

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES IMPRÉCATIONS FUNÉRAIRES SUR LES TOMBES
DE LA LYCIE ANCIENNE
(VI^E SIÈCLE A.C. – FIN DU I^{ER} SIÈCLE P.C.)

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
À LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
LORRAINE HONET

MARS 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier tous ceux et celles qui, de près ou de loin, ont contribué à l'aboutissement de ce mémoire. En premier lieu mon directeur de maîtrise M. Gaétan Thériault dont le professionnalisme et la disponibilité n'ont d'égal que sa grande gentillesse. Merci de m'avoir fait découvrir en chair et en os, en 2014, ce magnifique lieu empreint d'histoire qu'est la Lycie moderne. Merci aussi à ma famille, mes parents, pour leur patience et de leurs encouragements. Toute ma gratitude va aussi à mes autres professeur(e)s, collègues et amis pour leur présence, leur aide et leurs encouragements. Je pense tout particulièrement à Mme Janick Auberger, M. Jacques Trudel, Perrine Poiron, Ian Desrosiers, Nancy Moreau, Jessica Bouchard, Cloé Caron, Félicité Aziza, Marie-Hélène Cimon, Cynthia Quellet, Bruno Hamoui, Josée Turcotte, Étienne Godin et tout particulièrement Sophie Caranta et son mari le Dr. Siamak Moldavi qui m'ont gentiment traduit un article du farsi vers le français. Merci aussi à Pascale Poudrette et à Juliette et Filipe Pereira de m'avoir permis d'allier emploi et études sans jamais avoir mis de frein à ma passion.

Mes sincères remerciements aussi à M. Jacques des Courtils de m'avoir donné accès à la Bibliothèque Ausonius de l'Université de Bordeaux ainsi qu'au service de PEB de l'Université Clermont-Auvergne de m'avoir permis d'emprunter gratuitement des livres lors de mon passage en France pour mes recherches. Ce séjour de recherche n'aurait d'ailleurs pas été possible sans l'octroi par l'UQAM d'une bourse à la mobilité, pour laquelle je leur suis très reconnaissante.

DÉDICACE

À mon père Joël qui m'a donné, à
travers son appétit de l'histoire, le
goût d'en apprendre plus sur le passé;

à mon défunt grand frère Arnaud
qui me manque au présent;

à mon conjoint Rodolphe et à notre
fils Clovis pour lesquels mon regard
se porte désormais vers le futur;

à ceux et à celles qui furent et dont le
souvenir, à travers ces pages, émergea
fugacement hors du temps.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	vi
RÉSUMÉ.....	x
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LA MALÉDICTION EN GRÈCE ANTIQUE	21
1.1 Définition succincte de la malédiction	21
1.2. Les malédictiones officielles	23
1.2.1 Dans la littérature grecque.....	23
1.2.1.1. Lexicologie : ἄρα	24
1.2.1.2 Les malédictiones chez Homère, Hésiode, les Tragiques et les poètes (époques archaïque et classique).....	25
1.2.1.2.1 La malédiction familiale	27
1.2.1.2.2 La malédiction paternelle.....	28
1.2.1.2.3 Les malédictiones chez les poètes hellénistiques.....	30
1.2.2 Dans les sphères religieuse, juridique et politique	33
1.2.3 Sur les tombes	37
1.3. Les malédictiones officieuses.....	38
1.3.1 Lexicologie : κατάδεσμοι.....	39
1.3.2 Époque et provenance	40
1.3.3 Support et forme.....	40
1.3.4 Évolution et modèles types	42
1.3.5 Catégories.....	45
1.3.5.1 Rivalités judiciaires et politiques	45

1.3.5.2 Rivalités entre athlètes ou entre artistes.....	47
1.3.5.3 Rivalités économiques et commerciales	47
1.3.5.4 Rivalités amoureuses	48
1.3.5.5 Prières pour la justice.....	49
1.3.5.6 Autres.....	50
1.3.6 Remarques conclusives sur les κατάδεσμοι.....	51
1.4 Bilan provisoire	53
CHAPITRE II LES MALÉDICTIONS FUNÉRAIRES EN LYCIE.....	56
2.1 La situation géographique et historique de la Lycie.....	56
2.1.1 La Lycie, région « sauvage » et isolée.....	56
2.1.2 Les Λύκιοι et les <i>Trĩmĩli</i> , un bref état des lieux	57
2.1.3 La Lycie, au carrefour des cultures	60
2.1.4 Les liens Lycie-Grèce.....	61
2.2. L'étude de la Lycie à travers son matériel épigraphique funéraire	63
2.2.1 De l'importance des rites funéraires pour comprendre une culture	63
2.2.2 L'écriture en Lycie et les sources épigraphiques	64
2.3. Recensement et analyse quantitative des épitaphes imprécatives par tranches temporelles.....	66
2.3.1 Période classique (V ^e – IV ^e siècles a.C.)	66
2.3.2 Période hellénistique (fin IV ^e – I ^{er} siècle a.C.).....	68
2.3.3 Datation incertaine.....	70
2.4. Recensement et analyse qualitative des épitaphes imprécatives	71
2.4.1 Imprécations à l'époque classique.....	72
2.4.1.1 Formulaire types des épitaphes imprécatives	72
2.4.1.1.1 1 ^{er} formulaire type : malédiction divine simple	72
2.4.1.1.2 2 ^e formulaire type : malédiction divine et menace légale	74

2.4.1.1.3	Imprécation inclassable	75
2.4.1.2	Types de malédictions divines et leurs formes verbales	75
2.4.1.3	Malédictions divines – noms de dieux et de déesses cités	76
2.4.1.3.1	Le dieu de l'orage <i>Trqqas/Trqqñt</i> et son équivalent <i>Zeus</i>	77
2.4.1.3.2	La déesse protectrice des forces de la nature <i>Maliya/Malija</i>	78
2.4.1.3.3	La mère des dieux <i>Ĕni mahanahi</i>	79
2.4.1.3.4	Les dieux des serments lyciens ou les <i>tesēti : trmmili</i>	81
2.4.1.3.5	Les <i>hppñterus mähāi</i> /les dieux justiciers ou les représentants des dieux	81
2.4.1.3.6	<i>XaXakba</i> , le dieu cavalier-guerrier à la massue <i>Kakasbos</i>	81
2.4.1.3.7	<i>PddēXba</i> , la rivière locale divinisée ; <i>Trbbāmara</i> , l'interdiction divinisée personnifiée et <i>Tsmmi</i> , la déesse hittito-louvite <i>Tasimi/Tesimit</i>	82
2.4.1.4	Menaces temporelles	83
2.4.2	Imprécations à l'époque hellénistique	85
2.4.2.1	Formulaires types des épitaphes imprécatives	85
2.4.2.1.1	1 ^{er} formulaire type : malédiction divine simple	86
2.4.2.1.2	2 ^e formulaire type : malédiction divine et/ou familiale et menace légale.....	87
2.4.2.1.2.1	Variante 1	87
2.4.2.1.2.2	Variante 2	88
2.4.2.1.2.3	Variante 3	89
2.4.2.1.3	3 ^e formulaire type : malédiction divine conditionnelle à l'omission de sacrifice	90
2.4.2.2	Types de malédictions (divines et familiales) et leurs formes verbales.....	91
2.4.2.3	Malédictions divines – noms de dieux et de déesses cités	93

2.4.2.3.1 « θεοῖς καὶ ἥρωσι/dieux et héros », et l’instauration du culte des héros en Lycie	94
2.4.2.3.2 L’appel aux « θεοῖς χθονίοις/dieux chthoniens »	95
2.4.2.3.3 Apollon Pythien, le dieu oraculaire de Delphes	96
2.4.2.3.4 Létô, la mère du sanctuaire	97
2.4.2.4 Menaces temporelles	97
2.4.3 Imprécations impossibles à dater (époque inconnue)	99
2.4.3.1 Formulaires types des épitaphes imprécatives	99
2.4.3.1.1 1 ^{er} formulaire type : malédiction divine simple	99
2.4.3.1.2 2 ^e formulaire type : malédiction divine et menace légale	101
2.4.3.1.3 3 ^e formulaire type : malédiction familiale simple	102
2.4.3.2 Types de malédictions divines et leurs formes verbales	102
2.4.3.3 Menaces divines – noms de dieux et de déesses cités : Éleuthéra, déesse lycienne	103
2.4.3.4 Menaces temporelles	104
2.5 Bilan provisoire	105
 CHAPITRE III LES MALÉDICTIONS FUNÉRAIRES AU PROCHE-ORIENT	
3.1 Les Hittites (XVIII ^e -XIII ^e siècle a.C.)	112
3.1.1 Les malédictions hittites	114
3.1.1.1 Les malédictions funéraires hittites	114
3.1.1.2 Les autres malédictions hittites	115
3.2 Les royaumes néo-hittites/louvites (XIII ^e -VIII ^e siècle a.C.)	117
3.2.1 Les malédictions néo-hittites/louvites	118
3.2.2 Les Louvites en Anatolie (1500 - 700 a.C.)	120
3.2.3 Les Lukka, ce peuple louvite indépendant et réfractaire au pouvoir d’Arzawa et des Hittites	123

3.2.4	Les malédictions funéraires néo-hittites/louvites.....	124
3.2.4.1	Type de formulaire	125
3.2.4.2	Types de malédictions divines et leurs formes verbales	127
3.2.4.3	Malédictions divines - noms de dieux et de déesses citées....	128
3.2.5	Les autres malédictions néo-hittites/louvites	129
3.3	La domination perse en Asie Mineure et en Lycie (VI ^e -IV ^e siècle a.C.).....	132
3.3.1	Les malédictions perses.....	134
3.3.1.1	Les malédictions funéraires de langue araméenne en Lycie, Cilicie et en Lydie (IV ^e siècle a.C.).....	134
3.3.1.2	Les malédictions funéraires et les pratiques mortuaires chez les Perses	137
3.3.1.3	Les autres malédictions chez les Perses et leurs prédécesseurs	143
3.4	Bilan provisoire	147
	CONCLUSION GÉNÉRALE.....	150
	ANNEXE A – RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE ET TEMPORELLE DES IMPRÉCATIONS FUNÉRAIRES EN LYCIE	156
	LISTES DES RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE	159

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

<i>AE</i>	<i>L'Année épigraphique</i>
<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i>
<i>AEMÖ</i>	<i>Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
Al-Rawi, 2002	F.N.H. Al-Rawi, « Inscriptions from the Tombs of the Queens of Assyria », dans J.E. Curtis, H. McCall, D. Collon et L. Al-Gailani Werr (dir.), <i>New Light on Nimrud, Proceedings on the Nimrud Conference 11th-13th March 2002</i> , London, British Institute for the Study of Iran, 2009, p. 119-138.
<i>AnatStud</i>	<i>Anatolian Studies</i>
<i>ArchAnz</i>	<i>Archäologischer Anzeiger Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts</i>
<i>ArOr</i>	<i>Archiv Orientální</i>
<i>ASNP</i>	<i>Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia</i>
<i>BA</i>	<i>The Biblical Archaeologist</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique</i>
Bean 1948	G.E. Bean, « Notes and Inscriptions from Lycia », <i>JHS</i> , 68, 1948, p. 40-58.
Bean 1958	G.E. Bean, « Inscription in the Antalya Museum », <i>Belleten</i> , 22, 1958, p. 21-91.
Bean 1962	G.E. Bean, « Report on a Journey in Lycia 1960 », <i>Anz. Wien</i> , 99, 1962, p. 4-9.
<i>Belleten</i>	<i>Belleten Türk Tarih Kurumu</i>
<i>BSLP</i>	<i>Bulletin de la Société Linguistique de Paris</i>
<i>CCRH</i>	<i>Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques</i>

- CHS*
CIG et CIG Add. *Culture History Studies*
J. Franz (dir.), *Corpus Inscriptionum Graecorum*, Berlin, vol. 3, 1853, 1271 p.
- CRAI* *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
- Davies 1895 « Greek Inscriptions from Lycia », *JHS*, 15, 1895, p. 100-115
- DS* *Die Sprache*
- DT* A. Audollent, *Defixionum Tabellae Quotquot Innotuerunt TAM in Graeci Orientis Quam in Totius Occidentis Partibus Praeter Atticas in in Corpore Inscriptionum Atticarum Editas*, Charleston, Nabu Press, 2010 (1904), 568 p.
- DTA* R. Wünsch, *Defixionum Tabellae Atticae*, Berolini, Georgium Reimerum, coll. « Inscriptiones Graecae. Vol. III, Corpus inscriptionum Atticarum, pars 3 » 1897, 52 p.
- DTSG* L. Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, 178 p.
- EA* *Epigraphica Anatolica : Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens*
- EK* S. Langdon et L.Ch. Watelin, *Excavations at Kish : The Herbert Weld (for the University of Oxford) and Field Museum of Natural History (Chicago) Expedition to Mesopotamia*, 3 vol., 1924-1934.
- ELIS* *Échanges de linguistique en Sorbonne*
- EMTRT* *Études sur la mort-Thanatologie, Rites et rituels*
- Frézouls-Morant 1985 E. Frézouls et M.-J. Morant, « Inscriptions de Sidyma et de Kadyanda (I) », *Ktéma*, 10, 1985, p. 233-243.
- GRBS* *Greek, Roman and Byzantine Studies*
- Hawkins, 2000a J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 1: Text, Introduction, Karatepe, Karkamiš, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagene*, Berlin/ Boston, De Gruyter, 360 p.
- Hawkins, 2000b J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 2: Text, Amuq, Aleppo, Hama, Tabal, Assur Letters, Miscellaneous, Seals, Indices*, Berlin/ Boston, De Gruyter, 2000, 639 p.
- Heberdey-Kalinka 1897 R. Heberdey et E. Kalinka, « Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien », *Denkschrift Akad. Wien*, 45, 1897, p. 1-56.

- IF* *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft*
- JANER* *Journal of Ancient Near Eastern Religions*
- JAOS* *Journal of the American Oriental Society*
- JESHO* *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
- JHS* *Journal of Hellenistic Studies*
- JNES* *Journal of Near Eastern Studies*
- JS* *Journal des savants*
- KUB* Staatliche Museen, Vorderasiatisches Museum, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin, Zu beziehen durch die Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen, 1921-1925, 13 vol.
- Loewy 1883 E. Loewy, « Inschriften aus Gjölbashi », *AEMÖ*, 7, 1883, p. 140-144.
- Naour 1977 C. Naour, « Inscriptions de Lycie », *ZPE*, 24, 1977, p. 265-290.
- Neumann 1979 G. Neumann, *Neufunde lykischer Inschriften Seit 1901*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, 57 p.
- Payne, 2012 A. Payne et H. Melchert, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Atlanta, Society of Biblical Literature, Coll. « Writings from the Ancient World, 29 », 2012, 124 p.
- Petersen-Luschan 1889 E. Petersen et F. Von Luschan, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyrtis*, Wien, Codex Verlag, 1889, 248 p.
- Physis* *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*
- RAVA* *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*
- REG* *Revue des Études Grecques*
- RA* *Revue Archéologique*
- RevAssArchOr.* *Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale*
- RevHA* *Revue hittite et asianique*
- RLAC* *Reallexikon für Antike und Christentum*
- Schweyer 2002 A.-V. Schweyer, *Les Lyciens et la mort, une étude d'histoire sociale*, Istanbul : Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, Paris : De Boccard, coll. « Varia Anatolica, 14 », 2002, 320 p.
- SGD* R. Jordan, « A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora », *GRBS*, 26, 1985, p. 151-197.
- SIFC* *Studi italiani di filologia classica*
- SMEA* *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*
- Sollberger-Kupper 1971 E. Sollberger et J.-R. Kupper, *Inscriptions royales*

- sumériennes et akkadiennes*, Paris, Cerf, 1971, 353 p.
- Strubbe 1997 J.H.M. Strubbe, *APAI EIIITYMBIOI, Inscriptions against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn, Habelt, 1997, 368 p.
- TAM I et TL E. Kalinka, H. Kiepert et R. Heberdey, *Tituli Asiae Minoris I. Tituli Lyciae, lingua Lycia conscripti*, Vienne, Éditions Vindobonae, 1901, 136 p.
- TAM II E. Kalinka, *Tituli Asiae Minoris II. Tituli Lyciae, linguis Graeca et Latine conscripti*, Vienne, Éditions Vindobonae, 3 fasc., 1920-1944, 433 p.
- TAPhA *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
- TDSG M. del A. López Jimeno, *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, Hakkert, 1991.
- TLC K.A. Kitchen et P.J.N. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*, Wiesbaden, 3 vol., 2012, 1642 p.
- WorldArch.* *World Archaeology*
- Wörrle 1995 M. Wörrle, « Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens V. Die griechischen Inschriften der Nekropolen von Limyra », *Chiron*, 25, 1995, p. 387-417.
- ZDMG *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

RÉSUMÉ

Depuis l'Antiquité, l'humain redoute que le repos de ses défunts soit troublé par des tiers. La Lycie antique, cette petite région isolée du sud-ouest de l'Anatolie située au carrefour des civilisations grecque et anatoliennes, ne fut pas en reste. Entre le VI^e siècle a.C. et la fin du I^{er} siècle p.C., ce peuple, ayant développé une culture originale en raison de sa position géographique, a utilisé l'imprécation funéraire afin de protéger ses sépultures. Ces traces épigraphiques écrites en lycien et/ou en grec ont évoluée différemment à travers les époques et les lieux, notamment à travers leurs formulaires-types. Notre question principale a été de savoir si ces malédictions funéraires étaient le fruit d'une acculturation totale avec la Grèce ou si elles étaient plutôt représentatives de la juxtaposition des diverses cultures qui ont traversé la région (hittite, louvite et perse), enracinant ainsi ce procédé protectif dans le substrat magico-religieux anatolien. Il appert que, malgré le fait que la Grèce continentale ait elle-même utilisé la malédiction au sens large sur son sol propre, nous n'avons pas trouvé de traces d'imprécations funéraires sur son sol. En Anatolie, la malédiction funéraire n'a pas, non plus, été employée de manière uniforme ou constante entre les grandes civilisations s'étant partagée la souveraineté de ce vaste territoire, mêmes si elles étaient friandes de malédictions en tout genre. En effet, si certains peuples l'ont utilisée de façon anecdotique, comme les Perses, les Babyloniens ou les Assyriens, d'autres ne l'ont d'ailleurs jamais employée, notamment les Hittites. Toutefois, les divinités citées et les types de menaces des nombreuses autres malédictions rédigées par ces peuples et leur prédécesseurs ressemblent bien aux exemples lyciens étudiés. C'est du peuple louvite, qui nous a légué nombre de malédictions funéraires et dont le schéma imprécatoire ressemble à s'y méprendre au premier formulaire-type lycien, que cette pratique sur les tombes en tant que tel semble être issue. Seules originalités purement lyciennes : la menace légale et le risque de devenir impie ou sacrilège en cas de profanation de sépulture.

Mots clés : Lycie antique; Malédictions funéraires; Imprécations funéraires; Influences; Louvites; Perses; Hittites; Grèce.

INTRODUCTION

Le désir de voir les défunts reposer en paix au sein de leur tombeau semble remonter jusqu'à l'Antiquité, si ce n'est bien au-delà. L'inaccessibilité de certaines tombes dissimulées, enterrées ou préservées en hauteur, mais aussi la trace de nombreuses inscriptions et épitaphes à travers tout le monde antique sont des marques non équivoques du souci des anciens de vouloir garantir des voleurs et des pillards le repos éternel de leurs morts. Or, une façon d'y parvenir fut la « barrière des mots », usage que firent sans ambages Mésopotamiens, Hittites et Perses¹. Cette pratique très ancienne et relevant de la magie précéderait même la pensée religieuse². Les malédictions sépulcrales sont en fait communes à toutes ces civilisations d'Asie Mineure; et la Lycie, cette petite région isolée qui se situe à la croisée des routes entre les différentes civilisations du pourtour méditerranéen, ne fut pas en reste.

Peuplée depuis le III^e millénaire a.C., cette contrée du sud-ouest de l'Anatolie a connu le passage et l'influence de nombreux peuples à travers son histoire : celle des Hittites, des Perses achéménides, des Grecs et des Romains notamment, et ce, malgré le caractère accidenté et enclavé de sa géomorphologie, qui ne facilitait pas les communications avec toute population voisine. Bien que l'impraticabilité relative des routes terrestres ait quelque peu freiné ou compliqué les relations commerciales avec les peuples extérieurs, elle a en revanche contribué au développement d'une culture lycienne originale. Malgré tout, de nombreux éléments étrangers ont fini par

¹ A. Parrot, *Malédictions et violations de tombes*, Paris, 1939, p. 7-8.

² M. Martin, *Sois maudit! : malédictions et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris, 2010, p. 5.

s'y introduire grâce à l'ouverture de la région sur la mer³, notamment la culture grecque, qui y a dès lors pris une place importante pendant la période classique et hellénistique. Cette assimilation, apparemment consciente, du peuple indigène face à la culture et à la religion hellènes, est une des particularités lyciennes. De ce fait, les pratiques funéraires, et notamment les épitaphes, gardent forcément trace des couches successives d'acculturation avec les civilisations étrangères. Tel est l'objet de notre étude, qui cible tout particulièrement les malédictions sépulcrales lyciennes destinées à protéger le repos des morts d'éventuels pilleurs.

PROBLÉMATIQUE

Cette région enclavée entre les montagnes et la mer Méditerranée, qui se situe au croisement des routes entre la Perse et la Grèce, soulève, par sa position géopolitique si particulière, plusieurs interrogations. Parmi elles figure notre problématique, qui est de savoir si les nombreuses épitaphes des malédictions inscrites en grec et en lycien sur les tombes du pays durant la période s'étalant entre la fin de la période classique et le début de l'époque romaine (V^e siècle a.C. au I^{er}-II^e siècle p.C.), sont représentatives de la juxtaposition des diverses cultures qui l'ont traversé. En d'autres termes, les imprécations funéraires lyciennes indiquent-elles une acculturation totale avec la Grèce, qui justifierait de ce fait l'insertion de ses pratiques imprécatoires dans les monographies actuelles liées à la culture grecque, ou au contraire, peut-on y retracer des influences, des emprunts attribués aux autres peuples avec lesquels les Lyciens ont été en contact au fil du temps et qui enracineraient davantage ce procédé protectif dans le substrat magico-religieux anatolien?

³ J. Leclant, *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2011, p. 1298.

Notre problématique se déclinera en plusieurs sous-questions. Nous tenterons notamment de mettre en exergue ce que peuvent nous apprendre les différents types de formules de malédiction sur les croyances culturelles funéraires lyciennes. Leur nombre diffère-t-il selon la Lycie orientale et la Lycie occidentale ? Ont-elles évolué avec le temps ? Répondent-elles à un ou plusieurs formulaires-types ? Quels sont les thèmes, les types de malédictions et les dieux qui y figurent ? La formulation est-elle aussi violente que celle que l'on retrouve chez les peuples de la Mésopotamie ou ressemble-t-elle aux formules d'imprécations ou de *defixio* grecques plus récentes ? Si ce n'est pas le cas, peut-on trouver quelques similitudes avec les grands textes mythologiques fondateurs ou les pièces classiques du théâtre grec ? En outre, le procédé imprécatoire des malédictions sépulcrales lyciennes évolue-t-il à travers le temps, et si oui, peut-on le lier à des événements politiques particuliers à la région ? À la lumière de l'analyse, nous pourrions ainsi déterminer, dans la mesure du possible, quelle est dans ce domaine la part d'originalité lycienne par rapport aux influences étrangères, perses, hittites, louvites ou grecques⁴.

HISTORIOGRAPHIE

Puisque ce mémoire tente une approche comparative, il est nécessaire de faire rapidement le bilan des recherches liées aux malédictions en Grèce, en Lycie et au Proche-Orient. Or l'étude des malédictions, implique nécessairement celle de l'irrationnel antique, de sa magie et par association de la religion, du sacré et de la mythologie.

⁴ Les influences étrangères peuvent en effet provenir de peuples tels que les Hébreux, les Phéniciens ou les Égyptiens, grâce notamment aux relations commerciales.

Pendant longtemps, et ce avant le XIX^e siècle, il semble que l'historiographie ait délaissé l'étude des pratiques dites magiques dans l'Antiquité grecque⁵. Les raisons de cette désaffection sont multiples. Il existait tout d'abord une nette réticence dans la sphère intellectuelle, à l'idée de « priver l'Antiquité de la splendeur du classicisme »; de plus, comme le souligne J. Annequin :

L'étude de la magie se soumet mal aux exigences de l'investigation historique. Il est d'abord impossible d'en donner une définition précise; l'idée de magie ne recouvre pas les mêmes réalités à toutes les époques [...]. [...] De plus, la magie se soumet mal aux cadres rigides de la chronologie. Comment en effet codifier dans un laps de temps limité des pratiques utilisées de façon permanente pendant des siècles ?⁶

En effet, cette réflexion met en lumière un premier débat historiographique portant sur le terme même de la magie et qui affectera directement notre étude, car, comme nous le verrons, les malédictions inscrites sur les épitaphes sont à la croisée des chemins entre la magie et le religieux.

Outre cette querelle de sens qui ne peut être occultée dans le cadre de ce travail et qui ne semble toujours pas avoir été résolue encore à ce jour, il convient de faire le tour des grandes étapes qui ont jalonné l'étude moderne de la magie grecque. Car depuis le siècle dernier, les études sur le sujet n'ont cessé de se multiplier. Mais c'est surtout dès la fin du XIX^e siècle que l'intérêt pour ce domaine d'étude a commencé à gagner le monde des historiens, et ce, notamment à travers la publication de textes antiques significatifs et jusque-là peu diffusés. Les études concernées ne s'intéressaient

⁵ C. Dubois, *Compte-rendu de Sois maudit! : malédictions et envoûtements dans l'antiquité par Michaël Martin*, [En ligne] <bit.ly/1KjQy4V>.

⁶ Cité dans M. Martin, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, 2005, p. 5.

toutefois jamais à la globalité de la question, mais n'en abordaient que touche par touche certains aspects. C'est à l'école historique allemande que nous devons notamment la publication des deux volumes de la première édition des *Papyri Graecae Magicae*⁷. Outre les papyrus magiques, la découverte d'environ 200 tablettes magiques dites *defixio*, qui ont été réunies, en 1897, par M. Wüensch dans le troisième volume du *Corpus inscriptionum atticarum*, a permis la publication de plusieurs articles sur le sujet au début du XX^e siècle. L'intérêt pour ces objets antiques, en effet, était désormais grand et les spécialistes s'y intéressèrent avec la même ardeur qu'ils avaient pour étudier les textes des grands auteurs grecs et romains. U. von Wilamowitz-Moellendorf, d'ailleurs, se réjouissait que la découverte de ces papyrus ôtât à l'Antiquité l'éclat distingué du classicisme : « Car ce que je veux c'est non pas admirer, mais comprendre les Hellènes, afin de pouvoir les juger de façon équitable »⁸. Cela ne l'a toutefois pas empêché d'avoir une attitude assez ambiguë envers ces mêmes textes magiques, qu'ils jugeaient issus d'une « superstition sauvage et fantasmagorique [...] qui n'a rien à voir avec la religion »⁹.

À la même époque, A. Dieterich et R. Wünsch¹⁰ soulevèrent pour leur part l'hypothèse que la magie est un phénomène archaïque et populaire qui précédait l'arrivée de la religion. Ces positions nous font comprendre qu'à cette époque encore la magie n'était pas étudiée pour elle-même, mais plutôt comme une sous-catégorie des études sur la religion. Seul R. Reitzenstein, en 1904, la considérait comme étant

⁷ 1928, pour le 1^{er} et 1931 pour le second.

⁸ *Reden und Vorträge*, Berlin, 2^e éd. 1902, p. 254; cf. F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, p. 20.

⁹ *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1, 1931, p. 10; cf. F. Graf, *ibid.*

¹⁰ Voir notamment R. Wünsch, L. Dübner et A. Dieterich, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin, 1902.

le « témoignage du syncrétisme, dont la genèse et l'histoire offraient plus d'intérêt que le phénomène lui-même »¹¹.

Délaissant la tradition romantique allemande tout en s'inspirant d'elle, J.G. Frazer fut le premier à insuffler un véritable essor aux recherches sur la magie antique. Dans son étude comparative de la mythologie et de la religion intitulée *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*¹², il tenta de retracer l'évolution de l'esprit humain vers la science et distingua trois étapes qui passaient de l'ère de la magie à celle de la religion et de la science. Subsistait donc toujours cette séparation entre la magie et la religion. Et il fallut attendre encore quelques décennies avant d'assister à un véritable changement de paradigme. En effet, après une période que F. Graf qualifie de « longues années de silence ou de travaux assez médiocre »¹³, il évoque une période féconde où un regain d'intérêt s'opère pour la religion et la mythologie. Un état qui, encore selon lui, est le résultat des recherches menées par A. Brelich, W. Burkert et par l'équipe de J.-P. Vernant qui, dans les années 1960, mirent en branle une modélisation qui cessait d'opposer magie et religion. Toutefois, la plupart des études s'intéressant alors aux Grecs et publiées à cette époque, étaient fondées sur des sources presque essentiellement littéraires¹⁴, et donc subjectives, de poètes, de médecins, de lettrés et de philosophes. Ces textes nous ont ainsi permis de connaître le regard que la société éduquée d'alors jetait sur la magie. Celle-ci, ou du moins l'invocation aux dieux, est déjà clairement présente dans les œuvres homériques de *Illiade* et *Odyssée* ainsi que dans les pièces des grands tragédiens Eschyle, Sophocle et

¹¹ Citation de R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, 382 p., traduite et citée dans F. Graf, *op. cit.*, p. 20-21.

¹² J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3^e éd., Oxford, 1911-1915, (édition française, *Le rameau d'or*, Paris, 1981).

¹³ F. Graf, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ On consultera, par exemple, A.M. Tupet, *La Magie dans la poésie latine. I : Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, 1976 ; J. Annequin. *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^e siècles apr. J.C.)*, Paris, 1973.

Euripide, et des auteurs comiques comme Aristophane ou Ménandre. Malgré tout, la magie antique gréco-romaine ne s'imposait toujours pas en tant que sujet traité à part entière. Ce n'est que très récemment, c'est-à-dire après la traduction anglaise des *Papyri Graecae Magicae*¹⁵ en 1986, que les choses ont considérablement évolué. Désormais, apparaissent de nouvelles études abordant le sujet selon une approche sémiotique et anthropologique des pratiques sociales¹⁶, en pointant du doigt les discordances entre la réalité sociale de la magie et sa représentation littéraire en Grèce antique¹⁷. Je songe entre autres à *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, de J.J. Winkler (1990), et à *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine : idéologie et pratiques*, de F. Graf (1994). Dans ce dernier ouvrage, F. Graf, réinterroge le concept même de la magie en se départissant des jugements de valeur du passé et en lui redonnant une place par rapport à la religion en cessant de l'opposer à cette dernière. En effet, l'auteur se questionne et éclaircit des questions auxquelles aucun autre ouvrage général sur la magie ne s'était intéressé auparavant. Malgré presque un siècle de réflexions et de discussions, la magie n'a toujours pas reçu de définition satisfaisante. Effectivement, deux types de définitions subsistent encore dans les années 1990. D'un côté, on se réfère aux textes antiques et on considère par magie tout ce que les Grecs et les Romains avaient eux-mêmes désigné sous ce mot; de l'autre, on considère le terme d'un point de vue frazérien, c'est-à-dire en considérant tout ce qui précédait la religion gréco-romaine comme phénomène magique. De ce fait, il en résulte une sorte de chronologie vague qui situe d'une part la magie comme étant une caractéristique de l'Antiquité classique et tardive ou comme étant un fait de la préhistoire. Une ambiguïté que l'auteur se propose de dépasser en reconsidérant la

¹⁵ Voir à ce sujet H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation : Including the Demotic Spells*, Chicago, 1986, et W. Daniel et F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, Opladen (Westdeutscher), 1990-1992.

¹⁶ Cf. J.-B. Bonnard, « John J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne* », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 27, 2008, [En ligne], < bit.ly/1POcxTS >.

¹⁷ C. Dubois, *loc. cit.*

théorie de la première définition susmentionnée, mais en considérant et en analysant « l'usage antique du terme de la magie en tant qu'il constitue un élément du discours indigène sur la relation entre l'homme et le surnaturel »¹⁸. Dès lors, l'auteur montre la voie à suivre en mettant de l'avant l'importance d'utiliser l'ensemble des sources disponibles.

À ces études vint s'ajouter, en 1995, celle d'A. Bernand, intitulée *Sorciers grecs*. L'auteur y souligne notamment que l'étude des sorciers grecs qu'il propose va amener le lecteur dans le concept de « pensée sauvage » hérité de Claude Lévi-Strauss, concept qui n'avait encore jamais été appliqué à la pensée grecque. En effet, dans le recueil d'articles intitulé *Le monde sorcier* publié en 1966, douze savants de renom s'étaient intéressés aux sorciers à travers le monde tout en négligeant « [...] les sorciers grecs, héritiers pourtant de leurs collègues asiatiques ou africains, et relevant d'une civilisation, non seulement européenne, mais aussi orientale »¹⁹. A. Bernand émet donc l'idée qu'il existe une magie qui, même si elle a emprunté certaines traditions aux civilisations voisines, notamment orientales, est bel et bien grecque. Il insiste notamment sur le recours à l'écriture de charmes ou de formules magiques qui, selon lui, relève d'une conception particulière du texte écrit ou gravé en Grèce antique et qui s'applique particulièrement aux malédictions funéraires de notre étude. De fait, l'acte de graver et d'exposer les textes dans des lieux publics plaçait les inscriptions sous la protection des dieux ou des lois de la cité. Cela leur conférait « une sorte de permanence magique »²⁰.

¹⁸ F. Graf, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹ A. Bernand, *Sorciers grecs*, Paris, 1991, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 406.

Depuis l'an 2000, on peut compter sur l'étude en 3 volumes intitulée *La Magie* issue des actes du colloque international de Montpellier tenu en mars 1999²¹. Cette somme évoque en outre les origines babyloniennes de la magie et la transmission de ces savoirs vers la Grèce antique. Elle fut suivie, en 2005, par l'ouvrage de synthèse de M. Martin, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, qui se situe aussi à la croisée des disciplines scientifiques que sont l'anthropologie, la sociologie, la littérature et l'histoire. Ce travail, qui s'attache à l'étude de la magie comme étant un phénomène social, est original, car « il lit chaque rituel magique comme un témoignage sur les croyances, les espoirs et les peurs des hommes qui l'observent et le jugent, ou à plus forte raison qui y ont recours, ce qui l'amène à voir dans la magie ce qu'il appelle joliment un "miroir de l'âme" »²². Enfin, et toujours du même auteur, parut en 2010 une monographie tenante de l'approche de F. Graf et intitulée *Sois Maudit ! Malédictions et envoûtements dans l'Antiquité*²³. Étudiant les tablettes de défixions, elle met en lumière les facettes méconnues de la mentalité des Grecs de l'Antiquité, soulignant par-là l'importance de la magie à travers toutes les strates sociales. Cet intérêt renouvelé a d'ailleurs conduit à la publication du *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*²⁴ qui s'intéresse à tout ce qui concerne la sphère magico-religieuse gréco-romaine de la période homérique à la fin de l'Empire romain. La divination, les prières, la vénération, les supplications, l'*asyllia*, les serments, les malédictions, les profanations et les rituels magiques y sont répertoriés.

On le voit, après plusieurs balbutiements, la magie a fini par trouver sa place au sein de l'historiographie religieuse. Les études présentées ci-dessus ont progressivement

²¹ A. Moreau et J.-C. Turpin, dir., *La Magie. Du monde babylonien au monde hellénistique. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, I-III Montpellier, 2000.

²² Comme l'écrit S. Ramat, « Compte-rendu de Michaël MARTIN, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Éditions Errance, 2005, 293 p. », *GALIA*, 11, 2 p., [En ligne], < bit.ly/1SuKsQj >.

²³ Voir M. Martin, *op.cit* (2010).

²⁴ J.P. Getty Museum, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, I-IVIII, Los Angeles, 2004-2012.

mis de l'avant l'idée d'un phénomène social élaboré, bel et bien religieux, étendu à plusieurs civilisations et découlant de la relation entre l'homme et le surnaturel. On voit ici nettement l'intérêt que représentent certaines d'entre elles pour notre enquête, puisque les imprécations de toutes sortes constituent à elles seules l'un des éléments les plus représentatifs de la sphère magico-religieuse dans maintes cultures. Les malédictions lyciennes n'y occupent cependant qu'une mince place et la question qui retient ici notre attention, à savoir celle d'éventuelles influences grecques ou orientales, n'a pas vraiment intéressé les historiens. Des études propres aux malédictions et aux violations de tombes ont certes en partie pris la relève, mais elles s'avèrent, comme nous le verrons, le plus souvent sommaires et expéditives. Il est temps de les présenter.

Le premier à s'être intéressé très sommairement aux cas des malédictions lyciennes fut l'historien W. Arkwright, qui publia, en 1911 et en 1923, deux articles traitant de ces questions : *Penalties in Lycian Epitaphs of Hellenistic and Roman Times* et *Lycian Epitaphs*²⁵. Il y propose en primeur la possibilité d'une double influence asiatique et grecque. L'idée fut d'ailleurs reprise par l'archéologue et spécialiste du Proche-Orient ancien, A. Parrot dans son livre *Malédictions et violations de tombes* (1939), même si ce dernier conclut que la violence qui se dégage des malédictions est principalement d'origine orientale. En effet, tel qu'il le souligne, la vengeance était « vraisemblablement la croyance primitive, legs des vieilles croyances asiates, comme elles sont apparues dans les malédictions hittites »²⁶. Un article très court de R. Shafer, intitulé *Some Lycian Penalties* (1950), s'attache quant à lui à retrouver en Lycie des parallélismes avec la Grèce²⁷, qu'il finit par induire grâce à l'analyse de trois

²⁵ « Penalties in Lycian Epitaphs of Hellenistic and Roman Times », *JHS*, 31, 1911, p. 269-275; « Lycian Epitaphs », dans W.H. Buckler et W.M. Calder (dir.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester, 1923, p. 15-25.

²⁶ A. Parrot, *Malédictions et violations de tombes*, Paris, 1939, p. 115.

²⁷ « Some Lycian Penalties », *RevHA*, 9, 1950, p. 4.

épitaphes et à la mise en relief des spécificités propres aux différentes civilisations antiques qu'il conjugue.

La question des influences n'a pas échappé aux études plus générales sur les malédictions funéraires grecques²⁸. Dans une analyse stimulante, *Malédictions funéraires grecques* (1978), consacrée à une série d'imprécations trouvées en Grèce continentale à l'époque hellénistique tardive (I^{er} siècle a.C.), L. Robert était d'avis que le berceau de ce type de malédictions était originaire de la Phrygie qui était selon lui l'endroit par excellence des imprécations funéraires réalistes et cruelles²⁹. Nous y reviendrons plus loin. Revenons à la Lycie. L'hypothèse traditionnelle de l'influence perse sur le phrasé original des malédictions sépulcrales lyciennes divise. W.A.P. Childs, dans son article *Lycian Relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth Centuries Re-examined*³⁰ (1981), était d'avis que la Lycie pratiquait une sorte d'hermétisme culturel à l'égard de la Perse qui l'a conquise politiquement au VI^e siècle a.C. et qu'il était dès lors peu probable que l'on puisse ici parler d'une quelconque influence. Dans un article plus poussé intitulé *Cursed be He that Moves my Bones*, J.H.M. Strubbe (1991) émettait la conclusion que les imprécations lyciennes et anatoliennes ainsi que les malédictions grecques prenaient toutes deux racines dans une tradition commune orientale, qui utilisait fréquemment l'imprécation afin de protéger les traités, les statues et les contrats³¹. Pour lui, le fait que l'on ne retrouve pas d'imprécations funéraires en sol grec pour les périodes précédant le

²⁸ L'idée traditionnelle veut que celles écrites en grec ne se trouvent qu'en Anatolie; ainsi A. Helmis, « Justice d'outre-tombe : divinités perses dans des imprécations funéraires grecques », dans N. Kalnolky (dir.), *Orient et Occident, processus d'acculturation, Droit et cultures*, Paris, 2008, p. 23.

²⁹ « Malédictions funéraires grecques », *CRAI*, 1978, p. 253 et 271.

³⁰ « Lycian Relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth Centuries Re-examined », *AnatStud*, 31, 1981, p. 55-80.

³¹ C. Faraone et D. Obbink (dir.), *Magika hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York, 1991, p. 33-59.

I^{er}-II^e siècle a.C., n'était lié qu'à une vision différente des différents protagonistes concernant leurs croyances de survie de l'âme du défunt après la mort.

De nos jours, on remarque que le sujet est toujours d'actualité. Une étude d'A.-V. Schweyer s'intéressant à la mort, *Les Lyciens et la mort, une étude d'histoire sociale* (2002), lie l'archéologie et l'épigraphie pour tenter de comprendre l'attitude des Lyciens devant la mort et sommairement à l'utilisation des malédictions dans le contexte funéraire entre le V^e siècle a.C. et le I^{er} siècle p.C. Elle se pose notamment la question des relations interculturelles sans s'y attarder plus avant. En outre, elle souligne que les malédictions divines ne sont pas communes à toutes les régions de Lycie puisque la Lycie occidentale serait apparemment exempte de ce type d'imprécations³². Plus récemment, A. Payne, dans son article *Lycia — Crossroads of Hittite and Greek Traditions ?*³³ (2008), tente, à travers les personnages d'Apollon et de Bellérophon notamment, de confirmer l'hypothèse selon laquelle la Lycie aurait été le carrefour des traditions hittites et grecques, ce qu'elle ne peut malheureusement pas établir de façon formelle. La même année paraît aussi l'article d'A. Helmis, *Justice d'outre-tombe : divinités perses dans des imprécations funéraires grecques*. En étudiant les inscriptions grecques d'Asie Mineure, notamment de Lydie, il souligne la présence de divinités iraniennes dans les imprécations funéraires écrites en grec dans la région, qui « témoignent de la survivance des traditions culturelles iraniennes dans un environnement marqué par l'influence de la culture grecque »³⁴.

Au vu de ces dernières études, il appert que la question des influences orientales ne fait pas l'unanimité. Pour essayer de trancher la question, il faudra nécessairement se

³² A.-V. Schweyer, *Les Lyciens et la mort, une étude d'histoire sociale*, Istanbul-Paris, 2002, p. 71.

³³ « Lycia - Crossroads of Hittite and Greek Traditions ? », dans E. Cingano et L. Milano (dir.), *Papers on Ancient Literatures : Greece, Rome and the Near East, Proceedings of the « Advanced Seminar in the Humanities »*, Venice International University 2004-2005, Padova, 2008, p. 471-489.

³⁴ A. Helmis, *loc cit.*, p. 29.

tourner vers les travaux traitant exclusivement ou en partie des imprécations dans la sphère proche-orientale et dont certains sont dignes de mention. En effet, les malédictions ont captivé les chercheurs du Proche-Orient ancien depuis des décennies. Toutefois, aucune enquête complètement dédiée à ce sujet, avant celles de A.-M. Kitz dans les années 2000, n'avait abordé que les malédictions en tant que telles. Ce sont plutôt les serments qui ont retenu l'attention, avec quelques incursions dans le domaine des malédictions. Ainsi, S.A.B. Mercer observait, dès 1915, dans son article *The Malediction in Cuneiform Inscriptions*, que les imprécations pouvaient être accompagnées d'actions concrètes³⁵. J. Pedersen, quant à lui, reconnut, en 1914, qu'elles pouvaient être utilisées de façon conditionnelle, et que lorsque cela se réalisait, ces dernières devenaient synonymes de serments, autant dans leur forme que dans leur fonction³⁶. En outre, il identifiait trois caractéristiques associées à chaque imprécation rencontrée à travers ses recherches, *i.e.* l'excommunication, la perte d'honneur et le bannissement³⁷. D'autres travaux de spécialistes, tels que ceux de J. Hempel en 1925 et S.H. Blank en 1950-51, se concentrèrent notamment sur la relation entre les malédictions et la magie³⁸. Une autre voie d'étude dans ce domaine a aussi tourné autour de l'analyse des traités dans le Proche-Orient ancien. Ce fut notamment le cas avec le travail de V. Korošec, qui s'est intéressé pour la première fois à la forme et à la structure des traités hittites dans son étude intitulée *Hethitische Staatsverträge : Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* publiée en 1931³⁹. Puis vinrent, sur le riche thème des traités-malédictions, les travaux de G. Mendenhall en 1954, de D.J. Wiseman en 1958, de S. Gevirth en 1959, de F.C. Fensham en 1963 et de

³⁵ « The Malediction in Cuneiform Inscriptions », *JAOS*, 34, 1915, p. 303.

³⁶ *Der Eid bei den Semiten, in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strassburg, 1914, p. 103-108.

³⁷ *Ibid.*, p. 78.

³⁸ J. Hempel, « Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen », *ZDMG*, 79, 1925, p. 20-110; S.H. Blank, « The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath », *Hebrew Union College Annual*, 23, 1950-51, p. 73-95.

³⁹ *Hethitische Staatsverträge: Ein Beitrag zu ihrer juristischen*, Leipzig, 1931.

D.R. Hillers en 1964⁴⁰. Ce n'est qu'après quelques décennies que parurent enfin les premières enquêtes entièrement dédiées à ce sujet. En 1992, est publié l'ouvrage généraliste de J.G. Gager *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* qui s'attarda à mettre en lumière le contexte social, culturel et historique des malédictions issues de la culture orientale antique. Par la suite, parut l'étude de la théologienne A.-M. Kitz intitulée *Curses and Cursing in Ancient Near-East* (2007) qui étudie tout spécifiquement, en tant qu'objet, le phénomène des malédictions au Proche-Orient⁴¹. Ces imprécations, selon elle, étaient largement utilisées pour maintenir l'harmonie sociale aussi bien dans les vicissitudes de la vie courante que dans les relations internationales. Son travail étudie et analyse, sous l'angle de la religion, les caractéristiques des malédictions et catégorise les formules d'imprécations les plus communes des civilisations proches-orientales. Dans une étude plus conséquente, *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts* (2014)⁴², la même historienne traite la question de la phénoménologie des malédictions d'une façon beaucoup plus large à travers les traces écrites des Sumériens, des Akkadiens, des Hébreux et des Hittites. Il appert que ces dernières faisaient partie intégrante d'un héritage culturel commun à tout le Proche-Orient.

S'agissant de la culture louvite, à laquelle est étroitement liée la Lycie, ce n'est qu'en 1906, lors de la découverte des archives cunéiformes d'Hattuša, que l'on découvrit la

⁴⁰ G. Mendenhall, « Covenant Forms in Israelite Tradition », *BA*, 17, 1954, p. 50-76; D.J. Wiseman, « The Vassal-Treaties of Esarhaddon », *Iraq*, 20, 1958, p. 1-99; D. Gevirtz, *Curse Motifs in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Chicago, 1959; F. C. Fensham, « Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament », *Vetus Testamentum*, 13, 1963, p. 133-143; D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome, 1964. il est à noter que je me suis fortement aidée de la petite partie historiographique dans l'article de A.-M. Kitz, « Curses and Cursing in the Ancient Near East », *Religion Compass*, 1, 2007, p. 615-616.

⁴¹ A.-M. Kitz, *loc. cit.*, p. 615-627.

⁴² A.-M. Kitz, *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*, Winona Lake (Indiana), 2014.

mention d'un peuple d'Asie Mineure appelé Luwiya par les Hittites⁴³, sans toutefois arriver à le définir de façon nette en tant que peuple distinct et géographiquement circonscrit. L'intérêt grandissant de la recherche sur les Louvites en tant qu'objet dissocié de la culture hittite, ne s'est réellement manifesté qu'en 1980, avec la monographie de J. Freu intitulée *Luwiya*. Suivirent ensuite la publication de H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert (dir.), *The Luwians* (2003) et celle regroupant les articles issus de la conférence *Luwian Identities*, éditée par les spécialistes A. Mouton, I. Rutherford et I. Yakubovich. À cette époque étaient déjà parus les deux volumes de l'indispensables *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*⁴⁴ qui permirent notamment à F.C. Woudhuizen de considérer cette civilisation comme étant le lien entre la culture des Hittites de l'Est et le monde mycénien de l'ouest⁴⁵. Un constat que partage aussi E. Zangger en 2016, puisqu'il considère cette civilisation comme le « chaînon manquant » dans l'histoire du Bronze égéen⁴⁶. L'intérêt de l'étude de cette civilisation repose ici sur le nombre considérable de malédictions funéraires désormais connues. Précisons qu'à l'instar des imprécations funéraires lyciennes, il n'y a pas encore à ce jour d'études s'intéressant spécifiquement, en tant qu'objet, aux malédictions funéraires louvites. Pour mener à bien cette recherche, nous n'aurons donc accès qu'au recensement des diverses malédictions dans le corpus de J.D. Hawkins et dans celui, plus récent, de A. Payne et H. Melchert, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions* (2012)⁴⁷, ainsi qu'aux différents chapitres liés à la religion louvite qui intègrent cette pratique en son sein,

⁴³ Cf. H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert (dir.), *The Luwians*, Leiden-Boston, 2003, p. 3.

⁴⁴ J.D. Hawkins, *Corpus of hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 1: Text, Introduction, Karatepe, Karkamiš, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagene et Part 2: Text, Amuq, Aleppo, Hama, Tabal, Assur Letters, Miscellaneous, Seals, Indices*, Berlin-New York, 2000; H. Çambel, *Corpus of hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 2, Karatepe-Aslantaş : The Inscriptions-Facsimile Edition*, Berlin-New York, 2000.

⁴⁵ F.C. Woudhuizen, *op.cit.* (2018), p. 3.

⁴⁶ F.C. Woudhuizen, *The Luwians of Western Anatolia : Their Neighbours and Predecessors*, Summertown Oxford, 2018, p. 1.

⁴⁷ A. Payne et H. Melchert, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Atlanta, 2012, 124 p.

à l'image du sixième chapitre « Aspects of Luwian Religion » de M. Hutter, intégré à l'ouvrage collectif de B. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert, *The Luwians* (2003).

Il est temps de conclure brièvement sur l'ensemble de ce bilan historiographique. Il en ressort que toute étude sur les malédictions funéraires lyciennes doit tenir compte d'études variées, éparses, qui débordent largement le cadre strict de la Lycie. Il ne peut en être autrement. Mais à cette difficulté s'ajoute, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le caractère sommaire et expéditif des quelques études ayant abordé la question des malédictions lyciennes; sans compter qu'aucune ne traite réellement ce qui s'avère être le cœur de notre enquête : c'est-à-dire les traces éventuelles — et dans quelles proportions —, d'influences, soit grecques, soit orientales, soit les deux. Il nous paraît tout à fait clair que l'originalité de ce mémoire repose sur ce constat.

CADRE SPATIO-TEMPOREL

Afin de pouvoir circonscrire temporellement notre sujet de recherche, résumons brièvement l'histoire de la Lycie. La période préhistorique de la région est peu connue et ne sera donc pas traitée. Au Bronze récent (XIV^e - XIII^e siècles a.C.), des textes hittites et égyptiens y mentionnent la présence du peuple des Luqqa (Lyciens)⁴⁸. Plus tard, c'est-à-dire à la fin de la Deuxième Guerre médique (V^e siècle a.C.), les habitants établissent un contact politique, parfois mitigé, avec la Grèce. Les liens avec les Hellènes semblent toutefois plus anciens. Dans l'*Iliade* d'Homère déjà, il est fait mention de ces alliés des Troyens dont le fils de Zeus et d'Europe, Sarpédon⁴⁹, qui « commandait les Lyciens, avec l'irréprochable Glaucos. Ils venaient de la lointaine Lycie, des bords du Xanthe [...] »⁵⁰. En 540 a.C., à la suite

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Dans la mythologie grecque, il est considéré comme le fils de Zeus et d'Europe.

⁵⁰ Homère, *Iliade*, II. 877 (Trad. P. Mazon).

de la conquête perse, la Lycie, dès lors rattachée à l'empire achéménide qui l'organise en satrapie, voit de petits rois locaux s'organiser en dynasties relativement autonomes⁵¹. À cette époque, l'architecture funéraire se développe, en premier lieu, sous la forme de grands piliers funéraires qui ne présentent aucun matériel épigraphique à exploiter. Les autres types de tombes lyciennes, telles que les tombes rupestres et les tombes-maisons qui se développent à partir du V^e siècle a.C., permettent de voir la transition entre la période classique et hellénistique qui se caractérise par l'utilisation conjointe des langues grecque et lycienne sur les textes gravés des sépultures⁵². À cette période également, les formules d'imprécations funéraires deviennent courantes. Par la suite, les contacts culturels s'accroissent de plus en plus avec les Hellènes. Au début de la guerre du Péloponnèse (dernier tiers du V^e siècle a.C.) et pour une très courte période, les Lyciens doivent désormais payer tribut à Athènes. Annexée à la Carie, dès le milieu du IV^e siècle a.C., la Lycie finit par rentrer volontairement dans le giron macédonien en 334 a.C.⁵³ Désormais, la culture et la religion hellènes s'y implantent profondément. En 43 p.C., elle finit toutefois par tomber sous domination romaine et fut plus tard rattachée à la province romaine de Pamphylie⁵⁴. La seconde limite chronologique de ce travail, qui s'inscrit dans un concept de temps long, se situe donc à la jonction des I^{er} et II^e siècles p.C., une période charnière pour la diffusion du jeune christianisme dans le pourtour méditerranéen, qui vient dès lors se superposer aux croyances antiques.

⁵¹ J. Leclant, *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2011, p. 1298.

⁵² A.-V. Schweyer, *op. cit.*, p. 8.

⁵³ Lorsque la reine carienne Ada adopte comme héritier légitime Alexandre le Grand, de passage dans la région.

