

³⁵ Questo centro corrisponde molto verosimilmente alla classica Tyana ; v. FREU, J., *Luviya*, LAMA VI, Nice, 1980, p.262 ; FORLANINI, M., *Vicino Oriente* 7, 1988, p.134.

³⁶ *Vicino Oriente* 7, 1988, p.161 ; v. anche CARRUBA, O., *Fs. Borchardt cit.*, p.33

³⁷ KBo XXI 6 III C6', v. GURNEY, O., *Anatolian Studies* 47, 1997, pp.130-131.

³⁸ I 58, v. OTTEN, H., *StBoT Beiheft* 1, Wiesbaden, 1988, pp.12-13.

³⁹ V. FORLANINI, M., *SMEA* 40, 1998, pp.237-238.

⁴⁰ *JNES* 33, 1974, pp.398-399.

« POUR LE BIEN DE MON PEUPLE » : CONTINUITÉ ET INNOVATION DANS L'IDÉOLOGIE DU POUVOIR AU PROCHE- ORIENT À L'ÂGE DU FER

1. Une introduction : le roi, le pays et le peuple dans le monde syro-mésopotamien

Au regard et dans l'interprétation des historiens occidentaux anciens, et de la plupart des modernes, l'organisation politique des états du Proche-Orient ancien a paru être marquée, pendant toute la (longue) durée de son existence autonome, de la fin du IVe millénaire jusqu'à l'époque hellénistique, par le caractère absolu, totalitaire et oppressif de l'autorité royale ou impériale qui les a administrés. Certes, la critique historique contemporaine a pu relever les changements que le système politique proche-oriental a connus, mettant en évidence une sorte d'évolution interne - sans doute un progrès ? - qui a transformé un ensemble de cités-états en un empire, puis en états territoriaux, pour finir avec un conglomérat d'états « nationaux » à base supposée ethnique et à nouveau dans une succession d'empires, le néo-assyrien, puis le néo-babylonien et enfin le perse¹. Toutefois, il reste clair que, au cours de cette évolution des structures politiques, les anciennes sociétés syro-mésopotamiennes, levantines ou anatoliennes n'ont jamais eu des gouvernements aptes à garantir, ou même à rechercher, le bien-être et le bonheur de la majorité de la population, étant dominées par des élites intéressées uniquement à la conservation et à l'élargissement de leurs priviléges et prérogatives. En fait, il y a une sorte d'accord parmi les spécialistes sur ce jugement grave et sur cette condamnation générale des civilisations anciennes de l'Orient,

étrangères à toute dialectique philosophique et politique fondée sur le dialogue, sur la recherche rationnelle d'un certain consensus social, en somme privées de toute forme, même élémentaire, de démocratie.

Contre cette vision les objections d'autres historiens et assyriologues ont eu peu de poids : ils ont essayé de prouver l'existence d'une « démocratie primitive » dans les communautés villageoises et rurales mésopotamiennes², se manifestant ensuite, à des époques différentes et dans le contexte des sociétés urbaines organisées en états et gérées par un palais, dans l'autorité des assemblées de nobles et des Anciens, voire du clergé, entourant le roi. Apparemment, à certaines époques, ces institutions auraient été capables de limiter, influencer et parfois diriger le pouvoir royal, par exemple à Assur au début du deuxième millénaire³. Mais naturellement, dans la plupart de cas, on considère qu'il s'agit alors plutôt d'une représentation des élites sociales et économiques de l'état, dont le roi lui-même est issu, qui parfois développe des stratégies en partie divergentes des intérêts royaux ou étatiques. En fait, dans la conception juridique des institutions proche-orientales, aucune forme d'opposition réelle à l'autorité du roi ne peut exister dans le cadre de l'état, ni, à plus forte raison, une quelconque forme de représentation de la société dans son ensemble, et tout particulièrement des classes « moyennes » et « basses », fournissant les services et la force de travail. L'histoire du Proche-Orient ancien montre que cette situation ne signifie pas, pour autant, une meilleure stabilité du pouvoir et de la monarchie. Au contraire, manquant sans doute d'assises sociales solides, les rois du Proche-Orient ancien ont été continuellement défiés, attaqués et exécutés tant par des ennemis « étrangers », des envahisseurs, que par des coups d'états, montés dans le cercle de la cour et de la famille royale. Si des révoltes locales contre l'invasion et l'occupation impériale sont souvent attestées dans la documentation écrite, il n'y a pas de « révoltes » et on ne connaît pas non plus de mouvements « populaires » : l'opinion et la masse même du

peuple ne sont presque jamais représentées dans la production littéraire ou iconographique proche-orientale.

Cet état des choses peut être largement démontré par une analyse, même de surface, de la littérature historiographique ancienne. Emanant des élites au pouvoir gérant le système économique ainsi que - en particulier en ce qui concerne les inscriptions royales - des chancelleries des palais, ces textes ne peuvent que reproduire l'idéologie et les conceptions politiques propres à ceux qui les ont produits⁴. Dans ce sens, on peut y entendre la « voix de l'opposition » seulement à travers une critique très poussée et attentive⁵. L'idéologie royale par contre s'y manifeste avec une clarté assourdissante, nous permettant de comprendre comment, et dans quelle mesure, l'autorité royale pouvait se passer, pour gouverner, du consensus social, du soutien de la majorité, sinon de l'ensemble de la population du pays. En effet, le pouvoir royal, dès les débuts de son apparition, conçoit la justification de sa légitimité - déterminée certes par l'appartenance de chaque roi à une dynastie également légitime - surtout comme fondée sur le choix du roi par des dieux⁶. C'est seulement devant le panthéon divin que le souverain va répondre de ses actes et de ses choix politiques, dans la mesure où l'institution même de la royauté a été créée et donnée aux hommes par les dieux, afin de gérer leurs relations réciproques, et plus spécifiquement afin d'organiser leur entretien, en prélevant les biens nécessaires sur la production de l'état. La mission de la royauté consiste donc dans le maintien et surtout dans l'élargissement, à travers la guerre, de la base productive de l'état, et, d'autre part, dans la construction du domaine divin sur terre, bâissant les temples et garantissant le déroulement régulier du culte sacrificiel⁷. Satisfaits et repus, les dieux en retour vont reverser sur le peuple abondance, fertilité et sécurité, envoyant les pluies quand il le faut, garantissant la croissance démographique, protégeant le pays des attaques et des épidémies.

