Grand Roi ».

¹⁴⁶³ Noter que l'inscription est à cet endroit très dégradée. Il semble contenir deux mots, dont probablement le terme « roi » (Hawkins *CHLI*, 468), laissant l'espace pour le possible signe MAGNUS.

claire volonté de s'inscrire dans une continuité et une filiation, que cette dernière soit réelle ou, plus vraisemblablement, symbolique et légitimatrice¹⁴⁶⁴.

Plusieurs auteurs soutiennent que Wasusarma a repris ce titre en s'inspirant directement des monuments d'Hartapu visibles à KIZILDAĞ, à KARADAĞ et surtout à BURUNKAYA, qui se situe à moins de 30 km de l'inscription de SUVASA¹⁴⁶⁵. Une éventuelle conservation d'une partie des archives voire de sceaux hittites impériaux n'est toutefois pas à exclure non plus (voir plus loin), de même qu'une imitation directe des titulatures impériales, similaires et visibles à FRAKTIN (cartouche « Grand Roi, Hattusili, Grand Roi »), TAŞCI (TAŞCI A « Grand Roi, Hattusili, Grand Roi, Héros ») ou, pour Tudhalia IV, à KARAKUYU (cartouche complet « Mon Soleil, Labarna, Grand Roi, Héros, Tudhalia, Labarna, Grand Roi, Héros, [fils de] Hattusili »), barrage qui se situe à une quarantaine de km à l'est de la capitale de Wasusarma, Kululu, et de l'inscription de GEMEREK. Jacques Freu par exemple penche en faveur de cette dernière possibilité¹⁴⁶⁶, que nous privilégions également. Quoiqu'il en soit et comme on l'analyse en appendice (3.) plus loin, les monuments et inscriptions rupestres de la fin de l'âge du bronze ont clairement joué, pour reprendre Zsolst Simon, un « *Vermittlerrolle* » pour nombre d'états néo-hittites¹⁴⁶⁷.

Quoiqu'il en soit, l'utilisation par Wasusarma du titre « Grand Roi », acte que Mark Weeden interprète à la suite de Weippert comme étant une des causes de la déposition du roi tabalien par Tiglath-phalazar III en 730 av. J.C.¹⁴⁶⁸, est l'unique occurrence de ce titre de l'âge du bronze dans l'ensemble des états néo-hittites, à l'exception de la stèle archaïque de KARKEMISH A4b § 1¹⁴⁶⁹, mais aussi, fait remarquable bien qu'indirect, de l'inscription d'AKSARAY § 6 : « tous les grands rois et les rois admiraient ma cité ». Sur ce passage, Hawkins comme Giusfredi s'étonnent de la mention par le roi Kiyakiya d'un tel titre à une époque où les « Grands Rois » avaient disparu, ce qui pousse le second à émettre l'hypothèse selon laquelle les « grands rois » en question pourraient désigner les souverains assyrien et uratéen¹⁴⁷⁰. Mais vu l'emploi du verbe au passé et du fait de la mention par Wasusarma à TOPADA de Kiyakiya comme faisant partie de ses « alliés », on peut considérer sans réel problème que l'auteur de l'inscription d'AKSARAY fait bien allusion aux « Grands Rois » du Tabal. Il est enfin remarquable que ni Tuwati, ni Wasusarma ne se qualifient – ni ne sont qualifiés par leurs subordonnés – jamais de *tarwani*, mais toujours de « DOMINUS » (« seigneur »), de « roi » ou justement de « Grand Roi », nouvel indice de l'utilisation de ce titre pour exprimer et démontrer une

¹⁴⁶⁴ Wasusarma serait ainsi un descendant direct de la dynastie royale du Hatti pour Simon 2009, 264, hypothèse sans doute à écarter (cf Giusfredi 2010, 80 ou Freu 2012, 145-147).

¹⁴⁶⁵ Hawkins 1992, 269 et *CHLI*, 429, repris par Weeden 2010, 42-43. Voir déjà Jasink 1995, 133 : ce serait à la suite de sa victoire remportée près de Topada, face aux rois coalisés de la plaine de Konya et des alentours du Tuz Gölü, que Wasusarma aurait poussé jusqu'à Kizildağ et ainsi pu examiner les inscriptions d'Hartapu. Rappelons que selon Hawkins, le relief rupestre néo-hittite gravé sur le côté du grand trône rupestre de Kizildağ, avec l'inscription KIZILDAĞ 1 (cartouche simple « Grand Roi, Hartapu, Grand Roi »), aurait été commandité par Wasusarma lui-même.

¹⁴⁶⁶ Freu 2005, 417 : l'auteur souligne « l'attachement fort des rois du Tabal pour l'empire hittite, plutôt qu'une succession durable des grands rois du Tarhuntassa ». Voir aussi Freu 2012, 146.

¹⁴⁶⁷ Simon 2011a, 231.

¹⁴⁶⁸ Weippert 1973, 49, repris par Weeden *ibid*, 42.

¹⁴⁶⁹ Même construction qu'à TOPADA : « MAGNUS.REX NP MAGNUS.REX HEROS ... NP2 MAGNUS.REX HEROS INFANS ». Voir Hawkins *CHLI*, 454.

¹⁴⁷⁰ Giusfredi 2010, 81.

autorité supérieure, se plaçant ainsi bien au-dessus des *tarwani* et même, dans le cas du titre « Grand Roi », au-dessus des « rois » locaux¹⁴⁷¹.

Remarquons au passage que Wasusarma s'inscrit dans le glorieux passé des Grands Rois hittites et de ceux du Tarhuntassa par de nombreux autres moyens : réutilisation de titres et de structures administratives caractéristiques de l'âge du bronze hittite impérial (voir ci-dessus), reprise de nombreuses expressions annalistiques typiques des textes impériaux (voir plus loin), usage des inscriptions rupestres comme « *landscape monuments* » encadrant son territoire et marquant ses (re-)conquêtes¹⁴⁷² ou ses victoires militaires (TOPADA, SUVASA et GÖSTESIN à l'ouest ; GEMEREK et KURUBEL à l'est ; peut-être ÇALAPVERDI à l'extrême-nord¹⁴⁷³), emploi délibéré d'archaïsmes dans l'écriture hiéroglyphique, démontrant ainsi la connaissance que le souverain avait de ses origines et de son passé politiques¹⁴⁷⁴. A TOPADA notamment, les spécialistes n'ont pas manqué de souligner le nombre important de ces archaïsmes¹⁴⁷⁵, avec par exemple l'écriture du *sa* avec une arche simple, caractéristique épigraphique qui se retrouve comme par hasard sur les inscriptions de KARAHÖYÜK et du groupe KIZILDAĞ-KARADAĞ, ou l'emploi du *zi* pour rendre à la fois *zi* et *za*¹⁴⁷⁶. De même à SUVASA D, avec l'emploi du terme archaïsant *ara/i*, ou encore sur l'inscription KIZILDAĞ 1, ajoutée au VIII^e siècle (voir page précédente, note 1440), où l'écriture du nom Hartapu (*ha+ra/i-tá-pu-sa*) a été strictement copiée d'après les cartouches visibles autour.

Enfin, deux derniers « titre » problématiques sont attribués à Wasusarma par un de ses subordonnés sur l'inscription SUVASA C : « [l'homme] LITUUS + AVIS, l'homme *74, le Grand Roi »¹⁴⁷⁷. Le premier est comparé par J.D. Hawkins au titre de l'inscription de KARKEMISH A6 § 1 (« DEUS.AVIS-*tanisamis* ... CAPUT-*tis* »)¹⁴⁷⁸. Il propose une traduction « *lucky man* », « homme heureux, comblé »¹⁴⁷⁹. Le second demeure en revanche très opaque. Le hiéroglyphe *74 est toutefois attesté à TOPADA § 25, introduisant la phrase « *74-*wa/i-sà*(-) ? , mais alors qu'il réduisait la région, y compris femmes et enfants en esclavage ». Au vu du contexte, une connexion avec des victoires ou une domination sur un territoire semblent possible dans les deux cas, mais il est impossible d'aller plus loin. Des liens avec les deux titres tout aussi problématiques que s'attribut Hartapu à KIZILDAĞ 4, le « *416-*wa/i-ni* », « le *tawani* » et « le VITELLUS *285 », qui figurent eux aussi en lien avec des conquêtes militaires à YALBURT et à SÜDBURG,

¹⁴⁷¹ Cette interprétation fait toujours débat aujourd'hui. Voir Weippert 1973, 48-49, suivie par Woudhuizen 2007, 23, qui la valide, soutenant que les « rois » Warpalawa et Kiyakiya sont bien des subordonnés de Wasusarma, *contra* Hawkins 1995, suivi par Weeden 2010, 43 et note 32, qui considère que le titre « Grand Roi » possède « plutôt des connotations dynastiques qu'hégémoniques ».

¹⁴⁷² Glatz 2009, 136-137 et 2011, 886-892 et Fig. 40.2, pour les « *LBA landscape monuments* » des grands rois d'Hattusha encadrant le « *hittite core* ». Pour les « compétitions politiques », via monuments interposés et leurs propagandes, entre Kurunta et Tudhaliya IV, ou entre les princes du Kizzuwatna mais aussi les rois d'Arzawa d'une part et les grands rois d'Hattusha de l'autre, voir Glatz et Plourde 2011. Pour les trois inscriptions (TOPADA, SUVASA et GÖSTESIN) comme « *threefold conqueror's installation* », voir Weeden 2010, 59.

¹⁴⁷³ Simon ECDP in 5^{ème} rencontre de l'IFEA (Istanbul, 21/11/2014).

¹⁴⁷⁴ Simon 2011a, 238.

¹⁴⁷⁵ Hawkins CHLI, 452 (un « archaïsme local et conscient ») et 460-461 (« *a deliberate attempt at archaism with varying degrees of success* »). Voir aussi Payne 2012, 54 (« *archaizing features* » et « *titles [Grand Roi, Héros] which trace back to the Hittite Empire and may have been employed to create an archaic effect* », bien que cette dernière formulation soit malheureuse et, en un sens, fort critiquable, réduisant l'emploi de cette titulature à un simple « effet » de style).

¹⁴⁷⁶ Hawkins CHLI, 461 (inscriptions de KARAHÖYÜK et du groupe KIZILDAĞ-KARADAĞ identifiées « *as ancestral to TOPADA* »).

¹⁴⁷⁷ Hawkins CHLI, 462 et Giusfredi 2010, 140.

¹⁴⁷⁸ Hawkins *ibid*, 463.

¹⁴⁷⁹ « Heureux / prospère » chez Freu 2012, 171, qui doute qu'il s'agisse là d'un véritable titre.

pourrait être également suggérés, mais là encore, toute autre analyse semble pour l'instant difficile.

2. L'épithète « Héros » (hitt. cun. UR SAG, louv. *hastala/i-*) est utilisée sur des documents plus nombreux et dans des états divers, mais il reste toutefois plus rare que d'autres titres, qui sont eux surreprésentés à l'âge du fer (« roi », « seigneur du pays de Y » ou « *tarwani* »)¹⁴⁸⁰. À considérer comme un épithète plutôt qu'un titre¹⁴⁸¹, il est employé par les rois dès Sargon Ier d'Akkad, puis emprunté à la Mésopotamie par le souverain hittite Suppuliuma Ier, avant d'entrer dans la titulature fixe des « Grands Rois » hittites. Il fait aussi partie intégrante du vocabulaire de l'épopée et des valeurs épiques (courage, force, renommée également). Pour Isabelle Klock-Fontanille, il appartient bien « au vocabulaire de la deuxième fonction dumézilienne », celle des qualités guerrières, du courage et de la bravoure au combat, mais sans apparaître toutefois à l'âge du bronze « comme une condition d'exercice de la royauté : ces qualités sont utiles pour l'avenir et elles peuvent s'acquérir, mais il ne s'agit pas d'un présupposé »¹⁴⁸². À l'âge du fer néo-hittite, il est utilisé par des souverains de W/Palastina (stèle de MEHARDE-SHEIZAR, « le Héros Taita, roi de Walistin »), de Malatya (rois Arnuwanti I, Tara, Halpasulupi, Shahu-Sahwi ? et Sa(?)tiruntiya)¹⁴⁸³, de Gurgum (appliqué uniquement à deux ancêtres de Halparuntiya, auteur de l'inscription MARAS 1, son grand-père et son arrière-arrière-grand-père)¹⁴⁸⁴ et sur des stèles de Karkemish (dynastie de Kuzi-Teshub, avec Kuzi-Teshub, Tudhalia, x-pa-ziti et Ura-Tarhunza, qui se disent tous « Grands Rois, Héros », puis dynastie d'Astiruwa, appliqué au fondateur de la lignée, « Seigneur de pays, Héros, Roi », dont une fois par le *tarwani* Kamani, qui se dit « fils du Héros Astiru », et à un fils de Sastura, peut-être Pisiri)¹⁴⁸⁵.

Avant d'étudier les occurrences tabaliennes, deux remarques peuvent être formulées concernant ces différentes attestations néo-hittites. D'une part, la majorité d'entre elles figurent sur des documents appartenant à une haute-époque (XIIème – IXème siècle), ce qui indique aussi une recherche de continuité par rapport à l'idéologie impériale. D'autre part, les attestations plus tardives, à savoir à Gurgum et pour la dynastie d'Astiruwa à Karkemish, apparaissent pour désigner les ancêtres des auteurs des inscriptions en question, sans qu'eux-mêmes ne portent l'épithète, ce qui se retrouve d'ailleurs dans une de nos sources, à BOHÇA (« Kurti, fils du Héros Ashwi(si), le roi dont on entend parler à l'Ouest comme à l'Est »)¹⁴⁸⁶. Et on note un phénomène tout à fait comparable sur les inscriptions d'Hartapu : sur les six titulatures de ce souverain, l'épithète « Héros » n'est attesté qu'une seule fois (KIZILDAĞ 4), alors qu'elle est systématiquement appliquée à son père, Mursili (KIZILDAĞ 3, 4, 5 et BURUNKAYA). Et ces dernières attestations peuvent être interprétées, là encore, comme ayant des visées légitimatrices claires, rattachant, même lointainement, ceux qui l'utilisent aux lignées paternelles, et donc indirectement à la dynastie impériale des « Héros » d'Hattusha, de la branche de Karkemish ou aux premiers dynastes du Tarhuntassa..

¹⁴⁸⁰ Jasink 1998, 88.

¹⁴⁸¹ Gonnet 1979.

¹⁴⁸² Klock-Fontanille 2001, 93.

¹⁴⁸³ Bryce 2012, 102 et 105-106.

¹⁴⁸⁴ Hawkins *CHLI*, 262.

¹⁴⁸⁵ Bryce *ibid.*, 84-88 puis 94 et 97.

¹⁴⁸⁶ Payne 2012, 97, comparait déjà BOHCA et MARASH 1, en partie à cause de cette même utilisation du titre « Héros » appliqué aux ancêtres royaux

L'épithète « Héros » est attestée à 12 reprises dans notre corpus, s'appliquant à 5 (ou 6) souverains, ce dans trois entités politiques différentes : le « grand Tabal » sous Wasusarma, le royaume d'Atuna sous Kurti et celui de Tuwana sous Muwaharani Ier et Warpalawa II. Qualifiée de « *qualità morale* » par Anna Margherita Jasink, l'épithète peut être considérée comme une « qualification propre aux souverains »¹⁴⁸⁷.

Dans le « grand Tabal » de Wasusarma, trois groupes d'inscription peuvent être distingués :

- TOPADA-SUVASA, déjà examinées plus haut, où Wasusarma se présente ou est présenté comme « Grand Roi, Héros » et dans un cas « fils de Tuwati, Grand Roi, Héros », groupe auquel on peut ajouter sans doute GÖSTESIN et KURUBEL, toutefois trop dégradées,

- SULTANHAN-KAYSERI, dans lesquelles les auteurs se présentent tous deux comme « serviteur du Héros Wasusarma »,

- KULULU 8, dans laquelle l'auteur présumé, dont le nom est perdu, se présente comme « [NP1 ... NP2 ...] le fils du Héros, serviteur de la Montagne royale Sarruma ».

Comme observé auparavant, l'auteur pourrait être soit Wasusarma lui-même, alors prince et logiquement, vu l'anthroponyme, premier prêtre du dieu Sarruma, soit un de ses fils, lui aussi prince et *pontifex primus* de la divinité. La première possibilité nous semble valide. Dans ce cas, le père de Wasusarma, Tuwati II aurait déjà repris le titre impérial « Héros », ou alors Wasusarma, déjà souverain, l'applique à son père défunt, comme le font Kamani pour son père Astiruwa (Karkemish), Kurti pour son père Ashwi(si) (Atuna) et Halparuntiya pour son grand-père éponyme Halparuntiya et son arrière-arrière-grand-père Muwizi (Gurgum).

Dans le royaume d'Atuna, une seule attestation apparaît, à BOHÇA : « Kurti, fils du Héros Ashwi(si), le roi célèbre à l'Ouest comme à l'Est ». Comme on l'a dit, le souverain attribue le titre à son père défunt, mais pas à lui-même.

Dans le royaume de Tuwana, l'épithète est, fait remarquable, l'élément le plus stable de la titulature des souverains, alors que les autres éléments « roi », *tarwani* ou « roi de Tuwana » n'ont pas de caractère systématique. En voici les attestations, dans l'ordre chronologique :

- « Muwaharani, [...] le Héros, le roi [...], fils de Warpalawa [I], le *tarwani*, le Héros » à NIGDE 2 (noter la structure chiasmique « Héros, roi » / « *tarwani*, Héros »),

- « Warpalawa [II], roi de Tuwana, le *tarwani*, le Héros » à BOR 1, titulature que l'on retrouve dans un ordre différent à BULGARMADEN, où le subordonné se dit « serviteur du roi Warpalawa, le Héros, le *tarwani* »,

- enfin, « Warpalawa [II], le Héros » à IVRIZ 1, B (noter l'utilisation de l'épithète seul, sans titres associés).

Concernant l'utilisation de l'épithète « Héros » en Tabal, on peut ainsi en conclure que :

1° Le ou les souverain(s) du « grand Tabal » ont fait revivre, certes de manière éphémère, les titulatures de leurs prédécesseurs d'Hattusha (Muwatalli II en particulier) et du Tarhuntassa (Kurunta en particulier), à travers l'association des deux éléments « Grands Rois, Héros ». L'utilisation particulière du titre MAGNUS.REX reposait sur des visées symboliques mais aussi hégémoniques, pour exprimer une certaine autorité sur une probable confédération de royaumes et de cités-Etats. Wasusarma aurait aussi pu l'intégrer

¹⁴⁸⁷ Jasink 1998, 92.

dans sa titulature à la suite de sa victoire à Topada - et l'attribuer à son père à titre posthume -. C'est cet acte qui aurait pu courroucer le roi assyrien¹⁴⁸⁸.

2° L'épithète est employée seule à trois reprises (KULULU 8, BOHÇA et IVRIZ 1), comme s'il suffisait à lui seul à démontrer la puissance et le caractère légitime incontestable du souverain en question, notamment lorsqu'il désigne le père ou l'ancêtre. Il semble donc que cette épithète est devenue en Cappadoce plus fondamentale dans l'idéologie royale à l'âge du fer qu'à l'âge du bronze, indiquant une qualité proprement royale (jamais les *tarwani*- simples ou les gouverneurs locaux ne se disent « héros ») et évoquant des qualités liées tout à la fois à la force, à la bravoure et à la renommée (voir par exemple à BOHÇA, où l'épithète précède immédiatement une autre épithète, « célèbre à l'Ouest comme à l'Est »), davantage qu'une simple fonction guerrière. Cette utilisation récurrente est également à mettre en regard avec la prolifération à l'âge du fer – comme à l'âge du bronze toutefois - de termes évoquant la force, la grandeur, le courage et la bravoure, dans les textes analistiques royaux (Tarhunt a donné au roi Wasusarma un « *muwatallin warpin* », « une puissante capacité *warpi*- »¹⁴⁸⁹ à SULTANHAN, « qu'il [le roi Tuwati] reçoive de Tarhunza une grande puissance à l'avenir » ou « qu'il bénéficie de toute la puissance de Tarhunza pour des années et des années » à ÇIFTLIK) et dans l'anthroponymie (Kuwa ou Kukuwa, de *kuwa*-, « fort, craint, respecté » ; Muwaziti, Muwati, Muwa, Kwarimuwa, Muwahi, Muwaharani ou Muwatalli, de *muwa*-, « fort, puissant » » ; Uramuwa, de *muwa*-, « puissant », et *ura*-, « grand »...).

Enfin, une dernière épithète d'origine hittite, elle-même empruntée aux monde mésopotamien, est « aimé du dieu X », hitt. cun. « NARAM dX », que l'on retrouve en louvite sous la forme « DEUS X *azami* ». Si l'épithète « aimé du dieu de l'orage » est déjà utilisé dès l'Ancien Royaume¹⁴⁹⁰, le roi Suppiluliuma I est le premier à avoir introduit l'épithète « aimé des dieux » dans sa titulature comme l'a montré Hatice Gonnet, pour des raisons légitimatrices¹⁴⁹¹ et ce qui peut d'ailleurs s'appliquer à la réutilisation de l'épithète à Karkemish par Kamanas puis par le régent Araras, eux aussi en manque de légitimité¹⁴⁹². Réflétant un aspect classique des monarchies proche-orientales, il « souligne implicitement que le roi tire sa légitimité d'une élection divine »¹⁴⁹³. On demeure donc bien au Ier millénaire dans un cadre idéologique de « royauté [...] non pas de *nature* divine, mais de *droit* divin » pour reprendre une formule d'Isabelle Klock-Fontanille, appliquée à la royauté hittite¹⁴⁹⁴. Ce principe apparaît dans nos sources sous plusieurs formes :

1° A une haute époque, elle figure sous la forme « aimé du dieu de l'orage [avec ou sans épithète] », utilisée de manière systématique par Hartapu dans ses titulatures (via le hiéroglyphe AMPLECTI à KIZILDAĞ 4 et BURUNKAYA, litt. « embrassé », traduction littéraire des « scènes d'embrassement / de tenue du poignet » impériales visibles à Yazilikaya ou sur les sceaux des grands rois hittites). L'amour, la protection particulière du dieu de l'orage, roi des dieux, légitiment ainsi explicitement Hartapu, souverain des hommes. Le grand roi réutilise d'ailleurs à KIZILDAĞ 4 une autre expression

¹⁴⁸⁸ Weeden 2010. Voir aussi Freu 2012, 171.

¹⁴⁸⁹ Les termes et noms propres construits à partir de *warpi*- seront étudiés plus loin, dans la séquence consacrée aux innovations. Il n'est en effet pas du tout assuré que la traduction « courage, puissance » soit la plus appropriée pour ce terme.

¹⁴⁹⁰ Dans la *Proclamation d'Anitta* par exemple. Cf Klock-Fontanille 1999, 63-72 pour le principe de « l'élection divine ».

¹⁴⁹¹ Gonnet 1988.

¹⁴⁹² Gerard 2004, 308.

¹⁴⁹³ Gerard *ibid*, 307. Voir aussi Klock-Fontanille, note 365 plus haut, pour ce principe à l'époque de l'Ancien Royaume.

¹⁴⁹⁴ Klock-Fontanille 1998, 65.

caractéristique des inscriptions de Tudhalia IV, « dX (BONUS₂) *wal-i-sà-ti* », « par la bonté du dieu X » ici « par la bonté du dieu de l'orage du Ciel et de tous les dieux », claire imitation du « par la bonté du dieu de l'orage [+ peut-être là aussi « et de tous les dieux »] » à YALBURT 16 §§ 1 b – 2a¹⁴⁹⁵ ou « par la bonté du dieu-cerf » à YALBURT et EMIRGAZI.

2° L'épithète est attestée sous les formes « aimé des dieux » à EGRİKÖY (une reine, dont le nom hourrite est d'ailleurs Taduhepa, « Hebat aime », se dit...« servante de Tarhunt, aimée des dieux ») et, ce qui est original car unique dans l'ensemble du corpus néo-hittite, « aimé de Tarhunt et des dieux » à NIĞDE 2 (« le Héros, le roi, aimé de Tarhunt et des dieux »)¹⁴⁹⁶. Le principe de l'élection divine est à nouveau évidente ici. Remarquons que le site d'Egriköy se situe à une trentaine de km seulement au sud-ouest du relief rupestre impérial de FRAKTIN (*hekur* d'Hattusili III), sur lequel la grande reine Puduhepa se dit là aussi « DEUS-*ni-ti-i* (LITUUS)*a-za-mi-sa* », « aimée des dieux »¹⁴⁹⁷. Il est donc fort probable que non seulement Taduhepa soit une reine et non une simple prêtresse (voir l'anthroponymie hourrite des grandes reines Danuhepa, Taduhepa et Puduhepa), mais aussi et surtout qu'elle s'est inspirée directement du monument impérial avant de réaliser son inscription. Notons au passage les autres éléments de continuité visibles à EGRİKÖY (l'apparition d'un « vizir », unique attestation de ce titre impérial de l'ensemble du corpus néo-hittite) et sur la stèle de ÇIFTLIK, qui provient très certainement du site même d'Egriköy (Tarhunt/Hebat comme couple divin souverain, comme Tesub/Hebat à FRAKTIN).

3° L'épithète apparaît en outre sous une forme personnelle, employée par des souverains (l'inscription d'AKSARAY pourrait débiter ainsi, selon l'hypothèse d'Hawkins : « les dieux aimaient la cité de Sinhutu »¹⁴⁹⁸) mais aussi, fait remarquable et nouveau, par les membres des élites, notamment sur leurs inscriptions funéraires (KULULU 4 § 3 : « les dieux ont aimé mon temps », aspect qui réapparaît plus loin à travers « l'âme bien-aimée » du défunt, que les dieux lui ont insufflé à sa naissance puis ont reçu « avec exaltation » à sa mort). Le sens de cette dernière occurrence est là différent des deux premières, qui montraient une visée d'abord et avant tout légitimatrice : il s'agit ici pour le défunt de démontrer indirectement la justesse de ses actes et les qualités exceptionnelles dont il a fait preuve durant sa vie, raisons majeures de la possible « apothéose » de son âme.

4° Dans l'anthroponymie se relèvent le nom propre Tarhunaza (« Tarhunt aime »)¹⁴⁹⁹ ou le hourrite Taduhepa (« Hebat aime »). D'autres anthroponymes reflètent une prophylaxie divine similaire : Tarhuwara / Tarhuwari (« aide »), Ir-/Ari-Tesub (« aide » également), Tarhuzarma (« protège »), Tiyamamu (« [la déesse Mamma] veille, surveillance »)...

5° Enfin, on trouve l'épithète sous des formes diverses construites à partir du terme *was-*, « être cher à, être aimé de », qui peut être employé par tout individu. Citons ainsi des anthroponymes (Wasusarma, « Saruma est bon »), des expressions comme

¹⁴⁹⁵ Pour la possibilité du segment « et de tous les autres dieux » à YALBURT, voir Hawkins *CHLI*, 440.

¹⁴⁹⁶ Gerard *ibid*, 306, souligne l'originalité de cette formule.

¹⁴⁹⁷ Comparaison déjà faite par Hutter-Braunsar 2006, 102. Il est à noter que Puduhepa se dit également sur le sceau du traité conclu avec Ramsès II « prêtresse de la déesse solaire d'Arinna [= assimilé à Hebat] [...] *servante de la déesse* », autre écho à notre passage « servante de Tarhunt ».

¹⁴⁹⁸ Hawkins *CHLI*, 476.

¹⁴⁹⁹ Gerard *ibid*, 311.

« (BONUS)*wal/i-sa₅ + ra/i-ti-i* » (« Par la faveur de Runtiya etc... » à BULGARMADEN, expression d'ailleurs elle-même reprise du (BONUS₂) *wal/i-sà-ti* de la fin de l'empire hittite examinée ci-dessus), des verbes comme *wasu awi-*, « venir favorablement pour, être favorable envers » (« Tarhunt vint favorablement pour moi » à VELIISA, « Tarhunt du Vignoble viendra favorablement » ou « les années où il me sera favorable » à BOR 1, « X vint favorablement » à ÇALAPVERDI ; variante (BONUS)*wal/i-su-wal/i-i* à BOHÇA, « j'étais cher à Tarhunza » + faveurs accordées, ou « cher à Runtiya » + faveurs accordées, mais qui peut avoir un autre sens pour S. Hutter-Braunsar¹⁵⁰⁰) et **wasiyaza-*, « être cher à » (« en raison de ma justice, j'étais cher à Tarhunza et à tous les dieux ici » à AKSARAY¹⁵⁰¹) ou des *hapax* au sens à priori très proche (« Sarruma WAMA- pour/vers moi », i.e probablement « m'était favorable », à PORSUK).

Il apparaît ainsi que plusieurs figures politiques tabaliennes se sont directement inspirés de certains monuments impériaux et ont repris des termes ou expressions indiquant une élection divine, s'inscrivant par là-même dans un passé glorieux : Taduhepa à Egriköy, Kiyakiya à Aksaray-Sinhutu et surtout les rois et dirigeants locaux de Tuwana. On peut ainsi supposer une influence directe de ces monuments et de leurs contenus sur l'idéologie et les pratiques propagandistes royales cappadociennes, à travers les comparaisons FRAKTIN / EGRIKÖY, KIZILDAĞ-KARADAĞ / NIGDE 2-BULGARMADEN, YAZILIKAYA et HATIP / IVRIZ, peut-être EMIRGAZI / AKSARAY.

b) Les formules annalistiques et les *topoi* impériaux qu'elles véhiculent.

Outre ces éléments de titulature, des formules annalistiques classiques de l'âge du bronze hittite se retrouvent dans de nombreux états néo-hittites. Dans son étude des *topoi* hittites remployés à l'âge du fer, Z. Simon dégage quatre éléments, qui ont bien été directement empruntés à la royauté hittite¹⁵⁰² :

- l'introduction annalistique classique nom / généalogie / titre(s)
- le thème du dépassement des prédécesseurs, type « mes grands-pères et mes pères avaient / n'avaient pas / n'étaient pas aidés [par tel ou tel dieu] etc... »
- la figure du roi-chasseur
- l'expression « les dieux couraient devant moi » lors d'une bataille

Ces quatre éléments se retrouvent tous en Cappadoce mais seuls le deuxième et le dernier de cette liste apparaissent dans des textes spécifiquement royaux. Il est également possible d'y ajouter plusieurs autres *topoi*, absents de la synthèse de Simon comme de celle de Karl Strobel¹⁵⁰³ : le roi comme « serviteur » d'un dieu particulier, l'expression « le dieu X jetta / coucha mes ennemis à mes pieds », la formule « dont on entend parler à l'Ouest comme à l'Est », qui n'est pas totalement nouvelle au Ier millénaire¹⁵⁰⁴.

Le dépassement des prédécesseurs et donc la critique implicite des politiques menées par les ancêtres peuvent être en partie mise en relation avec la période de

¹⁵⁰⁰ Hutter-Braunsar 2006, 103 et n. 22. Il serait possible de comprendre ces passages par « soucieux du culte de... » donc « dévôts ».

¹⁵⁰¹ Hawkins *CHLI*, 477 (« full reading of the [...] verb as *wasiyaza- »).

¹⁵⁰² Simon 2011a, 237.

¹⁵⁰³ Strobel 2011 (« Die Geschichtsschreibung der Hethiter und frühe griechische Historiographie. Wertungsfragen im Lichte der Anatolisch-Ägäischen Koiné », AOAT 391, 245-274).

¹⁵⁰⁴ *Contra* Simon *ibid*, 238.

réurbanisation et de redressement économique aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles, donc à la suite de périodes plus difficiles¹⁵⁰⁵. Ce topos est utilisé dans le cadre de l'aménagement ou du réaménagement d'un territoire auparavant négligé (ÇIFTLIK §§ 3-5 « ces temples ?, ni son père, ni même son grand-père ne les ont bâtis, mais Tuwati les a élevés », et, passage occulté par Simon, KARABURUN §§ 1-4 « Cette forteresse, les pères et les grands-pères les démolirent [ou plutôt les négligèrent], mais alors que Sipis était roi et Sipis, fils de Nis était gouverneur, ils construisirent cette forteresse ») ou de l'affirmation de faveurs divines que les ancêtres n'avaient pas obtenues, en terme de pouvoir politique et de chasses notamment (BOHÇA §§ 6-8 « Et ceux qui étaient mes pères et mes grands-pères, Tarhunt ne les aida en effet pas du tout comme il m'aide moi » + conquête de nouveaux territoires, puis §§ 10-12 « Et lorsque mes pères et grands-pères vinrent ici chevauchant, Runtiya ne les aida pas du tout comme il m'aide moi » + chasses prolifiques). Un sens similaire se dégage d'un passage de SULTANHAN, dans lequel le gouverneur local affirme que « quelle que soit la personne qui a pris soins de [litt. « servi »] ce lieu, aucun ne l'a réhabilité à ce point, mais Sarwatiwara l'a restauré »¹⁵⁰⁶. Il est clair ici que le subalterne tente d'imiter la geste et les expressions de son « seigneur », mais sans toutefois utiliser l'expression classique « mes pères et grands-pères etc... ».

L'expression « les dieux couraient devant moi » apparaît à TOPADA § 17¹⁵⁰⁷ : « Tarhunza, Sarruma, Halki et le dieu Y couraient devant moi »¹⁵⁰⁸. Attestée en dehors de notre corpus à KARKEMISH A 11b § 11 (« Tarhunt, Karuha et Kubaba couraient devant moi »), TELL AHMAR 6 (à deux reprises) et ALEPPO 2¹⁵⁰⁹, elle constituait un topos classique des annales des grands rois hittites¹⁵¹⁰ et évoque l'assistance divine que le souverain a reçu sur le champ de bataille. Plusieurs auteurs n'ont pas manqué de comparer ces deux passages avec l'expression annalistique hittite¹⁵¹¹. Mais l'inscription de TOPADA révèle que Wasusarma a clairement soit fait traduire les inscriptions de ses lointains ancêtres, celles du règne de Tudhaliya IV en particulier, soit possédait des archives impériales. On peut en effet comparer quasiment trait pour trait le passage complet de TOPADA « mon seigneur Tarhunza [+ les trois autres dieux] couraient devant moi, et je fus victorieux » et YALBURT §§ 9-11 « Tarhunt, mon seigneur, marchai devant moi. J'assujettis à nouveau le seigneur et reconquis la ville. Les cavaliers furent victorieux ». Un autre passage §§ 29-30 fait aussi écho à une formule impériale : « Tarhunza [+ les trois autres dieux] m'ont donné la victoire », qui fait écho à certains passages annalistiques de l'âge du bronze, comme par exemple dans les *Annales décennales* de Mursili II (« la déesse solaire d'Arinna, ma Dame, me prit le poignet et me mena à la victoire »).

Trois derniers topoi ou expressions annalistiques peuvent venir compléter ce panel d'héritages hittites :

¹⁵⁰⁵ Simon *ibid.*

¹⁵⁰⁶ Nouvelle traduction proposée par Rieken et Yakubovich 2010, 207.

¹⁵⁰⁷ Le fragment 1 d'Ivriz contient l'expression « PRAE-pa-wa/i-m[u ?] », « devant moi », mais l'inscription est trop peu préservée pour pouvoir proposer « le(s) dieu(x) X » comme sujet de la phrase (Hawkins *CHLI*, 530).

¹⁵⁰⁸ « PRAE-na *179-ia-ta », où *179, assimilé avec raison par Kalaç à *HWI* (1992, 121), est interprété par Hawkins comme une tentative malheureuse d'archaïsme de la part du scribe (*CHLI*, 457).

¹⁵⁰⁹ Voir Payne 2012, 58 et n. 68 pour ce « topos récurrent exprimant la préférence et l'assistance divines ». Nous ne citons toutefois pas ici BABYLONE 3, qui ne semble pas correspondre à ce topos (« BONUS-ti-i |*HWI-ia-ta* », litt. « courait favorablement », sans PRAE-na).

¹⁵¹⁰ Par exemple Hattusili Ier (dans ses *Actes* : « la déesse solaire d'Arinna [...] me prit la main et a couru devant moi vers le combat ») Mursili II (KBo 3.4 i 38ff...) ou Tudhaliya IV (« Tarhunt, mon seigneur, marchai devant moi » répété 5 fois, en quelques lignes seulement, à YALBURT...).

¹⁵¹¹ Hawkins 1992, 79, Hutter, 2001, 175 et récemment Simon 2011, 234.

- le roi comme « serviteur » (SEVUS) particulier d'une divinité et son corrolaire, le dieu comme « seigneur » (DOMINUS) du souverain,
- la formule « dieu X jeta / coucha mes ennemis à mes pieds »,
- l'épithète « REX *ipamati kistamati pari tuma(n)timis* » qui figure à BOHÇA § 1.

Le roi comme « serviteur » (SEVUS) particulier d'une divinité et son corrolaire, le dieu comme « seigneur » (DOMINUS) du souverain, sont là encore des motifs hérités, que Sylvia Hutter-Braunsar intégrait d'ailleurs dans son étude¹⁵¹². Cette formule illustre à la fois l'ancien principe idéologique du souverain comme « vicaire » et « vassal » du ou des divinité(s) souveraine(s), mais aussi le motif du roi *pontifex primus* d'un dieu en particulier. Dans notre corpus, Tatuhepa se dit « servante de Tarhunza » à EĞRIKÖY, le prince de l'inscription KULULU 8 « serviteur de Sarruma » et Tuwati est désigné à ÇIFTLIK par son subalterne comme étant « serviteur de Tarhunza », avant d'apparaître comme « le *wasuralis* de Tarhunza » i.e « l'échanson, le responsable des libations » du dieu. En sens inverse, le commandant Parhwira parle de « mon seigneur Sarruma » à PORSUK et le grand roi Wasusarma de « mon seigneur Tarhunza » à TOPADA, reprise à l'identique du « Tarhunt, mon seigneur » à YALBURT (voir ci-dessus) ou du « dieu de l'orage, mon maître » de la *Proclamation d'Anitta* § 15.

La formule « le dieu X jeta / coucha mes ennemis à mes pieds » n'est également pas totalement nouvelle à l'âge du fer. Dans un rituel mettant en scène un dialogue entre le grand roi hittite et Hebat et se déroulant dans le *naos*, la déesse pose cette question : « désires-tu quelque chose ? ». Et le souverain de répondre : « accorde moi vie, santé, fils et filles pour l'avenir [...] et couche mes ennemis à mes pieds ! »¹⁵¹³. Cette formule, utilisée dans des inscriptions de Karatepe (KARATEPE § XXII) et de Karkemish (KARKAMISH A23 §§ 4-5), réapparaît à SULTANHAN (« Tarhunza du Vignoble donna à Wasusarma, le roi, une puissance capacité *warpi-* et pour lui, il jeta ses ennemis à ses pieds ») et à BOR 1 (« l'année où je suis devenu roi, cette année là, Tarhunza jeta mes ennemis à mes pieds »). Il est d'ailleurs intéressant ici de comparer le passage de rituel de tête à tête entre le grand roi et Hebat, et l'inscription de BOR 1, dans laquelle Warpalawa, après avoir affirmé cette assistance divine dans la lutte qu'il a mené contre ses « ennemis », demande au dieu « de longs jours », écho aux termes « vie, santé » du rituel.

Enfin, l'épithète « REX *ipamati kistamati pari tuma(n)timis* » figure à BOHÇA § 1. traduite traduite “*heard of by the west and the east*” par Hawkins (“*far-famed*” dans ses commentaires) ou Payne¹⁵¹⁴, peut être rendue par « renommé à l'Ouest comme à l'Est »¹⁵¹⁵. On la retrouve en dehors de notre corpus à une seule reprise, à Karkemish (KARKAMISH A 6 § 1). Le topos « [...] à l'Est, [...] à l'Ouest » est bien attesté dans les autres états néo-hittites, utilisé pour évoquer des territoires agrandis et bien défendus : « j'ai bâti 8 forteresses à l'est et 7 à l'ouest » (CINEKÖY), « j'ai étendu la plaine d'Adana d'un côté à l'ouest, de l'autre à l'est » (KARATEPE 1), « quand mon grand-père était roi, il était le seigneur sur son domaine. Il régnait sur l'ouest et sur l'est » (TELL AHMAR 1)

¹⁵¹² Hutter-Braunsar 2006, 108.

¹⁵¹³ KBo XXI 34.

¹⁵¹⁴ Hawkins 1975, 151 et *CHLI*, 479. Payne 2012, 92.

¹⁵¹⁵ Notons que cette expression constitue le titre du volume offert à John David Hawkins pour son 70^{ème} anniversaire (« *ipamati kistamati pari tumatimis* ». *Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of his 70th Birthday*, Tel Aviv, 2010).

ou « j'ai détruit les ennemis de mon père, ceux de l'est, là-bas, vers l'est ?, et ceux de l'ouest » (TELL AHMAR 6).

L'aspect totalement nouveau réside dans le segment « à l'Ouest [louv. *ipama*] comme à l'Est [louv. *kistama*] », qui pour reprendre l'intitulé de notre sujet nous replace dans des langages des pouvoirs littéralement « entre Orient et Occident », mais le verbe introductif évoque fortement le « *irhati tumantimis* », « entendu / connu partout », épithète assyrienne empruntée et utilisée par Tudhaliya IV, employée d'ailleurs telle quelle par un souverain de Gurgum (inscription MARAŞ 1 § 1h)¹⁵¹⁶. Il ne s'agit pas d'un topos strictement « militaire » comme le propose F. Giusfredi¹⁵¹⁷. L'épithète évoque des notions de renommée, de célébrité, de grandeur, mais aussi de territoire uni, fermement tenu voire élargi. De la même manière que Tudhaliya IV l'employait, alors que l'empire faisait face à des rois vassaux turbulents à l'ouest (ceux du Mira et d'Arzawa), des peuples indociles (le Lukka au sud-ouest) et des grandes puissances au sud (l'Égypte) et au sud-est (l'Assyrie, dont le souverain lui-même se disait « roi des quatre régions », donc des « quatre points cardinaux »), Kurti l'emploie en étant certainement très conscient de la géopolitique anatolienne de l'époque, entre les Phrygiens *ipama* (« à l'ouest ») et les Urartéens puis les Assyriens *kistama* (« à l'est »). De même, il faut remarquer ici que Kurti d'Atuna est alors un des souverains les plus influents de Cappadoce, en pleine expansion territoriale. Il aurait donc pu utiliser cette épithète dans ce contexte, en gardant à l'esprit qu'il mène une diplomatie, justement, entre Ouest et Est : en 718, il se voit confier par Sargon II les territoires de Kiyakiya de Sinhutu (autour d'Aksaray, donc au sud-ouest d'Atuna) ; sans doute peu après, il semble progresser vers l'Est, comme l'indiqueraient la stèle de BOHCA (nouveaux territoires « donnés par Tarhunt » d'après l'inscription) et peut-être les inscriptions du mont Erciyes (HISARCIK et TEKIDERBENT) ; peu avant 713, il prête allégeance à Midas de Phrygie (donc *ipama*), puis en 713 et face à la déposition violente d'Ambari par Sargon, envoie une ambassade en Médie et se soumet à nouveau à l'Assyrie (donc *kistama*). Autour de 710 enfin, il semble poursuivre son expansion vers le sud puisque ses gens attaquent « des villages du Bit Paruta », ce dont se plaint Warpalawa de Tuwana auprès de Sargon. Ainsi, Kurti apparaît bien en effet, diplomatiquement et territorialement, comme un « roi écouté / dont on entend parler à l'Ouest comme à l'Est ». Ce n'est donc pas un hasard si ce dirigeant, qui a sans doute réussi à reconstituer une partie du Tabal de Tuwati¹⁵¹⁸, réutilise sur une même stèle (BOHCA) marquant la domination et les droits de chasse sur un nouveau territoire, trois éléments caractéristiques des annales des grands rois de l'âge du bronze : le topos « mes pères et mes grands-pères n'ont pas... » (à deux reprises dans l'inscription) ainsi que les épithètes « Héros » et « célèbre [à l'Ouest comme à l'Est] ».

c) Une conservation des archives hittites ?

Ainsi, le titre « Grand Roi », les épithètes « Héros », « aimé du dieu X » et « célèbre [partout / à l'Ouest comme à l'Est] » mais aussi les topoi du dépassement des prédécesseurs (« mes pères et mes grands-pères n'ont pas etc... »), du roi comme

¹⁵¹⁶ « *Heard of abroad* » pour Hawkins *CHLI*, 263.

¹⁵¹⁷ Giusfredi 2010, 68, *contra* Simon 2011, 234 et n. 19.

¹⁵¹⁸ Jasink 1995, 164-165.

« serviteur du dieu X » et d'un dieu qui « couche/ jette les ennemis aux pieds » du souverain sont bien des héritages de l'âge du bronze hittite.

Ces différents éléments induisent au final une seule et même question, à laquelle il est malheureusement impossible de répondre à ce jour catégoriquement : en dehors des traductions certaines des monuments rupestres impériaux par les rois de plusieurs états néo-hittites, y'a-t-il eu conservation par ces derniers des archives en louvite cunéiforme ? Les souverains comme Wasusarma, Kurti ou Warpalawa avaient-ils en leur possession certains de ces textes (textes de l'Ancien Royaume, annales impériales, mythes...) ? C'est bien là ce que suggèrent à leurs manières Zsolst Simon ou Karl Strobel. Le premier considère Karkemish comme centre-relais. Le second reprend cette idée puis insiste, dans son étude de la transmission de ces mêmes formules annalistiques hittites vers le monde grec cette fois, sur le rôle joué par Apasa / Ephèse¹⁵¹⁹. Concernant la transmission des textes hittites vers le monde néo-hittite, on peut supposer un rôle tout aussi important pour Kanesh / Nesa / Kültepe, surtout si l'on adhère à l'hypothèse (très personnelle toutefois) de Massimo Forlanini, qui fait de cette région la zone de repli de Suppiluliuma II à la suite de l'abandon d'Hattusha¹⁵²⁰. On peut aussi suggérer l'existence de « bibliothèques » locales dans les anciennes grandes cités impériales, toujours occupées à l'âge du fer, cités-Etat souvent encore prospères ou capitales de royaumes importants (Tuwanuwa-Tuwana, Sanahuitta-Sinhutu, Hubishna, Atunuwa-Atuna, Kummani...). Une tradition orale n'est peut-être pas non plus à exclure, à l'image de la transmission - et de l'évolution - orales des épopées de l'âge du bronze en Anatolie hittite¹⁵²¹.

3. Les cinq fondements traditionnels de la royauté louvite.

Il est temps désormais de passer en revue les fondements politico-religieux des propagandes royales tabaliennes. On peut faire apparaître au moins cinq fonctions et gestes majeures des souverains d'après notre corpus, qui peuvent être qualifiées de « traditionnelles ». Elles dominaient dans les textes et l'iconographie royale hittite du deuxième millénaire, et peuvent même être considérées comme des fonctions propres à toutes monarchies proche-orientales. Dans l'état actuel des sources, certaines occupent toutefois davantage de place que les autres, à commencer par la fonction religieuse et le rôle de *pontifex maximus*, comme cela a toujours été le cas chez les Grands Rois hittites¹⁵²², d'abord les chefs des prêtres et du clergé avant d'être des souverains-soldats, en particulier sous les règnes de deux rois majeurs de l'histoire hittites, Muwatalli II et Tudhaliya IV. Ce trait demeure particulièrement vif en Tabal. Ces fonctions, toutes attestées dans les annales hittites, sont les suivantes, listées selon leur importance dans les sources et associées chacune à des qualités et/ou à des verbes d'action particuliers :

a) le roi *pontifex maximus*, soucieux des cultes et montrant sa *pietas* de manière récurrente, qui « érige, élève » des monuments (*tanuwaha*-¹⁵²³), se montre « bon envers »

¹⁵¹⁹ Resp. Simon 2011, 238, et Strobel 2011, 272-273.

¹⁵²⁰ Forlanini 2014, 83-84. Idée défendue également par Simon. Voir la synthèse de Mouton in *Chroniques assyriologiques*.

¹⁵²¹ Par exemple Archi 2007.

¹⁵²² Par exemple Freu 2012, 176-177 : « les souverains des royaumes néo-hittites avaient hérité des fonctions religieuses de leurs prédécesseurs qui étaient les grands-prêtres de tous les dieux [...] (Ces rois) avaient la même religiosité que leurs prédécesseurs et leurs contemporains ».

¹⁵²³ Restauration de Meriggi, suivi par Hawkins *CHLI*, 520.

tel ou tel dieu i.e « dévoué » (BONUS*wasuwa-*), « prend soin [PUGNUS.PUGNUS*tu-*] des dieux »¹⁵²⁴, se présente comme « le serviteur » d'une divinité...

b) le roi bâtisseur et aménageur de son territoire, qui « construit » ((AEDIFICARE)*tama-*), « reconstruit cette place », « place des fortifications » (CASTRUM-*ni-sa* PONERE), « construit une forteresse » (*haranisa-tama-*)... En lien avec cette geste, le souverain tabalien est aussi un roi itinérant, qui agrandit son territoire et/ou le marque, y compris à ses frontières.

c) le roi chasseur, qui « prend [des] gazelles » (GAZELLA REL-*za*) ou « UTATINA ? des bêtes sauvages » ((BESTIA)*HWIsara utatina-*)

d) le roi guerrier, « Héros » et « puissant », qui « est bon dans l'écrasement / la victoire / la bataille » (*tupi-wasuha-*), mène lui-même sa « cavalerie royale » i.e son « ost », « s'empare de [nouveaux] territoires » (TERRA...SUPER... « CAPERE »*la(la)-*)...

e) le souverain qui élabore une « propagande temporelle », en se souciant du culte des ancêtres royaux et en maintenant droit, au sens étymologique du terme latin *rex*, le fil temporel, la droite lign(é)e. Dans plusieurs textes, comme à la fin de l'époque impériale, le dirigeant met en rapport et en inter-relation passé dynastique, présent du règne et avenir de sa personne mais aussi de son royaume et même de la royauté en général.

a) le chef politique *pontifex maximus* et sa *pietas*.

Concernant cette première fonction¹⁵²⁵, on voit par exemple le roi Tuwati (inscription de ÇİFTLIK) qui « construit des maisons [temples] » pour une triade, un dieu de l'orage particulier et trois autres diyades (le verbe (AEDIFICARE)*tama-* est répété à quatre reprises en quatre paragraphes !), puis doit « prendre soin de tous les dieux » et sera « l'échanson de Tarhunza », lui devant (chaque année ?) « une dîme ». A SULTANHAN, le roi Wasusarma a « aidé » son gouverneur à reconstruire le sanctuaire. A EREĞLI, le futur dynaste doit « sacrifier des moutons » au dieu de l'orage. A KARADAĞ 1, Hartapu a aménagé une « TERRA-*i(a)* », une « enceinte [sacrée], un enclôt, un temenos », dans lequel il a « *468 [installé, honoré] le dieu de l'orage du Ciel, la Grand Montagne Divine et tous les dieux », l'inscription se terminant vraisemblablement par la description des offrande et sacrifices « au / pour le dieu de l'orage et tous les dieux »¹⁵²⁶.

Dans le royaume de Tuwana également, les souverains ont eu à coeur de démontrer leur *pietas* optimale, en affirmant explicitement leurs préoccupations religieuses à travers l'érection et la consécration de stèles¹⁵²⁷, et ce dans des formules littéraires fixes et bien établies : BOR 2 (« ce Tarhunza des Vignes a été érigé par un fils du palais »), BOR 1 (« ce Tarhunt des Vignes, j'ai érigé [*tanuwaha-*] ») et NIGDE 2 (« ce Tarhunza, Muwaharani l'a fait » [*iziita-*] »). A IVRIZ 2 (l. 3 à 5), le souverain donne des « offrandes » à Tarhunza du Vignoble, au dieu GRAIN et au dieu VIN. Les dynastes de Tuwana ont littéralement couvert leur royaume de stèles *huwasi-* bordant des *via sacra* (KEŞLIK YAYLA et les autres stèles de la vallée d'Altunhisar) et de sanctuaires (Bor, Gökbez, sans doute Köşk Höyük et Pınarbaşı, et surtout Ivriz-Ambarderesi, qui a révélé deux reliefs rupestres, une stèle, une statue colossale et plusieurs autres fragments d'inscriptions).

¹⁵²⁴ Traduction proposée par Rieken et Yakubovich 2010, 207-208.

¹⁵²⁵ Hutter-Braunsar 2006, 108-109, pour l'étude de cette fonction dans l'ensemble du monde néo-hittite. Voir aussi Freu 2012, 176-177.

¹⁵²⁶ Voir Hawkins *CHLI*, 441, pour ces hypothèse de traduction.

¹⁵²⁷ Mora et Balatti 2012, 531.

Ainsi, Warpalawa est figuré sur toutes ses représentations vêtu d'un habit et d'un châle « de prêtre », en attitude de prière, désarmé et sans aucun autre « attribut » que sa tiare à escarboucle. A Ivriz et Ambarderesi, il apparaît au bord d'une falaise, sans doute en tant que meneur d'une procession sur les pentes de la montagne Sarlaimi. Il s'inscrit clairement dans les traditions hittites impériales (ascension de la montagne pour provoquer une ou des épiphane(s)) et reste à ce jour l'unique souverain du monde néo-hittite à avoir repris le geste hittite traditionnel de prière, les deux poings serrés et ramenés vers le menton.

Sur la statue colossale de Kululu, le souverain est là aussi figuré en manteau cérémoniel, désarmé et les mains probablement jointes sur l'abdomen, reprenant là un geste qui est aussi à interpréter comme une posture de prière, mais cette fois davantage calquée sur les modèles mésopotamiens (statues de Gudéa par exemple), araméens et assyriens. Ces exemples, que l'on peut rapprocher uniquement de certaines scènes de Malatya (libations sur les orthostates de Sulumeli et statue colossale de Tarhunaza, sur laquelle le roi tient un gobelet à libation...) contrastent avec l'iconographie royale des autres états néo-hittites, qui montre des rois armés, chargés d'attributs divers (*flabellum*, bâton, sceptre...), dans des scènes d'abord et avant tout profanes (banquet, audience...) ou guerrières, souvent marquées par l'influence assyrienne, comme on peut l'observer à Marash, Karkemish ou Zincirli.

b) Le roi bâtisseur, qui marque et aménage de son territoire.

Le roi bâtisseur et aménageur de son territoire¹⁵²⁸ apparaît bien sur la stèle de KARAHÖYÜK : le grand roi se rend dans le « pays POCULUM-*ti*-*67 », trouve « la ville dévastée », la reconstruit, « installe *234, *235 et *236 » (probablement des infrastructures militaires)¹⁵²⁹, élève une autre structure (peut-être une route, un pont¹⁵³⁰ ou un tunnel) et « couvrit le pays POCULUM-*ti*-*67 de maisons et de cités ».

Comme étudié précédemment, le souverain aménage ou réaménage des temples et des sanctuaires. Il construit (*tama-*) ou reconstruit des forteresses (KARABURUN, probablement ÇALAPVERDI et EGRIKÖY) ou « établit des fortifications » à ses « postes-frontières » (TOPADA). Ces constructions, murailles et fortifications ont été révélées par l'archéologie sur les sites de Porsuk (muraille de gypse avec tour d'angle datant du fer moyen), de Göllüdağ (lions garde-porte pour le portail extérieur du palais), de Kululu, d'Havuz (avec lion garde-porte), de Karaburun (l'inscription est gravée à droite de la porte principale de la citadelle), de Kızıldağ (murs cyclopéens), Topaklı, Tepebağları (mur de basalte de l'âge du fer) ou Kınık höyük (mur de l'âge du fer dégagé sur près de 10 mètres de hauteur à ce jour)¹⁵³¹... Certains textes et l'archéologie encore nous montrent que les plus grandes villes étaient divisées entre acropole et ville basse (précisions « Tuna d'en haut » et « Tuna d'en bas » sur les lamelles de plomb de Kululu, site de Kınık höyük,

¹⁵²⁸ Voir les études d'Harmansha 2013a, 49-57 particulièrement, sur cette intense activité de bâtisseur chez les souverains néo-hittites (rois de Malatya surtout), qui multiplient les politiques de fondations urbaines et de marquage rupestre, décrites comme des « *significant gesture of taking hold of new territories of settlement* », de même que les plantations de vergers et de vignobles ou les constructions de nouvelles routes royales.

¹⁵²⁹ Hypothèse de Laroche, reprise par Hawkins *CHLI*, 292.

¹⁵³⁰ Hypothèse avancée par Meriggi pour le hiéroglyphe *202, mais mise en doute par Hawkins *CHLI*, 293.

¹⁵³¹ Voir aussi, aux marges de notre espace d'étude, les puissantes structures de Kaman Kalehöyük (fortifications des phases II d et II c, cf Matsumura 2008 et Omura 2011, 1096-1098) et de Kerkenes dağ (Summers et Summers 1998, 12-15, et Summers 2006).

avec ses 24 ha, divisé entre acropole, terrasses et ville basse...) et que certains souverains ont bâti des résidences palatiales et culturelles estivales (Göllüdağ ou Kerkenes dağ).

Le roi surveille également les nouvelles constructions élevées par ses gouverneurs (KULULU 1 et probablement les derniers paragraphes de KAYSERI), confie la gestion de certains territoires et de leurs ressources à un gouverneur, qui lui-même « a creusé des [galeries de] mines » (BULGARMADEN). Il insiste, directement ou par l'intermédiaire de ses gouverneurs subalternes, sur la prospérité de son « pays » (SULTANHAN) ou de sa « cité » (« les dieux aimaient la cité de Sinhutu » ou « les rois et grands rois admiraient ma cité » à AKSARAY). Il élève des statues (« cette pierre, Saruwani l'a faite pour sa statue / à son image » à NIGDE 1¹⁵³²) ou fait sculpter des reliefs rupestres le représentant (« cette image, Warpalawas, le Héros [l'a réalisée ?] » à IVRIZ B¹⁵³³). Ils font graver une inscription rupestre (KARAHÖYÜK §§ 18-19) ou « gravent / mettent sur la pierre » un « contrat scellé » (KARABURUN §§ 5-6). Enfin, dans une geste relativement nouvelle et comme analysé dans la section traitant de la propagande agraire, le roi « plante des vignobles » (BOR 1) ou « établit un pâturage d'été » pour ses chevaux (ANDAVAL).

En lien avec cette intense activité de bâtisseur, le souverain est aussi un roi itinérant, qui « vint visiter le pays POCULUM-ti-*67 » (KARAHÖYÜK), « vint et prononça ces paroles etc... » (KAYSERI), « était présent » lors de la construction ou de la consécration de forteresse (s'applique au vizir et donc aussi indirectement à la reine à EGRİKÖY). Il agrandit ses possessions (BOHÇA) et marque par des stèles ou des inscriptions rupestres les différents espaces de son territoire :

- ses frontières (autel ou base de statue royale de KURUBEL, sanctuaire « frontalier » d'Ivriz),
- ses routes (vallée d'Altunhisar), ses cols et ses passes (KURUBEL à nouveau, voir carte 3),
- ses lieux de chasse, à la fois ritualisées et civilisatrices, ou d'aménagements divers (BOHÇA à nouveau ou BULGARMADEN),
- ses pâtures royales (ANDAVAL),
- les lieux de ses victoires (« mémorial » de TOPADA) et de ses (re-)fondations urbaines (SUVASA et GÖSTESIN). L'acte consistant à associer fondation urbaine et inscription rupestre, visible à Malkaya ou à Kızıldağ, se répand d'ailleurs dans l'ensemble du monde néo-hittite à l'âge du fer, mais tout particulièrement en Cappadoce et dans le Melid¹⁵³⁴.

c) Le roi chasseur.

Le topos du roi comme chasseur figure en bonne place dans l'étude de Zsolst Simon¹⁵³⁵. Des chasses, sans doute rituelles et de « nature sacrée »¹⁵³⁶, sont déjà représentées sur les orthostates d'Alaça Höyük (chasses aux cerfs, au sanglier ou au lion).

¹⁵³² Resp. Hawkins et Jasink.

¹⁵³³ Hawkins *CHLI*, 518.

¹⁵³⁴ Harmansha 2013a, 50.

¹⁵³⁵ Simon 2011, 234 et 237.

¹⁵³⁶ Collins, 62-63, à propos des scènes d'Alaça Höyük, du rhyton Schimmel et du bol de Kastamonu (Fig. 4 à 7). Il est d'ailleurs intéressant d'observer que sur le bol de Kastamonu, la scène de chasse aux cerfs évolue vers une scène pastorale, avec des moutons paissant, dont deux copulent, « *convention intended to denote fertility* », alors que l'on retrouve au registre inférieur un chasseur armé d'une lance faisant face à un sanglier et plusieurs affrontements entre un lion et un taureau. Nature sauvage et nature cultivée sont donc intrinsèquement liées.

Le grand roi Tudhalia IV, principal artisan de la promotion du dieu-cerf dans le panthéon d'état, a bien employé cette pratique idéologique et propagandiste, notamment à KARAKUYU (chasses de Tudhalia sur les monts Sarpa, Saluwanta et Sunnara, trois localités qui sont mentionnées dans le « Festival pour toutes les divinités tutélaires » hittites¹⁵³⁷) et via l'utilisation du titre *zuwannassi-*, « du chien » i.e « le chasseur », que l'on retrouve comme titre en Cilicie achéménide et qui, sous la forme *suwani-*, « le Chien », est porté par un individu de Karkemish au VIIIème siècle av. J.C.¹⁵³⁸.

Ce motif des chasses royales, de même que les figures de la Divinité Tutélaire maîtresse des animaux, surtout en lien avec le cerf, montrent pour reprendre les conclusions de Bille-Jean Collins « la maîtrise et la main-mise du roi sur son domaine et en particulier sur ses sujets ; les proies du chasseur [servant] de métonymie désignant les sujets du souverain [...] » et que « comme la Divinité tutélaire de la campagne, le roi est à la fois *predator and protector, leader and provider* »¹⁵³⁹. Signalons également qu'un *hur(a/i)nal(l)i-*, « chasseur (?) », semble figurer comme titre pour un individu des lamelles de plomb de Kululu (lamelle 1) et pour deux autres regroupés en « corporation » (lamelle 2). Retrouverait-on ici un « groupe de chasseurs professionnels » qui entourait le roi et dont parle une lettre de Maşat höyük ?¹⁵⁴⁰

Attesté dans des inscriptions néo-hittites extérieures à notre cadre d'étude (Malatya, Gurgum, Aleppo)¹⁵⁴¹, le topos apparaît en Cappadoce à BOHÇA (haut-plateau) et, indirectement, à BULGARMADEN (haute-montagne). Comme on l'a vu, ces chasses étaient certainement ritualisées, ne pouvaient se faire qu'avec le consentement du dieu Runtiya, avatar du Kuruntiya / dieu-cerf de l'âge du bronze, et faisaient parties intégrantes de la domestication et de l'aménagement d'un territoire, en tant qu'actes civilisateurs, tout autant (sinon plus) qu'une « geste royale par excellence en tant de paix »¹⁵⁴². A BULGARMADEN, le *haziani* Tarhunaza a « par la faveur de Runtiya du IPA, *utatina* des bêtes sauvages ici pour mon seigneur » i.e pour son roi, Warpalawa. La fin de la phrase est parlante : si l'on suit la logique, les « bêtes sauvages » appartiennent d'abord au dieu-cerf, puis, une fois chassées, au roi et non au chasseur-administrateur des lieux lui-même, puisque ce dernier semble en faire présent à « son seigneur ». Le souverain est en effet bien ici propriétaire de son territoire, la divine montagne Muti, dont il n'a fait que « donner » la gestion à un *haziani* et dont il possède les ressources, tant les bêtes sauvages chassées que les richesses du sous-sol. La propriété première royale de la terre est ici indirectement évoquée.

Sur la stèle de BOHÇA apparaissent des chasses aux « bêtes sauvages » ou aux « lions » par la faveur de Runtiya § 5, puis le thème de la « chasse miraculeuse » § 13 (« en une seule fois, j'ai pris dans ces territoire, en ce lieu, 100 gazelles »). L'inscription rupestre ou la stèle sont donc ici des marqueurs de chasses mais aussi et surtout des marqueurs de l'aménagement de nouveaux territoires, aménagement consacré qui justement se fait à la fois via l'exercice d'une domination politique et administrative (sur les hauts-plateaux, les montagnes et leurs pentes en particulier), la pratique de chasse

¹⁵³⁷ Collins *ibid.*, 70.

¹⁵³⁸ Hawkins 2006. Voir aussi Yakubovich 2011, 539 et Simon 2009.

¹⁵³⁹ Collins *ibid.*, 71.

¹⁵⁴⁰ HKM 48:4-27. Voir Collins *ibid.* : leur rôle était de capturer la proie, et non de la tuer.

¹⁵⁴¹ Voir resp. SIRZI et MALATYA 3 (avec iconographie) / MARAŞ 1 (faveur de Runtiya dans la chasse) / ALEPPO 2 (souhaits quant aux faveurs divines pour les chasses futures).

¹⁵⁴² Payne 2012, 97 : « *difficult to judge whether the stele was set up to mark Kurtis' hunting territories or whether the topic of hunting was used as an image of a royal pursuit, to display manliness in times of peace* ».

ritualisées, souvent la plantation de vignobles et d'autres actions d'altération des lieux (érection d'un monument, inscription rupestre, percement de galeries de mines ou, dans d'autres états, construction d'une route royale...). Ces aspects sont également réunis sur l'inscription de SIRZI §§ 2-6 (Melid). On trouve dans l'iconographie, mais hors Tabal, des chasses royales avec arc ou lance au lion (orthostates de Sakçagözü, de Malatya, de Karatepe et de Tell Halaf), au cerf (orthostates de Malatya, de Karatepe ou de Zincirli-Sam'al) ou à l'ours (Karatepe), entre le IXème et le début du VIIème siècle av. J.C.. Dans le même ordre d'idées, les divinités tutélaires occupent une bonne place dans les iconographies hittites (sceaux de Kültepe et de Nisantepe, divinité n° 32 à Yazilikaya, stèle d'Altnyayla...), des grands rois du Tarhuntassa (Hatip), des rois de Mira (Karabel) comme des états néo-hittites (Gölpinar, Haçibebekli, Karasu...). En Tabal et à une haute époque, ils étaient probablement présents dans les palais royaux, comme l'indique la stèle de la Divinité Tutélaire de Kültepe, qui porte lance, aigle et lièvre. Les chasses peuvent aussi être figurées sur des « tableaux rupestres », comme le montre la chasse au lion de Kuşçu Boyacı.

d) Le roi guerrier.

Associée à l'épithète « Héros » et à l'adjectif récurrent *muwatalli-*, « fort, puissant », la figure du roi guerrier apparaît en Tabal, mais de manière plus ténue que dans d'autres états néo-hittites et à ce jour jamais dans l'iconographie, aspect pourtant primordial dans la quasi-totalité des programmes propagandistes néo-hittites¹⁵⁴³. A l'exception de la figure royale de Kuşçu Boyacı et de celle du dieu de l'orage de la stèle d'Aksaray, qui portent chacune une épée au côté, divinités et souverains semblent en effet relativement désarmés.

Toutefois, le dirigeant possède ses propres troupes de chevaux, aux fonctions probablement militaires et de charrerie (ANDAVAL), est visiblement concerné par les affaires de troubles locaux ou de matériel militaire (lettre de Kirşehir, inscription ISTANBUL 2 probablement), veut voir ses ennemis « couchés à ses pieds » par ses dieux protecteurs (SULTANHAN et BOR 1), et érige des mémoriaux rupestres sur les lieux mêmes de ses victoires (TOPADA et très vraisemblablement BURUNKAYA).

L'inscription de TOPADA montre aussi clairement un roi guerrier, qui s'est déplacé lui-même, se montre à la tête de son ost et de ses « rois alliés », mais donne aussi ses ordres à son « Premier des Premiers » et décrit en détails sur cette inscription rupestre ses affrontements successifs avec « le Parzatéen » : « je vins moi-même avec ma Cavalerie royale » § 5, « j'ai moi-même avec ma Cavalerie royale... » § 13, « par la suite, le Grand de la cavalerie surveilla la frontière pour moi » § 16, « [les dieux...] couraient devant moi et je fus bon dans la bataille (*tupi- wasuha-*) » §§ 17-18, « le dieu de l'orage le priva de sa victoire et il ne fit aucune conquête. Mais c'est à moi que [les dieux...] ont donné la victoire » §§ 28-30.

Si le souverain a bien pour objectif ici de démontrer à la fois sa force, sa bravoure, son rôle de bâtisseur d'infrastructures frontalières (fortifications...) et la protection divine dont il jouit dans la bataille, l'inscription traite dans sa quasi-totalité d'un affrontement

¹⁵⁴³ Sur la figure du roi guerrier dans le monde néo-hittite, voir Freu 2012, 180-182 (roi comme « chef de guerre qui devait défendre son domaine et vaincre ses ennemis »),

militaire¹⁵⁴⁴ qui aura duré près de trois ans avec un vocabulaire varié, des descriptions précises d'opérations militaires diverses (chocs de cavaleries et de charreries à plusieurs reprises, razzia de plaines, siège de ville...) et une rhétorique bien spécifique concernant la dévalorisation de l'ennemi, montré comme peu fiable, violent et perfide :

- le roi qui mène la révolte n'a pas de nom (il est « l'homme de Parzata » § 7), de même que les 7 autres rois, anonymes, tous qualifiés seulement de « plus ou moins importants » et désignés comme étant « les ennemis » ou « les rebelles » ((*219)*ha+ra/i-pa-i-zi/a*, du hitt.-louv. *harpanalli-*, « rebelle »),

- ce sont eux qui ont déclenché les hostilités, à priori sans raison (« m'étaient hostiles » § 4, « avec ses chevaux et toute son armée, il traversa ses propres frontières et les plaça sur la montagne » § 8...),

- « le Parzatéen » mène sa charerie « avec férocité » (§ 7),

- il ne respecte pas la trêve.

La guerre, aussi locale soit elle, a en général occupé une place importante en Anatolie et en Syrie du Nord au Ier millénaire, en raison d'une géopolitique complexe et mouvante (vagues de migrations, invasions assyriennes, urartéennes, cimmériennes et scythes, guerres entre royaumes locaux, razzias, pillages de ressources naturelles...). Ces aspects s'observent bien dans cette fonction guerrière du souverain, le caractère très élaboré des formules de protection des différents monuments (qui souvent place aussi sous protection divine « la ville » et « le pays »), la variété des titres portés par plusieurs individus appartenant à la sphère militaire (le « conducteur de chars », le « Grand des chevaux » ou l'escadron « Premier des Premiers » à TOPADA, le « capitaine de 100 [soldats] » à SUVASA, le « Grand de l'armée » à PORSUK...) ou encore dans la multiplication des forteresses et des poste-frontières dans les différents royaumes cappadociens et l'important matériel militaire (pointes de lances et de flèches, matériel d'attelage et de charrerie...) découvert sur plusieurs sites cappadociens.

e) La propagande temporelle et dynastique des dirigeants tabaliens : l'équilibre chronologique et diachronique de l'univers.

Enfin et comme dans les derniers siècles de l'empire hittite, marqués par des luttes de pouvoir et le manque de légitimité de plusieurs souverains, les rois cappadociens élaborent une « propagande temporelle » légitimatrice, qui passent par différents moyens : un culte funéraire attentif des ancêtres royaux, une inscription de la figure dirigeante dans l'éternité et un discours du pouvoir qui s'efforce de rattacher, en les glorifiant, passé dynastique, présent du règne et futur de la personne royale mais aussi de la succession au trône.

Les cultes funéraires royaux occupaient une place fondamentale dans les pratiques propagandistes des grands rois hittites d'Hattusha, en particulier au XIIIème siècle. Le site de Gavür Kalesi était probablement un des principaux cimetières royaux hittites, dans lequel les souverains étaient enterrés ensembles¹⁵⁴⁵. Muwatalli II, en déplaçant la capitale d'Hattusha vers Tarhuntassa, a aussi emporté avec lui les images des ancêtres royaux, et son propre *hekur* est peut-être à localiser à Sirkeli, près du relief rupestre le représentant. La reine Puduhepa a probablement élevé le *hekur*, ou en tous cas la E.NADINGIR.LIM

¹⁵⁴⁴ Freu 2012, 181.

¹⁵⁴⁵ Voir Singer 2009.

(« maison de pierre divine ») de Fraktin après le décès de son époux Hattusili III, et aurait ajouter plus tardivement son propre relief rupestre. Tudhalia IV a eu comme préoccupation première d'entetenir et d'élever des *hekur* dynastiques, dont une chapelle dédiée au culte de Tudhalia Ier dans la ville basse d'Hattusha et son propre mausolée à Yazilikaya, en lien avec les crises auxquelles il a du faire face¹⁵⁴⁶. Suppiluliuma II a peut-être fait de même à SÜDBURG, qui pourrait être un *hekur* dédié à son ancêtre divine Suppiluliuma Ier, « fondateur » de l'empire hittite. D'autres « grands rois » ont sans doute élevé les mêmes structures, comme peut-être Kurunta à Hatip et, de manière plus certaine, Hartapu à Kizildag, avec un *hekur* dédié à son père Mursili¹⁵⁴⁷.

Tous ces sites montrent quoiqu'il en soit des environnements et des aménagements similaires : contexte aqua-rupestre, cupules, failles, trous dans le sol, piscines souterraines et dKASKAL.KUR, reliefs et autres aménagements divers (voir planches comparatives correspondantes dans le volume II)¹⁵⁴⁸... Plusieurs de ces aménagements sont à comprendre comme des « *liminal spaces* », lieu de contacts entre monde des vivans et monde des morts, où les communications avec les ancêtres royaux étaient recherchées et les cultes funéraires, rendus¹⁵⁴⁹. Ils étaient également entourés de bâtiments de culte annexes (par exemple les restes de l'infrastructure monumentale de 30 m sur 28 m, visibles sur la plate-forme au-dessus des reliefs de Fraktin) et possédaient tout un personnel d'officiants et d'administrateurs chargés de gérer le *hekur*¹⁵⁵⁰.

En Cappadoce à l'âge du fer, les monuments funéraires ne manquent pas, mais ils concernent d'abord et avant tout les élites (stèles de Kululu et d'Eğrek par exemple). Contrairement aux nombreux exemples dans les autres états néo- et syro-hittites (Malatya, W/Palistin, Karkemish, Sam'al, Guzana...) ¹⁵⁵¹, le culte des ancêtres royaux n'a laissé que peu de traces en Cappadoce, malgré l'exception possible de la stèle de Tavsan Tepe 1, qui pourrait représenter une reine défunte et divinisée, figurée comme une Hebat ou une Kubaba¹⁵⁵². Impossible également de savoir si les souverains tabaliens étaient considérés comme des dieux après leur mort, comme à Malatya par exemple.

En revanche, plusieurs *tumuli* de Tuwana pourraient attester d'un maintien de cultes funéraires importants rendus aux ancêtres royaux, sans doute en association avec d'autres divinités, si l'on songe au tumulus du Nemrut dağ. On observe ainsi des bâtiments aux dimensions comparables près des *tumuli* d'Humam Tepe et de Kaynarça (voir ill.), qui pourraient avoir servi aux cultes funéraires. Dans celui de Kaynarça, on a retrouvé un mobilier riche et abondant (vaisselle, ceinture ouvragée..., voir ill.), comparable au matériel retrouvé dans les *tumuli* phrygiens, preuve du souci que les contemporains avaient du culte des rois défunts et de l'aménagement de leur dernière demeure. Enfin et

¹⁵⁴⁶ Mora et Balza 2010.

¹⁵⁴⁷ La forme générale de « pic éternel » apparaît bien, à Yazilikaya comme à Kizildag, et rappelons l'existence sur l'acropole de Kizildag du grand trône rupestre, probable marqueur d'une culte funéraire dynastique, sur lequel a été ajoutée au VIIIème siècle l'image d'Hartapu « défunt donc dieu » et autour duquel s'observent plusieurs cupules indiquant bien un culte, funéraire au autre.

¹⁵⁴⁸ Sur les *Quellgrötte* (« grottes avec sources souterraines ») d'Hattusha, voir Bittel et Neve 1970, 5-20.

¹⁵⁴⁹ Harmansha *OHAA*, 636.

¹⁵⁵⁰ Harmansha 2013, 14.

¹⁵⁵¹ Par exemple Novak 2013, 298-299 (sur les « chapelles » funéraires de Guzana), Ussishkin 125-127 (sur les rituels d'enterrement des statues de rois défunts, associées à des sculptures de lions), Hawkins 1980c et (sur les monuments funéraires néo-hittites, dont ceux des rois de Karkemish) ou (sur les cultes funéraires des souverains de Sam'al).

¹⁵⁵² Comparable alors à la stèle d'ISPEKÇÜR (Melid), dont la face A figure une reine défunte debout sur des fortifications urbaines, vêtue comme Hebat, à comprendre ici probablement comme une « Hebat de la Ville », épithète attestée dans d'autres inscriptions mélidéennes (DARENDE par exemple).

surtout, on relève d'étranges similitudes entre les aménagements visibles d'une part dans les lieux dédiés au culte royal de l'empire hittite et d'autre part le tumulus d'Hamam Tepe : failles type KSKAL.KUR, cavités ou bassins avec résurgence karstique, bâtiment annexe (voir planche n°)... On supposera donc que les pratiques de recherche de communication avec le monde des ancêtres royaux via des *liminal spaces*, faisaient à la fin du VIII^{ème} et au début du VII^{ème} siècle toujours partie intégrante des cultes rendus aux souverains défunts. De même, les liens mausolée royal / montagne ou montagne divine semblent à cette basse-époque eux-aussi toujours d'actualité : les deux *tumuli* examinés, mais aussi ceux de Karaçaören et d'Ereğli, sont tous aménagés sur un sommet montagneux, comme une « montagne artificielle » sur le mont lui-même, et dominant les cités que ces rois (et reines ?) défunts dirigeaient (Kemerhisar-Tuwana et Ereğli-Hubishna), reprenant ainsi la séparation monde des morts / monde des vivants visible à Hattusha / Yazilikaya, espaces reliés entre eux par une voie processionnelle au bord de laquelle étaient effectués les différentes cérémonies de crémation.

D'autres pratiques démontrent chez les souverains et les familles dirigeantes une forte conscience du temps et leur volonté d'établir solidement leur dynastie, en se rattachant, par un langage temporalisé du pouvoir, à un passé dynastique (lointain ou immédiat) glorieux, à un présent du règne où dominant l'abondance et le bien-être, mais aussi à un futur de la royauté légitime, dans lequel les contestations du successeur seraient impossibles ou infondées. Parmi ces pratiques, on retrouve la reprise de noms dynastiques anciens (chez les rois comme Muwatalli, roi du Melid puis du Tabal, ou les membres des élites comme Muwatalli encore, auteur de la lettre de Kirşehir, ou Arnuwanti à SUVASA¹⁵⁵³) ou nouveaux (Tuwati I, II et sans doute III¹⁵⁵⁴ ; Warpalawa I et II), de théophores récurrents à valeur idéologique, prophylactique et légitimiste (à partir du théonyme Sarruma pour plusieurs rois comme Wasusarma et Santasarma ; à partir du dieu-cerf Ku/-Runtiya pour Kurti ou Ruwa(-ta)¹⁵⁵⁵) ou de duplicat d'une partie de l'anthroponyme paternel dans le nom de l'individu (chez les souverains comme les rois d'Hubeshna Puhame et U(i)rim(m)e des sources assyriennes, possibles louv. Piha-muwa et Ura / Wara-muwa¹⁵⁵⁶ ; chez les élites comme les pères-fils Tarhuwari-Tarhuzarma, Tarhunaza-Tarhuwara, Tarhuntinani-Kwazanani ou même Uramuwa-Uramuwa). D'autres noms, plutôt répandus en Anatolie centrale et orientale, apparaissent à plusieurs reprises chez les souverains et les élites dirigeantes : Kiyakiya / Kikki (respectivement souverains de Sinhutu et du Tabal), Tarhunaza/i (un *hazianu* à Tuwana, un roi à Malatya), Lal(l)i (un scribe à Kululu, un souverain à Malatya) ou encore les noms construits avec le hiéroglyphe PUGNUS, val. sylla. *ar-* (un PUGNUS-rimi à Kululu, deux ou trois souverains PUGNUS-mili à Malatya) et *muwa-*, « force » (Muwa, Muwahi, Muwaziti en Tabal, Muwizi à Gurgum).

¹⁵⁵³ Voir les différentes attestations de souverains ayant pour noms ceux appartenant aux grandes dynasties impériales hittites comme Muwatalli (un à Kummuh, trois à Gurgum) et Arnuwanta (Melid). Nous n'avons à ce jour aucun souverain ni individu portant les noms d'Hattusili (courant à Kummuh) ou de Suppiluliuma (attesté à Kummuh et à Patin). Le cas de Lubarna-Labarna, attesté à Patin (deux souverains du IX^{ème} siècle), est plus complexe en Tabal : il pourrait apparaître comme anthroponyme, pour un personnage visiblement très haut placé, à KULULU 4 § 5, mais peut se lire tout autant Labarna que Tarwanala. Voir les doutes et les hypothèses d'Hawkins *CHLI*, 447, et de Payne p. 51 + 51.

¹⁵⁵⁴ Pour l'anthroponyme (et sans doute titre à l'origine) Tuwati, ses attestations dans les différentes sources et la possibilité d'une importante dynastie de rois « tabaliens », voir page, notes i et ii en particulier.

¹⁵⁵⁵ Voir Runtiya, Sa(?)tiruntiya et Wasu(?)runtiya à Malatya ou encore Halparuntiya (un à Patin, trois à Gurgum).

¹⁵⁵⁶ Voir Kilamuwa et Panamuwa (I et II) à Sam'al.

Les souverains indiquent quasi-systématiquement sur leurs monuments leur généalogie, avant leur(s) titre(s). Aux exceptions notables du roi Larama de Gurgum, qui remonte jusqu'à son arrière-arrière grand père, et des souverains de Malatya, la généalogie néo-hittite, courante comme royale, est la plupart du temps simple : nom + patronyme. Les inscriptions des souverains Hartapu, Wasusarma, Kurti, Muwaharani et Warpalawa II n'échappent pas à cette règle. Signalons toutefois l'inscription de PORSUK sur laquelle le haut-gradé militaire donne une généalogie qui remonte, fait exceptionnel, au grand-père, indice de l'existence à Porsuk d'importantes dynasties de hauts responsables, aux fonctions militaires ici : « Pahrwira, fils d'Ati, petit-fils de Nuna ».

Toujours dans cette idée de démontrer un lien avec les ancêtres royaux et un passé dynastique légitimateur, on voit des rois donner à leur prédécesseur des titres, sans doute de manière posthume, comme « Grand Roi, Héros » (Wasusarma à son père Tuwati) ou « Héros » seul (Kurti à son père Ashwisi). Et Kurti d'utiliser d'ailleurs dans la même inscription le topos du dépassement de ses « ancêtres ».

Enfin, si la quasi-totalité des inscriptions néo-hittites, politique, commémorative ou funéraire, s'organisent bien sur un schéma temporel unique, à savoir présent de la titulature / passé des actes accomplis et de la cause de la dédicace / futur des obligations rituelles à accomplir par le successeur (type « quiconque deviendra X, devra etc... ») ou des formules d'imprécation (type « à l'avenir, quiconque s'en prendra à etc... »), deux inscriptions dont les structures et la phraséologie générale sont d'ailleurs forts proches, montrent une propagande temporelle plus complexe et élaborée, qui met en inter-relation passé, présent et futur, via les temps et/ou les conjonctions utilisés. ÇIFTLIK est structurée selon une logique chronologique (passé / présent / futur), et BOR 1 peut se découper en 5 temps (présent / passé + futur / passé + futur). On peut rendre ces deux structures comme suit :

ÇIFTLIK :

1) §§ 2 à 6 : passé de la construction des « temples » (« Tuwati les **a élevé** ») et du topos du dépassement des prédécesseurs (« ni son père, ni même son grand-père ne les **ont bâti** »).

2) §§ 7 à 11 : présent de la description des divinités honorées (« au-dessus, **il y a...** »).

3) §§ 11 à 18 : futur des obligations rituelles du souverain (« **il sera** l'échanson de Tarhunza », « **il devra** un dixième ») et des bienfaits ou de la longue vie qu'il attend des dieux (« qu'il bénéficie de toute la puissance de Tarhunza **pour des années et des années** », « qu'ils lui donnent la tête de ses ennemis, qu'ils lui accorde **de longs jours** »).

BOR 1 :

1) § 1 : présent de la titulature + passé dynastique (« **je (suis)** Warpalawa [...], fils de [...] »).

2) Deux sous-parties construites sur une même structure passé + futur :
 - §§ 2 à 7 : passé de la geste princière §§ 2-4 (« **lorsque j'étais** fils du palais, ce Tarhunt du Vignoble **j'ai érigé** ») §§ 2-4 + futur des faveurs

apportées par ce dieu §§ 5-7 (« **il viendra** favorablement...») et de la croissance du vignoble planté.

- §§ 8 à 11 : passé de l'accession du roi au trône §§ 8-10 (« **l'année où je devins roi**, Tarhunza **jetta** mes ennemis à mes pieds ») + futur de la longue vie qu'il attend du dieu § 11 (« puisse-t-il m'accorder **de longs jours**, puisse Tarhunza le faire »).

Ces deux documents révèlent un souverain qui joue – et en un sens se joue – des temps et du temps, qui les entremêle et les enchâsse les uns avec - ou dans - les autres. Le roi montre ainsi qu'il maîtrise le temps et maintient rectiligne, au sens étymologique du latin *rex*, la ligne et la lignée de la royauté, entre le passé des actes performants royaux et des prédécesseurs, le présent du règne et des titres employés et le futur des obligations rituelles ou des « longs jours » et autres bienfaits divins attendus. Si les structures générales de certaines inscriptions et les formes mêmes des monuments et des stèles montrent une volonté royale de préservation de l'équilibre naturel et cosmique de l'univers, le meilleur exemple étant probablement pour cela la stèle de Bohça, ces structures littéraires temporelles concourent elles aussi à la démonstration du maintien par le souverain d'un équilibre à la fois chronologique et diachronique du monde.

4.3.2 « Bon gouvernement », nouvelles valeurs et nouvelles figures dirigeantes : les mutations.

Après la montagne et la vigne, il est donc temps d'aborder ce troisième et dernier volet de notre tryptique, à savoir la justice et le « bon gouvernement », notions représentatives des différentes mutations politiques et idéologiques à l'oeuvre dans notre espace à l'âge du fer. Ces mutations, déjà isolées par des auteurs comme Karl Raalflaub, Alexander H. Joffe, Manfred Hutter ou Maria-Grazia Masetti-Rouault pour n'en citer que quelques uns¹⁵⁵⁷, se retrouvent dans l'ensemble des états néo-hittites ainsi que dans les régions du Levant, mais certaines d'entre elles semblent tout particulièrement représentées en Cilicie, en Cappadoce et surtout à Tuwana.

Dans notre espace, la géopolitique et les structures territoriales bougent, fluctuent, évoluent en fonction des périodes et des personnages politiques, laissant apparaître des mutations tout aussi fondamentales, dans les pratiques politiques comme dans les mentalités. Comme on l'a dit et déjà dégagé dans les structures et mentalités religieuses, le nombre de divinités tend à se réduire, les dieux, traités et considérés avec bien plus de familiarité, descendent et se rapprochent des hommes...et dans le même temps, les figures dirigeantes se rapprochent de leur peuple. Des sources et textes émergent ainsi en un certain sens des qualités, des valeurs morales et des pratiques correspondant à une forme de « bon gouvernement », pour reprendre une expression empruntée à la période des cités-états de la Renaissance italienne, période qui montre d'ailleurs certains points communs, en termes géopolitiques et historiques, avec celle des principautés syro-anatoliennes. Ainsi, en lien avec les nouvelles structures territoriales, se construisent de nouvelles valeurs (justice, sagesse, bonté, qualité *warpi-*), de nouveaux titres et personnages

¹⁵⁵⁷ Resp. 2000 (« Influence, Adaptation and Interaction : Near Eastern and Early Greek Political Thought »), 2002 (« The Rise of secondary states in the Iron Age Levant »), 2003 et 2004 (« « Pour le bien de mon peuple » : continuité et innovation dans l'idéologie du pouvoir au Proche-Orient à l'âge du fer »).

politiques (le *tarwani*- par exemple) et de nouvelles pratiques du pouvoir (des dirigeants préoccupés par le bien-être et le bien-vivre de son peuple, des *topoi* de redistribution des richesses, d'*oenomia*, du maintien de « justes prix »...).

Ces différentes transformations dans l'idéologie du pouvoir, qui participent à la transition d'un pouvoir plus ou moins centralisé à l'âge du bronze hittite, pouvoir « impérial » s'exerçant sur un très vaste territoire, à des pouvoirs plus locaux et urbains à l'âge du fer, dominant des territoires plus restreints et se devant de créer de nouvelles idéologies comme de nouvelles propagandes, peuvent s'étudier et se comprendre selon trois grandes thématiques :

1. les nouvelles capacités et valeurs morales des souverains et des élites que sont la justice, la sagesse, la bonté et la qualité *warpi*-

2. « pour le bien de mon peuple » (M.G. Masetti-Rouault), expression révélant des dirigeants humains et humanistes, soucieux du bien-être de leurs sujets et acteurs primordiaux de la gestion de leur territoire

3. enfin des géopolitiques et des structures territoriales plus ou moins nouvelles, plus ou moins originales, qui ont entraîné l'apparition de titres et de figures du pouvoir qui sont en revanche eux totalement novateurs et originaux.

1. Les nouvelles capacités et valeurs morales des souverains et des élites.

La justice et l'humanisme étaient déjà des traits particulièrement saillants dans les mentalités hittites-louvites de l'âge du bronze¹⁵⁵⁸, mais on les retrouve dans nos sources avec bien plus de force et de régularité, y compris chez les élites. Surtout, des capacités et valeurs cette fois bien nouvelles, que Manfred Hutter qualifie de « valeurs morales »¹⁵⁵⁹, apparaissent chez nos figures dirigeantes, révélant à l'âge du fer des mentalités et une pratique du pouvoir bien plus humaines, humanistes et en un certain sens plus « désacralisées » qu'au deuxième millénaire. Comme on le verra, elles ne sont aussi pas sans évoquer l'*ἀρετή* grecque et les « vertus cardinales ». A côté des qualités royales classiques déjà évoquées, comme la puissance (*muwa*-, « puissant »), le courage et la bravoure guerrière (l'épithète « Héros »), la *pietas* optimale, et des valeurs perceptibles dans les autres états néo-hittites mais absentes à ce jour des sources cappadociennes (« l'honneur » ou « la vertu » dans les textes royaux de Karkemish par exemple), que nous ajoutons à ce panel, quatre grandes qualités peuvent être dégagées. Elles sont analysées ci-dessous, dans un ordre dépendant de leurs occurrences textuelles plus ou moins fortes :

- d'abord « la justice », louv. *tarwana*-

- ensuite « la bonté », louv. *sanawasatara*-

- dans un troisième temps « la sagesse », louv. *atanasama*-, plus isolée dans le corpus néo-hittite

- enfin la qualité *warpi*-, plus floue, plus difficile, à traduire comme à interpréter

a) La *tarwana*- : la « justice ».

La justice (IUDEX-na) se retrouve dans notre corpus à quatre reprises, chez un roi (Kiyakiyas à AKSARAY), un *tarwani* (Tarhuwara à BULGARMADEN), un scribe (Ilali à

¹⁵⁵⁸ Voir la célèbre « justice des Hittites » décrite par Alfonso Archi par exemple.

¹⁵⁵⁹ Hutter 2003, 274.

KULULU 3) et, indirectement, un haut-fonctionnaire, qui invoque « la justice » de son roi (Ruwa à KULULU 1) :

AKSARAY : « **de par ma justice**, j'étais cher à Tarhunza et aux dieux ».

BULGARMADEN : « et je rayonnais sur ce pays fertile et très riche, **de par ma justice (et ma sagesse ?)** ».

KULULU 3 : « **de par ma justice**, j'ai vécu (longtemps ?) ».

KULULU 1 : « **par la justice de Tuwati**, que ces maisons soient toujours là ».

La valeur apparaît ainsi dans trois contextes différents, qui souvent trouvent leurs parallèles dans d'autres états néo-hittites, bien que beaucoup plus isolés dans leur groupe respectif

Sur des stèles funéraires, l'appliquer de son vivant a donné une longue vie au défunt, comme à KULULU 3 ou sur la stèle de MEHARDE (§ 2 : « de par ma justice, j'ai vécu cent années »).

Dans un contexte royal, au sein de formules de légitimation, elle est un gage d'amour, de protection et d'aides divines, comme à AKSARAY, où la qualité est placée au coeur du texte, immédiatement après les prix idaux et juste avant le topos de l'admiration du pays par les « grands rois et des rois ». Voir aussi des contextes très similaires à Gurgum (MARASH 1 §§ 6-7 : « [...] tis du tribunal / de la loi, et Runtiya des champs m'ont fait *tarwani*, et en raison de ma justice, ils m'ont ? aimé ? ») et à Karkemish (formules comme « et de par ma justice, les dieux m'ont élevé dans la force » ou « du fait de ma justice, le dieu de l'orage et le soleil ont fait que mon nom figure au ciel, les dieux ont rendu mon nom célèbre et les hommes connaissent mon nom etc... »). C'est dans la mesure où les dieux reconnaissent sa vie et ses actes terrestres justes que les dieux accordent à l'individu accession au trône, élévation sociale et renommée.

Dans des documents de fondation enfin, la qualité est une qualité indispensable à une bonne surveillance, exploitation ou gestion d'un territoire, et donc à la détention d'une autorité supérieure. Elle est fondamentalement liée à des notions, là encore, d'élévation (le gouverneur qui « rayonne sur un pays fertile » à BULGARMADEN) et de protection divine (KULULU 1).

Ainsi, la justice semble être une qualité d'abord et avant tout humaine, jamais appliquée à une divinité, et ce malgré l'importance et l'abondance des divinités liées à cette notion de justice dans les principautés néo-hittites. Elle fut sans doute à l'origine une qualité spécifiquement royale, avant d'être reprise au VIII^{ème} siècle par les élites (scribe, hauts fonctionnaires...), par imitation. Elle est gage de trois choses : réussite politique, stabilité et amour divin.

b) La *sanawasatara*- : la « bonté ».

Une deuxième qualité est la bonté (*sanawasatara*), qui est la mieux représentée dans le corpus néo-hittite. Elle s'applique aussi bien aux êtres humains qu'aux dieux, et apparaît comme fondamentale dans les rapports politiques et sociaux (bonté à l'égard d'un roi comme don / récompense royale ou ascension socio-politique comme contre-don) mais aussi familiaux (sur les documents funéraires de Karkemish ou d'Aleppe, elle soude les liens entre plusieurs frères ou entre une mère et ses enfants¹⁵⁶⁰).

Elle apparaît dans notre corpus à quatre reprises :

SULTANHAN §§ 4-7, appliquée à un dieu : « quand j'ai sacrifié pour lui / **Tarhunza du viginoble vint en toute bonté** / et les épis bourgeoñaient / et le vin était bon ici¹⁵⁶¹ ». On comparera le contexte et la clause avec l'inscription de VELIISA : « Tarhunza m'était favorable / et **pour moi, il fit tout ce qui est bon** (BONUS-*na-wa/i-ia*) ».

SULTANHAN encore §§ 44-45, appliquée à un roi : « aucun n'a réhabilité [ce lieu] à ce point / mais Sarwatiwara l'a restauré, **avec l'aide et la bonté de Wasusarma [le roi]** »

KULULU 5 §§ 13-14, appliquée à un gouverneur, au sein de la formule d'imprécation : « quiconque **veillera sur ces temples avec bonté** / que ces dieux lui soient favorables »

KULULU 4 §§ 9-12, appliquée à un *tarwani*- et haut-fonctionnaire, dans sa « carrière des honneurs » et sa biographie exemplaire : « Pour moi, les dieux reçurent l'âme bien-aimée qu'ils avaient insufflée en moi [à la naissance] avec exaltation / J'ai chéri mes seigneurs de la meilleure manière / et j'étais comme un père pour chaque homme / et **pour chaque homme, j'ai accompli le bien (= le bon)** ». On peut à nouveau comparer cette dernière expression à celle utilisée à VELIISA (voir ci-dessus)¹⁵⁶².

Comme pour la justice, la « bonté » est dans chaque cas associée à des fonctions de gestion, de surveillance, d'aménagement ou de fertilisation d'un espace. De même, cette qualité est systématiquement présentée, directement ou indirectement, comme un don total (sacrifices religieux, fidélité ou devoirs proto-féodaux), qui amène en récompense un contre-don (fertilité optimale d'un lieu, assistance royale ou divine, « bonne mort »).

¹⁵⁶⁰ Citons comme exemples TILSEVET (les enfants de la défunte Uwawa ont érigé sa stèle funéraire « avec bonté »), KARKEMISH A1b (le mari doit « honorer avec bonté le nom » de sa défunte épouse) ou ALEPPO 2 (exprime alors l'amour fraternel, avec les paroles d'Arpas « j'ai toujours donné à mon frère avec bonté », frère qui lui aussi a toujours « donné ? avec bonté » à Arpas).

¹⁵⁶¹ Noter la structure chiasmique de la séquence, avec l'utilisation du même terme pour « en toute bonté / avec toutes ses bontés » (OMNIS-*mi-ri+i [sa]-na-wa/i-sa-tara/i-ri+ i a-wa/i-tà-*) et « [le vin] était bon ici » (verbe *sa-na-wa/i-ia-ta*), ce qui génère d'ailleurs une rime.

¹⁵⁶² Hawkins *CHLI*, 529.

Toutefois, la bonté est une qualité plus générale et commune que la justice, attestée dans des contextes divers et matérialisant des liens familiaux, sociaux, religieux ou politiques.

Il s'agit bien à nouveau d'une qualité indispensable à l'exercice d'une autorité, ou pour pouvoir prétendre avoir mené une vie exemplaire, et donc aussi obtenir de la part des divinités assistances et «bonne mort».

c) L'*atanasama-* : la « sagesse ».

Une troisième qualité, beaucoup plus rare dans le corpus néo-hittite, est la «sagesse» («COR»-*ta-na-sa-ma*, *atanasama-*). Elle est attestée à Tuwana (BULGARMADEN) et, en dehors de notre espace d'étude, en Cilicie (KARATEPE) :

BULGARMADEN § 6 : «et je rayonnais sur ce pays fertile et très riche, **de par ma justice et ma sagesse**¹⁵⁶³ »

[KARATEPE 1 §§ , qui associe les trois valeurs : « et tous les rois ont fait de moi leur père / **de par ma justice, et ma sagesse et ma bonté** ».]

Dans les deux cas cités, la valeur est associée à des notions d'élévation, de domination, de supériorité (là encore le *tarwani-* qui «rayonne sur...», le dirigeant comme «père» pour les autres rois...). Comme la justice, elle est indispensable à l'obtention, la détention et l'exercice d'un pouvoir, d'une autorité. L'inscription de KARATEPE 1 nous montre que ces trois qualités sont bien distinctes l'une de l'autre, l'ordre d'apparition n'étant sans doute pas anodin (justice comme qualité première d'un dirigeant ; sagesse comme qualité humaine intermédiaire ; enfin, bonté comme qualité plus commune et plus générale), mais elles se complètent étroitement dans un portrait du dirigeant idéal, constituant ici un « *tricolon* » harmonieux¹⁵⁶⁴.

d) La qualité *warpi-*, une forme d'excellence : bravoure ou ἀρετή ?

Enfin, une dernière qualité, omniprésente en Cappadoce à l'âge du fer mais complexe à traduire comme à interpréter, est la qualité ou la capacité *warpi-*. Le terme est attesté dans des textes cunéiformes de l'âge du bronze (*warp-* ou *warpali-*), dans des contextes très divers au Ier millénaire, en Tabal et à Karkemish notamment, et sous des formes grammaticales variées.

Le terme est tout d'abord fréquemment utilisé dans l'onomastique, au VIIIème siècle (Warpasi, Warpiri, Warpalawas en Tabal et à Tuwana ; Warpata à Karkemish) comme à l'époque hellénistique (Ορβαλασητας en Cilicie = Warpalaziti¹⁵⁶⁵, écho à notre Warpalawa), bien davantage que les trois autres qualités étudiées précédemment (quelques anthroponymes en *-wasu-* comme Wasusarma, Wasuma ou Astiwasu ; aucun nom construit à partir de *tarwana* ou *atanasama*).

¹⁵⁶³ Hypothèse d'Hawkins *CHLI*, 524 (justement par comparaison avec KARATEPE 1), suivi par Payne 2012, 108, mais traduction différente de Rieken (« influence ») 2003, reprise par Yakubovich 2012, 331-332.

¹⁵⁶⁴ Payne 2012, 39, n. 12, qui parle aussi de « *pleasing group of three* ».

¹⁵⁶⁵ Houwink ten Cate 1961, 120, 165 et 189.

Deuxièmement, il est attesté à cinq reprises dans notre corpus :

EĞREK §§ 2-3, appliqué au défunt Tarhuwari, qui s'exprime à la troisième personne : « cet homme n'a pas rappelé à **quel point il a été un homme de warpi** [*warpasahi* ; traduit « *that (man) did not HASI- for himself his virtuousness* » par Hawkins *CHLI* 492], ce que chacun reconnaissait / mais son père [?] l'a fait pour lui ».

KUŞÇU BOYACI §§ 1-3 (également dans un contexte funéraire « hagiographique » ?) : « je suis / Nana / **je suis – j'ai été [?] warpi-** [*warpami-*]¹⁵⁶⁶ »

SULTANHAN §§ 8-9, comme un don divin fait par Tarhunza au roi Wasusarma, intervenant à la suite de la description du culte rendu à la divinité par un « serviteur » du souverain et des bienfaits apportés par le dieu : « et Tarhunza du Vignoble donna à Wasusarma **une puissante capacité warpi-** [[*muw*]atalin *warpin* ; traduit « *mighty courage* » par Hawkins *CHLI*, 466 ou Payne 2012, 101] / et pour lui, il jetta les ennemis sous ses pieds ».

ANDAVAL § 2, à la suite de la titulature de « Saruwani, le *tarwani*, seigneur de la ville de Nahitiya », juste avant la description de la geste pastorale du souverain menant ses chevaux en transhumance : « et je fus **un roi warpasi-** [*wa/i+ra/i[pa]-si-sa-* + d'après la restauration proposée par Meriggi puis Hawkins [*REX-ti-s*]a- ?¹⁵⁶⁷] ».

La clause *muwatali- warpi-* de SULTANHAN se retrouve à l'identique à KARKEMISH A4b et TELL TAYINAT 1, dans des contextes royaux. Une autre attestation similaire, surtout à SULTANHAN et ANDAVAL (même contexte politique et *warpi-* comme quasi-élément de titulature royale), provient de Gurgum :

MARAŞ 1 § 1d, dans la généalogie du roi gurguméen Halparuntiya III : « Halparuntiya [...], petit-fils du **warpali-** Muwatali [traduit « *brave* » par Hawkins *CHLI*, 263, suivi par Payne 2012, 53] ».

Un autre terme, différent mais synonyme de *warpi-*, apparaît à Karkemish, dans un même contexte politique et avec la présence du déterminatif *273, commun à d'autres occurrences des termes en *warp-*, bien que celles-ci figurent dans des contextes différents (SUVASA B, KARKEMISH A 15b § 22 et A 2/3 § 16 ; voir ci-dessous), de même qu'aux formes en *muwa-* :

¹⁵⁶⁶ « *wal/i+ra/i-pa-mi-sa = WARPAMI ?* » in Özcan et Yigit 2014.

¹⁵⁶⁷ « I was (a *warpasi-* [king]) » in Hawkins *CHLI*, 515.

KARKEMISH A 15b § 14 : « j'ai nommé comme successeur Kamani, ce en quoi **j'ai démontré une vertu** [*273(-)suhitihā]¹⁵⁶⁸ **supérieure** à celle des autres rois ».

Enfin, quatre dernières attestations du mot *warpi-* (une dans notre corpus et deux à Karkemish), cette fois systématiquement en lien avec le déterminatif *273, sont à noter¹⁵⁶⁹ :

SUVASA B : « Sariyas, prêtre ? du dieu Sarruma, **le roi warpi-** [« *273 REX »] », que l'on retrouve à l'identique, mais cette fois appliqué au roi Urhilina du Hamath à HAMA 4 § 4-5, qui dit avoir ramené la prospérité dans son royaume (« [et ?] j'étais moi-même un **roi warpi-** [*273.REX[-?]]¹⁵⁷⁰ »).

KARKEMISH A 2/3 § 16 : « Katuwa assigna au dieu de l'orage de Karkemish **ceux qui étaient seigneurs warpasi / maîtres du warpa-** [« (« *273 »)DOMINUS », traduit « *master craftsmen* » par Hawkins ou Payne¹⁵⁷¹, mais Giusfredi de faire le lien avec l'inscription tabalienne de SUVASA B, et de proposer « maître / seigneur du temenos ? »¹⁵⁷² ».

KARKEMISH A 15b §§ 21-22, texte dans lequel le *tarwani* Yariri démontre sa maîtrise de diverses langues et écritures : « Et je connaissais 12 langues. En voyageant, mon seigneur [...] fit en sorte que **je connaisse toutes les capacités** [« (*273)warpina », traduit « *skill* » par Hawkins, suivi par Payne 2012, 87] possibles ».

Après cette présentation des différentes attestations des termes formés sur le radical *warpa-*, tentons de résumer les propositions et hypothèses de traduction .

J.D. Hawkins propose dans son *Corpus* trois traductions différentes (« *virtuousness* » à EĞREK ; « *courage* » à SULTANHAN ou « *brave* » à MARAŞ 1 ; et enfin « *craft* » à KARKEMISH A2/3 § 16 ou « *skill* » à KARKEMISH A 15b § 22). « Vertu », « courage » et « capacité, qualité » sont des termes bien différents les uns des autres, ce qui semble montrer déjà une grande polysémie des termes construits sur ce radical *warpa-*. Dans d'autres travaux, l'auteur usait de termes comme « *skill, craft, mighty* » ou « *courage, virtue, skill* »¹⁵⁷³. Pour le mot *warpa/i-* figurant en KBo IX 96 Rev. IV 4' (CTH 590), Starke traduit également « *experience, skill* », là où Meriggi proposait « *culture* »¹⁵⁷⁴.

¹⁵⁶⁸ « *Virtue* » proposé par Hawkins, suivi par Payne 2012, 86 : « *I showed (?) virtue above all kings* ». On notera également l'existence, à Karkemish toujours, de l'anthroponyme Suhi (litt. « le vertueux ? »).

¹⁵⁶⁹ On peut ajouter la « maison du *warpa-* » dont il est question sur la stèle de KÖRKÜN, identifiée par Weintenberg puis par Hawkins comme étant un lieu de culte avec *temenos*. Mais le déterminatif *273 est absent de cette inscription.

¹⁵⁷⁰ Payne *idem*, 64-65. Voir aussi Hawkins CHLI, 463 (à propos de l'inscription SUVASA B, qu'il compare d'ailleurs à ANDAVAL et à HAMA 4, avec un même titre « roi *warpi-* ») : « *273 seems most likely to indicate, as most commonly, some form of *warpi-* or *muwa-* ».

¹⁵⁷¹ Payne *idem*, 76.

¹⁵⁷² Giusfredi 2010, 137.

¹⁵⁷³ Resp. Hawkins et Morpurgo-Davies 1986, 76-77, et Hawkins 2000b, 631.

¹⁵⁷⁴ Resp. Starke 1990, 339-340, et Meriggi 1962, 150.

A.M. Jasink s'intéresse elle davantage au type de valeur ou de qualité que reflète le terme *warpali-*, dans son étude sur les titulatures officielles néo-hittites¹⁵⁷⁵. Nous la suivons lorsqu'elle la présente comme « une qualité indispensable pour un souverain, qui lui permet de se situer au-dessus des autres » et comme une qualité morale, mais nous ne souscrivons pas à son identification avec « une qualité religieuse, qui pourrait être entendue comme de la piété »¹⁵⁷⁶. Dans le cas de la plupart des titulatures, il s'agit bien d'une qualité morale et intellectuelle, mais nous pensons qu'elle est plus générale et en un sens plus « suprême » que la *pietas*.

J.J. Weitenberg, dans son article sur les termes en *warpa-* aux II^e et I^{er} millénaire avant J.C.¹⁵⁷⁷, recense les attestations et traductions comme suit : *warpalli-* comme élément de titulature royale (en KUB IV 4 I 13, *warpalli-* + *LUGAL-us*, « roi puissant », ¹⁵⁷⁸) ; « maîtres du *warpa-* » (KARKEMISH A 2/3 § 16) ou « maison du *warpa-* » (KÖRKÜN), où *warpa-* signifierait « temenos » ; un verbe qui aurait d'après Götze le sens « encercler, cerner », dans un contexte militaire (KBo V 8 III 15 f) ; enfin (*anda*)*warpa-*, « vaincre, soumettre ». L'auteur propose ainsi trois principaux sens différents : « vaincre, soumettre », « clôture, temenos » pour *warpa-* / *warpi-* et « force, puissance » pour *warpi-* (donc « fort, puissant » pour l'adjectif *warpalli-*)¹⁵⁷⁹. Tishler puis Ünal dégagent aussi deux sens : « vaincre » et « temenos, clôture »¹⁵⁸⁰. Melchert en reprend également deux : « fort, puissant » et « enclôt, enceinte »¹⁵⁸¹.

Récemment, plusieurs auteurs se divisent sur deux hypothèses : soit il y a une seule et même signification aux différents termes en *warpi-* (F. Giusfredi, qui part du principe que le déterminatif *273, déjà associé aux termes construits en *muwa-*, figure systématiquement là où *warpi-* est attesté, et qui traduit alors *warpalli-* par « personne puissante »)¹⁵⁸², soit il existe deux mots différents, *warpa/i-* (« capacité, qualité, connaissances ») et *warpa-* « enceinte », ce que soutient par exemple A. Kloekhorst¹⁵⁸³.

Quel bilan et quelles interprétations tirer de ces différents travaux, en particulier concernant les attestations tabaliennes ?