⁵⁴ J. Leclant, *op. cit.*, p. 1299.

SOURCES

Les sources étudiées seront diverses et multiculturelles. Les épitaphes des tombes lyciennes (en lycien et en grec) qui constituent ici notre matériau de base, seront principalement étudiées. Entrent aussi dans cette catégorie, les *defixio*, ou tablettes de malédictions, dont nous avons à ce jour près de 1500 exemples remontant jusqu'au VI^e siècle a.C. Par chance, cette région a laissé la plus ancienne et la plus complète documentation épigraphique en Asie Mineure⁵⁵. Malheureusement, les limites de ces sources sont nombreuses : non seulement plusieurs documents ne peuvent être exploités dans leur pleine intégralité, car trop brefs ou vagues, ou encore trop lacunaires, mais toute étude sur la Lycie ancienne est aussi confrontée aux difficultés d'interprétation et de compréhension que représente encore la langue lycienne, non entièrement comprise en raison du peu d'exemples de textes à notre disposition. À cet état de fait s'ajoutent les nombreuses découvertes archéologiques qui, au fil des ans, enrichissent le corpus épigraphique et qui ouvrent ainsi la porte à d'autres interprétations. Le corpus réuni dans ce mémoire ne peut donc être considéré comme tout à fait exhaustif.

Les autres sources utilisées afin de pouvoir établir des similitudes ou des différences entre les différentes civilisations, seront d'origines diverses : hittite, perse et louvite. Pour ces dernières, nous pourrions élargir la recherche à des sources épigraphiques de plusieurs provenances. Les malédictions étant, en effet, largement répandues dans ces civilisations, nous pourrions prendre en considération les sources littéraires (récits, mythes, textes relatifs à la magie, décrets royaux, serments, textes juridiques, etc.) ainsi que les sources épigraphiques (tombes, statues, stèles, etc.).

⁵⁵ À l'exception, il est vrai, des sources sur les Hittites. Cf. A. Parrot, *Malédictions et violations de tombes*, Paris, 1939, p. 7-8.

Quant à la littérature, les sources grecques sont par bonheur nombreuses et pour certaines plus précises que les documents épigraphiques. Celle-ci a l'avantage d'adopter un point de vue extérieur sur la magie, et par le fait même, de nous renseigner sur le regard que portait la société, notamment lettrée, sur la magie. Homère, les grands tragédiens Eschyle, Sophocle et Euripide, ainsi que les comiques Aristophane ou Ménandre ont tous, à un moment ou à un autre, abordé le thème de la magie au travers de leurs œuvres. On retrouve aussi dans cette catégorie des textes issus des sphères religieuse, juridique et politique. Tout cela enrichira l'analyse.

MÉTHODOLOGIE

Notre recherche, qui se veut rattachée à l'histoire comparée, est composée de trois chapitres distincts qui suivent une logique à la fois chronologique et thématique.

Le premier s'intéresse à la définition et à la place attribuée aux malédictions dans la culture grecque. En effet, de nombreuses malédictions ont été recensées dans les différentes œuvres littéraires et théâtrales ainsi que dans les institutions religieuses, judiciaires et politiques grecques sans oublier la sphère privée. Cette étude permettra d'ailleurs de les catégoriser en tant que malédictions officielles/publiques et officieuses/privées, ce qui donnera d'ailleurs la possibilité de mieux comprendre leur fonctionnement, leur évolution et leur positionnement par rapport à la magie et au religieux, mais aussi, de faire ressortir des thèmes et des menaces imprécatoires récurrents.

La deuxième partie de ce travail traitera les malédictions funéraires lyciennes. Un recensement de type quantitatif est en premier lieu nécessaire, afin de brosser une vue d'ensemble géographique et chronologique du phénomène en Lycie. Par la suite, nous nous attarderons à l'analyse qualitative des imprécations en tant que telles, c'est-à-dire en tentant d'en soutirer la moindre information (formes

verbales/dieux/types de menaces/formules-types, etc.), ce qui conduira à l'étape ultime de la comparaison. Cette mise à plat du phénomène en Lycie, permettra déjà de voir si des parallèles peuvent être établis avec les pratiques imprécatives grecques ou s'il est plutôt nécessaire de se tourner vers les peuples d'Anatolie.

Enfin, grâce au troisième et dernier chapitre, qui s'intéressera aux différents peuples en contact avec la Lycie, c'est-à-dire les Hittites, les Louvites et les Perses achéménides, nous déterminerons si des éléments sont représentatifs d'une acculturation avec ces civilisations. À travers leur pratique de la malédiction au sens large et, de façon plus restreinte, leur utilisation de l'imprécation funéraire, lorsque c'est le cas, nous pourrions mettre en évidence les similitudes et les différences avec leurs corollaires lyciennes. Cette plongée dans le monde magico-religieux asianique permettra aussi de voir s'il est possible de remonter au-delà de ces civilisations, notamment de constater si les Mésopotamiens, les Akkadiens et les Babyloniens s'inscrivaient eux aussi dans cette pratique.

CHAPITRE I

LA MALÉDICTION EN GRÈCE ANTIQUE

Célébrée pour la richesse artistique et architecturale de ses monuments, pour les grandes épopées mythologiques de ses poètes et dramaturges, pour la profondeur intellectuelle de ses penseurs et l'émergence de la démocratie, la culture grecque antique s'est surtout transmise à nous, modernes, comme étant la culture du rationnel. Or, peu de gens sont conscients que la « pensée sauvage »⁵⁶, témoignage d'une pratique de la magie fort probablement issue de vieilles traditions remontant à la préhistoire⁵⁷, était encore monnaie courante pendant l'Antiquité grecque. À la lumière de ce constat, et dans le cadre de cette recherche, il est donc nécessaire de se poser quelques questions quant au phénomène des malédictions en Grèce antique. Était-il réellement courant, à travers les différentes sphères culturelles et sociales de la société grecque, de lancer des malédictions, et si oui, existait-il des différences d'échelles quant à ce phénomène, aux époques archaïque, classique et hellénistique ?

1.1. Définition succincte de la malédiction

Emprunté au latin chrétien *maledictio* (de *mala dicere*, « dire, désigner ou annoncer des malheurs »⁵⁸), le terme recèle une triple signification : c'est à la fois l'action de

⁵⁶ M. Martin, *Sois maudit ! : malédictions et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris, 2010, p. 9.

⁵⁷ L. Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds, 1991, p. 12.

⁵⁸ Cf. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959, p. 380.

proférer des « paroles par lesquelles on souhaite avec véhémence tout le mal possible à une famille, une ville, un pays, etc. sans appeler la colère de dieu, mais souvent en l’impliquant »⁵⁹, mais aussi la situation dans laquelle nous place cette dernière et que W. Speyer appelle le *Fluchzustand*⁶⁰, c’est-à-dire un état de « disgrâce, sort contraire, fatalité »⁶¹. Parallèlement, on relie aussi le mot malédiction aux « insultes, violences verbales contre quelqu’un ou quelque chose »⁶². Au cours de nos recherches, nous avons pu observer que les termes malédiction et imprécation semblent avoir été indistinctement employés par les historiens qui se sont intéressés à ces questions. Considéré par le Petit Larousse comme étant un synonyme de la malédiction, le terme imprécation est, pour sa part, issu du latin *imprecatio* dont le sens de « malédiction » est attesté dès le I^{er} siècle p.C. Selon le dictionnaire de la conversation et de lecture, sa définition diffère quelque peu de la malédiction :

[...] l’imprécation [...] consistait chez les Hellènes et les Latins en des prières faites à Pluton, à Proserpine, aux Dires, et à des dieux redoutables, contre un objet ou un être détesté, et dévoué aux Euménides. L’imprécation avait ses rites, ses prêtres, et jamais la malédiction [...]⁶³.

Cette idée est reprise par Ortolang qui définit l’imprécation comme étant une « prière solennelle appelant (sur l’ennemi, le coupable) la colère des divinités infernales [...] »⁶⁴. Retenons donc l’idée que la malédiction a un sens plus général, tandis que l’imprécation a la particularité de se définir comme se rapprochant d’un « acte religieux ».

⁵⁹ Définition d’Ortolang du CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et lexicales). [En ligne] < <https://bit.ly/2KXynrB>>, (1^{er} juin 2018).

⁶⁰ W. Speyer, « ‘Fluch’ », *RLAC*, 7, 1969, p. 1176.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Définition d’Ortolang du CNRTL.

1.2 Les malédictions officielles

Chez les Grecs des époques archaïque, classique et hellénistique, la malédiction a fait partie, on va le voir, de toutes les sphères sociales de la société et s'est intégrée aussi bien à la vie publique qu'à la vie privée. Déjà utilisée par Homère à de nombreuses reprises dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, elle apparaît aussi très souvent dans les mythes, les pièces de théâtres ou la poésie hellènes. Elle était aussi fréquemment employée par les institutions politiques, juridiques et religieuses qui s'en servaient notamment dans les cours de justice pour consolider un serment, éviter les parjures ou les partis-pris ou encore, sur les stèles, pour les protéger d'éventuelles dégradations.

1.2.1 Dans la littérature grecque

À l'origine ancrés dans l'oralité, c'est grâce à l'emprunt et l'appropriation de l'alphabet phénicien aux alentours de 800 a.C., que les poètes grecs eurent désormais à leur disposition un moyen de fixer à l'écrit la poésie épique. C'est durant ce siècle que l'*Iliade* (vers 750 ?), l'*Odyssée* (vers 720 ?) ainsi que les poèmes d'Hésiode (vers 700 ?) furent fort probablement composés et que se déclinèrent ensuite, avec une grande vitalité, les genres littéraires suivants : poésie narrative et épique, poésie élégiaque, tragédies, comédies, etc.⁶⁵. La malédiction, dans son sens d'imprécation, ou d'ἀρά pour utiliser la terminologie grecque, était très courante à travers ces écrits.

Mais avant d'étudier quelques exemples de malédictions, penchons-nous sur la définition du terme ἀρά qui porte en lui toute une histoire qu'il convient d'expliquer afin d'en comprendre mieux la portée.

⁶⁵ J.-C. Carrière, J. Gaillard et R. Martin, *La littérature gréco romaine : anthologie historique*, Paris, 1994, p. 13-14.

1.2.1.1 Lexicologie : l'ἄρα

Si l'étymologie du mot ἄρα reste inconnue⁶⁶, « le verbe ἀράομαι signifie 'lancer une imprécation' dans la *Thébaïde* (frg. 2, 8) ou chez Hérodote 3, 65, ἀράομαι, signifie 'souhaiter dans une imprécation' [...] »⁶⁷. Chez les Tragiques, le terme ἄρα exprime toujours l'imprécation⁶⁸. Mais apparaissent aussi chez ces derniers l'imprécation personnifiée, les Ἄραί, déesses chthoniennes de la vengeance qui personnifiaient la justice immanente⁶⁹. Plus communément appelées les Erynies⁷⁰, ces divinités agissaient sur le sol, sur tout ce qui en vivait ou en naissait et veillaient sur les tombes en accomplissant les dernières volontés des mourants, détruisant et tuant sans nécessairement avoir besoin de l'intervention des dieux⁷¹. En divinisant cette abstraction, les Tragiques rattachaient de ce fait l'imprécation à la théologie⁷². Purement orale⁷³, l'ἄρα atteignait invariablement son but (Eschyle, *Sept.*, 840-841), et dirigée contre quelqu'un (Sophocle, *Phil.* 1119), elle n'était possible qu'en cas d'atteinte à la δίκη, c'est-à-dire à la justice et par extension à l'intérêt général.

⁶⁶ Cf. P. Chantraine et J. Taillardat, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 2009, p. 96-97. A. Meillet a rapproché le terme de plusieurs mots indo-européens qui veulent dire « prononcer des paroles solennelles ». Cf. A. Meillet, « Remarques sur l'étymologie de quelques mots grecs », *BSLP*, 26, 1925, p. 19-20. Voir également T. Bolelli, « Interpretazione di ἀρά/ἀράομαι », *ASNP*, 15, 1946, p. 75-93.

⁶⁷ P. Humel, *Mala Dicta : essai sur la malédiction et la calomnie dans l'Antiquité classique*, Paris, 2009, p. 34.

⁶⁸ J.-B. Bonnard, « Au nom du père, la malédiction paternelle en Grèce ancienne », *Cahiers « Mondes anciens »*, sous la dir. de V. Azoulay et A. Damet, 5, 2014, p. 1, [En ligne] < bit.ly/1KQ5AKF >, (14 fév. 2015).

⁶⁹ P. Humel, *op. cit.*, p. 35. On retrouve un sanctuaire des Ἄραί à Athènes, selon ce que nous apprend Hésychios d'Alexandrie, s.v. Ἀρᾶς ἱερὸν (= Kock, fr. 575). Cf. J.-B. Bonnard, *loc. cit.* (2014), p. 18.

⁷⁰ H. Lloyd-Jones, « Les Erinyes dans la tragédie grecque », *REG*, 102, 1989, p. 4. Selon la mythologie, le nom des Ἄραί est celui qui leur est donné dans leur domaine souterrain.

⁷¹ R. Vallois, « *Arai* (en grec) », *BCH*, 38, 1914, p. 257.

⁷² P. Humel, *op. cit.*, p. 35. Toutefois, chez Eschyle les deux occurrences de ce verbe se passent tout à fait de la mention des dieux. Cf. D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992, p. 340.

⁷³ *Ibid.*, p. 40.

Les malédictions qui seront prises en exemples dans le paragraphe suivant sont de parfaites représentations de cette atteinte à la *δίκη*.

1.2.1.2 Les malédictions chez Homère, Hésiode, les tragiques et les poètes (époques archaïque et classique)

Dès l'époque archaïque, la malédiction est présente chez Homère et Hésiode. Selon Hérodote, ce serait eux qui auraient « donné » aux Grecs leurs dieux et leurs mythes⁷⁴. Les idéaux homériques et hésiodiques, bien qu'opposés, utilisaient fréquemment la malédiction. Dans l'*Illiade*, celle du prêtre d'Apollon, Chrysès, est d'ailleurs la plus ancienne occurrence d'une malédiction dans la littérature grecque⁷⁵. Aux Achéens qui refusent de lui rendre sa fille, Chrysès demande à Apollon, fils de Létô, la réalisation [*arâsthai*] suivante :

Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysé et Cilla la divine, et sur Ténédos règues souverain ! O Sminthée, si jamais j'ai élevé pour toi un temple qui t'ait plu, si jamais j'ai pour toi brûlé de gras cuisseaux de taureaux et de chèvres, accomplis mon désir : fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens !⁷⁶ (Homère, *Illiade*, I, 37-42. Trad. : P. Mazon).

On retrouve aussi ce type de pratiques dans la poésie iambique comme par exemple dans les *Épodes* dits *de Strasbourg* dont l'auteur demeure controversé⁷⁷, mais qui, selon

⁷⁴ Hérodote, *Histoires*, II, 53. Cf. J.-C. Carrière, J. Gaillard et R. Martin, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁵ L. Watson, *op. cit.*, p. 62-63.

⁷⁶ Κλυθή μιν ἀργυρότοξ', ὃς Χρῦσην ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιο τε Ἴφι ἀνάσσεις, Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα, ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πτόνα μηρί' ἔκηα ταύρων ἢ δ' αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήνην ἐέλωρ' τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

⁷⁷ La paternité de ce poème divise, en effet, les chercheurs depuis longtemps. Si de façon assez isolée, G. Coppola date ce poème de la période hellénistique dans son article : « Archiloco imitazione ellenistica ? », *SIFC*, 7, 1929, p. 155-168, un consensus considère comme auteur soit Archiloque, grand poète élégiaque ayant vécu entre le VIII^e et le VII^e siècle a.C., ou Hipponax, poète iambique du IV^e siècle a.C. En 1901, déjà, A. Hauvette dans son article : « Les nouveaux fragments d'Archiloque publiés par MM. Reitzenstein et Hiller von Gärtringen », *REG*, 14, 1901, p. 71-91, attribuait ce fragment à

L. Watson, est un des plus anciens témoignages de poème contenant une malédiction de l'Antiquité classique⁷⁸ :

[...] errant sur les flots, et plaise au ciel que, jeté nu sur la côte de Salmydessos les Thraces à la longue chevelure le recueillent – auprès d'eux, pour comble de misère, il mangera le pain de l'esclavage – transi de froid, et sortant du fond de l'eau tout couvert d'algues marines ! Puisse-t-il claquer des dents, et, comme un chien [la bouche contre terre, être là sans forces, étendu sur le rivage où se brisent les flots ! Voilà ce que je devrais voir souffrir à celui qui m'a offensé, qui a foulé aux pieds ses serments, lui autrefois mon compagnon !⁷⁹ (Hipponax (?), *Épodes de Strasbourg*, frag. 1. Trad : A. Hauvette, 1901)

Cet exemple issu d'une poésie de type iambique écrite au IV^e siècle a.C. montre que le thème de la malédiction est emprunté et utilisé par de nombreux auteurs ayant donné leurs lettres de noblesse à la littérature hellénique. Ce thème a d'ailleurs aussi été régulièrement utilisé par les grands tragiques grecs de l'époque, dont les œuvres ont ancré les malédiction dans les grands mythes de la culture grecque et donc, en quelque sorte, dans l'orthodoxie de la religion et les codes sociaux et moraux de l'époque. À travers toute la littérature archaïque et classique, deux grandes tendances, on va le voir, se sont imposées rapidement : soit la malédiction familiale et la malédiction paternelle, qui parfois s'entremêlèrent intimement.

Archiloque. De nos jours, le long débat entourant la paternité de ces vers penche plutôt pour Hipponax. Cette dernière hypothèse est d'ailleurs partagée par L. Watson, *op. cit.*, p. 59 et encore plus récemment par F. Lasserre et A. Bonnard dans Archiloque, *Fragments*, Paris, 2002, p. XCI.

⁷⁸ L. Watson, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁹ κύμ[α]τι πλα[ζόμ]ενο[ς], κὰν Σαλμυδ[η]σσῶι γυμνὸν εὐφρον... Θρηϊτικὸς ἀκρό[κ]ομοὶ λάβοιεν - ἐνθα πόλλ' ἀναπλήσει κακὰ δούλιον ἄρτον ἔδων - ῥίγει πεπηγὸτ' αὐτόν · ἐκ δὲ τοῦ (βυ)θοῦ φυκία πόλλ' ἐπ[έ]χοι, κροτέο; δ' ὀδόντας, ὡς [κύ]ων ἐπὶ στόμα κείμενος ἀκρασίηι ἄκρον παρὰ ῥήγγινα κυμά[των]... Ταῦτ' ἐθέλοιμ' ἂν ἰδεῖν ὅς μ' ἠδίκησε, λ[ά]ξ δ' ἐφ' ὀρκίοις ἔβη, τὸ πρὶν ἑταῖρος [έ]ών. Cf. A. Hauvette, *loc. cit.*, p. 74.

1.2.1.2.1 La malédiction familiale

La malédiction familiale, punition infligée par une divinité en colère aux descendants d'un individu l'ayant offensée⁸⁰, est un type récurrent dans toute la littérature grecque. Ce type de malédiction, qui misait sur la croyance de la transmission de la faute, atteignait en effet les générations successives, jusqu'à ce que l'ἀπά cesse avec la disparition du dernier de la lignée⁸¹. Les théories antiques de l'hérédité soulignaient que l'enfant héritait à la fois des « [...] caractéristiques innées, physiques et psychologiques, de ses parents, mais également de leurs traits acquis »⁸². Dans le mythe d'Œdipe, Sophocle a mis en scène la malédiction des Labdacides à travers celle lancée contre Laïos et ses descendants. Pélopes, d'ailleurs lui-même victime de la malédiction familiale des Atrides à la suite du crime commis par son père Tantale, a vu son fils enlevé par Laïos. En colère, il appela de ce fait la malédiction d'Apollon sur ce dernier et cet acte mena, comme l'avait prédit l'oracle de Delphes, au mariage incestueux entre Œdipe et sa mère Jocaste ainsi qu'au parricide de Laïos. Une malédiction, évoquée dès le début du Prologue dans *Les Phéniciennes* d'Euripide (v. 20), reprenait d'ailleurs le mythe des Labdacides en s'ancrant dans la tradition de Sophocle : « Si tu procrées un fils, cet enfant te tuera et ta maison entière s'abîmera dans le sang »⁸³.

Dans les faits, divers traits caractérisaient la malédiction familiale. Tout d'abord, le premier à activer la malédiction était soit de sang royal ou descendant d'un dieu, ou bien béni ou doué. Ici, c'est l'abus des privilèges ou des avantages liés à leur condition qui déclenchait la malédiction. Le second trait caractéristique était lié à l'abus

⁸⁰ P. Humel, *op. cit.*, p. 84-85.

⁸¹ *Ibid.*, p. 37-38.

⁸² M. Lajeunesse, « Repenser le rapport entre loi et famille dans la Grèce archaïque et classique : l'exemple de la descendance dans les inscriptions à caractère législatif », *Cahiers d'histoire*, 31, 2012, p. 195. Voir aussi à ce sujet M.D. Grmek, « Ideas on Heredity in Greek and Roman Antiquity », *Physis*, 28, 1991, p. 11-34.

⁸³ Εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς, καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος. (Trad. de H. Grégoire et L. Méridier, 2002).

d'enfants, qui en étaient les premières victimes (Pélops découpé par son père Tantale⁸⁴; Atrée et Thyeste, fils de Pélops, qui détruisent leurs enfants⁸⁵; Agamemnon, fils d'Atrée, qui sacrifie sa fille Iphigénie⁸⁶). Enfin, c'était la malédiction qui devenait de plus en plus puissante et envahissante au fil des générations dès lors que les descendants étaient incapables d'expié ou de déjouer la faute de leurs ancêtres⁸⁷. La malédiction familiale : « [...] revient comme un *leitmotiv*, inexorable parole qui enferme de sa vérité le destin des humains »⁸⁸.

1.2.1.2.2 La malédiction paternelle

La malédiction paternelle était, quant à elle, la seconde tendance de la littérature grecque. Ce type est en effet l'attribut du pouvoir paternel⁸⁹ transmissible de génération en génération, car en Grèce, la famille dans son organisation patriarcale était la clé de voûte de la structure sociale archaïque. On la considérait comme le premier élément organisé, le premier domaine du droit⁹⁰. Cette prérogative imprécatoire était analogue chez les rois, les princes, les membres de familles sacrées et les législateurs qui avaient un pouvoir patriarcal semblable au rôle du père dans la société de l'époque. Dans les textes parvenus jusqu'à nous, les effets de l'imprécation paternelle sont énormes. Celle-ci était efficace et inexorable, même lorsqu'elle était jugée injuste⁹¹. Comme Platon le souligne dans ses *Lois* : « [...] les dieux exaucent les prières des pères contre leur fils, car la malédiction d'un père contre ses enfants a plus d'effet que n'importe quelle autre contre n'importe qui, et c'est toute justice » (Platon, *Lois XI*, 931 c)⁹². On trouve de

⁸⁴ Ovide, *Les Métamorphoses*, VI, 401-411.

⁸⁵ Ovide, *Les Métamorphoses*, XV, 462.

⁸⁶ Euripide, *Iphigénie à Aulis*

⁸⁷ P. Humel, *op. cit.*, p. 86-87.

⁸⁸ B. Daries-Berdery, *loc. cit.*, p. 62.

⁸⁹ J.-B. Bonnard, *loc. cit.* (2014), p. 9.

⁹⁰ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 55.

⁹¹ J.-B. Bonnard, *loc. cit.* (2014), p. 7.

⁹² [...] ὅν γέγονε σαφές ἐπικόους εἶναι γονεῦσι πρὸς τέκνα θεοῦς· ἀραῖος γὰρ γονεὺς ἐκγόνοις ὡς οὐδεὶς ἕτερος ἄλλοις, δικαιοτάτα. (Trad. A. Diès).

nombreux exemples de ce type de malédiction dans la littérature grecque, notamment chez le personnage de Méléagre qui : « s’indignait des malédictions de sa mère, qui, dans sa douleur du meurtre de ses frères, instamment lançait des imprécations envers les dieux [...], leur demandant de donner la mort à son fils »⁹³ (Homère, *Iliade*, IX, 565-568 et 571). Et ce type de malédiction s’enlaçait fréquemment avec celui des malédictions familiales, car les dieux ne châtiaient pas le fils du père, sans le rendre lui-même coupable à son tour. Ainsi, Œdipe, victime d’une malédiction familiale, a déployé une nouvelle ἀρά dite paternelle, lorsqu’il maudit ses fils⁹⁴, prolongeant ainsi la malédiction originelle. Dans la *Titanomachie* notamment, Cronos est maudit par son père Ouranos qui, des éclaboussures de ses testicules tranchées, créa les puissantes Érinyes, ces entités vengeresses gardiennes des lois fondamentales, anciennes comme le monde⁹⁵. De ce fait, ayant lui-même tué son père : « Il savait, grâce à Terre et à Ciel Étoilé, que son destin était de succomber un jour sous son propre fils, si puissant qu’il fût lui-même – par le pouvoir du grand Zeus. », (Hésiode, *La Théogonie*, 463-466). Quant à Zeus, souverain des dieux de l’Olympe, il fut lui-même menacé de la perte de son pouvoir et de son trône par « [...] la malédiction dont l’a maudit Cronos, son père, [...] »⁹⁶ (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 912). Ainsi s’enchaînaient et se transmettaient inlassablement les funestes malédictions, faisant à chaque génération de nouvelles victimes individuelles ou collectives (λοιμός). Dans *Œdipe-roi*, la stérilité qui frappe Thèbes est, par exemple, le résultat de la mort invengée de Pélops. Or, les Anciens

⁹³ [...] ἐξ ἀρέων μητρὸς κεχολωμένος, ἧ ῥα θεοῖσι πόλλ’ ἀχέουσ’ ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο, πολλὰ δὲ [...] (Homère, *Iliade*, IX, 565-568); [...] παιδὶ δόμεν θάνατον· (571. Trad. P. Mazon).

⁹⁴ Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 67 : Πρὸς δὲ τῆς τύχης νοσῶν ἀράς ἀρᾶται παισὶν ἀνοσιωτάτας : « Il a lancé sur ses enfants les malédictions les plus impies [...] ». (Trad. H. Grégoire et L. Méridier).

⁹⁵ Voir Hésiode, *La Théogonie*, 184-185. Les Érinyes sont constamment mentionnées à travers les textes. Déjà chez Homère, *Iliade* IX, 453-457, avec le passage de Phénix maudit par son père Amyntor. Voir J.-B. Bonnard, *loc. cit.* (2014), p. 5. Ces entités sont en fait la personnification de la malédiction, ce sont les agents personnels qui assurent l’accomplissement des imprécations de façon automatique. Ces dernières sont subordonnées à l’*Ara* divinisée. Ainsi Sophocle les distingue et les hiérarchise. Cf. R. Vallois, *loc. cit.*, p. 260.

⁹⁶ Κρόνου τὸτ’ ἤδη παντελῶς κρανθήσεται, [...] (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 912. Trad. P. Mazon).

redoutaient par-dessus tout le châtement de la stérilité de la terre ou des espèces vivantes. Eschine (IV^e siècle a.C.) rapporte à ce sujet une vieille malédiction de l'époque de Solon lancée à la suite de sortilèges commis envers le temple de Delphes :

Et l'on demande à ces dieux que la terre des coupables ne porte pas de fruits, que leurs femmes ne mettent pas des enfants au monde semblables à leurs pères, mais des monstres, que leur bétail n'ait pas de progéniture naturelle [...]⁹⁷. (Eschine, *Contre Ctésiphon*, 111. Trad. : V. Martin et G. de Budé).

Difficile donc pour les Grecs de l'Antiquité d'imaginer pouvoir échapper aux conséquences des malédictions. Déjà à l'époque archaïque, Hésiode indiquait que « [...] trente mille dieux inspecteurs parcour[aient] le monde pour y assurer une police satisfaisante »⁹⁸.

1.2.1.2.3 Les malédictions chez les poètes hellénistiques

Inspirés par les textes épiques, dramatiques, lyriques et iambiques de leurs prédécesseurs, les poètes hellénistiques élevèrent la malédiction en tant que genre poétique à part entière. Selon la tradition, c'est Callimaque, ce poète élégiaque du III^e siècle a.C. qui avait le « [...] mépris du 'cycle' et du 'long poème' »⁹⁹, qui serait le fondateur présumé de la poésie des ἀράι avec son poème virulent Ἰβίς, dirigé contre son élève Appolonios¹⁰⁰. Ce poète inspira par exemple les poètes bucoliques tels que Théocrite (III^e siècle a.C.) et Euphorion (III^e siècle a.C.) à travers notamment les Ἀράι, le *Thrace* et les *Chiliades*, mais aussi le poète latin Ovide (I^{er} siècle a.C.) qui écrivit

⁹⁷ Καί ἐπεύχεται αὐτοῖς μήτε γῆν καρποῦς φέρειν, μήτε γυναῖκας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἑοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι, [...]

⁹⁸ *Les Travaux et les Jours*, 252 : τρεῖς γὰρ μύριοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη.

⁹⁹ Callimaque, *Œuvres de Callimaque*, trad. par J. Trabucco, Paris, Librairie Garnier Frères, 1957, p. 4.

¹⁰⁰ L. Watson, *op. cit.*, p. 170. Texte dont nous ne possédons malheureusement plus de traces.

dans la même veine que Callimaque son propre *Contre Ibis*. Dans ce type de poésie, les types de formules étaient assez stéréotypés. Sous la forme du catalogue¹⁰¹, le poète maudissait son ennemi anonyme¹⁰² en introduisant la malédiction par une forme de comparaison du destin identique à celui d'une figure mythologique ou historique et par des formules telles que : « Puisses-tu souffrir ... »; « d'après la mode de ... »; « autant que.../pas moins que... »¹⁰³. On trouve beaucoup de brutalité dans ce genre poétique notamment à travers la multitude de cruautés infligées au corps, comme dans ce passage du *Contre Ibis* d'Ovide, qui les détaille avec véhémence :

Reçois autant de blessures qu'en reçut, dit-on, celui dont les sacrifices excluent l'usage du couteau; dans ton délire, comme les inspirés de la Mère Cybèle, tranche tes parties dans un rythme phrygien [...]. [...] qu'un cheval d'une dent sauvage, déchire aussi tes entrailles; ou, comme le tyran de Cassandrie dont tu égales la cruauté, sois enseveli blessé sous la terre amoncelée; comme le descendant d'Abas ou comme le héros fils de Cynus, soit enfermé dans un coffre et jeté à la mer; sois la victime sacrifiée sur les autels consacrés à Phébus, mort qu'un ennemi cruel infligea à Théodotus [...] comme un serpent blessa Oreste, fils d'Agamemnon, tombe aussi victime d'une morsure venimeuse [...] comme périt, dit-on le poète tragique Lycophron, qu'une flèche se plante et se fixe dans tes entrailles [...] ¹⁰⁴ (Ovide, *Contre Ibis*, Trad. : J. André)

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰² Le contexte politique de l'époque semble expliquer la raison pour laquelle les victimes ne sont intentionnellement pas nommées dans ces *Āpá*. En effet, dans les années suivant la mort d'Alexandre le Grand, Athènes fut privée de sa liberté et tomba sous le contrôle d'un potentat externe. Il y avait donc un risque lié au fait de parler ouvertement dans la sphère publique. Ce type de malédiction hellénistique tenait donc lieu de soupape et était considérée comme un espace de liberté sûr et acceptable pour les gens éduqués. Cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 187-191.

¹⁰³ J.A. Clua Serena, « Euphorion, la malédiction mythique et le comique intentionnel », dans C. Cusset, É. Prioux et H. Richer, (dir.), *Euphorion et les mythes : images et fragments. Actes du colloque international (Lyon, 19-20 janvier 2012)*, Naples, 2020, p. 267-279.

¹⁰⁴ 451-454 : *vulnera totque feras quot dicitur ille tulisse, Cuius ab inferiis culter abesse solet, Attonitusques secas, ut quos Cybeleia Mater Incitat, ad Phrygios uilia membra modos, [...]*; 460-467 : *Et tua dente fero uiscera carpat equus, Aut, ut Cassandreus, domino non mitior illo, Saucius ingesta contumuleris humo, Aut, ut Abantiades aut ut Cycneius heros, Clausus in aequoreas praecipiteris aquas, Victima uel Phoebos sacras macteris ad aras, Quam tulit a saevo Theudotus hoste necem, Aut te deuoueat certis Abdera diebus [...]*; 528-529 : *Vtque Agamemnonio uulnus dedit anguis Oresti, Tu quoque de*

Dans ces ἀράι, toutes les imprécations étaient encore le résultat d'une préoccupation associée à la δίκη et notamment d'une provocation ou de délits variés (traîtrise, vol d'argent, etc.). Les punitions demandées étaient les mêmes que pour les malédictions archaïques et classiques, c'est-à-dire l'exil, la pauvreté, la privation de rites funéraires parfois accompagnée de la maltraitance du corps, la mort par la foudre et la perte de la vue, mais une différence radicale s'est opérée à l'époque hellénistique puisque l'on appelait désormais couramment à une destruction totale impliquant la mort¹⁰⁵. Ce changement d'ambiance peut éventuellement s'expliquer par une influence des populaires κατάδεσμοι, ces petites tablettes malédictives écrites sur du plomb et enterrées près des tombes¹⁰⁶. Parallèlement, les ἀράι hellénistiques servaient aussi à se moquer de façon amère en créant des disproportions comiques entre les crimes et les châtiments. Théocrite (III^e siècle a.C.), par exemple, inflige à Pan d'être battu dans toutes les parties tendres de son corps, de dormir dans un lit infesté d'insectes et d'être envoyé dans l'hiver du nord glacé et dans l'été brûlant du sud, tout ça pour avoir refusé à Aratos un coup dans la bonne direction (*Idylle* 7, 103-14). Comme le souligne L. Watson, seule la visée humoristique et les jeux d'esprit pouvaient expliquer cela¹⁰⁷. Ainsi, la véritable raison d'être de certaines ἀράι hellénistiques semble avoir été l'évocation de la malédiction en elle-même et non la personne visée. Ces imprécations offraient certainement ainsi aux poètes la possibilité de montrer leur érudition.

morsu uirus habente cadas; [...]; 531-532 : Vtique coturnatum periisse Lycophrona narrant, Haereat in fibris fixa sagitta tuis [...].

¹⁰⁵ L. Watson, *op. cit.*, p. 103-104.

¹⁰⁶ Le premier historien à avoir évoqué cette corrélation est K. Zipfel en 1910, mais selon L. Watson (*ibid.*, p. 194-199) cela reste marginal, même si on sait que Pindare (V^e siècle a.C.) avait déjà conscience en son temps de l'existence de ces malédictions officieuses.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 193.

1.2.2 Dans les sphères religieuse, juridique et politique

Dans la sphère publique, et parallèlement au monde littéraire où elles se retrouvaient généralement sous leur forme traditionnelle¹⁰⁸, les malédictions étaient utilisées de façon courante dans les sphères religieuse, juridique et politique pour protéger les corporations privées, les cités, les lois ou les biens.

De ce fait, le domaine par excellence où le religieux, le juridique et le politique étaient intrinsèquement liés, était bien celui des malédictions. Avant même qu'elles soient institutionnalisées et intégrées officiellement au droit pénal, ces dernières étaient utilisées dans la vie religieuse et dans la pratique des sanctuaires. Prononcées au nom du groupe social à la suite d'une atteinte à l'État, à la famille ou à la δίκη (à travers un crime contre les dieux), elles étaient avant tout, comme à l'instar de la malédiction paternelle chez les littéraires, « [...] l'affaire de ceux qui [avaient] la responsabilité de la garde du foyer ou de l'autel selon que la portée soit familiale ou civique »¹⁰⁹. À côté du père, L. Gernet explique qu'en premier lieu c'était l'apanage de la royauté et des prêtres de lancer des imprécations. Venait ensuite le haut magistrat, cet héritier lointain de la royauté¹¹⁰. À l'origine conséquence et punition en cas de sacrilège, la malédiction a étendu son champ d'action en s'incorporant au droit public naissant. Suite logique, il est vrai, pour une société où la législation de l'État, toute pénétrée de religion qu'elle était, se plaçait naturellement sous la protection divine¹¹¹. Il faut aussi prendre en compte le fait qu'à l'époque archaïque, la justice divine n'était pas d'une grande

¹⁰⁸ C'est-à-dire essentiellement religieuses (notamment dans les mythes et les tragédies) puisque ces textes s'ancraient dans la mythologie.

¹⁰⁹ P. Humel, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁰ Comme le souligne L. Gernet : « [...] la religion grecque est une religion sans prêtres, [...]. Quant aux actes religieux courants, ils peuvent être accomplis par quiconque, dans une communauté donnée (magistrat, chef de famille), a l'autorité et connaît les gestes rituels à accomplir. Cf. C. Darbo-Peschanski, « La contrainte du vœu », *CCRH*, 21, 1998, p. 2.

¹¹¹ E. Ziebarth, « Der Fluch im griechischen Recht », *Hermes*, 30, 1895, p. 57-60.

vivacité. Puisque le coupable ne ressentait pas nécessairement les sanctions divines de son vivant, il devint nécessaire d'en augmenter l'efficacité en écourtant l'application de la sanction divine¹¹². L'imprécation était donc à l'origine même du droit, elle palliait un manque, suppléait la loi avant que ne s'organise un aspect théorique du droit dans les lois et règlements divers¹¹³. Démosthène le soulignait lui-même lorsqu'en énumérant les fondements de la constitution démocratique athénienne, il indiquait que : « [...] la direction de l'État; [...] est réservée au peuple, et il y a des malédictions, des lois, des précautions pour qu'elle ne soit usurpée par personne »¹¹⁴. Le principe de la démocratie était donc triple : *demos*, *nomos* et *arai*. À ce titre, il est devenu d'usage, pour chacune des cités grecques de posséder sa propre imprécation officielle lancée au nom de l'État afin d'en protéger la constitution¹¹⁵. Parallèlement, c'est au moment où la cité promulguait ses premiers règlements écrits et commençait à mettre en place de vrais organes d'une justice d'État, soit vers la fin du VII^e et au début du VI^e siècle, que se créa enfin le droit pénal¹¹⁶. C'est le rationalisme grec et tout particulièrement la démocratie athénienne qui permit enfin la « [...] libération de l'individu des liens du clan et de la famille »¹¹⁷. Ainsi, dès le IV^e siècle a.C., la responsabilité héréditaire à Athènes fut abolie et l'apparition d'une véritable conception de la personne s'articula désormais avec des droits et des responsabilités personnelles ainsi que la fin de la vengeance privée. En outre, les pénalités et les effets des malédictions étaient moins violents, car ces dernières étaient désormais soumises à une organisation qui permettait

¹¹² E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 42.

¹¹³ Comme par exemple dans le catalogue d'imprécations publiques de Téos. Cf. L. Gernet, « Le droit pénal de la Grèce ancienne (Introduction de Riccardo Di Donato, en italien) », dans *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome, 1984, p. 11.

¹¹⁴ Ἐπειδὴν τις εἰς τὴν καλουμένην γερουσίαν ἐγκριθῆ ἡ παρασχὼν αὐτὸν οἶον χρῆ, δεσπότης ἐστὶ τῶν πολλῶν. ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς ἄθλον τῆς πολιτείας κυρίῳ γενέσθαι μετὰ τῶν ὁμοίων, παρὰ δ' ἡμῖν ταύτης μὲν ὁ δῆμος κύριος, καὶ ἀραι καὶ νόμοι καὶ φυλακαὶ ὅπως μηδεὶς ἄλλος κύριος γενήσεται [...]. Démosthène, *Contre la Loi de Leptine*, 107. Trad. O. Navarre et P. Orsini.

¹¹⁵ P. Humel, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁶ M. Lajeunesse, *loc. cit.*, p. 22.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 42-44.

de les faire appliquer en les rapprochant enfin d'une pénalité véritable¹¹⁸. Les sanctions matérielles telles que des amendes ou la prison étaient maintenant caractéristiques du régime pénal de la cité grecque¹¹⁹. Malgré ces nouvelles pratiques, l'utilisation de l'imprécation – et notamment l'auto-imprécation – s'est toutefois maintenue avec force dans le domaine judiciaire et tout particulièrement celles de type conditionnel¹²⁰. Cette pratique entretenait un lien fort et ancien avec celle du serment qui lui était communément adjointe dans un souci de crédibilité et pour contrer le parjure¹²¹. Comme le souligne G. Glotz, le serment était « un principe essentiel de droit public ». Tous prêtaient serment, des magistrats aux membres du conseil, en passant par les juges de tribunaux qui avaient prêté le serment des héliastes¹²². Un passage de l'orateur Eschine explique aussi que :

[...] nos pères, dans les affaires d'homicides jugées au Palladion, ont inscrit à celui qui a remporté la majorité des suffrages de jurer solennellement sur les victimes, - et cette coutume traditionnelle est encore en vigueur aujourd'hui, - que ceux des juges qui ont voté en sa faveur ont voté selon la justice et la vérité, et qu'il n'a lui-même prononcé aucun mensonge. ' Si tel n'est le cas, devait-il ajouter, j'appelle la destruction sur moi et ma famille, en suppliant d'accorder aux juges toutes les prospérités. ' Cette prescription Athéniens, était fort juste et de sage politique¹²³. (*Sur l'ambassade infidèle*, 87. Trad. : V. Martin et G. de Budé).

¹¹⁸ L. Gernet, *loc. cit.*, p. 20.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁰ On trouve beaucoup aussi ce type de malédictions dans les documents privés et publics. Cf. L. Watson, *op. cit.*, p. 30.

¹²¹ Cf. Platon, *Les Lois*, XII, 949 b.

¹²² G. Glotz cité dans C. Darbo-Peschanski, *loc. cit.*, p. 7.

¹²³ ... ἢ πᾶς οὐκ εἰκότως οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν ταῖς φονικαῖς δίκαις < ταῖς > ἐπὶ Παλλαδίῳ κατέδειξαν, τέμνοντα τὰ τόμια τὸν νικῶντα τῇ ψήφῳ ἐξορκίζεσθαι, καὶ τοῦτο ὑμῖν πάτριόν ἐστιν ἔτι καὶ νῦν, τάληθῆ καὶ τὰ δίκαια ἐψηφίσθαι τῶν δικαστῶν ὅσοι τὴν ψήφον ἤνεγκαν αὐτῷ, καὶ ψεῦδος μηδὲν εἰρηκέναι, εἰ δὲ μή, ἐξώλη αὐτὸν εἶναι ἐπαρᾶσθαι καὶ τὴν οἰκίαν τὴν αὐτοῦ, τοῖς δὲ δικασταῖς εὐχεσθαι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ εἶναι; καὶ μάλα ὀρθῶς καὶ πολιτικῶς, ὧ Ἀθηναῖοι.

Le héraut lançait aussi en début d'assemblée une malédiction conditionnelle¹²⁴, comme indiqué par Démosthène : il « [...] maudit non pas ceux qui seraient trompés [les juges] mais celui qui trompe par ses discours le Conseil ou le peuple ou l'Héliée »¹²⁵. Quelques exemples d'imprécations mélangeant les sphères religieuses/judiciaires et politiques sont aussi particulièrement parlants. Le procès contre les généraux des Arginuses inculpés de crime contre le peuple et celui contre les mutilateurs des bornes sacrées et des profanateurs des mystères d'Éleusis auxquels aurait participé Alcibiade¹²⁶ sont des exemples frappants de cette indistinction entre le délit religieux et politique¹²⁷. Sont aussi victimes de malédictions la famille des Alcéméonides¹²⁸, ainsi que les Tyrans d'Érésos, maudits, comme une inscription de la cité (dernier tiers du IV^e siècle) en fournit la preuve, jusque dans leur descendance, pendant au moins deux générations¹²⁹. Cette atimie s'étendant à la descendance était une des sanctions les plus traditionnelles des malédictions religieuses. À l'origine, cette mise hors la loi signifiait que toute protection sociale était retirée à la fois au coupable, mais aussi à toute sa maison et à sa descendance, de même qu'à ses biens. Tous ceux concernés étaient proscrits, exclus du groupe et une crainte religieuse s'installait à l'encontre de la famille contaminée, une tradition récupérée ensuite par le droit pénal de la cité et transformée en privation des droits civiques¹³⁰. À Érésos, par exemple, les représentants de la cité menaçaient ainsi les adversaires de la démocratie :

¹²⁴ διόπερ καταρᾶται καθ' ἐκάστην ἐκκλησίαν ὁ κῆρυξ, οὐκ εἴ τινας ἐξηπατήθησαν, ἀλλ' εἴ τις ἐξαπατᾷ λέγων ἢ βουλήν ἢ δῆμον ἢ τὴν ἡλιαίαν. Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 87; cf. E. Eidinow, *Oracles, Curses & Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007, p. 147.

¹²⁵ διόπερ καταρᾶται καθ' ἐκάστην ἐκκλησίαν ὁ κῆρυξ, οὐκ εἴ τινας ἐξηπατήθησαν, ἀλλ' εἴ τις ἐξαπατᾷ λέγων ἢ βουλήν ἢ δῆμον ἢ τὴν ἡλιαίαν. Démosthène, *Contre Aristocrate*, 97. Trad. par L. Gernet et J. Humbert.

¹²⁶ J. de Romilly, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, 1995, p. 106.

¹²⁷ L. Gernet, *loc. cit.*, p. 32.

¹²⁸ P.E. Vidal-Naquet et P. Lévêque, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Besançon, 1973, p. 33-62.

¹²⁹ M. Lajeunesse, *loc. cit.*, p. 192.

¹³⁰ L. Gernet, *loc. cit.*, p. 11-12.

À l'égard de celui qui parle ou agit contre ces dispositions les prêtres et prêtresses prononceront, à l'occasion tant des Dionysia que des Artémisia, une imprécation pour que, de ces gens-là, les femmes ne mettent point au monde d'enfants selon la loi naturelle et que leur bétail ni leur terre ne prospèrent davantage; si néanmoins il leur venait une progéniture, que ce ne soient pas des enfants légitimes, mais que ceux-ci périssent, eux et leur famille, tous tant qu'ils sont¹³¹. (Lignes 13-17. Trad. : D. Knoepfler)

À côté de ces types inter-reliés de malédictions, d'autres se déclinaient aussi dans un large spectre de documents privés et publics notamment pour protéger des corporations privées, mais aussi pour protéger des biens personnels ou des cités.

1.2.3 Sur les tombes

Une catégorie particulière trouve aussi, de façon plus discrète, sa place en Grèce antique. Peu d'occurrences de ces dernières ont été trouvées sur le sol de la Grèce continentale, alors qu'elles sont monnaie courante en Asie Mineure. Nous n'analysons, dans les pages qui suivent, que la documentation issue de la Grèce continentale, question de faciliter la comparaison avec les malédictions lyciennes (chap. II) et celles du Proche-Orient en général (chap. III).

S'agissant de la région d'Athènes, la section des *IG*, II² éditée par J. Kirchner en 1940 et regroupant les épitaphes attiques ne répertorie que 18 malédictions funéraires sous le groupe des *Tituli sepulcrales cum diris et poenarum sanctionibus*. De ce nombre, plusieurs ont été exclues par L. Robert, pour la plupart en raison d'erreurs de

¹³¹ ... τοί δὲ λέγοντι παρὰ ταῦτα ἢ πρήττο[ν]τι κατ[α]ρᾶσθαι ἱερέας καὶ ἱερίδας Διονυρίους τε καὶ Ἀρτεμιρίους μή[τε] παῖδας ἐξ αὐτῶν γυναῖκας τίκτειν κατὰ νόμον, μήτε πρόβατα μή[τε] γῆν εὐθηνεῖσθαι· εἰ δὲ καὶ γίνοντο, μὴ γίνεσθαι αὐτῶν [γ]νηρ[ί]ους παῖδας, ἀλλὰ] τούσδε πανοικίει πάντας ἀπολέσθαι. Citée et traduite dans D. Knoepfler, « Loi d'Érétrie contre la tyrannie et l'oligarchie (première partie) », *BCH*, 125, 2001, p. 229, lignes 13-17.

provenance¹³². L'échantillonnage attique est donc limité et, au demeurant, les 18 malédictions retenues à l'origine sont tardives (période romaine) et sortent du cadre temporel associé à notre recherche. Dans les faits, sauf erreur, aucun témoignage de Grèce continentale n'atteste de malédictions gravées officiellement sur des tombes des époques classique et hellénistique. Notons toutefois le témoignage laissé par Plutarque à propos d'une malédiction écrite sur la tombe de Timon l'Athénien qui aurait vécu au temps de la guerre du Péloponnèse (V^e siècle a.C.) :

On y lisait cette inscription : ‘ Ici je repose, l'âme brisée sous un lourd destin. Vous ne saurez pas mon nom. Puissiez-vous, misérables que vous êtes, périr misérablement ! ’ On dit qu'avant de mourir il avait lui-même composé cette épitaphe. Une autre, que l'on colporte, est de Callimaque : ‘ Moi, Timon le Misanthrope, j'habite ici. Allons ! va-t-en en me maudissant tant que tu voudras; seulement, va-t-en ! ’ ¹³³ (Plutarque, *Vie d'Antoine*, 70, 7-8. Trad. : R. Flacelière et E. Chambry)

À ce jour, et à l'issue de nos recherches, nous n'avons pas trouvé d'autres articles ou recherches apportant des nuances ou des ajouts sur ce pan précis des formules imprécatives funéraires retrouvées sur le sol grec pour les périodes étudiées dans ce mémoire.

1.3 Les malédictions officieuses

Le pendant des malédictions officielles est celui des malédictions officieuses, c'est-à-dire cachées à la vue et rédigées le plus souvent dans la plus grande discrétion. Pour

¹³² « Malédictions funéraires grecques », *CRAI*, 1978, p. 241 et suiv. Cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1979, 184.

¹³³ Ἦν δ' ἐπιγεγραμμένον. | Ἐνθάδ' ἀπορρήξας ψυχὴν βαρυδαίμονα κεῖμαι. | Τοῦνομα δ' οὐ πεύσεσθε, κακοὶ δὲ κακῶς ἀπόλοισθε. | Καὶ τοῦτο μὲν αὐτὸν ἔτι ζῶντα πεποιηκέναι λέγουσι, τὸ δὲ περιφερόμενον Καλλιμάχειον ἔστι. | Τίμων μισάνθρωπος ἐνοικέω. Ἀλλὰ πάρελθε, | οἰμώζειν εἴπας πολλά, πάρελθε μόνον.

nuire aux autres ou se venger, un grand nombre de ces écrits a été gravé sur des tablettes par des anonymes et des gens du commun. Généralement enterrées, ces tablettes dites de défexion¹³⁴ ou ligatures étaient appelées par les Grecs des κατάδεσμοι, terme signifiant littéralement « lier par en bas »¹³⁵. Elles étaient utilisées dans deux buts : l’immobilisation de la victime et l’obligation des dieux¹³⁶. Leur teneur a peu varié au fil du temps. Elles servaient à lancer une malédiction contre un individu ou un groupe et à les vouer au malheur : maladie, pauvreté, impossibilité de parler ou d’agir, et même la mort¹³⁷. La lecture de ces tablettes donne un aperçu unique de la vie quotidienne des gens de l’époque, toutes classes sociales confondues. Ce sont, on le devine, les voix cachées de ces inconnus, pour la plupart peu ou pas représentés dans les textes policés des écrits antiques qui émergent hors du temps¹³⁸.

1.3.1 Lexicologie : κατάδεσμοι

Le mot κατάδεσμος, utilisé pour nommer ces tablettes malédicatives, est composé du préfixe *kata-* qui véhicule souvent une notion d’hostilité¹³⁹ et/ou de mort¹⁴⁰ et renvoie aux dieux d’en bas¹⁴¹. *Desmos*, de son côté, signifie « le lien » qui sert à immobiliser ou à entraver. Ce terme puise : « [...] dans le champ sémantique de la ligature, qui est fréquemment utilisé dans la mythologie grecque »¹⁴². N’est-ce pas Poséidon qui

¹³⁴ L’appellation défexion vient du latin *defigo* qui signifie épingle/fixer. Cf. G. Luck et S. Vlavianos, *Arcana Mundi : magie et occulte dans les mondes grec et romain*, Paris, 2012, p. 99.

¹³⁵ M. Martin, *Sois maudit ! : malédictions et envoûtements dans l’Antiquité*, p. 10.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ P. Humel, *op. cit.*, p. 51-52.

¹³⁸ E. Eidinow, *Oracles, curses & Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 7-8; 24-25, 148 (note p. 291) et 238.

¹³⁹ M. Carastro, « Les liens de l’écriture, *Katadesmoi* et instances de l’enchaînement », dans M. Cartry, J.-L. Durand et R. Koch Piettre (dir.), *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, 2009, p. 273.

¹⁴⁰ Pour les verbes évoquant la mort et utilisant le préverbe *kata-*, cf. l’article de A. Violas, « Le préverbe *kata-* et les verbes évoquant la mort : étude sémantique de quelques verbes composés chez Homère et Hérodote », *ELIS*, 3, 2015, p. 3-29.

¹⁴¹ M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 285.

¹⁴² M. Carastro, *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006, p. 178.

manait le lien pour entraver les vents lors du retour d’Ulysse¹⁴³ ? Ou bien Zeus lui-même, qui possédait pourtant la maîtrise des liens¹⁴⁴ et qui est victime d’un complot visant à le lier¹⁴⁵.

1.3.2 Époque et provenance

Le tout premier *katadesmos* mis au jour est daté du V^e ou de la fin du VI^e siècle a.C. et provient de la colonie grecque de Sélinonte en Sicile. Empruntée à ce peuple, à côté des arts et de la rhétorique¹⁴⁶, la pratique se répandit en Attique et devint courante à Athènes dès le V^e siècle a.C. avant de se propager. Dès la fin du V^e/début du IV^e siècle a.C., on en retrouve à Olbia sur la mer Noire, mais c’est surtout à l’époque hellénistique que les *κατάδεσμοι* sont connus et rédigés dans tout le monde gréco-romain. Les dernières traces de cette pratique remontent au VII^e siècle notre ère¹⁴⁷. À ce jour, près de 1600 de ces tablettes ont été trouvées dans le monde gréco-romain¹⁴⁸.

