

## ENTRE PROCHE-ORIENTAUX ET INDO-EUROPÉENS : LA CÉRAMIQUE TRANSCAUCASIENNE

Paul-Louis VAN BERG

### I. INTRODUCTION

Les différences qui opposent les cultures historiques de l'Asie antérieure ancienne à celles de l'Eurasie septentrionale sautent aux yeux, mais nous avons souvent du mal à préciser ce qui est en jeu, sans nous perdre dans le détail ni tomber dans les clichés du type « barbares et civilisés », « civilisations et populations sans écriture », « Aryens et Sémites ». Pourtant, les divergences sont là, transcendant largement les formes sociales, la complexité relative des cultures ou les oppositions ethno-raciales : elles se marquent partout dans les façons de parler et de penser, les manières d'être au monde. Max Müller et Renan l'avaient bien perçu, même si les explications qu'ils en donnaient ne sont plus recevables. Les dérives politiques et racistes qui s'ensuivirent engendrèrent tant d'horreur que la discussion fut close sans être achevée.

Aujourd'hui, archéologues, historiens et ethnographes de l'Europe et du Proche-Orient évitent encore ce champ de comparaison par crainte de ranimer de sulfureux débats. De surcroît, les chercheurs contemporains les plus rigoureux s'en tiennent volontiers à leur domaine propre que cent cinquante ans d'accumulation des données ont rendu inépuisable. Maîtres d'une documentation immense et détenteurs de la grande Histoire, les spécialistes de l'Orient ancien arrêtent souvent leurs investigations au Caucase, à la mer Noire et au Bosphore. À l'inverse, les indo-européanistes s'attachent aux cultures antiques et médiévales de l'Europe, de la steppe et de la plaque indo-iranienne, y compris leurs antécédents préhistoriques, sans trop s'inquiéter du Levant ou de la Mésopotamie.

Pourtant, ce cloisonnement géographique des spécialités est légitime au premier regard : la mer Noire, le Caucase et les monts de Turkménie constituent bel et bien une frontière culturelle, depuis le Paléolithique supérieur au moins. Cette frontière se maintient avec, semble-t-il, une certaine perméabilité Sud/Nord jusqu'aux alentours de 3.500 avant notre ère. Ensuite, le déséquilibre change de sens et les cultures septentrionales commencent à déborder vers les Balkans, la Baltique, l'Anatolie et le plateau iranien, pour atteindre enfin l'Indus et le Gange. Aux périodes historiques, les cultures du Nord et du Sud-Est s'expriment dans des langues indo-européennes, celles du Sud-Ouest en langue sumérienne, élamite ou sémitique, en quelques autres aussi, telles que le karthvélien. Au cours du temps, ces cultures ont interagi massivement. Si la Mésopotamie semble avoir maintenu longtemps une certaine autonomie culturelle, de multiples mouvements de population, conquêtes militaires, contacts commerciaux et missions religieuses ont fait que nos textes ne révèlent plus guère de culture indo-européenne « intacte ». Hellènes, Italiques, Hittites et Indo-Iraniens ont subi l'impact méridional le plus violent et aux conséquences les plus profondes, tandis que Celtes, Germains, Baltes, Slaves et Indiens, demeurés en retrait, ont pu intégrer à leur culture les nouveautés apportées par le commerce avec la Méditerranée, avant de subir les effets de la conquête romaine et/ou de la christianisation.

Néanmoins, par delà ces interactions, l'archéologie, l'histoire et la linguistique permettent de reconstituer deux grands bassins culturels distincts par leur manière d'organiser l'espace, le monde surnaturel, la société et le savoir, par l'intégration culturelle du corps, par leur

rapport au visible et à l'image, ainsi que par leur ancrage dans le temps. Ces caractéristiques très générales mènent à construire deux modèles assez radicalement différents que je discuterai ailleurs plus en détail. J'insisterai ici sur le rapport au monde visible, au corps et à l'image, pour montrer comment celui-ci peut être utilisé ensuite pour débusquer des phénomènes d'interaction culturelle dans les arts de sociétés protohistoriques peu étudiées. L'opposition des deux mondes sera examinée et la Céramique Transcaucasienne fournira un exemple de leur conjonction.

## II. MÉSOPOTAMIE

### 1. UN MONDE OBJECTIF

L'objectivation et le classement des objets du monde sont visibles très tôt en Mésopotamie où l'écriture, affaire de spécialistes, n'est ni secrète, ni magique, ni divine. Dès 3000/2900 apparaissent des listes de mots, destinées à la formation des scribes. Une tablette énumère 58 noms en relation avec le porc. D'autres alignent des noms d'oiseaux, de bovins, de poissons, de plantes, de villes, de divinités, de titres, de professions, de textiles, de récipients, d'ustensiles en bois ou en métal, ... Ces listes furent recopiées à de très nombreux exemplaires, jusqu'au terme de l'histoire culturelle de la région. Le classement des mots peut être simplement thématique ou prendre d'autres formes, en fonction du premier signe ou d'un signe qui se trouve à l'intérieur du mot, etc. Très vite, on y ajoute des gloses : liste en sumérien complétée par une deuxième colonne en akkadien, indications relatives à la prononciation, résolutions de logogrammes et commentaires (Talon, 1997 : 84). Ces listes ne servent pas seulement à transmettre aux apprentis les signes de l'écriture, mais aussi à organiser le savoir, à mettre le monde en ordre. Elles assignent à chaque chose, à chaque concept une position précise et leurs rédacteurs évitent de placer le même mot dans deux listes différentes (Goody, 1979 : 140-196 ; Nissen, 1997). Aux listes proprement dites s'ajoutent des classifications et des dictionnaires. Apprendre, c'est aborder la réalité telle que les anciens l'ont découpée. Du *Petit Robert* aux leçons thématiques de notre enseignement, nous avons conservé le procédé.

À cette démarche s'ajoute l'observation de la nature. La récurrence de certaines conjonctions de phénomènes mène à établir des catalogues de propositions causales du type « SI ... ALORS ... ». Les traités de médecine, d'astronomie ou de divination sont avant tout de longues énumérations de telles propositions. Vers 2.000 avant notre ère, on conçoit le monde lui-même comme une tablette écrite et donc remplie de messages divins. Les devins, spécialistes de cette « écriture » des dieux, connaissent le code, savent identifier les événements bizarres et sont capables de les traduire :

S'il a le visage congestionné - son frère aîné mourra.

Si de même et qu'en plus son œil droit est injecté - son père mourra.

Si de même et qu'en plus son œil gauche est injecté - ce qu'il a hérité de son père prospérera.

Si de même et qu'en plus son œil droit est fixe - dans une ville étrangère, les chiens le dévoreront.

Si de même et qu'en plus son œil gauche est fixe - dans une ville étrangère ou dans sa propre ville, il prospérera (Bottéro, 1998 : 67).

En fin de compte, tout l'univers matériel peut révéler la volonté des dieux (Bottéro, 1974, 1987 : 159). Pour atteindre ce résultat, il faut que le monde visible soit stable et que les catégories de la réalité soient intangibles. Et de fait, trois millénaires de civilisation

mésopotamienne témoignent de ce désir de stabilité, de maintien des choses en leur état originel, de préparer l'avenir à l'image du passé.

## 2. L'INTÉGRITÉ DU CORPS

L'intégration culturelle du corps s'inscrit dans la même ligne de pensée. Anthropomorphes, les dieux sont d'une beauté surhumaine. Leur forme est stable et ils ne se présentent que rarement sous des apparences trompeuses, comme ce jour où Enlil chercha par tous les moyens à séduire Ninlil (Bottéro & Kramer 1989 : 113-114). De tels récits de métamorphose sont rares dans la mythologie et la magie sumériennes et akkadiennes. Il s'agit tantôt d'une attitude dévalorisée – Gilgameš reproche à Ištar d'avoir métamorphosé ses amants, le berger en loup et le jardinier en crapaud (Tablette VI 58-76 ; Bottéro, 1992 : 126-127) –, tantôt d'un service exceptionnel – Utu, à la demande de Dumuzi, change la forme de ce dernier pour lui permettre d'échapper aux démons qui veulent l'emmenner aux Enfers (Bottéro, 1989 : 371-337). Les dieux peuvent tout, y compris passer ou faire passer d'un registre de la réalité à l'autre, mais l'opération demeure incongrue : les formes divines sont aussi définies que les autres facettes de la réalité.

