



HAL
open science

NOUVELLE INTERPRÉTATION DES TABLETTES MYCÉNIENNES

Enriqueta Et Tina Martinotti

► **To cite this version:**

Enriqueta Et Tina Martinotti. NOUVELLE INTERPRÉTATION DES TABLETTES MYCÉNIENNES : MyTHE, RITE ET CULTTE DANS LES TEXTES EN LINÉAIRE B. 2007. hal-00193886v1

HAL Id: hal-00193886

<https://hal.science/hal-00193886v1>

Preprint submitted on 5 Dec 2007 (v1), last revised 9 Jul 2012 (v6)

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

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

Nouvelle Interprétation des Tablettes Mycéniennes

Mythe, rite et culte dans les textes en Linéal B

ENRIQUETA ET TINA MARTINOTTI

À partir des recherches archéologiques sur la période mycénienne, il existe une richesse de documentation qui oblige à admettre l'importance de la pratique religieuse dans le monde mycénien, mais il y a un énorme hiatus entre cette évidence et les données amenés par les lectures du Linéal B. Selon les traductions des tablettes en Linéal B faites jusqu'ici, la littérature mycénienne était inexistant et les textes religieux accuseraient un retard considérable par rapport aux écrits sacrés égyptiens ou de la tradition mésopotamienne. Cela est en totale contradiction avec la sémantique qui est obtenue par les analyses iconographiques que prouve un transfèrement des motifs de l'art et des symboles¹ égyptiens, syriens et égéens, et on parle d'un «*répertoire international*»². L'obstacle se fait plus évident encore lorsque on considère que l'art mésopotamien ou l'égyptien peuvent être déchiffrés mais non pas l'égéen car dans le Linéal B on ne trouve pas des supports³. Cette réalité alarmante rend fragile la recherche en religion mycénienne et ne s'accorde pas avec les succès obtenus par l'archéologie.

Cette situation nous amène à considérer que le point de faiblesse dans la recherche est un problème dans la méthode de traduction des textes. En commençant par le T.M., on reconnaît depuis Evans⁴ que la quasi-totalité des signes hiéroglyphiques est passé ensuite aux syllabaires Linéaires. On reconnaît même que la glyptique néopalatiale des seaux talismaniques représente des composants des sanctuaires et que les glyphes sont la figuration des objets d'un endroit sacré : « le graveur préférait faire 'induire' le sujet et sous-entendre son sens, en évitant même les indices qui pourraient le rendre trop limpide »

¹ L. V. WATROUS, "Egypt and Crete in the Early Middle Bronze Age: A Case of Trade and Cultural Diffusion", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), *Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, Cincinnati, 18-20 April 1997*, Liège 1998, *Aegeum* 18, (1998);

² On parle de "International Style", voir *SWDS*, 3-4; J.L. CROWLEY, "The Aegean and the East, An Investigation into the Transference of Artistic Motifs between the Aegean, Egypt and the Near East in the Bronze Age" (1989); aussi, "Iconography and Interconnections", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), *Aegeum* 18, (1998), pp. 171-182; W. STEVENSON SMITH, *Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom* (1946) et H. SCHAFER, *Principles of Egyptian Art* (1986); P. Rehak, "Aegean Natives in the Theban tomb paintings: The Keftiu revisited", *Aegeum* 18, (1998), pp. 39-51.

³ J.L. CROWLEY, "Iconography and Interconnections", *Aegeum* 18, (1998), p.172 et n. 8.

⁴ A. EVANS, *PMI*, pp. 671-673.

⁵. Si les glyphes étaient consacrées à la sphère religieuse et si les mycéniens —qui ont généré la période des Grands Palais en Crète— avaient une évidente maîtrise de ces symboles sacrés, pourquoi l’écriture mycénienne était-elle si vide de signifiant culturel ? Au même temps, on ne peut pas nier que depuis le travail de Ventris et Chadwick, les traductions ont donné des résultats prouvés. Mais le problème persiste, car dû aux énormes lacunes dans les textes, on ne peut pas réaliser une traduction continue. L’unique réponse est de reprendre les textes en considérant les avances donnés par l’archéologie et l’iconologie, et en y ajoutant une critique philologique, historique, herméneutique et une réflexion interprétative sur les symboles religieux et les mythes.

La recherche

Nous considérons les lacunes par lesquelles les traductions —et même le déchiffrement— du Linéal B ont été mises en doute⁶, de la façon suivante :

1) En associant des phonèmes pour trouver des mots mycéniens, les déchiffreurs ont argumenté qu’il s’agit de noms de personnes et des toponymes en quantité même exorbitante. La variété et la quantité de noms qui sont introuvables dans la tradition postérieure sont étonnantes. La critique les refuse car ils sont construits par un processus subjectif, artificiel, énormément forcé pour les rapprocher à des noms connus, et pour lesquels il n’y a ni évidence archéologique ni évidence philologique.⁷

2) L’outil communément utilisé par les traducteurs est l’agglomération de consonnes (r et l, g et k, p et b, t et n...). Même s’il existe dans le grec, c’est un choix casuel et délibéré, qui sert à créer des mots en toute liberté, sans cohérence et selon les convenances, même s’il ne permet de traduire — de manière acceptable, satisfaisante et complète— aucun texte.

3) Dans les traductions n’on lit pas des mots simples monosyllabiques— comme fils, terre, chair, tombe, pluie, feu, libation— des choses élémentaires. Et au même temps, on cherche à trouver des mots très complexes et syllabiquement très étendus qui appartiennent au vocabulaire homérique, et même postérieur. Ceci contredit une logique basique applicable à une langue primitive, qui veut que plus une langue est archaïque, plus les mots sont brefs et assimilables à des racines.

⁵ E. PAPANICOLAOU, « Le Sanctuaire Représenté en Fragments : Un Aspect de l’Iconographie Talismanique. » in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), *Aegeum 22, Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, Ier vol pp. 269-274.

⁶ S. LEVIN, *The Linear B Decipherment Controversy Re-Examined*, State University of New York Press Albany 1964; M. POPE *The Story of Archaeological Decipherment: From Egyptian Hieroglyphs to Linear B (the World of Archaeology)* New York: Scribner, 1975; *ibid*, “Kober, Ventris, and Linear B”, *The Story of Archaeological Decipherment: From Egyptian Hieroglyphs to Linear B*, Scribners, New York (1975)

⁷Ces points ont été remarqués avant tout par Sinclair Hood, mais il a conclu à penser que la langue du Linéal B n’était pas grecque (voir note 3).

4) Dans les traductions n'on trouve aucun des noms de divinités ou des puissances qui sont considérées comme la partie la plus importante de la tradition minoenne et mycénienne, telles qu'elles sont représentées dans l'art de ces peuples. Ils ne trouvent aucune trace dans le Linéal B d'une figure qui puisse être connectée avec la colombe ou le serpent, ni aucune mention des taureaux, des cornes de la consécration, des doubles haches ou d'autres objets communes de l'appareil de culte.

5) Les évidences qu'ont amenées les recherches ne se reflètent pas dans les textes. On sait que la mycénienne était une société que partageait rites funéraires de grande portée, la guerre, l'alcool et l'importance du lignage.⁸

6) L'étonnante contradiction entre les résultats des traductions du Linéal B et l'histoire des religions dans la grande tradition d'exégèses, depuis Manhardt, Frazer, L Farnell, J. Harrison, W. F. Otto, E. R. Doods, W. Burkert, M. Eliade, J. P. Vernant, M. Detienne, K. Kerényi, etc.

7) La stérilité des résultats qui ne trouve pas de rapport avec les trouvailles archéologiques comme les objets rituels et l'évidence des rites de l'appareil du culte.

8) Même s'on trouve une certaine continuité symbolique entre les hiéroglyphes crétois, le Linéal A et le Linéal B, on n'avance pas dans la compréhension de ces autres systèmes d'écriture.

9) Le contenu économique et industriel des traductions ne trouve pas de précédent ni d'analogie dans aucune tradition voisine du monde mycénien, comme dans les textes de la tradition mesopotamienne, l'hittite ou l'égyptienne. Par contre, il se rapproche beaucoup à des listes d'administration conçues dans l'après-guerre européen.

Vu ces faiblesses, nous suggérons que ces traductions du Linéal B manquent d'élucidation. La compréhension de la religion et des rituels minoen et mycénien, à laquelle ont contribué une longue liste de chercheurs notables, était admirable de clarté grâce aux études iconographiques, symboliques, historiques et de la tradition écrite grecque. Cette compréhension était basée sur des évidences irréfutables. Mais ce travail sans la lecture des textes, s'est arrêté avec les interprétations d'un mycénien qui manque totalement de supports. Ce qui a provoqué une scission entre les traductions faites jusqu'ici et l'archéologie, l'anthropologie, l'analyse iconographique de l'histoire des religions, la sociologie des religions... Car l'écriture mycénienne Linéal B a été considérée comme une écriture de type administrative qui réduit les tablettes à des listes comptables. Le manque de contenu dans ces traductions partielles cache le fait que le monde mycénien avait une vie religieuse remarquable. Les évidences obligent à prendre en

⁸ H. WHITTAKER VON HOFSTEN, "Mycenaean Cult Buildings. A study of their Architecture and Function in the context of the Aegean" ; G. NORDQUIST, "A Middle Helladic Village: Asine in Argolide and the Eastern Mediterranean", (NIA 1, 1997) pp. 158-160, Upsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilisations 16, (1987); L. BEAN, *The Anthropology of power: ethnographic studies from Asia, Oceania and the New World*. Sur l'importance du lignage, le travail de Carlo BRILLANTE en Mythopoiétique en Temps égéens, (1984), vol. 1, sur la base de NILSSON, *The Mycenaean Origin of Geek Mythology*, 1932.

compte la sémantique de l'imagerie, du rituel, l'histoire, l'anthropologie religieuse, la sociologie de la religion, les rapports archéologiques.

Jusqu'à maintenant, on a présumé que les signes du Linéal B représentaient des syllabes de mots multi-syllabiques, en regardant le grec pour remonter au mycénien. Or, si, comme base pour la compréhension des tablettes, on se détache de tout préjugé d'association syllabique, on peut établir que ces signes représentent des mots monosyllabiques.

Si on décide, tout simplement, de trouver dans le grec des mots monosyllabiques ou bisyllabiques qui peuvent correspondre à ces phonèmes, on peut obtenir une traduction complète, pleine de continuité et de cohérence. Le choix monosyllabique tamise la possibilité de signifiés des phonèmes, ce qui permet de trouver, dans le contexte, une juste interprétation.

Si on évite toute prédilection pour des formes syllabaires étendues et si on confère surtout de l'importance à les monosyllabes, les racines de la langue et aux mots susceptibles de se réduire à un seul syllabe, on peut interpréter les signes comme mots monosyllabiques, utilisant cette autre manière de percevoir le signifié de chacun des phonèmes du Linéal B. En respectant toujours les valeurs phonétiques déjà établies par M. Ventris, notre propos est démontrer qu'il s'agit d'une écriture que joue avec la polysémie et qu'il cache, dans ce qui paraît être de listes administratives, des textes religieux sur lesquels existait un tabou. Notre intention est de prouver que l'écriture en Linéal B se servait de la polysémie, l'homophonie, la paronomasie, l'euphémisme et disphémisme, et qu'elle était exécutée avec l'intention de dissimuler le sujet et pour ne le rendre pas trop transparent, on utilisait le déguisement de listes d'objets, de personnes ou d'animaux.

Notre objectif est établir que les iconogrammes et les numérales, peuvent être interprétés par les recours linguistiques avant nommés et que si on fait une interprétation monosyllabique, on peut lire le sens caché des textes, c'est-à-dire qu'on peut lire les croyances et les rituels mycéniens en toutes lettres.

Exemple :

Homme : doit être interprété par le datif de ἀνέρ, ἀνδρός, « viril, masculin, d'homme ».

Femme : doit être interprété par le datif τῆλυ « féconde, féminine, fertile, femelle »

Numéraux :

Exemple pour le signe du numéro 1 = datif ἰῆ , génitif ἰῆς , aussi ἐνός, ἴος, ἴον, lesquels seront lus, pour polysémie, selon les homophones. Exemple pour ἰῆς :

- ἰῆς, épique de ἴημι, ou ἰῆ, 3^{ème} pers. Sing. Pres. Subjonctive de ἴημι, « qui vient, qui retourne, qui s'en va, qui devient ».

Le signe WE :

Pour polysémie, il sera lu selon les homophones :

- ὕης ou ὕη, nom de Dionysos, dieu de l'humidité fécondante.
- ὕε, « pleuvoir, faire pleuvoir ».
- υἱέ ou υἱέ, nominatif, vocatif ou accusatif sing. de ὕς, « fils ».
- ὕες , nominatif pluriel de ὕς, « porcs ».

La polysémie est la capacité d'un mot pour expliquer plusieurs signifiés, c'est-à-dire que un seul signifiant a une pluralité de signifiés. Les homophones qui résultent de la polysémie des signes du Linéal B nous diront que le raffinement du graphisme n'existait pas dans le monde mycénien, mais qu'il existait une excellente maîtrise de la polysémie, la délicatesse de la métaphore et la métonymie, l'euphémisme et disphémisme, depuis les premiers écrits.

Justement puisque les euphémismes et les disphémismes souvent portent sur le sexe et la mort, nous pouvons comprendre « il vient » comme « il éjacule », et « il s'en va » comme « il meurt », par exemple.