1.3.3 Support et forme

Ces tablettes, de forme généralement rectangulaire¹⁴⁹, sont inscrites pour la plupart sur un alliage de plomb et d’étain¹⁵⁰. Les raisons liées à l’utilisation quasi généralisée du plomb sont diverses. Les premières sont tout simplement d’ordre monétaire¹⁵¹ et

¹⁴³ Homère, *Odyssée*, VII, 272 et XIV, 61.

¹⁴⁴ Hésiode, *Théogonie*, 501-2, 521-2 et 718.

¹⁴⁵ Homère, *Iliade*, I, 396-406.

¹⁴⁶ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 145-146.

¹⁴⁷ G. Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ *DTA* : 220 exemples en grec attique, *DT* : 29 en grec et 137 exemples écrits dans d’autres langues, *SGD* : liste 189 autres tablettes en grec et près de 461 tablettes n’ont pas encore été publiées. On a d’ailleurs mis au jour une grande quantité de tablettes tardives écrites en latin, notamment en Angleterre. Cf. E. Eidinow, *op. cit.*, p. 145-146 et note p. 290.

¹⁴⁹ M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 263.

¹⁵⁰ On en retrouve plus rarement sur d’autres supports tels que des ostrakas, du calcaire, du talc, du papyrus, des pierres précieuses, de la cire, des bouts de lin, etc. Cf. M. Carastro, *op. cit.* (2006), p. 163 et 167 et E. Eidinow, *op. cit.*, p. 144-145. Voir M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 269.

¹⁵¹ L’exploitation des mines d’argent, et notamment celles du Laurion à Athènes, permettait un afflux de plomb de faible coût en Grèce.

pratique, ce métal étant facile à graver, malléable, résistant à la corrosion¹⁵². Aisées à façonner, enrouler ou plier, elles étaient aussi percées de clous, pour fixer et à immobiliser par la magie des nœuds¹⁵³. Des raisons symboliques peuvent aussi expliquer cette utilisation. Dans le contexte judiciaire notamment, le plomb est ce que l' : « [...] on souhaite aux victimes qui auraient l'intention de prononcer une mauvaise parole que leur langue 'devienne de plomb' pour qu'elle ne puisse plus rien articuler¹⁵⁴; ailleurs ce sont les mots et les actions des victimes qui sont destinés à être 'inutiles, *akhresta*, comme le plomb'¹⁵⁵; enfin les victimes de la ligature peuvent être vouées à devenir *atima*, 'sans valeur' et *psukra*, 'froides' comme la lamelle en plomb »¹⁵⁶. On remarque qu'une relation de type analogique était ici établie entre le sort réservé aux victimes et la matérialité physique des ligatures. Ce lien avec le plomb, mais aussi les lieux d'enfouissement choisis, nous le verrons, traduisaient aussi une relation particulière à la mort¹⁵⁷.

En effet, les tablettes étaient généralement enterrées dans un trou creusé au-dessus d'une tombe fraîche¹⁵⁸ ou sur des lieux d'exécution ou des champs de bataille¹⁵⁹, là où les âmes des « morts inquiets », n'ayant pas été ensevelis ou étant morts prématurément,

¹⁵² P. Humel, *op. cit.*, p. 50. et M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 16.

¹⁵³ Il s'agit ici d'analogie. On en a retrouvé quelques tablettes de forme circulaire. Cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 15 et 20 et M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 270.

¹⁵⁴ *DTA* 97, lignes 7-8, 21-22 et 39-40.

¹⁵⁵ *DTA* 106b 1.

¹⁵⁶ M. Carastro, *op. cit.*, (2006), p. 168. Cf. notamment *DTA*, 107a, 4.

¹⁵⁷ P. Humel, *op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁸ On en a trouvé aussi dans des puits, des sources, des bains, des rivières etc. Cf. G. Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 99. De son côté, M. Martin y voit là un rapport évident avec les profondeurs de la terre qui sont le siège des forces chthoniennes et dont est issue l'eau qui finit par y retourner dans une sorte de mouvement perpétuel. Certaines ont aussi été déposées près des édifices publics, des temples de divinités en lien avec le monde chthonien, des amphithéâtres où se déroulaient des morts violentes ou des maisons. Cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 27-28.

¹⁵⁹ P. Humel, *op. cit.*, p. 62. et G. Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 99.

rôdaient sans repos¹⁶⁰ et pouvaient être sollicitées pour la réalisation de l'envoûtement. Ces choix s'expliquaient par une croyance ancienne d'un pouvoir agissant de certains morts, notamment les *ataphoi* (sans sépulture), les *biaiothanatoi* (frappés de mort violente) et les *aôroi* (mort prématurés) en révolte contre leur destin¹⁶¹. Une tablette attique du IV^e siècle a.C mentionne ces âmes dans la malédiction suivante : « Je lie Théodora à celle qui est aux côtés de Pherréphrate (= Perséphone) et auprès des morts sans repos [...] »¹⁶². En outre, le fait d'enterrer ces tablettes évoquait une emprise du même type que celle de la terre qui recouvrait le cadavre. La victime était ainsi bloquée physiquement, car mise en terre, et symboliquement, par le texte gravé qui traduisait un imaginaire visant à empêcher ses fonctions ou ses parties vitales¹⁶³. Enfin l'écriture de ce type de malédiction évoque ce que M. Carastro décrit comme étant une : « [...] mise au tombeau qui efface l'individu dans le néant, dans cet état de privation qu'est la mort pour les Grecs. Tant décrié par les héros homériques trépassés »¹⁶⁴.

1.3.4 Évolution et modèles types

Les lamelles les plus anciennes, datant de la fin de l'époque archaïque et du début de l'époque classique, se résument quant à elles à la mention laconique de la ou des personnes visées¹⁶⁵ comme en témoigne cette tablette de Sélinonte (fin du IV^e siècle a.C.) qui se limite seulement à trois noms :

¹⁶⁰ E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. de A. Reymond, Paris, 2017 (1928), p. 175. Ces défunts, de par leur statut « marginal », étaient condamnés à errer entre les deux mondes.

¹⁶¹ G. Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 304-305

¹⁶² *DT*, 68 : [Κα]ταδῶ Θε[ο]δώρα[ν] πρὸς [τ]ῆ[ν] παρὰ Φε[ρρε]φάττηι καὶ πρὸς [το(ῦ)ς] ἀτελέσ[το(υ)ς]. Trad. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 25.

¹⁶³ M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 286.

¹⁶⁴ Homère, *Odyssée*, XI, 488; cf. M. Carastro, *op. cit.* (2006), p. 182.

¹⁶⁵ H.S. Versnel, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans C.A. Faraone et D. Obbink (dir.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York, 1997, p. 61.

« Kulicha/Xénoklès/Glaukias »¹⁶⁶. À Athènes, cette utilisation de liste de noms sur les tablettes s'explique par la diffusion de la littérature qui, à cette époque, encourageait le développement de lois écrites et de listes officielles publiques. Il y avait par exemple sur l'Acropole des listes de la honte qui mentionnaient des noms de débiteurs publics, de déserteurs et de meurtriers. Selon R. Gordon :

[...] the columnar lists of curse tablets form an example of magical practice 'usurping tokens of authority in the dominant world for its own ends. Because this form alludes to the lists of names used by the state to refer to its enemies, list of names found on curse tablets acquired greater authority'. The gods of the underworld, to whom the curse was directed, were being invited to react to the list of names as Athenian citizens reacted to the lists of names in the 'dominant' world, by condemning them¹⁶⁷.

Plus tard, les malédictions se sont complexifiées et trois types de formules ressortent désormais. Le premier consistait en une formule de type X lie Y¹⁶⁸, telle que l'illustre cette tablette athénienne datée des IV-III^e siècle a.C. : « Je lie Isolochos, fils de Philodème »¹⁶⁹. Les verbes les plus souvent utilisés dans ce type de formule étaient¹⁷⁰ : « je lie », « je fais disparaître », « j'enterre », « je cloue »¹⁷¹. Apparaissait aussi mention des verbes *katagraphein* (écrire), qui clôturait ou ouvrait les listes sur le modèle des listes civiques et d'archivage grec de l'époque¹⁷², et *katadein* (retenir)¹⁷³. Les personnes visées étaient énumérées avec leur filiation afin d'éviter toute homonymie; on

¹⁶⁶ SEG 26, 1114 (SGD, 96; TDSG, 2) : Κυλίχα | Ξενοκλέης | Γλαυκίας; cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 18.

¹⁶⁷ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁸ G. Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 99-100.

¹⁶⁹ DTA, 136 : [κ]ατα[δῶ] | Ἰσόλ[οχον] | [Φ]ιλ[οδή]μου.

¹⁷⁰ Se présentant ainsi comme des objets parlants, ce qui est très répandu dans le monde grec. Cf. J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^e siècles apr. J.-C.)*, Paris, 1973, p. 266-267 et 273.

¹⁷¹ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 149.

¹⁷² M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 274-275.

¹⁷³ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 18.

retrouvait même parfois des indications sur leur lieu de résidence. Étaient aussi parfois énumérés les maux auxquels étaient destinés les victimes. On ciblait alors des parties du corps ou l'âme de la personne visée¹⁷⁴ à l'exemple de cette tablette attique datée du IV^e siècle a.C. : « Je lie Menullos d'Halai, sa langue et son âme » (Trad. : M. Martin)¹⁷⁵.

Le second type de formule, dont la première attestation remonte au V^e siècle a.C., illustre le recours aux dieux ou aux démons en tant que témoins directs ou indirects¹⁷⁶. Un riche panthéon de divinités grecques chthoniennes y apparaît au fil du temps, plaçant ainsi les personnes visées sous leur sphère d'action¹⁷⁷. Dès le V^e siècle a.C., sur des lamelles athéniennes, figurent notamment Hermès chthonien, messenger privilégié des vivants et des morts¹⁷⁸, mais aussi Perséphone, Hécate, Hadès, Gaïa, Koré, Déméter, les Erynies, etc.¹⁷⁹. Aux époques plus anciennes, le formulaire appartenait exclusivement à la sphère de la mort et du monde d'en bas (*kata-*)¹⁸⁰, mais à partir de l'époque hellénistique, il se syncretisa sous l'influence des Juifs, des Hébreux et des Égyptiens, tant au regard des formules que de leur contenu¹⁸¹, avec mention de dieux exotiques et de consonance étrangère.

Enfin, le troisième type de formules est celui des malédictions qui utilisaient l'analogie, à l'instar de cette tablette attique du III^e siècle a.C. qui s'adressait à Hermès chthonien : « Just as this lead is cold and spiritless, in the same way alson, let the words and deeds

¹⁷⁴ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 144-145.

¹⁷⁵ DTA 50 : Μέθυλλον | Αλαέα καταδῶ | τήν γλῶτταν | καὶ τὴν ψυχὴν

¹⁷⁶ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷⁷ M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 277.

¹⁷⁸ Comme le souligne Eschyle dans son passage des *Choéphores* où il parle d'une prière/malédiction qu'Électre adresse à Hermès Chthonios afin de demander la protection des enfants d'Agamemnon et la vengeance de son meurtre. Cf. Eschyle, *Choéphores*, 124 sq.

¹⁷⁹ M. Carastro, *op. cit.* (2006), p. 275-276 et M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 276. On retrouve aussi mention de *praxidikai* et de héros dans E. Eidinow, *op. cit.*, p. 152.

¹⁸⁰ H.S. Versnel, *loc. cit.* (1997), p. 3.

¹⁸¹ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 24.

and tongue of those inscribed here be cold and spiritless...[...]»¹⁸². Dans la majorité de ces malédictions, le but de l'auteur était le plus souvent d'affaiblir la victime, mais on trouve aussi quelques exemples où la mort était réclamée de façon explicite¹⁸³. Plus tardivement, à la période hellénistique, les malédictions ont fini par gagner en agressivité et en complexité. Elles incluaient régulièrement des séries de noms barbares à l'image des *ephesia grammata*¹⁸⁴, ou utilisaient des diagrammes magiques, des répétitions syllabiques ainsi que des mots inversés ou déformés¹⁸⁵.

1.3.5 Catégories

Quant aux contextes liés aux κατάδεσμοι, ils peuvent être répartis en six grandes catégories qui permettent d'appréhender, comme l'indique M. Martin : « [...] à la fois, les espaces, mais aussi la société, de voir les permanences et les particularismes se constituer »¹⁸⁶. Voici de quoi il en retourne¹⁸⁷.

1.3.5.1 Rivalités judiciaires et politiques

La première catégorie, la plus importante quantitativement, est celle des rivalités judiciaires et politiques. Ces κατάδεσμοι, qui constituaient le plus souvent des

¹⁸² *DTA* 105 : ... ὡς οἴ[το]ς ὁ μόλυ[βδ]ος ψυχρὸς καὶ ἄ[θ]υμος [οὔτως καὶ τὰ τῶν ἐνταῦθα γεγ]ραμμένων ψυχρ[ὰ τὰ ἄθυμα ἔστω] καὶ ἔπη καὶ ἔργα κ[αὶ γλῶττα].

¹⁸³ Ainsi *DTA* 75 (Athènes – IV^e siècle a.C.).

¹⁸⁴ Celles-ci sont connues comme étant les plus célèbres formules magiques de l'Antiquité et sont attestées dès le V^e ou le IV^e siècle a.C. La plus célèbre de ces formules qui est parvenue jusqu'à nous, est un groupe de 6 mots : ΑΣΚΙ(ΟΝ) ΚΑΤΑΣΚΙ(ΟΝ) ΛΙΞ ΤΕΤΡΑΞ ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ ΑΙΣΙΟΝ (ou ΑΙΣΙΑ). *Aski(on) Kataski(on) Lix Tetrax Damnameneus Aision* (ou *aisia*), sont des noms de dieux bienfaisants. Cf. C.C. McCown, « The Ephesia Grammata in Popular Belief », *TAPA*, 54, p. 133 et suivantes.

¹⁸⁵ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 19; P. Humel, *op. cit.*, p. 52-53 et G Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁶ M. Martin, *Sois maudit! : malédictions et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris, 2010, p. 45.

¹⁸⁷ En 1904, A. Audollent les a classées initialement en 4 catégories : 1) rivalité au théâtre, amphithéâtre et cirque; 2) compétition dans le monde de l'amour; 3) rivalité connectée aux litiges; et 4) dommages de toutes sortes; cette classification a perduré jusqu'en 1991. Nous utilisons ici un mélange entre celle d'Audollent, de Faraone (ajout des *katadesmoi* commerciaux), de Versnel (ajout des prières judiciaires) et de M. Martin qui ajoute la classe « divers ». E. Eidinow, *op. cit.*, p. 158.

tentatives de nuire aux adversaires pendant la phase d'instruction d'un procès¹⁸⁸, étaient monnaie courante à Athènes dès le V^e et le IV^e siècle a.C. Ils ont perduré jusqu'au III^e siècle p.C. et ce, dans tout l'Empire¹⁸⁹. À Athènes, ils datent majoritairement de la période de la démocratie radicale où dominait la liberté de parole du citoyen, notamment dans les cours de justice athénienne où l'arme de prédilection était la rhétorique. Ne pas être en mesure de parler pouvait donc avoir de fâcheuses conséquences¹⁹⁰. Il était dès lors utile, selon H.S. Versnel, de prendre les précautions suivantes : parler à son avocat, consulter un praticien et, enfin, obtenir l'aide des dieux¹⁹¹. Dans les *Acharniens* d'Aristophane est ainsi livrée l'anecdote de Thucydide qui, incapable d'assurer sa défense devant une audience, souligne qu'il a subi l'effet d'une malédiction qui aurait lié sa langue¹⁹². C'était en effet généralement celle-ci que l'on visait, tel qu'il apparaît dans cette malédiction, de Sélinonte cette fois (entre 500 et 475 a.C.), et qui demandait : « Qu'Enormos et la langue d'Enormos soit retournée ; [...] ; j'inscris ici que la langue de tous les avocats soient retournées »¹⁹³. C'était aussi un moyen d'écartier un rival en politique, comme en témoigne le nom de Cassandre ou de Démétrios de Phalère sur une tablette attique de la fin du IV^e siècle a.C.¹⁹⁴. Dans tous les cas, on reconnaît les tablettes de cette catégorie par les termes légaux qui y sont

¹⁸⁸ Les accusateurs principaux sont les principaux visés, mais on retrouve souvent nommés ceux qui leur sont adjoints dans les différentes étapes de la procédure légale, tels que les témoins, les avocats, les supporters, les observateurs. Cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 47.

¹⁸⁹ On en a aussi retrouvé en Sicile, en Espagne et en Russie du Nord, mais la plupart des exemples que nous possédons proviennent de l'Attique. Cf. E. Eidinow, *op. cit.*, p. 170 et M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 58.

¹⁹⁰ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 192

¹⁹¹ G. Luck et S. Vlavianos, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹² Aristophane, *Les Acharniens*, 703, 12, cf. E. Eidinow, *op. cit.*, p. 169. Nous parlons ici de Thucydide, le fils de Milesias, chef du parti aristocratique et non pas de l'historien Thucydide fils d'Oloros.

¹⁹³ TDSG 9 : "Εν|ορμος και ηα[---] | [---]ο̄ γλο̄[σ(σ)α --] | [-- ἀ]πεστραμ(μ)ένα[---] | [---]υσ[---] και ηα Δ[---] | [---]σίο γλο̄[σ(σ)α ἀπεστ[τ]ρ[---] | [---]μ(μ)ένα vacat | [---] Δάμαρχος και | ηα Δαμάρχο | γλο̄[σ(σ)α ἀπεστ[ραμ(μ)ένα].

¹⁹⁴ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 48.

utilisés¹⁹⁵. Généralement la formule est composée d'une liste de noms au nominatif, d'un verbe sous-entendu et du terme « avocat »¹⁹⁶.

1.3.5.1 Rivalités entre athlètes ou entre artistes

La seconde catégorie concerne les rivalités entre athlètes ou entre artistes. La majorité des lamelles à notre disposition sont celles des courses de chars qui se déroulaient sous l'Empire romain. Puisqu'elles sont pour la plupart trop tardives par rapport à notre recherche, nous nous contenterons d'évoquer très brièvement les κατάδεσμοί proférés lors des grands concours chorégiques, mais aussi dans les grands sanctuaires à l'occasion de différentes compétitions sportives¹⁹⁷. Cette catégorie est la plus petite des six : nous possédons seulement quatre sorts, dont un des plus anciens, toutes catégories confondues, date de 450 a.C. Contenant des éléments érotiques, politiques et hostiles, ces ligatures étaient dirigées envers le personnel des *choregoi*¹⁹⁸. Dans cette compétition intense où honneur et prestige motivaient les participants, certains n'hésitaient pas à en user, se servant des ligatures écrites pour parvenir à leur fin¹⁹⁹.

1.3.5.2 Rivalités économiques et commerciales

Les ligatures liées aux rivalités économiques et commerciales, écrites dans le but de nuire à un rival en affaires, constituent la troisième catégorie. On les retrouve surtout dans l'Attique et se confinent aux périodes classique et hellénistique²⁰⁰. Elles ciblaient surtout les aspects physiques d'un individu, mais aussi, parfois, certains éléments de son travail²⁰¹ comme en témoigne la tablette *SGD*, 44 :

¹⁹⁵ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 171.

¹⁹⁶ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 51.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 93-98.

¹⁹⁸ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 159-160.

¹⁹⁹ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 165-167.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 89.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 208-209.

I bind Litias in the presence of Hermes the Binder, and Persephone, the tongue of Litias, the hands of Litias, the soul of Litias, the feet of Litias, the body of Litias [...]. I bind [...] the work of Démetrios the potter [...]²⁰².
(Trad. : E. Eidinow)

Dans certains cas, on maudissait même les enfants des victimes²⁰³.

1.3.5.3 Rivalités amoureuses

La quatrième catégorie est celle des rivalités amoureuses, très nombreuses. Ce type de ligature apparaît plus tardivement, soit au IV^e siècle a.C. à Athènes, mais est présent surtout en Afrique et en Égypte²⁰⁴. Deux sous-catégories en ressortent : les malédictions de séparation qui sollicitaient l'aide des dieux pour briser les liens entre deux personnes afin de récupérer l'être aimé²⁰⁵, et les malédictions de séduction qui combinaient à la fois des éléments de magie érotique et inductifs de la passion ou de l'amour chez l'être désiré²⁰⁶. La formulation de certaines ligatures ne mentionne souvent que des noms de femmes avec des détails de leur vie familiale, ou certaines parties du corps²⁰⁷ comme c'est le cas sur cette tablette de Némée datée du IV^e siècle a.C. :

D'Énée, je détourne Euboulè, de son visage, de ses yeux, de sa bouche, du bout de ses seins, de son souffle, de son ventre, de son anus, de tout

²⁰² *SGD*, 44 : Λιτίαν καταδ[ῶ] πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν κἀτο[χ]ογ [καὶ τῆ]ν Φε[ρ]σεφόνην, γλοῦ(τ)αν τῆ<ν> Λιτίου χειῖρας τὰς Λιτίου ψυχ[ῆ]ν τῆν | Λιτίου πόδας τοὺς Λιτίου σῶμα τὸ Λιτ[ί]ου τῆν κηφα[λῆ]ν | τῆν Λιτίου. | [...] καταδῶ [...] | Δη[μέ]τ<ρ>ίου τοῦ [κε]ραμοδέτου τὰς χειρα<ς>.

²⁰³ *Ibid.*, p. 204.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 114.

²⁰⁵ 13 malédictions de ce type ont été publiées (*DT*, 68, 69, 85, 86 et 198; *DTA*, 78, 89, 93; et *SGD*, 30-2, 57, 154). Cf. E. Eidinow, *op. cit.*, p. 211 (note n° 8 en p. 332).

²⁰⁶ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 118.

²⁰⁷ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 210.

l'ensemble de son corps. D'Énée, je détourne Euboulè²⁰⁸. (Trad. : M. Martin)

Ces κατάδεσμοι sont généralement assez difficiles à interpréter et il en ressort un effet flou, même si, dans la plupart des cas, l'esprit de la malédiction ressort nettement²⁰⁹.

1.3.5.5 Prières pour la justice

L'avant-dernière catégorie est celle des prières pour la justice. Ces tablettes sont une combinaison de prières de justice s'adressant directement à une divinité et de tablettes de malédiction²¹⁰. La documentation, constituée d'environ 600 tablettes apparaît au IV^e siècle a.C.²¹¹. Dérobées aux regards, pour la plupart, ces tablettes étaient placées de préférence au sein des temples ou des sources sacrées²¹². Y figurent trois types de prières : celles pour la justice, pour la vengeance et pour les confessions²¹³. Ces prières étaient généralement rédigées dans les cas de vols, de calomnies, de médisance ou de manquement au devoir familial. Elles étaient écrites pour les cas particuliers qui ne se réglait pas en cours de justice et appartenaient au domaine de la vengeance privée²¹⁴. Les formulations y sont plus humbles, déférentes et témoignent d'une démarche plus « religieuse »²¹⁵. On y observe toutefois encore le thème du lien, tel que révélé par cette ligature du Pirée du IV^e/III^e siècle a.C. : « J'ai saisi Mikiôn et lié sa langue, son esprit,

²⁰⁸ *SGD*, 57 : – ἀποστρέφω Εὐβούλαν | ἀπὸ Αἰνεία, ἀπὸ τοῦ | προσώπου, ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμῶν, [ἀπὸ] τοῦ στόμα|τος, ἀπὸ τῶν τιθίων, | ἀπὸ τὰς ψυχὰς, | ἀπὸ τὰς γάστρός, ἀπὸ | [τ]οῦ, ἀπὸ τοῦ πρῶ|κτου, ἀφ' ὅλου τοῦ σώμα|τος. Αποστρέφω Εὐβου|λαν ἀπ' Αἰνεία.

²⁰⁹ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 223.

²¹⁰ Car le support et les formes sont identiques à ces dernières. Cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 37.

²¹¹ E. Eidinow, *op. cit.*, p. 159 et M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 68.

²¹² En effet, certaines tablettes semblent avoir été exposées publiquement comme celles de Cnide. Cf. M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 67.

²¹³ H.S. Versnel, *loc. cit.* (1997), p. 11.

²¹⁴ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 67.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 167.

ses mains et ses pieds [...] »²¹⁶. On y retrouve généralement les éléments suivants : le nom de l'auteur, un argument défendant l'action, une demande pour que l'auteur soit épargné en cas d'erreur et la fin de la malédiction en cas de restitution de l'objet volé ou une punition perpétuelle et terrible dans les autres cas²¹⁷.

1.3.5.6 Autres

La dernière catégorie est hétérogène puisqu'on y retrouve les *katadesmoi* laconiques ou manquant de contexte, à l'instar des tablettes strictement onomastiques. Ces tablettes n'en demeurent pas moins intéressantes, car selon M. Martin : « elles permettent de préciser l'approche de ces documents quant au parcours textuel et aux évolutions constatées, voire de pointer telle ou telle originalité »²¹⁸. Par exemple, un κατάδεσμος de Panormos, daté du VI^e siècle a.C., souhaite des fièvres à sa victime : « Simé, Pratomakès, [...] : échauffement, diarrhée, entraves, frissons. Durant la fièvre, qu'ils aient des frissons »²¹⁹. Leur étude permet aussi de voir une évolution quant à la gradation des maux réclamés au fil des siècles²²⁰; à cet effet est particulièrement violente une tablette d'Alger, datée du I^{er} siècle a.C. :

J'enchaîne Saturnina, j'attacherai à son esprit un amer, je l'enchaîne dans sa descendance; qu'il n'arrive à Saturnina qu'amertume et horreur jusqu'au jour où Saturnina sera au bord de la mort;à Saturnina. Je fais périr Saturnina par la folie dès l'instant présent, maintenant, pour l'éternité, tout

²¹⁶ DTA, 96: Μικίωνα {ει} | ἐγὼ ἔλαβον | καὶ ἔδησα | τὴν γλῶσσαν | καὶ τὴν ψυχὴν | καὶ τὰς χεῖρας | καὶ τοὺς πόδας καὶ εἴ τι μέλ|λει ὑπὲρ | [...].

²¹⁷ H.S. Versnel, *loc. cit.* (1997), p. 10-11.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

²¹⁹ SGD, 111 : Recto : Σίμε⁻ : Πρατομακες : | Λεπτίνας : Πραξίας | ΡΛΤ#[---]ΟΚΥΚΥΙΕΣ : {Ρατο[ρ]ό⁻, Κυκκίεις(?)} | Αραοτε⁻ς : πυριν : πεσ.[--] | - τιλλαμ : πέδαν : Π[--] | τε πεσα. | PE. Verso : [---]ν ΠΥΤΛΙ τοτε πε[.]ει | [---]ΕΛΤΥΙ...Ν.ΑΜ.Υ | vacat | vacat | ΡΕΔΕΙΤΙ...ΙΠΙ[---].

²²⁰ *Ibid.*, p. 139.

de suite, tout de suite, tout de suite, vite, vite, vite. Je la coupe en morceaux tout entière, vite, pour l'éternité, vite, vite, vite²²¹. (Trad. : P. Roesch)

On remarque que cette imprécation vise la descendance de sa victime, tout comme ce κατάδεσμος de Sélinonte, daté du milieu du V^e siècle a.C. : « Seront détruits ceux-ci ainsi que leur descendance : Nikyllos, fils de Kapossos, Dendilos, fils de Mnamôm [...] »²²². Ces autres κατάδεσμοι conduisent aussi à remarquer l'utilisation de l'analogie de façons différentes et originales, comme l'illustre cette tablette créant un parallèle avec le défunt auprès duquel la tablette a été déposée : « De même que toi, Théomnastos, tu es invalide en ce qui concerne tes mains, tes pieds, ton corps, pour agir ou pour travailler, que de même Zoïlos demeure invalide... »²²³. Ces malédictions analogiques, qu'Audollent nomme les *similia similibus*, recourent à trois types d'analogies : la comparaison du sort du défunt à celui qui est souhaité pour la personne visée, la comparaison avec le support de plomb et quelques rares cas tardifs d'actes que le requérant vient d'accomplir sur un animal²²⁴.

1.3.6 Remarques conclusives sur les κατάδεσμοι

Alors que E. Bernand parlait des κατάδεσμοι comme étant le « langage des marginaux », on remarque à travers ces exemples que ce n'était nullement le cas²²⁵. Au contraire, cette pratique était couramment utilisée par les Grecs pour se défendre contre un hypothétique danger imminent. Ces κατάδεσμοι étaient donc écrits par des gens qui,

²²¹ *AE*, 1969 (1967), n° 551 : [Σατορνί]ναν [κ]αταδώ καθάψω νοεῖ πικρὸν | ...α κατ[αδῶ] αὐτὴν ἐν τῇ εἰδίᾳ γονῆ, | [καὶ γένο?]ιτο τῇ Σατορνίνα πικρὰ καὶ δι[νὰ ἕως Σατο]ρνίνα ἔσται πρὸς τὸν δάνατον (sic) | ----- τῇ Σατορνίνα Ἐπολλύω | [τὴν Σατο]ρνίνα(ν) διὰ μανίας ἀπὸ τῆς ἥδη ἥδη ἥδη | ταχύ ταχύ ταχύ ἄποκόπτω πᾶσαν αὐ[τὴν] ταχύ διὰ τῶν αἰώνων | ταχύ ταχύ ταχύ.

²²² *SEG* 30, 1175 : Εἶεν ἐξόλεια καὶ αὐτοῦν καὶ γενεᾶς· Νίκυλλος | Καπόσο, Δέγδιλος Μ<v>άμονος ...

²²³ *SEG* 37, 389 : ὥσπερ τύν, Θεόνναστε, ἀδύνατό[ς ἐσ]σι χειρῶν πο[δ]ῶν | σώματος πράξι τι κῆ <οἰ>κονομείση τι φιλιμενπαργινηκακα|ιδεμεν(?), οὔτως κῆ Ζώϊλος ἀδύνατος γένριτρο(?) ...

²²⁴ *Ibid.*, p. 143-145. Les comparaisons avec des sorts infligés aux animaux sont plus tardives et débordent du champ temporel de cette recherche.

²²⁵ *Ibid.*, p. 35-36.

lésés d'une façon ou d'une autre, pensaient être dans leur bon droit et avaient désespérément besoin d'une aide surnaturelle. Ce qui n'était absolument pas étranger à la culture grecque en soi. M. Carastro souligne que leur analyse permet d'ailleurs d'affirmer qu'ils relevaient de pratiques et de représentations grecques qui préexistaient à l'arrivée des mages perses²²⁶. Dès l'époque homérique, par exemple, l'emploi des liens « [...] renvoie à un mode d'action divine de mode coercitif »²²⁷. Il en veut pour preuve Zeus qui soumet les Titans²²⁸ ou « [...] enchaîne [la] fougue et [les] bras [des Achéens] » sur le champ de bataille²²⁹. L'écriture de ces κατάδεσμοι par des professionnels²³⁰ semble avoir été, en revanche, un phénomène tardif, puisque nous n'avons une évidence claire de ce phénomène qu'après le II^e siècle p.C. Auparavant, les imprécations étaient écrites par des particuliers plus ou moins lettrés²³¹. Cette pratique n'était apparemment pas considérée en Grèce comme condamnable par la loi, puisque qu'aucune mention de κατάδεσμοι ne se retrouve dans les codes de loi conservés²³², même s'ils suscitaient l'effroi comme le suggère Platon (*Les Lois*, 909), qui désirait une législation stricte envers ceux qui la pratiquaient et s'employait envers ceux qui avaient recours à ce type d'agressions magiques²³³.

²²⁶ M. Carastro, *op. cit.* (2006), p. 13.

²²⁷ M. Carastro, *loc. cit.* (2009), p. 265.

²²⁸ Homère, *Iliade*, XV, 18-24; Hésiode, *Théogonie*, 501-2, 521-2 et 718. Cf. M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1974, p. 75-96.

²²⁹ [...] ἡμέτερον δὲ μένος καὶ χεῖρας ἔδησεν. Homère, *Iliade*, XIV, 73. (Trad. P. Mazon).

²³⁰ Certaines tablettes semblent en effet avoir été écrites d'une même main.

²³¹ O. Dufault, « Who Wrote Greek Curse Tablets », dans R. Evans (dir.), *Prophets and Profits : Ancient Divination and Its Reception*, London-New York, 2018, p. 44.

²³² E. Eidinow, *op. cit.*, p. 23.

²³³ M. Martin, *op. cit.* (2010), p. 40.

1.4 Bilan provisoire

Au terme de ce chapitre, nous pouvons affirmer que la malédiction était très répandue chez les Grecs, toutes strates sociales et époques confondues. Deux grandes tendances ressortent toutefois.

La première est celle des malédictions officielles. Ce sont celles qui sont utilisées et déclinées dans la littérature grecque à travers les mythes de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* notamment et au travers de grandes tragédies grecques telles *La malédiction des Labdacides* de Sophocle ou *les Phéniciennes* d'Euripide, mais aussi à travers la poésie grecque en général (iambique par exemple). Dans ce type de littérature mythologique, qui ancre les fondements sociaux et culturels de la société grecque, deux types de malédiction ont émergé et se sont imposés : la malédiction familiale qui misait sur la croyance très ancrée de la transmission de la faute sur les générations successives, et la malédiction paternelle, implacable et efficace qui permettait au père de maudire sa progéniture. On y apprend ainsi que l'ἄρα (la malédiction) se personnifie grâce aux Tragiques. Ce sont eux qui font apparaître à travers leurs œuvres les Ἀράι, ces déesses chthoniennes de la vengeance, plus communément appelées les Erynies, qui personnifiaient la justice immanente et poursuivaient sans relâche les auteurs de crimes ayant porté atteinte à la δίκη et à l'intérêt général.

Outre les grands textes de la littérature grecque, on retrouve aussi l'ἄρα dans les sphères religieuse, juridique et politique. En effet, à l'origine conséquence et punition en cas de sacrilège, la malédiction a étendu son champ d'action en s'incorporant notamment au droit public naissant. Elle a longtemps suppléé au droit avant que celui-ci ne s'organise en un aspect théorique dans les lois et règlements divers de la société et que ne se crée la notion de droit pénal vers la fin du VII^e et au début du VI^e siècle. Ainsi, le principe de la démocratie était donc triple : *démos*, *nomos* et *arai*. Ces malédictions étaient un des fondements de la constitution démocratique athénienne et l'État avait le droit notamment de posséder sa propre imprécation pour protéger la constitution.

Malgré la préséance grandissante du côté pénal de la justice, la malédiction s'est toutefois maintenue avec force dans le domaine judiciaire et tout particulièrement celui de type conditionnel, car son lien avec le système du serment lui permettait de contrer le parjure devant les tribunaux. Ainsi, tous prêtaient serment devant le tribunal, aussi bien les accusés que les magistrats ou les juges. En cas de crime, les coupables pouvaient ainsi être punis par des peines telles que l'atimie. Cette mise hors la loi s'étendant à la descendance est d'ailleurs une des sanctions les plus traditionnelles des malédiction religieuses. On pouvait aussi retrouver mention de malédiction dans un large spectre de documents privés et publics, notamment pour protéger des corporations privées, mais aussi des biens personnels ou des cités. Quant aux malédiction inscrites sur les tombes, sur le sol grec continental en tant que tel, elles sont extrêmement rares pour les périodes que nous étudions. On ne peut guère ajouter quelque témoignage que ce soit au récit de Plutarque, selon lequel une malédiction était écrite sur la tombe de Timon l'Athénien qui aurait vécu à l'époque de la guerre du Péloponnèse.

La seconde grande tendance est celle des malédiction officieuses, c'est-à-dire, qui sont cachées à la vue de tous et faites discrètement afin de nuire et de se venger. Ce sont les tablettes de défexion, aussi appelées *κατάδεσμοι*, auxquelles les Grecs anciens recouraient généralement. Les formules malédictives, gravées sur de petites lamelles de plomb et d'étain étaient enterrées dans les tombes afin que les âmes des *ataphoi* et les *aoroi* les aident dans l'accomplissement de l'envoûtement. Initialement assez simples dans la mention des personnes maudites, elles se sont complexifiées au fil du temps et des formules-types ont fini par émerger. Ces malédiction peuvent être organisées en six grandes catégories qui permettent d'appréhender les espaces, la société et de voir les permanences et les particularismes de la société grecque se constituer. On y retrouve les rivalités judiciaires et politiques, rivalités entre athlètes et artistes, rivalités commerciales ou amoureuses, prières de justice et enfin une catégorie de documents trop lacunaires pour être sûrement identifiés. Ces ligatures montrent que

les Grecs de toutes les strates sociales utilisaient cette pratique pour se défendre contre un danger jugé imminent. Bien que dissimulées à la vue de tous, ces agressions magiques officieuses n'étaient apparemment pas considérées en Grèce comme condamnables par la loi, même si elles semblaient susciter l'effroi. Il est temps d'examiner toutes ces questions à la lumière du cas lycien.

CHAPITRE II

LES MALÉDICTIONS FUNÉRAIRES EN LYCIE

Afin de mieux cerner de quelle façon les malédictions funéraires lyciennes ont pu évoluer à travers le temps, il est essentiel de dresser en premier lieu un bref tableau de la situation géographique et historique du peuple lycien. Les liens établis avec les différents acteurs du pourtour méditerranéen ont notamment, nous le verrons, une incidence notable sur la construction des différents formulaires imprécateurs lyciens qui se sont juxtaposés sur les épitaphes au cours des époques classique et hellénistique.

2.1 La situation géographique et historique de la Lycie

2.1.1. La Lycie, région sauvage et isolée

La Lycie, cette petite région étroite, perdue dans le sud-ouest montagneux et sauvage de l'Asie Mineure, possède des caractéristiques géographiques qui ont eu, dès l'Antiquité, une incidence très particulière dans le développement d'un *ethnos* lycien identitaire et culturel bien distinct²³⁴. En effet, presque complètement isolés des régions voisines par la chaîne de montagnes des monts Taurus, les habitants de cette partie méridionale et difficilement accessible de l'Anatolie se sont naturellement tournés vers

²³⁴ Comme le souligne F. Prost, « Identité des peuples, identité des cités : l'exemple lycien », dans *Identités ethniques dans le monde grec antique. Actes du colloque international de Toulouse organisé par le CRATA 9-11 mars 2006*, Toulouse, 2007, p. 102 : « Un *ethnos* n'est ni une communauté politique, ni une association religieuse [...] : il relève d'une mise en commun d'un certain nombre de pratiques – économiques, sociales, - qui [...] permettent l'affirmation identitaire ».

la mer Méditerranée qui en constitue la frontière méridionale naturelle. La Lycie, bordée à l'est par la Pamphylie et la Pisidie, au nord par la Kabalide et à l'ouest par la Carie, a des accès par voie de terre difficilement empruntables. Trois chaînes de montagnes, qui sont orientées nord-est/sud-ouest, déterminent la morphologie des terres intérieures et compliquent les accès et la communication entre les hauts plateaux, les vallées intérieures et la zone côtière. C'est donc sa configuration terrestre ainsi que ses cours d'eau qui ont accentué les relations nord-sud dans le pays, reliant ainsi des sites isolés de l'intérieur, aux sites côtiers plus ouverts aux relations commerciales²³⁵. Cette localisation, qui les a mis en marge, a toutefois permis aux Lyciens de garder une certaine indépendance et de créer de la richesse grâce à une ouverture sur la mer ayant induit le développement d'un commerce maritime avec les différents peuples du pourtour méditerranéen.

2.1.2 Les Λύκιοι et les *Trm̃mili*, un bref état des lieux

Les habitants de la Lycie, ceux que nous appelons à l'époque classique les Lyciens, Λύκιοι selon l'appellation grecque²³⁶ en vigueur alors, ne se nommaient pourtant pas ainsi eux-mêmes avant le IV^e siècle a. C²³⁷. Ils préféraient se nommer les *Trm̃mili*, un ethnonyme que reprend Hérodote sous la forme grecque Τερμίλαι²³⁸. Ces différentes appellations, ainsi que l'étude de la langue lycienne²³⁹, ont permis aux spécialistes de

²³⁵ A. V. Schweyer, *op. cit.*, p. 8-10.

²³⁶ P. Frei, « Solymer-Milyer-Termilen-Lykier. Ethnische und politische Einheiten auf der lykischen Halbinsel », dans J. Borchhardt et G. Dobesh (dir.), *Akten des II Internationalen Lykien-Symposiums, Wien, 6-12 mai 1990, Bd. 1*, Wien, 1993, p. 92-93.

²³⁷ F. Prost, *loc. cit.*, p. 104.

²³⁸ Hérodote, *Histoires* I, 173.

²³⁹ Le lycien est une langue-sœur du louvite et apparentée au hittite, appartenant à la famille des langues indo-européennes. Cf. F. Van de Kasteelen, *Lycian Syncope*, MA Thesis (linguistics), Leiden University, 2015, p. 8. Cette filiation a été attestée depuis longtemps par E. Laroche. Cf. à ce sujet E. Laroche, « Comparaison du louvite et du lycien », *BSLP*, 53, 1957-1958, p. 157-195. Ainsi que P.H.J. Houwink ten Cate, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, Leiden, 1961, 236 p.

pister les possibles origines de ce peuple qui trouve bien sa source en Anatolie, mais qui ne semble s'être cantonné à la Lycie que tardivement. Effectivement, aucune trace archéologique ne permet, à l'heure actuelle, d'attester un établissement important dans ce territoire avant la fin du VIII^e siècle a.C.²⁴⁰ D'où vient donc, dès lors, ce peuple lycien ? Hérodote offre une réponse toute hellénocentrique à cette question. Selon lui, les Lyciens viendraient de Crète, où ils étaient originellement nommés Τερμίλαι. Ils se seraient ensuite présentés comme Λύκιοι d'après le nom de l'Athénien Lycos, fils de Pandion²⁴¹. Il reste que l'étude des différentes sources matérielles écrites incite davantage les spécialistes modernes à penser que les ancêtres des Lyciens, les *Lukka*, étaient plutôt établis dans une vaste aire géographique de la périphérie occidentale de l'empire hittite, et ce, dès le deuxième millénaire a.C.²⁴² Un certain nombre de

²⁴⁰ On a retrouvé des traces d'épaves le long des côtes lyciennes datant du XIV^e et du XII^e siècle a.C., mais rien qui puisse laisser penser à une trace d'installation portuaire. Cf. W. Wurster et J. Borchhardt, « Megalith-Gräber in Lykien », *ArchAnz*, 89, 1974, p. 514-538. S'il y avait des communautés sur place, ce n'était selon T.R. Bryce, que des populations semi-nomades regroupées en petits villages indépendants et vivant de façon rudimentaire. Cf. T.R. Bryce et J. Zahle, *The Lycians. A Study of Lycian History and Civilisation to the Conquest of Alexander the Great. Vol. 1. The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, Copenhagen, 1986, p. 24-25. Peu de vestiges ont été mis au jour pour la période précédant le VIII^e siècle a.C. F. Prost, *loc. cit.*, p. 104, ne mentionne, quant à lui, que la découverte d'une hache en pierre polie à Patara ou des tessons de l'époque de Hadjilar datant des environs de 6000 ans a.C. Ce n'est qu'à partir du VII^e siècle a.C. que les traces archéologiques se multiplient, comme notamment sur le site de l'Acropole lycienne de Xanthos. Cf. H. Metzger, *Fouilles de Xanthos. Tome II : L'acropole lycienne*, Paris, 1963, p. 77-80.

²⁴¹ Hérodote, *Histoires* VII, 92.

²⁴² Notamment dans le Centre-Sud de l'Asie Mineure (T.R. Bryce, « Lukka Revisited », *JNES*, 51, 1992, p. 130); dans le Sud-Ouest (F.J. Trisch, « Lycian, Luwian and Hittite », *ArOr*, 18, 1950, p. 497 et 500, note 22; E. Laroche, « Lyciens et Termiles », *RA*, 1976, p. 16; I. Singer, « Western Anatolia in the 13th Century B. C. According to the Hittite Sources », *AnatStud*, 33, 1983, p. 208 et 214; M.J. Mellink, « Homer, Lycia and Lukka », dans J.B. Carter et S.P. Morris (dir.), *The Ages of Homer : A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, 1995, p. 35; et plus spécifiquement la Carie (D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles, 1959, p. 24), la Lycaonie et la Carie (T.R. Bryce, « The Lukka Problem – and a Possible Solution », *JNES*, 33, 4, 1974, p. 404), la Lycie (G. Steiner, « Die Historische Rolle der "Lukka" », dans J. Borchhardt et G. Dobesh (dir.), *op. cit.*, p. 135-136, notes *infra*. 111-112; J. Börker-Klähn, « Lykien zur Bronzezeit – eine Skizze », dans J. Borchhardt et G. Dobesh (dir.), *op. cit.*, p. 55; R. Lebrun, « Réflexions sur le Lukka et environs au 13^{ème} s. av. J.-C. », dans K. Van Lerberghe et A. Schoors (dir.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, Louvain, 1995, p. 151) et la Pisidie, la Lycaonie et la Pamphylie (G. Neumann, « Lykien », *RAVA*, VII, Berlin-New York, 1987-1990, p. 189).

documents égyptiens de seconde main les mentionnent,²⁴³ ajoutant ainsi à l'inextricable complexité du sujet. Mais selon W. Jenniges, « Aucun de ces textes anciens ne donne ni une définition précise ni une géolocalisation exacte de ces *Lukka* : nommés incidemment, ils restent une entité vague et indéterminée »²⁴⁴. D'une façon ou d'une autre et pour une raison encore inconnue²⁴⁵, l'hétéro-ethnonyme *Λυκία* préservé dans le grec reflète certainement une large composante du peuple lycien, mais n'explique pas l'utilisation du terme *Trm̃mili* par les Lyciens eux-mêmes. L'explication se trouve peut-être dans l'arrivée d'un groupe de réfugiés originaire de Crète au I^{er} millénaire a.C., les Termiles, qui se seraient, sous la gouverne de Sarpédon²⁴⁶, installés dans la vallée du Xanthe et amalgamés à la population « lycienne » autochtone donnant ainsi naissance à un des mythes fondateurs de la Lycie. Ces Termiles se seraient toutefois d'abord opposés au peuple autochtone des Solymes, mentionnés dans les textes grecs, qui se seraient alors déplacés dans les montagnes de Pisidie ou dans ce qui devint l'est de la Lycie²⁴⁷. Quoi qu'il en fût, nous savons que ce n'est qu'à partir

²⁴³ Comme notamment cette missive d'Amarna écrite au milieu du XIV^e siècle a.C. par le roi d'Alasiya à Akhenaton qui accuse les Lukki d'avoir perpétré des raids saisonniers sur la côte égyptienne (cf. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln: mit Einleitung und Erläuterungen*, Leipzig, Hinrichs, 1915, n° 38.10; S.A.B. Mercer (dir.), *The Tell-El-Amarna Tablets*, 1, Toronto, Macmillan, 1939, p. 203, H. Winckler, *The Tell-El-Amarna Letters*, Berlin, 1896, p. 86, n° 28 (B'') 10-13.). Ils sont aussi nommés en tant qu'alliés du roi hittite Muwatallis lors de la bataille de Kadesh en 1286 ou 1274 a.C. (cf. J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt : Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*, vol. III, *the Nineteenth Dynasty*, New York, 1962, n° 309 et 312). Ainsi que dans les textes égyptiens en tant que *Lk* (vocalisé Lukku/Lukka) et décrits comme faisant partie des peuples de la Mer ayant attaqué l'Égypte du pharaon Merneptah (1208 a.C) (*ibid.*, p. 243, sec. 579).

²⁴⁴ W. Jenniges, « Les Lyciens dans l'Iliade : sur les traces de Pandaros », dans R. Lebrun et I. Lambert (dir.), *Quaestiones homericæ. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 7-9 mensis Septembris anni 1995*, Louvain-Namur, 1998, p. 124.

²⁴⁵ A. Payne, « Lycia - Crossroads of Hittite and Greek Traditions ? », dans E. Cingano et L. Milano, (dir.), *Papers on Ancient Literatures : Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the « Advanced Seminar in the Humanities » Venice International University 2004-2005*, Padova, 2008, p. 472.

²⁴⁶ Possiblement un prince crétois forcé d'abandonner son pays à la suite d'un conflit dynastique avec son frère Minos.

²⁴⁷ T.R. Bryce et J. Zahle, *op.cit.*, p. 21. Hérodote nous indique que les Solymes s'appelaient auparavant les Myliades et habitaient la Myliade, ancien nom de la Lycie (cf. Hérodote, *Histoire*, I, 173). Même si cette affirmation est à considérer avec précaution, cela pourrait en effet expliquer la raison pour laquelle on trouve dans la langue lycienne deux dialectes distincts, le lycien (A) et le lycien (B) (ou mylien)

du VI^e siècle a.C., lorsque les conquérants perses les envahissent en 545 a.C., que certaines cités ayant émergé dans la vallée du Xanthe (Xanthos, Tlos, Pınara) peuvent désormais être clairement identifiées en tant qu'unité culturelle et linguistique cohérente.

2.1.3 La Lycie, au carrefour des cultures

Comme le souligne A.-V. Schweyer, « l'installation de l'autorité perse paraît avoir stimulé le développement politique et administratif de la Lycie »²⁴⁸. Les Lyciens ont en effet profité du nouveau système administratif mis en place par les Perses pour s'unifier politiquement et économiquement tout en restant relativement indépendants malgré leur soumission à une autorité étrangère. Une dynastie autochtone y est toutefois installée à Xanthos, de 520 a.C. jusqu'au début du IV^e siècle a.C., sous l'impulsion perse avant que le pays ne change d'allégeance²⁴⁹ pour la Grèce, lorsqu'elle devient membre de la Ligue de Délos pour une courte période au milieu du V^e siècle a.C. Elle finira à nouveau par rejoindre le giron perse juste avant la guerre du Péloponnèse. Cette soumission, effectivement, n'aura duré que jusqu'à la reconquête militaire de Périclès de Limyra qui chassa le satrape perse en fonction, redonnant ainsi l'indépendance à la Lycie avant que Mausole, le dynaste/satrape de Carie, ne mette fin à la sédition en 362 a.C. et réannexe ainsi la région jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand en 333 a.C.²⁵⁰. Cette date marque aussi l'arrivée en grand nombre d'immigrants grecs en sol lycien²⁵¹, mais aussi une progressive tombée en désuétude de la langue lycienne qui finit par s'éteindre face à l'établissement, en grand nombre, de ces étrangers²⁵². Le

beaucoup moins attesté. On ne la retrouve, en effet, que dans deux inscriptions : *TL 44* (Pilier inscrit de Xanthos) et *TL 55* (tombe à Antiphellos). Cf. à ce sujet F. Van de Kasteelen, *op.cit.*, p. 4.

²⁴⁸ A.-V. Schweyer, « Le pays lycien une étude de géographie historique aux époques classique et hellénistique », *RA*, fasc. 1, 1996, p. 7.

²⁴⁹ Une allégeance qui semble s'être faite sous la persuasion.

²⁵⁰ T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 100-104.

²⁵¹ A. Payne, *loc. cit.*, E. Cingano et L. Milano, (dir.), *op. cit.*, p. 473.

²⁵² F. Van de Kasteelen, *op. cit.*, p. 4.

territoire passe ensuite successivement aux mains des Ptolémées, des Séleucides et sous l'égide romaine, après la défaite du roi Séleucide Antiochos III à la bataille de Magnésie, en 190 a.C. La Lycie se rattache désormais à l'influence romaine à travers la concession du protectorat lycien à Rhodes entre 188 et 168 a.C. À la suite d'une courte et relative période d'autonomie pendant laquelle naît la Confédération lycienne (au début du II^e siècle a.C.), créée avec l'accord de Rome, la région est finalement incorporée à l'Empire romain en 43 p.C.²⁵³.

2.1.4 Les liens Lycie-Grèce

Il est impossible de passer outre l'œuvre d'Homère lorsqu'on désire définir les liens historiques qui unissent la Lycie à la Grèce. Le mythe de la guerre de Troie, dans lequel les Lyciens comptaient parmi les principaux alliés de la cité légendaire, ne doit toutefois pas être pris au pied de la lettre, car cette épopée se fait certainement écho d'une Lycie légendaire où, comme le souligne E. Raimond : « [...] se mêlent sans doute réminiscences de la fin de l'âge du Bronze récent et écho du début de l'Âge du Fer [...] [mixant à la fois] [...] une réalité historique, qu'il n'est guère aisé de démêler du substrat mythologique »²⁵⁴. De l'*Iliade*, on peut en effet dégager deux « cycles lyciens », celui de Pandaros « Λυκάωνος ἀλαδὸς υἱός/le glorieux fils de Lykaôn », compagnon d'armes d'Énée et parti de la Lycie (Homère, *Iliade*, 5.101), mais aussi celui de Sarpédon et de son cousin Glaucos tous deux originaires de la « Lycie [lointaine, et distincte de celle de Pandaros] et des bords de son Xanthe tourbillonnant » (Homère, *Iliade*, 876-877). Les vers 119 à 236 relatent, quant à eux, l'histoire de leur aïeul Bellérophon, petit-fils du mythique Sisyphe et originaire d'Éphyre (Corinthe). Ce dernier, après avoir vaincu la Chimère aidé par Pégase²⁵⁵, aurait obtenu la main de la

²⁵³ H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert, *The Luwians*, Leiden-Boston, 2003, p. 120.

²⁵⁴ E. Raymond, « La Lycie homérique », dans R. Lebrun et al. (dir.) *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua*, Louvain, 2015, p. 121.