De ce point de vue, le pouvoir de chaque roi proche-oriental a tendance à être « universel », dans le sens qu'il regroupe et structure n'importe quel type de communauté humaine, sans discrimination et sans vraie distinction de race, langue, nationalité ou culture, afin qu'elle puisse contribuer convenablement au service des dieux. Les rois assyriens de l'Age du Fer l'affirment : les peuples soumis pendant la conquête vont désormais avoir le privilège d'être traités, par la magnanimité royale, « comme des Assyriens », portant le « joug d'Assur », c'est-à-dire payant les impôts et servant dans l'armée, mais d'autre part jouissant de la protection divine et impériale⁸. Si, selon les idéologues de la cour assyrienne, l'ambition la plus haute pour les peuples du Proche-Orient ancien est donc celle de devenir « comme des Assyriens », nous n'avons pas l'opinion du peuple assyrien à ce propos. Ce qui semble clair, par contre, c'est que le roi assyrien, comme d'ailleurs la plupart des souverains mésopotamiens, n'a pas d'obligations directes par rapport à ses sujets, ni de services à leur rendre : ce n'est qu'exceptionnellement que les inscriptions royales indiquent que le peuple d'Assur profite directement de la politique expansionniste de l'état. En effet, la richesse acquise par les conquêtes n'est pas là pour être redistribuée au « peuple » : elle est destinée au service du dieu Assur et des autres divinités, directement ou indirectement. Les effets et les avantages du « bon gouvernement » royal sont à rechercher ailleurs, dans la continuité, le développement et le bien-être de la société elle-même, preuve de la faveur divine, en fait preuve objective que le système dont le roi est responsable fonctionne et fonctionne bien. Ainsi ce sont les dieux qui déterminent le destin, la qualité de vie et éventuellement la mort de la société et de tous les hommes, mais leur attitude, leur jugement dépendent du roi, de ses caractéristiques morales comme de ses capacités de gestion. Ce que le roi doit faire, pour le bien de son peuple et de son propre règne, est d'être un roi accepté et « aimé » par les dieux. Les textes historiographiques nous montrent ce type d'explication idéologique du système politique ancien, ainsi que les rites, qui mettent souvent en scène le rôle religieux et magique de la royauté : au delà du geste sacrificiel,

le célèbre « mariage sacré » mésopotamien est un exemple de cette fonction, qui a comme effet la fertilité et la fécondité du pays⁹.

2. Le roi et son peuple en Assyrie à l'Age du Fer

S'ils réalisent la mission qui leur est confiée par les dieux, les rois anciens n'ont donc pas à se préoccuper de l'opinion et de la satisfaction du peuple, ou très peu. Pourtant, les textes produits par les différentes chancelleries royales laissent parfois émerger, dans certains aspects de la titulature ou dans des brefs fragments narratifs, une autre position idéologique. Ainsi montrent-ils non seulement que la réalité du gouvernement en Mésopotamie était sans doute plus complexe et articulée qu'en apparence, mais aussi qu'avait eu lieu une évolution dans la manière de définir les relations entre monarchie et société au cours des siècles. Cette tendance s'affirme et se manifeste dans la production littéraire et textuelle des chancelleries royales dès le début de l'Age du Fer, bien sûr tout en conservant la même toile de fond idéologique des traditions précédentes. Par exemple, le titre de « berger » (du peuple), SIPA en sumérien, *rē'ū* en akkadien, que les rois mésopotamiens affectionnent dans leur titulature depuis la fin du troisième millénaire, fait sans doute allusion à la fonction de guide et de protection du pouvoir royal, soulignant l'habileté du souverain dans la gestion du « troupeau » que les dieux lui ont confié¹⁰. Dans les inscriptions royales assyriennes, d'une façon assez claire à partir de l'époque de Tiglat-phalasar I (1114-1076), le récit historiographique s'efforce de mettre en évidence la « protection » offerte par le roi à son peuple, à l'époque où la monarchie assyrienne cherche à sortir d'une grave crise. Ainsi, sans avoir jamais auparavant admis l'éventualité même d'une attaque ennemie, le roi affirme avoir interdit à l'ennemi d'entrer dans son pays¹¹. Dans le lexique idéologique assyrien, le terme « pays »/ « mon pays », *mātā*, englobe non seulement un concept géographique, mais aussi le peuple qui l'habite. D'autre part, les chancelleries royales

peuvent aussi introduire directement l'idée du bonheur de la population, quand par exemple le roi déclare qu'en conséquence de ses conquêtes en Syrie et en Anatolie méridionale, il a pu implanter dans son pays de nouvelles essences et arbres fruitiers, et, ajoutant de nouveaux territoires à l'Assyrie, il a « fait se réjouir » son peuple, qui réside désormais dans un pays « sûr »¹².