Le mot *kreetízo* signifie "imiter les habitants de la Crète, tromper", et cela est applicable au Linéal B: le système d'écriture, fait d'un héritage d'un grand passé historique, est trompeur pour cacher le sens de ce qu'est écrit. On peut dire qu'il était intentionnellement écrit de manière à ressembler à des simples listes de personnel ou d'approvisionnement car un fort tabou s'imposait sur la manifestation religieuse écrite. Des restes cultuels se trouvent encore dans les textes d'Hésiode, depuis les prohibitions concernant la nomination des animaux ou des divinités, jusqu'au silence absolu sur le processus de vinification dans Les Travaux de cet auteur. Ce tabou, engendré par le sacré, devait trouver une manière métaphorique ou métonymique de s'exprimer. C'est-à-dire que les cultes se reposaient sur l'action de receler les questions sacrées. Les recours à l'homonymie, la paronomasie la synonymie, l'hyponymie et surtout la polysémie, vu les connaissances des religions magiques superstitieuses que nous avons aujourd'hui, donnent lieu à considérer que c'étaient les outils pour exprimer des choses taboues dans les textes du Linéal B et précisément dans ses

iconogrammes et ses numérales : La paronomasie et la polysémie, avec les fausses étymologies, ont été les outils principaux utilisés par la littérature et l'art religieux. C'est le motif pour lequel les textes semblent être des listes comptables, ce qui ne correspond pas à l'examen iconographique ni aux trouvailles archéologiques.

Au vu des éléments caractéristiques des croyances magiques, on peut même trouver dans le Linéal B les principaux recours d'expression d'une pensée analogique et superstitieuse: la copie, la répétition, la mimique, l'analogie et la formule dont parle Weber; ce sont les outils fondamentaux pour influencer la puissance qui s'exprime par la symbolique religieuse dans la magie rationalisée, où les limites ne sont jamais clairement marqués, et cela donne sa juste qualité d'ambivalence aux textes. L'utilisation de la répétition et le style "formule" de nombreuses tablettes, unis à l'interprétation de mots monosyllabiques, nous permet de considérer que dans certains cas ils assument la forme de "chansons". Et on souligne encore son caractère rituel puisque la musique est une des éléments les plus puissants des rites de caractère superstitieux. Mais ce qui est fondamental, c'est la manière de conduire à l'extase, l'outil principal de la magie rationalisée. Spécialement dans les cas de répétition est où on doit démêler quelles sont les diverses possibilités qu'offre la polysémie.

On peut même considérer que les changements du système d'écriture des Hiéroglyphes au Linéal A et postérieurement au Linéal B, indiquent le changement du dogme religieux. Mais la traduction des textes mycéniens peut être vérifié toujours par les représentations d'art précédents, c'est-à-dire, minoens, par la continuité du rite. Si l'écriture, contribue au maintien du quotidien et à sa stabilité par son caractère de permanence, elle exerce la fonction de fixation. On doit considérer que le Linéal B a été utilisé pour la maintenance des idées religieuses et la continuité du rite.

De cette manière, on cherchera alors à faire une traduction utilisant les formes les plus simples des mots monosyllabiques, ce qui limite le nombre d'interprétations possibles pour un même phonème. Ainsi, on réunira ces qui donnent une cohérence à l'ensemble et on écartera les mots vides de sens qui ne nous emmènent pas à une avance. Et même, en tenant compte de l'extension géographique du monde mycénien, on fera appel à certaines formes dialectales, surtout si le contexte de la tablette le permet.

On appliquera l'interprétation polysémique respectant strictement les homophones, en cherchant à suivre ce contexte et, quand il sera possible, on appliquera même des formes qui s'étendent à deux syllabes, si toujours cette forme-ci maintienne la cohésion du texte.

TABLETTE 39=AS 1517 (LXXXVIII), DE CNOSSOS.

Attention : Il faut avant tout se libérer de tout préjugé et donner sa valeur aux mots monosyllabiques, en tenant compte des signifiés de leur racine. Les racines, toujours monosyllabiques, nous montrent le plus sûr chemin pour s'approcher à la vraie valeur des phonèmes et les sémèmes que l'on peut en tirer.

Cette tablette à été comprise par Chadwick dans la catégorie de “work groups of men at Knossos”, et pour laquelle il a trouvé les quatre mots suivants :

PA-SI-RE-US comme *basileús*, “roi”.

TO-RO-NO-KO-WO comme *thronoworgoi*, “artisan de chaises”.

TO-SO comme, *tósos*, “tant, beaucoup”.

PO-TO-RI-JO comme un très subjectif “**man's name**”, lequel serait associé à *ptolis* ou *polis*.

Les variantes polysémiques sont marquées I et II.

TYPE DE TRADUCTION PROPOSEE

1)] NO⁹ RE-QO-ME-NO¹⁰

⁹ NO= pour ce signe (52), dans le Mycenaean Glossary, J. CHADWICK n'a trouvé aucune signification. *Documents in Mycenaean Greek*, M. VENTRIS-J. CHADWICK, Cambridge, University Press, 1973² [1956], p. 41 et p. 527 ss. Cette lacune lui a fait penser à un signe qui l'aurait précédé et qui a été perdu ou illisible. Son interprétation est détaillée dans le point suivant. Sur le signe NO voir W.C. BRICE, "Notes on Linear A, I : The Tablet Arkhanes, the inscribed sealings and roundels from Khandia", in *Kadmos* 22, 1983, pp.81-106 ; il examine les contextes et la formation des signes dans plusieurs documents en Linéal A. –

Mais dans NO (que jusqu'ici on ne lui reconnaît aucune signification, ni même d'usage idéographique), il faut reconnaître le *vóος*, « raison, intelligence, esprit, âme, entendement, cœur, volonté, désir, dessein », que ne se trouve pas dans le glossaire mycénien, mais dans la *weltanschauung* mycénienne, il doit donc avoir eu une importance considérable. N'oublions pas que le sacré se manifeste toujours sous la forme d'une puissance, donné le probable caractère religieux de la tablette. Et ça se voit dans l'ensemble du texte. Pour le dire avec les mots de M. Eliade : « l'intelligence, l'omniscience, la sagesse, sont non seulement des *attributs* de la divinité céleste, ce sont des *puissances* et l'homme est obligé à compter avec elles. » dans *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, VII, p. 166. Ici on trouve le *vóος* comme un phénomène de puissance qui peut s'assimiler à la notion de « les dieux de l'instant » de H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1896, p. 280 ; M. WEBER, dans la « *Genèse des religions* », il l'a spécifié : « Un 'dieu' peut être conçu comme une puissance qui dispose du déroulement d'un événement concret particulier. » M. WEBER, *Sociologie de la Religion*, trad. I. KALINOWSKI, Paris, Flammarion, 2006, I, 1. 3. p. 86. Pourtant, si *vóος* a été une puissance, elle est assimilable à Eros comme dieu créateur ; dans ce cas, et surtout par le signifié de *vóος*, comme « désir », on trouve le même schéma : la volonté érotique fécondante se comprendra tout au long du texte. Ce *nóος* on peut l'associer au *numen* latin, en signifiant la volonté divine, la puissance agissante de la divinité. Ainsi, le *voũς* de Zeus nage et vague ensemble à Semele, Nono, Dionysiaques, VII, 267 y VIII, 1-5. Dans la Suda, *nō* = *ῥῆμα*, « parole, propos, terme »,

I) νόοι ῥέη γοῖ μῆν νόον
Ô, dessein ! Rhéa pleura pour le dessein de la lune.

II) νόοι ῥε γόος μῆν νόον
Ô, Esprit! Les larmes courent pour l'esprit de la Lune.

2) PA¹¹]-SI-RE-U¹² 1¹³ (ῥοςῖῥῆ) A-DI-NWA-TA¹⁴ 1 (ῖῥῆ)¹⁵

v 527= *nô*. Cette idée peut être rapproché au dessein dans le cas que ce soit une intitulation de la tablette, comme un propos, une ordonnance. On doit tenir compte que dans la tablette la première syllabe est séparée du reste.

¹⁰ Dans le glossaire des mots mycéniens, CHADWICK l'assimile à *leiquomenoi*, nom. masc. pl., ce que n'est pas assez satisfaisant, *o. c.* (n 9), p. 579. Sur l'évolution du mot, voir L. R. PALMER, *The Greek Language*, Faber & Faber (éds.) London-Boston, 1980. Pour la lecture que nous proposons de chaque signe, commençons par :

- RE= se trouve dans le *Glossaire « as adjoint to CLOTH »* dans le tablettes de Knossos Lc 646 et L 8105, *o. c.* (n9), p. 579 ; sur RE, une optique plus approfondie par A. HEUBECK, "Schrift", in *Capitel X of Archaeologia Homerica*, Göttingen, VANDENHOECK and RUPRECHT, (éds) 1979, il étudie les systèmes d'écriture égéenne, Hiéroglyphique crétoise, Linéal A, Linéal B, Chipro-minoenne and grecque alphabétique, inclus leurs rapports jusqu'à Homère ; P. FAURE, « Rev. : Godart et Olivier », *GORILA 1, RPh.* 53, 1979, pp.129-132, sur les valeurs des textes et l'idée d'une évolution des certaines signes en Linéal A jusqu'en Linéal B. Pour la correcte identification de RE avec *Rhéa* à partir de ῥέω voir dans le commentaire pp. 19-20. Voir Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco*, ῥε .

- QO = CHADWICK le définit comme « *Ideographic, use obscure* : KN U. *Possibly intended for ox* », (« bœuf »), *o. c.* (n 9), p. 577. Pourtant, QO, lu comme le phonème *γο est associé à γοάω-γοῶ, « pleurer, se lamenter, gémir » où à la forme γόος, « gémit, larmes, pleure », et à γοῶν, vocative « Oh, gémissant ! » ou γοῖ, comme on appelait les âmes des morts, car ils étaient pleurés, Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco*, γοῶ.

- ME= l'auteur du *Glossaire* note comme « *adjunct to children*: KN Ak 634, Ak 5741: prob. abbreviation of me-u-jo (-e) 'smaller'. *Ideographic use...* (dans tablettes de Pylos): possibly not the same word in all cases », *o. c.* (n 9), p. 560. Nous lisons μῆν, « lune », souvent remplacé pour σελήνη, en considérant que ceci est le plus simple et le plus clair mot pour interpréter ce phonème. Le mot μῆν s'associe à l'indoeuropéen *mei- , « changer », car la lune es synonyme du changement et tel caractère l'ai fait être l'outil pour mesurer le temps. Selon Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco*, μῆν peut être aussi « grain », ce que peut donner « esprit du grain » au lieu de « esprit de la lune ». Dans la Suda, μῆ = το ἀπαγορεύτικον, de ἀπάγω, «interdire, s'emporter, emprisonner, écarter, éloigner ». D'un autre manière, μῆν = *menos klinetai*, rester dans le lit ou dans le cercueil, Suda μ 946. On trouve intéressantes possibilités pour ME-NO dans la Tablette 31 = Ae 04 [134], voir *infra* note 165 ; le dieu égyptien ithyphallique Min appelé Mnw, mot que signifie « le mort », voir *infra* note 171. De cette manière, on peut admettre une possible Ô, *Dessein! Les larmes courent pour le mort.*

¹¹ CHADWICK trouvait divers usages pour le signe PA deux formes d'abréviations, trois cas de ligatures, un usage idéographique obscur et comme une subdivision de « laine », *o. c.* (n 9), p. 567. Sur le signe PA, E. RISCH s'occupe du problème des différences orthographiques du Linéal B et propose que les scribes mycéniens écrivaient non selon la prononciation, mais pour analyses étymologiques, "Probleme bei der Schreibung von Hiat und Compositions-fuge in Mykenischen", in *Res Mycenaeae*, 1983, pp. 374-390. Nous proposons pour PA le mot παῖς, ou aussi on peut se lire comme βῶ, abréviation de βασιλεῦ ou vocatif de βασιλεύς : « Oh roi ! ». Dans ce cas, l'interprétation fait une référence au roi dans la première syllabe, mais aussi est possible qu'il soit l'enfant royale, selon la continuation du texte, où nous lisons « grenade ». Entre le signe PA et le suivant la tablette est abîmée, de manière que nous ne pouvons pas savoir si le signe a été mis séparé des autres de manière délibéré ou s'il avait un autre signe en plus. La consécration religieuse des enfants dans les temples de la Grèce ancienne était courante et dans le contexte mycénien sont courantes les figurines d'un enfant assis sur une chaise, à la manière

d'un trône. Cet est un thème que nous traiterons ci-dessous. Suivant le contexte, les possibilités de lecture nous donnent aussi βάζ, participe aor. second de βαίνω, « aller, retourner, monter ou couvrir — quand on porte sur des animaux —, arriver, s'en aller », Suda β 251. Cette diverses interprétations pour PA, soit βᾶ, soit βάζ, soit παῖς, sont développés ci-dessous, voir *infra* pp. 20-21. Il est intéressant mettre en rapport le βάζ, participe aor. second de βαίνω, avec le *Ba* égyptien, la partie de l'esprit de la personne sous la forme d'un oiseaux qui s'en allait volant au moment de la mort.

¹² Par le moment nous avançons que dans le glossaire mycénien PA-SI-RE-U est considéré βασιλεύς, « roi », *o. c.* (n 9), p. 172. Suivant notre lecture, c'est l'ensemble παῖς (ou βᾶ) ξῖ 'Πῆς Ὡς, ce que nous donne une ancienne formule religieuse en usage, comme passe avec plusieurs autres, toutes considérées « mots » entières. Pour PA-SI-RE-U, voir B. SERGENT, « Les pyliens à Athènes (XII siècle av. J.-C.) », in *Revue des Etudes Anciennes (REA)* 84, 1982, pp.5-28 ; L. FARMINI, "Una nota su greco miceneo wanaka" in *Archivio Glottologico Italiano (AGI)* 68, 1982, pp. 7-14; L.R.PALMER, "Mycenean Religion: Methodological Choices", in *Res Mycenaee*, 1983, pp. 338-366 ; L. BAUMBACH, "An Examination of the Evidences for a State of Emergency at Pylos, c. 1200 B.C. from the Lineal B tables", in *Res Mycenaee*, 1983, pp.28-40; M. I. FINLEY, *Economy and Society in Ancient Greece*, New York, Viking Press, 1982 ; O. J. SZEMERENYI, "The Origin of the Name of the Dorians", in *Glossologia* 1, 1982, pp. 73-82 ; R. DREWS, "Basileús, The Evidences for Kingship in Geometric Greece", in *Yale, Classical Monographs* 4, New Haven, Yale University Press, 1983 ; S. DEGER-JALKOTZY, "Zum Charakter und zur Herausbildung der mykenischen Sozialstruktur", in *Res mycenaee*, 1983, pp.89-111.