²⁵⁵ Hésiode, *Théogonie*, 325.

filles du roi de Lycie et la moitié du royaume. Ainsi naquit un des mythes fondateurs lyciens fermement ancrés dans la tradition locale de villes telles que Tlos et Xanthos. Le caractère composite gréco-lycien traduisant une parenté mythologique des deux peuples y est ici clairement exprimé. Cette épopée homérique montre qu'à la période archaïque déjà, les Lyciens connaissaient assez les Grecs pour puiser dans le creuset d'un hypothétique passé mythologique commun, laissant ainsi transparaître un processus d'hellénisation ancien. Les traces de leurs relations sont en effet archéologiquement et linguistiquement attestées. E. Raymond et N. Vismara, évoquent des liens commerciaux avec Mycènes, dès le II^e millénaire a.C.²⁵⁶. Dès l'époque archaïque, ils sont aussi en relations étroites avec Rhodes, proche géographiquement, et qui établit d'ailleurs la colonie de Phasélis en 690 a.C. sur la côte orientale lycienne. Ils s'inspirent de leur monnayage à l'époque classique, mais aussi, et surtout, ils leur empruntent l'alphabet grec²⁵⁷, l'adaptant à leur langue lycienne. Les contacts commerciaux et culturels avec le peuple grec se font plus présents dès le V^e siècle a.C., malgré un alignement politique avec la Perse. D'autres indices évoquent l'hellénisation croissante du pays, notamment en ce qui concerne des styles artistiques où les influences grecques, se mêlant à des éléments perses, sont évidentes. Le Monument des Néréides, la Tombe des Lions et les sculptures de la Tombe des Harpyes à Xanthos, ainsi que le pilier des lutteurs d'Ïsinda et ceux de Trysa, ne sont que quelques exemples parmi tant d'autres d'œuvres hellénisantes²⁵⁸. On observe également une hellénisation de certains noms de divinités ainsi que le syncrétisme de divinités panhelléniques au panthéon xanthien. N'oublions pas non plus l'utilisation de la langue grecque en tant

²⁵⁶ E. Raymond et N. Vismara, « L'ère des dynastes de l'époque achéménide et l'hellénisation de l'époque classique », dans R. Lebrun *et al.* (dir.), *loc. cit.*, p. 182.

²⁵⁷ Selon l'hypothèse de G. Neumann citée E. Raymond et N. Vismara, *loc. cit.*, R. Lebrun *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 185.

²⁵⁸ Cf. l'étude de F. Prost, « Retour au Mausolée et au Monument des Néréides. Identités ethniques et frontières culturelles en Lycie et en Carie », dans P. Brun *et al.* (dir.), *Euploia. La Lycie et la Carie antiques. Dynamiques des territoires, échanges et identités. Actes du Colloque de Bordeaux, 5,6 et 7 novembre 2009*, Bordeaux, 2013, p. 175-186.

que *lingua franca* auprès des élites lyciennes au IV^e siècle a.C.²⁵⁹. Tout ceci participe fort probablement à une volonté, du moins de la classe dirigeante, de participer à l'œkoumène ou de créer une dichotomie culturelle à l'égard du despotisme achéménide en place, en se revendiquant comme « Grecs »²⁶⁰. E. Raymond pense quant à lui que cette imprégnation de l'hellénisme en Lycie ne serait que « [...] le témoignage du 'philhellénisme' de certains dynastes plutôt qu'une véritable acculturation profonde au modèle grec »²⁶¹. Quoi qu'il en soit, la mise à mort du stratège Méléсандros, venu en Lycie pour percevoir le tribut dû par les membres de la Ligue de Délos au début de la Guerre du Péloponnèse montre que l'assujettissement politique aux Grecs n'est pas encore à l'ordre du jour à cette époque-là.

Tous ces éléments historiques indiquent que la Lycie, bien qu'étant isolée géographiquement, n'en a pas moins été perméable aux nombreuses influences linguistiques, culturelles, artistiques et politiques des grandes civilisations louvite, hittite, grecque et perse qui ont, au fil du temps, façonné le cours de son histoire.

2.2 L'étude de la Lycie à travers son matériel épigraphique funéraire

2.2.1 De l'importance des rites funéraires pour comprendre une culture

Malgré tout, la proximité avec tous ces peuples étrangers, et notamment les Grecs, n'a pas totalement occulté la part originale de la culture lycienne. Comme le souligne T.R. Bryce, les croyances et les pratiques religieuses sont, de façon fréquente, les éléments d'une civilisation qui ont tendance à perdurer à travers le temps²⁶². Ainsi, les

²⁵⁹ D. Asheri, « Fra ellenismo e iranismo : il caso di Xanthos fra il Ve IV sec. a.C. », dans École Française de Rome, *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1980)*, Pise-Rome, 1983, p. 121-123.

²⁶⁰ E. Raymond et N. Vismara, *loc. cit.*, R. Lebrun *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 187.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 189.

²⁶² T.R. Bryce, « The Gods and Oracles of Ancien Lycia », dans M. Dillon (dir.), *Religion in Ancient World : New Themes and Approaches*, Amsterdam, 1996, p. 43.

rites funéraires d'une culture qui a laissé peu de traces écrites de première main sont à même de renseigner sur les pratiques culturelles ancestrales d'un peuple. De plus, s'intéresser à son évolution peut permettre d'appréhender les ajouts culturels étrangers successifs qui s'y sont greffés. Le rite lié à l'enfouissement du défunt est, en effet, une suite d'actes, de conduites et de comportements liés à l'affectif, mais aussi et surtout appartient à « [...] l'ordre du culturel, du spirituel, de l'histoire originelle mythique ou religieuse du groupe qui s'y adonne. [...] Il fait référence à des réalités non dites, mais connues et exprimées indirectement et symboliquement. De ce fait, un rite a toujours un certain volume, une réelle épaisseur dans le temps et dans l'espace [...] et doit nécessairement intéresser la majorité des constituants du groupe culturel »²⁶³. L'étude des épitaphes de la Lycie classique et hellénistique, qui se déclinent en lycien et en grec et qui constituent une bonne part des sources épigraphiques de ce territoire, permettra d'appréhender les traditions vernaculaires face à l'introduction d'éléments étrangers au fil du temps.

2.2.2 L'écriture en Lycie et les sources épigraphiques

La plus ancienne et incontestable trace d'écriture lycienne²⁶⁴ retrouvée à ce jour provient d'un fragment d'*olpé* daté de 500 a.C. et gravé au nom de *Pimke* (Neumann 1979, 313 a)²⁶⁵. La langue lycienne est, en effet, parvenue jusqu'à aujourd'hui sous trois types de supports : la pierre, le métal et la céramique. En 1986,

²⁶³ M. Hanus, « Paroles, pratiques, rites et rituels », *EMTRT*, 114, 1998, p. 14-15.

²⁶⁴ D'autres inscriptions plus anciennes pourraient détrôner en date celle de l'*olpé* (notamment la *N 300a* datée entre 580-550 a.C., et la Neumann 1979, 300b datée de la seconde moitié du VII^e siècle a.C.), mais leur provenance est discutée et/ou la forme trop abrégée du texte (sur des pièces de monnaie notamment) et ne permettent pas une identification lycienne hors de tout doute. Ces inscriptions post-*TL* sont incluses dans l'édition de G. Neumann, *Neufunde Lykischer Inschriften Seit 1901*, Wien, 1979, 57 p., tandis que les pièces de monnaie et leur étude sont discutées dans O. Mørkholm et G. Neumann, *Die lykischen Münzlegenden*, Wien, 1978, 38 p.

²⁶⁵ T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 45.

T.R. Bryce dénombrait les inscriptions lapidaires de langue vernaculaire à 172²⁶⁶, dont 150 étaient de type funéraire²⁶⁷ et émettait l'hypothèse d'une datation de ces dernières entre la fin du V^e et les dernières décades du IV^e siècle a.C. L'inscription sur pierre, bien qu'étant pratique courante en Lycie, ne doit pas occulter le fait que la grande majorité des tombes mises au jour et datées de la même époque est anépigraphhe²⁶⁸. Les aléas politiques ayant entraîné une ouverture aux influences étrangères auprès de la société lycienne, cette langue a ensuite connu un déclin progressif dès le IV^e siècle a.C. au profit de la langue grecque et, on le verra, cela se ressent même au sein des inscriptions lacunaires. La langue lycienne, dans sa forme épigraphique du moins, aurait disparu approximativement aux alentours de 330 a.C. Partiellement déchiffrées, les inscriptions ne sont donc pas toutes accessibles, même si les textes sépulcraux ont, pour certains, la particularité de correspondre à des schémas narratifs qui en facilitent le déchiffrement hormis quelques mots ou phrases qui demeurent obscurs²⁶⁹. Cette langue, pour laquelle peu de vocabulaire est attesté, pose en effet des problèmes de traductions aux spécialistes. Actuellement, les linguistes sont capables de distinguer quelque 1700 mots ou séquences différentes, mais seuls 140 mots environ ont livré leur sens²⁷⁰. Quant aux inscriptions grecques, présentes en très grand nombre sur le sol lycien, il est délicat de les quantifier compte tenu des nouvelles découvertes qui ne cessent de s'ajouter.

²⁶⁶ Selon E. Rix, l'Institut archéologique autrichien à Vienne prépare une nouvelle édition regroupant toutes les inscriptions lyciennes. Le corpus en langue lycienne a donc dû s'enrichir depuis 1986. Cf. E. Rix, *Tombs and Territories : The Epigraphic Culture of Lycia, c. 450-197 BC*, PhD thesis, (Classics), University of Oxford, 2015, p. ii.

²⁶⁷ T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 42.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 50.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 66-67.

²⁷⁰ W. Jenniges, *loc. cit.*, R. Lebrun et I. Lambert (dir.), *op. cit.*, p. 120, note 5.

2.3 Recensement et analyse quantitative des épitaphes imprécatives par tranches temporelles

Pour mener à bien cette recherche, il a de ce fait été nécessaire de procéder à un recensement quantitatif des épitaphes contenant des malédictions. Celle-ci n'est pas exhaustive puisque la Lycie n'a pas encore livré tout son matériel archéologique et que celui mis à disposition s'avère parfois fragmentaire, car abîmé par le temps. Les conclusions apportées devront donc, dans le futur, être réévaluées au fur et à mesure des nouvelles découvertes. À tout le moins, 102 inscriptions funéraires imprécatives ont été répertoriées, dont 81²⁷¹ en langue grecque et 21 en langue lycienne²⁷². La recension de ces différentes imprécations permet de faire ressortir certaines caractéristiques d'époques et de répartitions géographiques.

2.3.1 Période classique (V^e – IV^e siècles a.C.)

Comme mentionné auparavant, la Lycie ne connaît aucun monument funéraire avant le VI^e siècle a.C.²⁷³. Aucun pilier funéraire ni tombe dynastique de ce siècle ne révèle une trace de témoignage épigraphique. Ce n'est qu'à partir du V^e siècle a.C. que les autres tombes lyciennes se développent²⁷⁴ et livrent des épitaphes exploitables. Tous ces

²⁷¹ Bean 1958, 108; Bean 1962, 1; *CIG* 4308 et 4315e; *CIG Add.*, 4300i; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Frézouls-Morant 1985, 4; Davies 1895, 19; Bean 1948, 43,3; Loewy 1883, 2; Naour 1977, 6; Petersen-Luschan 1889, 34 et 85; Schweyer 2002, Andriake 2/Antiphellos 5-8-10-11-13/Aperlai 14/Apollonia 17-19-20/Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Çardaklı 27-28-29/Corba 30-33-37-38/Cyaneai 39-43/Finike 45/Hoyran 49/ İsinda 51/İstlada 52-55/Myra 61-62-63-64-66-71-72-73/Simena 76-77-78/Teimiusa 80-81-84-85/Tyinda 86/Tyberissos 91-92-94-95-96-97; Strubbe 1997, Arykanda 369/Oinoanda 359-363/Kyaneai 376; *TAM I*, 6 et 56; *TAM II*, 520-524-526-636-692-798-923; Wörrle 1995, 389-395/396-401-403/404-408-409-410.

²⁷² Neumann 1979, 306-309c-314-317, *TL* 6-56-57-59-75-76-80-83-88- 93-101-110-134-135-139-149-150.

²⁷³ A.-V. Schweyer, *loc. cit.* (1996), p. 4.

²⁷⁴ Les tombes et les sarcophages des V^e et IV^e siècles a.C. étaient réservés aux privilégiés qui représentaient une petite minorité de la population. T.R. Bryce indique que ces défunts appartenaient certainement à l'élite politique et sociale de la société de l'époque. Cf. T.R. Bryce, « Lycian Tomb Families and their Social Implications », *JESHO*, 22, 1979, p. 296.

témoignages ne contiennent pas nécessairement des malédictions, mais dans la liste identifiable, on remarque des tendances de répartition temporelle. Ainsi, pour l'époque classique, sur les 23 textes répertoriés, 19 sont en langue lycienne et seulement quatre en langue grecque²⁷⁵. Sur ce lot, les trois seules malédictions lyciennes dont la datation est certaine sont la Neumann 1979, 314 à Elmalı (380-360 a.C.), la *TL* 135 à Limyra (370-360 a.C.) et la *TL* 149 à Rhodiapolis (avant 360-350 a.C.). Seize autres inscriptions en langue vernaculaire, dont la datation exacte est impossible à fixer, mais pour qui, selon T.R. Bryce, il est communément admis qu'elles appartiennent à la période s'échelonnant entre le V^e et le IV^e siècle a.C.²⁷⁶, sont recensées à Rhodiapolis, mais aussi sur le site isolé et montagneux de Çağman, ainsi qu'à Antiphellos, Tyberissos, Arneai, Myra ou Limyra²⁷⁷. Quant aux malédictions en langue grecque, seules trois inscriptions de Limyra du IV^e siècle a.C. sont répertoriées pour cette même fourchette temporelle, qui suggère une possible appartenance à l'époque classique (plus probable) ou au début de la haute période hellénistique²⁷⁸. La dernière inscription grecque est, quant à elle, d'importance, car la Strubbe 1997, Kyaneai 376, datée de 380 a.C., est considérée comme étant la plus ancienne malédiction funéraire anatolienne attestée²⁷⁹. Constatation fort intéressante, puisque L. Robert affirmait lui-même, en 1978, que c'était plutôt la Phrygie qui était le lieu « [...] par excellence des imprécations funéraires »²⁸⁰. Il est vrai que les épithaphes imprécatives sont aussi monnaie courante en Phrygie, mais ce n'est qu'à l'époque romaine que celles-ci semblent s'être réellement développées. J.H.M. Strubbe, d'ailleurs, ne répertorie dans

²⁷⁵ Voir « Annexe A – 1. Répartition à l'époque classique ».

²⁷⁶ T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 50.

²⁷⁷ Rhodiapolis (1) : *TL* 150. Çağman (1) : Neumann 1979, 306. Limyra (3) : Neumann 1979, 317; *TL* 101 et 110. Antiphellos (4) : *TL* 59-80 et la bilingue *TL* 57 (cf. page précédente). Tyberissos (2) : *TL* 75 et 76. Arneai (1) : *TL* 83. Myra (3) : *TL* 88 et 93 ainsi que Neumann 1979, 309c. Limyra (4) : Wörrle 1995, 395/396, 389 et 410 et *TL* 134.

²⁷⁸ Wörrle 1995, 395/396, 389 et 410.

²⁷⁹ J.H.M. Strubbe, *ΑΠΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ, Inscriptions against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn, 1997, p. 251.

²⁸⁰ L. Robert, « Malédictions funéraires grecques », *CRAI*, 1978, p. 253.

son corpus qu'une inscription préchrétienne phrygienne à la jonction des époques hellénistique et romaine²⁸¹. L'inscription lycienne précède donc la plus ancienne malédiction funéraire phrygienne de trois siècles, mais semble toutefois être plus tardive de quelques décennies que la malédiction funéraire en sol grec de Timon l'Athénien dit « le misanthrope » qui aurait vécu au temps de la guerre du Péloponnèse (*supra*, p. 38). La répartition géographique des malédiction indique une nette tendance de ce type d'imprécations funéraires dans le sud du pays lycien, sur le bord de mer ou près des côtes. Cette partie de la Lycie, plus ouverte aux relations commerciales, et donc à l'introduction d'éléments étrangers, regroupe de nombreuses cités entre Antiphellos et Myra. Dans cette section, 12 inscriptions sont effectivement répertoriées dans la partie méridionale, notamment en bordure de mer à Antiphellos — qui possède d'ailleurs des installations datées de l'âge du Bronze²⁸² — et à Tyberissos, mais aussi près des côtes à Myra ou à Cyaneai et à l'intérieur des terres à Arneai et Çağman. D'autres ont aussi été mises au jour au sud-est près des côtes à Limyra, pour la majorité, et à Rhodiapolis. Une seule et unique inscription est répertoriée à l'intérieur des terres du nord de la Lycie, à Elmalı²⁸³, ce qui n'est pas étonnant puisque J. des Courtils indique que les prospections et les fouilles ont, jusqu'à présent, peu touché la Lycie de l'intérieur à l'exception de cette région d'Elmalı²⁸⁴.

2.3.2 Période hellénistique (fin IV^e – I^{er} siècle a.C.)

À l'époque hellénistique, le nombre de malédiction augmente de façon significative. Sur les 102 épitaphes étudiées, toutes périodes confondues, 60 peuvent de façon

²⁸¹ La plus ancienne inscription phrygienne que nous avons trouvée est la Strubbe 1997, Philomelion 294, datée du I^{er} siècle a.C.

²⁸² A.-V. Schweyer, *loc. cit.* (1996), p. 6.

²⁸³ Antiphellos (4) : TL 57-59 et 80. Tyberissos (2) : TL 75 et 76. Myra (3) : TL 88 et 93 ainsi que la Neumann 1979, 309c. Cyaneai (1) : Strubbe, Kyaneai 376. Arneai (1) : TL 83. Çağman (1) : Neumann 1979, 306. Limyra (9) : Neumann 1979, 317, TL 101-110-134-135 et 139; Wörrle 1995, 395/396-389-410. Rhodiapolis (2) : TL 149 et 150. Elmalı (1) : N 314.

²⁸⁴ J. des Courtils, « Archéologie de la Lycie », dans R. Lebrun *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 11.

certaines être considérées comme étant hellénistiques²⁸⁵ et 8, datées entre le I^{er} siècle a.C. et le I^{er} siècle p.C.²⁸⁶, pourraient éventuellement être d'époque romaine, même s'il est plus probable qu'elles appartiennent à la basse époque hellénistique. Toutes sont grecques, ce qui évoque manifestement une hellénisation croissante du territoire lycien. Seules deux malédictions funéraires bilingues gravées à la fois en lycien et en grec (*TAMI*, 6/*TL* 6 à Karmylessos et *TAMI*, 56/*TL* 56 à Antiphellos) et datées de la fin du IV^e siècle a.C., ont été découvertes. Ces deux malédictions sont les seules et les plus anciennes des épitaphes en langue vernaculaire répertoriées pour cette époque, ce qui illustre une période transitoire où s'installe un déclin clair, dès le IV^e siècle a.C., de la langue lycienne au profit de la langue grecque. Comme souligné plus tôt, le lycien aurait disparu, dans sa forme épigraphique du moins, aux alentours de 330 a.C.²⁸⁷ devant l'arrivée massive d'immigrants grecs à la suite de la conquête d'Alexandre le Grand. La répartition géographique des inscriptions imprécatives de cette époque montre une persistance nette de ce type de protection funéraire dans le sud du pays. On en répertorie 24 sur des sites en bordure de mer tels que Antiphellos, Andriake, Aperlai, Büyük Avşar, Finike, İstlada, Simena, Teimiusa, et Tyberissos; 23 près des côtes à Hoyran, Myra, Apollonia, Tyinda, Trysa, Phellos, Cyaneai et quatre à Corba, quelque

²⁸⁵ Voir « Annexe A – 2. Répartition à l'époque hellénistique ».

Bean 1962, 1; *CIG* 4308 et 4315e; *CIG Add.*, 4300i; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Davies 1895, 19; Bean 1948, 43,3; Loewy 1883, 2; Naour 1977, 6; Schweyer 2002, Andriake 2/Antiphellos 5-8-10-13/Apollonia 17-19-20/Aperlai 14/Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Çardaklı 28-29/Corba 30-33-37-38/Cyaneai 39/Finike 45/Hoyran 49/İstlada 52-55/Myra 62-64-72-73/Simena 76-77-78/Teimiusa 80-81-84-85/Tyinda 86/Tyberissos 91-92-94-95-97; Strubbe 1997, Arykanda 369; *TAMI*, 6 et 56; *TAM* II, 520-524-526-923; Wörrle 1995, 401-403/404. Sur celles-ci, 14 sont datées de la basse période hellénistique soit *CIG* 4308 et 4315e; *CIG Add.*, 4300i; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Davies 1895, 19; Bean 1948, 43,3; Loewy 1883, 2; Naour 1977, 6; Schweyer 2002, Andriake 2/Antiphellos 8/Çardaklı 29/Simena 77; *TAM* II, 524-526.

²⁸⁶ Bean 1958, 108; Frézouls-Morant 1985, 4; Petersen-Luschan 1889, 34 et 85; Schweyer 2002, Myra 61; *TAM* II, 636-692 et 798.

²⁸⁷ J. des Courtils, « La Lycie dans l'histoire », dans S. Lemaître (dir.), *Céramiques antiques en Lycie (VII^e s. a.C. – VII^e s. p.C.) Les produits et les marchés, Actes de la table-ronde de Poitiers (21-22 mars 2003)*, Bordeaux-Paris, 2007, p. 17.

peu à l'intérieur des terres²⁸⁸. La grande nouveauté intervient toutefois dans l'ouest de la Lycie, zone de frontière parfois floue avec la Carie, où l'on répertorie désormais un grand nombre de malédictions contrairement à l'époque classique, qui n'en comptait aucune²⁸⁹. Dix ont été découvertes et notamment trois en bord de mer à Karmylessos, une près des côtes à Sidyma et enfin, sept à l'intérieur des terres à Arsada, une cité secondaire qui semble être de fondation tardive, mais aussi dans les très anciennes cités de Pınara, d'Aloanda, de Tlos et de Cadyanda²⁹⁰. Le Nord, quant à lui, reste désormais muet tandis que le Sud-Est, plus prolifique en imprécations à l'époque classique, voit son nombre de malédictions diminuer. Près des côtes, on ne dénombre effectivement plus que quatre malédictions à Limyra, une à Rhodiapolis et deux plus à l'intérieur des terres à Arykanda²⁹¹.

2.3.3 Période inconnue

Certaines malédictions funéraires, au nombre de 11²⁹² et incluses au corpus, ne peuvent malheureusement pas être datées, car trop abîmées ou victimes du manque de rigueur

²⁸⁸ Antiphellos (7) : *CIG Add.*, 4300i; Schweyer 2002, Antiphellos 5-8-10-13; *TAM I*, 56 et *TL* 56. Andriake (1) : Schweyer 2002, Andriake 2. Aperlai (1) : Schweyer 2002, Aperlai 14; Büyük Avşar (1) : Schweyer 2002, Büyük Avşar 26; Finike (2) : *CIG* 4308; Schweyer 2002, Finike 45. İstlada (3) : Schweyer 2002, İstlada 52-55; Petersen-Luschan 1889, 85. Simena (1) : Schweyer 2002, Simena 76-77-78; Teimiusa (1) : Schweyer 2002, Teimiusa 81; Tyberissos (4) : Schweyer 2002, Tyberissos 92-94-95-97. Hoyran (1) : Schweyer 2002, Hoyran 49. Myra (10) : Bean 1962, 1; Schweyer 2002, Myra 61-62-64-72-73/Teimiusa 84-85/Tyberissos 91; Bean 1958, 108. Apollonia (4) : Heberdey-Kalinka 1897, 58; Schweyer 2002, Apollonia 17-19-20. Tyinda (1) : Davies 1895, 19. Trysa (1) : Loewy 1883, 2. Phellos (4) : Schweyer 2002, Çardaklı 28-29/Bayındır 22; Petersen-Luschan 1889, 34. Cyaneai (3) : Schweyer 2002, Cyaneai 39/Teimiusa 80/Tyinda 86. Corba (4) : Schweyer 2002, Corba 30-33-37-38.

²⁸⁹ À l'exception de la stèle trilingue gréco/araméo/lycienne du Létoon (338 a.C.) qui possède une malédiction interdisant d'abîmer ou de modifier la loi inscrite sur la stèle (non funéraire) dans les trois langues (Neumann 1979, 320).

²⁹⁰ Karmylessos (2) : *TAM I*, 6 et *TL* 6. Sidyma (1) : Frézouls-Morant 1985, 4. Arsada (2) : Bean 1948, 43,3; Naour 1977, 6. Pınara (2) : *TAM II*, 520 et 524. Aloanda (1) : *TAM II*, 526. Tlos (1) : *TAM II*, 636. Cadyanda (1) : *TAM II*, 692.

²⁹¹ Limyra (4) : Wörrle 1995, 403-404 et 409; *CIG* 4315e. Rhodiapolis (1) : *TAM II*, 923. Arykanda (2) : Strubbe 1997, Arykanda 369; *TAM II*, 798.

²⁹² Voir « Annexe A – 3. Répartition période inconnue ».

professionnelle de certains chercheurs ayant omis de respecter les principes classiques d'édition des textes épigraphiques lors de la retranscription ou l'étude de ces inscriptions²⁹³. Effectivement, des inédits qu' A.-V. Schweyer a notamment eu la chance d'observer à Vienne — et particulièrement les inscriptions Ísinda 51 et Çardaklı 27 —, elle ne livre aucune description précise de l'écriture qui permettrait de les assigner à une période particulière. Il sera nécessaire de les analyser avec la réserve qu'il sied d'adopter dans ces cas-là. Nonobstant cette situation, on remarque une tendance nette de la répartition géographique de ce corpus dans le sud de la Lycie. Près des côtes, on retrouve des malédictions à Phellos (1), Cyaneai (1) et Myra (2). En bordure de mer, Ísinda en compte aussi une, de même que Limyra plus à l'Est. Dans le Nord, deux inscriptions ont été retrouvées à Oinoanda, qui n'en comptait encore aucun exemple²⁹⁴.

2.4 Recensement et analyse qualitative des épitaphes imprécatives

Cette analyse quantitative a permis de faire ressortir des « statistiques » de langue, d'époque et de lieux. Désormais, c'est l'analyse qualitative des imprécations funéraires qui va permettre de distinguer de possibles influences étrangères. À l'instar des différents types de malédictions grecques recensées au chapitre précédent, il convient de les étudier de différentes façons, notamment à travers les formulaires types

Schweyer 2002, Antiphellos 11/Cyaneai 43/Ísinda 51/Myra 63-66 et 71/Çardaklı 27/Tyberissos 96 ; Wörrle 1995, 408; Strubbe 1997, Oinoanda 359 et 363.

²⁹³ En l'occurrence, on peut effectivement déplorer, comme le souligne aussi P. Fröhlich dans son compte-rendu sur l'ouvrage de A.-V. Schweyer (cf. « A.-V. Schweyer, Les Lyciens et la mort, 2002 », *Topoi*, 12-13, 2005, p. 711-742), que cette dernière ne donne aucune indication concernant la datation de certains textes. Elle ne suit pas, en effet ce qu'il appelle les « [...] principes classiques d'édition des textes épigraphiques [...] » qui sont d'ailleurs clairement exposés par J. et L. Robert dans leur monographie : *La Carie : histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques, Tome 2, Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris, 1954, p. 9-14.

²⁹⁴ Près des côtes : Phellos (1) : Schweyer 2002, Çardaklı 27; Cyaneai (1) : Schweyer 2002, Cyaneai 43 et Myra (2) : Schweyer 2002, Myra 63 et 66. Bordure de mer : Ísinda (1) : Schweyer 2002, Ísinda 51. À l'Est près des côtes à Limyra : Wörrle 1995, 408. Dans le Nord, à Oinoanda (2) : Strubbe 1997, Oinoanda 359 et 363.

rencontrés, les types de malédictions divines et leurs formes verbales, les noms des divinités invoquées et enfin, les menaces temporelles qui y sont associées.

2.4.1 Imprécations à l'époque classique

2.4.1.1 Modèles types du formulaire imprécatif

En parcourant le corpus mis en place pour ce travail, on remarque assez rapidement que les malédictions funéraires répondent à des constantes dans leur formulation. À l'époque classique, deux formulaires types prédominent.

2.4.1.1.1 1^{er} formulaire type : malédiction divine simple

Le premier, et le plus simple, ne comportant qu'une malédiction conditionnelle liée à une intervention divine, se structure autour de cette base :

- 1) Nom du défunt (ou de la personne ayant fait construire la sépulture), sa généalogie (fils ou fille de), lieu d'origine.
- 2) Indication des ayants droit autorisés à partager la sépulture (femme, enfants, famille proche avec parfois la mention de la généalogie). (Optionnel)
- 3) Mention d'interdiction de violer la sépulture.
- 4) Malédiction divine avec ou sans mention de dieu, conditionnelle au point 3.
- 5) Mention de sacrifices à réaliser²⁹⁵. (Optionnel)

²⁹⁵ Cette mention de sacrifices à réaliser n'est recensée que sur une seule épitaphe (*TL* 150) pour cette période et ne devient donc pas une variante de ce formulaire type à proprement parler. La malédiction n'est pas conditionnelle, ici, à la bonne tenue de ces sacrifices.

Les 12 malédictions de langue lycienne et les trois inscriptions de langue grecque²⁹⁶ correspondent à ce stéréotype. L'imprécation lycienne TL 93 (Myra), en est un parfait exemple :

This tomb Upazi, son of Muskhkha, has built (it) for his wife and children *sttati ti*. And they will place within here Upazi and his wife. Let them not place anyone else within nor erect a *hl̄m̄mi* [...]. *ahi*[.]i. If anyone erects a *hl̄m̄mi* here or places anyone (else) within, Trqqas and the *huwedri* gods will punish him²⁹⁷. (Trad. : T.R. Bryce)

La plus ancienne imprécation funéraire de langue grecque découverte en Anatolie répond aussi à ce schéma, mais dans sa forme la plus abrégée. Strubbe 1997, Kyaneai 376, a aussi la particularité d'utiliser l'ellipse pour suggérer la malédiction : « Untel, fils de Morôxa; et quiconque commettra une injustice envers lui [le tombeau]; les dieux »²⁹⁸. (Trad. : L. Honet). L'apparat critique de cette inscription, édité dans le SEG 43.977, émet d'ailleurs la conclusion que ce texte réfute, de par son ancienneté, l'hypothèse que l'introduction de telles formules imprécatives en sol lycien était due au déclin des règles perses et de l'hellénisation subséquente de cette zone²⁹⁹. D. Schürr, souligne d'ailleurs que cette malédiction, en particulier, mais aussi toutes les autres découvertes en sol lycien, semblent correspondre à des modèles d'imprécations hittites et louvites datant du II^e millénaire a.C., et notamment à une certaine malédiction du

²⁹⁶ En langue lycienne : Neumann 1979, 314 et 317, TL 59-75-76-80-93-101-110. En langue grecque : Wörle 1995, 389 et 410. Bilingue lycien/grec : Strubbe 1997, Kyaneai 376 (TL 72b non inclus dans le corpus, car trop fragmentaire pour y déceler une malédiction). En ce qui concerne l'inscription bilingue, il faut prendre en considération que la version grecque, qui est fragmentaire, est la plus ancienne trace d'imprécation funéraire de langue grecque en sol anatolien découverte à ce jour.

²⁹⁷ E[b]ēñn[ē kh]upā mē t[i p]rñn[a]watē upazi muskhkha tideimi hrppi ladi :ehbi :se tideime :statti [t]i [me]i [ñ]t[ep]i t[āt]i upazi se ladu :ehbi kbi tike mei nipe ñtepi tātu tibeï hl̄m̄mi tuwe[tu] [..]ahi [.]i:hl̄m̄mi mei tuweti tike tibeï ñt[epi] tadi tike mē ne trqqas tubidi se muhāi huwedri:

²⁹⁸ [kudalijē M]ορωζα υἱὸς καὶ ὅστις τι αὐτὸν ἀδικῆσαι· οἱ θεοὶ

²⁹⁹ SEG 43.977 ap. crit.

XVIII^e siècle a.C. écrite à la fin de la proclamation du roi anatolien Anitta³⁰⁰ : « [...] Whoever becomes king after me and settles Hattušaš again, may the Stormgod of Heaven smite him! »³⁰¹ (Trad. : D. Schürr).

Cette piste, fort à propos, sera donc creusée plus en détail dans le prochain chapitre de ce mémoire.

2.4.1.1.2 2^e formulaire type : malédiction divine et menace légale

Le second formulaire type qui implique neuf épitaphes lacunaires³⁰² associe généralement la malédiction divine et/ou familiale à la menace légale. Il prend généralement la forme suivante :

- 1) Nom du défunt (ou de la personne ayant construit la sépulture), sa généalogie (fils ou fille de), lieu d'origine.
- 2) Indication des ayants droit autorisés à partager la sépulture (femme, enfants, famille proche avec parfois la mention de la généalogie).
- 3) Mention d'interdiction de profaner la sépulture.
- 4) Malédiction divine et menace légale conditionnelles au point 3.

L'imprécation *TL* 88 (Myra) correspond bien à ce formulaire type :

³⁰⁰ D. Schürr, « Eine lykische Fluchformel mit Zukunft », *EA*, 43, 2010, p. 156. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le roi Anitta est le premier et plus ancien dynaste connu à avoir rédigé des textes en langue hittite.

³⁰¹ [...] *Ha-at-tu-sa-an a-ap-pa a-sa-a-si na-an ne-pi-sa-as D¹ISHKUR-as ha-az-zi-e-et-tu*. Pour voir le texte complet ainsi que sa traduction anglaise, consulter l'adresse internet suivante : <<https://web.archive.org/web/20140303180049/http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/eieol/hitol-1-R.html>>, (2 juillet 2019).

³⁰² *TL* 57-83 (inscription dont la traduction n'est pas complète, mais qui appartient fort probablement à ce formulaire type imprécatif)-88-134-135 (inscription fragmentaire, mais qui appartient fort probablement à ce formulaire type imprécatif)-139-149-150 et Neumann 1979, 309c.

This building Ddaqasa, son of Sttuli, has built it for his wife and children. And when the Ddaqasa *dies* (?) they will place him within the *inscribed* (?) sarcophagos, and (also) his wife. (But) let them not place anyone else within (the sarcophagos) nor set up a *hl̄m̄mi*. If anyone sets up a *hl̄m̄mi* here or places anyone (else) within (the sarcophagos), the *huwedri* Lycian *itlehi* and Trqqas and the *huwedri* gods will punish him³⁰³. (Trad. : T.R. Bryce)

2.4.1.1.3 Imprécation inclassable

Une seule malédiction funéraire reste un peu à part des deux formulaires types répertoriés ci-haut. L'inscription Wörrle 1995, 395-396 (Limyra) respecte le formulaire type 1, mais omet totalement de mentionner quel type de malédiction, divine ou temporelle, menace le profanateur. Seule la mention : « [...] ἐπανύειν μηδένα ἢ ἄμαρτὸς εἶη/Que personne ne soit autorisé à l'ouvrir à nouveau, sinon qu'il soit coupable », laisse présager une malédiction elliptique plus large.

2.4.1.2 Types de malédictions divines et leurs formes verbales

Afin de s'assurer du respect de l'intégrité de la tombe et de ses habitants, les auteurs des imprécations funéraires prennent, on l'a vu, généralement la peine de s'adjoindre l'aide de divinités supérieures. Les verbes fréquemment utilisés pour menacer à travers les dieux sont assez restreints. Dans les textes de langue lycienne, on trouve majoritairement la mention de la divinité (parfois plusieurs) qui « *tubidi/tubeiti/frappera* » (aussi parfois traduit en *punira*)³⁰⁴. Un peu moins fréquemment, c'est une divinité qui jugera (aussi parfois traduit en « *punira* ») sous les

³⁰³ ebēñnē pr̄ñawā me ne pr̄ñawatē ddaqasa sttuleh :tideimi hrpi ladi ehbi se tideime se ēke lati ddaqasa me ne ñtepi tātī ñtipa tezi se ladā ehbi kbi tike mei nipe ñtepi tātu tibeī nipe hl̄m̄mi mei tuweti tike tibeī ñtepi tadi tike me ne itlehi tubeiti tr̄m̄mili. Huwedri se trqqas:se mähāi huwedri

³⁰⁴ Douze mentions qui se retrouvent en TL 57-59-75-80-83-88-93-101-135-139 et Neumann 1979, 314 et 317. Rappelons ici que l'inscription TL 139 est une épitaphe bilingue lycien/grec dont la version grecque ne possède pas, elle, de malédiction.

formes verbales « *qãti/qanuweti/jugera* et *qãñti/jugeront* » et la forme itérative *qastti*³⁰⁵. Parallèlement, deux imprécations trop érodées par le temps restent mystérieuses quant aux verbes punitifs qui y étaient autrefois inscrits³⁰⁶. On ne peut donc présumer de leur teneur exacte. Enfin, le seul verbe utilisé dans les trois seules imprécations funéraires grecques répertoriées pour cette époque du V^e et IV^e siècle a.C. lycien, est celui d'être « ἀμαρτωλὸς ἔστω/coupable », devant une divinité, formule qui, on le verra, perdurera dans le temps.

2.4.1.3 Malédiction divines - noms de dieux et de déesses cités

À l'époque classique, toutes les malédictions de langue lycienne (19) et grecque (3) confondues comportent une malédiction avec mention de dieux³⁰⁷ sauf une de langue grecque³⁰⁸. À Antiphellos, deux imprécations (*TL 57* et *59*) comportent la mention simple « *muhãi huwedri*/tous les dieux (forme résultant d'un traitement tardif de ã en u) [ou *mãhãi huwedri*/tous les dieux », formule qui est parfois conjointement associée à des noms de dieux ou de déesses cités explicitement on le verra, comme en *TL 76* (Tyberissos) – *TL 88* (Myra) et *TL 93* (Myra), mais aussi en Wörrle 1995, 410 (Limyra). On trouve aussi à Limyra, une imprécation (Neumann 1979, 317) qui énonce tout simplement « *mãhãi*/les dieux » ainsi qu'une mention de « *mãhãi wedreñni*/dieux régionaux [ou locaux] » (*TL 101*). Ces quelques exemples, trop vagues, donnent peu d'informations, autres que l'origine du mot en tant que tel. *Mãhãi* (pluriel), *mahãna* (sing.), dérive directement de *massani* -, un mot sans genre d'origine louvite du XIII^e siècle a.C. qui signifie « dieu/déesse », bien loin donc du mot *siunis* utilisé par

³⁰⁵ Six mentions en *TL 110-134-149-150* et Neumann 1979, 306.

³⁰⁶ Neumann 1979, 309 et *TL 76*. Pour cette dernière, le verbe a disparu sur la pierre, mais R.D. Barnett le retranscrit dans sa traduction. Cf. R.D. Barnett, « A Silver Head-Vase with Lycian Inscriptions », dans A.M. Mansel (dir.), *Mansel'e Armağan Mélanges Mansel*, Ankara, 1974, p. 902.

³⁰⁷ Malheureusement, il a fallu retirer du corpus la bilingue lycienne *TL 72b* associée à l'imprécation grecque Strubbe 1997, Kyaneai 376 (qui contient bien une malédiction), car elle est trop fragmentaire.

³⁰⁸ Wörrle 1995, 395-396.

les Hittites pour nommer les dieux. Selon E. Laroche, « *māhāi/massani-* », a toutes les chances d'être issu d'un substrat prélouvite dont on ignore tout, ce qui n'est pas extraordinaire en soi puisque le grec θεός est lui-même d'origine obscure³⁰⁹. D'autres épitaphes, toutefois, mentionnent tout un panthéon divin qu'il convient d'analyser plus en détail.

2.4.1.3.1 Le dieu de l'orage *Trqqas/Trqqñt* et son équivalent Zeus

Une divinité fréquemment nommée à cette époque, notamment sur les inscriptions *TL 76* (Tyberissos - associé à *Maliya* et *māhāi huwedri*/tous les dieux), *TL 80* (Antiphellos - associé à *Maliya*), *TL 83* (Arneai - seul), *TL 88* (Myra) et *TL 93* (Myra - associé à « [*māhāi*] *huwedri*/tous les dieux »), est le dieu *Trqqas/Trqqñt* (prononcé Tarkunt ou Trokont), une figure divine épichorique de l'orage d'origine louvite nommé *Tarhunt* (avec plusieurs variantes *Tarhu -/Tarhuna|i*). Son nom aurait en effet subi peu de transformations lors de son passage en langue lycienne (lycien A : *Trqqas*, lycien B : *Trqqiz*)³¹⁰. D'origine louvite assurément, mais aussi identique au chef du panthéon et dieu de l'orage hittite *Tarhunt/Tarhunda* (en anatolien commun, ces noms sont dérivés de l'adjectif « *tarhu -/vainqueur* », mais aussi du verbe « *tarh-/pouvoir, vaincre* »)³¹¹. Ce dieu est donc bien issu du substrat religieux anatolien commun et est important en Lycie puisqu'il apparaît notamment sur le pilier inscrit de Xanthos *TL 44 b 51-52*). Ce pilier nous apprend d'ailleurs que, selon T.R. Bryce, le déguisement appellatif grec du dieu *Tarhunt* (louvite)/*Trqqas* (lycien) est le dieu Zeus (sous la forme Ζήν) dès le V^e siècle a.C.³¹². L'inscription grecque Wörrle 1995, 410 (Limyra), du

³⁰⁹ E. Laroche, « Les dieux de la Lycie classique d'après les textes lyciens », dans *Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul* (dir.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique (13-14 octobre 1977, Istanbul)*, Paris, 1980, p. 1.

³¹⁰ E. Raymond, « La continuité de la tradition religieuse louvite dans la Lycie de l'âge du Bronze à l'époque gréco-romaine », dans K. Dortluk *et al.* (dir.), *Proceeding of the IIIrd Symposium on Lycia (Antalya, 7-10 November 2005)*, Antalya, 2006, 1, p. 90.

³¹¹ E. Laroche, 1980, *loc. cit.*, p. 3.

³¹² T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 185.

IV^e siècle a.C. mentionne notamment le dieu Zeus, simple continuité ici du dieu louvite de l'orage, et dont l'identification est ici facilitée par une identité approximative de la fonction. R. Lebrun, s'il parle aussi d'une forme de syncrétisme, tempère toutefois cette affirmation, car l'iconographie de Zeus (et de ses différentes épiclèses trouvées en Lycie) reste indigène et étrangère à toute forme d'influence grecque, indiquant ainsi le caractère local de ce Zeus lycien.

2.4.1.3.2 La déesse protectrice des forces de la nature *Maliya/Malija*

La divinité la plus fréquemment nommée à cette période et dont *Trqqas* est parfois assisté dans son rôle de défenseur des tombeaux (mention commune en *TL* 76 à Tyberissos et en *TL* 80 à Antiphellos) est *Maliya/Malija*, une déesse poliade de haute antiquité, protectrice des forces de la nature, des sources, ruisseaux et vergers³¹³. On la retrouve tout particulièrement à Rhodiapolis et Tyberissos, où elle est mentionnée seule en *TL* 75 et 150, et avec les dieux des serments lyciens en *TL* 135 (Limyra), mais aussi en *TL* 149 (Rhodiapolis) (bien que dans cette dernière, on ne fasse mention que du fait que le défunt et constructeur du tombeau était un de ses prêtres). La malédiction *TL* 80 (Antiphellos) a aussi la particularité d'associer une qualité à cette déesse, en la mentionnant comme étant « *Malija eriju [p] ama*/Maliya l'exaltée » (ou selon les différentes traductions « celle qui dirige/contrôle » ou « supervise »). On retrouve le nom de *Maliya* à de nombreuses reprises dans les textes hittites des II^e et I^{er} millénaires a.C.³¹⁴, mais comme le souligne E. Laroche, ces mentions n'indiquent rien de précis en ce qui concerne les éventuelles caractéristiques ou fonctions de cette divinité. Ni son sexe ni sa nature ne sont mentionnés et la seule information liée à son

³¹³ R. Lebrun, « Les divinités et les cultes en Lycie », dans R. Lebrun *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 91, note 70.

³¹⁴ Cf. à ce sujet R.D. Barnett, *loc. cit.*, A.M. Mansel (dir.), *op. cit.*, p. 900-901 et G. Neumann, « Beiträge zum Lykischen III », *DS*, 13, 1967, p. 34-35 et G. Neumann, « Beiträge zum Lykischen IV », *DS*, 16, 1970, p. 16.

rôle est, semble-t-il, celle de la protection des vignes et de la maturation³¹⁵. Dans tous les cas, *Maliya*, semble être une divinité d'importance en Lycie par la fréquence de son apparition sur les inscriptions lacunaires. Le pilier de Xanthos fait par ailleurs aussi référence à un culte en son nom (*TL* 44c 5). Les spécialistes l'associent aussi à la déesse grecque Athéna en se basant notamment sur un vase en argent à double tête datant probablement de la première moitié du IV^e siècle a.C. Cet artefact montre la scène du jugement de Paris ainsi qu'une inscription bilingue grec/Lycien « Athéna/*Maliya* » inscrite près de la représentation figurative de la déesse. T.R. Bryce, souligne aussi que cette divinité est notamment mentionnée dans des inscriptions lacunaires (*TL* 149 et 150)³¹⁶ de l'est de la Lycie (Rhodiapolis) dans des endroits où le culte d'Athéna Polias s'épanouit par la suite (voir *TAM* II 924 à Rhodiapolis, *TAM* II 1184 à Telmessos et *TAM* II 1200 à Phaselis)³¹⁷.

2.4.1.3.3 La mère des dieux *Ĕni mahanani*

La troisième divinité la plus souvent citée est « *Ĕni mahanani*/la mère divine ». Associée à la déesse louvite *Anniš maššanaššiš*, cette dernière, certainement très ancienne, aurait été introduite en Lycie à la fin de l'âge du Bronze par le peuple des *Lukka*³¹⁸. On retrouve cette dénomination ainsi que sa variante « *Ĕni qlahi ebiyehi*/Mère de l'enceinte d'ici », à Limyra sur les inscriptions *TL* 110 et *TL* 134. Or, déjà à l'époque classique, on remarque, grâce au pilier de Xanthos, (*TL* 44 b 61) que cette *Ĕni mahanani* est aussi associée à la déesse sous sa forme « lycisée », et dont la dénomination est « *Latāi sheledi*/Léto et ses enfants » (Neumann 1979, 306 à Çağman et 309c à Myra) divins, Apollon et Artémis. La juxtaposition de cette déesse louvite et de son pendant grec qui a fini par s'y substituer, est d'ailleurs fort possiblement

³¹⁵ E. Laroche, 1980, *loc. cit.*, p. 4.

³¹⁶ T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 178. Cf. aussi *TAM* II 924, 1184 et 1200.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

associée à l'institution du culte de la maîtresse de Zeus par le très hellénisé souverain lycien, Arbinas³¹⁹. On pourrait penser, lorsqu'on lit le mythe grec de la naissance des jumeaux divins Apollon et Artémis³²⁰ et de leur fuite en Lycie, que le lien de cette déesse avec cette région de l'Asie Mineure se perd au tréfonds des âges, mais il n'en est rien. La plus ancienne trace de cette histoire ne semble pas plus ancienne que le IV^e siècle a.C.³²¹, puisque c'est Ménécratès de Xanthos qui rapporte en premier cette tradition mythologique³²². Dans tous les cas, Létô est une divinité peu vénérée en Grèce continentale, alors qu'elle est importante en Lycie et tout particulièrement à Xanthos où se situe le sanctuaire sacré du Létôn construit sur un marais et qui servait probablement, dès la haute antiquité, à célébrer une autre « Mère » pré-lycienne, la *Ēni mahanahi*³²³. Cette substitution à l'époque classique n'efface toutefois pas la nature profonde et essentielle de cette déesse qui, à la fois dans sa version louvite ou gréco-lycienne, est liée au culte de la source³²⁴ et donc au caractère chthonien de l'eau. Quant à savoir si Létô est réellement originaire de Grèce ou si c'est une divinité indigène dont le culte se serait progressivement introduit en Grèce via les îles, il est difficile de trancher à la lumière des sources connues³²⁵.

³¹⁹ Chr. Le Roy, « Létôn », dans *Anatolie antique. Fouilles françaises en Turquie. Catalogue de l'exposition. Gypsothèque de l'Université Lumière Lyon II, 23 octobre-23 décembre 1990*, Istanbul, 1990, p. 28.

³²⁰ Nés à Délos, leur mère cherche à les soustraire à la vindicte d'Héra en les amenant en terre lycienne.

³²¹ W. Jenniges, *loc. cit.*, R. Lebrun et I. Lambert (dir.), *op. cit.* p. 139.

³²² E. Raymond, « Gods and People in Persian Anatolia. The Example of Lycian Deities », dans K. Iren, Ç. Atay et Ö. Kasar (dir.), *The Persians: Power and Glory in Anatolia*, Istanbul, 2017, p. 69.

³²³ Les traces archéologiques prouvent, effectivement, que le Létôn de Xanthos date au moins du VI^e siècle a.C., soit bien avant la première trace écrite de l'histoire de l'arrivée de Létô et de ses enfants en Lycie. Cf. A. Payne, *loc. cit.*, E. Cingano et L. Milano, (dir.), *op. cit.*, p. 475. Quant à *Ēni mahanahi*, c'est la déesse primaire de plusieurs panthéons locaux. Elle est notamment associée avec *Arinna*, la déesse hittite du Soleil et la déesse hourrite *Hepat*. Cf. E. Raymond, « Persian Power and Lycian Religion », dans I. Delemert (dir.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia. (Sixth-Fourth Centuries B.C.) Papers presented at the International Workshop Istanbul 20-21 May 2005*, Istanbul, 2017, p. 69-72.

³²⁴ E. Laroche, 1980, *loc. cit.*, p. 4.

³²⁵ R. Lebrun, « Syncrétisme et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 7, 1994, p. 155.

2.4.1.3.4 Les dieux des serments lyciens ou les *tesēti : tr̃mili*

De façon moins fréquente, on retrouve aussi la mention de « *tesēti : tr̃mili*/dieux des serments lyciens », dans les imprécations funéraires de langue lycienne TL 135 (Limyra) et 149 (Rhodiapolis). On retrouve d'ailleurs ce type de divinités chez les Hittites, appelées les *š̃iuneš linkiyaš* ou *linkiyanteš* dès le XIV^e siècle a.C. et utilisées notamment dans les traités d'allégeance envers les vassaux hittites. Ces dieux servaient de témoins en cas de serments et avaient le rôle de poursuivre et/ou de détruire le transgresseur. Les serments étaient ainsi personnifiés à travers ces divinités³²⁶. Rappelons aussi que les serments étaient chez les Grecs « un principe essentiel de droit public » qui allait de pair avec la pratique de la malédiction sans être nécessairement, et de façon claire, personnifiés chez eux.

2.4.1.3.5 Les *hppñterus mähāi*/les dieux justiciers ou les représentants des dieux

Cette mention des « *hppñterus mähāi*/dieux justiciers (?) » que l'on retrouve en TL 139 est quelque peu problématique. Les spécialistes, effectivement, ne s'accordent pas sur la signification du mot *hppñterus*. T.R. Bryce y voit une épithète qualifiant les dieux, dans le style de l'expression grecque « θεοὶ καταχθόνιοι/dieux souterrains », sans pouvoir affirmer si le sens en est semblable. De leur côté, P. Merrigi et O. Carruba les voient comme des représentants des dieux³²⁷. Bref, il est difficile de dire dans ce contexte quelle interprétation favoriser.

2.4.1.3.6 *XaXakba*, le dieu cavalier-guerrier à la massue *Kakasbos*

Sur l'inscription Neumann 1979, 314, très clairement datée de 380-360 a.C. grâce à la mention de *periklehe* sur la tombe, est nommé le dieu *XaXakba*, qui atteste du culte du

³²⁶ Y. Feder, « The Mechanics of Retribution in Hittite Mesopotamian and Ancient Israelite Sources », *JANER*, 10, 2010, p. 120.

³²⁷ Cf. la discussion sur le sujet T.R. Bryce et J. Zahle, *op. cit.*, p. 188.

cavalier guerrier anatolien *Kakasbos* en Lycie centrale. Selon R. Lebrun : « [...] le nom lycien de *Kakasbos* [...] remonterait à un étymon anatolien **ḫaḫatwa* -, du hittite « *ḫattai*-/frapper, abattre »³²⁸. Le théonyme lycien supprime néanmoins tout rapprochement tentant avec le louvite lycien « *asba* -/esbe-/cheval »³²⁹. Selon toutes vraisemblances, les origines de ce dieu restent quand même assez floues. E. Raymond, qui résume la problématique étymologique dans son article *Quelques cultes des confins de la Lycie*³³⁰, mentionne notamment que H.C. Melchert penche pour l'hypothèse d'un rapprochement entre le dieu louvite porteur de mort *Santa*, généralement mentionné en tant qu'Héraklès dans les sources lyciennes³³¹, et dont le nom *Kakasbos* pourrait être un habillage gréco-asianique. Il établit en effet un parallèle net entre *Santa*, *Kakasbos* et Héraklès qui, plus tardivement, a reçu un culte aux traces équivalentes à *Kakasbos* à l'époque romaine. Héraklès aurait fini par se superposer à lui lors du passage d'Alexandre le Grand en Lycie³³², pour qui la dévotion à l'égard de cette divinité était fort grande.

2.4.1.3.7 *PddēXba*, la rivière locale divinisée; *Trbbāmara*, l'interdiction divinisée personnifiée et *Tsmmi*, la déesse hittito-louvite *Tasimi/Tesimit*

Conjointement nommée avec les divinités *Latāi sheledi*, *Trbbāmara* et *Tsmmi* (ou abstractions divinement personnifiées selon les cas) dans l'inscription N 309c de Myra,

³²⁸ O. Carruba, « Commenta alle nuove iscrizioni di Licia », dans O. Carruba (dir.), *Studia Mediterranea. P. Meriggi dicata*, Pavia, 1979, p. 84-85.