1. Au vu des différents contextes et du caractère non systématique de l'utilisation du déterminatif *273 (voir note 604), la thèse polysémique semble préférable, avec ainsi deux termes différents : *warpa/i-*, « capacité, qualité, connaissances », surtout dans l'anthroponymie¹⁵⁸⁴, dans des titulatures royales (ou divine ?) et des topos funéraires du type « existence exemplaire menée sur terre » (EĞREK, KUŞÇU BOYACI, SULTANHAN, ANDAVAL, MARAŞ 1, HAMA 4, KARKEMISH A 15b §§ 21 et, si l'on croise le titre du second millénaire « roi puissant » et l'attestations à HAMA 4, peut-être à SUVASA B¹⁵⁸⁵) et *warpa-*, « enceinte, temenos », dans un contexte religieux (pour les

¹⁵⁷⁵ „Titulature officiali in eta neo-ittita”, *SMEA* 40, 1998, 87-104.

¹⁵⁷⁶ *Ibid*, 96.

¹⁵⁷⁷ „Hethitisch (*anda*) *warpa-* und *warpa-*“, *Ha* 2, 1977, 47-52.

¹⁵⁷⁸ Weitenberg *idem*, 48 (« *stark* », „fort, puissant”, rendu par l'akk. *gasru*), qui cite Laroche 1964, 72.

¹⁵⁷⁹ Weitenberg *idem*, 51.

¹⁵⁸⁰ Resp. Tishler 2001, 194 et 196, et Ünal 2007, 789.

¹⁵⁸¹ Melchert 1993, 260.

¹⁵⁸² Giusfredi 2010a, 107-108. Mais le déterminatif *273 ne figure ni à MARASH 1, ni à EGREK et à SULTANHAN, ni à KÖRKÜN.

¹⁵⁸³ Kloekhorst 2008, 967.

¹⁵⁸⁴ Remarquer les fortes homonymies entre *warpali-* (MARAS 1) / N.P. *Warpalawa*, *warpasi-* (ANDAVAL) / N.P. *Warpasi*, *warpi-* ou *warpina-* / N.P. *Warpiri*, *warpami-* (KUŞÇU BOYACI) / N.P. *Warpata* (Karkemish).

¹⁵⁸⁵ *Contra* alors Giusfredi *idem*, 136-137, qui lui rapproche SUVASA B de KARKEMISH A 2/3 (sens de « temenos »).

« seigneurs du *warpa-* » et la « maison du *warpa-* » à KARKEMISH A 2/3 § 16 et KÖRKÜN).

2. Le terme qui nous intéresse ici serait donc le terme *warpa/i-*. Il semble préférable au vu des contextes d'occurrence de choisir les traductions de Hawkins (« vertu » et « vertueux ») et de Kloekhorst (« capacité, qualité, connaissances »). Ajoutons que cette qualité paraît différente des trois autres exposées plus haut : elle peut être accordée par les dieux (SULTANHAN) et elle semble se suffire totalement à elle-même, en tous cas à EĞREK et à KUŞÇU BOYACI, étant dans ces textes courts l'unique précision en dehors de l'anthroponyme et/ou de la généalogie de l'auteur. Si la justice et la sagesse semblent des qualités plus terrestres et plus précises, et la bonté, une valeur générale de générosité, la qualité *warpi-* est autre chose.

3. Il est peut-être possible d'aller plus loin. En effet, le terme même de « vertu » ouvre pour notre sujet de riches comparaisons entre le louvite *warpa/i-* et le grec ἀρετή, qui est par essence l'excellence ou l'habileté de toute sorte, appliquée à des êtres divers. Celui qui vit dans l'*arété* a réalisé son plein potentiel. Nous ne tenterons pas de démontrer une origine louvite du terme grecque, l'étymologie la plus acceptée étant celle qui fait dériver le mot du grec *aristoi-*, « meilleur », et ce bien que les schèmes soient en partie comparables et que les deux termes aient également été utilisés dans l'anthroponymie, par exemple Arété, l'épouse du roi des Phéaciens Alcinoos dans *l'Odyssée*, ou la déesse Arété, personnification de la Vertu, soeur d'Harmonie et fille de Praxidicé, d'ailleurs déesse de la justice.

Mais tout comme l'*arété* chez Homère, la qualité *warpi-* peut désigner à la fois la dextérité, la maîtrise d'une capacité, d'une technique ou d'une connaissance (KARKEMISH A 15b), la force physique et le courage (SULTANHAN, peut-être ANDAVAL et MARASH 1) mais aussi apparaître comme un don divin (les dieux de *l'Odyssée* peuvent « accorder l'*arété* à la vie », autrement-dit apporter la prospérité ou le courage à un individu) ou comme la démonstration éclatante d'une ou de plusieurs qualités plus précises, réunies en un concept (par exemple l'*arété* comme étant l'aide, la générosité et la fidélité dont fait preuve l'épouse d'Ulysse, Pénélope, d'après l'éloge qu'en fait Agamemnon). Enfin, en Cappadoce à l'âge du fer comme en Grèce (si l'on suit Platon), il semble clair que ce sont les dirigeants politiques et les membres des élites qui, d'abord et avant tout, devaient se montrer d'une *arété* exemplaire.

Il semble ainsi possible de traduire *warpa/i-* par « le meilleur, l'excellence », qui réunirait toutes les qualités (justice, bonté et sagesse). Seul le contexte propre à chaque texte permettrait de préciser « l'excellence dans la guerre » (= le « courage » à SULTANHAN ou le « roi brave » à ANDAVAL, « le courageux » à MARASH 1), « l'excellence dans la pratique de certaines capacités ou connaissances » (la « maîtrise de toutes les capacités possibles » à KARKEMISH A 15b), ou l'excellence générale d'une vie exemplaire, sans autre détail, à traduire alors par « excellent » ou « vertueux » (EĞREK et KUŞÇU BOYACI), au sens aristotélicien du terme (un homme qui mène une vie parfaite, droite, et qui se maintient dans « la juste moyenne entre deux extrêmes fâcheuses, l'une par excès, l'autre par défaut »¹⁵⁸⁶).

¹⁵⁸⁶ *Ethique à Nicomaque*. Voir aussi le commentaire de J. Tricot page 44, note 1, qui définit l'*arété* comme désignant « toute excellence dans quelque ordre d'activité que ce soit [...]. Le sens moral du terme, qui englobe aussi la notion de mérite ne remonte pas au-delà d'Aristote ».

Les problèmes posés par la présence ou non du déterminatif *273, associé comme on l'a dit à d'autres valeurs et qualités comme la *muwita-*, « la puissance », et par le terme *273 *suhita-*, traduit « vertu » là encore, devront faire l'objet de recherches futures. Contentons nous ici d'une remarque : *273 semble lié non pas à une ou quelque(s) qualité(s) spécifique(s) mais déterminerait l'exercice, l'application d'une qualité, d'une capacité, d'une maîtrise technique.

Ainsi et en guise de synthèse, quatre qualités fondamentales sont en Cappadoce au Ier millénaire indispensables à la détention d'un pouvoir, à l'exercice d'une autorité et pour qui veut obtenir des dieux une protection, des faveurs optimales et une « bonne mort » :

- la justice est une qualité dans l'ensemble politique, associée à une gestion, une surveillance et une protection juste et équilibrée des villes, des temples et de toute infrastructure,

- la sagesse est liée à l'expérience et aux connaissances, fruits d'une longue vie bien fournie, où l'expérience est à la fois naturelle, humaine, mais aussi politique (une « bonne gouvernance », avec absence d'excès de caractère et donc avec constance, tempérence, fiabilité, droiture...),

- la bonté est une qualité plus générale, à la fois divine, humaine et familiale, synonyme d'attention et de générosité, en particulier en faveur des proches, de la famille, de la « maison royale » ou de divinités (offrandes, cultes funéraires rendu correctement et régulièrement au défunt...),

- enfin, la qualité *warpi-*, c'est la « vertu », donc l'« excellence », dans la vie en générale ou dans un acte, un apprentissage ou une réalisation technique plus précise. C'est une qualité commune aux êtres humains et aux dieux.

Il semble que les dirigeants et les élites des principautés néo-hittites ont innové, et par là-même jeté des bases non seulement de la notion grecque d'*arété* mais aussi des « vertus cardinales » qui sont, d'après *La République* de Platon, la prudence ou sagesse (raison pratique capable de discerner en toutes circonstances le véritable bien et de choisir les justes moyens de l'accomplir, proche de notre *atanasama*), la tempérance (maîtrise de la volonté sur les instincts et les désirs), la force d'âme (identifiable au courage ou à la fortitude, qui permet de surmonter les obstacles, écho au fait pour un individu d'être *muwa-* ou, dans certains contextes précis, *warpi-*) et la justice (ferme et constante volonté de donner moralement à chacun ce qui lui est universellement dû, proche de notre *tarwana*, « la justice », mais aussi de notre *sanawasatara*, « la bonté »). On retrouve ces vertus cardinales dans les fresques de Lorenzetti en Italie, dont une partie est intitulée à ce propos fort justement le « *buon governo* », le « bon gouvernement ».

Ces quatre qualités brossent un portrait du roi ou du dirigeant idéal : un souverain brave et pieux certes, mais aussi économiquement et moralement juste (« prix idéaux », comptabilité sérieuse et archivée, dirigeant comme « père pour tous les hommes »...), sage et avisé, bon et généreux (dans ses offrandes, dans ses liens étroits avec ses subordonnés, ses aménagements agricoles, urbains ou religieux...), et dans certains cas « vertueux » (i.e tout simplement « excellent »).

Là encore, les parallélismes avec certaines figures dirigeantes grecques, en particulier celles du VIème siècle, sont bien réels : Solon, qui insiste dans ses « Poésies

politiques » sur la sagesse et la justice de ses actions, sur son juste partage des terres¹⁵⁸⁷ ; Aristote, qui décrit longuement la bonté, l'indulgence et la générosité de Pisistrate, pourtant *tyranos* de son état¹⁵⁸⁸ ; les figures des Sept Sages de l'Antiquité, dont certains sont, à nouveau, des *tyranos* (le législateur puis tyran Pittacos de Mytilène ou Périandre de Corinthe), et d'autres, plus ou moins fixes dans la liste, ont clairement des liens avec l'Orient (Anacharsis, fils d'un roi scythe, Gnouros, et d'une Grecque) et probablement avec le monde louvite même (Bias de Prène en Asie Mineure, fils de Toutamos, dont les anthroponymes sont probablement louvites).

Ces dernières figures constituent de possibles vecteurs de transmission, via sans doute un canal lydien, si l'on pense par exemple aux fortes alliances diplomatiques et matrimoniales existant au VII^{ème} siècle entre les Mermnades de Lydie et les cités d'Asie Mineure (le roi lydien Alyatte et le *tyranos* Thrasybule de Milet par exemple)¹⁵⁸⁹ d'une part, et entre les cités d'Asie Mineure et la Grèce propre d'autres part (par exemple les tyrans Cypsélos et Périandre de Corinthe)¹⁵⁹⁰.

2. « Pour le bien de mon peuple » : des dirigeants soucieux du bien-être de leurs sujets et acteurs de la gestion de leur territoire.

Dans cette section, nous nous proposons de synthétiser les différentes mutations à l'oeuvre dans les idéologies politiques des souverains et dirigeants cappadocien à l'âge du fer. Nous ne ferons ici que rappeler certaines innovations déjà étudiées précédemment (la nouvelle geste agraire, les nouvelles valeurs et les nouveaux principes de gouvernement), tout en décrivant le visage plus terrestre et plus humain du chef politique néo-hittite cappadocien, qui se « désarme » et apparaît sans doute un peu plus « désacralisé » si l'on peut employer cette terminologie dans l'Antiquité.

Une des transformations majeures à l'oeuvre dans ces idéologies politico-religieuses réside dans ce que Maria Grazia Masetti-Rouault définit comme le nouveau « rôle du pouvoir politique comme fournisseur direct de richesses et de bien-être pour la société aministrée ». Nous empruntons d'ailleurs pour le titre de cette section le début de celui utilisé par l'auteur dans son étude, qui introduit d'ailleurs une nouvelle valeur, le « bien » : « pour le bien de mon peuple »¹⁵⁹¹.

C'est à dessein que je n'utilise pas ici le terme « roi » ou « souverain », que nous traitons plus loin, mais bien « chef politique », qu'il soit *tarwani* et/ou membre d'une élite aux pouvoirs locaux importants – un trait cappadocien, lié à une organisation en cités-états semi-autonomes existant sur un temps très long - qui nous a transmis nombre de documents, dans certaines micro-régions dominantes par rapport aux sources proprement « royales ». Toutefois, les rapports entre rois et élites dirigeantes semblent complexes, ce qui pousse parfois le souveain en question à innover et à créer des images et des langages du pouvoir, agraires surtout, très proches de son peuple, de ses préoccupations et des différents éléments ethnico-culturels qui le composent.

¹⁵⁸⁷ Aristote, *Constitution d'Athènes* (Mathieu, Haussoulier et Mossé 1999, 23 –25).

¹⁵⁸⁸ *Ibid*, 29 et 33-37.

¹⁵⁸⁹ Par exemple Lévêque 1964, 175.

¹⁵⁹⁰ Orrieux et Schmitt Pantel 2005, 119.

¹⁵⁹¹ « « Pour le bien de mon peuple » : continuité et innovation dans l'idéologie du pouvoir au Proche-Orient à l'âge du fer », *Cahiers Kubaba, Mélange R. Lebrun* vol. II, 113-132. Voir p. 127 pour la citation.

Ainsi, trois traits nouveaux complètent ce portrait du dirigeant cappadocien aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles, déjà brossé plus haut :

- un être d'abord et avant tout humain et humaniste, qui doit démontrer ses capacités et valeurs morales, est d'une *pietas* exemplaire et semble se « désarmer » au fur et à mesure des évolutions géopolitiques,

- une figure paternaliste bienveillante pour les autres souverains et les autres hommes (topos du chef politique comme « père » pour les autres êtres humains),

- enfin, un « fournisseur direct de richesse et de bien-être pour la société administrée », un chef-paysan et un chef-pasteur, qui apporte à son peuple ou à sa communauté fertilité, abondance et satiété.

a) Le chef politique : un être fondamentalement humain, pieux et désarmé.

Le dirigeant de l'âge du fer est d'abord un homme, un être humain, qui doit démontrer des capacités justement humaines et humanistes (justice, sagesse, excellence...). C'est par ces actes terrestres qu'il peut prétendre obtenir aide et protection de ses seigneurs, qu'ils soient humain ou divin, ainsi que l'affirme nombre de dirigeants néo-hittites, dont par exemple Kiyakiya sur l'inscription d'AKSARAY (« grâce à ma justice, Tarhunza et les dieux m'étaient favorables »). Pour reprendre Maria Grazia Masetti-Rouault, c'est désormais « la « justice » - l'intégrité personnelle [donc humaine] - du roi qui justifie et explique sa distinction par les dieux »¹⁵⁹². Le terme louvite même pour « homme » (hiéroglyphe VIR ou terme CAPUT-*ti*, *ziti*) devient fréquent dans les textes, souvent associé à toute une gamme de capacités, de qualités et d'indicateur de statut, dans l'onomastique (déjà Anaziti par exemple, « l'homme est une mère ? », à l'âge du bronze », puis Muwaziti à TOPADA, « homme puissant » ou même Ziti à Karkemish, « l'homme », pour ce qui est de l'âge du fer) et dans les titulatures (le « *430 VIR » à KIZILDAG 4, le segment très complexe « LITUUS+AVIS VIR *74 », « l'homme comblé ? », de SUVASA et même le « *tiwarami*-CAPUT-*ti* », « l'homme descendant du Soleil » à KULULU 5, avec sa forme raccourcie « SOL-*warami*- » à KULULU 4.

Dans le même ordre d'idée, les processus d'assimilation roi / dieu et de quasi-divinisation du Grand Roi, bien avancés à la fin de l'empire hittite (iconographie solaire de Tudhaliya IV et de Suppiluliuma II) et toujours visibles aux XII^{ème}-XI^{ème} siècles à Kızıldağ (maintien du titre « Mon Soleil ») et à Malatya (identification PUGNUS-mili / Saruma à MALATYA ou Arnuwanti / Sarruma sur la stèle de DARENDE), semble prendre fin aux IX^{ème}-VIII^{ème} siècles. Contrairement à ce qu'avancent certains auteurs, aucun texte et aucune œuvre iconographique ne permettent à ce jour d'affirmer que le chef politique de l'âge du fer « semble sur la voie de la divinisation »¹⁵⁹³, bien au contraire selon nous. Certes, rois et reines sont bel et bien divinisés après leur mort (stèle d'Ispekçür, sans doute la stèle de Tavsan Tepe)¹⁵⁹⁴, et les dieux se rapprochent substantiellement des hommes au I^{er} millénaire, mais le souverain demeure de son vivant un être d'abord et avant tout humain. Sur le grand relief d'Ivriz par exemple, comme sur celui d'Ambarderesi, si les jeux de symétrie entre la figure royale et la figure divine sont évidents (motifs, traits

¹⁵⁹² *Ibid*, 126.

¹⁵⁹³ Par exemple Mazoyer 2011, 272 et 295-297.

¹⁵⁹⁴ Bonatz 2001, 10, à propos des orthostates de PUGNUS-mili (Malatya) : « un roi qui après sa mort se transforme en divinité tutélaire agissant comme intermédiaire entre les dieux et le monde terrestre au bénéfice de sa dynastie ». Voir aussi Van Loon 1991, 4.

du visage...), la hiérarchie des tailles est scrupuleusement respectée, le souverain mesurant presque moitié moins que le dieu¹⁵⁹⁵. Il en va de même pour les stèles, probablement associées, de BOR 1 (environ 1 m pour le roi) et de BOR 2 (2,35 m pour le dieu), ou pour celles d'Ugarit (petit orant royal + dieu Ba'al), de Tavsan Tepe (*idem* + Hebat ou une reine défunte donc devenue déesse) et de MEHARDE-SHEIZAR (*idem* + Kubaba).

Enfin, le chef politique cappadocien évolue au fur et à mesure des évolutions idéologiques et géopolitiques vers une figure « désarmée », pacifique et particulièrement pieuse, là où les motifs de la guerre, du roi commandant en chef de ses troupes ou de la chasse royale deviennent dominants et même envahissants à Sam'al ou à Karkemish (têtes et mains coupées, charrerie...), probablement sous l'influence de l'idéologie et de l'iconographie royales néo-assyriennes. Ainsi, l'arc ou la lance, omniprésents dans les représentations du Grand Roi hittite ou des princes louvites de la fin de l'âge du bronze, ne sont à ce jour pas attestés dans l'iconographie cappadocienne néo-hittite. L'épée n'apparaît qu'à une seule reprise, sur le relief rupestre de Kuşçu Boyacı, datable probablement du IX^{ème} siècle si on fait le rapprochement avec la stèle contemporaine de MARASH 1. C'est bien au contraire le bâton (figure féminine de Tavsan Tepesi 1, gouverneur représenté sur la stèle de CIFTLICK, Hartapu sur le relief tardif de Kızıldağ, roi de Kuşçu Boyacı encore et probablement Saruwani sur la stèle d'Andaval) qui semble remplacer tous ces attributs. Et il est toujours représenté droit, tenu fermement dans une des mains du personnage correspondant, comme un attribut du dirigeant guide, berger, pasteur de sa communauté, et non comme un instrument de punition ou d'humiliation comme c'est souvent le cas dans l'iconographie royale assyrienne (motif du roi sur son trône qui touche ou semble frapper de son bâton des prisonniers de guerre agenouillés à ses pieds).

Dans plusieurs autres représentations, on observe même aucune arme ni aucun attribut, à l'exception d'une tiare, l'image du roi désarmé et en prière se suffisant à elle-même comme on peut le voir sur les différentes figures de Warpalawa de Tuwana, sur la statue colossale de Kululu ou, en dehors de notre espace d'étude, sur celle du roi Tarhunaza de Malatya (avec châte et vase à libation). Et on observe d'ailleurs à Tuwana une évolution similaire de la figure du dieu de l'orage, sous la forme d'un « Tarhunt du vignoble » terrestre, descendu de son animal totémique et désarmé (stèles de KEŞLIK YAYLA, de BOR 2 et d'IVRIZ 2, reliefs d'Ivriz et d'Ambarderesi). Sur le grand relief d'Ivriz, la faucille s'est ainsi substituée à l'épée, le cep de vigne à la double hache, et les épis de blés ont remplacé le glyphe du dieu de l'orage (foudre).

b) Le chef politique : une figure paternaliste bienveillante pour les autres êtres humains.

Sur l'inscription KULULU 4 § 11, le *tarwani* Ruwa affirme : « j'étais comme un père [*tati*] pour chaque homme ». Ce paternalisme reflète bien cet « idéal de justice nouveau, solidaire, personnel et familial » dont parle Masetti-Rouault : les dirigeants « se proposent comme des « pères, mères ou frères » de leurs communautés respectives »¹⁵⁹⁶. Si cette posture, visible par exemple chez le souverain assyrien Adad-ninari III, qui définit

¹⁵⁹⁵ Cette hiérarchie des tailles (dieux figurés plus grands que les souverains, eux-mêmes représentés plus grand que leurs subordonnés) est selon Kurt Bittel une des caractéristiques majeures de l'iconographie royale et religieuse néo-hittite.

¹⁵⁹⁶ Masetti-Rouault 2004, 123-124 + n. 37.

sa fonction comme une charge de pasteur, semblable à « un médicament qui soigne les Assyriens », disparaît assez rapidement des sources assyriennes, elle se retrouve à plusieurs reprises en Tabal et surtout en Cilicie (royaume de Que). Outre l'inscription tabalienne KULULU 4, on peut citer des passages de l'inscription de KARATEPE 1, comme « Tarhunza fit de moi une mère et un père pour Adanawa » ou plus loin « et tous les rois ont fait de moi leur père, de par ma justice, et ma sagesse et ma bonté ». On retrouve également une clause comparable sur l'inscription de ÇINEKÖY, mais le sens est ici bien différent : « le roi des Assyriens et la maison d'Assur devinrent un père et une mère pour moi »¹⁵⁹⁷.

Ce paternalisme « royal » se confond avec le thème du chef politique comme berger ou pasteur de sa communauté, à l'image du dieu-soleil de l'âge du bronze hittite, qualifié de « berger de l'humanité », ou du titre assyrien de « berger » du peuple (sum. SIPA, akk. *rē'û*)¹⁵⁹⁸. Dans notre espace, la symbolique du bâton, la qualité *sanawasatara* (la « bonté »), la figure du dirigeant qui « rayonne sur un pays riche et fertile » (BULGARMADEN) ou maintient les « justes prix » des denrées alimentaires évoquent bien cette dimension protectrice, paternaliste et pastorale du dirigeant politique.

Ainsi émerge l'image d'un souverain « aimé » de son peuple, qui peut se montrer « doux comme le miel » (MARASH 1 §§ 2-3), qui « accomplit le bien pour chaque homme » (KULULU 4 § 12) et suscite « l'admiration » de la part des autres « grands rois et rois » (§ 6).

c) Synthèse : le nouveau « rôle du pouvoir politique comme fournisseur direct de richesse et de bien-être pour la société administrée » (M.G. Masetti-Rouault).

Dans son étude, Maria-Grazzia Masetti-Rouault isole une des grandes mutations de l'idéologie royale de l'âge du fer, perceptible en Assyrie comme dans les différentes sociétés locales anatoliennes et nord-syriennes, à savoir cette nouvelle « position idéologique » d'un souverain qui se préoccupe désormais davantage de l'opinion et de la satisfaction de son peuple.

On voit ainsi Tiglat-phalasar I offrir sa « protection » à son peuple, affirmant l'avoir « fait se réjouir », car il réside désormais dans un pays « sûr »¹⁵⁹⁹. Cette idée de bonheur et de sécurité se retrouve tout à fait dans le thème de la « paix retrouvée » grâce au souverain et à ses actes, de la mise sous protection et patronnage divins de la « ville » et/ou du « pays » administré (KARAHÖYÜK-ELBISTAN, SULTANHAN...) ¹⁶⁰⁰, ou dans le topos « par le passé, un homme ne pouvait emprunter les routes sans crainte / durant mes jours, même une femme marchait en sécurité avec son fuseau », que l'on peut observer à KARATEPE 1 ou à HAMA 4 (probable restauration des §§ 2-4).

Les thèmes assyriens de l'élargissement des terroirs agricoles et de la construction de nouveaux palais et dépôts se retrouvent eux-aussi dans la geste et la propagande agraires des dirigeants cappadociens, déjà analysées en détail partie 4.2 (les *topoi* agraires de la fertilité, de l'abondance et de la satiété ; les figures du roi-pasteur et du roi-paysan ; les « justes prix » des aliments...). En Assyrie, c'est sous le règne de Sargon II qu'apparaît

¹⁵⁹⁷ Sur la comparaison entre cette clause et celle de KARATEPE 1, voir Payne 2012, 44 et n. 36.

¹⁵⁹⁸ Masetti-Rouault *ibid.*, 117.

¹⁵⁹⁹ Masetti-Rouault 2004, 117-118.

¹⁶⁰⁰ Il est possible que le terme « pays » englobe, comme le *mātā* assyrien, un concept géographique mais aussi le peuple qui l'habite (Masetti-Rouault *idem*, 117).

ce « récit d'un comportement économique et politique spécifique du souverain destiné à favoriser la partie de la population qui ne possède pas de capitaux thésaurisés », via une politique agricole intelligente et une stabilisation des prix, c'est à dire ici une quasi-déflation)¹⁶⁰¹. Comme la « rémission des dettes » pratiquée par les rois mésopotamiens puis par les dirigeants grecs du VI^{ème} siècle et analysée notamment par Karl Raalflaub, le but de toutes ces politiques est bien l'établissement d'une *oonomia* (un « *good order* », assez similaire au principe de la *ma'at* égyptienne) sociale parfaite, d'une harmonie et d'une stabilité socio-économique fortes et durables¹⁶⁰². Ainsi, en Assyrie comme en Cappadoce, les chefs politiques construisent les fondements économiques et idéologiques d'une nouvelle « justice sociale »¹⁶⁰³.

Justice et harmonie économiques et sociales transparaissent aussi plus ou moins directement à travers d'autres principes, comme celui de l'égalité de tous face à la loi humaine ou divine (dans les cas de profanations ou de parjures par exemple, avec par exemple la clause exécutoire « qu'il soit un roi ou une reine, un grand homme ou une simple personne, un homme ou une femme » à KULULU 5) ou comme la notion de contrat, de pacte politique, religieux ou familial, stable et durable, parfois gravé à même le rocher, sur lequel se fondent les relations humaines et les liens hommes / dieux.

M.G. Masetti-Rouault clôt son étude par une analyse de ce « type nouveau d'homme de pouvoir » (le *tarwani* notamment) qui émerge dès la fin du II^{ème} millénaire en Anatolie méridionale et en Syrie occidentale, et élabore une « organisation fondée, plutôt que sur une simple domination des élites aristocratiques urbaines, aussi sur la recherche d'un idéal nouveau de « justice » et de légitimité du pouvoir »¹⁶⁰⁴. Ces dirigeants ont désormais comme préoccupation première « le bien, le bien-être, la sécurité et la prospérité de leur peuple », démontrant leur « gouvernement éclairé », autrement-dit un « « bon » gouvernement », au sein d'une relation directe et personnelle entre le souverain et son peuple¹⁶⁰⁵. L'auteur cite ainsi les cas de la régence de Yariri (Karkemish), de la politique sociale de Kilamuwa et de son fils Bar Rakib (Sam'al), d'Azatiwada (Que) et, justement, de Ruwa (Tabal)¹⁶⁰⁶.

Ainsi, la figure du chef politique cappadocien connaît bien des évolutions et des mutations, entre le XII^{ème} et la fin du VIII^{ème} siècles avant J.C. Les images et les langages du pouvoir deviennent plus terrestres, plus « humanistes ». Par comparaison avec l'âge du bronze, on pourrait dire qu'ils se désacralisent en partie et qu'ils se fondent sur de nouvelles qualités et de nouvelles valeurs comme la justice, la sagesse, la bonté ou l'excellence (le fait d'être « un homme de *warpi-* »).

Si le principe de l'élection et de la légitimation royales par les dieux demeure toujours fondamental, il ne peut s'appliquer que si le personnage politique démontre avec force et tout au long de sa vie les qualités qui font de lui un être particulièrement juste et vertueux. Le dirigeant cappadocien de l'âge du fer est donc d'abord et avant tout un être humain, jamais divinisé de son vivant, un individu remarquablement pieux, qui semble en

¹⁶⁰¹ *Idem*, 120.

¹⁶⁰² Raalflaub 2000, 56-57.

¹⁶⁰³ Westbrook 1995 (concept de « *Social Justice in the Ancient Near East* »), 150-151. Voir aussi Raalflaub *ibid*, 54 + n. 10 et 56-57 (« concept de justice sociale qui protège les membres les plus faibles de la société des abus des plus fort »).

¹⁶⁰⁴ Masetti-Rouault *ibid*, 123. Voir aussi Joffe 2002.

¹⁶⁰⁵ *Idem*.

¹⁶⁰⁶ *Idem*, 124-125 + n. 37.

partie délaissée la guerre et les armes, auxquelles il substitue une *pietas* optimale, un geste d'abord agraire et/ou pastorale, et des symboles de fertilité et d'abondance.

En réaction mais aussi en parallèle aux pouvoirs locaux souvent importants et aux nouveaux langages politico-religieux des élites urbaines, le dirigeant élabore ainsi un langage - et une légitimation - du pouvoir qui repose sur de nouvelles notions de « justice sociale », de paternalisme généreux et bienveillant, d'administration sérieuse et réfléchie, et de gouvernement « bon » et « éclairé ». Il se préoccupe désormais davantage de l'opinion et de la satisfaction de sa communauté ou de son peuple. Toutes ces innovations semblent se retrouver chez les législateurs puis les tyrans du monde grec archaïque, comme nous l'observerons plus en détail dans la dernière partie de notre travail.

3. Le nouveau sur l'ancien : évolutions géopolitiques, structures territoriales, titres et figures du pouvoir en Cappadoce à l'âge du fer.

Pour clôturer cette section sur la justice et le bon gouvernement, nous souhaitons brosser une évolution générale des structures territoriales et géopolitiques de notre espace d'étude, entre le XII^{ème} et le milieu du VII^{ème} siècle, avant de tenter d'isoler les différents sous-ensembles qui constituent les royaumes et surtout les cités-Etats cappadociennes.

Si certaines de ces structures et certains titres politiques (le « Grand Roi », le « roi », le « Seigneur de ville ») montrent de très fortes permanences par rapport à l'âge du bronze hittite, d'autres éléments sont en revanche totalement nouveaux (le « T/tuwati » ou le « *tarwani* »). Ils posent problèmes à la fois quant à leur genèse et/ou leur traduction, mais aussi en raison des notions de « pouvoir alternatif », de semi-autonomie locale et de « royauté limitée » qu'ils portent en eux.

a) Structures et évolutions politiques et géopolitiques en Cappadoce (XII^{ème} – milieu du VII^{ème} siècle) : cinq grandes périodes.

Sans revenir en détail sur l'évolution politique cappadocienne majeure qui semble montrer les sources assyriennes, entre les campagnes militaires anatoliennes de Salmanasar III (837 et 836) et celles de Tiglath-phalazar III un siècle plus tard (738 et 730), à savoir le passage d'un grand nombre de cités-Etats et de micro-royaumes (probablement une petite trentaine de « *canton states* ») à un nombre beaucoup plus restreint (une quinzaine), il est possible de dresser l'évolution globale suivante, selon cinq sous-périodes.

1. Aux XII^{ème} et XI^{ème} siècles, période dite « post-impériale », un grand royaume plus ou moins centralisé, correspondant sans doute (la rareté des sources ne permettant pas de l'affirmer de manière absolue) au Tarhuntassa et à la Cappadoce (= un « Tarhuntassa élargi » ?), zone alors sous la probable domination de « Grands Rois », encadrée par les inscriptions d'Hartapu au sud-ouest, les stèles de Tavsian Tepesi et le petit relief d'Ivriz en Cappadoce méridionale, et la stèle de KARAHÖYÜK-ELBISTAN à l'extrême Est.

Aucune intervention assyrienne ou urartéenne n'est attestée en Cappadoce durant cette période, et il semble possible de supposer une certaine continuité des structures politiques et territoriales, telles qu'elles existaient à la fin de l'époque hittite impériale et durant l'apogée du Tarhuntassa : un « Grand Roi » gouvernant depuis une capitale royale,

et de très nombreuses entités plus ou moins soumises et subordonnées (petits royaumes plus ou moins vassaux, principautés, cités semi-autonomes et/ou villes saintes exemptées d'impôts).

Une autre hypothèse, toute aussi valide, serait la coexistence d'au moins deux grands royaumes : au sud-ouest un Tarhuntassa agrandi, qui aurait alors connu, après la période de troubles, de migrations et d' « invasions » étrangères du tout début du XII^{ème} siècle, « une période de brève renaissance » sous les règnes de Mursili et de son fils Hartapu, pour reprendre les termes de Jacques Freu¹⁶⁰⁷ ; au centre et à l'est de la Cappadoce un royaume organisé autour de la cité de Kütepe-Kanes-Nesa, constitué par Suppiluliuma II et ses potentiels successeurs, si l'on suit la reconstitution des événements proposée par Massimo Forlanini¹⁶⁰⁸. Parmi ces potentiels successeurs, le « Grand Roi » Yara-Tarhunda de l'inscription de KARAHÖYÜK et le roi Tuwati Ier (ou le *tuwati* ? ; un « roi du pays de Tuali » dans les sources assyriennes), membre de la coalition réunissant 23 souverains anatoliens qu'affronte Tiglath-phalazar Ier dans le Naïri au tout début du XI^{ème} siècle.

2. Aux X^{ème} (?) et IX^{ème} siècles, à la suite des nouveaux bouleversements de l'an 1000, un pouvoir particulièrement éclaté en une petite trentaine de principautés et cités-Etats, là encore possiblement sous la prééminence plus ou moins forte du roi – « Grand Roi » ? - Tuwati (alors II^{ème} ou III^{ème} du nom) puis de son fils Kiyakiya¹⁶⁰⁹.

Mais cet « éclatement » est en réalité un retour à - et probablement une permanence de - l'organisation politique qui a toujours été celle de la Cappadoce et du Kizzuwatna, sous la formes d'une pluralité, d'un *patchwork* de cités indépendantes ou semi-autonomes¹⁶¹⁰, au sein d'une possible confédération unie autour d'un roi supérieur administrant la région depuis sa capitale, l'assyrienne Artulu-Warduru (= louvite Artali ?), et d'une ou plusieurs ville(s) sainte(s), à l'image de la ligue « grecque » du Panionium, regroupant au IX^{ème} siècle 12 cités d'Asie Mineure autour d'un grand festival commun, les Panionia¹⁶¹¹. Cette ligue n'est d'ailleurs pas sans évoquer les 30 cités mythiques de la Légende de Zalpa et de celle de la Reine de Kaneš, organisées autour d'un centre urbain majeur, Kaneš/Neša, et sous la protection de la divine montagne Harga.

On pourrait ainsi se demander si Tuwati (ou un des différents rois nommés Tuwati), Wasusarma puis plus tard Kurti n'auraient pas en partie reproduit ce schéma au VIII^{ème} siècle, structuré autour de la divine montagne Harhariya et d'un grand festival religieux fédérateur en son honneur (inscriptions d'HISARCIK et de TEKIRDERBENT). On notera que dans la deuxième moitié du IX^{ème} siècle, le terme Tabal désigne dans les sources assyriennes une grande région d'Anatolie centrale¹⁶¹². Lors de sa campagne de 838, Salmanasar III cite nommément, aux côtés des « 20 rois du Tabal », deux entités politiques visiblement plus vastes et importantes que les autres : « la cité de Tuwati [= Artulu / Warduru], du pays de Tabal » et « la cité de Puhamme, du pays d'Hubuskia ». La ligne 22 de l'inscription de la statue de Nimrud, illisible, pourrait donner le nom d'un dernier souverain important, qui gouvernerait d'autres cités¹⁶¹³. Parmi les « 20 [ou 24] rois du

¹⁶⁰⁷ Freu 2012,

¹⁶⁰⁸ Forlanini 2014a.

¹⁶⁰⁹ D'Alfonso *Fs Fales*, 186-187.

¹⁶¹⁰ Sur cette structure, voir Beal *OHAA*, 597.

¹⁶¹¹ Bryce 2012, 35.

¹⁶¹² D'Alfonso *ibid.*

¹⁶¹³ *Idem*, 176 + n. 6.

Tabal » figurent peut-être, à la fin du IX^{ème} siècle, un roi de Kültepe-Kaneš (orthostates de Kültepe) et le «*tarwani*, seigneur de la cité de Nahitiya » (inscriptions de NIĞDE 1 et d'ANDAVAL). Il serait tentant de placer également ici le « roi Masauhrisa » cité sur l'inscription de PORSUK (Tuna?) mais celle-ci semble épigraphiquement plus tardive¹⁶¹⁴.

3. Au VIII^{ème} siècle, d'après nos sources hiéroglyphiques et les sources assyriennes du règne de Tiglath-phalazar III, certains royaumes et cités-Etats cités en 2. ci-dessus se sont considérablement étendus, en englobant les autres entités politiques, constituant ainsi une petite quinzaine de « royaumes ». La liste des tributaires cappadociens de 738 fait une claire distinction entre d'un côté trois importants « rois de pays », qui correspondraient à des « royaumes » au sens commun du terme (Wasusarma du Tabal, Ushitti / louv. Askwisi ? d'Atuna et Warpalawa de Tuwana) et de l'autre trois « rois de cités », donc plutôt ici des cités-Etats (*Tuhame* d'Ishtundi, *Dadi-il* de Kaska, et *Urimi* d'Hubisna). Dans la liste de 732 figurent 9 souverains cappadociens, mais seuls deux d'entre eux, visiblement plus puissants, sont explicitement nommés (Wasusarma du Tabal et Warpalawa de Tuwana).

On notera que le père de Wasusarma, Tuwati (II ou III), semble dominer au milieu du VIII^{ème} siècle une assez vaste région, au sein d'un grossier triangle formé par la cité de Kululu-Artulu (inscriptions et bandelettes de plomb de KULULU) au nord-est, les inscriptions de CIFTLIK-EGRIKÖY au centre-sud et la lettre sur plomb de Kirşehir au nord-ouest. Son « administration » royale, complexe et à priori relativement centralisée, s'appuie alors sur des scribes (KULULU 3), des « Seigneurs de Maison » (KULULU 4 et 5) et/ou *tarwani* (KULULU 4), des eunuques (KULULU 4), des vizirs (EGRIKÖY), des *uraz(z)a* (probables notables locaux, possédant un pouvoir décisionnel à l'échelle des villages), et des *tapariyali*, autrement dit des gouverneurs locaux (KULULU 4 encore, probablement le fonctionnaire de CIFTLIK et le Muwatalli, auteur de la lettre de Kirşehir, tous deux désignés par le terme de « serviteur de Tuwati »). Ces derniers fonctionnaires semblent eux aussi posséder leur propre administration locale, constituée de scribes et d'*uriyal(l)i* (messagers, émissaires). Des « reines » figurent également dans les sources, comme dans la clause exécutoire « qu'il s'agisse d'un roi ou d'une reine » de l'inscription KULULU 5 ou sur l'inscription d'EGRIKÖY, dont l'auteur est « Tathapa, servante de Tarhunza » (une possible épouse de Tuwati?).

Sous le règne de Wasusarma, premier et unique souverain à introduire le titre de « Grand Roi » dans sa titulature et, à titre posthume, dans celle de son père, ce « grand Tabal » semble toujours aussi étendu que celui de Tuwati, au sein d'une zone constituée par l'inscription de GEMEREK au nord-est, l'autel de KURUBEL à l'est, les inscriptions d'EĞREK, d'ERKILET, de SULTANHAN, de KAYSERI (et sans doute le site de Kuscu Boyaci) au centre, celles de TOPADA, SUVASA et GÖSTESIN à l'ouest, et enfin celle de ÇALAPVERDI aux marges septentrionales¹⁶¹⁵. On observe à nouveau une administration complexe, en grande partie calquée sur les modèles hittites impériaux, constituée de chefs

¹⁶¹⁴ Hawkins *CHLI*, 527. Fin du VIII^{ème} siècle si l'on considère Masauhrisa comme un prédécesseur du Tarhunaza, auteur de l'inscription de BULGARMADEN.

¹⁶¹⁵ Signalons toutefois que plusieurs de ces inscriptions (EĞREK et ERKILET surtout) peuvent être classées soit dans le groupe de Tuwati, soit dans celui de Wasusarma. Il en va de même pour l'inscription ISTANBUL 2, de provenance inconnue mais épigraphiquement très proches de celles de KULULU, de GEMEREK et de KIRSEHIR (Tas et Weeden 2011). L'ensemble des sources datables des règnes de ces deux souverains constitue quoiqu'il en soit un groupe assez homogène, appelé « *Kululu style* » par J.D. Hawkins dans son *Corpus*.

militaires (le « capitaine de 100 soldats » de SUVASA D ou le « Grand des chevaux » de TOPADA), de prêtres (SUVASA A, le *kumaza* de KAYSERI), de scribes et de lapicides, de *tapariyali* (SULTANHAN, probablement KAYSERI) ou de « chefs des majordomes » (SUVASA B).

Comme on l'a vu section 4.3.1, 2, le titre de « Grand Roi » semble indiquer une relative prééminence de Wasusarma sur les trois autres « rois » qu'il présente comme étant ses alliés sur l'inscription de TOPADA (Warpalawa II de Tuwana, Kiyakiya de Sinhutu et Ruwata (?)), lors des batailles livrées face à « 8 rois, plus ou moins importants », dont leur chef, « le Parzatéen », qui dominaient alors vraisemblablement toute la région située au nord de l'actuel Tuz Göllü, sorte de zone-tampon en partie occupée par des Louvites et ainsi située entre le Tabal proprement dit et la Phrygie. On obtient alors un total de 12 souverains, correspondant à 12 entités politiques diverses :

- le « grand Tabal » dominé par le « Grand Roi »,
- un royaume alors en pleine expansion vers le sud, Tuwana (voir point suivant),
- un autre royaume impossible à localiser, celui de Ruwata (un possible prédécesseur d'Askwisi puis de Kurti d'Atuna ?¹⁶¹⁶),
- une cité-Etat visiblement prospère et durablement indépendante, Sinhutu (voir l'inscription d'AKSARAY, dont l'auteur se présente comme « le roi, le *tarwani* » et dont « la cité » était « admirée » par « tous les grands rois et les rois »),
- enfin huit autres entités, probablement de petites cités-Etats, unies autour d'un chef visiblement lui aussi prééminent, le roi (?) de Parzata.

Si l'on ajoute à ces 12 entités les cités d'Ishtuanda, de Kaska et d'Hubeshna, on obtient alors 15 entités politiques, dont 12 cités-Etats et 2 ou 3 royaumes plus vastes, à l'administration plus complexe et qui cherchent alors à s'étendre au détriment de ses voisins. On peut peut-être ajouter à cette liste le site actuel de Karaburun, dont l'inscription cite un « roi Sipi » et un « gouverneur Sipi, fils de Ni ».

Il est toutefois difficile de replacer avec certitude dans la chronologie et la géopolitique de l'époque deux cas de souverains et d'états figurant dans nos sources : le « roi Masahurisa » de l'inscription de PORSUK (voir point 2 plus haut) et le « roi Sipi » de l'inscription de KARABURUN. Le premier pourrait être un roi de Tuna de la fin du IXème-début du VIIIème siècles, alors cité-Etat restreinte de Cappadoce méridionale se partageant la région avec d'autres cités-Etats indépendantes comme Nahitiya et Hubeshna. Le second serait, lui, un des « 9 rois tabaliens » cités comme tributaires par Tiglath-phalazar III en 732, aux côtés de Wasusarma et de Warpalawa.

4. A partir des campagnes militaires et des interventions assyriennes de l'an 730 (déposition de Wasusarma), et jusqu'en 705 (mort de Sargon II), l'histoire de la Cappadoce, dont le Tabal et les autres cités-Etats, est en grande partie dictée par les trois grandes puissances de l'époque que sont d'abord l'Assyrie (tributs, dépositions ou menaces d'intervention), mais aussi la Phrygie et de manière plus secondaire l'Urartu. D'après les sources louvites hiéroglyphiques et assyriennes, quatre entités politiques

¹⁶¹⁶ Outre la possible concordance géographique (Atuna est très proche des différentes inscriptions de Tuwati et de Wasusarma), notons un intéressant point commun entre les anthroponymes Ruwata et Kurti, qui dérivent du dieu-cerf Kurunta-Runtiya. Et on retrouve le dieu Runtiya en bonne place dans l'inscription de BOHCA, qui semble constituer avec Tarhunza la diyade tutélaire et protectrice de Kurti.

semblent alors se détacher assez clairement, deux d'entre-elles étant des royaumes qui s'étendent de manière significative :

- un état-tampon, éphémère et sans doute quasi-fantôme, le Bit-Burutash, sorte de « Tabal restreint »¹⁶¹⁷ créé artificiellement et rattaché au Hilakku par Sargon II, peut-être via l'installation sur le trône de descendants du fameux « Parzutéen » (assy. Burutash = louv. Parzata ?) qu'avait affronté Wasusarma (inscription de TOPADA),

- le royaume de Kurti d'Atuna, qui profite d'abord des interventions assyriennes pour s'étendre vers le sud-ouest (don des territoires de Sinhutu par Sargon II en 718), puis qui harcèle le Bit Burutash lui-même (aidé par des « gens d'Ishtunda », les Atunéens prennent et pillent plusieurs villages vers 710-709) et enfin, peu avant ou peu après la mort de Sargon II, qui semble poursuivre son expansion vers le « cœur tabalien » (région d'Hisarçik et de Kayseri, si le Kurti cité sur les inscriptions d'HISARÇIK 1 et 2 est bien le même que notre roi d'Atuna),

- des cités-Etats qui semblent se maintenir quelque temps (Ishtunda par exemple, capable d'harcèler la province du Bit Burutash en 710-709, plus au sud Illubru, qui se révolte en 696) ou sont incorporées par la Phrygie et par les autres Etats cités ci-dessus (Sinhutu par Atuna, probablement Hubeshna par Tuwana),

- en Cappadoce méridionale enfin, le principal pôle de puissance culturelle, politique et diplomatique, le royaume de Tuwana.

Sous les règnes de Muwaharani et surtout de Warpalawa II, ce dernier royaume procède, si l'on examine la situation des différents *landscape monuments* tuwanéens, à une expansion selon trois axes qui correspondent à trois routes majeures (voir carte 2) : Gökbez vers le sud-est (route Tuwana-Havuzlu-Gökbez-Portes ciliciennes ou via un des affluents du Seyhan), Bulgarmaden, la montagne Muti et les Portes ciliciennes au centre-sud (route Tuwana-Porsuk-Portes ciliciennes), et enfin Ivriz vers le sud-ouest (route Tuwana-Porsuk-Kızıldağ-Konya)

5. Enfin, du début du VII^{ème} siècle jusqu'aux environs de 640 avant J.C., dans un contexte très obscur et troublé (absence de sources hiéroglyphiques, migrations cimmériennes et scythes), trois royaumes (le Tabal, le Melid et le Hilakku) ainsi que plusieurs cités (Illubru, Ingirra, Tarsus à l'extrême sud, Til Garimmu à la frontière Melid / Tabal...) se maintiennent, s'étendent et/ou se révoltent contre l'Assyrie. Par exemple, Melid et Tabal semblent peu avant le milieu du siècle se réunir pour former une seule et vaste entité politique, gouvernée par un seul et même « roi ».

b) La cité-Etat en Cappadoce : réflexions autour d'une structure-type.

D'après les différentes caractéristiques géographiques, économiques, idéologiques et religieuses dégagées tout au long de notre travail, nous nous proposons ici de tenter de dégager une structure-type, propre à la cité-Etat et à la principauté cappadociennes de l'âge du fer. Une cité-Etat est communément définie comme un territoire constitué d'une cité avec ses remparts, formée d'une acropole et d'une ville basse, et de la campagne qui entoure ce centre urbain, composée de petites villes, de villages et de

¹⁶¹⁷ D'Alfonso *Fs Fales*, 187 („Bit Burutash comme nouveau *canton state*“).

terroirs agricoles plus ou moins spécialisés, de monts ou de montagnes aux ressources diverses et dans certains cas d'une zone portuaire¹⁶¹⁸.

Il semblerait que chaque cité-Etat montre une organisation territoriale plus ou moins commune, relativement comparable à celle des cités-Etat du monde grec. Il ne s'agit bien entendu que de simples pistes de réflexion, dénuées de caractère systématique ou même systémique, qui mériteraient d'être retravaillées et précisées de manière méthodique.

Une importante limite à ce « modèle-type » réside dans la palette de micro-environnements qui caractérise la Cappadoce, donc dans une importante diversité géographique (montagnes, salines, rivières, lacs...), qui correspond à une grande diversité politique et culturelle¹⁶¹⁹. Toutefois, si l'on croise les différentes sources, en y adjoignant les études ethnoarchéologiques et socio-économiques de certains spécialistes dont Yakar, Giusfredi ou Kurt pour n'en citer que quelques-uns¹⁶²⁰, cette structure posséderait ainsi au moins sept caractéristiques communes :

1° Un centre urbain majeur avec ses remparts. L'organisation ville haute (acropole) / ville basse est attestée dans certaines sources (« Tuna haute », louv. *sar(r)alis*, et « Tuna basse », louv. *ana(n)taris*, sur les bandellettes de plomb de Kululu, termes que plusieurs auteurs rapprochent de ceux utilisés sur la trilingue de Xanthos pour désigner les deux parties de la cité de Tymnesos, lyc. *ētri Tuminehi* et *Tu[minehi hr]zzi*¹⁶²¹) et par l'archéologie (par exemple à Kızıldağ ou à Kınık Höyük).

2° La campagne environnante avec ses différents terroirs agricoles, constitués de vignobles, d'arbres fruitiers, de champs d'orge et de blé, mais aussi de forêts exploitées, de pâturages de plaines (pour les ovins et les caprins surtout, mais aussi les bovins et les équidés) et de zones d'apiculture.

3° Certains espaces originaux et riches en ressources, comme les salines (Sinhutu / rives sud-est du Lac Salé), les lacs et leurs ressources halieutiques (peut-être Tuwana / possible paléolac de la plaine de Bor, en cours d'analyse¹⁶²²), ainsi qu'une ou plusieurs rivière(s) majeure(s), probablement divinisée(s)

4° Une montagne ou un massif, souvent là aussi divinisé, avec son cortège de divinités naturistes, mais aussi ses ressources naturelles (fer, argent, plomb, cuivre...) et ses *yayla* (pâturages d'altitude), comme Kayseri-Kültepe / mont Erciyes, Porsuk / Tunı, Hubeshna / Sarlaimi, Nahitiya-Tuwana / Hasan dağ-Göllüdağ, peut-être Çaltepe / mont Daha...

5° Un grand atelier d'artistes et de sculpteurs, associé à une ou plusieurs carrière(s), principalement de tuf, de basalte et de marbre ou albâtre comme Kusu Boyacı / Kültepe, Tavsan Tepe + carrières de Sazlıça, d'Havuzlu et de Dipsiz / Nahitiya puis Tuwana, peut-être Topada / Göstesin-Parzata, ou en dehors de notre espace, Yesemek / Sam'al et peut-être « cité d'Iluwasi » / carrières du « Mont Atursaliyanza » (MARASH 4¹⁶²³)...

¹⁶¹⁸ Ne citons ici que l'exemple, bien connu, d'Athènes, dont on peut détailler les différents sous-ensembles et les composantes majeures comme suit : la ville avec ses remparts, son acropole et sa ville basse + le territoire qui l'entourent avec ses terroirs agricoles (l'Attique) + ses différentes montagnes (les monts Parnès, Hymette et surtout Laurion, avec les mines d'argent qu'il renferme) + ses autres petites villes et villes saintes (Eleusis, Marathon...) + un fleuve majeur (le Céphise) + enfin son port (Le Pirée).

¹⁶¹⁹ Kurt 2010, 128.

¹⁶²⁰ Resp. 2000, 2010a et 2010.

¹⁶²¹ Par exemple Lebrun 464 et n. 12, qui cite Starke 1990, 365.

¹⁶²² D'Alfonso et Mora 2008, 828, et Basso et Gürel in D'Alfonso et Mora 2009, 649-650.

¹⁶²³ Hawkins *CHLI*, 257. Elles pourraient correspondre à celles découvertes par Carter, cité par Aro 2003, 299.

6° Tout un ensemble de petites villes et villages, souvent spécialisés : sites de mineurs et d'artisans (Göltepe ou Pancarcı Tepe...), villes de garnison (Porsuk pour le royaume de Tuwana...) et forteresses frontalières (Karaburun, alapverdi...), villes saintes (Sultanhan probablement) et sanctuaires extra-urbains (Hisarcik-Tekirderbent, Ivriz...), avec les activités et tout les personnels cultuels, économiques et artistiques que cela suppose.

7° Enfin une divinité protectrice majeure, souvent poliade, ce qui pourrait expliquer certaines épithètes ou aspects particuliers de Tarhunza, et un panthéon local original (voir section 3.5.4).

c) Synthèse : des traditions cappadociennes durables mais des innovations réelles et propres à l'âge du fer.

Si l'on veut tenter ainsi de résumer l'ancien et le nouveau quant aux structures territoriales et à l'idéologie politique cappadociennes à l'âge du fer, les permanences par rapport à l'âge du bronze hittite sont principalement de deux grands types :

- d'une part dans une organisation générale, sur un temps très long, faite d'un patchwork de cités-Etats et de principautés¹⁶²⁴, certaines étant suffisamment riches, puissantes et bien gérées pour demeurer indépendantes, d'autres disparaissant, d'autres encore vivant sous la dépendance plus ou moins forte de quelques Etats et royaumes plus puissants et plus ou moins centralisés qui ont bien, comme le Tabal de Tuwati et de Wasusarma, dans une moindre mesure le royaume de Tuwana sous Warpalawa II, tenté de recréer les structures administratives hittites impériales,

- d'autres part dans les titres que possèdent ceux qui gouvernent ces entités politiques cappadociennes, qu'il s'agisse des « Grands Rois » (MAGNUS.REX, *ura hantawati*), des « rois » (REX, *hantawati*), des « gouverneurs » (les *tapariyali*, qui gouvernait des « provinces », les *tapariya* de l'empire hittite), des « seigneurs de ville » (URBS.DOMINUS, attesté sur des sceaux datant de la fin de l'empire) ou des hauts-fonctionnaires et membres de l'administration aux titres construits sur « URA + X » (« Grand de... »).

Mais le nouveau, les innovations, les créations endogènes transparaissent clairement :

- à travers les ruptures idéologiques, déjà analysées plus haut, symbolisées par la nouvelle figure du dirigeant juste, bon, sage, paternaliste et agraire,

- dans la notion de « *limited kingship* », une « royauté limitée » par une relative autonomie des pouvoirs locaux, par l'importance de représentants ingénieux des élites, par l'émergence d'un « pouvoir alternatif » à l'autorité et à la figure de la royauté traditionnelle, mais aussi par l'importance de communautés rurales soudées et interconnectées (le « *rural component* » décrit par Alexander H. Joffe dans le Levant des XIIème-XIème siècles),

- enfin dans l'apparition de nouvelles figures et de nouveaux titres ou épithètes politiques, comme T/tuwati et *tarwani*.

¹⁶²⁴ Nous reprenons ici à plusieurs reprises le terme utilisé par R.H. Beal, *OHAA*, 597, dans sa description de l'Anatolie à travers les âges : « historiquement, l'Anatolie a été gouvernée par un patchwork fait de petits états locaux ou a formé pendant un temps une partie d'un grand empire étranger ».

Ce sont les deux derniers points que nous souhaitons étudier plus en détail ici, en gardant à l'esprit le fait que, là encore, la relative atonie des sources et les problèmes de genèse comme de traduction des deux titres ou épithètes cités ci-dessus ne peuvent que nous inciter à la prudence.

° La notion de « royauté limitée ».

La notion de « *limited kingship* » est développée et discutée notamment par Eric W. Robinson dans son ouvrage *The First Democracies : Early Popular Government Outside Athens* (Stuttgart, 1997). Allant à l'encontre de l'historiographie traditionnelle, l'auteur part du postulat selon lequel il est possible de considérer que des avancées vers un gouvernement démocratique (ou proto-démocratique) se sont produites ailleurs qu'en Grèce, en prenant comme exemples la « *primitive democracy* » de la Mésopotamie pré-babylonienne (citant Jacobsen), le « *significant constitutional role* » du *panku* de l'ancien royaume hittite (citant Cançik), et surtout le relatif équilibre des pouvoirs et la notion de justice dans les cités-Etats phénicienne (Bernal ou Joffe) ou l'autonomie locale des cités syro-palestiniennes de la seconde moitié du II^{ème} millénaire¹⁶²⁵. Les deux derniers exemples nous concernent directement ici, en particulier celui des cités syro-palestiniennes, dont les textes montrent selon l'auteur des « *signs of an active citizen body* », au sein duquel « la ville » ou « les Grands » semblaient « agir de pleine autorité », bien que soumis à un gouvernement monarchique supérieur¹⁶²⁶. Il est impossible de parler de « démocratie primitive » dans nos cités-Etats et royaumes cappadociens, mais peut-on en revanche leur appliquer cette notion de « royauté limitée », ainsi que l'appelait par exemple de ses vœux Lorenzo D'Alfonso dans sa *review* de l'ouvrage de Trevor Bryce, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms*¹⁶²⁷ ? Il semble que la réponse soit affirmative.

Les termes utilisés par Robinson pour décrire l'autorité et les importants pouvoirs locaux de « la ville » ou des « Grands » en Syrie-Palestine, ce malgré un gouvernement monarchique supérieur, peuvent tout à fait s'appliquer à la Cappadoce des périodes 2 et 3 dégagées plus haut. Nos textes montrent bien en effet cette relative autonomie militaire, religieuse et surtout civile des petits « pays », des « cités », des villages, et des *tapariyali*, des *hazianu* ou des « notables » qui les gèrent et les administrent. Ces personnages, bien qu'ils se disent, le fait est avéré, quasi-systématiquement SERVUS du souverain leur DOMINUS (voir partie), insistent sur leur « justice » (le scribe de KULULU 3 par exemple), leur « bon gouvernement » et leur politique individuelle d'aménagement du territoire, parfois « avec l'aide et la bonté » de leur maître (SULTANHAN par exemple), mais non en agissant « sur ordre de ». De même, à l'exception notable de l'inscription de CIFTLICK, dans laquelle tout est fait et aménagé par le roi seul, l'auteur se contentant d'être présent en filigrane et d'indiquer sa claire subordination, beaucoup d'inscriptions sont fort différentes dans leur structure et leur terminologie.

Dans l'inscription de KARAHÖYÜK-ELBISTAN, si le gouverneur cite d'abord avec emphase les actes de son souverain le « Grand Roi » (« il a... » §§ 1 à 9), celui-ci disparaît totalement du texte par la suite (« j'étais... », « j'ai fait... » §§ 9 à 24). Et dans la

¹⁶²⁵ Robinson 1997, 16-19. Voir sa bibliographie pour les différentes réf.

¹⁶²⁶ *Ibid.*, 21.

¹⁶²⁷ D'Alfonso clôt sa *review* de l'ouvrage de Bryce en insistant sur le fait que le spécialiste ne se serait « pas confronté à certains problèmes socio-politiques récents, parmi lesquels le programme impérial assyrien, l'apparition de la *polis* en Mer Egée ou les notions d' « *ethnic state* » et [justement] de « *limited kingship* » ».

période suivante (IX^{ème} – VIII^{ème} siècles), plusieurs hauts-fonctionnaires et membres des élites, tout en évoquant parfois et de manière perlée leur subordination, débutent même leurs textes par leurs propres actes, comme Ruwa à KULULU 1 (§§ 1 à 6, avant d'évoquer le statut supérieur de son DOMINUS Tuwati et d'invoquer la protection et la « justice royale » de celui-ci), Sarwatiwara à SULTANHAN (l'auteur commence par ses aménagements religieux personnels, en insistant sur la fertilité divine optimale qui en a découlé), Ruwa encore à KULULU 4 (à l'exception de quelques passages §§ 5 à 8 et § 10, dans lesquels l'auteur indique clairement sa subordination à des autorités supérieures, la quasi-totalité du texte insiste sur ses hautes qualités et les faveurs divines exceptionnelles qu'il a reçu en contrepartie de son vivant). A KAYSERI, la subordination au « héros Wasusarma » n'apparaît que très rapidement dans la titulature de l'auteur § 1, le souverain disparaissant ensuite totalement de l'inscription.

Dans d'autres textes, la subordination à une autorité supérieure apparaît de manière encore plus implicite ou superficielle. A PORSUK, le haut-gradé militaire ne décrit aucunement une quelconque subordination envers « les rois [noter le pluriel, très vague] et le roi Masauhrisa », se contentant de dire simplement que ces derniers lui « étaient favorables ». Il se permet en outre de débiter son texte par une généalogie remontant jusqu'à son grand-père (cas unique dans l'ensemble de notre corpus), avant de terminer par un emphatique « j'étais *moi-même* commandant de l'armée ». A HISARCIK 1, Warpiri décrit le festival religieux qu'il a lui-même fondé, avant de proclamer qu'il a désigné en personne un « serviteur de [votre majesté ?] Kurti » en tant que scribe, sans jamais évoquer un quelconque degré de subordination par rapport à un souverain. Sur les bandelettes de plomb de Kululu, un « roi » anonyme n'est mentionné qu'à une seule et unique reprise, les affaires locales étant principalement gérées par deux hauts-fonctionnaires, Muwahi et Lali.

A KARABURUN, deux personnages politiques, un « roi » et un « gouverneur », sans doute en conflit par le passé, ont tous deux ressenti le besoin de graver à même la roche un contrat, un pacte d'alliance politique qui semble les placer sur un pied d'égalité, l'unique différence entre eux se situant dans l'intensité plus ou moins élevée de la punition divine qu'ils encoureront en cas de parjure (« les yeux et les pieds » avalés par les divinités punisseuses dans le cas du « roi », « les yeux » seuls dans celui du « gouverneur »). Le *hantawati* ne semble donc pas ici fondamentalement plus puissant ou hégémonique que son *tapariyali*.

Notons enfin deux derniers ensembles de textes intéressants pour notre sujet :

- d'une part un groupe, constitué d'inscriptions funéraires ou cultuelles, dans lequel n'apparaît aucun « roi » ni autorité supérieure (ERKILET, EĞREK, peut-être VELIISA), possible indice d'une forte indépendance des élites et des notables locaux,

- d'autre part et surtout, plusieurs textes dans lesquels un « roi » ou un « grand roi », pourtant personnage central ou même auteur de l'inscription, n'utilise aucun terme exprimant clairement la royauté, mais soit à nouveau DOMINUS, soit « Héros ». Dans le premier cas de figure, il est remarquable de noter que le titre d'*hantawati* n'apparaît jamais dans aucune inscription où il est question de Tuwati, à priori pourtant « roi » hégémonique et peut-être même « Grand Roi ». Dans le second cas, citons SULTANHAN (dans la titulature introductive, l'auteur se dit « serviteur du Héros Wasusarma », le terme « roi » figurant peut-être en § 8, ce qui n'est même pas assuré à 100 % en raison de la mauvaise

conservation de la ligne¹⁶²⁸), KAYSERI (*idem* « serviteur du Héros Wasusarma ») et surtout IVRIZ 1 A (« ceci est l'image du Héros Warpalawa », qui se dit pourtant « roi » et/ou « *tarwani* » sur toutes ses autres inscriptions).

Ainsi, la notion de « royauté limitée » semble bien en grande partie valide en Cappadoce à l'âge du fer. Si l'on poursuit plus avant l'analyse, on peut aller jusqu'à affirmer qu'après la chute de l'empire hittite et donc la fin d'un pouvoir relativement centralisé et « supra-territorial » dans un premier temps, et ensuite la disparition des « grands royaumes » d'Hartapu puis de Yara-Tarhunda, trois degrés de pouvoirs et d'autonomie semble avoir été à la fois en opposition et en confrontation, mais aussi en interrelation et parfois même réunis par une communauté d'intérêts, aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles surtout :

- les souverains (« roi », « Grands Rois »), les dynasties familiales qu'ils tentent de perpétuer¹⁶²⁹ (via par exemple le topos introductif « mes pères et grands-pères n'avaient pas etc... », l'utilisation de noms dynastiques comme Tuwati I, II et peut-être III, Warpalawa I et II, peut-être Askwi(si) I et II, ou les anthroponymes « à connotation royale » comme Kiyakiya en Tabal et à Sinhutu, Kurti à Atuna, Til Garimmu et en Phrygie, Muwatalli en Tabal et à Kummuh...), et leur situation plus ou moins hégémonique,

- les élites urbaines et leurs pouvoirs locaux,

- mais aussi les communautés rurales villageoises et leurs activités agro-pastorales, ô combien fondamentales pour le bon approvisionnement des deux premiers groupes.

Concernant ces communautés qui investissent assez massivement les pentes des montagnes et les sites d'altitude entre le XII^{ème} et le IX^{ème} siècles, il semble tout à fait judicieux de citer Alexander H. Joffe, qui, traitant du Levant à la même période, fait la conclusion suivante : « [...] *the emergence of a rural component, with strong networks of connections, also created for the first time in the Southern Levant a meaningful social counterbalance to the power of cities. The Iron Age is the uneasy fusion of both urban and rural, where loci of politics, economics, and culture are in constant tension* »¹⁶³⁰. Cette conclusion est selon nous en grande partie valable pour les images et les langages du pouvoir en Cappadoce à l'âge du fer. C'est bien aussi pour ces raisons que les souverains et les *tarwani* ont développé une telle geste et une telle propagande agraires, et élaboré cette notion de « justice sociale », se posant comme bons et justes intermédiaires entre le peuple, pour ainsi dire la « plèbe », et des élites urbaines « prédatrices », ainsi que l'avait d'ailleurs déjà en partie inauguré un « souverain éclairé » comme le Grand Roi hittite Tudhalia IV¹⁶³¹. C'est également pour cela que les élites ont elles-aussi parfois modifié leur langage politique, se rapprochant de cette « plèbe » et/ou surtout s'opposant de manière plus frontale à leurs « rois » et « grands rois ».

¹⁶²⁸ « “[REX-ti-i], « [...] *k]ing*”? ” in Hawkins *CHLI*, 468.

¹⁶²⁹ Via par exemple le topos introductif « mes pères et grands-pères n'avaient pas etc... », l'utilisation de noms dynastiques (Tuwati I, II et peut-être III, Warpalawa I et II, peut-être Askwisi I et II), d'éléments communs d'onomastiques (assy. *Puhamme* / prob. louv. *Pihamuwa* et assyr. *Urimme* / prob. louv. *Uramuwa* à Hubeshna, simil. *Kilamuwa* et *Panamuwa* à Sam'al) ou, plus indirectement, les anthroponymes « à connotation royale » (Kiyakiya en Tabal et à Sinhutu, Kurti à Atuna, Til Garimmu et en Phrygie [class. *Gordios*], Muwatalli en Tabal et à Kummuh...)

¹⁶³⁰ Joffe 1997, 440.

¹⁶³¹ Voir « L'Edit de Tudhalia », dans lequel le souverain procède à des remissions de dettes et des réformes administratives, insistant notamment sur la seule responsabilité des autorités locales par rapport aux possibles pertes dans les greniers royaux et prenant toute une série de mesures destinées à lutter contre la prédation ou l'oppression des fonctionnaires royaux, donc des élites (Westbrook et Woodard 1990, 658-659 pour la synthèse).

° Deux titres totalement nouveaux : le titre-anthroponyme T/tuwati et le *tarwani*.

Pour clôturer cette section et en lien avec ce que l'on a conclu précédemment, il est temps de nous pencher sur deux noms, titres ou épithètes qui sont eux totalement nouveaux à l'âge du fer : l'anthroponyme *Tuwati* d'une part, et surtout le terme *tarwani* de l'autre.

1. L'anthroponyme *Tuwati* semble porté par au moins deux souverains tabaliens : un *Tuwati Ier* au IX^{ème} siècle, père de *Kiyakiya* (assy. *Kiki*) sous *Salmanazar III* (« de la cité de *Tuwati*, du pays du *Tabal* ») et un *Tuwati II*, père de *Wasusarma*, dans l'inscription de *TOPADA* et probablement celle de *GÖSTESIN* (« *Wasusarma*, Grand Roi, Héros, fils de *Tuwati*, Grand Roi, Héros »). Le nom n'est attesté qu'en *Tabal* (voir ci-dessous pour l'attestation unique à *Malatya*) et demeure dans l'état actuel du corpus comme l'anthroponyme royal le plus fréquemment cité, à 14 reprises¹⁶³².

Tiglath-phalazar Ier mentionne également un « *LUGAL KUR-tu-a-li* », un « roi du pays de *Tuali* », membre d'une coalition anatolienne qu'il a vaincue¹⁶³³. De même et comme indiqué partie III (3.3.2, note i), un (ou une ?) « *Tuwati* » figure aussi sur un orthostate de *Malatya*, dans un segment traduit par « *Tuwati*, le prince / la princesse » par *J.D. Hawkins*, qui propose également la traduction de *M.L. Van Loon*, « enfant du roi [du *Tabal* ?] *Tuwati* »¹⁶³⁴, possible membre de la dynastie voisine du *Melid*, donc de celle qui régnait alors sur le « pays de *Tuali* ». Les sources *urartéennes* du règne d'*Arghisti Ier* désigne le *Tabal* comme étant le « pays de *Tuate* », correspondant alors à notre *Tuwati II*, père de *Wasusarma*¹⁶³⁵. Il est toutefois à noter que *Sevin* propose d'autres traductions à ce segment : « pays des fils de *Tuwati* » ou « pays de la dynastie de *Tuwati* » (alors plutôt *Tuwati Ier*, fondateur de la dynastie sous *Tiglath-phalazar Ier* ?)¹⁶³⁶. Enfin, on trouve dans les bandelettes de plomb de *Kululu* une forme contractée *Tuwa*, attestée à l'âge du bronze (*Duwa*) puis en *Lycie* (*Thoas* à *Oinoanda* par exemple) et à l'époque hellénistique (*Τως* et *Τουης*). De même, on relève l'anthroponyme lycien *tuwada*, correspondant à *Tuwata* (= notre *Tuwati*)¹⁶³⁷. Plus tard, au VI^{ème} siècle, *Hipponax* attribue le relief hittite de *Karabel* (un souverain de *Mira*) à un certain « *Tôs*, le *Mytalide* », mêlant ainsi de manière assez fantaisiste les anthroponymes *Tuwati* et (la dynastie de..) *Muwatalli*¹⁶³⁸.

Il semble assuré que l'anthroponyme dérive du louvite *hantawati*, « roi » (hittite *duwaddu*, « régner, gouverner avec bonté »), pouvant alors signifier « [celui qui] règne ». Ce nom, étroitement connecté à la « bonne royauté », semble ainsi avoir joui d'une grande popularité en *Cappadoce* et dans toute l'*Anatolie occidentale*, de l'âge du fer jusqu'à l'époque hellénistique, très comparable en cela aux anthroponymes *Muwatalli* et *Mursili*. Mais le problème majeur réside plutôt dans la genèse du nom et il faut semble-t-il se poser des questions assez similaires à celles que se pose *Ilya Yakubovich* dans son étude du

¹⁶³² Attesté à *CIFTLIK* (5 fois), *KULULU 1* (5 fois également), *KULULU 7* (une fois), *TOPADA* (une fois), *AKSARAY* (à une reprise), sur la lettre de *KIRŞEHİR* (à une reprise également) et peut-être à *GÖSTESIN*.

¹⁶³³ Terme qui peut se lire en louvite *Tuwati* (*D'Alfonso FsFales*, 177 + n. 8).

¹⁶³⁴ *CHLI*, 308.

¹⁶³⁵ *Weeden* 2010.

¹⁶³⁶ *Sevin* 1998, 173.

¹⁶³⁷ *Houwink ten Cate* 1961, 115, qui cite *Laroche HH*, n° 207, *Tuwata*.

¹⁶³⁸ Si *Tôs* = *Tuwati*, ce que valide *Forlanini* 1999, 22-23 + n. 14, qui cite *Sayce*. Voir aussi *Masson* 1962, 133-134.

terme complexe *labarna / tabarna*¹⁶³⁹ : s'agit-il d'un simple anthroponyme ou plutôt, comme le proposait déjà Jacques Freu (mais sans l'analyser), d'« un titre dynastique » devenu par la suite un anthroponyme¹⁶⁴⁰ ?

Dans son étude, Yakubovich part des hypothèses présentées par Johan Tischler : soit une « *onomastic theory* » (*labarna* était à l'origine un nom propre d'origine incertaine, ce que valide par exemple le *Chicago Hittite Dictionary*¹⁶⁴¹), soit une « *apellative theory* » (*tabarna / labarna* était à l'origine un titre, alors probablement un mot indo-européen). Yakubovich est partisan de la seconde hypothèse. Il cite d'abord Tischler qui, pour une possible validation de l'évolution d'un titre vers un anthroponyme - avant de la rejeter d'ailleurs définitivement - prend comme exemple les noms de famille germaniques *Kaiser, König, Herzog, Fürst* ou *Graf*. Il démontre ensuite son hypothèse personnelle d'un « *cultural Wanderwort* », originaire du sud de l'Anatolie, relevant des dérivés, à partir du louvite *t/dapar(a)*, dans les mondes minoen (dans le mot *labyrinthos* par exemple, signifiant « palais royal »), néo-hittite, à l'image de notre T/tuwati (*Labarna* à CEKKE, *Labaraziti* à BABYLONE¹⁶⁴², auxquels nous ajoutons d'ailleurs personnellement les rois *Lubarna I* et *II* des sources assyriennes, ainsi que notre possible *Labarna* à KULULU 4 et le *Labar-mu-u* de la documentation d'Assur, similaire au *Tabara-muwa-zi* hellénistique cité ci-après), lycien (anthroponyme *Dapara*), hellénistique cilicien (*Tabara-muwa-zi* ou *Tabara-ziti*). L'auteur complète ces dérivés par les exemples des épithètes de Zeus *Labranios* à Chypres (« Zeus le Royal » ou « Zeus le Puissant ») et de Zeus *Labrandos*, vénéré dans la ville carienne de *Labraunda*¹⁶⁴³. Et de finir, ce qui est fort intéressant pour notre propos, sur la comparaison *labyrinthos / tyranos*, constituant selon lui « *two metatheses in Wanderwort* », qui appartiennent tous deux à la sphère du gouvernement, du pouvoir et qui sont tous deux originaires d'Asie mineure, le terme grec *tyranos* dérivant clairement du *tarwani* louvite (voir 2. pages suivantes)¹⁶⁴⁴.

Ainsi et pour en revenir à notre t/Tuwati, il semble ainsi probable que le terme était à l'origine un titre, devenu par la suite un anthroponyme dynastique, qui n'est attesté à l'âge du fer qu'en Tabal, le Tuwati de Malatya se référant très vraisemblablement à un souverain tabalien qui aurait donc établi une dynastie forte dès le XI^{ème} siècle, et désigne exclusivement un ou des personnage(s) roya(ux)l. Les mentions assyrienne et urartéenne seraient-elles alors à interpréter comme « le pays du *tuwati* », et non « de N.P. Tuwati » ? L'absence systématique de titre royal que l'on peut remarquer pour l'ensemble des inscriptions évoquant Tuwati (II ou III ?) pourrait-elle signifier que le nom dynastique porte en lui-même les notions de royauté et d'hégémonie sur le Tabal ? Ou alors, faut-il interpréter le terme non pas comme un anthroponyme mais comme un titre, à traduire par exemple « serviteur du *tuwati* » et non « serviteur de N.P. Tuwati » ?

La mention de l'anthroponyme à KAYSERI § 19, dans un contexte obscur puisque le souverain est d'après la titulature introductive clairement Wasusarma et non son père Tuwati (l'auteur se dit « serviteur du Héros Wasusarma »), serait ainsi à interpréter de la même manière, la clause « Tuwati vint et prononça ces paroles [...] » devant être traduite

¹⁶³⁹ Yakubovich 2002, 93-116.

¹⁶⁴⁰ Freu 2012, 93 : « le nom de Tuatte, qui réapparaîtra au cours des générations suivantes, était sans doute un titre dynastique ».

¹⁶⁴¹ CHD, 95 : « because it was borne by an early king (and one or two princes), it became a traditionnal designation for the king ».

¹⁶⁴² Yakubovich *op. cit.*, 99.

¹⁶⁴³ *Ibid*, 104-105.

¹⁶⁴⁴ *Ibid*, 113.

par « le *tuwati* vint etc... », *tuwati* étant alors un titre désignant Wasusarma lui-même¹⁶⁴⁵. Je ne peux que laisser pour l'instant ces questions ouvertes.

2. Le second terme, sans doute le plus problématique de tous, est celui de *tarwani*. Il est nécessaire ici d'étudier non seulement son étymologie et sa traduction, mais également sa genèse. Dans l'ensemble du corpus néo-hittite, le terme *tarwani* (IUDEX-*ni-sa* ou IUDEX-*ni* comme forme de base) n'apparaît presque exclusivement que sous sa forme nominale, la forme verbale, *tarwanaza-*, n'étant attestée qu'à MARASH 1¹⁶⁴⁶. Dans notre corpus, il est à ce jour attesté à neuf reprises¹⁶⁴⁷. Nous présentons ci-dessous ces différentes occurrences, selon des logiques géographique et chronologique, replacées dans leurs contextes respectifs, donc avec les autres titres et/ou épithètes associés :

a) Tabal, règne de Tuwati II :

ÇIFTLIK § 22 : « j'ai moi-même édifié un temple, le IUDEX-[...]-*ni* »

EGRİKÖY § 3 : « ... -]atalais (N.P.), le vizir, serviteur du (« IUDEX »)*tara/i-wa/i-ni-i-sa*, était présent ».

KULULU 3 § 1 : « Je suis Ilali, le scribe du IUDEX-*ni-sa* »¹⁶⁴⁸.

KULULU 4 § 1 : « J'étais Ruwa, le IUDEX-*ni₂-sa*, intendant du Soleil »¹⁶⁴⁹.

b) Cité-Etat de Nahitiya, règne de Saruwani :

ANDAVAL §§ 1-2 : « Je suis Saruwani, le IUDEX-*wa/i-ni-sa*, seigneur de la ville de Nahitiya / j'étais un roi *warpasi-* (?) ».

c) Cité-Etat de Sinhutu, règne de Kiyakiya :

AKSARAY §§ 8-9 : « Tarhunza n'a accordé [une telle situation] à personne d'autre que moi, Kiyakiya, le IUDEX-*ni*, le roi ».

d) Royaume de Tuwana, règnes de Muwaharani et de Warpalawa II :

NIĞDE 2 l. 1 à 4 : « [...] Muwaharani [...] le Héros, le roi [...], fils de Warpalawa, le IUDEX-*ni-sa*, le Héros »

¹⁶⁴⁵ Hawkins *CHLI*, 475, note d'ailleurs l'étrangeté du passage, proposant d'identifier ce Tuwati soit comme étant le « Grand Roi », père de Wasusarma, soit le nom de l'auteur de l'inscription (donc un autre Tuwati), ce qui semble toutefois peu probable dans une inscription de Wasusarma.

¹⁶⁴⁶ Hawkins *idem*, 267, qui traduit « ils m'ont fait roi », verbe que Melchert 2004, 85, compare avec le lycien « x *ssaθrapaza-* », « devenir satrape ».

¹⁶⁴⁷ Et non huit comme l'affirme Giusfredi 2010a, 90-91, qui oublie NIĞDE 2 l. 3.

¹⁶⁴⁸ Traduction de Giusfredi *op. cit.*, 158, en raison du génitif *-sa*. Hawkins *CHLI*, 490, propose deux possibilités : soit « le *tarwani*, le scribe », soit « le scribe du *tarwani* ».

¹⁶⁴⁹ Il est à noter que dans son *cursus honorum*, Ruwa a été d'abord *tapariyali* puis « Seigneur de Maison ».

BOR 1 § 1 : « Je suis Warpalawa, roi de la ville de Tuwana, le IUDEX-*ni-sa*, le Héros, fils du *tarwani* ? Muwaharani ?¹⁶⁵⁰ ».

BULGARMADEN § 1 : « Je suis Tarhunaza, le IUDEX-*ni-sa*, fils de Tarhuwara, serviteur de Warpalawa, le roi, le Héros, le IUDEX-*ni-sa* »¹⁶⁵¹.

D'après l'ensemble de ces occurrences, il apparaît donc que le *tarwani* :

- est un titre qui semble se suffire à lui-même dans les inscriptions du Tabal sous Tuwati II,

- peut être associé au titre REX, comme à AKSARAY et surtout de manière systématique dans les inscriptions de Tuwana, appliqué à Warpalawa II (NIĞDE 2, BOR 1 et BULGARMADEN, sous une seule et même forme, IUDEX-*ni-sa*, apparemment bien fixée dans la tradition et systématiquement accompagnée de l'épithète « Héros ») et peut-être à Saruwani (ANDAVAL),

- peut également être associé à d'autres titres ou épithètes comme « intendant du (dieu-)Soleil » (KULULU 4).

- peut avoir à son service des « vizirs » (EGRIKÖY), des « scribes » (KULULU 3) ou des « eunuques » (KULULU 4, voir § 14),

- peut aussi désigner un individu clairement subordonné à une autorité supérieure¹⁶⁵², souvent « royale », comme le montrent les exemples de KULULU 4, de BULGARMADEN et peut-être de ÇIFTLIK,

- ne semble à ce jour jamais appliqué ni à Tuwati II, ni au « Grand Roi » et/ou « Héros » Wasusarma - ce qui indiquerait bien une claire hiérarchie entre ces deux titres - ni d'ailleurs au « roi Kurti » d'Atuna (BOHÇA), au « roi Masauhrisa » de Tuna (PORSUK) ou au « roi Sipi » (KARABURUN).

Si l'on considère ensuite les autres attestations du terme *tarwani*, cette fois dans l'ensemble du corpus néo-hittite, on remarque plusieurs éléments.

La plus ancienne occurrence se trouve à Karkemish¹⁶⁵³, dans deux inscriptions de Suhi Ier (KARKAMISH A 4b et A 14 b, au début du X^e siècle avant J.C., sans autre titre associé), dont la prise de pouvoir marque un changement de dynastie¹⁶⁵⁴, puis dans celles de Suhi II, cette fois associée au titre « seigneur de pays ». L'association des deux titres est par la suite quasi-systématique, dans les inscriptions de Katuwa, Yariri et Kamani. Aucun de ces souverains n'utilise le titre de « roi ».

Le titre est utilisé seul à Kummuh (Suppiluliuma et Hattusili II) et pour désigner un des ancêtres de l'auteur dans deux généalogies royales, à TELL AHMAR 1 (Ariyahna) et MARASH 1 (Halparuntiya Ier).

Comme à Tuwana et à Sinhutu, il est associé au titre « roi » à Gurgum (« roi gurguméen » à MARASH 1) et à Masuwari (« roi de Masuwari » à TELL AHMAR 6), mais peut aussi l'être au terme CAPUT-*ti*, « prince », à BABYLONE 1 (Aleppo).

¹⁶⁵⁰ Reconstitution très hypothétique d'Hawkins *CHLI*, 520.

¹⁶⁵¹ L'auteur possède semble-t-il également le titre d'*hazianu*, « maire, gouverneur » (§ 10).

¹⁶⁵² Déjà Jasink 1998a, 90 : « *tarwani*-, che può essere attribuito anche a signorotti locali, a capo di territori molto ristretti, subordinati a signori più potenti ». Voir aussi Hutter 2001b, 178 : « un titre qui indique des souverains locaux, dépendants d'autres rois plus puissants ».

¹⁶⁵³ Giusfredi *op. cit.*, 140.

¹⁶⁵⁴ Sur ce point, voir par exemple Freu 2012, 59-70 et 175.

Les formes, très variées, peuvent être de cinq types, dont deux dominant largement, (« IUDEX ») *tar/i-wa/i-ni-i-sa* (EGRIKÖY, MARASH 1, BABYLONE 1, TELL AHMAR 1, KARKEMISH A 11a) et IUDEX-*ni-sa* (inscriptions de Tuwana, TELL AHMAR 6, KARKEMISH A 6 et A 15, variante IUDEX-*ni2-sa* à KULULU 4 et génitif IUDEX-*ni-sa4* à KULULU 3), trois autres semblant beaucoup plus isolées, à savoir « IUDEX-*sa* » (KARKEMISH A 2+3 et CEKKE), IUDEX-*ni-i-sa* (KARKEMISH A 11b), IUDEX-*wa/i-ni-sa* (ANDAVAL) et le très fragmentaire IUDEX-[...]-*ni*[... (ÇIFTLIK, mais noter le IUDEX-*ni* « originel » de KARKEMISH A 4b).

Enfin et contrairement à ce qu'affirme Giusfredi, le titre ne se diffuse pas dans l'ensemble du monde néo-hittite¹⁶⁵⁵, puisqu'il est totalement étranger aux titulatures des souverains de Malatya (ce qui est logique, puisque la dynastie des « Grands Rois » de Karkemish y a été exilée justement par celle du *tarwani* Suhi), du Hamath, de Sam'al et de Que (le terme « justice » figure à KARATEPE 1, mais pas le titre *tarwani*). Il semble bien s'être diffusé de Karkemish vers le nord, l'Anatolie du sud-est (occurrences relativement isolées à Kummuh et à Gurgum) et surtout la Cappadoce, où l'on trouve le plus grand nombre d'attestations en dehors de Karkemish, 10 au total. Au sud, cette diffusion semble s'arrêter vers une ligne Tell Tayinat (TELL TAYINAT 2 § 1) - Aleppo (BABYLONE 1).

Ainsi, le seul et unique point commun à l'ensemble de ces attestations est que ce titre, totalement étranger aux traditions hittites impériales mais caractéristique des différentes titulatures de l'âge du fer, dénote bien la détention d'une autorité, d'un pouvoir sur un territoire donné, qu'il s'agisse d'un royaume, d'un « pays » plus restreint ou d'une cité-Etat. Il peut dans certains cas se suffire à lui-même, mais ne semble pas avoir de caractère fixe, pouvant s'appliquer aussi bien à un « roi » (REX), un « seigneur de pays » (REGIO.DOMINUS), un « seigneur de ville » (URB.DOMINUS), un haut-fonctionnaire (lui-même ancien gouverneur et Seigneur de maison) ou à un « prince » (CAPUT-*ti*). Il n'est en revanche jamais appliqué ni à un « Grand Roi », ni à des fonctionnaires mineurs ou spécialisés (scribe, prêtre, cadres militaires).

Sans aborder les débats autour de la genèse d'un terme qui se retrouve aussi bien dans l'ougaritique *srn* (translittération akkadienne *suranu*), l'hébreu *saran* (« prince des Philistins » dans la Bible), le grec *tyranos* et peut-être l'étrusque *Turan*, genèse qui nous intéressera surtout dans les liens entre le louvite *tarwani* et le grec *tyranos* (voir partie VI), quelle étymologie et quelle traduction peut-on alors proposer pour les attestations louvites ?

Si l'on croise les hypothèses et les traductions proposées, chronologiquement, par F. Pintore, O. Carruba, A. Eichner, J.D. Hawkins, A.M. Jasink, I. Yakubovich, A. Kloekhorst, F. Giusfredi et enfin J. Freu¹⁶⁵⁶ pour ne citer que les principaux, il semble à première vue que l'on puisse retenir deux principaux éléments :

- premièrement, la traduction retenue communément est celle de « ruler » (dans les traductions d'Hawkins comme dans celles de Payne ou de Woudhuizen)¹⁶⁵⁷, ce qui nous donnerait un très commun « souverain, dirigeant, chef »,

- deuxièmement, l'étymologie désormais la plus répandue ferait dériver les trois termes (à savoir IUDEX-*ni*, *tarwani*, « le chef », IUSTITIA-*na-ti* ou IUDEX-*na-ri*+ *i-i*,

¹⁶⁵⁵ *Ibid.*

¹⁶⁵⁶ Resp. 1983 / 1989 / 1992 / 1995 et *CHLI* / 1998a et 1998b / 2002 / 2008 / 2009 et 2010a / 2012.

¹⁶⁵⁷ Par exemple Hawkins 1995, 112, ou dans son *CHLI*.

tarwana, « justice » ou parfois « gouvernance »¹⁶⁵⁸, et le verbe *tarwanaza-*, « faire de quelqu'un un dirigeant, devenir un chef ») de *tarh(u)-*, « être puissant »¹⁶⁵⁹, et non d'un terme se rapportant à la sphère de la « justice », comme le proposait Pintore puis Eichner et comme le proposent (parmi d'autres hypothèses toutefois) Anna Margherita Jasink, Ilya Yakubovich ou Jacques Freu¹⁶⁶⁰.

Mais comment se fait-il que le terme *tarwana-* soit traduit systématiquement « justice », et non alors « puissance, pouvoir, gestion ou administration » par les différents spécialistes et philologues ? Je grossis ici les traits de manière certes confuse et pourtant délibérée, mais comment continuer également à maintenir une seule et même traduction, à savoir « puissant, fort, brave » pour des termes aussi variés que *muwa-*, *warpi-*, *kuwa-* ou *tarwani* ? La pluralité des termes ne correspond-elle pas, quelque soit la langue considérée, à une réelle et profonde polysémie ? N'étant ni linguiste ni philologue, je ne m'aventurerais pas sur ce sol déjà fort glissant, mais les questions valent d'être posées.

Ainsi et d'après nos précédents développements, on pourrait conclure en proposant deux hypothèses pour le terme *tarwani-*, qui ne s'excluent d'ailleurs pas mutuellement.

Hypothèse 1 : le titre dénote « une concession de souveraineté », pour reprendre une expression de Jasink. Les différents « rois » ou « seigneurs » tabaliens et tuwanéens se seraient alors vu concéder le titre de « *tarwani* », au pouvoir local clairement autonome, par les « Grands Rois » Tuwati et Wasusarma, dans un contexte alors similaire à celui des « Grands Rois » et des *tarwani-* de Karkemish, que Jacques Freu compare d'ailleurs judicieusement à celui des rois mérovingiens et des « maires du palais » francs, qui ont fini par prendre le pouvoir¹⁶⁶¹. C'est la thèse soutenue par Jasink ou par Hutter¹⁶⁶². Cela pourrait également expliquer pourquoi Kurti se présente à BOHCA comme un « roi célébré à l'est comme à l'ouest », qui affirme avoir pris de nouveaux territoires et qui donc, libre de toute sujétion, aurait abandonner le titre *tarwani*, les « Grands Rois » hégémoniques ayant cessé d'exister avec la déposition de Wasusarma par Tiglath-phalazar III en 730. En revanche, le grand relief d'Ivriz daterait lui d'après 730, ce qui expliquerait que Warpalawa II se dise purement et simplement « Héros » sur l'inscription B, abandonnant ainsi le titre de *tarwani*, pourtant systématique dans toutes ses autres inscriptions, et reprenant ainsi une tradition propre à Wasusarma, dont les gouverneurs se disent dans leur titulature introductive « serviteur du Héros Wasusarma [sans autre titre associé] » (KAYSERI et SULTANHAN).

Hypothèse 2 : entre le Xème siècle à Karkemish (et dans d'autres états) et le VIIIème siècle dans d'autres régions, le titre glisserait vers une sorte d'épithète, à traduire

¹⁶⁵⁸ Giusfredi 2009, 142, qui cite Hawkins, *CHLI*, 51.

¹⁶⁵⁹ C'est le cas pour Carruba *ibid*, 423, Kloekhorst *ibid*, 835, Giusfredi *ibid*, 144-145 et 2010a, 97.

¹⁶⁶⁰ Voir resp. Pintore *ibid*, 300 (« le *tarwani* est le juge par excellence, et il insiste fréquemment sur sa « justice »), Eichner *ibid*, 72 (qui fait dériver le terme de *tar-*, « trois », désignant ainsi la « troisième personne dans un procès » i.e le « juge », ce que réfuterait l'existence d'un terme louvite signifiant « juge », *hanna*, hitt. *hanessar* selon Giusfredi 2009, 143, qui cite Melchert 1993, 51), Jasink 1998b, 353-354 (le terme *tarh-* exprime selon l'auteur soit « l'idée de force, en tant que qualité indispensable pour une personne ayant une fonction de guide », soit l'idée de « justice », deux propositions laissées ouvertes par Hutter 2001b, 178), Yakubovich *ibid*, 112, qui traduit de manière très générale « juge, justice, dirigeant » ou Freu *ibid*, 174-175, mais qui semble plutôt rejeter l'hypothèse (« Tarwani est très généralement écrit IUDEX-*wali-ni-sa* ou IUSTITIA-*na-ti/na-ri* [noter la confusion faite ici entre le titre *tarwani-* et la valeur, la qualité *tarwana-*], ce qui semble impliquer, sans doute à tort, que le titulaire du titre avait un rapport avec la justice » ou plus loin, à propos du IUDEX-*ni* Suhi, « rien ne nous indique que ce Suhi ait eu un rapport quelconque avec la justice »).

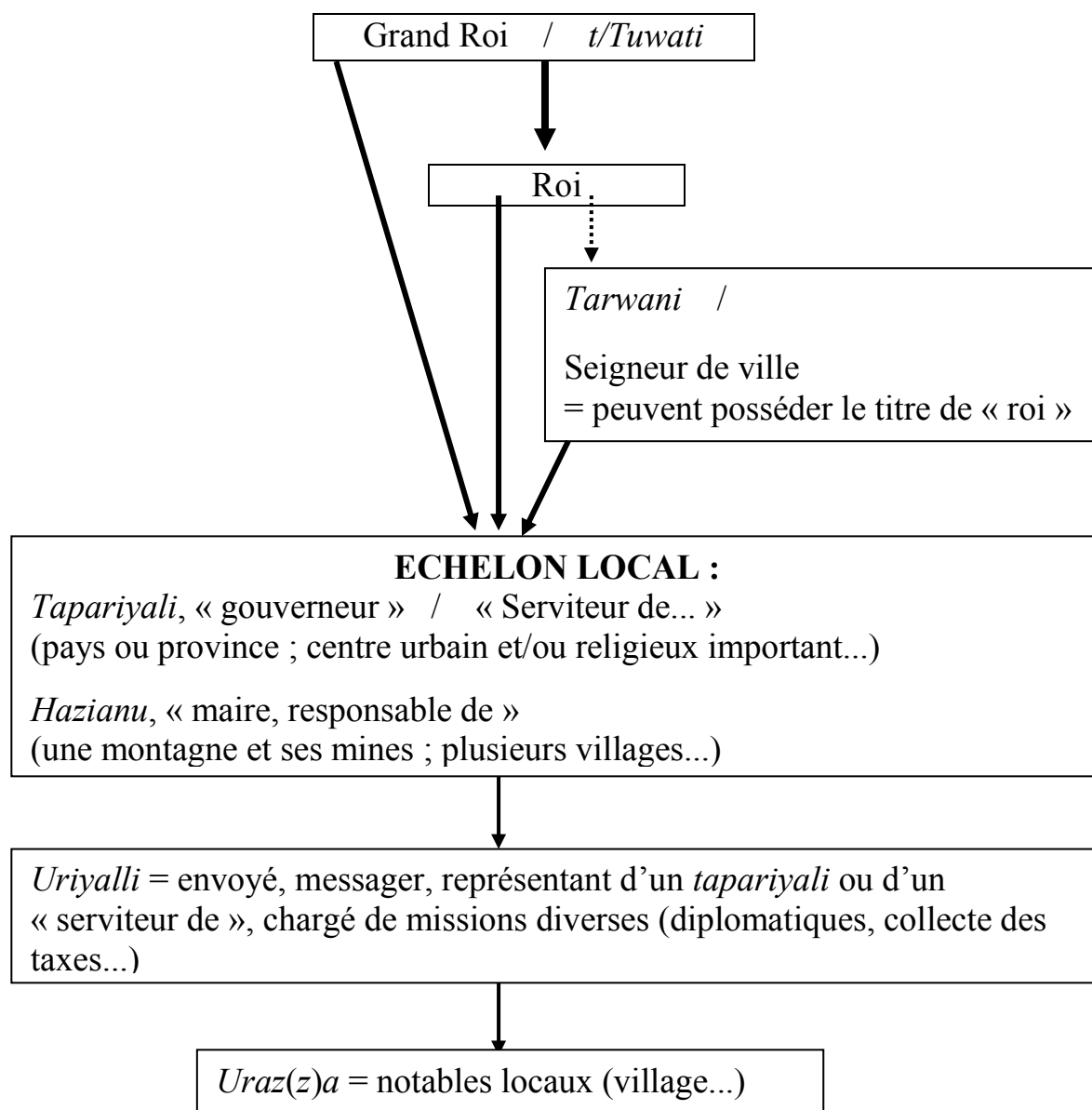
¹⁶⁶¹ Freu *ibid*, 175.

¹⁶⁶² Jasink 1998b et Hutter *idem*.

alors peut-être non pas par « le dirigeant », et encore moins « le juge », mais par « le Juste ».

° Une claire hiérarchie des titres politiques ?

Quoiqu'il en soit, et bien que la première hypothèse semble être la plus valable, il semble désormais avéré qu'il y ait dans l'ensemble du monde néo-hittite non pas une confusion ou une relative synonymie des différents titres, mais bien plutôt une claire hiérarchie de ceux-ci¹⁶⁶³, que nous proposons de schématiser page suivante et qui semble effective au moins pour la Cappadoce des IXème-VIIIème siècles.



Pour clôturer cette étude et cette partie, il semble judicieux de reprendre la conclusion que fait F. Pintore dans son analyse de la figure des *tarwani*- et du contenu de leurs inscriptions, bien que certains des termes choisis puissent être nuancés : « le *tarwanis*, à travers ses inscriptions, tend à transmettre une image à travers des motivations

¹⁶⁶³ D'Alfonso review Bryce (*op. cit.*), qui doute que les termes comme *hantawati*, REGIO.DOMINUS et *tarwani* soient tous synonymes de « monarques », prenant comme exemple l'inscription ALEPPO 6.

essentiellement « démocratiques » [...]. Il illustre bien, dans une société ouverte, un pouvoir alternatif, ce qui diffère de la tradition socio-politique et monarchique mésopotamienne »¹⁶⁶⁴. « Motivations « démocratiques » », « pouvoir alternatif » : autant de clauses qui semblent parfaitement s'appliquer aux nouvelles figures et à la nouvelle idéologie qui émergent dans notre espace cappadocien à l'âge du fer.

¹⁶⁶⁴ Pintore 1983, 303-304.

Partie V)

**L'héritage visible :
l'iconographie, les aménagements
rupestres et l'archéologie des paysages
aux IIème et Ier millénaires avant J.C.
Pour une étude comparée et diachronique
des monuments et des lieux saints de
Cappadoce.**

5.1 Introduction : de la pertinence du terme « néo-hittite » en Cappadoce, de l'utilité d'une « *archaeology of places* » s'étendant sur deux millénaires.

5.1.1 De la pertinence du terme « néo-hittite » en Cappadoce.

La question des influences et des continuités hittites étant centrale, dans notre étude comme dans notre espace d'étude, nous nous proposons ici d'examiner quelques sources hittites impériales des XIV^{ème} et XIII^{ème} siècles, les paysages dans lesquels elles s'inscrivent, leurs fonctions, ainsi que les différents rapprochements et similitudes observables par rapport à plusieurs sources cappadociennes de l'âge du fer, ce de manière systématiques. Le principal critère retenu pour sélectionner ces sources réside dans leurs localisations au sein de l'espace cappadocien ou proche, dans la zone définie par Claudia Glatz comme résultant du « *processes of territorial integration* » hittite, délimitée par les trois espaces concernés par ces *landscape monuments* de l'âge du bronze récent (au nord, à l'est et à l'ouest de la zone)¹⁶⁶⁵, auquel on ajoutera les oeuvres des « grands rois » du Tarhuntassa. Cette zone correspond globalement à notre cadre d'étude. C'est d'abord cela, « l'héritage visible ».

Avec la permanence et la complexification de la langue et de l'écriture louvites, ces continuités sont bien la raison majeure de l'utilisation, toujours bien valide et encore plus en Cappadoce, du terme « néo-hittite » pour désigner les différents états anatoliens et nord-syriens, généralement entre le milieu du XII^{ème} et la fin du VIII^{ème} siècles. Nous souhaitons toutefois ici repousser la chronologie jusqu'au milieu du VII^{ème} siècle et préférons également distinguer les états « syro-hittites » en Syrie du Nord, plus marqués par les influences araméennes, phéniciennes et assyriennes, des états plus fondamentalement « néo-hittites » d'Anatolie.

Plus précisément, quatre critères, valides, expliquant la pertinence de ce terme sont dégagés par Trevor Bryce dans son histoire des royaumes néo-hittites¹⁶⁶⁶ :

- la plupart de ces états se localisent dans la vaste région appelée Hatti dans les sources externes de l'âge du fer,
- beaucoup d'inscriptions montrent un emploi courant de la langue et des hiéroglyphes louvites,
- les souverains de ces états portent souvent un nom louvite et, pour beaucoup d'entre eux, un nom porté par des grands rois de l'âge du bronze tardif,
- il existe des preuves évidentes attestant des liens culturels entre ces royaumes et l'empire hittite, Bryce insistant sur l'architecture et l'iconographie.

C'est ce dernier point que nous voulons aborder ici, tout en essayant d'inscrire une partie au moins de ces sources, majoritairement rupestres, dans leurs paysages, et au travers de leurs évolutions historiques, géographiques et religieuses.

5.1.2 De l'utilité d'une « *archaeology of places* » s'étendant sur deux millénaires.

Ömür Harmanşah souligne dans un article récent l'importance de cette démarche, dans l'optique d'une « nouvelle forme d'archéologie des paysages », ou encore d'une

¹⁶⁶⁵ Glatz, 2011, p. 886 à 892 + Fig. 40.1 et 40.2.

¹⁶⁶⁶ Bryce, 2012, p. 47.

« *archaeology of places* »¹⁶⁶⁷, insistant au passage sur la quasi-absence de travaux mettant en relation les monuments hittites du *LBA* et ceux du *IA*¹⁶⁶⁸. Certaines des comparaisons proposées ci-dessous révéleront une inspiration directe, d'autres des liens iconographiques peut-être parfois plus indirects, d'autres encore des liens lointains. Mais elles montrent toutes, en particulier les monuments et aménagements funéraires, une continuité, des pratiques religieuses et des occupations sur un temps très long.

Rappelons la définition d'un « paysage rupestre » proposée par Vassileva : « les paysages rupestres sont constitués de lieux complexes, où plusieurs aménagements rupestres et d'autres structures sont intimement liés, à travers des rites spécifiques, des processions et d'autres actes convoquant paysages montagneux, eau et sources »¹⁶⁶⁹. Gardons bien à l'esprit ces différents éléments, si l'on veut tenter une *landscape archaeology* comparative de certains des espaces et monuments présentés ci-dessous¹⁶⁷⁰.

Dans notre espace d'étude, en terme d'iconographie et de pratiques d'aménagement de l'espace, la continuité culturelle avec la période hittite impériale est triple :

- dans certains styles iconographiques et vestimentaires,
- dans les localisations, les fonctions, les usages géopolitiques et religieux des monuments et inscriptions rupestres,
- dans les paysages et les usages culturels de l'hydrologie et de la géomorphologie.

5.2 De quelques oeuvres en amont : Muwatalli II et Mursili III à Sirkeli.

Descendant du premier souverain hittite à placer la piété, la pureté rituelle et les divinités tutélaires de la royauté au centre de ses actes et de sa propagande, Mursili II (1322-1285), le roi Muwatalli II (1285-1269) fut un roi fondamentalement réformateur. Ses réformes et innovations furent à la fois militaires, politiques, religieuses mais aussi artistiques et iconographiques, créant les bases d'une idéologie et d'une iconographie royales durables.

C'est à lui que l'on doit la *model prayer* CTH 381 (« Prière à l'Assemblée des dieux »)¹⁶⁷¹, mais aussi les deux modèles iconographiques fondamentaux de l'empire¹⁶⁷² : la scène d'embrassement du roi par sa divinité personnelle sur ses sceaux (SBo I 38 et 39 par exemple), et la création de l'« icône royale »¹⁶⁷³ par excellence, celle du roi en costume de prêtre, avec long manteau *sepahi*, calotte *lupani* et *kalmush*. C'est enfin et surtout lui qui fut le premier à faire sculpter cette icône royale dans un cadre rupestre, accompagnée de hiéroglyphes-légendes, comme on le voit sur le relief rupestre de Sirkeli (SIRKELI 1). Certes, ce monument est largement extérieur à notre contexte géographique et chronologique, certes, l'« icône royale » telle qu'elle apparaît sur ce relief et jusqu'à la fin de l'empire disparaît totalement à l'âge du fer (reliquets à Malatya toutefois), mais il

¹⁶⁶⁷ Harmanşah, *ECDP*, p. 3. Voir aussi sa synthèse in *OHAA*, p. 631 à 643.

¹⁶⁶⁸ *Idem*, p. 12.

¹⁶⁶⁹ Vassileva, 2001, p. 55.

¹⁶⁷⁰ Harmanşah, *ECDP* : dans un « contexte microgéographique » (p. 5), l'archéologie du paysage doit « lier, à travers des rites spécifiques

¹⁶⁷¹ Singer, 1996, p. 148.

¹⁶⁷² *Master I*, p. 66-67.

¹⁶⁷³ Lumsden, 1994. Il existe à l'apogée de l'empire deux icônes royales, correspondant à deux grandes fonctions royales : le roi-soldat, avec kilt court, casque pointu, lance, arc et épée ; surtout le roi *sumus pontifex*, en costume de prêtre, modèle auquel Tudhaliya IV rajoutera l'épée courte à pommeau en forme de croissant de lune, copie de la figure du dieu-soleil. Voir aussi De Martino, 2010, p. 90.

reste selon nous fondamental, des points de vue des pratiques rupestres, des paysages sacrés ou de l'idéologie politico-religieuse, ce sur un temps long et dans un cadre régional marqué par la culture louvite, puisque le Tarhuntassa et le Bas-Pays en furent le coeur même.

Dans notre étude, le roi Muwatalli II nous intéresse à plus d'un titre.

Il lance la pratique du relief rupestre royal, ce dans un contexte géographique et paysager qui va devenir quasi-systématiquement lié à cette pratique, où se combinent amas rocheux, sources, rivières et aménagements culturels, ce qui s'observe bien à Sirkeli, source d'inspiration majeure tant pour Mursili III, Kurunta ou Tudhalia IV,

Il déplace le centre du pouvoir hittite d'Hattusha en plein pays louvite, dans la cité de Tarhuntassa - que certains ont voulu identifier à Kizildag¹⁶⁷⁴ mais qui se situe plus probablement autour d'Hatip¹⁶⁷⁵ - pour des raisons politiques et stratégiques (menaces des Gargas sur la capitale, préparation de sa campagne contre l'Égypte de Ramsès II...) mais aussi religieuses (choix d'un nouveau dieu personnel, le « dieu de l'orage *pihassassi* », « de l'éclair », dont le centre du culte est le Bas-Pays louvite). Son fils Ulmi-Teshub/Kurunta, avec l'assentiment d'Hattusili III, fera du Tarhuntassa un grand royaume, évoluant au fur et à mesure des traités conclus avec les « grands rois » d'Hattusha successifs, traités dont les listes divines constituent une excellente source de comparaisons avec les structures religieuses cappadociennes de l'âge du fer¹⁶⁷⁶.

Enfin, ce souverain a grandement contribué à la création de structures religieuses et de pratiques culturelles durables dans cette région du « pays de la rivière Hulaya », qui était à priori l'ancien nom du Tarhuntassa, mais il a également ramené à Hattusha plusieurs divinités hourrites et louvites pour les intégrer dans le panthéon impérial officiel, divinités que l'on retrouvera au Ier millénaire, à commencer par le fils du couple divin Teshub-Hebat, le grand dieu LAMMA Sarruma.

Le relief rupestre de Muwatalli II est sculpté sur un pan de rocher situé dans un coude du fleuve Ceyhan, sur une des grandes routes stratégiques qui reliait Tarhuntassa et Syrie du Nord. Le site actuellement en cours de fouilles, le Sirkeli Höyük, se trouve au sud-ouest du relief et pourrait être l'antique cité de Lawazantiya, l'assyrienne *Lusanda*, conquises avec les cités de *Abarnani* et de *Kisuatni* (Kizzuwatna-Kummanni) par Salmanasar III en 837. C'était une des grandes villes saintes du Kizzuwatna, au panthéon fondamentalement hourrite (Teshub, Sauska, Hebat, Sarruma, Tasmisu, Simeke et Hutena-Hutellura)¹⁶⁷⁷, le relief pouvant alors être vu aussi comme la matérialisation d'un culte rendu à ces divinités par Muwatalli II. Si en revanche l'antique cité de Tarhuntassa est à localiser sur ou à proximité de ce site, alors le relief peut être interprété comme un monument de (re-)fondation urbaine et de marquage propagandiste. Outre l'aspect stratégique du lieu, qui s'observe aussi aux époques postérieures avec des occupations attestées à l'âge du fer¹⁶⁷⁸ et à la période hellénistique ou dans l'imposante forteresse

¹⁶⁷⁴ Par exemple Jasink, 2001, p. 235-236.

¹⁶⁷⁵ Récemment, Bahar *et al.*, 2007, p. 1.

¹⁶⁷⁶ CTH 96, 97, et surtout 106 (traité Ulmi-Tesub / Hattusili III), ainsi que la tablette de bronze de Bogazköy (traité Kurunta/Tudhalia IV). Voir les études et les traductions de Van den Hout, 1989, Houwink ten Cate, 1992, et Freu, 2008, p. 187 à 208.

¹⁶⁷⁷ Beckman, *Reallexicon...*, p. 315, tableau IV, B.

¹⁶⁷⁸ www.sirkelihöyükausgrabungsprojekt.com, voir "site" puis "archaeological finds", comme par exemple la base de colonne à double-lion (*LBA* ou *EIA*), une importante céramique datable de l'âge du fer, de même que des fibules phrygiennes et des verres d'influence phénicienne (autour de 700 av. J.C.). Pour les derniers résultats des fouilles, voir le colloque « *Sirkeli Day* », université de Bern, 14 décembre 2012.

arménienne du Yilan Kalesi visible au nord, Sirkeli fut bien une source d'inspiration majeure pour les souverains et les princes des époques postérieures, et un espace considéré comme particulièrement saint, plusieurs fois réoccupé et réaménagé.