Cette formule, même s'il signifie « le roi » dans le Linéal B peut être interprété, comme un titre composé : παῖς (βᾶ) ξῖ 'Πῆς Ὡς, « *L'enfant Grenade (/Oh roi Grenade !) fils de Réa* ». On doit considérer que παῖς peut être un jeune garçon ou une jeune fille. Pour le mot RE, encore nous nous soumettons au développement dans le commentaire, pp. 19-21. Le mot ξῖ, «grenade», est suggéré pour sa interprétation monosyllabique mais surtout pour l'importance de la représentation de ce fruit dans les bijoux en or mycéniens plus le fait que les colliers étaient un symbole de divinité. R. LAFFINEUR, "*Seeing is Believing: Reflections on Divine Imagery in the Aegean Bronze Age*", in *Aegeum* 22, *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.) Ier vol pp. 387-392.

¹³ Dans ce cas, en tenant compte de la polysémie et la homophonie, nous trouvons que l'usage du génitif ἱῆ «d'un» est approprié lorsque se rapproche à ἦ, épique de εἶμι « celui qui viens, celui qui s'en va, celui qui retourne, celui qui passe ». Mais, même en utilisant la forme nominative ἶος pour le numéral «1», nous arrivons à un résultat très proche de ἶω, conjonctif, du même verbe εἶμι. Les signifiés candidats pour homophonie de la polysémie du signe en rapport au numéral « 1 » continuent dans la note 7. On utilisera, entre autres, la variation υῖε, nominatif de «fils». Voir *infra*, n. 15.

Pour RE-U, interprété par le liquide λ nous présentons ληροῦ. Dans ce cas on considère le mot Βάσις. Mais nous proposons utiliser ῥε de ῥέω pour le signe RE avec le sens de "se glisser, disparaître, tomber, mourir, s'échapper, couler à flots », ou le nom de Rhéa.

¹⁴ A-DI-NWA-TA est enregistré dans le glossaire mais aucun signifié n'est signalé, *o. c.* (n 9), p. 528. Voir aussi sur A-DI-NWA-TA: P. CARLIER, « KA-SI-RE-U et KA-SI-RE-WI-JA », in *Politeia* 2, 1995, pp.355-364. Nous soutenons qu'il s'agit d'une phrase, mot à mot. Elle n'est pas répétée dans d'autres textes. Ainsi, il n'y a pas d'évidence pour le cataloguer comme formule religieuse. Sur DI, A. HEUBECK, *l. c.* (n 10); CHADWICK, "The Minoan Origin of the Classical Chypriot Script", *Acts Cyprus-Crete*, 1978, pp.139-143 (discussion page 313), propose valeurs phonétiques pour les signes du Linéal A, dérive du classique chypriote et signe du Linéal B.

A-DI = ἄ-ῥῶ = *Pour la consultation des dieux, on lui offre en sacrifice*, pour ῥύω. On trouve aussi la variante ἄ-ῥή, ce que nous donnerait une possible *Ensemble à Zeus -est- la déesse du Navire*.

NWA = νόα = *navire*, qui doit être compris comme la lune, par sa forme de bateau, cet est un thème développé dans le commentaire à la traduction. Le phonème aussi est en rapport au *nóos* ou *nous*. On doit remarquer que le *noús* de Zeus « nage et vague » ensemble à Semele, et que *nô* = ῥῆμα, «parole, propos, terme», voir *supra*, note 4. On peut avancer que selon les indices le *navire* est un symbole d'une puissance de l'Au-delà.

TA = ῥα = *à la déesse*. On trouve la variant ῥάα: *dans le spectacle*.

παῖς (βᾶ) ξῖ Πῆς Ὑς / ληοῦ ἦη ἄ-θῦ νόα θα Ὑη

L'enfant Grenade fils de Rhéa (« Oh roi Grenade du peuple ! »), s'en va... Pour la consultation des dieux, on lui offre en sacrifice à la déesse du navire, (à l'esprit de la déesse) Hýee (la Lune).

3) .] SA-TA¹⁶ 1 (ἰῆ) TI-PA2-JO¹⁷ 1 (ἰῆ)

I) ζά θάαν Ὑης θυ-βακχου ἦη

¹⁵ Ici le génitif ἰῆ amène aussi vers une autre signification par polysémie : au-delà de ἦη épique de εἶμι « celui qui viens, celui qui s'en va, celui qui retourne, celui qui passe » ressemble à Ὑη, nom de divinité appliqué à Dionysos et même à sa mère Seléné. La répétition des signes numérales, constant dans les tablettes, ne peut pas manquer de signification. Si c'est un texte religieux, c'est la répétition qui suggère, pour polysémie, une invocation. Et l'analogie pour paronomasie. La répétition comme acte magique-rituel, c'est une des formes essentielles de la pensée symbolique qui conduisent à l'extase religieuse—M. WEBER, *o. c.* (n 9), I, 1, 2., p. 83 ss.—. La mort du dieu des fruits serait, « *il s'en va* » et la résurrection, « *il vient* », toujours ces deux concepts seraient interprétables par le même mot *hye*. L'usage de la polysémie, la homophonie et la paronomasie dans les textes magiques religieux dans la tradition ancienne (comme dans les Textes de magie grecque dans papyrus égyptiens) est fréquent. On peut interpréter le signe numéral "1" comme ἦη, un autre variation du verbe ἦμι, « envoyer, aller, mettre en mouvement », voir *infra*, n. 22. Dans ce contexte, Ὑη comme nom de Dionysos, est identifiable à "celui qui s'en va" ou "celui qui vient", ce qui serait une très juste épithète pour le signe 1. Selon les rituels des Anthestéries le dieu arrivait à Athènes, spécialement dans son navire. De la même façon qu'Apollon arrivait à l'île de Délos chaque année, au printemps. Le nom d'Apollon Ieios l'a été donné par les neopythagoriques, Filone de Alexandrie et la tradition hermétique ; Plutarque l'associe à *íos*, -a, -on : « unique », « *Ieio pour qu'il es un et seule* », Plutarque, *Sur les E en Delphes*, 20, 393B. On considère que en réalité ce nom dérive du cri rituel apollonien *ie*. C'est-à-dire que c'est le nom du dieu qui s'en va et qui vient. Le signe WE et le signe 1 dans le Linéal B peuvent être interprétés comme *Hýee*, Sémélé, ou *Hýees*, son fils Dionysos, ou Apollon *Ieios*, ou même "celui qui vient, celui qui retourne, celui qui s'en va". L'ambivalence entre *Hýee* la lune et *Hýees* Dionysos est due probablement à un concept semblable à celui des orphiques, que la lune est mâle et femelle, croissante et décroissante —*Hymnes Orphiques*, IX, à la Lune, 5, M- PERIAGO LORENTE, Gredos ed., 104, Madrid, 1987—. L'organe masculin a été associé à la pluie comme à la lune, car il produit la rosée fécondante. Émile BENVENISTE a interprété la notion de "reproducteur" en rapport à la racine indoeuropéenne **uers* (qui est tout à fait d'accord avec le phonème WE du Linéal B) en s'appuyant sur la notion initiale de la pluie, ὕει, comme fluide fécondante, voir É. BENVENISTE, *Vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes*, I, le chap. I, page 17-19. Plutarque, *Isis et Osiris*, 34 D, Dionysos *Hýees* comme Seigneur de la Nature Humide.

Mais on doit tenir compte que la déesse Lune sous le nom *Hýee* aussi répond au concept de ce qui vient ou qui s'en va, comme dans le cas de Kóre-Perséphone, qui dévora la grenade dans l'enfer et est condamnée à passer quatre mois dans l'enfer avant de revenir à la terre, avec sa mère Déméter.

¹⁶ SA-TA: n'a aucune signification, ni dans la tablette ni même dans le glossaire, *o. c.* (n 9). p. 172, 582. Comme partie de TI-RI-SA-TA, J. MELENA, "Notas de filología micénica III : el silabograma *86" *Emerita* 51, 51, 1983, pp. 255-267. Nous trouvons les suivantes possibilités :

ζά θάαν = *En lui déchirant dans le spectacle...*

ζᾶ θάαν = *Dans le spectacle de la contrée...*

σᾶ θάα = *Ô, intacte spectacle...*

¹⁷ TI-PA2-JO n'a aucune signification, ni dans la tablette ni même dans le glossaire, *o. c.* (n 9), p. 172, 586. Nous considérons que TI-PA2-JO est très proche à θυ-βακχος, le sacrifice de la fête de Bacchus.

En lui déchirant dans le spectacle, à Hýees, dans le sacrifice de Bacchus, il s'en va.

II) ζᾱ θᾱαν ἴη θυ-βακχου ἴη

Dans le spectacle de la contrée, il vient, dans le sacrifice de Bacchus, il s'en va.

III) σᾱ θᾱαν ἴη θυ-βακχου ἴη

Ô, intacte spectacle de Hýees! Dans le sacrifice de Bacchus, il vient.

4) DA-WA-NO¹⁸ 1 (ιῆ) []-WO¹⁹ 1 (ιῆ)

I) (*δα /) δαίς υἱας νόος ὕης ὑός ἴη

(Déchirer) Banquet de la descendance c'est la volonté de Hýee (la lune), le fils s'en va.

II) δᾱς υἱας νόος ὕης ὑός ἴη

La fin de la vie de la descendance c'est la volonté de Hýee (la lune), le fils s'en va.

5) QI-QE-RO²⁰ 1 (ιῆ) WI-DU²¹ [] 1 (ιῆ)²²

¹⁸ DA-WA-NO=dans le glossaire, l'auteur a proposé avec hésitation "Dwaanos ?", [δῆν< *δFααν], o. c. (n 1). p. 538 ; pour lequel il n'y a pas d'évidence. L. BAUMBACH, o. c. (n 12), 1983, pp.3-10. Les possibilités sont :

(*δα= déchirer) δαίς υἱας νόος = *Banquet de la descendance...*

δᾱς υἱας νόος = *Fin de la vie de la descendance...*

¹⁹WO = est un signe idéographique qui peut signifier froment, o. c. (n 9), p. 592. Nous proposons ὑός. Dans le cas d'un usage idéographique, c'est logique que, dans le contexte mycénien, le froment ait été symbolisé avec le même signe que « fils » puisque on peut considérer le froment comme le fils de la terre, car elle est la mère universelle. Le concept a été traité extensivement depuis MANNHARDT et FRAZER.

²⁰ Il n'y a aucune signification pour QI-QE-RO dans le glossaire de CHADWICK ; sur QE-RO voir E. TOWNSEND VERMEULE, "Response to Hans Güterbock", in *American Journal of Archaeology (AJA)* 87, 1983, pp. 141-143 . D'un autre côté, QI= «as a unit of weight» apparaît dans deux autres tablettes, CHADWICK, o. c. (n 9), p. 577. Sur notre proposition d'utiliser γ, nous faisons référence à la tablette de Pylos PY=249 0Va 482, où le même auteur a noté « Nom. plur. perf. pple. mid. or pass.: *gueguiinomenoi* (pour QE-QI-NO-ME-NO) , et *gueguiinomenai* (pour QE-QI-NO-ME-NA) , *ibid.* p. 576. En suivant la phonétique pour chaque signe, nous proposons lire séparément QI comme γυι / γι et QE comme γε / γη. Cela nous conduit à considérer QE comme γῆ, "terre", pour lequel nous avons déjà eu des objections de certains mycénologues, car dans Homère "terre" s'appelle *Gaia*, mais, remarquons que Homère utilise Γῆ le même que Γᾱῖα, voir Il. III, 103 ; XIX, 258. La tradition postérieure nous donne : Hésiode utilise Γᾱῖα (*Teogonie*, 479), mais Solon (frag. Arist. *Ath. Pol.* 12), Eschyle (*Pers.* 219) et Euripide (*Med.* 743) ont continué à utiliser Γῆ. Nous signalons que la racine γα pour « terre » est dorienne, comme a signalé L. ROCCI (*Vocabolario Grecco*, Lorenzo Rocci, voir Γᾱῖα et Γῆ), et au-delà de ce grand détail, il ne faut pas interpréter le mycénien avec les usages doriens; il ne faut pas banaliser la rupture entre l'époque olympique et la mycénienne. Par ailleurs, le signe QE du Linéal B est identifiable, par sa forme, avec une table circulaire d'offrandes à la terre, avec des petits trous, trouvé dans le côté ouest du Palais de Mallia ; Voir aussi ce type d'offrandes consacrées à la Terre dans le dossier chez FARNELL, *The Cult of Greek States*, III, I, pp. 1-28. D'autre côté, QE, lu par les derniers mycénologues comme *gue*, nous emporte au même signifiant de « terre » puisque il suffit de le lire comme γύη, « champ, campagne, guéret ».

I) γυι γερων Ὑῆ υἱ δύη ἦη / υἱ θῦς ἦη
Le membre a une distinction honorifique pour Hýee (la lune). Pour le fils l'infortuné vient./ Au Fils, offrir des sacrifices soit ordonné.