³²⁹ R. Lebrun, « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C. », *Kernos*, 11, 1998, p. 150-151.

³³⁰ Cf. E. Raymond, « Quelques cultes des confins de la Lycie », dans M. Mazoyer et O. Casabonne (dir.), *Studia Anatolica et Varia, Mélanges offerts au Professeur René Lebrun (volume II)*, Paris, 2004, p. 298-300.

³³¹ Cf. H.C. Melchert, « The God Santa in Lycia », dans P. Taracha (dir.), *Silva Anatolica : Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 2002, p. 241-251.

³³² Cf. la recherche de M. Drouin, *Les cultes d'Héraklès et de Kakasbos en Lycie-Pisidie à l'époque impériale romaine. Étude des stèles dédiées aux dieux cavaliers à la massue*, mémoire de M. A. (histoire), Université Laval, 2004, 203 p.

*PddēXba*³³³ pourrait signifier « la rivière locale » en Lycien, faisant ainsi ressurgir le souvenir de l'antique pratique de l'ordalie par le fleuve³³⁴. R. Lebrun, reconnaît dans « *Xba* -/le dieu Fleuve (?) », la continuité du hittite-louvite « *ḫapa-/ḫapi* -/rivière », d'autant plus que la stèle trilingue xanthienne (Neumann 1979, 320, 14) a fourni le thème verbal « *Xbai*-irriguer; *Xbaitē*/ils irriguèrent ». Il écarte toutefois, d'un revers de la main, la possible survivance d'une grande déesse syro-hourrite appelée *Hébat*, dont G. Neumann a suggéré la continuation à travers *PddēXba*. La région n'a, en effet, historiquement pas ou très peu été hourritisée³³⁵. Quant à *Trbbāmara*, il le décompose en la racine « *trbb* (*a*)/opposé (ou sens similaire) »³³⁶ + « *mara*/loi »³³⁷. Le mot formé signifiant « interdiction » devient ici une abstraction divinement personnifiée. Enfin, la mention de *Tsmmi*, qui est la forme lycienne de la déesse hittito-louvite *Tašimi* et ses variantes orthographiques *Tesimit/Tasimmet* (*i*)/*Tesimi/Tassimiz/Tasamaza*, était apparemment la concubine du dieu local des tempêtes près du lieu de culte hattî de *Lihzina* en Anatolie centrale³³⁸ dans le pays Pala (au nord d'Ankara, dans les plaines fertiles et les vallées de Mürted, Çubuk, et Terme) pendant le II^e millénaire a.C.

2.4.1.4 Menaces temporelles

Il est aussi intéressant de noter qu'à côté des malédictions divines, les auteurs y associent encore des menaces légales issues d'un pouvoir temporel. Ainsi on voit la mention *itlehi Trm̃mli huwedri* (TL 83, Arneai - TL 150 e, Rhodiapolis et Neumann 1979, 309 c à Myra)/*seneitlehi Trm̃mli huwedri* (N 306, Çağman)/*itlehi*

³³³ *Pddē-* signifierait « devant/au lieu de/place/lieu de » apparenté avec le hittite « *pēdan*/lieu » et « *pēdon*/sol/terre ». Cf. J. Jasanoff, *The Prehistoric of the Balto-Slavic Accent*, Leiden-Boston, 2017, p. 82.

³³⁴ Rappelons d'ailleurs le lien entre l'eau et les forces chthoniennes dans la culture grecque évoqué au chapitre précédent (p. 25, note 127).

³³⁵ R. Lebrun, 1998, *loc. cit.*, p. 148.

³³⁶ Cf. E. Rix, *op. cit.*, p. 159.

³³⁷ G. Neumann, *op. cit.*, p. 25.

³³⁸ P. Taracha, *Religions of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden, 2009, p. 56.

Trm̃mli (TL 57, Antiphellos et TL 134, Limyra). Si T.R. Bryce ne s'avance pas quant à la traduction de ce mot (laissant *itlehi* sous sa graphie lycienne dans son rendu anglais du texte), différentes interprétations de ce terme cohabitent. P.H.J. Houwink ten Cate propose par exemple différentes traductions, dont le « trésorier de la confédération lycienne » (se rapprochant ainsi de la traduction de G.E. Bean : le « trésorier fédéral des Termiles »), alors que E. Laroche préfère le mot « fédération » ou « peuple »³³⁹. Quant à la traduction de A. Kloekhorst qui traduit *itlehi Trm̃mli* par « ligue lycienne »³⁴⁰, nous la mettons de côté pour des raisons anachroniques évidentes, puisque le concept de Ligue lycienne n'a apparemment été créé qu'en 168 a.C. Enfin, une autre dénomination liée à un pouvoir temporel lycien est le « *miñtaha*/tribunal de la *Miñti* », un organe dont on sait peu, mais qui était semble-t-il investi d'un réel pouvoir répressif et chargé de percevoir les amendes en cas de réutilisations illicites d'une tombe. Les interprétations quant à la nature de la fonction et du rôle de ce tribunal semblent ne pas mettre tous les experts d'accord non plus. O. Henry, pour sa part, l'interprète comme un conseil de famille ou un conseil municipal ayant force d'autorité dans les affaires funéraires³⁴¹. Dans tous les cas, aucune mention d'amende monétaire n'est associée à ce type de menace. Ce tribunal est mentionné plus rarement et en particulier dans les imprécations TL 135 (Limyra) et TL 75 (Tyberissos) qui, pour ce dernier, a la particularité d'être associé aux serments de la « *Miñti/se tasa : miñtaha*/serments de la *miñti* », dont on ne sait pas ici, si ce sont des serments

³³⁹ Cf. la discussion sur le sujet par A.G. Keen, *Dynastic Lycia: A Political History of the Lycians and Their Relations with foreign Powers, c. 545-362 B.C.*, Leiden-Boston, 1998, p. 44.

³⁴⁰ A. Kloekhorst, « The Opening Formula of Lycian Funerary Inscriptions : *mēti* vs. *mēne* », *JNES*, 70, 2011, p. 19.

³⁴¹ O. Henry, « I. Protection et conservation, les faits », O. Henry, *Considérer la mort : de la protection des tombes dans l'antiquité à leur conservation aujourd'hui*, Istanbul, 2003, p. 7. Cf., entre autres, P. Demargne et E. Laroche, *Tombes-maisons, tombes rupestres et sarcophages. Fouilles de Xanthos V*, Paris, 1974, p. 128-129; O. Carruba, « Contributi al Licio », *SMEA*, 22, 1980, p. 286-288.

personnifiés comme c'était le cas en Grèce avec les Ἀράι, ces déesses chthoniennes de la vengeance qui personnifiaient la justice immanente et qui veillaient sur les tombes.

À la lumière de ces éléments donc, on peut désormais dégager quelques tendances liées aux épitaphes imprécatives de l'époque classique. Sur les 23 répertoriées, 19 sont en langue lycienne et quatre en grec, ce qui montre une préséance de la langue vernaculaire sur la langue d'adoption. On les retrouve majoritairement dans le sud de la Lycie, en bord de mer ou près des côtes. Quant aux formulaires types, seuls deux de forme assez simple sont attestés et tous sans exception répondent à un schéma de type conditionnel. La malédiction simple semble d'ailleurs correspondre à des modèles d'imprécations hittites et louvites datant du II^e millénaire a.C. Les dieux et déesses cités sont, pour leur part, généralement issus du terreau religieux anatolien puisqu'ils trouvent leurs origines chez les Louvites et les Hittites alors que les divinités grecques, de leur côté, ne semblent être que des déguisements appellatifs.

2.4.2 Imprécations à l'époque hellénistique

2.4.2.1 Formulaires types des épitaphes imprécatives

Comme à l'époque classique, plusieurs formulaires types de malédiction funéraires cohabitent. Les deux premiers formulaires types correspondent bien à ceux du V^e-IV^e siècles a.C. avec quelques ajouts de variantes, mais les détails sont plus précis et les inscriptions, en général, plus longues. Un dernier modèle vient toutefois s'ajouter à la liste³⁴².

³⁴² Une seule malédiction hellénistique, la Bean 1962, 1, est difficilement attribuable à un formulaire type, car trop fragmentaire. Elle semble appartenir à un texte plus long, et est, semble-t-il, une sorte de disposition testamentaire.

2.4.2.1.1 1^{er} formulaire type : malédiction divine simple

Le premier, et le plus simple, ne comportant qu'une malédiction conditionnelle (la malédiction est ici soit divine, soit familiale, soit simple c.-à-d. sans mention de dieu) se structure ainsi :

- 1) Nom du défunt (ou de la personne ayant construit la sépulture), sa généalogie (fils ou fille de), lieu d'origine.
- 2) Indication des ayants droit autorisés à partager la sépulture (femme, enfants, famille proche avec parfois la mention de la généalogie).
- 3) Mention d'interdiction (qu'il ne soit permis à personne d'autre d'ensevelir/d'ouvrir/... dans ce tombeau).
- 4) Malédiction divine et/ou familiale et/ou de destruction sans mention de dieu, conditionnelle au point 3.
- 5) Optionnel et plus tardivement, mention des personnes autorisées dans le tombeau (esclaves/affranchis)³⁴³.

Vingt malédictions, dont une des deux inscriptions de langue lycienne,³⁴⁴ répondent à ce formulaire type et la malédiction *CIG* 4315e (Limyra) en est un parfait exemple :

Démétrios, fils d'untel, Rhodiapolitain, a fait construire cette sépulture pour lui-même, sa femme ---- et leurs enfants. Qu'il ne soit permis à personne d'autre d'ensevelir dans ce tombeau; sinon qu'il soit coupable devant les dieux souterrains³⁴⁵. (Trad. : L. Honet)

³⁴³ Comme notamment dans l'inscription *CIG Add.*, 4300i.

³⁴⁴ *TAM* I, 6 et *TL* 6 et *TAM* I, 56; *TAM* II, 692-798 et 923; Schweyer 2002, Andriake 2/Antiphellos 13/Apollonia 17/Cyaneai 39/Ístlada 55/Myra 61 et 62; *CIG Add.*, 4300i; *CIG* 4315e; Wörrle 1995, 401-403/404-409; Loewy 1883, 2; Strubbe 1997, Arykanda 369.

³⁴⁵ Τοῦτον τὸν τ]άφον [κ]ατεσκευάσατο Δ[η]μήτριος τοῦ δεῖνος Ῥοδιο]πο[λ]ίτης αὐτῷ καὶ τῇ γυναικι ---- καὶ τ]οῖς τέκνοις. ἄλλω δὲ μηδενὶ ἐξέστω ἐνθάψαι εἰς τὸν τάφον τοῦτον [εἰ] δ[ὲ] ὑή, ἀμαρτω[λ]ῶ[ς] θεοῖς καταχθονίοις ἔστω].

2.4.2.1.2 2^e formulaire type : malédiction divine et/ou familiale et menace légale

Le second formulaire type et ses variantes, comme à l'époque classique, associe généralement la malédiction divine et/ou familiale à la menace légale. Il prend généralement la forme suivante :

- 1) Nom du défunt (ou de la personne ayant construit la sépulture), sa généalogie (fils ou fille de), lieu d'origine.
- 2) Indication des ayants droit autorisés à partager la sépulture (femme, enfants, famille proche avec parfois la mention de la généalogie). Avec ajout de la mention : et ceux auxquels il donnera l'autorisation.
- 3) Mention d'interdiction (qu'il ne soit permis à personne d'autre d'ensevelir/d'ouvrir/... dans ce tombeau).

Ici des variantes prennent forme : certaines informations n'apparaissent pas toujours (optionnelles) et l'ordre diffère parfois (malédiction précédant ou non la menace légale).

2.4.2.1.2.1 Variante 1 (8 inscriptions)³⁴⁶ :

- 4) Mention d'une amende conditionnelle au point 3, avec énonciation du montant (optionnelle) + mention (optionnelle) des destinataires de l'amende (peuple, justice, temple...).
- 5) Malédiction conditionnelle au point 3.

³⁴⁶ TAM II, 526; CIG 4308 et Schweyer 2002, Simena 76-77/Apollonia 20/Teimiusa 85/Tyberissos 94-97.

L'imprécation *TAM II*, 526 (Aloanda) datée de la fin ou de la moitié du I^{er} siècle a.C., illustre bien cette variante :

Hermoas d'Aloanda, fils de Menneas, a construit la sépulture pour lui-même, pour sa femme et pour ses enfants. Qu'il ne soit permis à personne d'autre d'y ensevelir³⁴⁷. Sinon, qu'il paye une amende (pour l'enseveli inscrit plus haut) de 3000 drachmes à mon petit-fils Hermoas de même qu'à la justice, et la quantité équivalente pour le peuple. En outre, qu'il soit coupable devant l'enseveli inscrit plus haut et devant tous les dieux et toutes les déesses. (Trad. : L. Honet)

2.4.2.1.2.2 Variante 2 (30 inscriptions)³⁴⁸ :

- 4) Malédiction conditionnelle au point 3.
- 5) Mention d'une amende conditionnelle au point 3 (parfois même conditionnelle au point 4), avec énonciation du montant (optionnel) + mention (optionnel) des destinataires de l'amende (peuple, justice, temple...).
- 6) Mention de la procédure de dénonciation ouverte à tout un chacun et de la portion de l'amende réservée au dénonciateur.

L'imprécation *TAM II*, 524 (Pınara), illustre cette variante :

³⁴⁷ Ἑρμόας Μεννέου Ἀλοαν|δεὺς ἑαυτῶι καὶ τῆι γυναι|κὶ τὸν τάφον κατασκευάσα|το καὶ τοῖς τέκνοις· ἄλλοι δὲ μηθὲν ἐξέστω | ταφῆναι ἐν τῶι προγε|γραμμένωι τάφωι· ἢ ἀπο|τισάτω ὁ θάψας τῶι τε υἱ|ωνῶι μου Ἑρμολάωι δρα|χιμὰς τρεῖς χιλίας καθάπερ | ἐγ δίκης καὶ τῶι δήμωι τὸ ἴσον | πλῆθος, καὶ ἀμαρτωλὸς ἔστω ὁ | παρὰ τὰ προγεγραμμένα θάψας | θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις.

³⁴⁸ Schweyer 2002, Antiphellos 5 et 8/Aperlai 14/Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Corba 37-38/Finike 45/Hoyran 49/İstlada 52/Myra 72-73/Çardaklı 28-29/Simena 78/Teimiusa 80-81-84/Tyinda 86/Tyberissos 91 et 95; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Frézouls-Morant 1985, 4; Schweyer 2002, Apollonia 19; Bean 1958, 108; Petersen-Luschan 1889, 34; *TAM II*, 520 et 524; Davies 1895, 19; Petersen-Luschan 1889, 85.

[nom du défunt] a construit cette sépulture pour lui-même et [nom de son épouse]. Qu'il ne soit permis à personne d'autre d'ouvrir celle-ci. Sinon, que ni la terre ni la mer ne porte fruit pour les coupables, qu'ils soient exterminés et ruinés. Qu'ils paient au peuple et aux héritiers survivants 1000 drachmes, la procédure de dénonciation revenant à qui le veut³⁴⁹. (Trad. : L. Honet)

2.4.2.1.2.3 Variante 3 (cinq inscriptions, dont l'inscription lycienne trouvée à Antiphellos *TL* 56 – notons ici que sa bilingue *TAMI*, 56 appartient, elle, au formulaire type 1)³⁵⁰ est quant à elle beaucoup plus simple, les points 4 et 5 pouvant toujours être intervertis.

- 4) Malédiction conditionnelle au point 3 avec mention simple de culpabilité devant les dieux.
- 5) Mention d'une responsabilité légale (proches/dénonciateur/qui le veut).

L'imprécation Schweyer, Corba 33, correspond à ce schéma imprécatif :

Koliaimoras, fils de Baislidès, a construit cette tombe pour lui-même et sa femme Lusanis et... et Malita; qu'il ne soit permis à personne d'autre d'ensevelir dans la tombe, sinon, qu'il soit responsable envers celui qui le veut et qu'il soit coupable devant les dieux³⁵¹. (Trad. : A.-V. Schweyer)

³⁴⁹ [τὸν τάφον τ]οῦτον Ἰδ[.....]λος κατε[σκευάσεν] [ἐπὶ τῷ θ]εῖναι <αὐ>τὸν [κ]<α>[ι Πιξώ]δαρον [- -] [καὶ ἐπὶ τῷ] <μ>ηδένα ἄλλ[λον τῆ]ν ὅσ[τοθήκην?] ἀνοῖζει τ[αὐτήν]· [οἱ δὲ ἀ]νοῖξαντες καὶ [θ]έντες ἀμ[α]ρ[τωλοὶ εἶ]εν [καὶ μήτε γῆ μήτε] [θάλασσα] καρπὸν φέροι, ἀ[λ]λ' ἐξώλεις [καὶ] πανώ[λ]ε[ις εἶ]εν· τίσαι] [εν δὲ] τῷ δήμῳ οἱ τοῦ τεθέντος κληρονόμοι καὶ οἱ ἀ[νοῖξ]αν<τ>[ες] [* χεῖλια? τ]ῆς πράξεως καὶ προσαναγε[λί]ας οὔσης [π]αν[τὶ] [τῷ βουλομένῳ].

³⁵⁰ Schweyer 2002, Antiphellos 10/Corba 30 et 33/Myra 64 et *TL* 56.

³⁵¹ Τοῦτον τὸν τάφον κατεσκευάσατο Κολιαμορας [Βα]σιλ[ί]δου ἑαυτῷ καὶ τῇ γυναικὶ Λυσανισι καὶ.... ἀλφ̄ [κα]ὶ Μαλιται· ἄλλω δὲ μηθεὶ ταφῆναι τὸν τάφον· εἰ δὲ μὴ ὑπόδικος ἔστω τῷ βουλομένῳ καὶ ἀμαρτωλὸς ἔστω θεοῖς ...

2.4.2.1.3 3^e formulaire type : malédiction divine conditionnelle à l'omission de sacrifice

Le 3^e formulaire type a de particulier qu'il n'est pas conditionnel à l'état du tombeau en tant que tel, mais bien à la bonne tenue des sacrifices demandés par le défunt. À l'époque classique, nous avons vu le contraire avec l'inscription *TL 150* (Rhodiapolis), c'est-à-dire que l'imprécation était, dans ce cas précis, uniquement conditionnelle au respect physique de la tombe et non à la bonne tenue des sacrifices demandés. À l'époque hellénistique, la formule type va désormais comme suit :

- 1) Nom du défunt (optionnel) et de sa généalogie (optionnel), et/ou de la personne ayant construit la sépulture ou ayant fait graver l'inscription en mémoire de X.
- 2) Mention du sacrifice à faire (avec mention du type et du moment).
- 3) Malédiction divine conditionnelle au point 2.

Trois inscriptions du corpus ³⁵² ont été rédigées selon ce formulaire type et l'imprécation *TAM II*, 636 (Tlos) en est un parfait exemple :

Léontiskos, fils de Ptolémaïos, pour son fils Androbios, et Téitanis, fille de Léontiskos, pour son frère et mari Androbios, et Léontiskos pour son père défunt, en mémoire. Que le maître de la maison sacrifie chaque année, le 12 du mois de Xandikos, un chevreau de 2 ans; si jamais il ne s'acquitte pas du sacrifice, qu'il soit coupable devant les dieux et les héros³⁵³. (Trad. : L. Honet)

³⁵² Bean 1948, 43,3; Naour 1977, 6 et *TAM II*, 636.

³⁵³ Λεοντίσκος Πτολεμαίου ἐπὶ τῷ υἱῷ Ἀνδροβίῳ καὶ Τειτανίς Λεοντίσκου ἐπὶ τῷ ἀδελφῷ | καὶ ἀνδρὶ Ἀνδροβίῳ | καὶ Λεοντίσκος ἐπ[ὶ] | τῷ πατρὶ μνήμης | [ἔ]νεκεν ἥρωι. θύσει δὲ | [ὁ κ]τήτωρ τῆς οἰκίας | [κα]τ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ ἡβ | [το]ῦ Ξανδικοῦ ἔριφον | [δ]ι<ε>τὶ· ἐὰν δὲ μὴ θύσει, | [ἀ]μαρτωλὸς ἔστω | θεοῖς καὶ ἥρωσι.

2.4.2.2 Types de malédictions (divines et familiales) et leurs formes verbales

La grande majorité de toutes ces imprécations funéraires conditionnelles de l'époque hellénistique voit la formule verbale « ἀμαρτωλὸς ἔστω/être coupable » face aux divinités, perdurer à travers les siècles. Soixante-et-une épitaphes³⁵⁴ sont, en effet, porteuses de ce verbe en cas de profanation, d'ajout de corps non autorisé ou d'absence concernant la tenue de sacrifices. De ce nombre, 42 associent la malédiction divine à la menace légale³⁵⁵, deux associent malédiction divine et malédiction familiale³⁵⁶, deux mentionnent les trois types de menaces³⁵⁷ et enfin, une seule mentionne, de façon vague, celui/ceux mandatés pour punir le/les coupables³⁵⁸. On trouve sporadiquement d'autres verbes de menaces, mais ces derniers restent rares. Ainsi dans la bilingue grecque/lycienne *TAM* I, 56 et *TL* 56 (Antiphellos), on remarque la mention à l'impératif « *qasttu*/juger » dans une juxtaposition de menaces divine et légale en lycien, tandis que le texte grec fait référence à une divinité qui écrasera le coupable « ἡ Λητώ αὐτὸν ἐπιτ<ρι>ψ<ε>ι/Léto l'écrasera ». Ces deux imprécations, inscrites sur la même pierre, restent donc dans la tradition exécutoire classique. Il en va de même aussi pour l'inscription *TL* 6 (Karmylessos) en langue lycienne, qui réitère l'utilisation classique du verbe lycien « *tubeiti*/frappera ». La nouveauté réside dans le fait d'être

³⁵⁴ *TAM* II, 520-524-526-636-798 et 923; Schweyer 2002, Andriake 2/Antiphellos 5-8-10 (verbe déduit) -13/Aperlai 14/Apollonia 14-19 (verbe déduit) -20/Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Corba 30-33-37-38/Cyaneai 39/Finike 45/Hoyran 49/İstlada 52/Myra 61-62-64-72-73/Çardaklı 28-29/Simena 76-77-78/Teimiusa 80-81-84-85/Tyinda 86/Tyberissos 91-92-94-95-97; *CIG Add.*, 4300i; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Bean 1948, 43,3; Strubbe 1997, Arykanda 369; *CIG* 4308 et 4315e; Wörrle 1995, 401-403/404-409; Bean 1962, 1; Loewy 1883, 2; Davies 1895, 19; Petersen-Luschan 1889, 85; Naour 1977, 6; Bean 1958, 108; Petersen-Luschan 1889, 34.

³⁵⁵ *TAM* II, 524 et 526; Schweyer 2002, Antiphellos 5-8-10/Aperlai 14/Apollonia 19-20/Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Çardaklı 28/Corba 30-33-37-38/Finike 45/Hoyran 49/İstlada 52/Myra 64-72-73/Çardaklı 29/Simena 76-77-78/Teimiusa 80-81-84-85/Tyinda 86/Tyberissos 91-92-94-95-97; Heberdey-Kalinka 1897, 58; *CIG* 4308; *TAM* II, 520-524; Davies 1895, 19; Petersen-Luschan 1889, 34 et 85; Bean 1958, 108.

³⁵⁶ Strubbe 1997, Arykanda 369 et Schweyer 2002, Myra 61.

³⁵⁷ *CIG* 4308 et *TAM* II, 524 (reste floue quant à celui ou ceux mandatés pour punir le ou les coupables).

³⁵⁸ Bean 1962, 1.

désormais « ἔσται ἱερόσυλος/ἀσεβῆς ἔστω/déclaré sacrilège ou impie » par les dieux. Trois imprécations³⁵⁹ utilisent cette menace divine/religieuse. On voit aussi entrer dans le formulaire imprécatoire la malédiction familiale à trois reprises³⁶⁰. Ici la descendance du coupable est menacée en cas de profanation de la tombe par des groupes verbaux « [...] [καὶ μήτε γῆ μήτε] [θάλασσα] καρπὸν φέροι, ἀ[λλ]’ ἐξώλεις [καὶ] πανώ[λ]ε[ι]ς εἶεν [...] /et que ni la terre ni la mer ne portent fruit et que ruine et destruction soient (pour eux) »³⁶¹, « [...] μὴ ἐνέ[γκη] ἢ γῆ αὐτοῦ καρπὸν μ[ή]τε τέκνων ἐφήβολος ἔστω [...] /que sa terre ne porte pas de fruit, qu’il n’ait pas de descendance »³⁶² et enfin « [...] μήτε γῆ ἐνέγκαι αὐτῶι μήτε δένδρη καρπὸν μήτε παιδίων ὄνησις εἶη [...] /que la terre ne porte plus pour lui le fruit des arbres, qu’il soit privé de la jouissance d’avoir des enfants »³⁶³. Ce type de malédiction familiale, on l’a vu au premier chapitre, était très courante en Grèce antique dans la littérature. La croyance de la transmission de la faute a donc possiblement migré de Grèce avec les immigrants hellènes arrivés en grand nombre à la période hellénistique. À moins que ce type de malédiction familiale ne soit courant dans la tradition hittite et louvite, (ce que nous verrons peut-être dans le prochain chapitre), on peut donc timidement émettre l’hypothèse que l’arrivée de la malédiction familiale dans le répertoire imprécatif lycien est bien d’origine grecque. D’ailleurs, la mention de la stérilité de la terre et de la privation de la descendance sont des thèmes mentionnés mot pour mot dans la malédiction que l’on retrouve chez Eschine (IV^e siècle a.C.), nous l’avons vu, et qui daterait d’aussi loin que l’époque de Solon (VII^e siècle a.C.) :

³⁵⁹ Bean 1962, 1; *TAM* II, 692 et Frézouls-Morant 1985, 4. En fait, il est fort possible qu’il y en ait quatre et non trois. La bilingue *TAM* I, 6 utilise aussi la formule : « [...] ἂν τις ἀδικήσῃ τὸ μνήμα τοῦτο ἐξώλεια καὶ πανώλεια εἶη αὐτῶι πάντων. / [...] que ruine et destruction en toute chose soient à lui », mais n’étant pas absolument sûre des visées de l’auteur de cette imprécation, je me garde de l’inclure dans les malédiction familiales.

³⁶⁰ Strubbe 1997, Arykanda 369; *TAM* II, 524 et Schweyer 2002, Myra 61.

³⁶¹ *TAM* II, 524.

³⁶² Schweyer 2002, Myra 61.

³⁶³ Strubbe 1997, Arykanda 369.

Et l'on demande à ces dieux que la terre des coupables ne porte pas de fruits, que leurs femmes ne mettent pas des enfants au monde semblables à leurs pères, mais des monstres, que leur bétail n'ait pas de progéniture naturelle [...].³⁶⁴ (Eschine, *Contre Ctésiphon*, 111. Trad. : V. Martin et G. de Budé).

2.4.2.3 Menaces divines - noms de dieux et de déesses cités

À cette époque, les dieux sont toujours très présents dans les imprécations funéraires. Seules cinq épitaphes³⁶⁵ de langue grecque, dont une est trop fragmentaire pour y reconnaître une divinité, en omettent la mention. Pour le reste, les évocations les plus fréquentes sont assez floues et ne rentrent pas ou peu dans les détails. Ainsi, on retrouve quatre occurrences de « τοὺς θεοὺς πάντας καὶ πάσας/θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις/tous les dieux et les déesses (ou tous les dieux et toutes les déesses) »³⁶⁶ alors que « τοὺς θεοὺς ἅπαντας/τοὺς θεοὺς πάντας/tous les dieux » apparaît seul sept fois³⁶⁷ (avec une variante « θεοῖς πᾶσι Λυκίοις/tous les dieux lyciens » sur l'inscription Wörrle 1995, 403-404 à Limyra) et associé à d'autres divinités à deux reprises³⁶⁸. On remarque aussi deux occurrences de « τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι/tous les autres dieux »³⁶⁹ liées à une divinité en particulier (que nous verrons en détail, un peu plus bas). De façon encore

³⁶⁴ Καὶ ἐπεύχεται αὐτοῖς μήτε γῆν καρποὺς φέρειν, μήτε γυναικας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἑοικότα, ἄλλα τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς πολεῖσθαι, [...].

³⁶⁵ *TAM I*, 6 (le texte parvenu jusqu'à nous est fragmentaire); *TAM II*, 524; Bean 1962, 1 Frézouls-Morant 1985, 4. Celle qui est trop fragmentaire est la Schweyer 2002, Myra 71.

³⁶⁶ Strubbe 1997, Arykanda 369; *TAM II*, 526 et 923 et Schweyer 2002, Apollonia 17.

³⁶⁷ Schweyer 2002, Myra 62 et 64/Simena 78/Teimiusa 84; Loewy 1883, 2; Wörrle 1995, 403-404 et 409.

³⁶⁸ *TAM II*, 520; Schweyer 2002, Myra 61 et 72 (en Myra 72, on précise que les dieux qui sont concernés sont ceux dont Albasis, le défunt, était prêtre devant la ville. On ne précise nulle part quels étaient les noms de ces divinités).

³⁶⁹ Schweyer 2002, Corba 30.

plus simple, l'expression unique « θεοῖς/aux dieux » apparaît six fois³⁷⁰. Pour le reste des inscriptions, les noms des divinités invoquées sont plus précis.

2.4.2.3.1 « θεοῖς καὶ ἥρωσι/dieux et héros », et l'instauration du culte des héros en Lycie

Il est fait mention deux fois de la formule « θεοῖς καὶ ἥρωσι/dieux et héros »³⁷¹ et de sa variante unique « θεῶν πάντων καὶ ἠρώων/tous les dieux et héros »³⁷². Ces occurrences nous indiquent la présence du culte des héros en Lycie, phénomène religieux commun à la Grèce où la coutume était très répandue. En 620 a.C., c'est Dracon qui, le premier, : « [...] mis par écrit le droit coutumier de sa ville natale, [et] prescrivit que les dieux et les héros de la patrie fussent honorés en commun, selon l'usage des ancêtres »³⁷³. Ces derniers reconnaissent trois types d'entités supérieures aux humains : les dieux, les démons et les héros qui intervenaient dans les affaires humaines³⁷⁴ et auprès desquels ils pouvaient s'adresser. C'est d'ailleurs au nom des dieux et des héros du pays que les Grecs prononçaient leurs serments³⁷⁵ qui, on l'a vu au chapitre précédent, étaient généralement associés à des malédictions conditionnelles. Leur culte, comme le souligne E. Rohde, était par nature opposé à celui des dieux ouraniens à qui on sacrifiait le jour. Les héros, eux, étaient au contraire honorés par des sacrifices de soir ou de nuit. Ces rituels nocturnes étaient presque complètement identiques à ceux qui étaient réalisés pour les divinités habitant l'intérieur de la terre,

³⁷⁰ Schweyer 2002, Corba 33/Cyaneai 39/Ístlada 52/Antiphellos 11 et TAM II, 798.

³⁷¹ TAM II, 636; Naour 1977, 6 (dans cette dernière inscription on trouve θεός au singulier plutôt qu'au pluriel. C. Naour, émet l'hypothèse que ce dieu est peut-être Apollon, bien qu'il ne soit pas nommé explicitement puisque les inscriptions d'Arsada ne conservent que le nom de ce seul dieu. Cf. C. Naour, « Inscriptions de Lycie », *ZPE*, 24, 1977, p. 278.

³⁷² Bean 1948, *JHS*, 43,3.

³⁷³ E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. française de A. Reymond, Paris, 2017, p. 117. Cf. Porphyre, *De l'abstinence IV*, 22.

³⁷⁴ P. Foucart, « Le culte des héros chez les Grecs », dans M. Dieulafoy (dir.), *Mémoires de l'Institut national de France*, Paris, 1922, p. 1.

³⁷⁵ E. Rohde, *op. cit.*, p. 118.

et plus tard aussi, aux âmes des morts. Les héros dans la culture grecque étaient donc étroitement apparentés d'un côté aux dieux chthoniens, mais aussi aux hommes défunts³⁷⁶. Malheureusement, on connaît peu les détails des cultes rendus aux héros lyciens. On sait toutefois qu'ils étaient pratiqués en Lycie pour les héros homériques légendaires Sarpédon,³⁷⁷ à Xanthos et ailleurs en Lycie, ainsi que Glaukos³⁷⁸. Si ces rituels étaient semblables à ceux des Grecs, on pourrait présumer que l'association des héros au monde chthonien fait écho aux diverses divinités chthoniennes invoquées dans les κατάδεσμοι grecs, mais ce n'est pas possible de l'affirmer actuellement. On peut toutefois s'interroger si le fait de mentionner les héros dans les imprécations funéraires lyciennes servait justement à leur demander d'agir en tant qu'intercesseurs des forces chthoniennes pour la protection de la sépulture. Or, contrairement à toutes les autres malédictions du corpus, l'énonciation conjointe des dieux et des héros n'est pas liée de façon explicite à la défense de la tombe, mais sert à s'assurer qu'un sacrifice périodique soit bel et bien fait par les descendants du défunt. Rien n'indique, en outre, si ce sacrifice servait juste à honorer la mémoire du mort ou s'il avait fonction d'intercéder auprès des dieux et des héros pour la protection de ladite tombe.

2.4.2.3.2 L'appel aux θεοῖς χθονίοις/dieux chthoniens

De ces forces chthoniennes, possiblement évoquées à demi-mot à travers la figure des héros, des mentions beaucoup plus claires sont observables à travers les autres épitaphes liées à cette période. On dénombre en effet, sur les 44 imprécations funéraires de langue grecque, 34 appels aux seuls « θεοῖς χθονίοις/dieux chthoniens », « ἀθάνατοις θεοῖς χθονίοις/dieux chthoniens immortels », ou « καταχθονίους

³⁷⁶ *Ibid.* p. 119-120.

³⁷⁷ G. Nagy suggère que le culte de Sarpédon en Lycie pourrait même avoir précédé le mythe de l'*Illiade*. Cf. *Signs of Hero Cult in Homeric Poetry*, 2020. [En ligne]. <<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5500>>, (16 juin 2019).

³⁷⁸ L. Robert, « Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas », *JS*, 1978, p. 35.

θεοὺς/θεῶν ὑποχθονίων/dieux souterrains »³⁷⁹ et un seul associant les dieux solaires aux dieux souterrains « θεοῖς [...] Ἥλιῳ καὶ θεοῖς καταχθονίοις ». Ces dieux chthoniens appartiennent à la sphère de la mort et du monde d'en bas (*kata-*), tout comme les divinités chthoniennes grecques en terre hellène appelées dans le cadre des *katadesmoi*, mais aussi comme les Ἀράι (l'imprécation personnifiée) qui veillaient, on l'a vu au chapitre précédent, sur les tombes en Grèce antique. Pas étonnant donc que ces divinités aient été invoquées par le biais de malédictions pour protéger les tombes.

2.4.2.3.3 Apollon Pythien, le dieu oraculaire de Delphes

Le dieu Apollon est le fils divin de la déesse Létô dont le culte était très important en Lycie. L'épiclèse Pythien renvoie toutefois au rôle oraculaire delphique de la divinité, dont le culte à Delphes en Grèce remonte aussi loin que la fin du IX^e siècle a.C. Cette mention en terre lycienne et plus précisément à Corba (Schweyer 2002, Corba 30), laisse sous-entendre qu'un culte d'Apollon Pythien était possiblement présent dans cette cité méridionale³⁸⁰. Il est à noter aussi que l'épiclèse lui a été donnée après avoir tué le python, animal chthonien dans la mythologie grecque. Très célébré en Lycie, à l'instar de sa mère Létô et de sa sœur Artémis, le dieu était aussi surtout vénéré en Lycie, sous l'épiclèse « Lycien » cette fois, dans son renommé sanctuaire oraculaire de Patara. En Grèce ancienne, c'est plutôt Apollon Chrysès qui apparaît dans la plus ancienne malédiction recensée dans la littérature hellène (*Iliade*)³⁸¹.

³⁷⁹ Schweyer 2002, Andriake 2/Antiphellos 5, 8 et 13/Apollonia 19/Corba 37 et 38/Finike 45/Hoyran 49/İstlada 55/Myra 73/Çardaklı 29/Simena 77; *CIG Add.*, 4300i; *CIG* 4308; *CIG* 4315e; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Davies 1895, 19; Wörrle 1995, 401; *TAM* II, 692; Petersen-Luschan 1889, 85; Bean 1958, 108; Petersen-Luschan 1889, 34.

³⁸⁰ Il y aurait aussi eu des cultes à Oinoanda ainsi qu'à Pergè, selon N.P. Milner, « Notes and Inscriptions on the Cult of Apollo at Oinoanda », *AnatStud*, 50, 2000, p. 144.

³⁸¹ L. Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds, 1991, p. 62-63. Voir Homère, *Iliade*, I, 37-42.

2.4.2.3.4 Létô, la mère du sanctuaire

Le retour, sur les imprécations funéraires, de la mention de la déesse Létô, sous son appellation grecque cette fois-ci, montre bien une continuité entre la période classique et la période hellénistique, voire le début de la période romaine. En effet, quatre inscriptions portent le nom de cette divinité. La première mention est l'inscription bilingue Grec/Lycien *TAM I*, 56 et *TL 56* (Antiphellos), datée de la fin du IV^e siècle a.C. (une des deux seules inscriptions lyciennes pour cette époque), qui indiquent respectivement « Λητώ/Létô; *ēni qlahi ebijehi*/La mère de l'enceinte que voici ». On voit très nettement le nom grec de la divinité associé à sa dénomination d'origine louvite. C'est ici un bel exemple de syncrétisme gréco-anatolien sur une même tombe. La troisième inscription (*TAM II*, 520 à Pınara), datée de la première partie du III^e siècle a.C., indique « Λητοῦς καὶ τῶν τέκνων/Létô et ses enfants », comme il était de tradition de le faire en langue lycienne « *Latāi sheledi* » sur les inscriptions Neumann 1979, 306 et 309c. (Çağman et Myra). La quatrième, dernière et très longue inscription (Schweyer 2002, Myra 61), dont la forme des lettres permet une datation entre le I^{er} siècle a.C. et le I^{er} siècle p.C., indique « Λητώ/Létô » associée à « τοὺς θεοὺς πάντας/tous les autres dieux ». Cette dernière a aussi la particularité, on va le voir, d'utiliser la malédiction familiale comme type de menace.

2.4.2.4 Menaces temporelles

Quant aux menaces temporelles, ces dernières sont de type légal et sont souvent prévues en fin d'épigramme pour les coupables de profanation. Des amendes monétaires sont indiquées et généralement exprimées en drachmes, en deniers, en talent ou en *citaréphoroi* et sont destinées au peuple « τῷ δήμῳ » ou à la cité « τῇ πόλει »³⁸² en grec,

³⁸² *TAM II*, 526; Schweyer 2002, Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Çardaklı 28/Hoyran 49/İstlada 52/Myra 73/Simena 78/Teimiusa 80-81-84-85/Tyinda 86/Tyberissos 94-97; *TAM II*, 524; Petersen-Luschán 1889, 34 et 85; Bean 1958, 108.

et à la communauté « *punamaθθi* » ou à la municipalité ou ville « *wedri* »³⁸³ en lycien. Est aussi fait mention des descendants ou des proches de la famille³⁸⁴, de la justice³⁸⁵ et/ou des temples ou représentants des divinités³⁸⁶. Parfois, le destinataire reste inconnu de façon intentionnelle ou accidentelle, notamment dans le cas d'usure ou de bris de la pierre³⁸⁷. Une communauté en marge d'une *polis* et reconnue comme telle est aussi, dans certains cas, explicitement nommée. Tel est le cas du *Péripolion* de Tyinda³⁸⁸, cette organisation dotée de magistrats et d'une caisse publique³⁸⁹. Afin d'inciter la dénonciation des profanateurs, la formule « [...] οὔσης παντὶ τῷ βουλομένῳ ἐπὶ τῷ ἡμίσει/la procédure de dénonciation revenant à qui le veut pour moitié »³⁹⁰ est souvent rajoutée (avec des proportions de partage parfois différentes). Peu importe quel organisme se charge de punir les coupables, on sait en tout cas que la justice lycienne possède bel et bien une loi qui vise à protéger les tombes des profanateurs grâce à l'inscription Schweyer 2002, Simena 78 « [...] ἔ[v]οχος ἔστ[ω καὶ τ]ῷ [τῆς] τ[υμβωρυχ]ία[ς ν]όμῳ· [τ]ῆς πράξεως [τ]ῶνδε [...]]/[...]qu'il soit exposé à la loi sur la

³⁸³ *Punamaθθi* est lié à l'inscription *TL* 6. On trouve une discussion quant à la traduction de ce mot dans F. Woudhuizen, « Lycian Form of the Enclitic Pronoun of the 3rd Person: An Overview of the Relevant Data », dans M. Alparslan et A. Akkaya (dir.), *Colloquium Anatolicum Anadolu Sohbethleri XI*, Istanbul, 2012, p. 418. Quant à *wedri*, on le retrouve dans *TL* 56.

³⁸⁴ *TAM* II, 524-526 et Schweyer 2002, Antiphellos 10.

³⁸⁵ *TAM* II, 526.

³⁸⁶ Schweyer 2002, Antiphellos 5-8/Apollonia 20/Çardaklı 28 (ici on ne comprend pas trop si c'est la ville ou les représentants de la divinité qui en sont les destinataires, car l'inscription Çardaklı 28 mentionne « [...] καὶ ὀφειλέτω τῷ φελλιτῶν δῆμῳ ἱερὰς Ἀπόλλωνος δραχμὰς δισχειλίας ἀγγελέτω ἀπὸ τὸν ὁ βουλόμενος [...] /deux mille drachmes sacrées consacrées à Apollon au peuple de Phellos [...] ») /Finike 45/Myra 72; Heberdey-Kalinka 1897, 58; Frézouls-Morant 1985, 4.

³⁸⁷ L'usure de la pierre ne permet pas toujours de déterminer à qui l'amende est destinée. C'est le cas notamment pour les inscriptions Schweyer 2002, Corba 37-38/Çardaklı 29/Simena 76; *CIG* 4308. On sait toutefois qu'on réclame bien une amende grâce à la mention « ὀφειλέτω [texte manquant]/qu'il doive » parfois accompagnée du montant. Dans *TAM* II, 520, le destinataire de l'amende est délibérément omis.

³⁸⁸ Davies 1895, 19.

³⁸⁹ J. Bousquet et P. Gauthier, « Inscriptions du Létôon de Xanthos », *REG*, 107, 1994, p. 340.

³⁹⁰ Schweyer 2002, Antiphellos 5-8/Aperlai 14/Bayındır 22/Büyük Avşar 26/Çardaklı 28-29/Corba 37/Finike 45/Hoyran 49/İstlada 52/Myra 72-73/Simena 78/Teimiusa 80-81-84/Tyinda 86/Tyberissos 91-95; Heberdey-Kalinka 1897, 58; *CIG* 4308; *TAM* II, 520 et 524; Davies 1895, 19; Petersen-Luschan 1889, 34 et 85; Bean 1958, 108; Frézouls-Morant 1985, 4.

violation des sépultures [...] ». Parfois, la menace temporelle omet aussi la mention de l'amende et laisse donc certainement le soin aux autorités de décider quel en sera le montant. On indique plutôt d'être soumis à la loi de la proche famille³⁹¹ ou de responsabilité devant les proches parents et de celui qui le poursuivra en justice³⁹² ou même de celui qui le veut³⁹³ par exemple. Ces menaces légales sont, de façon aléatoire, placées avant ou après les malédictions divines/familiales. Outre leur position, l'important ici semble plutôt, pour les défunts, de s'assurer que tous les types de menaces sont ici jumelés afin d'empêcher une éventuelle ouverture de la tombe.

2.4.3 Imprécations impossibles à dater (époque inconnue)

2.4.3.1 Formulaire types des épitaphes imprécatives

Quant aux 11 imprécations dont on n'a pas pu déterminer l'époque exacte de création, il sera peut-être possible de le faire en analysant leur construction. Trois formulaires types avec des standards récurrents peuvent en effet être dégagés de ces épitaphes, toutes de langue grecque.

2.4.3.1.1 1^{er} formulaire type : malédiction divine simple

Comme pour les autres malédictions datées des époques classique et hellénistique, le premier formulaire type ne se compose que d'une malédiction conditionnelle assez simple et impliquant un appel aux dieux.

- 1) Nom du défunt (ou de la personne ayant construit la sépulture), sa généalogie (fils ou fille de), lieu d'origine.

³⁹¹ Schweyer 2002, Antiphellos 10 et Myra 64.

³⁹² Schweyer 2002, Corba 30.

³⁹³ Schweyer 2002, Corba 33.

- 2) Indication des ayants droit autorisés à partager la sépulture (femme, enfants, famille proche avec parfois la mention de la généalogie). (Optionnel)
- 3) Mention d'interdiction de violer la sépulture.
- 4) Malédiction divine avec ou sans mention de dieu, conditionnelle au point 3.

Sept malédictions de ce type correspondent à cette formulation³⁹⁴. L'inscription Schweyer 2002, Antiphellos 11, toutefois, se distingue de ce que nous lisons généralement. La prose y est plus élaborée, les détails plus nombreux :

Celui-là, au sujet du tombeau... et moi-même aussi, qui suis vivant, priant tous les dieux... (ceux qui) habitent le ciel et l'Olympe... cette prière... de lui et de ses parents et... de ses frères... ainsi que ses filles et de leurs maris et des enfants de la même origine; qu'il ne soit permis à personne, à part ceux-ci, à aucun autre défunt de parvenir jusqu'à cette tombe ni d'être déposé à l'intérieur. Et si quelqu'un, par un dérangement d'esprit, accomplissait ce travail, qu'il soit coupable et criminel devant les dieux; ... ayant planté pour nous, tout en rond, cet enclos (?) chargé d'arbres... Milètos... il chante sa patrie³⁹⁵. (Trad. : A.-V. Schweyer)

Il est possible que cette dernière soit plus tardive (possiblement issue de l'époque romaine). On a pu remarquer, effectivement, qu'au fil des siècles, les épitaphes ont tendance à se complexifier et à inclure plus de détails. On peut donc présumer que les

³⁹⁴ Schweyer 2002, Ísinda 51/Myra 66 (épitaphe incomplète, mais qui semble appartenir à ce formulaire type)-63-71 (épitaphe incomplète, mais qui semble appartenir à ce formulaire type /Oinoanda 363 (épitaphe incomplète, mais qui semble appartenir à ce formulaire type)/Antiphellos 11; Wörrle 1995, 408.

³⁹⁵ Οὗτος ὑπὲρ τύμβου κ[ά]γὼ ζωὸς πᾶσιν ἐπευχόμενος [....]αν κατέχουσι κα[τ'] οὐρανὸν ἠδὲ Ὀλ[υμπου]ΕΔ. Ν εὐχολήν τήνδε σέθεν (?).ΕΛ..... αὐτοῦ καὶ γονέων ἐ[αυτοῦ κ]α[ί] ... ΜΕΝΕΣΑ... ἠδὲ κασιγνήτωνΩΝΤΕ. ΕΟΕΝ..... ΩΝΤΕΟΣΣΕΚΕΝΟΝΙ .Α. ΕΝΙ..... θυγατέρων τε ἀνδρῶν ἠδὲ τέκνων ὁμόθεν μηδενὶ δὲ ἔξιστω δίχα τούτων ἀλλῶ ἐπελθεῖν τῷδε τάφῳ θνητῶν μηδὲ τέθεσθαι ἔσω ἂν δὲ τις ἀμβλακίνιοι νόου δράση τόδε ἔργον,οσε τεύξας ἡμεῖν γὰρ ἰδεῖν τῷ κύκλῳ ...[τ]έ[μ]ενος (?)δένδρεσι βριθόμενον Μίλητος ΛΙ .Σ..... αὐδάται πάτραν ἠδὲ .ΕΧ .Λ.....

inscriptions Schweyer 2002, Ísinda 51/Myra 63-66; Wörrle 1995, 408 (Limyra) et Strubbe 1997, Oinoanda 363, appartiennent, sous toute réserve, à l'époque classique ou hellénistique. Leur formulaire type, en effet, se rapproche de celui communément utilisé à l'époque classique et hellénistique soit, une malédiction conditionnelle assez simple impliquant un appel aux dieux. Ces dernières ne correspondent donc pas aux structures imprécatives plus complexes attribuées aux imprécations de l'époque romaine.

2.4.3.1.2 2^e formulaire type : malédiction divine et menace légale

Apparaissent également à cette époque de nouvelles occurrences d'une malédiction divine couplée à une menace légale avec une mention à la toute fin de la procédure de dénonciation revenant à qui le veut comme pour de nombreuses épitaphes imprécatives datées de l'époque hellénistique (formulaire-type 2, variante 2). Sans grande surprise, ce formulaire type se détaille ainsi :

- 1) Nom du défunt (ou de la personne ayant construit la sépulture), sa généalogie (fils ou fille de), lieu d'origine.
- 2) Indication des ayants droit autorisés à partager la sépulture (femme, enfants, famille proche avec parfois la mention de la généalogie). (Optionnel)
- 3) Mention d'interdiction de violer la sépulture.
- 4) Malédiction divine avec ou sans mention de dieu, conditionnelle au point 3.
- 5) Mention d'une amende conditionnelle au point 3 avec énonciation du montant (optionnelle) + mention (optionnelle) des destinataires de l'amende (peuple, justice, temple...). (Optionnel)
- 6) Mention de la procédure de dénonciation ouverte à tout un chacun et de la portion de l'amende réservée au dénonciateur.

Deux épitaphes correspondent à ce formulaire type complet³⁹⁶ et une seule omettant le point 5 est répertoriée³⁹⁷. Ces dernières ne faisant preuve d'aucune originalité par rapport aux inscriptions datées précédemment citées, nous ne jugeons pas utile ici de présenter un exemple.

2.4.3.1.3 3^e formulaire type : malédiction familiale

Nous n'avons répertorié qu'un seul exemplaire de ce type dans tout le corpus d'inscriptions que nous avons réuni, l'inscription Strubbe 1997, Oinoanda 359, ne fait mention que d'une malédiction familiale :

Qu'il ne soit permis à personne d'autre d'y porter ensuite un corps ou d'y pénétrer; que soient maudits les enfants de ses enfants devant tous les dieux et toutes les déesses³⁹⁸. (Trad. : G. Thériault)

Ce type de malédiction transmissible n'apparaissant qu'à partir de l'époque hellénistique, nous pouvons déduire à partir de ce critère l'appartenance de ce formulaire type à cette époque. Toutefois, la formulation rare et assez archaïque *πᾶσιν καὶ πάσαις*, suggère peut-être une date de rédaction plus ancienne.

2.4.3.2 Types de menaces divines et leurs formes verbales

Ici encore et sans grande surprise, on retrouve, dans les deux tiers des inscriptions, la formule verbale « ἀμαρτωλὸς ἔστω/être coupable »³⁹⁹, ainsi qu'une occurrence de la menace divine/religieuse « [ἔστω] ἀσεβῆς/qu'il soit impie » dans Schweyer 2002, Cyaneai 43. Une nouveauté réside dans la formule verbale « [ἔστω] ἀμαρτωλὸς πᾶσι[ν]

³⁹⁶ Schweyer 2002, Çardaklı 27 et Tyberissos 96.

³⁹⁷ Schweyer 2002, Cyaneai 43.

³⁹⁸ Ετέρῳ δὲ μηδενὶ ἐξὸν εἶναι ἐπὶ δὲ νένκε πτωμα ἢ ἔσται ἐπάρατος θεοῖς πᾶσιν καὶ πάσαις, τέκνων.

³⁹⁹ Schweyer 2002, Ísinda 51/Myra 63-66-71/Çardaklı 27/Tyberissos 96 et Wörrle 1995, 408.

θεοῖς τε ἀλιτρός/qu'il soit coupable et criminel devant les dieux », qui apparaît ici pour la première fois dans le corpus⁴⁰⁰. Mais la vraie nouveauté qui doit être mentionnée ici est le verbe maudire qui apparaît pour la première fois et à deux reprises⁴⁰¹. En effet, jamais encore, les formules « ἔσται ἐπάρατος/soit maudit ou ἦτω ἐπάρατος/soit maudit » (étymologie : ἐπί + ἄρατος (ἀράομαι)) n'avaient été utilisées dans le formulaire funéraire imprécateur lycien, alors que le verbe ἀράομαι, était couramment inscrit dans les malédictions retrouvées sur le sol grec. Ces imprécations sont toutes deux issues du site de la cité du nord-ouest de la Lycie, Oinoanda, mais il est malheureusement impossible de donner plus de précisions sur ces dernières, puisque ce sont les deux seules épitaphes imprécatives retrouvées sur ce site.

2.4.3.3 Malédictions divines — noms de dieux et de déesses cités : Éleuthéra, déesse lycienne

Quant à l'énonciation des divinités impliquées dans les malédictions, on remarque encore une réelle continuité avec les mentions « θεοῖς/les dieux »⁴⁰², « θεοῖς χθονίοις/dieux chthoniens »⁴⁰³, « θεοῖς πᾶσιν καὶ πάσαις/tous les dieux et toutes les déesses »⁴⁰⁴ et « θεῶν ἀπάντων/θεοῖς πᾶσι/tous les dieux »⁴⁰⁵. Il n'y a qu'une seule inscription, sur les 11 répertoriées, qui ne fait pas mention d'une divinité et cela est certainement dû au fait que la pierre est très abîmée⁴⁰⁶. On retrouve aussi la spécification plutôt rare des dieux tutélaires d'une cité dans l'inscription Schweyer 2002, Myra 66 avec « τοὺς Μυρέ[ων θε]οὺς π[ά]ντα[ς]/tous les dieux des Myréens », nommés conjointement avec la grande déesse myrénienne Éleuthéra.