Du côté des hommes, l'intégrité du corps est indispensable à une bonne intégration sociale. Ainsi par exemple, Cassin relève-t-elle comment plusieurs catégories de marginaux, mentionnés dans les *kudurru* de la fin du 2<sup>ème</sup> millénaire, sont mis au ban de la société : fous, sourds, boiteux, aveugles, insensés, grossiers ou barbares, coquins, rebelles, idiots et locuteurs d'une langue étrangère. Ces infirmités valent à qui en est atteint le statut de paria (Cassin, 1987 : 72-95). De même, la naissance d'un enfant anormal constitue un très mauvais présage :

Si une femme donne naissance à un stropiat - trouble dans le pays ; la maison de l'intéressé sera dispersée.

Si une femme donne naissance à un enfant qui ait une demi-coudée de taille, qui soit barbu, qui parle, qui marche et qui ait des dents : c'est ce qu'on appelle un *tigrilû* - importante mortalité ou terrible attaque ; désastre dans le pays ou épidémie ; un quartier de la ville se battra contre l'autre, une maison pillera l'autre.

Si un produit anormal est double, avec deux têtes, l'une soudée à l'autre, et huit pattes mais une seule colonne vertébrale - le pays sera plongé dans la confusion par l'effet de querelles intestines.

Si un produit anormal a sa langue soudée à son nez - révolte contre le prince en son palais (Bottéro, 1974 : 106-107).

Quant aux morts, l'intégrité de leur squelette est aussi nécessaire que celle du corps des vivants. Dotés d'une sorte de sous-existence humaine, souterraine, les morts restent soumis aux dieux Nergal et Ereškigal, rois aux Enfers. Leurs os sont le siège de leur *etemme*, de leur esprit (Cassin, 1987 : 253). Si les os ne restent pas rassemblés et intacts, le défunt n'aura pas accès au séjour infernal et reviendra hanter et torturer les vivants, en particulier ceux de sa famille qu'il rendra malades (Cassin, 1987 : 239-240). À l'inverse, une série de malédictions est fondée sur la dispersion des ossements : « Que vos ossements ne puissent plus jamais être rapprochés l'un de l'autre » (malédiction du grand traité d'Assarhaddon ; citée par Cassin, 1987 : 238). Assurbanipal oblige les fils d'un gouverneur révolté de Nippur à réduire en farine les ossements de leur père, ce qui revient à détruire leur enracinement territorial (*ibid.* : 242-245). Stabilité et intégrité des formes corporelles et des autres objets du monde vont de pair.

### 3. LA REPRÉSENTATION

Cette recherche de l'intégrité du corps est soutenue par une série de mythes impliquant la fabrication d'images :

« Ea tira de cet Apsû une motte d'argile / Et il créa le dieu Kulla, / Pour présider à la remise à neuf des temples » (1<sup>er</sup> millénaire, mais origine plus ancienne ; Bottéro & Kramer, 1989 : 488).

L'homme lui-même est une image d'argile et de sang divin, moulée par les dieux à leur ressemblance ; ce thème qui apparaît dans l'*Enuma Elish* (Tablette VI : 1-34, Bottéro & Kramer, 1989 : 638-640), comme dans le poème d'Atrahasis (Bottéro & Kramer, 1989 : 537-538), est sans doute beaucoup plus ancien, ainsi que le suggère un poème sumérien connu par des copies du début du 2<sup>ème</sup> millénaire (Bottéro & Kramer, 1989 : 508-509). Dans ces conditions, les images divines et humaines sont bien évidemment soumises aux mêmes règles de beauté et d'intégrité que la chair et les os. La plupart des représentations de démons, sont hybrides, composées de parties de corps appartenant à des genres différents. À ces entités spécialisées, intermédiaires entre les dieux et les hommes, l'hybridation confère un caractère terrifiant et repoussant, que ce soit aux yeux des hommes ou des puissances du mal. Pourtant, si monstrueuse soit leur constitution, le fantastique reste réaliste et les compositions admettent généralement la logique anatomique des vertébrés.

Beaucoup de statues sont animées et agissantes. Les unes, occupées par les dieux, sont lavées, habillées, parées et nourries ; on les promène, on les marie, on leur organise des nuits d'amour (Bottéro, 1987 : 256). Tout cela n'a guère changé jusqu'à nos jours, moyennant les adaptations convenables (Bottéro, 1987 : 272-273). Dans le *Poème d'Erra*, le héros invite Marduk à quitter sa statue qui avait besoin de quelques restaurations. Le dieu remonta au ciel pour quelque temps, mais la statue ne fut pas restaurée et le dieu dut demeurer au ciel (Bottéro & Kramer, 1989 : 680-712). De même, dans les temples, les statues des rois peuvent intercéder en faveur de leur peuple (Cassin, 1987 : 255-256), tandis que les statues d'orants prient éternellement pour ceux qui les ont offertes et que les figures de démons éloignent le mauvais œil et protègent le porteur de l'amulette ou du sceau. La figuration donne aux êtres un surplus d'existence. Mettre une figurine représentant un individu dans une tombe peut le rendre malade ou entraîner sa mort ; à l'inverse, l'image peut aussi prendre le mal (Bottéro, 1987 : 175).

En cas de guerre, on brise les statues des dieux de l'ennemi pour les tuer ou on les emmène en captivité (Lackenbacher, 1990 : 136-138). De même, la mort d'un homme peut être ressentie comme une statue qui se brise (Cassin, 1987 : 238). Dieux, hommes et images appartiennent à la même chaîne, bien qu'il y ait dégradation progressive des uns aux autres. Quand on a détruit le temple et la statue, le dieu est réduit à un souffle (Cassin, 1987 : 250).

Le réalisme de l'imagerie n'est pas seulement lié à cet aspect divin de l'image ou de certaines images. En fait, la représentation est ontologiquement liée à l'être qu'elle représente : l'image, comme le nom prononcé ou écrit (Bottéro, 1987 : 125-128), est un aspect de la chose elle-même. En Assyrie par exemple, dans les textes de fondation, le nom de la divinité, précédé du déterminatif divin, désigne indifféremment la divinité ou sa représentation : « ... *Le dieu Kidudu, gardien du mur, s'était dégradé avec le mur lui-même et je le refis.* ». (Lackenbacher, 1990 : 135). Indissociables et interchangeable, nom et image sont des facettes de la réalité et non des signifiants conventionnels. Ainsi, l'idéologie justifie et maintient le « réalisme idéalisé » de l'image mésopotamienne. La scénographie était déjà apparue dans la peinture murale à Umm Dabaghieh ou à Çatal Höyük entre 7.000 et 6.500. Mais ces essais n'eurent pas de suite. La représentation systématique de personnages en

interaction comme fixation définitive d'un événement mythique ou historique ne se met en place que vers la fin du 4<sup>ème</sup> millénaire.

Notons que le même goût de l'intégrité transparaît dans les arts géométriques ou dans l'écriture : répétition à l'identique, régularité, ordonnance répétitive, symétries, etc. Enfin, peut-être en vertu du goût pour la classification dont je parlais au début, arts figuratifs et géométriques se complètent mais ne se mélangent pas.

Les Mésopotamiens ont mis au point un mode de gestion rationnelle de l'espace et d'ancrage dans un temps linéaire, nécessitant une réalité stable, cohérente, connaissable, qu'on peut explorer et inventorier de manière exhaustive. Les sciences sont caractérisées par une causalité basée sur l'observation de phénomènes récurrents. L'intégrité des formes corporelles y est aussi indispensable que celle des signes de l'écriture ou celle des figures géométriques dans l'élaboration de la frise. Cette façon d'aborder la réalité, en germe dans les cultures préhistoriques de la région et perceptible dans leurs structures spatiales, s'est affinée au cours des 3<sup>ème</sup> et 2<sup>ème</sup> millénaires.