II) γυι *Ger-ont-(/ γῆ-v / ῥῶ/ ῥόοῦ) ἦη υἱ θῦς ἦη
*/ Le membre, avec "le vieux", s'en va. Qu'il soit ordonné d'offrir le fils en sacrifice.
 / Le membre vieux dans la courant à la terre s'en va. Au fils, offrir des sacrifices, soit ordonné.*

6) KU-RA-NO²³ 1 (ἦη) DA-WI²⁴ [.] 1 (ἦη)

Pour QE-RO c'est important de remarquer : "Charon" indoeuropéen?" C'est la proposition de B. LINCOLN in "The ferryman of the dead", *JIES* 8, 1982, pp. 41-60 ; *Death, War and Sacrifice*, Chicago, 1991, pp. 62-75 ; 8 chapitres du livre (2-9) traitent du sujet de la mort et la géographie funéraire indoeuropéenne: Charon serait le développement d'une figure proto-indoeuropéenne: *Ger-ont-: le vieillard, un nocher infernal qui personnifierait la décadence de la vieillesse: "The Old Man was a personification, a poetic expression of the fact that life is a process of wearing away, that time erodes the body, and that old age leads ineluctably to death" (p. 72, dans un mélange de méthodologies d'approche: comparative indoeuropéenne et d'analyse psychologique). LINCOLN utilise d'autres parallèles, germaniques, celtiques et indo-iraniennes pour montrer que le motif du nocher infernal est bien attesté dans le dossier indoeuropéen. Mais ce serait uniquement chez les grecs que la fonction et la dénomination convergeraient, ce qui, du point de vue méthodologique, transforme le Charon grec dans le point central de la preuve (ou contre-preuve dans notre cas). Mais il se pose un problème méthodologique de base: la comparaison génétique présuppose la perdurance de matériaux mythiques même si les moments et les endroits changent: le nocher servirait donc comme véhicule d'expression idéologique du voyage de la mort pour des populations d'époques diverses et de territoires tantôt maritimes comme d'intérieur pourvu que ce soient des populations d'origine indoeuropéenne (possédant donc un imaginaire ancestral où puiser ces modèles). Mais il faudrait aussi tenir compte d'une autre hypothèse génétique: le "Charon" égyptien. La solution pan-égyptienne (vs. la pan-indoeuropéenne) que propose Diodore de Sicile (I, 92, 96)... le nom Charon serait un emprunt de la langue égyptienne (voir *Kernos* 7, 1994, pp. 75-93), bon exemple de l'imaginaire de la diffusion, moyen "imbattable" d'expliquer "de l'extérieur" les étymologies et les fonctions, même si l'abîme culturel et la dynamique en souffrent. F. DIEZ DE VELASCO, "Actes du V Colloque International d'anthropologie du monde indoeuropéen et de mythologie comparée: Anthropologie du monde indoeuropéen et culture matérielle". Santiago de Compostelle, Universidad de La Laguna, Canarias. España. <http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/sociocaronte/indocharon.html>, 22-24/09/2004.

²¹ WI-DU n'apparaît pas dans le glossaire, mais il se trouve dans WI-DU-WO-I-JO, voir E. RISCH, *l. c.* (n 3), pp. 374-390. Nous proposons :

I) υἱ δύη = *pour le fils l'infortuné vient*

II) υἱ θῦς = *au fils, en offrir des sacrifices*. Le « fils » est le dieu Hýees, qui peut aussi s'appeler υἱε, nominatif de «fils». Pour le variant de 1, ὕες, nominatif pluriel de ὕς, « porcs », nous donne *Au Fils, en offrir des sacrifices des porcs* : voir note 137. Les porcelets ont été toujours le principale victime offerte à Gea et à les divinités chtoniennes, voir L. R. FARNELL, *o. c.* (n 20), III, le chap. I, p. 5.

²² La polysémie fait possible l'interprétation de « 1 » comme ἦη, 3ème pers. sing. pres. sub. de ἦμι, voir *supra*, n. 13 et 15. Le sens d'envoyer du verbe ἦμι doit s'entendre comme un commandement.

²³ CHADWICK a proposé pour KU-RA-NO "masculine name : *Kullaanos ? (Κύλληνος)*", *o. c.* (n 9), p. 558, ce qui est subjectif et improbable; L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12), pp.3-10. Nous proposons κυρα νόος, *volonté souveraine* ou *volonté de la souveraine*.

²⁴ DA-WI: dans le glossaire il n'y a aucun signifié, *o. c.* (n 1), p. 538 ; J.J. MORALEJO ALVAREZ, "On dual number of a-stems in the mycenaean tablets", in *Minos* 18, 1983, pp.207-217, met en avant onze exemples pour le

I) κουρά νόος Ὑῆς δάς υῖι Ὑῆς
La tête rasée c'est la volonté de la Lune (Hýee), la fin de la vie pour le fils Hýees

II) /κυρα νόος Ὑῆ δάς υῖι ἴη
/Volonté souveraine de la Lune, la fin de la vie pour le fils qui s'en va.

7) E-RU-TO-RO²⁵ 1 (ἰῆ) KU-TA-I-JO²⁶ 1 (ἰῆ)²⁷

I) ἔ ρυ θορός (/θόλον) Ὑῆ κύους θάα ἴς χόον ὕει
Qu'il soit versé du sperme (/dans le thólos) pour Hýee (/humidité fécondant), déesse du foetus qui est la vigueur dans la terre, qu'il mouille avec la pluie.

II) ἔ ρυ θώρ χροοῦ (/ ρόών/ροῦ) Ὑῆ κύους στάς ἴς χόον ὕει

nominatif-accusatif et dual avec terminaison en -a. Nous considérons acceptable δάς υῖι = *fin de la vie pour le fils.*

²⁵ Dans le cas de E-RU-TO-RO l'auteur du Glossaire le signale comme signifiant « *Eruthros* ». Cf. e-ru-ta-ra », *o. c.* (n 1), p. 546 ; L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12), pp. 3-10. Pour TO-RO, dans RE-U-KO-TO-RO, voir C. J. RUIJGH, « Observations sur les neutres en -s/h- », in *Res Mycenaee* 1983, pp.391-407, il traite du mot dans une analyse sur les neutres en s/h du grec mycénien ; E. L. BENNETT JR., "Notes on the Pylos tablets", in *16th Eirene Conference*, 1983, pp.115-120 ; J.T. HOOKER, "The end of Pylos and the Linear B evidences", in *Studi Micenei ed Egeo-Anatoloci (SMEA) XXIII*, 1982, pp.209-217 ; R. VIREDAZ, «*s entre oclusives en mycénien», in *Studi Micenei ed Egeo-Anatoloci (SMEA) XXIII*, 1982, pp.301-322. Nous trouvons que quatre formes sont possibles :

I) ἔ ρυ θορός (/θόλον) = *Qu'il soit versé du sperme (/dans le thólos)...*

II) ἔ ρυ θώρ ροοῦ (/ ρόών) = *Qu'il soit mort, le boeuf du fluide -ou du fruit-...*

III) ἔρι- θοροῦ = *Très spermatique....*

IV) ἦρι-θοροῦ = *Dans le printemps spermatique...*

Dans ces formes on peut considérer la polysémie de TO-RO, que c'est θορός, qui peut être en relation au nom d'Apollon Thoraíos ou Thorátes, s.v. Hesych , Lycophr. 352. Le dieu arrivait dans le printemps à Délos, Thucydides, 3, 104, Plutarque, *Sept. Sap. Conv.* 158 A.

La possibilité de lecture thólon (ἔ ρυ θόλον) nous offre une interprétation plus vaste, c'est remarquable car « *que soit versé dans le thólos Hýes (humidité fécondant)* » est d'accord avec les pratiques rituelles dans les sépultures, voir *infra* commentaire et *infra* notes 131, 132.

²⁶ Le manque de signification se répète encore dans le cas de KU-TA-I-JO, dans le glossaire de CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 558. Des analyses grammaticales dans C.J. RUIJGH, *l. c.* (n 25) et L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12). Nous proposons deux formes :

I) κύους θάα ἴς χόον = *déesse du fœtus qui est la vigueur dans la terre.* La Grande Mère du culte minoen Gea est la mère du défunt mis en position fœtal dans le sein de la terre. L'épiclèse *Déesse du Fœtus*, es homophone du caprice de femme enceinte, κίττα. Nonno en *Dionysiaques*, I, 8, 5-10, joue avec ces homophones.

II) κύους στάς ἴς χόον = *foetus qui met la vigueur dans la poussière.*

III) κίστη ἴς χόῖ = *le "ciste", s'accumule la vigueur.* La κίστη est la corbeille des offrandes. Cette interprétation fait une référence à l'accumulation de blé pendant le printemps, quand le cycle de la végétation commence à décliner, jusqu'à les pluies de l'automne.

²⁷ On voit dans cette lecture que le jeu de polysémie nous amène vers une autre interprétation, dans la même ligne de signifiants. L'association Ὑῆς-ὕει a été signalé par le prêtre de Delphes, Plutarque, *o.c.*,(n.15).

/ *Qu'il soit mort, le boeuf du fluide -ou du fruit-, pour la Lune, foetus qui met la vigueur dans la poussière, qu'il mouille avec la pluie.*

III) ἐρι- θοροῦ ὕει κούους στάς ἴς χόον ὕει

Très spermatique Hýees/dieu de la pluie, foetus qui met la vigueur dans la poussière, qu'il mouille avec la pluie.

IV)) ἦρι-θοροῦ ἱῆ κίστη ἴς χόῖ ἱῆ

Dans le printemps spermatique, la corbeille vient, la vigueur s'accumule, parce qu'il s'en va.

8) KU-RO-NU-WE-TO²⁸ 1 (ἱῆ) PA-RA-JO²⁹ 1 (ἱῆ)

I) κῦροῖ νοῦς ὕῆς θώρ ἱῆ παῖς ῥάξ χόω ἱῆ

*Comble le désir d'humidité fécondante le taureau qui vient, l'enfant de la grappe de raisins à la terre
s'en va.*

II) κούους ῥοῦ νοῦς ὕῆς θώρ ἱῆ παῖς ῥάξ χόω ἱῆ

Bourgeon du fruit, désir de l'humidité fécondante, taureau qui vient, enfant de la grappe..., (etc.)

III) κῦρος νόου ὕει θώρ ἱῆ παῖς ῥάξ χόω ἱῆ

Maître de la volonté qui fait tomber la pluie, taureau qui s'en va, enfant de la grappe..., (etc.)

²⁸ Encore pour KU-RO-NU-WE-TO, il n'a pas de signification, il n'apparaît même pas dans le glossaire, pourtant, son manque de répétition nous amène à voir une phrase et non un mot, comme dans tous les cas. KU-RO est interprété comme "seigneur" ou "maître", A. QUATTORDIO MORESCHINI, "wa-na-ka-te-ro/-ra e wa-na-se-wi-jo/-ja", in *Studi di Linguistica Minoico-micenea ed Omerica*, 1983, pp.41-61 ; J. CHADWICK, "Taditional Spelling or Two Dialects?", in *Res Mycenaee*, 1983, , pp.78-88 ; L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12), pp.3-10. Dans ce cas, c'est le Maître de la pluie qu'a la *nóos*, la "volonté" de donner l'humidité fécondant. Pour TO voir la note 28. Les possibilités de la polysémie sont :

I) κῦροῖ νοῦς ὕῆς θώρ = *Comble le désir d'humidité fécondante le taureau...*

II) κούους ῥοῦ νοῦς ὕῆς = θώρ *Bourgeon du fruit, désir de l'humidité fécondante, taureau ...*

III) κῦρος νόου ὕει θώρ = *Maître de la volonté qui fait tomber la pluie, taureau qui vient, enfant de la grappe...*

²⁹ Pour PA-RA-JO, voir B. SERGENT, *l. c.* (n 12), pp. 5-28 ; P. CARLIER, «La femme dans la société mycénienne d'après les archives en Linéal B», in *La femme dans les sociétés antiques, Actes des Colloques de Strasbourg*, mai 1980, mars 1981, éd. E. LEVI. Nous trouvons deux possibles interprétations :

I) παῖς ῥάξ χόω = *l'enfant de la grappe de raisins à la terre...*

II) παῖς χρῶ χόῖ = *l'enfant qui monte, vaticine.* Pour la compréhension de cette dernière interprétation voir le seu de bague fig. XXV et l'applique mycénienne fig. XVII dans le commentaire de l'interprétation de la tablette.

9) RI-ZO³⁰ 1 (ι̃η) PA-NA-RE-JO³¹ 1 (ι̃η)

I) ριζόω Ὑης παῖ νᾶν ῥε χόω ἴη

Comble de plantations Hýees, l'enfant dans le petit bateau passe à la terre, s'en va.

II) ῥυ ζόω ὕει βᾶ νᾶ ῥε χόω ἴη

Il meurt et donne la vie avec la pluie. Oh, roi qui coule à flots ! Il passe à la terre et s'en va.

III) ῥυ ζόω ὕει βᾶ νᾶ ῥε χοός ὕει

Il meurt et donne la vie avec la pluie. Oh, roi qui coule à flots ! Il coule à flots, du Choes, la pluie.

10) KE-KA-TO³² 1(ι̃η) TO-SO³³ Homme b 17³⁴ (ἐπτά –δεκα)

³⁰ Pour RI-ZO, même s'il figure dans le glossaire et se répète dans une autre tablette (PY 40= An 261), il est considéré comme un nom masculin, "nom. and dat.", CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 580 ; aussi L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12) et S. HILLER, "Amnisos in den mykenischen Texten", in *Kadmos* 21, 1982, pp.33-63, qui parle des productions agricoles et les pratiques de culte. Les deux formes sont :

I) ριζόω = *Comble de plantations*

II) ῥυ ζόω = *Il meurt et donne la vie*

³¹ Pour PA-NA-RE-JO, la répétition marque une formule religieuse en usage aussi à Pylos (PY Fn 867). L'auteur du glossaire a proposé un nom masculin : "M.N., nom. and dat. : *Panareios* (Cf. Πανάρης)", CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 568, et encore ce nom masculin se caractérise par le manque de preuves ; voir aussi L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12), pp.3-10. Les trois formes qui nous proposons sont :

I) παῖ νᾶν ῥε χόω = *L'enfant dans le petit bateau passe à la terre...*

II) βᾶ νᾶ ῥε χόω = *Oh, roi qui coule à flots ! Il passe à la terre...*

III) βᾶ νᾶ ῥε χοός = *Oh, roi qui coule à flots ! Il coule à flots du Choes...* Cette interprétation peut être mise en rapport aux rythons de libation sous la forme de tête de taureau. Le dieu est qui se coule à flots lui-même du choes.