⁴⁰⁰ Schweyer 2002, Antiphellos 11.

⁴⁰¹ Schweyer 2002, Oinoanda 359 et 363.

⁴⁰² Strubbe 1997, Oinoanda 359 et Schweyer 2002, 11.

⁴⁰³ Schweyer 2002, Cyaneai 43/Ísinda 51/Çardaklı 27; Wörrle 1995, 408.

⁴⁰⁴ Strubbe 1997, Oinoanda 363.

⁴⁰⁵ Schweyer 2002, Myra 63 et Tyberissos 96.

⁴⁰⁶ Schweyer 2002, Myra 71.

Particulièrement vénérée à Myra⁴⁰⁷, mais aussi à Telmessos, Antiphellos, Kyaneai et Rhodiapolis⁴⁰⁸, Éleuthéra est le nom d'une déesse indigène qui personnifie la *liberté* et dont le nom est la traduction du gréco-anatolien *Ereua* hittite « *arawa* -/libre »⁴⁰⁹. Elle a longtemps été associée à tort par les modernes à Artémis Éleuthéra, reléguant ainsi la déesse lycienne en simple épithète de la déesse grecque Artémis qui devint, dès l'époque hellénistique, l'une des principales divinités civiques de Myra. M. Zimmermann souligne notamment à ce sujet qu'« Artémis et Éleuthéra étaient bien, dans les villes lyciennes, deux divinités distinctes, faisant l'objet de dédicaces (donc de cultes) séparées »⁴¹⁰.

2.4.3.4 Menaces temporelles

Les menaces temporelles restent elles aussi du même ordre que les précédentes inscriptions datées de l'époque hellénistique, ce qui permet de déduire leur appartenance à cette période. Trois inscriptions font état soit d'amendes à payer au peuple, soit d'indications quant à la procédure de dénonciation⁴¹¹.

À la faveur de toutes ces observations, nous pouvons donc présumer que six de ces inscriptions peuvent finalement être datées de l'époque classique, quatre de l'époque hellénistique et une de l'époque romaine⁴¹².

⁴⁰⁷ On retrouve la mention de cette divinité en Schweyer 2002, Myra 66.

⁴⁰⁸ J. Bousquet et P. Gauthier, *loc. cit.*, p. 24.

⁴⁰⁹ Cf. R. Lebrun, « Problèmes de religion anatolienne », dans R. Lebrun (dir.), *Hethitica VIII : Acta Anatolica E. Laroche oblata*, Louvain, 1987, p. 246 et 256, n° 2.

⁴¹⁰ M. Zimmerman et F. Kolb, « Neue Inschriften von Kyaneai und Umgebung », *EA*, 16, 1990, p. 119 avec notes.

⁴¹¹ Schweyer 2002, Cyaneai 43/Tyberissos 96/Çardaklı 27.

⁴¹² Classique : Schweyer 2002, İsinda 51/Myra 63-66; Wörrle 1995, 408 et Strubbe 1997, Oinoanda 359-363; hellénistique : Schweyer 2002, Cyaneai 43/Tyberissos 96/Çardaklı 27/Myra 71; romaine : Schweyer 2002, Antiphellos 11.

2.5 Bilan provisoire

On l'a vu, les Lyciens isolés de leurs voisins anatoliens à cause de la situation géomorphologique de leur territoire, ont tout de même entretenu de nombreux contacts avec les civilisations du pourtour méditerranéen. On compte notamment les Louvites, dont ils sont fort probablement les descendants, puis les Hittites qui les ont assujettis un temps, puis les Grecs qui leur ont transmis de grands pans de leur richesse culturelle. Malgré le mélange d'influences, ils ont malgré tout réussi à évoluer en conservant les particularismes locaux qui les définissent et que l'on peut deviner, notamment, à travers les nombreuses imprécations qui caractérisent la tradition funéraire en Lycie ancienne. Ces dernières, ont permis de dégager les grandes tendances quantitatives et qualitatives de cette pratique à travers les époques classique et hellénistique.

On peut remarquer, en effet, une nette évolution, au fil des siècles, de la quantité de malédictions funéraires sur le territoire lycien et de leur formulaire type. De l'époque classique qui comptait 29 imprécations, on est passés à 72 à l'époque hellénistique. Il était impossible, au début de cette recherche, de dater 11 inscriptions, pour lesquelles on a finalement pu formuler des hypothèses quant à leur époque d'appartenance respective (une seule est estimée appartenir à l'époque romaine). En les ayant pris en compte, on peut donc considérer que 26 inscriptions en langue lycienne côtoient seulement trois imprécations funéraires de langue grecque à l'époque classique. À l'époque hellénistique, la tendance se renverse et seules deux malédictions lyciennes (bilingues lycien/grec) sont attestées pour cette période alors que 70 imprécations funéraires de langue grecque ont été découvertes, illustrant ainsi le déclin net de la langue lycienne écrite au profit du grec. Les inscriptions n'ayant pu être datées sont quant à elles toutes de langue grecque. On voit clairement un changement de modèle linguistique s'opérer chez le peuple lycien qui passe des inscriptions unilingues

lyciennes à une société où le grec devient la norme en tant que langue de l'écrit⁴¹³. Géographiquement, on remarque aussi une nette présence de ce type de défense funéraire dans le sud du pays entre Phellos et Finike, toutes périodes confondues. Très peu sont attestées au sud-est de la Lycie (onze classiques et sept hellénistiques) et on les retrouve plus particulièrement autour de Limyra/Rhodiapolis. À l'époque hellénistique, on voit apparaître des malédictions funéraires à l'ouest du pays. Il est étonnant d'ailleurs qu'aucune malédiction funéraire de l'époque classique ou hellénistique n'ait été recensée à Xanthos, qui est pourtant l'une des plus anciennes cités de toute la Lycie et qui était le lieu des premières installations de culture lycienne⁴¹⁴ au VI^e siècle a.C., (mais dont on a trouvé des vestiges datés d'aussi loin que la fin du VIII^e siècle a.C.). Sur ce site, la seule malédiction, quoique non funéraire, dont nous ayons trace, est celle inscrite sur la stèle trilingue du Léoôn de Xanthos datée de 338/337 a. C.⁴¹⁵. Celle-ci, déclinée de façon plus ou moins semblable dans les trois langues, menace l'auteur d'une éventuelle dégradation de la loi inscrite sur le pilier. Pour finir, les imprécations funéraires sont plus présentes, et ce à toutes les époques, en bord de mer ou près des côtes (100 inscriptions sur 112). Les régions centrale et nord de la Lycie restent quasiment muettes à l'exception de trois inscriptions trouvées respectivement à Elmalı et Oinoanda et datant de l'époque classique⁴¹⁶.

D'un point de vue qualitatif, le corpus établi montre bien que toutes les malédictions, sans exception, sont de type conditionnel et qu'elles répondent à des schémas type dans leur formulation, avec parfois quelques variantes. À l'époque classique, c'est le formulaire de la malédiction divine simple qui est le plus souvent rencontré (20 des 29 inscriptions) au détriment de celui associant malédiction divine et menace légale

⁴¹³ A. Payne, *loc. cit.*, E. Cingano et L. Milano, (dir.), *op. cit.*, p. 480.

⁴¹⁴ A.-V. Schweyer, *loc. cit.*, p. 6 et 41.

⁴¹⁵ Neumann 1979, 320.

⁴¹⁶ Elmalı (1) : Neumann 1979, 314. Oinoanda (2) : Strubbe 1997, Oinoanda 359 et 363.

(9 inscriptions). Fait particulier, on rencontre un cas de malédiction familiale, ce qui semble dénoter le côté exceptionnel de ce type d'imprécation pour cette époque. Les divinités que l'on rencontre le plus souvent au travers des imprécations sont « *māhāi]* *huwedri*/tous les dieux » ou « *māhāi*/les dieux » de façon large et indéterminée, mais aussi *Trqqas*, le dieu de l'orage d'origine louvite et hittite et sa version grecque Zeus, qui n'est ici qu'un simple déguisement appellatif facilité par une identité approximative de la fonction. On retrouve aussi en grande proportion, *Maliya*, une déesse poliade de haute antiquité d'origine hittite et plus tard associée à Athéna, ainsi que « *Ēni mahanani*/la mère divine » d'origine louvite et qui finit par subir un syncrétisme avec « *Latāi sheledi*/Léto et ses enfants » et dont le culte remplace, dès le IV^e siècle a.C., celui de cette déesse prélycienne des sources au Létoôn de Xanthos. Sont nommés aussi les « *tesēti : trm̃mili*/dieux des serments lyciens », dont on trouve écho chez les Hittites *šiuneš linkiyaš* ou *linkiyanteš*, ces divinités témoins des serments et chargées de les faire respecter dès le XIV^e siècle a.C. Une tradition qui semble d'ailleurs s'être transmise chez les Grecs dans leur droit public. Enfin, on trouve aussi trace des « *hpñterus māhāi*/dieux justiciers (?) » dont nous ne sommes pas vraiment sûrs de la traduction, *XaXakba* qui atteste du culte du cavalier guerrier anatolien *Kakasbos* en Lycie, que les spécialistes rapprochent du dieu louvite *Santa*, et qui pourrait être potentiellement l'habillage gréco-asianique d'Héraklès. Enfin « *PddēXba*/la rivière locale », qui fait ici ressurgir le souvenir de l'antique pratique de l'ordalie par le fleuve et le caractère chthonien de l'eau, « *Trbbāmara*/l'interdiction divinisée », *Tsmmi*, qui est la forme lycienne de la déesse hittito-louvite *Tašimi* et *Éleuthéra*, déesse indigène personnifiant la liberté. Toutes se partagent le rôle des divinités justicières appelées en cas de violation ou de profanation de sépultures.

Quant aux malédiction, elles restent assez simples. En langue lycienne, la divinité « *tubidi*/frappe », « *qāti*/punit ou juge » le violateur alors qu'en langue grecque, la mention « ἀμαρτωλὸς ἔστω/soit coupable » est utilisée. On trouve aussi deux mentions de la formule « ἦτω ἐπάρατος/soit maudit », rare pour toutes les périodes confondues.

Toutes ces imprécations conduisent à cinq particularités pour l'époque classique. La première est que le modèle de la malédiction simple semble correspondre à des modèles d'imprécations hittites et louvites datant du II^e millénaire a.C. (cf. proclamation du roi anatolien Anitta en p. 74) alors que la menace légale semble être un rajout certainement local. Deuxièmement, les divinités nommées proviennent bien du substrat religieux anatolien louvite et hittite et les noms grecs de ces dernières ne semblent être que des déguisements appellatifs pour la plupart, à l'exception de « *Ēni mahanani/Léto* » pour qui s'opère un réel syncrétisme. Ensuite, les malédictions sont assez généralement assez courtes et avaries en détails quant à la description de la menace divine qui risque de s'abattre sur le profanateur de la sépulture. Quatrièmement, on remarque que c'est en Lycie que l'on a trouvé la plus ancienne trace de malédiction funéraire d'Anatolie (380 a.C.), soit trois siècles avant la première trace d'épithètes imprécatives phrygiennes. Toutefois, cette première trace lycienne est moins ancienne que la malédiction grecque de Timon l'Athénien qui la précède de quelques décennies, mais qui ne correspond pas dans son formulaire à ce que l'on retrouve en Lycie.

À l'époque hellénistique, on voit le formulaire imprécatif évoluer et se complexifier. On retrouve toujours la malédiction divine simple en grand nombre (21 occurrences). Pour sa part, la malédiction divine associée à la menace légale (46 occurrences) se complexifie et ajoute parfois la menace familiale associée à la menace légale à son schéma imprécatoire (3 occurrences). Enfin, une nouveauté s'installe avec l'arrivée de la malédiction conditionnelle, non plus à l'ouverture de la tombe, mais bien à l'omission de la tenue de sacrifices par les descendants du défunt (trois occurrences). Les divinités mentionnées quant à elles sont moins diverses. On trouve désormais une grande majorité d'appels aux « θεοῖς χθονίοις/dieux chthoniens », mais aussi, et de façon plus large, à « τοὺς θεοὺς πάντας καὶ πάσας/θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις/tous les dieux et les déesses ». Plus spécifiquement, il est aussi fait mention des « θεοῖς καὶ ἥρωσι/dieux et héros », d'Apollon Pythien et de Létô sous son appellation grecque. Quant aux formes verbales, on reste dans la tradition avec la mention « ἀμαρτωλὸς

ἔστω/sera coupable » dans les inscriptions grecques et « *tubeiti/frappera* » en lycien. Nouveauté toutefois, dans le fait d'être désormais « ἔσται ἱερόσυλος/ἀσεβῆς ἔστω/déclaré sacrilège ou impie » par les dieux, mais aussi dans toutes les malédictions familiales énoncées à travers les groupes verbaux tels que « [...] [καὶ μήτε γῆ μήτε] [θάλασς]α καρπὸν φέροι, ἀ[λ]λ' ἐξώλεις [καὶ] πανώ[λ]ε[ις εἶεν· [...]]/et que ni la terre ni la mer ne portent fruit et que ruine et destruction soient (pour eux) ». Cet exemple renvoie d'ailleurs directement aux thèmes de la stérilité de terre et de la privation de la descendance utilisés aussi dans les malédictions familiales en sol grec après la guerre du Péloponnèse, laissant supposer ici une influence grecque. En définitive, la période hellénistique voit l'imprécation funéraire se décliner en grand nombre et sous de nombreuses formes et variantes alors que les divinités invoquées semblent plus restreintes, se cantonnant souvent à l'énonciation large de toutes les divinités masculines et féminines ou plus particulièrement aux forces chthoniennes. L'influence grecque semble peut-être intervenir quant à elle à propos des malédictions familiales et des thèmes qui y sont évoqués.

Les conclusions liées à ce chapitre permettent donc désormais de diriger l'attention vers les civilisations d'Anatolie qui ont laissé leurs traces à travers les épitaphes imprécatives lyciennes étudiées ci-dessus. Les Perses, les Louvites et les Hittites seront donc analysés dans le chapitre suivant afin de déceler plus précisément quel est le legs, dans ce pan restreint de la religion et de la culture lyciennes, qu'il convient de leur attribuer individuellement.

CHAPITRE III

LES MALÉDICTIONS FUNÉRAIRES AU PROCHE-ORIENT

Il convient, désormais, de passer à l'analyse des malédictions, funéraires ou autres, utilisées par les civilisations d'Anatolie ayant été en contact avec les Lyciens au fil des millénaires. Ce chapitre devrait permettre, en effet, de voir dans quelles proportions les malédictions funéraires lyciennes ont été le fruit d'une acculturation. Cela donnera aussi l'occasion de vérifier si certaines caractéristiques liées aux malédictions grecques décrites au premier chapitre étaient elles-mêmes issues du substrat culturel anatolien. Les civilisations hittite, néo-hittite/louvite et perse achéménide dont les empires se succédèrent en Anatolie ont, pour certaines, utilisé l'imprécation funéraire ou, à tout le moins, la malédiction au sens large du terme. Ces pratiques ont pu influencer la Lycie, mais pas uniquement, car celle-ci n'était apparemment pas la seule à user de ce type de menace divine en langue grecque pour ses défunts à l'époque classique et hellénistique. Les régions anatoliennes de langue grecque circonvoisines à la Lycie sont, elles-aussi, riches de traces épigraphiques de ce type. Ce sont même ces dernières, ainsi que les lyciennes, qui sont généralement évoquées dans les chapitres des monographies traitant des malédictions en Grèce ancienne alors que ces dernières sont quasiment inexistantes sur le sol de la Grèce propre⁴¹⁷. Parmi les sites concernés - hors Lycie -, figurent les îles de la côte ouest de l'Anatolie (Lesbos, Samos, Kos et Rhodes) qui en comptent 5,

⁴¹⁷ Celles-ci ont été d'ailleurs méthodiquement répertoriées par J. Strubbe dans son corpus *APAI EIIITYMBIOI, Inscriptions against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn, 1997, 368 p.

la Troade (3), la Mysie (17), l'Éolide (1), l'Ionie (8), la Lydie (39), la Carie (67), la Bithynie (9), la région du Pont (7), la Phrygie (142), la Pisidie (35), la Lycaonie (20), la Cilicie (16), la Galatie (2) et enfin la Cappadoce (3). Bien que cette liste ne soit certainement pas exhaustive⁴¹⁸, on peut toutefois voir une tendance très nette quant à une fourchette temporelle de ces inscriptions : à l'exception de celle originaire de la région de Sardes⁴¹⁹ et datant du début de la période hellénistique (1^{ère} moitié du III^e siècle a.C.), toutes les autres s'étalent, quant à elles, de la basse période hellénistique (II^e-I^{er} siècles a.C.) à la période romaine. On pourrait donc présumer que la Lycie était riche d'inscriptions apparemment porteuses d'une tradition en langue vernaculaire d'imprécations funéraires plus ancienne que ses voisins⁴²⁰. Pour rappel, selon T.R. Bryce, les inscriptions en langue lycienne, bien que difficilement datables, ont certainement été gravées entre la fin du V^e et les dernières décennies du IV^e siècle a.C. Ces dernières pourraient, de ce fait, avoir aussi influencé les autres régions d'Asie Mineure, mais tel n'est pas l'objet de ce mémoire. Gardons toutefois bien en tête, que c'est un phénomène large qui ne s'arrête pas aux seules frontières lyciennes et qui se retrouve peu ou prou dans toutes les régions d'Asie Mineure. Ceci établi, peut-être sera-t-il possible de constater si cette tradition anatolienne peut aussi s'inscrire dans un passé commun pré-grec. Pour ce faire, on analysera les différents acteurs ayant été en contact politique et culturel direct ou indirect avec la Lycie entre le III^e et le I^{er} millénaire a.C. En remontant progressivement ce fil temporel et en analysant plus en détail l'utilisation de pratiques malédictives chez ces différents protagonistes, il sera peut-être possible de trouver des imprécations funéraires ou autres chez les Hittites, les Néo-

⁴¹⁸ Comme cela a été le cas avec la Lycie dans ce corpus qui ne comptait que 25 inscriptions de langue grecque pour les périodes classique, hellénistique et romaine, alors que nous en avons trouvé 81 de notre côté pour les seules périodes classique et hellénistique.

⁴¹⁹ L'inscription Strubbe 1997, Poseides 39.

⁴²⁰ On se souvient que la Strubbe 1997, Kyaneai 376, datée de 380 a.C., est considérée comme étant la plus ancienne malédiction funéraire anatolienne de langue grecque attestée.

Hittites/Louvites et les Perses et de voir s'il existe des formulaires-types et/ou des éléments pouvant être comparés aux malédictions lyciennes.

3.1. Les Hittites (XVIII^e-XIII^e siècle a.C.)

Les premiers à avoir réellement dominé le territoire anatolien furent les Hittites, ce peuple de langue indo-européenne qui s'était installé dès le II^e millénaire a.C. dans le pays dit de Hatti en Anatolie centrale. L'histoire de cette grande civilisation qui allait devenir un des plus puissants royaumes du Proche-Orient, se découpe en deux grandes périodes. La première couvre la période entre 1650 à 1200 a.C.; c'est celle de sa domination à partir de la capitale Hattuša dans le Hatti. À cette époque, les Hittites ont conquis et régné sur une grande partie de la Syrie avant que la région ne passe finalement sous la coupe du royaume Mitanni voisin. Or, toute l'Anatolie était, depuis longtemps déjà, une mosaïque ethnique et culturelle où cohabitaient différents peuples. La coexistence et les contacts entre ces acteurs expliquent le caractère composite des traditions religieuses et culturelles de ces peuples, notamment hittite⁴²¹ qui habitaient cette région. Effectivement, les sources épigraphiques hittites parvenues jusqu'à nous sont l'exemple par excellence d'une forte propension au syncrétisme et au mélange avec des éléments hourrites, hattis, louvites, syriens et mésopotamiens. Les Hittites ont en effet intégré dans leur giron culturel les traditions religieuses et les langues des peuples vaincus ou de ceux avec qui ils ont été en contact. Les tablettes cunéiformes, cuites lors de la destruction d'Hattuša au XII^e siècle a.C., ont ainsi permis d'avoir accès à un large nombre de documents issus des réserves de la chancellerie royale et datés entre 1650 et 1200 a.C. Des annales, édits, traités, lois, verdicts, protocoles, lettres et textes administratifs qui ont, grâce au feu, traversé le temps. Mais les documents plus

⁴²¹ Pour avoir un aperçu historique de la civilisation hittite, cf. J.D. Hawkins, *Corpus of hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 1: Text, Introduction, Karatepe, Karkamiš, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagene*, Berlin-Boston, 2000, p. 1.

intéressants dans le cadre de cette recherche s'avèrent être les très nombreux écrits religieux qui font état de rituels, de croyances mythologiques et de festivités diverses. Ces textes, tous écrits en cunéiforme, dans la plus pure tradition empruntée de la Mésopotamie, sont aussi rédigés dans des langues autres que le nésite/hittite et notamment en louvite – langue que les élites et la famille royale parlaient d'ailleurs couramment entre la fin du XIV^e et le début du XIII^e siècle a.C.⁴²² – mais aussi dans l'akkadien, le hattî, le hourrite et le palaïte. L'utilisation du cunéiforme a néanmoins cessé avec le sac d'Hattuša. Désormais, on retrouvait un peu partout en Anatolie de très nombreuses inscriptions monumentales sur pierres, gravées cette fois-ci, en hiéroglyphes louvites que nous verrons plus en détail au prochain sous-chapitre et, fait curieux, uniquement en langue louvite⁴²³. Cette situation de mixité culturelle ne facilite pas notre travail car, on le verra, il est parfois difficile de distinguer de façon sûre à quel creuset culturel initial correspond telle ou telle pratique culturelle ou telle divinité. En effet, comme le souligne H.G. Melchert, des influences et des emprunts linguistiques louvites et hattî apparaissent déjà clairement et de façon indiscutable dans les plus anciens cultes hittites traduits⁴²⁴, ce qui reflète des liens culturels remontant jusqu'à la préhistoire entre les différents peuples de la région. En effet, le panthéon hittite ainsi que le caractère généralement éclectique de la civilisation hittite s'expliquent notamment par leur propension à incorporer dans leur panthéon les dieux

⁴²² A. Mouton, I. Rutherford et I. Yakubovich, *Luwian Identities : Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegan*, Leiden-Boston, 2013, p. 9.

⁴²³ Cela pourrait s'expliquer de différentes façons : B. Rosenkranz émet notamment l'hypothèse de l'utilisation conjointe du nésite comme langue de chancellerie sur les tablettes cunéiformes et du louvite en tant que langue vernaculaire utilisée par une grande partie de la population. Cf. B. Rosenkranz, « Die Stellung des Luwischen im Hatti-Reiche », *IF*, 56, 1938, p. 265-284. J.D. Hawkins, pour sa part, évoque l'idée de la création des hiéroglyphes par les Louvites et l'emprunt par les Hittites de cette écriture. Ces derniers ne l'adaptèrent pas à leur langue et l'utilisèrent en louvite. Cf. J.D. Hawkins, « Writing in Anatolia: Imported and Indigenous Systems », *WorldArch.*, 17, 1986, p. 363-376. Les premières traces de hiéroglyphes louvites sont attestés dès 1500 a.C., mais sont surtout présents durant la période du post Empire (1200 – 700 a.C.).

⁴²⁴ H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert (dir.), *The Luwians*, Leiden-Boston, 2003, p. 21.

des régions conquises. Paradoxalement, il appert que les Hittites eurent peu d'impact culturel dans les régions qui leur étaient soumises et ce, principalement à l'ouest⁴²⁵.

3.1.1 Les malédictions hittites

Au chapitre 2 de cette étude, on a vu que les malédictions funéraires lyciennes semblaient notamment correspondre à des modèles d'imprécations hittites datant du II^e millénaire a.C., et notamment au plus ancien texte historique retrouvé dans les fouilles d'Hattuša⁴²⁶. Cette proclamation en vieil hittite du roi anatolien Anitta de Kušara, un des dynastes qui conduisirent à la fondation de l'état hittite, date du XVIII^e siècle a.C. et est considérée comme étant le plus ancien texte de langue hittite (et même indo-européenne) connu. Cette tablette contient à la fin une malédiction qui va comme suit⁴²⁷ : « [...] Whoever becomes king after me and settles Hattušas again, may the Stormgod of Heaven smite him! »⁴²⁸ (Trad. : D. Schürr).

3.1.1.1 Les malédictions funéraires hittites

Cette piste pousse à chercher quelle était la place des malédictions dans la civilisation hittite et à se s'interroger sur la présence d'imprécations funéraires dans cette culture. Fort malheureusement, aucun exemple d'imprécations de type funéraire pour la période située entre 1650 et 1200 a.C. n'est parvenu jusqu'à nous. Sous réserve de nouvelles découvertes, on peut donc suggérer que la malédiction funéraire hittite ne faisait pas partie des us et coutumes funéraires de cette civilisation à cette époque. Quant aux

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴²⁶ Hattusa est située à proximité du village turc moderne de Boğazkale.

⁴²⁷ D. Schürr, « Eine lykische Fluchformel mit Zukunft », *EA*, 43, 2010, p. 156. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le roi Anitta est le premier et plus ancien dynaste connu, à avoir rédigé des textes en langue hittite.

⁴²⁸ Pour voir le texte complet ainsi que sa traduction anglaise. [En ligne]. <<https://web.archive.org/web/20140303180049/http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/eieol/hitol-1-R.html>>, (2 juillet 2019).

autres types de malédictions qui pourraient nous intéresser, de nombreux exemples ont été découverts.

3.1.1.2 Les autres malédictions

Les spécialistes qui se sont penchés sur la question des malédictions au Proche-Orient ancien se sont notamment intéressés à la forme la plus courante des imprécations retrouvées, c'est à-dire à celles s'imbriquant avec les serments. En effet, chez les Hittites, les traités contenaient systématiquement une malédiction conditionnelle qui faisait office de serment. Cette particularité était commune à tout le Proche-Orient ancien et s'est d'ailleurs perpétuée en Grèce comme nous l'avons vu au chapitre 1. Le traité hittite (signé vers 1280 a.C.) de Muwatalli II avec Alaksandu du Wilusa est un bon exemple d'imprécation conditionnelle contenant une menace familiale de destruction et d'extinction de descendance, menace qui est d'ailleurs, et de façon récurrente, utilisée dans les imprécations lyciennes vues au chapitre précédent :

Si toi, Alaksandu, tu romps les termes de cet accord qui se trouvent sur cette tablette, que les mille dieux te balayent, toi, ton épouse, tes fils, ton pays, tes villes, tes vignobles, tes aires à battre, tes champs, tes troupeaux de gros et petit bétail, ainsi que tous tes biens. Et qu'ils balayent tes descendants de la terre noire [...] ⁴²⁹. (Trad. : D. Charpin)

Ces traités étaient, la plupart du temps, mis sous la protection des « dieux des serments » qui, on l'a mentionné au chapitre 2, s'appelaient les *šiu-neš linkiyaš* ou *linkiyanteš* chez les Hittites (équivalant certainement aux « *tesēti : trēmili*/dieux des serments lyciens ») qui avaient pour fonction de garantir la non-transgression de ces

⁴²⁹ *TLC* 1, n° 68, § 21-22. La traduction française est issue de D. Charpin, « Rites amorrites, traités hittites, adé néo-assyriens et alliances dans la Bible », dans D. Charpin, *Tu es de mon sang : Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 2019, paragr. 16. [En ligne]. <<http://books.openedition.org/lesbelleslettres/328>>, (08 août 2020).

traités. Y contrevenir exposait les coupables à la vengeance de ces divinités personnifiant le serment⁴³⁰. Des malédictions militaires hittites rédigées aux alentours de 1400 a.C. décrivent les rituels et les serments prononcés par l'armée du roi avant la bataille et font aussi mention de ces serments personnifiés et vengeurs :

Whoever breaks these oaths, betrays the king of the Hatti land, and turns his eyes in hostile fashion upon the Hatti land, let these oaths seize him! Let them blind this man's army and make it deaf! Let them not see each other, let them not hear each other! Let them make a cruel fate of their lot! Below let them paralyze their feet, and above let them bind their hands! Just as the gods of the oath bound the hands and feet of the army of the Arzawa country and made them unable to move, even so let them bind that man's army and make them unable to move! [...] Then he places wax and mutton fat in their hands. He throws them on a pan and says: "Just as this wax melts, and just as the mutton fat dissolves, whoever breaks these oaths, [shows disrespect to the king] of the Hatti [land], let [him] melt lik[e wax], let him dissolve like [mutton fat] ! [...] And then he places sinews and salt in their hands. He throws them on a pan and speaks follows: "Just as these sinews split into fragments on the hearth, and just as the salt is scattered on the hearth, whoever breaks these oaths, shows disrespect to the king of the Hatti land, and turns his eyes in hostile fashion upon the Hatti land, let these oaths seize him! Let him split into fragments like the sinews, let him be scattered like the salt! Just as salt has no seed, even so let that man's name, seed, house, cattle and sheep perish! [...]"⁴³¹. (Trad. : J. B. Pritchard)

D'autre part, ces menaces élaborées et précises sont intéressantes, car elles renvoient à la malédiction par l'analogie ainsi qu'à l'association de lier (*binding*) et de maudire, parallèles fréquemment utilisés, on l'a vu, au chapitre 1 dans les formules imprécatoires grecques plus tardives (V^e-IV^e siècles a.C.) des κατάδεσμοι. De nombreux autres exemples de ce type existent, puisque chaque serment impliquait la présence d'une

⁴³⁰ Voir à ce sujet G. Mendenhall, « Covenant Forms in Israelite Tradition », *BA*, 17, 1954, p. 50-76.

⁴³¹ « Hittites Soldiers Oath », dans J.B. Pritchard, (dir.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 2016). [En ligne]. <<https://docplayer.net/57636019-Praise-of-the-scribe-s-profession-egyptian-letter.html>>, (2 avril 2021).

malédiction sans laquelle il ne pouvait exister. La malédiction, quant à elle, pouvait être utilisée ou évoquée sans la présence du serment⁴³². On retrouve ainsi de nombreux exemples de ce type dans les mythes recopiés par les scribes hittites qui s'appliquaient à collecter et retranscrire les mythes du substrat hattitains ainsi que ceux provenant de compositions étrangères. C'est ainsi que des mythes, des rites et des prières cananéens, mésopotamiens et hourrites ont été traduits en hittite, même si certains ne servaient fort probablement que d'œuvres littéraires utilisées pour la formation des scribes⁴³³, certains ont été recopiés et traduits afin de les intégrer à la vie religieuse du royaume. Dans ces textes, on retrouve plus souvent la mention indirecte d'une malédiction que l'on veut conjurer et qui a été lancée sans qu'on en connaisse exactement le contenu ni la formulation. Outre ces évocations indirectes on trouve aussi mention, notamment dans un rituel, de figurines en forme de langues de fer (CTH 416, §3) et de clous qui servaient à symboliser des malédictions de toutes sortes⁴³⁴. Cela nous fait évidemment penser à la mention des langues dans les malédictions judiciaires grecques, mais aussi aux clous (CTH 416, §7) qui étaient aussi couramment utilisés dans les κατάδεσμοι grecs à l'époque hellénistique.

3.2 Les royaumes néo-hittites/louvites (XIII^e-VIII^e siècle a.C.)

Vers 1200 a.C., le royaume hittite finit par s'effondrer dans un contexte méditerranéen de bouleversements et d'invasions des Peuples de la mer auxquels les *Lukka*, selon les sources égyptiennes⁴³⁵, auraient pu appartenir. La capitale Hattuša fut détruite et s'est

⁴³² A.-M. Kitz, *Cursed are you. The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*, Winona Lake/Indiana, 2014, p. 38.

⁴³³ Notamment en ce qui concerne les mythes hourrites pour lesquels leur insertion semble peu claire et, de ce fait, très douteuse. Voir à ce sujet A. Mouton, *Rites, mythes et prières hittites*, Paris, 2016, p. 435-436.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁴³⁵ « Le vil chef, le vaincu de la Libye, Meryre, fils de Ded, descend du pays des Tjehenou, avec ses archers [...] des Shardanes, des Shekelesh, des Aqwesh, des Lukkas, des Turesh, ayant entraîné l'élite des combattants de son pays. [...] Il avait atteint la limite occidentale (de l'Égypte) dans la campagne de

alors ouverte la seconde période dite « néo-hittite ». À ce moment, plusieurs royaumes hittites, s'inscrivant dans la continuité des traditions de leurs prédécesseurs, durent s'imposer devant les grandes puissances qui réorganisaient la géo-politique du Moyen-Orient (Assyriens, Babyloniens, Araméens, Égyptiens, etc.). Ils s'étendirent donc du sud-est du plateau anatolien et du nord de la Syrie jusqu'à la rive ouest de l'Euphrate. Ce territoire incluait les pays d'Hammat (Israël moderne), de Gurgum (Turquie du Sud-Est) et de Karkamiš (frontière de la Turquie et de la Syrie moderne) ainsi que de Unqi (Sud de la Turquie), de Milid (moderne Malatya, Sud-Est de la Turquie), de Kummuh (Commagène classique, centre-sud de la Turquie), d'Adana(wa) (Cilicie classique), de Tuwana et de Tabal (Cappadoce classique). La région voisine de la Cilicie, qui est devenue plus tard la Lycie, restait quant à elle hors du giron hittite.

3.2.1 Les malédictions néo-hittites/louvites

À la suite à la disparition de cet empire, la tradition des malédictions a été maintenue vivante par ces principautés dites néo-hittites qui prirent place en Syrie du Nord et en Anatolie⁴³⁶. Toutefois, avec la disparition de la tablette d'argile et de l'écriture cunéiforme, les seules sources écrites parvenues jusqu'à nous sont celles qui ont été gravées sur pierre en écriture hiéroglyphique hittite. En effet, contrairement aux Mésopotamiens, les Hittites n'ont jamais utilisé le cunéiforme pour les inscriptions monumentales lapidaires. À la place, ils préféraient l'utilisation de pictogrammes. Cet usage remonte, à l'origine, aux alentours de 1500 a.C. pour les sceaux royaux et par extension, vers 1350 a.C. pour les monuments en pierre⁴³⁷. Au début, ces pictogrammes

Perirê ». Inscription de Mérenptah à Karnak tirée de C. Lalouette, *L'empire des Ramsès*, Paris, 1995, p. 270.

⁴³⁶ D. Charpin, « Rites amorrites, traités hittites, adé néo-assyriens et alliances dans la Bible », dans D. Charpin, *Tu es de mon sang : Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 2019, p. 22. [En ligne]. <<http://books.openedition.org/lesbelleslettres/328>>, (08 août 2020)

⁴³⁷ Quelques lettres (6) et des inventaires (5) sur bandes de plomb écrites en hiéroglyphes hittites ont été découvertes pour la période Néo-hittite et ces découvertes indiquent que cette écriture a certainement

ne mentionnaient que de simples noms de dieux et de personnes et ne pouvaient être reliés à aucune langue spécifique. Les recherches ont toutefois révélé que les inscriptions lapidaires royales hittites de forme dédicatoires et historiques datées de la même période, n'ont pas été gravées en langue hittite, mais bien dans une forme de louvite s'apparentant au corpus cunéiforme de langue louvite retrouvé dans les archives d'Hattuša, mais aussi à un groupe plus large et plus tardif d'inscriptions louvites dont la langue, ayant évolué avec le temps, est reliée de façon proche à la langue lycienne (500-300 a.C.)⁴³⁸. B. Rosenkranz avance l'hypothèse que, destinées à être vues et lues par le peuple, ces inscriptions utilisaient de ce fait le louvite qui était la langue vernaculaire de la majorité de la population alors que le hittite était seulement la langue de la chancellerie. Il est aussi possible que cette écriture pictographique ait été inventée par les Louvites et empruntée par les Hittites sans qu'ils ne l'adaptent à leur propre langue⁴³⁹, contrastant ainsi avec leur réappropriation du système d'écriture cunéiforme. Toutes ces inscriptions peuvent être classées en deux groupes distincts. Le premier appartient à la période de l'Empire hittite entre 1400-1200 a.C. et le second à la période néo-hittite entre 1000-700 a.C. La majorité des inscriptions qui ont été découvertes correspondent à cette seconde période et ces dernières ont aussi les caractéristiques d'être plus longues, plus compréhensibles et beaucoup mieux préservées. On remarque aussi que la répartition géographique de ces traces épigraphiques (toutes confondues), suggère un glissement vers l'ouest de l'Anatolie et vers le nord de la Syrie. On retrouve des inscriptions commémoratives et dédicatoires, des archives de constructions de temples et de palais, des dédicaces aux dieux, des épitaphes de rois et de gens du commun, des marqueurs de frontières et de dons de terres. Lorsque, vers 745 a.C.,

servi à un usage quotidien sur des supports périssables n'étant pas parvenus jusqu'à nous. Cf. J.D. Hawkins, « Writing in Anatolia: Imported and Indigenous Systems », *WorldArch.*, 17, 1986, p. 368.

⁴³⁸ J.D. Hawkins, *Corpus of hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 1: Text, Introduction, Karatepe, Karkamiš, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagene*, Berlin-Boston, 2000, p. 13.

⁴³⁹ À ce sujet, se référer à l'article de J.D. Hawkins, *loc. cit.* (1986), p. 363-376.

l'empire assyrien a mis un terme aux royaumes néo-hittites, la dispersion des populations de ces royaumes a sonné le glas de leur langue, de leur culture et de cette tradition millénaire de l'écriture hiéroglyphique hittito/louvite⁴⁴⁰. Ces inscriptions ayant survécu aux affres du temps sont d'un immense intérêt pour notre recherche puisque, contrairement aux sources cunéiformes hittites, ces textes épigraphiques contiennent de nombreuses malédictions en langue louvite qui cadrent bien, on va le voir, avec les imprécations funéraires lyciennes! Il est, en outre, remarquable de constater que toutes ces inscriptions des royaumes néo-hittites, couvrant une aussi large région (Cilicie, Karkemish, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagène, Amuq, Alep, Hama et Tabal) et une aussi longue période de près de 500 ans, soient relativement aussi uniformes entre elles⁴⁴¹.

Avant de poursuivre, il convient, pour les besoins de notre étude, de s'attarder brièvement sur l'état des lieux de nos connaissances actuelles du peuple louvite qui peuplait alors le sud-ouest de l'Anatolie et dont la langue fut utilisée sur ces inscriptions.

3.2.2 Les Louvites en Anatolie (1500-700 a.C.)

Tel que mentionné précédemment, le peuple louvite est notamment connu grâce aux tablettes d'argile d'Hattuša. Malheureusement, les Hittites ne devaient retenir dans leurs archives que les problèmes ou les événements les intéressant directement, ce qui n'offre qu'une vue très partielle et fort probablement déformée de la civilisation louvite qui constituait pourtant, à la fin de l'âge du Bronze, la plus importante population du sud-ouest de l'Anatolie. Les Louvites n'ont été découverts par les historiens et les archéologues modernes que tout récemment, c'est-à-dire au début du XX^e siècle p.C., lors de la mise au jour des archives d'Hattuša. Ces dernières révèlent notamment que,

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 367-369.

⁴⁴¹ A. Payne et H.C. Melchert, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Atlanta, 2012, p. 4.

dès le début du II^e millénaire a.C., en Anatolie du sud/sud-est, était connue une région encore mal définie appelée *Luwiya*⁴⁴², qui regroupait des populations partageant des liens ethniques et linguistiques louvites. Puis, sous le règne d'Hattušili I^{er} (1625-1600 a.C.), considéré comme le fondateur de l'ancien royaume hittite, le terme de *Luwiya* finit par disparaître des archives et fut remplacé par *Arzawa*, nom du royaume situé près de ou en Cilicie, qui s'imposait alors comme étant dans la région le plus puissant face au Hatti, avant d'être conquis lui-même par les Hittites de Mursuli II au début du XIII^e siècle a. C.⁴⁴³. Ce royaume était séparé du pays hattite par le « Bas-Pays » hittite, sorte de zone tampon constituée de différents groupes ethniques. À l'extérieur de l'*Arzawa*, les autres populations louvites étaient fort probablement éparpillées dans de petits villages, des communautés agricoles ou des groupes pastoraux de tradition nomade ou semi-nomade, ce qui expliquerait les larges zones d'Anatolie où s'est diffusée la langue louvite au cours du milieu et de la fin de l'âge du Bronze. En effet, l'onomastique révèle que ces peuplades se sont étalées sur un territoire comprenant à l'ouest, la Lycie (classique), la Pamphylie, la Pisidie, l'Isaurie et la Lycaonie, et à l'est, jusqu'à la Cilicie⁴⁴⁴. Dans ces régions se sont constituées, au fil du temps, d'autres entités politiques telles que le royaume de *Kizzuwatna* (incorporé dans l'Empire hittite dès le XV^e siècle a.C. et composé de populations hourrites et louvites) et de Tarhuntassa en majorité peuplée par des Louvites. Eux-mêmes ont disparu avec la chute de l'empire hittite au XII^e siècle a.C. et ont laissé place à d'autres royaumes qui naquirent sur leurs ruines, tel Tabal, situé dans le sud-est de l'Asie Mineure. Tous ces territoires, bien qu'à majorité louvite, étaient aussi certainement constitués d'un nombre significatif de populations parlant différentes langues et pratiquant différents cultes⁴⁴⁵. Mais H.C. Melchert prend soin de mentionner que, sur les terres d'Arzawa,

⁴⁴² *Ibid.*, p. 1-3.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 30-31.

⁴⁴⁴ Nous utilisons ici ces noms de régions de façon anachroniques, dans le but uniquement de faciliter la visualisation dans l'espace des différentes limites territoriales de leur expansion.

⁴⁴⁵ H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert, *op. cit.*, p. 32 et 101.

les cultes pratiqués par les Louvites n’avaient pas été influencés par le Hatti et les Hourrites⁴⁴⁶. À la fin de l’âge du Bronze, les relations entre le Hatti et les différents groupes de langue louvite établis dans l’ouest anatolien ne se résumaient plus qu’à des contacts essentiellement politiques et militaires, alors que, de façon contrastée, les traces archéologiques suggèrent que les Louvites entretenaient des liens beaucoup plus fréquents avec le monde grec mycénien et minoen, et ce, tout particulièrement à partir de la fin du XIV^e siècle a. C.⁴⁴⁷. Certains s’étaient même établis au cours du XIII^e siècle a.C. dans le monde mycénien, comme le souligne la complainte d’Hattušili (fort probablement le III^e) dans sa lettre à Tawagalawa qui mentionne que quelques 7000 de ses sujets louvites du pays des Lukka avaient été déplacés sur le large territoire d’Ahhiyawā⁴⁴⁸ avec qui ils avaient déjà des contacts culturels et commerciaux. Ces nouveaux immigrants ont fort probablement apporté avec eux leurs traditions littéraires et culturelles, agissant ainsi en tant qu’importants agents de transmission de coutumes venant de l’est⁴⁴⁹. La tradition littéraire grecque attribue même la construction des murs de la cité de Tirynthe aux Cyclopes venant de Lycie⁴⁵⁰. Se pourrait-il donc que ces contacts directs entre les Lukka et le peuple mycénien dès le Bronze ancien aient permis la transmission sur le sol grec d’un certain nombre de pratiques liées aux malédictions issues du substrat culturel anatolien dans les pratiques judiciaires ou littéraires grecques décrites au premier chapitre ou bien qu’au contraire, ce soient certains Lukka qui, de

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 84-85.

⁴⁴⁸ L’inscription KUB XIV 3 iii 7-17 l’indique. La localisation exacte de ce royaume fait encore débat, mais la théorie communément citée est que les habitants d’Ahhiyawā étaient en réalité les Achéens d’Homère établis soit sur la côte ouest de l’Anatolie soit sur une ou des îles de la mer Égée bordant l’Anatolie ou bien même à Mycènes. Pour s’informer des différentes théories, cf. M.H. Wiener, « Locating Ahhiyawa », dans S. Iakōvidēs et D. Daniēlidou (dir.), *Dōron: Timētikos Tomos Gia Ton Kathēgētē Spyro Iakōvidē*, Thessalonikē, 2010, p. 701-715.

⁴⁴⁹ H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert (dir.), *op. cit.*, p. 86-87.

⁴⁵⁰ Cette mention se retrouve chez Strabon, 8.6.11 ainsi que dans Bacchylides, 10. 77-78, Apollodoros, 2.2.1 et Pausanias, 2.25.8.

retour au pays après une émigration, aient rapporté un certain nombre de pratiques issues du monde grec ?

3.2.3 Les Lukka, peuple louvite indépendant et réfractaire au pouvoir d'Arzawa et des Hittites

On sait peu de choses de l'origine et de l'histoire des Lukka. Une hypothèse actuellement avancée est que le royaume d'Arzawa s'étant étendu de plus en plus vers l'ouest sans qu'un contrôle administratif élaboré et structuré ne le coordonne, un groupe de nomades ou semi-nomades louvites, réfractaires à la juridiction du royaume louvite, finit par s'en affranchir. Ils investirent de nouveaux territoires, allant fort probablement dans les zones montagneuses de ce qui devint la Carie et la Lycie jusqu'à l'extrémité ouest de la Pamphylie. Cette zone, malgré l'absence d'évidences archéologiques pour la période du Bronze, a pourtant eu sur son sol un peuplement continu entre le II^e et le I^{er} millénaire a.C. près des cités d'Oinoanda, Tlos, Pinara, Xanthos et Patara selon l'étude réalisée par M. Poetto sur l'inscription hiéroglyphique louvite dite YALBURT⁴⁵¹. H.C. Melchert souligne d'ailleurs que la langue lycienne qui en découle est linguistiquement, de toutes les autres langues de la sous-famille anatolienne, la plus proche du louvite, caractéristique qui peut aussi s'appliquer au carien⁴⁵². On sait toutefois, grâce aux archives hittites, que ces Lukka n'ont été assujettis que nominalement aux Hittites, lorsque l'autorité de ces derniers s'est étendue au-delà du royaume d'*Arzawa*. Nous insistons sur le mot nominalement, car les scribes hittites soulignent en effet le contrôle difficile de cette région. De fait, les Lukka étaient souvent ouvertement hostiles au Hatti⁴⁵³ et s'étaient d'autre part établis dans une zone

⁴⁵¹ M. Poetto, *L'iscrizione luvio-geroglifica di YALBURT. Nuove acquisizioni relative alla geroglifia dell'Anatolia sud-occidentale*, Pavia, 1993, p. 75-84.

⁴⁵² H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert, *op. cit.*, p. 14. Voir notamment la discussion à ce sujet dans le chapitre 5 de cet ouvrage en p. 175.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 41-42.

géographique difficile d'accès, qui leur permettait de maintenir un haut degré d'isolement et donc d'indépendance, d'où la rétention de leur mode de vie traditionnel, du moins durant la première moitié du I^{er} millénaire a.C.⁴⁵⁴. La langue louvite des *Lukka*, isolée par les frontières naturelles du territoire accidenté de ce qui allait devenir la Lycie classique, a évolué jusqu'à devenir la langue lycienne que R. Lebrun considère comme ne « [...] [représentant] rien d'autre que du louvite résiduel tardif »⁴⁵⁵. Voyons si, toutefois, des inscriptions néo-hittites écrites en louvite ont pu être trouvées sur le sol lycien.

3.2.4 Les malédictions funéraires néo-hittites/louvites

Ces corpus d'inscriptions hiéroglyphiques louvites qui ont été constitués à l'initiative de J.D. Hawkins dès les années 1960 et publiés en l'an 2000, ainsi que l'ouvrage d'A. Payne de 2012, sont des études incontournables pour qui veut se faire une idée générale de l'utilisation des malédictions hiéroglyphiques néo-hittito/louvites à l'âge de fer.

Les inscriptions funéraires répertoriées dans ces corpus sont généralement assez courtes quand on les compare aux autres types de malédictions étudiées. Nous avons inventorié 5 inscriptions néo-hittites qui sont des imprécations funéraires et 4 fragmentaires qui pourraient fort possiblement l'être⁴⁵⁶. De l'analyse de ces textes,

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁵⁵ R. Lebrun, « Les permanences culturelles louvites dans la Lycie hellénistique », dans H. Bru, F. Kirbihler et S. Lebreton, *L'Asie Mineure dans l'Antiquité : échanges, populations et territoires : Regards actuels sur une péninsule*, Rennes, 2009, chap. 14. [En ligne]. <<http://books.openedition.org/pur/98478>>, (12 janvier 2021).

⁴⁵⁶ Payne, 2012, Tilseve ; Payne, 2012, Sheizar; Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18h; Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5a; Hawkins, 2000b, X.22. Kululu 3. Malédictions possiblement de type funéraires : Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13a-c ; Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b; Hawkins, 2000b, XIII.5. Istanbul (« Athens »); Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara.

nous avons pu en dégager quelques tendances et éléments intéressants.

Compte tenu du petit nombre d'inscriptions funéraires imprécatoires répertoriées, la répartition géographique est simple. À part l'inscription Hawkins, 1999, X.22. Kululu 3 qui a été retrouvée à l'Ouest de l'Anatolie centrale, les autres se répartissent entre le sud-ouest de l'Anatolie⁴⁵⁷, la frontière de la Turquie et de la Syrie actuelle⁴⁵⁸ ainsi que le nord de la Syrie⁴⁵⁹. Malheureusement, aucune n'a été répertoriée sur le territoire lié historiquement à la Lycie. Quant à la période, la plupart des imprécations (6) sont datées du VIII^e siècle a.C.⁴⁶⁰, une seulement autour du XI^e siècle a.C.⁴⁶¹ et deux ne peuvent, pour le moment, être datées⁴⁶².

3.2.4.1 Type de formulaire

Dans la formulation des malédictions, on voit un formulaire-type se détacher (pour les inscriptions qui ne sont pas trop fragmentaires) soit :

- 1) Nom de la personne à qui appartient la stèle (passage au « Je », le défunt s'adresse au passant) et élément distinctif de la personne décédée (généalogie courte, fonction). Par exemple : « [...] Kupapiyas, wife of the hero Taitas, king of Walistin [...] »⁴⁶³; « [...] Zitis the Sun-blessed person [...] »⁴⁶⁴; « [...] Zahananis, Zitis's son, the Sun-blessed person [...] »⁴⁶⁵; « [...] Ilalis the Ruler [...] ».

⁴⁵⁷ Payne, 2012, Tilsevet et Hawkins, 2000b, XIII.5. « Istanbul ».

⁴⁵⁸ Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b; Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18h; Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5a; Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13a-c; Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara.

⁴⁵⁹ Payne, 2012, Sheizar.

⁴⁶⁰ Payne, 2012, Tilsevet; Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5a; Hawkins, 2000b, X.22. Kululu 3; Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13a-c (milieu VIII^e siècle a.C.); Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b (milieu VIII^e siècle a.C.);

⁴⁶¹ Payne, 2012, Sheizar (autour du XI^e siècle a.C.).

⁴⁶² Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18h; Hawkins, 2000b, XIII.5. Istanbul (« Athens »).

⁴⁶³ Payne, 2012, Sheizar.

⁴⁶⁴ Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18h.

⁴⁶⁵ Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5a.

- 2) Indication des personnes ayant érigé la stèle funéraire. Par exemple : « This stele my children erected for me in goodness »⁴⁶⁶; « [...] And my children put (?) me on the ...pyre(?), and my grandchildren, great-grandchildren and great-great-grandchildren caused this stele to [...] »⁴⁶⁷.
- 3) Mention d'interdiction. Par exemple : « Who (soever) tramples on this stele [...] »⁴⁶⁸; « [...] who (soever) shall [harm them ?] [...] »⁴⁶⁹; « [...] who stands for Tarpi-. Against him [...] »⁴⁷⁰; « [...] who shall] stand for Tarpi(wa) against [this] stele [...] »⁴⁷¹ ; « [...] who removes this stele »⁴⁷² ; « [...] or shall put it/them Zalan, or shall erase my name [...] »⁴⁷³ ; « [...] or erases these words [...] »⁴⁷⁴; « [...] [or...] shall overturn or shall erase these words [...] »⁴⁷⁵.
- 4) Malédiction conditionnelle au point 3 où les dieux sont invoqués afin de punir le violeur/destructeur/pilleur de tombe.

Ce schéma narratif type ressemble au premier formulaire imprécatif des tombes lyciennes, c'est-à-dire celui de la malédiction divine simple conditionnelle, qui a la particularité de structurer aussi la plus ancienne imprécation funéraire de langue grecque découverte en Anatolie et plus particulièrement en Lycie (Strubbe 1997, Kyaneai 376).

⁴⁶⁶ Payne, 2012, Tilsevet.

⁴⁶⁷ Payne, 2012, Sheizar.

⁴⁶⁸ Payne, 2012, Tilsevet.

⁴⁶⁹ Payne, 2012, Sheizar.

⁴⁷⁰ Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18*h*.

⁴⁷¹ Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5*a*.

⁴⁷² Hawkins, 2000b, X.22. Kululu 3.

⁴⁷³ Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13*a-c*.

⁴⁷⁴ Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25*b*.

⁴⁷⁵ Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara.

3.2.4.2 Types de malédictions divines et leurs formes verbales

Comme pour les imprécations sur le sol lycien, les malédictions funéraires néo-hittito/louvites demandent aussi l'aide des divinités supérieures afin de punir les coupables. Les auteurs de ces imprécations demandent à la fois la punition la plus « douce » et la plus violente.

Dans la demande la plus simple de jugement divin louvite, on laisse implicitement le soin aux dieux et aux déesses invoqués de choisir eux-mêmes la punition la plus adaptée, par ex. : « [...] may the gods litigate against him [...] »⁴⁷⁶; « [...] the divine Queen of the Land shall be his prosecutor ! »⁴⁷⁷; « [...] Against him (may) the gods litigate ! »⁴⁷⁸. Cette formulation se rapproche des mentions de divinités lyciennes qui « *qãti/qanuwet*/jugera et *qãñti/jugeront* »⁴⁷⁹.