### **III. INDO-EUROPÉENS**

#### **1. UN MONDE SUBJECTIF**

À la perception mésopotamienne du monde comme réalité objective répondent une grande méfiance à l'égard du visible et une réalité perçue comme évanescence ou inaccessible, dans toutes les traditions anciennes des cultures de langue indo-européenne ou altaïque connues par les textes. De l'Inde ou de la Mongolie à l'Irlande, le visible est superficiel, illusoire ou trompeur. Le contact avec la réalité exige un acte de décodage. Qui est celle que je vois auprès de la fontaine ? Une femme ? Une déesse ? Un magicien qui me tend un piège ? La transmission du savoir est basée sur la parole et le brillant-voyant indo-européen, poète védique, druide ou scalde, à la fois poète, savant, philosophe et devin, spécialiste de la langue des dieux, s'illustre par un verbe obscur et contourné, accumulant métaphores à étages, glissements de sens et formules énigmatiques. La Muse peut mentir et l'oracle est ambigu. « Les dieux aiment ce qui est caché » et l'intelligence se mobilise à le découvrir, à tester et interpréter le sens second ou troisième de la parole (Bader, 1989 ; Boyer, 1990 ; Le Roux & Guyonvarc'h, 1986 ; Guyonvarc'h, 1999 ; Renou, 1978). L'écriture ne sert qu'à des fins magiques ou funéraires. Loin de séparer les registres et les catégories de la réalité pour en tenir l'inventaire comptable, la connaissance s'efforce de saisir les correspondances et les liens subtils qui unissent les plans cosmique, divin et humain. Médecine et divination, pour autant que nous sachions, sont inspirées.

L'instable et le mouvant sont ici les éléments clefs de la réflexion. Dans cet univers de pensée où le vraisemblable confine à l'illusion, les récits de métamorphoses se comptent par milliers, en Inde, en Grèce, à Rome, chez les Celtes et les Germains. N'importe quel dieu, magicien, druide ou personnalité exceptionnelle peut à volonté changer d'apparence, transformer les êtres et les choses, créer l'illusion visuelle et manipuler le temps. Ce dernier est cyclique et le monde sera périodiquement détruit pour recommencer indéfiniment.

#### **2. LE CORPS INDIFFÉRENT ?**

Cette vision des choses est lourde de conséquences quant à l'intégration culturelle du corps. Dans les traditions les plus anciennes, l'anthropomorphisme est rare et la forme des dieux n'est généralement pas connue. Sauf exception, l'intégrité du corps des vivants n'est

pas un critère indispensable à l'intégration sociale, même si on vante la beauté des héros et si on note souvent une préférence marquée pour les belles femmes. La métamorphose implique un changement d'aspect mais pas de nature. Les dieux et les hommes peuvent être mutilés, aveugles comme Homère ou Tirésias, borgnes comme Odin ou Horatius Coclès, manchots comme Tyr ou Mucius Scaevola, pied-bot comme Héphaïstos, voire porteurs de prothèses comme Nuada au bras d'argent. Fureur et grimaces guerrières ou nature ignée (Agni, Hermès) peuvent entraîner des déformations temporaires du corps. Parfois, il s'agit simplement d'illusion visuelle, comme dans le cas du druide druide Gadhra de Druim meic Criadhnaidi qui secourt Mog Ruith au siège de Druim Damhghaire :

« Sa forme était ce jour là de belle apparence du côté tourné vers Mog Ruith et aussi vers les hommes du Munster. Sa forme et son aspect étaient odieux et monstrueux du côté de Cormac et de ses armées. Il était rude et piquant comme un pin et sa tête était aussi grosse qu'un maison royale. Ses deux yeux étaient aussi gros qu'un chaudron royal sur le devant de sa tête ; ses genoux étaient derrière lui et ses talons étaient devant lui. Il avait à la main une grande fourche de fer. Il avait autour de lui un manteau brun gris qui était plein d'os et de cornes » (Guyonvarc'h, 1997 : 331).

Par ailleurs, les naissances fantastiques, dissimulant des métaphores, sont légion. Naître d'un lotus, du crâne fendu de Zeus, des pieds d'un géant, des dents d'un dragon ou de gouttelettes de sang répandues sur la terre n'a rien de choquant, qu'il s'agisse ou non de métaphore. La vraisemblance anatomique n'est pas plus de rigueur quand il s'agit de coder par des métaphores ou de donner à découvrir par des énigmes les questions de protogénèse et d'autochtonie, ou toute autre espèce de mystère.

Les rites funéraires sont très diversifiés, attestant l'existence de multiples catégories de morts. L'intégrité du squelette n'est pas un critère définitoire du bon mort et rien ne dit que la manipulation éventuelle des cadavres ait des conséquences quant à la vie d'outre-tombe. Être dévoré par les oiseaux, incinéré, avoir la tête tranchée, un membre coupé ou le cerveau emporté par une balle de fronde n'empêche nullement de séjourner auprès des dieux, pas plus que les supplices n'interdisent l'accès aux Champs-Élysées, au Síd, à la Vallhöll ou à tout autre séjour divin. Le cas échéant, comme chez les Viking, le guerrier mort poursuit une vie terrestre sous son tertre funéraire.

### 3. UNE IMAGERIE EMPRUNTÉE

La fluidité des formes s'accommode mal de leur fixation par l'image. Les statues des dieux et des hommes n'appartiennent pas au monde indo-européen archaïque. On n'en trouve à date ancienne ni dans le Rig Véda, ni en Iran, ni en Grèce, pas plus que chez les Celtes ou les Germains.

« Brennos, le roi des Galates, quand il entra dans le temple ne regarda aucune offrande d'or ou d'argent, mais se saisissant des statues de bois et de pierre, il se mit à rire de ce que les dieux soient montrés avec une forme humaine et soient dressés là en bois ou en pierre » (Diodore de Sicile XXII - 9).

La représentation divine ou humaine n'apparaît que par l'effets de contacts avec les cultures de la Méditerranée, de la Mésopotamie, de l'Elam ou de la Chine. Le rapport de l'image à son référent varie alors en fonction du substrat, des voisins et du devenir de chaque société, sans répondre partout aux mêmes exigences. On peut définir deux modalités polaires : ou bien l'acculturation est forte et l'imagerie acquiert un maximum de caractéristiques méridionales (Hittites, Perses, Grecs, Romains), ou bien elle est plus faible et l'image est plus ou moins transformée par son intégration dans la culture d'accueil. Celtes et Germains, par

exemple, purent adapter la représentation à leurs antiques traditions et firent de l'imagerie ce que leurs poètes faisaient du langage : un moyen d'expression complexe à multiples niveaux de lecture, réservé à ceux qui avaient reçu l'éducation adéquate.

Un des cas les mieux documentés est celui des arts celtiques laténiens continentaux et insulaires. Dès le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la civilisation de La Tène emprunte des figures humaines, animales ou végétales à l'Italie ou à la Grèce mais, très vite, plutôt que de chercher l'imitation de la nature, les transforme d'étrange manière pour un œil éduqué aux arts classiques de la Méditerranée. L'image simplement réaliste est peu fréquente comme si la *mimêsis* était sans grand intérêt, voire interdite. Les scénographies sont absentes avant la conquête romaine. Les visages sont impersonnels et les proportions corporelles ne sont pas plus respectées que l'intégrité de l'espèce. Au contraire, figures humaines et animales se dissolvent souvent en ornementation géométrique curviligne interprétée comme végétale. Les figures du vivant sont déformées, décomposées, combinées à des formes purement géométriques avec une surprenante virtuosité, au point que le référent de ces images nous échappe, laissant échapper un parfum de mystère et d'insatisfaction. Nous voici confrontés à des arts énigmatiques, symboliques, à double sens, à plusieurs strates de lecture, donnant le même poids à la forme et au fond, jouant de pseudo-symétries, préférant le fluide au solide, décomposant l'image du corps en éléments qui signifient à un autre niveau et ainsi de suite. De même que l'audition de récits traditionnels irlandais assurait magiquement la sécurité de leurs auditeurs (Rees & Rees, 1961 : 17-20), certaines images devaient sans doute protéger du mal leur propriétaire, comme ce fut aussi le cas chez les Germains septentrionaux du haut moyen âge (Roth, 1986 : 9-10).