A cette époque se développe dans les textes un autre aspect particulier des relations roi/peuple, que nous pourrions considérer presque comme des relations publiques, ou encore comme une attestation ancienne du concept de *circenses* : les rois se doivent de rapporter dans leur patrie, depuis les pays traversés et pillés pendant les campagnes militaires, des plantes, des fruits ainsi que des animaux inconnus en Assyrie, afin d'instruire, voire distraire leurs concitoyens¹³. On pourrait même avancer l'hypothèse que les scènes de la chasse royale aux lions, représentées dans les reliefs du palais de Ninive à l'époque d'Assurbanipal, qui avaient un fort contenu rituel et symbolique, et qui étaient sans doute au moins partiellement publiques, trouvaient leurs origines dans cette attitude de la royauté à montrer au peuple assyrien un spectacle extraordinaire et significatif¹⁴. Au delà de ces zoos et jardins exotiques, le roi Aššur-bēl-kāla fait même créer et placer, dans tous les recoins de son royaume, des statues représentant une femme - ou une déesse - nue afin de stimuler les sensibilités de ses sujets¹⁵. Mais assez rapidement le « soin » du peuple est manifesté, dans les inscriptions royales assyriennes, par des faits et événements militaires et civiles dont le roi est directement responsable. Ces remarques interviennent toujours d'une façon plutôt latérale et secondaire dans un récit centré sur l'exaltation de la gloire et de la valeur personnelles du roi, et de ses relations avec les ennemis ou les dieux. Il s'agit, dès l'époque d' Aššur-dān II (934-912), de la défense d'Assyriens attaqués et vendus en esclavage, ou encore du sauvetage de colons assyriens qui, émigrés dans d'autres pays, ont été expulsés, et que le roi réintègre en Assyrie, en sécurité¹⁶. Le roi développe alors dans le pays une nouvelle agriculture :

élargissant les zones cultivées, il augmente la production céréalière, qui peut être stockée dans des « palais » construits à cette occasion dans les régions conquises¹⁷. Cette même formulation de la politique royale - le « zoo », le sauvetage des émigrants, l'élargissement des terroirs agricoles, la construction de nouveaux palais et dépôts - sera utilisée par la suite, d'une façon plus ou moins constante, dans les inscriptions des rois jusqu'à la fin de l'empire.

Comme il était prévisible dans le cadre idéologique strict des inscriptions royales, on peut retrouver des allusions aux relations du roi avec son peuple et son pays, surtout dans la description de ses activités de bâtisseur¹⁸. En effet, l'idéologie royale présente toujours l'œuvre de construction du roi, qu'il s'agisse de son palais, d'un temple, d'une fortification, d'un canal d'irrigation ou d'abduction des eaux, comme une activité dont l'effet rejaillit sur le pays. Toutefois, les textes soulignent que l'importance de ces réalisations royales n'est pas tellement due au fait qu'elles ont été conçues comme un service pour la communauté et qu'elles améliorent objectivement le paysage urbain et rural ainsi que la production et l'économie du pays, mais, plutôt, parce qu'elles donnent la mesure de la grandeur du roi et de sa dévotion aux dieux. Chaque dédicace d'un ouvrage réalisé, chaque offrande présentée par le roi aux dieux, comporte en effet un retour, et, si les rois demandent d'abord la stabilité de leur règne, de leur vie et de leur dynastie, ainsi que la victoire en guerre, les inscriptions enregistrent aussi, assez régulièrement, la requête d'abondance et de sécurité pour leur pays (*nuhšu, tuhdu, hegallu ana KUR-šu*) et de bien-être pour leur ville (*ana šulum āli*)¹⁹.

Seulement dans quelque cas, d'ailleurs rare,- comme par exemple dans la célèbre description du « banquet » d'inauguration du palais Assurnasirpal II dans la nouvelle capitale Kalakh, ou encore dans le récit des fêtes pour la fondation de Dur-Sharrukin à l'époque de Sargon II (721-705), les rois sont aussi montrés en train de rechercher un contact direct avec leur peuple. Ils invitent à participer aux

réjouissances²⁰ la population locale, à laquelle ils mélangent, sans discrimination, la foule des déportés et des prisonniers de guerre qui ont participé à la construction, afin que tout le monde soit (au moins momentanément) heureux. Dans le décor constitué par un palais neuf, auquel est associé aussi un verger extraordinaire, le roi se manifeste alors comme un distributeur magnifique de nourriture et d'autres dons (huiles et habits), destinés à satisfaire tous les besoins humains: l'énumération et les quantités des biens distribués donnent la mesure des capacités d'accumulation et de conservation du roi assyrien²¹. Dans cette même perspective de la relation « personnelle » du roi avec son peuple et son pays, la titulature des rois du neuvième siècle avait déjà introduit une séquence qui, tout en étant très ancienne et inspirée plus directement par la tradition impériale hittite, était relativement nouvelle dans la tradition néo-assyrienne, soulignant le caractère bénéfique et providentiel de la royauté. Le roi y est présenté comme un (dieu) Soleil, le soleil de tout le peuple, ayant une action directe protectrice et bienfaisante sur l'humanité, ainsi que sur la nature, pareille à celle d'un dieu solaire²². Toutefois, le thème du « paternalisme » royal n'est pas vraiment productif, et, sauf dans des contextes ouvertement marqués par la flagornerie des dépendants de la cour²³, il disparaîtra des inscriptions royales. On ne le retrouve que dans le texte d'un traité d'Adad-nirari III (810-783), où sa charge de pasteur est définie comme « un médicament qui soigne les Assyriens »²⁴.