Cependant, on demande la destruction sous diverses formes pour les malédictions les plus violentes. Par ex : « [...] [may she] destroy [his...] for him ! »⁴⁸⁰; « [...] him [may] Kubaba eat [up], for him [may...] trample the ruins (/ruinously), [...] »⁴⁸¹; « [...] may he/she/they [smi]te(?) the body and [...] »⁴⁸²; « [...] may the heaven's and the earth's gods come fatally, [...] ...[and may] Kubaba-TARPI ruinously (!) »⁴⁸³. Dans ces exemples, à part la mention « [smi]te(?) the body » qui ressemble à la formule lycienne « *tubidi/tubeiti/frappera* »⁴⁸⁴, on remarque que le reste est plus imaginaire en termes de

⁴⁷⁶ Payne, 2012, Tilsevet.

⁴⁷⁷ Payne, 2012, Sheizar.

⁴⁷⁸ Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18*h*.

⁴⁷⁹ Six mentions en TL 110-134-149-150 et Neumann 1979, 306.

⁴⁸⁰ Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5*a*.

⁴⁸¹ Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13*a-c*.

⁴⁸² Hawkins, 2000b, XIII.5. Istanbul.

⁴⁸³ Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara.

⁴⁸⁴ 12 mentions qui se retrouvent en TL 57; 59; 75; 80; 83; 88; 93; 101; 135; 139 et Neumann 1979, 314 et 317.

punitions que les imprécations grecques et lyciennes sur le sol lycien. Pas de trace non plus, comme en Lycie, d'une formule ramenant à l'idée d'être « ἀμαρτωλὸς ἔστω/coupable », devant une divinité ou de pénalités financières.

3.2.4.3 Malédiction divines - noms de dieux et de déesses citées

Comme en Lycie, les imprécations funéraires de langue louvite comportent une malédiction avec mention de dieux. La formule la plus simple fait état « the gods »⁴⁸⁵ ou de « heaven's and the earth's gods »⁴⁸⁶ et les autres évoquent « the divine Queen of the Land »⁴⁸⁷ qui, selon A. Payne, pourrait être soit une déesse personnelle, possiblement *Kubaba*⁴⁸⁸ nommément citée à plusieurs reprises dans d'autres imprécations néo-hittite/louvites, soit une divinité autre liée au monde souterrain⁴⁸⁹. On trouve aussi mention de la « divine Lady of the Earth »⁴⁹⁰, que J.D. Hawkins rapproche avec prudence de la déesse *Kubaba*⁴⁹¹. Cette déesse originaire de Syrie était d'ailleurs la principale divinité de la ville de Karkamiš, d'où proviennent deux des inscriptions la citant⁴⁹² Cette déesse tutélaire, dont on a trouvé mention dès le II^e millénaire a.C., a étendu, à la période néo-hittite, sa sphère d'influence du monde syro-hittite à l'Anatolie et sur le plateau anatolien. On retrouve généralement son nom sur des textes parlant d'amour, de support et de malédiction⁴⁹³. Les inscriptions en hiéroglyphes louvites en font l'épouse du dieu de l'orage Tarhunzas, dont nous connaissons la variante louvite *Tarhunt* ou *Trqqas/Trqqñt* et hittite *Tarhunt/Tarhunda*,

⁴⁸⁵ Payne, 2012, Tilsevet et Hawkins, 2000a, II.44. Karkamiš A18h.

⁴⁸⁶ Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara.

⁴⁸⁷ Payne, 2012, Sheizar.

⁴⁸⁸ Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13a-c; Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b Hawkins, 2000b, XIII.5. Istanbul (« Athens »); Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara.

⁴⁸⁹ A. Payne, *op. cit.* p. 47.

⁴⁹⁰ Hawkins, 2000a, II.45. Karkamiš A5a.

⁴⁹¹ J.D. Hawkins, « Kubaba at Karkamiš and Elsewhere », *AnatStud*, 31, 1981, p. 147, note 3.

⁴⁹² Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13a-c; Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b.

⁴⁹³ J.D. Hawkins, « Kubaba at Karkamiš and Elsewhere », *AnatStud*, 31, 1981, p. 149.

qui est cité dans de nombreuses imprécations funéraires lyciennes⁴⁹⁴. Ces deux divinités sont d'ailleurs nommées conjointement à deux reprises dans notre petit corpus d'imprécations funéraires⁴⁹⁵. L'inscription Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b, quant à elle, leur associe aussi le dieu de la nature *Karhuhas* d'origine possiblement hourrite. Dans le cas précis de l'inscription Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara, le duo Tarhunzas/Kubaba, est plutôt lié au « celestial god Sun »⁴⁹⁶. De son nom *Tiwaz*, ce dieu est l'un des plus importants du panthéon louvite. C'est celui que l'on invoque pour les serments et les imprécations. H.C. Melchert souligne d'ailleurs la fonction de juge de cette divinité quand il mentionne que « Whoever transgresses his oath or the command of the Sun-god therefore will be cursed by him who on his daily journey across the sky recognizes everything men do »⁴⁹⁷. Rien n'indique en tout cas que ces divinités protégeant des tombes étaient chthoniennes comme c'était souvent le cas en Lycie ! Nulle mention, non plus d'un quelconque type de menace légale comme en Lycie.

3.2.5 Les autres malédictions néo-hittites/louvites

Penchons-nous désormais sur les autres malédictions regroupées dans les différents corpus de langue louvite afin de voir si elles répondent au même type de structure que les malédictions funéraires louvites et lyciennes.

En effet, outre celles de type funéraire, furent retrouvés d'autres types de textes contenant des imprécations. Par exemple, celles gravées sur des fondations de bâtiments religieux (ou autres) et destinées à menacer ceux qui désireraient assiéger ou

⁴⁹⁴ R. Lebrun, « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 7, 1994, p. 154. [En ligne]. <<http://kernos.revues.org/1103>>, (01 octobre 2016).

⁴⁹⁵ Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara et Hawkins, 2000a, II.30. Karkamiš A25b.

⁴⁹⁶ Hawkins, 2000b, XII.4. Ankara. L'inscription Hawkins, 2000a, II.36. Karkamiš A13a-, est quant à elle assez fragmentaire et on ne lit que « [may] Kubaba eat [up], for him [may...] trample the ruins (/ruinously), (and the sun [...]) ». Tarhunzas n'y est pas mentionné.

⁴⁹⁷ H. Hartwig, B. Spuler et H.C. Melchert (dir.), *The Luwians*, Leiden-Boston, 2003, p 226.

détruire une cité. Le formulaire-type de ces textes, qui forment un genre littéraire à part entière, mentionne tout d'abord la généalogie de leur auteur et précise l'activité du bâtiment en question. Suivent l'énumération d'événements importants ayant eu lieu pendant le règne du souverain ainsi qu'une dédicace à une ou des divinités et enfin une malédiction de protection pour protéger l'inscription et le bâtiment. Ces textes sont beaucoup plus longs et détaillés que ceux qui protègent les tombes, mais les malédictiones restent, en substance, dans la même veine, c'est-à-dire conditionnelles. C'est ainsi qu'on peut lire sur l'inscription Payne, 2012, Karkamiš A6 :

[...] If this seat shall pass down to any king. Who shall take it as a writing surface, whether either he shall take away a stone from these stones, or whether he shall take away a stele for a stele, or who shall erase my name, or who shall take away from these children or from these eunuchs, may the dogs of Nikarawas eat up his head ! (Trad : A. Payne, §§ 24-31)

Même type de menace aussi visible sur l'inscription Payne, 2012, Cekke qui va comme suit :

Who(ever) shall approach this city with malice, or shall infringe the borders, or shall stand up for crushing this stele, and erase these words, may the heavenly Storm God, Karhuhas, and Kubaba, the Good God and Ea, the Moon (and) the Sun come fatally against him ! Let him not behold the abundance of the Sky, and let him not tread on the abundance of the earth ! And let him not behold the holy (?) abundance of Kubaba ! May these gods change the Land's life (to) stone for him. (Trad. : A. Payne, §§ 20-28)

D'autres malédictiones sont visibles sur les dédicaces qui peuvent, elles aussi, être retrouvées sur les fondations de bâtiments, les stèles ou les objets⁴⁹⁸. Par exemple,

⁴⁹⁸ Comme notamment sur le trône et la table du roi Suppiluliamas, sur lesquels est gravée l'inscription Boybeyinari I dans Hawkins, 2000a, II, Boybeyinari I.

l'inscription Payne, 2012, Babylon 1, menace : « Who comes inside eats (?) (and) drinks (?), whether he (be) an inner enemy or an outer enemy or overthrows this stele from its place or erases it : may the Halabean Storm-God not give him ARA PATA to destroy ! » (Trad. : A. Payne, §§ 10-15). Ici, comme pour les imprécations funéraires louvites, certaines peuvent être très courtes. Les deux inscriptions Hawkins, 2000a, II. 4-5, Karkamiš A14a et A14b mentionnent seulement :

Who shall [de]face (them) for me, against him may Karhuhas [and] Kubaba litigate » et « [...] who shall erase my name, against him may Karhuhas and Kubaba litigate ! (Trad. : Hawkins, A14a §§ 3-4 et A14b §§ 8-9)

D'autres exemples de malédictions se retrouvent aussi sur des contrats de vente notamment, telle que la Hawkins, 2000a, II. 28, Karkamiš A4a qui est utilisée dans le but de protéger une éventuelle violation de la vente d'une maison et menace :

[...] who shall take away theses houses from my son, grandson (or) great-grandson, against him may Celestial Tarhunzas, Karhuhas and Kubaba, the Moon and the Sun and Parakaras litigate, and may they destroy his head. (Trad. : J. D. Hawkins, §§ 12-14)

Même sur des statues on retrouve ce type d'inscriptions malédictives. Le texte Hawkins 2000a, II. 10. Karkamiš A4a, qui indique que la malédiction est conditionnelle au fait d'offrir un sacrifice annuel :

For this god Atrisuhas with the gods (he) who does not [offer] annual bread, an ox and two sheep, against him may Atrisuhas come fatally (Trad. : J.D. Hawkins)

On ne peut s'empêcher, ici, de faire un parallèle avec l'imprécation lycienne *TAM II*, 636 qui mentionne, on l'a vu (*supra*, p. 91), une imprécation conditionnelle à la bonne tenue d'un sacrifice annuel d'un chevreau de 2 ans.

Ces quelques exemples illustrent à quel point l'utilisation des malédictions en vue de protéger un contrat, un bâtiment, des frontières, une stèle, des tombes, etc. étaient courantes dans la culture louvite. Correspondant à des formulaires-types, ces inscriptions appartenaient à des genres littéraires à part entière et étaient utilisées de part et d'autres du très grand territoire où le hiéroglyphe louvite était utilisé.

3.3 La domination perse en Asie Mineure et en Lycie (VI^e-IV^e siècle a.C.)

À la suite de la domination Hittite et néo-hittite/Louvite, l'Asie Mineure fut conquise par l'empire perse achéménide dont la domination ne dura que deux siècles. Auparavant dominés par le peuple mède, ces derniers se sont libérés de cette tutelle vers 550 a. C avant de conquérir l'Anatolie, l'Empire néo-babylonien et l'Égypte. Les origines de la civilisation perse sont donc situées au Moyen-Orient, plus précisément sur le plateau iranien, un territoire adjacent à la Mésopotamie conquise entre 540-539 a.C.

La Lycie, comme toutes les régions d'Asie Mineure d'ailleurs, est elle-aussi tombée sous la domination des Perses achéménides lors de l'annexion du territoire par Cyrus le Grand, en 540 a.C.⁴⁹⁹. Elle ne quitta le giron perse qu'à l'arrivée des troupes d'Alexandre le Grand, à l'été 334 a.C. Cette ère d'occupation n'était, au début, qu'essentiellement nominative, puisque le satrape auquel elle fut rattachée administrativement était installé à Sardes, en Lydie. Les Perses, à ce moment-là, se

⁴⁹⁹ Pour plus de détails à ce sujet, cf. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre*, Paris, 2008, 1247 p.

contentaient de garder les dynastes lyciens en place et leur octroyaient une large autonomie dans la gestion de leurs propres affaires, en autant que ces derniers s’alignaient sur les décisions politiques du pouvoir central achéménide en matière de politique extérieure. Ce n’est qu’après la courte insurrection de Périclès de Limyra, aux alentours de 370 a.C., qui avait réussi à bouter hors de la région le satrape perse Arttuñpara et à unifier provisoirement la Lycie sous son commandement, que le roi perse Artaxerxès III Ochos mit fin au règne des dynasties lyciennes. Il fit intervenir Mausole, dynaste et satrape de Carie en 362 a.C., qui mata la révolte. Dès lors, les petits royaumes lyciens furent abolis et la Lycie passa sous le contrôle des Hécatomnides. Malgré cela, l’héritage de cette domination perse de près de deux siècles est peu visible. Ce constat vaut d’ailleurs pour toutes les régions d’Anatolie dominées par les Achéménides, comme le souligne C. Gates : « There was a Persian impact, but I would not call it “profound” »⁵⁰⁰. On a trouvé, toutefois, des traces de la présence achéménide en Lycie, notamment à travers l’onomastique⁵⁰¹ et la langue araméenne utilisée à quelques reprises en Lycie, notamment sur la stèle trilingue du Létôn ainsi que sur une inscription funéraire araméo-grecque de Limyra, qui date du milieu du IV^e siècle a.C.⁵⁰², mais qui est fort malheureusement très lacunaire. On trouve aussi d’autres indices liés à une influence de l’art perse sur l’art funéraire dans la plaine d’Elmalı où, selon B. Jacobs, les Myliens, une dynastie iranienne, se seraient

⁵⁰⁰ C. Gates, « Tracking the Achaemenid Persians in Anatolia », *AJoA*, 109, 2005, p. 791.

⁵⁰¹ On trouve des prénoms tels que Mithrapata et Artumpara sur les tombes lyciennes. Voir, à ce sujet, l’article de W.A.P. Childs, « Lycian Relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth Centuries Re-examined », *AnatStud*, 31, 1981, p. 74.

⁵⁰² Cf. R.S. Hanson, « Aramaic Funerary and Boundary Inscriptions from Asia Minor », *BASOR*, 192, 1968, p. 3-5.

installés⁵⁰³, bien que les anciennes traditions locales aient perduré dans ce lieu reconnu pour son conservatisme⁵⁰⁴.

3.3.1 Les malédictions perses

3.3.1.1 Les malédictions funéraires de langue araméenne en Lycie, Cilicie et en Lydie (IV^e siècle a.C.)

Tel qu'expliqué précédemment, à peine quelques éléments culturels perses sont décelables en Lycie et chez ses voisins sous domination achéménide, notamment dans le culte syncrétique du dieu Helios-Mithra à Oinoanda et dans l'art dynastique (grands reliefs de l'Hérôon de Xanthos)⁵⁰⁵. À cette époque encore, la culture lycienne restait forte et malgré son intérêt croissant pour la culture hellène et le déclin de l'utilisation de l'écriture lycienne, le peuple semblait peu enclin à des emprunts perses malgré la présence de ces derniers en Lycie. Pourtant, notamment en ce qui concerne les textes funéraires de langue araméenne découverts en Anatolie, on trouve aussi des épitaphes funéraires qui contiennent des imprécations. Trois sites d'Anatolie, Limyra (Lycie), Kesecek Köyü (Cilicie) ainsi que Sardes (Lydie), possèdent ce type de malédiction :

⁵⁰³ B. Jacobs, *Griechische und persische Elemente in der Grabkunst Lykiens zur Zeit der Achämenidenherrschaft*, Åström, 1987, 114 p. cite dans E. Raymond, « Persian Power and Lycian Religion », dans I. Delemert (dir.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia. (Sixth-Fourth Centuries B.C.) Papers presented at the International Workshop Istanbul 20-21 May 2005*, Istanbul, 2017, p. 71.

⁵⁰⁴ J. Mellink, « Local, Phrygian, and Greek Traits in Northern Lycia », *RA*, fasc. 1, 1976, p. 21.

⁵⁰⁵ E. Raymond, « Persian Power and Lycian Religion », dans I. Delemert (dir.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia. (Sixth-Fourth Centuries B.C.) Papers presented at the International Workshop Istanbul 20-21 May 2005*, Istanbul, 2017, p. 69-72.

Limyra (milieu du IV^e siècle a.C.) : « Artima(s), fils de Arzapia(s) a fait ce tombeau. Eh bien quiconque *L'hypo[géece qui est ?]* à lui »⁵⁰⁶ . (Trad. : R.S. Hanson). Bien qu'assez lacunaire, on semble y deviner une menace.

À Kesecek Köyü (IV^e siècle a.C.) :

Ce relief, Nanasht (l)'a érigé devant/en faveur de 'D/RM/RSW/PN/R et la demeure funéraire qui est à lui. Et quiconque ferait du mal à ce relief, alors que le recherchent Sahar et Shamash⁵⁰⁷. (Trad. : A. Lemaire)

À Sardes (oct/nov 349 a.C.) :

Le 5 de Marheshwân, l'an 10 du roi Artaxerxès, dans Sardes la ville fortifiée. Ceci est la stèle et l'hypogée, *l'arbre* du lieu (*sacré*), et le *portique* qui est au-dessus de la *chambre funéraire*. Ceci est donc son *portique*, celui de Mani fils de Kumli le *Siroukéen* ? Et quiconque, cette stèle ou l'hypogée ou l'*arbre* qui est devant le *portique* de cet hypogée, oui, quiconque détruirait ou briserait quoi que ce soit, alors qu'Artémis de Coloé et (celle) d'Éphèse, sa cour, sa maison, ses acquis {et son patrimoine}, sol et eau, et quoi que ce soit qui lui appartienne, les dispersent.⁵⁰⁸ (Trad. : A. Lemaire)

Le spécialiste F.M. Cross souligne que les inscriptions funéraires répondent ici à un schéma standard qui consiste en (1) identification du nom du défunt pour qui la stèle ou le monument a été érigé et (2) une forme d'imprécation dirigée vers celui qui oserait

⁵⁰⁶ Trad. : R.S. Hanson, *loc.cit.*, p. 7, §§ 3-11.

⁵⁰⁷ Sahar (dieu de l'aurore ou de l'étoile du matin dans le panthéon ougaritique) et Shamash (nom akkadien du dieu-soleil qui préside au droit et à la justice). Cf. M. Mathieu-Colas, *Dictionnaire des noms de divinités*, 2017. [En ligne]. < <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00794125v7/document> >, (12 janvier 2021). Trad. de A. Lemaire, « 5. Kesecek Köyü », dans *Textes araméens d'Anatolie d'époque perse*, 2000. [En ligne] <<http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/cilicie05.pdf>>, (7 octobre 2020).

⁵⁰⁸ Trad. de A. Lemaire, dans *Textes araméens d'Anatolie d'époque perse*, 2000. [En ligne]. <<http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/lydie01.pdf>>, (7 octobre 2020).

déranger ou piller la tombe. Schéma qui correspond aussi aux malédictions retrouvées dans des traités néo-assyriens par exemple ⁵⁰⁹.

Quelques autres traces épigraphiques de langue araméenne non funéraires font aussi penser à des malédictions, notamment à Heriöden en Cilicie et à Xanthos en Lycie :

À Heriöden (2^e moitié du V^e siècle a.C.) on retrouve une imprécation de type familiale :
« Face a : et qu'ils recherchent. Cet homme-là par le malheur Lui et toute sa descendance. » ⁵¹⁰. (Trad. : A. Lemaire).

À Xanthos (juin-juillet 337 a.C.) : à la toute fin de la face araméenne de la célèbre trilingue de Xanthos on retrouve une imprécation contre celui qui oserait porter atteinte aux règles inscrites :

⁵⁰⁹ F.M. Cross, « An Aramaic Inscription from Daskyleion » *BASOR*, 184, 1966, p. 9-10. On retrouve notamment une très longue malédiction dans le traité entre Šamši-Adad V et Marduk-zakir-šumi, roi de Babylone (823-811 a.C.) dans S. Parpola et K. Watanabe, *Neo Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Winona Lake (Indiana), 2014, p. 4-33. « [...] [Whoever] sins [against this treaty and does not [carry out] his duty, May Marduk, the great lord whose commands take precedence, [by his unalterable word] order his decay and the dispersion of his people [...]; may he pour out his life like water, [may he destroy] his country, strike down his people [through hunger] and famine, and lead him [to captivity ...]. May Nabu, the august heir [who] evil demons, not spare his life. [May Anu, father of the gods, break his sceptre; may lord Illil, decreter of fates [whose command is un]alterable, decree him a reign of exhaustion, scarce days and years of famine]. May Mulliltu, the great mother whose utterance [carries weight] in [Ekur], not intercede for him before Illil at the site of judgment and decision. May the sage of the gods who knows everything, damn his rivers [in their sources]. May Šamas, the great judge of heaven and earth w[ho provides justice for all living beings, the source of confidence, reject his kingship and not [Judge] his case. [May Sin, the lord of heaven, whose] punishment is renowned among the gods [inflict upon him] a severe puni[shment] which is not to be removed from his body; may he [make the days, months and years] of his reign [end] in sighing and [moaning]. [May Adad, the canal inspector of heaven and earth, deprive him of rain] from the heaven, and of seasonal flooding from the underground water; may he destroy [his land through famine, roar fiercely at his city], and turn his [land into ruins by means of a flood]. [May valiant Zababa, the great warrior who w]alk[s] (Rest destroyed) ».

⁵¹⁰ Trad. de A. Lemaire, « 9. Hediöden (1) », dans *Textes araméens d'Anatolie d'époque perse*, 2000. [En ligne] <<http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/cilicie09.pdf>>, (7 octobre 2020).

[...] si jamais quelqu'un prenait à Kandawas, le dieu, ou à [c]e prêtre, alors qu'il soit pris par Kandawas, le dieu, et ses collègues; et quiconque prendrait au(x) dieu(x) Létô, Artémis, Hšfiatrapati et autres alors que ces dieux le recherchent⁵¹¹. (Trad. : A. Lemaire)

Ces quelques textes laissent présumer que les Perses utilisaient l'imprécation antérieurement. À la lumière de ces quelques éléments, qu'en est-il donc des malédictions funéraires et non funéraires que l'on pourrait attribuer aux Perses et à leurs prédécesseurs sur le territoire de la Babylonie elle-même aux époques antérieures ?

3.3.1.2 Les malédictions funéraires et les pratiques mortuaires chez les Perses

Malheureusement, aucune source primaire ou exemple concernant des pratiques mortuaires spécifiquement achéménides ne sont parvenues jusqu'à nous. De ce fait, pour tenter de trouver des indices concernant les pratiques liées à la mort chez les Perses, il est nécessaire de se référer à la religion de l'époque : le zoroastrisme. Or, selon M.P. Canepa, la façon même dont le zoroastrisme a pu avoir un impact sur les pratiques funéraires achéménides est peu claire⁵¹². Le seul témoignage archéologique parvenu à notre connaissance est celui des quatre tombes rupestres royales du site de Naqsh-e Rostam de Darius I^{er}, Xerxès I^{er}, Artaxerxès I^{er} et Darius II⁵¹³. Ces chambres funéraires ont certainement abrité chacune d'entre elles un sarcophage, mais on ne sait pas s'ils contenaient bien les corps des défunts rois où simplement les os qui auraient auparavant été exposés dans la « Tour du silence ». En effet, la religion zoroastrienne, s'ils la suivaient, ne permettait pas l'ensevelissement, la crémation ni la submersion des corps

⁵¹¹ *Ibid.* [En ligne] <<http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/lycie01.pdf>>, (7 octobre 2020).

⁵¹² M.P. Canepa, « Achaemenid and Seleukid Royal Funerary Practices and Middle Iranian Kingship », dans H. Börm et J. Wiesehöfer (dir.), *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, 2010, p. 4.

⁵¹³ Ces dernières pourraient appartenir à Darius I^{er}, Xerxès I^{er}, Artaxerxès I^{er} et Darius II.

afin de ne pas polluer les éléments de la terre, de l'air et de l'eau⁵¹⁴. Il semblerait donc, si ces tombes contenaient bien des corps, que les rois aient eu droit à un traitement spécial en raison de leur élévation en tant que divinité⁵¹⁵. Quant au commun des mortels de cette époque, leurs cadavres, après divers rituels, étaient, selon les préceptes de cette religion, exposés dans les Tours du Silence afin d'être déchiquetés par les oiseaux de proie avant que les os décharnés ne soient lancés dans un puits ou déposés dans un des ostothèques de types variés (niches ou fosses rupestres difficilement datables⁵¹⁶). Quant à l'âme des défunts, ils les croyaient immortelles et ces dernières étaient confrontées, au bout des trois jours suivant leur mort, au jugement de leurs actes terrestres leur permettant de passer le pont Činwad vers le paradis ou l'enfer. Nulle trace, donc, d'inscription ou d'imprécation pour protéger leurs tombes. Pourtant, les archéologues ont mis au jour la nécropole de Persepolis Spring Cemetery contenant une trentaine d'inhumations en pleine terre, datées de la fin de la période achéménide ou post-achéménide qui ne sont absolument pas conformes aux pratiques zoroastriennes⁵¹⁷ et laissent sous-entendre la pratique de cultes locaux. On doit d'ailleurs noter, selon R. Boucharlat, que : « [...] mises à part les tombes royales, aucun aménagement funéraire achéménide [autre] n'est donc attesté avec certitude dans le Fars [...] »⁵¹⁸. En outre, les ostothèques pourraient être plus représentatives de l'époque sassanide qui avait élevé le zoroastrisme en tant que religion d'État. Ainsi, à part les trois imprécations funéraires trouvées en Cilicie, Lydie et Lycie, on n'a pas d'autre trace de

⁵¹⁴ A. Hintze, « Zoroastrian Afterlife Beliefs and Funerary Practices » dans C.M. Moreman (dir.), *The Routledge Companion to Death and Dying*, London-New York, 2018, p. 87.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁵¹⁶ R. Boucharlat, « The Persepolis Area in the Achaemenid Period », dans N.F. Miller, K. Abdi (dir.), *Yeki bud, yeki nabud: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner*, Los Angeles, 2003, p. 264. Les niches peuvent être post-achéménides alors que les fosses sont généralement datées de la période sassanide.

⁵¹⁷ D. Huff, « Archaeological Evidence of Zoroastrian Funerary Practices », dans M. Stausberg (dir.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden, 2004, p. 594-630.

⁵¹⁸ R. Boucharlat, « Iran », P. Briant et R. Boucharlat (dir.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia. (Sixth-Fourth Centuries B.C.) Papers presented at the International Workshop Istanbul 20-21 May 2005* Paris, 2005, p. 231.

malédiction funéraires dans les sources perses achéménides. On peut donc supposer que les familles des défunts de langue araméenne en Anatolie classique se soient inspirées d'anciennes pratiques funéraires autochtones, ou qu'eux aussi aient puisé dans les pratiques funéraires du substrat culturel mésopotamien.

Les origines de la civilisation perse sont, on le rappelle, situées sur le plateau iranien, un territoire adjacent à la Mésopotamie dont ils ont intégré et synthétisé à leur propre modèle un certain nombre de pratiques culturelles, politiques et littéraires assyriennes et babyloniennes, pratiques qui avaient elles-mêmes été utilisées par les Assyriens et les Babyloniens, puisqu'elles avaient pris corps à partir de l'héritage des royaumes de Sumer et d'Akkad dont elles étaient le prolongement civilisationnel.

À la lumière de ces informations, de quel substrat civilisationnel antérieur peuvent donc être issues ces malédiction funéraires de langue araméenne retrouvées en Anatolie ?

Un modeste corpus de l'époque néo-assyrienne (fin XI^e- milieu du VII^e siècle a.C.) contenant à peine une vingtaine d'inscriptions funéraires royales rédigées en akkadien pourrait éventuellement constituer une piste de solution à cette question⁵¹⁹. De ces vingt inscriptions, à peine quelques-unes contiennent une malédiction destinée à prévenir toute velléité de destruction.

À Nimrud, par exemple,⁵²⁰ sur la tablette funéraire ainsi que sur le couvercle du sarcophage de Mullissu-maukannishat-Ninua, reine et épouse du roi d'Assyrie Ashurnasirpal II (883-859 a.C.), on peut lire une malédiction qui indique que celui ou celle qui retirera ou déplacera le sarcophage « [...] his spirit will not receive funerary

⁵¹⁹ De ce nombre, en effet, très peu contiennent des malédiction. Cf. V. Muller, « Le corpus des inscriptions 'funéraires' akkadiennes », dans *le Blog Hypothèses – ArchéOrient*, 2017. [En ligne]. <<https://archeorient.hypotheses.org/7597>>, (16 juin 2017).

⁵²⁰ Site archéologique irakien où ont été mises au jour les ruines de l'antique cité assyrienne Kalkhu.

offerings with (other) spirits : it is a taboo of Shamash and Ereshkigal⁵²¹ [...] » et que celui qui enlèvera son trône « [...] from before the shades of the dead, may his spirit receive no bread! »⁵²². Il est intéressant de noter qu'ici, cette imprécation mentionne le dieu Shamash, dieu qui est aussi cité sur l'inscription de langue araméenne trouvée en Cilicie à Kesecek Köyü (IV^e siècle a.C.) !

Une autre inscription funéraire, celle de Yabâ à Nimrud, l'épouse du roi Tiglath-pileser III ayant régné de 745 à 727 a. C à l'époque néo-assyrienne, contient une malédiction envers quiconque dérangerait la tombe ou y placerait un autre corps, comme vu à de nombreuses reprises dans les malédictions lyciennes des époques classique et hellénistique :

Whoever in the future, be it a queen who sits on the throne or a palace lady who is a concubine of the king, removes me from my tomb, or puts anybody else with me, and lays his hand upon my jewelry with evil intent or breaks open the seals of that tomb, above [on earth] under the rays of the sun, let the spirit roam outside in thirst; below in the underworld, when libations of waters are offered, he must not be received with the Anunnaki as a funerary offering any beer, wine or mel. May Ningishzida and the great doorkeeper, Bitu, the great gods of the underworld, afflict his corpse and ghost with eternal restlessness⁵²³ (Trad. : F.N.H. Al-Rawi)

Ces quelques exemples de malédictions funéraires qui nomment des divinités infernales issues du monde d'en bas sont dérisoires si on prend en compte le demi-

⁵²¹ Cette phrase-type se répète sur les inscriptions *EK*, 34/2, 1924, pl. XXXIV, n° 2 et Al-Rawi, 2002, texte n° 2. Figures 15-c–15-d. Shamash était le dieu-Soleil, celui à qui on ne pouvait rien cacher, qui éclairait et voyait tout et qui était associé à la justice. Ereshkigal, quant à elle, est une déesse mésopotamienne, reine des enfers et déesse des morts.

⁵²² Les inscriptions ne sont pas totalement pareilles, mais certaines phrases sont identiques. Les inscriptions sont Al-Rawi, 2002, texte n° 2. Figures 15-c–15-d. et Al-Rawi, 2002, texte n° 3. Figures 15-e.

⁵²³ F.N.H. Al-Rawi, 2002, texte n° 1. Figures 15-a–15-b.

million d'inscriptions cunéiformes découvertes à ce jour⁵²⁴. Comme le souligne bien à propos J. Bottéro : « il est très vraisemblable que les vieux Mésopotamiens n'ont jamais estimé nécessaire de rédiger [ces] inscriptions funéraires. Comme selon toute probabilité, rien, sinon le souvenir, ne permettait de localiser les tombes souterraines, à quoi ne répondaient normalement ni superstructures, ni monuments, ni stèles sur le sol, il n'existait donc aucune possibilité d'utiliser l'épithaphe »⁵²⁵ qui aurait été de surcroît cachée à la vue de tous. Les inscriptions que nous venons de prendre en exemple ne font donc pas partie en tant que tel du genre littéraire de l'épithaphe comme c'est le cas en Lycie. Toutefois, cela n'empêchait pas, de temps en temps, certains souverains et leurs reines d'utiliser la malédiction pour protéger leurs tombes et leurs occupants. Nul besoin d'une épithaphe écrite sur une stèle ou un sarcophage pour protéger les défunts, on pouvait utiliser des supports totalement différents comme des « [...] cylindres, barillets, troncs de cônes, plaques de pierre, briques ou tablettes d'argile »⁵²⁶ destinés non pas à être visibles mais à être dissimulés à l'intérieur des tombes et des cryptes, invisibles au visiteur lambda. On a, par exemple, retrouvé une inscription malédictive⁵²⁷ sur de petits cylindres destinés à l'inviolabilité de la tombe d'un haut personnage appelé Šamaš-ibni pris en affection par le roi assyrien Assur-etel-ilī (626-624 a.C.). Particulièrement longue, la seconde moitié du texte comporte une bénédiction doublée d'une malédiction conditionnelle de type familial :

Qui que tu sois : ou Gouverneur, ou Chef, ou Juge, ou Prince qui aurait été mis-en fonctions en (ce) pays, ne sois point négligent vis-à-vis de (cette) tombe et de ces ossements : surveilles-en l'emplacement, étends dessus (ta)

⁵²⁴ J. Bottéro (1982), « Les inscriptions cunéiformes funéraires », dans C. Barocas, G. Bartoloni, *et al.* (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1990, p. 373.

⁵²⁵ *Ibid.*, paragr. 9.

⁵²⁶ *Ibid.*, paragr. 27.

⁵²⁷ Cette inscription est conservée en 3 exemplaires : deux sur de petits cylindres de céramique. (A.T. Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*, New Haven, 1915, p. 60 (n° 43) et F.J. Stephens, *Votive and Historical Texts from Babylonian and Assyria*, New Haven, 1937, n° 82) et une sur tablette (F.J. Stephens, *op. cit.*, n° 81).

protection favorable ! Que, pour cela, Marduk, le Grand Seigneur, prolonge (la durée de) ton office, qu'il pose sur toi son patronage favorable, [et qu'il...] pour/en [...] ton nom, ta descendance et ta vie (dans l')avenir ! (Mais) si cet (homme) : Prince, ou Gouverneur, ou Chef, ou Juge, ou même le Régent qu'il y aurait dans le pays, fait preuve-de-négligence vis-à-vis de (cette) tombe et de ces ossements, en change l'emplacement, s'(en) empare pour (les transporter) ailleurs, ou bien incite (quelqu'un d'autre) à une (telle) mauvaise action, et qu'il lui obéit : que Marduk, le Grand Seigneur, anéantisse ici-bas son nom, sa descendance, sa progéniture et sa lignée; que Nabû, qui assure la bonne entente (?), raccourcisse le nombre de ses jours à venir; que Nergal, par « fièvre(s) », calamité(s) ou massacre(s), n'épargne point sa vie ! (Trad. : J. Bottéro)

D'autres inscriptions funéraires cunéiformes exemptes de malédictions ou de bénédictions ont aussi été retrouvées dans quelques tombes sans que cela ne devienne aussi une coutume civilisationnelle, puisque le corpus de ces quelques phrases est lui aussi très maigre. N'étant pas destinées à la protection, ces dernières étaient plutôt disposées à côté du défunt comme faisant partie de ses biens. Prières, poèmes, contrats d'affaires, noms d'oiseaux, recettes contre des maladies de peaux...reposaient pour l'éternité près de leur propriétaire⁵²⁸.

Ces quelques exemples de malédictions à visée funéraire, bien que très rares, montrent toutefois que certains dignitaires en faisaient usage et que cette pratique peu commune remontait très loin dans le temps comme l'indique l'inscription paléo-babylonienne (2004-1595 a.C.) inscrite sur un cylindre issu de Kišh :

[Celui qui] ouvrirait [ce]tte tombe, (au lieu de la) restaurer pour (qu'elle perdure) éternellement, qu'Anu, Enlil et Ea suppriment sa descendance; [qu]e les Annunaki en Bas dé[tr]uisent sa [pro]géniture ! »⁵²⁹ (Trad. : V. Muller)

⁵²⁸ J. Bottéro, *loc cit.* (1990), paragr. 29 à 54.

⁵²⁹ *EK*, 34/2, 1924, pl. XXXIV, n° 2.

De nouvelles fouilles à l'avenir pourraient éventuellement apporter plus d'exemples, mais cela n'est pas le cas pour le moment et il faut donc se rendre à l'évidence qu'il n'était pas coutumier non plus, pour les Perses et les civilisations antérieures, de faire usage de ce type de protection divine pour leurs tombeaux.

Qu'en est-il, toutefois, de l'utilisation des malédictions en général chez les Perses achéménides?

3.3.1.3 Les autres malédictions chez les Perses et leurs prédécesseurs

Lorsque Cyrus II mit fin à l'empire babylonien, en 549 a.C., en prenant Babylone, il prit soin de perpétuer les traditions culturelles et littéraires de ses prédécesseurs afin de légitimer et de renforcer son pouvoir⁵³⁰. C'est ainsi que l'utilisation des malédictions s'est perpétuée pendant près de 2000 ans, soit des débuts des premières dynasties de Sumer jusqu'à la période achéménide sous Darius I^{er} dit le Grand ayant régné de 521 à 486 a.C. Ce roi, monté sur le trône grâce à un coup d'état, a eu besoin lui-aussi, au début de son règne, d'asseoir son autorité. Pour ce faire, il a notamment eu recours à ce type de procédé magique, s'inscrivant ainsi dans la lignée directe des nombreuses inscriptions protectives impériales des anciens rois mésopotamiens⁵³¹. Afin de protéger le texte décrivant ses conquêtes militaires sur la célèbre inscription trilingue (vieux perse, élamite et babylonien qui est une variété d'akkadien) de Behistun, on peut notamment lire la malédiction conditionnelle familiale suivante :

⁵³⁰ Son successeur Darius fit la même chose.

⁵³¹ L'article de H. Badamchi, « From Eannatum, Sumerian King, to Ardashir, Persian King Cure in the Inscriptions of the Mesopotamian and Aechemenid Kings », *CHS*, 5, 2014, p. 1-21, en cite un certain nombre. Je remercie d'ailleurs tout particulièrement mes amis Siamak Molavi et Sophie Caranta pour leur traduction anglaise de cet article en Farsi, essentiel pour ma recherche et qui m'aurait été inaccessible sans eux.

Says Darius the king: If thou shalt see this inscription or these sculptures (and) shalt destroy them and shalt not guard them as long- as thy family shall be, may Auramazda be a smiter unto thee and may there not be unto thee a family and whatever thou shalt do, this let Auramazda destroy for thee⁵³². (Trad. : H. Cushing Tolman)

Ce très large bas-relief gravé en écriture cunéiforme s'est d'ailleurs fortement inspiré⁵³³, selon les chercheurs, de celui d'Anu-bânîni⁵³⁴ (Iran) datant de l'empire d'Akkad vers 2300 a.C. et qui contient une malédiction conditionnelle de type familial en langue akkadienne :

Anubanini, the mighty king, king of Lullubum, erected an image of himself and an image of Goddess Ninni on the mount of Batir. The one who would damage the monument and his next two generations would be cursed by Anu, Anutrum, Baal, Blit, Raman, Ishtar, Sin and Shamash.⁵³⁵

Selon les recherches du spécialiste J.-R. Kupper, l'utilisation des malédictions était, comme on l'a déjà mentionné, issue d'une longue tradition dont l'origine se trouve à Sumer. La toute première imprécation recensée est une inscription archaïque de Lagash (vers 2450 a.C.), gravée sur la stèle de victoire d'Eannatum dite « Stèle des Vautours », sous le règne du roi issu de la première dynastie Lagash à Sumer⁵³⁶. Ce témoignage constitue le plus ancien document historiographique connu. Cette longue inscription en

⁵³² Inscription de Behistan, colonne 4, ligne 17. Traduction disponible en ligne : <http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/Persia/Behistun_txt.html>, (10 janvier 2021) et issue du livre de Darius et H. Cushing Tolman, *The Behistan Inscription of King Darius*, Nashville (Tennessee), 1908, 39 p.

⁵³³ Pour l'inscription, mais aussi pour la représentation artistique du pétroglyphe.

⁵³⁴ Aussi appelé le relief Sar-e Pol-e Zohab II ou Sarpol-i Zohab

⁵³⁵ Traduction disponible en ligne : <<https://www.visitiran.ir/attraction/anubanini-rock-relief>>, (10 janvier 2021).

⁵³⁶ J.-R. Kupper, « Les formules de malédiction dans les inscriptions royales de l'époque paléo-babylonienne », *RevAssArchOr.*, 84, 1990, p. 157- 163.

langue sumérienne contient sur sa face mythologique une malédiction destinée à faire respecter les serments prêtés entre Eannatum et le prince d'Umma devant les grandes divinités du panthéon et plus particulièrement de prévenir une violation de la frontière.

On y lit :

Que jamais l'homme d'Umma ne franchisse la frontière de Ningirsu ! Qu'il n'en altère pas le talus et le fossé ! Qu'il n'en déplace pas la stèle ! S'il franchissait la frontière, que le grand filet d'Enlil, le roi du ciel et de la terre, par lequel il a prêté serment, s'abatte sur Umma !⁵³⁷. (Trad. : E. Sollberger et J.-R. Kupper)

Par la suite, dès l'arrivée de Sargon au pouvoir, les malédictions ont été intégrées aux inscriptions royales afin de viser ceux qui toucheraient à l'inscription elle-même. Comme le souligne J.-R. Kupper : « L'adjonction de formules de malédiction est une innovation de l'époque d'Agadé [fin XXIV^e siècle au début du XXII^e siècle a.C.]⁵³⁸ et le formulaire-type agadéen le plus fréquemment utilisé prend la forme suivante : « Celui qui écartera cette inscription, que les dieux N. et N. arrachent sa racine et lui enlèvent sa descendance »⁵³⁹. Les malédictions familiales de ce type et leurs variantes, c'est-à-dire celles dirigées envers les hypothétiques voleurs et les vandales d'inscriptions/monuments et sculptures impériales, étaient les imprécations les plus courantes des inscriptions royales mésopotamiennes; les réminiscences et les emprunts de certaines d'entre-elles à travers le temps montrent ce que J.-R. Kupper définit comme étant : « [...] la naissance et le développement d'un véritable genre littéraire, celui de la malédiction »⁵⁴⁰. Toutefois, il y a eu une baisse significative de l'utilisation de ces dernières pendant la période de l'empire néo-babylonien (626-539 a.C.),

⁵³⁷ Sollberger-Kupper 1971, Stèle des vautours, colonne 4, sections 8-15.

⁵³⁸ J.-R. Kupper, *loc. cit.*, p. 157.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 163.

notamment lorsque de nouveaux thèmes, tels que les conseils et les bénédictions ont commencé à apparaître. Elles ont toutefois subsisté dans les inscriptions à visée militaire ou liées au culte comme celle du roi assyrien Nabuchodonosor II (604-562 a.C.) qui menace, sur un cylindre d'argile déposé à la fondation du temple de la ville de Marad, de : « [...] crush the malevolent, crush their weapons, destroy the lands of my enemies, annihilate them all, raise and sharpen my petrifying weapons »⁵⁴¹. En général, les malédictions mésopotamiennes qui apparaissent à la toute fin des inscriptions obéissaient au schéma-type suivant : 1) mention de dieux ou divinités chargées de mettre à exécution la malédiction de type conditionnel; 2) menace d'anéantissement, d'infertilité, d'accomplissement, etc.⁵⁴². C'est à la fin du règne de Darius I^{er}, c'est-à-dire à partir du moment où son pouvoir et son assise politique sont désormais incontestables, que les malédictions achéménides ont été définitivement remplacées par des bénédictions, des prières ou des conseils dirigés vers les rois successeurs afin que ces derniers prennent soin de réparer et/ou préserver les inscriptions impériales possiblement endommagées⁵⁴³. Ainsi, la tombe royale rupestre de Darius I^{er} à Naqsh-e Rostam en Iran, ne contient pas de malédiction protectrice. On remarque donc que les malédictions funéraires lyciennes ne sont pas un héritage direct de pratiques funéraires perses, mais qu'elles semblent s'inscrire, à travers les formules utilisées, dans une très ancienne pratique de l'imprécation, qui est commune à la fois aux Perses et à tous leurs prédécesseurs mésopotamiens, que ce soit à travers des traités ou les inscriptions protégeant des stèles.

⁵⁴¹ Traduction anglaise du farsi par S. Molavi à partir de l'article de H. Badamchi, *loc. cit.*, p. 7.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 8.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 7.

3.4 Bilan provisoire

Ce tour rapide des civilisations ayant été en contact de près ou de loin avec la Lybie montre bien que toutes, sans exception, ont utilisé la malédiction au sens large du terme. Cette pratique malédictive remonte d'ailleurs aux temps les plus anciens des différentes cultures s'étant succédé au Proche-Orient. Ainsi, on a appris que la toute première imprécation recensée est une inscription archaïque de Lagash (vers 2450 a.C.), gravée sur la stèle de victoire d'Eannatum dite « Stèle des Vautours », sous le règne du roi issu de la première dynastie Lagash à Sumer. Cette innovation datant de l'époque d'Agadé répondait déjà à un formulaire type et la malédiction était utilisée pour protéger les monuments et les sculptures impériales des voleurs et des vandales notamment en brandissant la menace conditionnelle de type familial, c'est-à-dire de perte de sa descendance. Au fil du temps, la malédiction a toutefois eu plus d'une utilité. Les Perses achéménides, et leurs dignitaires plus particulièrement, s'en sont surtout servis pour leur part afin de s'inscrire dans la lignée directe des anciens rois mésopotamiens afin d'asseoir et de légitimer leur nouvelle autorité. Tour à tour donc, et pendant plusieurs millénaires, les royaumes successifs de Sumer, d'Akkad, des Perses achéménides, des Assyriens, des Hittites et des Louvites se sont emparés de cette très ancienne pratique de l'imprécation au sens large afin de protéger leurs traités, leurs stèles, leurs frontières, leurs temples et leurs différents contrats entre particuliers ou entre dignitaires. Ce n'est que pendant la période de l'empire néo-babylonien (626-539 a.C.) qu'il y eut une baisse significative de l'utilisation de ces dernières notamment lorsque de nouveaux thèmes, tels que les conseils et les bénédictions ont commencé à apparaître. L'imprécation funéraire, genre littéraire à part entière, n'a pas, quant à elle, été employée de manière uniforme ou constante entre ces grandes civilisations. En effet, certains peuples ne l'ont d'ailleurs jamais employée. Chez les Hittites, pour la période située entre 1650 et 1200 a.C., nulle imprécation funéraire n'est parvenue jusqu'à nous. Même constatation chez les Perses achéménides, c'est-à-dire sur le territoire où ils régnaient, il n'y a aucune trace d'imprécations funéraires pour protéger leurs tombes.

Les seuls endroits où les archéologues ont trouvé des malédictions funéraires de langue araméenne sont à Limyra (Lycie), Kesecek Köyü (Cilicie) ainsi qu'à Sardes (Lydie) et ces dernières sont datées du milieu du IV^e siècle a.C. Il est possible de voir l'influence culturelle des peuples indigènes plutôt que des Perses en tant que tel. Ces quelques exemples pourraient éventuellement avoir été hérités de pratiques issues des prédécesseurs des Perses. On a retrouvé notamment un modeste corpus d'imprécations funéraires royales protégeant des tombes de reines de l'époque néo-assyrienne, mais ces tombes n'étant pas visibles au commun des mortels, il y a peu de chance que ce fût le cas. Et pourtant cette pratique peu commune remontait très loin dans le temps, comme en témoigne la malédiction funéraire paléo-babylonienne (2004-1595 a.C.) retrouvée, non pas gravée sur la stèle funéraire mais bien, cette fois-ci, sur un cylindre destiné à la protection éternelle de la tombe et de ses occupants.

Il faut se rendre à l'évidence qu'il n'était pas coutumier de faire usage de ce type de protection divine pour les tombeaux. Cette pratique semble avoir été utilisée de façon sporadique à travers le temps. Toutefois, les rares imprécations funéraires utilisent les mêmes types de menaces que les malédictions utilisées plus largement à travers ces différentes civilisations. Toutes, en effet, sont de type conditionnel et les dieux protecteurs qui y sont nommés sont là pour punir les violateurs en leur apportant destruction et/ou infertilité en cas de non respect de la sépulture et de ceux qui y reposent.

De qui les Lyciens ont-ils donc pu s'inspirer pour leurs propres malédictions funéraires ? La réponse est possiblement liée aux origines de leur propre langue de type louvite. En effet, la période néo-hittite s'étalant entre 1000 et 700 ans a.C., a laissé la trace d'un certain nombre de malédictions funéraires à travers le territoire de langue louvite qui entourait la Lycie à ce moment-là. Bien que peu nombreuses, ces dernières sont structurées selon un formulaire-type qui ressemble au premier formulaire imprécatif des tombes lyciennes, c'est-à-dire celui de la malédiction divine simple conditionnelle,

qui a d'ailleurs la particularité de structurer aussi la plus ancienne imprécation funéraire de langue grecque (Strubbe 1997, Kyaneai 376). On y trouve aussi mention de divinités qui sont semblables à celles gravées sur les épitaphes lyciennes (ex. : Tarhunzas et possiblement la déesse-mère). Il semble toutefois que les malédictions funéraires lyciennes soient plus longues et qu'elles aient créé la menace d'impiété. Il ne reste que le principe légal d'amende en cas de violation et de destruction de la tombe qui pourrait être ici, associé à la culture grecque. La conclusion de ce mémoire qui suivra dans les prochaines pages permettra de répondre à cette dernière interrogation, le tout en résumant point par point les conclusions à tirer de l'étude pour répondre à l'hypothèse de départ.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pratiquée, on a pu le voir, à grande échelle de façon officielle ou officieuse par toutes les civilisations en contact avec les Lyciens, la malédiction (sens plus général) ou l'imprécation (prière solennelle aux dieux) a été utilisée comme un moyen de se prévenir du parjure ou de la trahison à travers le serment, de se défendre en cas d'une éventuelle agression d'une stèle, d'une attaque ennemie ou d'une profanation, mais aussi d'attaquer ou de se venger d'un ennemi ou d'un rival en affaires ou en amour. Elles figurent sur des contrats, des stèles, des statues, des vases, des clous de fondation, des tombes, des lamelles de plomb et d'étain ou sont intégrées aux grands textes littéraires mythologiques et poétiques fondateurs. Reprenons ici point par point notre problématique de départ ainsi que les sous-questions qui se sont imposées au début de ce travail afin de voir si, à l'issue de cette recherche, il est permis d'y répondre.

La problématique initiale était de savoir si les nombreuses épitaphes des malédictions inscrites en grec et en lycien sur les tombes de la région, pour la période s'étalant entre la fin de la période classique et le début de l'époque romaine (V^e siècle a.C. au I^{er}-II^e siècle p.C.), étaient bien représentatives de la juxtaposition des diverses cultures qui l'ont traversée. Étaient-elles le résultat d'une acculturation totale avec la Grèce, ce qui expliquerait l'insertion de ce type de pratique imprécatoire funéraire dans les monographies liées à la culture grecque - ou au contraire, peut-on retracer des influences, des emprunts attribués aux autres peuples avec lesquels les Lyciens ont été en contact au fil du temps et qui enracineraient plus particulièrement ce procédé protecteur dans le substrat magico-religieux anatolien.

Cette question large a aussi été déclinée en sous-questions, notamment sur les croyances culturelles funéraires des Lyciens. Le nombre d'épithètes malédicatives, notamment, diffère-t-il selon la Lycie orientale et la Lycie occidentale et par époque? Répondaient-elles à un ou plusieurs formulaires-types? Quels sont les thèmes, les types de malédictions et le nom des dieux gravés dans la pierre? Les malédictions sont-elles aussi violentes que celles que l'on retrouve chez les peuples de la Mésopotamie ou ressemblent-elles aux formules d'imprécations ou de défixions grecques plus récentes? Si ce n'est pas le cas, peut-on trouver des traces de similitudes avec les grands textes mythologiques fondateurs ou les pièces classiques du théâtre grec? En outre, le procédé imprécatoire des malédictions sépulcrales lyciennes a-t-il évolué à travers le temps et si oui, a-t-il été possible de le lier à des événements politiques particuliers? En choisissant d'organiser notre recherche en établissant un recensement et une analyse quantitative et qualitative des épithètes imprécatives retrouvées en sol lycien, nous avons pu trouver, dès le départ, certains indices indiquant des emprunts culturels extérieurs.

Rappelons d'abord cette nette évolution, au fil des siècles, de la quantité de malédictions funéraires sur le territoire. Nous avons pu dénombrer, pour l'époque classique, 29 imprécations contre presque 3 fois plus, soit 72, pour la période hellénistique. Au début de cette pratique, on voit aussi un net changement de paradigme s'opérer au niveau linguistique. En effet, si à l'époque classique la langue vernaculaire lycienne est utilisée dans 26 inscriptions, seules trois imprécations funéraires de langue grecque ont été mises au jour. À l'époque hellénistique, la tendance se renverse et seules deux malédictions lyciennes (bilingues lycien/grec) sont attestées pour cette période, alors que 70 imprécations funéraires de langue grecque ont été découvertes, suggérant ainsi un déclin net de la langue lycienne écrite au profit du grec. Les inscriptions n'ayant pu être datées sont quant à elles toutes de langue grecque. On voit

donc bien la langue lycienne disparaître progressivement au profit du grec⁵⁴⁴, ce qui correspond bien à une imprégnation grandissante de l'hellénisme en Lycie. On le rappelle, les élites lyciennes ont notamment, dès le IV^e siècle a.C., utilisé la langue grecque en tant que *lingua franca*, établissant ainsi une sorte de dichotomie culturelle devant le pouvoir achéménide en place jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand, qui marqua à son tour l'arrivée massive d'immigrants grecs en sol lycien. Mais cet état de fait ne se traduit pas nécessairement, comme nous le verrons plus loin, par une acculturation grecque dans le champ très particulier des malédictions funéraires.