Héritiers des traditions pré-chrétiennes, les textes de l'Irlande médiévale éclairent les bases intellectuelles de ces jeux spatiaux qui relèvent du même code que la langue des poètes, souvent incompréhensible au commun des mortels (Guyonvarc'h, 1999 : 32-35 ; voir aussi Rees & Rees, 1961 : 191). Ainsi, la rencontre de Bran et de Manannan Mac Llyr illustre-t-elle bien l'incertitude qui plane sur le visible : Bran croit naviguer sur la mer, mais Manannan vient à sa rencontre en char dans une plaine verdoyante et dénonce l'erreur de son interlocuteur (Rees & Rees, 1961 : 315 ; Dottin & Markale, 1980 : 41-43), tandis que le *Dialogue des deux sages* met en scène mode le d'expression énigmatique et métaphorique associé à la transmission du savoir par les druides (Guyonvarc'h, 1999).

## IV. CONFRONTATION

### 1. IMAGES ÉTRANGES OU ÉTRANGÈRES ?

Les adaptations laténiennes engendrent des images aberrantes au regard des normes de la Méditerranée et du Proche-Orient, remplaçant la représentation de l'individu ou de l'évènement par des messages anhistoriques orientés vers d'autres significations. On peut montrer des attitudes quelque peu différentes, mais relevant des mêmes directions de pensée chez les Cimmériens, les Scythes (Ivantchik, 1997 : fig. 13-14 ; Schiltz, 1981) ou les Germains septentrionaux (Roth, 1986). Dès lors, l'existence d'altérations analogues de la figuration dans des cultures protohistoriques plus anciennes que celle des Celtes et dépourvues de compléments textuels ne pourrait-elle être considérée comme un indice d'adaptations similaires et donc d'interactions entre les deux modèles culturels en question ? Cela paraît probable dès la fin du Chalcolithique, en Europe comme en Asie antérieure.

Entre 2.900 et 2.250 avant notre ère, une série de stèles du Haut-Adige, sont dépourvues de traits humains, mais couvertes de haches, de hallebardes et de poignards métalliques

rémodéliés et campaniformes associées à une ceinture (*Arco I-II* ; *Lagundo B, C, D* ; *Tötschling* ; *S. Verena* ; *Termeno*) (Pedrotti, 1995). La mise en place de ces attributs reprend la position relative et les symétries de parties du corps, sans qu'il y ait nécessairement de correspondance terme à terme entre organes et objets. Par exemple, un collier et un poignard peuvent occuper les positions respectives du visage et du cou ou de la barbe, tandis que d'autres armes sont distribuées au-dessus de la ceinture, de part et d'autre du torse (van Berg & Cauwe, 1995 : 33).

À la même époque, les compositions monumentales sur paroi rocheuse ou sur bloc de la Valcamonica et de la Valtellina substituent aux parties de la figure humaine des symboles multiples, tandis que les caractères anthropomorphes explicites manquent le plus souvent. (À peine reconnaît-on une chevelure et un visage sur les *massi* 1 et 2 d'Ossimo). Quant aux compositions d'armes et d'animaux du *Capitello dei due Pini 2* (VC), des *massi* d'Ossimo-6, de *Bagnolo-2* (VC) et de la stèle de *Tirano* (VT), elles n'ont plus d'humain que leur ceinture (Casini, 1994 ; van Berg & Cauwe, 1995 : 33).

Ces séries de stèles ornées et de compositions montrent de nouvelles manières de penser la liaison entre différents niveaux de la réalité (divin, humain, parures et armes), procédures jusque là inconnues jusque là des iconographies néolithiques et chalcolithiques européennes. Néanmoins, les liens sont assurés avec l'arrivée d'une métallurgie du cuivre originaire de l'Est de l'Europe, peut-être transmise par la culture de Baden à des milieux issus de la tradition néolithique proche-orientale. Même si on ne peut rien dire de la situation linguistique à cette époque, la parenté intellectuelle avec les transformations de l'image communes dans les cultures du complexe indo-européen paraît évidente.

Au XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les urnes cinéraires de la culture de Cîrna (Roumanie, Serbie), sont accompagnées de figurines dont le décor en partie abstrait reprend, *more geometrico*, les formes du corps humain, mais s'écarte de la figuration proprement dite (Dumitrescu, 1961 ; Letica, 1973). Ce type de représentation cryptique évoque à nouveau le travail d'artisans qui, pour une raison ou une autre, obscurcissent délibérément la représentation réaliste en la combinant avec des formes géométriques.

Vers le début du 1<sup>er</sup> millénaire, l'iconographie des bronzes du Luristan illustre des emprunts très nets aux modes de représentation mésopotamiens, mais les êtres hybrides qu'elle propose ne respectent nullement les structures anatomiques des vertébrés. On y voit clairement l'œuvre d'artisans pour qui le réalisme de la figuration et l'intégrité du corps n'étaient pas obligatoires et qui se distinguent ainsi des productions du substrat mésopotamien ou élamite.

## 2. LA CULTURE DE KOURO-ARAXE ET LA CÉRAMIQUE TRANSCAUCASIENNE

L'Anatolie orientale offre un autre exemple encore d'une étrangeté analogue. Au 4<sup>ème</sup> millénaire, dans le Nord du Croissant Fertile, l'identification et la distribution des cultures ne sont rien moins qu'embrouillées. Les multiples variétés de la céramique montrent cependant que nous sommes dans des contextes syro-anatoliens typiques : Obeid final, transition Obeid-Uruk, Obeid-Chaff Faced Ware, Metallic Ware, Bevelled Rim Bowls. Vers la fin du millénaire, les céramiques de type urukien dominent l'inventaire (Marro, 2000).

Apparue dans la seconde moitié du 4<sup>e</sup> millénaire, la culture caucasienne de Kouro-Araxe, qui se distingue du Chalcolithique du Sud du Caucase par son architecture et sa céramique (Munchaev, 1994), se répand progressivement dans le Nord-Est de l'Anatolie, pour atteindre au 3<sup>ème</sup> millénaire le Haut-Euphrate, où elle reçoit le nom de Céramique Transcaucasienne. Son influence rayonne ensuite vers le Sud avec, dans la plaine de l'Amuq et en Palestine, la

céramique dite de « Khirbet Kerak » (de Miroschedji, 2000 ; Philip & Millard, 2000). Culture à part entière dans le Nord, la Céramique Transcaucasienne se définit surtout comme un style de poterie dans le Sud.

En Anatolie, elle occupe approximativement le territoire qui, au 2<sup>ème</sup> millénaire, sera celui des Hurrites, une population de langue non indo-européenne, mais dont une partie de l'aristocratie porte des noms relevant de cette famille linguistique. Il paraît probable que les Hurrites les héritiers de cette culture du 3<sup>ème</sup> millénaire (Burney & Lang, 1971 : 47-51 ; Burney, 1989, 1997).

Actuellement, la chronologie de la culture de Kouro-Araxe, comme celle de la Céramique Transcaucasienne, est basée sur de rares stratigraphies et dates obtenues pour quelques sites du Haut-Euphrate, principalement Sos Höyük et Norşuntepe, (Sagona, 2000 ; Hauptmann, 2000). Malgré quelques divergences de détail entre les auteurs, la culture de Kouro-Araxe est globalement divisée selon la séquence résumée ici d'après l'essai de synthèse de Marro (2000) :

1. *Dernier quart du 4<sup>ème</sup> millénaire*. La céramique montre le mélange de deux traditions, celle de la culture chalcolithique de Sioni, d'une part, les premières poteries typiques de Kouro-Araxe, de l'autre ; ces dernières ne présentent qu'une décoration sporadique, principalement constituée de boutons.
2. *Bronze ancien I*. L'assemblage est approximativement le même, mais s'y ajoutent quelques décors constitués de fossettes rondes et de lignes obliques.
3. *Bronze ancien II*. On assiste au développement d'une céramique noire entièrement polie et de décors en relief.
4. *Bronze ancien III*. La céramique est noire et brillante, parfois graphitée ; le décor en relief est remplacé par un décor incisé.