C'est seulement dans les inscriptions de Sargon II qu'on trouve le récit d'un comportement économique et politique spécifique du souverain destiné explicitement à favoriser la partie de la population qui ne possède pas de capitaux thésaurisés. En effet, les textes de ce roi qui, ayant pris le pouvoir par un coup d'état, avait sans doute besoin de se garantir une nouvelle base politique à la cour et dans l'administration de l'état, décrivent comme, par effet des biens parvenus en Assyrie à la suite des conquêtes, ainsi que par une politique agricole intelligente, les prix de différents biens de consommation s'effondrent par abondance de l'offre, créant une

sorte de déflation²⁵. Tout le monde en Assyrie peut maintenant s'acheter des céréales et des esclaves, mais l'argent a la même valeur que l'étain²⁶, et les prix sont stabilisés : les mendiants aussi peuvent désormais choisir la qualité de leur vin. C'est donc un désastre économique pour les anciennes élites détentrices de capitaux « prémonétaires ». La critique historique a bien mis en évidence la valeur topique de ces affirmations concernant la balance des prix du marché²⁷, mais il est clair que l'idéologie royale à cette époque subit une modification importante dans la représentation de l'attention portée par le roi à la société et à l'état qu'il gouverne. Les inscriptions montrent que Sargon II s'occupe non seulement du « peuple », de son peuple - avec le rappel traditionnel de ses innovations dans les techniques de l'agriculture - mais aussi, en particulier, qu'il est attentif aux pauvres, aux peuples étrangers absorbés dans son empire, victimes de l'oppression, de la privation des libertés, ou des attaques des nomades et des rebelles. Une telle insistance sur sa fonction de pacificateur et de justicier universel est bien compréhensible dans le discours d'un roi dont la légitimité dynastique était contestable et sans doute contestée dans son propre royaume.

Les successeurs de Sargon II, ayant abandonné ses revendications populistes, gardent par ailleurs l'image du roi « pasteur », du roi bienfaiteur de son peuple, mais ils préfèrent largement définir leur autorité par rapport à leurs relations avec les dieux. Ce sont les activités de construction, en particulier des canaux d'irrigation, permettant de nouveaux types de culture, qui sont mises en exergue pour continuer à justifier leur intérêt direct pour la vie et le bien-être du peuple. Et, si les fonctionnaires administrant l'empire informent systématiquement de l'état excellent de « ses forteresses et de son pays », *DI-mu a-na URU.bi-ra-ti a-an KUR ša LUGAL*²⁸, les correspondants écrivant de Babylone, sur le point d'être occupée, font aussi mention de l'opinion publique de la capitale du Sud, *LU2.TIN.TIR.KI.MEŠ ha-mu-u2* « les Babyloniens sont heureux »²⁹ ...

3. Vers une nouvelle conception de l'état et de son gouvernement : les « royautes » locales syro-araméennes du Fer I-II.

C'est tout particulièrement par l'étude des inscriptions « royales » des souverains qui ont gouverné les différentes sociétés locales d'Anatolie méridionale et de Syrie occidentale dès la fin du deuxième millénaire, qu'on a vu émerger et prendre forme, au début de l'Age du Fer, l'image d'un type nouveau d'homme de pouvoir. Ce chef politique - *tarwanis, srn, mlk.* - gouverne et domine les nouveaux états formés dans tout le Proche-Orient ancien après la désagrégation des empires hittite et médio-assyrien et sous l'impact des peuples venus des côtes méditerranéennes³⁰. Dans le cadre de ces mêmes recherches, on a pu - encore une fois dans la longue histoire des relations entre le monde « classique » occidental et le Proche-Orient ancien - se rendre compte d'une évolution comparable des sociétés civiles établies sur les rives opposées de la mer devant le problème de la gestion de l'état. A cette époque, l'organisation mise en place tend à être 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, correspondant sans doute à une modification des exigences et des attentes des différentes communautés politiques³¹.

Les princes, gouverneurs, ministres, plus tard les rois qui gèrent les états en Anatolie méridionale et dans le Levant - mais encore au VIII^e siècle aussi dans le Moyen Euphrate³² - dérivent certes encore l'ensemble de leurs fonctions et de leurs systèmes d'administration des régimes qui les ont précédés, mais dans leurs textes³³ ils revendiquent aussi, en même temps, une différence profonde et essentielle par rapport aux modèles du passé. Il ne s'agit pas de la simple réactivation du *topos* littéraire de la « priorité héroïque », largement connu par ses attestations dans les inscriptions royales assyriennes, et qui est fondé sur l'idée que l'histoire est un progrès, et que chaque roi est meilleur, à tous les points de vue, que ses prédécesseurs, par

ailleurs admirables en soi³⁴. Ces souverains commencent à prétendre que leur première responsabilité et leur préoccupation la plus pressante sont justement le bien, le bien-être, la sécurité et la prospérité de leur peuple, buts principaux de leurs activités. Le « bien » du peuple est maintenant assuré directement par l'administration juste et le gouvernement éclairé du prince, et il n'est plus uniquement pourvu par la volonté divine, en rétribution de l'attitude et du comportement adéquat du roi légitime. La satisfaction des besoins du peuple, l'établissement de l'équilibre et de la paix sociale, sont donc des conséquences directes d'un « bon » gouvernement, qui ne se fonde pas uniquement sur l'enrichissement dû aux butins, aux impôts, à la guerre, mais surtout sur une politique économique et sociale « juste », avisée et prévoyante.