Un second relief rupestre, SIRKELI 2, dont l'interprétation pose problème, fut découvert quelques mètres sous le relief SIRKELI 1 en 1994. Peter Neve y voyait un premier relief de Muwatalli II effacée par les crues du Ceyhan, ce qui aurait conduit le souverain à sculpter un second relief, quelques mètres plus haut¹⁶⁷⁹. D'autres auteurs considèrent ce relief comme étant une oeuvre de Mursili III, qui aurait été victime comme son auteur d'une *damnatio memoriae*¹⁶⁸⁰, d'où l'effacement et les possibles traces de burinage. D'après l'équipe du *Sirkeli Höyük Ausgrabungsprojekt*, sous la direction d'Ekin Kozal et de Mirko Novák, il s'agit bien d'une figure de Mursili III et c'est cette interprétation que nous retiendrons. Mursili III, probablement dans les premières années de son règne, aurait fait sculpter son image, imitant celle de son père, dans le but de montrer sa légitimité dynastique et de s'inscrire dans un cadre sacré. Cette pratique de « copie » d'une oeuvre et d'un processus de réinscription – réutilisation d'un même lieu se retrouve pour le groupe de monuments des princes du Kizzuwatna au XIIIème (HEMITE-HANYERI) mais aussi dans celui des souverains de Mira (reliefs rupestres quasi-identiques de KARABEL A et KARABEL B¹⁶⁸¹, dont l'iconographie est également proche de la stèle de TORBALI/KARAKUYU, à quelques km seulement plus au sud et qui porte le titre « grand roi »¹⁶⁸²; inscriptions rupestres similaires nommant divers rois et princes du « pays de Mira », avec les légendes hiéroglyphiques des figures mais aussi KARABEL C1 et C2, et encore plus au sud SURATKAYA¹⁶⁸³).

Autour des reliefs s'observe un sanctuaire soit contemporain de l'époque de Muwatalli II, soit aménagé à une époque postérieure, pourquoi pas par son fils Mursili III, en lien avec des cultes peut-être funéraires dynastiques, qui indiqueraient alors que Sirkeli est comme Fraktin un *hekur*, donc un « monument funéraire imitant un pic rocheux »¹⁶⁸⁴. On observe en effet une plate-forme naturelle juste au-dessus des reliefs, avec divers trous ou bassins, utilisés probablement pour des libations et faisant partie d'un sanctuaire plus vaste, incluant un important bâtiment à l'ouest. Un de ces trous à libations est encore bien visible aujourd'hui et semble, par son diamètre, sa profondeur et la rigole qui en part, exactement identique à ceux que l'on retrouve au-dessus du relief de Fraktin (*LBA*) ou sur la plate-forme située au milieu du *kale* du Aydos Dag, entre les reliefs rupestres d'Ivriz et d'Ambarderesi (*MIA*). Sur ces aspects, on renverra à notre planche comparative 10 (volume II). Cette plate-forme est bien selon nous à interpréter comme une table rupestre d'offrandes et de libations¹⁶⁸⁵. Il n'est enfin pas exclu que le relief SIRKELI 1 ait pu être connecté aussi aux différentes cavités et niches naturelles visibles dessous et à sa droite, et il faut mentionner également la présence d'une longue faille qui entaille de manière particulièrement rectiligne la plate-forme cultuelle décrite plus haut, ce qui fait écho aux

¹⁶⁷⁹ Neve, 1996, p. 20.

¹⁶⁸⁰ Voir Lebrun, 1980, p. 32 pour la *damnatio memoriae* lancée par Hattusili III contre Uhri-Tesub/Mursili III. La thèse d'un effacement volontaire du relief rupestre est soutenue par Ehringhaus, 1995, p. 66 et 118-122, ou Hrouda, 1998, p. 471 à 474.

¹⁶⁸¹ Voir Hawkins, 1998.

¹⁶⁸² Iik *et al.*, 2011.

¹⁶⁸³ Peschlow-Bindokat, 2001 et 2002.

¹⁶⁸⁴ Balza et Mora, 2011, p. 220. Les auteures insistent sur l'association étroite entre écriture hiéroglyphique monumentale – visées propagandistes et légitimation religieuse – et sanctuaire NA*hekur*.

¹⁶⁸⁵ Pour les études récentes de ce *kale*, voir Karaukuz et Kunt, 2006, qui proposent une datation au LIA (750 – 300), avec occupation durant l'Antiquité tardive puis à la période seldjoukide.

cavités et aux failles visibles dans d'autres sanctuaires, à relier aux pratiques religieuses recherchant une communication avec le monde souterrain (Gavür Kalesi, Hatip, structures visibles autour du tumulus d'Hamam Tepe près de Nigde, Taşçi également).

Si on change d'échelle, considérant cette fois l'ensemble de la région du cours inférieur du Ceyhan, on note plusieurs monuments rupestres d'époques postérieures mais très comparables, comme le relief rupestre d'Hemite à une cinquantaine de km au nord-est de Sirkeli, figurant le « prince Tarhunta, fils de Tarhu(anta)piya », ou plus au nord le relief rupestre d'Uzunoglantepé représentant probablement Salmanasar III¹⁶⁸⁶. Le souverain assyrien a nécessairement du voir à la fois le relief de Sirkeli et celui d'Hemite, lors des prises de Lusanda puis de Kisuatni. Le relief d'Hemite est ainsi postérieur et très clairement inspiré de celui de Sirkeli : même passage stratégique (présence à nouveau d'une forteresse médiévale, le Hermite Kale), là aussi dans un coude du Ceyhan ; même organisation générale du relief (dimensions comparables, env. 2 m, figure marchant vers la gauche, légende hiéroglyphique simple « titre + X, fils de Y » placée à droite de la figure, au niveau de l'épaule ; aspect identique des falaises portant les reliefs...).

Quelques similitudes se repèrent enfin entre le relief de Sirkeli et celui d'Hatip, outre d'évidents liens dynastiques et une possible observation directe du relief de Muwatalli par son fils Kurunta, avec dans ce cas un hommage cultuel supposable : des dimensions similaires, des légendes hiéroglyphiques placées derrière les figures et surtout des titulatures exactement symétriques (« Muwatalli, grand roi, héros, fils de Mursili, grand roi, héros » à Sirkeli ; « Kurunta, grand roi, héros, fils de Muwatalli, grand roi, héros » à Hatip). L'aspect de pic montagneux, lié aux *hekur*, apparaît à Sirkeli comme à Hatip.

5.3 Les sanctuaires rupestres et les *landscape monuments* de l'âge du bronze : réoccupations et / ou sources d'inspiration directe à l'âge du fer.

Les comparaisons entre les oeuvres de l'âge du bronze et celles de l'âge du fer peuvent se comprendre en séparant deux ensembles de *landscape monuments* datant de l'époque hittite impériale : ceux mis en place par les grands rois d'Hattusha (Muwatalli, Hattusili III et surtout Tudhaliya IV) d'une part, ceux élevés par les grands rois du Tarhuntassa (Kurunta, Hartapu, peut-être plus tardivement Ir-Tesub) d'autre part. Il semble bien que les différents souverains de l'âge du fer en Anatolie centrale se sont inspirés pour leurs propres monuments et leurs propagandes de ces deux ensembles de monuments, et non exclusivement d'un seul, question qui fait depuis longtemps débat au sein des hittitologues.

Par exemple et dans un ouvrage récent, Jacques Freu insiste sur les liens étroits existant entre les « grands rois » du Tabal et les traditions des « grands rois », non pas du Tarhuntassa selon lui, mais du Hatti, « dont quelques monuments étaient encore visibles dans la région, comme par exemple Fraktin, Taşçi, Emirgazi ou Karakuyu »¹⁶⁸⁷. L'auteur considère Kaneš (Kültepe), l'ancienne capitale des premiers rois hittites, comme possible centre de transmissions¹⁶⁸⁸, ce que l'archéologie a bien en partie confirmé à travers les continuités d'occupation de ce site entre le II^e et le I^{er} millénaires avant J.C. Ces

¹⁶⁸⁶ Taşyürk 1975, p. 168. Voir aussi la carte de synthèse d'Hawkins, *CHLI*, pour la localisation de ces différents monuments.

¹⁶⁸⁷ Freu, 2012, p. 122.

¹⁶⁸⁸ *Idem*, p. 147.

conclusions sont bien valides, à l'image des études de Zsolt Simon ou de Karl Strobel, qui insistent eux sur les très fortes continuités entre les textes historiographiques hittites et néo-hittites (voir plus loin), considérant comme envisageable le fait que plusieurs des souverains néo-hittites, dont ceux du Tarhuntassa, Etat rapidement reconstruit après les invasions du début du XII^{ème} siècle, disposaient de certaines archives hittites ou de leurs copies¹⁶⁸⁹. L'influence majeure viendrait donc d'abord et avant tout des grands rois d'Hattusha. Mais il serait trop réducteur selon nous de ne pas considérer les *landscape monuments* des souverains du Tarhuntassa comme ayant aussi pu marquer et influencer les rois de l'âge du fer centre-anatolien¹⁶⁹⁰, sans les envisager toutefois comme leur seule et unique source d'inspirations et de traditions, et sans limiter non plus les emprunts et les influences au seul réemploi du titre « Grand Roi » par Wasusarma. Outre le fait que les monuments des grands rois du Tarhuntassa sont déjà en eux-mêmes des imitations-réinterprétations de certaines oeuvres impériales, dans un contexte non de guerre ouverte ou d'obscur coup d'état mais bien de luttes de pouvoir et de propagande¹⁶⁹¹, via marquage rupestre du territoire et probablement *na hekur* opposés, quatre éléments suffiraient à démontrer cela.

Du point de vue géographique, la partie nord-est du Tarhuntassa dans son extension maximale, sous l'empire hittite (inscription rupestre de BURUNKAYA au nord), puis après sa chute (si l'on considère la stèle de KARAHÖHÜK, à l'est, comme une oeuvre d'un grand roi du Tarhuntassa), correspond bien à la région du Tabal au sens large, dans l'ensemble plus ou moins dominée par la dynastie de Tuwati.

¹⁶⁸⁹ Simon, 2011 ; Strobel, 2011.

¹⁶⁹⁰ Hawkins, *CHLI*, p. 430. Voir aussi Bryce, 2003 et 2012.

¹⁶⁹¹ Sur ce point, voir Glatz, 2011, p. 891 : « les reliefs rupestres de Kurunta et de Tudhalia IV attestent bien de l'utilisation des *landscape monuments* dans le processus de négociation d'une suprématie dynastique et territoriale ». Voir aussi et surtout les différents liens directs existant par exemple entre la figure de Kurunta à Hatip et celle de Suppiluliuma II à SÜDBURG (peut-être des rois défunts donc devenus dieux – ou plus certainement un roi divinisé de son vivant pour ce qui est de Suppiluliuma -, avec une « icône royale » commune, un nombre de cornes frontales comparables sur les tiaras, ou encore des pointes de lances tout à fait similaires) ou entre les inscriptions rupestres de BURUNKAYA et de NISANTAS (thèmes identiques, même technique d'inscription rupestre, qui consiste à suivre les lignes et les déformations du rocher...). Ainsi, en lien avec l'obsession de Tudhalia IV et de Suppiluliuma II pour l'aménagement et l'entretien des *na4heKUR*, en cette période troublée et jalonnée de défections de vassaux et de soulèvements régionaux, (voir par exemple Mora et Balza, 2010), mais aussi avec l'interdiction d'accès formelle de Kurunta au mausolée de la capitale des grands rois hittites (une des clauses secondaires du traité entre Hattusili III et Kurunta, voir Beal, 1993, repris par Freu, 2008, p. 199-200), Kurunta aurait fait aménager son propre *na4hekur*. Le choix de ce lieu peut aussi s'expliquer par plusieurs raisons :

1. un possible monument et sanctuaire « frontaliers », qui plus est au carrefour de plusieurs routes antiques : frontières entre le Tarhuntassa et le sud du Bas-Pays hittite pour Bryce par exemple, Dinçol, 1998, p. 32-33 ou Freu, 2008, p. 194-195, bien que cette interprétation frontalière et géopolitique est reprise mais nuancée par Yakar *et alii*, 2010, p. 716, et même critiquée par Harmansha, *ECDP*, p. 10-11. Il est toutefois certain que le lieu est bien stratégique et montre une certaine « visibilité », dans un sanctuaire et un site bien fortifié situé entre trois grands centres urbains hittites : Ikkuwaniya (Konya) et Kara Hüyük (peut-être la célèbre Purushanda ; voir Bryce, 2009, p. 567), qui probablement restaient toutes deux contrôlées par le Hatti au nord (voir *CTH 106* ; Freu, *ibid*, p. 195), et la ville de Lusna au sud (class. Lystra, act. Hatunsaray), qui apparaîtrait au Tarhuntassa.

2. un lieu anciennement sacré et saint, marqué par une géomorphologie karstique et ses diverses grottes ou résurgences aquatiques (une source, elle-même surplombée d'une cavité, est actuellement visible en bas à gauche du relief rupestre). Il semble que des marches taillées dans le rocher mènent à cette cavité, située à un mètre environ sous le relief.

3. un monument comme « réponse propagandiste » aux différents *landscape monuments* de Tudhalia IV, comme les autels d'EMIRGAZI, à une centaine de km au nord-est, les blocs de KÖYLÜTOLU YAYLA, à une cinquantaine de km au nord-ouest, ou, plus au nord, le bassin de YALBURT. De très nombreuses comparaisons épigraphiques et politico-religieuses peuvent enfin être relevées entre KIZILDAG-KARADAG d'une part, et d'autre part YALBURT, EMIRGAZI et surtout SÜDBURG (Hawkins, 1979c) : graphies de plusieurs signes (le signe Lar. 196 ou l'écriture du mot « *tanimi* », « tous »), expression type « par la bonté du dieu X », le titre *TAWANIS* surtout, employé clairement en lien avec des conquêtes territoriales à YALBURT, à SÜDBURG et à KIZILDAG 4.

Des points de vues historique et épigraphique, et si l'on suit la chronologie, on note des liens entre Hatip et Kizildağ d'abord (ces deux espaces ayant peut-être abrité sinon les *na4hekur* des souverains du Tarhuntassa du moins d'importants sanctuaires¹⁶⁹² ; sur ces points, voir nos hypothèses plus loin) des liens existant entre Burunkaya et Topada ensuite, entre Hatip et Ivriz enfin (voir ci-dessous).

Des points de vues à la fois anthroponymique et religieux, l'importance du dieu-cerf Kurunta en Tarhuntassa, divinité tutélaire éponyme du grand roi Kurunta, se retrouve dans la figure du dieu Runtiyas, onniprésente en Cappadoce au Ier millénaire, et dans l'utilisation particulièrement fréquente du nom *Kurunta* dans cette région à l'âge du fer, sous sa forme raccourcie *Kurti*.

Enfin, le relief rupestre d'Hartapu à Kizildağ, site dont les continuités d'occupation entre IIème et Ier millénaire sont à nouveau bien attestées par l'archéologie¹⁶⁹³, est bien un ajout du VIIIème siècle, à comprendre comme un hommage funéraire et – même très lointain ou seulement symbolique – dynastique rendu par un souverain tabalien (qu'il s'agisse d'Ambari, de Wasusarma ou de Warpalawa de Tuwana ; voir discussion plus loin) à un glorieux ancêtre, Hartapu, « mort, donc devenu dieu ». L'objectif était alors de s'inscrire dans une dynastie glorieuse qui est rappelons-le fondamentalement louvite¹⁶⁹⁴.

5.4 L'héritage visible : les différentes continuités de l'âge du bronze hittite vers l'âge du fer.

Comme ébauché plus haut, trois grands types de permanences s'observent :

- des permanences techniques et stylistiques, dans l'iconographie des ornements et des objets, du bestiaire, des vêtements ou des scènes religieuses,
- des permanences géopolitiques et idéologiques, à travers les localisations et les fonctions des monuments et inscriptions rupestres,
- des permanences religieuses, dans les usages culturels des paysages et de la géomorphologie.

5.4.1 L'héritage visible iconographique : l'iconographie du bestiaire, des vêtements, des scènes religieuses, des ornements et des objets.

La première continuité réside dans la permanence des traitements de certains vêtements, certains objets, dans certains traits stylistiques également.

1. De la permanence de certains objets : l'exemple des autels et de leurs motifs décoratifs (planche comparative 11, n° 5 et 6).

Certains objets bien représentés à l'âge du bronze restent en usage à l'âge du fer, le meilleur exemple étant ici les autels. Un même modèle, à savoir une table ronde reposant sur une base conique de forme grossièrement triangulaire, s'observe pour l'époque

¹⁶⁹² Yakar *et alii*, 2001, p. 716. Les auteurs parlent de « sanctuaire ou complexe religieux », là où d'autres, comme Bryce (2009, p. 296 ; 2012, p. 21), parlent plus généralement de « site fortifié datant de l'âge du bronze hittite récent ».

¹⁶⁹³ Bittel, 1986, et plus récemment Karaukuz, Bahar et Kunt, 2002.

¹⁶⁹⁴ Par exemple Freu, 2005, p. 405 : « un descendant, réel ou fictif, de Hartapu, aurait-il ordonné de sculpter le relief qui représente ce dernier ? Une lignée de rois, dont certains portaient le nom de Hartapu, s'est-elle perpétuée ici ou dans une principauté voisine au cours des âges obscurs ? ».

impériale à Emirgazi et à Alaça Höyük (même forme générale mais table rectangulaire), et pour la période néo-hittite à Karkemish (voir l'autel dédicacé par Yariri¹⁶⁹⁵) et à Tuwana (stèle de Tavsan Tepesi 1).

Les motifs décorant les autels hittites (arrêtes de poisson, stries horizontales ou verticales, croix...) se retrouvent à l'âge du fer sur des marche-pieds, des vêtements (ceinture de Tarhunza à Ivriz, tiare de Warpalawa sur la stèle BOR 1...) et certains fragments de céramique de Porsuk ou de Kinik Höyük.

2. Le style des sphinxs et des lions (planche comparative 1).

Les sphinxs de Bogazköy et ceux de Kululu montrent un même rendu de la bouche, du visage et des yeux, la même accentuation des volutes de la chevelure, qui retombent sur les épaules (pl. , ill. n° 1 à 3) ainsi qu'une coiffe plaquée comparable. Les traitements sont très proches.

Une même comparaison peut être faite entre les lions monumentaux de Göllüdağ et ceux de la Porte des Lions de Boğazköy, bien que ces derniers soient plus finement ciselés : sans langue, gueule ouverte et crocs apparants, avec un même rendu de la crinière. A l'exception de la langue pendante, fréquente dans le monde louvite néo-hittite, on retrouve bien là des caractéristiques que l'on peut qualifier d'hittites-louvites.

3. Les figures féminines (planche comparative 2, n° 1 à 3).

Les figures féminines de Yazilikaya (Hebat et ses deux filles) et de Tavsan Tepesi portent la même robe à plis verticaux. La figure de la déesse trônante, recevant une libation dans la coupe qu'elle porte à ses lèvres et qui tient un objet dans son autre main (bâton, oiseau...), se retrouve à la période impériale (stèle de Kayalipinar, relief de Fraktin, orthostate d'Alaça Höyük...) et au Ier millénaire, à Malatya (stèle de Darendé) et en Tabal (stèle de Tavsan Tepesi, dans le cas où l'objet tenu serait une coupe).

En revanche, le polos, pointu ou carré, visible entre autre à Fraktin et à Malatya (iconographie de la [grande] reine), à Karkemish et à nouveau à Malatya (iconographie de Kubaba), mais aussi à Keben, n'est à ce jour pas attesté en Cappadoce. Dans le même ordre d'idée, le manteau féminin à plis obliques en méandre, caractéristique de l'iconographie impériale des grandes reines (orthostate d'Alaça Höyük et plusieurs sceaux) et de Sauska-Istar (figure n° 38 à Yazilikaya par exemple), est attesté à Malatya (Sauska-Istar toujours, MALATYA 6) mais demeure à ce jour absent de l'iconographie tabalienne.

Notons que la robe de la Cybèle povenant de la citadelle phrygienne de Bogazköy (VIème siècle av. J.C.)¹⁶⁹⁶, au nord de notre espace, réalise une parfaite synthèse entre ces deux modèles : la robe à plis verticaux à droite, et les plis obliques en méandres à gauche. On est en droit de penser que les prêtres et artistes « phrygiens » ont pris ici directement comme modèles les scènes figurées sur les parois de Yazilikaya.

¹⁶⁹⁵ Hawkins *CHLI*, pl. 47.

¹⁶⁹⁶ Voir par exemple Temizer 1994, 87.

4. Les divinités masculines (planche comparative 14, ill. n° 1 à 7).

Les divinités masculines, les dieux de l'orage surtout, sont au II^e comme au I^{er} millénaires vêtues pour certaines du même kilt court, avec la même ceinture à franges qui retombe en suivant l'entre-jambe. On observe ainsi un modèle identique porté par le Sarruma de la Porte du Roi de Bogazköy, par les dieux représentés sur les statuettes de Lattaquié et de Bogazköy¹⁶⁹⁷, par le Tarhunza de la stèle de Bor 2 et le dieu de l'orage de Gözlühöyük (Sam'al).

Les motifs décoratifs en arrêtes de poissons se retrouvent sur le kilt de Sarruma à Bogazköy, du dieu de l'orage du Lattaquié et sur la ceinture du Tarhunza d'Ivriz (ill. n° 1, 2 et 5)¹⁶⁹⁸, tandis que la ligne de franges, visible au niveau des cuisses cette fois, décore les figures des dieux de l'orage de Lattaquié, de Niğde 2 et d'Aksaray (ill. n° 2, 6 et 7).

D'autres motifs décoratifs hittites ont eux aussi été remployés par les artisans et artistes cappadociens du I^{er} millénaire, comme les lignes de triangles équilatéraux, visibles à nouveau sur le kilt du Sarruma de Bogazköy (registre inférieur, ill. n° 1) et que l'on retrouve quatre siècles plus tard sur la tiare de Warpalawa à Ambarderesi. Signalons également ici que les bottes ou les chaussures « à la poulaine » (*Schnabelshuh*), caractéristiques de l'iconographie hittite, sont toujours à la mode en Anatolie centrale au VIII^e siècle (Hartapu à Kizildag, Warpalawa à Bor 1, Tarhunza à Ivriz ; voir aussi leur maintien à Malatya à une haute époque), là où elles ont tôt et totalement disparu à Sam'al ou à Karkemish. Tous ces éléments montrent bien une conservation de traits décoratifs et vestimentaires hittites.

e) De quelques codes iconographiques propres aux scènes religieuses (planche comparative 4, ill. n° 1 à 4, et planches 15a et 15b).

Il y a également continuité dans certains codes iconographiques, notamment concernant les scènes religieuses. Les scènes de rencontres homme ou roi / dieu montrent une même structure à Fraktin, Hanyeri, Ivriz, Ambarderesi et Bor (1 et 2) : le dieu se tient à gauche, l'adorant à droite (planche comparative 4).

Le geste de prière typique de la scénographie culturelle hittite se retrouve à Ivriz et à Bor. De même, la hiérarchie des tailles de l'époque impériale (planche comparative 15a), c'est à dire les dieux figurés plus grands que les rois (ou au-dessus, comme à Immankulu, à Hanyeri et sur un orthostate d'Alaç Höyük) est encore observable en Cappadoce au I^{er} millénaire. Ainsi et par exemple, Tudhaliya IV est figuré sur ses sceaux et à Yazilikaya plus petit que son dieu tutélaire Sarruma (voir les scènes d'embrassement), un code toujours respecté cinq siècles plus tard à Bor (stèles 1 + 2 ; 1,10 m environ pour le roi et 2,20 m pour Tarhunza), à Ivriz (2,44 m de haut pour le souverain et 4,20 m pour son dieu protecteur, voir) et à Ambarderesi. La hiérarchie des tailles homme / divinité est encore plus évidente sur les stèles d'Ugarit (Ba'al), de Meharde-Sheizar (Kubaba), de Tavsan Tepesi (reine divinisée ?) et sur la statue phrygienne de Bogazköy (Cybèle et deux musiciens), ce qui nous place dans un temps particulièrement long, entre le XIV^e et le

¹⁶⁹⁷ Bittel 1976, 226-227, ill. 262 et 263.

¹⁶⁹⁸ Des motifs similaires décorent aussi fréquemment les autels, comme à Alaça Höyük (arrêtes de poissons), à Fraktin (stries obliques) ou sur un relief de Bogazköy (alternance croix / stries verticales ; cf Bittel 1976, 201 et ill. 229), et les marche-pieds, comme sur les deux stèles de Tavsan Tepe (alternance ligne de stries verticales / ligne de stries horizontales) ou sur la stèle du roi Zakkur conservée au musée du Louvres (alternance croix / stries verticales).

VIème siècles avant notre ère. Dans tous ces cas, une figure d'orant - souverain ou serviteur(s) du culte – est représentée aux côtés d'une figure divine bien plus grande.

Enfin, la hiérarchie des tailles roi / fonctionnaire(s) ou serviteur(s) du culte (planche comparative 15b), perceptible à Alaça Höyük (le couple royal est déjà figuré un peu plus grand que les prêtres, musiciens et danseurs qui le suivent), se retrouve dans les états néo-hittites des XIIème-Xème siècles, selon une iconographie exactement identique : à Malatya, à Karkemish et sur le petit relief d'Ivriz, le roi ou la reine qui accomplit une libation est suivi par un officiant plus petit, qui amène un animal au sacrifice.

Ces cinq exemples démontrent ainsi une très forte continuité iconographique mais aussi souvent idéologique, et pourraient pour certains révéler une imitation directe des modèles hittites par les dirigeants et artistes cappadociens de l'âge du fer.

5.4.2 L'héritage visible géopolitique : localisations et fonctions des monuments et inscriptions rupestres.

Une deuxième continuité réside dans les localisations et les fonctions des inscriptions et des reliefs rupestres. Nous indiquons dans certains cas les distances kilométriques séparant le monument de l'âge du bronze et celui de l'âge du fer (voir carte 1). Pour que ces distances soient significatives et corroborent l'hypothèse, là encore, d'une imitation / inspiration directe, nous nous fixons comme maximum une cinquantaine de km.

Trois ensembles de monuments sont concernés ici :

- les monuments de fondation urbaine,
- les marqueurs de victoire militaire et de conquête territoriale,
- les monuments frontaliers (autel, relief rupestre...) et ceux placés en bordure ou au débouché de passes et de cols montagneux.

1. Les monuments de fondation urbaine : MALKAYA / SUVASA (planche comparative 7, ill. n° 1 à 4).

Les deux inscriptions rupestres de MALKAYA (âge du bronze) et de SUVASA (VIIIème s.) sont distantes d'une quarantaine de km. L'inspiration fut peut-être ici directe et les similitudes sont réelles, dans les paysages (situation de vallée, entre falaise rocheuse et *yayla*), dans les pratiques rupestres (même type de rocher inscrit sur toutes ses faces, peut-être décroché naturellement de la falaise peu avant leur gravures¹⁶⁹⁹), et dans les thématiques des inscriptions.

Elles mentionnent toutes deux différents personnages, avec des titulatures NOM + FILIATION + TITRE : un « x-ziti, prince », son père Ura-Tarhunda, sa mère x-miti, et une « x-parinaia, princesse », épouse probable de x-ziti, à MALKAYA¹⁷⁰⁰ ; un prêtre, un gouverneur et un soldat à SUVASA.

Dans les deux textes, il est question d'une cité : « père et mère de / pour la cité » comme titre porté par le « prince » à MALKAYA, inscription n° 6¹⁷⁰¹ ; un nom de cité illisible apparaît à SUVASA, inscription A¹⁷⁰².

¹⁶⁹⁹ Hawkins et Weeden, 2011, p. 241.

¹⁷⁰⁰ *Idem*, p. 242 à 243 pour les traductions.

¹⁷⁰¹ *Idem*, p. 243.

Ces deux monuments sont probablement à interpréter comme des monuments de fondation urbaine : le rocher de Suvasa est juste en dessous d'une falaise qui a visiblement servi de carrières, à une époque indéfinie¹⁷⁰³, et des ruines sont visibles dans le village actuel de Gökçetoprak, non loin de la barrière rocheuse en question¹⁷⁰⁴. MALKAYA se trouve elle au coeur d'une zone riche en *höyük* et en forteresses. Malgré les possibles usages postérieurs à SUVASA et les dégats causés par des pilliers à MALKAYA, il n'est pas exclu que les plate-formes des rochers aient été aménagées avec bassins et / ou trous à libation, ce qui se voit bien à SUVASA (ill. n° 3).

D'après l'ensemble de ces éléments, il semble aussi possible de parler pour ces deux documents de véritables autels rupestres, peut-être également marqueur de l'entrée sur le territoire de la cité en question. Il serait intéressant de les comparer à l'inscription de Topada, site qu'il conviendrait d'examiner plus précisément (plate-forme, environnement...), et surtout à l'inscription de fondation urbaine de Gürün (Melid, ill. n° 4).

2. Les marqueurs de victoire militaire : BURUNKAYA / TOPADA (planche comparative 8, ill. n° 1 et 2).

Plus de quatre siècles séparent les inscriptions rupestres de BURUNKAYA et de TOPADA, mais seule une trentaine de km les séparent et elles révèlent des similitudes nombreuses :

- paléographiques et épigraphiques (« le style archaïsant de TOPADA et SUVASA peut être considéré comme un écho au style KARADAG-KIZILDAG-BURUNKAYA »)¹⁷⁰⁵,

- géographiques et physiques (sites et paysages identiques, avec la même roche et le même type de *cliff*, d'escarpement rocheux et la même configuration des deux rochers qui portent les inscriptions)¹⁷⁰⁶,

- stylistiques (une titulature similaire avec « Hartapu, grand roi [...], fils de Mursili, grand roi, héros » et « Wasusarma, grand roi, héros, fils de Tuwati, grand roi, héros » ainsi que des formules de protection très comparables §§ 34 à 38 à TOPADA et § 2 à BURUNKAYA),

- thématiques (un rappel de conquêtes territoriales « en cet endroit » à BURUNKAYA, « ici » à TOPADA et une même place primordiale accordée au dieu de l'orage, qui apparaît dans l'épithète d'Hartapu, « aimé du dieu de l'orage », et qui est cité à 7 reprises sur l'inscription de TOPADA).

La fonction des deux monuments est bien la même : la proclamation d'une ou de plusieurs victoire(s) et / ou une même expansion territoriale, un même marquage royal des nouveaux territoires conquis et aménagés.

¹⁷⁰² Hawkins, *CHLI*, p. 463.

¹⁷⁰³ MALKAYA pourrait commémorer la naissance d'un enfant, d'après l'hypothèse – prudente – d'Hawkins et Weeden 2011, 246.

¹⁷⁰⁴ Anatolia : on the trail., 183, signale aussi des figures humaines gravées (?).

¹⁷⁰⁵ Hawkins, *CHLI*, p. 429 (« une paléographie des deux groupes d'inscriptions comparable ») et 438 + 1993, p. 269.

¹⁷⁰⁶ L'inscription de BURUNKAYA était à l'origine gravée au sommet de l'amoncellement rocheux appelé « Burunkaya », sur une petite paroi (Hawkins, *CHLI*, Pl. 243a) quasi-exactement identique au rocher portant l'inscription de TOPADA. Les deux sites ont pu également servir de carrières (voir photos n° ???).

3. La pratique des monuments aux frontières, en bordure ou aux débouchés de passes et de cols montagneux : les « *landscape monuments* » de Tudhalia IV, le relief rupestre d'HANYERI et l'autel frontalier de KÖYLÜTÖLÜ YAYLA / le relief rupestre de Karapinar et l'autel frontalier de KURUBEL (cartes 1 et 3 ; planche comparative 9, ill. 1 à 3).

La pratique consistant à ériger des monuments aux frontières, en bordure ou aux débouchés de cols montagneux ou de passes majeures, traverse les deux millénaires en Cappadoce. Les frontières sont des lieux particulièrement délimités, marqués et sacralisés. Dans une démarche d'archéologie du paysage, elles sont ainsi des espaces particulièrement riches et signifiants¹⁷⁰⁷. On peut comparer de ce point de vue les reliefs d'Hanyeri (col du Gezbel, sur les flancs du Bey Dağ, dans l'Anti-Taurus, passe qui mettait en relation la vallée du Seyhan au sud, la ville sainte de Kummani au nord et le « triangle saint » Taşçi, Fraktin-Immankulu ; ill. n° 1) et de Karapinar (passe de Karapinar, massif du Kursunlu Dağı, sur les contreforts de l'Anti-Taurus également, à 80 km environ au nord-ouest du relief d'Hanyeri ; ill. n° 2). Ils montrent une même situation et une même figure de dirigeant en arme, dans les deux cas des princes ou dirigeants locaux. Notons qu'à Hanyeri, la fonction cultuelle du relief est selon nous bien réelle, ce qui se voit dans la scène figurant une épiphanie de Sarruma, face à un prince local, Kuwalanamuwa (qui apparaît à Immankulu, dans une autre scène d'épiphanie, celle d'une rencontre divine entre Sauska et Tesub), ici probablement « mort donc devenu dieu ». Le relief et le lieu saint ont pu être édifiés par son successeur, Tarhuntapiya (père du prince représenté à Hemite, en plein Kizzuwatna), dont le cartouche princier est ici visible tout à droite de la scène.

A considérer comme des « *power-political discourses* » (Claudia Glatz), ces reliefs marquent probablement l'entrée d'un territoire, de royaume ou de cité-état, comme sans doute le relief d'Hemite, localisé dans un coude du Ceyhan et autre marqueur territorial de la dynastie de Kuwalanamuwa et des « princes » du Kizzuwatna¹⁷⁰⁸.

Les *landscape monuments* de Tudhalia IV (les autels d'Emirgazi au sud du « cœur hittite », les sanctuaires et aménagements hydrauliques de Yalburt et d'Eflatun Pinar, ainsi que le possible autel frontalier de Köylütölü Yayla à l'Ouest, et le barrage de Karakuyu à l'Est) puis les réalisations de Kurunta (Hatip), des rois de Mira (Karabel A, au sud de la passe de Karabel, et B, au nord) et d'Hartapu (Kizildag-Karadag et Burunkaya) possèdent eux aussi une fonction « frontalière », plutôt défensive pour Tudhalia IV¹⁷⁰⁹ et Kurunta, plus « offensive » pour Hartapu. On peut supposer que dans la plupart des cas, l'acte d'ériger de tels *landscape monuments* frontaliers ou périphériques répondait au Ier millénaire comme déjà au IIème à des logiques dynastiques, politiques et légitimantes¹⁷¹⁰.

De telles logiques ont ainsi manifestement guidé :

- Tuwati (?) pour le relief rupestre de Karapinar au nord de Kültepe, aujourd'hui détruit mais situé au débouché de la passe du même nom,

¹⁷⁰⁷ Harmansha 2014, chap. « *borderlands as a constellation of places* ». Concernant les cours d'eau, les sources, les montagnes sacrées et leurs liens avec les aménagements royaux frontaliers, voir la section « *the Mountain Springs : the political ecology of borders* ».

¹⁷⁰⁸ Hypothèse d'Erhinghaus 2005, 107-108, *contra* Simon 2012b, 689, qui, s'il considère bien Hatip et Karabel comme de « marqueurs de frontière », maintient qu'aucun indice réel ne peut permettre de reconnaître dans les monuments d'Hemite et d'Hanyeri ces mêmes types de marqueurs.

¹⁷⁰⁹ Glatz 2009, 137.

¹⁷¹⁰ Glatz 2009, 136.

- Warpalawa II dans ses aménagements du sanctuaire millénaire d'Ivriz, à cette époque clairement frontalier (au nord-ouest des Portes Ciliciennes, entre Tuwana à son apogée, cités sans doute plus ou moins vassales, comme Hubesna, et domaines cilicien, assyrien et phrygien) et multiethnique, destiné aux populations à la fois louvites et phéniciennes de la partie méridionale de ses territoires (voir la bilingue louvite phénicien IVRIZ 2),

- Wasusarma avec les inscriptions de TOPADA, SUVASA et GÖSTESIN à l'Ouest, près de ses rois alliés et face aux rois du nord-ouest cappadocien, et avec l'autel frontalier de Kurubel à l'Est (ill. n° 3), face à l'Assyrie (voir le « mur cappadocien » de Sargon II) et au Melid, dont les rois et « seigneurs de pays » ont d'ailleurs eux aussi réalisé une ligne frontalière d'inscriptions rupestres, qui du Nord-Est jusqu'au Sud-Ouest commémorent toutes des pratiques d'aménagements du territoire, accompagnés de cultes (une route peut-être connectée à des mines à ŞIRZI¹⁷¹¹, une fondation urbaine sous la forme de deux inscriptions similaires à GÜRÜN et surtout l'inscription de TANIR, plus abîmée, mais située elle aussi près d'une passe et qui fait exactement face à Kurubel).

Le monuments de Kurubel, à une trentaine de km d'Immankulu, qui montre dans sa partie inférieure une inscription hiéroglyphique illisible mais proche des autres inscriptions de Wasusarma, est à interpréter non pas comme une base de « statue frontalière », mais plus probablement comme un autel¹⁷¹² – et effectivement sans doute bien frontalier, entre Tabal et Melid – élevé par Wasusarma ou son père (voir planche comparative 11, ill. n° 1 à 4). On note la présence de larges cupules, destinées peut-être à recevoir des libations, bien que certaines puissent être des ajouts plus tardifs (mortiers...). Le monument semble bien avoir été retrouvé *in situ*, sur les bords du Soğanlı dağ, terminaison ouest de la passe de Kurubel, et a donné le nom turc du plateau sur lequel il se trouve, l'Arşlan Yayla (le « plateau au lion »). Il rappelle des pratiques illustrées par d'autres inscriptions d'époque impériale comme le bassin inscrit de KÖYLÜTOLU YAYLA (XIIIème siècle ; planche comparative 11, ill. n° 3)¹⁷¹³. La partie supérieure de ce bloc est creusée pour recevoir offrandes et / ou eau, et présente de nombreux petits trous et cupules (là encore peut-être plus tardives, mais pas nécessairement). Le bloc est considéré aussi par plusieurs auteurs comme une « borne monumentale » placée aux frontières sud et sud-est du Hatti, partageant ce trait avec les autels d'EMIRGAZI et le grand bassin de YALBURT¹⁷¹⁴. Celui de KÖYLÜTOLU a été dressée par un certain « Sausga-Runtiyas, prince, fils du palais, seigneur de l'arme », possible représentant à Hattusha du roi du Tarhuntassa¹⁷¹⁵.

Notons que les souverains assyriens ont eux-aussi ré-inscrit les paysages - certains étant culturellement anciens voir très anciens - des territoires conquis (voir partie I), ou repris ces pratiques d'érection de stèles ou de reliefs rupestres près des passes et des cols, comme Salmanasar III sur le Mont Muli (près d'une passe, peut-être la passe de Güleç en bordure de laquelle est sculptée l'inscription de BULGARMADEN ?) ou au nord de la Cilicie à Uzunoğlantepe entre le royaume de Que, base avancée de l'Assyrie, et les contreforts de l'Anti-Taurus. Ce dernier relief (1 m 37 sur 60 cm) se situe au nord-est de

¹⁷¹¹ Une route également, mais plus au coeur du territoire mélidéen, à KÖTÜKALE. Triste destin, mais destin significatif, que celui de cette inscription et, dans notre espace, du relief de Karapınar, tous deux détruits lors de la construction...d'une autoroute, axe majeur du territoire turc actuel !

¹⁷¹² Les animaux jumelés ou par paire sont d'ailleurs fréquemment utilisés pour constituer la base de bassins (bassin aux lions couchés de Bogazköy) ou d'autels (autel aux taureaux jumelés de Savçili). Voir pl. , ill. n° 1 et 2.

¹⁷¹³ Masson, 1980.

¹⁷¹⁴ Par exemple Freu et Mazoyer, 2010, p. 126 à 130.

¹⁷¹⁵ Hawkins. Voir Freu et Mazoyer, *ibid*, p. 128-129.

Kozan, à 20 km au nord du village de Feratlı, près d'une passe qui contrôle la plaine de la Çukurova¹⁷¹⁶. Au sommet d'une montagne, loin de toute route, il jouxte un temenos de l'époque romaine, ce qui indique une occupation cultuelle sur le long terme.

En dehors de notre espace mais non loin, on peut signaler le relief rupestre de Kenk (bordure ouest de l'Euphrate ; rappel de la prise victorieuse de Tell Ahmar par Salmanasar III et de la fuite du roi Ahuni vers la montagne Shittamrat¹⁷¹⁷) ou la stèle de Pazarcik (roi assyrien, qui règle un différent en l'occurrence frontalier entre les rois de Gurgum et de Sam'al). Encore plus éloignés, les reliefs des sources du Tigre ou du mont Liban en fournissent d'autres exemples. Les rois néo-assyriens sont connus pour avoir fait sculpter pas moins de 49 reliefs rupestres, principalement dans les montagnes qui bordent la Mésopotamie (Liban, Turquie, Irak et Iran actuels). D'après Jannoshka-Krepper, ils sont tous dictés par deux éléments : une action militaire et la présence abondante d'eau¹⁷¹⁸. Nous pourrions rajouter la montagne et la geste de son franchissement, ainsi que la réoccupation assyrienne probable d'anciens lieux de culte ou près d'anciens *landscape monuments*.

5.4.3 L'héritage visible rupestre religieux : les usages cultuels des paysages et de la géomorphologie. Géomorphologie, hydrologie et religion aux II^e et I^{er} millénaires avant J.C.

Une dernière continuité majeure s'observe dans les usages cultuels des paysages, de la roche, de la géomorphologie et de l'hydrologie¹⁷¹⁹. Ces usages et les significations religieuses et symboliques qui s'y rattachent constituent bien un trait culturel qualifiable d'hittite-louvite. Trois éléments des paysages retiendront notre attention ici :

1. Les bassins rupestres, les cupules et les rigoles.
2. Les trous naturels, les goulets et les crevasses.
3. Les failles et les grottes.
4. Les rivières, les sources et résurgences karstiques, les grottes et rivières souterraines.
5. La morphologie naturelle de certains rochers et les « paysages à mystères ».

Nous tentons de réunir les informations et les pistes d'interprétations dans les tableaux ci-dessous, selon quatre entrées : nature de l'aménagement rupestre ou de la particularité géomorphologique / sites correspondants / symbolique religieuse et usage(s) liturgique(s) / iconographie et texte associés.

¹⁷¹⁶ TAYproject, *Uzunoglan-tepe Rölyefi*.

¹⁷¹⁷ Janoscka-Krepper 2002, 370.

¹⁷¹⁸ *Idem*, 367-368 et 372.

¹⁷¹⁹ Par exemple Harmansha in *OHAA*, 637-638 : « Cette pratique des reliefs rupestres et inscriptions près des sommets montagneux, des sources et d'autres espaces géologiquement significatifs ne cesse pas après la chute de l'Empire, au contraire ».

Aménagements rupestres et/ou géomorphologie	Sites	Symbolique / usage(s) religieu(x)	Iconographie / texte associé(s)
<p>1) Bassin ou table d'offrandes rupestre, cupule(s), rigole(s)</p>	<p>Attesté à Sirkeli, Fraktın (cupules et bassins circulaires), Kızıldağ, Karasu, Ivriz (près du petit relief et sur le <i>kale</i>), Suvasa.</p> <p>Probables à Gökbez et à Burunkaya.</p> <p>A rechercher pour Topada, Bulgarmaden et Hisarcik.</p>	<p>° cupule rupestre comme symbolisant la fosse cultuelle <i>hattessar</i>, (donc le monde souterrain), « liées à la mort et aux eaux [...], à la fois foyer des morts et celui des racines, [...] lieu de rencontre de la vie et de la mort »¹⁷²⁰.</p> <p>° la rigole rupestre n'obéit-elle qu'à une fonction d'écoulement lors des sacrifices ou symboliserait-elle alors la rivière souterraine ?</p> <p>° aussi receptacle des offrandes et libations, destinées à nourrir les dieux¹⁷²¹, en particulier celles destinées aux dieux de l'orage, au dieu-cerf (dans l'iconographie anatolienne, les libations aux dieux-cerfs sont toujours effectuées à même le sol¹⁷²²), aux montagnes divines et aux ancêtres royaux, dans le cadre des <i>hekur</i> et <i>e na dingir lim</i> royaux de Sirkeli et de Fraktın (sans doute de Kizildag et d'Hatip).</p> <p>° des marques rupestres cultuelles mais aussi politiques de « fondation » (de ville, de nouveau territoire, de cycle...), dans le cas de Suvasa (et probablement de Malkaya), de Burunkaya et de Topada.</p> <p>° recueil et culte des eaux de pluies à exclure ?</p>	<p>° Relief d'un roi défunt (Sirkeli, Fraktın, Kızıldağ).</p> <p>Traces de bâtiments liés au culte, ici à priori funéraire, dans les trois cas.</p> <p>° Relief du dieu honoré : - dieu de l'orage à Ivriz et à Gökbez, - dieu-cerf à Karasu.</p> <p>° Illustration d'un culte (petit relief d'Ivriz) / description d'un rituel dans l'inscription (Burunkaya, Bulgarmaden, pour une montagne divine à Hisarcik).</p>

¹⁷²⁰ Gonnet 1991, 205. Sur les cupules, voir aussi Ussishkin 1975, 85-86. Si certaines recevaient probablement des liquides, en lien avec les libations, d'autres, aux diamètres trop petits, ont en effet bien une signification symbolique.

¹⁷²¹ Par exemple l'extrait de rituel cité par Bier 1976, 125, dans son étude du petit relief d'Ivriz et de ses aménagements rupestres cultuels. Consistant à faire venir les dieux-cèdres afin qu'ils jouent le rôle d'intermédiaires entre la famille royale et les dieux majeurs, le rituel est décrit ainsi : on creuse sept trous puis on y jette sept tranches de pain ; on effectue une libation de vin ; les dieux-cèdres doivent alors « apparaître » et manger ; ainsi rassasiés, ces dieux et les trous eux-mêmes transmettront l'eau aux dieux (voir la formule intéressante pour notre sujet : « Et vous, les trous, lorsque vous donnez aux dieux l'eau, et quand vous avez donné l'eau pour qu'ils se purifient, à cet instant, demandez aux dieux d'accorder au roi et à la reine vie, santé etc... »).

¹⁷²² Sur le rython en forme de cerf de la collection Schimmel, la stèle d'Altınyayla (XIV^{ème}-XII^{ème} siècles) et l'orthostate de Malatya (XII^{ème} siècle), la libation au dieu-cerf est toujours versée à même le sol. A contrario, à Malatya par exemple, toutes les autres libations (au dieu de l'orage, à Sauska, à Sarruma ou à Hebat) sont recueillies dans un récipient, bien visible.

<p>2) Trou naturel, goulet, crevasse dans le sol.</p>	<p>Taşçi (à l'intérieur d'une cavité agrandie par l'homme, au bord de la rivière Şamaz Dere¹⁷²³), Human Tepe (sommets montagneux) Plate-forme au-dessus du relief de Sirkeli.</p>	<p>° idem fosse <i>hattessar</i>. Le trou, naturel ou produit par l'homme, symbolise le monde souterrain.</p> <p>° aussi réceptacle des libations (et des offrandes ?), en particulier pour les cultes décrits en 3 et 4.</p> <p>° fonction de captage des « divinités fugitives » (proche des fonctions du 4 ci-dessous) ?</p>	<p>° scène de procession à Taşçi, celle d'une famille de scribes, en présence du grand roi Hattusili III.</p> <p>° Présence d'un tumulus avec infrastructures pour le culte funéraire, à Human Tepe.</p>
<p>3) Crevasse et faille verticales, dans la roche, dans la falaise, dans la montagne...</p>	<p>Faille(s) à Yazilikaya (chambre B) et Gavür kalesi. Failles visibles bien que de tailles plus modestes à Hanyeri et à Ambarderesi.</p>	<p>° « <i>liminal space</i> » (Harmanşah) : entrée du monde souterrain, celui des enfers, des ancêtres royaux et des divinités chtoniennes. Attestée pour la plupart des <i>hekur</i> et <i>e na dingir lim</i>, les failles et les crevasses symbolisent le chemin (point de départ de la « Grande route » luvite ?) parcouru par le défunt dans sa vie vers l'au-delà¹⁷²⁴, comme l'illustrent les reliefs de Yazilikaya et de Gavür kalesi.</p>	<p>° des rois sont guidés vers l'au-delà (et vers les crevasses) par des dieux (un Sarruma psychopompe à Yazilikaya, Teshub ? à Gavür kalesi).</p> <p>° des divinités infernales omniprésentes (Nergal et les 12 dieux infernaux à Yazilikaya, la déesse d'Arinna à Gavür kalesi)</p>
<p>4) Grotte(s)</p>	<p>Grottes à Hatip (très proche du monument, la paroi du fond étant troué d'un goulet¹⁷²⁵), Ivriz – Ambarderesi (caverne naturelle en haut à droite du relief, aménagé plus tard par les Byzantins), Taşçi. Cavités et niches rupestres à signaler à Yazilikaya (lien certain avec le culte des morts) et à Burunkaya (autour de l'inscription).</p>	<p>° les grottes peuvent aussi être considérées comme des sortes de « portes d'entrée ». A l'époque hittite, elles sont aussi connues pour être les lieux de séjours des divinités des montagnes et des sources.</p> <p>° caverne semi-fermée comme espace de culte en lui-même ? Voir par exemple la « grotte au Buffle » et les graffitis hittites sur ses parois. Les recherches autour de celle d'Ambarderesi sont à entreprendre.</p> <p>° les niches ou cavités rupestres sont-elles à voir comme des grottes en microcosme ?</p>	<p>° des divinités de la fertilité et de la nature (dieu-cerf à Hatip, Tarhunza du Vignoble à Ivriz).</p>

¹⁷²³ Harmanah 2014b, 157.

¹⁷²⁴ Voir par exemple Masson 1994, 75, à propos de la chambre B de Yazilikaya et des deux massifs qui encadrent l'espace saint : « le décor créé par cet ensemble faisant face au roi, symbolise à merveille l'idée du passage vers l'au-delà. »

¹⁷²⁵ Bonne photographie in *Anatolia, on the trail...*, 195.

<p>5) Rivière(s)</p> <p>Source(s), résurgences karstiques</p>	<p>Rivière importante dans le choix du lieu de l'aménagement à Taşçi (Döküksuyu), Sirkeli (Ceyhan), Fraktin (confluence entre le Zamanti Su et un de ses affluents l' Enzel Dere). En Cappadoce Ivriz (sources), Ambarderesi (canyon du Aydınkent Çay). Départ d'une ou de plusieurs source(s)¹⁷²⁶, résurgence(s) karstique(s) à Eflatunpınar, Akpınar, Yazılıkaya et Hatip (+ près des reliefs d'Immankulu et d'Hanyeri¹⁷²⁷). En Cappadoce Ivriz-Ambarderesi, Gökbez (départ d'un torrent en contrebas du relief rupestre), Pınarbaşı et Köşk höyük (la fontaine d'Asbama de l'époque classique ?). Présence probable près des inscriptions de Tekirderbent. En Commagène Malpınar et Boybeypinari.</p>	<p>° rivières et sources ont quatre « fonctions » majeures par rapport à l'aménagement :</p> <p>- pour les besoins du culte et les rituels de purifications¹⁷²⁸, chaque aménagement (quel qu'il soit) étant précédé et accompagné de rituels. Ces besoins sont particulièrement importants dans les <i>hekur</i>.</p> <p>- pour des nécessités de propagande agraire (le roi qui maîtrise et domine, y compris topographiquement, l'eau, l'irrigation... et qui le montre) et la gestion du « stress hydrique »</p> <p>- pour des raisons religieuses, les rivières et les sources étant des espaces sacrés, où vivent dans la religion hittite dieux-fleuves et déesses des sources¹⁷²⁹.</p> <p>° les sources sont aussi dans la religion hittite plus importantes encore que les fleuves ou les rivières. Elles constituent les points de contacts entre le sol et le sous-sol, entre les eaux de surface et les eaux souterraines, entre la végétation et les racines. De ce fait, les sources sont empruntées par les divinités, surtout celles des Enfers mais aussi les divinités « fuyantes » comme Telipinu ou le dieu de l'orage de Nerik¹⁷³⁰. Ce sont donc les lieux majeurs de captages de ces divinités et des épiphanies.</p>	<p>° nette dominance des scènes de culte ou de prière (Taşçi, Fraktin, Ivriz-Ambarderesi...)</p> <p>° à nouveau présence importante des divinités de la fertilité et de la nature (dieu-cerf à Karasu et dans les textes de Sirzi ou de Kötükale / Tarhunza à Ivriz).</p> <p>° à Ivriz et à Ambarderesi, les reliefs sont sculptés au-dessus ou au départ des sources, resp. la « source de la montagne d'ArDOS » d'après Khalfa 1732, et la source de la grotte de Kızlar Saray, (Totaysalgir 1935, 12-13).</p>
---	--	---	--

¹⁷²⁶ La toponymie turque est ici révélatrice, du turc *pınar*, « source » : Akpınar, « source blanche », ou Karapınar, « source noire » ; Eflatunpınar, « source des lilas » ; Pınarbaşı, « tête de la source » ; Malpınar, « source des biens, des marchandises » ; Boybeypinari, « source du seigneur de tribu »...

¹⁷²⁷ Ehringhaus 2005, resp. 70-76 et 80.

¹⁷²⁸ Il est intéressant de noter ici qu'un des attributs des divinités hittites des sources et des fleuves est la timbale ou le vase à libation (Haas 1994, 465). On peut aussi rapprocher ces actes de purification et de libations des cérémonies accomplies par Salmanasar III au tunnel du Tigre, décrites par l'Obélisque d'Assur : il lave les armes d'Assur dans le fleuve, avant des sacrifices, un banquet et le façonnement de l'image royale (Janosha Krepper 2002, 374-375).

¹⁷²⁹ Haas *idem*, 464-466.

¹⁷³⁰ Par exemple le dieu de l'orage de Nerik qui utilise au début de l'hiver « ses sources bien-aimées » pour descendre chez sa mère ou la déesse des Enfers qui emprunte les sources pour monter dans le monde supérieur (KUB 28.6). A.R.W. Green définit ainsi la religion anatolienne, comme « *revolved around a Water-from-the-Earth concept* » (2003, 127). On peut observer ici des similitudes avec le monde grec, comme pour la source Hippocrène, créée selon Ovide par Athéna. La déesse se serait ensuite plongée dedans pour « la voir de plus près » (*Métamorp* 5.262-263). Voir aussi les études de Robinson 2013, 180-181.

<p>5) Rivière(s), lac(s) et grotte(s) souterrains</p>	<p>A Hattusha¹⁷³¹ à Eflatunpinar¹⁷³² mais aussi au pied de la montagne divine Sarlaimi (près d'Ivriz)¹⁷³³ ou encore à Troie¹⁷³⁴. Voir aussi à Südburg.</p>	<p>° Rivière souterraine, avec grotte(s) et parfois gouffre ou lac, correspondent aux d KASKAL.KUR (« Divine Route de la Terre ») hittites, turc <i>düden</i>¹⁷³⁵. Ces « <i>liminal spaces</i> », associés à des complexes de piscines sacrées, marquent « l'entrée du monde souterrain, espace où des communications avec les ancêtres défunts pouvaient être établies »¹⁷³⁶.</p>	<p>° Une figure en position d'orant est sculptée près des marches menant à une des piscines souterraines d'Hattusha.</p>
--	--	--	--

<p>6) Morphologie naturelle du ou des rocher(s) / paysages particulière-ment mystérieux, étranges, au relief tourmenté...</p>	<p>Inscriptions rupestres de Topada, de Suvasa (de Sirzi pour le Melid).</p>	<p>Rocher grossièrement en forme d'autel, de podium ou de table d'offrande (voir les cupules et les rigoles sur la partie supérieure du rocher de l'inscription de Suvasa) ?</p>	
	<p>Relief rupestre d'Immankulu. Signaler que le rocher portant le relief est très proche d'une abondante source, dominant une vaste plaine et devant un pan de falaise très comparable à ceux de Fraktın et Taşçı¹⁷³⁷.</p>	<p>Forme générale hémisphérique avec symbolique cosmologique, similaire en cela à certaines stèles (voir partie). Le rocher d'Immankulu, comme les stèles au sommet en berceau, sont à voir comme des microcosmes, ce qui est selon nous confirmé par l'iconographie à Immankulu ou sur la stèle NIGDE 2... Nombreuses cupules observables sur le pan de falaise surplombant le relief.</p>	<p>Iconographie elle aussi cosmologique à Immankulu, selon les étagements suivants, du monde chtonien jusqu'à la voute céleste : - 3 génis-griffons - 3 dieux-montagnes - le prince en position d'intermédiaire entre les montagnes et les dieux, « guidé » par eux - rencontre Teshub / Sauska - voute céleste</p>

¹⁷³¹ Voir les « *Quellgrotte* » (« grottes aux sources ») d'Hattusha étudiées par Bittel et Neve 1970, 5-20.

¹⁷³² Correspondrait au dKASKAL.KUR d'Arımmata (par exemple pour Simon 2012b, 688).

¹⁷³³ Freu 2008, 196.

¹⁷³⁴ Yakubovich 2010a, 150 (grotte menant à un réservoir d'eau sous la ville).

¹⁷³⁵ Voir Delaporte 1937, 145-146 (*düden* comme « terme dialectal en Anatolie méridionale »), Gordon 1967 (qui traduit d KASKAL.KUR par « *underground watercourse* »), Gonnet 1991, 204, Freu 2008, 196 (« un gouffre avec une rivière souterraine ») ou Harmansha (par exemple 2014b, 153-154, mais et OHAA, 636).

¹⁷³⁶ Harmansha *idem*.

¹⁷³⁷ Ehringhaus 2005, 70-76, et Harmanşah 2014b, 157-158.

<p>6) Morphologie naturelle du ou des rocher(s) / paysages particulièrement mystérieux, étranges, au relief tourmenté...</p>	<p>Falaise, pic ou piton rocheux de Yazilikaya (par exemple le roc sur lequel sont sculptés les 12 dieux infernaux dans la chambre B), Fraktin, dans une moindre mesure Kizildağ (relief et trône rupestre) ou Sirkeli</p>	<p>Forme en piton ou en pic comme traduction littérale du NA4<i>hekur</i> SAG.UŠ, « Pic Éternel », qui correspond à un mémorial dans les cultes funéraires hittites (Seeher 2011, 159-164, sur Yazilikaya). De même, aménagements et reliefs rupestres ou chambre creusée à même la roche (comme à Gavür Kalesi par exemple) traduisent bien la notion d'É.NA4(DINGIR.LIM), «(Divine) Maison de Pierre», c'est à dire une tombe ou un mausolée creusé dans la roche.</p>	<p>Des scènes en lien avec les cultes des ancêtres royaux et des grands rois divinisés après leur mort (Tudhalia IV à Yazilikaya, Hattusili III à Fraktin, Muwatalli II à Sirkeli, Mursili et Hartapu à Kizildağ).</p>
	<p>Paysages et formations rocheuses plus ou moins étranges, plus ou moins mystérieuses, de Yazilikaya, des monts Beşparmak (inscription de Surat kaya, « rocher du visage »), de la vallée de Şuğul (inscription de Gürün), de Karabur (reliefs néo-assyriens au milieu d'un chaos rocheux) et du mont Aydos (vastes grottes, falaises abruptes, gigantesque arche naturelle à l'entrée du canyon d'Ambarderesi...)</p>	<p>Les paysages et les formes très particulières des rochers (relief karstique) n'ont pu que stimuler les sentiments religieux... et les manipulations politiques. On renverra à ce sujet aux études d'Harmanşah (2013 – « sculpter un relief, c'est aussi s'approprier les forces et les mystères locaux, et le montrer comme <i>state spectacle</i> » - , 2014a et b, 2015) ou de Jannosha-Krepper, par exemple pour les reliefs I à IV de Karabur, « <i>relate to the topography and the natural peculiarities of the place</i> » (2002, 371).</p>	

Ainsi et pour résumer, les aménagements rupestres et les caractéristiques morphologiques des paysages peuvent être interprétés comme suit, selon cinq grands types :

- certains (cupules, bassins rituels, trous naturels ou humains...) sont à voir comme des fosses *hattessar*, destinées à la fois à nourrir et à provoquer la présence des dieux,
- d'autres (crevasses, grottes, arches naturelles...) sont des *liminal spaces*, sans doute plus précisément qualifiables de *liminal entry*, qui mènent vers le monde souterrain ou

vers le coeur d'une montagne ou d'un volcan sacrés, le passage ne se faisant pas ici à double-sens,

- d'autres encore correspondent à des réalités religieuses spécifiquement désignées et à des types géomorphologiques précis, comme le dKASKAL KUR, turc *düden* (grotte et rivières ou lacs souterrains) ou le *hekur* (« Pic Eternel » ; pic, piton ou falaise abrupte),

- d'autres (sources, résurgences karstiques, torrents, rivières...) constituent des espaces majeurs et durablement aménagés, utilisés pour les besoins des cultes et perçus comme des canaux qu'empruntent les dieux, aussi bien pour disparaître que pour apparaître,

- enfin, des « paysages à mystères », qui stimulent les sentiments religieux et sont nécessairement à apprivoiser, à « soumettre ».

Aux II^{ème} comme au I^{er} millénaires, tous ces éléments sont en tous cas réunis dans deux grands types de sanctuaires, liés soit aux cultes funéraires et dynastiques, les *media* de communication avec le monde souterrain des ancêtres royaux étant alors recherchés, soit à des cultes rendus à des divinités de la montagne, de la nature sauvage et surtout de la fertilité. Le vieux mythe de Telipinu, qui abandonne le pays en le livrant à la famine et à l'infertilité, se cache dans un marécage ou une montagne et fuit via ses « bien-aimées sources » chez sa mère aux Enfers, semble toujours bien ancré dans les pratiques religieuses cappadociennes, qui vont de paire avec les caractéristiques géomorphologiques des paysages karstiques.

5.4.4 Réflexions sur deux études de cas de synthèses.

Nous désirons clôturer cette section par quelques dernières comparaisons particulièrement frappantes entre deux monuments de l'âge du bronze et deux autres de l'âge du fer, toujours dans le but de démontrer ces fortes continuités à travers les deux millénaires : FRAKTIN et ÇIFTLIK-EGRIKÖY d'abord, Sarruma à Boğazköy et Tarhunza à Ivriz d'autre part.

1. FRAKTIN et ÇIFTLIK-EGRIKÖY : similitudes multiples et inspiration directe.

Les monuments de Fraktin et de Çiftlik-Eğriköy sont distants de moins de 30 km. L'inspiration a sans doute été directe. Les similitudes s'observent tant dans l'onomastique hourrite (Puduhepa à Fraktin / Tatuhepa à Eğriköy), les épithètes (« aimée de la divinité » à Fraktin / « aimée des dieux » à Eğriköy), que dans les structures des panthéons (Tesub-Tarhunza / Hebat comme couple souverain, à Fraktin comme sur l'inscription de Çiftlik).

Plus largement, les *landscape monuments* hittites impériaux ont bien du jouer un « rôle de transmission » (*Vermittlerolle* chez Z. Simon) des traditions politico-religieuses hittites vers les souverains et les élites de l'âge du fer cappadocien, via un héritage visible constitué de spécificités épigraphiques, de codes iconographiques, de cartouches impériaux rupestres ou de théonymes variés : le barrage de KARAKUYU (à une cinquantaine de km à l'Est de Kululu), l'ensemble rupestre FRAKTIN-IMMANKULU-TASCI-GEZBELI (situé entre KURUBEL au nord-est et ÇIFTLIK-EGRIKÖY au sud-ouest) ou les autels d'EMIRGAZI (aux frontières occidentales du royaume de Tuwana ; peut-être inclus dans le territoire d'Ishtuanda).

2. Les figures de Sarruma à Boğazköy et de Tarhunza à Ivriz : mise en regard.

Pour terminer sur une dernière comparaison particulièrement riche de sens, mettons en regard deux dernières oeuvres, que près de cinq siècles séparent : Sarruma, sculpté à gauche de la Porte du Roi à Hattusha, et Tarhunza à Ivriz.

D'une certaine manière, chacune d'entre-elles représente l'apogée d'un style et d'une iconographie, celle de l'empire hittite d'une part, celle du royaume de Tuwana de l'autre¹⁷³⁸, la première étant indéniablement la plus remarquable. Les deux figures sont des dieux qualifiables de protecteurs (de la royauté en particulier), de tutélaire : le premier est le dieu garde-porte de la capitale impériale, qui protège avec hache, casque et épée les portes, la cité et plus généralement la royauté hittites (sous les règnes d'Hattusili III-Puduhepa et de Tudhalia IV), le second est présenté comme le garant de la fertilité du royaume, en tant que « dieu personnel » du roi Warpalawa.

Les ressemblances sont troublantes, tant dans l'aspect général, dans la posture, dans la gestuelle, et au final dans les codes iconographiques, très hiératiques. Elles montrent également un aspect monumental commun (2,25 m pour Sarruma, 4,20 m pour Tarhunza) et la même orientation, ce qui rend une étude iconographique trait par trait d'autant plus évidente pour notre sujet, révélant de très fortes permanences et peut-être même un contact direct entre l'oeuvre d'Hattusha et, sinon le roi Warpalawa lui-même, en tous les cas plus d'un sculpteur louvite.

Cette analyse trait par trait est résumée par la planche comparative 5, qui permet d'isoler au moins 6 points de comparaisons, tout en observant certains glissements symboliques et idéologiques de l'âge du bronze vers l'âge du fer.

1 : la tiare, ou plutôt le bonnet, à cornes du Tarhunza d'Ivriz est qualifiée d'assyrienne par beaucoup d'auteurs, mais sa forme trouve ici un bon parallèle avec celle du casque de Sarruma. Les cornes elles-mêmes sont comparables dans leur rendu.

2 : les gestes et leurs orientations (bras, poignet...) sont comme on l'a noté tout à fait similaires. Il en va de même pour l'écart proportionnel entre les jambes des divinités. Mais au VIII^{ème} siècle, le dieu tient quatre épis de blé dans sa main gauche.

3 : les bras droits respectifs montrent un même positionnement sur le torse, mais l'un des dieux tient la hache, et l'autre le pied de vigne. Les deux attributs-symboles sont d'ailleurs très proches dans leur traitement.

4 : les deux dieux portent une large ceinture (à comparer avec d'autres modèles néo-hittites) et les arrêtes de poisson, motif iconographique désormais bien attesté dans cette *koiné* néo-hittite, décorent le kilt de Sarruma et la ceinture de Tarhunza.

5 : le fourreau de Sarruma, à bout recourbé, fait écho à la faucille de Tarhunza, au manche en forme de tête d'aigle, les deux objets étant placés tous deux dans l'axe des bras gauches des figures respectives.

6 : la musculature des jambes et le rendu des rotules de Tarhunza ont, là encore, été longtemps qualifiés d'assyrien, mais les modelés visibles sur Sarruma à Boğazköy sont fort proches.

¹⁷³⁸ Concernant Sarruma, voir la très juste et complète description de Kurt Bittel 1976, 233 (+ fig. 267 et 268), qui s'achève par ces mots : « cette oeuvre est sans égale dans l'Asie antérieure de l'époque et représente le sommet de l'art hittite ». Voir *idem*, 286-289, pour Ivriz : « le relief est prononcé, les muscles du visage et des jambes font l'objet d'un modelé plastique très poussé [...] ». Bittel considère d'ailleurs page 283 que le relief d'Ivriz est le seul monument qui à ses yeux « laisse encore paraître quelque chose de l'esprit du grand empire ».

Tout cela n'est-il que pure coïncidence ? Nous ne le pensons pas, et espérons avoir fourni ici quelques preuves d'une possible observation directe du relief hittite par Warpalawa lui-même ou ses artistes.

5.5 Biographies des lieux, biographies des oeuvres.

Dans la dernière section de cette partie, nous tentons de réaliser quelques « biographies d'espaces » pour reprendre un concept créé par Ömür Harmanşah. Trois sites montrent non seulement d'innombrables similitudes entre âge du bronze et âge du fer, mais également de riches « vies culturelles » postérieures : Hatip, Kızıldağ et Ivriz. Trois autres sites peuvent être analysés de manière identique, bien que plus rapidement : Hısarçık, Tekirderbent et Andaval. Enfin, certains des oeuvres de notre corpus possèdent elles aussi d'intéressantes « biographies », marquées et remarquées au travers des siècles.

On profitera de ces études pour élaborer une méthodologie de ces « biographies », avant de conclure sur la Cappadoce comme région synchrétique et sacro-sainte par excellence, sous forme d'appendice.

5.5.1 Les sites d'Hatip, de Kızıldağ et d'Ivriz de l'époque hittite jusqu'à nos jours : biographies des lieux et « vie culturelle » des paysages.

Les trois sites que constituent Hatip, Kizildağ et Ivriz montrent à la fois de nombreux points communs mais également des liens diachroniques et des « *biography of places* » (O. Harmansha) tout à fait comparables.

1. Des sites stratégiques.

Tous trois se situent au bord de la route antique majeure qui relie Porsuk (antique Tuna / Tynna) à Konya (antique Ikkuwaniya / Ikonium). Il s'agit de trois lieux stratégiquement et géopolitiquement importants. Le premier est la capitale du Tarhuntassa, et pendant un temps de l'empire hittite même, sous le règne de Muwatalli II (Hatip-Tarhuntassa), frontalière des territoires appartenant aux grands rois d'Hattusha¹⁷³⁹. Le second site est la capitale du « grand roi » Hartapu, qui a formé un nouveau royaume après la chute de l'empire hittite (Kizildağ). Enfin Ivriz, à l'extrême sud du royaume de Tuwana à son apogée, a constitué une sorte de bastion avancé mais bastion saint, regardant Que et l'Assyrie au sud-est, le Hilakku au sud-ouest et la puissance phrygienne à l'ouest.

De même, les trois sites semblent associés soit à un centre urbain (Hatip avec son *kale*, mais aussi les cités de Lusna-Lystra au sud-ouest et, à moins de 10 km au nord-est, de Kara Höyük-Ikkuwaniya ; Ivriz et Eregli-Hubisna), soit à un sanctuaire religieux (sanctuaire de Karadağ au sud de Kizildağ¹⁷⁴⁰).

Enfin, les trois lieux sont situés à des carrefours de voies de communication : Ivriz-Ambarderesi et Hatip surtout (cité située sur la route majeure nord-sud, Konya-Karaman-Mut, et à l'entrée d'un passage ouest-est, Tyana-Kelainai via l'Erenler Dağları), mais il est à noter que la route antique Porsuk-Konya est littéralement encadrée – et donc contrôlée –

¹⁷³⁹ Bahar, Cay et Iscan, 2007, 515. Voir aussi la délimitation des frontières dans les traités entre les grands rois du Tarhuntassa et ceux d'Hattusha (par exemple Freu 2008, 191-192)

¹⁷⁴⁰ Harmansha 2013, 48 et n. 33, insistait déjà sur l'association entre le sanctuaire de Karadağ et le site urbain de Kizildağ.

par les deux sites de Kizildağ et de Karadağ. Les fonctions stratégiques de ces lieux ont traversé les siècles et même les millénaires, comme le montrent les *kale* d'Ivriz (forteresse byzantine puis seldjoukkide)¹⁷⁴¹ et d'Hatip (occupations et/ou fortifications hellénistique et romaine, jusqu'à la période ottomane)¹⁷⁴², mais aussi les traces d'occupation grecque et byzantine à Kizildağ et à Karadağ (voir ci-dessous pour les inscriptions grecques, les églises byzantines et l'antique ville sainte de Barata).

2. Des sites religieux.

Les trois lieux renferment ou sont en eux-mêmes des sanctuaires rupestres majeurs. Kizildağ est un site urbain perché, comprenant le probable *hekur* des souverains Mursili et Hartapu¹⁷⁴³, associé à un sanctuaire rupestre montagneux dans lequel Hartapu dit avoir « honoré le dieu de l'orage du ciel, la Grande Montagne Divine et tous les dieux » (Karadağ). Hatip est un sanctuaire dédié au dieu-cerf Kurunta, qui est lui-même figuré sur le relief rupestre¹⁷⁴⁴ et qui apparaît implicitement dans la graphie de l'anthroponyme royal Kurunta, avec le signe figurant un cerf représenté entier, démesurément agrandi et qui suit directement le dieu. Le dernier lieu, Ivriz, est un sanctuaire probablement pluri-millénaire, dédié à des divinités de la végétation et de la fertilité (divinités des sources, divinités « fuyantes », peut-être des divinités des chevaux ou des Grandes Mères comme Huwassanna d'Hupishna, Tarhunza des Vignes...).

Les similitudes dans les paysages sont multiples et réels. Outre le cadre montagneux général et l'étagement en altitude des différents espaces et aménagements, communs aux trois lieux, les aspects géologiques, géomorphologiques et techniques concordent de manière quasi-parfaite à Hatip et à Ivriz : les reliefs, sculptés en hauteur, sont littéralement inscrits au cœur de formation rocheuse karstiques, aux pieds desquels jaillissent résurgences et sources, au sein de paysages verts et fertiles, marqués par les ruisseaux, les cavités naturelles, les grottes et les dolines. Les images divines apparaissent ici au cœur de la roche et de la montagne, font corps avec la pierre, l'eau la nature et le paysages. A ce sujet, les comparaisons sont aussi frappantes et significatives entre Hatip et les reliefs rupestres de Karabel (A et B) d'une part : même dieu-cerf avec arc, lance, épée et tiare à corne, figuré sur un pan de falaise similaire, à une dizaine de mètres du sol ; même situation « frontalière », respectivement pour le Tarhuntassa et le Mira, et même paysage. Ces similitudes sont tout aussi frappantes entre Ivriz et le relief rupestre de Karasu (Commagène) d'autre part : les rochers portant les oeuvres, qui dominent tous deux un cours d'eau, sont perpendiculaires aux falaises, et l'orientation des figures est telle que dans les deux cas les divinités – dieu-cerf à Karasu / Tarhunza à l'épi et au cep de vigne à Ivriz – semblent jaillir des pans rocheux, de leurs cavités, de leurs failles et de leurs résurgences aquatiques¹⁷⁴⁵.

¹⁷⁴¹ Karaukuz et Kunt 2006.

¹⁷⁴² Bahar 1996 et 2002. Voir aussi Bahar, Cay et Iscan, *ibid*.

¹⁷⁴³ Voir l'ensemble formé par le piton rocheux, avec trône et inscriptions rupestre, les cupules, la stèle KIZILDAĞ 5 et le relief néo-hittite KIZILDAĞ 1. L'ensemble est entouré de murailles cyclopéennes, avec des accès et des entrées taillées dans la roche. Ces aspects évoquent assez clairement les aménagements visibles à Yazilikaya et surtout à Gavür Kalesi.

¹⁷⁴⁴ Simon 2012b, 693.

¹⁷⁴⁵ Le relief de Karasu (Xème-IXème siècles) fait bien lui aussi partie de ce que Hellenkemper et Wagner 1977, 167, qui comparent d'ailleurs explicitement les sanctuaires d'Ivriz, de Karasu, de Fraktin et de Sirkeli, désignent par une « *water-shrine* », en raison de sa position dominante sur la rivière Karasu et surtout des aménagements rupestres visibles près du relief : une table rupestre (3 m sur 12 m) et, entre la table et le relief, 30 trous à libations différents.

La connexion explicite, la proximité ou la concordance géographique avec des montagnes divines majeures aux II^eme et sans doute I^{er} millénaire(s) renforcent ce caractère sacré, en particulier dans un contexte de culte dédié à des divinités de la végétation, des forces sauvages et vitales de la nature : le mont Hawa (actuel Erenler Dağ, qui domine Hatip à l'ouest¹⁷⁴⁶), la « Grande Montagne Divine » (massif du Karadağ, avec les lacs d'Hotamis et d'Acıgöl) et la montagne Sarlaimi (l'Ivriz Dağ).

Les divinités représentées par les reliefs ou honorées dans les inscriptions sont toutes des divinités souveraines, protectrices voire dynastiques des individus royaux respectifs : à Hatip le dieu-cerf Kurunta, divinité protectrice du grand roi éponyme Kurunta, à Ivriz-Ambarderesi « le grand Tarhunza de Warpalawa », divinité protectrice du roi et de la dynastie de Tuwana, à Kizildağ le dieu l'orage *muwatalli* et le dieu de l'orage du Ciel, mais aussi l'ancêtre royal Hartapu, défunt donc devenu dieu, représentée sur le relief néo-hittite, peut-être sur ordre de Warpalawa lui-même (voir plus loin), désireux de s'inscrire (une nouvelle fois) dans un espace anciennement sacré et saint.

3. Une observation directe ou indirecte des figures d'Hatip et de Kizildağ par Warpalawa ?

Les points communs iconographiques ne manquent pas entre les trois reliefs rupestres, mais avec des interprétations différentes. La figure de Tarhunza à Ivriz et du dieu-cerf Kurunta à Hatip montrent une même attitude, une même gestuelle et un même aspect massif et robuste, propre à des divinités des forces de la nature, liées aux montagnes, à la végétation et à la fertilité. La lance dans un cas, les épis de blé dans l'autre sont solidement « fichés » en terre. La tiare à corne(s), la tunique avec le rendu de son col et de sa partie inférieure (au-dessus des genoux) et les lourdes boucles d'oreille sont fort comparables.

Les figures rupestres de Tarhunza et de Warpalawa à Ivriz (et d'autres sources provenant du royaume de Tuwana, comme les stèles de Tavsan Tepesi, les objets du tumulus de Kaynarça, la statue colossale d'Ivriz ou la stèle de Keşlik Yayla) et d'Hartapu à Kizildağ montrent également de fortes similitudes : aspect et traits extérieurs assyrisants, traitement de la chevelure et du visage (chevelure lourde et bouclée tombant en un ample chignon sur la nuque comme caractéristiques communes à la stèle de Keşlik Yayla, à la statue colossale d'Ivriz et au relief d'Ivriz), longue robe frangée, chaussures à la poulaine, principe de l'inscription-légende de l'image gravée devant le visage du dieu, objets comparables (bracelet aux deux poignets ; coupe à omphale proche de celle du tumulus de Kaynarça ; bâton, trône et marche-pied sur la stèle de Tavsan tepesi 1,...).

Il serait ainsi tentant de suggérer que Warpalawa II, diplomate avisé, arpenteur et aménageur régulier de ses territoires, « artiste érudit » pour reprendre une expression de Sarah Melville, soucieux d'inscrire son règne, sa propagande politico-religieuse et sa légitimation dans des traditions hittites-louvites millénaires, se serait inspiré directement des sanctuaires de Kizildağ et d'Hatip avant d'aménager Ivriz, sanctuaire déjà lui-même occupé par un des ces rois du Tarhuntassa ou du Tabal. Il aurait pu observer directement ces lieux, leurs paysages et leurs infrastructures rupestres par exemple au cours d'un voyage diplomatique à la cour de Midas de Phrygie. Le roi aurait donc pu rendre hommage à ses prédécesseurs et ainsi marquer certains de ces espaces de sa présence, si

¹⁷⁴⁶ Freu 2008, 195.

l'on considère le relief rupestre de Kizildag comme une de ses oeuvres, ce que plusieurs indices matériels et iconographiques tendent à montrer¹⁷⁴⁷. De ce point de vue, cet ajout tardif du relief rupestre figurant Hartapu, trônant et « devenu dieu », gravé sur l'arrière du dossier du trône rupestre aménagé par Hartapu de son vivant, pourrait être considéré comme une mise en abyme dynastique (même lointaine ou purement symbolique) et cultuelle de la part de Warpalawa II. J'irais même plus loin, en avançant que ce roi a très bien pu également voir, en personne ou indirectement, déléguant ses sculpteurs et ses scribes, le sanctuaire de Yazilikaya et l'ancienne capitale Hattusha (voir 5.4.4, 2).

4. Les permanences des usages économiques, agricoles et religieux des trois sites : « biographies » des espaces.

La permanence des usages à la fois économiques, agricoles et religieux de l'hydrologie, de la topologie et de la géologie est évidente dans nos trois espaces, pour lesquels une archéologie et une biographie des paysages peuvent et doivent être tentées. Nous ne faisons que compléter ici des traits isolés par Ömür Harmansha dans ses études de *landscape archaeology*, en particulier les méthodologies développées à travers le *Yalburt Yaylasi Archaeological Landscape Research Project*. Nous proposons également quelques exemples d'autres sites aux « biographies » comparables.

D'après nous, la biographie d'un lieu développée en lien avec un aménagement précis (relief ou inscription rupestre, bassin ou piscine, mine ou route...) peut se faire selon quatre temporalités :

- 1° les occupations et usages religieux antérieurs à l'aménagement,
- 2° ceux qui lui sont strictement contemporains, marquant ou re-marquant le lieu,
- 3° ceux qui sont de peu postérieurs et appartiennent au même cadre chronologique et culturel,
- 4° les aménagements et usages des peuples, des civilisations et des cultures qui réoccupent le lieu, particulièrement aux époques gréco-romaine et chrétiennes,
- 5° enfin, plus proche de nous, les usages des époques moderne et actuelle.

1. Les trois sites montrent une occupation ancienne, antérieure aux reliefs et aux inscriptions rupestres : Hatip est occupé depuis le néolithique puis à l'âge du bronze¹⁷⁴⁸, Kizildağ a livré des fragments de céramique datant de l'empire hittite et de l'âge du fer ancien¹⁷⁴⁹ tandis que le massif du Karadağ est occupé dès le néolithique (voir par exemple le site de Pinarbaşı A, site majeur d'exploitation de l'obsidienne, du Néolithique jusqu'à la fin du Chalcolithique), et le site d'Ivriz-Ambarderesi montre une occupation dès les XIème-Xème siècles (voir le petit relief plus ancien et ses aménagements rupestres) et peut-être même bien antérieure (voir les fragments d'obsidienne du *kale*). On peut d'ailleurs noter ici que les rois de Tuwana, Warpalawa surtout, ont fréquemment ré-occupé des sites particulièrement anciens (exploitation et travail de l'obsidienne par exemple), certains remontant au Néolithique acéramique (Göllüdağ, probablement Köşk Höyük et

¹⁷⁴⁷ Déjà, Bittel, 1986, p. 105-106, repris par Freu, 2012, p. 35.

¹⁷⁴⁸ Par exemple Bahar 1996 ou Bahar, Cay et Iscan, 2007, 515.

¹⁷⁴⁹ Bittel 106-108 et plus récemment Karaukuz, Bahar et Kunt 2002.

Pinarbaşı-Bor ; à vérifier pour d'autres sites préhistoriques comme Kaletepe ou Tepeçik-Çiftlik¹⁷⁵⁰).

2. Si l'on excepte Hatip (qui n'a fourni à ce jour qu'un seul relief rupestre, sans autre aménagement ou monument mis au jour), Kizildağ-Karadağ et Ivriz-Ambarderesi sont des lieux marqués par l'inscription et la réinscription des espaces par les souverains de leurs vivants mêmes¹⁷⁵¹. Outre une même association étroite entre la fondation d'un culte ou d'une cité, des relief(s) et des inscription(s) rupestres, mais aussi d'autres monuments funéraires (stèle de KIZILDAĞ 5) ou cultuels (stèle d'IVRIZ 2 + statue colossale d'Ivriz + sans doute d'autres inscriptions autour¹⁷⁵²), on peut observer qu'Hartapu a marqué l'acropole de Kizildağ et le sanctuaire de Karadağ de ses cartouches rupestres : à trois endroits différents à Kizildağ (quatre en tout si l'on prend en compte la titulature néo-hittite), en deux lieux à Karadağ. Il utilise à deux reprises le principe du cartouche seul (KIZILDAĞ 2 et KARADAĞ 1). Ces cartouches rupestres, qui de par leur symbolique cosmique et divine renforcent la présence du souverain, sont aussi des marqueurs de lieux monumentaux (par exemple l'entrée monumentale de l'acropole pour KIZILDAG 4, qui porte le nom et la titulature du « roi bâtisseur ») et de lieux saints (associé au *hekur* de Hartapu et au trône rupestre pour KIZILDAG 2 et 3).

Les souverains de l'âge du bronze utilisaient de la même manière cette pratique du cartouche rupestre : Hattusili III à Taşçi, Kurunta à Hatip ou encore Tudhaliya IV à Yazilikaya, avec trois cartouches différents, dont un employé seul, à droite du mur Est de la chambre B, marqueur probable d'un espace ou d'une étape funéraire pour le défunt roi. La logique semble être la même à Ivriz : le grand relief situé dans ce que nous appelons désormais le « sanctuaire inférieur » est dupliqué (avec quelques détails mineurs divergents) dans le canyon d'Ambarderesi, en altitude. Entre les deux espaces et comme nous l'avons vu, le *kale* et ses aménagements rupestres en situation intermédiaire. Dans tous ces cas, l'espace est inscrit et réinscrit par le même auteur qui duplique sa présence et fait don d'ubiquité, tout en marquant des étapes, des lieux publics, des espaces saints précis, ou une cérémonie particulière comme la possible ascension rituelle de la montagne par le souverain à Ivriz.

Il arrive également que les reliefs ou inscriptions rupestres soient dupliqués sur le même pan de rocher, comme l'inscription de GÜRÜN dans le Melid (une « inscription supérieure », large, et immédiatement en-dessous une « inscription inférieure », plus petite) ou l'ensemble rupestre assyrien des Sources du Tigre (une inscription de Tighlat phalasar Ier ; deux reliefs proches et similaires de Salmanasar III et quatre inscriptions rupestres du même souverain, dont deux sont des quasi-duplicats des précédentes)¹⁷⁵³. Dans le cas néo-assyrien, les réinscriptions marquent les campagnes militaires successives. A Gürün, il s'agit d'un document de fondation, et l'explication religieuse de l'acte de réinscription (une répétition rituelle du même acte ?) semble plutôt l'emporter ici.

¹⁷⁵⁰ Sur le Néolithique en Anatolie, voir Godon 2004 (14-21 pour l'Anatolie centrale + carte n° 4 pour les sites occupés au Néolithique et au Chalcolithique ancien).

¹⁷⁵¹ Dans son chapitre intitulé « *Rock-reliefs are never finished* », Harmansha 2015, parle d'« *acts of inscription and re-inscription* », cette « ré-inscription » pouvant consister à inscrire deux ou plusieurs fois la même formule ou à dupliquer un relief rupestre.

¹⁷⁵² Voir les fragments d'Ivriz n° 1 à 3.

¹⁷⁵³ Jannosha-Krepper 2002, 374-375. Voir aussi Harmansha 2014, 94-95.

3. Il y a ensuite la vie et la réinscription du lieu post-aménagement(s), à une période proche ou très peu éloignée de cet aménagement « originel ». C'est par exemple le cas, pour la période impériale, des reliefs et inscriptions rupestres d'Hanyeri (l'auteur de la titulature de droite, Tarhuntapiya, l'a-t-il ajoutée à une scène préexistante ou l'a-t-il fait sculpter en même temps que l'ensemble du panneau rupestre qui figure son père ou ancêtre Kuwalanamuwa face au dieu Sarruma ?) et de Sirkeli (relief SIRKELI 2 - reproduction fidèle du célèbre relief de Muwatalli II - buriné et peut-être victime de *damnatio memoriae* ?). Il est d'ailleurs fort possible que nous retrouvions un contexte funéraire (culte des ancêtres divins / volonté de s'inscrire dans un passé dynastique glorieux) dans ces deux cas.

4. Si l'on ouvre la chronologie, deux de nos trois espaces montrent une occupation durable et des usages religieux ou magiques visibles sur un temps particulièrement long, en particulier aux époques grecque, romaine et byzantine¹⁷⁵⁴ : Kizildağ-Karadağ et Ivriz-Ambarderesi.

Des inscriptions grecques sont gravées à Kizildağ sur le même rocher que le cartouche royal KIZILDAĞ 2 : elles donnent le nom d'un prêtre et apparaissent aux côtés d'empreintes de pas, en deux groupes (un premier de deux paires, un second de quatre). Ce type d'empreintes dans un espace saint, attesté en Syrie du Nord (à l'entrée puis au sein du temple d'Ain Dara par exemple) et sur d'autres monuments turcs de l'époque gréco-romaine, est interprété comme des empreintes divines, qui marquent le passage et doivent provoquer l'épiphanie du dieu dans son temple¹⁷⁵⁵. Des rituels plus « mystérieux » à rapprocher de ceux des « mains sabaziaques » ou de rituels de guérison ne sont toutefois peut-être pas ici à exclure.

Il n'est pas rare qu'une figure gréco-romaine plus ou moins guérisseuse, protectrice ou magicienne soit directement associée à une source ou une fontaine vénérée et/ou aménagée aux époques hittite et néo-hittite¹⁷⁵⁶ : par exemple la source et le bassin hittites d'Eflatunpinar (probable dKAS.KAL.KUR), associés dans les mythes romains à Platon, philosophe-magicien réputé pour protéger des inondations dans la région¹⁷⁵⁷, ou la fontaine d'Asbama, que certains identifient au Köşk Höyük¹⁷⁵⁸, associée par Philostrate au philosophe et médecin Apollonios, serviteur d'Asclépios dans ses jeunes années puis figure guérisseuse majeure¹⁷⁵⁹. Il est d'ailleurs fort probable que ces deux figures, Platon et Apollonios, cachent en réalité des archétypes plus anciens, des figures héroïques ou divines locales. Concernant ces lieux saints hittites et néo-hittites, on pourrait multiplier les exemples d'aménagements et d'usages agricoles ou religieux datant de l'époque gréco-romaine : le temple romain de Beşkardeş, accessible par une volée de marches taillées dans la roche, au sud-est du relief de Fraktin¹⁷⁶⁰ ; la piscine en marbre au débouché de la

¹⁷⁵⁴ Sur la manière dont les peuples grec, romain et byzantin ont perçu et utilisé les reliefs et inscriptions rupestres hittites et néo-hittites, voir Rojas et Sergueenkova 2014 (études des sites occupés sur des temps longs comme Fasilar, Kizildag-Karadag, le Mont Sipyle, Misthia...).

¹⁷⁵⁵ Voir par exemple Dunbabin 1990, 90-91.

¹⁷⁵⁶ Voir Harmansha 2015 et ses études des « *therapeutic landscapes* » et des « *rock-monuments as places of healing [and of] apparitions on the living rock* ».

¹⁷⁵⁷ Nixon 2004, 433. Voir aussi Harmansha in *OHAA*, 637.

¹⁷⁵⁸ Par exemple pour Rosada et Lachin 2010, 115. Sur les différentes hypothèses pour la localisation de cette « fontaine d'Asbama », voir Lebreton *ibid*, 219 et n. 2.

¹⁷⁵⁹ Par exemple Lebreton 2013, 219-220 et 238-240.

¹⁷⁶⁰ Bittel 1986, 108 ou Mellink 1976, 271-272.

source du Köşk Höyük (ill.), point de départ de l'aqueduc romain de Tyana ; dans le Hilakku, les figures rupestres (des prêtresses, avec leurs longs manteaux ?) ajoutées postérieurement au relief rupestre de Keben, qui figure une Grande Mère...

Enfin et plus proche de nous, l'occupation byzantine est particulièrement bien attestée, et dans les trois cas fort significative. Au sommet d'un des trois points culminants du volcan du Karadağ, le Mahaliç Tepe, « Pic de [l'ange] Michel », l'église byzantine est construite directement sur le corridor rupestre hittite. A Kizildağ s'étend le site des « Binbir kilise », les « 1001 églises ». A Ambarderesi, le relief rupestre néo-hittite a nécessairement du jouer, avec la présence de la source et le fort encaissement des gorges à cet endroit, dans le choix du lieu pour y implanter un monastère byzantin semi-rupestre, où s'observent plusieurs figures de la Vierge, dont une peinte dans un oratoire rupestre et l'autre au fond de l'abside de l'église, faisant ainsi directement face au relief « païen » (voir ill. vol. II, « corpus »)¹⁷⁶¹.

5. Dans une dernière temporalité, la toponymie, les légendes et les aménagements qui s'étendent de l'époque moderne jusqu'à nos jours maintiennent sur nos trois sites une « mémoire collective du lieu » ou « *cultural life* » (Harmanşah), s'appropriant ou perpétuant les usages économiques et surtout religieux antiques.

La force sacrée et les mystères qui se dégagent de nos trois espaces et de leurs reliefs rupestres, au final très compréhensibles les uns aux autres, se maintiennent solidement à travers les époques chrétienne mais aussi seldjoukkide puis ottomane. Ainsi, la source d'Ivriz est appelée « Peygamber Pinari » (« source du prophète ») par Halli Khalifah (XVIII^{ème} siècle), Ramsay nous parle d'un arbre sacré (sans doute le « *gros noyer* » indiqué par Messerschmidt sur son plan¹⁷⁶², bon écho aux « amandiers d'Ayanis » étudiés par Ömur Harmanşah¹⁷⁶³) auquel les paysans locaux adressaient des dédicaces, précisant que cet arbre était vénéré en relation avec les images rupestres, elles-mêmes interprétées comme étant des saints¹⁷⁶⁴. On raconte aussi que la source elle-même est capable, lorsque le cours d'eau se perd dans le *düden* situé « au pieds des montagnes de Bouz oylan et de Boulgar », de se pétrifier¹⁷⁶⁵. Plusieurs de ces pierres auraient été utilisées pour construire le (ou les) *khan(s)* (caravansérails) dont parlent certains visiteurs.

Le relief rupestre néo-hittite de Kizildag est appelé par les populations locales « *Çolak Papaz* », litt. « le prêtre à un seul bras », étymologie qui peut s'expliquer à la fois par le caractère sacré du lieu et par la manière dont les deux bras d'Hartapu semblent juxtaposés sur l'image. En dehors de notre espace, signalons le relief d'Akpınar (avec déjà au moins deux inscriptions hiéroglyphiques différentes, l'une réalisée par le désormais célèbre Kuwalanamuwa et l'autre par un « eunuque »), sur les pentes du mont Spil (Spylos, class. Sypilos), qui figure un dieu-montagne hittite, mais qui a par la suite fait l'objet de cultes rendus à Cybèle à la période lydienne, et qui est connu par les habitants comme étant le « *Papaz Kayası* », le « rocher au prêtre », sous lequel s'observent de

¹⁷⁶¹ Pour les trois ensembles de monuments, voir les descriptions, déjà citées, de Davis 1875, Ramsay 1909, Bell 1907 et Dallegio d'Alessio 1966.

¹⁷⁶² Messerschmidt 1906, 6, reproduit par Delaporte 1937, 52-53.

¹⁷⁶³ Harmanşah 2014b,

¹⁷⁶⁴ Ramsay 1906, 172-173.

¹⁷⁶⁵ Khalifa 1732, 615.

nombreux graffiti modernes qui s'étendent du XIX^{ème} jusqu'au début du XXI^{ème} siècle (noms et/ou dates, dont une amusante « dédicace » à une *Kibele*¹⁷⁶⁶).

Le toponyme Hatip, qui signifie en turc « prêcheur, prédicateur, orateur », est lui aussi révélateur, et pourrait dériver du relief rupestre lui-même, perçu comme un personnage itinérant, figuré en marche et placé en hauteur, avec une « lance-bâton ».

Enfin, les aménagements agricoles visibles actuellement sur les sites d'Hatip et d'Ivriz viennent compléter cette image de sites dont les caractéristiques naturelles, physiques et géomorphologiques sont utilisées sur un temps long. On citera ainsi à Ivriz le lac de barrage, les digues visibles près du grand relief, les nombreux vergers irrigués par des canaux et la mise en bouteille d'une eau de source (l'*ivriz*, mise en bouteille à Halkapinar). On peut évoquer aussi le lit de source présent au pieds nord du rocher d'Hatip, une des sources majeures alimentant le réseau d'irrigation de Konya, dont une partie est aujourd'hui utilisée localement pour d'une part alimenter un élevage piscicole, et d'autre part irriguer les vergers et les vignobles visibles autour du relief et du village actuel d'Hatip¹⁷⁶⁷.

Signalons enfin que la plupart des bassins et barrages hittites sont toujours utilisés de nos jours par les paysans, pour abreuver principalement les chevaux et les ovins, comme sur les importants sites de paturages et de transhumance que sont les plateaux de Karakuyu et d'Eflatun Pınar.

5.5.2 Pour quelques exemples de plus : biographies de quelques lieux (Hisarçik, Tekirderbent et Andaval), biographies de quelques oeuvres.

De telles « biographies de paysages » peuvent également être décrites pour d'autres sources néo-hittites de notre espace, en synthétisant rapidement les éléments de la grille utilisée ci-dessus dans le tableau page suivante. On peut même y ajouter quelques « biographies de monuments » (stèles, bassins ou autels...).

¹⁷⁶⁶ « *Kibele bereket* »

¹⁷⁶⁷ Bahar, Cay et Iscan 2007, 515-516.

Site et source louvite :	Toponymie turque :	Éléments notoires du paysage :	Occupation à l'âge du bronze :	Réinscription / réutilisation du lieu et/ou du monument :
HISARÇIK 1 et 2, deux inscriptions rupestres au sommet du Toptepesi (festival et culte envers la Montagne divine Harhara)	<i>Hisar-çık</i> = « passe / débouché / sortie de la citadelle » <i>Top-tepesi</i> = « colline du canon » (voir dernière colone)	Colline qui domine Kayseri / Césarée avec une bonne vue sur les pentes du volcan Erciyes Dağ. L'inscription est gravée au milieu d'un amas rocheux, sur un promontoire.	OUI	- dévotion importante envers le mont Argée à l'époque gréco-romaine (voir parties III et VI) - pentes du volcan comme lieu de vie des ermites chrétiens (Basile par exemple) - le toponyme turc fait allusion au coup de canon tiré de ce lieu pour marquer la fin du ramadan dans la région ¹⁷⁶⁸ .
TEKIRDERBENT 1 et 2, deux inscriptions (contexte similaire à Hisarçık).	<i>Tekirderbent</i> = « barrage / digue du tigre ? ».	Présence de sources. La pièce de la maison où ont été retrouvées les inscriptions a servi d'étable puis d'abris pour des fromagers (ovin) ¹⁷⁶⁹	?	Ruines (croix, chapiteaux...) d'une église autour de la maison isolée dans laquelle les inscriptions étaient remployées (voir partie III) ¹⁷⁷⁰ .

¹⁷⁶⁸ Gelb 1939, 29.

¹⁷⁶⁹ Lieux décrits par l'expédition Cornell en 1907 (inscriptions « réutilisées dans un mur à l'intérieur de l'étable de la maison d'un garde, au bord de la route Caesarea-Everek [aujourd'hui Develi], à l'endroit où elle passe sur les pentes du Erciyes Dağ »), puis par Gelb en 1932 (inscriptions vues dans le même bâtiment, « alors occupé par des fabriquant de fromage » ; voir 1939, 1 et 20).

¹⁷⁷⁰ Charles 1911, 16-17.

Site et source louvite :	Toponymie turque :	Éléments notoires du paysage :	Occupation à l'âge du bronze :	Réinscription / réutilisation du lieu et/ou du monument :
ANDAVAL, stèle (roi-pasteur ; monument élevé au milieu d'un <i>yayla</i> de chevaux), village d'Aktaş.	<i>Ak-taş</i> = « pierre blanche ». <i>Andaval</i> = toponyme traduisant la cité classique d'Andabasis	<i>Yayla</i> d'altitude. Falaises avec aménagements rupestres et troglodytes (longue falaise de calcaire blanc qui a donné son nom au village).	<i>POSSIBLE</i>	Eglise byzantine de Constantin et d'Helena (IV ^{ème} siècle) avec fresques des V ^{ème} -VI ^{ème} siècles ¹⁷⁷¹ . La stèle louvite a été découpée en rond, et réemployée dans le sol d'entrée de l'église. L'autre partie est toujours manquante.
EĞREK, stèle funéraire, cimetière chrétien du village de Köprübaşı.	<i>Köprü-başı</i> = litt. „la tête de / du pont“. <i>Eğrek</i> = ?		?	Stèle louvite (funéraire, insistons bien) retrouvée dans un cimetière chrétien, recouverte sur sa quasi-totalité par 7 croix de Malte et par des motifs « orientaux » ¹⁷⁷² déjà croisés dans notre étude (rosettes à 8 branches, arrêtes de poisson), en lieu et place de la probable effigie du défunt louvite (forme d'iconoclasme pratiquée sur une oeuvre « païenne » ?). Grecs, Byzantins et Ottomans ont de manière fréquente réutilisé les stèles cultuelles et surtout funéraires néo-hittites, en les adaptant ou en les remarquant, mais sans toutefois les détruire ni les effacer totalement (<i>voir p. suiv.</i>).

¹⁷⁷¹ Voir par exemple Pelak, in *Arkeologik Buluntular Işğında Niğde Tarihi*.

¹⁷⁷² Elderkin 1937, 97-99.

Le dernier document abordé dans le tableau est intéressant à plus d'un titre, révélant la manière dont les peuples successifs ont pu s'approprier, ré-inscrire et réutiliser des stèles et d'autres monuments.

Concernant les stèles liées à un culte d'abord, les meilleurs exemples sont la stèle de KAYSERI, dont la face A porte une grande croix de Malte d'époque byzantine, au centre d'un cercle, avec en dessous deux autres croix plus petites¹⁷⁷³ et, en dehors de notre espace d'étude, une stèle de Marash figurant un Tarhunza avec double-hache et foudre, qui porte une dédicace d'époque hellénistiques à Jupiter Dolichenus (iconographie caractérisée par l'association double-hache + foudre + taureau ; voir par exemple la stèle romaine de Dülük Baba Tepesi, dont l'iconographie et les traits religieux sont clairement louvites), sans aucun re-traitement iconographique¹⁷⁷⁴.

Pour les stèles funéraires ensuite, citons les exemples d'EĞREK, abordé dans le tableau, et dans les autres états néo-hittites TILSEVET (Karkemish), retrouvée dans un ancien cimetière chrétien, GAZIANTEP-KEKLIKTEPE, avec une inscription funéraire grecque au verso¹⁷⁷⁵, ou IZGIN (Malatya), ré-employé (mais avec l'inscription gardée intacte) dans un cimetière musulman en raison de sa forme, un haut pilier fin (2,45 m) tout à fait semblable aux pierres tombales turques.

Les Byzantins en particulier avaient visiblement à cœur de récupérer les dimensions sacrées des paysages, les ermites cappadociens surtout, et de marquer de leurs symboles saints des monuments hiéroglyphiques louvites « païens ». Ainsi, les différents types de croix, simples ou dans un cercle, sont les symboles du « culte de la Croix » qui s'est répandu en Cappadoce entre le IV^{ème} et le VII^{ème} siècles. Signalons aussi l'utilisation des croix de Malte qui apparaissent en de nombreuses églises rupestres sous les décors peints, comme marqueur de l'achèvement et de la consécration du sanctuaire, utilisation tout à fait probable pour la stèle de KAYSERI et peut-être aussi pour la stèle d'EĞREK, monuments appartenant comme on l'a observé à des espaces sacrés néo-hittites (un sanctuaire ou un temple dédié à Tarhunza pour la première, une chapelle funéraire pour la seconde). Les Chrétiens ont ici ré-employé et marqué le monument « païen » mais sans le détruire. En effet et dans la grande majorité des cas, les différents utilisateurs ont en partie respecté ces stèles, sans les effacer ni les buriner totalement (sauf dans les cas d'aniconisme), comme pour conserver les aspects antiques, « mystérieux » et sacrés des documents originels, marqueurs d'espaces et de paysages qui demeureraient aux yeux des Byzantins et même des Ottomans d'abord et avant tout des espaces saints, sacrés, voire magiques et thérapeutiques.

Plus largement, on sait que plusieurs figures saintes cappadocienne, parfois érémitiques, se fondent dans des croyances et des cultes plus anciens remontant souvent aux périodes hittite et néo-hittite. Les figures de Saint-Basile ou de Saint-Grégoire sont littéralement, par leur *gestae*, « inscrits » dans le tuf anatolien, dans son hydrologie, dans sa roche, dans ses montagnes, correspondant assez bien à des figures protectrices, à des « maîtres des animaux », au final à des dKAL hittites. La figure de Saint-Eusthatès (Saint-Eustache, modèle du Saint-Hubert occidental) est également très révélatrice : un soldat romain poursuivait un cerf dans une forêt quand, au moment de lui décocher la flèche, une croix lumineuse illumina les bois de l'animal. L'épiphanie entraînera ici la conversion du

¹⁷⁷³ Lewy 1926, 7-8, Abb 1-6.

¹⁷⁷⁴ Jacob et Messerschmidt 1992, 110-114 et fig. 1. Voir aussi Bonatz 2007, 12.

¹⁷⁷⁵ Gelb 1939, 34.

soldat. Cet épisode chrétien, dont l'iconographie est plus répandue en Cappadoce (plus d'une quinzaine de représentations) qu'ailleurs dans le monde byzantin, s'inscrit tout à fait à la fois dans le très ancien culte anatolien du cerf, à Çatal Höyük par exemple, mais aussi dans le topos des chasses royales, depuis Tudhaliya IV jusqu'aux rois ou dirigeants tabaliens (BULGARMADEN, BOHÇA...). L'animal chassé y est souvent le cerf ou la gazelle, mais le cerf est surtout l'animal totémique du dieu-cerf Kurunta / Runtiya, maître des forces vives de la nature, que l'on ne peut capturer ou tuer qu'après une chasse ritualisée, au cours de laquelle on honore le dieu et souvent aussi d'autres divinités maîtresses de la vie et de la terre (Tarhunza, Ea, Kubaba). Dans le récit chrétien, la croix apparaît à Eusthatès au milieu des bois de l'animal, symbole ô combien répandu en Cappadoce, quelque soit la période considérée, que ce soit dans la céramique, dans l'art rupestre, ou à travers le hiéroglyphe louvite CERVUS. On notera aussi les mêmes caractères épiphoniques (épiphanie divine via le symbole éclairé par la Lumière / épiphanie attendue du dieu-cerf louvite avant, pendant et après la chasse, avec des cultes en son honneur) et liés à la fondation (fondation d'un culte chrétien dans une forêt sauvage et inculte / prise en main et « fondation » d'un territoire par un souverain ou un dirigeant local).

D'autres ré-emplois indiquent au contraire une volonté de destruction et de domination, au sein d'une forme de lutte entre monothéisme officiel et polythéisme païen. L'inscription d'ANDAVAL, coupée de manière circulaire et retrouvée encastrée dans le sol d'entrée de l'église byzantine, a pu servir de base de colonne¹⁷⁷⁶. Il en va de même des inscriptions de TEKIRDERBENT, peut-être ré-utilisées d'abord dans les fondations de l'église byzantine dont on aperçoit les ruines, puis dans un second temps dans la maison du berger en même temps que d'autres fragments architecturaux appartenant à la même église. La stèle NIĞDE 2, retrouvée face contre terre à l'entrée de la Dışarı Camii (anciennement mosquée Çelebi Hüsamettin Bey), a servi de marche¹⁷⁷⁷. Ainsi, des stèles sont ré-utilisées dans les soubassements de bâtiments saints postérieurs ou comme marche d'entrée : on écrase ou littéralement piétine les anciennes croyances.

Un dernier ensemble de documents montre un ré-emploi différent. Datable dans la plupart des cas de l'époque moderne en raison de l'état actuel des sources et de leur historiographie antique très floue, leurs nouveaux usages obéissent à des motivations pratiques, par exemple lors de la construction d'un ou de plusieurs bâtiments, comme SULTANHAN 3 (réutilisé dans les fortifications hellénistiques du *höyük*¹⁷⁷⁸), KULULU 3 (utilisé dans le mur d'une maison du village de Kululu), GÖSTESIN (inscription éclatée en 22 fragments réutilisés dans les murs d'un bâtiment du village d'Ova Ören) ou TEKIRDERBENT (dans un deuxième ré-emploi ?). Plus prosaïquement, plusieurs monuments ont été ré-utilisés comme table de mortiers par les paysans locaux, comme on peut le voir sur l'autel de Kurubel (sept mortiers¹⁷⁷⁹, qui correspondent peut-être toutefois à des cupules préexistantes, laissées telles quelles ou plutôt élargies, ce qui semble être également le cas sur le rocher portant l'inscription de SUVASA) ou sur la stèle d'AKSARAY (présence d'un gros mortier sur la face B).

¹⁷⁷⁶ Hawkins *CHLI*, 514 : « *stele cut down to circular fragment for reuse (column base ?)* ».

¹⁷⁷⁷ Kalaç 1979, 239. Voir aussi Hawkins *CHLI*, 527.

¹⁷⁷⁸ Emre 1973, 89-91.

¹⁷⁷⁹ Charles 1911, 29 : „*the back of each lion has been converted into a seri of mortars for the pounding out of dye*”.

D'autres monuments ont été perçus comme suffisamment dignes d'intérêts et de conservation pour avoir été gardés dans des cours, des jardins ou des maisons privées, comme objets de décoration ou de curiosité, comme KAYSERI (dans le jardin appartenant à Mustapfa Gürel), KULULU 1 (à l'intérieur d'une maison du village d'Alevkişla), ERKILET (du « jardin de Mehmet ») ou ÇIFTLICK (dans la maison d'Ömer Ağa, ramenée par le propriétaire depuis le site d'Egriköy...situé à plus de 3 km !). Le rocher sur lequel est sculpté le relief rupestre de Gökbez constitue les soubassements d'une maison (partie d'un des murs de la cave). Toute la structure et les différents espaces modernes (maison, cave, potager, basse-cour) semblent ici s'organiser autour du rocher. Plus généralement la pente elle-même a été aménagée en terrasses, en plusieurs endroits rupestres, et de très nombreux aménagements (bassins creusés dans la roche, captages de sources...) s'y observent, de même qu'au sommet du village de Gökbez ou, à quelques kilomètres, dans celui d'Havuzlu (vestiges d'un *kale*, nombreuses fermes rupestres, carrières de tuf d'époque indéterminée...).

Enfin, on peut relever d'autres usages et aménagements modernes répondant à des buts plus ou moins stratégiques. Certaines oeuvres et certains espaces, situés en des lieux stratégiques dans l'Antiquité, ont été détruits lors de la constructions de routes, d'autoroutes et de voies ferrées, comme le relief rupestre de Karapınar (axe Kültepe-Felahiye), les *höyük* de Sultanhan (voie ferrée Kayseri-Sivas)¹⁷⁸⁰ ou de Pınarbaşı-Bor (route Niğde-Bor), coupés en deux par les voies de communication respectives. Il en va de même pour l'inscription de Kötükale (Melid), dans laquelle un roi dit avoir construit une « route royale » et qui a longtemps été recouverte de terres et de remblais provenant de la construction...d'une route¹⁷⁸¹ ! D'autres sites, souvent des points culminants, montrent des usages modernes qualifiables eux-aussi de « stratégiques », qui dans plusieurs cas menacent directement les aménagements antiques : nombreuses antennes TV et relais téléphoniques au pied du tumulus d'Human Tepe, base militaire avec installations radars à Karadağ (à droite des ruines, dont l'accès est désormais interdit), exploitation minière à grande échelle de la permalite, qui menace de nombreux sites du Göllüdağ...