On observe une évolution similaire de la Céramique Transcaucasienne du Haut-Euphrate (Norşuntepe, Sos Höyük, Arslantepe) et de ses extensions vers le Moyen-Euphrate.

1. 3.000-2.850 : La Céramique Transcaucasienne apparaît en masse – avec des récipients qui portent quelques décors géométriques en creux –, tandis que le matériel urukien reste abondant dans les contextes syro-anatoliens. On observe la même dualité culturelle du côté de l'architecture : le site de Pular montre une organisation spatiale en ellipses concentriques, tandis que les villes relèvent du modèle urukien.
2. 2.850-2.600/2.500. Cette phase montre le renforcement de l'occupation transcaucasienne et le retrait progressif des éléments syro-anatoliens dont subsistent pourtant quelques traits architecturaux importants. Les constructions en briques crues sur fondations de pierres (Sos Höyük, Arslantepe), par exemple, sont conformes à la tradition mésopotamienne. Mais, sur le Haut-Euphrate, on rencontre aussi des maisons en bois et pisé, quadrangulaires à coins arrondis, semblables à celles de la région de Kouro-Araxe. À Arslantepe, dans la région de Malatya, cette architecture succède à l'architecture de briques crues urukienne. Toujours dans le registre des éléments étrangers à la tradition syro-anatolienne, on notera encore, à Arslantepe, la construction d'une grande tombe couverte d'une dalle sur laquelle reposaient quatre individus sacrifiés (Frangipane, 1997). Sur le Moyen-Euphrate, on constate que les landiers en fer-à-cheval et des objets en métal sont caractéristiques de la culture de Kouro-Araxe. A Sos Höyük, les décors en boutons des phases précédentes disparaissent : de grands bols et plateaux portent à présent des décors en relief.

3. 2.600-2.200. Sur le Haut-Euphrate, on observe l'homogénéisation et une « complexification » socio-économique de la culture transcaucasienne. Les maisons sont en briques crues sur fondations de pierres. Les décors en relief sont remplacés par des décors incisés. La culture transcaucasienne disparaît à la fin de cette phase.

Cette description rapide montre que des formes architecturales et des ustensiles nouveaux, d'origine septentrionale, apparaissent progressivement dans ce monde culturel proche-oriental. Mais c'est la céramique qui retiendra ici notre attention. D'une manière générale, entre 3.000 et 2.800 avant notre ère, la Céramique Transcaucasienne ne comporte que de rares décors géométriques. Par contre, entre 2.800 et 2.600, selon les données actuelles, apparaît un décor en cordons appliqués mêlant représentation et formes géométriques qui évoque, *mutatis mutandis*, les transformations de l'image opérées par plusieurs cultures indo-européennes.

Principalement en Arménie et sur le Haut-Euphrate, on distingue plusieurs variétés de figures : grands angles ouverts vers le haut avec, en leurs extrémités, des prolongements en spirale et/ou en motifs rectilignes (Fig. 1 : 1, 6). Le sommet de l'angle peut reposer sur une base horizontale. Divers motifs rectilignes ou circulaires complètent la figure dans le haut et le bas. L'ensemble donne souvent l'impression d'un visage dissimulé par la composition géométrique (Munchaev, 1994 : tabl. 3). On trouve également des représentations d'oiseau (Fig. 2 : 5-7) constituées de formes géométriques curvilignes ou rectilignes (Kosay, 1976 : pl. 48, fig. 25 ; Hauptmann, 2000 : fig. 4, 8). Celles-ci peuvent être simples ou doubles : une figure de départ est alors unie à son image par une symétrie en miroir (Fig. 2 : 7). La jonction des pattes de chaque moitié sur l'axe médian de la figure prend la forme d'une ancre (Fig. 2 : 5, 7). Cette ancre apparaît parfois « en pendentif », sans oiseau identifiable (Fig. 1 : 4), ou encore à la jonction des parties d'une double spirale (Fig. 1 : 3, 5) ou d'un zigzag (Munchaev, 1994 : tabl. 1, fig. 20 ; Ertem, 1982 : 55, n° 295 ; Kosay, 1976 : pl. 54, 8). Des quadrupèdes sont également présents (Fig. 2 : 1, 3), ainsi que des animaux fantastiques (Fig. 2 : 2). D'autres figures sont encore plus complexes, mêlant le vivant et les formes géométriques (Fig. 1 : 2), en sorte que leur référent ne soit pas immédiatement perceptible (Sagona, 1984 : tabl. 3 ; Sagona, 2000 : fig. 11, 2 ; Kosay, 1976 : pl. 48 ; Munchaev, 1994 : tabl. 2, fig. 1-7).

Au cours de la phase suivante (2.600/2.500 - 2.200), les décors incisés reprennent en partie la même thématique (Fig. 3 : 1-3), mais s'y ajoutent des étrangetés et des déformations supplémentaires (Fig. 3 : 4-5 ; voir aussi, Hauptmann, 2000 : fig. 6, 1 ; Marro, 2000 : pl. 4-5 ; Sagona, 2000 : fig. 21, 1).

Toutes ces particularités distinguent les ornements des poteries des cultures en question de ceux des cultures proche-orientales typiques. Pourtant, les décors ne constituent pas la seule particularité de ce complexe culturel implanté au Sud du Caucase et d'autres indices en confirment également le caractère exogène. Le site d'habitat de Pulus, par exemple, avec ses maisons disposées en ellipses concentriques, présente une structure qui ne trouve d'éléments de comparaison que dans la sylvo-steppe et la steppe d'Ukraine et du Kazakhstan, des grands sites tripol'iens de la seconde moitié du 4<sup>ème</sup> millénaire (Zbenovich, 1996) à ceux de la culture de Sintashta, vers le XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère (Gening *et al.*, 1992 ; Lichardus & Vladar, 1996). On rencontre également ce type d'organisation de l'habitat en Grèce, sur le site de Malthi (Wright, 1994 : 44-46), témoin probable de l'arrivée des premiers hellénophones ; l'organisation de l'espace de la citadelle de Mycènes et de l'Aspis d'Argos relèvent en partie du même modèle (van Berg *et al.*, 2000). Quant à la grande tombe d'Arslantepé, elle présente un type de rituel inconnu en contexte proche-oriental.

Les décors céramiques des phases III et IV de la culture de Kouro-Araxe et des phases II et III de la Céramique Transcaucasienne n'ont rien qui rappelle le fonds culturel syro-anatolien

et doivent donc appartenir à une autre tradition. Les transformations que les artisans font subir à la représentation réaliste proche-orientale, associées à des nouveautés dans l'architecture et les rites funéraires, suggèrent la pénétration en Anatolie orientale de façons de penser et d'idéologies venues de l'extérieur. Celles-ci furent sans doute portées par des individus d'origine septentrionale, ayant, comme les Celtes, acquis et repensé la figuration en fonction de leurs objectifs propres.

## V. CONCLUSION

La confrontation des mondes mésopotamien et indo-européen montre que les arts figurés y servent respectivement des façons de penser et des approches de la réalité antinomiques. Issues des traditions néolithiques et chalcolithiques proche-orientales, les valeurs intellectuelles et religieuses de la Mésopotamie, imposent une figuration mimétique impliquée à la fois par l'objectivité du visible, par l'ascendance divine de la forme humaine et par les exigences de l'intégration sociale. Dieux, démons, hommes et objets y occupent chacun leur rang et leur place dans les assises d'un monde verrouillé pour l'éternité. Au contraire, dans le monde celtique, comme dans plusieurs autres cultures indo-européennes, la figuration empruntée s'adapte aux exigences d'une pensée et d'un discours savants qui enseignent la méfiance à l'égard du visible, font peu de cas de l'intégrité du corps, ne séparent pas nettement les catégories de la réalité, privilégient la métaphore et l'énigme comme moyens d'expression. Un monde où les poèmes, l'Aurore et les rivières sont des vaches, où les épées s'animent et où les chevaux parlent et pleurent, où le pont se rétrécit, où les Pierres Planctes s'entrechoquent et où l'autre monde est parfois si près qu'on peut, comme le Finn irlandais, se coincer le pouce dans la porte.