En réalité, les inscriptions « royales » rédigées en hiéroglyphes, en cunéiforme, ainsi qu'en caractères alphabétiques, insistent sur le même type d'activités des souverains, avec par exemple la citation constante de la construction de citernes qui, dans des pays où l'agriculture sèche est possible, remplacent les canaux d'irrigation mésopotamiens, ou encore de temples, fortifications et palais, qui vont parachever la sécurité du pays et provoquer la faveur divine³⁵. De ce point de vue, on note peu d'innovations dans le discours officiel des autorités, qui préfèrent rester dans le style traditionnel et canonique de l'historiographie mésopotamienne et hittite. Par exemple, le paradigme exprimant le succès d'une politique contre la pauvreté reste encore l'interprétation optimiste de l'image du chaos économique provoqué par l'écroulement des prix et la déflation³⁶. Ce qui change, par contre, c'est l'emphase avec laquelle les textes décrivent désormais la relation, directe et personnelle, entre chacun de ces souverains et leur peuple : dans l'esprit d'un idéal de justice nouveau, solidaire, personnel et familial - dans le cadre des rapports institutionnels liant le gouvernant et les gouvernés dans la structure de l'état, du royaume - les nouveaux chefs se proposent comme des « pères, mères ou frères » de leurs communautés respectives, pleins de sollicitude et cherchant

continuellement leur prospérité matérielle et spirituelle³⁷. Les mesures prises à ces fins ne sont pas uniquement d'ordre militaire et expansionniste, organisant par exemple de nouvelles conquêtes territoriales. Elles sont plutôt orientées vers la recherche de la paix, d'un équilibre social et politique dans le cadre des communautés urbaines et des systèmes régionaux, considérés comme les conditions préalables indispensables à un réel développement économique, tant pour les investissements liés à la production que pour les échanges commerciaux.

La conservation de la paix sociale et de la stabilité des institutions à tout prix, même à celui d'une renonciation vertueuse à sa propre royauté, comme l'indique l'inscription de Yariris de Karkémish, qui protège la succession légitime de l'héritier au trône mineur³⁸, semble être ainsi la caractéristique principale du comportement politique des chefs des états du Fer II et III en Syrie et en Anatolie méridionale. Dans son inscription, Kulamuwa, roi de Sam'al, après une analyse objective de la situation de la population de son pays, revendique explicitement son rôle de médiateur entre les différentes catégories sociales et économiques présentes dans sa communauté, tout en soulignant son engagement personnel dans l'amélioration des conditions de vie des plus défavorisés, « ceux qui vivaient comme des chiens »³⁹. Également, dans l'inscription rédigée par son fils Bar-Rakib, le récit des difficultés rencontrées par son père le roi Panamuwa lors de son accession au trône - qui auraient pu mettre en doute sa légitimité et expliquer sa mort en bataille - a sans doute pour objectif de convaincre un public attentif de la moralité rigoureuse du souverain défunt, qui, comme Sargon II, une fois reconquis le pouvoir, a organisé un ordre social nouveau : il a fait baisser les prix, procuré l'abondance (« le pays a mangé et bu »), et établi de nouveaux responsables de l'administration civile et militaire⁴⁰.

Le bien-être, la sécurité et la prospérité du peuple sont ouvertement les objectifs reconnus de la politique de ces rois, qui ne semblent avoir d'autres valeurs, d'un point de vue

national aussi bien qu'international. Kulamuwa, Panamuwa, aussi bien que Bar-Rakib, proclament sans hésitations et sans honte leur association et leur accord avec le pouvoir impérial expansionniste et dominant des Assyriens⁴¹, qui vont intervenir pour les soutenir tant sur le plan interrégional, contre les autres états syriens et araméens avec lesquels ils sont en compétition, que sur le plan local, contre leurs opposants dans la lutte pour le pouvoir royal. L'idéologie de la recherche du « bien » pour le peuple et de sa survie prime ainsi sur toute autre considération politique et morale, et sur un éventuel devoir de fidélité à un principe d'unité nationale, à base ethnique et culturelle (le concept de « pays d'Aram » par exemple), pourtant souvent considéré comme fondateur pour les nouveaux états syriens de l'Age du Fer. Au delà de la nonchalance dans la description des rapports du roi, par exemple Panamuwa II, avec son souverain assyrien, les inscriptions de Sam'al s'efforcent de montrer le bon usage de la « trahison » devant l'ennemi commun assyrien, servant jusqu'au bout les intérêts du peuple, et seulement accessoirement ceux du roi lui-même. C'est justement la confusion des intérêts, ceux du « peuple » et ceux du roi, qui est à la base de ce discours politique visant à justifier l'ascension sociale d'une nouvelle élite locale, qui n'a pas d'autre moyen de s'affirmer que de compter sur l'appui offert par l'expansionnisme assyrien, prêt à exploiter l'occasion d'intervenir dans un pays qui fait partie de ses objectifs économiques. Cette politique, qui renonce explicitement à toute recherche de solidarité politique avec les autres états « libres », non alignés, de la région en fonction anti-assyrienne, finira pour détruire inexorablement l'ensemble des pays autonomes et des espaces de production et de marché dans tout le Levant et l'Anatolie méridionale, comme cela avait déjà été le cas en Syrie du Nord et dans le Moyen-Euphrate dès le début du IXe siècle⁴².