Profitons d'ailleurs de ce passage pour rappeler les dommages et les destructions causés sur certaines oeuvres et plusieurs sites¹⁷⁸². Des reliefs rupestres ont aujourd'hui disparu, comme celui d'Ermenek dans le Hilakku. D'autres oeuvres sont menacées ou ont été endommagées par des fouilleurs clandestins, comme l'inscription hittite impériale de MALKAYA et les inscriptions KIZILDAĞ 2 et 3, creusée et dynamitée (!) par quelques stupides chercheurs de trésors dans les années 1980, ou le relief néo-hittite de Karasu en Commagène (partie avec le disque solaire ailé détruite en 1976). Il en va de même pour de nombreux *höyük* (Niğde-Tepebağları) et pour la plupart des *tumuli* (cinq ou six trous sur celui d'Human Tepe ; autres tumuli, plus petits, en grande partie détruits par les fouilles clandestines successives comme ceux d'Iftiyan-Bor, de Yedioda et de Totepe¹⁷⁸³). Un large trou, très probablement lui aussi clandestin, est visible depuis peu sous le relief d'Ambarderesi (voir ill.).

¹⁷⁸⁰ Mauclère 1929, 280.

¹⁷⁸¹ Bossert 1954.

¹⁷⁸² Plus largement, se référer au site du *TAYproject* (rubriques *destruction reports*) et aux observations de Bilgin sur le site www.hittite.monument.com. D'autres ressources en lien avec les menaces qui pèsent sur certains sites spécifiques sont accessible en ligne (voir par exemple le projet *QuarryScapes* pour les carrières et ateliers de sculpteurs à protéger...)

¹⁷⁸³ Bergès et Nollé 2000, 470-471. Pour les dégats causés au tumulus d'Human Tepe, voir p. 94 et *Abb.* 25.

Appendice : la Cappadoce au travers des siècles et des époques, une région syncrétique et sacro-sainte par excellence.

Ainsi et sur un temps très long, la Cappadoce constitue un excellent exemple de région que nous qualifierons de « sacro-sainte », de l'âge du bronze jusqu'à l'époque contemporaine, marquée par les pratiques magiques, les paysages « à mystères », les montagnes sacrées (les volcans en particulier), l'élaboration de nouveaux courants de pensées religieux et par diverses formes de monachismes, d'érémitismes ou de mysticismes. Ne citons ici que quelques exemples selon les périodes.

1° A l'âge du bronze, les nombreux rituels (de guérison...) louvites du Bas-Pays¹⁷⁸⁴, espace d'ailleurs frontalier d'une autre terre de pratiques magiques et oraculaires, hourrites cette fois, le Kizzuwatna

2° A l'âge du fer, l'importance des montagnes sacrées, de l'hydrologie et des caractéristiques géomorphologiques des lieux dans la pensée religieuse louvite du Tabal et du royaume de Tuwana

3° Aux époques gréco-romaines, la profusion des espaces de guérison, de prestations de serments, de sources thérapeutiques et de montagnes toujours considérées comme divines ou sacrées

4° A l'époque byzantine, le développement d'un monachisme oriental riche et original, incarné par certaines figures comme les trois « Pères cappadociens » (Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance)¹⁷⁸⁵, qui entretiennent tous trois des liens étroits avec la montagne, la vigne et la justice¹⁷⁸⁶, ou Saint Eusthatès, en lien avec le très ancien culte anatolien du cerf (de Çatal Höyük au dieu Kurunta / Runtiya, voir plus haut). On renverra aussi à certaines villes saintes, cités majeures de nos états néo-hittites puis sièges d'évêchés, comme les trois capitales des provinces ecclésiastiques cappadociennes que furent Kayseri (hitt. Harkiya, rom. Mazaca, byz. Césarée), Kemerhisar (hitt. Tuwanuwa, néo-hitt. Tuwana, class. Tyana et Tyanitide, byz. Tyane) puis Kirşehir (byz. Mokysos, au pied du volcan Hasan Dağ¹⁷⁸⁷), ou les lieux associés aux « Pères cappadociens », comme Nysse (act. Harmandalı ou Nevşehir ?), Naziance (act. Bekarlar, au pied du volcan Nenezi Dağı) ou, certes largement en dehors de notre espace d'étude, Néocésarée (class. Cabira, act. Niksar¹⁷⁸⁸). Il en va de même pour certains massifs montagneux, « sacro-saint » dans l'Antiquité puis marqués tout à la fois par la floraison

¹⁷⁸⁴ Par exemple Mouton 2013a. Voir aussi Yakubovich 2011, 539-540, sur les différents textes et rituels religieux des archives d'Hattusha, rédigés en cunéiforme louvite (recueils d'incantations du Kizzuwatna, comme ceux de Zarpiya, CTH 757, de Puriyanni CTH 758, et de Kuwatalla/Silalluhi CTH 759-62, le rituel de Tunnawiya CTH 409 ou les textes décrivant le culte d'Huwasanna CTH 690-94). Sur les termes louvites attestés dans les textes religieux et les rituels hittites d'Hattusha, voir Görke in *L.I.*, spéc. 129-132. Il est à ce sujet intéressant de constater que ces termes louvites figurent pour la plupart dans des invocations hittites concernant les Enfers, les cultes chtoniens et l'élément aquatique, et surtout que trois d'entre eux apparaissent dans nos sources tabaliennes et néo-hittites de l'âge du fer (*lalama-*, « itemized list, receipt » pr Melchert 1993, 122 ; *ipatarma(a)-*, qui dérive du nom *ipatarma-*, « ouest », que l'on retrouve à BOHCA sous la forme *ipamati-* ; *marwatar*, « noirceur », dans les « dieux *marwainzi* de Santa » à KULULU 2).

¹⁷⁸⁵ Voir par exemple Flusin 2006.

¹⁷⁸⁶ Sur le vin et la vigne, voir par exemple la figure de Grégoire de Nysse, qui au IV^e siècle vante dans une lettre à son ami Adelphios la qualité des vignobles de la région d'Ürgüp, qu'il a grandement contribué à développer (production encore célèbre de nos jours avec notamment les fameux vins Turasan et surtout Kavaklıdere), et qui reste connu pour ses homélies commentant des textes bibliques dans lesquels le vin occupe une place majeure (*l'Ecclésiaste* ou *le Cantique des Cantiques*), ainsi que pour ses innombrables comparaisons et métaphores utilisant la grappe de raisin, le vin et la vigne.

¹⁷⁸⁷ *Mokysos* : une étymologie hittite-louvite ?

¹⁷⁸⁸ Ville de naissance de Grégoire de Nysse mais aussi évêché dirigé par Grégoire le Thaumaturge, importante figure guérisseuse et anti-pesteuse.

monachiste et le développement d'un art rupestre remarquable, comme le Bolkar Dağ, le Hasan Dağ et le Erciyes Dağ¹⁷⁸⁹.

5° Enfin, dans le cadre de l'islam et de ses courants mystiques, citons plusieurs figures religieuses comme Haci Bektaş I veli, qui s'est établi près de Nevşehir et a donné son nom au village d'Haçibektaş¹⁷⁹⁰, Yunus Emre et Ahi Evran, installés à Kirşehir, ou plus au sud-ouest les célèbres derviches tourneurs de la région de Konya.

Cet aspect syncrétique et sacro-saint n'est d'ailleurs pas totalement étranger à notre choix de sujet et de zone d'étude.

¹⁷⁸⁹ On a relevé à ce jour plus de 250 églises rupestres en Cappadoce (cf par exemple Bayet 2009).

¹⁷⁹⁰ Doctrine du beктаşisme, imprégnée de croyances chamaniques et animistes qui, si elles puisent une partie de leurs origines dans le chamanisme d'Asie centrale et de Sibérie, sont aussi profondément ancrées dans l'Antiquité hittite et néo-hittite : symbolique des nombres (7, 12 et 40), transformations d'Haci Bektaş en oiseau ou en cerf, sources et grottes sacrées liées à des miracles qu'il aurait accomplis (déplacement de blocs de pierre, transformations en animaux divers...), vénération des arbres et des forêts, avec par exemple la pratique de l'arbre à souhaits comme dans la cour du mausolée de Balım Sultan à Haçibektaş, que l'on retrouve à Ivriz (voir le noyer centenaire situé près du grand relief).

Partie VI)

La Cappadoce louvite dans le cadre proche-oriental ancien : *koiné*, contacts, influences et interactions.

Dans cette dernière section et pour clôturer mais aussi élargir culturellement et chronologiquement notre travail, nous souhaitons, comme nous avons tenté de le faire pour l'ensemble du monde néo-hittite dans la troisième partie de notre Master 2, replacer l'espace cappadocien dans un plus vaste cadre politique, religieux et culturel, celui du Proche-Orient ancien. Il s'agit ici de dégager les influences et interactions majeures que l'on peut observer entre nos cités-Etats et royaumes louvites cappadociens d'un côté, et de l'autre les différents pôles de puissances politiques, économiques et culturels de l'âge du fer, reprenant ainsi en partie les logiques et la méthodologie d'étude des échanges commerciaux, des contacts et des transferts culturels mises en oeuvre dans le très riche ouvrage dirigé par M. Novak, F. Prayon et A.M. Wittke, *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer*, paru en 2004¹⁷⁹¹. Cette section ne prétend aucunement avoir un quelconque caractère exhaustif. Nous poursuivrons ces esquisses dans des travaux futures. Mais notre principal objectif est d'essayer d'appréhender ces jeux d'influences, de contacts et d'interactions selon une grille thématique, en distinguant, pour chaque *koiné* dégagée, ce qui relève des domaines politique et diplomatique d'abord, de l'économique et du commercial ensuite, du religieux et du culturel enfin.

Dans un premier temps, nous procéderons ainsi à cette étude en dégageant trois cadres culturels, trois *koiné* majeures, correspondant à trois échelles géographique, politique et culturelle différentes, à savoir :

- la première *koiné*, la plus évidente, celle des principautés louvites centre et sud-anatoliennes, et dans une moindre mesure nord-syriennes, en regroupant certains états néo-hittites en fonction de leurs traits communs, leurs échanges, leurs influences réciproques, voire leurs liens géopolitiques et/ou diplomatiques, tout en prenant en compte au passage les influences araméennes et phéniciennes (avec la micro-*koiné* formée par Hilakku, Melid, Kummuh et Gurgum dans un premier groupe ; avec Sam'al et les influences générales araméennes dans un deuxième groupe ; avec la Cilicie et ses influences grecques et phéniciennes dans un troisième groupe ; avec Karkemish et la Syrie du Nord dans un dernier temps),

- une deuxième *koiné*, constituée par les états louvites cappadociens et mélidéen, l'Urartu et la Phrygie¹⁷⁹², aux contacts militaires avérés mais aux liens diplomatiques, commerciaux et culturels particulièrement étroits,

- enfin, une troisième et dernière *koiné*, beaucoup plus vaste mais culturellement et politiquement significative, que Karl Raalflaub désigne comme une « *cultural and intellectual koiné in [a] large area* »¹⁷⁹³, à savoir l'ensemble du monde proche-oriental, du Levant et du monde égéen, constitué de l'Anatolie, la Syrie du nord, la Mésopotamie-Assyrie, la Phénicie, le monde hébraïque, le monde égéen et la Grèce continentale archaïque, et même l'Egypte. Nous concentrerons ici nos analyses sur les influences et interactions observables avec l'Assyrie dans un premier temps, et surtout avec le monde égéen et la Grèce continentale dans un deuxième temps (liens entre la Cappadoce louvite

¹⁷⁹¹ *Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs « Anatolien und seine Nachbarn » der Eberhard-Karls-Universität Tübingen*, nov. 2003, Ugarit Verlag, Münster.

¹⁷⁹² Harmansah in *OHAA*, 639, insiste sur le fait que l'Anatolie centrale et du sud forment, avec l'Urartu et la Phrygie, une *koiné* à part entière.

¹⁷⁹³ Raalflaub 2000, 64 + n. 43, qui cite les travaux de Seybold et Von Ungern-Sternberg 1993, 233-236.

de l'âge du fer moyen d'une part, de l'autre la tyrannie et l'univers de la *polis* aux VII^{ème} et VI^{ème} siècles avant notre ère).

Nous tenterons ensuite, dans une logique d'ouverture et de dépassement de notre cadre chronologique d'étude, d'examiner les liens et les continuités entre la Cappadoce louvite de l'âge du fer moyen et les puissances ou pôles culturels régionaux ouest-anatoliens que sont la Lydie d'abord, la Lycie ensuite et enfin la Cappadoce achéménide. On verra ainsi que l'histoire du « Tabal », du toponyme comme de l'espace politique qu'il désigne, ne s'arrête pas au début du VII^{ème} siècle, loin s'en faut, et que les héritages et les continuités ethniques, anthroponymiques mais aussi politiques et religieuses apparaissent avec force.

6.1 La première *koiné* : le monde des principautés néo-hittites anatoliennes et syro-hittites.

6.1.1 Une seule et même *koiné* linguistique, politique, religieuse et culturelle : une unité certaine dans la diversité géopolitique.

Nous avons déjà eu l'occasion de démontrer le bien-fondé de la dénomination « néo-hittite » appliquée à l'ensemble des états anatoliens et nord-syriens en général¹⁷⁹⁴ (malgré certaines spécificités « syro-hittites ») et en particulier au cités-Etats et royaumes cappadociens (5.1.1). Tous ces états montrent bien ainsi de nombreux traits communs et partagés dans la langue et l'écriture (le « *Luwian* (« *hieroglyphic* ») *ethnic element* » décrit par Khazaradze), l'anthroponymie, l'architecture, l'iconographie, dans des caractéristiques idéologiques ou les structures religieuses qui sont autant d'éléments fondant une unité louvite réelle dans la diversité géopolitique apparente. Certains auteurs parlent même d'un processus de « louvitisantion » des sociétés anatoliennes qui a démarré dans les derniers siècles de l'empire et qui se poursuit à l'âge du fer¹⁷⁹⁵.

Ne prenons ici que trois exemples.

1. Du point de vue politique et littéraire, des *topoi* et traits propagandistes, qui se retrouvent partout (certains étant hérités de l'ancien empire hittite, d'autres étant des créations de l'âge du fer)¹⁷⁹⁶, comme le dépassement des prédécesseurs, la justice comme valeur commune, le thème de l'abondance durant le règne, des expressions annalistiques (« dieux qui courent devant... »), des épithètes (« aimé du dieu X »...) ou des titres (*tarwani*...)...

2. du point de vue religieux, des panthéons qui montrent des figures communes à la plupart des états, malgré des spécificités réelles et des panthéons locaux originaux (partie 3.5.4 concernant nos espaces d'étude). Parmi ces figures, citons Tarhunza (iconographie globalement commune avec foudre, double hache et tiare à cornes), Ea, le dieu-lune de Harran, le dieu-soleil ou, dans une moindre mesure, Kubaba (iconographie relativement commune également).

¹⁷⁹⁴ Pour Harmansah encore (*OHAA*, 537), malgré l'absence de référence à un quelconque nom pour désigner la langue louvite à l'âge du fer, ceux qui le parlaient sont désignés comme étant « des Hittites » par leurs voisins sémitiques et urartéens, et l'hypothèse qu'eux-mêmes se dénommaient ainsi est selon l'auteur tout à fait possible (culture hittite largement préservée...), tout cela expliquant que le terme « néo-hittite » demeure bien approprié pour désigner les communautés de langue louvite au I^{er} millénaire.

¹⁷⁹⁵ Par exemple Hawkins in *L.I.*, 25.

¹⁷⁹⁶ Voir Simon 2011a et notre partie 4.3.1, 2.

3. Enfin, dans la symbolique et l'iconographie politiques, la figure du souverain ou du dirigeant en posture *amu-* (« je suis »), avec bâton (et la plupart du temps épée) apparaît comme une caractéristique majeure et durable de l'iconographie politique du Xème jusqu'au VIIIème siècle (les rois Larama Ier à Marash, Suhi puis Katuwa à Karkemish, probablement Tuwati à Kuscu Boyaci, le gouverneur de Ciftlik en Tabal, le « seigneur du fleuve » de Malpinar à Kummuh, la figure de Tuleil près de Tel Tayinat...) ¹⁷⁹⁷.

Si l'on tente maintenant d'examiner chaque état selon les différents types de liens qu'ils entretiennent par rapport à notre espace, dans une logique de quasi-cas par cas, on peut isoler les sous-groupes suivants :

- Cappadoce / Hilakku, Melid et Kummuh (+ Gurgum également)
- Cappadoce / Sam'al
- Cappadoce / Cilicie (dont Tuwana / Que)
- Cappadoce / Karkemish

6.1.2 Cappadoce, Hilakku, Melid et Kummuh : une unité dans les paysages, les activités économiques, les liens politiques et diplomatiques, les structures idéologiques et religieuses.

Il s'agit ici du sous-ensemble le plus cohérent, les différents états de cette zone partageant de très nombreux traits communs, tant géographiques et géomorphologiques que techniques, politiques, diplomatiques ou religieux.

Géographiquement, on observe un même paysage de haute-montagne et une même géomorphologie, karstique le plus souvent. Les montagnes, divinisées ou non, abondent dans les textes tabaliens (Montagnes Harhrara et Muti), mélidéens (Zinapi, Naharasa et Nama à GÜRÜN) mais aussi à Gurgum (carrières du mont Atursaliyanza à MARASH 4) et en Commagène (mont Hurtula à ANCOZ 5 et peut-être 3). En lien avec ces paysages, un même « *transhumant life-style* » fondé sur l'élevage intensif d'ovins et de caprins, et des aménagements rupestres commémorés similaires (route et tunnel à ŞIRZI, exploitation minière à BULGARMADEN).

De celà découle tout un ensemble de techniques artistiques, de pratiques mais aussi de caractéristiques religieuses communes. On constate ainsi une parfaite maîtrise de l'inscription et surtout du relief rupestre, avec des outils plus résistants en fer, sans doute davantage utilisés et diversifiés que dans les autres états néo-hittites, en particulier nord-syriens : 14 inscriptions rupestres et 9 reliefs rupestres en Cappadoce (voir *corpus*), 4 inscriptions rupestres en Melid (KÖTÜKALE, SIRZI, GÜRÜN et, récemment découverte, TANIR), 2 reliefs rupestres en Commagène (Karasu et, avec une longue inscription monumentale, MALPINAR) et 2 dans le Hilakku (Ermenek, sans doute d'époque impériale, et Keben). A l'inverse, on note une seule inscription rupestre louvite en Cilicie (Çebel Ires dağı), or même que le cour inférieur du Ceyhan apparaît bien marqué aussi bien à l'époque impériale (SIRKELI 1 et 2, relief d'Hemite) que sous les rois assyriens (relief rupestre d'Uzunoğlantepé) et...aucune inscription à Sam'al, ni dans les monts Amanus (montagne pourtant majeure et particulièrement « fréquentée » à l'âge du fer), ni en Syrie-Palestine. La pratique du sanctuaire rupestre ou semi-rupestre, aménagé près des fleuves, des rivières et des sources, en lien avec des bassins à libations, des inscriptions, des tables d'offrandes ou parfois des trônes, est un autre aspect partagé, comme on le voit

¹⁷⁹⁷ Voir notre planche comparative n° .

dans notre espace à Ivriz et à Hisarçik, mais aussi en Commagène (Karasu, Malpinar, Boybeypinari et Ancoz) et à Malatya (Sirzi, Gürün et Kötükale). Il en va de même pour la pratique du « *landscape monument* » rupestre ou « isolé », souvent frontalier, fréquemment utilisé par les souverains et dirigeants cappadociens et mélidéens. Toujours dans le même ordre d'idées, l'épithète divine de Sarruma, « Montagne royale », attestée pour l'âge du bronze sur le relief rupestre d'Hanyeri, apparaît exclusivement en Tabal (KULULU 8), en Commagène (ANCOZ 1 et 9) et dans le Melid (MALATYA 7). Il en va de même pour l'épithète du dieu-cerf Runtiya, « du IPA », « des champs », intrinsèquement lié aux paysages montagneux, aux aménagements rupestres et aux chasses royales préalables à ces aménagements, comme on le voit à Tuwana (BULGARMADEN), à Gurgum (MARASH 1 §§ 6 et surtout 11), en Commagène (ANCOZ 1 § 2 + frag.) et plus indirectement à Malatya (ŞIRZI §§ 1, 5 et surtout 6¹⁷⁹⁸). Ces deux épithètes ne sont à ce jour attestés dans aucun autre état néo-hittite¹⁷⁹⁹.

Concernant les structures religieuses et les théophores, on note là encore de très nombreux points communs. Le Melid, la Commagène et la Cappadoce centrale et septentrionale sont davantage et plus durablement qu'ailleurs marqués par les héritages hourrites et les panthéons tels qu'ils ont été fixés par les théologiens de Kumani durant l'empire hittite : les figures d'Hebat¹⁸⁰⁰, de Sarruma et d'Alasuwa (Alanzu) demeurent particulièrement vivantes, aussi bien dans les cultes (panthéons des inscriptions de CIFTLIK et KULULU 5 à comparer par exemple à la triade « Tesub le grand, Hebat la grande déesse, Sarruma, le grand dieu » de GÜRÜN) que dans l'anthroponymie des reines (Tatuhepa à EGRİKÖY), des rois (Wasusarma en Tabal, Santasarma dans le Hilakku) ou des autres individus (Huhasarma en Tabal).

Une autre figure divine majeure est celle de Runtiya, particulièrement stable en Anatolie - comme en Cilicie -, mais absente car supplantée par Nikaruha en Syrie du Nord¹⁸⁰¹. Omniprésent et étroitement connecté au pouvoir royal et aux chasses, Runtiya est sous ses différentes formes très fréquemment utilisé dans l'anthroponymie, souvent royale, en Cappadoce (Ruwa, Ruwata, Kurti, Kurtiya), à Gurgum (trois souverains portant le nom d'Halparuntiya) et surtout à Malatya (les souverains Runtiya, Wasuruntiya et Satiruntiya). Une autre divinité, le dieu Tasku ((DEUS)*ta-sa-ku-ha*, très isolé, ne se retrouve qu'en Commagène (inscriptions d'Ancoz) et selon nous dans un de nos toponymes (cité de Tasaku). De même, la clause « les dieux du Ciel et les dieux de la Terre, les dieux et les déesses » de la formule d'imprécation de SULTANHAN ne se retrouve qu'en Commagène, dans le passage « le Ciel et la Terre, les dieux du Ciel et les dieux de la Terre » de BOYBEYPINARI 2 § 21, deux bons échos aux traités de l'âge du bronze hittite (par exemple « les dieux et les déesses, le Ciel-Terre » du traité Tudhalia IV / Kurunta).

Dans l'anthroponymie générale, les similitudes entre les différents états considérés sont là aussi particulièrement frappantes, avec des noms identiques et bien attestés dans notre corpus, comme Lal(l)i (à Malatya), Astiwasu (à Gurgum), Arnuwanti (SUVASA et

¹⁷⁹⁸ Hawkins *CHLI*, 323-324.

¹⁷⁹⁹ On signalera l'attestation de l'épithète de Sarruma sur un bol découvert à Persépolis, probablement originaire du Melid.

¹⁸⁰⁰ Elle n'est attestée qu'une seule fois à Karkemish (KARKAMISH A 12) et une fois seulement à Tell Ahmar (TELL AHMAR 6 mais cf note suiv.).

¹⁸⁰¹ L'inscription TELL AHMAR 6 semble indiquer une similarité entre des figures divines citées côte à côte : ainsi « Kubaba, Hebat » et « Runtiya, Nikaruha ». Il s'agirait bien respectivement des mêmes divinités, mais avec des noms différents selon les régions et les traditions. Un autre indice de l'assimilation Runtiya / Nikaruha se trouve sur deux inscriptions : MALATYA 13, qui figure Kubaba et un (DEUS.CERVUS2)*kar-hu-ha-sa*, i.e « le dieu-cerf Karhuha », et KARKEMISH A 11b+c, qui mentionne un (DEUS)CERVUS2 + *RA/I-hu-ha-*, « dieu-cerf Karaha (Hawkins *CHLI*, 328-329).

ISPEKÇÜR), Muwatalli (lettre de Kirşehir, en Commagène et à Gurgum), Tarhuntapiya (Tarhhupiya à Gurgum), Tarhunaza (Tarhunazi à Malatya ou Asatarhunza en Commagène), les noms formés en [PUGNUS + X] (PUGNUS-*rimi*, prob. Ari(ya)mi, dans notre corpus, PUGNUS-*mili* à Malatya) ou en [X + -*rimi*] (PUGNUS-*rimi* encore, Suwarimi à Malatya et l'assyrr. *Pihirim*, prob. louv. Piharimi dans le Hilakku). On notera également l'importante variété des noms construits en -*muwa*-, largement dominants en Anatolie par rapport à leurs équivalents observables dans le domaine nord-syrien : Muwatalli encore, Muwa, Kwarimuwa, Muwaziti, Muwahi ou Muwaharani dans notre corpus, Muwatalli ou Muwizi à Gurgum, Muwatalli, Panamuwati ou Pedantimuwa en Commagène.

Du point de vue de la culture matérielle, les personnages figurés sur les stèles funéraires de Marash portent des vêtements souvent richement décorés. Certains de ces motifs ornementaux, par exemples la frise de losanges ou les carrés imbriqués avec point central, se retrouvent à l'identique non seulement sur la céramique de Porsuk mais aussi sur les manteaux de Warpalawa à Ivriz et à Bor (planche thématique I, 1, motifs 1 et 2). Il en va de même pour la fibule visible sur la défunte figurée sur une des stèles de Marash ou sur la stèle de la reine de Zincirli-Sam'al, qui appartiennent au même « type XII » général (Blinkenberg) que la fibule d'Ivriz, bien que celles de Marash et de Sam'al ne montrent pas de cabochons. On a donc ici une même culture matérielle partagée.

Enfin, on peut achever ce tableau en citant les périodes durant lesquelles plusieurs de ces états ont été soit membres communs de coalitions anti-assyriennes, ce qui suppose des rencontres diplomatiques préalables, souvent avec échanges de cadeaux, soit territorialement « rattachés » comme par exemple de manière très éphémère Hilakku et Bit Burutash sous Sargon II, ou surtout Melid et Tabal, qui semblent former une seule et même entité politique autour du milieu du VII^{ème} siècle av. J.C.. Le Melid des « Grands Rois » et le Tabal des Tuwati ont peut-être même été connectés par des liens familiaux, d'après l'attestation de l'anthroponyme Tuwati sur l'orthostate MALATYA 6, en particulier si l'on accepte la traduction proposée par Maurits N. Van Loon (« l'enfant du roi Tuwati »)¹⁸⁰². On insistera sur ces liens étroits Tabal / Melid au IX^{ème} siècle et au début du VIII^{ème} siècle, comme le montrent bien les sources du règne de Salmanasar III, où les deux pays sont cités systématiquement côte à côte¹⁸⁰³, et les sources urartéennes d'Arghisti Ier qui en 783 dit avoir « soumis le pays de Hatti, en '*aldu*-ant d'un côté le pays de Tuat, et de l'autre côté en *kutea*-ant le pays de Melid »¹⁸⁰⁴, d'où la possible équation ici Hatti = Melid + Tabal (+ les autres états néo-hittites dans le cas du « Hatti » des autres sources et à d'autres époques). Ces liens, aussi temporaires ou artificiels qu'ils soient, supposent implicitement des entrevues diplomatiques, des échanges commerciaux et probablement des flux migratoires, permanents ou transfrontaliers.

On peut ainsi bien parler pour ces cinq régions d'une religion hourro-louvite (à laquelle se mêlent toutefois des éléments nord-syriens, avec les influences araméennes, phéniciennes et karkemishéennes étudiées en 5. ci-dessous) et, pour la plupart d'entre elles, d'une culture et d'un art d'abord « louvites », si l'on se réfère à la définition de Sana Aro. Cette notion ne s'appliquerait par exemple ni à Que (traits phéniciens importants), ni

¹⁸⁰² Van Loon, cité par Hawkins *CHLI*, 308.

¹⁸⁰³ D'Alfonso *Fs Fales*, 181.

¹⁸⁰⁴ *HCI*, 89.

à Sam'al (influences araméennes très marquées) et ne vaudrait qu'en partie seulement pour Karkemish (aspects araméens et néo-assyriens multiples)¹⁸⁰⁵.

6.1.3 La Cappadoce et Sam'al : les interactions et la question des influences araméennes.

La part des influences araméennes, si elle est bien réelle, n'est pas si évidente que cela à évaluer pour la Cappadoce à l'âge du fer. Les oeuvres tabaliennes et surtout tuwanéennes ont été pendant longtemps considérées comme montrant « une forte influence araméenne », d'Akurgal jusqu'à Orthmann ou très récemment Kılıçkaya et Yazıcı. Ce point est probablement à nuancer. Le fond du problème réside d'ailleurs plutôt dans la très difficile distinction à opérer entre des traits spécifiquement araméens et des traits assyriens, l'empire assyrien, confronté aux incursions (et aux influences) araméennes dès le début du Ier millénaire, étant décrit par plusieurs auteurs, Paul Garelli par exemple, comme « un empire fortement aramaïsé »¹⁸⁰⁶.

Prenons comme exemple le grand relief d'Ivriz. Sont considérés comme des « éléments araméens » par Ekrem Akurgal : les boucles des cheveux et les barbes des figures, les cornes du dieu (comparé au Hadad du règne de Panamuwa, début du VIIIème s.), les costumes richement ornés et le manteau, ou encore le nez busqué¹⁸⁰⁷. Et l'auteur d'en conclure qu'il s'agit d'un « donateur araméen ». D'une part, certains aspects sont nuancés ou réfutables : le manteau est endogène et mêle des éléments locaux, phrygiens et urartéens (même caractère de symbiose pour la tiare du souverain), les cheveux et les barbes sont exactement calqués sur les modèles assyriens de l'époque de Sargon II. Si d'autres éléments sont bien d'origine araméenne (nez et profil, barbe avec moustache rasée pour le roi, si on compare avec la stèle de Bor), la plupart ont pu être véhiculés par l'Assyrie et son iconographie royale ou curiale, elle-même « intégrée » par les sculpteurs locaux et sans doute par Warpalawa II en personne. Enfin, comme nous avons déjà en partie pu le démontrer et en dehors de ce que nous qualifierons d'une « apparence araméo-assyrienne », le fond et une partie de la forme demeurent purement hittites-louvites, comme le note d'ailleurs Akurgal lui-même¹⁸⁰⁸. Les créations endogènes comme les influences phrygiennes ou urartéennes sont également bien visibles.

Le « trait ethnique » de la barbe illustre bien cette complexité. Etranger à la conception de pureté du souverain hittite, systématiquement imberbe, elle se répand pour les rois et les très hauts-dignitaires néo-hittites dès le début du Ier millénaire. On le voit par exemple dès le Xème siècle à Marash ou à Malatya. Mais la barbe n'est attestée en Cappadoce que dans la première moitié du VIIIème siècle (têtes de statue de Kululu et d'Ivriz). Cette barbe peut être de deux types : pleine, comme dans la tradition assyrienne et comme le dieu d'Ivriz et le fragment de tête de Kululu, ou avec la moustache rasée, comme dans la plupart des états néo-hittites et sur beaucoup de modèles araméens. En revanche semblent demeurer imberbes certes les eunuques, mais aussi la plupart des

¹⁸⁰⁵ Pour l'auteur, il y a « art louvite » si, « à un même endroit, épigraphie en hiéroglyphes louvites et monument coexistent en grand nombre » (Aro 1998, citée par Hutter 2004b, 427).

¹⁸⁰⁶ Garelli 1995, 79.

¹⁸⁰⁷ Akurgal 1969, 139-140, en grande partie repris par Kılıçkaya et Yazıcı, 2011, 189.

¹⁸⁰⁸ *Ibid*, 140 : « beaucoup de signes iconographiques et stylistiques prouvent la survivance de la tradition hittite : geste d'hommage, vêtement et attitude du dieu [...] à peu de chose près purement hittites, ourlet typique de la période hittite, position des bras et des mains du dieu correspondant aux représentations du Grand Empire »

fonctionnaires (stèle de Ciftlik par exemple), des agents du culte (petit relief d'Ivriz) et même certains *tarwani*- (sur la stèle d'Andaval, Saruwani est clairement imberbe) ou d'autres dirigeants (Azatiwada à Que).

Le symbole du bâton, associé à la fonction de roi-pasteur de son peuple, pose tout autant de problèmes. Il est possible que cette symbolique soit d'origine araméenne, mais elle est justement particulièrement importante dans la propagande et l'iconographie royale assyrienne. Il est donc très difficile de mesurer avec certitude la part des influences assyriennes et celles qui sont qualifiables d'araméennes.

Il est toutefois assuré que les Araméens ont pénétré et influencé l'Anatolie méridionale. Certains ont à la fin du Xe siècle pris le pouvoir à Sam'al (« nord » en araméen), laissant de nombreuses inscriptions dont plusieurs écrites en phénicien, des bilingues et un sceau en louvite¹⁸⁰⁹. Cet état, particulièrement mixte (l'élément araméen, les probables *Ba'ririm* s'est mêlé aux populations louvites originelles les *Muškabim*¹⁸¹⁰) mais également très marqué par les influences assyriennes à la fin du VIIIème siècle, a pu ainsi être un des vecteurs importants pour la transmission de certaines influences araméennes vers la Cappadoce. Des contacts ont pu se faire dans l'autre sens et les figures divines louvite citées sur l'inscription funéraire de Kuttamuwa (« serviteur de Panamuwa II », 740-733), qui transpose en araméen un original louvite, rappellent étrangement les panthéons de Tuwana, à commencer par la figure du « Hadad du Vignoble », claire transposition de notre « Tarhunt du Vignoble » que les populations louvites de Sam'al ont certainement emprunté au Tabal. L'inscription cite également le dieu Nikaruha. Des liens ont également pu se tisser lors de la coalition anti-assyrienne de 858, défaite par Salmanasar III près de Lutibu (actuel Sakçagözü).

Il est ensuite assez probable que Warpalawa II et le roi Bar-Rekub de Sam'al (autour de 733-713/11) ou en tous cas leurs artistes aient été en contacts, en particulier si on considère comme une réalisation de Warpalawa le relief tardif de Kizildağ, très similaire à l'iconographie de la stèle de Kuttamuwa et à celle de la scène figurant Bar-Rekub face à son scribe ou encore à celle de la reine défunte (siège à degrés, marche-pied, forme des tiaras, types de phiale ou de gobelet). Enfin, certains auteurs rapprochent l'appellation de « Bit Burutash », cet « état-client » créé artificiellement par Sargon II en Cappadoce centrale, des noms caractéristiques des tribus araméennes nord-syriennes (Bit-Agusi, Bit-Bahiani ou encore Bit-Gabari, i.e Sam'al), proposant ainsi une origine nord-syrienne pour Hulli et Ambari¹⁸¹¹. Les différents états louvites de Cappadoce auraient alors été en contact direct avec une dynastie d'origine araméenne, mais la question reste ici ouverte.

Du point de vue religieux, le dieu Sîn du Harran, appelé « Lune du Harran » dans les Etats néo-hittites, a peut-être été véhiculé par ces Araméens de Sam'al et ainsi transmis vers le nord et l'ouest de l'Anatolie comme le pensait Emmanuel Laroche¹⁸¹². Mais l'influence pourrait toutefois venir ici de Karkemish (voir 5 plus loin).

En revanche, il est notable que ni Tuwana, ni la Cappadoce septentrionale n'ont livré à ce jour un quelconque document écrit en araméen ou même, à priori, d'anthroponymes araméens, alors qu'une quinzaine d'inscriptions, dont plusieurs bilingues

¹⁸⁰⁹ Voir Dion 1997. Voir aussi Bryce 2012, 169-175.

¹⁸¹⁰ Lipinski 2000, 236.

¹⁸¹¹ D'Alfonso *Fs Fales*, 182.

¹⁸¹² Laroche 1955, 9.

(lydien et araméen à Sardes, grec et araméen à Limyra) ou trilingues (lycien, grec et araméen à Xanthos), se retrouvent plus tard à l'ouest aux VI^{ème} et V^{ème} siècles, montrant que le peuplement araméen est remonté et demeure important jusqu'en Anatolie occidentale¹⁸¹³.

6.1.4 La Cappadoce et la Cilicie : les interactions et la question des influences phéniciennes.

Au sud de Tuwana, immédiatement de l'autre côté du Taurus, se trouve le domaine de Que (Cilicie *Pedias* grecque ou *Campestris* latine), marqué par les occupations assyriennes mais aussi et surtout par la présence et de fortes influences phéniciennes (au début du VII^{ème} siècle, Sanduarri de Que et le roi de Sidon étaient liés par traité, face à Esarhaddon) et grecques (le « pays d'Hiyawa » et la « maison de Mopsos », peut-être des Mycéniens installés sur ces côtes durant l'âge du fer ancien¹⁸¹⁴). Ce royaume a livré plusieurs inscriptions en phénicien, dont deux importantes bilingues louvite-phénicien (KARATEPE 1 et ÇINEKÖY), et six sceaux datables du VIII^{ème} siècle (dont quatre appartenaient à des louvites, avec des anthroponymes comme Muwananni, Pihalapa et Nani- ?)¹⁸¹⁵. Les autres ensembles d'inscriptions phéniciennes anatoliennes datant du VIII^{ème} siècle, dans un contexte général louvite, se trouvent à Sam'al (inscriptions du règne de Kilamuwa) et justement dans le royaume de Tuwana (bilingue d'Ivriz)¹⁸¹⁶.

Cette dernière stèle, où louvite et phénicien alternent et qui figure la partie inférieure d'un Tarhunt du Vignoble exactement similaire au dieu du grand relief d'Ivriz, montre bien le caractère multiethnique de la Cappadoce méridionale et en particulier du sanctuaire d'Ivriz comme d'ailleurs de la propagande du roi Warpalawa. Toutes ces oeuvres témoignent aussi d'une diffusion officielle de l'alphabet phénicien dans tout le sud de l'Anatolie jusqu'aux frontières phrygiennes, au moins dès le VIII^{ème} siècle¹⁸¹⁷. De nombreux points communs entre cette oeuvre et les inscriptions de ÇINEKÖY (Awariku, roi d'Adanawa) et de KARATEPE 1 (dirigeant Azatiwada) sont d'ailleurs à noter : même principe de la bilingue, même geste agraire du dirigeant, avec des *topoi* de l'abondance, de la satiété et de la fertilité similaires (« j'ai rempli les greniers de Pahar, et j'ai multiplié cheval sur cheval, armée sur armée, bouclier sur bouclier » à KARATEPE 1 et « j'ai rendu le bétail splendide » ou « j'ai multiplié [les troupeaux] de moutons, j'ai multiplié [les troupeaux] de chevaux » à IVRIZ 2), même apparition de la dyade dieu-Grain et dieu-Vin, même importance agricole et symbolique du « vin », de la « vigne » et des « vendanges ». Le panthéon tel qu'il apparaît à KARATEPE 1 est très proche des panthéons cappadociens, avec les dyades Tarhunza-Runtiya (phénic. Baal-Rešeph des boucs, en lien avec la fondation ou la domination d'un territoire, exactement comme sur les inscriptions de BOHCA et surtout de BULGARMADEN à Tuwana), et dieu GRAIN-dieu VIN, mais aussi le dieu-soleil et Ea (phénic. El). D'autres passages de l'inscription cilicienne évoque

¹⁸¹³ Röllig 2004, 213.

¹⁸¹⁴ Par exemple Bryce 2012, 39. Pour Hérodote, les Ciliciens viendraient de Phénicie (Mac Mahon in *OHAA*, 24). Il est désormais en tous cas avéré que certains des noms des souverains de Que sont d'origine grecque, comme par exemple Awariku, grec *Euarchos*, « *well-ruling* », d'après Yakubovich 2010a, 191-192.

¹⁸¹⁵ Lebrun 1987a, 24 + n. 5.

¹⁸¹⁶ Mellink 1989, 119, et Dinçol 1994, 124-125. L'édition définitive (Dinçol A.M., Dinçol B., Röllig et Poetto) se fait attendre. Hawkins *CHLI*, 526, ne donne que la structure générale du texte louvite, et Poetto 2003, 98, en traduit quelques passages (§ 3 et §§ 7 et 8).

¹⁸¹⁷ Kasim Tosun, Ipek, Lemaire et Tekoglu 2000, 1006. Voir page 991

celle de BULGARMADEN, par exemple les valeurs dont ont fait preuve les personnages dans la gestion de leur territoire respectif (« justice, sagesse et bonté » à KARATEPE § 18, « justice et sagesse » à BULGARMADEN § 6).

Enfin, un dernier point de comparaison se décèle entre BULGARMADEN et l'inscription cilicienne de Çebel Ires dağı¹⁸¹⁸. Ces deux textes constituent au sein du corpus néo-hittite un groupe unique et original d'inscriptions rupestres établissant une donation de territoire. L'inscription tuwanéenne indique le don de la montagne Muti et de ses mines par le roi Warpalawa au *tarwani* Tarhunaza (qui siégeait probablement à Porsuk même). L'inscription cilicienne traite d'une affaire de ventes de terres entre particuliers, que le roi Awariku a du lui-même arbitrer.

Concernant notre figure du Tarhunt du Vignoble et si l'on suit sur la bilingue la traduction phénicienne la plus logique, en y ajoutant les termes araméens de la stèle de Kuttamuwa, on obtiendrait donc les assimilations suivantes : louvite Tarhunt du Vignoble = araméen Hadad du Vignoble = phénicien Ba'al du Vignoble.

Pour W. Röllig, il est ainsi probable que les scribes qui ont gravé la bilingue d'IVRIZ 2 viennent directement de la côte levantine¹⁸¹⁹. D'après B. Dinçol, cette bilingue pourrait soit attester de « contacts culturels ou commerciaux directs entre la Phénicie et le royaume de Tuwana », soit être le « résultat de l'influence de Karatepe, où plusieurs bilingues sont attestées »¹⁸²⁰. Selon A.M. Jasink, elle indique « la présence claire de marchands phéniciens dans cette zone, ce qui confirme l'intérêt pour eux de ces régions pourtant éloignées des littoraux »¹⁸²¹. Pour résumer, ces Phéniciens ont du s'installer dans le royaume de Tuwana vers le milieu du VIII^{ème} siècle, véhiculant les produits (les ivoires nord-syriens et probablement les objets dits égyptisants, comme ceux retrouvés à Porsuk) et les influences aux côtés de marchands (le « *merkantilen Faktor* » de Niehr¹⁸²²), mais aussi de notables et probablement de prêtres. On signalera toutefois l'absence à Que comme en Cappadoce de céramique « phénicienne » et l'extrême rareté des anthroponymes levantins, ce qui pousse W. Röllig à conclure que « l'écriture et la langue phéniciennes ne restent qu'un court moment dans cette région, du milieu du VIII^{ème} jusqu'au milieu du VII^{ème}, et dans un périmètre peu large (Cilicie et Cappadoce méridionale) »¹⁸²³. A Que, à Sam'al comme à Ivriz, le phénicien ne peut donc pas être considéré comme la « langue culturelle », mais plutôt comme une langue utilisée sur certains « documents à l'usage des importantes concentrations phéniciennes de Cilicie et des régions voisines », pour reprendre les mots de René Lebrun¹⁸²⁴.

Il est en revanche assuré que des potiers originaires de Cilicie ont exercé dès le IX^{ème} siècle leur propre artisanat sur le site de Porsuk, et on retrouve des tessons ciliciens en plein coeur du royaume de Tuwana (sites de Bayat et de Pınarbaşı par exemple), qui ne seraient pas une marchandise d'importation mais bien une production locale¹⁸²⁵.

On sait en outre qu'une délégation « tabalienne » envoyée à Assur a reçu, en compagnie d'émissaires phéniciens venant d'Amon et de Byblos, des bijoux précieux comme cadeaux de la part du roi d'Assyrie. Les liens commerciaux entre Cilicie et

¹⁸¹⁸ Hallo et Lawson-Younger 2003, inscr. n° 3.55.

¹⁸¹⁹ Röllig 2004, 211.

¹⁸²⁰ Dinçol 1994, 125.

¹⁸²¹ Jasink 1995, 11142.

¹⁸²² Niehr 2002, 353.

¹⁸²³ Röllig *ibid.*

¹⁸²⁴ Lebrun *ibid.*, 25.

¹⁸²⁵ Dupré 1983, 69-70.

Cappadoce méridionale, le royaume de Tuwana en particulier, sont donc bien attestés. La question des possibles contacts entre la Cappadoce d'une part, et les populations grecques installées en Cilicie de l'autre, dont les fameux « Grecs » (sans doute originaires de la colonie de Soloi / Soli / Mezitli / Viransehir¹⁸²⁶) qui ont affronté aux cotés d'autres états néo-hittites d'abord Sargon II en 715 puis Sennacherib en 696¹⁸²⁷, doit également se poser, mais les sources ne permettent pas d'en dire plus.

Du point de vue géopolitique et diplomatique, les liens et les contacts entre Tuwana et la Cilicie sont là aussi avérés, bien que complexes, en raison des stratégies de divisions de territoires / provincialisation propres à la politique de Sargon II en Anatolie méridionale. A la suite de la déposition du roi tabalien Ambari qui avait semble-t-il conçu avec Midas de Phrygie, Rusa d'Urartu et d'autres « rois du Tabal » un plan d'invasion de Que¹⁸²⁸, le souverain assyrien a en effet autour de 713 installé à Que (plus précisément à Tarse) un gouverneur, Ashur-sharru-usur, qui administre le pays aux côtés de rois locaux semi-indépendants et dont le premier objectif est bien d'abord et avant tout de surveiller les états louvites cappadociens (Tuwana surtout) et la puissance phrygienne. Quelques années plus tard, autour de 710 / 709, la correspondance entre Sargon et le gouverneur de Que révèle d'autres faits qui viennent confirmer la complexité des liens politiques existant entre Phrygie, Que et le royaume de Tuwana¹⁸²⁹. Nous reprenons ici le passage déjà traduit et annoté partie I :

§ B : « un messager de Mita est venu à moi, m'apportant 14 personnes de Que que Urikki avait envoyé comme ambassade en Urartu » - C'est une excellente chose. » Il est question ensuite de l'envoi d'un messager assyrien en Phrygie (§ C).

§ E : « un messager d'Urbala vint pour demander audience, aux côtés du messager phrygien » - laisse le venir. Que Assur, Samas, Bel et Nabu se prononcent, (et) tous ces rois viendront nettoyer tes sandales avec leur barbe ».

§ F : Sargon II refuse d'accorder des territoires de Que (4 districts en tout) à un roi local, Kilar, que Lanfranchi identifie (?) à Warpalawas de Tuwana. Le « Kirua d'Illubru », mentionné en 696, semble être un meilleur candidat.

§ G : « Urbal'a m'a écrit à propos du fait que des gens d'Atuna et des gens d'Istunda se sont emparés de villages [(...)] du Bit-Paruta¹⁸³⁰ [...] » - maintenant que le Phrygien a fait la paix avec nous... que pourraient faire de plus ces rois du Tabal ? Tu les mettras sous pression de ton côté et les Phrygiens feront de même du leur. Mes dieux Assur, Samas, Bel et Nabu sont désormais en action, ce pays sera à tes pieds. Procède comme tu l'entends... ».

Le royaume de Que apparaît ainsi à la fin du VIIIème siècles comme un important centre assyrien pour la diplomatie et les entrevues « internationales », où le roi de Tuwana et ses « messagers » se sont plusieurs fois rendus, entrant ainsi en contact de manière plus

¹⁸²⁶ Hypothèse de Lemaire 1991, 274.

¹⁸²⁷ *Bérose* (voir Burnstein 1978, 34).

¹⁸²⁸ Melville 2010, 96-97. Voir aussi Radner 2013.

¹⁸²⁹ SAA I, 1.

¹⁸³⁰ Il s'agit probablement de territoires que Warpalawa avait lui-même auparavant pris au Bit-Burutah (Melville *ibid*, 98 + n.

ou moins directe aussi bien avec les émissaires phrygiens, les fonctionnaires assyriens et sans doute probablement les dirigeants ciliciens.

Les sources bibliques nous donnent enfin quelques informations. Si le *Tubal* biblique correspond bien au *Tabal* assyrien, le livre d'*Ezechiel* (27 : 13) précise, à propos des liens existant entre la cité phénicienne de Tyr et l'Anatolie : « Javan, Tubal et Méshék trafiquaient avec toi¹⁸³¹ : ils pourvoient ton commerce en esclaves et en ustensiles d'airain. De la maison de Togarmah on pourvoyait tes marchés en chevaux de trait, de selle et en mulets ». Il est aussi question plus loin (23) de la ville de Harran, autre partenaire commercial de Tyr, plaque-tournante majeure du commerce proche-oriental et grande cité sainte du dieu-lune, vénéré en Cappadoce au VIII^{ème} siècle. Les contacts commerciaux et religieux semblent donc ici confirmés. Concernant les possibles relations entre les états cappadociens et le monde hébraïque cette fois, d'autres passages (*Rois* 19 : 27-28) indiquent que le roi Salomon importait des chevaux depuis Kue/Quah, avec des « marchands royaux » hébreux installés dans ce pays¹⁸³². En sens inverse, Jerusalem envoie des chars de guerre en Cilicie¹⁸³³. Il est ainsi tout à fait possible que ces « chevaux » viennent originellement de Cappadoce méridionale, le royaume de Que jouant ainsi un rôle d'interface entre Israël et les autres états louvites d'Anatolie. On sait également que le roi Salomon comptait parmi ses épouses des Phéniciennes et des « Hittites » (*Rois* 11 : 1), nouvelle preuve des liens diplomatiques entre les Hébreux, les Phéniciens et des Néo-Hittites.

Pour clore cette section, on peut élargir la réflexion sur les liens existant entre la Phénicie et la Cappadoce par une étude des influences ou interactions religieuses. On peut par exemple se demander à la suite de René Lebrun dans quelle mesure la figure du Tarhunt louvite, en particulier le « Tarhunt du Vignoble », a pu être influencée au début du I^{er} millénaire par le Baal syro-phénicien qui est lui aussi un dieu de la pluie fécondante et protecteur de la végétation et des cultures¹⁸³⁴, comme le montre la stèle d'Ugarit (la lance fichée dans le sol par le dieu se transforme en végétal), que nous avons déjà pu comparer à l'iconographie d'Ivriz. L'aigle, l'épi de blé et la grappe de vigne se retrouvent d'ailleurs au IV^{ème} siècle dans l'iconographie du Ba'al de Tarse et du Ba'al de Gazur (Gaziura)¹⁸³⁵. De même, la figure de Santa, « dieu typiquement louvito-cilicien de haut rang » dont le culte est bien attesté dans nos textes, deviendra la figure centrale de Tarse, cité considérée comme « le point d'aboutissement d'un syncrétisme anatolico-syro-phénicien » à travers l'équation phénicien Melqart = grec et hellénistique Héraklès = louvite Sanda de Tarse = hittite Nergal¹⁸³⁶ (= d'ailleurs louvite *Marutika* i.e assyrien Marduk sur l'inscription d'ERKILET 1 du VIII^{ème} siècle).

6.1.5 Cappadoce et Karkemish : des influences idéologiques et religieuses.

Dès la plus haute époque, Karkemish apparaît comme une plaque-tournante qui diffuse les influences nord-syriennes, phéniciennes et araméennes vers les plateaux anatoliens. La dynastie des « Grands Rois », chassée par leur *tarwani* et installée en Melid,

¹⁸³¹ Litt. « étaient tes trafiquants » i.e « partenaires en trafic » ou « trafiquaient » donc « commerçaient ».

¹⁸³² Par exemple Bryce 2012, 68 et 71.

¹⁸³³ Par exemple Lebrun 1987a, 26.

¹⁸³⁴ *Idem*, 28-29 et n. 23.

¹⁸³⁵ Chuvin 1981, 313.

¹⁸³⁶ *Idem*, 29-32.

a probablement participé à la création des états plus ou moins vassaux de Gurgum et de Kummuh, et a contribué également à diffuser ces influences vers la Cappadoce et les hauts-plateaux occidentaux. Par exemple, la Phrygie a été aux IX^{ème} et VIII^{ème} siècles en contacts étroits avec Karkemish : les panneaux d'ivoire en forme de chevaux de Gordion datant du IX^{ème} siècle sont des importations de Karkemish¹⁸³⁷ et l'importante coalition antiassyrienne qui a réuni Midas et Pisiri de Karkemish en 717 présuppose des ambassades et des contacts préalables.

La Cappadoce doit probablement à Karkemish ou indirectement à la dynastie karkemishéenne de Malatya plusieurs apports dans l'idéologie politique, comme le titre *tarwani*, mais aussi dans le domaine religieux. Les figures comme Kubaba (en particulier avec l'épithète « de Karkemish », comme à SULTANHAN), Nikaruha et peut-être le dieu-lune du Harran sont probablement à voir comme des importations de Karkemish. Kubaba et Nikaruha ne font d'ailleurs pas parties *stricto sensu* des panthéons cappadociens tels qu'ils apparaissent dans les listes divines de Ciftlik et de Kululu, Hebat, Sarruma et Runtiya conservant leur prééminence, mais les deux divinités apparaissent bien dans les formules d'imprécation. De même, la figure du « chien de Kubaba » de KULULU 1 fait écho aux « chiens de Nikarawa » de KARKEMISH A 6. Sur les trois « villes saintes » qui figurent dans notre corpus, deux au moins sont nord-syriennes, Harran, centre du culte du dieu-lune, et Karkemish, centre de celui de Kubaba. La troisième, Harmana, pourrait également se situer dans cette région, si l'on compare la figure d'« Alasuwa de la ville d'Harmana » citée à KULULU 5 au « dieu de la ville d'Harmana » de l'inscription KARKAMIS A 15 b. Ces différentes figures n'ont à ce jour aucun autre équivalent dans le monde néo-hittite.

6.2 Une deuxième koiné : la Cappadoce, la Phrygie et l'Urartu.

6.2.1 Comparaisons générales : six grands traits communs.

Ces trois ensembles régionaux, dont les liens étroits et très divers (diplomatiques, politiques et géopolitiques, commerciaux, culturels et religieux) sont bien attestés et feront l'objet de quelques développements plus précis dans les sections 1 (Cappadoce et Urartu) et 2 (Cappadoce et Phrygie) ci-dessous, partagent au moins six grands traits communs qui sont au fondement de cette *koiné*.

Tout d'abord, les Proto-Phrygiens et dans une moindre mesure les populations urartéennes du Naïri sont deux peuples qui se sont mêlés aux populations louvites et hourrites locales. Ils ont ainsi intégré tous deux de très nombreux héritages techniques, culturels et religieux hittites impériaux et hittites-louvites. Un bon exemple est ici l'écriture. Le hiéroglyphe louvite REX et le principe de la lecture / écriture en boustrophédon sont réemployés par les Phrygiens, qui d'ailleurs semblaient s'entraîner à la copie de hiéroglyphes via des exercices rupestres (voir les exemples de graffiti phrygiens et louvites, gravés les uns à côté des autres à Gordion)¹⁸³⁸. L'écriture hiéroglyphique urartéenne, attestée sur des fragments de céramiques, une plaque de bronze et même une tablette d'argile, est elle-même en grande partie empruntée aux Louvites, avec certains signes exactement identiques¹⁸³⁹. Un autre exemple résiderait dans l'utilisation intensive et

¹⁸³⁷ Prayon et Wittke 2004, 124. Voir aussi Orthmann 2004, 463 (« un commerce d'objets de luxe entre les élites locales »).

¹⁸³⁸ Sur ces aspects, voir Wittke 2007, 340-341, et Roller *ibid*, 210-211.

¹⁸³⁹ Zimansky *OHAA*, 550.

la grande maîtrise des techniques rupestres, commune à nos trois espaces dans les fortifications comme dans les mentalités et l'art religieux ou funéraires. Par exemple, M.J. Mellink soutenait déjà que les sanctuaires rupestres phrygiens n'étaient pas « d'origine phrygienne », mais bien plutôt « une adaptation phrygienne d'un fond culturel hittite impérial et hittite-louvite »¹⁸⁴⁰, reprenant ainsi les principes du trône rupestre (siège des divinités montagnes dans les traditions hittites impériales, trône accueillant les idoles de la Grande Mère lors des fêtes phrygiennes¹⁸⁴¹) ou des marches taillées dans la roche menant à une plate-forme, parfois avec inscription et/ou idole rupestre associée (comparer alors plusieurs aménagements de Midas City avec les structures identiques de Kızıldağ et d'Ivriz, autour du petit relief).

Vokert Haas a également bien démontré que beaucoup d'anciens sanctuaires hittites ont continué à exister durant la période phrygienne comme Beyköy, Kalehisar, Pazarlı ou même probablement Gavürkalesi¹⁸⁴². Et le sanctuaire de Yazılıkaya a certainement lui aussi contribué à influencer à la fois les pratiques rupestres mais aussi l'iconographie anthropomorphe de la Grande Mère phrygienne, que beaucoup d'auteurs présentent comme étant calquée sur la Kubaba de Karkemish, mais qui dérive également selon nous de la figure impériale puis néo-hittite d'Hebat (voir par exemple la statue de Cybele de Boğazköy). Phrygiens et Urartéens s'inscrivent donc, dès l'origine des peuplements respectifs, dans un substrat hittite-louvite.

Deuxièmement, les trois espaces partagent une même culture de la vigne et des vignobles. L'aspect a suffisamment été démontré pour la Cappadoce. L'Urartu correspond en partie à l'Arménie, considérée comme étant une des régions d'origine de la viticulture¹⁸⁴³. Un toponyme à priori non-urartéen désignant l'Urartu, *Bianili* ou *Biainé*, dont le nom Van est dérivé, a récemment été interprété comme dérivant du hittite *wiyana*, « vin »¹⁸⁴⁴. On citera aussi les 360 cuves dégagées à Karmir Blur, montrant une impressionnante capacité de stockage d'environ 350 000 litres de vin¹⁸⁴⁵. Il est aussi possible que l'introduction de la vigne en Assyrie au cours du VIII^e siècle soit due à une influence urartéenne¹⁸⁴⁶. Le roi Ishpuini (vers 830-810) dit dans une inscription avoir « planté ces vignobles et ces vergers » et son fils et co-régent Menua décrit la construction de canaux d'irrigation pour des vergers et des vignes¹⁸⁴⁷. Concernant la Phrygie, citons Homère, qui montre dans son *Illiade* des liens diplomatiques existant entre Priam et les Phrygiens, et désigne le pays comme « la Phrygie des vignobles »¹⁸⁴⁸. On connaît en outre les liens mythologiques existant entre Midas de Phrygie et Silène, le savant (et volontier aviné) précepteur de Dionysos, l'épisode de la rencontre en Phrygie entre Dionysos et Cybèle, qui initie le jeune dieu à son culte à mystères, de même que l'importance de la Phrygie et de la Lydie dans les *Bacchantes* d'Euripide («*heureux l'homme qui pratique les orgies de Kybele, Grande Mère, et qui brandit le thyrses, s'orne d'un bandeau de lierre,*

¹⁸⁴⁰ Mellink 1979.

¹⁸⁴¹ Dans une même symbolique, voir aussi les sommets montagneux comme étant des trônes pour Kubaba dans plusieurs textes hittites (Haas 1994, 409).

¹⁸⁴² Haas 2002, 110.

¹⁸⁴³ Alexis Lichine par exemple.

¹⁸⁴⁴ Petrosyan 2009, 65.

¹⁸⁴⁵ Radner *OHAA*, 743. Voir aussi Huot 2004, 133, pour des structures comparables mises au jour à Kef Kalesi, Kayalı Dere, Altıntepe et Haftavan.

¹⁸⁴⁶ *Idem*, qui cite Stronach 1995.

¹⁸⁴⁷ Belli 1997 et 1999.

¹⁸⁴⁸ *Illiade* 3.184f. Voir aussi Mac Mahon, 2011, p. 19.

pour servir Dionysos [...] Bromios, Dieu, fils de Dieu, Dionysos, ramenez-le des montagnes de Phrygie sur les places de l'Hellade » ou encore « alors qu'on se rue par les monts de la Phrygie, dans les montagnes de la Lydie, quand c'est Bromios qui nous mène »¹⁸⁴⁹). D'après certains auteurs, Pausanias par exemple, Midas aurait capturé Silène après l'avoir fait boire à une source appelée « Source de Midas », à laquelle le souverain phrygien aurait mélangé du vin.

Troisième grand trait commun, la domestication et l'élevage des chevaux, là encore bien attesté dans nos trois espaces. Les « chevaux urartéens » sont fréquemment mentionnés pour leurs remarquables qualités dans les sources assyriennes et on voit Salmanasar III créer un nouveau corps d'élite dans son armée, inspiré de la cavalerie urartéenne¹⁸⁵⁰. L'élevage des chevaux, avec pâturages de plaine et d'altitude, convient particulièrement bien aux paysages cappadociens comme urartéens¹⁸⁵¹. L'iconographie et l'équipement équestres occupent aussi une place de choix dans les productions urartéennes, comme le montrent la tête de cheval finement ciselé de Karmir Blur (qui ornait probablement l'extrémité d'un timon), la stèle de Van (char vide tiré par deux chevaux qui sautent par-dessus un ennemi criblé de flèches, sur les modèles nord-syriens), les mors de type « brisé » et de très nombreux ornements de harnais (plaques frontales, disques, oeillères...), dont plusieurs sont inscrits aux noms des souverains Ishpuini, Menua et Sarduri¹⁸⁵². En Phrygie, citons à nouveau Homère, qui à propos des Phrygiens parle de « leurs grands troupeaux de chevaux »¹⁸⁵³. Le cheval figure d'ailleurs sur plusieurs fragments de céramiques de Gordion et peut-être sur une des orthostates d'inspiration – et probablement de facture – louvite que Midas a commandé pour l'entrée monumentale de sa cité¹⁸⁵⁴. Dans un large cadre centre et sud-anatolien et sur un temps long, les équidés occupent globalement une place majeure, dans le commerce international et les différentes armées (par exemple parmi les alliés des Troyens les Paphlagoniens « [...] du pays des mules sauvages » ou Asios « que de puissants coursiers à la robe de feu amènent d'Arishé »¹⁸⁵⁵), et dans certaines grandes figures divines (Kakasbos en Pisidie et en Lydie, avec certains dérivés et épithètes clairement louvites, comme Trikasbos ou « Kakasbos *kursanti* » ; Asbamaïos en Tyanitide).

Quatrièmement, tous ces espaces sont célèbres à l'âge du fer pour leur excellence dans la métallurgie et son artisanat, ce que l'archéologie a bien confirmé. Les exemples sont nombreux en Cappadoce, en Phrygie (les objets des tumuli notamment) comme en Urartu (l'armement de bronze et de fer d'Altintepe, les 600 objets de fer découverts à Toprakale, le grand candélabre de fer ou encore les haches, fourche, faucilles et houes en fer ou en bronze de Karmir Blur, les grands chaudrons de cuivre ou de bronze montés sur trépieds, que l'Urartu exporte en Phrygie et en Grèce, à Chypres et même jusqu'en Etrurie...)¹⁸⁵⁶. Le géographe Strabon indique que « la richesse de Midas [de Phrygie] provenait

¹⁸⁴⁹ Euripide, *Bacchantes*. Voir Jaccotet in Grégoire éd., *Les Bacchantes*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 65-150.

¹⁸⁵⁰ Radner *ibid.*, 742.

¹⁸⁵¹ Huot *ibid.*

¹⁸⁵² *Idem*, 147-148.

¹⁸⁵³ *Illiade*, *ibid.*

¹⁸⁵⁴ Inv. S 79 : « *Orthostat mit Stier- oder Pferdehinterteil* » pour Sams 1989, repris par Kelp 2004, 296, *Abb.* 3.

¹⁸⁵⁵ Plusieurs éléments semblent nous ramener ici au cheval : Asios, du toponyme hitt. Assuwa pour Watkins mais potentiellement dérivable du louv. *asu(wa)*-, « cheval » ; Arishé, à rapprocher selon nous du lyc. *esbe*, « cheval », lui-même dérivé du louv. *asu(wa)*- (Lebrun 2015).

¹⁸⁵⁶ Par exemple Huot *op. cit.*, 143-144.

des mines du mont Bermius »¹⁸⁵⁷, attestant ainsi l'existence en Phrygie d'importantes mines, certaines étant peut-être des mines d'or si on pense au fameux « don de Midas » et au célèbre Pactole dans la mythologie¹⁸⁵⁸. Un « Midas », « roi mygdonien » et fils de Cybèle, passe également pour avoir découvert le plomb noir et blanc¹⁸⁵⁹. L'Urartu est aussi souvent décrit comme « une société minière ». Les vastes gisements de cuivre d'Erzurum, d'Erzincan et de Musasir supposent l'existence de villages ou de villes de mineurs et d'artisans-métallurgistes, tout à fait similaires à ceux attestés en Cappadoce (Bolkardağ et Aladağ surtout) dont nous avons déjà parlé précédemment. A ce propos, on tentera d'isoler plus loin les mouvements de certains de ces produits, comme les ceintures de bronze, les fibules, la vaisselle de luxe ou les attaches de chaudrons, dont l'artisanat et les techniques originelles seraient, pour beaucoup d'écoles, issus d'Anatolie centrale et méridionale même, donc du Tabal et de la Cappadoce en général¹⁸⁶⁰. Au passage, mentionnons également la probable utilisation conséquente d'outils de fer par les maçons et sculpteurs cappadociens (tabaliens, tuwanéens et mélidéens), phrygiens et urartéens, qui tous ont modelé des roches particulièrement dures comme le basalte, l'andésite, la trachyte ou l'ignimbrite.

Avant-dernier point, les états cappadociens, seuls états anatoliens à échapper à « l'impérialisation » urartéenne – comme d'ailleurs à une véritable « provincialisation » assyrienne -¹⁸⁶¹, de par leurs situations d' « états-tampons » mais aussi de carrefour commercial entre Phrygie, Urartu et Assyrie, ont recherché et conclu tout au long du VIIIème siècle des alliances assez fortes avec le pôle de puissance occidental phrygien comme avec le pôle oriental urartéen. Ces coalitions ont déjà été étudiées partie I. Nous les mentionnons à nouveau et les complétons dans les sections 1 et 2 ci-dessous.

Enfin et c'est probablement là le fait le plus remarquable, les trois espaces semblent montrer les mêmes évolutions et mutations quant aux structures, aux images et aux langages du pouvoir, observables dans une période s'étendant entre le Xème siècle et la fin du IXème. Comme on l'a vu, la Cappadoce passe durant cette époque d'un pouvoir assez traditionnellement éclaté en une petite trentaine de cités-Etats et principautés, mais déjà probablement unifiée par un roi sinon de position hégémonique en tous cas au rôle « confédérant », à une quinzaine, certaines entités étant particulièrement riches et puissantes, mais l'ensemble demeurant toujours contrôlé par un roi prééminent, alors « Grand Roi ». Deux éléments principaux peuvent expliquer ce mélange de permanences et de mutations :

- d'un côté un héritage existant et entretenu, maintenu sur un temps long, celui de la permanence durable en Cappadoce centrale de cités-Etats semi-autonomes, durant certaines périodes fédérées par un roi autochtone supérieur ou dominée par une autorité étrangère, et ce dès les tous débuts de l'Ancien Royaume hittite jusqu'à l'empire hittite, et de l'âge du fer jusqu'aux périodes achéménide, hellénistique et même romaine, voire byzantine. Cet héritage explique à la fois un certain éclatement des pouvoirs et des territoires, mais aussi, si l'on prend en compte la mémoire intensément entretenue des « Grands Rois » hittites, les prétentions au pouvoir suprême de certains personnages (les

¹⁸⁵⁷ Strabon *Géographie* XIV, 28.

¹⁸⁵⁸ Par exemple Hygin ou Virgile

¹⁸⁵⁹ Hygin, *Fables*, n° 274.

¹⁸⁶⁰ Ne citons ici que Nieling ou encore Orthmann, 2004, resp. 310 et 460.

¹⁸⁶¹ Contrairement au Melid, à Gurgum et à la Commagène, tous fortement atteints par les campagnes et les tributs et / ou même purement annexés à l'Urartu ou à l'Assyrie.

Tuwati, le « Grand Roi » Wasusarma), selon une structure hiérarchique « Grand Roi » >> « Roi » et *tarwani* >> *tapariyali* et *hazianu* >> etc...

- de l'autre un « évènement historique » fondamental (ou une série d'évènements), qui est l'expansion assyrienne, à laquelle on peut ajouter les pressions urartéennes et des migrations phrygiennes. Sarah Melville explique ainsi l'évolution dont nous parlons : d'abord les menaces de Salmanasar III, de Menua puis d'Arghisti Ier, qui auraient contribué à créer une cohésion plus forte entre les diverses entités territoriales, et dans la période suivante un espace tabalien, alors fortement convoité et contesté, qui voit justement ses rois et élites monter en puissance, alors que les compétitions entre eux deviennent plus intenses¹⁸⁶². Par exemple, le fait de payer tribut peut avoir comme conséquence pour un état de placer plus de pouvoir dans les mains de l'élite locale, d'où l'émergence à cette époque de personnages politiques nouveaux et de nouvelles compétitions¹⁸⁶³. La politique extérieure de l'Assyrie est donc bien en partie responsable des ruptures et innovations au sein des structures géopolitiques, politiques et idéologiques.

Or sachant tout cela, on observe une même évolution pour l'Urartu, qui reste du XIII^{ème} à la fin du X^{ème} siècle un univers fait de petites principautés fragmentées, à priori indépendantes entre elles et plus ou moins sujettes au roi d'Assyrie (voir par exemple les « 51 cités » et les « 8 pays » conquis par Salmanasar Ier à la suite d'une révolte de l'Uruatri/Urartu¹⁸⁶⁴) où le nomadisme subsiste, mais qui autour de 832 et face aux conquêtes d'Adad ninari II (autour de 900), se transforme, unifié par un roi de la cité de Tushpa, Sarduri I¹⁸⁶⁵. Ensuite s'enchaîneront les affrontements militaires avec l'Assyrie mais aussi une expansion urartéenne « impériale », l'Urartu calquant son organisation sur celle de l'empire assyrien et ses officiels empruntant des titres assyriens¹⁸⁶⁶. Mais les souverains du VIII^{ème} siècle ont certainement emprunté au Melid et probablement au Tabal certains traits idéologiques comme nous allons le voir, et les « gouverneurs » urartéens comme les élites locales conservaient malgré tout un très haut degré d'autonomie au sein de cet « empire ».

De même, du XII^{ème} siècle jusqu'à la fin du IX^{ème} siècle, les Phrygiens, organisés sous forme d'états tribaux dans leur origine proto-phrygienne, vont dans la région de Gordion et durant la transition âge du bronze / âge du fer se structurer en principautés. Aux X^{ème} et IX^{ème} siècles, ces principautés sont plus ou moins fédérées, sous la forme d'un « état oligarchique » (A.M. Wittke), peut-être sous l'autorité d'un « souverain » ou d'un personnage prééminent (voir le grand tumulus W, correspondant à un roi du IX^{ème} siècle). Par la suite et ici encore en lien probable avec l'expansion assyrienne (la destruction de Gordion est peut-être attribuable à Adad Ninari III)¹⁸⁶⁷, la Phrygie devient au VIII^{ème} siècle un assez grand « royaume » avec dans la dernière moitié du siècle Gordios et Midas comme figures clairement supérieures et fédératrices, et Gordion comme centre politique. On peut reprendre ici les mots de Garance Fiedler, qui font écho aux structures cappadociennes : « il apparaît nettement que les Muskis sont une mosaïque de tribus (une vingtaine), rassemblées à la fin du VIII^{ème} siècle sous un roi unique, Mita ;

¹⁸⁶² Melville 2010, 99-100.

¹⁸⁶³ Brown 1986, 114-115, cité par Melville 2010, 92.

¹⁸⁶⁴ *RIMA* 1 : 183.

¹⁸⁶⁵ Voir Bryce 2012, 189-191 pour une description claire de ces évolutions politiques et géopolitiques. Voir aussi Zimansky 1985.

¹⁸⁶⁶ Radner *OHAA*, 748.

¹⁸⁶⁷ La période de destruction / reconstruction du complexe palatial de Gordion est désormais située entre 830 et 800.

cette union semble être la première de leur histoire »¹⁸⁶⁸. Toutefois et contrairement à l'Urartu et à l'Assyrie, cette entité politique riche et brillante n'a jamais eu aucune volonté impériale ou expansionniste¹⁸⁶⁹. En l'absence de liste et de titulature phrygienne claires, en l'absence même de statues royales, d'inscriptions publiques ou de projets urbains d'envergure, il semble assez clair là encore que les élites locales devaient conserver une certaine autonomie, sous l'autorité d'un souverain toutefois clairement ressenti comme prééminent, dictant notamment la politique étrangère.

Dans les trois cas et pour synthétiser, la politique étrangère assyrienne a eu un impact important, mais les trois espaces montrent du XII^e siècle une construction et des évolutions territoriales très similaires. Seul l'un d'entre eux, la Cappadoce, montre une évolution et des structures traçables sur une très longue temporalité et une importante période sous la domination de « Grands Rois ». L'organisation anatolienne durable en cités-Etats indépendantes ou semi-autonomes, les structures impériales hittites (et la royauté hurrite mitanienne concernant l'Urartu) mais aussi sans doute les idéologies politiques tabaliennes et mélidéennes pourraient-elles avoir en partie fondé puis influencé les constructions des états phrygien et urartéen ? Nous le pensons.

6.2.2 La Cappadoce et l'Urartu : des contacts périodiques mais réels.

Du point de vue politique, Tabal et Urtartu ont bien été à plusieurs reprises en confrontation, et donc en contacts. A deux reprises, des rois urartéens ont pénétré en Tabal et pris tribut : en 783 Arghisti Ier, entrant dans ce qu'il appelle le « pays de Tuate » ou « des fils de Tuate », en même temps qu'en Melid (sous le roi Satiruntiya probablement), et environ un siècle plus tard Rusa II, qui mentionne le Tabal, le Melid et la Commagène dans la liste de ses déportés¹⁸⁷⁰. Le Melid paye tribut dès Menua (autour de 800), puis à nouveau sous Sarduri II (vers 746, avec Kummuh) et enfin sous Rusa II. Ces « premiers contacts », via tributs, déportés et échanges commerciaux, se font donc tout au long du VIII^e siècle jusque dans la première moitié du VII^e siècle.

Des alliances entre états louvites ou nord-syriens et l'Urartu sont aussi attestées, en 743 (coalition réunissant Urartu, Arpad et probablement des principautés centre et sud-anatoliennes, car défaite par Tiglat phalezar III à Kummuh) puis en 713 (Ambari du Tabal établis des contacts diplomatiques avec Midas de Phrygie et Rusa Ier d'Urartu, dans le projet commun d'envahir Que, avec d'ailleurs d'autres « rois tabaliens »). C'est sans doute pour entraîner ou sceller cette alliance qu'Ambari a fait parvenir des cadeaux tabaliens luxueux en Urartu, dont des coupes avec des anses d'or, des brûles-parfums et des encensoirs en argent, que décrira plus tard Sargon II lors de sa prise de Musasir. Un autre épisode illustre les rapports cordiaux existant entre l'Urartu et le Tabal : autour de 713, les Tabaliens de Nikkur (Zagros du nord), déportés sous Sargon II (SAA 15, 54), parviennent pour leur grande majorité à fuir cette région mal contrôlée par l'Assyrie et à regagner la

¹⁸⁶⁸ Fiedler 2005,

¹⁸⁶⁹ Wittke parle même « d'acculturation pacifique ». Pour un excellent tableau de ces évolutions, voir Wittke 2007, en particulier la conclusion pages 343-344 (page 338 pour la citation). Sur toutes les nouvelles questions de chronologie phrygienne, voir aussi Strobbel 2004, 259-284. Su

¹⁸⁷⁰ Voir Strobbel 2004 : « Tarquni, Etiuni (*Améniens*), Tabal, Qairanu, Hate (i.e *le Hatti*, donc Melid et Kummuh pour Strobbel), Muski et Siluquni (*Suluqu*) ».

Cappadoce via l'Urartu. Les souverains Rusa Ier et Ambari, alors alliés, auraient peut-être aidé à organiser leur fuite¹⁸⁷¹.

Les contacts entre Tabal et Urartu sont aussi techniques et commerciaux. Malgré les difficultés des différents spécialistes pour isoler les directions des influences et des échanges, quelques logiques et circuits d'échanges des VIII^{ème} et VII^{ème} siècles peuvent être identifiés pour certains objets et sommairement synthétisés comme suit.

1° Les ceintures (comme celles portées en Syrie du Nord ou à Sam'al mais aussi par Warpalawas de Tuwana à Ivriz et à Bor ; voir aussi le modèle en bronze du tumulus de Kaynarça, contemporaines de et identiques aux ceintures urartéennes de Samtawro et de Saragedjo), certains textiles, la plupart des fibules¹⁸⁷², mais aussi des matières premières (l'étain par exemple, peu présent à l'état naturel en Urartu) et certaines techniques de travail des métaux vont du Tabal, du Melid et secondairement, sans doute, de la Phrygie, vers l'Urartu¹⁸⁷³. Le royaume de Malatya mais aussi le Tabal de Tuwati et de Wasusarma ou Tuwana sous Warpalawa II sont des bons candidats pour être les zones originelles ou participant de ces industries. Il pourrait en aller de même pour les fameuses attaches de chaudrons, peut-être d'origine anatolienne, ou de certains vêtements urartéens, que Jan Nieling interprète comme des « cadeaux diplomatiques » offerts par les Etats néo-hittites¹⁸⁷⁴.

2° En sens inverse, des objets en bronze dont les célèbres chaudrons monumentaux et plusieurs motifs iconographiques (sur céramiques et sur textile, comme par exemple sur les manteaux de Warpalawa ou sur la céramique de la Cappadoce méridionale, bien qu'ils puissent aussi être considérés comme des motifs assyriens ; voir planche comparative I, 1, motifs 3 et 14), les phiales à ombilic également (relief de Kizildag¹⁸⁷⁵, tumulus de Kaynarça à nouveau) sont probablement importés par la Cappadoce et vont jusqu'en Phrygie (chaudrons du grand tumulus de Gordion), à Chypres, jusqu'à Olympie et, pour les attaches de chaudrons, à Delphes¹⁸⁷⁶.

Quoiqu'il en soit, tous ces produits font bien parties de la *koiné* et d'une mode générale, propre aux souverains et aux élites. Il est certes difficile de déterminer avec précision le degrés de compétence des artisans tabaliens, comme le rappelle Summers¹⁸⁷⁷, mais attention au phrygo-centrisme ou à l'urarto-centrisme ! Il est ainsi probable que les fibules cappadociennes et la vaisselle des tumuli de Tyana et d'Eregli sont des productions locales¹⁸⁷⁸.

Dans le domaine technique, il est difficile de savoir si les techniques architecturales, hydrauliques et rupestres sont d'origine assyrienne ou louvite¹⁸⁷⁹. Les Urartéens sont passés maîtres dans l'art de l'inscription rupestre et dans celui des fortifications et des

¹⁸⁷¹ Zadok 2010, 422-423. Voir aussi Zehnder 2005, 130.

¹⁸⁷² Salvini (1995), Wartke (1990) ou encore Muscarella (1981 et 1984) ont bien démontré dans leurs études l'origine anatolienne des fibules urartéennes.

¹⁸⁷³ Nieling, 2004. *Abb.* 12 à 15.

¹⁸⁷⁴ *Idem*, 310.

¹⁸⁷⁵ Freu, 2012, p. 35.

¹⁸⁷⁶ Akurgal, 1969, p. 197 à 205 notamment. Voir aussi Huot, 2004, p. 143 et 144, Salvini, 1995, p. 98 et surtout Braun-Holzinger / Rehm, 2005.

¹⁸⁷⁷ Summers 1994, 250.

¹⁸⁷⁸ A propos des fibules de Porsuk, voir Patrier 2015. Sur les objets du tumulus de Kaynarça, voir Crespin 1999, 69 : « ces objets du tumulus semblent avoir été produits sur des sites locaux ».

¹⁸⁷⁹ Par exemple Novak 2004, 302. Autre exemple pris par l'auteur, les salles hypostyles urartéennes, dont l'origine est peut-être à rechercher dans les structures similaires de l'empire hittite.

chambres funéraires taillées dans des roches comme on l'a dit très dures¹⁸⁸⁰. De même, les murs du temple carré d'Altintepe mesurent plus de 4 m d'épaisseur, pour un naos très restreint d'environ 5 m de côté, ce qui rappelle certains aménagements d'Hattusha ou de Gavür Kalesi. Ils éprouvaient visiblement, comme les Phrygiens, les Hittites et les Cappadociens, des sentiments religieux forts face à l'émément lithique. La question des influences et des techniques des écoles tabaliennes et mélidéennes peut être posée ici.

Dans le domaine religieux, l'Urartu doit une grande partie de son panthéon – comme son langage et son anthroponymie d'ailleurs – aux Hourrites (par exemple le dieu de l'orage Tesheiba = Teshub, le dieu-soleil Shiuini = hitt. Šiuš, palaï. Tiyaz, louv. Tiwad, futur carien Sinuri¹⁸⁸¹). D'autres dieux hittites (Arma) et louvites (Pirwa) sont également attestés dans des toponymes urartéens et arméniens, indiquant l'existence de cultes pré-urartéens¹⁸⁸². L'iconographie du dieu de l'orage hourrite Tesheiba (objets de Kazbegi par exemple) est bien calquée sur celle des dieux de l'orage anatolien et nord-syrien : le foudre, le taureau comme animal totémique, la tiare à trois étages de cornes. On peut se demander l'impact qu'a pu avoir la figure du dieu de l'orage tabalien et mélidéen sur cette iconographie. Les fondements religieux hittites-louvites et hourrites étaient si importants que les souverains sont allés chercher « leur » divinité tutélaire et royale Haldi « à l'étranger », dans le petit état-tampon de Musasir, au cours d'un véritable « voyage cultuel ». Ce dieu est lui très semblable à Assur, et son iconographie, d'après la fresque d'Erebuni, particulièrement assyrisante.

Dans le domaine idéologique et dans la propagande royale, si les textes urartéens sont rédigés dans des formules très proches de celles des annales assyriennes, notamment sous Sarduri I (autour de 840), d'autres clauses et d'autres thèmes évoquent aussi clairement des topoi louvites anatoliens, surtout cappadociens et mélidéens. La geste agraire de la plantations de vergers et de vignobles, si courante dans les textes cappadociens, se retrouve chez Ishpuini (« Ispuini, fils de Sarduri, a planté ces vignobles et ces vergers »), Menua ou Arghisti Ier. Sur l'inscription royale retrouvée à Argishtihinili, ce dernier souverain proclame : « la terre était déserte, personne n'avait construit, j'ai fait dériver du fleuve quatre canaux, j'ai planté des vignes et des vergers, j'ai fait des exploits héroïques. Arghisti, fils de Menua, roi puissant, roi grand, roi du pays de Bianili, seigneur de la ville de Tushpa »¹⁸⁸³. Les topoi du territoire « désert » ou « ravagé », du dépassement des prédécesseurs et de la geste agraire, de même que les titres et épithètes (« roi grand », « seigneur de la ville de X »), sont bien plus proches des sources anatoliennes, en particulier cappadociennes, que des textes assyriens. Il en va de même pour la clause « lorsque Haldi me donna la royauté, je m'assis sur le trône paternel », très fréquente dans les annales urartéennes du VIII^{ème} siècle et qui rappelle le « Tarhunza [et le dieu X ou « les dieux »] m'a assis / m'a donné / sur / le trône paternel » louvite, comme à MARASH 1 (« les dieux paternels m'aimaient, et ils m'ont installé sur le trône de mon père » § 2)

On signalera enfin l'existence dans la dynastie royale urartéenne de l'anthroponyme Rusa, porté par deux souverains (Rusa Ier autour de 720, et Rusa II au début du VII^{ème}

¹⁸⁸⁰ Harmansah *OHAA*, 641. Voir aussi Zimansky 1985.

¹⁸⁸¹ D'après Petrosyan 2009, 64, Siwini serait un dieu propre aux populations locales hittites pré-urartéennes, intégré par les Urartéens dans leur panthéon.

¹⁸⁸² Petrosyan *ibid*, 69-70.

¹⁸⁸³ Huot 2004, 135.

siècle) et dont Zsolst Simon a démontré l'origine louvite¹⁸⁸⁴. Il correspondrait au nom du dieu-cerf louvite Runtiya, la meilleure forme étant celle figurant sur l'inscription de KARATEPE 1 § 40, *Runza*. Cet élément montre ainsi que les Urtartéens s'intéressaient de près à la culture écrite louvite et qu'ils considéraient bien la langue et l'écriture louvites comme une *Prestigesprache*, comme certains souverains araméens de Sam'al¹⁸⁸⁵. Les trois espaces dans lesquels les anthroponymes construits sur le théonyme Kurunta / Runta (Kurti, Runtiya, Ruwa, Ruwata...) sont les mieux attestés sont Malatya, la Cappadoce septentrionale et le royaume de Kummuh. C'est probablement d'une de ses régions, sans doute Malatya ou Kummuh, que proviendrait selon nous l'emprunt onomastique.

Citons enfin les « inscriptions » d'Altintepe¹⁸⁸⁶, très loin puisque à l'extrême périphérie nord-ouest de l'Anatolie, en territoire urartéen mais en contact potentiel avec les populations louvites du Tabal du Nord et du Melid septentrional, qui se présentent sous la forme d'ostraka listant les contenus de la vaisselle retrouvée sur le site, sur des bords, des cols ou des panses de pithoi urartéens et des fragments de céramique. Combinaison unique à ce jour, les textes sont rédigés en langue et avec des unités de mesure urartéennes, mais en hiéroglyphes louvites¹⁸⁸⁷. Ces sources semblent indiquer la présence probable ici d'un scribe de culture et de langue louvites. D'après F. Giusfredi, il s'agirait d'un scribe louvite en contact avec une administration urartéenne ou en tous cas d'une administration locale sous forte influence urartéenne¹⁸⁸⁸. Les mesures sont chiffrées en *abarku* et en *turuza/turaza* (en urartéen cunéiforme *aqarqi* et *terusi*), avec la précision en louvite « *turupi aruza* », « j'ai mesuré le contenu [suivant] : etc... »¹⁸⁸⁹. Il y a bien semblait-il dans cette région un réel mélange entre Louvites et Urtartéens.

Quoiqu'il en soit, ces ostraka « syncrétiques », ajoutés aux différents cadeaux, ambassades et échanges cités plus haut, indiquent bien des contacts culturels, diplomatiques et commerciaux entre l'Urtartu et la Cappadoce. Des liens religieux et idéologiques sont également perceptibles.

6.2.3 La Cappadoce et la Phrygie : des liens multiples et des interactions profondes.

Les liens et les alliances politiques entre les états cappadociens et la Phrygie sont nombreux et bien établis. A.M. Wittke insiste sur les « contacts pacifiques et diplomatiques entretenus par les Phrygiens avec les éléments grecs et avec les Néo-Hittites »¹⁸⁹⁰. W. Orthmann parle de « liens [...] évidents » entre Phrygie et monde néo-hittite, mais se pose aussi une question centrale pour notre sujet, qui est de savoir si les influences néo-hittites en Phrygie viennent de Karkemish ou, justement, du Tabal¹⁸⁹¹. Quoiqu'il en soit, les recherches de contacts et les alliances conclues dans une logique anti-assyrienne sont au VIII^{ème} siècle bien plus nombreuses que celles existant entre la

¹⁸⁸⁴ Simon 2008, 107-108.

¹⁸⁸⁵ *Idem*, 108.

¹⁸⁸⁶ Hawkins *CHLI*, 588-590. Le site, dont le nom turc signifie « colline d'or », montre un palais, près d'un temple carré, et a livré des offrandes (six pointes de lance en bronze, quatre masses d'armes, en bronze et en fer, et des pointes de flèches en fer), retrouvées devant un socle qui supportait probablement une statue de culte. Le site fut abandonné à la fin du VII^{ème} ou au début du VI^{ème} siècle (Huot, 2004, p. 138-139).

¹⁸⁸⁷ Giusfredi, 2010, p. 174. Voir aussi Yakubovich, 2011, p. 543 : les hiéroglyphes de ces *ostraka* ont entraîné la réévaluation de plusieurs signes, et montré beaucoup de connexions entre le louvite des longues inscriptions et celui des textes cunéiformes.

¹⁸⁸⁸ Giusfredi *ibid*, 235-236.

¹⁸⁸⁹ Laroche 1973, 55-61.

¹⁸⁹⁰ Wittke 2007, 339.

¹⁸⁹¹ Orthmann 2004, 462.

Cappadoce, l'Urartu et les autres états néo-hittites anatoliens. Comme on a pu l'observer partie I, ces alliances sont immédiatement suivies d'interventions assyriennes directes et coûtent très souvent leurs trônes aux dirigeants tabaliens. Nous rappelons ici les principaux faits :

1) En 726, Hulli, installé sur le trône du Tabal par Tiglat phalazar III, est déposé et déporté par Salmanasar V, probablement parce que le roi tabalien a rompu son serment en recherchant l'alliance de Midas¹⁸⁹².

2) En 718, Kiyakiyas de Sinhutu est accusé d'avoir violé son serment de fidélité et de ne plus payer tribut à l'Assyrie, poussé vraisemblablement par Midas¹⁸⁹³. Il est déposé et déporté. Ses territoires sont donnés à Kurti d'Atuna¹⁸⁹⁴.

3) En 713, d'après les annales assyriennes, Ambari du Tabal « envoya des ambassades à Rusa d'Uartu et à Midas de Mushki, dans le but de s'emparer de mes territoires »¹⁸⁹⁵ (le royaume de Que probablement). Il est déposé et déporté en Assyrie. Sargon II dit avoir alors « dévasté le Tabal jusqu'à ses frontières les plus reculées » puis « placé mes fonctionnaires et gouverneurs à la tête du Tabal, qui désormais m'appartenait »¹⁸⁹⁶.

Peu après cet évènement et en lien probablement direct avec cette démonstration de force assyrienne, Kurti d'Atuna, qui avait rompu son serment et cessé de payer tribut en prêtant là encore allégeance à Midas, se retourne à nouveau vers l'Assyrie, envoie une ambassade en Médie qui renouvelle son serment de fidélité et paye à nouveau tribut¹⁸⁹⁷.

4) Autour de 710/709, les relations étroites entre Warpalawa II de Tuwana et Midas apparaissent clairement dans les sources assyriennes, notamment dans la lettre SAA I, 1, dans laquelle le gouverneur assyrien de Que stipule § E : « un messenger d'Urbala vint pour demander audience, aux côtés du messenger phrygien ». Les deux souverains ont également du jouer un rôle commun dans la capture de l'ambassade envoyée en Urartu par le roi Urikki de Que¹⁸⁹⁸.

5) Enfin, le changement d'attitude de Midas, qui désormais « a fait la paix avec nous » d'après Sargon II (SAA I, 1, § G), notamment face à la menace cimmérienne et parallèlement au déclin de l'Urartu, entraîne un recul de l'influence et des pressions assyriennes dans la région,

¹⁸⁹² Hypothèse, par exemple, de Weeden 2010, 42.

¹⁸⁹³ Hypothèse, par exemple, de Freu 2012, 135.

¹⁸⁹⁴ *ARAB* II § 7, 55, 137.

¹⁸⁹⁵ *Ibid*, 55. Voir aussi Freu 2012, 136 : « Malgré les « bienfaits » de Sargon à son égard Ambaris a écouté les sirènes de Mita de Muki et du roi d'Urartu, Rusa. Une telle alliance était un réel danger pour l'Assyrie. Une nouvelle intervention de Sargon en Tabal (713) a entraîné la déportation d'Ambaris et de sa famille [...] ».

¹⁸⁹⁶ Traduction de Fuchs 1994, 201-204.

¹⁸⁹⁷ Hawkins *CHLI*, 428 + n. 47.

¹⁸⁹⁸ Sur ces différentes affaires, voir Melville 2010, 98-99.

« libérant ainsi les royaumes tabaliens d'une pression « impériale » des trois puissances et peut-être même, pendant un temps, des incursions étrangères »¹⁸⁹⁹.

Sont ainsi attestés des contacts et des liens diplomatiques étroits entre d'une part la Phrygie de Midas, et d'autre part le Tabal (puis le Bit Burutash) d'Hulli et d'Ambari, la cité de Sinhutu de Kiyakiya, le royaume d'Atuna de Kurti et enfin celui de Tuwana sous Warpalawa II. Une « ambassade » est attestée sous Ambari, probablement envoyée à Gordion même. La pratique d'ambassades communes tuwano-phrygiennes, déléguées auprès du gouverneur assyrien de Que, est avérée sous Warpalawa II. Des contacts avec d'autres états néo-hittites sont également attestés sous le règne de Sargon II, mais de manière plus perlée : avec le Melid (10^{ème} *pâlu*) et avec Karkemish (5^{ème} *pâlu*). L'importante alliance entre Midas et Pisiri de Karkemish, qui coûtera là aussi son trône à Pisiri et entraînera la chute définitive de Karkemish, est datée de 717.

Deuxièmement, les toponymes « Tabal » (assy. KUR-*ta-ba-li*, , urart. *taplani-*, bibl. Tubal, louv. Sura ?) et « Phrygie » (assy. Muški, louv. Muska, bibl. Meshek) apparaissent quasi-systématiquement côte à côte dans des sources très diverses, qui s'étendent du VIIIème au VIème siècle.

1° Dans les documents assyriens datant de Sargon II (dernières années de son règne), en particulier dans l'expression « depuis le Tabal jusqu'aux Mushki »¹⁹⁰⁰,

2° Dans les sources bibliques : « Fils de Japhet : Gomer, Magog [*Lydie ?*], Madaï [*Médie*], Javan [*Ionie ?*], Tubal, Méshék et Tiras » ; « Javan, Tubal et Méshék trafiquaient avec toi [la cité phénicienne de Tyr] » ; « là sont Méshék, [puis] Tubal et toute sa multitude dont les sépultures sont autour de lui » ; dans la titulature du roi de Lydie Gygès « Gog, au pays de Magog, prince suprême de Méshék et de Tubal » ; « à Tarsis, Pout et Loud [Autre terme pour *Lydie ?*], Meshek, Tubal, Javan, et les îles lointaines »...¹⁹⁰¹.

A travers cette carte géographique mentale se dégage une sorte de *koiné* constituée du Tabal (probablement la Cappadoce en général), de la Phrygie (alors probablement au maximum de son expansion à la fin du VIIIème siècle avant qu'elle ne soit détruite par les Cimmériens au début du VIIème siècle et ne tombe aux mains de la Lydie de Gygès / *Gog*) et du Javan (probable Ionie, qui désignerait alors l'Asie Mineure dans son ensemble, c'est à dire Ionie, Aeolide, Meonie, Mysie et Troade + peut-être la Carie ?)¹⁹⁰².

Signalons ici un site tout à fait révélateur, bien que très modeste : celui de Kicikişla. Ce site, au bord de l'ancienne route reliant Tyana à Ikonium, a révélé des fragments de céramique *Middle or Late Phrygian ware*, de la *black-on-red ware* caractéristique de l'Anatolie du sud et du sud-ouest et enfin de la *Ionian ware*, dont un bol entier¹⁹⁰³. Ces objets sont datés du VIIème siècle et synthétisent tout à fait la situation, unissant en un même lieu influences phrygiennes, cappadociennes et sud-anatolienne, et enfin « grecques » (ioniennes ici). A cet ensemble régional cohérent s'ajoute enfin parfois Togarmah (Til garimmu, actuel Gürün, à l'origine en territoire mélidéen et immédiatement à l'est des territoires tabaliens), ville près de laquelle Sargon II trouve la mort.

¹⁸⁹⁹ *Idem*, 99-100

¹⁹⁰⁰ Récemment D'Alfonso *Fs Fales*, 181, qui cite Fuchs 1994, 87 et 313.

¹⁹⁰¹ Resp. *Genèse*, 10. 1 et 2, *Ezéchiel* 27 : 13 / 32 : 26-27 / 38 : 2-3, et *Isaïe*, 66 : 19

¹⁹⁰² Pour une géographie historique des différentes nations listées dans *Ezechiel*, qui confirment assez bien ce qui est dit ici sur Meshek / Meshech et Tubal, voir Ruthven 2003.

¹⁹⁰³ Zoroglu 1987, 149-153.

3° Probablement sur l'inscription hiéroglyphique louvite KARKAMISH A 6 §§ 5-7, (un *tarwani* renommé « d'un côté dans le Mizra [*Egypte*], et de l'autre côté en *475-*la* [*Urartu* ?], et d'un autre côté encore [...] dans le Musa [« *Lydie* »], le Mushka [*Phrygie*] et le Sura [*Tabal* ?] », si l'on valide l'équation de Zsolst Simon *Sura* = *Tabal* (voir partie I, 1.4.4, 3)¹⁹⁰⁴. D'après les recherches récentes de J.D. Hawkins, Musa correspondrait plus précisément à la Mysie classique, dont les peuples sont liés ethno-linguistiquement aux Méoniens, du nom originel Meion / Maion, hittite Masa (voir dans notre corpus l'anthroponyme Masauhrisa et le grand roi Hartapu, qui dit avoir « conquis le pays de Masa pour toujours »), les Masa étant ainsi les Proto-Lydiens¹⁹⁰⁵. Masa serait peut-être à la base du toponyme biblique Magog, constitué alors de *Ma-* + nom royal *Gog* (le Gugu assyrien, d'ailleurs à nouveau un anthroponyme louvite, Kuku(wa)). On retrouverait ici des associations géographiques conçue sur un double axe nord-sud (roi célèbre « d'Égypte jusqu'en Urartu », si on valide l'équation de Starke *475-*la* = *Urartu*) et ouest-est (« *Lydie* », probablement ici la *Lydie* + une partie de l'Asie mineure – *Phrygie* – *Tabal*).

4° Complétons ces trois tableaux par des éléments datant de la période achéménide, comme l'inscription de Darius à Béhistoun (« je devins le roi de [ces pays] : [...] l'Égypte, les pays au bord de la mer, la *Lydie*, les Grecs, la *Médie*, l'*Arménie*, la *Cappadoce*, la *Parthie* [...] », où l'on retrouve à nouveau l'association entre la *Grèce*, la *Lydie*, l'ex-*Urartu* (*Arménie* et *Parthie*) et la *Cappadoce*) ou l'intéressante précision apportée par Xénophon dans son *Anabase*, qui indique que le sud-ouest de la *Cappadoce* (la région appelée « *Cappadoce méridionale* » par les archéologues, qui correspond approximativement au royaume de *Tuwana* à son expansion territoriale maximale) appartient à une satrapie nommée... « *Grand Phrygie* » !

Ces quatre ensembles de documents semblent clairement illustrer les profonds liens territoriaux mais aussi commerciaux qui unissent *Phrygie*, *Cappadoce* (méridionale surtout) et même *Asie mineure* (*Lydie*, *Mysie* et *Méonie* en particulier). Cela indiquerait également pour la *Cappadoce* néo-hittite le passage d'une claire orientation méridionale, c'est à dire littorale et / ou orientale du XII^{ème} au IX^{ème} siècles, à une *Westorientation* générale aux VIII^{ème} et dans la première moitié du VII^{ème} siècles, pour reprendre le terme appliqué par Bergès et Nollé au royaume de *Tuwana*,¹⁹⁰⁶.

Concernant les possibles influences politiques et idéologiques, l'absence d'inscription phrygienne à caractère proprement « royal » ne permet pas de comparer des *topoi* ou de traits de propagande. Il est toutefois notable qu'au moins deux anthroponymes phrygiens sont clairement des anthroponymes louvites : *Gordios* et *Midas*.

Gordios (au moins deux souverains différents) correspond au louvite *Kurti*, du nom du dieu-cerf *Kurunta* / *Kuruntiya* / *Runtiya*, qui n'est attesté qu'en *Cappadoce* (un *Kurti* roi d'*Atuna* sur l'inscription de BOHÇA, le même que le *Kurti* des sources assyriennes et sans doute identique au *ku+ra/i-ti-sa*, *Kurati*, de l'inscription d'*HISARÇIK* ; un *Kurti* et un *Kurtiya* sur les bandelettes de plomb de *Kululu*) et à une seule reprise à *Kulummu* / *Kulummayu* / *Til-garimmu* (*Gurdu* / *Qurdi* / *Gurdî* dans les sources assyriennes). Le théophore peut aussi prendre en *Tabal* les formes *Ruwa* et *Ruwata*. Dans les autres états louvites anatoliens (*Melid* et *Kummuh* surtout), les théophores construits sur le nom du dieu-cerf prennent systématiquement la forme *Runtiya* et jamais *Kurti* ou *Ruwa*. Il est

¹⁹⁰⁴ Simon 2012, 168-169. *Idem*, *Sura* = *Tabal*, à KARKEMISH A 4b § 2.

¹⁹⁰⁵ Hawkins *L.I.*, 37.

¹⁹⁰⁶ Bergès et Nollé 2000, 472.

donc quasi-certain que cet anthroponyme royal phrygien est d'origine cappadocienne ou en tous cas centre-anatolienne. Si l'on pense ici à l'anthroponyme royal urartéen Rusa (voir ci-dessus), dérivé de Runza / Runtiya, et aux différents noms hittites-louvites « royaux » attestés à l'âge du bronze (Kurunta « Grand Roi » du Tarhuntassa ou Kupanta-Kuruntiya, fils du roi du pays de Mira) comme à l'âge du fer (notre Kurti d'Atuna, les trois rois Halparuntiya de Gurgum, les souverains Runtiya, Wasuruntiya et Satiruntiya du Melid), il est clair que le dieu-cerf est non seulement étroitement connecté à la royauté, mais surtout que les théophores construits à partir de son nom semblent particulièrement et « internationalement » célèbres, contenant en eux-mêmes des notions de pouvoir, de puissance et de légitimation divine.

Midas (au moins deux personnages phrygiens différents), assyrien *Mi-ta-a*, traduirait le louvite Mita (?). Mais aucun anthroponyme louvite Mita n'apparaît dans le corpus néo-hittite. En revanche, un « Mita de Pahhuwa » est mentionné dans un texte hittite (XV^{ème}-XIV^{ème} siècles)¹⁹⁰⁷. D'autres Midas sont attestés aux époques plus tardives (un Midas, père d'Adraste chez Hérodote au VI^{ème} siècle avant J.C., un autre sur la graffite de Gordion G-137, qui date du V^{ème} siècle...). Dans notre corpus, les formes ou anthroponymes les plus proches sont Muti (nom d'une montagne divine, interprété comme la forme raccourcie de *mu(wa)ti*, « puissant »¹⁹⁰⁸) et les dérivés en *-muwa-* (Muwatalli, Muwahi, et surtout pour notre propos Muwaziti et Nanimuta/i). Le *-a* final en lieu et place du *-i* peut s'expliquer, en prenant en compte la terminaison louvite de certains noms, comme ici (Nani)muta/i. On note également en Cilicie les formes grecques Μωτας / Μουτας pour rendre le louvite Muwatalli, Μωσητα, pour Muwaziti, et une forme Μωταλης (= Muwatalli) à Tyana. Le *-u* - louvite, transposé en *-i-* par le grec et l'assyrien, pose en revanche plus de problèmes : l'assyrien transpose également *-u* - et le grec, dans la plupart des cas, note *-ou* - (par exemple Runtiya qui devint Ρουνις). Quoiqu'il en soit, ces deux anthroponymes, Kurti et probablement Muta/i, indiqueraient soit la volonté de la part des ancêtres de Gordios de donner des noms louvites « célèbres », dans la même logique de *Prestigesprache* qui a du guidé le père de Rusa Ier d'Urartu, soit des individus qui seraient eux-même des Louvites, ce qui pousse certains auteurs comme Karl Strobbel à poser la question d'une « « impulsion » hittite tardive sur la grande dynastie de Gordion »¹⁹⁰⁹. On a d'ailleurs à ce propos déjà pu observer ci-dessus le rôle de modèle géopolitique qu'a pu jouer la Cappadoce, le Melid et leurs structures territoriales et idéologiques par rapport aux états phrygien et urartéen.

Notons également que la figure homérique de Pâris, qui montre dans sa légende plusieurs attaches réelles ou fantasmées avec la « Phrygie » homérique, c'est à dire une petite région située au nord de la Mysie rappelons-le, possède également un nom louvite, Pari, du louv. *pari(ya)-*, « super » : abandon et vie sur « l'Ida phrygien », iconographie de Pâris avec bonnet phrygien, une mère que certains auteurs considèrent comme la fille du roi de Phrygie Dymas et une première épouse, la nymphe Oenone, qui connaît parfaitement « les forêts phrygiennes et leurs herbes médicinales », Athéna qui lui aurait offert, pour être désignée comme la plus belle des trois déesses, de « gouverner la Phrygie et la Grèce » etc...

¹⁹⁰⁷ KUB 23, 72 + KUB 40, 10, cité par Fiedler 2005, 393 + n. 15.

¹⁹⁰⁸ Lebrun 2005, 421.

¹⁹⁰⁹ Strobbel 2004.

Du point de vue de la céramique et des échanges commerciaux mais aussi des interactions culturelles et artistiques, les liens et les contacts sont bien attestés par l'archéologie. La céramique du royaume de Tuwana montre en général deux éléments différents : d'un côté une céramique peinte locale, dont les motifs soit imiteraient effectivement les céramiques phrygiennes (motifs géométriques, cercles concentriques...) soit seraient le résultat local d'une *koiné* partagé ; de l'autre une importation avérée de céramique noire et grise lissée phrygienne, qui se retrouve à Porsuk, Niğde-Tepebağları, Göllüdağ et sur au moins quatre autres sites de la province de Niğde, ainsi qu'une adoption en Cappadoce méridionale du « *Wavy Line Style* » de Gordion sur les cruches¹⁹¹⁰. A Göllüdağ, on observe sur certains fragments les cercles concentriques, les frises d'antilopes ou de chevaux et les frises triangulaires que l'on retrouve à Gordion (niveau pré-cimmérien et tumulus P)¹⁹¹¹. Plusieurs objets (bronze et céramique) retrouvés dans le tumulus de Kaynarça ont des parallèles exacts à Gordion : les deux *dinoi* (à comparer avec ceux du tumulus « MM »), la phiale à ombilic 1.5.1986 (coupes identiques dans les tumuli « P » et « W », mais similaires aussi aux modèles visibles sur le relief de Kizildag ou sur des stèles funéraires de Marash), le bol hémisphérique (bols semblables dans le tumulus III)¹⁹¹² ou le pot avec des motifs en formes d'oiseaux¹⁹¹³. Là encore toutefois, et pour reprendre certaines conclusions d'A.S. Crespin, ces objets, peut-être inspirés par des influences phrygiennes, semblent être des productions locales, et il ne semble pas au final qu'on puisse parler de présence forte ou d'occupation phrygienne en Tiyanitide à cette époque¹⁹¹⁴. Mais la céramique atteste bien d'échanges commerciaux et de denrées alimentaires entre les deux régions. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'un des seuls grands axes aménagés par les Phrygiens, doté d'un réseau de sites qui le jalonnent et de forteresses, est l'axe sud-est qui aboutit en Tabal, via notamment les sites de Gavürkalesi et Külhöyük¹⁹¹⁵. Pour A.M. Wittke, le Tabal était même « probablement l'un des principaux partenaires commerciaux » de la Phrygie et elle considère sans doute à juste titre Tyana au sud-est et Bayindir en Lycie du nord (deux sites ayant révélé une céramique phrygienne et des tumuli dont les plus anciens datent du VII^e siècle, pratique funéraire étrangère aux Hittites-Louvites et à l'origine aux Lyciens) comme des sortes d'*emporia* phrygiens¹⁹¹⁶. On peut également affirmer avec une quasi-certitude que certains des motifs décorant les manteaux, les tiaras et les chaussures de Warpalawa II à Ivriz, Ambarderesi et Bor sont d'origine phrygienne. Il s'agit des motifs 15 et 16 (swastika) et probablement 11 et 12 sur les manteaux de Bor et d'Ivriz, de l'étoile à 6 branches visible sur la chaussure du roi à Bor, et enfin d'un des deux motifs de la tiare qu'il porte à Ivriz¹⁹¹⁷. En effet, ces motifs figurent sur de très nombreuses et diverses œuvres phrygiennes (céramique peinte, monuments, panneaux en bois, trône...) et font donc bien partie de l'identité culturelle et certainement culturelle phrygienne, alors qu'ils ne figurent ni sur la céramique cappadocienne ni sur les autres monuments de Tuwana.

Les tumuli de la région de Tuwana, comme celui de Kaynarça et surtout celui d'Human Tepe, le plus monumental de tous, soulèvent à ce sujet une grande question,

¹⁹¹⁰ Dupré 1983, 110.

¹⁹¹¹ Mellink 1979, 253-255.

¹⁹¹² Akkaya 1994, 25-26.

¹⁹¹³ Crespin 1999, 68, mais il pourrait dater, comme le tumulus, du VI^e siècle.

¹⁹¹⁴ *Idem*, 69-70. La céramique de Porsuk ne montre par exemple aucune forme qualifiable de phrygienne.

¹⁹¹⁵ Wittke, 338.

¹⁹¹⁶ *Idem*.