Quelques cultures protohistoriques d'Europe et d'Asie occidentale, parmi lesquelles la Céramique Transcaucasienne, illustrent des attitudes analogues, inconcevables sans le soutien d'une pensée du même ordre. Acquéran l'image, elles la détournent de sa fonction traditionnelle en Méditerranée et au Proche-Orient. Ces images retravaillées, cryptées et métaphoriques, redisent les façons de penser de l'Eurasie septentrionale, les écarts et les jeux multiples du savoir initiatique. Il me semble donc, au moins à titre d'hypothèse de travail, qu'à dégager les modalités intellectuelles de la représentation nous puissions avancer dans la quête des origines de certaines cultures et, partant, offrir de nouveaux arguments aux archéologues, linguistes et mythologues qui s'efforcent de débrouiller l'écheveau des interactions culturelles protohistoriques.

### Adresse de l'auteur :

Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres  
CP 175, avenue F. D. Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles  
pvberg@ulb.ac.be

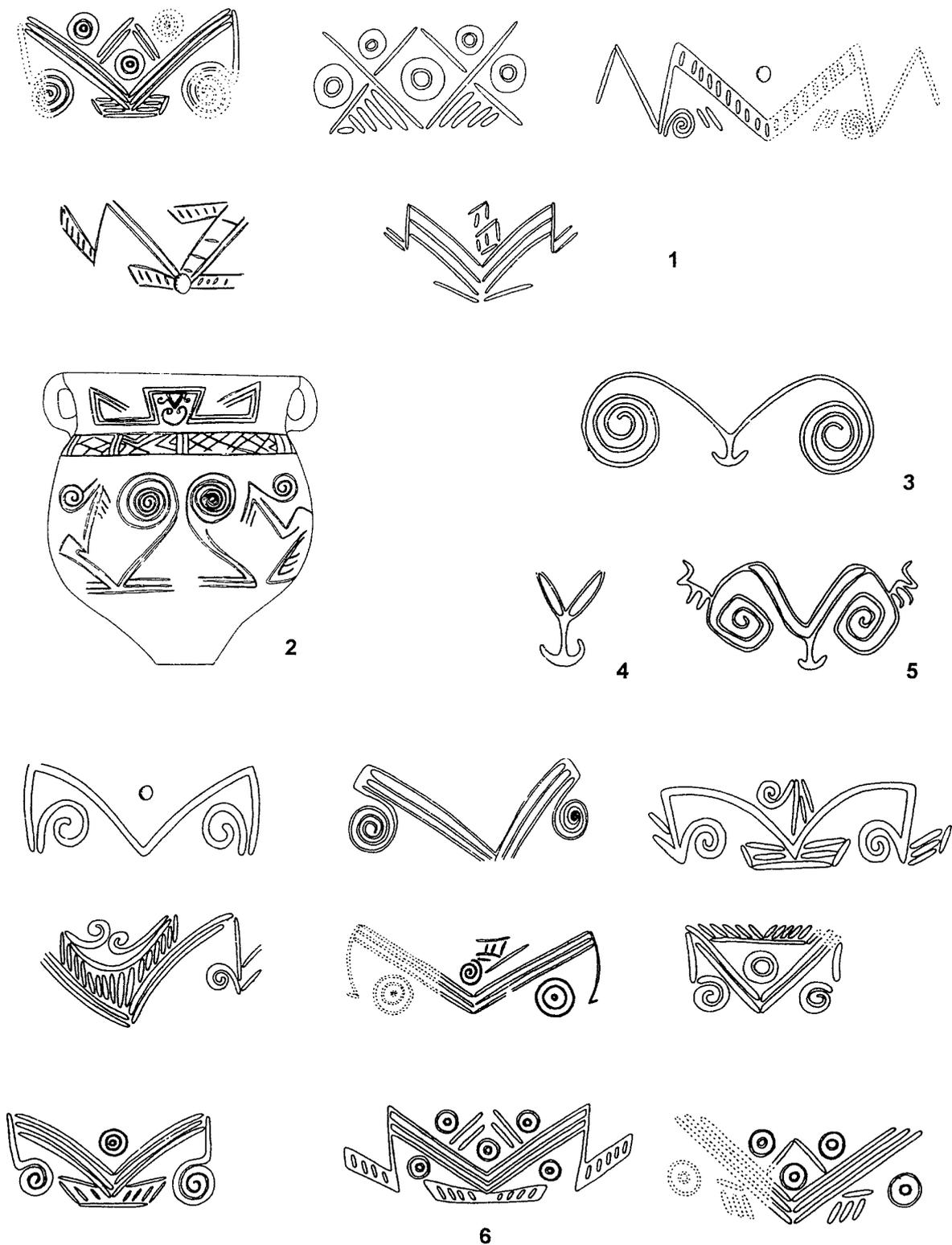
## VI. BIBLIOGRAPHIE

BADER F., 1989, *La Langue des Dieux ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pisa, Giardini, 312 p.