Ces nouvelles monarchies se formant à la même époque dans le cadre des sociétés araméennes et syro-anatoliennes, ne se passent certes pas encore de l'idéologie religieuse et des forces du sacré pour renforcer leur propre pouvoir. Dans un

contexte juridique où la légitimité continue à être fondée, au moins partiellement, sur la continuité dynastique, les dynasties d'installation récente ont besoin de souligner leurs rapports privilégiés avec les divinités poliades. Les rois se présentent encore comme les « élus », appelés à leurs fonctions directement par les divinités locales, avec lesquelles ils entretiennent une relation personnelle très forte, marquée par le dialogue, l'appel et l'écoute réciproque⁴³. Dans ce contexte, il n'est évidemment pas question ni d'*« élection »*, par le peuple ou par une classe sociale, ni, non plus, de représentativité de la communauté dans les instances du gouvernement. Toutefois, une certaine évolution idéologique de la conception religieuse du pouvoir est sans doute visible dans le fait que, dans les inscriptions de la fin du Fer II et III, la faveur divine se manifeste et devient immanente justement par le choix d'un roi, d'un gouvernant spécifique, d'une dynastie nouvelle, responsable direct de la paix, du bonheur du peuple, de la fertilité et de l'abondance du pays. D'ailleurs, c'est la « justice » - l'intégrité personnelle - du roi qui justifie et explique sa distinction par les dieux. Cette élection divine fonde encore l'autorité du roi, et lui assure le consensus populaire, l'écoute et l'obéissance de la part de la communauté, qui sont encore considérés dans ces textes non pas comme le résultat d'un bon gouvernement mais plutôt comme un « don » des dieux⁴⁴, par ailleurs nécessaire à la gestion du pouvoir, au delà des simples procédures de coercition.

4. Conclusions

L'enracinement commun des inscriptions royales de l'empire néo-assyrien et des différentes dynasties syriennes et syro-anatoliennes à l'âge du Fer II et III dans l'antique tradition historiographique mésopotamienne les rend très comparables du point de vue de la forme et des contenus. L'attention prêtée dans ces textes historiographiques à l'existence même des communautés gouvernées, et à la relation que le roi entretient avec elles, représente sans doute un de leurs aspects communs.

Toutefois, dès le Fer II, les inscriptions royales des rois araméens et louvites commencent à développer un discours nouveau concernant le rôle du pouvoir politique comme fournisseur direct de richesse et de bien-être pour la société administrée, et non seulement pour ses élites. Certes, il ne s'agit pas encore de l'état-providence, organisateur de services sociaux et d'activités productives, mais il est clair que l'analyse des mécanismes économiques permettait déjà de bien évaluer la responsabilité directe du gouvernement dans la création d'un climat social, tant au niveau local qu'international, favorable à la création de richesses susceptibles d'être partagées. Tandis que dans la logique impériale cette finalité et ce système de fonctionnement de l'état restaient cachés, implicites aussi bien dans les résultats de l'expansion militaire précédant la conquête des marchés que dans la gloire des programmes royaux de construction, la politique développée par les rois des états locaux de Syrie, du Levant et d'Anatolie méridionale doit désormais tenir compte des attentes des sociétés qu'ils gèrent et de leurs problèmes.

Cette prise en compte, sans doute nouvelle, de la part des instances du pouvoir, de l'existence politique de la communauté qu'ils administrent, avec ses droits et ses exigences de « bien vivre », de bien-être, au delà des pressions des élites dominantes, provoque apparemment la formation d'un discours nouveau, qui s'efforce de mettre en évidence tout ce que l'état - le roi - fait pour répondre à ces besoins. C'est sans doute à l'aune de ces réalisations que se mesure la « justice », la légitimité même du pouvoir et, de ce point de vue, la recherche d'un consensus devient centrale pour la gestion de l'état. Sans une large acceptation sociale, l'organisation et la force de l'état ne sont pas suffisantes pour garantir son fonctionnement. Toutefois, la conscience du besoin du consensus, et sa recherche, moteurs de programmes politiques et économiques destinés à convaincre la majorité de la population, ne sont pas, en soi, les symptômes de la création d'un système « démocratique », qui exigera la formation d'une assemblée où tous les citoyens sont présents et délibèrent,

comme ce sera le cas dans la Grèce du Ve siècle Av. J.-C. Mais les instruments intellectuels qui ont permis l'analyse et la prise de conscience progressive de la structure des communautés, ainsi que des mécanismes de délégation de leurs pouvoirs à la royauté ou à d'autres formes de gouvernement, avaient déjà été élaborés et mis au point dans les sociétés syro-anatoliennes du Levant, avant qu'elles ne soient détruites par les armées impériales néo-assyriennes, puis néo-babylonniennes.

Maria Grazia MASETTI-ROUAULT
CNRS, Paris

¹ LIVERANI, M., « Stati etnici e città-stato: una tipologia storica per la prima età del Ferro », in M. Molinos et A. Zifferero (éds.), *Primi Popoli d'Europa. Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà dell'Europa mediterranea*, Firenze, 2002, pp.33-47.

² Cf., par exemple, DIAKONOFF, I.M., « The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia (1956) », in I. M. Diakonoff (éd.), *Ancient Mesopotamia. Socio-economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscow, 1969, pp.173-203 ; JACOBSEN, Th., « Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia », *Journal of Near Eastern Studies* 2 (1943), pp. 159-172; *id.*, « Early political Development in Mesopotamia », *Zeitschrift für Assyriologie* 18, 1957, pp.91-140.

³ LARSEN, M.T., *The Old Assyrian City-State and its Colonies*, Mesopotamia 4, Copenhagen 1976.

⁴ LIVERANI, M., « Memorandum on the Approach to Historiographic Texts », *Orientalia n.s.* 42, 1973, pp.178-194.

⁵ Cf., Aa. Vv., *La voix de l'opposition en Mésopotamie, Actes du Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, 19 et 20 mars 1973*, Bruxelles.

⁶ Cf. GARELLI, P. « L'état et la légitimité royale sous l'empire assyrien », dans M. T. Larsen (éd.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Mesopotamia 7, Copenhagen, 1979, pp.319-328.