¹⁹¹⁷ Les n° 6, 7, 9 et 10 sont des imitations lointaines et bien endogènes.

pour reprendre Olivier Pelon à propos de celui de Kaynarça : est-ce « un simple emprunt au royaume gordien ou plutôt un apport en Cappadoce de rites entourant une inhumation phrygienne ? » Nous suivons quant à nous Bergès et Nollé qui penchent assez clairement pour la première solution et datent ces tumuli de la fin du VIII^{ème} – début du VII^{ème} siècle avant J.C., qui auraient ainsi accueilli les tombeaux de la dernière lignée de la dynastie tuwanéenne ¹⁹¹⁸. Warpalawa II ou peut-être un de ses prédécesseurs aurait ainsi ramené cette coutume de Gordion, comme sans-doute certains rois d'Hubeshna (tumulus de Göztepe près d'Eregli, similaire au Human Tepe dans sa situation et dans le matériau employé, du marbre). On a déjà pu observer lors de notre description du Human tepe que les tumuli cités sont des tumuli de montagnes ou élevés au bord de promontoire rocheux, contrairement aux tumuli phrygiens et lydiens, situés majoritairement en plaine, mais similaires en cela au grand tumulus d'Antiochos de Commagène, autre région montagneuse de peuplement louvite. La symbolique, la portée funéraire et religieuse ne sont pas les mêmes, ce pourquoi nous avons pu proposer une spécificité hittite-louvite, en lien non seulement avec une propagande de claire domination mais aussi avec la vénération et les cultes rendus aux montagnes et aux sommets montagneux. On a également signalé la présence d'une faille, de résurgences karstiques et de plusieurs structures au sol autour du tumulus d'Human Tepe. De même et comme le rappelle Garance Fiedler, notons que le tumulus de Kaynarça ne présente aucune trace de crémation ou d'inhumation et semble dépourvu de chambre, contrairement aux tumuli phrygiens (tumulus F de Gordion excepté, qui daterait de 620/600)¹⁹¹⁹. Tout montrerait ici l'importation par Tuwana d'une coutume phrygo-thrace mais intégrée comme bien souvent par et dans le fond louvite. Encore une fois, connaissant la richesse, le multiculturalisme et la propagande habile de Warpalawa II, ce souverain passe pour être un bon candidat pour ce possible acte de syncrétisme religieux et funéraire.

Certains sites fouillés récemment ainsi que l'épigraphie révèlent aussi des échanges et des contacts. Un sceau en caractères phrygiens a été retrouvé à Porsuk, au même niveau que l'inscription hiéroglyphique louvite. Dorylaion a révélé un sceau inscrit en phrygien et un autre en hiéroglyphes louvites, bien que difficile à dater car mis au jour dans les niveaux romains¹⁹²⁰. A Gordion, des graffites phrygiennes s'observent côte à côte avec des hiéroglyphes louvites, indiquant comme on l'a dit des sortes d'exercices de copie et d'entraînement. A Boğazköy comme à Alişar, les quartiers phrygiens se superposent à ceux de la fin de l'empire hittite, sans réelle césure. Au nord de notre espace, à Kaman Kalehöyük durant l'âge du fer moyen, les influences phrygiennes se font sentir après « la période de culture Alisar IV » (stratum IIc 2 – 3), au niveau des zones de stockage et des bâtiments type megaron (stratum IIa 6 – IIc 1, site alors « dans la sphère d'influence phrygienne »)¹⁹²¹. Le site de Kerkenes Dağ, en contact géographique direct avec notre zone, connaît un peuplement phrygien du milieu du VII^{ème} siècle jusqu'en 540 (graffites, idoles semi- ou aniconiques, céramique...), mais toutefois avec des anthroponymes et sur un substrat louvite. Masa, Tatta et Uwa¹⁹²² sont attestés dans notre corpus onomastique sous les formes *Masauhrisa*, probablement « le Mysien » mais aussi possiblement Masani, « le dieu », Tata, « le père », et peut-être *Huhasarma*, « [Sarruma est] l'ancêtre », ou du

¹⁹¹⁸ Bergès et Nollé 2000, 95-96.

¹⁹¹⁹ Fiedler 2005, 391.

¹⁹²⁰ Dinçol 2002, 86.

¹⁹²¹ Omura *OHAA*, 1099.

¹⁹²² Draycott et Summers 2008, 75-76.

terme *uwatari*, « échanson ». L'entrée monumentale montre une idole aniconique, phrygienne, sculptée dans un bloc d'orthostate de tradition et probablement de facture louvites¹⁹²³.

Citons surtout ici les trois inscriptions phrygiennes de Tyana, dénommées T. 01 à T. 03 par Brixhe et Lejeune dans leur corpus¹⁹²⁴. Retrouvées à Kemerhisar (T 03 vient du *höyük* d'Ambartepe), comme les deux stèles néo-hittites de BOR (BOR 1 vient du Kilise Tepe proche), elles sont très fragmentaires mais appartiennent bien sans doute à deux ou trois monuments, correspondant à deux ou trois scribes différents¹⁹²⁵. En tout, on relève 150 signes, les anthroponymes - *mida*[- (Mita / Midas) et -[*tumida* (?), le verbe « parler » ainsi que deux ou trois autres formes verbales. Il s'agit bien de monuments publics, le caractère funéraire pouvant être à priori écarté¹⁹²⁶. Ils présentent plusieurs caractéristiques louvites, proches des autres oeuvres du royaume de Tuwana : stèle au sommet en berceau, basalte comme roche utilisée (similaire à celui employé dans les fortifications de Tepebağları ou pour la stèle NİĞDE 2), situation originelle dans un probable sanctuaire, sans doute dédié au Tarhunza du Vignoble (voir les deux stèles de BOR). M.J. Mellink déjà soutenait que ces inscriptions faisaient partie « d'une stèle de tradition hittite-louvite », supposant l'existence d'une représentation divine sur le devant du (ou des) monument(s). L'archéologue mettait ainsi en relation ces documents et les aménagements visibles près du petit relief d'Ivriz, qu'elle identifiait comme un socle de stèle¹⁹²⁷. Varinlioglu, à la suite d'autres auteurs, compare ces stèles aux stèles *huwasi* louvites, équivalents probable des *ἀφιας βωμος* phrygiennes. Quoiqu'il en soit, s'il s'agit bien d'un monument public et dans le cas où le - *mida*[- cité est bien un souverain, alors il s'agirait bien du roi phrygien Midas lui-même, T. 02 pouvant alors être un texte d'alliance diplomatique et T. 03 une dédicace à un dieu local, probablement comme on l'a supposé le Tarhunza du Vignoble¹⁹²⁸. Ces aspects correspondraient tout à fait à la politique étrangère religieuse de Midas, connu pour ses présents envoyés au sanctuaire de Delphes (le célèbre trône en particulier) et sa fréquentation de l'oracle de Telmessos, en cela imité aux périodes suivantes par Gygès et Cresus de Lydie. De même, l'ensemble constitué par les deux stèles hiéroglyphiques louvites de Bor et ces trois inscriptions phrygiennes, au sein d'un sanctuaire proche mais sans doute ici en dehors du centre urbain même de Tuwana-Kemerhisar (probablement Kilise tepe), évoque tout à fait les oeuvres élevées par Warpalawa II dans le sanctuaire d'Ivriz, parmi lesquelles une stèle bilingue (louvite-phénicien), une statue colossale et un grand relief inscrit. Ainsi et pour conclure sur ces inscriptions phrygiennes, citons à nouveau G. Fiedler : « si [...] le tumulus de Kaynarça peut être simplement le reflet d'une influence culturelle, les inscriptions phrygiennes de Tyane, gravées sur des stèles, témoignent d'un contact plus profond, d'un lien politique, voir également commercial »¹⁹²⁹.

Enfin, la documentation la plus riche en comparaisons est constituée par les orthostates louvites de Gordion (7 fragments + 3 autres très lacunaires, certains semblant clairement inachevés) et les orthostates d'Ancyre-Ankara (10 pièces, dont une moitié

¹⁹²³ Summers 2006.

¹⁹²⁴ Brixhe et Lejeune 1984, 253-268.

¹⁹²⁵ Brixhe 1991, 41.

¹⁹²⁶ Heubeck 1986, 78 (l'auteur relève l'absence de formules exécutoires), suivi par Brixhe *idem*, 45.

¹⁹²⁷ Mellink 1979, 252 + 253-254 et *Fig.* 1a à 1d.

¹⁹²⁸ Déjà Dupré 1983, 110 (« peut-être érigé comme un monument commémoratif de l'alliance entre Midas et Warpalawas »), puis Bergès et Nollé 2000, 469-470 (possible dédicace à une divinité dans un sanctuaire local).

¹⁹²⁹ Fiedler 2005, 397.

extrêmement bien conservée)¹⁹³⁰, ville dont la fondation est attribuée à Midas et dont le toponyme viendrait du nom d'un des fils de ce souverain, Anchoros¹⁹³¹. Les orthostates de Gordion montrent une iconographie et une facture clairement louvites : une tête de lion garde-porte, l'arrière-train d'un taureau ou plutôt d'un cheval, une sphinge, deux hommes-griffons tenant un disque solaire ailé, une figure royale ou divine à chaussures à la poulaine face à un lion (scène de chasse probable), une scène de combat entre animaux et un fragment de trône décoré de swastikas, avec une figure au long manteau¹⁹³². L'iconographie générale, le style et les vêtements ont été rapprochés des modèles de Karkemish (orthostate des génis-griffons soutenant un disque solaire ailé du *Herald's Wall*, fragment de trône identique à celui de la reine du *Long Wall of Sculpture*, d'où l'hypothèse de l'identification de la figure avec Kubaba / Cybèle) et surtout, selon Ute Kelp par exemple, de Sam'al. L.E. Roller compare également certaines oeuvres d'Ankara avec les modèles de Sagzagözü, et les graffitis du Megaron 2 de Gordion aux scènes de Tell Halaf et, à nouveau, de Karkemish. L'influence et les sculpteurs viendraient donc de Karkemish, dont les liens avec la Phrygie sont connus, par exemple par son exportation d'ivoires nord-syriens et par l'alliance Pisiri / Midas en 717¹⁹³³. Après avoir demandé aux états louvites de lui envoyer des architectes et des artisans, Midas aurait ainsi aménagé l'entrée monumentale de son acropole sur le même modèle qui prévaut alors dans l'ensemble du monde néo-hittite, proche du *bit-hilani*, et que l'on retrouve à Sam'al, à Karkemish, à Karatepe, mais aussi dans notre espace à Göllüdağ, à Kültepe et à Kululu¹⁹³⁴. Toutefois, plusieurs similitudes avec la sculpture et l'iconographie cappadociennes semblent particulièrement frappantes. Prenons quelques exemples (voir planches comparatives 16 et 17) :

1° L'iconographie des lions phrygiens d'Ankara et des monuments du Arslantaş ou du Yilantaş à *Midas City* est tout à fait comparable aux lions de Göllüdağ (gueules ouvertes mais langue non figurée, joues en demi-cercle, musculature des pattes...).

2° Celle des sphinxs montre des affinités indéniables avec les oeuvres de Göllüdağ, de Kültepe et de Kululu. Le rendu particulièrement haut et recourbé des ailes de la sphinge de Gordion, qui préfigure la sphinge grecque classique, ne se retrouve, bien que moins accentué, que sur les deux sphinxs inachevés de Göllüdağ (ill. 4 et 5). Les ailes, le poitrail, la volute et le rendu de la nuque du griffon d'Ankara correspondent en tous points aux fragments de griffons de Kültepe (planche comparative ill. 1 et 2) mais aussi au torse et à la tête de sphinx de Kululu (ill. 3).

3° L'orthostate figurant la partie inférieure d'une figure, probablement divine, montre des bottes à la poulaine aux extrémités très marquées ainsi que des jambes larges et très robustes, ce qui ne correspond ni aux modèles de Zincirli, ni à ceux de Karkemish, mais bien plutôt aux modèles cappadociens, comme le grand relief d'Ivriz, celui d'Ambarderesi et surtout la stèle d'Aksaray (planche comparative ill. 6 et 7).

4° Enfin, l'arrière-train de l'animal figuré sur l'orthostate S 79 fait effectivement penser à un cheval (la queue surtout) davantage qu'à un bovin, surtout si on le rapproche

¹⁹³⁰ Voir resp. Sams 1989 et Kelp 2004 pour les premières, et Bittel 1976, 292-294 + ill. 335-337 pour le second groupe.

¹⁹³¹ Pausanias, *Description de la Grèce*, trad. W.H.S. Jones.

¹⁹³² Kelp *idem*, 287-289 + *Abb.* 2-5 et 7-9. Cf aussi Sams *idem*, *Kat. Nr.* 1 à 7, *Taf.* 129-130..

¹⁹³³ Hypothèses de Kelp *idem*.

¹⁹³⁴ Sur ce modèle, voir Mazzoni 1997. Les objectifs de ces entrées, outre leurs caractères cérémoniels (riches processions) et une fonction de protection divine et sur-naturelle des portes de la cité, sont de glorifier le personnage royal, démontrer sa force et sa maîtrise du monde sauvage (scènes de chasses), montrer une protection divine particulière et une domestication implicite des génies et des démons.

des modèles visibles sur la stèle de Tavsan Tepesi 2, sur le petit relief d'Ivriz et sur deux stèles de Marash (planche comparative 18, ill. 1, 5 et 6).

Il semble ainsi avéré selon nous que Midas a fait venir à sa cour des artisans et des sculpteurs potentiellement originaires des cités ou des royaumes de Sinhutu, du Tabal d'Ambari et de Tuwana, trois espaces avec lesquels le roi phrygien a conclu des alliances, respectivement en 718, 713 et autour de 710, ce qui correspondrait bien aux datations proposées pour les orthostates de Gordion (années 720-710) et pour celles d'Ankara (autour de 700). On constate donc ici l'intégration de scènes figurées néo-hittites (ou nord-syriennes) dans une imagerie générale phrygienne non figurative¹⁹³⁵. Au coeur de cette intégration se placerait, selon l'hypothèse de S. Berndt-Ersöz, le développement de l'imagerie anthropomorphe de la Grande Mère, qui semble lui aussi associé au règne de Midas, en lien avec l'iconographie de Kubaba à Karkemish¹⁹³⁶, et qui s'impose à l'époque phrygienne récente (VII^{ème} et début du VI^{ème} siècles) puis plus tard à la période lydienne (sculptures de Sardes).

Nous avons ainsi bien éclairé, je pense, la réalité et la nature des différents liens existant au sein de ces deux *koiné* majeures formées d'abord par les états néo-hittites d'Anatolie, et ensuite par la Cappadoce, l'Urartu et la Phrygie. Nous avons ainsi pu isoler des interactions diplomatiques et politiques, commerciales et artistiques, mais aussi idéologiques et religieuses. Avec d'autres régions comme la « Grèce » et la Lydie, qui sont de plus en plus intégrées dans les différentes « cartographies mentales » assyriennes, louvites nord-syriennes, bibliques et achéménides, ces *koiné*, en particulier la seconde, montre bien une Cappadoce non pas en situation de « périphérie » ou de « marge », ni même de « passerelle », pour reprendre des termes qui ont longtemps agité les différentes écoles, mais bien de carrefour et de plaque-tournante riches, solides, parfois syncrétiques et stables, jamais véritablement ou totalement envahies, occupées, ou provincialisées par une quelconque structure « impériale ».

Il est temps de passer à une dernière *koiné*, la plus vaste et la plus complexe de toutes, le Proche-Orient et le monde égéen dans leur ensemble. Comme nous avons déjà étudié les interactions entre les états cappadociens d'une part, et les mondes araméen (notamment via Sam'al), phénicien (via le royaume de Que surtout) et nord-syrien (par rapport à Karkemish) d'autre part, nous nous concentrerons dans cette section sur les influences et les interactions observables entre la Cappadoce et l'Assyrie d'abord, le monde grec ensuite.

6.3 Une troisième *koiné* : les mondes proche-oriental, égéen et grec.

Il s'agit ici de tenter d'isoler les influences et les échanges observables, au sein d'une vaste *koiné*, entre l'Assyrie et la Cappadoce louvite dans un premier temps, entre la Cappadoce et le monde grec ensuite. Dans le premier cas, les influences et emprunts semblent réciproques mais les influences assyriennes (art, techniques, modes vestimentaires...), si elles sont bien réelles, sont aussi à nuancer. Dans le second cas en revanche, les influences et transmissions se font majoritairement selon une direction Est-Ouest. Nous les examinerons à travers trois thèmes : l'iconographie et la symbolique

¹⁹³⁵ Roller 2007, 208.

¹⁹³⁶ Berndt-Ersöz 2003, 259-262.

d'abord (sculpture, manteaux ornés, tiaras...), le monde politique ensuite (influences des cités-Etats cappadociennes sur la *polis* archaïque, transmission du titre *tarwani* vers la Lydie puis la « Grèce »), les sphères mythologique et religieuse enfin (les Louvites dans l'*Illiade*, étude de quelques figures religieuses grecques liées à la vigne et à la montagne).

6.3.1 Cappadoce et Assyrie : échanges culturels et jeux d'influence.

Nous ne reprendrons pas ici les différentes mentions du Tabal et de la Cappadoce dans les sources assyriennes. Nous avons déjà analysé et développé les principales caractéristiques des rapports, dans l'ensemble durablement conflictuels, entre les états cappadociens et la puissance assyrienne.

Concernant ces rapports et ces contacts, rappelons trois faits :

1° Entre le XI^{ème} siècle et l'an 837 avant J.C., l'absence de mention du Tabal ou de l'espace cappadocien dans les sources assyriennes. Durant cette période, les souverains assyriens n'interviennent donc pas dans la région et les contacts semblent ténus.

2° La Cappadoce comme espace de forte résistance anti-assyrienne du milieu du IX^{ème} siècle jusqu'au milieu du VII^{ème} siècle, comme l'illustrent la dizaine d'interventions assyriennes directes ou indirectes dans la région (milieu du IX^{ème} siècle - milieu du VII^{ème} siècle), la participation d'états cappadociens à au moins sept « coalitions » (entre 726 et 640) et la réduction en esclavage quasi-systématique des populations cappadociennes capturées. La politique régionale menée par les rois d'Assur, Sargon II en particulier, peut être qualifiée de « valse hésitante », aux effets très éphémères et selon des logiques territoriales complexes de « diviser pour régner ».

3° Enfin une période de provincialisation assyrienne, sans qu'il soit fait mention d'un roi, même « vassal », après 713 et sous l'autorité probable de l'enuque Nabu-le'i , mais cette période est à la fois très courte (713 – 705) et ne concerne qu'une petite partie du Tabal, le Bit Burutash.

Pour résumer, citons quelques spécialistes qui tous minimisent le processus d'assyrianisation de notre espace. A. Kirk Grayson considère que « l'Anatolie n'a jamais été un but majeur de la politique étrangère assyrienne » et que « le principal était que les Etats anatoliens restent relativement passifs et approvisionnent le roi d'Assyrie en métaux »¹⁹³⁷. Karen Radner voit dans le Tabal « la seule exception notable parmi les états néo-hittites qui ont été incorporés dans l'empire assyrien »¹⁹³⁸. Sarah Melville enfin, insiste sur le peu de preuve d'une réelle assyrianisation de la nouvelle province créée par Sargon II en 713¹⁹³⁹.

Toutefois, les contacts et les échanges sont bien réels. Avant de les détailler, tentons de synthétiser la perception de cette région qu'ont eu sur un temps très long les souverains assyriens, malgré les clairs aspects de propagande. De Sargon d'Akkad jusqu'à la toute dernière mention du Tabal dans les sources assyriennes en 640 sous Assurbanipal, trois aspects se dégagent avec force :

- une région riche en matières premières et précieuses, un espace agricole fertile et en partie spécialisé dans l'élevage des chevaux,

¹⁹³⁷ Kirk Grayson 1998, 134.

¹⁹³⁸ Radner 2013, 1.

¹⁹³⁹ Melville, 2012, 97.

- une région dominée par l'élément montagneux, avec par exemple la « montagne Tuni » comme fil directeur des épopées assyriennes en Cappadoce, de Sargon d'Akkad à Salmanasar III, ce dernier souverain citant également le mont Muli et le mont Timur,
- comme on l'a dit, un espace aux entités politico-territoriales nombreuses et diverses, du texte du « Roi de la bataille » (17 rois) aux annales de Tighlat-phalasar Ier (23 rois pour l'ensemble de l'Anatolie centrale et orientale, dont le fameux « roi du pays de Tuali ») puis de Salmanasar III (20 ou 24 rois), bien que le caractère en partie propagandiste de ces chiffres soit possible.

Ces rappels effectués, tentons d'isoler les flux et influences réciproques.

1. De l'Assyrie vers la Cappadoce : des influences réelles mais limitées.

Il existe tout d'abord des influences assyriennes avérées dans l'art et l'iconographie royale néo-hittite. La Cappadoce n'échappe pas à ces influences, en particulier dans la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle :

- l'iconographie des lions (naseaux écrasés et palmettes pour les muscles),
- les décors de certains vêtements (probablement les motifs n° 2, 3 et 13 des manteaux de Warpalawa),
- des bijoux (le bracelet aux protomées de lions affrontés, porté par la statue de Kululu, qui est typiquement assyrien),
- des modes vestimentaires comme le principe du vêtement royal richement orné, avec des motifs différents toutefois mais dans une symbolique générale de fécondité et de fertilité, la barbe fournie et finement tressée, les diadèmes et turbans, souvent avec rosette(s), envahissants à la cour assyrienne du temps de Salmanasar III et bien visibles sur la statuaire de Kululu, ou le fez à trois bandes ornés, caractéristique de l'iconographie royale de Tighlat phalasar III ou d'Assurbanipal, que le modèle porté par Warpalawa à Ivriz imite clairement¹⁹⁴⁰,
- surtout la sculpture monumentale, avec les « *assyrian-style curls* » et un thème léonin particulièrement envahissant, éléments particulièrement visibles sur les oeuvres de Warpalawa de Tuwana et certaines oeuvres de Kululu.

D'autres emprunts posent davantage de problèmes d'origine. Par exemple, le bâton peut comme on l'a vu être aussi bien un héritage hittite impérial, un emprunt direct ou indirect aux Araméens qu'une transmission assyrienne directe. On notera également que l'invasion de motifs profanes, à commencer par les scènes de guerre (représentations des chars de guerre surtout¹⁹⁴¹) et de châtiments de rebelles, autre influence assyrienne majeure, semble bien moins intégrée en Cappadoce que dans les autres états néo-hittites, mais l'état très pauvre des sources ne permet pas d'aller plus loin. Les états comme Marash, Malatya, Sam'al, et surtout Karkemish semblent avoir dès le IX^{ème} siècle imité plus servilement ces modèles assyriens que ne l'ont fait les états cappadociens.

Dans le processus de transmission de ces influences, les déportés ont certainement joué un rôle non négligeable. On voit ainsi les déportés tabaliens installés dans le Zagros s'évader et rentrer dans leurs foyers, ramenant ainsi avec eux des images mentales et certaines connaissances. Le roi tabalien Hulli, déporté avec toute sa famille (dont le futur roi, Ambari) et des notables tabaliens en 726, est réinstallé sur son trône autour de 722-

¹⁹⁴⁰ Sur les coiffes assyriennes citées ici, voir Reade 2009, resp. 249-252 et 254-258.

¹⁹⁴¹ Akurgal 1969, 98.

720, après avoir donc vécu environ cinq ans en Assyrie. Les termes employés par Trevor Bryce, qui qualifie ce séjour forcé de « *reeducation programm* »¹⁹⁴², nous semblent tout à fait judicieux, la « rééducation » passant aussi par une immersion quotidienne de cette famille royale et de ces membres de l'élite louvite tabalienne dans les cours et les palais assyriens. Un nombre important de Tabaliens revient donc en Cappadoce, là encore chargés de souvenirs et d'images mentales. Il semble d'ailleurs possible de dater la majorité des oeuvres cappadociennes montrant de fortes influences assyriennes d'après 720, donc à la suite du retour de cette dynastie sur le trône¹⁹⁴³. Ekrem Akurgal date à peu près de la même époque (deuxième moitié du VIIIème siècle) un des grands traits stylistiques nouveaux de la sculpture néo-hittite : passage des « boucles de chevelure en disposition concentrique, rassemblées en chignon et formant une sorte de natte dont l'extrémité inférieure se relève en spirale », originalité endogène néo-hittite des Xème-IXème siècles, aux « boucles en spirales [...] et au chignon rond » caractéristiques de la mode assyrienne¹⁹⁴⁴.

Certains lieux et espaces assyriens ou assyrianisés ont également du fonctionner comme des espaces-vecteurs de transmissions. Les ambassades surtout et même sans doute certains souverains en personne ont pu voir et examiner les oeuvres monumentales assyriennes mais aussi le mobilier, les modes vestimentaires et la joaillerie, dans quatre grands types de lieux :

- les endroits marqués par les souverains assyriens au cours de leurs campagnes militaires, si on pense par exemple aux reliefs rupestres et aux stèles de Salmanasar III en Cappadoce (entre le mont Tuni et le mont Muli par exemple) et en Cilicie (relief d'Uzunoghlantepe), visibles et certainement vus par plusieurs souverains de nos états,

- les palais et résidences des gouverneurs, comme par exemple celle d'Ashur-sharru-usur à Tarse, à qui des ambassadeurs de Tuwana viennent demander audience à plusieurs reprises,

- certains palais ou résidences royales saisonnières et temporaires, le meilleur exemple étant le palais de Til barsip avec ses fresques, plaque-tournante majeure des échanges entre les différents mondes culturels, la figure de Tighlat-phalasar III trônant pouvant d'ailleurs avoir servi de modèle d'origine pour le relief néo-hittite de Kızıldağ, le second apparaissant clairement comme une copie du premier (bâton tenu en biais, barbe et cheveux, tiare-fez ; voir page 36, ill. 5 et 6),

- enfin les palais d'Assyrie eux-mêmes, dont ceux de Nimrud et de Khorsabad.

Sur ce dernier type de lieu, citons l'exemple de la délégation tabalienne à la cour assyrienne, qui reçoit d'ailleurs des bijoux précieux avant de s'en retourner chez leur souverain¹⁹⁴⁵.

Du point de vue des influences politiques, peu d'éléments sont attestés, en dehors des impacts non négligeables des interventions et des politiques assyriennes dans la région, que ces impacts soient bien entendu directs (déposition avec changement de dynastie, destructions de capitales, pillages...) mais aussi plus indirects (lien existant entre la menace et les prédatons assyriennes d'une part, et les transformations des structures politiques et des langages des pouvoirs des rois comme des élites d'autre part, aspect bien

¹⁹⁴² Bryce 2012, 249.

¹⁹⁴³ Et peut-être certaines influences araméennes, si l'on songe que le toponyme araméisant *Bit Burutash* est appliqué à cette entité politique par Sargon II, parallèlement au retour d'Hulli sur son trône.

¹⁹⁴⁴ Akurgal *ibid*, 99.

¹⁹⁴⁵ *SAA* VII 58. Voir Melville 2010, 92, et Radner 2013.

étudié plus haut). Il est ainsi par exemple extrêmement difficile de dire si certains titres administratifs, comme le (LIGNUM)*sukala-*, « vizir », sont des emprunts aux Néo-Assyriens ou aux traditions hittites impériales. Le titre avait déjà été emprunté à l'akk. *šukkallu*, sum. SUKKAL, probablement transmis à l'âge du bronze via le hourr. *šukkalli*. Comme nous l'avons dit, nous penchons en faveur de la dernière hypothèse.

Du point de vue religieux, on peut relever l'assimilation Marduk / Santa sur l'inscription ERKILET 1 § 1, dont l'auteur se dit « prêtre (?) du dieu Marutika », forme louvitisée du nom du dieu babylonien Marduk. Mais cette assimilation Santa / Marduk s'observe dès le II^e millénaire hittite (rituel de Zarpiya par exemple, où le nom Santa est écrit avec le logogramme de Marduk). Il est toutefois notable que cet individu n'utilise pas ici le théonyme louvite (DEUS)*sa-ta* (Santa), pourtant bien attesté à la même période (KULULU 2 § 3 par exemple). Se posent ici les questions de l'hypothétique conservation de copies du rituel de Zarpiya, d'une fonction spécifique de Santa ou alors d'une influence assyrienne tardive. On notera également que Sennacherib est connu pour avoir reconstruit à Tarse autour de 696 le « temple des Athéniens, c'est à dire de Santa qui est Héraclès »¹⁹⁴⁶, en ajoutant une statue et en élevant des piliers en bronze¹⁹⁴⁷.

Enfin, des personnages politiques de premier ordre ont vécu en Cappadoce même. Les contacts ont pu alors se faire directement. La fille de Sargon II Ahat-abisa est donnée en mariage à Ambari du Tabal, avec comme dot les territoires du Hilakku¹⁹⁴⁸. Elle a pu non seulement introduire des éléments assyriens à la cour du Bit Burutash, mais également influencer la politique et/ou la propagande de son époux. Un autre personnage important, l'eunuque Nabu-la'i, a peut-être gouverné le Tabal dans les dernières années du règne de Sargon II¹⁹⁴⁹.

2. De la Cappadoce vers l'Assyrie : tributs, déportations, influences techniques et culturelles.

Mirko Novak résume dans l'ouvrage cité au tout début de cette partie les principales influences louvites observables en Assyrie, donnant quelques références utiles : sur les plans urbains assyriens (*bit hilani* et citadelles ; travaux de G. Bunnens), la sculpture monumentale (A. Gilibert), les arts mineurs (D. Bonatz) ou les jardins d'agrément (M. Novak). L'auteur cite par exemple la construction d'un « palais du pays hittite », ou l'aménagement d'un « jardin à l'image de ceux de l'Amanus ». Il en conclut notamment qu'il existe bien plus d'exemples d'influences et de « transculturations » entre le monde néo-hittite et l'Assyrie qu'avec la Babylonie par exemple¹⁹⁵⁰. Les influences proviennent ici majoritairement de Syrie du Nord. Là encore, les tribus et les déportés ont joué un rôle majeur dans la transmission de ces influences, comme dans le cas des ivoires nord-syriens étudiés par Dominique Bonatz.

D'après la dizaine de tributs « tabaliens » relevée entre 837 et 663, et d'autres sources assyriennes, la Cappadoce apparaît comme un des espaces majeurs d'origine à la

¹⁹⁴⁶ Bérose cité par Burnstein 1978, 24.

¹⁹⁴⁷ Dalley 1999, 73-75.

¹⁹⁴⁸ Frahm 1997.

¹⁹⁴⁹ SAA I 31. Un (autre ?) Nabu le'i est mentionné en SAA XVII 82, mais Baker la date du règne d'Esarhaddon.

¹⁹⁵⁰ Novak 2004, 299-301.

fois pour les esclaves, les matières premières, dont les métaux précieux, et les chevaux¹⁹⁵¹. Citons comme exemples respectifs les 180 esclaves « tabaliens » vendus sur un marché d'Assur (*SAA* 15, 268 et *SAAS* 6 : 277ff.) ou le dénommé *Ka-ma-ba-mu*, esclave du Tabal, vendu pour 67 shekels d'argent (*SAAS* 6 : 227), la « quantité exceptionnelle de marbre » prise par Salmanasar III sur le mont Muli / Muti ou les « 10 talents d'or et 1000 talents d'argent » saisis par Tiglath-phalazar III lors de la déposition de Wasusarma (*ARAB* I, § 802), et enfin les « 2000 chevaux » pris par le même Tiglath-phalazar III (*idem* précédent), le tribut de « chevaux [et de], mules, (+ d'or et d'argent) » pris par Sargon II à Kurti en 718 ou le « tribut annuel de chevaux » imposé par Aššurbanipal à Mugallu et à son fils, que ces derniers semblent livrer sans interruption entre 663 et 640. Ajoutons à ce panel des soldats intégrés de force dans l'armée assyrienne (« les guerriers » de Kiyakiya de Sinhutu en 718), ou le matériel militaire comme les « 100 chars » pris à Ambari du Tabal en 713. Le textile n'est pas attesté explicitement dans ces descriptions de tributs, mais peut être supposé, notamment si l'on songe à l'époque achéménide, dont les textes décrivent les tributs cappadociens, constitués de manteaux, de châles et d'autres vêtements ornés¹⁹⁵².

Deuxièmement, les déportés ont probablement transmis nombre d'éléments louvites cappadociens en Assyrie. On peut relever quatre vagues majeures de déportations de populations tabaliennes : une première relativement limitée sous Salmanasar III, une deuxième beaucoup plus conséquente sous Tiglath-phalazar III, une troisième très importante sous Sargon II et enfin une dernière, moins importante qu'à l'époque sargonide mais non négligeable, sous les règnes d'Assurbanipal et d'Esarhaddon, qui mentionnent par exemple la déportation « d'otages tabaliens »¹⁹⁵³. Il faut bien garder à l'esprit que ces déportés portent et apportent des traditions et des modes vestimentaires. W. Orthmann donne comme exemple les fibules nord-syriennes retrouvées à Assur, véhiculées par les déportés¹⁹⁵⁴. Il en va probablement de même pour la fibule tabalienne de type XII 9x retrouvée à Assur¹⁹⁵⁵. Ces déportés cappadociens sont d'origines et de statuts sociaux très divers : familles royales, élites, soldats, scribes, artisans, artistes, sculpteurs... Des marchands louvites semblent même s'installer de leur plein grès à Assur, comme l'illustrent les lettres sur plomb retrouvées dans la grande cité assyrienne.

Tous ces individus apportent donc avec eux à la fois des traditions culturelles mais également des techniques nouvelles, principalement dans deux domaines : la métallurgie d'une part, et les techniques d'élevage, de dressage et d'entraînement des chevaux d'autre part. Ainsi, parmi les anthroponymes d'origine « anatolienne » relevés par Ran Zadok dans son étude, on relève des forgerons et des entraîneurs de chevaux. Il est d'ailleurs remarquable que nombre d'« Anatoliens », dont certains sont clairement d'origine cappadocienne, montrent pour reprendre les mots de l'auteur un « haut degré d'intégration [...] dans la société assyrienne ». Parmi les individus étudiés par Zadok, deux d'entre eux sont des propriétaires, six possèdent des esclaves, deux apparaissent comme

¹⁹⁵¹ Voir en partie I (1.4.3, 4) pour les détails. L'étude majeure demeure celle d'Hawkins et Postgate, 1988 (« Tribute from Tabal », *State Archive of Assyria Bulletin*, II / 1, 31-40).

¹⁹⁵² Voir les tributaires cappadociens figurés sur la rampe est de l'Apadana, qui apportent un étalon, un châle, un manteau et plusieurs tuniques.

¹⁹⁵³ Zadok 2010, 411-412. Sur la première vague, voir Baggs 2007, sur les deuxième et troisième vagues, voir Zadok *ibid*, 422, et sur la dernière, Zehnder 2005, 118.

¹⁹⁵⁴ Orthmann 2004, 459.

¹⁹⁵⁵ Boehmer 1983, 78-82.

créditeurs d'une dette, d'autres encore sont des officiels ou des cadres militaires¹⁹⁵⁶. On sait également qu'un nombre très important de femmes tabaliennes a été déporté à Babylone sous Esarhaddon, à tel point que les Babyloniens formulent une demande officielle afin que leurs épouses tabaliennes obtiennent les mêmes droits qu'eux¹⁹⁵⁷.

Concernant les aspects techniques, on peut s'interroger sur les impacts possibles des modèles et des techniques rupestres hittites impériales puis cappadociennes sur les pratiques assyriennes, en particulier sur les réalisations datant du règne de Salmanasar III, grand utilisateur de reliefs rupestres.

Si l'on examine l'onomastique des déportés « anatoliens » relevés dans la documentation d'Assur, on peut relever des anthroponymes à priori louvites-cappadociens : *Tar-hu-na-zi* (Tarhunaza à BULGARMADEN), plusieurs *Tar-hu-un-da-pi-i* (Tarhuntapiya sur une des bandelettes de Kululu), *Pi-sa-ar-mu* (un « *musarkisu* du gouverneur » ; Piyasarma à Kululu), *Gur-di-i* (Kurti à BOHCA et à Kululu), plusieurs *Hu-li-i* (dont un fermier et un esclave ; Hulli et Huliya en Tabal), *Na-ni-zi* ou *Na-ni-i* (Nani ou Nanu en Tabal), *Pi-ha-me* (un gouverneur ; proche du Puhame, probable Pihamuwa, roi d'Hubeshna), *Mu-li-i* (du nom de la montagne Muli, louv. Muti ?), *Ha-ha-a* (un architecte ; Haha à Kululu), *Ku-la-a* (Kuli à Kululu), ou encore *La-li-i* (Lali a KULULU 3).

Un apport culturel particulièrement intéressant s'observe également dans le gentilice *Tabalayu* (et dérivés), qui constitue de très nombreux anthroponymes à partir de 685, soit une génération après la grande vague des déportations sargonides¹⁹⁵⁸. Zadok comme Radner le considèrent bien comme dérivant du toponyme *Tabal*. Bien que la plupart des individus qui le portent soient d'origine assyrienne, d'autres sont sans doute d'origine cappadocienne. Il s'agit quoiqu'il en soit d'une appellation plutôt méliorative¹⁹⁵⁹. Plusieurs d'entre eux sont esclaves mais d'autres sont agent commercial, forgeron (qui possède son propre sceau et vend une esclave), haut-fonctionnaire, *qurbūtu* ou, à nouveau, entraîneur de chevaux.

6.3.2 Les états cappadociens, la culture louvite et le monde grec.

Les influences exercées par les peuples anatoliens sur le monde grec (céramique, art, pensée politique...) sont étudiées et validées de longue date par différents spécialistes. Citons par exemple G.M.A. Hanfmann, qui insistait dès 1953 sur le « rôle important joué par les peuples autochtones d'Anatolie dans la formation de l'esprit ionien »¹⁹⁶⁰. Cette thèse a par la suite été défendue et démontrée dans des domaines très divers par nombre d'auteurs, dont nous ne citons ici que quelques études majeures : J. Boardman (1981), S. Deger Jalkotzy (1983), G. Kopcke et I. Tokumaru (éd., 1992), H. Matthäus (en particulier 1993 et 2000) ou S.B. Popham (1994), sans oublier l'imposant ouvrage de W. Burkert (2003) et les études de F. Prayon (1987 sur les influences de la culture phrygienne et centre-anatolienne sur la culture grecque ; 2004 à propos des influences du monde néo-hittite sur l'Asie mineure et la Grèce).

¹⁹⁵⁶ Zadok *ibid*, 433-434.

¹⁹⁵⁷ *SAA* 18 : 158, cité par Radner 2013, *dern. p.*.

¹⁹⁵⁸ Zadok *ibid*, 423-424.

¹⁹⁵⁹ Radner 2013, qui cite par exemple un « *Tabalayu*, fils de Bel-Harran-ahu-ušur, que le roi [Esarhaddon] a fait commandant de cohorte » (*SAA* 16 : 115).

¹⁹⁶⁰ Hanfmann 1953, 22.

Il semble tout d'abord nécessaire d'évoquer ici l'image d'une Anatolie centrale et méridionale « entourée, encadrée », pour reprendre les termes de Wolfgang Schuller, de Doriens, de Ioniens et d'Eoliens (migrations puis installations entre le XII^{ème} et le IX^{ème} siècle), puis par de véritables « cités » grecques (du IX^{ème} au VII^{ème} siècle)¹⁹⁶¹. Par rapport à la Cappadoce néo-hittite, cette présence « grecque » s'observe ainsi sur les bords de la Mer Noire au nord, en Cilicie au sud (la cité de Soloi, mais aussi la « maison de Mopsos » dans le royaume de Que), dans la cité d'Al Mina et le comptoir de Tell Sukas sur le littoral nord-syrien, et bien sur à l'ouest, avec l'Asie Mineure. La Phrygie puis la Lydie, dont les relations avec les Louvites de Cappadoce sont bien attestées et étroites, de même que la Carie, furent également eux-mêmes en contacts intimes avec le monde grec, notamment avec ses sanctuaires (Ephèse, Delphes ou Olympie).

Les contacts entre monde néo-hittite et monde grec s'observent donc à travers l'ensemble de l'Anatolie et de l'Asie Mineure, dès une très haute époque. Bien avant le VIII^{ème} siècle, ils s'établissent avec Eubée, la Crète et Chypres¹⁹⁶². Au VIII^{ème} siècle, les échanges sont plus que probables entre la Cappadoce méridionale et la Cilicie, à commencer par le royaume de Que et la cité de Soloi (actuelle Viransehir)¹⁹⁶³. Ce dernier exemple est sans doute la colonie grecque (ionienne) la plus proche de notre espace, et serait la ville d'origine des « Grecs » que disent avoir affronté Sargon II en 715 puis Sennacherib en 696¹⁹⁶⁴. Ces « Grecs » étaient dans les deux cas alliés aux indigènes louvites, comme ceux d'Illubru (Kirua) et du Hilakku lors de la seconde bataille. Les contacts entre la Cappadoce louvite de l'âge du fer et les fondations grecques du littoral de la Mer Noire (Trapézonte, Sinope, Olbia ou Phaselis) ne sont eux, en l'état actuel des sources, que simplement supposables.

Nous allons ainsi tenter d'isoler quelques influences cappadociennes, directes ou indirectes, dans trois grands domaines : l'art et l'iconographie d'abord, les structures et la pensée politiques ensuite, et enfin la mythologie, l'*Iliade* et quelques figures divines.

1. Les influences artistiques et iconographiques.

Dans la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle, le style géométrique de la céramique grecque laisse place progressivement au style dit « orientalisant » qui s'épanouit pleinement au VII^{ème} siècle¹⁹⁶⁵. Les sphinxs, les griffons, les rosettes, ainsi qu'un souci de représentation plus réaliste des corps constituent le nouveau répertoire¹⁹⁶⁶. Tous ces éléments « transitent » vers le monde grec via les ports ciliciens, nord-syriens et phéniciens. Si les influences de la Syrie du Nord et de Karkemish (ivoires notamment), de l'Assyrie (l'iconographie léonine par exemple), de l'Urartu (chaudrons urartéens probablement importés par certaines cités grecques) et de la Phrygie (motifs géométriques sur la céramique surtout) sont bien connues et étudiées, celles potentiellement originaires de la Cappadoce le sont beaucoup moins. Nous souhaitons ainsi évoquer quelques points de comparaison.

¹⁹⁶¹ Schuller in Borbein éd., 1995, 16-22.

¹⁹⁶² Prayon 2004.

¹⁹⁶³ Les noms des souverains de Que sont clairement d'origine grec, comme par exemple Muksa, du grec Mopsos, ou Awariku, du grec Euarchos (« *well-ruling* »). Voir Yakubovich 2010a, 191-192. Sur la Cilicie et ses liens avec le monde grec, voir Bryce 2012, 38-39, et Mc Mahon in *OHAA*, 17-18.

¹⁹⁶⁴ Lemaire 1991, 274.

¹⁹⁶⁵ Par exemple Holtzmann 1989, 49-51.

¹⁹⁶⁶ Borbein 1995.

Comme on l'a vu, plusieurs auteurs considèrent les statues de la Cappadoce septentrionale de la fin du VIII^{ème} siècle (Kululu, Palanga et Sivas) comme des sortes de modèles précurseurs de certaines figures grecques dites « au manteau »¹⁹⁶⁷. Le châle porté par le roi de Kululu est même désigné par ces écoles comme un « chiton ». De même, le visage du sphinx de Kululu n'est pas sans évoquer certains traits de la sculpture grecque du VII^{ème} siècle, et les sphinxs de Göllüdağ comme celui de l'orthostate louvite de Gordion montrent plusieurs similitudes avec les modèles grecs archaïques (ailes particulièrement recourbées par exemple).

Le cas où les comparaisons sont les plus riches, et les influences probablement directes, est celui des statuette en ivoire retrouvées dans l'artemision d'Ephèse, figurant des prêtres et une prêtresse, datées de la fin du VII^{ème} siècle¹⁹⁶⁸. L'iconographie est ici en tous points comparable aux manteaux portés par Warpalawa de Tuwana (voir planche comparative 19, ill. 2 à 4) : sur la statuette n° 1, la tiare à trois bandes ornées, le collier cerclé et la longue robe décorée de quadrillages (ill. 2) ; sur l'exemple 2, la tiare, la lourde ceinture (motifs de forme carrée ou rosettes) et surtout la robe décorée dans sa partie inférieure, sur le devant et derrière, de swastikas et / ou de quadrillages (ill. 3 et 4). Les comparaisons entre les tiaras sont d'ailleurs notées par F. Poulsen, R.D. Barnett et également E. Akurgal¹⁹⁶⁹. La prêtresse tient aussi une quenouille, symbole féminin par excellence dans le monde néo-hittite (stèles de Marash par exemple). Ce que Alan M. Greaves appelle « l'identité louvite d'Ephèse » est également bien attesté, à travers les 99 *astragali* d'ivoire notamment, datés eux aussi du VII^{ème} siècle mais qui illustrent de très anciennes croyances louvites¹⁹⁷⁰.

Le motif de la croix gammée, envahissant sur la céramique de la fin de la période géométrique et du début de l'art orientalisant, pourrait constituer un autre fil directeur. Akurgal remarquait à juste titre que les croix gammées figurées sur les statuette d'Ephèse diffèrent des modèles de la céramique grecque mais imitent les modèles phrygiens et tuwanéens¹⁹⁷¹. Mais là où l'auteur pensait à une imitation des modèles phrygiens, nous préférons y voir une origine cappadocienne, peut-être via le canal lydien. En effet, des jeunes filles lydiennes étaient chargées du culte d'Artemis, et les ateliers lydiens pourraient être à l'origine de ces statuette, à la suite d'une observation sans doute directe du relief d'Ivriz. Il pourrait aussi s'agir de productions locales éphésiennes ou encore, pourquoi pas, de cadeaux d'un potentiel (et tardif) roi de Tyanitide. Il semble quoiqu'il en soit que prêtres et sans doute souverains portaient toujours en Anatolie en cette fin de VII^{ème} siècle des vêtements ornés à la manière phrygo-cappadocienne. Tout ceci mériterait des analyses plus poussées.

¹⁹⁶⁷ Par exemple Aro 2003, 331. Voir aussi Ridway 1977, 35, et Isik 1986/87. Mais réticences toutefois de Boardman 2000, 80.

¹⁹⁶⁸ Des études récentes ont montré que l'identification avec les célèbres prêtres eunuques dits « Megabyzos » décrits par Strabon, longtemps acceptée, pourrait être remise en question.

¹⁹⁶⁹ Resp. 1912, 102 / 1948, 20 / 1969, 140.

¹⁹⁷⁰ Greaves in *L.I.*

¹⁹⁷¹ Akurgal *ibid.*, 219 : à Ephèse, « les différents bras à crochets ne partent pas du même centre, comme c'est le cas pour la croix gammée de style géométrique ».

2. Les influences politiques : la cité-Etat, la justice et le *tarwani*.

a) La cité-Etat cappadocienne et la *polis* grecque : structures territoriales et évolutions socio-politiques.

On doit d'abord se poser la question de l'impact possible des structures politiques des cités-Etats cappadociennes sur la formation de la *polis* grecque archaïque, en particulier en Asie mineure et sur les littoraux de la Mer Noire. Comme on l'a observé partie IV, l'organisation de la Cappadoce en cités-Etats plus ou moins autonomes existe depuis une très haute époque et se maintient sur un temps particulièrement long. On peut avancer probablement un chiffre oscillant entre 20 et 30 entités politiques, à certaines époques fédérées par une puissance plus ou moins prééminente. Or à partir du VIII^{ème} siècle les structures de la Phocide ou même, pour prendre le cas le plus extrême, de la Crète sont très comparables, avec respectivement 22 cités indépendantes (sur une superficie de 1650 km² environ) et une centaine de micro-Etats (sur 8500 km²)¹⁹⁷². On peut aussi citer les 9 cités indépendantes et (rivaux) de l'île de Lesbos. Certaines de ces cités grecques forment des confédérations ou des ligues, assez comparables là encore aux structures politico-territoriales du Tabal de Tuwati et de Wasusarma, comme l'exemple déjà cité de la ligue du *Panionium* vers la fin du IX^{ème} siècle, regroupant 12 cités d'Asie Mineure et de la mer Egée, dont Milet, Ephèse, Priène ou les îles de Chios et de Samos, autour d'un festival religieux commun, les *Panionia*. Il est toutefois bien entendu que la Crète d'abord puis les modèles phéniciens ont également du exercer une importante influence non seulement sur ces structures de la *polis* mais également sur le monde hittite-louvite. L'exemple de Milet (hittite Milawata) atteste de ces contacts entre la Crète minoéenne, la Grèce mycénienne et certaines cités d'Asie mineure, le grand roi hittite Mursili II ayant par exemple affronté autour de 1320 une coalition entre cette cité et l'Ahhiyawa, i.e le monde grec mycénien.

La définition même de la « cité » grecque s'applique tout à fait aux structures politico-territoriales cappadociennes. Prenons celle de Françoise Chamoux : « un Etat dont les dimensions sont modestes et qui a pour centre une agglomération urbaine, siège des institutions communes et des cultes civiques, [ville] souvent formée par la réunion, ou *synoecisme*, de plusieurs bourgs ruraux »¹⁹⁷³. On renverra ici à notre section 4.3.3, 3. Le dernier phénomène décrit par la spécialiste de la civilisation grecque s'est probablement constitué pour notre espace d'étude autour des XI^{ème}-X^{ème} siècles. Dans le même ordre d'idée, les transformations politiques et sociales qui touchent les cités grecques entre le VIII^{ème} et le VI^{ème} siècles, qui ont pour résultat de donner une place plus grande aux plus pauvres des citoyens, sont en partie valables pour nos Etats entre le X^{ème} et le VIII^{ème} siècles, avec une propagande agraire et économique des rois et des *tarwani* destinée à un public paysan, plus large et plus modeste, bien que les notions de « corps civique » et de « citoyenneté » soient il est vrai étrangères à notre espace. Les évolutions respectives des aristocraties urbaines ou rurales et de leurs langages du pouvoir sont elles aussi assez comparables, de même que la lutte contre les privilèges (politiques, judiciaires et fonciers) de ces élites, qui conduisit souvent dans nombre de cités grecque à concentrer

¹⁹⁷² Chamoux 1963, 78.

¹⁹⁷³ Chamoux 1963, 78-79.

les pouvoirs entre les mains d'un seul homme¹⁹⁷⁴. On a déjà pu observer pour notre espace à l'âge du fer moyen les tensions existant entre les souverains et ces élites, qui ont conduit les deux groupes à innover dans leurs langages, leurs propagandes et leurs pratiques du pouvoir économique et politique.

b) La comparaison entre les langages du pouvoir en Cappadoce (âge du fer moyen) et ceux des législateurs grecs (deuxième moitié du VIIème – début du VIème siècles).

Comme on l'a vu précédemment, Karl Strobel relevait dans son étude les similitudes frappantes existant entre les langages du pouvoir des dirigeants hittites-louvites puis néo-hittites et ceux du monde grec, en particulier des législateurs¹⁹⁷⁵. D'après lui, la ville d'Ephèse (hittite Apaša) aurait joué un important rôle de plaque-tournante dans la transmission à la fois des annales hittites impériales mais également sans doute des traditions et des innovations politiques néo-hittites.

Les principales réformes des législateurs grecs concernent d'abord et avant tout l'administration de la justice¹⁹⁷⁶. On retrouve là un important trait des langages des pouvoirs cappadociens (la *tarwana*, « justice »). D'autres décisions des législateurs, ceux du VIème siècle surtout comme par exemple Solon, ont trait au partage des terres et prennent en compte pour la première fois les petits paysans. Là encore, les « prix idéaux » des denrées alimentaires et la propagande de l'abondance et de la satiété des dirigeants louvites cappadociens forment ici comme un préalable à ces politiques, bien que ces dernières soient par leur nature différentes et bien plus évoluées. Citons également comme valeur fondamentale la « sagesse », équivalent de l'*atanasama* louvite, dont ont fait preuve des personnages comme Zaleucos de Locres, qui aurait introduit en justice la notion de proportionnalité des peines, Démonax de Mantinée, appelé par les Cyrénéens pour venir réformer leur cité en raison de sa « grande sagesse », Pittacos de Mytilène qui figure dans la liste des Sept Sages et dont les auteurs classiques louent la fermeté, l'équité et la modération, Solon qui insiste dans ses « Poésies Politiques » sur la sagesse et la justice de ses actes et réformes, ou le tyran Périandre de Corinthe, loué par certains pour sa juste répartition des terres et des richesses, ainsi que pour sa lutte contre l'aristocratie et contre la tyrannie des Bacchiades¹⁹⁷⁷. Or les contacts entre plusieurs de ces personnages et l'Asie Mineure et/ou l'Anatolie sont bien attestés, comme par exemple Périandre, qui aurait aidé au traité de paix conclu entre la Lydie et Milet, puis réglé le différend opposant Athènes à Mytilène au sujet de Sigée. On connaît également les relations étroites existant entre ce tyran et la Lydie d'Alyatte et de Crésus, les offrandes lydiennes dans le Trésor des Corinthiens à Delphes en étant une « preuve éloquente » pour reprendre les termes de Claude Mossé¹⁹⁷⁸.

¹⁹⁷⁴ *Idem*, 80.

¹⁹⁷⁵ Strobel 2011.

¹⁹⁷⁶ Lévêque 1964, 171-172.

¹⁹⁷⁷ Citons notamment l'attribution de terres aux paysans pauvres, ses programmes de création d'emplois ou encore ses nombreuses lois somptuaires.

¹⁹⁷⁸ Mossé 2014.

c) Du *tarwani* au *tyrannos* : de la Cappadoce vers la Lydie puis l'Asie mineure et les îles égéennes ?

Il est désormais temps d'explorer l'origine du terme grec *tyrannos* comme dérivant du terme louvite *tarwani*. Ces deux termes sont également connectés à l'ougaritique *srn* (transitération akkadienne *s/zuranu*), « prince », à l'hébreu *saran*, un titre aulique chez les Philistins d'après les sources bibliques, et peut-être à l'étrusque *turan*¹⁹⁷⁹. Si l'on examine la chronologie, le terme originel serait l'ougaritique *srn* aux XIIème-XIème siècles, suivi du louvite *tarwani* entre le Xème et le VIIIème siècles et enfin du grec *tyranos* au VIIème siècle¹⁹⁸⁰. Quelles que soient les traductions proposées pour ces termes par les différentes écoles et bien que nous continuons personnellement à penser à une étymologie dérivant de la notion de « justice », la majorité des auteurs s'accordent pour dire que l'origine du terme grec est bien le mot louvite, comme par exemple Ilka Yakubovich ou Federico Giusfredi¹⁹⁸¹. Le terme rejoindrait ainsi la liste des mots grecs empruntés au louvite, comme *depas*, une sorte de coupe (du cun. louv. *tappas* et hiéroglyphe louvite (CAELUM)*ti-pa-s* « ciel »), *tolupe* (du louv. *taluppi*, « motte de terre ») ou *tursos* (louv. *tuwarsa*, « vigne ») pour n'en citer que quelques-uns¹⁹⁸².

Le problème reste donc d'identifier les médiateurs de la transmission du louvite vers le grec. Yakubovich proposait les Philistins, dont le royaume originel était la Crète¹⁹⁸³, mais plusieurs autres auteurs considère la Lydie de Gygès comme une autre possibilité¹⁹⁸⁴. C'est cette médiation, à partir non pas de la Syrie du Nord ou de la Phénicie, mais bien de la Cappadoce louvite, que nous souhaitons étayer ici. Historiquement, la première attestation du terme *tyrannos* dans les sources grecques se rencontre chez Archiloque, qui l'applique au milieu du VIIème siècle au roi Gygès de Lydie (684-644), avec un sens général et neutre de « roi » ou de « régner »¹⁹⁸⁵. Or les liens et les contacts sont bien attestés entre la dynastie des Mermnades fondée par Gygès d'une part et les cités d'Asie Mineure ainsi que le sanctuaire de Delphes d'autre part. Hérodote décrit par exemple les célèbres offrandes (argent, cratères d'or...) du roi lydien à l'oracle qui aurait d'ailleurs conforté son pouvoir¹⁹⁸⁶. De même, les *tyrannos* Thrasybule de Milet (fin du VIIème siècle) et Périandre de Corinthe (VIème siècle) entretiennent par la suite de bonnes relations avec le roi lydien Alyatte. Il est également très probable que Gygès ait exercé une sorte de protectorat non seulement sur l'Asie Mineure mais aussi et surtout sur ce qui restait de la Phrygie et sur la Cappadoce, le roi lydien étant par exemple désigné dans les sources bibliques comme « le prince suprême de Meshek et de Tubal »¹⁹⁸⁷. Rappelons à ce sujet qu'une alliance anti-cimmérienne est attestée en 663 entre Mugallu (« roi du Tabal » dans les sources assyriennes), Gygès (assyrien *Gugu*), Sandasarme (« roi du Hilakku ») et

¹⁹⁷⁹ Voir notamment Pintore 1983, 285, Giusfredi 2009, 141 et Yakubovich 2002, 112, et 2010a, 184.

¹⁹⁸⁰ Pintore *ibid*, 290.

¹⁹⁸¹ Resp. 2002, 112 (« le titre anatolien est clairement l' *ultimate source* pour les termes grecs et sémites, par glissement sémantique de « justice » à « juge » et de « juge » à « prince » (ou « tyran »)) et 2009, 141 (« en l'absence d'étymologie claire pour le grec ou le phénicien, il est fort probable que le terme originel qui fut peut-être emprunté par les peuples de Palestine et de Grèce était alors le louvite *tarwani* »).

¹⁹⁸² Voir par exemple Yakubovich 2008b ou 2010a, 183-185.

¹⁹⁸³ *Idem*, 113.

¹⁹⁸⁴ Lévêque 1964, 172-173, Pintore 1983, 287 ou Radet 1983, 146-147.

¹⁹⁸⁵ Par exemple Orrieux et Schmitt-Pantel 2005, 115.

¹⁹⁸⁶ Hérodote, *Histoires* I, 7-14. Voir par exemple le passage suivant : « Gygès est, après Midas, fils de Gordius, roi de Phrygie, le premier des Barbares que nous connaissons qui ait envoyé des offrandes à Delphes ».

¹⁹⁸⁷ Lipinski 1976, 161, parle de « suzeraineté ».

Aššurbanipal. Enfin, les racines hittites-louvites de la Lydie et de la royauté lydienne sont profondes et désormais bien connues, par exemple et justement à travers certains anthroponymes politiques « royaux » hittites-louvites, comme Candaule (du louv. *hantawati* ?), Tantale ou Myrsus et Myrs/tilos (voir 6.4.2, 2 plus loin). Si cette fonction de la Lydie comme vecteur de transmission du titre est avérée, on retrouverait alors ce rôle fondamental joué par la royauté lydienne, les Mermnades surtout, de « *bridge and filter* » entre les traditions d'Asie Mineure et d'Anatolie et le monde grec, pour reprendre la terminologie de Lancelloti¹⁹⁸⁸.

Outre ce possible rôle de transmission du titre joué par la Lydie et Gygès, souverain qui aurait ainsi pu structurer son vaste royaume en micro-états dirigés par des *tarwani*, en Tabal notamment, ou alors, autre possibilité, organiser son administration palatiale avec des *tarwani*, sortes de « maires du palais » ou « juges » similaires aux *tarwani* de Karkemish, on peut relever de nombreux points de comparaisons entre les tyrans grecs et les *tarwani* cappadociens.

Premièrement, les portraits des *tyrannos* grecs, avec leurs actions, leurs aménagements, leurs politiques et parfois leurs valeurs de gouvernement, évoquent tout à fait les gestes et les langages du pouvoir des dirigeants cappadociens de l'âge du fer moyen. Certains tyrans (pas tous) sont tout d'abord bien des usurpateurs, qui ont conquis le pouvoir et le conservent par la force, aspect que l'on retrouve aussi bien à Karkemish (la dynastie des *tarwani* de Suhi qui exile les « Grands Rois » à Malatya), que peut-être chez certains *tarwani* cappadociens ou chez Gygès lui-même, qui met fin à la dynastie des Héraclides-Sandanides en assassinant Candaule. D'autres tyrans comme les législateurs examinés plus haut sont loués pour leur sagesse, leur générosité ou leur justice, trois valeurs fondamentales chez nos souverains et dirigeants tabaliens et tuwanéens : Pittacos de Mytilène et Périandre de Corinthe, qui figurent dans la liste des Sept Sages, Pisistrate, dont Aristote lui-même loue la bonté et l'indulgence (voir plus haut)... De même, le premier groupe social à être l'objet de sollicitude de la part des tyrans est celui des paysans, avec parfois la confiscation des terres des aristocrates, redistribuées aux paysans pauvres¹⁹⁸⁹, ce qui rejoint les propagandes agraires des rois et *tarwani* cappadociens. D'autres traits sont là aussi étrangement similaires : constructions d'aqueducs, de fontaines (la célèbre fontaine aux neuf bouches de Pisistrate par exemple), de temples, de routes, de canaux et de tunnels ; organisations de fêtes et de festivals religieux ; origine souvent aristocratique des tyrans, dont certains ont exercé des magistratures avant de prendre le pouvoir, comme le *tarwani* de Kululu Ruwas, qui a exercé différentes fonctions (gouverneur, Seigneur de Maison) avant de devenir *tarwani*.

Deuxième point, les anthroponymes de certains tyrans et de plusieurs « Sages » de l'Antiquité sont clairement soit hittites, soit louvites, parfois lyciens et dans d'autres cas « orientaux-anatoliens ». Or plusieurs d'entre eux possèdent des noms typiquement louvites-cappadociens ou plus largement centre-anatoliens. Si l'on examine la liste des différents tyrans réalisée par M.C. Amouretti et F. Ruzé, on relève par exemple Thoas de Milet, nom lycien dérivant de notre titre-anthroponyme Tuwa / Tuwati, ou Mursilos de Mytilène à Lesbos, l'anthroponyme et les deux toponymes dérivant respectivement des noms hittites impériaux Mursili et Muwatalli, et du hittite Lazpa. Gygès lui-même possède un anthroponyme d'origine louvite, Kuku(wa), très bien attesté dans notre corpus. Un des

¹⁹⁸⁸ Lancelloti, 25-26 et réf. (Burkert 1995, Borgeaud 1996 en particulier).

¹⁹⁸⁹ Lévêque 1964, 173-174, ou Orrieux et Scmitt-Pantel 2005, 117-118.

« Septs Sages » est Bias de Priène, fils de Toutamos, deux anthroponymes là encore clairement louvites et fréquents dans nos sources, à savoir respectivement Piya(ya) (« don ») et probablement Tatamuwa (« puissance du père » ou peut-être « puissance [du dieu] Tatta »?). On trouve également d'autres anthroponymes correspondant aux deux peuples qui ont traversé (et souvent ravagé) l'Anatolie et ses différents territoires louvites à la fin du VIII^{ème} siècle et au VII^{ème} siècle, les Cimmériens et les Scythes, et qui ont donc pu connaître les structures politiques et certains de nos rois et *tarwani*, comme les tyrans Lygdamis de Naxos, possible descendant du Lygdamis / assyr. Dugdame, dont les contacts avec -]ussi, fils du roi du Tabal Mugalu, sont attestés vers 640 par les sources assyriennes, Scythes de Cos ou le « Sage » Anacharsis, d'après certains auteurs fils d'un roi scythes, Gnouros, et d'une Grecque.

Traits communs entre *tyrannos* grecs et *tarwani* cappadociens, valeurs communes et partagées de justice, de sagesse, de bonté, voire d'*arété* / *warpi*, anthroponymie hittite-louvite de certains tyrans et de plusieurs des « Sept Sages » de l'Antiquité, contexte centre-anatolien et cappadocien général dans lequel s'inscrivent nombre de figures « tyranniques » grecques : autant d'indices et de points de comparaisons permettant d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'emprunt du titre *tarwani* par le monde grec pourrait bien provenir des régions cappadociennes, via les canaux lydiens ou lyciens, et peut-être par l'intermédiaire de migrants originaires eux-même de notre région d'étude.

3. Les héritages mythologiques et religieux : les *topoi* littéraires, la montagne et la vigne.

Pour clore cette étude des contacts et des interactions entre monde louvite cappadocien et monde grec, nous souhaitons, en extrayant de nos sources certaines figures religieuses mais aussi des anthroponymes et des toponymes, explorer les origines et / ou les étymologies hittites-louvites de certains *topoi* littéraires, anthroponymes et toponymes que l'on rencontre dans *l'Illiade*, puis de quelques figures religieuses et mythiques grecques appartenant à l'univers de la montagne d'abord, à celui de la vigne ensuite. A l'exception de certains cas, il ne s'agit aucunement de démontrer systématiquement une origine « cappadocienne » pour les éléments précités, mais bien dans certains cas d'utiliser nos sources pour en dégager les origines hittites ou louvites.

Une grande prudence s'impose ici, ce type d'exercice et de quête de genèse ayant été appliqué par nombre d'auteurs, en particulier pour *l'Illiade* homérique. Les dangers de l'homophonie, des généralisations ou de la pratique abusive de « l'intuition-devinettes » rôdent souvent autour de ces hypothèses : plusieurs ont déjà été plus ou moins récemment déconstruites, d'autres ont été au contraire globalement validées. Nous insistons donc sur les aspects de simples pistes, de propositions, que revêtent ici nos différentes études.

a) La Cappadoce louvite et *l'Illiade* : de l'origine hittite-louvite de quelques *topoi*, anthroponymes et toponymes.

Concernant certains *topoi* probablement véhiculés par les traditions hittites-louvites vers le monde littéraire grec, Fred C. Woudhuizen isolait l'un d'entre eux dans un article datant de 2006 : l'expression « le(s) dieu(x) X, Y... courai(en)t devant moi, et je fus

victorieux dans la bataille ». Il figure par exemple dans les annales de Mursili II (fin du XIV^{ème} siècle avant J.C.), puis dans les textes de la période impériale (inscription de YALBURT, sous le règne de Tudhaliya IV), réparaît comme on l'a observé dans plusieurs inscriptions cappadociennes de l'âge du fer (TOPADA par exemple) puis se retrouve dans *l'Illiade* et plus tard même dans le monde romain au IV^{ème} siècle av. J.C.¹⁹⁹⁰.

On observe à travers ce topos une parfaite filiation entre l'inscription de YALBURT et celle de TOPADA d'une part, puis entre ces mêmes inscriptions et deux passages du poème épique homérique d'autre part. On peut résumer la structure des différents textes comme suit :

- **étape 1** : description de l'ennemi, présenté comme puissant et nombreux (YALBURT §§ 30-31 « Pinata devint hostile / (l'armée) de l'ennemi avançait vers moi avec toutes ses forces près de la cité de Pinata » ; TOPADA § 4 « huit rois [...] se trouvaient face à moi près de la cité de Parzata » puis § 7 « le Parzatéen mena avec férocité ses chars contre mes frontières » ; *Il.* 15, 304-305, qui décrit les succès des Achéens face aux Troyens)

- **étape 2** : le (ou les) dieu(x) « courent devant » donc soutiennent le souverain sur le champs de bataille (YALBURT § 32 « Tarhunt, le seigneur, courrait devant moi » ; TOPADA § 17 « Mon seigneur Tarhunza, Sarruma, les dieux X et Y courraient devant moi » ; *Il.* 15, 307 « devant lui [i.e Hector] marchait Apollon Phoebus [...] »)

- **étape 3** : le roi ou le héros remporte la victoire, en gagnant une bataille décisive (YALBURT § 33 « je dominais ces forces ennemies (et) détruisis Pinata » ; TOPADA § 18 « et je fus favorisé dans la bataille » puis plus loin § 30 « mais c'est à moi que le dieu de l'orage, Sarruma, les dieux X et Y ont donné la victoire » ; *Il.* 15, 311 « et aux Troyens et à Hector, il [le dieu Apollon] a apporté la gloire (dans les combats) »).

Les similitudes sont ici profondes et frappantes. Difficile de dire si l'influence vient des textes et traditions hittites de l'âge du bronze ou de l'inscription et des topoi louvites de l'âge du fer. La guerre de Troie est « datée » des environs de 1230 et le règne de Tudhaliya IV s'étend de 1239 à 1209, mais la « mise par écrit » des poèmes épiques oraux par l'aède Homère est fixée (communément) au VIII^{ème} siècle av. J.C. et l'inscription de TOPADA est datable du début de la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle, tandis que d'autres textes néo-hittites de Karkemish utilisant ce topos datent des X^{ème}-IX^{ème} siècles, et un équivalent araméen, de la fin du IX^{ème} siècle¹⁹⁹¹.

D'autres topoi ou expressions figées, bien attestés dans nos différentes sources louvites, se retrouvent également dans plusieurs passages de *l'Illiade*. Le chiffre symbolique 9 par exemple, que l'on relève dans des contextes religieux et culturels louvites (célébration de la montagne divine Harhariya « à 9 reprises » et « pendant 9 jours » lors du festival décrit par l'inscription HISARCIK 2 ; les « 9 bœufs » sacrifiés à Tarhunza sur

¹⁹⁹⁰ Woudhuizen 2006, 241-243.

¹⁹⁹¹ Woudhuizen 243 et n. 2.

l'inscription de SULTANHAN¹⁹⁹²) se retrouve dans la geste de Bélirophon que raconte le Lycien Glaucos lorsque Diomède lui demande d'où il vient, avant un combat singulier qui n'aura finalement pas lieu : le héros Bélirophon, déjà en lui-même profondément inscrit dans le cadre anatolien (envoyé à la cour du roi de Lycie, combats contre les Amazones et les Solymes...), est accueilli par « le seigneur de la vaste Lycie » avec 9 jours de festivités, où cours desquelles le roi lycien fait « tuer 9 boeufs pour lui »¹⁹⁹³. Les contextes et formulations sont là aussi étonnement comparables. Il en va de même pour les « 1000 mesures de vin » offertes par Oenée de Lemnos à Agamemnon et à Ménélas durant la trêve achéo-troyenne, qui fait écho aux « 1000 *tiwatali* de vin » que doit produire à l'avenir et dans l'idéal le vignoble planté par Sarwatiwara à SULTANHAN¹⁹⁹⁴. Les deux nombres possèdent chacun leur symbolique respective, certes globale et sans doute commune aux Indo-Européens, mais les échos sont surprenants : comme on l'a vu, le 9 est un des chiffres majeurs synonyme de perfection, d'harmonie et de plénitude dans le monde hourrite-hittite-louvite (cycle de la royauté céleste hourrite qui change tous les 9 ans, chêne vert de Telepinu replanté tous les 9 ans sur la montagne Puskuruwa, fréquents sacrifices ou offrandes de 9 unités...) et le nombre 1000 exprime le grand nombre mais aussi la fertilité et l'abondance. On les retrouve dans d'autres passages de *l'Iliade* (les 9 fils de Priam encore en vie à la fin des hostilités...), dans le monde grec (la fontaine aux 9 bouches construite par Pisistrate à Athènes...) et dans plusieurs passages de *l'Odyssée* également. Ainsi, les rares périodes d'accalmie que connaissent Ulysse et ses compagnons durent 9 jours, comme dans l'épisode des outres d'Eole, que les marins trop curieux finissent par ouvrir après 9 jours d'un voyage calme et heureux qui aura failli les ramener à quelques lieux seulement d'Ithaque.

D'autres topoi et thèmes mais aussi d'autres valeurs, parfois déjà étudiés, demanderaient à être analysés selon une même logique comparative, comme dans *l'Iliade* la sagesse, la justice et l'*arété* dont savent faire preuve Ulysse mais aussi Priam ou les thèmes des montagnes divines et de la vigne en Troade et en Anatolie.

L'anthroponymie des Troyens a fait couler des mers d'encre. La grande majorité des guerriers portent bien des noms d'origine grecque et « l'ethnicité louvite » des Troyens homériques reste difficile à valider, contrairement par exemple à l'ethnicité clairement lycienne des Lyciens de *l'Iliade*¹⁹⁹⁵. Certains anthroponymes ou théonymes ne sont en effet pas à comprendre comme étant d'origine louvite, mais comme des formes louvitisées d'originaux grecs, comme l'anthroponyme Alaksandu, nom originel de Pâris (forme louvitisée d'Alexandros) ou le théonyme Appulunias (forme louvitisée d'Appolon)¹⁹⁹⁶. D'autres anthroponymes « troyens » sont clairement d'origine grecque (Hector, Andromaque, la majorité des 19 fils de Priam...). Oui, mais... Frank Starke a soutenu dans une étude détaillée que « la description homérique de la société troyenne serait un portrait dans l'ensemble fidèle d'une société louvite-anatolienne remontant à l'âge du bronze, mais qui probablement avait survécu en Anatolie occidentale jusqu'au VIII^e siècle », pour reprendre le résumé qu'en fait Mario Benzi dans l'ouvrage commun *Reconstruire Troie* :

¹⁹⁹² HISARÇIK 2 §§ 1 - 4 : « J'ai célébré la montagne Harhara à neuf reprises, avec une gazelle *irwa* [...] / Et quand arriva le neuvième de l'an (?) / alors j'ai célébré la montagne Harhara à neuf reprises, avec une gazelle *irwa* »

¹⁹⁹³ *Il.* 6. (« Neuf jours durant, il le reçut en hôte et fit tuer neuf boeufs pour lui »).

¹⁹⁹⁴ *Il.* 7 (« Aux fils d'Atrée, Agamemnon et Ménélas, le Jasonide offre à part 1000 mesures de vin »).

¹⁹⁹⁵ Yakubovich 2010a, 171.

¹⁹⁹⁶ *Idem*, 152.

*permanence et renaissance d'une cité emblématique*¹⁹⁹⁷. Les noms « royaux » des Troyens et de plusieurs de leurs alliés sont bien d'origine louvite¹⁹⁹⁸, comme l'attestent les anthroponymes Priam (louv. *pariya-muwa*, « super force »), Pâris (louv. *pari(ya)*, « super »)¹⁹⁹⁹, Kuknios, roi de Kolonoï (louv. Kukuni)²⁰⁰⁰ ou encore Sarpédon, chef des Lyciens (probablement *sari-pedan*, traduit « *Mr. Uphill* », litt. « Monsieur Haute-Colline », par I. Yakubovich)²⁰⁰¹. On notera ainsi que plusieurs de ces noms propres ou certaines de leurs racines sont bien attestés dans notre corpus au VIII^e siècle : Ku, Kuwa ou Kukuwa (vs. Kukuni, de *kuwa-*, « fort, craint, respecté »), Saruwani (vs. Sarpédon, avec la racine commune *sar-* et un sens global probablement identique, i.e. suffixe louvite *-wani*, « qui vient, originaire, habitant » + *saru-*, « d'en haut »), et peut-être Parh(a)wira (de *pari(ya)* ?), mais ce dernier anthroponyme pose plusieurs problèmes de lecture et de compréhension. Remarquons aussi que le frère de Sarpédon et de Minos est d'après la légende Radhamante, le juge des Enfers chargé du domaine « asiatique ». L'anthroponyme n'est pas sans évoquer l'assyrien *Rudammu*, lui-même une probable transcription du louvite Uratami, porté par exemple par un roi du Hamath de la première moitié du IX^e siècle.

D'après le relevé que l'on peut faire des anthroponymes des Troyens et de leurs alliés, nous proposons quelques pistes d'interprétation dans les tableaux ci-dessous, par ordre alphabétique et en utilisant comme outils de comparaisons plusieurs noms propres louvites extraits de notre corpus. J'insiste ici sur le terme de « pistes », n'étant en rien spécialiste du monde grec, et je ne propose d'ailleurs pas systématiquement de solution. Les anthroponymes, dont certains ont déjà fait l'objet d'analyses et / ou de débats, sont les suivants :

- Ασιος
- Ασκάνιος
- βιας
- Μάρις
- Σατνιος
- Τρώς

¹⁹⁹⁷ Starke 1997 (*contra* Deger Jalkotzy 1991 toutefois), décrit par Benzi *in* Fartzoff et al. 2009, 446.

¹⁹⁹⁸ Benzi *idem*, 447 : « même s'il s'agit de bien peu d'exemples, la survivance de noms d'origine asianique dans la tradition épique est remarquable et ne doit pas être sous-estimée ».

¹⁹⁹⁹ Watkins 1995a déjà pour Priam. Sur l'origine louvite de ces noms, voir Lebrun 2013, 246.

²⁰⁰⁰ Watkins 1986, 49, validée et reprise par Yakubovich *ibid.*, 152 et n. 67 puis par Oreshka, *L.I.*, 357. Ce nom est clairement d'origine anatolienne et son association avec le grec « *swan* » est à comprendre pour ces auteurs comme une « *folk etymology* ».

²⁰⁰¹ Déjà Durnford 2008, qui y voyait un indicateur de statut social (« qui possède un statut élevée »), mais interprété différemment par Yakubovich 2014, 350 et n. 33 (se réfère au lieu dont Sarpédon est originaire), ou Raimond 2013, 289. L'étymologie est sans doute plus carienne (racine *sar-* fréquente dans l'onomastique carienne) que lycienne mais l'origine est là encore louvite semble-t-il. On retrouve ainsi ce terme *peda-* dans le toponyme *katta-peda-*, la Cappadoce, i.e. le louv. « Bas-Pays ». « Haut-Pays » se dirait alors *sara-peda-* (Yakubovich *idem*).

Anthroponyme « troyen »	Anthroponyme hittite- louvite (<i>Satanu</i> = extrait de notre corpus)	Discussion et pistes étymologiques
Ἀσιός	Du louv. <i>asu(wa)</i> , « cheval » ?	Au moins deux personnages différents (?) : « Asios l’Hyrtacide » ou « fils d’Yrtakou », originaire d’Arisbé, et un chef phrygien, frère d’Hécube. Watkins (1986, 54) rapprochait l’anthroponyme du toponyme hittite Assuwa et proposait de voir dans Hyrtacide un dérivé du hitt. <i>hartagga-</i> , « ours », mais l’hypothèse est rejetée par Yakubovich 2010a, 153-154. Concernant Asios, un dérivé du louv. <i>asu(wa)</i> , « cheval » semble fort probable (voir section <i>toponymes</i> ci-dessous).
Ἀσκάνιος	Fém. <i>Askayani</i> ou masc. <i>Aska-nasu</i> . Voir aussi les épiclèses du dieu pisido-phrygien Men comme <i>Askaènos</i> (louv. <i>aska-wani-</i>) ou <i>Askaios</i> . Voir Lebrun 2013, 246. Similaire assyr. <i>Ishkallu</i> ?	« Étymologie semblable à celle de Askaènos », d’ <i>aska-wani-</i> , i.e « habitant de la porte » (Lebrun <i>idem</i> , qui explique d’ailleurs ainsi le théonyme <i>Asklepios</i> , litt. « don de la porte »). Porté par quatre ou cinq personnages de l’ <i>Iliade</i> , dont trois Troyens et un Mysien (pour les discussions, voir par exemple Wathelet 1988, 331-333). Signalons également l’existence d’un dieu- fleuve (et du lac du même nom) Askanios en Bythinie orientale (cf d’après Antoninus Liberalis ou le Pseudo-Hyginus par exemple). Nous proposons en outre de voir dans le nom assyrianisé <i>Ishkallu</i> , roi du Tabal mentionné en 675, un dérivé d’ <i>Askaliya-</i> , anthroponyme déjà attesté en vieux-hittite et signifiant « portier » (voir par exemple le louv. <i>Askwisi</i> , rendu <i>Ushitti</i> en assyrien).
βίας (fils de Priam chez Appolodore)	<i>Piya(ya)</i> ?	« Don, cadeau ». Comparer par exemple avec le théophore cilicien Ρωνβίης, louv. <i>Runtiya-</i> <i>piya</i> , « le dieu-cerf donne ». Problème ici : c’est aussi le nom d’un guerrier achéen.
Μάρις	Hitt. <i>Marassa</i> (Laroche 1966, 114) ?	L’étymologie faisant dériver le nom du grec <i>maros</i> , « main », est peu probable et rejetée par Wathelet <i>ibid</i> , 1427 (« la finale –ις indique plutôt un nom étranger au grec »). Une connexion avec l’anthroponyme hittite (voir aussi le fleuve hittite <i>Marassantiya</i>) semble préférable : « le rouge » ?

Σατνιος	<i>Satanu</i> ?	<p>Connexion avec l'hydronyme <i>Satnioeis</i>, fleuve de Mysie. Satnios est d'ailleurs le fils d'une naïade.</p> <p>Si Kuknios = louv. Kukuni, alors Satnios = louv. (?) Satanu ?</p> <p>Un « nom étranger au grec » pour Wathelet <i>ibid</i>, 990.</p> <p>Notre anthroponyme <i>Satanu</i> pose toutefois plus de problèmes qu'il n'en résoud : peut-être non louvite (pour Giusfredi 2010a par exemple), possiblement hourrite (type <i>Satandu(hepa)</i>, « (Hebat) se réjouit ») mais hypothèse louvite envisageable toutefois (de <i>ziti-</i> ? Plutôt de <i>Sata</i>, attesté à l'âge du bronze et forme utilisée pour désigner le DEUS-<i>sa-ta</i> i.e Santa, à KULULU 2, + suffixe <i>-nu</i>). En sens inverse, cet anthroponyme pourrait tout autant être la forme louvitisée du grec Σατνιος, mais le cas d'un « Grec » en Cappadoce septentrionale serait alors isolé.</p>
Τρώς	<i>Tarhuwara/i</i> ("Tarhunt aide") ou <i>Tarhuwasu(ma)</i> (« Tarhunt est bon »)	<p>« Nom étranger au grec » pour Wathelet (<i>ibid</i>, 1028).</p> <p>Fondateur éponyme de Troie, descendant du fleuve Simoeis.</p> <p>Voir <i>Tarhuwasuma</i> à Karkemish / <i>Tarhuwara</i> en Tabal.</p> <p>Τρ- pour <i>Tarh-</i> et -ώ- pour <i>-uwa-</i> ne posent ici pas de problème (par ex. <i>Pariya-</i> pour Priamos et <i>Muwa</i> pour Μως).</p>

Il ne s'agit là que de quelques exemples. Le nom Astéropée, jeune chef des Péoniens et dont la « génération remonte à l'Axios au large cours » (le fleuve est le grand-père du héros), semble venir de la rivière hittite, et divinisée comme il se doit, Astarpa, sans doute via la figure mythologique d'Astéropée, fille du dieu-fleuve Cebren en Troade, trait d'ailleurs partagé avec la nymphe phrygienne Oinôné, épouse de Pâris-Alexandre. Remarquons au passage le caractère fréquent des généalogies troyennes remontant très souvent à une divinité-fleuve comme ancêtre. Astyanax, au nom clairement grec, est aussi désigné par l'hydronyme *Scamandrios*. Hécube est elle-même fille du dieu-fleuve Sangarios. Batiéia, arrière-grand-mère de Tros, est fille de Teukros, un dieu-fleuve phrygien²⁰⁰². Nous renvoyons à ce sujet aux études récentes de René Lebrun²⁰⁰³. De manière plus indirecte, l'anthroponyme Lycaon, père du chef lycien Pandaros dans *Illiade*, dérive du toponyme d'origine louvite *Lukka-wanni*, « qui appartient aux tribues

²⁰⁰² Voir par exemple Brulé 2005 (*Kernos* 18, 241-268).

²⁰⁰³ Lebrun 2014.

du / habitée par Lukka », pays des Proto-Lyciens²⁰⁰⁴. Comme nous l'avons dit, les études récentes abondent en ces sens et les anthroponymes évoqués pages précédentes devront faire l'objet d'examen plus approfondis.

Plusieurs toponymes semblent également montrer des racines hittites-louvites. Les racines hittites de plusieurs toponymes troyens sont bien attestées, comme l'illustre le nom de l'acropole de Troie, Πέργαμον, qui viendrait du hitt. *pargu*, « haut, perché »²⁰⁰⁵. Le toponyme « Ari(s)bé, des bords du Selléis », nous place au sud de l'Helléspon²⁰⁰⁶. Colonie fondée par des Ioniens originaires de Milet (la Milawata hittite) et dite « aux puissants coursiers », c'est la cité d'origine d'Asios, anthroponyme qui pourrait comme on l'a vu dériver d'*asu(wa)*, « cheval ». Le toponyme pourrait ainsi selon nous contenir le radical louvite *asba-*, lycien *esbe-*, « cheval », si l'on se réfère aux études récentes de ce terme²⁰⁰⁷. Un composé *ari(ya)-* ou *aru-* (« élevé, haut, grand ») + *asba-* (« cheval ») semble possible (« [ville des] hauts chevaux » ?).

b) De quelques figures divines liées à la montagne et à la vigne : Hermès, Dionysos, Maron et Saron.

Intéressons nous enfin à quelques figures divines, en particulier celles liées directement ou indirectement à la vigne et à la montagne. Insistons au passage sur les origines anatoliennes désormais bien établies de plusieurs divinités majeures du panthéon grec. Deux d'entre-elles semblent liées à la montagne : Artemis, dont le nom dériverait du louv. *ariyata-*, via le lycien *ertemi-* (« qui bondit de la montagne » ?) et peut-être Athéna elle-même, là encore du louv. *ariyatt(i)-* ou du moins de la racine indo-européenne *ath-*, « tête » ou « sommet »²⁰⁰⁸. Les origines complexes et « mixtes » d'Arès, théonyme rapproché du louv. *Iyarri* et divinité qui a toujours constitué dans plusieurs régions comme le sud de l'Asie Mineure « le déguisement grec d'un dieu guerrier indigène » pour reprendre Louis Robert, ont été magistralement étudiées par Alexander Millington²⁰⁰⁹.

Pierro Meriggi comparait déjà le théonyme *Sarma*, forme de *Sarruma* au Ier millénaire, au grec Hermès²⁰¹⁰. Et les points communs entre les deux divinités ne manquent pas : mêmes liens étroits avec la montagne (Hermès grandit dans une caverne du Mont Cyllène et plusieurs de ses aventures se déroulent dans des grottes et sur des sommets montagneux ; *Sarruma*, qui porte parfois l'épithète « Montagne Royale » et qui est bien à l'origine une montagne divinisée), deux divinités-fils, jeunes et imberbes, des « dieux coureurs » et guides, qui se déplacent vite, des dieux protecteurs des rois et des héros sur le champ de bataille (Hermès et Achille, Ulysse, Persée ou Héraclès ; *Sarruma* qui « court devant » le souverain à la bataille), des dieux-guérisseurs (*Sarruma* et ses liens intimes avec Hattusili III puis Tudhaliya IV et avec les princes de sang en général ; Hermès sous sa forme tardive « Trismégiste », identifié à Thot), deux divinités LAMMA (*Sarruma*

²⁰⁰⁴ Jenniges 1998, 41, repris par Yakubovich 2010a, 172 et 2014, 350.

²⁰⁰⁵ Lebrun 1998.

²⁰⁰⁶ C'est aussi le nom de la première épouse de Priam.

²⁰⁰⁷ Lebrun 2014, cité par Lebreton 2013, 229 et n. 50.

²⁰⁰⁸ Voir resp. Lebrun 2012 et Raimond 2006, 298.

²⁰⁰⁹ Robert cité par Lebrun 1994, 149, qui étudie le dieu pisidien « Arès Kideudas », un dieu guerrier local mais aussi un dieu agraire, avec corne d'abondance et grappe de raisin, ce qui n'est pas sans évoquer l'iconographie d'Ivritz. Sur « *Iyarri at the interface* », voir Millington *L.I.*, 543-566.

²⁰¹⁰ Meriggi 1937 (*RHA* 27), 83 et notes, cité par Laroche 1955, 20 + n. 2 : « ainsi que le suggère Meriggi, c'est peut-être *Sarma*, forme évoluée de *Sarruma*, qu'on doit comparer au grec Hermès [et non le dieu-lune Arma] ».

protecteur des forces de la nature ; Hermès protecteur des troupeaux), intermédiaires entre les hommes et les dieux (Sarruma qui interfère entre son père le dieu de l'orage et les souverains ; Hermès « messager des dieux » qui tente souvent d'apaiser le courroux des Olympiens), entre la Terre et les Enfers (l'Hermès « psychopompe » ; Sarruma qui guide Tudhalia IV vers le monde des morts à Yazilikaya), même aspect de divinité protectrice des pactes et des serments (Sarruma associé au dieu-lune et sous sa forme « du Harran » par exemple). Des assimilations ont d'ailleurs lieu en Cilicie à l'époque gréco-romaine, avec un Hermès Oreios, probable transcription du « Sarruma, Montagne royale »²⁰¹¹ (bien qu'à Corycos Hermès soit assimilé à Runtiya), les deux divinités partageant alors des fonctions de protectrice des forces vives de la nature²⁰¹². Pour résumer et reprendre les termes de René Lebrun, malgré une possible dérivation du nom du dieu-lune Arma, via le lycien *erme*, Hermès demeure quoiqu'il en soit « un dieu fourre-tout comme Héraclès », qui dans nombre de cas « peut être assimilé à un dieu local anatolien »²⁰¹³.

Nombre d'origines ont été attribuées à Dionysos, le « dieu de Nysa », par les auteurs classiques. Hérodote parle de « Nysa, qui est au delà de l'Égypte en Éthiopie », Apollodore du « mont Nysa en Asie », l'*Hymne homériques* à D. 25 et 26 d'« une certaine Nysa, haute montagne revêtue de forêts, au delà de la Phénicie, près du fleuve d'Égypte », Diodore de Sicile d'« une ville de l'Arabie Heureuse et voisine de l'Égypte ». Le cadre semble globalement « oriental ». L'origine « cappadocienne » de Dionysos, ou son important transit, reste à explorer, certains auteurs ayant déjà par un raccourci certes contestable fait du « Tarhunza du Vignoble » cappadocien et de celui d'Ivriz en particulier « une sorte de Dionysos archaïque », pour reprendre par exemple les termes d'Henri Jeanmaire²⁰¹⁴. Les traits de divinité de la végétation propres à ce Tarhunza correspondent d'ailleurs tout à fait à ceux du Dionysos grec, qui est bien d'abord un dieu de la végétation et des moissons avant d'être le dieu du vin²⁰¹⁵. Il est probable que cette figure du dieu de l'orage de la vigne et du blé a directement influencé l'épithète classique de « Zeus-Dionysos » en Anatolie centrale. Isabelle Tassignon reconnaissait dans les épiclèses lydophrygiennes de Zeus *Sabazios* et *Dionysos* « les dieux père et fils du panthéon anatolien » : Zeus comme « père maître du ciel et des eaux, invoqué pour le bon déroulement de la croissance des plantes », que l'auteur compare directement au Tarhunt d'Ivriz ; Dionysos comme « fils qui suscite le renouveau printanier, qui stimule le surgissement vital », que l'auteur compare au dieu-fils Telibinu²⁰¹⁶. Euripide inscrit lui le culte de Dionysos et les rites des bacchanales dans un cadre anatolien, « par les monts de la Phrygie et dans les montagnes de la Lydie », cadre d'ailleurs intimement liée à la « Grande Mère » / Kybele. D'autres traits ne sont pas sans rappeler des traits anatoliens, notamment ceux des fils du dieu de l'orage hittite (dieu de l'orage de Nerik, Telibinu ou Sarruma par exemple) : sa naissance « encorné comme un taureau » (chez Euripide toujours), ses « longues robes » orientale, les panthères qui tirent son char ou le léopard qui le porte parfois, le bandeau de lierre qui rappelle les diadèmes proche-orientaux, les ceps de vigne que tient le dieu ou qui jaillissent de ses mains, l'enfance passée sur une montagne dans une « grotte parfumée »,

²⁰¹¹ Raimond 2006, 298.

²⁰¹² Houwing ten Cate 1961.

²⁰¹³ Lebrun 1994, 147. Sur le thème ERME-, voir n. 5.

²⁰¹⁴ Jeanmaire 1970, 22. Voici la description qu'il fait du relief : « un colosse divin, barbu, à chevelure abondante et frisée, coiffé de la tiare garnie de cornes des divinités mésopotamiennes, qui d'une main semble moissonner des épis tandis que l'autre saisit les lourdes grappes d'un cep dont le plant jaillit du sol entre ses jambes ».

²⁰¹⁵ Jeanmaire 1970, 23.

²⁰¹⁶ Tassignon 2002, 241.

l'aspect de « dieu nomade »²⁰¹⁷, fugitif et renaissant. Son symbole même, le thyrses, porte un nom d'origine louvite, de *tuwarsa*, « vigne », et il est en lui-même une synthèse d'éléments « orientaux », bien attestés dans le monde néo-hittite et en Cappadoce : le bâton de guide, la vigne symbole de fertilité et enfin la pomme de pin, symbole d'éternité et de mystères (comme on la voit en Mésopotamie, portée par les génies-griffons, ou sur les stèles funéraires néo-hittites de Marash). Sur le relief de Gökbezi, la vigne, plantée au sol devant le dieu, semble d'ailleurs rejoindre sa double-hache, à la manière d'un quasi « proto-thyrse ».

D'autres figures étroitement connectées à la vigne sont également à explorer. Comme nous l'avons déjà suggéré, nous proposons de voir dans la figure grecque de Μάρων un dérivé du dieu louvite *maruwan-*, qui apparaît sur l'inscription de KAYSERI, probable divinité protectrice des vignobles. Fondateur légendaire de la cité de Maroneia / Ismaros (près de la montagne du même nom) en Thrace, ville célèbre pour son sanctuaire de Dionysos et sa production de vin à l'époque gréco-romaine, Maron / Maro est connu dans *l'Odyssée* pour avoir donné à Ulysse l'outre remplie de « vin doux / sucré » dont le héros se servira pour enivrer le cyclope Polyphème²⁰¹⁸. Les points communs religieux et les concordances philologiques sont tout à fait effectifs : Μάρ- = *mar-* + -ω- = *-uwa-* + -ν = *-n*. On retrouve par exemple la concordance -ω- = *-uwa-* dans les anthroponymes ciliciens Μως qui correspond au louv. Muwa(s) (= *Moua* en Pisidie), Τως, louv. Tuwa, ou encore Μωσητος / Μωσητα, louv. Muwaziti. Le cadre géographique est bien un cadre thraco-anatolien, la ville de Maroneia / Ismaros²⁰¹⁹ étant située près de l'actuelle frontière entre Grèce et Turquie. L'anthroponyme Ismarus apparaît lui dans plusieurs légendes, dont *l'Énéide*, où un Ismarus est cité comme étant un compagnon d'Énée originaire de Méonie (= Lydie), ce qui nous ramène à nouveau vers l'Asie mineure²⁰²⁰. Un toponyme similaire est aussi attesté sur l'île de Lesbos, à Mytilène (probable dérivé de *Muwatalli* / Motalides), et certains auteurs l'ont vu comme dérivant du hitt. *imrassa*, « champ », malgré les réticences d'Ilka Yakubovich²⁰²¹. Enfin, le « vin doux / sucré » dont parle *l'Odyssée*, reflète bien le louvite *matu(sa)-* (hitt. cun. *maddu-*), qui désigne un « vin miellé », donc « doux, sucré », et qui a donné par rothacisme *maru(wan-)*. Cette concordance entre le dieu louvite *maruwan-* et le grec Μάρων pourrait d'ailleurs être un nouvel indice d'une origine « anatolienne » du dieu Dionysos. On peut aussi se poser la question d'une potentielle origine anatolienne ancienne pour des figures comme Oenopion ou la nymphe Oioné. La première figure serait le fils de Dionysos pour certains auteurs, le frère d'un certain Théas (un nom « louvite » ?) pour d'autres. Il passe pour avoir reçu comme cadeau de la part de Dionysos et d'Ariane l'île de Chios, sur laquelle il introduira la culture de la vigne. L'étymologie de son nom est expliquée par *oenos*, « vin » + *pino*, « boire ». Mais une possible « lecture » louvite n'est peut être pas à écarter, comme *Wiyanapiya* (« qui donne la vigne ? ») ou même *Wiyanapuwai* (« qui appuie, presse la vigne » ?). La seconde figure est la première épouse de Pâris, fille du dieu-fleuve Cebren et figure guérisseuse dans *l'Iliade*, qui s'inscrit dans la « Phrygie » homérique et dans la montagne sur laquelle le héros troyen a vécu puis rendu son célèbre « jugement ». Là encore, l'anthroponyme

²⁰¹⁷ Larr. *Myth.* 84.

²⁰¹⁸ *Odyssée* 9. 193-230.

²⁰¹⁹ Une seule et même cité pour Isaac 1986, 113.

²⁰²⁰ *Énéide* 10.141.

²⁰²¹ Par exemple Huxley 1961.

pose problème : soit grec, soit louvite (une forme de *Wiyawani*, « qui vient de la vigne » ?).

On a déjà évoqué les possibles origines « anatoliennes » des divinités Artemis et Athéna, qui entretiennent des liens étroits avec la montagne. En Cappadoce même, une recherche approfondie permettrait peut-être de retrouver dans les sources gréco-romaines les montagnes Muti et Tunni, ainsi que des traces de leur culte. Le cas du mont Argée, ce « mont Blanc » déjà étudié, montre bien cette forte permanence de la dévotion envers les montagnes divinisées (hitt. Hargaya, probable louv. Harhara dans nos inscriptions, grec Ἀργυρος, latin Argeus, turc Erçiyes). En dehors de notre espace d'étude, le mont Cassius en est un autre exemple.

Une autre figure grecque intéressante est Saron, roi de Trézène, célèbre chasseur mort en poursuivant dans la mer (ou en tombant de la falaise) une biche, animal qui pourrait être Artemis elle-même. Si l'on valide l'équivalence dieu *maruwani*- = Μάρων, et si l'on compare le premier sthème du nom avec *Sarpédon* (de *saru*-, « élevé, haut »), une équivalence *Saruwani* (attesté sur nos inscriptions d'ANDAVAL et de NIĞDE 1) = Σάρων, « qui vient d'en haut », semble possible et correspondrait assez bien au contexte du mythe. Le personnage a d'ailleurs donné son nom au Golfe Saronique, qui « regarde » au loin vers l'Asie Mineure et l'Orient.

Ces quelques propositions d'études de topiques, d'anthroponymes, de toponymes et de théonymes sont bien rapides, superficielles et demeurent bien modestes, mais il n'en reste pas moins que les influences louvites sur l'Asie Mineure, le monde égéen et la Grèce propre se décèlent clairement. Quelques-unes pourraient être d'origine « cappadocienne » proprement-dite, mais le plus intéressant ici reste, dans l'étude de ces influences, les apports linguistiques, anthroponymiques et toponymiques de nos sources louvites. Il resterait toutefois à dégager plus clairement et systématiquement la part des influences et des héritages louvites réels d'une part, celle des traits indo-européens généraux de l'autre, et enfin celle des composantes mythiques liées à une « mémoire éclatée » pour reprendre les conclusions de Lancelloti sur les mythes d'Agdistis et d'Attis²⁰²².

6.4 Prolongements : la Cappadoce et les successeurs des Néo-Hittites en Anatolie centrale (VIIème-VIème siècle)

6.4.1 Le Tabal et la Cappadoce du début du VIIème siècle au milieu du VIème siècle : un « conservatoire » de traditions louvites ?

Sous les successeurs de Sargon II, malgré la disparition des sources écrites hiéroglyphiques dans l'ensemble du monde néo-hittite, trois entités régionales continuent d'apparaître dans les textes assyriens, le Hilakku, le Melid et le Tabal, contrairement aux autres états qui semblent avoir été intégrés dans le système provincial assyrien (Karkemish, Sam'al, Gurgum, Kummuh...) et alors que la Cilicie des plaines (royaume de Que) est elle aussi transformée en province assyrienne. Pour reprendre les termes de Trevor Bryce, assez proches des descriptions d'I. Yakubovich ou de S. Melville,

²⁰²² Lancelloti 2002, 24, qui rejette les différentes comparaisons faites par les différentes écoles entre le mythe d'Agdistis et les mythes « hittites » (Telipinu, Ullikumi, dieux fugitifs...), préférant parler de « mémoire éclatée » plutôt que de « parallélismes mythologiques claires ».

« l'absorption des derniers royaumes néo-hittites dans le système provincial assyrien marque bien la fin de l'histoire du monde néo-hittite, mais pas la fin de tous les Etats qui ont appartenu à cette sphère »²⁰²³. Les expressions « pays du Hatti » et « rebelles hittites » sont d'ailleurs toujours en usage dans les annales assyriennes de la première moitié du VII^{ème} siècle.

Ainsi, les rois Sennacherib, Assarhaddon et Assurbanipal continuent à nommer le Tabal, mais ils interviennent aux marges ciliciennes et mélidéennes de la Cappadoce, sans jamais (à priori) pénétrer plus en avant dans ses territoires. Rappelons ainsi les principales mentions et interventions.

1. En 696, Sennacherib intervient contre le *hazanu* d'Illubru Kirua (louv. Karuha / Nikaruha ?), écho quoiqu'il en soit intéressant au titre „*hazianu*“, « maire, responsable », qui apparaît sur notre inscription de BULGARMADEN, située à moins de 50 km au nord d'Illubru. Illubru (hitt. Allubrata, byz. Lampron, au sud de notre espace, sur les contreforts du Taurus) s'est alors révolté avec le soutien des habitants de Tarsus, d'Ingirra et du Hilakku.
2. Un an plus tard, le même souverain intervient contre un certain Kurti, à Tilgarimmu, là où Sargon II avait trouvé la mort en 705, donc à l'est de notre espace.
3. En 679, Assarhaddon défait le roi cimmérien Teushpa en Cappadoce méridionale, près de notre cité d'Hubeshna (hitt. Hapisna, class. Kybistra et actuelle Ereğli), cité qui semble donc à priori toujours active à cette époque. Le roi assyrien mène ensuite son armée contre, encore et toujours, le Hilakku et des « Ioniens ».
4. En 675, les armées assyriennes interviennent contre Mugallu (louv. Muwatalli) du Melid, s'emparant de la forteresse mélidéenne de Quhna (?), puis elles font face à une coalition réunissant ce même Mugallu, Iškallu / Ishkallu (louv. Askaliya ou Askala ?) du Tabal et d'autres « rebelles », qui harcèlent la province assyrienne de Que. C'est probablement autour de cette date qu'Assarhaddon déporte en Assyrie mais également à Babylone des « otages tabaliens »²⁰²⁴. Il est notable que le personnage d'Ishkallu occupe une place importante dans les sources assyriennes, en tant qu'« ennemi de l'Assyrie », en particulier dans les oracles consultés par Assarhaddon²⁰²⁵. Ce pourrait être un descendant soit de la dynastie d'Ambari, soit plus probablement de Kurti d'Atuna, si l'on valide l'hypothèse d'une expansion de ce dernier souverain depuis Atuna vers la Cappadoce centrale. Le père de Kurti se nomme Ashwi(si), rendu *Ushitti* dans les sources assyriennes. Si *Ishkallu* correspond au louv. Askala / Askaliya, on aurait alors d'assez bonnes similitudes anthroponymiques et linguistiques, qualifiables de « royales ».

²⁰²³ Bryce 2012, 293-294. Voir aussi Yakubovich *OHAA*, 539, et Melville 2010, 99 et n. 66 (« les inscriptions hiéroglyphiques et l'art monumental disparaissent, mais pas les rois tabaliens »).

²⁰²⁴ Zehnder 2005, 118. Pour les femmes tabaliennes présentes à Babylone, voir *SAA* 18 : 158.

²⁰²⁵ Radner 2013, qui cite *SAA* 4 : 9, 10, 11, 14 et 16.

5. Plus tard, en 663, Assurbanipal reçoit des cadeaux de la part de Mugallu, cette fois nommé « roi du Tabal », qui recherche ainsi l’alliance assyrienne face aux Cimmériens. Mugallu s’est déjà préalablement entendu avec le roi lydien Gygès (louv. Kuku) et le roi du Hilakku Sandasarme (louv. Santasarruma). Ce souverain a donc pu soit unifier Melid et Tabal²⁰²⁶, soit déplacer le centre de son royaume vers la Cappadoce centrale, sans doute en raison des menaces assyriennes et cimmériennes pesant sur la Mélitène. Il paye à nouveau tribut, aux côtés de Sandasarme, en 651.
6. Enfin, la toute dernière attestation du Tabal dans les sources assyriennes date de 640. Le fils de Mugallu, ...]ussi (? Louv. ..]assa ?), rompt le serment qui le liait à l’Assyrie, cesse de payer tribut et conclut une paix séparée avec le « roi » cimmérien Lygdamis (assy. Dugdamme)²⁰²⁷. Le royaume du Tabal est alors suffisamment stable et puissant non seulement pour établir une dynastie (Mugallu est parvenu à transmettre son trône à un de ses fils) mais aussi pour s’entendre avec un des grands fléaux de l’époque, les Cimmériens. Cette trahison est longuement décrite dans les textes assyriens, entraînant le courroux des « dieux d’Assur » contre ce ...]ussi, le Tabal et les Cimmériens, mais il n’est toutefois pas fait mention d’une quelconque intervention assyrienne directe en Cappadoce²⁰²⁸.

Voilà donc où nous en sommes au début de cette seconde moitié du VII^{ème} siècle. ...]ussi semble à priori toujours sur son trône, alors que Lygdamis meurt en Cilicie peu après, et qu’Assurbanipal décède à son tour autour de 627²⁰²⁹. Les menaces étrangères semblent donc disparaître dans la région et les souverains néo-babyloniens ne mentionnent jamais le Tabal dans leurs sources, ni d’ailleurs aucun toponyme « cappadocien ». Leurs cibles principales demeurent la Cilicie plane (Que = Hume) et le Hilakku (dont une partie (?) est appelée Pirindu, toponyme là encore d’origine louvite, par Neriglissar en 556-555). Ils interviennent ainsi aux marges de notre espace, mais jamais en son cœur.

La Cappadoce, probablement durement touchée durant la première moitié du VII^{ème} siècle par les guerres menées contre les Assyriens et les Cimmériens, puis par l’expansion lydienne et, face à elle, les migrations phrygiennes tardives, semble donc relativement épargnée et autonome, et ce jusqu’à la création des satrapies achéménides. Certains auteurs parlent même d’une « relative autonomie » valable jusqu’à l’intervention de Pompée contre les pirates ciliciens²⁰³⁰.

Faut-il ainsi supposer durant le VII^{ème} siècle une descendance de Warpalawa au sud, qui aurait pu ériger certains des tumuli de la plaine de Bor, et au nord un règne plutôt prospère de ...]ussi, qui aurait également transmis son pouvoir à un de ses descendants ? Peut-on parler d’un certain « protectorat » lydien exercé sur l’ancienne Phrygie et la Cappadoce, après la victoire remportée par les Lydiens face aux Cimmériens, comme semblerait l’indiquer la titulature biblique de Gygès, « prince suprême de Meskek et de

²⁰²⁶ Hypothèse par exemple de Bryce *ibid*, 335 et n. 8. Voir aussi Melville *ibid*, 99-100, qui cite Borger 1956, *Assurbanipal prism* A II 68-80.

²⁰²⁷ *IT*, rr. 138-151.

²⁰²⁸ D’Alfonso *Fs Fales*, 183-184.

²⁰²⁹ Millard 1968, 100-101.

²⁰³⁰ Bryce *in* Melchert éd., 107, ou Freu 2012, 142.

Tubal », du milieu du VII^{ème} jusqu'à la défaite de Crésus face à Cyrus en 547²⁰³¹ ? En l'absence de sources écrites claires et d'éléments concrets, nous laisserons ces questions ouvertes.

Ce qui est sur, c'est que l'usage des tumuli s'étend considérablement au VI^{ème} siècle et au début du V^{ème} siècle en Cappadoce méridionale et centrale, usage qui concorde avec les pratiques d'abord comme on l'a observé phrygiennes, puis par la suite lydiennes et achéménides. Les tombes rupestres cappadociennes tardives s'inscrivent également dans ces différents modèles, tout en maintenant des traditions plus anciennes, par exemple dans les façades rupestres imitant des structures en bois (tombeau n° 1 de Maziköy, Kuşkale près de Karaatlı...), qui sont visibles également d'abord sur plusieurs monuments rupestres phrygiens, puis sur les façades des tombes lyciennes²⁰³². On notera que dans plusieurs des cas, les tombes rupestres gréco-romaines de Cappadoce et de Lycie, aménagées au coeur de massifs rocheux et en haut de monts ou dans les bordures rocheuses des plateaux, sont situées près de failles et / ou de sources jaillissantes. La Cappadoce participe ainsi de ce « paysage des morts » anatolien décrit par Onür Harmansha, qui montre « une diversité spectaculaire de pratiques et d'architectures funéraires, et de monuments dédiés aux ancêtres en Anatolie, de même qu'une riche iconographie mortuaire »²⁰³³. Notons aussi l'importance en Cappadoce, en lien avec cette protection et ce culte des défunts, du dieu-lune Mèn, qui se fond avec et supprime à l'époque romaine, et même sans doute avant, le « dieu-lune du Harran ». Il est chargé de protéger le repos des morts, reste garant des serments mais est aussi un dieu agraire, protecteur des paysans et très populaire dans les régions agricoles, comme on le voit également en Pisidie²⁰³⁴. Dans les tombeaux enterrés de Kavak, les symboles de la lune (croissant) et du soleil (sept rayons) figurent ensemble, perpétuant ainsi l'association et les rôles occupés dans la naissance comme dans la mort du dieu-soleil Tiwad/t et de la « Lune de Harran » de l'âge du fer moyen en Cappadoce (voir la section « associations divines : dyades et triades »).

Au nord de notre espace, des vagues de migrations phrygiennes, à l'origine par exemple de la fondation en Cappadoce septentrionale de la cité fortifiée de Pteria – Kerkenes dağ (fin VII^{ème}-début VI^{ème} siècles), semblent se superposer aux anciennes structures louvites. Mais Pteria est détruite par Crésus vers 540, en même temps que d'autres centres urbains de Cappadoce septentrionale²⁰³⁵.

Dans le même temps, les influences du monde grec (céramique) et les apports lydiens (pièces de meuble en ivoire et arts mineurs) pénètrent en Cappadoce, dès la fin du VII^{ème} siècle, bien que l'hellénisation « décisive » ait lieu bien plus tard, sous les rois de Cappadoce (302 av. – 17 ap. J.C.). C'est probablement dans cette période (deuxième moitié du VII^{ème} siècle – première moitié du VI^{ème}) que se nouent les liens et interrelations entre Cappadoce louvite, Lydie, Lycie, Asie Mineure et monde égéen, avec comme on l'a vu les possibles influences louvites politiques (les titres et les

²⁰³¹ Lipinski 1976, 161, parle de « suzeraineté ». Cogan et Tadmor 1977, 75, utilise le terme « protectorat ».

²⁰³² Pour un bon aperçu sur les tombeaux antiques et les tumuli de Cappadoce, voir Thierry 2008, 73-77 en partic.

²⁰³³ Harmansha *OHAA*, 642-643.

²⁰³⁴ Sur le dieu Mène, voir Cumont 1929 et 1942, Turcan 1989. Sur les reliefs pisidiens, voir Sur les tombeaux de Kavak, Thierry 1998, 880 et 2008, 80-81.

²⁰³⁵ Sur l'équivalence Kerkenes dağ / Pteria et le contexte historique, voir Summers et Summers 2007, 31-32. Hérodote décrivait la ville comme étant une fondation de « Midas de Phrygie ».

anthroponymes royaux, les formules annalistiques, peut-être d'autres *topoi* et symboles également...), vers les cadres culturels des législateurs et des tyrans grecs.