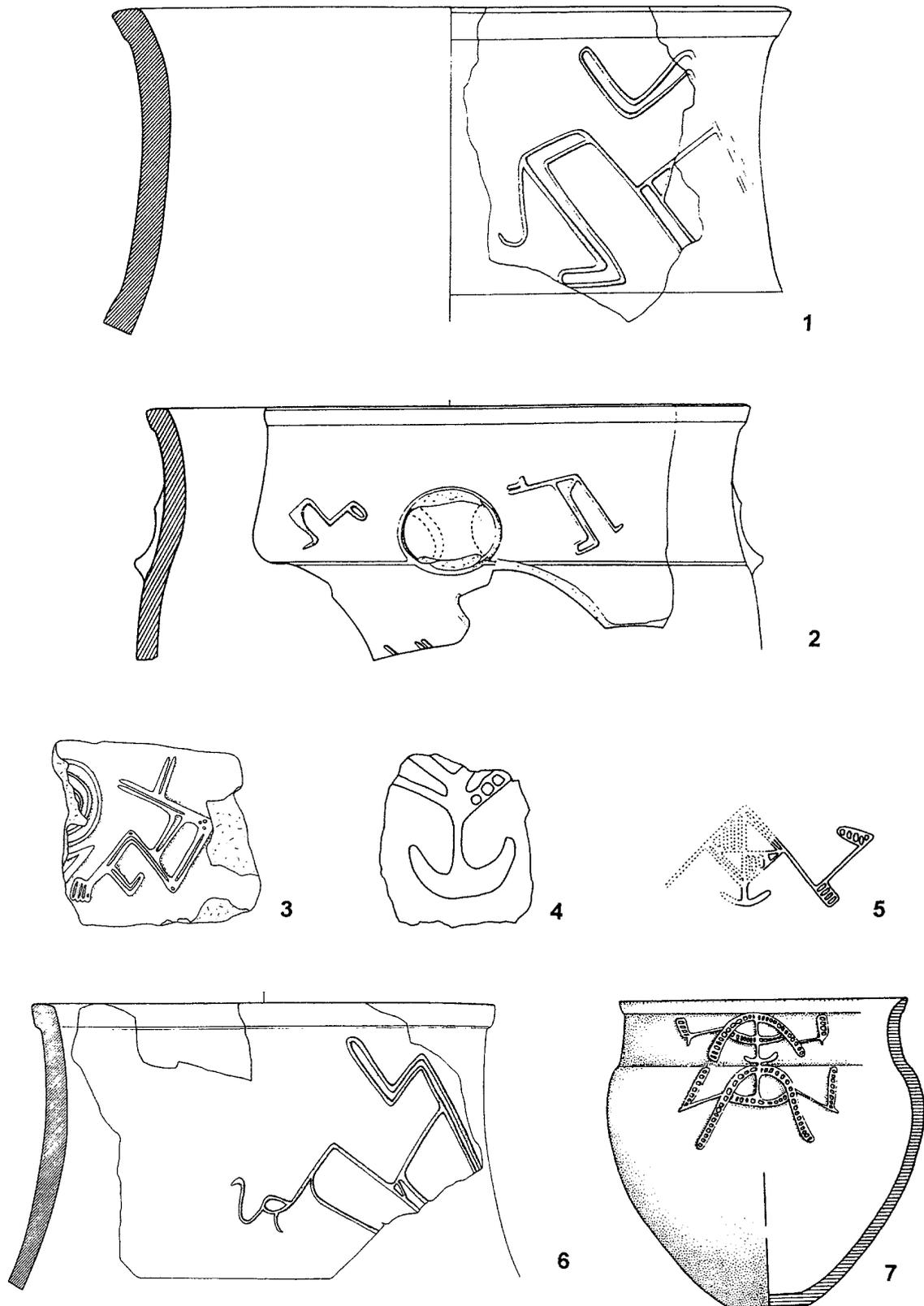
- BOTTERO J., 1974, Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne. *Dans* J.-P. Vernant, L. Vandermeersch, J. Gernet, J. Bottéro *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, p. 70-197.
- BOTTERO J., 1987, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 368 p.
- BOTTERO J., 1992, *L'épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 300 p.
- BOTTERO J., 1998, Religiosité et raison en Mésopotamie. *Dans* J. Bottéro, C. Herrenschildt et J.-P. Vernant, *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Hachette-Littératures (Pluriel), 230 p.
- BOTTERO J. & KRAMER S.N., 1989, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 758 p.
- BOYER R., 1990, *La poésie scaldique*, Paris, Editions du Porte-Glaive, 252 p.
- BRUNAUX J.-L., 1996, *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, Errance, 216 p.
- BURNEY C.A. & LANG D.M., 1971, *The Peoples of the Hills. Ancient Ararat and Caucasus*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 324 p.
- BURNEY C., 1989, Hurrians and Proto-Indo-Europeans : the ethnic context of the early Trans-Caucasian culture. *Dans* K. Emre, B. Hrouda, M. Mellink et N. Özgüç (éd.), *Anatolia and the Ancient Near East – Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, p. 45-51.
- BURNEY C., 1997, Hurrians and Indo-Europeans in their historical and archaeological context. *AL-RÂFIDÂN, XVIII* : 175-194.
- CASINI St. (coord.), 1994, *Le pietre degli dei. Menhir e stele dell'Età del Rame in Valcamonica e Valtellina*, Bergamo, Centro Culturale Nicolò Rezzara, 224 p.
- CASSIN E., 1987, *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, La découverte, 376 p.
- DE MIROSCHEJJI P., 2000, La céramique de Khirbet Kerak en Syro-Palestine : état de la question. *Dans* C. Marro et H. Hauptmann (éd.), *Chronologie des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Actes du Colloque d'Istanbul (16-19 décembre 1998) (= *Varia Anatolica XI*), Paris, Institut français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, p. 255-278.
- DOTTIN G. et MARKALE J., 1980, *L'épopée irlandaise. Traductions de Georges Dottin, présentation et notes de J. Markale*, Paris, Les presses d'aujourd'hui, 224 p.
- DUMITRESCU VI., 1961, *Necropola de incineratie din epoca bronzului de la Cîrna*, Bucarest, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 386 p., 164 pl.
- ESIN U., 1974, Tepecik Excavations 1971. *Dans* : *Keban Project 1971 Activities*, METU Keban Project Publications Series I, n° 4 (Ankara) : 123-135.
- FRANGIPANE M., 1997, Arslantepe, 1996. The finding of an EB 1 "Royal Tomb", *Kazi Sonuçlari Toplantisi*, XIX: 291-309.
- GENING V.F., ZDANOVICH G.B. et GENING V.V., 1992, *Sintashta. Archaeological sites of Aryan Tribes of the Ural-Kazakhstan Steppes*, Chelyabinsk, Iujno-Ural'skoe knijnoe izdatel'stvo, 408 p.
- GOODY J. , 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 276 (1<sup>ère</sup> édition anglaise : Cambridge, Cambridge University Press, 1977).
- GUYONVARCH C.-J., 1994, *La razzia des vaches de Cooley*, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 326 p.

- GUYONVARCH C.-J., 1997, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot & Rivages, 418 p.
- GUYONVARCH C.-J., 1999, *Le dialogue des deux sages*, Paris, Payot (Bibliothèque scientifique), 188 p.
- HAUPTMANN H., 1982, Die Grabungen auf dem Norsuntepe, 1974. *Dans : Keban Project 1974-75 Activities*, METU Keban Project Publications Series I, n° 7 (Ankara) : 41-70.
- HAUPTMANN H., 2000, Zur Chronologie des 3. Jahrtausends v. Chr. Am oberen Euphrat aufgrund der Stratigraphie des Norşuntepe. *Dans* C. Marro et H. Hauptmann (éd.), *Chronologie des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Actes du Colloque d'Istanbul (16-19 décembre 1998) (= *Varia Anatolica* XI), Paris, Institut français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, p. 419-438.
- IVANTCHIK A., 1997, Das Problem der ethnischen Zugehörigkeit der Kimmerier und die kimmerische archäologische Kultur, *Praehistorische Zeitschrift*, 72 (1) : 12-53.
- KELLY-BUCCELLATI M., 1978, The Early Bronze Age Pottery. Descriptive and comparative Analysis. *Dans* M.N. van Loon, *Korucutepe*, vol. II, Amsterdam–New York, p. 647-688.
- KOSAY H.Z., 1976, *Keban Project – Pulur Excavations 1968-1970*, Ankara, METU Keban Project Publications III, I, 237 p., 122 pl.
- LACKENBACHER S., 1990, *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Paris, La Découverte, 224 p.
- LE ROUX F. & GUYONVARCH C.-J., 1986, *Les druides*, Rennes, Ouest-France (De mémoire d'homme : l'histoire), 448 p.
- LETICA Z., 1973, *Antropomorfne figurine bronzanog doba u Jugoslaviji - The Bronze Age Anthropomorphic Figurines in Yugoslavia*. Belgrade, Filozofski Fakultet, Savez arheoloskih drustava Jugoslavije (Dissertationes et Monographiae XVI), 95 p.
- LICHARDUS J. & VLADAR J., 1996, Karpatenbecken - Sintasta - Mykene ein Beitrag zur definition der Bronzezeit als historischer Epoche, *Slovenska Archeologia*, XLIV (1) : 25-93.
- MARRO C., 1997, *La culture du Haut-Euphrate au Bronze Ancien. Essai d'Interprétation à partir de la céramique peinte de Keban (Turquie)* (= *Varia Anatolica* VIII), Paris, Institut français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, 261 p., 121 pl.
- MARRO C., 2000, Vers une chronologie comparée des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>ème</sup> – III<sup>ème</sup> millénaires. *Dans* C. Marro et H. Hauptmann (éd.), *Chronologie des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Actes du Colloque d'Istanbul (16-19 décembre 1998) (= *Varia Anatolica* XI), Paris, Institut français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, p. 473-494.
- MUNCHAEV R.M., 1994, Kouro-arakskaïa kul'tura. *Dans* K.Kh. Kushnareva et V.I. Markovin, *Epokha bronzy Kavkaza i Srednei Azii (L'âge du Bronze du Caucase et de l'Asie centrale)*, Moscou, Nauka, p. 8-57 (en russe).
- NISSSEN H.J., 1997, L'invention de l'écriture cunéiforme : les tablettes archaïques d'Uruk. *Dans* P. Talon et K. Van Lerberghe (éd.), *En Syrie aux origines de l'écriture*, Brepols, p. 21-31.
- PEDROTTI A., 1995, Le statue stele e le stele antropomorfe del Trentino Alto Adige e del Veneto occidentale. Gruppo atesino, gruppo di Brentonico... *Dans* S. Casini, R. De Marinis & A. Pedrotti (a cura di), *Statue-stele e Massi incisi nell'Europa dell'età del Rame*. (= *Notizie Archeologiche Bergomensi* 3), Bergamo, p. 259-280.
- PHILIP G. & MILLARD A.R., 2000, Khirbet Kerak Ware in the Levant : the implications of radiocarbon chronology and spatial distribution. *Dans* C. Marro et H. Hauptmann (éd.), *Chronologie des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Actes du Colloque d'Istanbul (16-19 décembre 1998) (= *Varia Anatolica* XI), Paris, Institut français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, p. 279-296.