⁷ Cf. LIVERANI, M., « The Ideology of the Assyrian Empire », in M.T. Larsen (éd.), *Power...cit.*, pp.297-317 ; MASETTI-ROUAULT, M.G., « Le roi, la fête et le sacrifice dans les inscriptions royales assyriennes

jusqu'au VIIIème siècle av. J.-C. », in *Fêtes et Festivités I*, Cahiers Kubaba IV, 2002, pp.67-95.

⁸ Voir, par exemple, LIE, A. G., *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria*, Paris 1929: 4, 10a, et cf. POSTGATE, J. N., « The Land of Assur and the Yoke of Assur », *World Archaeology* 23, 1992, pp.247-263.

⁹ LAMBERT, W.G., « Donation of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia », in J. Quagebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven 1993, pp. 191-201; COOPER, J.S., « Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia », in E. Matsushima (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, 1993, pp.81-96.

¹⁰ Cf. SEUX, M. J., *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, pp.244-250, 441-445.

¹¹ GRAYSON, A.K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (1114-859 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods vol. II, Toronto, Buffalo, London, 1991: 25, VI, 53b-54.

¹² Cf., par exemple, GRAYSON, A.K., 1991, cit., : 27, VII, 17-35.

¹³ Cf., par exemple, GRAYSON, A.K., 1991, cit.: 98, 2'-5' (inscription d'Aššur-bēl-kāla, 1073-1056) ; cf. aussi GRAYSON A.K., 1991, cit. : 226, 31b-38a (Ashurnasirpal II,883-859).

¹⁴ Voir, pour l'iconographie, PARPOG, A., *Assur*, Paris, 1961, pp.54-69; CASSIN, E., « Le roi et le lion », in *id.*, *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1987, pp.167-213 ; WEISSERT, E., « Royal Hunt and Royal Triumph in a Prism Fragment of Ashurbanipal », in S. Parpola et R.M. Whiting (éds.), *Assyria 1995*, Helsinki, 1997, pp.339-358.

¹⁵ GRAYSON, A.K., 1991, cit. : 108, 1-7.

¹⁶ GRAYSON, A.K., 1991, cit. : 134-135, 60-63

¹⁷ Cf., par exemple, GRAYSON, A.K., 1991, cit., : 134-135, 64-67; en général, sur le rôle de la royauté néo-assyrienne dans le développement de l'agriculture, cf. FALES, F. M., « The Rural Landscape of the Neo-Assyrian Empire: A Survey », *State Archives of Assyria Bulletin* 4, 1990, pp. 81-142; RADNER, K., « How did the Neo-Assyrian King Perceive his Land and its Resources ? », in R.M. Jas (éd.), *Rainfall and Agriculture in Northern Mesopotamia*, Istanbul, 2000, pp.233-246.

¹⁸ LACKENBACKER, S., *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Teglatphalasar III*, Paris, 1982.

¹⁹ Cf., par exemple, GRAYSON, A.K., 1991, cit., pp.305, 38 (Ashurnasirpal II).

²⁰ Cf. MASETTI-ROUAULT, M.G., 2002, cit., pp.85-87.

²¹ ZACCAGNINI, C. « Note sulla redistribuzione dei cereali nel Vicino Oriente del II e I millennio », in R. Dolce et C. Zaccagnini (éds.), *Il pane del re. Accumulo e distribuzione dei cereali nell'Oriente Antico*, Bologna, 1989, pp.101-116.

²² Cf. SEUX, cit., pp.283-284, et cf. GRAYSON, A.K., 1991, cit., pp.308, 16 (Ashurnasirpal II).

²³ Voir, par exemple, PARPOLA, S., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA X, Helsinki, 1993, p.178, 9b-15.

²⁴ GRAYSON, A.K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods vol. III, Toronto Buffalo, London, 1996, p.208, 7b-9a.

²⁵ FUCHS, A., *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*, Göttingen 1994 : 37-38, 34-42 ; LYONS, D.G., *Keilschrifttexte Sargon's Königs von Assyrien (722-705 v. Chr.)*, Leipzig, 1883, pp.34-42.

²⁶ LIE, A. G., *The Inscriptions of Sargon II*, cit., p.38, 232b-234a.

²⁷ Cf. GRAYSON, A.K., *Assyrian Royal Inscriptions. Volume I*, Wiesbaden 1972: 21-22, note 64, et HAWKINS, J. D., « Royal Statements of Ideal Prices : Assyrian, Babylonian, and Hittite », in J. Vorys Canby, E. Porada, B. Sismondo Ridgway et T. Stech (éds.), *Ancient Anatolia. Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of Matcheld J. Mellink*, The University of Wisconsin Press, 1986, pp.93-102.

²⁸ Par exemple, voir LANFRANCHI, G.B. et PARPOLA, S., *The Correspondence of Sargon II, Part II*, SAA V, Helsinki, 1990, p.12, n.15, 4-5 et passim.

²⁹ DIETRICH, M., *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, SAA XVII, Helsinki, 2003, p.35, n.32, 4-5.

³⁰ Voir PINTORE, F., « Tarwanis », in O. Carruba (éd.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, Pavia 1979, pp.473-494, et Id., « Seren, Tarwanis, Tyrannos », in O. Carruba, M. Liverani et C. Zaccagnini (éds.), *Studi Orientalistici in Ricordo di Franco Pintore*, Pavia, 1983, pp.285-322.

³¹ JOFFE, A.H., « The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant », *Journal of Economic and Social History of the Orient* 45/4, 2002, pp.425-467 ; MASETTI-ROUAULT, M.G., « The View from Aram : Aramaic States in Northern Syria and the Expansion of the Assyrian Empire », sous presse.

³² CAVIGNEAUX, A. et KHALIL ISMAIL, B., « Die Statthalter von Suhu und Mari im 8. jh.v.chr », *Baghdader Mitteilungen* 21, 1990-1991, pp.321-456.