On peut ainsi envisager pendant plus d'un siècle une Cappadoce (et un Tabal) « conservatoire » des structures politiques, culturelles et religieuses louvites de l'âge du fer moyen, structures déjà elles-mêmes en partie héritées de la fin de l'âge du bronze hittite. Et ce « conservatoire » va non seulement durer mais aussi s'étendre et se mêler aux cultures lydiennes, phrygienne, cilicienne, achéménide et romaine. Nous n'en donnons qu'un bref aperçu ci-dessous, en prenant quelques exemples développés et en conservant nos trois entrées habituelles : l'anthroponymie à connotation royale, les traditions idéologiques et politiques, et les interactions religieuses.

6.4.2 La Cappadoce louvite, le Tabal, la Lydie et la Lycie : de quelques continuités et transmissions anthroponymiques, religieuses et politiques.

1. La Cappadoce louvite et la Lydie.

On a déjà observé le rôle de la Lydie comme plaque-tournante et vecteur de transmissions entre les peuples louvite d'Anatolie, l'ancien monde phrygien et le monde grec. Les dynasties originelles des rois de Sardes de même que la légende d'Attis diffèrent selon les auteurs classiques, mais plusieurs anthroponymes ne laissent guère de place au doute quant à leur origine louvite. « Attis, fils de Nanna » vient clairement de l'anthroponyme louvite *Ati(s)*, de *ata-*, « père » en louvite²⁰³⁶. Or Parhwira se présente sur l'inscription de *PORSUK* comme « fils d'Ati, petit-fils de Nuna ». La coïncidence est frappante, en tous cas au niveau des anthroponymes utilisés en Cappadoce méridionale au VIII^e siècle, puis en Lydie aux VII^e et VI^e siècles. *Mas(a)nes*, fils de Zeus dans la première dynastie des souverains lydiens chez Dionysos d'Halicarnasse (Zeus – *Masnes* – *Kotys* – *Aty* – *Lydos*), est interprété par Maria Grazia Lancelloti comme dérivant du louvite *massana-*, « dieu »²⁰³⁷. C'est tout à fait possible, et un *Masani* apparaît sur les bandelettes de plomb de Kululu. Mais le toponyme *Masa* (du « pays de *Masa* ») est aussi à prendre en compte, type *Masanassa* (« [qui vient] du [pays de] *Masa* »). On pourrait alors le rapprocher de notre « roi *Masauhrisa* » (« grand de *Masa* » ?), qui apparaît également sur l'inscription de *PORSUK*. *Kotys* est proche de certains anthroponymes néo-hittites comme *Katuni* (lettre de Kirsehir ; le *-u-* qui devient *-y-* ne pose pas de problème), *Katuwa* (Karkemish) ou encore le roi *Qate* (Que) dans les sources assyriennes. Dans tous ces cas, le sthème commun pourrait être *katta-*, « en bas », que l'on retrouve dans le toponyme *Cataonie* (périphérie sud-est de la Cappadoce hellénistique), *katta-* + *-wani*, litt. « qui vient de *katta-* », donc « qui habite en bas »²⁰³⁸. *Ardys* pourrait contenir le terme *ariyata-* / *artali-*, « montagne », qui apparaît peut-être dans le toponyme tabalien *Artulu* / *Warduru* des sources assyriennes. Les glissements du *-u-* louvite vers le *-y-* lydien et du *-t-* vers le *-d-* ne poseraient pas de problème linguistique. Un autre indice réside dans le fait que sur une des tombes de Bin Tepe attribuée à *Ardys*, on trouve les anthroponymes (ou les surnoms dynastiques ?) *Tos* (louv. *Tuwati*, ce qui nous ramène à nouveau vers des héritages louvites politiques) et surtout *Tmolos* (nom de la principale montagne de Lydie,

²⁰³⁶ Lancelloti 2002, 31 et n. 87.

²⁰³⁷ *Idem*, 28.

²⁰³⁸ Yakubovich 2014, 170, citant Laroche puis De Planhol.

le mont Tmolos, où se situent les gisements d'or lydiens)²⁰³⁹. L'anthroponyme Torebos, membre de la deuxième génération lydienne présentée par D. d'Halicarnasse (Atys – Lydos – Torebos), est lui aussi « suspect », possible dérivé de Tarhupiya, transcrit par exemple Ταρκυβιος en Cilicie. Enfin, la dernière dynastie lydienne, celle des Mermnades, s'ouvre à nouveau avec un Louvite, Gygès, i.e Kuku.

Le dernier représentant de la dynastie des Héraclides / Sandanides portait deux noms : un nom de trône Myrsilos (anthroponyme royal hittite Mursili) et un autre nom, Candaules, d'origine méonienne ou phrygienne pour Massimo Forlanini²⁰⁴⁰. Hérodote le présente ainsi : « Candaule, que les Grecs appellent Myrsyle, était tyran de Sardes. Fils de Myrsus, il descendait d'Hercule »²⁰⁴¹. On retrouve ici le titre *tyranos* / *tarwani*, l'anthroponyme Mursili (probable Myrsus) et de manière indirecte l'assimilation Héraclès / Santa. Toujours selon l'historien grec, les Héraclides auraient été chargés du gouvernement et de la gestion du royaume par la dynastie d'Atys-Lydos (« les Héraclides, à qui ces princes avaient confié l'administration du gouvernement, obtinrent la royauté en vertu d'un oracle »). Tout cela évoque tout à fait les attributions d'un *tarwani* louvite : fonctions de gouvernement, détention d'un pouvoir délégué, gestion d'une cité... Enfin, le nom Candaule a déjà été interprété par certains comme possédant une étymologie anatolienne, dérivant d'un terme bien représenté dans notre corpus, *hantawatti-*, « roi », peut-être déformée par une étymologie phrygienne²⁰⁴².

Enfin, la légende de Tantale, roi lydien, phrygien ou paphlagonien selon les légendes, montre également plusieurs éléments « anatoliens », ainsi que l'a démontré par exemple Olivier Casabonne dans plusieurs études récentes²⁰⁴³. Le fils de Tantale, Pélops, est appelé « le Lydien » par Pindare dans sa première ode olympique. Il affronte lors d'une course de chars Oenomaos, roi de la région d'Olympie, qu'il bat grâce aux chevaux offerts par Poséidon et également à la trahison de l'écuyer d'Oenomaos, Myrtilos. On observe ainsi un nom clairement hittite (Mursili, que l'on retrouve comme on l'a vu porté par le tyran de l'île de Lesbos toute proche, Myrsilos et dans le toponyme Mursileia, à priori de fondation lydienne²⁰⁴⁴) ainsi qu'un trait centre-anatolien déjà bien mis en lumière, l'élevage et le dressage des chevaux, la Lydie étant particulièrement réputée dans l'Antiquité pour leur façon de dompter et de conduire les chevaux, trait partagé avec les Cappadociens, les Phrygiens et les Urartéens. L'anthroponyme Tantale lui-même pourrait tout à fait s'insérer dans les logiques linguistiques conduisant d'*hantawatti-* à l'anthroponyme cappadocien Tuwati, de Tuwati à Tantale, et de Tantale à Candaule. On pourrait alors considérer Candaule comme un « nom-titre » renvoyant à Tantale, et Tantale comme une possible déformation (lydo-phrygienne ?) d'un autre « nom-titre » louvite et cappadocien, Tuwati. Or on a déjà observé, sur un temps très long, la très forte renommée politique de l'anthroponyme Tuwati, qu'on retrouve dans le « Tôs Mytallide » (identification fantaisiste du personnage figuré sur le relief de Karabel par Hipponax²⁰⁴⁵) ou le nom « Tos » gravé sur une des tombes royales lydiennes de Bin Tepe. Une telle analyse linguistique mériterait d'être poursuivie de manière approfondie.

²⁰³⁹ Lacaze 2008, 29.

²⁰⁴⁰ Forlanini 1999, 23.

²⁰⁴¹ *Hist.* I, 7-14 pour la légende de Gygès et les généalogies royales lydiennes.

²⁰⁴² Par exemple Lipinski 1976. Forlanini *ibid* et n. 16 considère l'étymologie anatolienne de l'anthroponyme comme « possible mais non démontrable ».

²⁰⁴³ Par exemple 2014b, 23-24.

²⁰⁴⁴ Forlanini *ibid*, 23 + n. 17

²⁰⁴⁵ *Frag.* 42 (Masson 1962, 133-134).

Un trait mythologique semble également à explorer, décelable dans les deux récits relatant la création des dynasties lydienne respectives de Pelops et de Gygès. Dans les deux cas, l'accession au trône elle-même (ou la victoire décisive) est obtenue (ou grandement favorisée) par un « élément perturbateur » d'origine hittite-louvite : Pélops gagne la course de char (et la main de la princesse Hippodamie, qui lui donnera une importante descendance) en partie grâce à la trahison de l'écuyer de son rival, le « Hittite » Myrtilos / Mursili, tandis que Gygès, jeune soldat louvite confident de Candaule, assassine ce dernier après avoir été poussé à cet acte par l'épouse du roi, acte qui instaure le transfert du pouvoir royal de la dynastie des Héraclides à celle des Mermnades. Considérer ces deux personnages, le « Hittite » Mursili et le Louvite Kuku, comme des sortes de « mercenaires » (ou fils de mercenaires), devenus membres des gardes royales respectives, et d'origine « asianique » pour le premier, et cappadocienne ou phrygienne pour le second, semble ainsi tout à fait possible.

Des points de vue culturels et religieux, on peut là aussi supposer « une influence directe des royaumes néo-hittites sur la civilisation lydienne », pour reprendre les termes de Michel Mazoyer²⁰⁴⁶. Cybèle, appelée en lydien Kufad(a), Kufav(a) ou Kuvav(a), descend bien de la déesse Kubaba. « Mère des dieux » chez les Phrygiens, elle apparaît aussi comme « Mère des montagnes », trait clairement hittite-louvite, que l'on note par exemple dans les textes de l'âge du bronze (le trône de la déesse est formé par les montagnes) ou dans notre inscription de BULGARMADEN, dans laquelle il est dit que « Tarhunza et Kubaba » ont permis à l'auteur de « rayonner sur le pays » et d'exploiter au mieux ses mines. Le Zeus lydien est lui aussi en relation étroite avec les montagnes, en particulier le mont Tmolos, de même que le Tarhunza cappadocien à l'âge du fer moyen : le « Tarhunza du *artali-* », « de la montagne », les figures du dieu de l'orage à Ivriz-Ambarderesi, inscrites dans la montagne et le rocher, ou encore le rôle joué par Tarhunza dans l'exploitation des montagnes et de leurs ressources naturelles, ce qui peut conduire ainsi à un intéressant rapprochement entre Tarhunza et les ressources argentifères du Taurus d'une part, et Zeus et les gisements auriphères du Tmolus d'autre part. Les cultes de l'Artemis d'Ephèse, dont les origines « indigènes » ne sont plus à prouver, ou de Santa sont également bien attestés en Lydie. Les épithètes *Ibimši* (Artemis d'Ephèse) et *Kulumsi* (Artemis de Coloe) semblent renvoyer à des aspects locaux, peut-être hittites-louvites, d'une « déesse-mère ». On comparera les terminaisons au génitif avec les épithètes du Tarhunza cappadocien, comme « DOMUS.LOCUS »-*tatalasi* (« de ce domaine, de cette enceinte »), *artalasi-* (« de la montagne »), *tuwarsasi-* (« du vignoble ») ou encore « UPATITASI » à Marash. La Lydie est aussi le pays d'origine de Baki (Bacchus), dieu de la vigne identifié à Dionysos, dont le culte semble exporté en Grèce dans le courant du VII^e siècle et dont les liens avec des divinités antoliennes (par exemple le Tarhunza *tuwarsasi*, « du vignoble ») sont assez nets²⁰⁴⁷. La langue lydienne elle-même appartient bien au groupe « louvique », malgré un aspect plus isolé parmi les langues anatoliennes²⁰⁴⁸.

Il est enfin remarquable que le gentilice [*Tabal-* + terminaison *X*], bien représenté en Assyrie au VII^e siècle, est attesté à plusieurs reprises en Lydie : dans le toponyme

²⁰⁴⁶ Mazoyer 2012, 338.

²⁰⁴⁷ Mazoyer *ibid.*, 339.

²⁰⁴⁸ Voir par exemple Jenniges 2006, 90-91, et bien sur Raphaël Gérard, *Phonétique et morphologie de la langue lydienne*, Louvain-la-Neuve, 2005.

Τάβαλα, dont nous parle Hiéroclès et qui figure sur nombre de monnaies lydienes²⁰⁴⁹, ou encore l'anthroponyme Τάβαλος, à qui Cyrus confie la ville de Sardes après la défaite de Crésus, mentionné par Hérodote²⁰⁵⁰. Ces anthroponymes sont-ils pures coïncidences ? Le fait pour les souverains achéménides de désigner un satrape nommé Tabalos, d'origine perse mais dont l'anthroponyme s'inscrit dans l'onomastique assyrienne du VII^{ème} siècle et qui sont chargé d'administrer l'Anatolie centrale, n'obéirait-il pas à des logiques de *Realpolitik* ? Signalons aussi un *Tabali*, propriétaire d'un sceau dont l'iconographie mésopotamienne date du VIII^{ème} ou du VII^{ème} siècle, mais sur lequel une inscription araméenne à été ajoutée vers 650, LTBLY, « appartenant à Tabalī », de la cité d'Abilène²⁰⁵¹. On retrouve à nouveau notre gentilice, porté là encore par un haut-personnage de l'administration.

2. La Cappadoce louvite et la Lycie.

Là encore, les traits louvites abondent dans la culture lycienne. De toutes les langues dites « louviques », le lycien et le lycien B sont celles qui présentent le plus de traits communs avec le louvite²⁰⁵². Mais les éléments les plus intéressants nous concernant ici sont à rechercher dans les structures religieuses et, à nouveau, dans l'anthroponymie.

Il est désormais bien prouvé que les Louvites formaient la composante majoritaire des populations de la Lycie (hitt. Lukka) à l'âge du bronze²⁰⁵³. Les Lyciens se dénommaient eux-même *trmmili*, similaire au grec Termilai, termes que René Lebrun fait dériver d'un toponyme louvite *tarmaliya*, de *tarma-*, « pic, pointe, sommet », ce qui indiquerait que les Lydiens étaient perçus (et se considéraient eux-mêmes ?) comme étant un peuple de montagnards²⁰⁵⁴. On retrouve ainsi notre élément montagneux, en bonne place dans la culture et la religion lycienne, comme l'illustrent également dans d'autres domaines l'aspect particulièrement escarpé des villes lyciennes, l'inscription délibérée des tombes et tombeaux dans l'élément rocheux (tombes creusées horizontalement dans le rocher à Sidyma ; nécropole de bord de mer de Teimiussa ; nécropole nord-est de Xanthos²⁰⁵⁵) ou le théonyme *ertemi* (= Artemis), du louvite *ariyata-*, « montagne ». Sans passer en revue toutes les divinités lyciennes qui conservent une totale indépendance à l'époque gréco-romaine (sans assimilation connue²⁰⁵⁶) et qui sont d'origine louvites, citons quelques figures, elles-mêmes attestées en Cappadoce à l'âge du fer moyen, directement ou indirectement. Je ne fais ici que reprendre les analyses de René Lebrun, en essayant d'en compléter quelques-unes seulement :

- parmi les nymphes de Lycie, aux nombres de trois ou de neuf (on retrouve là nos « chiffres symboliques ») et nommées *Eliyana* ou, sur la trilingue de Xanthos, *Nymphai*, on trouve Eleuthera, qui est transcrit en lycien *Ereva*, qui vient d'après René Lebrun du

²⁰⁴⁹ *Gabala* chez Hiéroclès, en raison d'une probable erreur de transcription. Voir William Smith éd., *Dictionnary of Greek and Roman Geography*, 1854, qui assimile cette cité à la ville de Tabae (située en Lydie par Stephanus Byz.) et, indirectement, au toponyme turc

Tonbaili. Voir aussi Ramsay 2010, section "Lydia" (le Concile de Nicée désigne la ville par le nom Ταβάλων).

²⁰⁵⁰ Khazaradze 1974, 431 + n. 13. Voir Hérodote I, 153-154 et 161. L'individu est aussi mentionné par Pausanias. Sur Tabalos, voir Petit 1990, 34-35.

²⁰⁵¹ Bordreuil 2005, 386-387.

²⁰⁵² Jenniges *ibid*, 92.

²⁰⁵³ Par exemple Hawkins *L.I.*, 37, ou Payne 2008, 471-472.

²⁰⁵⁴ Lebrun 2010.

²⁰⁵⁵ Voir par exemple Cavalier et des Courtils 2008, avec photo. resp. pages 44, 38 et 51.

²⁰⁵⁶ Ce que René Lebrun appelle les « cas de résistance » (1994, 151).

hittite-louvite *arawa*-²⁰⁵⁷, « libre », terme que l'on trouve dans les bandelettes de plomb de Kululu, sous la forme *arawani*-, et qui au VIII^{ème} siècle désigne probablement comme on l'a vu un homme d'origine modeste mais non esclave. On sait également que le roi Arbinas (voir ci-dessous) aurait au V^{ème} siècle superposé le culte de la triade Letô / Artemis / Apollon sur l'ancien culte des *Eliyana*, tout en conservant ces figures archaïques et en donnant la primauté à Letô (la *ēni mahanahi* lycienne, « mère des dieux », écho au *anniš maššanaššiš* de l'âge du bronze hittite, parfois appelée « mère de cette enceinte », écho à nos figures de « Tarhunza de ce domaine, de ce *temenos* » louvites²⁰⁵⁸) sur ces enfants, restant ainsi dans la tradition centre-anatolienne des « déesse-mères »²⁰⁵⁹.

- le dieu d'Isinda *Ddeweze* cache le dieu-soleil Tiwad / Tiwaza²⁰⁶⁰.

- la divinité lycienne Qeli correspond au dieu de l'orge Halki, attesté sur notre inscription de TOPADA

- Qebeliya est à relier à Hapaliya (de *hapa*-, « rivière » + suffixe d'appartenance – *liya*), probable divinité fleuve hittite-louvite²⁰⁶¹. On peut aussi le connecter à notre anthroponyme Hapiyami, sans doute de *hapa*- + *piya*-, « don, cadeau ».

- Kubaba, dont le culte est bien implanté en Cappadoce méridionale à la fin du VIII^{ème} siècle, est vénérée en Lycie au VII^{ème} siècle, comme le montrent une inscription araméenne et l'assimilation Kubaba – Artemis à Hiérapolis-Castabala²⁰⁶².

- surtout, la déesse Mâ, dont le culte est importé en Grèce et à Rome, dérive de la déesse hattie Mamma, une « grande mère » et à l'époque impériale produit d'un syncrétisme avec Hebat. Or le centre du culte de Mâ se situe dans notre espace, à Comana de Cappadoce (Kummani), et la déesse est bien intégrée par les Louvites cappadociens du VIII^{ème} siècle, comme l'attestent les anthroponymes Mami (« [déesse] Mamma » ; grec Μάμις, un prêtre cilicien de Corycos) ou Tiyamamu (« Mamma garde, protège, veille »).

Concernant les syncrétismes, citons également les principaux exemples : Zeus-Tarhunt (lyc. Trqqnt, gréco-asianique Tarkon ou Trokon), Athéna-Maliya (déesse louvite des jardins et des vignobles, à l'origine également des célèbres « nymphes méliades »), Héraclès-Santa-Kakasbos ou Arès *Kideuddas*, possible avatar d'un Iyarri local + une épiclèse, clairement asianique pour Lebrun²⁰⁶³. A propos de cette dernière figure, un dérivé du louvite *hantawati*- n'est pas à exclure : *hant(a)*- est transcrit *knta*- en lydien mais *Κινδα*- ou *Κινδυ*- en grec, ce qui nous rapproche de la racine *kid(e)*, et le passage des *-t*-louvites vers les *-d*-lyciens ne pose pas de problème linguistique.

On remarquera aussi la figure du dieu lycien Natri, qui apparaît dans deux textes seulement et dans des contextes très obscurs²⁰⁶⁴. Un élément commun aux deux cas est l'épithète *turaXssali*, identifié par Neumann comme correspondant au grec *thyrsos*, qui est peut-être à voir comme une copie de l'épithète de Tarhunza à Tuwana et en Tabal, *tuwarsasi*-, « du vignoble ». Le dieu Natri est toutefois clairement identifié par certains auteurs à l'Apollon Thyrsus, malgré la prudence d'Annick Payne sur cette hypothèse. L'oracle de Kyaneai était rendu par l'eau de la source, oracle que s'approprie le dieu

²⁰⁵⁷ Lebrun *ibid*, 152.

²⁰⁵⁸ Payne 2008, 475.

²⁰⁵⁹ Sur Arbinas et ses fondations culturelles, voir Payne 2008, également Dano 2011, 39 et 42.

²⁰⁶⁰ Lebrun 1998, 146-147.

²⁰⁶¹ Lebrun *ibid*, 153 + n. 25.

²⁰⁶² Lebrun *idem*.

²⁰⁶³ Sur toutes ces figures, voir Lebrun *idem*, 145-150.

²⁰⁶⁴ Payne *ibid*, 477.

grec²⁰⁶⁵. On retrouve ici quoiqu'il en soit un dieu local anatolien, en association avec les sources et les montagnes.

Deux autres figures semblent très originales : Trosobios et Tobaloas. Elles ne sont attestées que sous des formes grécisées mais leurs noms sont « manifestement anatoliens »²⁰⁶⁶. Nous proposons de voir dans la première un Tarhunt (racines lydienes *tr-*, gréco-asianique *tro-*) + les épithètes *-oso-* = *wasu-* et *-bios* = *piya-*. On se base en particulier sur l'existence de l'épithète de Zeus-Osogoa de Mylasa, dérivé du louvite « *wasu-* *kuwa-* », « bienfaisant et puissant » (deux termes surreprésentés dans l'onomastique cappadocienne de l'âge du fer)²⁰⁶⁷, ainsi que sur les anthroponymes grécisés *Armapias* (lycien) / *Ermapias* (cilicien), *Tarkumbios* (voir notre anthroponyme louvite Tarhu(nta)pia, « Tarhunt donne ») ou *Ronbiès* (« Runtiya donne »)²⁰⁶⁸. Une transcription « Tarhunt bienfaisant » et litt. « qui donne », i.e « généreux », semble envisageable. La seconde figure, Tobaloas (que l'on retrouve dans le toponyme Tobalmoura par exemple), est beaucoup plus obscure et quasi-impossible à analyser. Du toponyme Tabal ou plutôt Τάβαλα en Lydie ? Une divinité en lien avec la « divine montagne Tapala », via les exemples des anthroponymes de l'Asie Mineure hittite Tapala-Tarhunta ou Tapalazunauli ? Du vieux terme *tabali-*, peut-être à traduire « forgeron » ? Profitons de ce passage pour proposer des interprétations de deux autres figures, pisidiennes celles-ci, qui là aussi dérivent de probables figures plus anciennes, disons « louvites » : Trikasbos et Kakasbeus *kursanti*²⁰⁶⁹. Comme on a déjà pu l'évoquer, le premier théonymes mêlent selon nous le nom louvite du dieu de l'orage, Tarhunt (*Trika-* ici proche du gréco-asianique *Troko-*, ou alors, autre hypothèse, *tri-* = *tro-*), à celui de Kakasbos, dieux cavalier à la massue, ou alors au terme *esbe*, « cheval ». On aurait alors devant nous un ancien « Tarhunt aux chevaux » ou en tous cas un syncrétisme entre cet aspect de Tarhunt, profondément louvite (le char de Tarhunt est en pays louvite tiré par des chevaux, et non pas des taureaux), et le dieu cavalier local. L'épithète *kursanti-* est plus complexe, mais le terme est là encore clairement d'origine hittite-louvite : dérivé de la *kursa-*, « sac de chasseur, gibecière » (grec *bursa*), ou alors présence du théonyme Santa, dieu assimilé à Héraclès, lui-même assimilé parfois à Kakasbos ?

L'anthroponymie et la toponymie lyciennes révèlent des anthroponymes d'origine clairement louvites, et le plus intéressant ici est que plusieurs d'entre eux reprennent des termes liés aux sphères morales ou politiques et des « noms royaux », qui sont tous fort bien représentés dans nos sources, et dans certains cas même propres à la Cappadoce de l'âge du fer, comme par exemple l'anthroponyme « royal » Tuwati. Ce dernier anthroponyme se retrouve dans le nom lycien *tuwada*. Citons également *mutli-* / *mutlëi-* (Muwatalli), *kukuni-* (Kukunni) ou *mida-* (Mita / Midas)²⁰⁷⁰. D'autres termes louvites appartenant au domaine de la politique et du gouvernement se retrouvent en bonne place dans l'onomastique lycienne : *pddaknta* (louv. *pita-*, « lieu », + *hant(a)-*, « régner, gouverner », litt. « qui règne sur, gouverne, gère [cet] endroit » ?)²⁰⁷¹ et surtout *dapara* / forme grécisée Δαπαρας (du louvite *tapara-* / *tapariya-*), qui se retrouve également dans

²⁰⁶⁵ Lebrun 1998, 147.

²⁰⁶⁶ Lebrun 1994, 152.

²⁰⁶⁷ Lebrun cité par Tassignon 2002.

²⁰⁶⁸ Houwink ten Cate 1961, 118.

²⁰⁶⁹ Labarre, Özsait M. et Özsait N. 2006, 107.

²⁰⁷⁰ Houwink ten Cate 1961, 115-116.

²⁰⁷¹ Voir aussi les formes *kntabura(-)* et *knte/anuba-* (Houwink ten Cate *idem*).

les noms ciliciens *Tberasetas* (louv. Taparaziti) ou *Tberemosis* (probable louv. Taparamuwazi), deux termes présentant des sthèmes communs avec notre Muwaziti. D'autres termes, là encore surreprésentés dans nos sources, se rattachent aux sphères de la famille (à partir des termes *nani-*, « frère » [ou « seigneur » ?], et *tati-*, « père », très utilisés dans les théophores ciliciens ; sans doute *huha-*, « l'ancêtre », comme dans notre Huhasarma, « Sarruma est l'ancêtre ») et surtout des valeurs et des qualités (de *ura-*, « grand », *muwa-*, « puissant », *pariya-*, « super », *piha-*, « brillant », *warpa-*, « excellent », ou *kuwa-*, « glorieux »)²⁰⁷². Le terme *tarpa-* pose davantage de problèmes. Il est attesté dans le toponyme lycien Trebenna et dans l'anthroponyme *trbbēni*, cilicien Τρεβεις, que l'on retrouve d'ailleurs dans le théophore Ρωνδεραβειμις, qui traduit directement selon nous le louvite « *Runtiya TARPAMI* ». Le dieu-cerf est associé au terme « IPA » (« de la campagne » ou « des champs » ?) à BULGARMADEN et à l'obscur clause « IPA TARPAMI » sur l'inscriptions mélidéenne de SIRZI. Le mot louvite *tarpa-* / *tarpi-*, traduit « piétiner » par I. Yakubovich, est plutôt connoté négativement au Ier millénaire en Anatolie : il désigne une action profanatrice de destruction d'un lieu sur la stèle de KARAHÖYÜK mais aussi la punition divine encourue par un éventuel profanateur sur l'inscription de SULTANHAN (litt. « que les dieux l'écrasent »). Le terme TARPAMI est quant à lui un *hapax*²⁰⁷³, mais il est aussi attesté dans l'anthroponymie (un Tarpami sur les bandelettes de plomb de Kululu). La meilleure traduction pour l'anthroponyme *trbbēni* semble être quoiqu'il en soit « l'écrasant », i.e « le victorieux / qui soumet ». Une possible traduction du louvite « *Runtiya du IPA* », associé au terme *tarpami-*, pourrait donner quelque chose comme « *Runtiya qui domine / gère / transforme* » la « campagne », la steppe (et les montagnes également, d'après les paragraphes suivants de l'inscription de SIRZI), ou alors « [protecteur] du chemin [= des routes] de la campagne », si le terme PES2.PES-*pa-mi-na* est bien à comprendre à SIRZI, à la suite de Zsolst Simon, comme une « route royale ».

Enfin, plusieurs anthroponymes royaux, à priori eux-aussi d'origine louvite, demanderaient à être examinés de plus près, comme les rois *Erbina* / Arbinas (forme en *warpi(na)* ?) ou *Kuprlli* (théophore avec Kubaba, louv. *Kupapa*, ne prenant que le sthème *Kupa-*, comme dans l'anthroponyme louvite *Kupapiya* ?) au Vème siècle, et le souverain *Arttumpara* (déesse Ertemi + *pari(ya)*, « Ertemi [est] supérieure / supère » ?), défait par un certain *Perikle* dans la première moitié du IVème siècle avant J.C.. Les stèles des soldats lyciens et pisidiens montrent également cette persistance de l'onomastique locale, en pleine époque hellénistique : « Saettas, fils de Trokondas » à Termessos (louv. Ziti, « homme », et théonyme Tarhunta), « Salmas, fils de Molès » à Adada (hitt. Zalma / louv. Zarma ?, « le protégé » ?, et dieu Muli/a ?) ou encore Exaboas à Balboursa, Kartadis à Pinara²⁰⁷⁴ ... Il en va de même pour plusieurs toponymes et beaucoup de démotiques de la plaine de Sardes du IVème au IIème siècle, qui démontrent « la permanence du fond indigène dans les campagnes d'Asie Mineure à une époque où pourtant, dans les inscriptions, les langues locales avaient été totalement remplacées par le grec »²⁰⁷⁵ :

²⁰⁷² Par exemple l'anthroponyme cilicien Uramuta, transcription fidèle de notre Uramuwa (à traduire peut-être par « puissance [du / des dieu(x)] de [la ville d'] Ura ») ou le lycien *pikmma-* (selon nous probable Pihamma, « [la déesse] Mamma brille / est brillante »).

²⁰⁷³ Voir l'étude d'Hawkins *CHLI*, 323-324.

²⁰⁷⁴ Robert, *BCH* 43, 1935, 428-430. Voir aussi Couilloud-Le Dinahet 2003, 74-76.

²⁰⁷⁵ Chandezon 2003, 206. Voir ses études des baux-ventes de Mylasa à l'époque hellénistique par exemple.

Tobalmoura (du théonyme Tobaloas ?), Tandou, Kombdilipia, Trobalissos (de Tarhunt / Tarkunt ?), Armokodôka (avec le nom du dieu-lune Arma / ERME)...

Les infrastructures et les rituels funéraires montrent eux aussi de claires affinités avec le monde louvite cappadocien. Lions, griffons et sphinxs, animaux garde-portes et intermédiaires entre les rois et les dieux à l'époque néo-hittite, protègent les tombes lyciennes, certains modèles (le lion archaïque de Xanthos par exemple, avec langue pendante) imitant clairement des modèles phrygiens, eux-même marqués par l'influence néo-hittite. Les scènes de défunts trônant sur un siège à degrés avec marche-pieds, tenant des symboles d'éternité (fleur de lotus, grenade...) ou des coupes dans leurs mains, face à des serviteurs ou d'autres membres de la famille²⁰⁷⁶, sont tout à fait conformes aux modèles des stèles funéraires de Marash, de Sam'al ou au relief funéraire tardif de Kızıldağ. Les formules d'imprécation lyciennes, très proches des modèles louvites et répandues dans toute la Lycie au IV^e siècle av. J.C., se maintiennent jusqu'au cœur du II^e siècle en Lycie orientale, moins hellénisée que la partie occidentale, où c'est la cité elle-même qui administre les biens sacrés et assure le contrôle des cimetières, et où les peines punissant les profanations se présentent de plus en plus sous forme d'amendes (versées aux principales divinités poliades)²⁰⁷⁷.

Si on résume, le fait majeur est bien ici la transmission, sur une temporalité très large, de titres, de valeurs et de principes de gouvernement nés dans les états néo-hittites, en particulier cappadociens, vers les sphères culturelles phrygienne, lydienne, lycienne mais aussi grecque, comme le montrent les titres *tarwani-* et *tapariyali-* / verbe *tapar-*, les noms « royaux » célèbres comme Kurti, Muwatalli, Mursili et surtout Tuwati ou quelques grandes valeurs et qualités comme *ura-*, *kuwa-*, *muwa-*, *warpa-* peut-être *tarpa-*. Nous restons convaincu que la Cappadoce et la plaine de Konya-Karapınar de l'âge du fer moyen ont du jouer un rôle actif dans ces différentes transmissions ou en tous les cas dans certaines d'entre-elles, comme par exemple pour l'anthroponyme Tuwati.

6.4.3 Les héritages louvites en Cappadoce aux époques achéménide et gréco-romaine : des continuités anthoonymiques, religieuses et politiques.

Là encore et malgré la rareté des sources cappadociennes durant ces périodes, les permanences louvites sont bien marquées, qu'il s'agisse des structures politico-territoriales, des mentalités religieuses locales, de l'anthroponymie et, encore et toujours, de certaines traditions et titres politiques. Nous nous contenterons d'évoquer quelques exemples, d'abord pour les époques achéménide et hellénistique, puis à la période romaine.

1. La Cappadoce achéménide.

Avec l'extension de l'empire achéménide, le toponyme Cappadoce, dont l'origine louvite (« pays d'en bas ») et non perse a déjà été évoquée, revient sur le devant de la scène. Les frontières de cette « satrapie » demeurent tout aussi mouvantes et floues que celle du Tabal à l'âge du fer moyen. Xénophon indique que le sud-ouest cappadocien

²⁰⁷⁶ Par exemple le pilier des Harpyies. Voir Cavalier et des Courtils 2008, 45 (lion de Xanthos) et 48-50 (pilier des Harpyies).

²⁰⁷⁷ Voir Payne 2008, 484-485. Voir aussi Couilloud-Le Dinahet *ibid.*, 85-86.

appartient pendant une période à une satrapie nommée « Grande Phrygie », ce qui fait écho aux liens étroits observés entre le royaume de Tuwana et la Phrygie de Midas. D'après Hérodote d'Halicarnasse, la région appartient avec les autres populations d'Anatolie au « 3^{ème} district » de l'imposition perse. Sous Artaxerxès II, la région nommée Cappadoce est en réalité divisée en deux satrapies : une grande Paphlagonie au nord et la Cappadoce proprement-dite au sud, gouvernée par le satrape Datamès, au monnayage et aux liens diplomatiques très « locaux ». Alexandre le Grand semble « réunifier » l'espace, en nommant deux satrapes (Mithobuzanes I et II). A la mort du conquérant, un officier grec, Eumènes, devient à son tour « satrape de Cappadoce ». Mais après la guerre des Diadoques, l'espace est à nouveau coupé en deux : le nord appartient au domaine d'Antigone le Borgne et la Cappadoce méridionale est incluse dans celui des Séleucides²⁰⁷⁸. Au final et pour reprendre Thierry Petit, si le toponyme a bien une cohérence géographique et historique, la Cappadoce n'a jamais constitué à l'époque achéménide une satrapie autonome, pas plus que la Phrygie d'ailleurs²⁰⁷⁹. En revanche, la région a bien été gérée par des rois plus ou moins indépendants, peut-être dès l'époque mède. Petit parle ainsi de l'existence d'« une lignée de princes en Cappadoce qui devinrent rois dès l'époque des Diadoques »²⁰⁸⁰.

Comme on l'a dit plus haut, les logiques géographiques et les « cartes mentales » citant la Cappadoce sont bien les mêmes, des sources sargonides et nord-syriennes jusqu'aux textes bibliques et aux inscriptions perses. Citons deux exemples achéménides, dans lesquels Lydie, Grèce, Arménie, Cappadoce et Urartu sont étroitement associés :

- à Béhistoun, Darius se proclame « roi de [ces pays] : [...] l'Égypte, les pays près de la mer, la Lydie, les Grecs, la Médie, l'Arménie, la Cappadoce, la Parthie, la Drangiane ». Sur le relief qu'accompagnent les inscriptions, aucun souverain de Cappadoce n'est toutefois nommé. Le dernier roi au long bonnet, à droite, est en effet un roi scythe. Les souverains qui le précèdent sont des Arméniens, puis viennent des Mèdes et des Babyloniens.
- dans l'inscription de Suse décrivant la fondation de l'Apadana § 4, « voici les pays qui ont apporté les matériaux de décoration de ce palais : l'Égypte, les pays de la mer, Sardes, l'Ionie, l'Urartu, la Cappadoce, la Parthie, la Drangiane [...] »²⁰⁸¹. Parmi les matériaux recensés § 3, il est question d'or et d'argent, de bois divers (cèdre, bois de Makan, ébène...), d'ivoire et de pierres variées. On peut ici supposer que Darius s'est approvisionné en or, argent, bois et calcaire dans le Taurus cappadocien.

D'autres indices montrent que les Perses importaient de Cappadoce les mêmes types de tributs que les rois assyriens, comme le montrent les fibules anatoliennes portées par des dignitaires perses ou les tributs apportés par les « Cappadociens » sur le relief de la rampe est de l'Apadana (un étalon, des étoffes et des vêtements ornés). Avec ces différents éléments, on retrouve là les matériaux tauriques, les chevaux, les bijoux et les manteaux ornés, qui sont des caractéristiques majeures des productions du Tabal et de Tuwana.

Du point de vue des structures politiques des satrapies dites « cappadociennes », on constate une même indépendance régionale et urbaine que celles dont la Cappadoce

²⁰⁷⁸ Sur l'histoire de l'empire et ses satrapies, voir Petit 1990, Thierry 2002 et l'ouvrage de Briand 1996.

²⁰⁷⁹ Petit 1990, 31-32.

²⁰⁸⁰ *Idem*, n. 88.

²⁰⁸¹ Inscription *DSaa*. Traduction de Jean Perrot, *D. d'A. hors-série n°23*, 70.

louvite jouissait par le passé. Xénophon notamment mais aussi la majorité des auteurs « classiques » donnent l'impression que le gouvernement central était plutôt faible dans cette région. La ville sainte de Castabala par exemple fonctionne comme une cité-Etat quasi-totalement indépendante et apparaît souvent exemptée d'impôts. On observe des situations tout à fait comparables, à différentes époques (achéménide, hellénistique et / ou romaine), pour les cités cappadociennes de Tunna / Tynna (Tuwana), de Commana Cappadocia (autre ville sainte, centre du culte de la déesse Mâ), de Venasa (actuelle Avanos, ville sainte dédiée au culte du Zeus Ourannos et du Zeus Argaios, i.e du mont Argée), de Mazaca (class. Eusébia / Césarée, actuelle Kayseri). Nous retrouvons donc en partie cette structure faite de « *patchwork* » de micro-Etats plus ou moins indépendants et de cité-Etats assez largement autonomes, qui est celle de la Cappadoce depuis un passé très ancien. Alexandre le Grand se contentera d'ailleurs d'une soumission orale du roi de Cappadoce, à priori sans prendre tribut. Les Ariarathides feront ensuite de la Cappadoce un royaume relativement indépendant, bien que les derniers souverains entraînent sa chute en raison du clientélisme romain, en 17 après J.C., date à laquelle la Cappadoce devient une province romaine.

Cette notion d'indépendance vis-à-vis d'un pouvoir centralisé hégémonique se retrouve dans la révolte conjointe de deux « satrapes » importants, Ariobarzanès (« Phrygie hellésponitique » ou Daskyleion) et Datamès (Cappadoce), contre Artaxerxès II vers 369. Auteur d'un monnayage très local, Datamès est le premier à faire figurer le dieu Ba'al de Tarse, que certains auteurs identifient avec Santa²⁰⁸², sur ses monnaies. L'iconographie commune, qui concerne l'ensemble du IV^{ème} siècle, est la suivante : un dieu trônant, tenant un long sceptre à tête d'aigle ou à fleur de lotus, la plupart du temps empoignant un épi de blé avec grappe de raisin (*voir pl. compa. n° 13*)²⁰⁸³. Il est clair que nous avons là une reproduction du modèle du Tarhunza du vignoble tel qu'il apparaît sur les oeuvres tuwanéennes, dont les liens avec le Ba'al syro-phénicien ont déjà été discutés précédemment. Tarhunza du vignoble, figure cappadocienne par excellence, est d'ailleurs transcrit « Hadad du Vignoble » sur l'inscription de Kuttamuwa de Sam'al et probablement « Ba'al du Vignoble » sur la bilingue d'Ivriz. D'autres monnaies émises par Datamès montrent des éléments typiquement louvites cappadociens : un statère figure une scène de rencontre « roi » / dieu qui s'inscrit tout à fait dans les « règles » iconographiques de ce type de scène à l'âge du fer moyen (le dieu, probablement Héraclès / Santa, à gauche, et Datamès lui-même à droite, avec une main et parfois les deux ramenée(s) vers le menton, geste typique de la prière hittite-louvite), un autre montre une tête de femme avec diadème ou bandeau et un collier à cabochons similaire aux modèles néo-hittites (*voir sur les sphinxs de Kululu ou sur le Tarhunza de la stèle NIĞDE 2*). Sur d'autres exemples, la grappe de raisin figure seule, derrière ou devant le profil de Datamès, ce qui montre une même propagande agraire, celle du dirigeant garant de l'abondance et de la fertilité, que celle de nos rois et *tarwani*.

Un « Ba'al de Gazur(a) » apparaît lui sur une monnaie d'Ariarathes Ier, avec un aigle entier surmontant un épi de blé et une branche de vigne, le tout tenu par le même dieu trônant²⁰⁸⁴. Enfin, sur les monnaies de Mazaios de Tarse (Cilicie), le Ba'al de Tarse tient un long « sceptre-bâton » surmonté, là encore, d'un aigle ou d'une fleur de lotus, qui

²⁰⁸² Par exemple Casabonne 2015, qui laisse la question ouverte en n. 19 : « Tarhunt ou Santa ? ».

²⁰⁸³ Voir par exemple Lebrun 1987, 28 (+ n. 21 pour les réf.).

²⁰⁸⁴ *Idem* (+ n. 23 pour la réf.).

n'est pas sans évoquer un thyrses. Sur un de ces statères, le dieu tient ce « sceptre » devant lui, comme fiché en terre, ce qui rappelle les grands épis de blé tenus par Tarhunza sur les représentations tuwanéennes. Aux revers figurent des scènes assez « classiques » mais qui s'inscrivent bien dans les contextes cappadocien et cilicien, leurs faunes et leurs chasses royales : lion seul, lion terrassant un taureau, lion ou griffon attaquant un cerf... Ce « Ba'al de Tarse » est probablement destiné aux populations phéniciennes qui habitaient les lieux (voir aussi le symbole de la fleur de lotus), alors que les légendes monétaires sont en araméen (groupe toujours important à cette époque) et que l'iconographie et le fond apparaissent purement louvites (Zeus = Tarhunt), mais en partie hellénisés (l'aigle et le long sceptre de Zeus). On retrouve là en plein IV^e siècle la même situation que celle du royaume de Tuwana à la fin du VIII^e siècle (voir à Ivriz notamment), mais un Perse a remplacé l'Assyrien à la tête de la région, et l'hellénisation est aussi en marche.

Ces *topoi* de la fertilité et cette iconographie de la divinité avec épi de blé et grappe de vigne se maintiennent jusqu'à une époque très tardive, comme le montrent les deux stèles tardives de Dülük Baba Tepesi au sud-est de Marash (voir notre dernière pl. comparative) ou la figure de la Tyché de Tyana, qui tient sur des monnaies des empereurs Hadrien, Trajan et Caracalla épi de blé et grappe de raisin dans la même main, reprenant ainsi les modèles vus plus haut, tandis qu'un dieu-fleuve nage sous son portrait. Le monnayage change radicalement avec les autres Ariarathides, très marqués par l'hellénisme : Athéna portant une Victoire se substitue en Cappadoce aux figures locales du « Ba'al du vignoble », aux portraits féminins (des déesses-mères ?) et à l'iconographie d'Héraclès / Santa.

Un dernier point concerne les possibles influences politiques des Louvites de Cappadoce sur les « satrapes » et les rois de cette région. La propagande agraire en est un exemple. L'anthroponymie des souverains de Cappadoce pourrait être une autre preuve. Si Datames semble bien d'origine perse (à lire *Data-mithra*), les noms Ariarathès, Ariamnes et Ariobarzane continuent de faire débat quant à leur étymologie. Ces souverains sont-ils tous d'origine perse ? Les trois noms montrent une racine commune *aria/o-*, très proche de notre louvite *ariya-*, « montagne », et le premier d'entre eux montre des affinités étonnantes avec l'anthroponyme louvite Harhariya, de l'oronyme divin Harhara (inscriptions d'HISARCIK et de TEKIRDERBENT), nom que l'on retrouve d'ailleurs dans l'anthroponymie de Corycos à l'époque hellénistique sous la forme Αραρα. Chez les Grands Rois perses eux-mêmes, le titre de *framātar*, traduit par « guide » ou « juge suprême » par J.P. Levet, pourrait être une transposition avec des termes perses (*mā*, « qui mesure », et *fra-*, « pour les autres ») du titre *tarwani*. Michel Mazoyer fait par exemple le rapprochement entre ces deux titres, celui de IUDEX et celui de *framātar*²⁰⁸⁵. Un autre titre politique d'origine hittite-louvite, porté par Tudhaliya IV, est réutilisé par le dirigeant de Tarse en Cilicie achéménide : le Συέννεσις - *S/syennesis*, de **zuwanassi-*, « du chien » > « chasseur »²⁰⁸⁶. Il s'agit à nouveau d'un « nom-titre », comme notre T/tuwati²⁰⁸⁷. Le mot *suwani-*, « chien » est bien attesté dans les états néo-hittites (Cappadoce et Karkemish) et un personnage de Karkemish semble d'ailleurs porter ce nom comme un titre, « Kumawari le Chien ».

²⁰⁸⁵ Levet 2010 et 2011, cité par Mazoyer 2012, 335-336 + n. 42 et 44.

²⁰⁸⁶ Voir Simon 2009 et Yakubovich *OHAA*, 539. Voir aussi Giusfredi 2010, 165-167.

²⁰⁸⁷ Expression appliquée par Casabonne 2004, 61-63. Freu 2012, 187, laisse la question ouverte : « doit-on le considérer comme un titre ou comme un (sur-) nom ? ». Idem chez Giusfredi *ibid.*

2. La Cappadoce romaine...et postérieurement.

Nous prendrons ici trois de nos entrées majeures : les continuités religieuses, l'anthroponymie, et enfin l'archéologie des paysages, à travers quelques exemples.

Les noms louvites sont toujours bien représentés à Tyana au II^e siècle après J.C., comme l'atteste la stèle funéraire romaine du musée de Niğde, érigée par Kobare pour son frère Motalos²⁰⁸⁸. On peut reconnaître dans le premier anthroponyme le théonyme louvite Kupapa + *-wari*, « aider », que l'on peut aussi comparer pour sa forme et sa terminaison avec le féminin Kupapiya (Kupapa + *-piya*, « donner ») de la stèle de MEHARDE. Le second est une forme raccourcie du hittite Muwatalli, attesté dès l'époque hellénistique sous les formes Μωϰ et Μωταϰ. Notons la rosette « orientale » à 12 branches qui décore la stèle. Sur une autre stèle, un certain Gaius porte un manteau et montre une barbe comme une chevelure qui s'inscrivent dans les traditions de l'âge du fer moyen²⁰⁸⁹. On retrouve aussi l'anthroponyme du célèbre Grand Roi hittite Muwatalli dans le démotique des « Motaleis » en Phrygie romaine, qui désigne selon Louis Robert un groupe indigène rural, et dans l'anthroponyme Motalidos, litt. « de la Motalide », sur un sarcophage de Hiérapolis²⁰⁹⁰. Leurs dieux sont eux aussi qualifiés par l'auteur d' « indigènes ».

Si le « Ba'al de Tarse » et le « Ba'al de Gaziur » sont les symboles mêmes des continuités religieuses louvites de l'époque des rois et des dirigeants achéménides et hellénistiques, une autre figure demeure particulièrement vivante et symbolise en quelque sorte la Cappadoce romaine, celle du mont Argée. Nous avons déjà étudié ce mont sacré, du début du II^e millénaire jusqu'aux époques byzantines et ottomanes. Sur une monnaie d'Hadrien (*voir pl. compa. n° 12*), la Cappadoce apparaît personnifiée sous la forme d'un personnage en tunique courte, avec un manteau brodé, un bonnet de type anatolien et des bottes à ourlets. Dans sa main droite, il tient un long bâton, proche des enseignes traditionnelles des légions romaines, mais la forme demeure la même à travers les périodes, des épis de blé et du bâton néo-hittites au sceptre du Ba'al de Tarse et au bâton porte-enseigne romain. Dans la main gauche du dieu (?), un amoncellement de huit gros rochers, que plusieurs auteurs, Olivier Casabonne par exemple, identifient comme étant le mont Argée²⁰⁹¹. Il est possible qu'un animal (un cheval ?) décore le torse. Les drapés du manteau sont également étranges, et ne sont pas sans évoquer des épis de blé à l'envers et des grains de raisin. On retrouve sur une monnaie de Caracalla (*pl. compa. n° 14*), un dieu tenant un long sceptre au sommet du pic central du mont Argée, avec l'astre solaire et le croissant lunaire (vieille association anatolienne dieu-lune / dieu-soleil) qui l'encadrent et le temple dédié à cette divinité visible au pied de la montagne, comme encastré (rupestre ?) dans le mont et dans ses deux autres pics latéraux. Sur un autre exemple datant du règne du même empereur (*pl. compa. n° 14*), le cratère du volcan est particulièrement visible et des aigles (symbole de Zeus mais aussi vieux motif associé aux montagnes et à la royauté hittites) se tiennent au sommet des pics latéraux. L'aigle se retrouve au sommet du mont, cette fois sur un *agalma* en bronze.

Un excellent cas d'étude, extérieur à notre cadre, est fourni par deux stèles romaines de Dülük Baba Tepesi. La première montre, au-dessus d'une scène d'offrandes

²⁰⁸⁸ Bergès 2002, *Abb.* 20.

²⁰⁸⁹ *Idem* et *Abb.* 19. Parle d' « *epichorische(n) Einschlag* ».

²⁰⁹⁰ Robert 1983, 45-47.

²⁰⁹¹ Par exemple Casabonne 2007.

et d'un autel typiquement romain, bien que les détails des manteaux et les coiffes semblent être bien « anatoliens », une scène de « rencontre divine » : à gauche (toujours), un Tarhunt / Jupiter Dolichenus, à droite, probablement Kubaba (ou Hebat ?) / Junon, avec miroir ; au-dessus de la scène, trois grappes de raisin, et entre les pieds des figures, une base (?) dont semble jaillir un épi de blé démesurément stylisé, porté par les têtes des animaux totémiques qui soutiennent les divinités (un taureau pour Tarhunt / un autre animal pour Kubaba ?). Cette scène fait bien évidemment une synthèse totale des différents éléments iconographiques propres à nos figures de Tarhunza : le Tarhunza nord-syrien et anatolien « commun » (debout sur un taureau, avec épée, double-hache et foudre, qui déjà semble évoluer vers des flèches, visibles sur une stèle d'époque romaine de Marash) et le Tarhunza agraire cappadocien (épi de blé et grappe de raisin). Plusieurs éléments rappellent d'ailleurs, dans une facture plus fruste, la stèle de NIGDE 2 : tiare ou casque (?), kilt frangé et ceinture, forme du foudre surtout. Notons que la double-hache, appelée par la suite *labrys*, attribut de Tarhunt à l'origine, passera de mains en mains pour des divinités variées, mais qui possèdent toutes des racines vieilles anatoliennes.

La seconde stèle de Dülük, retrouvée dans le mur du monastère byzantin de *Mar Solomon* en 2014²⁰⁹², figure une divinité inconnue, qui émerge d'une plante qui pourrait être un palmier, mais duquel jaillissent également deux grappes de raisin. La figure tient une longue branche (blé ?), qui semble pousser d'un amas (montagne ?), sur lequel sont gravés une rosette à huit branches dans un croissant de lune couché et une étoile unique à droite. Une corne démesurée émerge elle aussi de cet amas. Là encore, les éléments mêlent aspects « romains » comme ceux visibles sur les figures du mont Argée (dieu barbu, astre solaire et croissant lunaire...) et traditions louvites et anatoliennes (le basalte utilisé pour la stèle, la rosette à huit branches pour exprimer la floraison, le thème du dieu de la fertilité, barbu, qui se fond littéralement dans la nature et qui tient une plante, le raisin...). Il s'agit là clairement d'une divinité locale, peut-être elle aussi en lien avec une montagne divinisée, si on reconnaît dans ce que je qualifie d'« amas » une montagne.

La figure de Jupiter Dolichenus en Commagène enfin (stèle de , voir *pl. compa. n°14*), calque le Tarhunza guerrier nord-syrien et sud-anatolien, avec des détails intéressants²⁰⁹³. Sur la stèle de Zeyintepe, l'habit du dieu est celui d'un légionnaire romain mais le reste appartient au fond anatolien, comme ses bottes, les animaux totémiques présents sous les pieds du dieu, la double-hache et les trois éclairs-flèches, la grande barbe, bien fournie, la tiare étrange (« tiare arménienne » pour plusieurs auteurs ?) ou la longue tresse se finissant en volute. Cette iconographie se retrouve sur d'autres stèles (Zaferköy, Kuruoglu), toutes au sommet en berceau, ainsi que sur des sculptures et bas-reliefs, d'époque romaine également. L'exemple le plus abouti est celui de cette stèle néo-hittite de Marash, figurant un Tarhunt avec taureau, épée, double-hache et foudre, que le dédicant romain a repris sans aucune modification, à l'exception de l'inscription latine qui honore le dieu, sous le nom de Jupiter Dolichenus²⁰⁹⁴.

Pour achever ce rapide panorama des permanences louvites en pleine époque romaine, terminons sur un peu d'archéologie des paysages. Du point de vue archéologique, beaucoup de nos sites, religieux en particulier, connaissent une occupation hellénistique puis romaine durable, comme Kızıldağ, Ivriz-Ambarderesi, Hisarçik,

²⁰⁹² Voir Blömer, qui décrit la figure comme un « *fertility god* ».

²⁰⁹³ Sur cette figure, voir Hellenkemper 1979, 483, et Winter 1982, 148 et suiv.

²⁰⁹⁴ Bonatz 2000, 12.

Egriköy, Karaburun, Kululu, Knık höyük ou Porsuk. Des tombes hellénistiques rupestres, creusées horizontalement dans le sol ce qui est rare, se retrouvent à Kızıldağ, aménagés exactement entre les deux groupes d'inscriptions louvites d'Hartapu. Une inscription grecque avec des pieds (« sabaziaques » ?) et un nom de prêtre est gravée près du « trône rupestre » du roi du Tarhuntassa, dont le relief est d'ailleurs appelé par les locaux « *çolak papaz* » i.e « le prêtre à un bras ». D'autres tombes rupestres sont visibles en bordure de la « route des stèles » de la vallée d'Altunhisar²⁰⁹⁵. A quelques mètres du relief hittite de Fraktın s'élève un petit temple d'époque romaine, peut-être funéraire, au lieu-dit Beşkardeş²⁰⁹⁶. Un bassin romain est aménagé, en même temps que l'acqueduc de Tyana, sur le site du Köşk Höyük, bon candidat pour la localisation de la « fontaine d'Asbama », dont les peines en cas de parjure de serment évoquent tout à fait les formules d'imprécation tabaliennes, comme celles de l'inscription de KARABURUN. Ainsi, d'après le Pseudo-Aristote, l'eau de la fontaine d'Asbama peut chez les coupables de parjure s'attaquer « à leurs yeux, à leurs mains et à leurs pieds », tout en provoquant « hydropisie et consommation »²⁰⁹⁷.

Traditions religieuses et appropriation de lieux anciennement saints se maintiennent sur un temps très long, jusqu'aux périodes byzantine, parfois ottomanes. L'aniconisme et le re-marquage byzantins ont éprouvé nos sources (KAYSERI, EĞREK...). Les anciens lieux de culte, les volcans sacrés particulièrement, sont tous réoccupés par des églises et des monastères byzantins, comme au sommet du Karadağ, dans le canyon d'Ambarderesi, à une échelle plus modeste sur les pentes du mont Erciyes à Tekirderbent, ou à Andaval, près de vastes *yayla*. Certaines montagnes sont toujours sanctifiées et apparaissent comme le lieu de vie de certains philosophes-guérisseurs (le Platon de Yalburt, l'Appolonios de Tyana) puis de retraite des ermites cappadociens, dont certains ont des traits évoquant assez nettement des figures plus anciennes (« maître des animaux », figure qui contrôle l'élément aquatique, thème de la chasse au cerf...) ou encore d'accomplissements d'actes cultuels propres à l'islam (ablutions rituelles dans les sources comme à Ivriz, coup de canon marquant la fin du jeûne tiré du haut du Toptepesi, près de l'inscription d'HISARCIK...). Les motifs du vin et du raisin ont encore de beaux jours devant eux, comme le montrent les décors de vigne qui envahissent les églises rupestres de Cappadoce, les rosettes à huit branches toujours utilisées à l'époque byzantine ou la symbolique (de même que la qualité !) du vin dans les écrits des « évêques cappadociens ». Sur cette longue temporalité, terminons en évoquant ce tombeau rupestre de la vallée de Göreme, ancré dans le tuf comme le veut l'ancienne coutume hittite-louvite, d'époque romaine, mais réutilisé par un couple de chrétiens au X^{ème} siècle, figuré au milieu d'un paysage fertile de vignes et de croix²⁰⁹⁸.

²⁰⁹⁵ D'Alfonso et Mora 2010.

²⁰⁹⁶ Mellink 1976, 271-272. Voir aussi Harmansha 2014, 14.

²⁰⁹⁷ Mêmes punitions dans la *Vie d'Appolonios* de Philostrate. Voir Lebreton 2013, 220-221.

²⁰⁹⁸ Thierry 2008, 75.

Conclusion

Une auto-critique s'impose. Le défaut de la monographie n'a pas été évité. J'en ai bien trop dit, trop fait, et ce de manière certainement trop peu rigoureuse et méthodique. Racourcis et autres écueils sont nombreux, en particulier dans nos analyses anthroponymiques et toponymiques, et j'en suis bien conscient. Mais j'ai voulu coûte que coûte poursuivre jusqu'au bout cette belle démarche qui est celle de l'historien. Dans le sujet qui est le notre, un « scientifique du passé » examine et analyse certes d'abord et avant tout les composantes politiques, religieuses et idéologiques de l'espace considéré, mais il ne peut passer outre les aspects géographiques et physiques, sociaux et économiques, artistiques et culturels. Avec le risque évident de perdre et de décourager son lecteur. Mais ma foi, *alea jacta est...*

Malgré tous ces défauts, tentons de synthétiser les principales hypothèses et conclusions de notre étude. Avant de proposer quelques perspectives de recherches futures, nous voudrions insister sur cinq grandes thématiques :

1. Les principaux traits fondamentaux propres à la Cappadoce, sur un temps long.
2. Quelques grandes hypothèses et interprétations proposées tout au long de notre travail, nouvelles nous l'espérons, que nous regrouperons en fonction de la géographie historique et de la toponymie antique, des nouvelles datations proposées, de la société louvite cappadocienne telle qu'elle apparaît à l'âge du fer, des structures religieuses et des panthéons et enfin de quelques fondements politiques.
3. Le résumé rapide de notre triptyque politico-religieux, qui révèle quelques grandes permanences et plusieurs mutations majeures.
4. Un espace dont le commerce, la culture, l'idéologie politico-religieuse et les propagandes des pouvoirs s'inscrivent entre Orient et Occident, espace qui aussi transmet plusieurs de ces éléments vers les régions voisines et les nouveaux pôles de puissances et d'attraction qui naissent dans le dernier siècle de notre période ou peu après.
5. Le royaume de Tuwana, le roi Warpalawa II et le sanctuaire rupestre d'Ivriz-Ambarderesi comme étant fondamentalement représentatifs de la quasi-totalité des caractéristiques, des permanences et des mutations, des héritages et des innovations à l'oeuvre dans cette Cappadoce riche, fertile et multiethnique de l'âge du fer.

1. On a pu faire apparaître quelques traits saillants de notre espace à l'âge du fer, qui s'inscrivent dans une temporalité très longue :

- une plaque-tournante des échanges et du commerce international de l'époque, par laquelle transitent ou même qui génèrent nombre de produits, mais aussi tout un ensemble de caractéristiques artistiques et culturelles,

- une région fondamentale pour les techniques de fonderie et de métallurgie, ce qui se voit dans le terme même de « Tabal (qui comme démontré pourrait dériver d'un mot signifiant « fondeur » ou « forgeron ») dans les sources assyriennes (types de tributs imposés...), bibliques (le personnage de Tubal-Caïn...) jusqu'aux témoignages classiques (le peuple des Tibaréniens, « inventeurs de la métallurgie » avec les Chalybes et autres Mossynoeci voisins...),

- un des espaces proche-orientaux majeurs de domestication, d'élevage et de dressage des chevaux, ce qui se perçoit bien dans les sources iconographiques et épigraphiques,

- une région dans laquelle les « montagnes divines » occupent une place centrale, de l'âge du bronze jusqu'à l'âge du fer puis aux époques gréco-romaines et même byzantine (à l'image du mont Argée), où les montagnes en général entretiennent des liens étroits avec la protection des frontières, le pouvoir royal et son enracinement, plus largement l'idéologie politico-religieuse, et où la pierre, le rocher, la falaise ou le pic montagneux sont en eux-mêmes considérés comme étant de nature sacrée et divine, véritables réceptacles pour les enveloppes des dieux, lieux majeurs des gestes royales et domaines des épiphanies,

- une zone d'importante culture de la vigne, dans laquelle le vin et les vignobles occupent là encore une place de choix dans l'idéologie et la propagande politico-religieuses des dirigeants cappadociens, en tant que symboles primordiaux non seulement de fertilité en général mais aussi du pouvoir royal lui-même, via une analogie entre le vin et la croissance des vignobles d'une part, les faveurs divines mais aussi la force et la vitalité du souverain d'autre part,

- enfin un espace d'intenses créations politico-propagandistes, au sein duquel s'élabore une nouvelle idéologie politico-religieuse (voir synthèse ci-après), tout en préservant, en tant que véritable « espace-conservatoire », la plupart des traditions politiques ou religieuses hittites impériales et en maintenant sur un temps long la structure territoriale de la cité-Etat, durablement riche, autonome ou indépendante, des 30 cités légendaires du mythe de la Reine de Kaneš jusqu'à la vingtaine de cités-Etats ou petits royaumes indépendants du VIII^{ème} siècle, et même jusqu'aux périodes achéménide et hellénistique.

2. Au fur et à mesure de notre déroulement, nous avons pu formuler plusieurs hypothèses de localisations, de traductions et d'interprétations. Sans en dresser la liste exhaustive, nous en rappellerons ici les principaux exemples, pris dans les domaines de la géographie historique, des datations, des structures sociales, de la religion et des fondements politiques. Ces rappels permettent également d'isoler quelques spécificités religieuses et politiques propres à la Cappadoce de l'âge du fer par comparaison avec les autres états néo-hittites, du moins dans l'état actuel des sources.

Du point de vue de la géographie historique et de la toponymie, nous avons démontré que le terme biblique *Tubal* est bien sans conteste une traduction hébraïque de l'assyrien *Tabal*, lui-même probable transcription d'un mot hittite (*tabala/i- ?*) ou louvite (*tapala- ?*) plus ancien. L'assyrien « Bit-Burutash » serait à traduire « Maison de Paruta / Parzata / Parwita » et ferait référence à l'ennemi de Wasusarma figurant sur l'inscription de TOPADA. Il aurait donc existé un anthroponyme *Parwita* (?), dérivant du toponyme urbain, différent de l'assyrien *Purushattum* / hittite *Purushanda*. Le souverain assyrien Sargon II aurait ainsi repris, de manière ici confuse, une ancienne « tradition » assyrienne, désireux de s'inscrire dans la geste de son lointain et glorieux prédécesseur Sargon d'Akkad, célèbre pour avoir défait une coalition « hittite » près de cette dernière cité. Signalons au passage que Salmanasar III a probablement obéi à des motivations identiques lorsqu'il mentionne (et gravit) la « montagne d'argent » (le mont Tunî), déjà désignée par ce nom par le même Sargon d'Akkad. Nous avons également identifié d'autres cités et royaumes figurant dans nos sources, assyriennes ou hiéroglyphiques, comme étant d'anciennes cités existant et déjà importantes dès la période hittite : *Tuwanuwa* / *Tuwana*, *Atunuwa* / *Atuna* (clairement différente selon nous de *Tuna*),

Ishtuanda / Wasuduwanda, Shinutu / Sanhata (et non Sinahuttum), peut-être Tiwara / Tiwarali. D'autres toponymes présentent comme on l'a observé des similitudes troublantes, sans qu'aucune preuve historique ou archéologique ne puisse toutefois confirmer une stricte équivalence géographique, mais qui révèlent de claires continuités dans les traditions toponymiques : Purusama/ina et Parzumina, Tikukuwa / Ahatikukura, Zazaharuwa / Haruwa, Zunnahara / Sunawara. Concernant les oronymes enfin, le mont Timur des sources assyriennes pourrait correspondre à la cité (alors éponyme) louvite Tiwarali, le mont Harhrara au mont Argée lui-même, la « montagne » citée dans les inscriptions de ÇALAPVERDI au massif du Kerkenez Dağ et donc peut-être à la montagne hittite Puškurunuwa, et l'assyrien Muli à la montagne Muti de l'inscription louvite de BULGARMADEN (forme raccourcie de Muwati) et au dieu-montagne « hittite » Muli. Le mont Tuni des sources assyriennes (même nom en hittite) serait le Mededziz Tepe et selon une hypothèse très personnelle, le massif du Aladağ, peut-être plus précisément le Demirkazik Tepe, la montagne Tapala des sources hittites.

Concernant les sources particulièrement difficiles à dater avec certitude, nous souscrivons à l'hypothèse selon laquelle les inscriptions d'Hartapu datent de peu après la fin de l'empire hittite. Quant à la stèle de KARAHÖYÜK-ELBISTAN, elle serait à placer dans le groupe des inscriptions du Tarhuntassa, et non dans celui de Malatya. Sur des critères stylistiques, on a aussi proposé de relever les datations pour les stèles de Tavsan Tepesi (XIème-Xème siècles ?) et le petit relief d'Ivriz (*idem*, XIème-Xème siècles). Enfin, il faut sans doute remettre en question l'affirmation selon laquelle il n'existerait pas de source épigraphique en Cappadoce avant le VIIIème siècle, certaines étant potentiellement datables de la fin du IXème siècle ou posant en tous cas de réels problèmes de chronologie (ÇALAPVERDI, ANDAVAL et NIĞDE 1, EĞRIKÖY, KURUBEL). Il en va de même pour l'orthostate, anépigraphie ici, du dLAMMA de la steppe de Kültepe (Xème-IXème s. ?).

Du point de vue de l'anthropologie, des sociétés et de leurs structures, il a été démontré que l'équilibre et le bon fonctionnement des relations entre les individus et les différents groupes mais aussi la stabilité des rapports hommes, rois ou fonctionnaires / dieux, et donc plus largement l'harmonie cosmique, reposaient principalement sur trois fondements :

- une vie terrestre et des actes individuels faits d'actes bons, justes et sages, qualités d'ailleurs indispensables pour tout homme aspirant à la détention d'un pouvoir ou chargé de gérer et de protéger un espace,
- une *pietas* optimale et des actes liturgiques réguliers, en particulier de la part du chef politique,
- enfin l'établissement et le respect de différents types de pactes, de serments ou de contrats (termes louvites de *lalamaza-* et de *samaza-*), que le domaine considéré soit politique, liturgique ou funéraire.

Plusieurs éléments notables se dégagent également des structures religieuses et des panthéons cappadociens, révélant à nouveau nombre de caractéristiques originales et endogènes à l'espace cappadocien, du moins en l'état actuel des sources néo-hittites. On a pu ainsi relever quelques panthéons locaux au VIIIème siècle (ÇIFTLICK et KULULU 5 surtout, à Tuwana également), qui ont globalement en commun un couple primordial dieu de l'orage Tarhunza + parèdre (Hebat ou Kubaba selon les régions), un dieu-fils en la personne de Sarruma (associé à sa soeur Alasuwa en Cappadoce septentrional), le dieu

KAL Runtiya (très répandu sur l'ensemble de la zone), un dieu-lune, avec différents noms selon la région (« dieu-lune du Harran », « Lune du Harran » ou simplement « dieu-lune » comme à Tuwana) et certaines dyades complémentaires comme Ea-Kubaba, bien attestée, ou l'association dieu lune-dieu soleil. Concernant le dieu de l'orage louvite Tarhunza, on a dégagé deux grands phénotypes, celui classique avec hache, foudre et probablement épée au côté, et un second totalement original et endogène, portant épi et grappe de vigne, avec ou sans l'épithète *tuwarsasi*, « du Vignoble ». Cette épithète est d'ailleurs elle aussi endogène à la Cappadoce et se retrouve à Tuwana comme dans le Tabal de Wasusarma. Parmi les autres épithètes qualifiables de « cappadociennes » (mais en l'état actuel des sources, insistons bien), signalons d'autres exemples appliqués à Tarhunza (aspect particulier du dieu comme URURIHAS, « du *artali* », « de la montagne », bien attestée dans les sources hittites de l'âge du bronze, ou une forme probablement poliade, « DOMUS.LOCUS*tatalasi* », « de ce domaine » ou de « ce temenos »), à Sarruma (« du Harran » ou encore « roi (du) *warpi* ») et à Alasuwa (« de la ville d'Harmana »). Autre originalité, le maintien sur un temps plus long que dans d'autres états (comme Malatya par exemple) de figures et de dyades hourrites (dieu de l'orage-Hebat, Sarruma-Alasuwa, avec les graphies d'ailleurs très originales *Hiputa* et *Sarma*). D'autres reliquats hourrites particulièrement étonnants en plein cœur du VIII^{ème} siècle s'observent d'ailleurs dans l'anthroponymie (Tatuhepa, Papanali, peut-être Satanu). A côté d'associations et de dyades divines qui se retrouvent ailleurs dans le monde néo-hittite (Tarhunza-Runtiya, Tarhunza-Kubaba, Ea-Kubaba, dieu GRAIN-dieu VIN), d'autres apparaissent au contraire plus « uniques » (dieu lune-Kubaba, triade Tarhunza-Sarhunta ?-Sarruma, quatuor Tarhunza-Sarruma-Halki-probablement Ea). La dévotion envers Santa est bien mieux attestée en Cappadoce qu'ailleurs (onomastique exceptée) et la forme assyro-louvite Marutika est là encore « unique ». De même, plusieurs divinités, plus isolées, ne sont attestées que dans notre région d'étude : les dieux *marwainsi* (cercle de Santa, comme au II^{ème} millénaire) et d'autres divinités protectrices des limites (temenos, infrastructures funéraires ou vignobles sacrés) comme les dieux du ATAHA et le ARMALI (possible cercle du dieu lune et de Kubaba) ou le dieu *maruwan*. Citons également le dieu Husa *hantilin* (possible réminiscence du dieu Hantitassu du II^{ème} millénaire), la « Mère de Tuna » ou, dans l'onomastique, Ilali ou Mamma, probablement Kikki et Kuli. Pour toutes ces raisons, on peut bien parler à nouveau de la Cappadoce comme « espace-conservatoire » des traditions louvites, hittites et hourrites de l'âge du bronze.

Toujours concernant les structures religieuses et pour clore ce thème, un des principaux aspects marquants et nouveaux réside dans le processus d'individualisation des rapports hommes (chef politique surtout) / dieux, déjà perceptible dans les mentalités hittites mais qui se généralise durant l'âge du fer, avec une familiarité croissante de ces liens, notamment vis-à-vis d'un dieu en particulier, les autres dieux passant clairement au second plan. Mais un trait plus unique et endogène encore se décèle dans l'évolution de la figure du dieu de l'orage cappadocien, celle du Tarhunza du Vignoble en particulier, qui « descend » de son animal totémique, retrouve l'aspect terrestre et terrien qui était celui du vieux dieu de l'eau hattien Tarhu, abandonnant ses aspects tonitrueux et guerriers pour une image plus bienveillante et généreuse, délaissant ses attributs classiques, à savoir des « armes » (double-hache et foudre) pour des symboles agraires (la vigne et l'épi de blé ou d'orge).

Si l'on examine quelques aspects politiques enfin, on peut relever à la fois des structures administratives en grande partie calquées sur les modèles hittites-impériaux (surtout dans le « grand Tabal » des différents rois Tuwati et de Wasusarma), qu'il s'agisse des *tapariyali-* (« gouverneurs »), du « Seigneur des hommes du pithos », des différents « Grands de... » (le « Grand des majordomes », le MAGNUS*sraiali* = *uriya(l)li-*, probable administrateur ou émissaire chargé de missions diplomatiques et financières, le « Grand des chevaux », le « Grand de l'armée »...), mais également d'autres éléments là encore originaux et endogènes, le meilleur exemple étant le nom-titre Tuwati, probablement né en Cappadoce et qui se diffuse dans l'ensemble de l'Anatolie occidentale aux époques postérieures. Signalons au passage d'autres titres ou indicateurs de professions originaux et qui restent à ce jour propres à la Cappadoce, comme certains titres de prêtrise (le *kumaza* que l'on retrouvera en lycien, le *putiti*) ou la majorité des titres et métiers figurant sur la documentation exceptionnelle que constituent les bandelettes de plomb de Kululu.

3. Nous avons surtout et notamment dans la partie IV de notre travail démontré que les images et les langages des pouvoirs - pluriel se justifiant bien par les luttes mais aussi les échanges et jeux d'imitation observés entre les grands rois, les rois, les *tarwani* et leur « pouvoir alternatif », les « gouverneurs », les élites urbaines et leurs ambitions, ou les monarques des grandes puissances étrangères -, reposait sur trois piliers : la montagne, la vigne et la justice. Chacun de ces piliers fédèrent tout un ensemble de caractéristiques permettant d'analyser et de comprendre l'idéologie politico-religieuse et les principales propagandes de nos différents dirigeants. L'ordre choisi dans l'intitulé du sujet s'explique par une progression par paliers des permanences vers les mutations, des conservations des héritages hittites-impériaux vers les innovations propres à l'âge du fer, et pour certaines d'entre elles endogènes au cadre d'étude.

La montagne symbolise des pratiques religieuses et idéologiques ancrées dans le cadre sacro-saint de la roche, ainsi qu'un « héritage politico-religieux visible » pour les successeurs de l'empire hittite en Cappadoce, du sanctuaire rupestre du Karadağ au XII^{ème} siècle à celui d'Ivriz à la fin du VIII^{ème} siècle. Comme les grands rois hittites, les souverains du I^{er} millénaire ont continué à utiliser le cadre rupestre pour leurs actes d'aménagement du territoire, ont incarné la figure du « roi-prêtre sur la montagne » et profondément vénéré, en le montrant publiquement, les divinités fondamentalement orophiles que sont Tarhunza, Sarruma et Runtiya. L'archéologie du paysage prouve que plusieurs de nos dirigeants se sont inspirés directement des oeuvres hittites-impériales ou de celles des rois du Tarhuntassa qu'ils pouvaient voir, perpétuant ainsi les usages symboliques et religieux du rocher et des caractéristiques géomorphologiques cappadociennes. Ces permanences culturelles se maintiendront d'ailleurs pendant un temps exceptionnellement long sur nombre des sites aqua-rupestres étudiés partie V. Plus largement et comme en partie rappelé plus haut, les permanences iconographiques, épigraphiques, administratives, religieuses et culturelles s'observent avec acuité en Cappadoce. Ainsi et outre les fondements relativement traditionnels de la royauté proche-orientale, à savoir le roi *pontifex maximus*, le roi bâtisseur, le roi chasseur, le roi guerrier ou le roi et le double-corps de la royauté, à la fois dynastique et atemporelle, nombre de titres, de formules annalistiques et de topiques sont directement hérités des grands rois d'Hattusha.

La vigne ensuite est représentative d'une idéologie et d'une propagande en grande partie novatrices, de type quasi-économiques et fondamentalement agraires, reposant sur la vigne et le blé, les thèmes et les topiques de l'abondance et de la satiété (lexique riche et varié, chiffres symboliques 9, 100 ou 1000, diptyque pluies abondantes / sols fertiles, « justes prix » des denrées...) ainsi que sur les figures du roi-agriculteur, qui plante des vignobles ou vénère sans cesse des divinités du monde agricole, de l'eau et de la fertilité, et du roi-pasteur, qui « rend le bétail splendide » ou « multiplie les troupeaux de chevaux », distribuant ou redistribuant la manne à son peuple. Vigne, vin, blé, orge, chevaux, moutons deviennent des motifs presque envahissants dans nos sources écrites de l'âge du fer. Et il en va de même pour les grappes de raisin, les épis, la faucille, les motifs floraux, solaires ou évoquant la fécondité, visibles sur la céramique comme sur les vêtements royaux ou dans l'iconographie religieuse. Plusieurs d'entre eux, vigne et blé en tête, resteront omniprésents en Cappadoce gréco-romaine, chrétienne et même jusqu'à nos jours.

La justice enfin constitue le degré le plus élevé des innovations, symbole même des nouvelles valeurs et des nouveaux principes de gouvernement de l'âge du fer cappadocien. Bonté, sagesse, qualité *warpi* - que nous avons rapproché de l'arété grecque et que nous traduisons par « excellence » - et justice sont désormais des qualités indispensables pour un dirigeant politique, qui fonde et fonde le « bon gouvernement ». En Cappadoce louvite, sans doute davantage qu'ailleurs dans le Proche Orient ancien, le chef politique est un être certes exceptionnel de par les qualités décrites, mais apparaît d'abord comme un être fondamentalement humain et « humaniste », pieux et désarmé, comme une figure paternaliste bienveillante qui se soucie du bien-être de ses administrés, se présente comme un acteur majeur de la bonne et juste gestion de ses territoires.

4. Enfin, ces images et ces langages des pouvoirs s'inscrivent entre Orient et Occident, à l'image même des principaux axes de communication et de commerce traversant notre espace, qui sont bien d'abord et avant tout de direction est-ouest. La Cappadoce apparaît ainsi non pas comme un simple pont ou une passerelle mais bien comme un espace-carrefour, une plaque-tournante, un creuset, qui exporte des produits et des influences diverses mais aussi en importe et en intègre, en tant que région constitutive et qu'acteur majeur des trois koiné que nous avons pu dégager dans notre dernière partie.

De l'est et du sud-est viennent les influences assyriennes et urartéennes (motifs, modes, styles iconographiques...), phéniciennes (certaines figures religieuses, immigrants, marchands, prêtres...) et araméennes. De l'ouest, les transmissions phrygiennes. En sens inverse, les états cappadociens transmettent nombre d'éléments vers l'Orient (techniques, bijoux...) mais aussi et surtout vers l'Occident, en particulier vers la Phrygie, l'Asie mineure, la Grèce, la Lydie et la Lycie (techniques rupestres et artistiques, structure de la cité-Etat, titres politiques comme le fameux *tarwani* probablement transmis vers la Lydie de Gygès, anthroponymes royaux, valeurs et principes de gouvernement comme les différentes qualités détaillées ci-dessus, figures religieuses à nouveau...).

5. On aurait pu achever par une synthèse sur Ivriz et le roi de Tuwana, Warpalawa II, figure historique incontournable des dernières décennies du VIII^{ème} siècle, mais nous préférons conserver cette étude pour la soutenance à venir. Il s'agira de démontrer que le site et le sanctuaire rupestre d'Ivriz-Ambarderesi, qui demeure certainement le lieu qui

nous a le plus marqué et attiré, l'iconographie générale (styles, symboles, iconographies du dieu et du roi...) de même que l'idéologie politico-religieuse et la propagande de ce souverain, comme d'ailleurs la figure divine du Tarhunza du Vignoble et le royaume de Tuwana dans son ensemble, sont fondamentalement représentatifs de la quasi-totalité des permanences et des mutations alors à l'oeuvre en Cappadoce à l'âge du fer. A l'instar du site et des inscriptions de KARATEPE en Cilicie, le site d'Ivriz-Ambarderesi constitue en cela une parfaite et passionnante étude de cas de synthèse, qui mêle un fond totalement hittite-louvite à une forme à la fois pétrie d'influences externes, orientales et occidentales, et fourmillant de caractéristiques clairement endogènes et innovantes.

Terminons sur quatre grandes perspectives de recherches et de travaux futurs.

Le premier travail consistera en une édition complète de nos sources hiéroglyphiques louvites, dont nous ne présentons qu'un petit aperçu dans le volume III. Elles sont bien entendu déjà traduites et annotées, mais leur présentation systématique, leur mise en page et leur illustration constituaient une tâche par trop colossale et surtout volumineuse. Il s'agit certes là d'un aspect très incomplet de notre travail, mais nous avons souhaité mettre l'accent sur l'iconographie, les reliefs rupestres, l'urbanisation et les paysages. Les passages nous intéressant directement ont également été traduits, annotés et présentés tout au long des différentes parties. Cette édition devra donc faire l'objet d'un prochain ouvrage à part entière.

Un deuxième ensemble d'études résiderait dans plusieurs publications potentielles que nous souhaiterions réaliser. Ces études concerneraient certains aspects particuliers et précis développés en différents endroits de notre travail : la liste des anthroponymes louvites, les hypothèses concernant les toponymes et les oronymes, notre développement sur la figure du Tarhunza tuwanéen et plus généralement sur les dieux de l'orage cappadociens, sur notre tryptique idéologique, sur les stèles de Tavsan Tepesi ou encore sur les interprétations et l'archéologie du paysage du sanctuaire d'Ivriz.

Un troisième projet concernerait des recherches philologiques et linguistiques portant sur les nombreux *hapax* qui parsèment nos sources louvites hiéroglyphiques, en tout une trentaine de termes. Ces recherches approfondies pourraient non seulement permettre une meilleure compréhension de plusieurs de nos documents, dont l'interprétation demeurent complexe voir obscure, mais aussi ouvrir de nouvelles pistes concernant notre connaissance de la langue louvite.

Enfin et surtout, dans le cadre d'études de terrains et outre les investigations archéologiques qui devraient être rapidement engagées sur plusieurs *höyük* à priori importants (Eğrek-Köprübaşı, Karahisar Ovası-Eğriköy, Göçetoprak-Suvasa ; fouilles sérieuses à réactiver sur les sites fortifiés de Karaburun, de Kaletepe Höyük-Çalapverdi, d'Havuz et sur celui de Karahöyük-Ereğli), des recherches méthodiques intégrant des relevés systématiques et les méthodes d'archéologie des paysages doivent être conduites sur les sites et/ou sanctuaires rupestres suivants :

- autour de l'inscription de BULGARMADEN, dans les environs proches, dans le but de retrouver la possible signature du scribe ainsi que la fameuse « image » que Salmanasar III dit avoir élevée « entre le mont Tuni et le mont Muli »,

- dans et autour des deux sanctuaires dédiés à la « divine montagne » Harhrara que sont Hisarçik et Tekirderbent,

- sur et autour du tumulus d'Human Tepe, dont les multiples structures bâties doivent attirer toute notre attention,

- enfin et par dessus tout sur le sanctuaire d'Ivriz-Ambarderesi, qui pourrait révéler encore bien des surprises et de potentielles inscriptions ou stèles, qu'il s'agisse des environs proches du grand relief, du site du *kale* ou du canyon d'Ambarderesi, dans lequel Dalessio D'Allegio notait « quelques hiéroglyphes hittites gravés en creux » près du lieu qu'il désignait comme étant « l'oratoire de la Vierge », peu avant le complexe monastique byzantin...

Abréviations utilisées dans la bibliographie :

AfOr = *Archiv für Orientalforschung*
A.J.A. = *American Journal of Archaeology*
Akk. = *Akkadika*
A.o.F. = *Altorientalische Forschungen*
Anat. = *Anatolica*
Ana. Anti = *Anatolia Antiqua*
An St = *Anatolian Studies*
ANES = *Ancient Near Eastern Studies*
A.W. = *Antike Welt*
Archéo. = *Archéologia*
Ar. Or. = *Archiv Orientalni*

Bi Or = *Bibliotheca Orientalis*

D. d'A. = *Dossiers d'Archéologie*

Epi. Ana. = *Epigraphica Anatolica*

Fs. = *Festschrift*

Ha = *Hethitica*

IFEA = *Institut Français d'Etudes Anatoliennes*

JAOS = *Journal of the American Oriental School*

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*

JNES = *Journal of Near Eastern Studies*

Mesopo. = *Mesopotamia*

OHAA = *Oxford Handbook of Ancient Anatolia*

Or. = *Orientalia*

RAI = *Rencontres Assyriologiques Internationales*

RANT = *Res Antiquae*

RHA = *Revue Hittite et Asianique*

Stud. Med. = *Studia Mediterranea*

T.T.K.B. = *Türk Tarih Kurumu Basivemi*

TÜBA-AR = *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi* ("Journal d'archéologie de l'Académie des sciences turque")

U.For. = *Ugarit Forschungen*

Bibliographie

- AHMAD, A.Y.
1990 *The Relation between Assyria and Anatolia during the Sargon II Period*, RAI 34 Abstracts, 3.
- AKKAYA, M.
1994 “Objets phrygiens en bronze du tumulus de Kaynarca”, dans Pelon (O.) et Le Guen-Pollet (B.) dir., *La Cappadoce méridionale : état des recherches, Actes du Colloque d’Istanbul, IFEA, 1987*, p. 25-27.
- AKDOGAN, R. et HAWKINS, J.D.
2009a « Kirsehir Yassihöyük’ten ele geçen luvi hiyeroglif yazili kursun levha », *Anadolu Medeniyetleri Müzesi’nin Yilligi 2008-9*, Ankara, p. 7-14.
2010 “The Kirsehir Letter : a New Hieroglyphic Luwian text on Lead Strip”, *Acts of the VIIIth International Congress of Hittitology, Corum, August 25-31, 2008*, Ankara, p. 1-16.
2011 « A stele from Gemerek », *TÜBA-AR 14*, p. 313-315.
- AKÇAY, A.
2014 „Tabal ülkesinin tarihsel süreci üzerine bir değerlendirme“, *Tarih İncelemeleri Dergisi XXIX / 1*, p. 37-38.
- AKURGAL, E.
1949 *Späthethitische Bildkunst*, Ankara.
1958 *Anatolia III*, Istanbul.
1961 *Die Kunst der Hethiter*, München.
1969 *Orient et Occident, la naissance de l’art grec*, Albin Michel, Paris.
1976 (réed. de 1961) *Die Kunst Anatoliens, von Homer bis Alexander*, De Gruyter and Co, Berlin.
1987 *Civilisations et sites antiques de Turquie*, Haset Kitabevi, Istanbul.
- ALBENDA, P.
1986 *The Palace of Sargon King of Assyria*, Recherches sur les Civilisations éd., n° 22, Paris.
- ALCOCK, S.E.
2002 *Archaeologies of the Greek Past : Landscape, Monuments and Memories*, C.U.P.
- ALP, S.
1974. “Eine neue hieroglyphenhethitische Inschrift der Gruppe Kizil Dağ-Kara-Dağ aus der Nahe von Aksaray und die früher publizierte Inschriften derselben Gruppe“, *An. St Presented to H.G. Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, p. 17-27.
1995 « Zur Lage der Stadt Tarhuntassa », Carruba (O.) éd., *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia (Stud Med 9)*, Pavia, 1995, p. 1-11.
- ARIK, R.O.
1936 *Les Fouilles de Gölludag*, TT, AvEvD, III, Ankara, p. 3-20.
- ARCHI, A.
2008 „The Soul has to leave the Land of the Living“, *JANER 7.2*, p. 169-195.
- ARO, S.
1998 *Tabal. Zur Geschichte und materialien Kultur des zentral-anatolischen Hochplateaus von 1200 bis 600 v. Chr.* Phd Dissertation University of Helsinki.
2003 “Art and Architecture”, in Melchert, H.C. éd., *The Luwians*, Leiden – Boston, p. 281-337.

- 2009 “The Origins of the artistic interactions between the assyrian empire and North-Syria revisited”, in Luuko (M.), Svärd (S) et Mattila (R.), *Of God(s), Trees, Kings and Scholars, Neo-Assyrian and Related Studies* in Honour of Simo Parpola, Helsinki, p. 9-17
- 2010 “Luwians in Aleppo”, in SINGER (I.) éd., *ipamati kistamati...*, p. 1-9.
- AUBET, M.E.
1993 *The Phoenicians and the West : Politics, Colonies and Trade*. Cambridge.
- BAHAR, H
1999 “The Konya Region in the Iron Age and its relations with Cilicia”, *An St* 49, p. 1-10.
- BAHAR, H., KAR AUGUZ, G., KOCAK, Ö
1996 *Eskicag Konya Arastirmalari* 1, Istanbul.
- BAKER, H.D. *et alii*.
1995 « Kilise Tepe 1994 », *An St* 45, p. 139-191.
- BALATTI, S.
2012 “Some Remarks on the Dating of the Andaval Stela, Paleographic and Iconographic Analysis”, *Anatoli*. 38, p. 149 à 168.
- BALZA, M.E.
2013 “Horses and Horse Husbandry in Central Anatolia during Hittite and Neo-Hittite Periods”, *RANT* X, p. 3-14.
- BARJAMOVIC, G.
2010 “Travelling in Turkey. Sites, routes and historical geography in Central Anatolia”, in SINGER (I.) éd., *ipamati kistamati...*, 10-25.
- BARNETT, R.D.
1953 « Phrygian Roch Facades and The Hittites Monuments », *Bi.Or.* X, p. 7-14.
1963 “ Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age”, *CAH* II/2, Cambridge, p. 417-442.
1983 “From Ivriz to Constantinople : A Study in Beard-Headed Swords.” in Boehmer and Hauptmann éd., 1983, p. 59-74.
- BASSO, E.
2010 „The Pottery of Southren Cappadocia : Preliminary Petrographic Analyses of Scherds from Northen Tynanitis”, in D’Alfonso (L.), Balza (M.E.) et Mora (C.), *Geo-Archaeological Activities*, p. 71-82.
- BEAL, R.H.
2011. „Hittite Anatolia : A Political History“, in Steadman (S.R.) et Mc Mahon (G.) éd., *OHA*, Oxford, p. 579-603.
- BEN ABDALLAH, M.
1732, *dit Katib Celebi ou Hadji Khalfa*. . *Cihannüma*, Constantinople (2ème édition).
- BECKMAN, G.
2013 „Intrinsic and Constructed Sacred Space in Hittite Anatolia“, in *Heaven on Earth, Temples, Ritual and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Ragavan (D.) éd., Oriental Institute Seminar, O.I.U.C., 2 – 3 mars 2012, n° 9, Chicago, p. 153-174.
- BERGES, D.
1996. „Neue Forschungen in Tyana“, *XII Arastirma Sonuclari Toplantisi*, Ankara, p. 225-229.
1998/99. “Tyana in Kappadokien. Luwischer Fürstensitz und kaiserzeitliche Colonia.” *Nürnbergler Blätter zur Archäologie* 15, p. 37-58.

2002. “Tyana in Kappadokien. Von der hethitischen Residenz zur gräco-römischen Colonia”, *A.W.* 33, p. 177-187.
- BERGES, D. et NOLLE, J.
2000. Tyana. Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien, vol I-II, Bonn.
- BERNDT-ERSÖZ, S.
2003. *Phrygian Rock-cut Shrines and Other Religious Monuments. A Study of Structure, Function and Cult Practice*, Ph. D. dissertation, Stokholm.
- 2007 „Phrygian Rock-Cut Step Monuments : An Interpretation“, in Cilingiroglu (A.) et Sagona (A.) éd., *Anatolian Iron Ages 6*, p. 19-39.
- BEYER, D.
2010. “From the Bronze Age to the Iron Age at Zeyve Höyük/Porsuk : a Temporary Review”, in D’Alfonso (L.), Balza (M.E.) et Mora (C.), *Geo-Archaeological Activities*, p. 97-110.
2014. “Porsuk (Zeyve) Höyük”, in *Arkeologik Buluntular İşğında Niğde Tarihi*, 14-26.
2015. “Porsuk, au coeur du monde hittite”, rencontre animée par Valois (P.), *Archéo.* n°530, 64-73.
- BIER, L.
- 1976 “A second hittite relief at Ivriz“, *JNES* 35, n° 2, p. 115-126.
- BING, J.D.
- 1989 *A History of Cilicia during the Assyrian Period (1969)*, Michigan University Microfilms, 1989.
- BIRCHLER, A.
- 2006 “Quelques réflexions sur la montagne comme lieu de culte chez les Hittites”, *RANT* III, p. 165-177.
- BITTEL, K.
- 1938 “Das KBo. 5.7 Vo 28sqq Text“, *MDOG* 76, p. 18 et 19.
- 1942 “Göllüdag“, *Kleinasiatische Studien*, Istanbul, 1942, p. 80-95.
- 1976 *Les Hittites*, Gallimard, Paris.
- 1983 « Die archäologische Situation in Kleinasien um 1200 v. Chr. un während der nachfolgen vier Jahrhunderte“, in. Deger-Jalkotzy (S.) éd., *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der „Dark Ages“ vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr.*, Vienne, p. 25-65.
- 1986 « Hartapus and Kizildag », in Canby (J.V.), Porada (E.), Ridway (B.S.), Stech (T.) éd, *Ancient Anatolia, Aspects of Change and Cultural Development, in honor M.J. Mellink*, , Wisconsin University Press, p. 103-111.
- BOARDMAN, J.
- 1965 „Tarsus, Al Mina and Greek Chronologie“, *Journal of Hellenic Studies* 85, p. 5-15.
- 1981 *Kolonien und Handel der Griechen. Vom späten 9. bis zum 6. Jh. V. Chr.*, München.
- 1990 “Al Mina and History”, *Oxford Journal of Archaeology* 20, p. 169-190.
- BOEHMER (R.M.).
- 1967 „Havuzköy in Ostkappadokien“, *AA* 1967, p. 132-141.
- 1973 „Phrygische Prunkgewänder des 8. Jahrhunderts V. Chr. Herkunft und Exporte“, *AA* Heft 2, p. 149-175.
- 1983 „ Eine tabalische XII 9x-Fibel aus Assur“, in *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens, Fs Bittel*, Von Zabern Verlag, Mainz am Rhein, p. 78-82.
- BONATZ, D.

2000. *Das syro-hethitische Garbdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum*, Mainz.
- 2007 „The Divine Image of the King : Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire”, in Heinz (M.) et Feldman (M.H.) éd., *Representations of Political Power : Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, p. 111-136.
- BORBEIN, A.H. *et al.*
1995 *La Grèce antique*, Bordas Civilisations, Paris.
- BORDREUIL, P.
2005 „Tabal sur un sceau cylindre araméen“, *RANT II*, Bruxelles, p. 275-277.
- BORGER, R.
1956 *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Graz.
- BÖRKER-KLÄHN, J.
1981, „Die Hartapus-Kartusche Kizildag 2“, *Z.A.* 67, Band 2, p. 260-267.
1982 *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, Mainz.
1989 „Mons Argaius und *papana*, „die Berge“, in Emre (K.) et al., *Anatolia and the Ancient Near East, Studies in Honor of Tasçin Özgüç*, Ankara, p. 237-255.
2007 “Die Schlacht um Tuwanuwa als ‘Atlante storico’, in Groddek, (D.) et Zorman (M.) éd., *Tabularia hethaeorum (Fest. S. Košak)*, Wiesbaden, p. 91-118.
- BOSSERT, H.T.
1932 *Santas und Kupapa*, MAOG 6/3, Leipzig.
1942 *Altanatolien. Kunst und Handwerk in Kleinasien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechischen Kultur*, Berlin.
1954-1956 „Die Felsinschrift von Sirzi“, *AfO* 17, p. 61.
1957 „Die hieroglyphen-hethitische Inschrift von Karaburna“, *Museon* 70, p. 145-170.
1958 „Die hieroglyphen-hethitische Inschrift von Malkaya“, *Orientalia* 27, p. 325 -350.
- BRIQUEL-CHATONNET, F.
2001 « Expressions et représentations du pouvoir royal dans le Proche Orient ouest-sémitique et ancien », in *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Actes du colloque d'Angers, 28 19 mai 1999, Paris éd. M. Molin, p. 129-136.
2007a « Les Phéniciens et la Méditerranée », *Les Collections de l'Histoire*, p. 6-23.
2007b « Des dieux qui font et défont les rois : les rois du Levant et leurs dieux au Ier millénaire av. n. é. », in *Religions et Histoire* n° 13, mars-avril 2007, p. 53-57.
- BRIXHE, C.
1991 « Les inscriptions paléo-phrygiennes de Tyane : leur intérêt linguistique et historique », in *La Cappadoce méridionale : état des recherches, Actes du Colloque d'Istanbul, IFEA, 1987*, Pelon (O.), Le Guen-Pollet (B.) dir., éd. Recherches sur les Civilisations, Paris, p. 37-47.
- BRIXHE, C., et LEJEUNE, C.
1984 *Corpus des Inscriptions paléo-phrygiennes, Vol. I (textes)*, éd. Recherches sur les Civilisations, Paris, 1984, p. 253-268.
- BRYCE, T.R.
1982 « A Ruling Dynasty in Lycia », *Klio* 64, p. 329 à 337.
1997 « Luwians », in Meyers 1997 3, p. 385-387.
1998 et 2005 (nouvelle édition). *The Kingdom of the Hittites*, Oxford.
1999 “Anatolian Scribes in Mycenaean Greece”, *Historia* 48, p. 257 à 264.

- 2003 “History of the Luwians”, in Melchert (H.C.) éd., *The Luwians*, Leiden – Boston, p. 27-127.
- 2007 “ The Secession of Tarhuntassa”, in Groddek (D.) et Zorman (M.) éd. , *Tabularia Hethaeorum*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 25, Harrassowitz Verlag, p. 119-129.
- 2009 *The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia*, Routledge éd., Abingdon.
- 2012 *The World of The Neo-Hittite Kingdoms, A Political and Military History*, Oxford University Press.
- BUNNENS, G.
- 1996 «Syro-Anatolian Influence on Neo-Assyrian Town Planning », in G. Bunnens (*dir.*) *Cultural Interaction in the Ancient Near East*, congrès d’Histoire antique de Melbourne (1994), Abr-Nahrain, suppl. 5, Peeters, Louvain.
- 2004 “The Storm God in North-Syria and Southern Anatolia (Hadad from Aleppo – Jupiter Dolichenus)”, Hutter (M.) et Hutter-Braunsar (S.) dir., *Akten den religionsgeschichten Symposium “Kleinasien und angrenzende Gebiete von Beginn des 2 bis zur Mitte des 1 Jarhtausends v. chr“*, Münster, p. 57-81.
- BURKERT, W.
- 1992 *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Iron Age*, Cambridge.
- 2003 *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, Munich.
- BURNEY, C.A. et LAWSON, G.R.J.
1958. „The Karasu Rock-relief“, *An St 18*, p. 211-218.
- CALMEYER, P.
2000. “Wandernde Berggötter”, in K. van Lerberghe et G. Voet éd., *Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm*, Louvain, p. 1-32.
- CAMERON, G.G.
- 1950 „The Annals of Shalmaneser III, King of Assyria”, *Festschrift G. Neumann*, Innsbruck, p. 35-51.
- CAMPBELL-THOMPSON, R.
1911. *A Journey by some unmapped routes in the Western Hittite country between Angora and Eregli*, PSBA 33.
- CANPOLAT, F. et al.
- 2001 *Bogazköy’den Karatepe ‘ye / From Bogazköy to Karatepe*, Catalogue de l’exposition d’Istanbul, avril-juin 2001, Yapi Kredi, Istanbul.
- CANCIK, H.
- 2002a. “Das ganze Land Het” : “Hethiter” und die luwischen Staaten der Bibel”, in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*. Bonn, p. 30-33.
- 2002b. “Die luwische Historiographie”, in *Die Hethiter und ihr Reich...* Bonn, p. 78-81.
- CAVALIER, L. et des COURTILS, J.
- 2008 « Lycie, entre Grèce et Perse », *D. d’A.* 328, juil./août, p. 38-51.
- CARRUBA, O.
- 1981 « Unità e varietà nell’anatolico », *AION-L NS* 3, p. 113-140.
- 1982 « Beiträge zum Luwischen », in Tischler (J.) éd., *Serta Indogermanica, Festschrift für G. Neumann*, Innsbruck, p. 35-51.

- 1989 “Rezension von J.J.S.Weitenberg, *Die hethitischen U-Stämme*“, *OLZ* 84, Amsterdam, p. 423-424.
- 1990 „The Name of the Scribe“, *JCS* 42, p. 243-251.
- 1992 „Luwier in Kappadokien“, in *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche Orient ancien*, XXXVIIIème R.A.I, Paris, p. 251-257.
- 1995 „Per una storia dei rapporti luvio-ittiti“, in Carruba (O.) et al., *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia*, Pavia, 1995, p. 63-80.
- CASABONNE, O.
2004. *La Cilicie à l'époque achéménide*, Paris.
- 2006 « La divinité du mont Argée », *RANT* III, p. 193-200.
- 2007 « Le dieu-taureau et la montagne divinisée : brèves remarques à propos d'un groupe de sceaux de Kültepe-Kanesh », in Alparslan *et al* éd., *Vita*, Fs. Belkiz Dinçol and Ali Dinçol, Istanbul, p. 133-135.
- 2009 “De la Cappadoce à la Cilicie : deux notes anatoliennes”, in Tekin (O.) éd., *Ancient History..., Studies in Memory of Cl.E ; Bosch and S. Atlan and in Honour of N. Baydur*, Istanbul, p. 85-90.
- 2012 “Notes anatoliennes”, *Ana. Anti.* XX, 19-24.
- 2013 « La chèvre en Asie Mineure méridionale et égéenne dans l'Antiquité. Fragments d'histoire sociale », *RANT* X, 33-40.
- 2014 « Origines mythiques et destruction d'Olympie », *Histoire antique et médiévale* H.S. n° 40, 22-31.
- [ECDP] *Asies Mineures et Anatolies des Hittites aux Pères de l'Eglise (XIXème siècle av. J.C. – fin du IVème siècle apr. J.C.). Essai d'histoire et de géographie politiques et sociales.*
- CASABONNE O. et LEBRUN, R.
- 2005 « Le Tabal de la préhistoire au début de l'ère chrétienne », *RANT* II, Bruxelles, p. 383-385.
- CAUBET, A.
1993. “Antiquités orientale du Musée du Louvre. Le Levant.”, in *Louvre, les collections*, Réunion des Musées nationaux, Paris, p. 67-77.
- CHAMOUX, F.
- 1963 *La Civilisation grecque*, Arthaud « Les Grandes Civilisations », Paris.
- CHANDEZON, C.
- 2003 « Les campagnes de l'ouest de l'Asie Mineure à l'époque hellénistique », in Prost, F. éd., *L'Orient méditerranéen, de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée, Actes du colloque international de la SOPHAU, Rennes, 4-6 avril 2003*, PUR/Presse Universitaire du Mirail, p. 170-220.
- ÇIFÇI, A et GREAVES, M.
2010. « Karahöyük-Elbistan », *Anat.* 36, 89-110.
- ÇILINGIROĞLU, A.
- 2011 “Ayansis : An Iron Age Site in the East”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 1055-1068.
- ÇINAROĞLU, A.
1985. « Ein neuer schwarzer Stein aus Tyana », *Epi. Anatolica* 5, p. 5-7.
1986. « M. Ö. I. Binde Keşlik Yaylası ve Civarı », *IX Türk Tarih Kongresi*, Ankara, p. 323-332.
1989. *New Iron Age Discoveries around Nigde* (Anadolu Medeniyetleri Müzesini Koruma ve Yasatma Derneği, Yayimi No. 2), Ankara.
- COINDOZ, M.

1985 « Recherches archéologiques dans la région d'Avanos – Cappadoce ; le tumulus de Ceç », *Anat. XII*, p. 14-24.

1991 „Cappadoce méridionale, le site de Porsuk et les voies de communication entre la Tyanitide et les portes ciliciennes », Pelon (O.) éd, *La Cappadoce méridionale jusqu'à la fin de l'époque romaine : état des recherches*, Actes du Colloque d'Istanbul, IFEA, 1987.

COLLINS, B.J.

2004. « Politics of Hittite Religious Iconography », Akten den religionsgeschichten Symposium “Kleinasien und angrenzende Gebiete von beginn des 2 bis zur Mitte des 1 Jarhtausends v. chr“, Hutter, M. et Hutter-Braunsar, S. dir., Münster, 84-115.

2010 „ Hero, Field Master, King : Animal Mastery in Hittite Texts and Iconography”, in Counts D.B. et Arnold B éd., *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest, 59-74.

COUILLOUX LE-DINAHET, M.T.

2003 « Les rituels funéraires en Asie Mineure et en Syrie à l'époque hellénistique », in Prost, F. éd., *L'Orient méditerranéen, de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée, Actes du colloque international de la SOPHAU, Rennes, 4-6 avril 2003*, PUR/Presses Universitaires du Mirail, p. 65-96.

CREMER, M.

1988. « Der bewaffnete Dionysos », *Ist Mitt* 38, p. 179-187.

CRESPIN, A.S.

1999 « Between Phrygia and Cilicia : the Porsuk area at the beginning of the Iron Age », *An St* 49, p. 61-71.

2001 *Le plateau anatolien de la fin de l'empire hittite aux invasions cimmériennes, XIIème-VIIème siècle avant J.C.*, thèse de doctorat, Université Lumière Lyon 2.

D'ALESSIO DALLEGIO E.

1956 “Aux confins de la Cappadoce”, *Mélange offert à Octave et Melpo Merlier*, Athènes, p. 165-180.

1966 « La Vallée d'Ambar Deressi dans le Taurus cilicien », *Revue des Etudes byzantines* 24, p. 284-291.

D'ALFONSO, L.

2010 « Geo-Archaeological Survey in Northern Tyanitis and the Ancient History of Southern Cappadocia », in D'Alfonso (L.), Balza (M.E.) et Mora (C.), *Geo-Archaeological Activities in Southern Cappadocia (Turkey)*, Proceedings of the Meeting held at Pavia, 20.11.2008, *St Med* 22, p. 27 à 54.

2012a “Tabal, An Out-Group Definition in the First Millenium B.C.”, *Lego ! Fs M. Fales*, p. 173 à 194.

2012b “Some notes on the kingdom of Tahruntassa”, in *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology (5-9sept. 2011)*, Université de Varsovie, Faculté des Etudes Orientales.

DALLEY, S.

1999 « Sennacherib and Tarsus », *An St* 49, p. 73-80.

DANO, I.

2011 « Les cités de l'intérieur des terres », *Hist. antique et médiévale* 53, p. 38-49.

DANREY, V.

2006 “L'homme-montagne ou l'itinéraire d'un motif iconographique”, *RANT* 3, p. 209-217.

- DAVIES, J.K.
1997 « The « Origins of the Greek Polis » ; Where Should We Be Looking ? », in Mitchell, L. et Rhodes, P.J. éd., *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, p. 25-38.
- DAVIS, E.J.
1875 “A new Hamatite Inscription at Ibreez”, in *TSBA* IV, p. 336-346.
- DEGER-JALKOTZY, S.
1983 *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der « Dark Ages » vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr.*, Vienne.
- DE JESUS, P.
1978 « Metal Resources in Ancient Anatolia », *An St* 28, p. 97-102.
- DELAPORTE, L.
1936 - 1938 « Le relief rupestre d’Ivriz », *RHA* 29, p. 49-57, p. 131-145, p. 201-202.
- DEL MEDICO, H.E.
1934 “Le rocher à inscriptions de Karaüyük, près de Karapınar », *RHA* 15, avril, p. 147 à 250.
- DEL MONTE, G.F.
1992 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, Supplement RGTC 6/2, Wiesbaden.
- DEL MONTE, G.F., et TISCHLER, J.
1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (RGTC 6), Wiesbaden.
- DEMANUELLI, M.
2013 « Faveurs et protections divines en Tabal à l’âge du fer », in Lebrun, R. et Degréve, *Deus Medicus...*, p. 87-140.
- DESIDERI, P., et JASINK, A.M.
1990 *Cilicia. Dall’ eta’ di Kizzuwatna alla conquista macedone*, Firenze.
- DE VOS, J.
2004 « Les mentions des Louvites dans les sources égyptiennes. Qawê, Qode et la Biographie de Sinouhé », in *Colloquium Anatolicum* 3, 147-194.
2013 « Santa, Runta et Kubaba : divinités guérisseuses, protectrices des marins », in R. et Degréve, *Deus Medicus...*, p. 141-182.
- DILLO, M.
2003 “De Neo-Hettitische rotsinscriptie van grootkonig Wasusarmas van Tabal (ca. 735 v. Chr.)”, in Demarée (R.J.) et Veenhof (K.R.) éd., *Zij schreven geschiedenis. Historische documenten uit het Oude Nabije Oosten (2500-100 v. Chr.)*, MVEOL 33; Ex Oriente Lux, Leiden/peeters Leuven, p. 311-321.
- DINCOL, A.M., YAKAR, J., DINCOL, B. et TAFFET, A.
2000 “The Borders of the Apanage Kingdom of Tarhuntassa – A Geographical and Archaeological Assessment”, *Anatolica* 26, p. 1-29.
- DINÇOL, A.
1998a “The Rock Monument of the Great King Kurunta and its hieroglyphic Inscription”, in Alp, S. et Süel A. éd., *3rd Congress of Hittitology, Çorum 16-22 sept. 1996*, p. 159-166.
1998b “Die Entdeckung des Felsmonuments in Hatip und ihre Auswirkungen über die historischen und geographischen Fragen des Hethiterreiches“, *TÜBA-AR* 1, p. 27-35.
2002. “Grosse Prinzen, Herren”, in *Die Hethiter und ihr Reich*, Stuttgart, p. 82-87.
- DINÇOL, B.