³² Encore nous nous trouvons devant la manque de signifiante, KE- KA-TO apparaît dans une autre tablette de Pylos (Pn 30. "Masculin Name"), et dans le glossaire, sans aucune traduction, CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 552 ; aussi L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12), *ibid.* Nous proposons :

I) κῆ κα θόρ = *Dans l'Au Delà, dessous, un taureau...*, où *ka* est un apocope pour *katá*. M. BUZALKOVSKA-ALEXOVA, examine des prépositions bi-syllabiques et leur possible présence dans les textes en Linéar B et conclue qu'il y a plusieurs instances dans lesquelles ils peuvent s'apocopiser, "Is Apocope in Mycenaean Greek Possible ?", in *Atti e Memorie* 1, 1996, pp.221-227, pour lequel nous sommes d'accord dans le cas de *κα* pour *κατά*.

D'un autre côté, c'est possible spéculer que les mycéniens ont pu connaître la notion du *ka* égyptien, ce qu'est le double spirituel du défunt. Dans ce cas, on peut penser à :

II) κῆ κα θόρ = *Dans l'Au-delà, le double spirituel du taureau... (...il devient).*

³³ TO-SO, apparaît dans plusieurs tablettes, CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 587. Communément est lu comme «τόσος», "tant, autant"; mais TO a un usage idéographique de signification douteuse (MY Ge 606), *ibid.*, p. 586. D'un autre côté, C.H. GORDON attaque le déchiffrement, suivant plusieurs systèmes d'écriture en usage pendant l'âge du bronze égéen, inclus le Linéal A et le Linéal B. Nous proposons le mot θόρ, "boeuf, taureau, vache", mais dans d'autres contextes θός, "chacal" ou "chamois", c'est un mot qui signifie littéralement «le dévorateur». Ce substantif grec d'origine orientale est largement acceptable dans le glossaire mycénien en tenant compte des

nombreuses connexions coloniales et commerciales qu'ont eu les mycéniens. Il suffit de voir les multiples exemples montrés par les excavations dans la côte d'Asie mineure où certains sites révèlent une forte influence de la Crète, au point même que l'on parle parfois des colonies minoennes. Dès l'helladique récent II B, la céramique minoenne, présent sur certains sites côtiers, est remplacée par de la céramique mycénienne, voir J. YAKAR, 1976, "Hittite Involvement in Asia Minor", in *Anatolian Studies*, 26, p. 117-128 ; p. 124, note 38. Même cas pour les trouvailles de V. KARAGEORGHIS à Chypre, "Kition : Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus, in *The Classical Review*, New Ser., vol. 28, n. 1 , John Boardman (éd.), 1978, pp.185. Est difficile de mettre des limites sur l'origine exacte des relations entre mycéniennes et thraciens; voir aussi sur ce thème J.G.P. BEST, NANNI et M.W. DE VRIES "Thracians and Mycenaean", in *Proceedings of the Fourth International Congress of Thracology*, Rotterdam, 24-26 Henry Frankfort Foundation (éd.), September 1989 [1984] .

D. ROUSIOTI, sur les divinités theriomorphiques mycéniennes: "in the Mycenaean pantheon theriomorphic divinities might have existed. Theriomorphism is a feature well-attested in contemporary civilizations. Specifically, it plays an important role in the Egyptian pantheon. An important number of divinities during the Bronze Age and later were theriomorphic e.g. bull, ram, crocodile, cat, jackal...", "Deities and Religion in the Aegean Bronze Age", in *Aegeum* 22, *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.) Ier vol, pp. 305-314. Des preuves dans "Forthcoming publication of the tablets", V. ARAVANTINOS, L. GODART et A. SACCONI, sous le titre *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou*; ARAVANTINOS "Thebe Micenei: Recenti Scoperte Epigrafiche ed Arceologiche" (1993-1995), *SMEA*, 38, 1996, pp. 179-190 ; *ibid*, "Discoveries at Mycenaean Thebes", *BICS* 41, 1996, pp. 135-136 ; "Mycenaean Texts and Contexts at Thebes: The Discovery of the New Linear B Archives on the Kadmeia," dans *Floreat Studia Mycenaea* (1999) 68-69; *ibid*,

"Από την αυγή του Ελληνικού πολιτισμού· Οι νέες Μυκηναϊκές επιγραφές από την Καδμεία (Ψ^εβ^α),” in Η ιστορία της Ελληνικής γλώσσας και γραφής. Από τη δεύτερη στην πρώτη Ξιλιετηρίδα ρ.

X. Διακοπές Συνέξια.”,

Ohlstadt 3-6-1996 (1998) 189; L. GODART et A. SACCONI, «Les dieux thébains dans les archives mycéniennes», *CRAI* (1996) 99-113; Y. DUHOUX, «Aux sources du bestiaire grec: les zoonymes mycéniens», in *Publications de la Faculté des Lettres et Arts et Sciences Humaines de Nice* 38 (1997) 173-202. Sur les animaux et le culte voir aussi S. HILLER, "Potnia/Potnios Aigon. On the Religious Aspects of Goats in Aegean Late Bronze Age" in LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.) Ier vol *Aegeum* 22, *Potnia*, pp. 293-304 ; B.P. HALLANGER, "The Ram in Cultic Contexts", *ibid*, 315-320.

D'un autre côté, pour SO, il n'y a pas d'usage idéographique. Mais sa lecture doit s'encadrer dans la *weltanschauung* des scribes mycéniens comme l'objet de la célébration du rituel dionysiaque, la *zoe*, la vie dans le sens le plus large du mot. Quand nous laissons parler l'iconographie, sa sémantique devient compréhensible au regard du culte dionysiaque, fait analysé par S. A. EVANS, *The God of Ecstasy: Sex-Roles and the Madness of Dionysos*, St. Martins Pr., Août 1988. Voir aussi Martin P. NILSSON, *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Cambridge University Press, 1932; Nanno MARINATOS, "Minoan Sacrificial Ritual: Cult Practice & Symbolism" in *Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen*. 8Å, Stockholm, 1986; K. KÉRENYI, *Dionysos: Archetypical Image of Indestructible Life*, KETT-COTTA (éds.), Stuttgart, 1994

En regardant ces circonstances, la lecture du signe SO devient néanmoins claire, il fait partie intégrale du système du culte : le dieu est, comme K. KERENYI l'a dit, le dieu de la *zoé*, *Dionysos*, Kett-Cotta, Stuttgart, 1994. C'est alors que nous devons prendre en considération TO-SO avec les critères philologiques de la polysémie et de tous les recours sémantiques utilisés pour la littérature religieuse.

Voyons dans le schéma suivant le jeu d'associations du TO-SO comme formule religieuse. Nous observons ci-dessous, le schéma avec toutes les lectures possibles :

TO		SO	
θώρ	taureau	σῶος	sain et sauf, entier, intacte
θώς	chacal, chamois (dévorateur)		(pas castré)*
θο-	dieu	ζόη*	vie, existence.
θοός	agile, fort, rapide, vigoureux	ζφώω/ζόω	<u>que donne vie, que vivifie</u>
		ζῶον	vivant, animal, image, signe céleste
		ζωμ	de suc, de jus
		*σῶος est l'animal pas castré qu'est consacré au sacrifice.	

Mots usés en cachant des formules polysémiques

τόξον	arc, archet // tirer de l'arc // arc-en-ciel // voûte// voûte céleste // l'arc et les flèches // les flèches seulement // l'arc seulement
θώσσω	enivrer, s'enivrer

Formules polysémiques cachées

- θώρ, taureau/bœuf + σῶος, entier, intacte, (pas castré)*
Le taureau sacrificiel
- θώρ, taureau/bœuf + ζόη, vie, existence.
Le taureau de la zoé
- θώρ, taureau/bœuf + ζφώω, que donne la vie, que vivifie
Le taureau que donne la vie (active ou passive, c'est taureau qui offre sa vie en sacrifice ou offre la vie comme vivifiant.)
- θώρ, taureau/bœuf + ζωμ, de suc, de jus
Le taureau du suc, (soit le taureau que donne sperme, le vin appelé «taureau».)
- θώς, chacal, chamois, mouton (dévorateur) + etc.
- θο-, dieu + etc.
- θοός, agile, fort, rapide, vigoureux + etc.

Voici les significations de cette formule. Au regard de ces conséquences, nous ne pouvons pas réduire la lecture de TO-SO au seul sens "tant, autant". Ce réductionnisme empêche de voir le vrai sens et est une négation du travail de nombreux savants. Considérons la polysémie de ce formule caché, c'est-à-dire TO-SO comme τόξον "arc, archet // tirer de l'arc //arc-en-ciel // voûte// voûte céleste // l'arc et les flèches". On peut signaler, au-delà de l'idée des temps classiques, dans laquelle le monde dionysiaque préolympique *était un monde sans ciel* —voir M. DARAKI, *Dionysos et la Déesse Terre*, Flammarion, 1994 [1985], mais les images des sceaux mycéniennes ne manquent pas de soleil, de lune, des étoiles et ne même des arcs-en-ciel.

Le taureau, soit chacal, soit chamois, soit dieu simplement, de la zoé (pour le synthétiser), peut être comparé au taureau céleste, le dieu qui « monte au ciel », le dieu de la voûte céleste. Celui qui, en Asie mineur, s'appelait "Taureau du Ciel" et dans la Crète paraît avoir été aussi un chacal identifié avec l'étoile Sirius ; voir les

I) κῆ κα θώρ ἦν τόξον (θώρ ζόω) ἀνδρός ἔπτα δῆν κα
Dans l’Au Delà, dessous, un taureau il devient, dans la voûte céleste (/taureau qui donne la vie), Viril a volé, Zeus (il se jette vers le bas) dessous...

II) κῆ κα θώρ ἦν τόξον (θώρ ζόω) ἀνδρός ἔπτα δῆν κα
Dans l’Au-delà le double spirituel du taureau il devient, taureau qui donne la vie, dans la voûte céleste viril a volé le double spirituel du dieu.

11) MANQUE

12) O-PI³⁵ E-SA-RE-WE³⁶ TO-RO-NO-WO-KO³⁷

observations de K. KERENYI, *o. c.*, *ibid*, et l’iconographie minoenne et mycénienne dans la céramique et aussi le rapport de Sirius à la production d’hydromel. Dans l’iconographie, le symbolisme du chacal (espèce de canidé) appartient à l’imagerie dionysiaque, spécialement dans l’image d’un canidé sur la poupe du navire de Dionysos dans les Anthestéries—; M. P. NILSSON, *Griechische Feste : Griechische Feste von religiösen Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, (1906), p. 272 ss.; voir aussi dans *Eranos*, vol. 15 (1915); L. DEUBNER “Äntheserien” : Dionysos und die Anthesterien, *J. D. A. I.*, 42, 1927; HORN, *Choès et Anthestéria*, Leiden, 1951; H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, 8, p. 107 ss., London, 1977. Par ailleurs, la formule caché en θώσσω, « enivrer, s’enivrer », appartient clairement au dieu de l’extase. Nous remarquons, dans les mots de M. WEBER, que dans la magie rationalisée (ajoutons aussi dans les textes sacrés avec fonction magique rituelle), les limites ne sont jamais clairement démarquées, *o. c.* (n. 9). C’est le principe d’une croyance magique qui contribue à la polysémie dans un texte religieux.

³⁴ Pendant que nous parlons de symboles polysémiques, appliquons la règle aux numéraux. Les chiffres dans les tablettes sont écrits avec des numéros décimaux en première place et des ordinaux en deuxième, pour lesquels nous appliquons l’interprétation polysémique. Pour une correcte lecture il faut remarquer que un numéral, comme dans ce cas le numéral « 17 », on doit considérer ses composants de manière séparé : ἔπτα –δεκα. L’homophonie résultant, ἔπτα δῆν κα, «a volé, Zeus (il se jette vers le bas) dessous», qu’on peut identifier avec Zeus *Kathachtonios*, FARNELL, *o. c.*, (n 20), III, V, pp. 280-283.

³⁵ Le glossaire considère que O-PI est une préposition avec dative, CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 565; A. MORPURGO DAVIES, “Mycenaean and Greek prepositions : O-PI, E-PI, etc“, in *Res Mycenaee*, 1983, pp.287-310. Mais nous nous trouvons ici avec le même problème : Les simples mots monosyllabiques ont été ignorés par les auteurs : par exemple O comme ὄν, « semence, grain, oeuf ». Nous proposons PI comme une ancienne forme de ἰς, ce qu’était la *fiς*, «force, vigueur, muscle». A cause de la standardisation de O-PI, telle qu’elle apparait dans le glossaire, on ignore les enseignements de l’iconographie. On peut dépasser cette scission entre iconographie et philologie seulement en tenant compte des mots monosyllabiques. O-PI comme «œuf vigoureux» ou «semence vigoureuse», nous rend l’art compréhensible, et intègre la philologie, l’histoire et l’iconographie. Dans les images crétoises, la présence des œufs dans des contextes rituels montre leur valeur symbolique, comme dans le sarcophage d’Agia Triade, ou dans les fresques des oiseaux avec des œufs du Palais de Knossos. La thématique est courante depuis la céramique crétoise Pre-Palatiale et, par ailleurs, Égéen. Il y a d’autres significances possibles pour O-PI, mais, pour l’instant et dans ce contexte, contentons-nous de considérer O-PI comme la «semence vigoureuse», pour faciliter un premier approche. La «vigueur» justement de la semence du taureau sacrée c’est la force comme phénomène divin, voir les observations notées par M. WEBER, *o. c.* (n 9), et affinées par M. ÉLIADE, : "le sacré se manifeste toujours comme une «force», une «vigueur» spécial", *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, 1957, VII, p. 166.

Le signe O peut être aussi en rapport avec ὄν, participe présent du verbe εἶμι, qui peut être traduit comme « vivant », «existant». Aussi on peut l’interpréter comme ὄρ, “moment, heure, moment propice pour quelque chose”.

Le phonème PI est aussi en rapport à la forme φύς (du verbe φύω), "qui génère, qui féconde, qui donne des fils, ou qui est génère, fécondé, en tant que « fils », et aussi même à πυρ, "feu", qui est utilisé pour "blé".