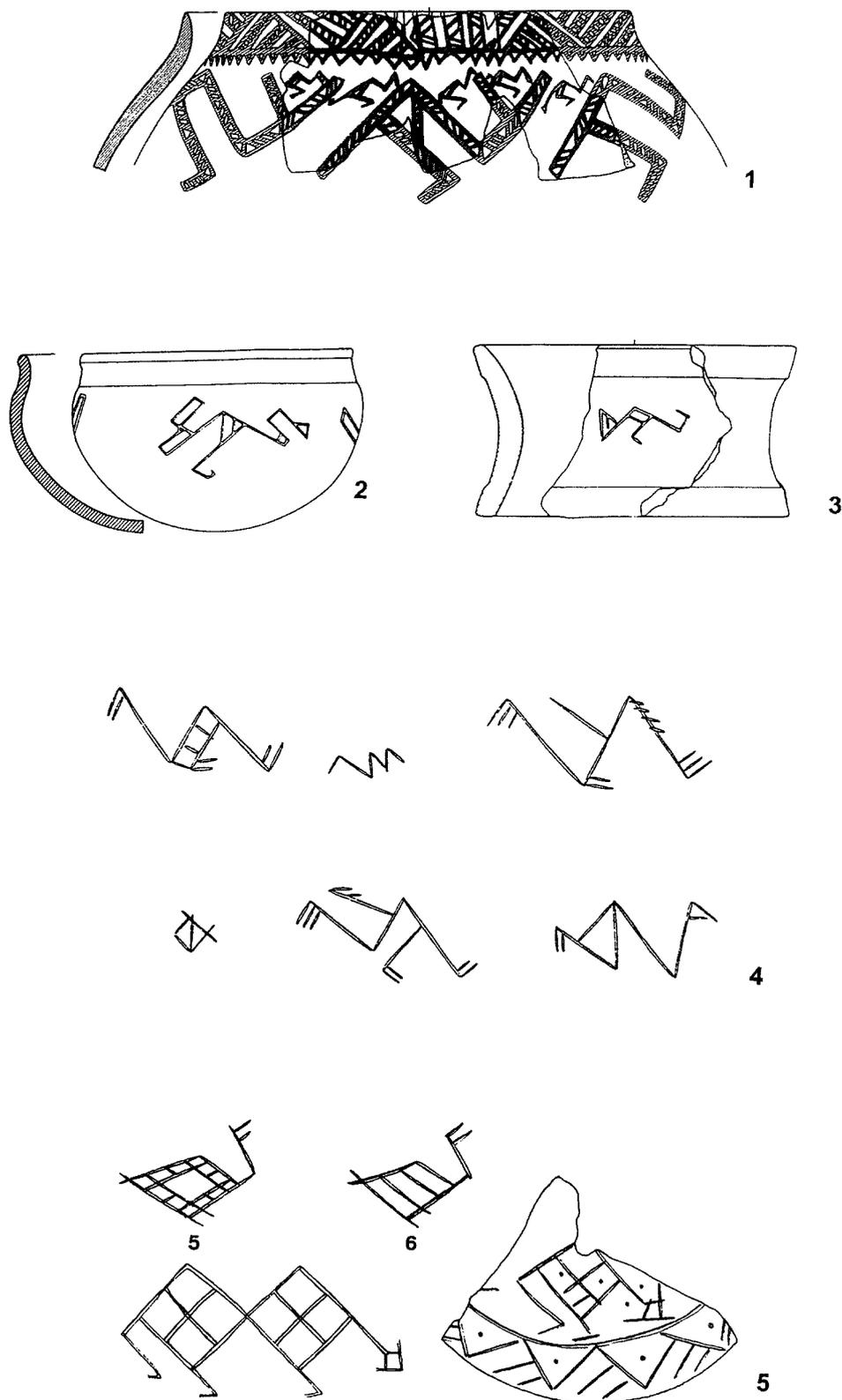
- REES A. & REES B., 1961, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames & Hudson, 428 p.
- ROTH H. (Hg.), 1986, *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. Bis 19. Februar 1983*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 426 p.
- SAGONA A.G., 1984, *The Caucasian Region in the Early Bronze Age*, Oxford, B.A.R. International Series 214, 3 vol., 563 p., 155 fig.
- SAGONA A.G., 2000, Sos Höyük and the Erzurum region in late prehistory : a provisional chronology for Northeast Anatolia. *Dans C. Marro et H. Hauptmann (éd.), Chronologie des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Actes du Colloque d'Istanbul (16-19 décembre 1998) (= *Varia Anatolica XI*), Paris, Institut français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, p. 330-371.
- SCHILTZ V., 1981, L'image de l'animal dans l'art des steppes. *Dans G. Siebert (éd.), Méthodologie iconographique*, Actes du Colloque de Strasbourg (27-28 avril 1979), Strasbourg, AECR, p. 49-57, pl. XII-XIII.
- TALON Ph., 1997, Les textes littéraires et l'apport intellectuel. *Dans Ph. Talon & K. Van Lerberghe (éd.), En Syrie aux origines de l'écriture*, catalogue d'exposition, [s.l.], Brepols, p. 83-96.
- VAN BERG P.-L. & CAUWE N., 1996, Figures humaines mégalithiques : histoire, style et sens. *Dans S. Casini, R. De Marinis & A. Pedrotti (a cura di), Statue-stele e Massi incisi nell'Europa dell'età del Rame* (= *Notizie Archeologiche Bergomensi* 3), p. 21-66.
- VAN BERG P.-L., VANDER LINDEN M. & CAUWE N., 2000, Les Indo-Européens dans l'espace. Le cas de la Crète et de la Grèce à l'âge du Bronze. *Dans S. Vanséveren (éd.), Modèles linguistiques et idéologies : Indo-Européen*, Bruxelles, Ousia (Ébauches), p. 143-186.
- WRIGHT, J.C. 1994, The spatial configuration of belief: the archaeology of Mycenaean religion. *Dans S. Alcock & R. Osborne (éd.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, p. 37-78.
- ZBENOVICH V.G., 1996, The Tripolye Culture : Centenary of Research, *Journal of World Prehistory*, 10 (2) : 199-241.



**Fig. 1.** Céramique de Kouro-Araxe. 1 et 6 : motifs divers, d'après Sagona, 1984. 2 : Drangeulis Gora (d'après Sagona, 1984 : fig. 171A). 3 : Amiranis Gora (d'après Sagona, 1984 : fig. 120, n° 190). 4 : Garni (d'après Sagona, 1984 : fig. 120, n° 193). 5 : Amiranis Gora (d'après Sagona, 1984 : fig. 120, n° 189).



**Fig. 2.** Céramique Transcaucasienne. 1-2 : Norşuntepe (d'après Hauptmann, 1982 : 47). 3 : Sos Höyük, BA II (d'après Sagona, 2000 : 361). 4 : Korucutepe (d'après Kelly-Buccellati, 1978 : pl. 120-F). 5 et 7 : Tepecik (d'après Esin, 1974 : pl. 103/2-3). 6 : Norşuntepe BA IIA (d'après Hauptmann, 2000 : 431, fig. 4 n°8).



**Fig. 3.** Céramique Transcaucasienne et de Khirbet Kerak. 1 : Norşuntepe, céramique peinte, BA IIA (d'après Hauptmann, 2000 : 433, fig. 6 n°1). 2-3 : Norşuntepe, céramique incisée, BA IIB (d'après Hauptmann, 2000 : 432, fig. 5 n°s 5-6). 4 : Azerbaïdjan, motifs divers (d'après Sagona, 1984). 5 : Céramique de Khirbet Kerak, motifs incisés, en haut et à dr. : Tell el-Judeideh, en bas à g. : Beth Shean (d'après de Miroshedji, 2000 : 275, fig. 4).