On constate d'autre part une nette présence de ce type d'épigraphes dans le sud de la Lycie, en bord de mer ou près des côtes, et ce, toutes périodes confondues. Très peu sont attestées au sud-est de la Lycie et ce n'est qu'à la période hellénistique que l'on voit apparaître ce type de pratique à l'ouest du pays. Les régions centrales et nord de la Lycie restent quasiment muettes. Il est important de rappeler que le caractère accidenté et montagneux de cette région a fait en sorte que les habitants se regroupaient plus volontiers, plus près des côtes, là où l'ouverture sur la mer permettait une grande activité commerciale et des contacts plus étroits avec différentes civilisations. N'oublions pas non plus le fait que de nombreux lieux antiques difficiles d'accès n'ont pas encore été fouillés à ce jour, ou très peu, et que l'archéologue du futur pourrait éventuellement élaborer une nouvelle répartition géographique.

D'un point de vue qualitatif, nos recherches montrent bien que les malédictions sont toutes de type conditionnel, comme c'est le cas pour une grande majorité des malédictions proche-orientales, et qu'elles répondent à des schémas types avec parfois quelques variantes. À l'époque classique, c'est le formulaire de la malédiction divine simple qui est le plus souvent rencontré, au détriment de celui associant malédiction

⁵⁴⁴ Aux alentours de 330 a.C. et dans sa forme épigraphique du moins.

divine et menace légale. C'est d'ailleurs ce type de formulaire qui structure aussi les malédictions retrouvées sur les tombes louvites. Fait particulier, on ne rencontre qu'un seul cas de malédiction familiale en Lycie alors que ce type de menace est fréquent autant dans la littérature et les κατάδεσμοί grecs, que chez les Perses, les Hittites et les civilisations les ayant précédés.

À la même époque, les divinités les plus souvent rencontrées sont « tous les dieux » ou « les dieux », mais aussi *Trqqas*, le dieu de l'orage d'origine louvite et hittite et sa version grecque Zeus, qui n'est ici apparemment qu'un simple déguisement appellatif facilité par une identité approximative de la fonction. On retrouve aussi en grande proportion, *Maliya*, déesse poliade de haute antiquité d'origine hittite et plus tard associée à Athéna, ainsi que « *Ĕni mahanani*/la mère divine » d'origine louvite et qui finit par subir un syncrétisme avec « *Latāi sheledi*/Léto et ses enfants ». Sont nommés aussi les « *tesēti : trmmili*/dieux des serments lyciens dont le parallèle avec les divinités hittites personnifiant le serment *šiuneš linkiyaš* ou *linkiyanteš* est frappant. On l'a vu au cours de notre recherche, la forme la plus courante des imprécations retrouvées au Proche-Orient est celle s'imbriquant avec les serments. Les traités hittites notamment contenaient systématiquement une malédiction conditionnelle qui faisait office de serment et cette particularité s'est d'ailleurs perpétuée en Grèce tout particulièrement dans la sphère juridique avec le principe d'auto-imprécation. On rencontre aussi chez les Lyciens les « *hpn̄terus māhāi*/dieux justiciers (?) » qui pourraient renvoyer à l'idée des Érynies grecques sans qu'on puisse réellement le confirmer puisque de nombreuses divinités peuvent avoir ce rôle dans les cultures étudiées dans ce mémoire. Apparaissent aussi *XaXakba* qui atteste du culte du cavalier guerrier anatolien *Kakasbos* en Lycie et enfin « *PddēXba*/la rivière locale », « *Trbbāmara*/l'interdiction divinisée », et *Tsmmi*, qui est la forme lycienne de la déesse hittito-louvite *Tašimi* et *Éleuthéra*, déesse indigène. Toutes se partagent le rôle des divinités justicières appelées en cas de violation ou de profanation de sépultures en pays lycien. Ici, les influences sont donc louvites, hittites et anatoliennes au sens large. Les divinités grecques nommées

semblent n'avoir été que de simples déguisements appellatifs, à l'exception de Létô qui serait le fruit d'un réel syncrétisme. Quant aux malédictions, le modèle de la malédiction simple, notamment, semble correspondre à des modèles d'imprécations hittites et louvites datant du II^e millénaire a.C., à l'exemple de la proclamation du roi anatolien Anitta; quant à elle, la menace légale semble être un rajout certainement local. Les malédictions restent assez courtes et avares en détails quant à la description de la menace divine qui risque de s'abattre sur tout profanateur. On reste loin des menaces particulières violentes utilisées ailleurs en Anatolie et sur le sol grec.

À l'époque hellénistique, il ressort de notre analyse que le formulaire a évolué et s'est complexifié. Bien que l'on retrouve toujours la malédiction divine simple en grand nombre, la malédiction divine associée à la menace légale se complexifie pour sa part et ajoute parfois la menace familiale à son schéma. Les divinités appelées sont moins diverses qu'à la période classique. On trouve désormais une grande majorité d'appels aux dieux chthoniens, comme c'était généralement le cas dans les κατάδεσμοί grecs, mais aussi, et de façon plus large, pour tous les dieux et déesses. Il est aussi parfois fait mention des dieux et des héros, d'Apollon Pythien et de Létô, sous leur appellation grecque. Une nouveauté toutefois apparaît dans le fait d'être désormais « déclaré sacrilège ou impie » par les dieux, ce qui est assez original par rapport aux autres civilisations étudiées et qui pourrait s'avérer une création locale. On trouve aussi trace de plus de malédictions familiales énoncées à travers les groupes verbaux tels que « [...] [καὶ μήτε γῆ μήτε] [θάλασσα] καρπὸν φέροι, ἄ[λ]λ' ἐξώλεις [καὶ] πανώ[λ]]ε[ις εἶεν' [...]]/et que ni la terre ni la mer ne portent fruit et que ruine et destruction soient (pour eux) ». Cet exemple renvoie d'ailleurs directement aux thèmes de la stérilité de terre et de la privation de la descendance utilisés non seulement dans les malédictions grecques *post* guerre du Péloponnèse, mais aussi dans de très anciens témoignages d'imprécations funéraires, à l'instar de l'inscription paléo-babylonienne gravée sur un cylindre provenant de Kišh et datant entre 2004 et 1595 a.C. (*supra*, p. 143), ou encore, à l'époque d'Agadé (fin XXIV^e siècle au début du XXII^e siècle a.C.), dans le formulaire

le plus fréquemment utilisé dans les inscriptions royales : « Celui qui écartera cette inscription, que les dieux N. et N. arrachent sa racine et lui enlèvent sa descendance »⁵⁴⁵. En définitive, la période hellénistique voit l'imprécation funéraire lycienne se décliner en grand nombre et sous de nombreuses formes et variantes, alors que les divinités invoquées semblent plus restreintes, se cantonnant souvent à l'énonciation large de toutes les divinités masculines et féminines ou plus particulièrement des forces chthoniennes.

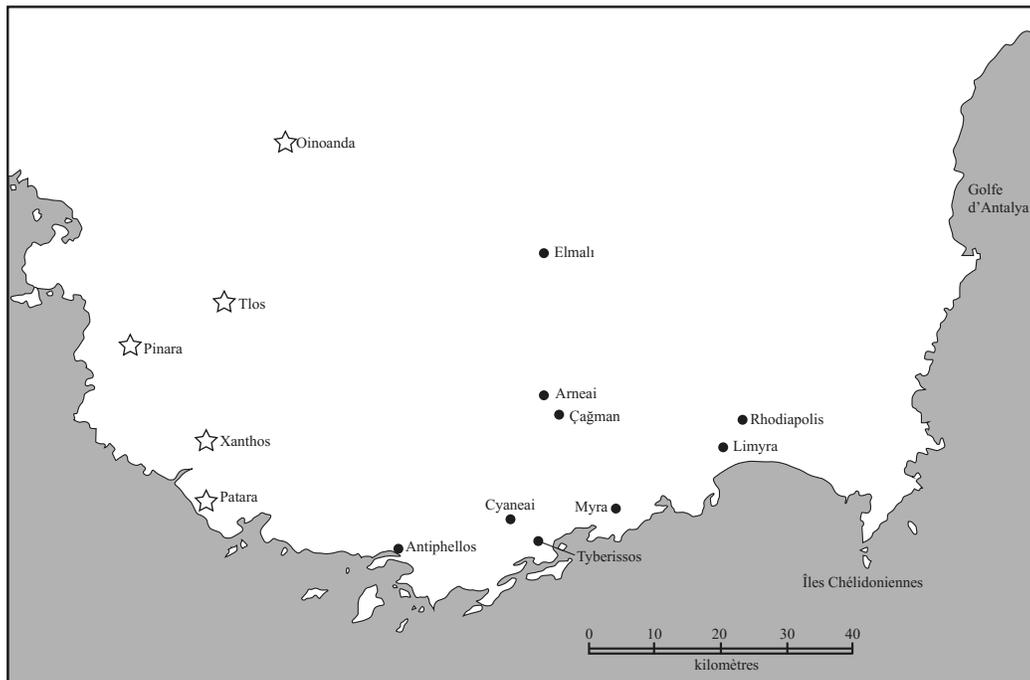
Au terme de notre analyse, il est possible d'affirmer que les malédictions funéraires grecques en Lycie ne témoignent pas d'une acculturation grecque, bien qu'on puisse retrouver, çà et là, quelques éléments qui puissent évoquer de timides emprunts. On retrouve plutôt des influences diverses issues, selon toute vraisemblance, du substrat magico-religieux anatolien qui se seraient transmises aux Lyciens par l'intermédiaire des Hittites, des Louvites et des Perses. Seules ressortent deux particularités locales et originales : la menace légale et celle évoquant la menace de devenir impie ou sacrilège en cas profanation de sépulture. L'essentiel relève donc d'influences étrangères, auxquelles semble avoir peu participé la culture grecque.

Reste, il est vrai, à savoir si d'autres emprunts ou influences peuvent avoir joué un rôle dans l'élaboration des malédictions funéraires lyciennes. Je songe ici notamment aux civilisations égyptienne ou hébraïque. Les limites imposées à notre étude, il va de soi, ne permettaient pas d'élargir cette enquête, mais il est clair qu'une telle extension pourrait s'inscrire dans une future recherche.

⁵⁴⁵ J.-R. Kupper, « Les formules de malédiction dans les inscriptions royales de l'époque paléo-babylonienne », *RevAssArchOr.*, 84, 1990, p. 157.

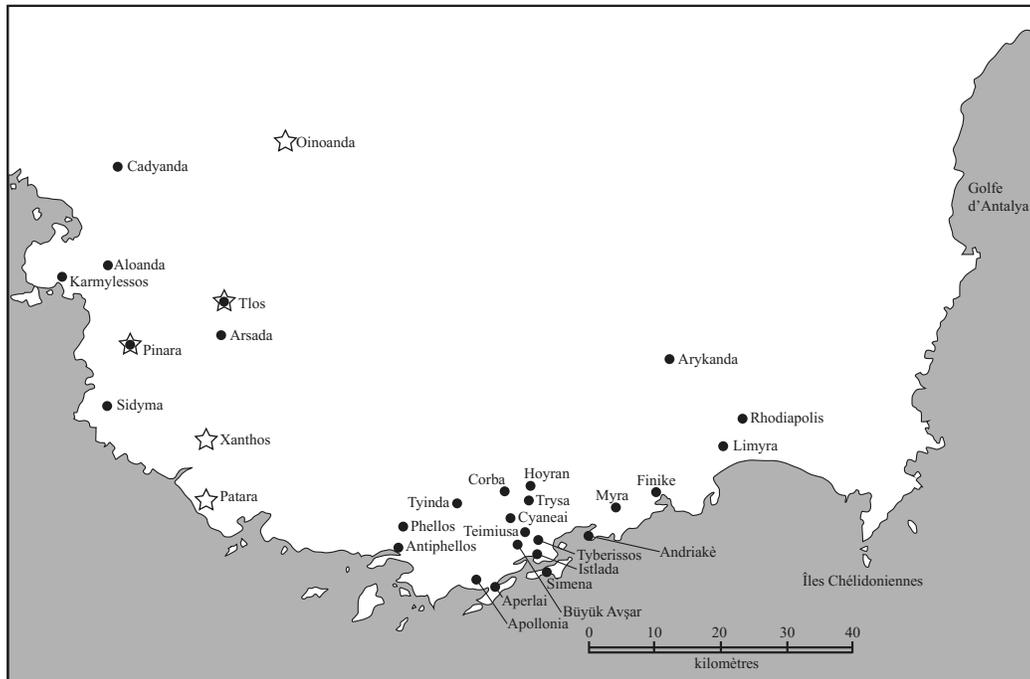
ANNEXE A – RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE ET TEMPORELLE DES IMPRÉCATIONS FUNÉRAIRES EN LYCIE

1- Répartition à l'époque classique



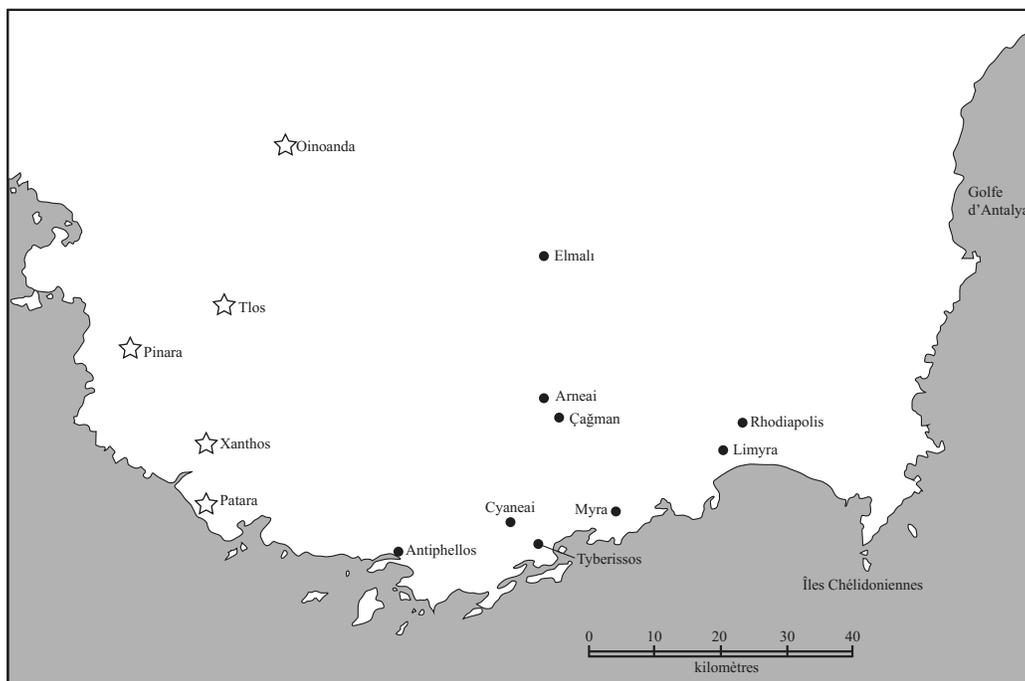
● Lieu de découverte ● Lieux ayant eu un peuplement continu entre le II^e et le I^{er} millénaire a.C.

2- Répartition à l'époque hellénistique



- Lieu de découverte
- Lieux ayant eu un peuplement continu entre le II^e et le I^{er} millénaire a.C.

3- Répartition période inconnue



● Lieu de découverte

● Lieux ayant eu un peuplement continu entre le II^e et le I^{er} millénaire a.C.

LISTE DES RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE

Sources

ARCHILOQUE, *Fragments*, trad. par F. Lasserre et A. Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1958), 105 p.

ARISTOPHANE, *Comédies. Tome I L'Introduction – Les Acharniens – Les Cavaliers – Les Nuées*, Paris, texte établi par V. Coulon et J. Irigoïn, trad. par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1923), 403 p.

CALLIMAQUE et J. TRABUCCO, *Œuvres de Callimaque*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1957, 203 p.

DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers politiques. Tome I. Contre Androtion – Contre la loi de Leptine, Contre Timocrate*, trad. par O. Navarre et P. Orsini, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1957), 222 p.

DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers politiques. Tome II. Contre Midias - Contre Aristocrate*, trad. par L. Gernet et J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1959), 360 p.

ESCHINE, *Discours. Tome II. Contre Ctésiphon. Lettres*, trad. par V. Martin et G. de Budé, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1927), 170 p.

ESCHINE, *Discours. Tome I. Contre Timarque – Sur l'Ambassade infidèle*, trad. par V. Martin et G. de Budé, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2018 (1927), 317 p.

ESCHYLE, *Tragédies. Tome I. Les Suppliantes - Les Perses - Les Sept contre Thèbes - Prométhée enchaîné*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2019 (1920), 354 p.

- ESCHYLE, *Tragédies. Tome II. Agamemnon – Les Chéophores – Les Euménides*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2009 (1925), 358 p.
- EURIPIDE, *Tragédies. Tome V. Hélène – Les Phéniciennes*, trad. par P.H. Grégoire et L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1950), 226 p.
- EURIPIDE, *Tragédies. Tome VII. 1^{re} partie – Iphigénie à Aulis*, trad. par F. Jouan, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2011, 226 p.
- HÉRODOTE, *Histoires. Tome I, Livre I : Clio*, trad. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2003 (1932), 206 p.
- HÉRODOTE, *Histoires. Tome II, Livre II : Euterpe*, trad. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1930), 321 p.
- HÉRODOTE, *Histoires. Tome VII, Livre VII : Polymnie*, trad. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2003 (1951), 384 p.
- HÉSIODE, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1928), 158 p.
- HOMÈRE, *Iliade, Tome I. Chants I-VII*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1937), coll. « Universités de France », 172 p.
- HOMÈRE, *Iliade, Tome II. Chants VII-XII*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2002 (1937), 164 p.
- HOMÈRE, *Iliade, Tome III. Chants IX-XVI*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1998 (1937), 412 p.
- HOMÈRE, *Odyssée, Chants I-VII*, trad. par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2001, 290 p.
- HOMÈRE, *Odyssée, Chants VIII-XV*, trad. par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2001, 350 p.

- OVIDE, *Contre Ibis*, trad. par J. André, Paris, Les Belles Lettres, Coll. « Universités De France », 2003 (1963), 63 p.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, trad. par O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 2019, 457 p.
- PLUTARQUE, *Vies. Tome XIII. Démétrios – Antoine*, trad. par R. Flacelière et E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1977, 231 p.
- PORPHYRE, *De l'Abstinence, Tome III : Livre IV*, trad. par M. Patillon et A.P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1995, 217 p.
- THÉOCRITE, *Idylles*, trad. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques de poche », 2009, 304 p.

Études

- AL-RAWI, F.N.H., « Inscriptions from the Tombs of the Queens of Assyria », dans J.E. Curtis, H. McCall, D. Collon et L. al-Gailani Werr (dir.), *New Light on Nimrud, Proceedings on the Nimrud Conference 11th-13th March 2002*, London, British Institute for the Study of Iran, 2009, p. 119-138.
- ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^e siècles apr. J.C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, 240 p.
- ARKWRIGHT, W., « Lycian Epitaphs of Hellenistic and Roman Times », *JHS*, 31, 1911, p. 269-275.
- ARKWRIGHT, W., « Lycian Epitaphs », dans W.H. Buckler et W.M. Calder (dir.), *Anatolian Studies, Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester, Manchester University Press, 1923, p. 15-25.
- ASHERI, D., « Fra ellenismo e iranismo : il caso di Xanthos fra il Ve IV sec. a.C. », dans École Française de Rome, *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1980)*, Pise-Rome, École française de Rome, coll. « École française de Rome, 67 », 1983, p. 485-502.

- AUBRIOT-SÉVIN, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, coll. « Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 22 », 1992, 606 p.
- AUDOLLENT, A., *Defixionum Tabellae Quotquot Innotuerunt TAM in Graeci Orientis Quam in Totius Occidentis Partibus Praeter Atticas in in Corpore Inscriptionum Atticarum Editas*, Charleston, Nabu Press, 2010 (1904), 568 p.
- BADAMCHI, H., « From Eannatum, Sumerian King, to Ardashir, Persian King Cure in the Inscriptions of the Mesopotamian and Achemenid Kings », *CHS*, 5, 2014, p. 1-21.
- BARNETT, R.D., « A Silver Head-Vase with Lycian Inscriptions », dans A.M. Mansel (dir.), *Mansel'e Armağan Mélanges Mansel*, Ankara, Türk tarih kurumu basimevi, coll. « Türk tarih kurumu yayınları. Dizi 7, sa 60-60b », 1974, 3 vol., p. 893-901.
- BEAN, G.E., « Notes and Inscriptions from Lycia », *JHS*, 68, 1948, p. 40-58.
- BEAN, G.E., « Inscription in the Antalya Museum », *Belleten*, 22, 1958, p. 21-91.
- BEAN, G.E., « Report on a Journey in Lycia 1960 », *Anz. Wien*, 99, 1962, p. 4-9.
- BERNAND, A., *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 1991, 513 p.
- BETTARINI, L. *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, 178 p.
- BETZ H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, 339 p.
- BLANK, S.H., « The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath », *Hebrew Union College Annual*, 23, 1950-51, p. 73-95.
- BOARDMAN, J., *The Cambridge Ancient History. Plates to Volume III. The Middle East, the Greek World and the Balkans to the Sixth Century B.C.*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1984, 299 p.,

- BOLELLI, T., « Interpretazione di ἀρά/ἀράομαι », *ASNP*, 15, 1946, p. 75-93.
- BONNARD, J.-B., « John J. Winkler, Désir et contraintes en Grèce ancienne », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 27, 2008, [En ligne] < bit.ly/1PocxTS >, (25 avr. 2015).
- BONNARD, J.-B., « Au nom du père, la malédiction paternelle en Grèce ancienne », *Cahiers « Mondes anciens »*, sous la dir. de V. Azoulay et A. Damet, 5, 2014, 13 p., [En ligne] < bit.ly/1KQ5AKF >, (14 fév. 2015).
- BOTTÉRO, J., « Les inscriptions cunéiformes funéraires », dans C. Barocas, G. Bartoloni *et al.* (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1990, p. 373-406.
- BOUCHARLAT, R., « The Persepolis Area in the Achaemenid Period », dans N.F. Miller et K. Abdi (dir.), *Yeki bud, yeki nabud: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner*, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology-University of California, coll. « Monograph (University of California (Los Angeles). Institute of Archaeology), 48 », 2003, p. 261-265.
- BOUCHARLAT, R., « Iran », P. Briant et R. Bourcharlat (dir.), *L'archéologie de l'empire achéménide : nouvelles recherches. Actes du colloque organisé au Collège de France par le « Réseau International d'études et de recherches achéménides » (GDR 2538 CNRS), 21-22 novembre 2003*, Paris, De Boccard, coll. « Persika, 6 », 2005, p. 221-292.
- BÖRKER-KLÄHN, J., « Lykien zur Bronzezeit – eine Skizze », dans J. Borchhardt et G. Dobesch (dir.), *Akten des II Internationalen Lykien-Symposions, Wien, 6-12 Mai 1990, Bd. 1*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae minoris, 17-18 », 1993, 2 vol., p. 53-62.
- BOUSQUET, J. et P. GAUTHIER, « Inscriptions du Létôn de Xanthos », *REG*, 107, 1994, p. 319-361.
- BREASTED, J.H., *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, vol. III, the Nineteenth Dynasty*, New York, Russell & Russell, 1962, 279 p.

- BRIANT, P., *Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 2008, 1247 p.
- BRYCE, T.R. et J. ZAHLE, *The Lycians. A Study of Lycian History and Civilization to the Conquest of Alexander the Great. Vol. 1. The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1986, 273 p.
- BRYCE, T.R., « The Lukka Problem – and a Possible Solution », *JNES*, 33, 1974, p. 395-404.
- BRYCE, T.R., « Lukka Revisited », *JNES*, 51, 1992, p. 121-130.
- BRYCE, T.R., « The Gods and Oracles of Ancien Lycia », dans M. Dillon (dir.), *Religion in Ancient World : New Themes and Approaches*, Amsterdam, Hakkert, 1996, p. 41-51.
- BRYCE, T.R., « Lycian Tomb Families and their social Implications », *JESHO*, 22, 1979, p. 296-313.
- CANEPA, M.P., « Achaemenid and Seleukid Royal Funerary Practices and Middle Iranian Kingship », dans H. Börm et J. Wiesehöfer (dir.), *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, Wellem, 2010, p. 1-21.
- CARASTRO, M., *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Horos », 2006, 271 p.
- CARASTRO M., « Les liens de l'écriture, *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement », dans M. Cartry, J.-L. Durand et R. Koch Piettre (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols Publishers, 2009, p. 263-291.
- CARRIÈRE, J.-C., J. GAILLARD et R. MARTIN, *La littérature gréco-romaine : anthologie historique*, Paris, Nathan, 1994, 782 p.
- CARRUBA, O., « Commenta alle nuove iscrizioni di Licia », dans O. Carruba (dir.), *Studia Mediterranea. P. Meriggi dicata*, Pavia, Aurora Ed., 1979, p. 75-95.
- CARRUBA, O., « Contributi al Licio », *SMEA*, 22, 1980, p. 286-288.

- CHANTRAINE, P. et J. TAILLARDAT (dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, coll. « Librairie Klincksieck. Série linguistique, 0020 », 2009, 1436 p.
- CHARPIN, D., « Rites amorrites, traités hittites, adê néo-assyriens et alliances dans la Bible », dans D. Charpin, *Tu es de mon sang : Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Collège de France-Les Belles Lettres, coll. « Docet omnia, 4 », 2019, p. 235-264.
- CHILDS, W.A.P., « Lycian Relations with Persians and Greeks in the Fifth and Fourth Centuries Re-examined », *AnatStud*, 31, 1981, p. 55-80.
- CLAY, A.T., *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, coll. « Yale University series. Babylonian texts; 1 », 1915, 108 p.
- CLUA SERENA, J.A., « Euphorion, la malédiction mythique et le comique intentionnel », dans C. Cusset, É. Prioux et H. Richer (dir.), *Euphorion et les mythes : images et fragments. Actes du colloque international (Lyon, 19-20 janvier 2012)*, Naples, Publications du Centre Jean Bérard, coll. « Études, 9 », 2020, p. 267-279.
- COPPOLA, G., « Archiloco imitazione ellenistica ? » *SIFC*, 7, 1929, p. 155-168.
- CROSS, F.M., « An Aramaic Inscription from Daskyleion », *BASOR*, 184, 1966, p. 7-10.
- DANIEL, W. et F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum, Opladen (Westdeutscher)*, 1990-1992, 372 p.
- DARBO-PESCHANSKI, C., « La contrainte du vœu », *CCRH*, 21, 1998, 9 p.
- DARIES-BERDERY, B., « Réflexions autour des *Phéniciennes* d'Euripide. Entre Vrai et Faux, une poétique de l'œuvre ouverte », *Pallas*, 91, 2013, p. 61-72.
- DARIUS et H. CUSHING TOLMAN, *The Behistan Inscription of King Darius*, Nashville (Tennessee), Vanderbilt University, coll. « Vanderbilt University Studies, 1 » 1908, 39 p.

- DAVIES, G, « Greek Inscriptions from Lycia », *JHS*, 15, 1895, p. 100-115.
- DEMARGNE, P. et E. LAROCHE, *Tombes-maisons, tombes rupestres et sarcophages. Fouilles de Xanthos V*, Paris, C. Klincksieck, 1974, 148 p.
- DE ROMILLY, J., *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, Éditions de Fallois, coll. « Texto », 1995, 282 p.
- DES COURTILS, J., « La Lycie dans l'histoire », dans S. Lemaître (dir.), *Céramiques antiques en Lycie (VII^e s. a.C. – VII^e s. p.C.) Les produits et les marchés, Actes de la table-ronde de Poitiers (21-22 mars 2003)*, Bordeaux-Paris, Ausonius-de Boccard, coll. « Études/Ausonius, 16 » 2007, p. 11-23.
- DES COURTILS, J., « Archéologie de la Lycie », dans R. Lebrun *et al.* (dir.) *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain; Hethitica, Antiquité », 2015, p. 11-40.
- DETIENNE, M. et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, 316 p.
- DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, 316 p.
- DROUIN, M., *Les cultes d'Héraklès et de Kakasbos en Lycie-Pisidie à l'époque impériale romaine. Étude des stèles dédiées aux dieux cavaliers à la massue*, mémoire de M.A. (histoire), Université Laval, 2004, 203 p.
- DUBOIS, C., Compte-rendu de Sois maudit ! : malédictions et envoûtements dans l'antiquité par Michaël Martin, [En ligne] < bit.ly/1KjQy4V >, (17 fév. 2015).
- DUFAULT, O., « Who Wrote Greek Curse Tablets », dans R. Evans (dir.), *Prophets and Profits : Ancient Divination and its Reception*, London-New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2018, p. 31-46.
- EIDINOW, E., *Oracles, Curses & Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 516 p.
- ERNOUT, A. et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959, 820 p.

- FARAONE, C.A. et D. OBBINK (dir.), *Magika Hiera : Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford University Press, 1997, 298 p.
- FEDER, Y., « The Mechanics of Retribution in Hittite Mesopotamian and Ancient Israelite Sources », *JANER*, 10, 2010, p. 119-157.
- FENSHAM, F. C., « Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament », *Vetus Testamentum*, 13, 1963, p. 133-143.
- FOUCART, P., « Le culte des héros chez les Grecs », dans M. Dieulafoy (dir.), *Mémoires de l'Institut national de France*, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « Mémoires de l'Institut national de France, 42 », 1922, p. 1-166.
- FRAZER, J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3^e éd., Oxford, McMillan, 1911-1915, 12 vol.
- FRANZ, J. (dir.), *Corpus Inscriptionum Graecorum*, Berlin, vol. 3, 1853, 1271 p.
- FREI, P., « Solymer-Milyer-Termilen-Lykier. Ethnische und politische Einheiten auf der lykischen Halbinsel », dans J. Borchhardt et G. Dobesh (dir.), *Akten des II Internationalen Lykien-Symposiums, Wien, 6-12 Mai 1990, Bd. 1*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae minoris, 17-18 », 1993, 2 vol., p. 87-97.
- FRÉZOULS, E. et M.-J. MORANT, « Inscriptions de Sidyma et de Kadyanda (I) », *Ktéma*, 10, 1985, p. 233-243.
- FRÖHLICH, P., « A.-V. Schweyer, Les Lyciens et la mort, 2002 », *Topoi*, 12-13, 2005, p. 711-742.
- GAGER, J.G., *Curse Tablets and Biding Spells from the Ancient World*, New York, Oxford University Press, 1992, 278 p.
- GATES, C., « Tracking the Achaemenid Persians in Anatolia », *AJA*, 109, 2005, p. 789-792.
- GERNET, L., « Le droit pénal de la Grèce ancienne (Introduction de Riccardo Di Donato, en italien) », dans *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et*

peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982), Rome, École Française de Rome, coll. « Collection de l'École Française de Rome, 79 », 1984, p. 9-35.

GETTY MUSEUM, J.P., *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004-2012, 10 vol.

GEVIRTZ, D., *Curse Motifs in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Chicago, University of Chicago, 1959, 271 p.

GRAF, F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 322 p.

GRMEK, M.D., « Ideas on Heredity in Greek and Roman Antiquity », *Physis*, 28, 1991, p. 11-34.

HANSON, R.S., « Aramaic Funerary and Boundary Inscriptions from Asia Minor », *BASOR*, 192, 1968, p. 3-11.

HANUS, M., « Paroles, pratiques, rites et rituels », *EMTRT*, 114, 1998, p. 5-16.

HARTWIG, H., B. SPULER et H.C. MELCHERT (dir.), *The Luwians*, Leiden-Boston, Brill, coll. « Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten, 68, Bd. », 2003, 383 p.

HAUVETTE, A., « Les nouveaux fragments d'Archiloque publiés par MM. Reitzenstein et Hiller von Gärtringen », *REG*, 1901, p. 71-91.

HAWKINS, J.D., « Kubaba at Karkamiš and Elsewhere », *AnatStud*, 31, 1981, p. 147-176.

HAWKINS, J.D., « Writing in Anatolia: Imported and Indigenous Systems », *WorldArch.*, 17, 1986, p. 363-376.

HAWKINS, J.D., *Corpus of hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 1: Text, Introduction, Karatepe, Karkamiš, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagene*, Berlin-Boston, De Gruyter, coll. « Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft. NF/Studies in Indo-European Language and Culture. New Series, 8.1 », 2000, 360 p.

- HAWKINS, J.D., *Corpus of hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. 1, Inscriptions of the Iron Age. Part 2: Text, Amuq, Aleppo, Hama, Tabal, Assur Letters, Miscellaneous, Seals, Indices*, Berlin-Boston, De Gruyter, coll. « Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft. NF/Studies in Indo-European Language and Culture. New Series, 8.1 », 2000, 639 p.
- HEBERDEY, R. et E. KALINKA, « Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien », *Denkschrift Akad. Wien*, 45, 1897, p. 1-56.
- HELMIS A., « Justice d'outre-tombe : divinités perses dans des imprécations funéraires grecques », dans N. Kalnolky (dir.), *Orient et Occident, processus d'acculturation, Droit et cultures, Actes de la journée d'études du 15 juin 2007*, Paris, Harmattan, 2008, coll. « Droit et cultures : revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire, Hors-série », p. 23-34.
- HEMPEL, J., « Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen », *ZDMG*, 79, 1925, p. 20-110.
- HENRY, O., « I. Protection et conservation, les faits », dans O. Henry, *Considérer la mort : de la protection des tombes dans l'antiquité à leur conservation aujourd'hui*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, coll. « Patrimoines au présent, 2 », 2003, p. 4-16.
- HILLERS, D.R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1964, coll. « Biblica Orientalia : Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata, 16 », 101 p.
- HINTZE, A., « Zoroastrian Afterlife Beliefs and Funerary Practices », dans C.M. Moreman (dir.), *The Routledge Companion to Death and Dying*, London and New York, Routledge, coll. « Routledge religion companions », 2018, p. 86-97.
- HOUWINK TEN CATE, P.H.J., *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, Leiden, E.J. Brill, coll. « Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, 10 », 1961, 236 p.
- HUFF, D., « Archaeological Evidence of Zoroastrian Funerary Practices », dans M. Stausberg (dir.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden, Brill, coll. « Studies in the History of Religions, 102 », 2004, p. 593-630.

- HUMEL, P., *Mala Dicta : essai sur la malédiction et la calomnie dans l'Antiquité classique*, Paris, Philologicum, 2009, 121 p.
- JASANOFF, J., *The Prehistoric of the Balto-Slavic Accent*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Brill's Studies in Indo-European Languages & Linguistics, 17 », 2017, 249 p.
- JENNIGES, W., « Les Lyciens dans l'*Illiade* : sur les traces de Pandaros », dans R. Lebrun et I. Lambert (dir.), *Quaestiones homericae. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 7-9 mensis Septembris anni 1995*, Louvain-Namur, Éditions Peeters-Société des études classiques, coll. « coll. Études classiques, 9 », 1998, p. 119-147.
- JORDAN, R., « A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora », *GRBS*, 26, 1985, p. 151-197.
- KALINKA, E., H. KIEPERT et R. HEBERDEY, *Tituli Asiae Minoris I. Tituli Lyciae, lingua Lycia conscripti*, Vienne, Éditions Vindobonae, 1901, 136 p.
- KALINKA, E., *Tituli Asiae Minoris II. Tituli Lyciae, linguis Graeca et Latine conscripti*, Vienne, Éditions Vindobonae, 3 fasc., 1920-1944, 433 p.
- KEEN, G., *Dynastic Lycia: A Political History of the Lycians and Their Relations with foreign Powers, c. 545-362 B.C.*, Leiden-Boston, E.J. Brill, coll. « Menmosyne: bibliotheca classica Batava, Supplementum 178 », 1998, 268 p.
- KITCHEN, K.A. et P.J.N. LAWRENCE, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*, Wiesbaden, 3 vol., 2012, 1642 p.
- KITZ, A.-M., « Curses and Cursing in the Ancient Near East », *Religion Compass*, 1, 2007, p. 615-627.
- KITZ, A.-M., *Cursed are you. The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*, Winona Lake (Indiana), Indiana Penn State University Press, 2014, 536 p.
- KLOEKHORST, A., « The Opening Formula of Lycian Funerary Inscriptions : *mēti* vs. *mēne* », *JNES*, 70, 2011, p. 13-23.

- KNOEPFLER, D., « Loi d'Érétrie contre la tyrannie et l'oligarchie (première partie) », *BCH*, 125, 2001, p. 195-238.
- KNUDTZON, J.A., *Die El-Amarna Tafeln : mit Einleitung und Erläuterungen*, Leipzig, Hinrichs, coll. « Vorderasistische Bibliothek », 1915, 1007 p.
- KOROŠEC, V., *Hethitische Staatsverträge: Ein Beitrag zu ihrer juristischen*, Leipzig, T. Weicher, coll. « Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Heft 60 », 1931, 118 p.
- KUPPER, J.-R., « Les formules de malédiction dans les inscriptions royales de l'époque paléo-babylonienne », *RevAssArchOr.*, 84, 1990, p. 157- 163.
- LALOUETTE, C., *L'empire des Ramsès*, Paris, Flammarion, coll. « Histoire de la civilisation pharaonique, 3; Champs, Histoire », 1995, 539 p.
- LAJEUNESSE, M., « Repenser le rapport entre loi et famille dans la Grèce archaïque et classique : l'exemple de la descendance dans les inscriptions à caractère législatif », *Cahiers d'histoire*, 31, 2012, p. 181–205.
- LANGDON, S. et L. Ch. WATELIN, *Excavations at Kish : The Herbert Weld (for the University of Oxford) and Field Museum of Natural History (Chicago) Expedition to Mesopotamia, 1924-1934*, 3 vol.
- LAROCHE, E., « Comparaison du Louvite et du Lycien », *BSLP*, 53, 1957-1958, p. 157-195.
- LAROCHE, E., « Lyciens et Termiles », *RA (Mélange P. Demargnes)*, 1976, p. 15-19.
- LAROCHE, E., « Les dieux de la Lycie classique d'après les textes lyciens », dans *Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul* (dir.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique (13-14 octobre 1977, Istanbul)*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, coll. « Bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 27 », 1980, p. 1-6.
- LEBRUN, R., « Problèmes de religion anatolienne », dans R. Lebrun (dir.), *Hethitica VIII : Acta Anatolica E. Laroche oblata*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque des Cahiers de Linguistique de Louvain (BCLL), 37 », 1987, p. 241-262.

- LEBRUN, R., « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 7, 1994, p. 145-157.
- LEBRUN, R., « Réflexions sur le Lukka et environs au 13^{ème} s. av. J.-C. », dans K. Van Lerberghe et A. Schoors (dir.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia analecta, 65 », 1995, p. 139-152.
- LEBRUN, R., « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C. », *Kernos*, 11, 1998, p. 143-155.
- LEBRUN, R., « Les permanences culturelles louvites dans la Lycie hellénistique », dans H. Bru, F. Kirbihler et S. Lebreton (dir.), *L'Asie mineure dans l'Antiquité : échanges, populations et territoires : Regards actuels sur une péninsule*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 379-388.
- LEBRUN, R., « Les divinités et les cultes en Lycie », dans R. Lebrun *et al.* (dir.) *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain; Hethitica, Antiquité », 2015, p. 79-116.
- LECLANT, J., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, 2389 p.
- LEMAIRE, A., « 5. Kесеceк Köyü », dans *Textes araméens d'Anatolie d'époque perse*, 2000. [En ligne] <<http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/cilicie05.pdf>>, (7 octobre 2020).
- LEMAIRE, A., « 9. Hediören (1) », dans *Textes araméens d'Anatolie d'époque perse*, 2000. [En ligne] <<http://www.achemenet.com/pdf/aramaic/cilicie09.pdf>>, (7 octobre 2020).
- LE ROY, Chr., « Létôon », dans *Anatolie antique. Fouilles françaises en Turquie. Catalogue de l'exposition. Gypsothèque de l'Université Lumière Lyon II, 23 octobre-23 décembre 1990*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes-Georges Dumézil, coll. « *Varia Anatolica*, 4 », 1990, p. 28-30.
- LLOYD-JONES, H., « Les Erinyes dans la tragédie grecque », *REG*, 102, 1989, p. 1-9.

- LOEWY, E., « Inschriften aus Gjölbashi », *AEMÖ*, 7, 1883, p. 140-144.
- LÓPEZ JIMENO, M. del A., *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, Hakkert, 1991.
- LUCK, G., et S. VLAVIANOS, *Arcana Mundi : magie et occulte dans les mondes grec et romain*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Série divinatoria, 1; Textes littéraires du Moyen Âge, 21 », 2012, 735 p.
- MARTIN, M., *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance, coll. « Hespérides », 2005, 291 p.
- MARTIN, M., *Soit maudit ! : malédictions et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris, Errance, 2010, 302 p.
- MATHIEU-COLAS, M., *Dictionnaire des noms de divinités*, 2017, [En ligne]. < <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00794125v7/document> >, (12 janvier 2021).
- MCCOWN, C.C., « The Ephesia Grammata in Popular Belief », *TAPhA*, 54, p. 128-140.
- MEILLET, A., « Remarques sur l'étymologie de quelques mots grecs », *BSLP*, 26, 1925, p. 1-22.
- MELCHERT, H.C., « The God Santa in Lycia », dans P. Taracha (dir.), *Silva Anatolica : Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, Agade, 2002, p. 241-251.
- MELLINK, M.J., « Local, Phrygian, and Greek Traits in Northern Lycia », *RA*, fasc. 1, 1976, p. 21-34.
- MELLINK, M.J., « Homer, Lycia and Lukka », dans J.B. Carter et S.P. Morris (dir.), *The Ages of Homer : A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, University of Texas Press, 1995, p. 33-43.
- MENDENHALL, G., « Covenant Forms in Israelite Tradition », *BA*, 17, 1954, p. 50-76.

- MERCER, S.A.B., « The Malediction in Cuneiform Inscriptions », *JAOS*, 34, 1915, p. 282-309.
- MERCER, S.A.B. (dir.), *The Tell-El-Amarna Tablets*, 1, Toronto, Macmillan, 1939, 909 p.
- METZGER, H., *Fouilles de Xanthos. Tome II : L'acropole lycienne*, Paris, C. Klincksieck, coll. « Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, Fouilles de Xanthos, 2 », 1963, 110 p.
- MILNER, N.P. « Notes and Inscriptions on the Cult of Apollo at Oinoanda », *AnatStud*, 50, 2000, p. 139-149.
- MOREAU, A. et J.-C. TURPIN, dir., *La Magie. Du monde babylonien au monde hellénistique. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999, Montpellier*, I-III Montpellier, Publications de la recherche université Paul Valéry, 2000, 328 p.
- MOUTON, A., I. RUTHERFORD et I. YAKUBOVICHY, *Luwian Identities : Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegan*, Leiden-Boston, Brill, 2013, 604 p.
- MOUTON, A., *Rites, mythes et prières hittites*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Littératures anciennes du Proche-Orient, 21 », 2016, 713 p.
- MØRKHOLM, O. et G. NEUMANN, *Die lykischen Münzlegenden*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse; Nr. 1 », 1978, 38 p.
- MULLER, V., « Le corpus des inscriptions 'funéraires' akkadiennes », dans *le Blog Hypothèses – ArchéOrient*, 2017. [En ligne]. <<https://archeorient.hypotheses.org/7597>>, (16 juin 2017).
- NAGY, G. *Signs of Hero Cult in Homeric Poetry*, 2020. [En ligne]. <<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5500>>, (16 juin 2019).
- NAOUR, C., « Inscriptions de Lycie », *ZPE*, 24, 1977, p. 265-290.

- NEUMANN, G., « Beiträge zum Lykischen III », *DS*, 13, 1967, p. 31-38.
- NEUMANN, G., « Beiträge zum Lykischen IV », *DS*, 16, 1970, p. 54-62.
- NEUMANN, G., *Neufunde lykischer Inschriften Seit 1901*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, 57 p.
- NEUMANN, G., « Lykien », *RAVA*, VII, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987-1990, p. 189-191.
- PAGE, D.L., *History and the Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press-Cambridge University Press, coll. « Sather Classical Lectures, 31 », 1959, 350 p.
- PARPOLA, S. et K. WATANABE, *Neo Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns, coll. « State Archives of Assyria, v. 2 », 2014, 123 p.
- PARROT, A., *Malédiction et violations de tombes*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939, 198 p.
- PAYNE, A., « Lycia - Crossroads of Hittite and Greek Traditions ? », dans E. Cingano et L. Milano (dir.), *Papers on Ancient Literatures : Greece, Rome and the near East, Proceedings of the « Advanced Seminar in the Humanities »*, Venice International University 2004-2005, Padova, S.A.R.G.O.N., 2008, p. 471-489.
- PAYNE, A. et H. MELCHERT, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Atlanta, Society of Biblical Literature, Coll. « Writings from the Ancient World, 29 », 2012, 124 p.
- PEDERSEN, J., *Der Eid bei den Semiten, in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strassburg, Karl J. Trübner, 1914, coll. « Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 3 hft. », 242 p.
- PETERSEN, E. et F. VON LUSCHAN, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyrtis*, Wien, Codex Verlag, 1889, 248 p.

- POETTO, M., *L'iscrizione luvio-geroglifica di YALBURT. Nuove acquisizioni relative alla geroglifia dell'Anatolia sud-occidentale*, Pavia, Gianni Iuculano, coll. « *Studia mediterranea*, 8 », 1993, 127 p.
- PRITCHARD, J.B. (dir.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 2016, 288 p.
- PROST, F., « Retour au Mausolée et au Monument des Néréides. Identités ethniques et frontières culturelles en Lycie et en Carie », dans P. Brun *et al.* (dir.), *Euploia. La Lycie et la Carie antiques. Dynamiques des territoires, échanges et identités. Actes du Colloque de Bordeaux, 5,6 et 7 novembre 2009*, Bordeaux-Pessac, Ausonius Publications, coll. « *Mémoires*, 34 », 2013, p. 175-186.
- PROST., F., « Identité des peuples, identité des cités : l'exemple lycien », dans *Identités ethniques dans le monde grec antique. Actes du colloque international de Toulouse organisé par le CRATA 9-11 mars 2006*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2007, p. 99-113.
- RAMAT, S., « Compte-rendu de Michaël MARTIN, Magie et magiciens dans le monde gréco-romain, Paris, Éditions Errance, 2005, 293 p. », *GALIA*, 11, 2 p. [En ligne] <bit.ly/1SuKsQj>, (25 avr. 2016).
- RAYMOND, E., « Persian Power and Lycian Religion », dans I. Delemert (dir.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia. (Sixth-Fourth Centuries B.C.) Papers presented at the International Workshop Istanbul 20-21 May 2005*, Istanbul, Turkish Institute of Archaeology, 2007, p. 69-74.
- RAYMOND, E., « La continuité de la tradition religieuse louvite dans la Lycie de l'âge du Bronze à l'époque gréco-romaine », dans K. Dortluk *et al.* (dir.), *Proceeding of the III^d Symposium on Lycia (Antalya, 7-10 November 2005)*, Antalya, Suna & İnan Kıraç Research Institute on Mediterranean Civilizations, 2006, 1, p. 647-655.
- RAYMOND, E., « Gods and People in Persian Anatolia. The Example of Lycian Deities », dans K. Iren, Ç. Atay et Ö. Kasar (dir.), *The Persians : Power and Glory in Anatolia*, Istanbul, Yapı Kredi, coll. « *Anadolu uygarlıkları serisi*, 6 », 2017, p. 66-77.

- RAYMOND, E., « Quelques cultes des confins de la Lycie », dans M. Mazoyer et O. Casabonne (dir.), *Studia Anatolica et Varia, Mélanges offerts au Professeur René Lebrun (volume II)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Kubaba », 2004, p. 293-314.
- RAYMOND, E., « La Lycie homérique », dans R. Lebrun *et al.* (dir.) *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain; Hethitica, Antiquité », 2015, p. 121-145.
- RAYMOND, E., et N. VISMARA, « L'ère des dynastes de l'époque achéménide et l'hellénisation de l'époque classique », dans R. Lebrun *et al.* (dir.) *Hethitica XVII, Studia de Lycia Antiqua*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain; Hethitica, Antiquité », 2015, p. 175-194.
- REITZENSTEIN, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, B.G. Teubner, 1904, 382 p.
- RIX, E., *Tombs and Territories : The Epigraphic Culture of Lycia, c. 450-197 BC*, PhD thesis, (Classics), University of Oxford, 2015, 418 p.
- ROBERT, J. et L. ROBERT, *La Carie : histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques, Tome 2, Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris, A. Maisonneuve, 1954, 453 p.
- ROBERT, L., « Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas », *JS*, 1978, p. 3-48
- ROBERT, L., « Malédiction funéraires grecques », *CRAI*, 1978, p. 241-289.
- ROBERT, J., et L. ROBERT, « Bulletin épigraphique », *REG*, 92, 1979, p. 413-541.
- ROHDE, E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. française de A. Reymond, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (1928), 788 p.
- ROSENKRANK, B., « Die Stellung des Luwischen im Hatti-Reiche », *IF*, 56, 1938, p. 265-284.

- SCHWEYER, A.-V., « Le pays lycien une étude de géographie historique aux époques classique et hellénistique », *RA*, 1996, p. 3-68.
- SCHWEYER, A.-V., *Les Lyciens et la mort, une étude d'histoire sociale*, Istanbul-Paris, Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul-De Boccard, 2002, coll. « Varia Anatolica, 14 », 320 p.
- SCHÜRR, D., « Eine lykische Fluchformel mit Zukunft », *EA*, 43, 2010, p. 59-73.
- SHAFER, R., « Some Lycian Penalties », *RevHA*, 9, 1950, p. 1-17.
- SINGER, I., « Western Anatolia in the 13th Century B.C. According to the Hittite Sources », *AnatStud*, 33, 1983, p. 205-217.
- SOLLBERGER, E. J.-R. KKUPPER, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Cerf, 1971, 353 p.
- SPEYER, W., « “Fluch” », *RLAC*, 7, 1969, p. 1160-1288.
- STAATLICHE MUSEEN, Vorderasiatische Museum, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin, Zu beziehen durch die Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen, 1921-1925, 13 vol.
- STEINER, G., « Die Historische Rolle der “Lukka” », dans J. Borchhardt et G. Dobesh (dir.), *Akten des II Internationalen Lykien-Symposiums, Wien, 6-12 Mai 1990, Bd. 1*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae minoris, 17-18 », 1993, 2 vol., p. 123-137.
- STEPHENS, F.J., *Votive and Historical Texts from Babylonia and Assyria*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, coll. « Yale University series. Babylonian texts; 9 », 1937, 45 p.
- STRUBBE, J.H.M., « Cursed be He that Moves my Bones », dans C.A. Faraone et D. Obbink (dir.), *Magika Hiera : Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 39-59.
- STRUBBE, J.H.M., *ΑΠΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ, Inscriptions against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn, Habelt, 1997, 368 p.

- TARACHA, P., *Religions of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, coll. « Dresdner Beiträge zur Hethitologie, Bd. 27 », 2009, 232 p.
- TUPET, A. M., *La Magie dans la poésie latine. I : Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 450 p.
- TRISCH, F.J., « Lycian, Luwian and Hittite », *ArOr*, 18, 1950, p. 494-518.
- VALLOIS, R., « *Arai* (en grec) », *BCH*, 38, 1914, p. 250-271.
- VAN DE KASTEELLEN, F., *Lycian Syncope*, MA Thesis (linguistics), Leiden University, 2015, 39 p.
- VERSNEL, H.S., « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans C.A. Faraone et D. Obbink (dir.), *Magika Hiera : Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 60-106.
- VIDAL-NAQUET, P.E. et P. LÉVÊQUE, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Besançon, Université de Franche-Comté, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon, 65 », 1973, 176 p.
- VIOLAS, A., « Le préverbe kata- et les verbes évoquant la mort : étude sémantique de quelques verbes composés chez Homère et Hérodote », *ELIS*, 3, 2015, p. 3-29.
- WATSON, L. *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds, Cairns, coll. « Arca, 26 », 1991, 263 p.
- WIENER, M.H., « Locating Ahhiyawa », dans S. Iakōvidēs et D. Daniēlidou (dir.), *Dōron: Timētikos Tomos Gia Ton Kathēgētē Spyro Iakōvidē*, Thessalonikē, 2010, p. 701-715.
- WINCKLER, H., *The Tell-El-Amarna Letters*, Berlin, Reuters, 1896, 508 p.
- WISEMAN, D.J. « The Vassal-Treaties of Esarhaddon », *Iraq*, 20, 1958, p. 1-99.
- WOUDHUIZEN, F., « Lycian Form of the Enclitic Pronoun of the 3rd Person : An Overview of the Relevant Data », dans M. Alparslan et A. Akkaya (dir.),

Colloquium Anatolicum Anadolu Sohbetleri XI, Istanbul, Ayribasim, 2012, p. 415-436. (453 p.)

WOUDHUIZEN, F.C., *The Luwians of Western Anatolia : Their Neighbours and Predecessors*, Summertown Oxford, Archaeopress Publishing Ltd, 2018, coll. «Archaeopress Archaeology », 177 p.

WÖRRLE, M., « Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens V. Die griechischen Inschriften der Nekropolen von Limyra », *Chiron*, 25, 1995, p. 387-417.

WÜNSCH, R., *Defixionum Tabellae Atticae*, Berolini, Georgium Reimerum, coll. « Inscriptiones Graecae. Vol. III, Corpus inscriptionum Atticarum, pars 3 » 1897, 52 p.

WÜNSCH, R., L. DÜBNER et A. DIETERICH, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902, 102 p.

WURSTER, W. et J. BORCHHARDT, « Megalith-Gräber in Lykien », *ArchAnz*, 89, 1974, P. 514-538.

ZIEBARTH, E., « Der Fluch im griechischen Recht », *Hermes*, 30, 1895, p. 57-70.

ZIMMERMAN, M. et F. KOLB, « Neue Inschriften von Kyaneai und Umgebung », *EA*, 16, 1990, p. 115-122.