De cette manière nous avons plusieurs interprétations pour O-PI (suivant le contexte) :

I) ὄον Φίς = « semence vigoureuse/œuf vigoureux »

II) ὄον φύς = « semence qui génère, semence qui pousse/œuf qui pousse/ « de l'œuf, le fils »

III) ὄον πυρ = « semence de blé »

IV) ὄν Φίς = « vivant vigoureux »

V) ὄν φύς = « vivant qui génère, qui donne des fils »

VI) ὄρ Φίς = « moment vigoureux »

VII) ὄρ φύς = « moment qui génère, moment qui fait pousser-les herbes- »

VIII) ὄς Φίς = « domestique vigoureux »

IX) ὄφις = « serpent »

X) ὄπις = « vénération, punition ou faveur divin, vengeance ».

Dans les interprétations 1 et 2, l'œuf doit s'interpréter comme un symbole de la déesse. Le hiéroglyphe égyptien « œuf » s'utilisait pour écrire le nom d'Isis, elle était appelée « l'œuf » et Osiris était appelé « le Fils de l'œuf », M. COLLIER-B. MANLEY, *How to Read Egyptian Hieroglyphs*, British Museum Press, London 1998, trad. Esp. J.R. PEREZ ACCINO, Alianza (éd.), Madrid 2000, pp.185, idéogramme ou déterminatif de *Ast* "la déesse Isis" œuf, B28. L'image de la déesse montre toujours la grande sphère entre les cornes sur sa tête, qui ressemble à un œuf. La déesse de l'œuf minoenne apparaît dans de nombreuses iconographies avec une petite boule sur la sommet de la tête. Voir les argiles de la tombe de Kamilari, de la période Proto-Palatiale, D. LEFEVRE-NOVARO, «Un nouvel examen des modèles réduits trouvés dans la grande tombe de Kamilari», in *Aegeum* 22, *Potnia*, pp.89-98 (l'auteur continue une recherche sur cette datation). Voir aussi les œufs dans le Fresques des Cailles du Palais de Knossos, où la déesse se montrait comme un couple de cailles, et voir encore les statuettes mycéniennes de la déesse sous forme d'un œuf, par exemple les figurines des tombes en camera de Nauplion ou Mycenes, XIII siècle av. J.-C, exposées dans le commentaire, appelées Phi.

Les diverses possibilités sont parallèles. Il y a une synthèse dans l'expression de M. DARAKI, "dans l'imagerie archaïque, le « temps de la vie », l'aion épouse le mouvement d'une voie fluide, celle de la semence ; et cette voie, nous dit-on, a une forme de cercle ou de serpent", *o. c.*, (n. 33) , pp.53-54, à propos de Aristophane, *Grenouilles* 454. La semence et l'œuf sont une référence à une forme circulaire, cela s'ajoute aussi à celle du serpent. Il est remarquable de voir la quantité de figurines en argile de serpents enroulés minoens et mycéniens. On sait que les mycéniens avaient des pythons domestiques qu'ils maintenaient dans un trou fait dans la terre du foyer, J. HAWKES, *Dawn of the Gods*, trad. E. VAZQUEZ, Noguer, 1968. Le serpent est associé à Zeus *Katachthonios*, « souterrain », qu'on trouve dans ce lign Zeus serpent doit s'identifier avec Zeus *katachthonios*, le dossier chez FARNELL, *o. c.* (n 20), III, 5, pp. 280-288, esp. 281. La proposition de Cook de la signification du nom de Hadès comme « le dieu de la terre » ou « Zeus dans la terre » (des ἀΐ-ίδης), *Class. Rev.* 1902, p. 172, est rejeté par FARNELL (*ibid*, p. 282) mais semble adapte au niveau sémantique. .

³⁶E-SA-RE-WE est considéré dans le glossaire comme le dative d'un nom masculin inventé, E-SA-RE-U. Il paraît dans deux tablettes de Pylos, 190 = Na 395 et Na= 527, et aussi dans Cn 1197, CHADWICK, *o. c.* (n 9), p. 546. Ce n'est pas un argument suffisant pour le considérer un nom de personne. Il s'agit plutôt, dans ces cas, d'une formule. Mettons, en dernier considération, une demande, qu'est-ce que signifie ce nom? Comme pour ailleurs, tous les «masculin names» de CHADWICK et d'autres : A. MORPURGO DAVIES, *l. c.* (n 35), M. MURTEZ, «Les noms de bergers de la classe Cn de Pylos. Orientations de recherches», *Travaux Neuchâtelois de Linguistique (TRANEL)* 3, 1982, pp.41-58. Nous soutenons que E-SA-RE-WE doit s'interpréter de manière monosyllabique. Nous proposons :

I) ἔς Ζάν Πέη ὕης = *que Zán jette à Réa l'humidité fécondant...*

II) ἔς ᾠ-Πέη ὕης = *Il a été envoyé ensemble à Rhéa, la pluie...*

Si Zeus est *katachthonios*, en tant que la serpent est assimilable à l'élément humide (ces animaux aiment l'eau et ses mouvements en zigzag sont interprétés dans l'iconologie comme signifiants de l'élément humide, voir

I) ὠόν Fίς (ὄφεις) ἕς Ζάν Πέη ὕης θώρ ῥώξ (/ῥόος) νόος υἱος κοῶ
Semence vigoureuse (/Serpent), que Zán jette à Réa l'humidité fécondant. Le taureau grain de raisin (des fruits), le désir de fils, il pourvoit.

13) PO-TO-RI-JO³⁸ 1 (ἰῆ) PE-WE-RI-JO³⁹ 1 (ἰῆ)

I) πόντος ῥυ χόω ὕης φή ὕης ῥυ χοή ἕης
Le Pontos qui flue, élève Hýees; on dit que Hýees verse des libations quand il vient.

II) φός θώρ ῥυ χόῖ ὕης φή ὕης ῥυ χοή ἕης

commentaire p. 20 et note à Marinatos) on peut conjecturer qu'il s'est jeté dans la terre sous la forme de la pluie ou qu'il jette la pluie spermatique sur la terre.

³⁷ Nous avons déjà noté au commencement ce signifié dans le glossaire : TO-RO-NO-KO-WO comme *thronoworgoi*, "artisan de chaises", CHADWICK, *o. c.* (n 9), pp. 172. Pour l'agglomération de consonnes on peut lire *thronos*, « siège, trône ». Les possibilités de la polysémie sont :

I) θώρ ῥώξ (/ῥόος) νόος υἱος κοῶ = *Le taureau grain de raisin (/des fruits), le désir de fils (/l'esprit du fils), il pourvoit*

II) θρονοῖ υἱος κοῶ = *Ce qui est dans le trône pourvoit un fils.*

Un'autre interprétation, avec la liquide L au lieu de R, donne pour TO-RO = θόλον, *dans le thólos.*

Ce dernier lecture est aussi éclairante car les évidences témoignent des rituels de libations et repas sacre pratiquées dans les *thóloi*, voir E. KONSOLAKI-YANNOPOULO, "New Evidence for a Practice of Libations in the Aegean Bronze Age" in LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.) Ier vol pp. Aegeum 22., *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, Ier vol pp.213-220 ; R. Laffineur, "Fécondité et pratiques funéraires en Égée à l'âge du Bronze," in A. BONANNO (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean, Malta, 2-5 Sept. 1985 (1986) pp. 79 96, esp. 82-88; *ibid.*, "Weitere Beiträge zur Symbolik im mykenischen Bestattungsritual," in *Kolloquium zur Ägäischen Vorgeschichte*, Mannheim, (1986), pp. 20.-22. ; *Schriften des Deutschen Archäologen-Verbandes* 9 (1987) 125-132; R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," in *Celebrations* pp. 177-184; *ibid.*, "Ritual in Mycenaean Greece," in F. GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996* (1998) pp. 99-113, esp. 104-105.

³⁸ PO-TO-RI-JO pour CHADWICK est, comme toujours, un nome masculin Kn 39=As 1517. « Masculine name N: *Ptolioon ?* », *o. c.* (n 9), pp. 172 , autre fois l'agglomération de consonnes ; aussi L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12). Nous offrons :

I) πόντος ῥυ χόω = *Le Pontos qui flue, élève...*

II)) φώ (/φῶς) θώρ ῥυ χόῖ = *L'héros /la gloire du) taureau qui meurt s'élève...*

III) πός θώρ ῥυ/ θοροῖ χόῖ = *La patte du taureau / La patte séminale qui monte, soulève...*

Pour telles interconnexions symboliques voir le commentaire p. 37-38, fig. XVIII.

³⁹ PE-WE-RI-JO même ceci, "Kn 39=As 1517. Masculine name", CHADWICK, *o. c.* (n 9), pp. 571; J.B. RAILSBACK, *Mycenaean Theophoric Names*, UT-Austin MA Thesis, 1997, examine les noms divins comme des éléments de noms de personnes et conclue que les noms théophoriques étaient associés à des individus d'importance sociale. Nous proposons :

I) φή ὕης ῥυ χοή (χόος) = *on dit que Hýees verse des libations (/on dit qu'il s'en va, il passe par le Choes...).*

II) φή ἕη ῥύγχος = *on dit qu'il s'en va pour le museau... Voir commentaire à la traduction, p 43 et fig. XXXIII, les rython de libations sous la forme de tête de taureau avec le trou pour le versement des liquides dans le museau.*

III) φή ἕη ῥυ χόον = *on dit qu'il s'en va, il passé à la terre...*

L'héros (la gloire du) taureau qui meurt s'élève à la Lune; on dit qu'il s'en va pour le museau...

14) DU-NI-JO⁴⁰ 1 (ἰñ)

ϑυ νύξ χοῖ ὕγης / ἰγης

Fou d'amour, dans la nuit, il verse libations abondantes (Hýees) quand il vient.

Revers de la tablette :

ZA-MI-JO⁴¹ Homme⁴² 9 (ἀνέρ/ἀνδρός+ ἐννέα)⁴³

ζα μῖ-(de μῦέω) χόου ἀνδρός ἐν νέα

Pendant l'initiation dans les Mystères de la terre : Le Viril dans le petit bateau (dans la nouvelle lune).

⁴⁰ Encore pour DU-NI-JO CHADWICK identifie un nome masculin, 38=As 1516, 39=As 1517+, PY 147=Ea 59, 143=Ep 705, 96=Un 138=. « Masculine name, nominative and dative. », *o. c.* (n 9), p. 541 ; H. MÜHLESTEIN, "Nochmals zu den O-KA Tafeln von Pylos", in *Res Mycenaeae* 1983, pp. 311-327 ; L. BAUMBACH, *l. c.* (n 12), *ibid.* Sa répétition dans plusieurs tablettes nous parle plutôt d'une formule d'usage divulgué et non d'un nom masculin. L'individualité conçue comme aujourd'hui, n'existait pas dans la société mycénienne, voir K. KERENYI, *o. c.* (n 33), trad. esp. A. KOVACKSICS, Herder, Barcelona, 1998. Nous offrons:

I) ϑυ νύξ χοῖ = *Fou d'amour, dans la nuit, il verse libations abondantes...*

II) ϑυ νύξ χόου = *Il s'offre en sacrifice dans la nuit, avec des libations abondants...*

La première interprétation est donnée pour le signifié de *ϑυ, « être pris par une forte passion amoureuse, être fou, délirer, offrir sacrifices bachiques ». W. BURKERT signale qu'ils étaient en rapport étroit avec les rites de préparation au mariage, et que la pureté des rites éleusiniens étaient un préliminaire à la fête, W. BURKERT, *Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, ed. Ealter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin 1997 (1972), trad. Hélène Feydy, Les Belles Lettres, Paris (2005), le chap. IV, 173ss, le chap. V, p. 331ss.

⁴¹ Analogue pour ZA-MI-JO 39=As 1517, PY An 129. "Nominative plural masculine, description of a men". Mais on reconnaît μῖ πουρ MU, KILLEN, J. T. 1992, "Observations on the Thebes Sealings," in *Mykenaika. Actes du IXe Colloque international sur les textes mycéniens et égéens organisé par le Centre de l'antiquité grecque et romaine de la Fondation hellénique des recherches scientifiques et l'Ecole française d'Athènes (BCH Suppl. 25)*, ed. J.-P. OLIVIER, Paris, pp. 365-380; C. PITEROS, J.-P. OLIVIER, et J. L. MELENA, "Les inscriptions en linéaire B des nodules de Thèbes, (1982): La fouille, les documents, les possibilités d'interprétation," *BCH* 114, 1990, pp. 103-184 ; J.P. OLIVIER, 1967; «Les scribes de Knossos: Essai de classement des archives d'un palais mycénien» in *Incunabula graeca* 17, Rome ; OLIVIER, 1994; "Thebes Sealings, Knossos Tablets, and Mycenaean State Banquets," *BICS* 39, pp. 67-84 ; 1998; "The Pylos Ta Tablets Revisited," pp. 421-422, in F. ROUGEMONT et J.-P. OLIVIER, (éds.), "Recherches récentes en épigraphie cretois-mycénienne," *BCH* 122, pp. 403-443. Nous interprétons:

ζα μῖ-(de μῦέω) χόου = *Pendant l'initiation dans les Mystères de la terre...*

C'est important remarquer que le mot des mystères, μῖ signifie « enfermer, occulter, renfermer une chose ». Si ce mot apparaît en rapport à la poussière ou au cumul de terre, nous considérons qui doit être interprété selon l'action d'enterrer, occulter, renfermer une chose ou la victime offerte dans la terre. Mais aussi le mot peut être en rapport avec les Choes, les jarres pour les libations dans la fête des Anthestéries, mais on ferait référence à « enfermer » cette offrande dans le Choes. Sur la pythoigia et les choés voir W. BURKERT, *o.c.*, (n 40), le chap. IV, 2, p.275ss.

⁴² Voir page 3, sur l'interprétation de l'iconogramme « homme » comme « viril, masculin ».