- 1994 « New Archeological and Epigraphic Finds from Ivriz : A Preliminary Report », *T.A.* 21, p. 117-128.
- DOĞAN-ALPARSLAN, M. et ALPARSLAN, M.
2011 « Kahramanmaraş / Tanir'da Bulunan Luwi Hieroglifi Bir Yazıt : önrapor », *TÜBA-AR* 14, p. 317-322.
- DÖRTLÜK K.
1990 « Bayindir : I tesori die Frigi », *Archeo* 65, p. 40-47.
- DRAYCOTT, C.M. et SUMMERS, G.D.
2008. *Sculptures and inscriptions from the Monumental Entrance to the Palatial Complex at Kerkenes Dag, Turkey*, Kerkenes Special Studies 1, OIP Publications 135, Chicago.
- DUNBABIN, K.M.D.
1990. “*Ipsa deae vestigia... : Footprints divine and human on Greco-Roman monuments*”, *Journal of Roman Archaeology* 3, 85-109.
- DUPRE, S.
1983 *Porsuk I. La Céramique de l'âge du bronze et de l'âge du fer*, Editions Recherches sur les Civilisations, Mémoire n° 20, Paris.
- DURAND, J.M.
1992 « Le roi d'Assyrie dans son palais », *D. d'A.* 171, 2-7.
- EHRINGHAUS, H.
2005 *Götter, Herrscher, Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Grossreichzeit in der Türkei*, Sonderbände der antiken Welt, Zaberns Bildbände zur Archäologie, Verlag Philipp von Zabern : Mainz am Rhein.
2014 *Das Ende, das ein Anfang war – Felsreliefs und Felsinschriften der luwischen Staaten Kinasians vom 12 bis 8/7 Jahrhundert v. Chr.*, Nünnerich-Asmus, Mainz.
- EHRINGHAUS, H. et STARKE, F.
2012. *In Fels gemeisselte Dokumente*, Zabern P. von G.
- EICHNER, H.
1992 “Anatolian”, in Gvozdanovic, J. éd., *Indo-European Numerals, Trends in Linguistic* 2, Berlin, p. 29-96.
- ELDERKIN, G.W.
1937 “A Christian stele from Cappadocia”, *A.J.A.* 41, p. 97-99.
- EMRE, K.
1989 “The Excavations 1971 and 1972 at Sultanhan Höyük”, *Anadolu* 15, p. 119-138.
1993 “The Hitite Dam of Karakuyu”, in *Essays on Ancient Anatolia...*, Wiesbaden, Harrasowitz, p. 1-42.
- ERBIL, Y. et MOUTON, A.
2012 “Water in Ancient Anatolian Religions : An Archaeological and Philololical Inquiry on the Hittite Evidence”, *JNES* 71, n° 1, p. 53-74.
- ERDEM, S.
1971 “Einige neue Funde im Museum von Kayzeri II”, *SMEA* 14, p. 114-116.
- FADINGER, V.
1993 “Grieschiche Tyrannis und Alter Orient”, in Raalflaub, K.A. et Müller-Luckner, E. éd., *Anfänge politischen Denkens in der Antike : Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Munich, p. 50-65.

- FAYDALI, E.
1974. "Gökbeç Kaya Kabartması", *Anadolu* 18, p. 135-136.
- FIEDLER, G.
2005. « Les Phrygiens en Tyanitide et le problème des Muskis », *RANT* II, p. 389-398.
- FIRATLI, N.
1959 „Samos and Phrygia“, *Belleten* 23, p. 206-215.
- FORLANINI, M.
1988 „La regione del Tauro nei testi hittiti“, *VO* 7, p. 129-169.
1992 « Am mittleren Kizilirmak », *Fs S. Alp*, p. 171-179.
1996 « Un coin de Phrygie à l'époque hittite : continuités toponymique et religieuses », *Ha XIII*, p. 5-1.
1999 « Remarques sur la dynastie hittite : avant et après Bogazköy », *Ha XIV*, 1999, p. 19-26.
2009 « On the Middle Kizilirmak II », *Studia Asiana* 5, Rome, p. 39-67.
2014a « La route des « Portes ciliciennes » et ses embranchements avant l'âge classique », in *Topographie et toponymie au Proche-Orient ancien : Projets et développements*, colloque de l'Université Catholique de Louvain, 27-28 février 2014.
2014b « La survie des toponymes de l'Age du bronze dans le Pont et en Cappadoce. Continuité ethnique, linguistique et survie des traditions de l'époque hittite impériale pendant les siècles « obscurs » jusqu'au début de l'âge classique ? », in *L'Anatolie des peuples*, p. 69-84.
- FORRER, E.O.
1937 « Kilikien zur Zeit des Hatti Reiches », *Klio* XXX, p. 146-149.
- FRAHM, E.
1997 *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, *ArOrFor* 26, Vienne.
- FREI, P.
1993 « Die Bellerophonessage und das Alte Testament », *OBO* 129, p. 39-65.
- FRENCH, D.
1996 „The Site of Barata and Routes in the Konya Plain“, *Epi. Ana* XXVII, p. 93-110.
- FREU, J.
2005 « Des grands rois de Tarhuntassa aux Grands Rois de Tabal », *RANT* II, p. 399-418.
2006a « Les Hittites : peuple à double écriture », Viers (R.) dir., *Langues et écritures de la Méditerranée*, Actes du Forum des 9, 10 et 11 mars 2001, Maison du Séminaire, Nice, Editions Karthala, p. 105-158.
2006b « Les montagnes dans l'historiographie et la géographie hittite », *RANT* III, p. 219-243.
- FREU, J. et MAZOYER, M.
2007 *Les Débuts du Nouvel Empire hittite. Les Hittites et leur histoire*. Collection KUBABA, L'Harmattan, Paris.
- 2008 *L'Apogée du Nouvel Empire hittite. Les Hittites et leur histoire*. Collection KUBABA, L'Harmattan, Paris.
- 2010 *Le Déclin et la chute du Nouvel Empire hittite. Les Hittites et leur histoire*. Collection KUBABA, L'Harmattan, Paris.
- 2012 *Les Royaumes néo-hittites à l'âge du Fer. Les Hittites et leur histoire*. Collection KUBABA, L'Harmattan, Paris.
- FUCHS, A.
1993 *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen.

- FUGANTI, D.
2014 « Çatal Höyük, il y a 9000 ans, une ville néolithique », *Archeo.* n° 521, 48-55.
- GABRIEL, A.
1965 *La Cité de Midas*, Paris.
- GADD, C.J.
1954 “Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”, *Iraq* 16, p. 173-201.
- GARELLI, P. et LEMAIRE, A. (dir.)
2002 *Le Proche-Orient asiatique. Tome 2. Les empires mésopotamiens, Israël.* Nouvelle Clio, PUF, Paris.
- GARSTANG, J.
1908 « The Black Stone of Tyana », *Annals of Archaeology and Anthropology* 1, p. 13-26.
- GATES, M.H.
1995 “Bulletin d’archéologie anatolienne”, *AJA* 99, p. 217-225.
- GELB, I.J.
1931, 1935 et 1942. *Hittite Hieroglyphic Monuments* I, II et III, *Studies in Ancient Oriental Civilisation*, resp. 2, 14 et 21, Chicago.
1935 *Inscriptions from Alṣjar and Vicinity*, *OIP* XXVII.
- GENGE, H.
1979 *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs*, 1 et 2, Kobenham.
- GENZ, H.
2000 „Die Eisenzeit in Zentralanatolien im Lichte der keramischen Funde von Büyükkaya in Bogazköy/Hattusa“, *TÜBA-AR* 3, p. 35-54.
- GERARD, R.
2004 „Louvite hiéroglyphique *aza-* „aimer““, in *Cahiers Kubaba, Mélanges offerts à R. Lebrun, vol. I*, Paris / Louvain la Neuve, p. 305-317.
2005 « Le(s) nom(s) de la montagne en louvite », *Res A.* 3, p. 245-251.
- GERLACH, I.
2000 « Tradition – Adaptation – Innovation : Zur Reliefkunst Nordsyriens/Südanatoliens in neuassyrischer Zeit“, in BUNNENS (G.) éd., *Essays on Syria in the Iron Age*, ANES Suppl. 7, 2000, p 235-259.
- GESSEL, van, Ben H. L.
1998 *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, Parts I and II (HbOr, Erste Abteilung, Band 33), Leiden/New York/Köln.
2001 *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, Parts III, II (HbOr, Erste Abteilung, Band 33), Leiden/New York/Köln.
- GIORGIERI, M. et MORA, C.
1996 *Aspetti della regalita ittita nel XIII sec. a.C.*, Como.
2012 “Luxusgüter als Symbole der macht : Zur Verwaltung der Luxusgüter im Hethiter-Reich“, in Wilhelm (G.) éd., *Organization, Reprerstation and Symbols of Power in the Ancient Near East*, Proceedings of the 54th R.A.I. at Würzburg, 26-30 July 2008, p. 647-664.
- GIUSFREDI, F.
2009 „The Problem of the Luwian title *tarwanis*“, in *A.o.F* 36, p. 140-145.
2010a *Sources for a Socio-Economy History of the Neo-Hittite States*, Heidelberg, THeth 28.
2010b “Die luwische Masseneinheit ARGENTUM”, *N.A.B.U.*, n° 1, p. 6.

- GLATZ, C.
 2009 „Empire as Network : Spheres of Material Interaction in Late Bronze Age Anatolia”, *Journal of Anthropological Archaeology* 28, p. 127-141.
- 2011 “ The Hittite State and Empire from Archaeological Evidence”, in Steadman, S.R. et Mc Mahon G. dir., *OHAA*, p. 877-899.
- GLATZ, C. et PLOURDE A.M.
 2011 « Landscape Monuments and Political Competition in Late Bronze Age Anatolia : An Investigation of Costly Signaling Theory », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 361, p. 33-66.
- GOEDEGEBUURE, P.
 2007 “The Hieroglyphic Luwian demonstrative ablative-instrumentals zin and apin”, in Archi, A. et Francia, R. éd., *VI Congresso Internazionale di Ittitologia, Roma, 5-9 settembre 2005*, *SMEA* 49, Rome.
- 2009 (non publié) “hbrk b’l or tiwadamis zidis, the steward of the king in Luwian and Phoenician society”, *Actes de la RAI* 54, fév. 2009.
- 2010a “The Luwian Adverbs of Place and Manner”, in *ipamati kistamati...*, p. 76-94.
- 2010b “The Luwian Adverbs zanta “down” and *anni” with, for, against”, in Süel, A., éd., *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology, Çorum, 25-31 August, 2008*, Ankara, p. 299-318.
- ? ECDP “The Hieroglyphic Luwian signs 128 (AVIS ”bird”) = wa(x) and 30 = HAPA*”, in *Acts of the IXth International Conference of Hittitology, Çorum, Turquie*.
- GOETZE, A.
 1939 « Cuneiform Inscriptions from Tarsus », *JAOS* LIX, p. 1-16.
- GONNET, H.
 1968 « Les montagnes d’Asie mineure d’après les textes hittites », *RHA* XXVI, p. 107 à 138.
1983. « L’inscription n° 2 de Kizildag“, *Ha V*, p. 21 à 28.
1984. « Nouvelles données archéologiques relatives aux inscriptions hiéroglyphiques de Hartapusa à Kizildag », in *Archéologie et religions de l’Anatolie Ancienne 10*, Louvain la Neuve, p. 119 à 125.
1990. « Hartapusa à Kizildag-Karadag », *Fs P. Naster*.
1994. “The Cemetery and Rock-Cut Tombs at Beyköy in Phrygia”, in CILINGIROGLU (A.) et FRENCH (D.H.), *The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium, Van, 1990*, Ankara, p. 77 et 78.
- 2001 “Analyse étiologique du mythe de Telibinu, dieu fondateur hittite”, *Anato.* 27, p. 145 à 157.
- GORDON, E.I.
 1967. “The Meaning of the Ideogram dKSKAL.KUR = “Underground Water-Course” and its Significance for Bronze Age Historical Geography, *J.C.S.* 21, p. 70 à 88.
- GÖRKE, S.
 2008. “Prozessionen in hethitischen Festritualen als Ausdruck königliche Herrschaft“, in *Fest und Eid : Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*, Prechel (D.) éd., *Kulturelle und sprachliche Kontakte 3*, Würzburg, Ergon Verlag, p. 49 à 72.
- 2013a „Hints at Temple Topography and Cosmic Geography from Hittite Sources”, in *Heaven on Earth, Temples, Ritual and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Ragavan (D.) éd., *Oriental Institute Seminar, O.I.U.C.*, 2 – 3 mars 2012, n° 9, Chicago, p. 41 à 54.
- 2013b “Luwian Words in Hittite Festivals”, in *Luwian Identities...*, p. 125-134.

- GORNY, R.L.
 1989. "Environment, Archaeology and History in Hittite Anatolia", *Bibl. Archaeo.* 52, p. 78 à 96.
- 2006a. "Of Mounds and Mountains : are Cadir Höyük and Caltepe actually the city of Zippalanda and the holy Mt. Daha ?", *B.I.*, p. 22 à 25.
- 2006b. "The 2002-2005 excavations at Cadir Höyük", *Anatol.* 32, p. 29 à 54.
- GRAYSON, A.KIRK.
 1975 *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York.
 1976a *Assyrian Royal Inscriptions, Part 2*, Wiesbaden.
 1976b "Studies in Neo-Assyrian History. The Ninth Century B.C.", *BO* 33, p. 134 à 145.
 1996 *Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC II (858-745 BC)*, RIMA 3, Toronto-Buffalo-Londres.
- 1998 "Assyrian Expansion into Anatolia in the Sargonid Age (c. 744 – 650 BC)", *Actes des XXXIVème R.A.I.*, p. 131 à 135.
- GREAVES, A.M.
 2007 "Trans-Anatolia : Examining Turkey as a bridge between East and West" in Fletcher (A.) et Greaves (A.M.) éd., *Transanatolia : Bridging the Gap between East and West in the Archaeology of Ancient Anatolia*, *An. St.* 57, 1-15.
- 2013 "Divine Things : The Ivories from the Artemision and the Luwian Identity of Ephesos", in *Luwian Identities...*, p. 507-541.
- GREEN, A.R.W.
 2003 *The Storm-God in the Ancient Near East*, Biblical and Judaic Studies from the University of California, San 8, Winona Lake.
- GROSBY, S.
 1999 "Borders, Territory and Nationality in the Ancient Near East and Armenia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40, p. 1 à 29.
- GROTHER, B.H.
 1911 *Meine Vorderasien-Expedition 1906 und 1907*.
- GURNEY, O.R.
 1977 *Aspects of Hittite Religion*, Oxford.
- GÜTERBOCK, H.G.
 1957 "Narration in Anatolian, Syrian and Assyrian Art", *AJA* 61, p. 62 à 71.
- HAAS, V.
 1988 „Magie in hethitischen Gärten“, in Neu, E. et Rüster C. éd., *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75 Geburtstag*, Wiesbaden, p. 121-142.
 1994 *Geschichte der hethitischen Religion*, HbOr I 15, Leiden/New York.
 2002 „Die hethitische Religion“, in *Die Hethiter und ihr Reich*, Stuttgart, p. 101-110.
 2003 *Materia Magica et Medica Hethitica*, Walter de Gruyter and Co, Berlin.
- HAAS, V. et GERNOT, W.
 1974 *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (AOAT Sonderreihe 3), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- HANFMAN, G.M.A.
 1953 "Ionian Leader of follower in Harvard", *Studies in classical Philology* 61, p. 22-39.
- HANSEN, M.H.
 1998 *Polis and City-State : An Ancient Concept and Its Modern Equivalent*, Copenhagen.
- HANSEN, C.K. et POSTGATE, J.N.

1999. « The Bronze to Iron Age transition at Kilise Tepe », in CILINGIROGLU (A.) et MATTHEWS (R.J.), *Anatolian iron Age 4 (Colloquium at Mersin, 19-23 May 1997)*, *An St* 49, p. 111 à 121.
- HARMANŞAH, Ö.
2005. *Spatial Narratives, Commemorative Practices and the Building Project : New Urban Foundations in Upper Syro-Mesopotamia during the Early Iron Age*, Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania.
- 2007a. “Sources of the Tigris : Event, Place and Performance in the Assyrian Landscapes of the Early Iron Age », *Archaeological Dialogues* 14.2, p. 179 à 204.
- 2007b “Upright Stones and Building Narratives : Formation of a Shared Architectural Practice in the Ancient Near East”, in Cheng (J.) et Feldman (M.H.) éd., *Ancient Near Eastern Art in Context : Studies in honor of Irene J. Winter by Her Students*, Brill, Leiden, p. 69 à 99.
- 2011 “Monuments and Memory : Architecture and Visual Culture in Ancient Anatolia History”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 623 à 656.
- 2012 “ Beyond Assur : New Cities and the Assyrian Politics of Landscape”, *BASOR* 365, p. 53 à 77.
- 2013 *Cities and the Shaping of Memory in the Ancient Near East*, Cambridge University Press.
- 2014a “Stone Worlds : Technologies of rock-carving and place-making anatolian landscapes”, in Knapp (A.B.) et van Dommelen (P.) éd., *The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean*, C.U.P., 379-393.
- 2014b “Event, Place, Performance : Rock-Reliefs and Spring Monuments in Anatolia”, in Harmanşah (O.) éd., *Of Rocks and Water. Towards an archaeology of place*, Oxbow Books, 140-168.
- 2015 *Place, Memory and Healing. An Archaeology of Anatolian Rock Monuments*, Routledge.
- HARRISON, R.P.
2003. *The Dominion of the Dead*. U.C.P, Chicago.
- HASPELS, C.H.E.
- 1951 *Phrygie III. La Cité de Midas. Céramiques et trouvailles diverses*, Paris.
- 1971 *The Highlands of Phrygia*, Princeton.
- HAWKINS, J.D.
- 1969 “ A Hieroglyphic Hittite Inscription from Porsuk”, *An St* XIX, p. 99 à 111.
- 1971 “ “To Come” and “To Build” in Hieroglyphic Hittite”, *RHA* 29, p. 113 à 131.
- 1979a “ The Kings of Tabal in the later 8th century B.C.”, *An St* 29, p. 162 à 167.
- 1979b “ Problems of Hieroglyphic Luwian Transcriptions”, *An St* 29, p. 157 à 161.
- 1979c “ Some Historical Problems of the Hieroglyphic Luwian Inscriptions”, *Idem précéd.*, p. 162 à 167.
- 1980a. “ The Hieroglyphic Luwian Word “to die””, *KZ* 94, p. 109 à 119.
- 1980b. “ The Logogram “LITUUS” and the verb “to see” in Hieroglyphic Luwian”, *Kadmos* 19, p. 123 à 142.
- 1980c. “Late Hittite funerary Monuments”, in Alster (B.) éd., *Death in Mesopotamia* (R.A.I. 26, Mesopotamia 8), Copenhagen, p. 213 à 225.
- 1981 “Kubaba at Karkamish and elsewhere”, *An St* 31, p. 171 à 175.
- 1982 “ The Neo-Hittite States in Syria and Anatolia ”, *Cambridge Ancient History III*, I, p. 372 à 441.

- 1986a “ Royal Statements of Ideal Prices : Assyrians, Babylonians and Hittites”, in CANBY (J.V.), PORADA (E.), RIDWAY (B.S.), STECH (T.) ed, *Ancient Anatolia, Aspects of Change and Cultural Development, in honor Mellink*, Wisconsin University Press, , p. 93 à 102.
- 1986b. “Writing in Anatolia : imported and indigenous systems”, *World Archaeology* 17, p. 363 à 376.
1987. “ The Kululu Lead Stripe, Economic Document in Hieroglyphic-Luwian”, *An St* 37, p. 135 à 162.
- 1992a. “What does the Hittite Storm-God Hold ?”, in MEIJER (D.J.W.) ed., *Natural Phenomena. Their Meaning and Description in the Ancient Near East* (Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 6-8 July 1989), Leiden, p. 53 à 77.
- 1992b. “ The Inscriptions of the Kizildag and the Karadag in the light of the Yalburt Inscription”, *Festschrift für S. Alp*, TTKB, Ankara, , p. 259 à 275.
- 1993a. „ The Historical Significance of the Karahöyük (Elbistan) Stela”, in MELLINK (M.) et alii ed., *Aspects of Anatolian Art and Iconography, in honor of N. Özgüç*, Ankara, , p. 273 à 279.
- 1993b. “ Ittiti e Neoittiti nel Tauro e in Siria”, in ROUAULT (O. et M.G.) éd., *L’Eufrate e il tempo*, Milan, , p. 90 à 93.
1994. „ The End of the Bronze age in Anatolia : new light from recent discoveries“, in *Anatolian Iron Ages 3, Proceedings of the third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van*, août 1990, BIAA , p. 91 à 93.
- 1995a. “Mugallu”, *RIA* 8, p. 406.
- 1995b. « Muksas », *RIA* 8, p. 413.
- 1995c. « The Political Geography of North-Syria and South-East Anatolia in the Neo-Assyrian Period », in LIVERANI (M.) ed., *Neo-Assyrian Geography* (Quaderni di Geographica Storica 5), Rome, p. 87 à 101.
- 1995d. *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusha (SÜDBURG)*, *StBoT* 3, Harrassowitz, Wiesbaden.
- 1995e. “‘Great Kings’ and ‘Country Lords’ at Malatya and Karkemish”, in Van den Hout P.J. et De Roos J. éd., *Historiae Ardens : Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of His 65th Birthday*, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 74, Leiden, p. 73 à 86.
1998. “ Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions : a Project”, in *Ancient Anatolia (Fifty Years Work by the British Institute of Archaeology at Ankara)*, R. Matthews editions, Londres, , p. 69 à 85.
- 2000 *Corpus of Hittites Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 2 et 3, Chicago.
- 2002a “Anatolia : the end of the Hittite Empire and after”, in BRAUN-HOLZINGER (E.A.) et MATTHÄUS (H.) eds., *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr.*, Möneseesee-Wamel.
- 2002b in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Stuttgart, p. 267 à 273.
- 2003a “ “Ideal Prices”, royal inscriptions and funerary inscriptions”, in HALLO (W.W.) and LAWSON YOUNGER (J.R.), *The Context of Scripture, vol. II, Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden /Boston, p. 123 à 132.
- 2003b „Scripts and Texts“, in MELCHERT (H.C.) ed., *The Luwians*, Leiden – Boston, p. 128 à 169.
- 2010 “A Unique Hieroglyphic Luwian Document”, *Pax Hethitica, Studies on the Hittites and their Neighbours*, *StBoT* 51 , p. 183 à 191.

- 2011a “The Inscription of the Aleppo Temple”, *An St* 61, p. 35 à 54.
- 2011b “ISTANBUL 2 : a hieroglyphic fradgment from Tabal in the Haluk Perk Collection”, idem, p. 55 à 60.
- 2013 “Luwians versus Hittites”, in *Luwian Identities...*, p. 23-40.
- HAWKINS, J.D., MORPURGO-DAVIES, A. et NEUMANN, G.
1973. *Hittite Hieroglyphs und Luwian. New Evidence for Connection*, Göttingen (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, 1973, Heft 6).
- HAWKINS, J.D. et POSTGATE, J.N.
1988 « Tribute from Tabal », *State Archive of Assyria Bulletin*, II / 1, p. 31 à 40.
- HAWKINS, J.D. et WEEDEN, M.
2011 “The hieroglyphic rock inscription of Malkaya : A new look”, *Anatolian Archaeological Studies : Kaman-Kalehöyük* 17, p. 241 à 249.
- HELLENKEMPER, H. et WAGNER, J.
1977. „ The God on the Stag : A Late Hittite Rock-Relief on the River Karasu, *An. St.* 27, 167-173.
- HEINZ, M. et BONATZ, D. éd.
2002. *Bild – Macht – Geschichte. Visuelle Kommunikation im Alten Orient*. Reimer Verlag.
- HEUBECK, A.
1986 „Bemerkungen zur altphrygischen Inschrift T-03“, *Kadmos* 25, p. 75 à 78.
- HOUWINK TEN CATE, P.H.J.
1961. *The Luwian Population group of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, Leiden.
1967. *Kleinasien zwischen Hethitern und Persern*, in *Die Altorientalischen Reiche III* (Fischer Weltgeschichte 4), Francfort.
1992. “The Hittite Storm God : his Role and his Rule According to Hittite Sources”, in Meijer, D.J.W. et al. éd., *Natural Phenomena : Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam, Oxford, Tokyo, p. 83 à 148.
- HOWATSON, M.C. dir.
1993 *Dictionnaire de l'Antiquité. Mythologie, littérature, civilisation*, O.U.P. 1989, Robert Laffont, Paris.
- HOWES-SMIT, P.H.G.
1986. “A Study of 9th-7th Century Metal Bowls from Western Asia”, *IranAntiqua XXI*, p. 45 et suiv.
- HROZNY, B.
1927. « Rapport préliminaire sur les fouilles tchécoslovaques de Kultépé », *Syria* 8, p. 1 à 12.
- 1932 « Inscriptions « hittites » hiéroglyphiques des rois de Tuvana Tyana », *Ar Or IX*, p. 217 à 225.
- 1933, 1934, 1937. *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques*. I, II et III, Prague.
- HULIN, P.
1963. „ The Inscription on the Carved Throne-base of Shalmaneser III“, *Iraq* 25, p. 48 à 69.
- HUMANN, C. et PUCHSTEIN, O.
1890 *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*.
- HUO, J.L.

2004. *Une archéologie des peuples du Proche-Orient, Tome II. Des hommes des Palais aux sujets des premiers empires (IIème-Ier millénaire av. J.C.)*, Errance (ed.), Paris.

HUTTER, M.

1993a „Der luwische Wettergott *Pihassassi* und der griesheiche *Pegasos*“, *Festschrift Lochner von Hüttenbach*, p. 79 à 97.

1993b „Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel“, in Janowski (B.), Koch (K.) et Wilhelm (G.) éd., *Religionsgeschichte Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Freiburg, p. 87 à 108.

1996 „Das Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen in Nordsyrien, in Haider (P.), Hutter (M.), Kreuzer (S.) Hg.; *Religionsgeschichte Syriens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, p. 116 à 122.

2001a „Luwische Religion in den Traditionen aus Arzawa“, congrès de Würzburg, Wiesbaden, *St Bt 45*, p. 223 à 234.

2001b „Luwische Sprache und Kultur in der Eisenzeit, zum „Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions“, WZKM 91, p. 161 à 181.

2003. „Aspects of Luwian Religion“, in Melchert, H.C. éd., *The Luwians*, (HdO I, 68), Leiden / Boston, p. 211 à 280.

2004a. « Der « Schutzgott der Flur » in hieroglyphen-luwischen Texten“, in *Cahiers Kubaba, Mélanges offerts à R. Lebrun, vol. I*, Paris / Louvain la Neuve, p. 381 à 391.

2004b „*Aussenwirkungen etc...*“

2006 « Die phrygische Religion als Teil der Religionsgeschichte Anatoliens », in Hutter M. et Hutter-Braunsar, S. éd., 2006. *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*, Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn, mai 2005, Ugarit Verlag, Münster, p. 79 à 95.

2013a “The Luwian Cult of the Goddess Huwassanna vs. Her Position in the “Hittite State Cult””, in *Luwian Identities...*, p. 177-190.

2013b „Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien und ihre Auswirkungen auf das erste Jahrtausend“, in Bukovec P. et Klokmann-Klamt B. éd., *Jenseitsvorstellungen im Orient*, Hambourg, p. 161 à 181.

HUTTER-BRAUNARS, S.

1993 „Die Dezentralisierung der Macht im hethitischen Grossreich am Beispiel von Karkemish“, in Verband Österreichischer Historiker und geschichtsvereine (Hg), *Bericht über den neunzehnten österreichischen Historikertag in Gras (mai 1992)*, Vienne, p. 100 à 104.

2006 « Materialien zur religiösen Herrscherlegitimation in hieroglyphenluwischen Texten », in Hutter M. et Hutter-Braunsar, S. éd., *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*, Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn, mai 2005, Ugarit Verlag, Münster, p. 97 à 114.

2009 „Begegnungen am oberen Euphrat : Urartäer und Luwier in Ostanatolien“, in TATISHVILI (I.), HVEDELIDZE (M.) and GORDEZIANI (eds.), *Caucasian and Near-Eastern Studies 14, Giorgi Melikishvili Memorial Volume*, Tbilissi.

IMPARATI, F.

1999 „Der Zusammenbruch des Hethitischen Reiches“, Kapitel V in KLENGEL (H.), *Die Geschichte des Hethitischen Reich*, H.G. Brill, Leiden, p. 309 à 319.

2004 „Obligations et manquements culturels envers la divinité Pirwa“, in *Studi sulla società e sulla religione degli ittiti*, *Eothen* 12, p. 1-26.

ISEBAERT, L. et LEBRUN, R.

2006. « Les noms hittito-louvites en –wiya », *Ha XVI*.

ISIK, F.

1995 *Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger*, G.E.I éd., Rome.

2003 *Die Statuetten von Tumulus D bei Elmali. Ionisierung der neuhethitisch-phrygischen Bildformen in Anatolia*. Lykia V, 2000, Antalya.

JANOSCHA KREPPNER, F.

2002 „Public Space in Nature : the Case of Neo-Assyrian Rock Reliefs“, in *Alt. Forsch.* 29, 2, 367-383.

JASINK, A.M.

1989 „I Greci in Cilicia nel periodo neo-assiro“, *Meso.* 24, p. 117 à 128.

1991 “Hittites and Assyrian Routes to Cilicia”, in *De Anatolica Antiqua I*, Bibliothèque de l’IFEA d’Istanbul n° XXXII, Paris, p. 253 à 259.

1995 *Gli Statti neo-ittiti*, *St Med* 10 éd., Pavie.

1998a “Titulature ufficiali in eta neo-ittita”, *SMEA* 40, p. 87 à 104.

1998b “*TARWANI-*, a Title for Neo-Hittite Rulers”, *III ICH Corum*, Ankara, p. 341 à 356.

2001a « Suppiluliuma and Hartapu : two « Great Kings » in Conflict ? », congrès de Würzburg, Wiesbaden, *St Bt* 45, p. 235 à 240.

2001b “Il ruolo di Tarhuntassa da Muwatalli II a Suppiluliuma II », in *Studi in onore di P. Fronzaroli*, Pavie.

JEANMAIRE, H.

1970 *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris.

JEAN, E.

2002 « Le relief rupestre d’Ivriz », *Orient-Express* 2, p. 51 à 54.

JOANNES, F.

2002 *La Mésopotamie au Ier millénaire avant J.-C.*, Armand Colin, Paris.

2007 « De la monarchie de roi divin à l’émancipation, rois et dieux chez les Assyriens et les Babyloniens au Ier millénaire av. notre ère », in *Religions et Histoire*, n° 13, mars-avril, p. 58-63.

JOFFE, A.H.

2002. „The Rise of secondary states in the Iron Age Levant“, *JESHO* 45, 4, 425-459.

KALAC, M.

1978 « Ein Stelenbruchstück mit luwischen Hieroglyphen in Aksaray bei Nigde », *KZ* 92, p. 117 à 125.

1979a „Hieroglyphisc-Luwisches“, *Stud Med.* P. Meriggi dicata, Pavia, p. 325 à 331.

1979b « Nigde’de bulunan bir hava tanrısı steli », VII Türk Tarih Kongresi, Ankara, p. 239 et suiv.

1986 « Hieroglif Arastirmalari », IX VII Türk Tarih Kongresi, Ankara (1981), p. 255 et suiv.

1988 „Kayseri Müzesinde bulunan Kululu (XII) Steli“, *An Arast* 10, p. 167 à 170.

1999 „Tabal Ülkesi“, *XII Türk Tarih Kongresi (12-16 Eylül 1994)*, Kongreye Sunulan Bildiriler, 1, p. 133 à 136.

KAMMENHUBER, A.

- 1980 „Kimmerier“, *RIA V*, p. 7 – 8.
- 1990 „Marduk und Santa in der hethitischen Überlieferung des 2. Jts.v.Chr.“, *Orientalia* 59/2, p. 188 à 195.
- KARAUĞUZ, G., BAHAR, H. et KUNT, H.I.
- 2002 “Kizildag üzerine Yeni Bazı Gözlemler. New observations about Kizildag.”, *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, *V*, p. 7 à 32.
- KARAUĞUZ, G. et KUNT, H.I.
- 2006 “Ivriz Kaya Anitlari ve Cevresi üzerine Bir Arastirma”, *Arkeoloji ve Sanat* 122, p. 23 à 50.
- KEALHOFER, L. et GRAVE, P.
- 2011 « The Iron Age on the Central Anatolian Plateau », in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 415 à 442.
- KELB, U.
2004. « Der Einfluss des späthethitischen Kulturraumes auf Orthostaten in Gordion », in Novak, M., Prayon, F. et Wittke, A.M. éd...., p. 285 à 297.
- KESSLER, H. et DEVINE, L.D.
- 1972-1975 « Hupišna », *RIA 4*, p. 500-501.
- KESTEMONT, G.
- 1983 « Survie et destin chez les Néo-Hittites (IXème – VIIIème) », in Thodorides (A.), Naster (P.) et Ries (J.), *Vie et Survie dans les civilisations orientales*, Leuven, p. 55 à 64.
- KHAZARADZE, N.V.
- 1970 *Zur Frage der Lage von Tabal*, Tiflis.
- 1973 „ Aus der Geschichte von Tabal“, 22ème congrès de l’Académie de Géorgie, SSR, 1973, p. 30 et suiv.
- 1974 « Tabal-Remarks on the Ethnocultural Description of Eastern Asia Minor. Ethnopolitical Entities of the 9th – 7th Centuries B.C. », *AAASH 22*, p. 429 à 432.
- 1982 „ Royal Power in Late Hittite Political Entities”, in KLENGEL (H.) ed, *Gesellschaft un Kultur im Alten Vorderasien*, Berlin, 1982, p. 121 à 128.
- KILIÇKAYA, A. et YAZICI, E.
- 2011 *Anatolia : on the Trail of the Hittite Civilization*, in Yazıcı, N éd., Uranus, Istanbul.
- KLENGEL, H.
- 1989 *Kulturgeschichte des alten Vorderasien*, Akad. Verlag, Berlin, p. 463 à 482.
- 1999 *Geschichte des hethitischen reiches*, Leiden.
- KLOEKHORST, A.
- 2008 *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5, Leiden.
- KLOCK-FONTANILLE, I.
- 1998 *Les Hittites*, PUF, collection « Que sais-je ? », Paris.
- 2001 *Les premiers rois hittites et la représentation de la royauté dans les textes de l’Ancien Royaume*, L’Harmattan, Paris.
- 2012 « L’évolution vers le phonétisme à travers les lamelles de plomb », *RANT fut..*
- KOHLMEYER, K.
- 1982 „Felsbilder der hethitischen Grossreichszeit“, *Acta.P.A.* 15, p. 7 à 153.
- (Dir.) 2002. *Der Hethiter und ihr Reich. Da Volk der 1000 Götter*, Darmstadt.
- KOLB, F.
- 1984 *Die Stadt im Altertum*, Munich, C.H. Beck.
- KÖNIG, F.W.

- 1957 *Handbuch der chaldischen Inschriften II*, AfO Beiheft 8, Graz.
- KOPCKE, G. et TOKUMARU, I. éd.
- 1992 *Greece between East and West : 10th – 8th Centuries B.C. Papers of the Meeting New York 1990*, Mainz.
- KOSSIAN, A.
- 2002 “Sargon II and Kurtis of Atuna : an Interpretation”, *Studia Linguarum* 3, 191-204.
- KÜHNE, H.
- 1994 „ The Urbanisation of The Assyrian Provinces“, in MAZZONI (S.), *Nuove Fundazione del Vicino Oriente Antico, Realta e Ideologia*, p. 55 à 84.
- KUNIHOLM, P.I.
- 1992 “Preliminary Report on Dendrochronological Investigations at Porsuk-Ulukisla, Turkey, 1987-1989”, *Syria* 69, p. 379 à 388.
- KULAKOĞLU, F.
- 2011 “Kültepe-Kaneš : A Second Millenium B.C.E. Trading Center on the Central Plateau”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 1012 à 1030.
- KURT, M.
- 2010 “Tabal Ülkesi’nin Politik ve İdarî Yapısı“ (“Politik and Administrativ Structure of Tabal Country”), in *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23, p. 126 à 136.
- 2013 „Karadag-Mahalaç Tepesi (taraman) Üzerine Bir Araştırma », *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 15 (24), p. 39 à 45.
- KYRIELEIS, H.
- 1969 *Throne und Klinen*, JdI-EH 24, Berlin.
- LAESSOE, J.
- 1959 „A Statue of Shalmaneser III, from Nimrud“, *Iraq* 21, p. 147 à 157.
- LAMPRICHS, R.
- 1995 *Die Westexpansion des neuassyrisches Reiches. Ein Strukturanalyse*. (AOAT 239), Neukirchen-Vluyn,
- LANCELLOTTI, M.G.
- 2002 *Attis, between Myth and History : Kings, Priests and God*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- LANDSBERGER, B.
- 1948 *Sam'al*, Ankara, dern. éd. 1975.
- LANFRANCHI, G.B.
- 1988 “Sargon’s Letter to Assur-Sarru-usur : An Interpretation”, *SAAB* 2, p. 59 à 64.
- 1990 *I Cimeri. Emergenza delle elites militari iraniche nel Vicino Oriente (VIII-VII sec. a.C.)*, Padova.
- 2000 „The Ideological and Political Impact of the Assyrian Imperial Expension on the Greek World in the 8th and 7th Centuries BC.“, in ARO (S.) et WHITING (R.M.) éd. *The Heirs of Assyria*, Melammu Symposia I, Helsinki, 2000, p. 7 à 34.
- LAROCHE, E.
- 1952 *Recueil d’onomastique hittite*, Paris.
- 1955 « Divinités lunaires d’Anatolie », *Revue de l’histoire des religions* 148, p. 1-24.
- 1959 *Dictionnaire de la langue louvite*, IFA d’Istanbul, Paris.
- 1960a *Les Hiéroglyphes hittites*, C.N.R.S éd., Paris.
- 1960b « Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle », in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, p. 113 à 128.

- 1963 « Le Dieu anatolien Sarruma », Syria XL, p. 299 à 312.
- 1966 Les Noms des Hittites, Paris.
- 1973 « Un syncrétisme gréco-anatolien : Sandas = Héraklès », in Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Paris, p. 28-41.
- 1981 « Les hiéroglyphes de Meskene-Emar et le style « Syro-Hittite » », Akkadika 22, p. 5 à 14.
- LEBRETON, S.
- 2013 « La fontaine de Zeus Orkios ou fontaine d'Asbama », in Lebrun, R. et Degréve, A. éd., *Deus medicus...*, p. 219-243.
- 2014 « Quelques éléments de réflexion sur l'étude de la Cappadoce », in Bru, H. et Labarre éd., *L'Anatolie des Peuples, cités et cultures (IIème millénaire av. J.C. – Vème s. ap. J.C. Autour du projet d'Atlas historique et archéologique de l'Asie Mineure (ECDP))*.
- LEBRUN, R.
- 1980 Hymnes et prières hittites, Louvain-la-Neuve.
- 1984 « quelques cultes ciliciens aux IIème et Ier millénaire av. JC »,
- 1986 « Observations sur les relations entre la Phénicie et l'Anatolie au premier millénaire avant Jésus-Christ », Akka. 47, p. 80.
- 1987a „ L'Anatolie et le monde phénicien du Xème au IVème siècle av. J.C. », in Phoenicians and The East Mediterranean in The First Millenium B.C., Sa Pa V, Leuven, p. 23 à 33.
- 1987b “ Problèmes de religion anatolienne”, Ha 8, 1987, p. 241 à 262.
- 1989 “A propos des déesses Maliades et de quelques épiclèses gréco-asianiques”, Kernos 2, p. 83 à 85.
- 1990 « Les Langues anatoliennes, leur répartition et leur fonction de 2000 à 500 av. J.C. », in Le Langage dans l'Antiquité, Leuven, p. 56 à 73.
- 1993 « Aspects de la présence louvite en Syrie au VIIIème s. av. J.C. », Transeuphratène, Paris, p. 13 à 25.
- 1994 « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », Kernos 7, 145-157.
- 1995a « Continuité culturelle et religieuse en Asie Mineure », in CARRUBA (O.), GIOGIERI (M.), et MORA (C.) (ed.), Atti del II congresso internazionale di Hittitologia, Pavie, , p. 249 à 256.
- 1995b « Réflexions sur le Lukka et ses environs », Festschrift E. Lipinski, Leuven, , p. 148 à 155.
- 1996 « Réflexions autour de Iya /.Yay », Mélanges in Memoria F. Imparatti, Eothen, 11, t. 1, p. 471 à 476.
- 1998 « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaire av. J.C. », Kernos 11, p. 143 à 155.
- 2002 « Propos relatifs à Oinoanda, Pinara, Xanthos et Arneai », in Panthéons locaux d'Asie Mineure préchrétienne. Premier Colloque Louis Delaporte – Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, mai 2000), Ha XV, Peeters, Louvain-La-Neuve, p. 163 à 172.
- 2005 « Divinités particulières du Tabal », Res Antiquae, Bruxelles, p. 419 à 426.
- 2006 « La montagne dans le monde hittite », Res .Antiquae vol. 3, , p. 253 à 260.
- 2007a « De quelques sanctuaires louvites : fonctionnement et continuité », Res Antiquae vol. 4, Bruxelles, p. 241 à 247.

- 2007b « Tynna, la cappadocienne », in in GRODDEK (D.) et ZORMAN (M.) éd. , *Tabularia Hethaeorum, Hethitologische Beiträge zum 65. Geburtstag, Dresdner Beiträge zur Hethitologie* 25, Harrassowitz Verlag, p. 459 à 466.
- 2009 « Le vin dans l'Anatolie antique », *AOB* XXII, p. 11 à 14.
- 2012 « Libres réflexions concernant Artémis », *Volumen* 7-8, p. 20 à 35.
- 2013 « Réflexions sur l'origine du dieu Asklèpios », *Homo Religiosus* série II, 12, 245-248.
- 2014 « Considérations sur le dieu Fleuve en Asie Mineure de l'âge du Bronze à la période gréco-romaine », in Dan A. et Lebreton St. éd., *Etudes des fleuves d'Asie Mineure. Première approche*.
- LE GUEN-POLLET, B. et PELON, O. dir.
- 1991 *La Cappadoce méridionale jusqu'à la fin de l'époque romaine. Etat des recherches*. Paris.
- LEMAIRE, A.
- 1987 "Aššur-šarra-ušur gouverneur de Que", *NABU*, p. 5-15.
- LIPINSKI, E.
- 1974 "From Karatepe to Pyrgi, Middle Phoenician Miscellanea", *RSF* 2, p. 45 à 61.
- 1985 « Phoenicians in Anatolia and Assyria, 9th-6th Centuries B.C. », *OLP* 16, 1985, p. 133 à 139.
- “ Gyges et Lygdamis d'après les sources néo-assyriennes et hébraïques », p. 159 à 165.
2004. *Itineraria Phoenicia*, Louvain, Peeters éd.
- LIVERANI, M.
- 1988 *Antico Oriente. Storia societa'economica*, Bari.
- LOCATELLI, L.
- 2014 "Ariassos et Pergé, deux toponymes antoliens. Hypothèses et tentatives d'interprétation", in *Topographie et toponymie au Proche-Orient ancien : Projets et développements*, colloque de l'Université Catholique de Louvain, 27-28 février 2014.
- LUBOTSKY, A.
- 1998 "New Phrygian Metrics and the δεως Ζεμελωσ Formula", in Jasanoff, J., Melchert H.C. et Oliver L., *Mir Curad. Studies in honor of Calvert Watkins*, Innsbruck, p. 413 à 422.
- LUCKENBILL, D.D.
- 1926-27 *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. I et II, Chicago (= ARAB I et II).
- LUUKKO, M.
- 2014 "Observations on Neo-Assyrian Practices of Naming Places", in *Topographie et toponymie au Proche-Orient ancien : Projets et développements*, colloque de l'Université Catholique de Louvain, 27-28 février 2014.
- MACQUEEN, J.G.
- 1986 *The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor*, Thames and Hudson, Londres, (édition révisée), p. 154 à 161.
- MAC MAHON, G.
- 1991 *The Hittite State Cult of Tutelary Deities*, (Assyr. St, 25), Chicago.
- 2011 "The Land and Peoples of Anatolia through Ancient Eyes", in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 15 à 33.
- MAC MAHON, G. et STEADMAN, S.R.

- 2011 “Introduction : The Oxford Handbook of Ancient Anatolia”, *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 3 à 14.
- MADHLOOM, T.E
1966 *The Chronology of Neo-Assyrian Art*, London.
- MALBRAN-LABAT, F.
1991 « La Lettre RS 34.139 », *RSO* 7, n° 14, p. 41 et 42.
- MARANGOZIS, J.
2003 *A Short Grammar of Hieroglyphic Luwian*, Munich.
- MARAZZI, A.
1990 *Il geroglifico anatolico. Problemi di analisi e prospettive di ricerca*, Rome.
2000. « Il geroglifico anatolico : stato delle ricerche », in M. Ofitsch et Ch. Zinko éd., *125 Jahre Indogermanistik in Graz*, Graz, p. 317 à 326.
- MASETTI-ROUAULT, M.G.
2001 *Cultures locales du Moyen-Euphrate. Modèles et événements, IIème-Ier mill. av. J.-C.*, Turnhout.
2004 “ “Pour le bien de mon peuple ” : continuité et innovation dans l’idéologie du pouvoir au Proche-Orient à l’Age du Fer », in *Cahiers Kubaba, Mélanges offerts à R. Lebrun, vol. II*, Paris / Louvain la Neuve, 2004, p. 113 à 132.
2013 “Justice divine, dieux guérisseurs, exorcisme et médecine : notes sur la gestion de la maladie en Mésopotamie ancienne”, in Lebrun, R., et Degréve, A. éd., *Deus Medicus...*, p. 249-262.
- MASSON, E.
1979 « La Stèle de Karahöyük - Elbistan : nouvel examen », *Florilegium Anatolicum* pour E. Laroche, De Boccard, Paris, 1979, p. 225 à 243.
1980 « Les inscriptions louvites hiéroglyphiques de Köylütölu et de Beyköy », *Kadmos* 41, 1980, p. 106 à 122.
1988 « La formule « aimé des dieux » dans les hiéroglyphes louvites », *Studi G. Pugliese Carratelli*, Florence, p. 147 à 154.
2010 « La stèle mortuaire de Kuttamuwa (Zincirli) : comment l’appréhender », *Semitica et Classica* 3, p. 47-58.
2013 “The Mortuary Monument of Kattamuwa/Kuttamuwa : Which Teachings ?”, in *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology (5-9sept. 2011)*, Université de Varsovie, Faculté des Etudes Orientales.
- MATNEY, T.
2011 „The Iron Age of Southeastern Anatolia“, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 443 à 463.
- MATTHÄUS, H.
1993 « Zur Rezeption orientalischer Kunst-, Kultur und Lebensformen in Griechenland », in RAAFLAUB (K.) ed., *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, Kolloquium München 1990*, p. 165 à 186.
2000. « Die idäische Zeus-Grotte auf Kreta. Griechenland und der Vordere Orient im frühen 1. Jarhtausend v. Chr. », *Archäologischer Anzeiger*, p. 517 à 547.
- MATTHEWS, R. et GLATZ C.
2009 « The historical geography of north-central Anatolia in the Hittite periode : textes and archaeology in concert », *Ana St* 59, p. 51 à 72.
- MATTHIAE, P.
1963 *Studi sui Rilievi di Karatepe*, Rome.
- MAYER-OPIFICIUS, R.

- 1984 „Die geflügelte Sonne, Himmels- und Regenddarstellung im alter Vorderasien“, *U.F.* 16, p. 189 à 236.
- MAZOYER, M.
- 2002 « Cité hittite, cité des dieux », in Mazoyer, Pérez Rey, Malbran-Labat et Lebrun éd., Acte du Colloque de Paris, décembre 2000, *Ville et pouvoir, origines et développements*, vol. I, Kubaba, L'Harmattan, p. 51 à 70.
- 2004 « Faire la fête sur la montagne », in Mazoyer, Pérez, Malbrant-Labat, Lebrun éd., Actes du Colloque de Paris, décembre 2002, *La fête, rencontre du sacré et du profane*, Kubaba, Série Actes III, L'Harmattan, p. 83 à 91.
- 2005 « Telipinu au Tabal », *Res Antiquae*, Bruxelles, p. 427 à 438.
- 2006a « Pluralisme des cercles de Télipinu. Télipinu et son cercle en Cilicie au début de l'âge du Fer », in HUTTER (M.) et HUTTER-BRAUNSAAR (S) eds. 2006. *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*, Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn, mai 2005, Ugarit Verlag, Münster, p. 115 à 121.
- 2006b „Quand la montagne se rend à la ville“, *Res Antiquae* 3, p. 261 à 270.
- 2011 *La Vie culturelle du dieu Telipinu*, Cahiers Kubaba, L'Harmattan.
- MAZZONI, S.
- 1981 “ Gli statti siro-ittiti e l'età oscura’ : fattori geo-economici di uno sviluppo culturale”, *Egitto e Vicino Oriente* 4, p. 311 à 341.
- 1997 „The Gate and the City : Change and Continuity in Syro-Hittite Urban ideology“, in WILHELM (G.) Hg., *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch*, Saarbrücken, p. 307 à 338.
- MELCHERT, H.C.
- 1987 „Proto-Indo-European Velars in Luwian“, *Studies in Memory of Warren Cowgill*, Papers Fourth East Coast Indo-European Conference, Cornell Univ., 1985, Berlin – New-York, 1987, p. 182 à 204.
- 1988a “ “Thorn” and “MINUS” in Hieroglyphic Luvian Orthography”, *An St* 38, p. 29 à 42.
- 1988b “ Luvian Lexical Notes”, *HS* 101, p. 211 à 243.
- 1993 *Cuneiform Luvian Lexicon (Lexica Anatolica vol. 2)*, Chapel Hill.
- 1994 *Anatolian Historical Phonology*, Leiden.
- 2002 “The God Santa in Lycia ”, in Taracha (éd.), *Silva Anatolica*, Varsovie, p. 249 à 265.
- 2003a “The Language”, in MELCHERT (H.C.) éd., *The Luwians*, Leiden – Boston.
- 2003b “A Luwian dedication”, in PENNEY (J.H.W.) éd., *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of A. Morpurgo-Davies*, Oxford, p. 370 à 379.
- 2010 “Remarks on the Kuttamuwa Inscription”, *KUBABA* 1, p. 5 à 10.
- MELLAART, J.
- 1954 “Preliminary Report on a survey of preclassical remains in southern Turkey”, *An St* IV, p. 175 à 240.
- 1955 “Iron Age pottery from Southern Anatolia”, *An St* 4, p. 115 à 136.
- 1958a “End of Early Bronze Age in Anatolia and Aegean”, *AJA* 62, p. 8 à 25.
- 1958b “Second Millenium Pottery from the Konya Plain and Neighbourhood”, *Bulleten* 22, p. 311 à 340.
- 1967 *Çatal Hüyük : A Neolithic town in Anatolia*, Thames and Hudson.
- 1983 “Yarasli Hillfort. A Hittite Stronghold in Galatia ?”, in Bohemer (R.M.) et al. éd., *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift K. Bittel*, Mainz, p. 345 à 348.

MELLINK, M.J.

1965. "Mita, Mushki and Phrygians", *Anadolu Arastirmalari*, p. 318.

1973 *et suiv.* « Archaeology in Asie Minor », *AJA* 77 (1973), p. 169 à 193 ; *AJA* 78 (1974), p. 105 à 130; *AJA* 79 (1975), p. 201 à 222 ; *AJA* 80 (1976), p. 261 à 289 ; *AJA* 81 (1977), p. 289 à 321 ; *AJA* 82 (1978), p. 315 à 338.

1979 "Midas in Tyana", in *Florilegium Anatolicum, Mélanges offerts à E Laroche*, Paris, p. 249 à 257.

1991 « The native kingdoms of Anatolia », in *Cambridge Ancient History III*, 2, Cambridge University Press, p. 619 à 661.

1987 *et suiv.* « Anatolia », *AJA* 91 (1987), p. 1 à 30 ; *AJA* 93 (1989) p. 105 à 133 ; *AJA* 94 (1990), p. 125 à 151 ; *AJA* 97 (1993), p. 105 à 133.

MELVILLE, S.

2010 « Kings of Tabal : Politics, Competition, and Conflict in a Contested Periphery », in Richardson (S.) éd., *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World*, New Haven: American Oriental Society, p. 87-109.

MERIGGI, P.

1934 « L'inscription hittite hiéroglyphique de Soultan han », *RHA* 15, p. 241 à 246.

1937a « Listes des hiéroglyphes hittites », *RHA* 29, oct. 1937, p. 160 à 186.

1937b « Appendice : l'inscription de Topada », *RHA* 29, oct. 1937, p. 187 à 201

1951 « Wasusarmas-Wassurme », *Athenaeum* 29, p. 44 et suiv.

1953 « Le iscrizioni storiche in etea geroglifico », *StClOr* 2, p. 5 à 62.

1956 « Une prima attestazione epicorica dei Moschi in frigia », *Athenaeum* 42, p. 52 à 59.

1962 *Hieroglyphisch-hethitisches Glossar*, Wiesbaden.

MERIGGI, P. et POETTO, M.

1980 „Contributi allo studio insrizioni in luvio geroglifico”, *Or* 49, p. 252 à 267.

1982 « Note alle strisce di piombo di Kululu », in NEU (E.) éd., *Investigationes Philologicae et Comparativae, Gedenschrift H. Kronasser*, Wiesbaden, p. 97 à 115.

MESSERSCHMIDT, L.

1900 / 1906 *Corpus Inscriptionum Hettiticarum*, vol. 1 / 2, MVAG 5.

MICHEL C.

2008 « Nouvelles données de géographie historique anatolienne d'après les archives récentes de Kültepe », in Strobel K éd., *New Perspectives on the Historical Geography and Topography of Anatolia in the II and I Millenium B.C.*, Eothen 16, Florence, 235-252.

MIELKE, D.P.

2011a "Key Sites of the Hittite Empire", in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 1031 à 1054.

2011b "Hittite Cities : Looking for a Concept", in *Insights into Hittite History and Archaeology*, Genz (H.) et Mielke (D.P.) éd., *Colloquia Antiqua* 2, Leuven, Peeters, p. 153 à 194.

MILLINGTON, A.

2013 "Iyarri at the Interface : The Origins of Ares", in *Luwian Identities...*, p. 543-565

MORA, C.

1988 "Il paese di Hatti e' pieno di discendenti della regalita" (KUB XXVI 1 + I 10). Ipotesi sull'ultimo periodo dell'impero ittita", *Athenaeum* 66, p. 553 à 575.

1991 „Sull'origine della scittura geroglifica anatolica”, *Kadmos* 30, p. 1 à 28.

- 1992 “Regarding Some Inscriptions of Post-Hittite Kings and „Great Kings””, *T.T.K.* 8, *Festschrift für Sedat Alp*, Ankara, p. 384 à 390.
- 1998 “Kurunta, Prince », *Studi e Testi*, Florence, p. 85 à 91.
- 2000 « Il Titolo « re del paese di... » tra II et I millenio A.C., in *Anatolia e Siria* », *Landscapes*, Padova, 2000, p. 57 à 64.
- 2003 « On some Clauses in the Kurunta Teaty and the Political Scenery at the End of the Hittite Empire », in BECKMAN (G.), BEAL (R.) et Mc MAHON (G.), Eisenbrauns, Winona Lake, 2003, p. 2289 à 296. *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of his 65th Birthday*
- 2005 « Grands rois, petits rois, gouverneurs de second rang », *Res Antiquae*, Bruxelles, p. 439 à 448.
- 2010 « Studies on Ancient Anatolia at Pavia University, and the Hittite Lower Land », in D’Alfonso, Balza et Mora, *Geo-Archaeological Activities in Southern Cappadocia (Turkey)*, Proceedings of the Meeting held at Pavia, 20.11.2008, St Med 22, p. 13 à 26.
- 2011 “Un sopralluogo al rilievo di Gökbez”, in D’Alfonso (L.) et Mora (C.), “Missione archeologica in Cappadocia meridionale, 2010”, *Athenaeum* 99, p. 552-553.
- MORA, C. et BALATTI S.
- 2012 “Stelae from Tuwana“, in Lanfranchi G.B, Morandi Bonacossi D., Pap-pi C. et Ponchia S éd., *Leggo ! Studies Presnted to F.M. Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, p. 527-538.
- MORPURGO DAVIES, A. et HAWKINS, J.D.
- 1975 “Hieroglyphic Hittite : Some New Readings and their Consequences”, *JRAS* 76, p. 121 à 133.
- 1979 “The hieroglyphic inscription of Bohça”, S. M. Pierro Meriggi dedicata, vol. II, Pavie, p. 387 à 407.
- 1980 « The hieroglyphic inscription of Karaburun”, *KZ* 94.
- 1982a « *Buying and Selling* in Hieroglyphic Luwian”, *Serta Indogermanica*, Festschrift G. Neumann, Innsbruck, p. 91 à 105.
- 1982b “ *Studies in Hieroglyphic Luwian*”, Kannissuwar, A Tribute to H.G. Güterbock, Chicago, p. 69 à 81.
- 1987a “ “To put” and “to stand” in the Luwian Langugaes”, *Studies in Memory of Warren Cowgill*, Papers Fourth East Coast Indo-European Conference, Cornell Univ., 1985, Berlin – New-York, p. 205 à 228.
- 1987b « The Late Hittite Hieroglyphic Luwian Corpus : Some New Lexical Recognitions”, *Ha* 8, 1987, p. 267 à 295.
- 1988 “ A Luwian Heart”, in Eothen, *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a G. Pugliese Carratelli*, Firenze, 1988, p. 169 à 182.
- 1993 “Porsuk”, *Kadmos* 32, p. 58 et suiv.
- MORRIS, S.P.
- 2001 “Potnia Aswiya. Anatolian Contributions to Greeck Religion”, in R. Laffineur et R. Hägg (éd.), *Potnia, Deities and Religion in The Aegean Bronze Age*, Lièges (Aegaeum 22), p. 423 à 434.
- MOUTON, A.
- 2012 „Surra“, *Reallexikon der Assyriologie* 13.3/4, p. 332-333.
- 2013a „Les Rituels de la Vieille Femme Tunnawiya : témoignage du Bas Pays hittite“, dans *3ème rencontres d’archéologie de l’IFEA*, Istanbul, 8-9 nov. 2012 (*en ligne*).
- MOUTON, A, RUTHERFORD I. et YAKUBOVICH I. dir.

- 2013b *Luwian Identities. Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean*, CHANE 64, Brill.
- MOSSE, C. *dir.*
- 2008 *Une Histoire du monde antique*, Bibliothèque historique Larousse.
- MÜLLER-KARPE, A.
- 1998 „Untersuchungen in Kusakli 1997“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 130, p. 93 à 174.
- 2003 „Die Stele von Altinyayla“, *Studies presented to Ufuk Esin*, p. 313 à 319.
- 2009a “Recent Research on Hittite Archaeology in the ‘Upper Land’”, *St As* 5, 2009, p. 109-117.
- 2009b “Auf dem Rücken der Berge : die kappadokische Mauer in Anatolien“, *Ant. W.* 40/4, p. 18-30.
- MUSCARELLA WHITE, O.
- 1962 “The Oriental Origin of Siren Cauldron Attachments, *Hesperia* 31, p. 317 à 329.
- 1981 “Fibulae represented on sculpture”, *JNES* 45, p. 82 à 86.
- 1984 “Fibulae and Chronology, Marlik and Assur”, *JFA* 11, p. 417 et suiv.
- 1995 “The Iron Age Background to the Formation of the Phrygian State”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 299-300, p. 91 à 102.
- 1998 “Relations between Phrygia and Assyria in the 8th Century B.C.”, *Actes des XXXIV^{ème} R.A.I.*, p. 149 à 157.
- MUTAFIAN, C.
- 1988 *La Cilicie au carrefour des Empires*, Les Belles Lettres, Paris.
- NASTER, P.
- 1938 *L’Asie Mineure et l’Assyrie aux VIII^{ème} et VII^{ème} siècles av. J.C. d’après les Annales des Rois Assyriens*, Louvain.
- NAUMANN, R.
- 1971 *Architektur Kleinasiens von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit*, Tübingen.
- NEVLING PORTER, B.
- 2000 “Assyrian Propaganda for the West : Esarhaddon’s Stelae for Til Barsip and Sam’al”, in BUNNENS (G.) éd, *Essays on Syria on the Iron Age*, ANES Suppl. 7, p. 143 à 177.
- NIEHR, H.
- 1994 „Zum Totenkult der Könige von Sam’al im 9. und 8. Jh. v. Chr.“, *S.E.L.* 11, essedue edizioni, Verona, p. 57 à 73.
- 2002 „Religiöse Wechselbeziehungen zwischen Syrien und Anatolien im 1. Jahrtausend v. Chr.“, in H. Blum, B. Faist, P. Pfälzner et A.M. Wittke Hg., *Brückenland Anatolien ? Ursachen, Extensität und Mödi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen, p. 339 à 361.
- NIELING, J.
- 2004 „Die Aussenwirkung der späthethitischen Kultur auf die Gebiete zwischen Van-See und Kaukasus“, in NOVAK, PRAYON et WITTKE éd..., p. 307 à 323.
- NOVAK, M.
- 2002 „Akkulturation von Aramäern und Luwiern und der Austausch von ikonographischen Konzepten in der späthethitischen Kunst“, in H. Blum et al., *Brückenland Anatolien ?...*, p. 147 à 171.

2013 “Between the Musku and the Arameans, the early history of Guzana/Tell Halaf”, in Yener K.A. éd., *Across the Border : late bronze-iron age relations between Syria and Anatolia, Proceedings of a Symposium held at the Research Center of Anatolian Studies Koç University, Istanbul, may 31-June 1 2010*, Peeters.

NOWICKI, H.

1981 « Bemerkungen zur hier.-luw. Inschrift von Karahöyük-Elbistan », *KZ* 95, p. 251 à 273.

ODED, B.

1979 *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

ÖKSE, A.T.

2011 “Open-Air Sanctuaries of the Hittites”, in Genz (H.) et Mielke (D.P.) éd., *Insights into Hittite History and Archaeology*, p. 219 à 240.

OMURA, M.

2009 “2007 Yili Yassihöyük Yüzey Arastirmalari”, in *26 Arastirma Sonuclari Toplantisi 26 – 30 Mayıs 2008 Ankara*, Ankara, p. 27 à 37.

OMURA, S.

1998 “Preliminary report on the general survey in central Anatolia 1997”, *Anatolian Arcaeological Studies : Kaman Kalehöyük* 7, p. 85 à 128.

2001 “Preliminary report on the general survey in central Anatolia 2000”, *Anatolian Arcaeological Studies : Kaman Kalehöyük* 10, p. 37 à 87.

2011 “Kaman-Kalehöyük Excavations in Central Anatolia”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 1095 à 1111.

OLMSTEAD, A.T., CHARLES, B.B. et WRENCH, J.E.

1911 *Travels and Studies in the Near East*, vol. I, New York.

ORNAN, T.

2001 „The Bull and its Two Masters. Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art”, *IEJ* 51, p. 1 à 26.

ORRIEUX, C., et SCHMITT PANTEL, P.

2005 *Histoire grecque*, Point Histoire, PUF, Paris.

ORTHMANN, W.

1971 *Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst*, Rudolf Habelt Verlag, Bonn.

1981 “Review of Genge 1979”, *BiOr* 38, p. 438 à 443.

2002 “Kontinuität und neue Einflüsse. Die Entwicklung der späthethitischen Kunst zwischen 1200 und 700 v.Chr.” in *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Stuttgart, p. 274 à 279.

2004. “Die Außenwirkung auf Assyrien, Urartu und Phrygien – Zusammenfassung und Ausblick”, in Novak, Prayon et Wittke ed..., p. 459 à 463.

OSHIRO, T.

1988 “*api* in Hieroglyphic Luwian”, *Ar Or* 56, p. 246 à 252.

OSTEN, H.H. von der

1930 *Explorations in Hittite Asia Minor (1929)*, University of Chicago Press, Chicago.

1933 *Discoveries in Anatolia (1930 – 1931)*, University of Chicago Press, Chicago.

1971 *Explorations in hittite Asia Minor, A Preliminary Report, Vol. I*, Greenwood Press Publishers, Westport.

- OTTEN, H.
1992 “Erwägungen zur Kontinuität altanatolischer Kulte”, *Uluslararası Birinci Hititoloji Kongresi Bildirileri*, Corum, 19 – 21, Temmuz 1990, Ankara, p. 25 à 53.
- OTTEN, H. et SIEGELOVA, J.
1970 „Die hethitischen Guls-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen, *AfOr* 23, p. 32 à 38.
- ÖZCAN, A. et YIĞIT, T.
2014 “A New Late Hittite Stone Workshop and Artifacts at Kuşçu-Boyacı”, *Alt. For.* 41, 63-79.
- ÖZGÜÇ, N.
1976 “Tepebaghlari kazisi”, *Belleten* 160, p. 716.
- ÖZGÜÇ, T.
1971 *Kültepe and its Vicinity in the Iron Age*, (Turkish Historical Society Publications, 5ème série, n° 29), TTKB, Ankara.
1975 “New Observations on Kululu”, *Anadolu* 17, 1973, p. 19 à 30.
1998 Kululu..., *Light on Top of the Black Hill*, p. 615 à 618.
1993 “Studies on Hittite Relief Vases, Seals, Figurines and Rock-Carvings”, in Mellink (M.J.), Porada (E.) et Özgüç (T.) éd., *Aspects of Art and Iconography : Anatolia and its neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç*, T.T.K.B., Ankara, 473-499.
- ÖZGÜÇ, T. et ÖZGÜÇ, N.
1949 *Tarafından Yapılan Karahöyük Hafriyatı Raporu 1947 : Ausgrabungen in Karahöyük*, TTKB, Ankara.
- ÖZTAN, A.
2010 “Archaeological Investigations at Köşk Höyük, Niğde”, in D’Alfonso, Balza et Mora, *Geo-Archaeological Activities*, p. 83 à 96.
2014 “Köşk Höyük”, in *Arkeologik Buluntular Işığında Niğde Tarihi* (en ligne).
- PARPOLA, S.
1970 *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970.
1987 *The Correspondence of Sargon II, Part I : Letters from Assyria and the West*, Helsinki.
- PARPOLA, S. et PORTER, J.
2001
- PAYNE, A.
2004 *Hieroglyphic Luwian. An Introduction with Original Texts*, Wiesbaden, ELO 3.
2006 „Multilingual inscriptions and their Audiences : Cilicia and Lydia“, in Sanders (S.) éd., *Margins of Writing, Origin of Cultures*, Oriental Institute of the University of Chicago, p. 121 à 136.
2008 « Lycia – crossroads of Hittite and Greek traditions ? », *Ancient literatures*, 471-487
- 2010a *Hieroglyphic Luwian. An Introduction with Original Texts*, 2ème éd. rév., Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
2010b “ “Writing” in hieroglyphic luwian”, Singer (I.) éd., *Fs. Hawkins*, 182-187.
2012 *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Craig Melchert (H.) éd., Society of Biblical Literature, Atlanta.
- PECCHIOLI DADDI, F.
1982 *Mestieri, professioni e dignità nell’Anatolica ittita*, Rome.

- PEDDE, F.
2000 *Vorderasiatische Fibeln. Von der Levante bis Iran.*, A.D.O.G. 24, Saarbrücken.
- PELAK, S.
2014 « Konstantin ve Helena (Eski Andaval) Kilisesi », in *Arkeologik Buluntular İşğinda Niğde Tarihi* (en ligne).
- PELON, O.
1970 « Rapport préliminaire sur la première campagne de fouilles à Porsuk-Ulukusla (Turquie) », *Syria* 47, p. 279 à 286.
1972 « Rapport préliminaire sur la deuxième et troisième campagne de fouilles à Porsuk-Ulukusla (Turquie) en 1970 et 1971 », *Syria* 49, p. 303 à 517.
1978 « Six campagnes de fouilles à Porsuk (Turquie méridionale) de 1969 à 1977 », *C.R.A.I.*, p. 347 à 359.
1991 « Occupation hittite et début de l'âge du fer à Porsuk », in Le Guen-Pollet, B. et Pelon O. éd., *La Cappadoce méridionale...*, p. 15 à 20.
1994 « The site of Porsuk and the beginning of the Iron Age in southern Cappadocia », in Cilingiroglu, A. et French, D.H., *Anatolian Iron Ages 3*, p. 157 à 162.
2003 *Mission de Porsuk-Ulukisla, rapport sur la campagne 2002 et note de synthèse*.
2004 « Le site de Porsuk-Ulukisla en Cappadoce méridionale », in *Mélanges offerts au professeur R. Lebrun, Tome 2, Anatolica et varia*, p. 195 à 204.
- PELON, O. et KUZUCUOĞLU, C.
1999 « Le site de Porsuk et les mines de Bulgarmaden », in *Mélanges C. Domergue, PALLAS* 50, p. 419 à 435.
- PETIT, T.
1990 *Satrapes et Satrapies dans l'empire achéménide de Cyrus le Grand à Xerxès Ier*, édition « Les Belles Lettres », Paris.
- PINTORE, F.
1979 « Tarwanis », in Carruba (O.) éd., *S.M. Piero Meriggi dicata*, Pavie, p. 473 à 494.
1983 « Seren, Tarwanis, Tyrannos », in Liverani, M., Zaccagnini, C. et Carruba, O., *Studi in Memoria di Franco Pintore*, Pavie, p. 285 à 322.
- PLASTRE, J.F. et al.
1998 « Séquences volcanisées et corrélations téphrologiques au N.E. du Hasan Dag (haut bassin de la Melendiz, Anatoli centrale, Turquie) », *Quaternaire* vol. 9, 169-183.
- PLÖCHL, R.
2003 *Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*, Dresden, DBH 8.
- PODELLA, T.
1993 „Notzeit-Mythologem und Nichtigkeitflucht“, in Janowsky, B., Koch, K. et Wilhelm (G.) éd., *Religionsgeschichte Beziehungen zwischen Kleiasien, Nordsyrien, und dem Alten Testament. Internationale Symposium Hamburg 17.-21, März 1990*, Freiburg, p. 427 à 454.
- POETTO, M.
1982a „ Osservazioni sull'iscrizione luvio geroglifico di Aksaray“, *Serta Indogermanica, Festschrift für G. Neumann*, Innsbruck, 1982, p. 275 à 285.
1982b „ Ancora sulla parola per „esercito' in luvio“, *Kadmos* 21, p. 101 à 103.
1983 « E ancora su „esercito' in luvio“, *Athenaeum* 61, p. 528 et 529.
1993 *L'iscrizione luvio-geroglifica di Yalburt*, Stud Med 8, Pavia.

- 1998 „Traces of Geography in Hieroglyphic Luwian Documents of the Late Empire and Early-Post-Hittite Period (Bogazköy, Südburg and Kizildag IV) : The Case of *Masa*”, *III, ICH*, Ankara, p. 471 à 479.
- 2001 “A new Hieroglyphic Luwian inscription from Ereğli”, in M. Fritz et S. Zeilfelder éd., *Novalis indogermanica*. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag, Graz, p. 401 à 410.
- 2002 „Intorno al pittogramma luwio geroglifico 197”, *Sprache und Kultur* 3 (Fs. Gregor Giorgadze), p. 98-99.
- PONCHIA, S.
1991 *L'Assiria e gli stati transeufratici nella prima metà dell'VIII se. a.C.*, Pavia.
- POPHAM, S.B.
1994. “Precolonisation : early Greek contact with the East”, in Tsetskhladze, G. et De Angelis, F. ed., *The Archaeology of Greek Colonisation. Essays dedicated to Sir John Boardman*, Oxford, p. 11 à 34.
- POPKO, M.
1974 „Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vielesen“, *Acta Antiqua*, Colloque de Budapest, Budapest, p. 309 à 311.
- 1992 „Berge in dem altorientalistischen Kulturen“, in *Berg '92, Alpenvereins-jahrbuch*, „Zeitschrift“ Band 116, p. 283 à 288.
- 1995 *Religions of Asia Minor*, Varsovie.
- 1999 „Berg als Ritualshauptplatz : ein Beitrag zur Kenntnis der hethitischen Religion“, *Ha* 14, Louvain la Neuve, p. 97 à 108.
- 2005 „Der hethitische Gott und seine Kultbilder“, *JNEReligion*, Leiden, p. 79 à 87.
- 2007 „Zur luwischen Komponente in den Religionen Altanatoliens“, *AltOr*, Berlin, p. 63 à 69.
- POSTGATE, J.N.
1973 “Assyrian texts and fragments. (A Letter from Sargon II to the governor of Cilicia)”, *Iraq XXXV*, p. 13 à 36.
- 1996 “Kilise Tepe 1995 : a summary of the principal results“, *Kazi Sonuclari Toplantisi* 18 : 1 : p. 441 à 457.
- 2008 “The Chronology of the Iron Age Seen from Kilise Tepe”, *ANES* 45, p. 166 à 187.
- POSTGATE, J.N. et HAWKINS, J.D.
1988 “Tribute from Tabal”, *State Archives of Assyria Bulletin* II/1, p. 31 à 40.
- POSTGATE, J.N. et STONE, A.
2013 “A Luwian Shrine ? The Stele Building at Kilise Tepe”, in *Luwian Identities...*, p. 191-213.
- POULSEN, F.
1912 *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig.
- PRAYON, F.
1987 *Phrygische Plastik. Die früheisenzeitliche Bildkunst Zentralanatoliens und ihre Beziehungen zu Griechenland und zum Alten Orient*. (Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 7), Tübingen.
- 1991 *Kleinasien vom 12. bis 6. Jahrhundert v. Chr. Siedlungen, Heiligtümer, Funde*. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* IV 9. 1 - 2. Wiesbaden.
- 2004 « Der späthethitische Kulturraum und der Westen », in Novak, Prayon et Wittke éd., p. 29 à 35.
- PRAYON, F. et WITTKÉ, A.M. éd.

1994. *Kleinasien vom 12. bis 6. Jahrhundert v. Chr. Kartierung und Erläuterung archäologischer Befunde und Denkmäler*. TAVOB Reihe B, Nr. 82, Wiesbaden.
- PRAYON, F. et WITTKE, A.M.
- 2004 « Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes auf Zentral- und Westanatolien und Zypern », in NOVAK (M.), PRAYON (F.) et WITTKE (A.M.) ed., p.121 à 126.
- RAALFLAUB, K.A.
- 2000 “Influence, adaptation and interaction : near eastern and early greek political Thought”, in ARO (S.) et WHITING (R.M.) eds, *The Heirs of Assyria Melammu Symposia I*, Helsinki, p. 51 à 64.
- RADNER, K.
- 2011 « Assyrians and Urartians », in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 734 à 751.
- RAGAVAN, D.
- 2013 “Introduction : Heaven on Earth, Temples, Ritual and Cosmic Symbolism in the Ancient World”, in Ragavan, D. éd., *Heaven on Earth...*, p. 1 à 16.
- RAIMOND, E.
- 2002 « Patara, un foyer religieux aux Ier et IIème millénaires avt J.C. », *Ha XV*, p. 195 à 215.
- 2006 « Les cultes de montagnes dans le monde louvite », *RANT III*, 2006, p. 291 à 298.
- 2013 « L’oracle sarpédonien dans La Vie et les Miracles de Sainte Thècle », in Lebrun, R. et Degrevè, A. éd., *Deus Medicus*, Homo Religiosus série II, 12, Brepols, p. 285-298.
- RAMAEKERS HUE, M.C.
- 2005 « Les lapicides du Tabal », *Res Antiquae*, Bruxelles, vol.2, p. 439 à 448.
- RAMSAY, W .M.
- 1890 *The historical Geography of Asia Minor*, Royal Geography Society, Supp. Pap. vol. IV, Londres.
- 1903 “Cilicia Tarsus and the Great taurus Pass”, *Geographical Journal XXII*, p. 357 à 413.
- RAMSAY, W.M. et BELL, G.
- 1909 *The Thousand and one Churches*, Londres, Hodder and Stoughton.
- RAMSAY, W.M. et HOGARTH, H.
- 1893 “Pre-hellenic Monuments of Cappadocia”, in *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptiennes et assyriennes XIV*, p. 74 à 90.
- READE, J.
- 2009 “Fez, Diadem, Turban Chaplet : Power-Dressing at the Assyrian Court”, in Luuko, M., Svärd, S. et Mattila, R., *Of God(s), Trees, Kings and Scholars, Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Helsinki, p. 239 à 264.
- RIEKEN, E.
- 2003 „Hieroglyphen-luwisch *zi-ra/i-la-mi-i* („SCALPRUM.ARGENTUM“) *su-ha-pa-na-ti* und eine neue luwisch-lateinisch Isolglosse“, *HS 116*, 35-53.
- 2008 « Die Zeichen *ta, ta* und *tà* in den hieroglyphen-luwischen Inschriften der Nachgrossreichszeit“, in Archi, A. et Francia, R. éd., *VI Congresso Internazionale di Ittitologia Roma*, 5-9 settembre 2008 (*SMEA 50*), p. 637 à 648.
- RIEKEN, E. et YAKUBOVICH, I.
- 2010 « The New Values of Luwian Signs L 319 and L 175 » in Singer, I., Yass, E. et Yass, C. éd., *ipamati kistamati...*, 199-219.

- ROBERT, L.
 1963 *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, Paris.
 1980 *A travers l'Asie Mineure*, Paris.
 1983 "Les dieux des Motaleis en Phrygie", *Journal des savants* 1, n° 1, p. 45-63.
- ROBERTSON, M.
 1940 « Le comptoir grec d'Al Mina », *JHS* 60, p. 16 et suiv.
- ROJAS, F. et SERGUEENKOVA, V.
 2014 « Traces of Tharuntas : Greek, Roman and Byzantine Interaction with Hittite Monuments », *Journal of Mediterranean Archaeology* 27, 2, 135-160.
- ROLLER, L.E.
 1999 *In Search of God the Mother : the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley.
 2002 "The Phrygian Mother Goddess and her Thracian Connections", in *Thrace and the Aegean. Proceedings of the Eight International Congress of Thracology*, Sofia, p. 683 à 694.
 2005 "A Phrygian sculptural identity ? Evidence from early Phrygian drawings in Iron Age Gordion", in Cilingiroglu, A. and Darbyshire, G., *Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Symposium*, Ankara, p. 125 à 130.
 2006 "Midas and Phrygian Cult Practice", in Hutter, M. et Hutter-Braunsar, S. éd., *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*, Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn, mai 2005, Ugarit Verlag, Münster, p. 123 à 135.
 2007 „Towards the Formation of a Phrygian Iconography in the Iron Age“, in Cilingiroglu, A. et Sagona, A. éd., *Anatolian Iron Ages 6*, p. 207 à 223.
- RÖLLIG, W.
 1992 "Asia Minor as a Bridge between East and West : The Role of the Phoenicians and Arameans in the Transfer of Culture", in Kpocke, G. et Tokumaru, I. éd, *Greece between East and West (10ème-8ème s.)*, Mayence, p. 93 à 102.
 2002 « Sprachen und Schriften der Levante in Anatolien », in Novak, Prayon et Wittke, *Die Aussenwirkung...*, p. 205 à 217.
- ROSADA, G. et GÖZÜBUYÜK, F.M.
 2014 « Tyana Kazici », in *Arkeologik Buluntular İşğında Niğde Tarihi*
- ROSSNER, E.P.
 1988 *Die hethitischen Felsreliefs in der Türkei, ein archäologischer Reiseführer*, Rossner Verlag, München.
- ROUAULT, O. et MASETTI-ROUAULT, M.G. dir.
 1993 *L'Eufrate e il tempo*, Milan.
- RUTHEFORD, I.
 2006 „Religion at the Greco-Anatolian Interface. The Case of Karia“, in *Pluralismus und Wandel...*Münster, A.O.A.T., *Band 337*, p. 137 à 145.
- SAGONA, A. et ZIMANSKY, P.
 2009 *Ancient Turkey*, Routledge éd., Adbingdon.
- SAHIN, M.
 1999 „Neue Beobachtungen zum Felsrelief von Ivriz/Konya. Nicht in den Krieg, sondern zur Ernte : der Gott mit der Sichel“, *An St* 49, p. 165 à 176.
- SALVINI, M.
 1992 „La Formation de l'état urartéen“, *Ha* VIII, p. 393 à 411.
 1993 « Le isrizioni di Sarduri II a Karatas », *Or.* 62, Fasc. 2, Rome, p. 71 à 79.

- 1995 *Geschichte und Kultur der Urartäer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 2008 *Corpus dei Testi Urartei, vol. I et II*, Rome.
- SALVINI, M. et ANDRE-SALVINI, B.
- 1992 « Gli annali di Argisti I, note e collazione », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 30, p. 9 à 23.
- SALMON, S.
- 2007 « Evolution de la religion assyrienne en milieu syro-hittite et syro-araméen, syncrétismes religieux et implications politiques », *RANT* IV, p. 283 à 295.
- SAMS, G.K.
- 1974 “Ceramic of Gordion. Tumulus P.”, *An St* 24, p. 169 à 196.
- 1979 « Patterns of Trade in First Millenium Gordion », *Archaeological News* 8, p. 45 à 53.
- 1989 “Sculptured Orthostates at Gordion”, in Emre, K., Hrouda, B., Mellink, M.J. et Özgüç, N. éd., *Anatolia and the Ancient Near East, in honor of T. Özgüç*, TTKB, Ankara, p. 447 à 454.
- 2011 “Anatolia : The First Millenium B.C.E. in Historical Context”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 604 à 622.
- SARTRIAUX, F.
- 1928 *Les Civilisations anciennes de l’Asie Mineure*, Editions Rieder, Paris.
- SAVAS, O.
1998. *Anadolu Hiyeroglif Yazitlarinda geçen Tanri, Sahis ve cografya adlari / Divine, Personnal and gographical Names in the Anatolian (Hittite-Luwian) Hierogyptic Inscriptions*, Istanbul.
- SCHACHNER, A.
- 2006a “Auf welchen Fundamenten ? überlegungen zum Stnd der Erforschung der hetithischen Architektur”, in Mielke (D.P.), Schoop (U.-D.) et Seeher (J.), *Strukturierung und Datierung in der hetithischen Archäologie/Structuring and Dating in Hittite Archaeology*, *BYZAS* 4, Istanbul, p. 149 à 165.
- 2006b „An den Ursprung des Tigris schrieb ich meinen Namen – Archäologische Forschungen am Tigris-Tunnel, *A.W.* 37, p. 77 à 83.
- SCHAUS, G.P.
- 1992 “Imported west-Anatolian pottery at Gordion”, *An St* 42, p. 151 à 177.
- SCHIRMER, W.
- 1998 „Gölludag 1995-96“, in *XXVI. Arastirma Sonuclari Toplantisi, 25 – 29 Mayis 1998 Tarsus, III. Cilt*, Ankara, p. 51 à 63.
- SCHWEMER, D.
- 2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
- SEEHER, J.
- 2000a « Neue Befunde zur Endzeit von Hattusa: Ausgrabungen auf Büyükkaya in Bogazköy », *Third Congress of Hittitology*, p. 515-523.
- 2000b “Hattuşa/Bogazköy’ün yerleşim tarihine yeni katkılar: Büyükkaya kazhlarına toplu bir bakiş” [Nouveaux aspects de l’histoire de l...](#), TÜBA-AR 3, p. 15-34
- 2001 „Die Zerstörung der Stadt Hattusa, in WILHELM (G.) Hg., *Akten des IV. Internationalen Kongress für Hethotologie*, Mainz, *StBoT* 45, p. 623 à 634.

- 2006 „Chronology in Hattusha : New Approaches to an Old Problem“, in Mielke (D.P.) *et alii*, *Strukturierung und Datierung...*, p. 197 à 213.
- 2009 „Der Landschaft sein Siegel aufdrücken-hethitische Felsbilder und Hieroglypheninschriften als Ausdruck des herrscherlichen Macht-und Territorialanspruchs“, *AoF* 36, p. 119 à 139.
- 2011 *Gods Carved in Stone. The Hittite Rock Sanctuary of Yazilikaya*, Ege Yayınları, Istanbul.
- SENYURT, Y.
- 1999 “Nevşehir İli 1997 Yılı Yüzey Arastirmasi », in *XXVI. Arastirma Sonuclari Toplantisi, 25 – 29 Mayıs 1998 Tarsus, I. Cilt*, Ankara, p. 451 à 457.
- 2010 « Ovaören-Göstesin geç hitit/luwi hieroglif yaziti », in DÖNMEZ (S.) éd., *Veysel Donbaz’a Sunulan Yazilar. DUB.SAR E.DUB.BA.A., Studies Presented in Honour of Veysel Donbaz*, Istanbul, p. 262 à 268.
2011. *The Hittite Rock Sanctuary of Yazilikaya*, Istanbul.
- SEVIN, V.
- 1998 “First Millenium B.C. : Iron Age”, in Sözen (M.) éd., *Cappadocia*, Istanbul, p. 172 à 193.
- SEZER, V.
1974. „Die Keşlik steli“, *Anadolu* 18, p. 133-134.
- SHAFER, A.T.
- 2007 “Assyrian Royal Monuments on the Periphery : Ritual and the Making of Imperial Space”, in Chang (J.) et Feldman (M.H.) éd., *Ancient Near Eastern Art in Context : Studies in Honor of Iren J. Winter by her Students*, Brill, Leiden / Boston, 133-159.
- SIMON, Z.
- 2008 „Ein luwischer Name in der urartäischen Herrscherdynastie ?“, *N.A.B.U.* n° 4, p. 107 à 109.
- 2011a “Hethitische Topoi in der hieroglyphen-luwischen Histoographie, Bemerkungen zur Frage der Kontinuität“, in Hutter (M.) et Hutter-Braunsar (S.), *Hethitische Literatur, Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken*, Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn, *Alter Orient und Altes Testament* 391, p. 227 à 244.
- 2011b “Hieroglyphic Luwian tarwanis : Ruler or Dignitary ?”, *History and Archaeology of Ancient Anatolia in the 2nd and 1st Millenium*, colloque d’Istanbul, 13 may 2011, ECDP.
- 2012a « Where is the land of Sura of the Hieroglyphic Luwian inscription KARKAMISH A4b and why where Cappadocians called Syrians by Greek ?”, *Alt. Forsch.* 39/1, p. 167 à 180.
- 2012b. “Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht – einige ikonographische Bemerkungen“, in Wilhelm (G.) éd., *Organization, Reprenstation and Symbols of Powwer in the Ancient Near East, Proceedings of the 54th R.A.I. at Würzburg, 26-30 July 2008*, 687-698.
- 2013a. “Wer war Grosskönig I(a)+ra/i- TONITRUS der KARAHÖYÜK Inschrift ?“, in Feliu (L.), Llop (J.), Millet Alba (A.) et Sanmartin (J.) éd., *Time and History in the Ancient Near East, Proceedings of the 56th R.A.I. at Barcelona, 26-30 juillet 2010*, 823-832.
- 2013b. “Überlegungen zu Masaurhisas, einem König aus Tabal, und der Herrscherliste von Tuwana“, *Anato.* 39, p. 277 à 296.
- 2014a. „Tabal und die Tibarener“, *Alt. Forsch.* 41, 125-134.
- 2014b. „What was built in the Hieroglyphic Luwian inscription of ŞIRZI ?”, *N.A.B.U.* 2014, n° 4, 151-152.

- ECDP. "Climate changes and Hittite history – Some initial thoughts", in *Pre-Modern Climate Change - Causes and Human Responses. Stine Rossel Memorial Conference*, Copenhagen, 22 oct. 2009.
- ECDP "The Hieroglyphic Luwian hapax "AVIS"(-)ta-wa/i-na-ri+i in SULTANHAN § 12", in *9th International Congress oh Hittitology*, Çorum, 1er sept. 2014.
- ECDP "The Northern Border of Tabal", in *L'Hittitologie aujourd'hui. Etudes sur l'Anatolie hittite et néo-hittite à l'occasion du centenaire de la naissance d'Emmanuel Laroche*, colloque de l'IFEA, Istanbul, 22 nov. 2014.
- 2014 « The Origins of Lycaonia », in *Crossroads. Konya Plain from Prehistory to the Byzantine Period. 9th International RCAC Annual Symposium*, Istanbul, 6 déc. 2014.
- SIMPSON, E.
1998 „Symbols on the Gordion Screens“, *XXXIVème RAI, 6-10 VII 1987 Istanbul*, TTKB, Ankara, p. 630 à 639.
- SINGER, I.
1994 „The Thousand Gods of Hatti“ : The Limits of an Expanding Pantheon“, *Israel Oriental Studies* 14, p. 81 à 102.
1996. „Great Kings of Tarhuntassa“, *SMEA* 38, p. 63 à 71.
- SOLAKIAN, G.
1908 „The Hittite Monument of Ivriz and a Carpet Design of Asia Minor“, *The Burlington Magazine* 14, p. 140 à 153.
- STARCKE, F.
1985 *Die keilschriftluwischen Texte in Umschrift*, StBotT 30, Wiesbaden.
1990 *Untersuhungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*, SBoT 31, Wiesbaden.
- STARR, I.
1990 *Queries to the Sungod. Divination and politics in Sargonid Assyria*, Helsinki.
- STOKKEL, P.
2005 „A New Perspective on Hittite Rock Reliefs“, *Ana.* 21, p. 171 à 187.
- STRECK, M.
1916 *Assurbanipal und die letzen assyrischen Könige*, VAB 7, Leipzig, vol. II.
- STROBEL, K.
2004 "Neue Frage zur Chronologie Gordions und Anatoliens im 1. Jahrtausend v. Chr.", in Novak, Prayon et Wittke éd..., p. 259 à 284.
2011a "Empires after the Empire. Anatolia, Syria and Assyria after Suppiluliuma II", *Eôth.* 17, p. 68 à 80.
2011b « Die Geschichtsschreibung der Hethiter und frühe griechische Historiographie. Wertungsfragen im Lichte der Anatolisch-Ägäischen Koinè », *AOAT* 391, 245-274
- STROM, I.
"Ionians and Anatolia", *Acta Archaeologica* 33, p. 221 à 278.
- SUMMERS, G.D.
1994 "Grey ware and the eastern limits of Phrygia", in CILINGIROGLU (A.) et FRENCH (D.H.), *Anatolian Iron Ages* 3, p. 241 à 252.
- SÜRENHAGEN, D.
2001 "Die Zerstörung der Stadt Hattusha", in WIHELM (G.) éd., *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (StBoT 45)*, Wiesbaden, p. 623 à 634.
2008 „Hartapus-Ein Sohn Mursilis II ?“, *SMEA* 50, p. 729 à 737.
- SYMINGTON, D.

- 1996 “Hittite and Neo-Hittite Furniture”, HERRMANN (G.) éd., *The Furniture of Westren Asia, Ancient and Traditional*, (Papers of the Conference held at the Institute of Archaeology, University College London June 28 to 30), Mainz, p. 111 à 138.
- TADMOR, H.
1958 „The Campaigns of Sargon II of Assur : a Chronological-Historical Study”, *JCS* 12, p. 22 à 40, 77 à 100.
1975 “ Assyria and the West : the Ninth Century and its Aftermath” in *Unity and Divsersity*, Baltimore and London, p. 168 à 187.
1994 *The Inscriptions of Tighlat Pileser III, King of Assyria*, Jerusalem.
- TARACHA, P.
2005 “The Storm-God and Hittite Great King”, *demnächst in den Akten des VI. Internationalen Kongresse für Hethitologie*, 5 – 9 sept. 2005, Rome.
2009 *Religions of Second Millenium Anatolia (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 27)*, Wiesbaden.
2012 „The Sculptures of Alacahöyük : A Key to Religious Symbolism in Hittite Representational Art”, *Near Eastern Archaeology* 75 :2, p. 108 à 114.
- TAS, I. et WEEDEN, M.
2010 « A Stele of Prince Anaziti in the Yozgat Museum”, *J.A.O.S.* 130, p. 349 à 359.
2012 « ISTANBUL 2. A Hieroglyphic Fragment from Tabal in the Haluk Perk Collection », *An St* 61, p. 55 à 60.
- TASSIGNON, I.
2002 „Foyers dionysiaques de Phrygie et de Lydie“, in *Panthéons locaux d’Asie Mineure préchrétienne. Premier Colloque Louis Delaporte – Eugène Cavaignac* (Institut Catholique de Paris, mai 2000), Ha XV, Peeters, Louvain-La-Neuve, p. 233 à 244.
- TATIŠVILI, I.
2007 « Aietes – Son of Helios (For the Study of Hittite-Georgian Religious Parallels) », *Phasis* 10/1, p. 182 à 191.
- TEZCAN, B.
1969 « Les fouilles de Göllüdag », *Türk Arkeoloji Dergisi* 17, 2, 1969*, p. 219 et 220 ; p. 231 et 232.
- THIERRY, N.
2002 *La Cappadoce de l’Antiquité au Moyen Age*, Bibliothèque de l’Antiquité tardive, 4, Turhnout.
2008 « Cappadoce. Tombeaux antiques et tumulus », in *D. d’A.* 328, juil./août, 72-81.
- THUREAU-DANGIN, F.
1912 (réédition 1972). *Une Relation de la 8^o campagne de Sargon (714 avant J.C.)*, ABL 197, Paris.
- TISCHLER, J.
2001 *Hethitisches Handwörterbuch*, IBS 102, Innsbruck.
- TOTAYSALGIR, G.
1935 *Konyada Eti tapinalari, Eflatun Pinari*, Konya.
- TREMOUILLE, M.C.
1997 *Hebat. Une divinité syro-anatolienne*, *Eothen* 7, Firenze.
2001 “ Kizzuwatna, terre de frontière”, in Jean, E., Dinçol, A.M. et Durugönül S. éd., *La Cilicie, Espaces et pouvoirs locaux*, IFEA, Istanbul, 2001, p. 57 à 78.

2006 “Un exemple de continuité religieuse en Anatolie : le dieu Sarruma », *Pluralismus und Wandel...*, Münster, A.O.A.T., Band 337, p. 191 à 225.

ULLMANN, L.Z.

2010. *Movement and the Making of Place in the Hittite Landscape*, Unpublished Ph.D.dissertation, Columbia University, New York.

ÜNAL, A.

2007 *Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen*, Hamburg.

USSISHKIN, D.

1967 “On the Date of the Neo-Hittite Relief from Andaval”, *Anadolu* 11, p. 197 à 202.

“Hollows, “Cup-Marks” and Hittite Stone Monuments”, *An. St.* 25, 85-103.

VAN LOON, M.

1986 “ The Drooping Lotus Flower”, in KELLY-BUCCELLATI (M.) *et alii*, *Insight through Images, FS E. Porada*, Malibu, p. 245 à 252.

1996 *Anatolia in The First Millenium before J.C.*, Leiden.

VARINLIOGLU, E.

1985 « Eine neue altphrygische Inschrift aus Tyana », *Epi. Anato.* 5, p. 8 à 11.

1991 “Deciphering a Phrygian Inscription from Tyana”, in *La Cappadoce méridionale : état des recherches, Actes du Colloque d’Istanbul...*, Recherches sur les Civilisations éd., Paris, p. 29 à 36.

VAN DEN HOUT, P.J.

1989 “A Chronology of the Tarhuntassa-treaties”, *JCS* 41, p. 100 à 114.

1995 *Der Ulmi-Tesup-Vertrag : eine prosopographische Untersuchung*, StBoT 38, Wiesbaden.

2002a „Self, Soul and Portrait in Hieroglyphic Luwian”, in Taracha (P.), éd., *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Varsovie, p. 171 à 186.

2002b “Tombs and Memorials : The (Divine) Stone House and Hegur Reconsidered”, in Aslıhan Yener (K.) et Hoffner Jr (H.A.) éd., *Recent Developments in Hittite Archaeology and History : Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Eisenbrauns, Winona Lake, p. 73 à 91.

2007 “Institutions, Vernaculars, Publics : The Case of Second Millenium Anatolia », in Sandars (S.) éd., *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Chicago, p. 221 à 262.

VANEL, A.

1965 *L’iconographie du dieu de l’orage dans le Proche-Orient ancien jusqu’au VII^{ème} siècle avant J.C.*, C.R.B (Cahiers de la Revue Bibilique) n° 3, Paris.

VAN GESSEL, B.J.H.

1998 *Onomasticon of the Hittite Pantheon I and II. Handbuch der Orientalistik I/33*, Leiden.

VAN QUICKELBERGHE, E.

2013 « Réflexion autour de la stèle de Karahöyük-Elbistan », *Le Muséon*, 3-4, 253-263.

VASSILEVA, M.

2008 „King Midas in Southeastern Anatolia“, in Collins B.J., Bachvarova M.R. et Rutherford I.C. éd., *Anatolian Interfaces : Hittites, Greeks and their Neighbours*, Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, 17-19 Sept. 2004, Emory University, Atlanta, Ga., Oxford, Oxbow, p. 165 à 171.

VOOS, J.

1983 „Zur kultischen Funktion von Toranlagen nach hethitischen und aramäischen Quellen“, in BRENTJES (B.), *Probleme der Architektur des Orients*, Halle, p. 149 à 157.

1985 „Zur einigen späthethitischen Reliefs aus des Beständen des Vorderasiatischen Museum Berlin“, *Afo* 12, p. 65 à 86.

1988 *Studien zur Rolle von Statuen und Reliefs im syrohethitischen Totenkult während der frühen Eisenzeit (ca. 10.-7 Jh. v.u.Z.)*, Diss. masch. Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, 1986 (résumé dans *l'E.A.Z.* 29, 1988, p. 347 et suiv.).

WÄFLER, M.

1983 „Zu Status und Lage von Tabal“, *Or* 52, Band 1, p. 181 à 193.

WAINWRIGHT, G.A.

1936 „Tabal, Tibareni, Tabarani“, *OLZ* 39, 1936, p. 479 à 481.

1939 „Some Sea-Peoples and Others in the Hittite Archives“, *JEA* 25, p. 148 à 154.

1961 „Some Sea-Peoples“, *JEA* 47, p. 71 à 90.

WARTKE, R.B.

1985 „Die Berliner Kesselattasche VA 2988“, *Alt. Forsch.* 12, p. 87 à 100.

1990 *Toprakkale. Untersuchungen zu den Mettaloobjekten im Vorderasiatischen Museum zu Berlin*, Berlin.

WATHELET, P.

1988 *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Université de Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, Documents et Instruments, Liège.

WATKINS, C.

1993 „Some Anatolian Words and Forms“, in GERHARD MEISER (ed.); *Proceedings of The Tenth Annual UCLA Indi-European Conference*, Washington DC, p. 3 à 25.

1995a *How to Kill a Dragon*. New York/Oxford.

1995b „Some Anatolian Words and Forms : Hitt. nega-, negna-, Luv. niya-, nani-“, in Hettrich (H.), Hg., *Verba et structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, p. 357 à 361.

2000 „A distant anatolian echo in Pindar : the origin of the Aegis again“, *Harvard Studies in Classica Philology*, vol. 100, p. 1-14.

WEEDEN, M.

2010 „Tuwati and Wasusarma : imitating the behaviour of Assyria“, *Iraq* 72, *Studies in honor of J.D. Hawkins*, p. 39 à 61.

2013a „After the Hittites : the Kingdoms of Karkamish and Palistin in northern Syria“, *BICS*-56-2, p. 1 à 20.

2013b „A Probable Join to the „Kirşehir Letter“, *Anatolian Archaeological Studies* 18, 15-17.

2013c „Names on Seals, Names in Textes. Who Were These People ?“, in *Luwian Identities...*, p. 71-86.

WEIPPERT, M.

1969 „Elemente phönikischer und kilikischer Religion in des Inschriften vom Karatepe“, *ZDMG Suppl. I, Deutscher Orientalistentag 17*, Wiesbaden, p. 191 à 217.

1973 „Eine Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglatpileser III aus dem Iran“, *ZDPV* 89, p. 26 à 53.

WEITENBERG, J.J.

1977 „Hethitisch (*anda*) *warpa*- und *warpa*“, *Ha* 2, p. 47 à 52.

WEST, M.

- 1997 *The East face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- WESTBROOK, R.
1995 "Social Justice in the Ancient Near East", in Irani, K.D., et Silver M. éd., *Social Justice in the Ancient World*, Wesport CT.
- WHAIDE, P.
„Der Himmel über Tarsos : Tradition und Matamorphose in der Vorstellung vom Götterhimmel in Tarsos vom Ende der Spätbronzezeit bis in 4 Jhert v. Chr., *Pluralismus und Wandel...*, A.O.A.T., Band 337, p. 41 à 55.
- WITTKE, A.M.
2004 *Musker und Phryger : Eine Beitrag zur Geshcichte Anatoliens vom 12. bis zum 7. Jh v. Ch. : Kommentar zur TAVO-Karte B IV 8*, TAVO Beiheft B 99, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert Verlag.
- 2007 „Remarks on the Early History of Phrygia (twelfth to eighth Century BC)“, in Ciligingiroglu, A. et Sagona, A., *Anatolian Iron Ages 6*, p. 335 à 347.
- WLOUDHUIZEN, F.C.
1984-5 "Luwian Hierogluphic Monumental Rock and Stone Incriptions from the Hittite Empire Period", *Talanta, Proceedings of the Dutch Arcaeological and Historical Society 26-27*, p. 153 à 217.
- 1995 "The Late Hittite Empire in the Light of Recently Discovered Luwian Hieroglyphic Texts". *Journal of Indo-European Studies 23*, p. 53 à 81.
- 2003 „The Luwian Hieroglyphic Contribution to Anatolian Geography“, Aa XXIX, p. 1 à 4.
- 2004 *Selected Luwian Hieroglyphic Texts*, Innsbruck, IKB Sonderheft 120.
- 2005 *Selected Luwian Hieroglyphic Texts 2*, Innsbruck, IKB Sonderheft 124,.
- 2006 „Aspects of Anatolian Religion“, *Pluralismus und Wandel in dem Religionen im vorhellenistischen Anatolien, Bonn's Symposium* (mai 2005), HUTTER und HUTTER-BRAUN SAR dir., Münster, A.O.A.T., Band 337, p. 241 à 249.
- 2007 "Great King Wasusarma's victory memorial at Topada", *Ancient West and East 6*, p. 23 à 41.
- YAKAR, J.
1993 "Anatolian Civilization Following the Desintegration of the Hittite-Empire : An Archeological Appraisal", *T.A. 20*, p. 3 à 28.
2000. *Ethnoarcheological of Anatolia, Rural socio-economy in the Bronze and Iron Ages*, Yass (E. et C.) Publications in Archeology, Tel Aviv University.
- 2003 "Identifying Migrations in the Archaeological Records of Anatolia", in Fischer *et al.* éd., p. 11 à 20
- 2011 "Anatolian Chronology and Terminology", in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 56 à 98.
- 2012 "The socio-economic organization of the rural sector in Kizzuwatna. An archaeological assessment", in *Cilicie...*, p. 37-46.
- YAKAR, J., DINÇOL, A.M., DINÇOL B. et TAFFET A.
2001. "The Territory of the Apanage Kingdom of Tarhuntassa, An Archaeological Appraisal", in congrès de Würzburg, Wiesbaden, *St Bt 45*, p. 711 à 720.
- YAKUBOVICH, I.
2002 "Labyrinth for tyrants", in *Studia Linguarum 3(1)* (GS. A.A. Korolev), *Languages of Slavonic cultures 2*, Moscow 2002, p. 93 à 116.

- 2005 “Carian Monument”, in Kazanskii (N.N.) éd., *Hrda Manasa : Studies Presented to Leonard G. Herzenberg on the Occasion of his 70th Birthday*, St Petersburg, p. 240 à 251.
- 2008a “Hittite-luwian bilingualism and the origin of Anatolian hieroglyphs”, *Acta Linguistica Petropolitana* 4, p. 9 à 36.
- 2008b « Luwian Migrations in Light of Linguistic Contacts », in Rutherford, I. *et al.* éd., *Anatolian Interfaces*, p. 123-134.
- 2010a *Sociolinguistics of the Luwian Language, Vol. 1*, Brill’s Studies in Indo-European Languages and Linguistics, Vol 2, Brill, Leiden et Boston.
- 2010b. “West Semitic God El in Anatolian Hieroglyphic Transmission”, in *Pax Hethitica...*, Wiesbaden: Harrasowitz, p. 385 à 398.
- 2011 “Luwian and the Luwians”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 534 à 547.
- 2012 “The Reading of Luwian ARHA and Related Problems”, *Alt. Forsch.* 39, 2, 321-339.
- 2013 “Anatolian Names in –wiya and the Structure of Empire Luwian Onomastics”, in *Luwian Identities...*, p. 87-123.
- 2014a “The Luwian deity Kwanza”, *AJNES* VIII, 1-2, 282-297.
- 2014b “From Lower Land to Cappadocia” in Kozuh (M.), Henkelman (W.F.M.), Jones (C.E.) et Woods (C.) éd., *Extraction and Control, Studies in honor of Matthew W. Stolper*, Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 68, O.I.U.C. (Oriental Institute of the University of Chicago), Chicago, p. 347 à 367.
- YALCIN, Ü.
1999 “Early iron metallurgy in Anatolia”, *An St* 49, p. 177 à 187.
- YAMADA, 2000, *Cf Melville, 2010*.
- YIGIT, T.
2000 „Tabal“, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi* 40/3-4, p. 177 à 189.
- YENER, K.A.
1986 “The archaeometry of silver in Anatolia : The Bolkardağ mining district”, *A.J.A.* 90, p. 469 à 472.
- 2000 *The Domestication of Metals : The Rise of Complex Metal Industries in Anatolia (c. 4500-2000 B.C.)*, E.J. Brill, Londres.
- 2010 „Bulgarmaden : Thoughts about Iron, Bolkardağ and the Taurus Mountains“, *Iraq* 72, p. 183 à 191.
- YENER, K.A. ÖZBAL, H., MINZONI-DEROUCHE, A. et AKSOY, B.
1989 „Bolkardağ : archaeometallurgy surveys in the Taurus Mountains, Turkey”, *National Geographic Researchs* 5/3, p. 477 à 494.
- YOSHIDA, D.
1996 *Untersuchungen zu den Sonnengöttern bei den Hethitern* (Texte der Hethiter 22), Heidelberg.
- YOUNG, R.S.
1958 “Ivriiz and Phrygian art”, *AJA* 62, p. 152 et suiv.
1968 *Gordion, A Guide to the Excavations and Museum*, TTKB, Ankara.
1969 “Doodling at Gordion”, *Archaeology* 22, p. 270 à 275.
1981 *Three Great Early Tumuli*, Philadelphie.

ZADOK , R.

2010 “Anatolians in Neo-Assyrian Documents”, in COHEN (Y.), GILAN (A.), MILLER (J.L.) éd., *Pax Hethitica, Studies on the Hittites and their neighbours, in honor of Itamar Singer*, (StBoT 51), p. 411 à 435.

ZOROGLU, L.

1994 “Cilicia Tracheia in the Iron Age” : the Khilakku problem”, in CILINGIROGLU (A.) et FRENCH (D.H.), *The Proceeing of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium, Van*, 1990, Ankara p. 301 à 309.

ZIMANSKY, P.

1985 *Ecology and Empire : The Structure of the Urartian State*, Chicago Oriental Institute, Chicago.

2011. “Urartian and the Urartians”, in *OHAA*, O.U.P., Oxford, p. 548 à 549.

Sitographie

BONATZ (D). 2007 “Iconography of Religion in the Hittite, Luwian and Aramean Kingdoms”, in *Iconography of Deities and Demons*, Electronic-pre-publication, <http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd>, Frei Universität Berlin, p. 1 à 29.

2009 “Mountain god in Ancient Near East », in *Iconography of Deities and Demons*, Electronic-pre-publication, <http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd>, Frei Universität Berlin, p. 1 à 8.

BILGIN (T.), avec BILGIN (B.), ERTUGRUL (A.), MORGAN (D.), SEBASTIAN (I.), SÜER (C.) et SÜER (E.). 1999 – 2012. www.hittitemonuments.com.

LEBRUN R., site de la *Societas Anatolica*. Rubriques *Res Antiquae* et *Res Anatolica*.

MOUTON A., « Revues » in *Chroniques assyriologiques*, <http://www.chroniquesassyriologiques.wordpress.com/hittites/>

SIMON S., 2010. « A list of Iron age inscriptions since CHLI », <http://agyagpap.blogspot.fr/2010/10/list-of-iron-age-luwian-inscriptions.html>

www.luwianforum.blogspot.fr

TAY project. The Archaeological Settlements of Turkey : www.TAYproject.org

YAKUBOVICH (I.), *Annotated Corpus of Luwian textes* (ACLT), à <http://62.64.12.18/LuwianCorpus/search>.

Archéologie turque et sites archéologiques :

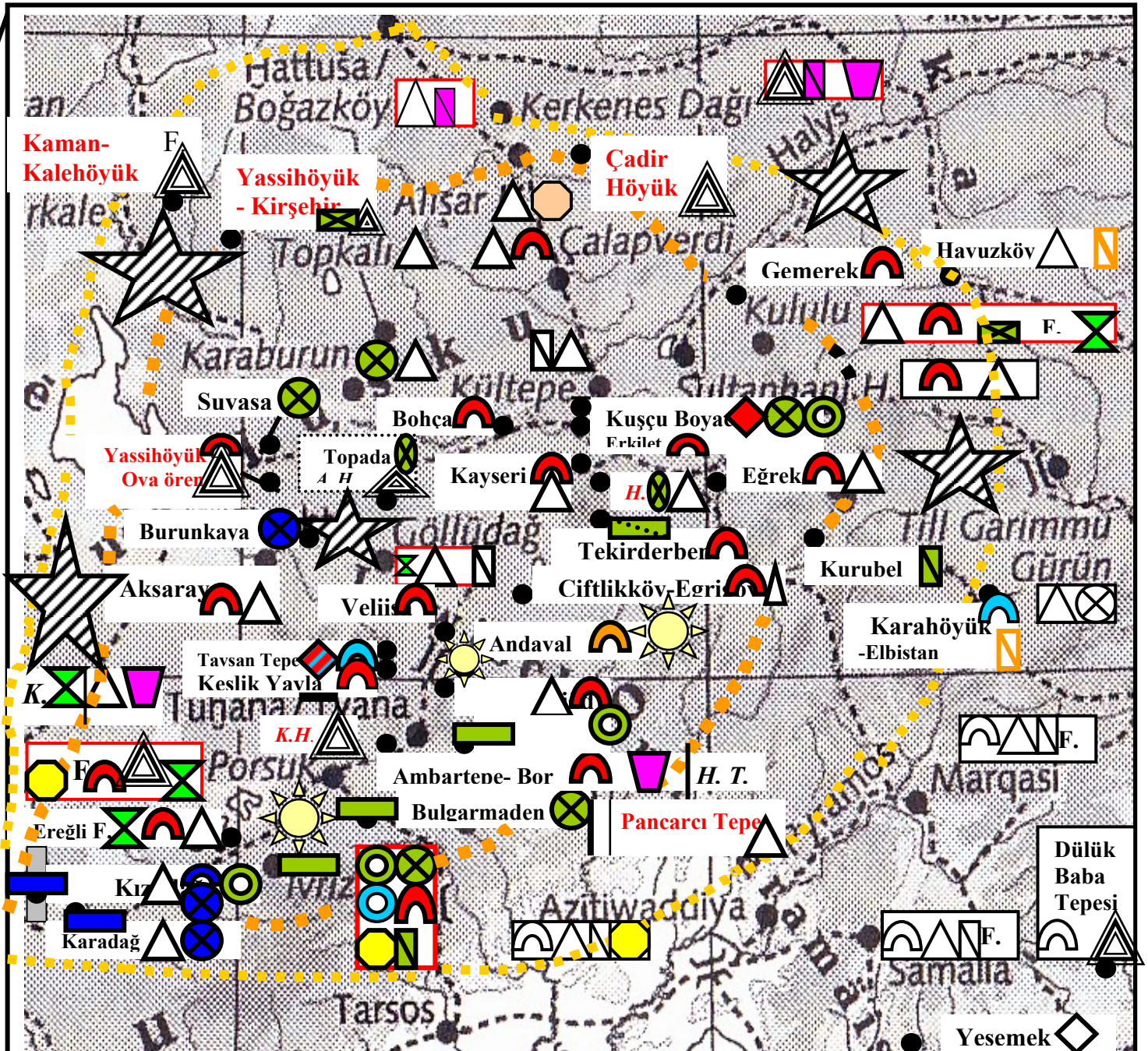
- www.arkeolojiahaber.net
- www.sirkelihöyükausgrabungsprojekt.com
- www.cadirhöyük.com

www.megalithic.co.uk (photographies de David Morgan)

Carte 1 : classification et répartition des sources du corpus.