³³ Pour les inscriptions hiéroglyphiques louvites, voir maintenant HAWKINS, J.D., *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Berlin New York, 2000 ; pour les inscriptions dans les différents dialectes araméens, cf. GIBSON, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, voll. I-III, Oxford 1971-1982, et W.W. HALLO, (éd.), *The Context of Scripture, vol II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden Boston Köln, 2000.

³⁴ GELIO, R., *Il motivo della priorità eroica nelle iscrizioni reali assire*, Thèse de Laurea, Université de Rome, 1976.

³⁵ Cf., par exemple, en akkadien, l'inscription de Bel-eresh, GRAYSON, A.K., 1991, cit. : 127, 9-15 ; et, dans FRAME, G., *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of the Assyrian Domination (1157-612 BC)*, Toronto Buffalo London 1995, les inscriptions de Šamaš-rēša-usur (par exemple, cf. pp.280-281, col. II, ll. 27'- col. IV, l. 10) et de Ninurta-kudurri-usur de Suhu (par exemple, p.321, ll.169) ; dans les dialectes sémitiques de l'Ouest, voir l'inscription de Mesha de Moab, GIBSON, J. C. L, vol. I, cit. : 74-77, ll.9. 21-26 ; l'inscription de Zakir/Zakkur, vol. II, pp.8-13, B. 4-15 ; l'inscription d'Azitawadda (version en Phénicien), vol III : .46-55, ll.13b-18a. 9-19. Pour les inscriptions hiéroglyphiques, cf, par exemple, dans HAWKINS, J.D., 2000, *Corpus...*, cit., vol.1, pp.130-131, ll.1-10 (Inscription de Yariris de Karkemish), ou p.253, ll. 6-11 (inscription de Laramas, de Maras).

³⁶ Cf. HAWKINS, J.D., 1986, « Royal Statements... », cit., et voir aussi FALES, F.M., « Kilamuwa and the foreign Kings : Propaganda vs. Power », *Die Welt des Orients* 10, 1979, pp.16-22 ; cf. GIBSON, J. C. L., cit., vol. II, pp.78-79, 9-10a (Bar-Rakib).

³⁷ GIBSON, J.C.L, cit. Vol. I : 46, 3a (Azitawadda) ; vol. III 34, 10b-11a. 13b. (Kilamuwa) ; HAWKINS, J.D., *Corpus...*, cit., p.445, 11-12 (Ruwas, Kululu).

³⁸ HAWKINS, J.D., 2000, *Corpus...*, cit., pp.130-131 ; voir aussi pp.443-446, la relation entre Ruwas et Tuwatis ; GIBSON, J.C.L., vol III, cit., p.46, ll.1-4a (Azitawadda et Awariku).

³⁹ GIBSON, J.C.L, cit., vol. III, 33-35, 9-13a, et cf. W.W. HALLO (éd.), *The Context ...*, cit., pp.147-148.

⁴⁰ GIBSON, J.C.L 78-81 et aussi W.W. HALLO (éd.), *The Context ...*, cit., pp.158-160.

⁴¹ GIBSON, J. C. L., cit. Vol. II, pp.78-80, 6b-20a (Panamuwa) ; cf. p.89, .4b-7a (Bar-Rakib) ; Id., cit. vol.III, p.34, 16a-8 (Kilamuwa).

⁴² MASETTI-ROUAULT, M.G., *Cultures locales du Moyen-Euphrate. Modèles et événements, IIe-Ier mill. av. J.-C.*, Turnhout 2001, pp.136-146.

⁴³ GIBSON, J.C.L , cit. Vol.II : 3, 1-4 (Bar-Hadad) ; .8, 2b-3; 11-15a (Zakkur) ; 64, ll.1b-4 (Panamuwa) ; Id., vol. III : 94, 1-3a (Yehaumilk); voir aussi Hallo (éd.), *Context... ,cit., 153, B (Hadad-yith'i)* : « so that his word might be pleasing to gods and to people... »).

TÉLIPINU, DIEU PROTECTEUR

L'idée qui veut que Télipinu appartienne à la catégorie des dieux protecteurs a déjà été avancée par E. Laroche¹. Voici ce qu'il écrivait à ce sujet : « En termes hittites, cela signifie que Telibinu, devait entrer avec son équipe dans la grande famille des dieux KAL, protecteur de la faune et du gibier aussi bien que de toutes espèces vivantes. Il est de fait que les listes royales les énumèrent à la suite des KAL, sous la même tête de chapitre, mais sans les confondre. Ils sont une subdivision de la troisième fonction ».

Cette remarque d'E. Laroche est vérifiable et mérite des développements plus importants. On constate en effet que dans les listes divines Télipinu et ses cercles agraire et fondateur² sont placés à côté des dieux LAMMA (KAL), d'une façon quasi immuable. On mentionnera par exemple un extrait de la liste des dieux témoins qui figure dans le *Traité de Šuppiluliuma et de Šattiwazat*³.

Le dieu protecteur du Hatti, Zithariya, LAMMA de Karahna, Karzi, Ḫapantalia, LAMMA de la *gimra*, LAMMA de l'égide, Lelwani, Ea, Damkina, Télipinu de Tawiniya, Télipinu de Durmitta, Télipinu de Ḫanhana, la Fière Ištar, Aškašipa, NISABA, le dieu lune, le Seigneur du serment, Išhara, la reine du serment, variété de Ḫépat.

Cet extrait de la liste des dieux témoins est composé de :

6 divinités LAMMA ;
3 divinités appartenant au cercle fondateur de Télipinu (Lelwani, Ea, Damkina) ;