⁴³ La polysémie du chiffre 9, ἐννέα est ἐν νέα = *dans la nouvelle lune.*

RESULTAT DE LA TRADUCTION

1) *Ô, dessein ! Rhéa pleura pour le dessein de la lune (/Ô, Esprit ! Les larmes courent pour l'esprit de la Lune.).*

2) *L'enfant Grenade fils de Rhéa (/« Oh roi Grenade du peuple ! »), s'en va... Pour la consultation des dieux, on lui offre en sacrifice à la déesse du navire,(/à l'esprit de la déesse) Hýee (la Lune).*

3) *En lui déchirant dans le spectacle, à Hýees, dans le sacrifice de Bacchus, il s'en va (/Dans le spectacle de la contrée, il vient, dans le sacrifice de Bacchus, il s'en va.).*

4) *Banquet de la descendance c'est la volonté de Hýee (la lune), le fils s'en va (/La fin de la vie de la descendance c'est la volonté de Hýee –la lune–, le fils s'en va.)*

5) *Le membre a une distinction honorifique pour Hýee (la lune). Pour le fils l'infortune vient./ Au Fils, en offrir des sacrifices soit ordonné. (/ Le membre vieux dans la courant à la terre s'en va. Au fils, offrir des sacrifices, soit ordonné.).*

6) *La tête rasée c'est la volonté de la Lune (Hýee), la fin de la vie pour le fils Hýees. (/Volonté souveraine de la Lune, la fin de la vie pour le fils qui s'en va.).*

7) *Qu'il soit versé du sperme (/dans le thólos) pour Hýee (/humidité fécondant), déesse du foetus qui est la vigueur dans la terre, qu'il mouille avec la pluie (/Très spermatique Hýees/dieu de la pluie, foetus qui met la vigueur dans la poussière, qu'il mouille avec la pluie).*

8) *Comble le désir d'humidité fécondante le taureau qui vient, l'enfant de la grappe de raisins à la terre s'en va (Bourgeon du fruit, désir de l'humidité fécondante, taureau qui s'en va, enfant de la grappe..., etc.)*

9) *Comble de plantations Hýees, l'enfant dans le petit bateau passe à la terre, s'en va (/Il meurt et donne la vie avec la pluie. Oh, roi qui coule à flots ! Il passe à la terre et s'en va.).*

10) *Dans l'Au Delà, dessous, un taureau il devient, dans la voûte céleste (/taureau qui donne la vie), Viril a volé, Zeus (il se jette vers le bas) dessous(/ Dans l'Au-delà, le*

double spirituel du taureau il devient, taureau qui donne la vie, dans la voûte céleste, viril a volé le double spirituel du dieu.).

11) MANQUE

12) *Semence vigoureuse (/Serpent), que Zán jette à Réa l'humidité fécondant. Le taureau grain de raisin (des fruits), le désir de fils, il pourvoit.*

13) *Le Pontos qui flue, élève Hýees; on dit que Hýees verse des libations quand il vient (/L'héros -la gloire du- taureau qui meurt s'élève à la Lune; on dit que Hýees verse des libations quand il vient.).*

14) *Fou d'amour, dans la nuit, il verse libations abondantes (Hýees) quand il vient.*

Revers de la tablette :

Pendant l'initiation dans les Mystères de la terre : Le Viril dans le petit bateau (dans la nouvelle lune).

COMMENTAIRE

Dans la ligne 1) En tenant compte que le signe NO on li $\nu\acute{o}\omicron\iota$, "dessein, volonté, l'esprit, l'âme" et à partir des recherches sur le culte aux ancêtres, bien attesté dans la Crète préhistorique jusqu'à les temps mycéniens⁴⁴, on peut considérer que le mot porte sur un culte aux défunts. Mais même on y présente le mot impératif du "dessein" ($\nu\acute{o}\omicron\iota$) comme invocation. Nous examinerons comment tout le thème de cette tablette est déterminé par ce concept du "dessein" comme une lois culturel ou rituel. On peut signaler que le *nóos* emmène un mythe, déjà structuré, au niveau rituel. On parlons de mythe en tant que l'acte rituel est confronté, au long du texte, avec le raconte d'un événement qui serve de modèle, ce que le fait *exemplaire*⁴⁵. Ceci est lié à la révélation d'un mystère dans laquelle l'événement modèle a fondé le comportement (rituel). Cette instance du mythe apparaît dans la ligne du reverse de la tablette : « *Pendant l'initiation dans les Mystères de la terre : Le Viril, dans le petit bateau (dans la nouvelle lune)*», où il faut reconnaître une

⁴⁴ J. S. SOLES, "Reverence for Dead Ancestors in Prehistoric Crete", in *Aegeum* 22, *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, ed. R. LAFFINEUR-R. HÄGG, 1er vol., pp. 229-236; S.P. MORRIS, "Prehistoric Iconography and Historical Sources", in *EIKVN*, pp. 209.

⁴⁵ M. ELIADE, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris (1957), pp. 16-18.

intitulation thématique de la tablette. Considérant que le texte trait des mystères⁴⁶, est cohérent qu'on utilise au long du texte les euphémismes et les disphémismes, lorsqu'il parle des thèmes du sexe et de la mort.

Dans la même ligne on lit littéralement "Rhéa", le nom de la déesse crétoise que dans aucun texte on n'a lu jamais. Il faut considérer que la racine appartient à ῥέω, "couler, fluer, s'écouler, tout quel que flue" mais aussi souvenons-nous que dans le grec classique, la dénomination "roi" ou "reine", avec la racine indoeuropéenne *re était déjà perdue, et on utilisait le mot *basileus*. Comme le signale E. Benveniste⁴⁷, cette différenciation s'est produite quand la charge du roi fut séparée des fonctions de prêtre. Cette notion implique que l'action rituelle de "faire couler, faire fluer" était liée au titre de "roi, reine". Pour l'importance reconnue⁴⁸ qu'avaient les rituelles de libations dans le culte mycénien est logique que dans tels rites soit le roi, soit la reine, avait la charge sacrée pour les consacrer.

Dans le texte on li qu'elle pleure pour son fils, "l'enfant grenade", qui peut s'interpréter comme l'enfant royale. Le privilège du mort dans l'Au-delà dépend de sa généalogie, cela se trouve dans les inscriptions des mystères de Bacchus ; dans les rites d'Eleusis et dans une inscription en Crète, l'initié aux mystères appartient au lignage divin.⁴⁹ Nous considérons que "Rhéa" est le titre de la reine en qualité de représentante sacrée. Cette affirmation est appuyée par l'examen iconographique du signe RE du Linéal B. Ce signe RE reproduit la forme des figurines votives appelées *psi* de quel que on considère une déesse mycénienne⁵⁰ :

⁴⁶ W. BURKERT, *o. c.*, *supra* (n. 40), *ibid* ; sur la violation des règles des Mystères, l'auteur dit : *Le tabou servait de prétexte à trouver une victime pour que puisse éclater le désir sacré de destruction*, *ibid.*, le chap. I, 5, p. 53.

⁴⁷ E. BENVENISTE, *Les Institutions Indo-européennes. Vocabulaire des Institutions indo-européennes* ; vol. 2.

⁴⁸ R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," in *Celebrations*, pp. 177-184; "Ritual in Mycenaean Greece," in F. GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. BURKERT. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996* (1998) 99-113, pp. 104-105; E. KONSOLAKI, "A Mycenaean sanctuary on Methana," in *Peloponnesian Sanctuaries and Cults, Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 11-13 June 1994*; *ibid.*, "Mycenaean religious architecture: The archaeological evidence from Ayios Konstantinos, Methana," in *Celebrations. Sanctuaries and Vestiges of Cult Practice. International Symposium at the Norwegian Institute at Athens 12-16 May 1999*; A.J. EVANS, "The 'Tomb of the Double Axes' and Associated Group, and the Pillar Rooms and Ritual Vessels of the 'Little Palace' at Knossos," *Archaeologia* 65 (1913/14) 1-94; V. KARAGEORGHIS, *Nouveaux documents pour l'étude du Bronze Récent à Chypre* (1965) pp. 228-229, Pl. 22:6; A.D. LACY, *Greek Pottery in the Bronze Age* (1967) p. 216, fig. 85c; C. DOUMAS, "A Mycenaean rhyton from Naxos," *AA* 83 (1968) pp. 374-389.

⁴⁹ W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1987, III, p. 76ss.

⁵⁰ E. FRENCH, "The Development of Mycenaean Terracotta Figurines," *BSA* 66 (1971), pp.101-187.



Fig I, Signe "RE" du Linéaire B et Fig. II, (a et b), Figurines psi du Cercle Supérieur de tombes de Mycènes.

Dans ces figurines les traces en zigzags indiquent "couler", selon l'interprétation de Marinatos⁵¹ sur ce type de traces dans l'iconographie, qu'il appliquait à des objets, en comparaison aux interprétations des hiéroglyphes égyptiens. Ainsi, nous avons le message sémantique de ces figurines, donc le nom en grec est "Rhéa", signifiant "couler, fluer, s'écouler" et aussi "tout ce qui flue". On ne peut pas définir si celle-ci est une divinité comme dans la tradition mythographique, la déesse crétoise *Rhéa*, ou c'est une personne avec la charge royale. Le problème de différenciation entre personnes ou divinités a été déjà signalé à partir des analyses iconographiques⁵² La continuation du texte nous donne plus éléments pour considérer que peut être une divinité ou une personne, semble qu'il y a une liaison entre une pratique rituelle et un mythe, déjà constitué.

Depuis Evans et plusieurs chercheurs, on croit que les vases cultuels sont été employés dans les rites pour l'évocation de la pluie et la regeneration de la végétation, et les dernières recherches sont d'accord avec cette idée⁵³. Mais il faut voir même leurs usages dans le culte aux ancêtres; c'est-à-dire, l'une et l'autre connotations sont liées⁵⁴: les libations sont au même temps une pratique funéraire et une pratique magique de regeneration de la végétation⁵⁵; c'est le nœud le plus ancien des rites funéraires grecs classiques, comme on voit dans les fêtes des *Anthestéries*⁵⁶.

⁵¹ MARINATOS, *Crète*, figure 18, note 39 à la *Introduction*, p. 111; Πρακτικά Ἀκαδημίας XXXI, 1956, page 400; il l'a utilisé pour interpréter le blason de Mycènes comme l'"union du pouvoir de deux mers".

⁵² J.L. CROWLEY, "Images of Power in the Bronze Age Aegean," in *POLITEIA*, pp. 483-490; R. LAFFINEUR, "Seeing is Believing: Reflections on Divine Imagery in the Aegean Bronze Age", *Aegeum* 22, *Potnia*, pp. 387-392; MARINATOS-HIRMER, *Kreta, Thera und das mykenische Hellas* (1973). Pl. XXXIII.

⁵³ E. PAPATSAROUCHEA, «Le Sanctuaire Représenté en Fragments : Un Aspect de l'Iconographie Talismanique », in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG, *Aegeum* 22, *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, Ier vol., pp.

⁵⁴ Voir E. KONSOLAKI-YANNOPOULOU, "New Evidence for Practice of Libations", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds), *Aegeum* 22, *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, Ier vol., pp. 213-220.

⁵⁵ Cet sémantisme est expresse dans le symbolisme que représente des serpents associés à poisons, coquillage, tritons. Mais il faut considérer que en tant que en temps classiques, poisons et coquillage représentent le fertilité de

On sait que les écritures Linéaires ont héritée des hiéroglyphes les représentations d'objets sacrés. Ces symboles, pour sa forme et pour le rapport qui montrent entre eux dans les seaux du type talismanique, sont les composants des sanctuaires, c'est-à-dire le mobilier et les vases des endroits sacrés⁵⁷. Ceci on montre l'importance qu'avait le fait rituel de « couler, fluer », pour qu'il soit fixé dans les seaux talismaniques, et l'importance qu'avait la sphère religieuse aux niveaux écrits.

A continuation, dans la ligne 2) on li "l'enfant grenade", bien que peut aussi signifier un "jeune garçon grenade". La dénomination de "l'enfant grenade" suggère la couleur rouge comme attribut royal ; cet symbolisme est explicite : « *L'enfant Grenade* (/« *Oh roi Grenade !* ») *filis de Rhéa* »⁵⁸. La grenade était consacrée à la fécondité, pour la quantité de semences qu'il possède. Le fruit était un symbole d'Attis et aussi un des composants de la corbeille (κίστη) dans les mystères de Dionysos Bassaros⁵⁹, ensemble à des gâteaux, des branches de lierre et le serpent.

Autre symbolisme de la grenade vient de sa forme de cœur. Une carafe mycénienne qui reproduit la forme de la grenade, était peut être utilisée pour les fonctions rituels de sacrifice de l'enfant ou garçon grenade ou royale. Nous pouvons voir sur cette carafe ci-

l'au, ne seulement pas de l'au de mer mais même l'au des sources et fleuves, c'est-à-dire, l'élément humide (voir M. DARAKI, *o. c.* (n 33), pp. 31-44), cet symbolisme doit appartenir à l'imagerie symbolique mycénienne. Dans les mots de LAFFINEUR : "a "goddess of the sea"? Such a deity would have governed the world of both the living and the dead, as indicated respectively by the images of fishes and shells associated with the "snake goddesses" in the Temple Repositories at Knossos or the images of octopus close to the "mistress of the agrimi" on the gold band from Zakros, and by the many images from funerary assemblages that relate to the sea. But the marine connotations could equally be viewed as just additional general references to fertility, in particular as hints at the fertilizing powers of water, following a suggestion of mine in a paper at the Thalassa conference. Such a complementarity of the fertilizing powers of earth and water would account for the depiction of the sacred tree on ships, as well as for the examples of the potnia of the fish, both of which appear on Minoan and Mycenaean seals.", LAFFINEUR, *l. c.* (n 51), pp. 387-392; *ibid.*, « La mer et l'au-delà dans l'Egée préhistorique, » in *Thalassa. L'Egée préhistorique et la mer*. Actes de la troisième Rencontre égéenne internationale de l'Université de Liège, Station de recherches sous-marines et océanographiques, Calvi, Corse (23-25 avril 1990), *Aegaeum* 7 (1991) pp. 231-238. M. PANAGIOTAKI, *The Central Palace Sanctuary at Knossos* (1999) 96-98. Voir aussi 54 L. von MATT, St. ALEXIOU, N. PLATON et H. GUANELLA, *La Crète antique* (1967) fig. p. 171 ; C. BOULOTIS, « La déesse minoenne à la rame-gouvernail, » in *Proceedings of the First Symposium on Ship Construction in Antiquity*, Piraeus, 1985, *Tropis* 1 (1989) 73, fig. 4a-c.