Vers Ankara

Vers Altintepe



Source (= localisations en italique, passes et anciennes routes majeures) : Wittke 2007, Map 1 (Asia Minor in the Early Iron Age (ca. 1200/1000 – 700 BC). Author and copyright: A.-M. Wittke, 2004; cartographer: R. Szydlak).



Limites de la zone d'étude et extensions maximales de l'écriture hiéroglyphique louvite au nord et à l'ouest : le « Tabal » au sens large / la Lycaonie et la Cappadoce occidentale.

Extensions maximales de la zone d'étude (zones-tampons, interfaces culturelles, frontières disputées, géopolitique fluctuante...)

A.H. = Agilli Höyük

K.H. = Kınık Höyük

H. = Hisarçık

K. = Kaynarça

H.T. = Humam Tepe

>> LEGENDE :

I) Les types de sources :

1.1 Les sites : forteresses, höyük et sanctuaires rupestres.



principaux sites, centres urbains et forteresses



principaux *höyük* en cours de fouilles



zones de concentration de *höyük* et de forteresses dont les prospections au sol sembleraient indiquer une occupation à l'âge du fer



sanctuaires rupestres majeurs



ateliers de sculptures et carrières

1.2 Les objets et les arts mineurs :

Kaman-Kalehöyük

importante présence de céramique de l'âge du fer (*LBA-EIA* et / ou *EIA* et / ou *MIA*)



vaisselle et objets en bronze remarquables

F. fibules et/ou moule à fibule



importantes zones d'extraction et de transformation des métaux (fer, argent, cuivre, plomb...)

1.3 Les sculptures et les inscriptions hiéroglyphiques louvites :



sculptures diverses anépigraphes (statues, animaux ou génies gardes-portes, orthostate...)



bandelettes de plomb inscrites



stèle, autel ou bloc inscrits



inscriptions rupestres



reliefs rupestres (avec ou sans inscriptions)

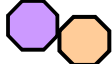
1.4 Inscriptions « étrangères » et bilingues :



sculpture / inscriptions phrygiennes



bilingue louvite-phénicienne / sceau phrygien de Porsuk



ostraka avec unités de mesure urartéennes en hiéro. louvites / avec anthroponymes louvites

II) Les datations :



fin du XIIIème-début du XIIème siècles (?)



milieu du XIIème-Xème siècles (?)

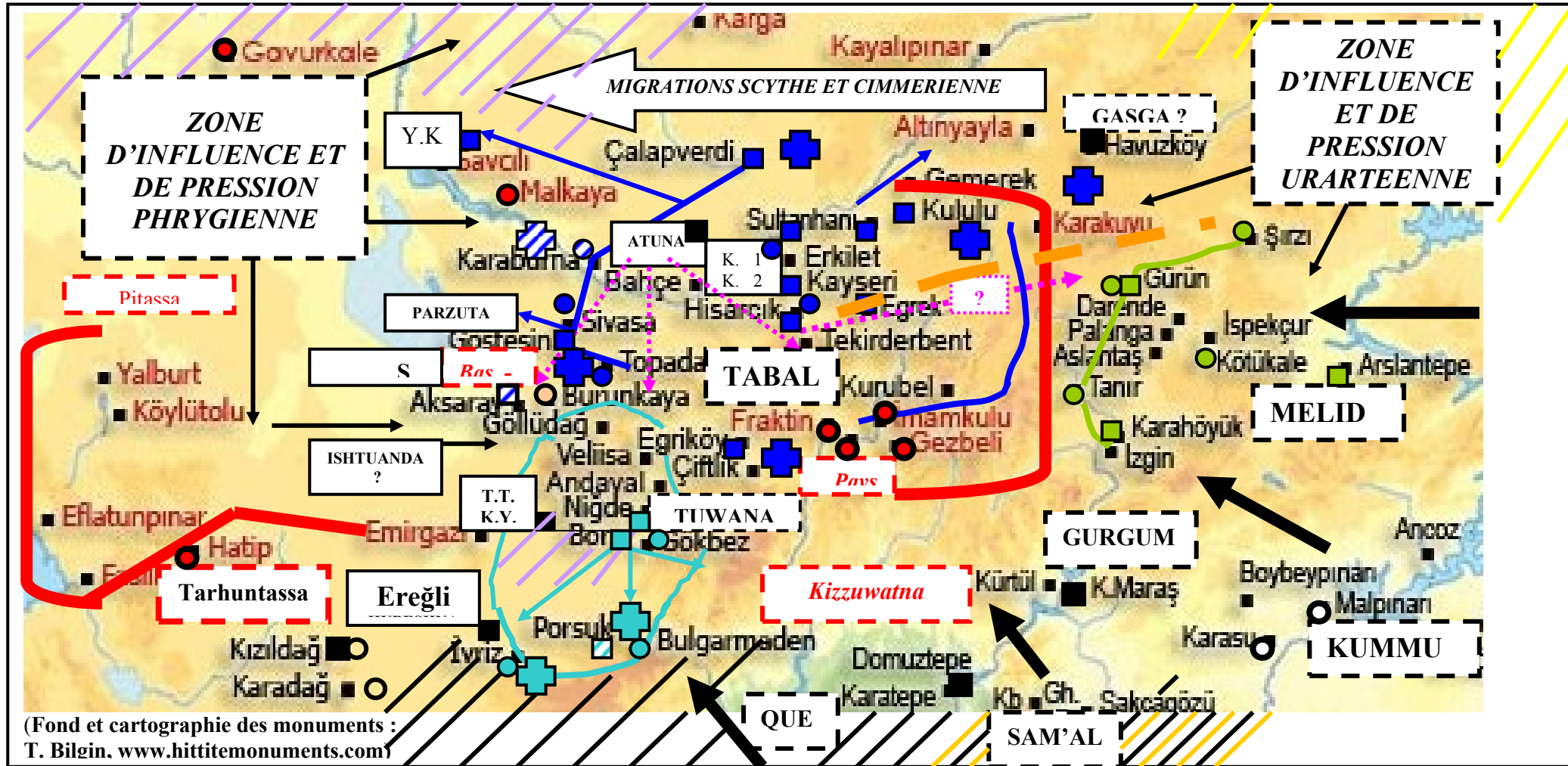


fin du IXème – tout début du VIIIème siècles (?)



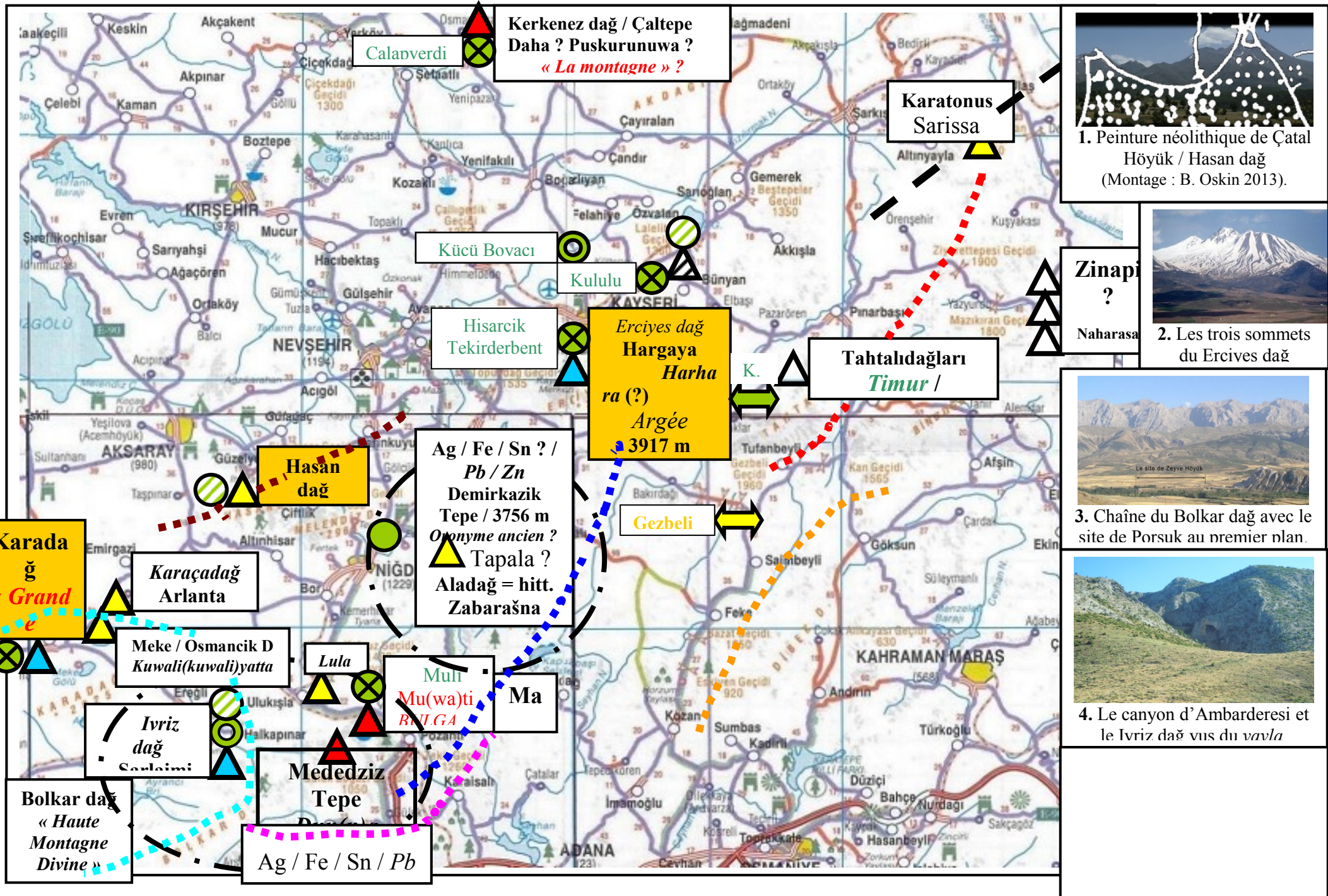
VIIIème siècle

Carte 2 : géographie et géopolitique des monuments, du LBA au début du LIA.



Hatip	monuments de l'âge du bronze	Bas-Pays	toponymie régionale hittite au LBA		
Ivriz	monuments de l'âge du fer	TABAL	toponymie régionale au IA	Présence :	phénicienne et grecque
	centres urbains néo-hittites majeurs		cité-état à géopolitique mouvante		relief et / ou inscription rupestre(s)
	landscape monuments aux frontières intérieures de l'empire hittite (voir Claudia Glatz in OHAA, 886 et Fig. 40.2)				phrygienne
	landscape monuments et sites frontaliers du Tabal (règne de Wasusarma)				araméenne
	landscape monuments et aménagements frontaliers du Melid				urartéenne
	royaume de Tuwana à son apogée (fin du VIIIème siècle)				
	forteresses ou zone d'importante concentration de kale de l'âge du fer				extensions du Tabal sous Tuwati et Wasusarma
	extension assyro-babylonienne				extensions du royaume de Tuwana sous Warpalawa II.
	« Mur cappadocien »				extensions hypothétiques du royaume d'Atuna sous Kurti
					migrations scythe et cimmérienne (VIIIème-VIIème s.)

Carte 3 : principales chaînes de montagnes et montagnes divines majeures en Cappadoce, de l'âge du bronze à la période gréco-romaine.



1. Peinture néolithique de Çatal Höyük / Hasan dağ (Montage : B. Oskin 2013).



2. Les trois sommets du Erciyes dağ



3. Chaîne du Bolkar dağ avec le site de Porsuk au premier plan.



4. Le canyon d' Ambarderesi et le Ivriz dağ vus du vavla

>> **LEGENDE CARTE 3 :**

KAYSERI principales agglomérations actuelles
 principaux axes de communication



sites touristiques majeurs

BOLKAR D. (Bolkar Dağ) principaux massifs montagneux



Geşidi cols majeurs

3524 m

3756 m

3917 m

les trois points culminants de notre espace

I) Montagnes, économie, peuplement et territoire :



principales zones actuelles de pâturages d'altitude (*yayla*) / élevage extensif d'ovins et de caprins



pâturages d'altitude de chevaux attestés à l'âge du fer



pâturages supposables



massifs montagneux aux ressources du sous-sol diverses (**Ag** = argent / **Fe** = fer / **Pb** = plomb / **Zn** = zinc / **Sn** = étain / **Ma.** = marbre et albâtre).

Ag ressource exploitée à l'âge du bronze et à l'âge du fer (mines, dépôts, scories..)

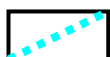
Pb principales ressources exploitées encore de nos jours

Sarlamî oronyme hittite **Harhrara** oronyme louvite à l'âge du fer **Muli** oronyme assyrien

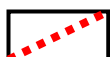
Quelques exemples de chaînes montagneuses comme frontières (tracés hypothétiques) :



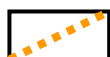
entre Hatti et Kizzuwatna (*traité Tudhalia / Sunnassura*)



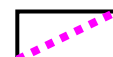
entre Hatti et Tarhuntassa (*traités grands rois d'Hattusha / Ulmi-Tesub*)



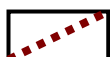
entre Tabal et Melid



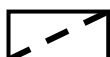
entre Tabal et Gurgum ?



entre Tuwana et Que



entre Tuwana au sud, Sinhutu et les royaumes de Cappadoce septentrionales au nord



une ligne de fortifications assyriennes « à flanc de montagne » (A. Müller-Karpe), le Mur cappadocien (Tecer Dağları et Kulmaç Dağları).

II) Montagne et religion :



montagnes sacrées ou monts attestés à l'âge du bronze



montagnes sacrées ou monts attestés à l'âge du bronze et à l'âge du fer



montagnes sacrées et occupées de l'âge du bronze jusqu'à la période byzantine



montagnes attestées à l'âge du fer uniquement



volcans sacrés et / ou occupés et / ou figurés sur un temps particulièrement long, du néolithique et / ou de l'âge du bronze ancien jusqu'à la période byzantine



inscription mentionnant un culte rendu à une montagne divine et / ou des divinités majeures étroitement liées à la montagne (Tarhunza de la Montagne, Montagne royale Sarruma, Runtiya)

IVRIZ sanctuaires rupestres au sein desquels les montagnes, l'hydrologie et la géomorphologie occupent une place centrale

III) Montagne et pouvoir royal :



reliefs rupestres de l'âge du fer figurant un roi ou un dirigeant local



monuments ou reliefs frontaliers situés en bordure de passes et de cols /



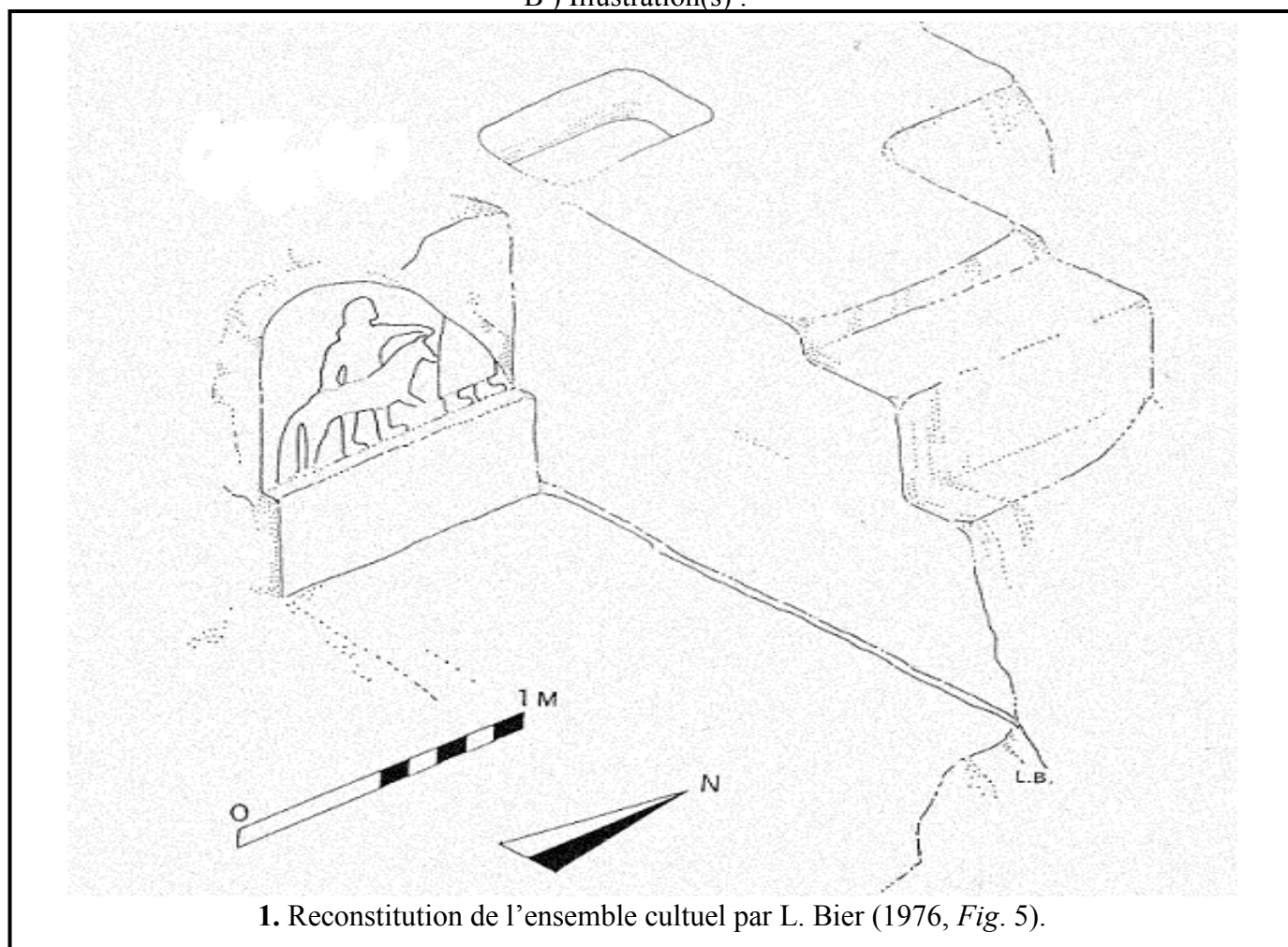
âge du bronze

Relief rupestre (anépigraphe) D1 : petit relief d'Ivriz.

A) Présentation :

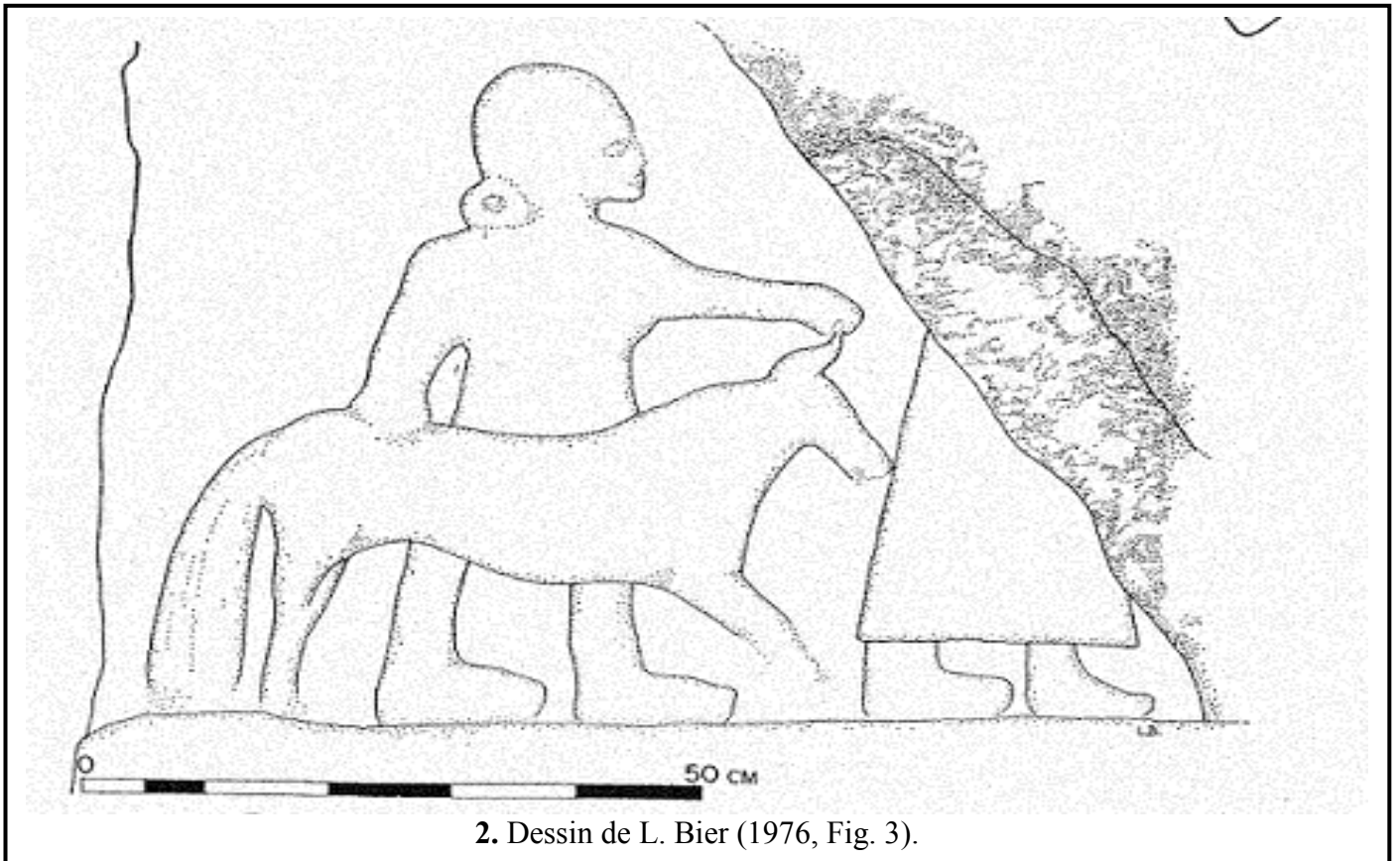
Dénomination, localisation, dimensions :	Date et auteur (ou personnage central) :	Nature et fonction :	Remarque diverses, caractéristiques notables :
<p>Petit relief d'Ivriz / Musée d'Ereğli (rocher décroché de la falaise d'Ivriz, visible aujourd'hui immédiatement avant l'entrée du musée, sommairement adossé à la terrasse) / Non décrit par les différents visiteurs du site, jusqu'à Lionel Bier en 1976 / Le serviteur du culte mesure 62,5 cm de haut (autour de 80 cm à présumer pour la figure qui mène la procession)</p>	<p>XIème-Xème s. Une reine ?</p>	<p>Sur le modèle des scènes d'Alaç Höyük et surtout de Malatya : illustration directe des cultes alors rendus dans le sanctuaire. Ici probablement une libation effectuée par une reine, suivie d'un possible sacrifice (?) et / ou un culte rendu aux chevaux. De même, scène également en lien direct avec les aménagements rupestres qui semblent « prolonger » la scène (ill.).</p>	<p>Perpendiculairement à la figure menant la procession, une volée de marches taillées dans la roche mène à une plate-forme, au milieu de laquelle se trouve un bassin à libations (ou un socle de stèle), « orienté » vers la montagne. Le relief rupestre est sculpté au-dessus d'un parapet qui fait angle droit avec le mur, lui aussi préalablement taillé, qui soutient les marches. Un espace sacré est donc ici clairement aménagé. Des cupules sont visibles sur la plate-forme. Le relief et les marches font face au grand relief.</p>

B) Illustration(s) :



1. Reconstitution de l'ensemble cultuel par L. Bier (1976, Fig. 5).

Relief rupestre (anépigraphe) D1 : le petit relief d'Ivritz en 1976.



3. Photographie de L. Bier.

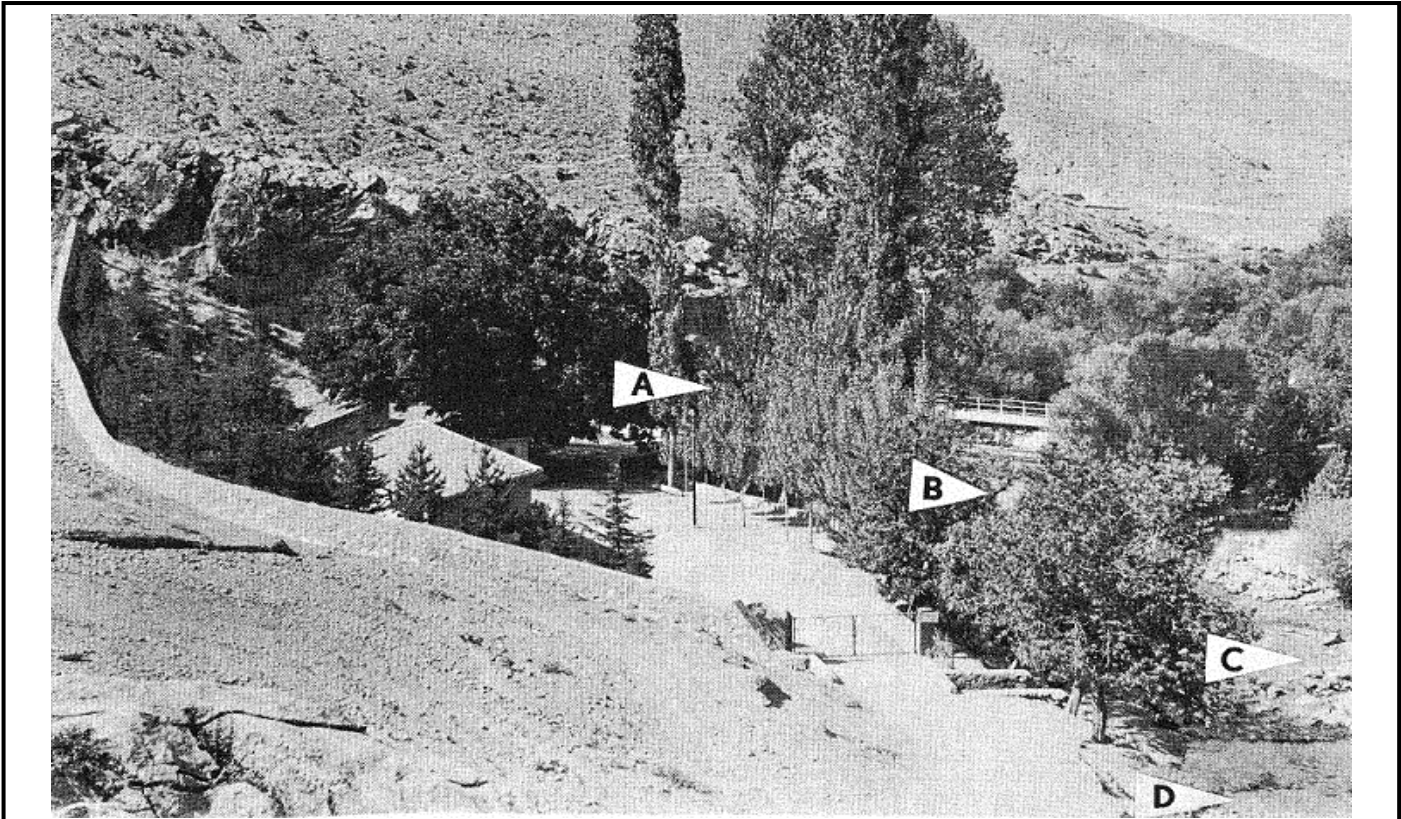
Noter la bien meilleure conservation à la fin des années 1970 qu'en l'état actuel.

Relief rupestre (anépigraphe) D1 : le petit relief d'Ivriz aujourd'hui

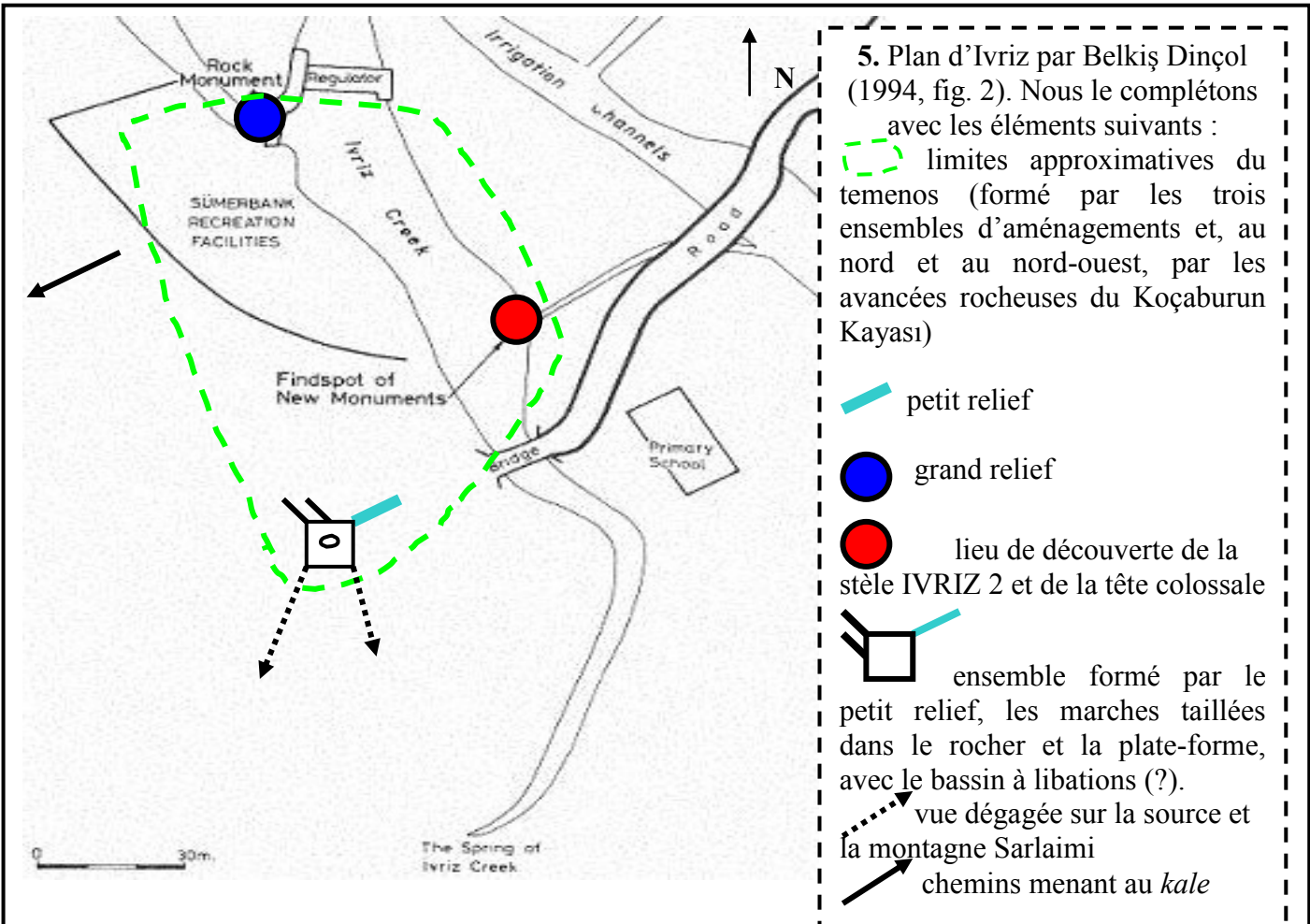


4. Photographie prise au musée d'Ereğli, 2012.

Ivriz : vue et plan du site.



4. Vue du sanctuaire d'Ivriz depuis la plate-forme surplombant le petit relief. Sur cette photo. de L. Bier, le A marque le relief (caché par les arbres) de Warpalawa et C, le cours d'eau.



5. Plan d'Ivriz par Belkiş Dinçol (1994, fig. 2). Nous le complétons avec les éléments suivants :

— limites approximatives du temenos (formé par les trois ensembles d'aménagements et, au nord et au nord-ouest, par les avancées rocheuses du Koçaburun Kayası)

— petit relief

● grand relief

● lieu de découverte de la stèle IVRIZ 2 et de la tête colossale

□ ensemble formé par le petit relief, les marches taillées dans le rocher et la plate-forme, avec le bassin à libations (?)

→ vue dégagée sur la source et la montagne Sarlaimi

→ chemins menant au kale

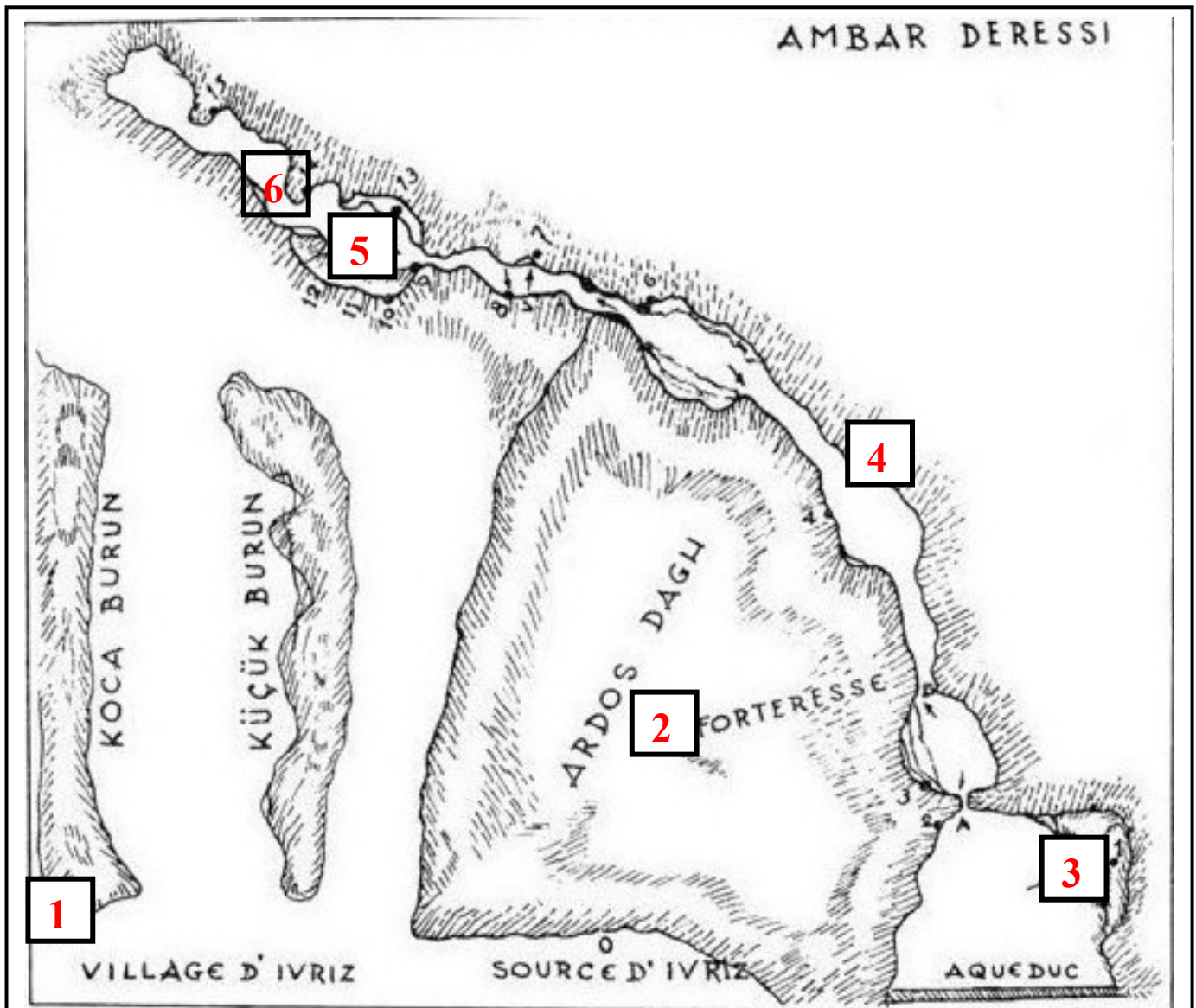


FIG. 1.

1. Plan d'ensemble d'Ivriz-Ambarderesi.

Source : Dalleggio D'Alessio 1966, 285, Fig. 1 + compléments personnels.

- 1 : grand relief d'Ivriz
- 2 : *kale* occupé de l'âge du fer récent (au moins) jusqu'aux Seldjoukides + table d'offrandes (?) avec cupules et rigoles
- 3 : grotte de Koçain
- 4 : grande arche naturelle
- 5 : complexe monastique byzantin (église avec fresques, marquée 10, 11 et 12 par Dalleggio D'Alessio / grotte et chapelle marquée 13)
- 6 : relief rupestre d'Ambarderesi (marqué 14 par l'auteur)

A) Présentation :

Dénomination, localisation, dimensions :	Date et auteur (ou personnage central) :	Nature et fonction :	Remarque diverses, caractéristiques notables :
<p>Grand relief d'Ivriz</p> <p>Hacı Khalfa 1732, Ritter 1858, Messerschmidt <i>CIH</i>, 5, pour les premières publications. Voir détails de Delaporte 1937, 49 et suiv.</p> <p>Dieu : 4,20 m Roi : 2,44 m</p> <p>Voir détails (paysages, description du sanctuaire...) partie III, 3.4.5, 2, b.</p>	<p>Fin du VIII^{ème} s.</p> <p>Warpalawa, « héros ».</p>	<p>Illustration du culte qui était rendu dans le sanctuaire (roi figuré sur une falaise, priant son dieu personnel et tutélaire) mais aussi réceptacle destiné à accueillir la divinité lors de ce culte.</p> <p style="text-align: center;">La scène figurée faisait vraisemblablement partie d'un festival agricole (une fête du <i>sahan(a)</i> ?), accompli au moment des moissons et avec probable ascension rituelle de la montagne, du sanctuaire inférieur (Ivriz) vers un sanctuaire supérieur, d'abord la plate-forme cultuelle du <i>kale</i> puis Ambarderesi et son relief rupestre, au milieu des gorges du Aydınkent Çay.</p>	<p>Sans doute la seconde oeuvre néo-hittite à apparaître chronologiquement dans l'historiographie (après les inscriptions de HAMA), dès le XVIII^{ème} siècle.</p> <p>Une des oeuvres les plus reproduites en Turquie et à l'étranger.</p> <p>Noter la signature du scribe en bas à droite du rocher (inscription C, voir Davis 1876, 336, pour sa découverte).</p>

B) Traductions des inscriptions :

A § 1: « ceci est le grand Tarhunza de Warpalawa.

§ 2 : pour lui se tient le long ? [la fête du ?] SAHANA »¹.

B § 3 : « ceci est l'image² de Warpalawa, le héros »³.

C § 4 : « Tiyamamus⁴, le bien-aimé ? [scribe] de Warpalawa l'a gravé ».

¹ Traduit "for him, let him/them put long(?) SAHANA (?)" par Hawkins CHLI, 518 (« sujet de la phrase difficile à identifier clairement »). Mazoyer 2012, 245, propose « pour lui pose le grand SAHANA ? ».

² *tara/i-sa*, « statue », que l'on retrouve sur l'inscription NIĞDE 1 (traduit « pour sa statue » par Hawkins ou « à son image » par Jasink).

³ Proposition d'Hawkins *ibid* : « cette image, Warpalawa, le Héros [l'a réalisée ?] ».

⁴ Lecture *Tiyamartus* chez Hawkins ; *Tiyamamus* pour Jasink (1995, 139 et n. 56).



1. Photographie prise sur le site, 2012.



2. Photographie prise par J.H. Haynes en 1887, Harvard University Library (en ligne).



3. Photographie *idem* ill. 1.

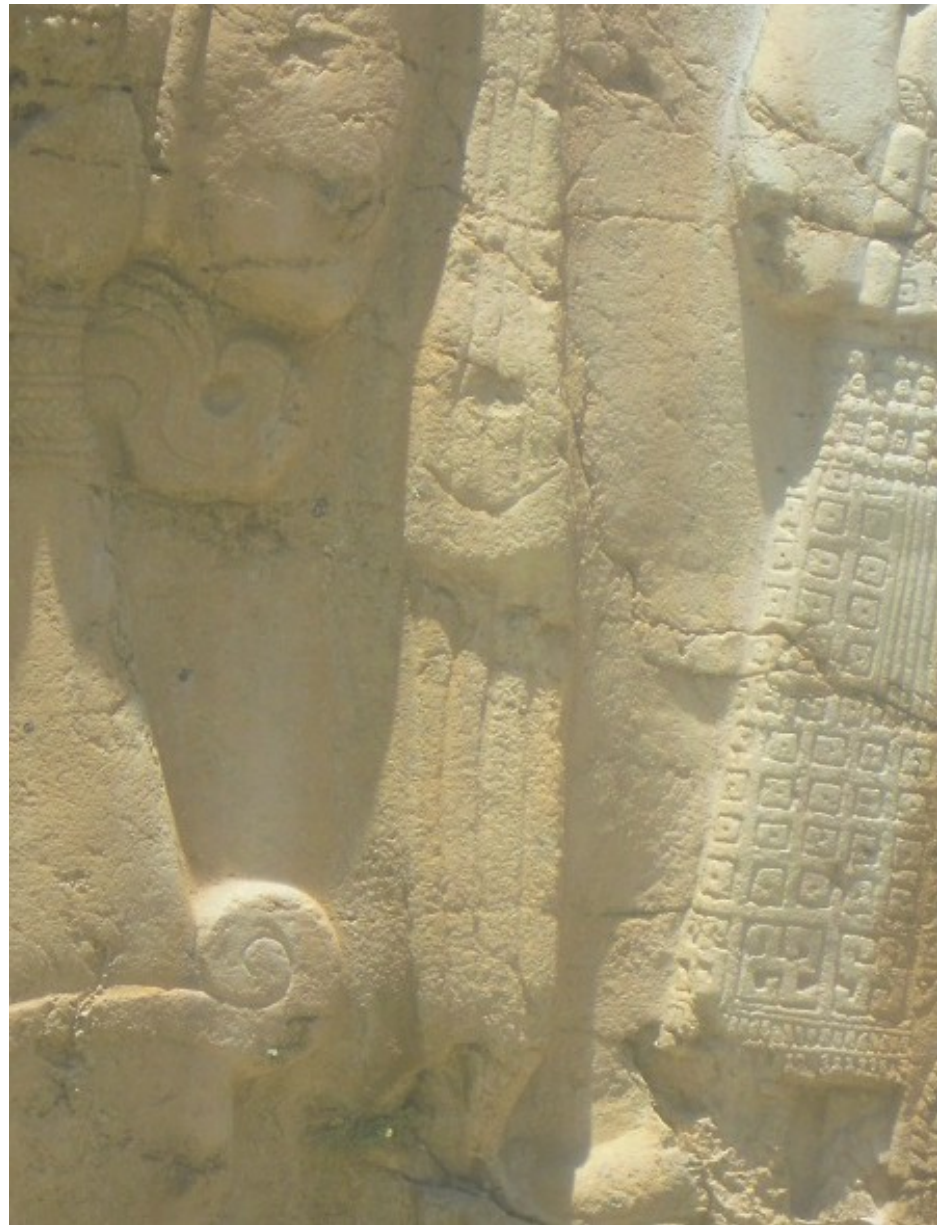


4. *Idem* ill. 1.

Noter le rocher non dégrossi sous les pieds du roi :
il s'agit bien d'une représentation de falaise.



5. Signature scribale tout en bas du roc, à droite. *Source* : B. Bilgin, *H.M.*



6. Détails.



7. et 8.



Planche 1 : les dieux de l'orage cappadociens de l'âge du fer, 1.



1. Tarhunt, avec épée (et « à la hache » ?), AKSARAY.



2. Tarhunt, NIĞDE 2, avec double-hache et vigne / blé et foudre.



3. Tarhunt, Gökbez, avec double-hache, foudre et vigne.



4. Tarhunt du Vignoble, BOR 2, avec grappes et épis.



6. Tell Ahmar.



7. Körkün (Karkemish)



5. Tarhunt (du Vignoble ?), KEŞLIK YAYLA, avec grappes et épis.

Planche 2 : les dieux de l'orage cappadociens de l'âge du fer, 2.



8. « Le grand Tarhunza », Ivriz (IVRIZ 1), avec grappes, épis et faucille.



9. « Le grand Tarhunza » (?), Ambarderesi.



10. « Le grand Tarhunza », Ivriz (IVRIZ 2).

LES FIGURES COMPARABLES (XIV^{ème} – IV^{ème} siècles ? av. J.C.) :



11. Baal d'Ugarit (XIV^{ème} – XIII^{ème} s.)



12. Tarhunt, Cekke (Karkemish), VIII^{ème} s.




13. Baal de Tarse, avec aigle, cep de vigne et épis (IV^{ème} s.)



14. Dieu de la fertilité inconnu, Dülük Baba Tepesi.

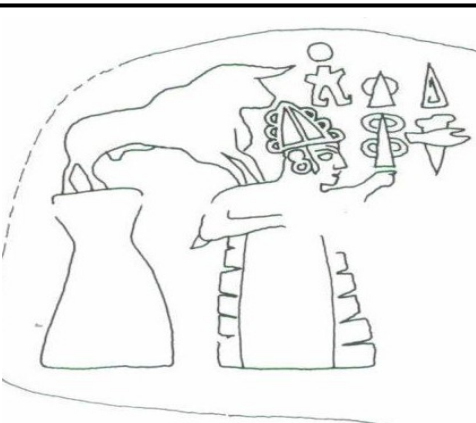
Planche 3 : l'iconographie de la montagne en Cappadoce 1 (époques hittite et néo-hittite).

*207a	
MONS	wa4, wi4

1. Hiéroglyphe *207a, MONS
(dessin : G. Anders)



2. Tableau cosmologique d'Eflatun Pinar. Registre inférieur (cinq dieux-montagnes).



6. La « Montagne royale » Sarruma sous la forme d'un taurillon, sur deux (?) dieux-montagnes (dont le mont Hargaya / Argée ?).
(dessin : H. Erhinghaus)



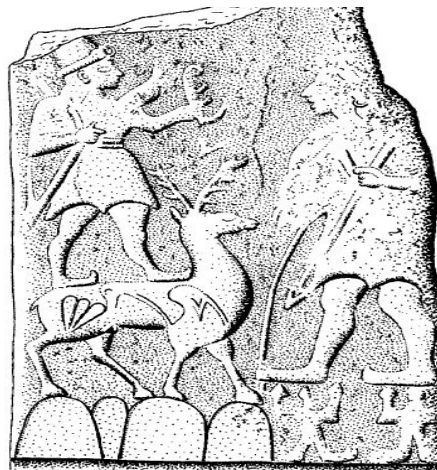
3. Tešub à Yazilikaya (sur ses montagnes Nanni et Hazzi ?).



4. Tešub sur son char, sur trois dieux montagnes, eux-mêmes soutenus par des génis-griffons, Immankulu.



5. Tudhaliya IV « défunt donc dieu » sur deux montagnes (Puškuruwuwa et Tapala ?), Yazilikaya.



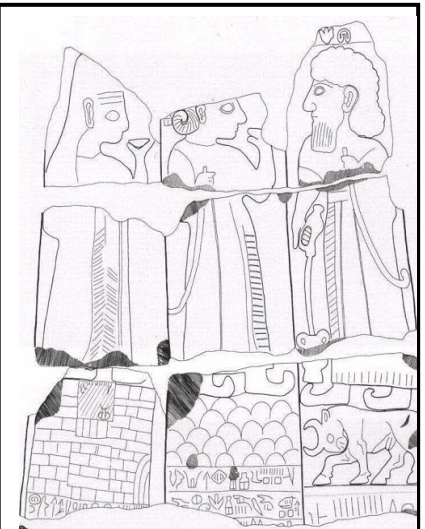
7. Le dieu-cerf Kurunta sur une montagne (mont Sarissa ?), Altınyayla
(dessin : A. Müller-Karpe).



8. Le roi Warpalawa, figuré sur une falaise (montagne Sarlaimi ?), prie son dieu, Ivriz.

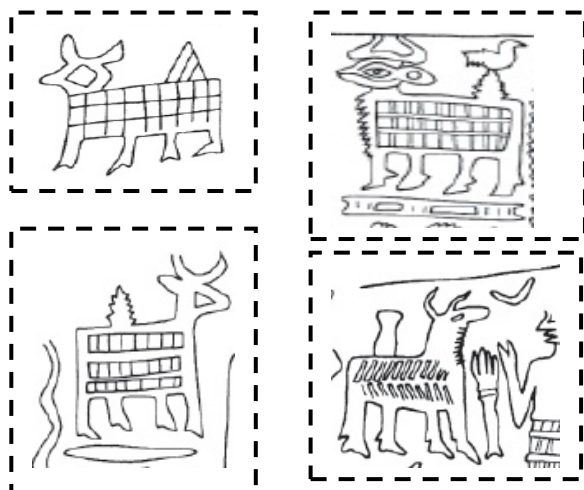


9. Gökbez, inscription (?), montagne stylisée (?), à droite du relief de Tarhunt.



10. Couple royal divinisé (reine sur une ville fortifiée, roi sur des montagnes), Ispekür
(dessin : J.D. Hawkins)

Planche 4 : l'iconographie de la montagne en Cappadoce 2.
 Le mont Argée de l'âge du bronze ancien à l'époque romaine.



11. Quatre représentations possibles du mont Argée, sceaux de Kültepe-Kanes (niveau II, ca. 1950-1780 av. J.C.). Casabonne 2007, 135, de haut en bas, *Ill.* 2, 5, 6 et 7.



12. Personnification de la Cappadoce, avec le bonnet phrygien, des symboles d'abondance (?) et le mont Argée dans la main droite, figuré sous la forme de sept petits rochers. Revers d'une monnaie d'Hadrien, vers 137.



13. Le mont Argée, avec ses trois pics, ses rochers, son cratère et sa divinité sommitale. Revers d'une monnaie de Caracalla.



14. Le mont Argée, avec ses trois pics, deux symboles astraux, sa divinité sommitale et à ses pieds le sanctuaire dédié à la divinité du mont.






15. Poids de balance romaine, époque impériale. Une divinité radiée émerge du volcan, avec flammes et coeur montagneux.



16. *Agalma* en bronze, époque impériale. Le visage d'un dieu barbu émerge du flan du pic principal, entre les deux pics secondaires. On retrouve l'aigle au sommet de l'Argée.

Planche 5 : l'iconographie de la vigne en Cappadoce à l'âge du fer.

*160	
*160	
*160	
VITIS	wi

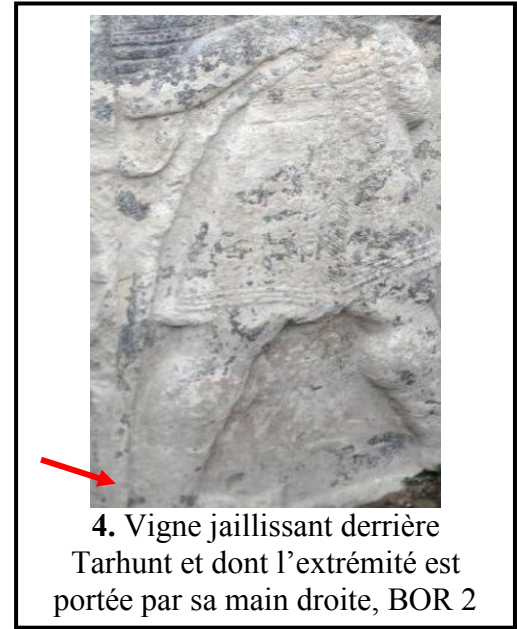
1. Hiéroglyphes *160, VITIS.
Le dernier n'est attesté qu'à SÜDBURG (*dessin* : G. Anders).



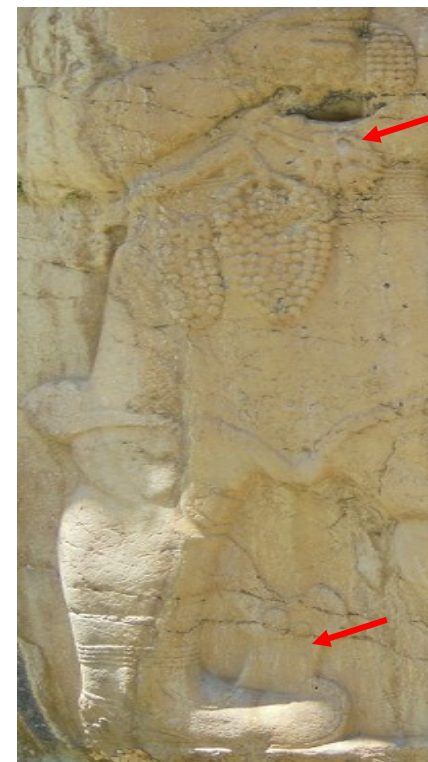
2. Pied de vigne avec grappes et feuilles figurant à gauche de Tarhunt, NIĞDE 2.



3. Haute vigne dont le pied jaillit entre les jambes du dieu et qui se déploie loin devant lui, Gökbez.



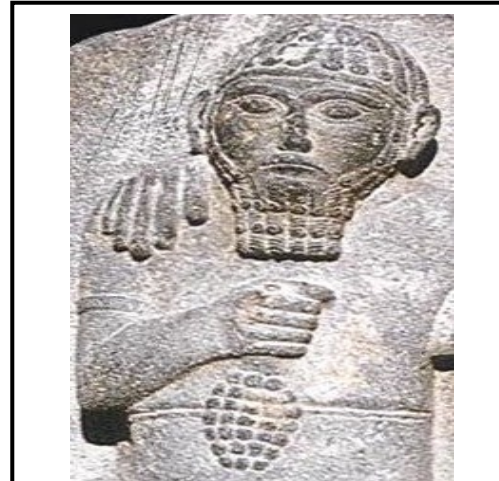
4. Vigne jaillissant derrière Tarhunt et dont l'extrémité est portée par sa main droite, BOR 2



5. Vigne jaillissant du pied droit de Tarhunt et portée par sa main droite, Ivriz. Noter le cep, les 4 grappes, les vrilles et la feuille.



6. Défunt de Marash, qui porte à ses lèvres une coupe de vin (offrande de ses descendants ?). Il tient dans sa main gauche grappe de vigne et épi de blé.



7. Personnage masculin défunt, stèle du couple de Marash, qui tient une grappe de raisin dans la main droite.





8. Baal de Gazur, avec sceptre, branche de vigne d'où partent une grappe et un épi de blé, le tout surmonté d'un aigle. Monnaie d'Ariarathe Ier (330-322)

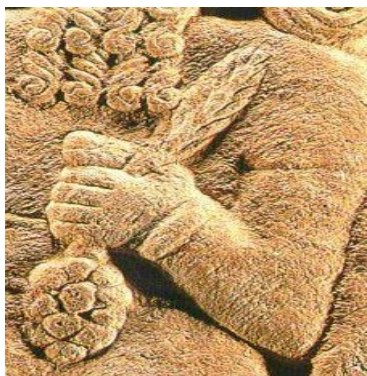


9. Frise d'époque romaine avec grappes et feuilles. musée de Niğde.

Planche 6 : l'iconographie de l'orge et du blé en Cappadoce et en Syrie du Nord.

*179	
*179	
HORDEUM	<i>hwix</i>

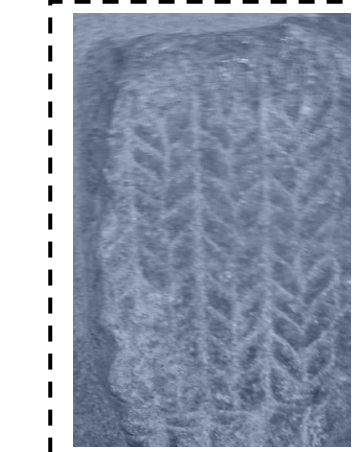
1. Hiéroglyphe *179, HORDEUM, "orge" (dessin : A. Gunters).



5. Grappe et épi tenu par le défunt, stèle funéraire de Marash.



6. Statue du roi Suppiluliuma, Tell Tayinat.
Noter la lance dans la main droite et l'épi de blé dans la main gauche.



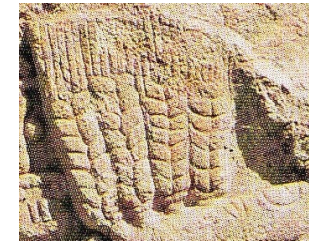
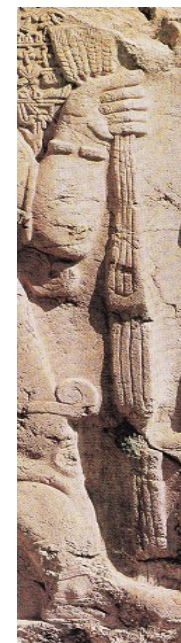
2. Quatre épis de blé jaillissant du pied gauche de Tarhunt, NIĞDE 2 (+ détail).



3. Quatre (?) épis de blé (?) tenus par Tarhunt, KEŞLIK YAYLA.



7. Kubaba de Karkemish, avec grenade dans la main droite et deux épis de blé dans la main gauche.

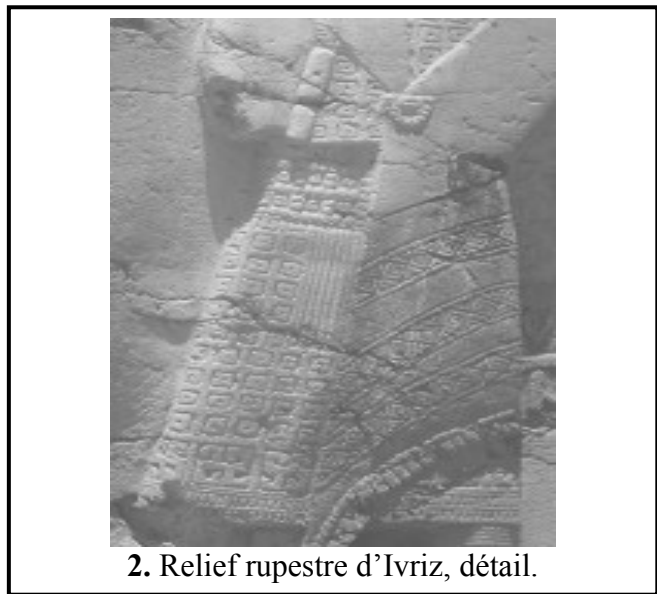
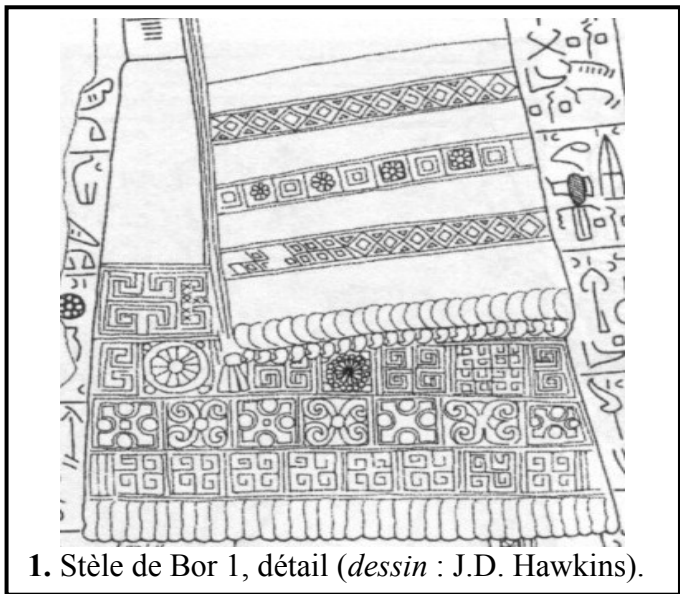


4. Quatre épis d'orge tenus par Tarhunt, Ivriz.

Détails : noter les longues barbes et l'ensemble formé par la faucille, les épis coupés et le pied du roi.

Planche 7 : motifs décorant les tuniques et les châles de Warpalawa. Recension et comparaisons.

[LEGENDE : V. = vêtement / C. = céramique / M. = mosaïque / B. = bois sculpté / S. = sculpture / var. = variante]



COMPARAISONS (PHRYGIE, URARTU, ASSYRIE, GRECE) :

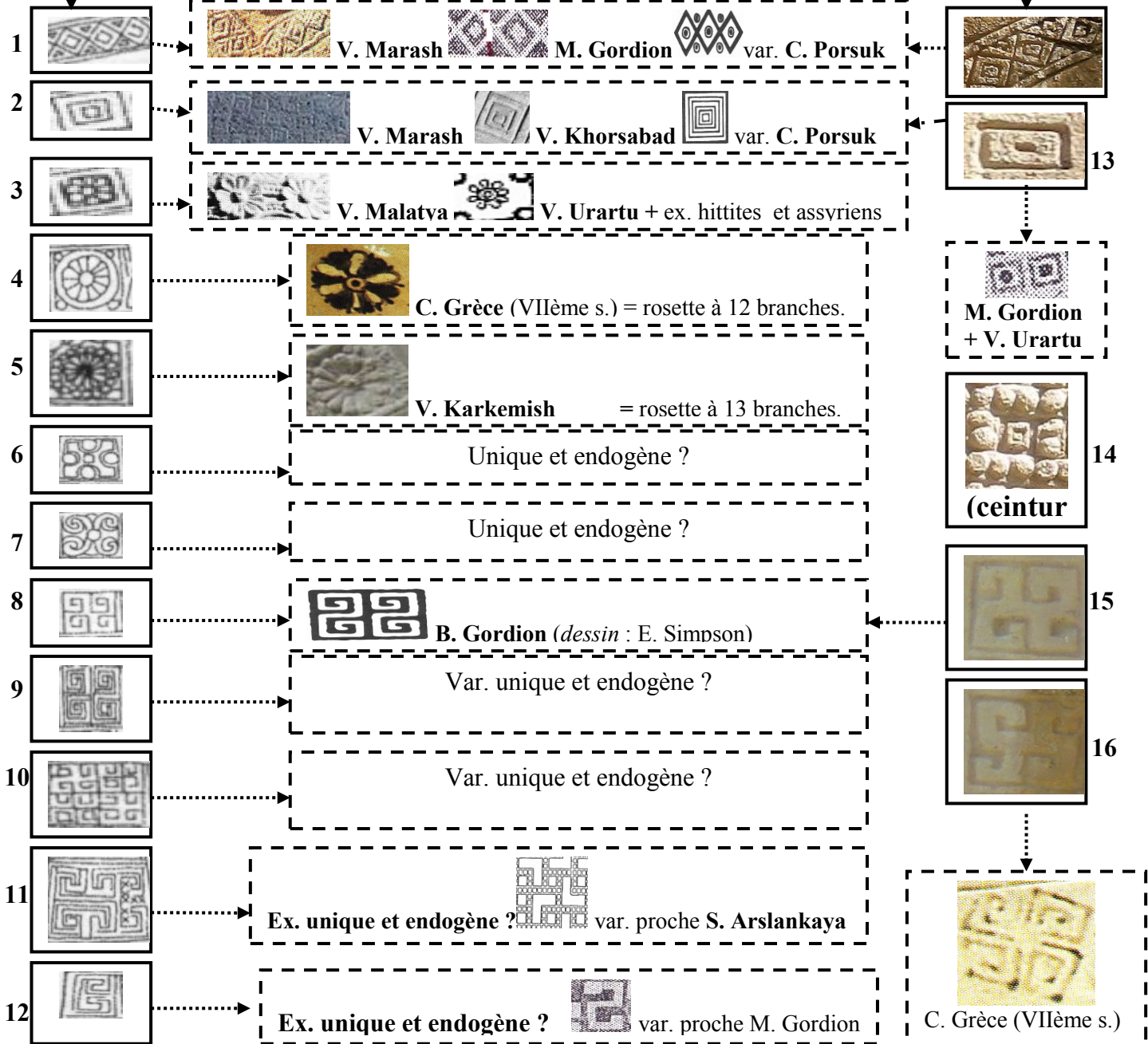
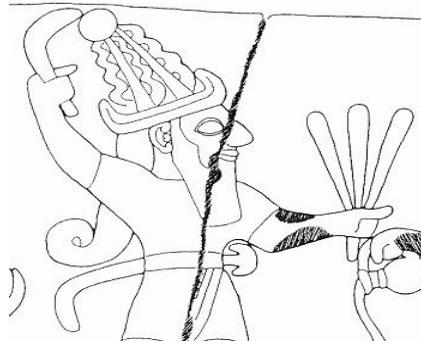


Planche 8 : l'iconographie des couperets et des faucilles en Cappadoce (XIIIème – époque gréco-romaine) 1.



1. Les 12 dieux « infernaux » - et agraires – et leur couperet à Yazilikaya, époque hittite-impériale. *Source* : H.M. T. Bilgin.



2. Couperet du dieu de l'orage, MALATYA 8. *Source* : J.D. Hawkins *CHLI*, Pl. 149.



3. Assurbanipal II, ivoire. *Source* : M.E.L.Mallowan 1966, *Nimrud and its remains*, Pl. 58.a.



4. Statue d'Assurbanipal II.



5. Prêtre ou roi (?) avec faucille. Musée de Kayseri. Sandales et manteau plutôt tardifs, mais faucille étrange. Époque gréco-romaine ?
Noter la similitude avec les modèles assyriens.

Planche 9 : l'iconographie des couperets et des faucilles en Cappadoce (XIIIème – époque gréco-romaine) 2.





6. Détail du grand relief d'Ivriz. Remarquer de gauche à droite la ceinture du Tarhunza du Vignoble, en arrêtes de poissons (ou en épis de blé ?), le pommeau de la faucille du dieu, en forme de tête de rapace, puis les grands épis de blés avec césure / coupure assez visible, et enfin la ceinture du roi, le tout sur un axe nettement rectiligne et prolongé. Cf 

Planche 10 : la figure du souverain ou du gouverneur « au bâton » en Cappadoce, Syrie du Nord et Assyrie (XIIIème – VIIIème siècle av. J.C.).

*382	
LIGNUM	

1. Hiéroglyphe *382, LIGNUM, « bâton du pouvoir », qui détermine des objets en bois et des termes politiques comme *sukala-*, « vizir », ou *salha(t)-*, « succession » (dessin : G.Anders).

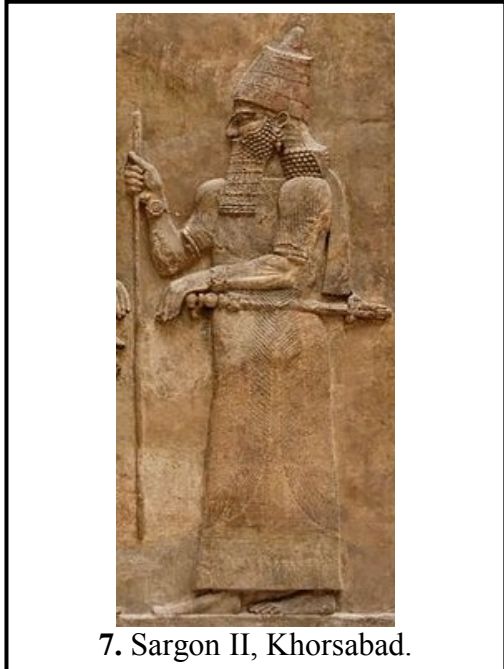
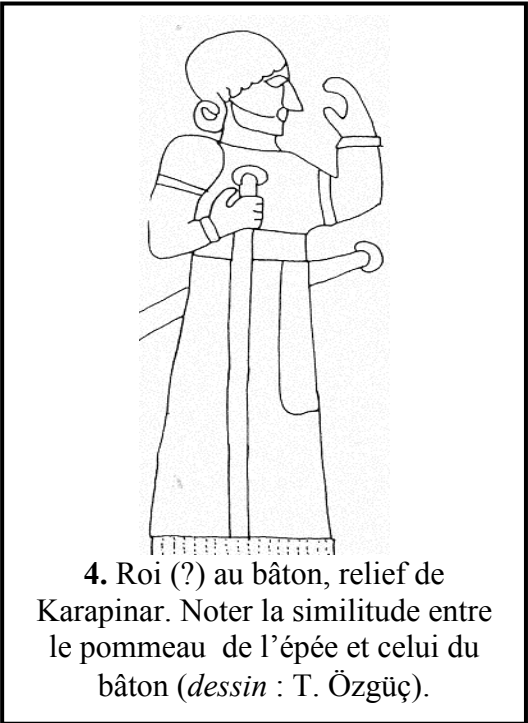
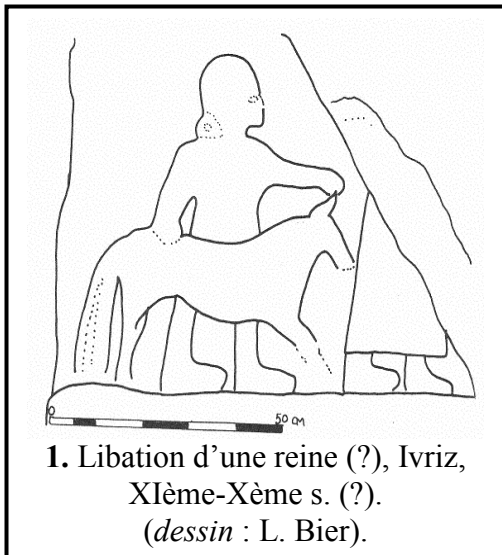
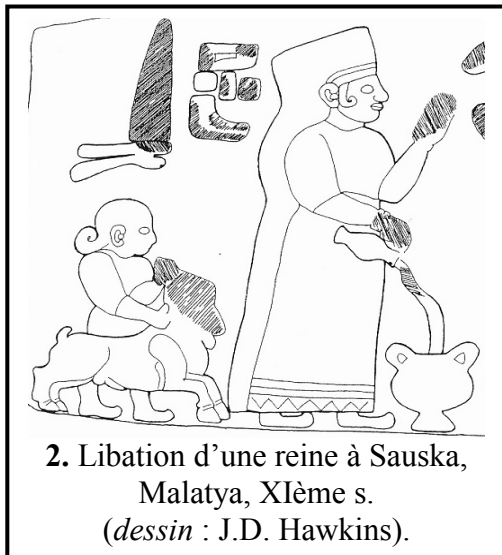


Planche 11 : la figure du roi (et de la reine) prêtre(-esse) en Cappadoce et dans les régions avoisinantes.



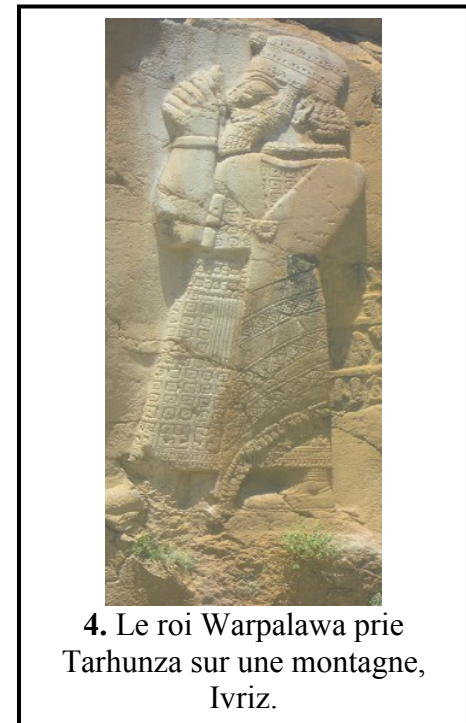
1. Libation d'une reine (?), Ivriz, XIème-Xème s. (?).
(dessin : L. Bier).



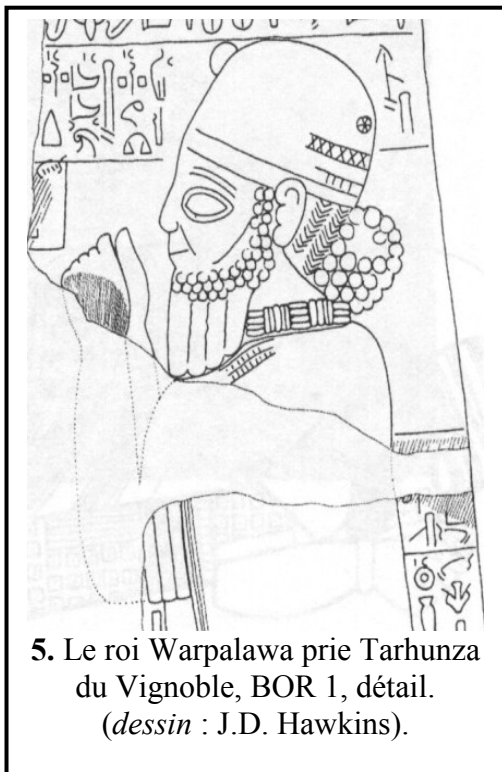
2. Libation d'une reine à Sauska, Malatya, XIème s.
(dessin : J.D. Hawkins).



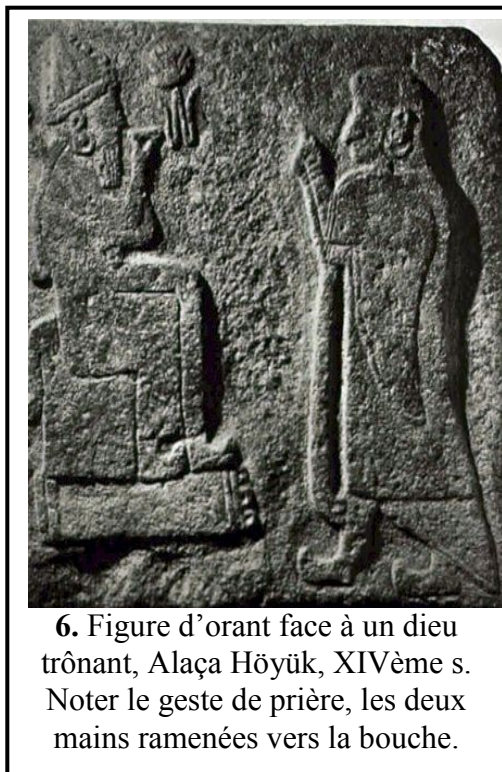
3. Libation d'une reine (?) à un dieu de l'orage, Karkemish, Xème-IXème s. (Orthmann SPHK Taf 20 Karkemish Aa/4)



4. Le roi Warpalawa prie Tarhunza sur une montagne, Ivriz.



5. Le roi Warpalawa prie Tarhunza du Vignoble, BOR 1, détail.
(dessin : J.D. Hawkins).



6. Figure d'orant face à un dieu trônant, Alaça Höyük, XIVème s. Noter le geste de prière, les deux mains ramenées vers la bouche.



7. Roi tabalien en orant, Kululu.



8. Statue de Palanga (Malatya).

Planche comparative 1 : quelques sphinx hittites et néo-hittites en Anatolie.



1. Sphinx de Bogazköy, Porte des Sphinx (XIVème-XIIIème s.).



2. Tête de Sphinx de Kululu (VIIIème siècle).



3. Fragment de sphinx de Kululu (VIIIème siècle).



63 4. Sphinx de Göllüdağ (VIIIè-VIIème siècle).

Planche comparative 2 : les figures féminines hittites et néo-hittites en Anatolie.



1. Hebat à Yazilikaya, suivie de son fils Sarruma et de ses deux filles.



2. Déesse ou reine divinisée, Tavsan Tepesi 1, XIIème-XIème siècle (?).



3. Hebat recevant une libation, suivi de son fils Sarruma, Malatya, XIIème siècle.

Planche 3 : figures funéraires masculines assises.



4. Le roi défunt Hartapu, VIIIème siècle..



5. Le défunt Kuttamuwa, Sam'al, VIIIème s.

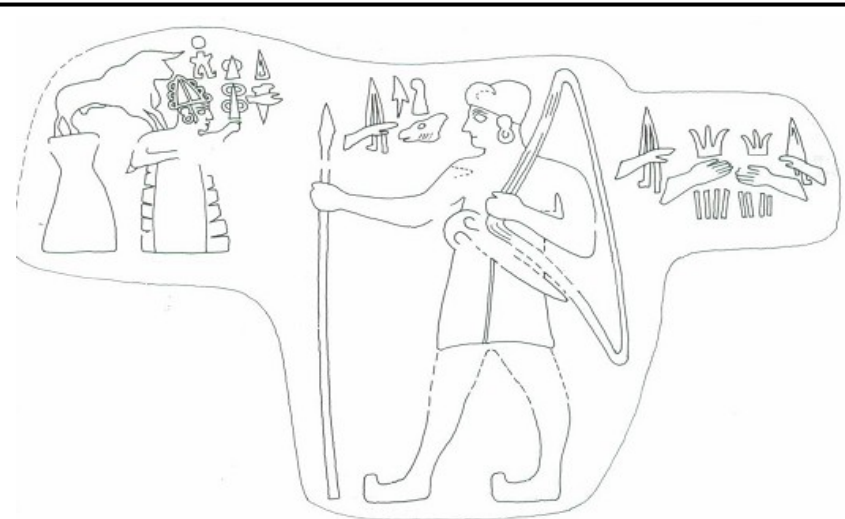


6. Stèle funéraire de Marash, IXème-VIIIème s.

Planche comparative 4 : les scènes de rencontre homme / dieu à Fraktin, Hanyeri et Ivriz



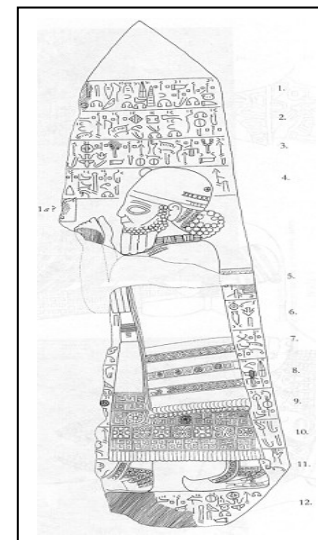
1. Le roi défunt donc divinisé Hattusili III offrant une libation à Teshub, XIIIème siècle.



2. Le prince (défunt donc divinisé ?) Kuwalanamuwa face à Sarruma qui s'appuie sur les épaules de deux (?) dieux-montagnes. Hanyeri-Gezbeli, fin du XIIIème siècle.

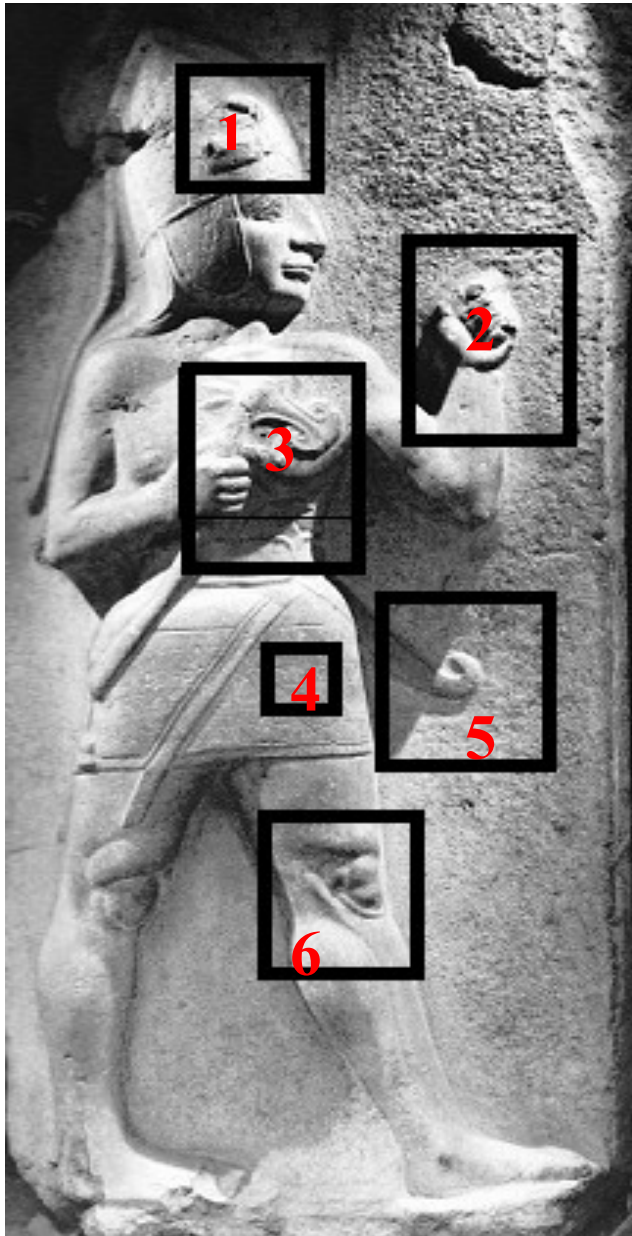


3. Le roi Warpalawa II prie son dieu de l'orage, Ivriz, VIIIème s.

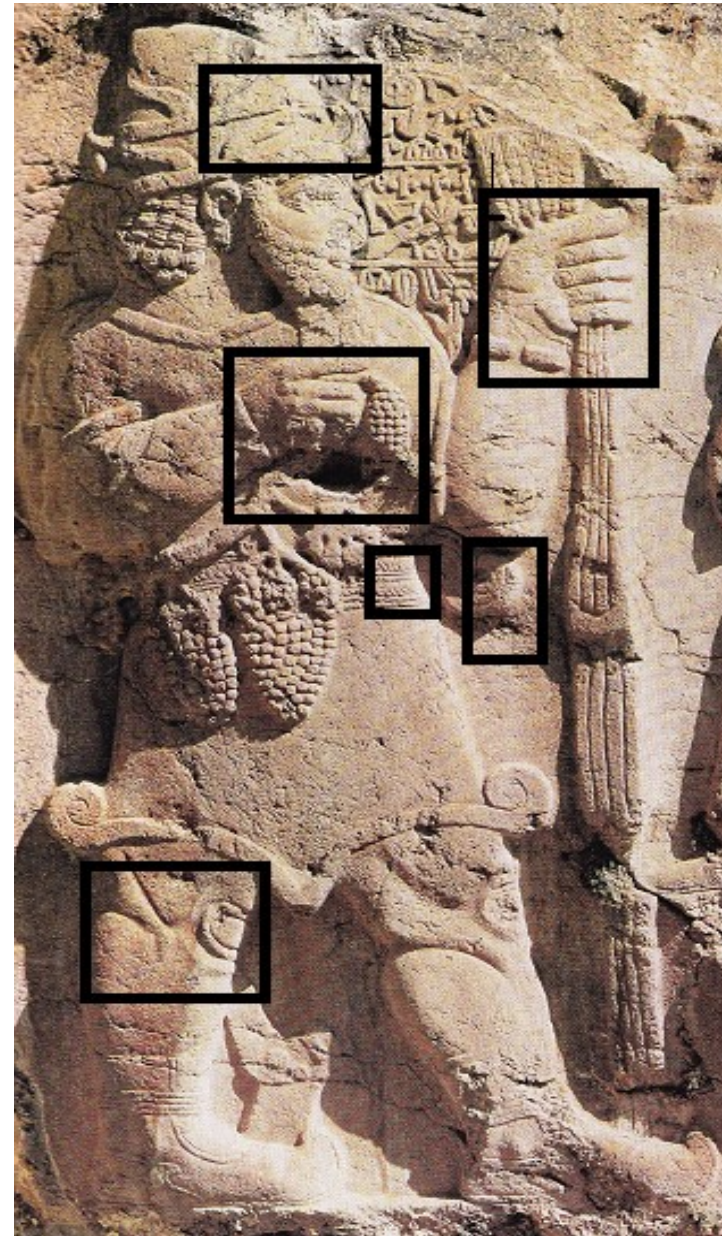


4. Reconstitution proposée BOR 1 + BOR 2, Warpalawa « devant » Tarhunza du Vignoble, VIIIème s.

Planche comparative 5 : Sarruma à Boğazköy / Tarhunza à Ivriz.



1. Sarruma, Porte du Roi de Boğazköy, XIII^{ème} s. (Ht. 2,25 m).



2. « Le grand Tarhunza de Warpalawa », Ivriz, VIII^{ème} s. (Ht. 4,20 m).

Planche comparative 7 : autels rupestres de fondation urbaine de MALKAYA et de SUVASA.



1. Malkaya, inscription sur quatre faces, âge du bronze.



2. Suvasa, inscription rupestre sur quatre faces, décrochée des pans rocheux à l'A.P., VIIIème s.



3. Suvasa, trous à libation (?) visibles sur la partie supérieure du rocher.



4. Double Inscription de fondation urbaine, GÜRÜN, royaume du Melid, XIIème-Xème s.

Planche comparative 8 : marqueurs de conquêtes et de batailles de BURUNKAYA et de TOPADA.



4. Inscription rupestre de Burunkaya (décrochée du haut de la falaise), fin du XIIIème-début du XIIème s.

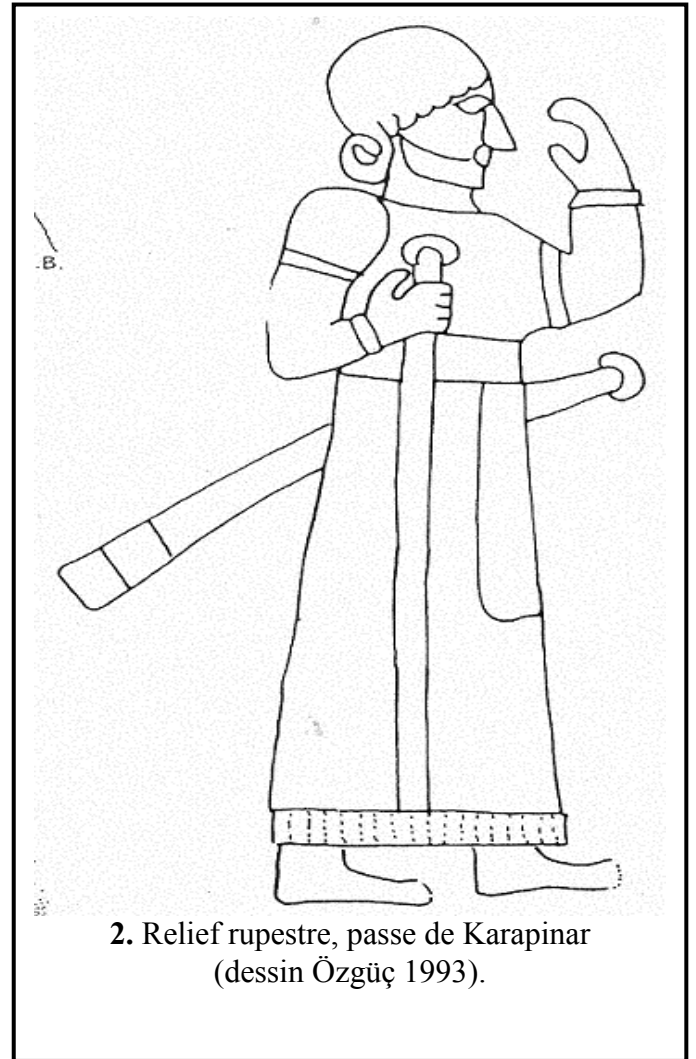


5. Inscription rupestre de Topada, VIIIème s.

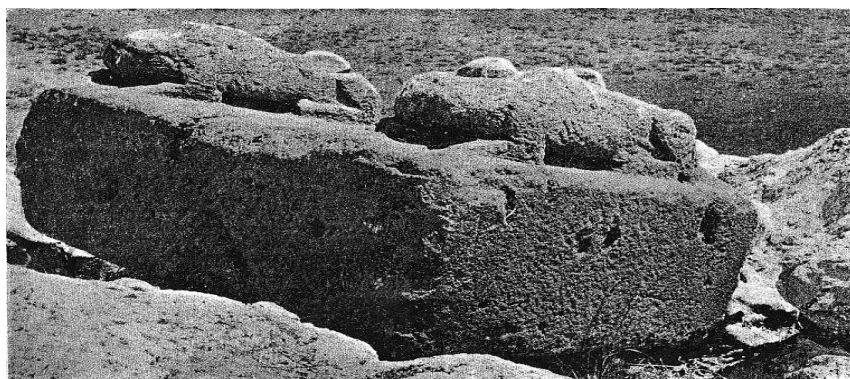
Planche comparative 9 : Hanyeri, Karapinar et Kurubel comme monuments de cols et de passes.



1. Relief rupestre, passe de Gezbel, XIIIème s.



2. Relief rupestre, passe de Karapinar (dessin Özgüç 1993).



3. Autel (?) frontalier de Kurubel, *in situ*, au milieu d'un affleurement rocheux, terminaison ouest de la passe de Kurubel, plateau du Soğanlı Dağ (photo. De Jerphanion 1908, 43 + Pl. 1).
Ci-dessous au musée de Kayseri, 2013.



Planche comparative 10 : rigoles et cupules (Fraktın, Sirkeli et Ivriz-Ambarderesi).



1. Plate-forme surplombant le relief rupestre de Muwatalli II à Sirkeli, avec cupule, rigole et faille visible au centre (structure type *na hekur*).



2. Vue du dessus de la plate-forme surplombant le relief rupestre de Fraktın, avec bassin, cupules et probables réceptacles à libations (structure type *na hekur*).



3. Une des cupules de la plate-forme de Fraktın



4. Plate-forme avec cupule au centre du *kale* surplombant le grand relief et les sources d'Ivriz.



5. Cupule de la plate-forme d'Ivriz.



6. Petite cupule avec rigole, Ivriz.

Planche comparative 12 : hydrologie et paysages (Taşçi, Hatup / Ivriz-Ambarderesi).



1. Cavités menant au *mundus* de Taşçi. Les reliefs rupestres sont situés en bas à droite du massif. Le Toma Su au premier plan.



2. Le relief rupestre de Kurunta, la source et les résurgences karstiques à Hatup.



3. Résurgence de la source d'Ivriz sous le grand relief. Le cours d'eau et le barrage sont à droite de l'image.



4. Le relief rupestre d'Ambarderesi pris depuis le fond des gorges du Aydıncent Cayı (méandre), avec la faille au milieu et la grotte aménagée par les Byzantins à droite.

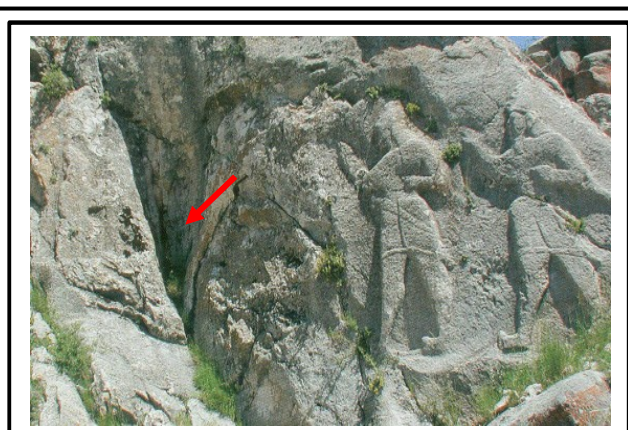


5. Ivriz, situation générale (relief à gauche, rivière et barrage à droite).



6. Gorges d'Ambarderesi. Le relief rupestre est à droite, hors cadre.

Planche comparative 13 :
trous, failles et dKAS.KAL.KUR (Yazilikaya, Gavür Kalesi, Taşçi, Ivriz et Humam Tepe + Sirkeli)



2. Faille verticale, entrée des *liminal spaces*, du monde sous-terrain, avec Lelwani ou déesse solaire de la Terre trônante à gauche. Gavür Kalesi.



3. Trou (*Mundus* ? Fosse sacrificielle ?) visible à l'intérieur de la grotte de Taşçi.



4. Résurgence karstique au pied du grand relief d'Ivriz.



5. Faille horizontale à Humam Tepe, au nord-est du tumulus (la cavité s'enfonce à plus d'une dizaine de mètres dans le sol)

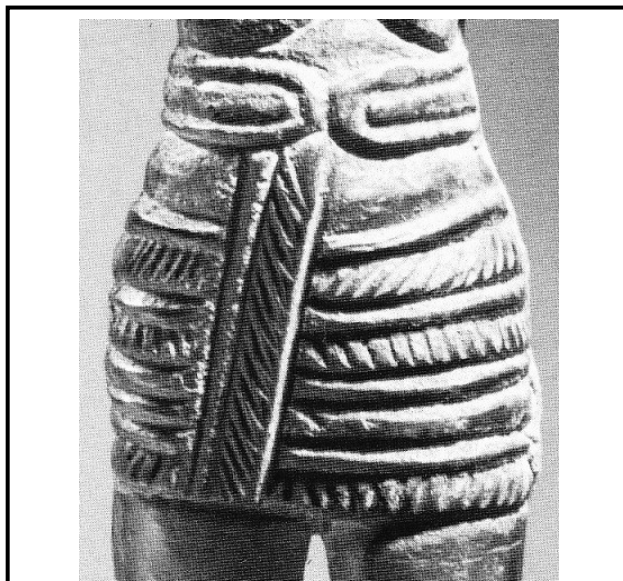


6. Carrière et resurgence au pied du tumulus d'Human Tepe.

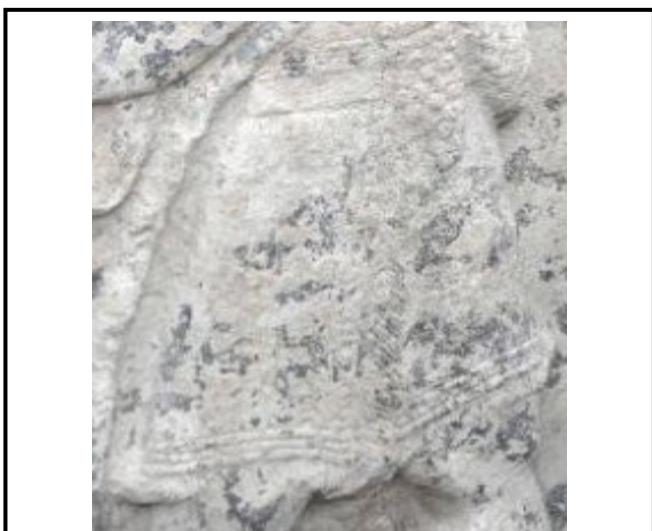
Planche comparative 14 :
un exemple de kilt court des dieux anatoliens du XIII^{ème} à la fin du VIII^{ème} siècle av. J.C.)
(Hattusha, Ivriz, Bor et Sam'al).



1. Kilt de Sarruma, Porte du Roi, Bogazköy, XIV^{ème}-XIII^{ème} s. av. J.C.



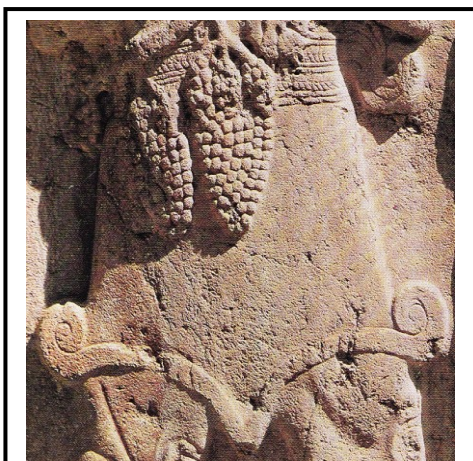
2. Statuette d'une divinité, Lattaquié, XIV^{ème}-XIII^{ème} s. av. J.C.



3. Kilt de Tarhunza, stèle BOR 2, VIII^{ème} s.



4. Kilt d'un dieu de l'orage, stèle de Gözlühöyük (Sam'al), VIII^{ème} s.



5. Kilt de Tarhunza, relief d'Ivriz, fin du VIII^{ème} s.



6. Kilt de Tarhunza, stèle NIGDE 2, mil. du VIII^{ème} s.



7. Kilt de Tarhunza, stèle AKSARAY, VIII^{ème} s.

**Planche comparative 15 : la hiérarchie des tailles dans l'iconographie cappadocienne
aux deuxième et premier millénaires av. J.C.**

a) La hiérarchie dieu / roi :



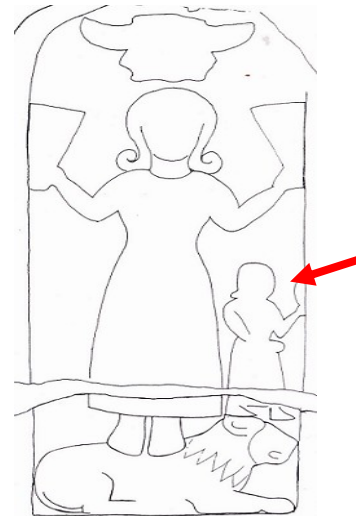
1. Tudhalia IV et Sarruma, Yazilikaya.



2. Warpalawa II et Tarhunza, Ivriz.



3. Le roi d'Ugarit et Ba'al.

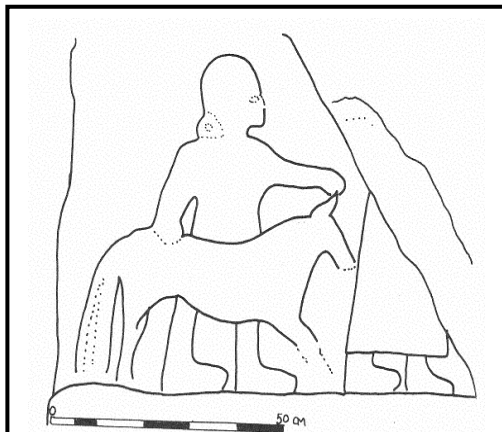


4. Le roi Taita (ou la reine Kupapiya) et Kubaba, stèle de MEHARDE-SHEIZAR.

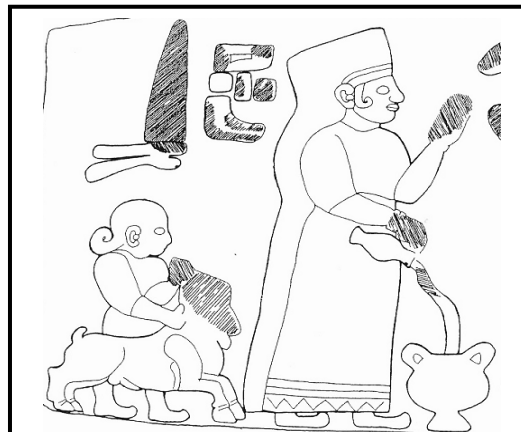


5. Un roi (?) et une reine divinisée (?), stèle de Tavsan Tepesi 1.

b) La hiérarchie roi / fonctionnaires du culte : un autre exemple de scène culturelle néo-hittite caractéristique du EIA.



6. Libation d'une reine (?), Ivriz, XIème-Xème s. (?).
(dessin : L. Bier).



7. Libation d'une reine à Sauska, Malatya, XIème s.
(dessin : J.D. Hawkins).



8. Libation d'une reine (?) à un dieu de l'orage, Karkemish, Xème-IXème s. (Orthmann *SPHK*, Taf. 20, Karkemish Aa/4)

Planche comparative 18 : le cheval en Cappadoce à l'âge du fer.

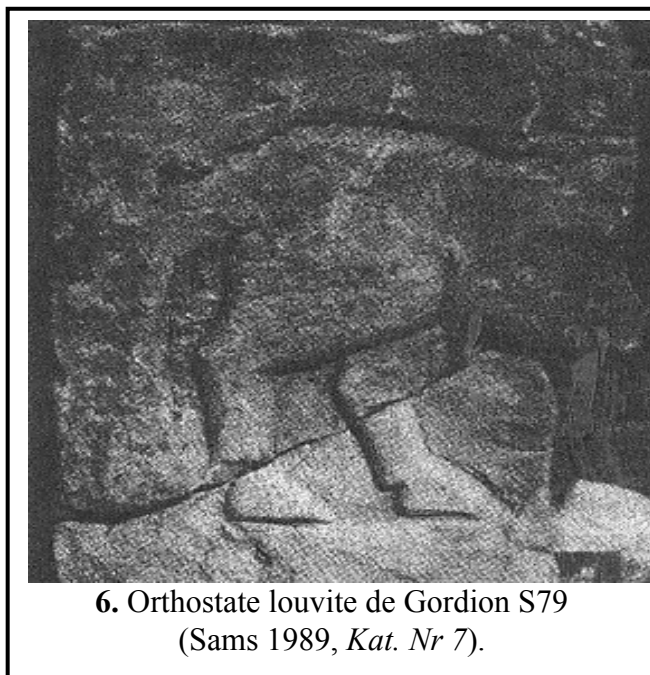
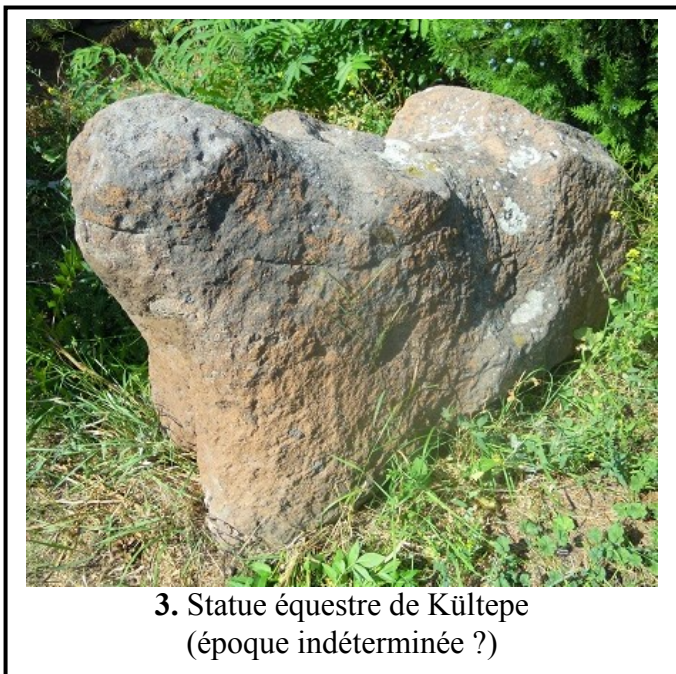
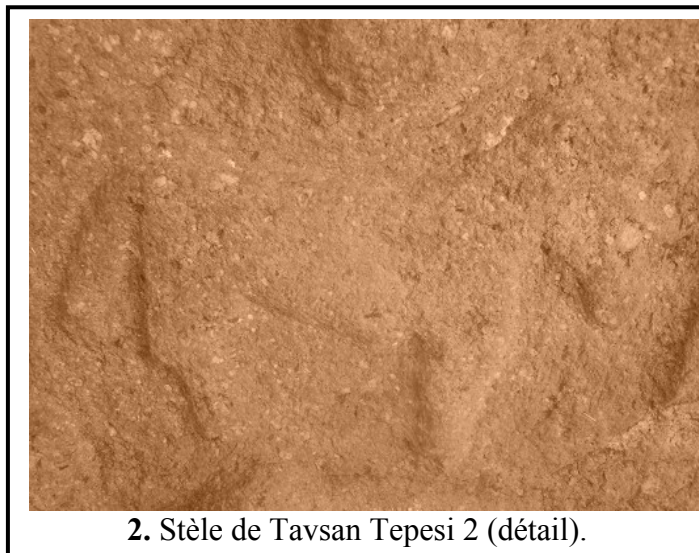
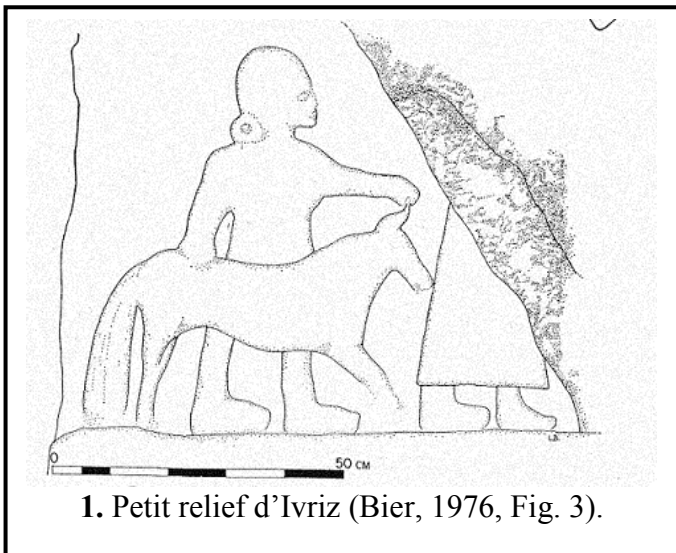


Planche comparative 19 : comparaisons figure de Warpalawa à Ivriz / statuettes des prêtres et de la prêtresse d'Ephèse.



1. Le roi Warpalawa II à Ivriz.



2. Statuette d'Ephèse 1.
Source : Akurgal 1969, 218, Pl. 66. Fin du VII^{ème} si. av. J.C.



3. Statuette d'Ephèse 2
(face). *Source* : Sartriaux
1928, pl. XXII



4. Statuette d'Ephèse 2
(dos). *Source*, Sartriaux
1928, pl. XXIII

Planche comparative 20 : quelques figures divines synchrétiques à l'époque romaine (région de Gaziantep, extérieure à notre cadre d'étude).



1. Stèle de Dülük Baba Tepesi n° 1.
Jupiter Dolichenus et Kubaba-Hepat-Héra (?).
Noter les grappes de raisin en haut
et l'épi (?) au centre.
Source : M. Blömer et E. Winter,
www.uni-muenster.de



2. Stèle de Dülük Baba Tepesi n° 1.
Jupiter Dolichenus.
Source : www.doliche.org, *resim* 17.



3. Stèle d'un « dieu de la fertilité inconnu »
(M. Blömer ; photo. Peter Jülich).
Dieu-montagne possible selon nous (?).

Ce travail se propose d'analyser les images et les langages des pouvoirs en Cappadoce à l'âge du fer. Il vise à démontrer que l'idéologie, les pratiques et les propagandes des pouvoirs peuvent s'analyser et se comprendre entre de fortes permanences par rapport au passé hittite impérial d'une part, et d'autre part d'importantes mutations. L'étude procède selon six parties. La première étudie les sources externes (bibliques, urartéennes et assyriennes) et fait le point sur la géographie historique et la géopolitique. La deuxième présente les sources épigraphiques et iconographiques internes, proposant quelques nouvelles datations. La troisième section dresse un panorama qui se veut exhaustif de la société, de l'urbanisation, de la religion et des différents dirigeants de notre espace. La quatrième montre que les images (iconographie politique et religieuse, figures de styles) et les langages (topiques, anthroponymie « royale », formules annalistiques) des pouvoirs reposent sur un triptyque constitué de la montagne et du rocher d'abord, de la vigne et des céréales ensuite, et enfin de la justice et du « bon gouvernement ». Enfin et après une cinquième partie étudiant sur un temps long l'iconographie, les sanctuaires rupestres et l'archéologie des paysages en Cappadoce, la sixième et dernière section replace l'espace d'étude dans différentes *koiné*, en tant qu'espace-carrefour entre Orient et Occident qui produit, intègre ou diffuse divers éléments (produits commerciaux, symboles, titres et anthroponymes politiques, figures religieuses) entre l'Est (Assyrie, mondes néo-hittite, araméen, urartéen et phénicien) et l'Ouest (Phrygie, Lycie mondes grec et lydien surtout).

Vine, mountain and justice : the images, representations and idiom of the rulers in iron age Cappadocia (early 12th century-late 7th century BC). Between permanence and change. Between east and west.

The aim of this study is to analyse the images, the representations and idiom of those in power in Cappadocia at the time of the iron age. We hope to demonstrate that the ideology, practices and propaganda of these rulers can be examined and fully understood in a context characterized by both strong permanences from the hittite imperial past and important changes. The study is divided into six parts. The first one deals with the external sources (biblical, Urartian and Assyrian) and reviews the situation in terms of historical geography and geopolitics. The second presents the internal epigraphic and iconographic sources while proposing several new datations. The third section is devoted to a panorama, which we hope to be complete, of the society, the urbanization, the religion and the various rulers of our area. The fourth shows that the images (political and religious iconography) and the phraseology (topical, « royal » anthroponymy, annalistic formulas) used by those in power revolve around three elements : mountain and rock, vine and cereals, fair justice and « good government ». After a fifth part that centers on an examination over a long period of the iconography, the open air rock sanctuaries and the archeology of the cappadocian landscapes, the last section contextualizes our research in different *koiné*, seen as a meeting point between east and west, producing and absorbing various elements (commercial products, symbols, political titles and anthroponyms) and spreading them over the East (Assyria and the neo-hittite, Aramaic, Urartian and Phoenician worlds) and the West (Phrygia, Lycia and the Greek and Lydian worlds).

Mots-clés : administration royale / agriculture / anthroponymie antique / archéologie des paysages / Assyrie / Cappadoce / céréales / cité-Etat / dieu de l'orage / empire hittite / Grèce archaïque / hiéroglyphes louvites / images du pouvoir / inscriptions rupestres / justice / *koiné*(s) / langages du pouvoir / louvite(s) / Lycie / Lydie / montagnes divines / Orient et Occident / Phrygie / « prix idéaux » / propagande royale / Proche Orient ancien / reliefs rupestres / religion louvite / royauté / sanctuaires (rupestres...) / stèle(s) / Tabal / Tarhunza / *tarwani* / titulatures royales / topiques / toponymes antiques / Tuwana / *tyrannos* / Urartu / vigne.

Keywords : Agriculture / ancient anthroponymy / ancient toponyms / archaic Greece / Assyria / Cappadocia / cereals / city state / divine mountains / Hittite empire / « ideal prices » / idiom and images of power / justice / kingship / *koiné*(s) / landscape archeology / Luwians / Luwian hieroglyphs / Luwian religion / Lycia / Lydia / Orient and Occident / Phrygia / rock inscriptions / rock reliefs / rock sanctuaries / royal administration / royal propaganda / royal titulatures / stelae / storm god / Tabal / Tarhunza / *tarwani* / Tuwana / *tyrannos* / Urartu / vine.