⁵⁶ W. BURKERT, *o.c.*, *supra*, (n 40), le chap. IV, p. 273-298. Sur les offrandes à Gea, les *panspermia* dans les Anesthésies voir FARNELL, *o. c.*(n 20), III, 1, pp. 23-25.

⁵⁷ VENTRIS et CHADWICK on approché les signes du Linéal B et les hiéroglyphes sur le travail que Evans avait déjà fait, *o.c.* (n 9) p. 33 ; E. PAPATSAROUCHEA, *l. c.* (n. 5).

⁵⁸ Le roi-enfant est déduit, pas seulement des trouvailles comme la figurine en argile ci-dessus mais même pour l'hauteur de la chaise du trône en Knossos et l'importance de son illumination dans les moments culminés de l'année, le soleil tombe sur ce chaise jusqu'à une hauteur que peut illuminer seulement un enfant. Voir, Lucy GOODISON, "From Tholos Tomb to Throne Room, Perceptions of the Sun in Minoan Ritual." in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds), *Aegeum* 22, pp. 79-88.

⁵⁹ Clemente d'Alexandrie, *Protr.* 2, 22, 4.

dessous le symbolisme du navire ou petit bateau, qui prend la même forme des cornes et de la lune, croissante et décroissante tout à la fois, pointé vers le haut et vers le bas. Si cette carafe était un objet rituel, nous sommes dans la même sémantique que la tablette.



Fig. III, *Carafe mycénienne sous forme de grenade, Musée du Louvre.* **Fig. IV** *Figurine mycénienne en argile, enfant dans un trône, s. XIV, Musée du Louvre*

Le mythogème du dieu crétois « fils de Rhéa » fait penser que cet enfant est Zeus, qui était adoré comme un dieu nourri et mort chaque année. Il a été signalé⁶⁰ que au-delà des conventions de l'art grec classique, Zeus était représenté comme un jeune amoureux sans barbe jusqu'à le septième siècle⁶¹ et seulement on lui a représenté comme un dieu mûr dans le début de l'Age Classique⁶². Et en Crète il a été représenté toujours comme un jeune dieu, même en temps classiques⁶³. La lacune que il existe entre ce dieu crétois Zeus et la sémantique symbolique cretois-mycénienne d'un culte proto-dionysiaque (comme a signalé Evans⁶⁴) est couverte pour l'Hymne à Zeus Dictée⁶⁵. Le dieu est le *Megistos Kouros*, le grand enfant, fils de Rhéa et Chronos et on lui appelle pour qu'il revienne, comme chaque année. Comme a signalé R. B. Koehhl dans un recent article⁶⁶, dans l'hymne on utilise le terme *thoré* (traduit comme jaillir) qu'est utilisé surtout pour relater la naissance du dieux et aussi pour l'imprégnation et la semence. Autre élément dans cet hymne on dit qu'il vient monté sur une truie.

Ces deux caractéristiques, la revenue, la connotation sexuel et fertile et le fait qu'il monte sur une truie, lui connectent à une figure plus dionysiaque que cela de Zeus classique.

⁶⁰ R. B. KOEHL, "The 'Sacred Marriage' in Minoan Religion and Ritual", in Robert LAFFINEUR-Robin HAGG (éds), *Aegeum 22, Potnia*, avril 2000, ed., 1er vol., pp. 237-243.

⁶¹ K. SCHEFOLD, *Myth and Legend in Early Greek Art*, pp. 51-52, Pl. 39.

⁶² H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (1948) pp. 314-316.

⁶³ R.F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals* (1962) pp. 112, 175-176, 210-211.

⁶⁴ A. EVANS, *The God of ecstasy: Sex-roles and the madness of Dionysos*.

⁶⁵ M.L. WEST, "The Dictaeon Hymn to the Kouros," *JHS* 85 (1965) 149-159.

⁶⁶ R. B. KOEHL, *l. c.* (n 60), p. 238 ; même West a pensé que dans les rites où l'hymne était récité on réalisait actes sexuels pour la fertilité, voir, WEST, *l. c.* (n. 65), p. 158.

Dans le texte on dit « *L'enfant Grenade (/« Oh roi Grenade ! ») fils de Rhéa, s'en va... Pour la consultation des dieux, on lui offre en sacrifice à la déesse du navire, Hýee (la Lune)* ». La "déesse du navire, Hýee" peut se traduire simplement comme « déesse du petit temple (l'habitable) » la déesse du *naos*, mais n'est pas très exacte, il faudrait avoir un signe NA et pas un signe NWA comme nous avons dans le texte. Comme la ligne suivante s'exprime qu'il s'agit d'un sacrifice de Bacchus, on peut considérer que "navire"⁶⁷ est plus approprié puisque dans la tradition mythographique et rituelle Bacchus-Dionysos il se promène dans un navire et dans la tradition rituel il vient dans un navire⁶⁸. Cette interprétation est appuyée par les modèles de bateau en argile trouvés dans sépultures et interprétés comme évidence de la croyance eschatologique qu'il défunt voyageait vers l'Au-delà⁶⁹ dans un bateau.

Mais les symboles sont indices d'une idée plus spécifique : il faut signaler que la possibilité de lecture pour NWA, nous emmène à l'interprétation la plus exacte : ἄ-θυ νόα θάα Ὑη, « avec la consultation aux dieux on lui offre en sacrifice à l'esprit de la déesse Hýee » un élément que nous amène autre fois sur le *nóos* (ac. sing. : *nóa*), sur le même culte aux esprits. L'esprit, comme une puissance qui a une volonté, qui est divine ou non et qui peut intervenir sur le destin des êtres humains⁷⁰. Cet esprit semble l'esprit d'un défunt⁷¹ équivalent à une divinité car le nom de la déesse *Hýee* est répété à la

⁶⁷ Les petits modèles de navires en alabâtre de Hagia Triade, trouvées ensemble à des rhytons (la forme cultuel par excellence), un modèle de coquillage en obsidienne, un vase conique et des tablettes en Linéal A, fait penser à éléments consacrées pour l'ensemble thématique : l'élément humide. Sur l'identification de la chambre comme « archive » P. MILITELO, "Riconsiderazioni preliminari sulla documentazione in Lineale Ada Haghia Triada" in *Sileno* 14, (1988) pp. 236-239. Aussi, *Ibid*, "Archeologia, Iconografia e Culti ad Haghia Triada in Età TM I", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds), *Aegeum* 22, Ier vol., 159-168.

⁶⁸ L'identification plus explicite de Dionysos avec Ὑης vient par Plutarque, *Iside et Osiride*, 34 D qui lui désigne comme seigneur de la nature humide. Dans l'*Etymologicum Magnum* on cite l'opinion de Kleidemos que ça c'était un épithète Dionysos parce que ses sacrifices se faisant « quand le dieu envoi la pluie », p. 775. Dans BEKKER, *Anecd.* P. 207 Ἄρης Ὑης ne signale pas seulement son association avec le Dionysos thraco-phrygien Sabazios mais le originaire caractère guerrier que peut avoir eu le dieu mycénienne. Dans cette ligne s'encadre le mithologème du dieu enfant détour auquel danse un groupe des courettes guerrières. Que le nom était aussi une épithète de Semele, Hesych. s. v. Ὑης ἢ Σεμελη. Encore chez Hesych Ὑης, Ζεύς Ὀμβριος .. « Hýees, Zeus qui mouille ». Nous avons les racines indoeuropéennes que donnent un concept plus ample : *wés*, « printemps », *wes*, « vivre », *h'eiw*, « force vitale », *heshr*, « sang ». Cette significances nous emportent sur un même ensemble cultuel du dieu de l'humidité fécondante.

⁶⁹ Le concept funéraire de que le défunt voyageait dans un bateau est témoigné par les trouvailles des objets cultuels truovées dans sépultures du Tarde Age du Bronze égéen, signifiantes de ce voyage, comme modèles de bateaux en argile, tritons, etc., L. V. WATROUS, "Review of Aegean Prhistory III : Crete from Earliest Prehistory through the Protopalatial Period, *AJA* 98 (1994), pp. 725-728 ; *ibid*, *Egypt and Crete in the Middle Bronze Age : A Case of Trade and Cultural Diffusion*, in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), Liège, (1998), *Aegeum* 18, pp. 19-27 ; J. CROWLEY, "Iconography and Interconnections", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), *Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, Cincinnati, 18-20 April 1997*, Liège 1998, *Aegeum* 18, (1998), pp. 171-182 ; C. DAVARAS, *Minoan and Greek Civilization from the Mitsolakis Collection* (1992), p. 107.

⁷⁰ M. WEBER, *o. c.* (n 9), pp. 83-86.

⁷¹ M. FORTES, "An Introductory Comment," in *Ancestors* (1976) pp. 1-16; see also W. NEWELL, "Good and Bad

manière d'une formule polysémique où on joue avec le nom rituel *Hýees*, l'enfant sacrifié, et l'homophone « fils ». Dans les lignes suivantes on peut lire :

3) *En lui déchirant dans le spectacle, à Hýees, dans le sacrifice de Bacchus, il s'en va.*

4) *(Déchirer) Banquet de la descendance c'est la volonté de Hýee (la lune), le fils s'en va.*

Cela signifie un sacrifice de type *thusia*, une offrande de victime à la divinité et un repas commun de celle-ci⁷², un fait commune de la tradition rituel dionysiaque.

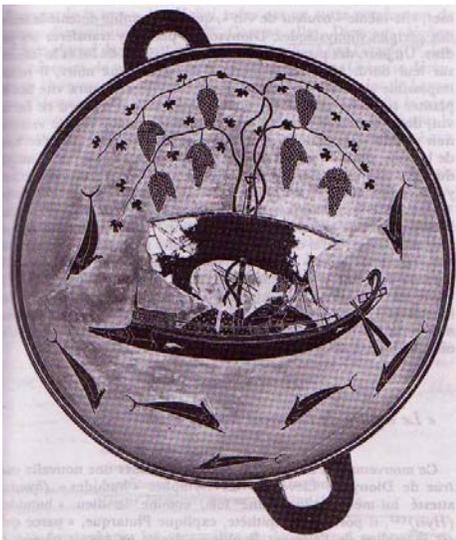


Fig. V, *Coupe d'Exekias, Dionysos sur son navire*
Antikensammlung, Munich
Photo C.H.Krüger-Moessner.

Comme symbole iconographique, le "navire" correspond à la lune, on peut dire qu'elle est, dans sa forme croissante et décroissante, le navire qui voyage dans le ciel, qui vient et s'en va. Le symbole a été représenté dans l'art funéraire mycénien et cycladique, comme un élément des croyances eschatologiques, et il se corresponde a au nom de la lune« Hýee », la mère de Dionysos, Sémélé. Son fils Dionysos se nomme «Hýees»⁷³, ce que signifie « *de l'humidité fécondant* », en connexion à ὕω, "faire pleuvoir".

Ancestors," in *Ancestors*, pp. 17-29, J. S. SOLES, "Reverence for Dead Ancestors in Prhistoric Crete", in LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), Liège, (2000), *Aegeum* 22, pp. 229-236; I. MORRIS, "Tomb Cult and the 'Greek Renaissance: the past in the present in the 8th century B.C.," *Antiquity* 62 (1988) pp. 750-761; C. ANTONACCIO, "Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece," *AJA* 98 (1994) , pp. 389-410; C. ANTONACCIO, *An Archaeology of Ancestors, Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (1995).

⁷² M. DETIENNE et J. P. VERNANT (éd), *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, Paris, 1979, pp. 37-132 ; voir infra n. 81 et 82.

⁷³ Nombreuses sont les trouvailles d'enterrements avec idoles dans un petit bateau, non seulement dans l'Egée mais aussi dans toute l'Europe. L'idée du navire qui sert de transport vers l'autre vie est antérieur à la conception grecque classique (où le soleil et la lune se meuvent dans un chariot ou dans une coupe), et on trouve son parallèle dans la tradition égyptienne, H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology*, 6eme éd. London, 1958; Estesicore, PAGE, *Poet. Mel. Gr.*, fr. 185. Au niveau de l'eschatologie, le passage vers l'Au Delà, se réalise dans une barque, le bateau de Charon.

La lune comme siège mythologique des âmes est dans la tradition Delphique⁷⁴, Pythagorique et Orphique⁷⁵, ce qui peut être une idée dérivée du navire en forme de lune comme symbole de la mort qu'a été reproduit dans les sépultures cycladiques⁷⁶. Nous ne tracerons pas ici une étude sur le dionysisme, sur lequel la bibliographie s'étendrait énormément; nous signalons seulement les caractéristiques les plus remarquables de l'ensemble mythologique et rituel parallèle à la tradition classique. Une divinité qui, à côté de la diversité de rites et légendes locaux, a une certaine identité de culte accomplie d'un même type d'émotion religieuse.

Ce n'est pas difficile de reconnaître ces parallèles. Par exemple, le sacrifice met en rapport l'enfant royal au sacrifice de Bacchus commandé par la déesse du navire Hécate. La lune-navire est l'univers humide où Dionysos voyage. Ces éléments nous font remonter jusqu'à la symbolique rituel des Anthestéries, fête des morts et des enfants, ainsi que du héros amoureux qui, en arrivant dans son navire de l'Au-delà, s'unissait à la basilina, la femme représentante de la terre d'Athènes, en signifiant une montée et une descente, le tout simultanément. Il y a dans le texte deux éléments de la croyance de la pensée circulaire du dionysisme: la mort de la victime dans le sacrifice de Bacchus, l'enfant appelé Hécates et sa transformation consécutive en taureau fertilisant, un héros de l'amour qui monte au ciel et provoque le désir sexuel de Rhéa et de la terre. Ceci marque le trajet de la pensée circulaire, toujours représentée dans le symbolisme du serpent cornu Dionysos Zagreus⁷⁷, ou la serpent de la corbeille rituelle⁷⁸. Pour le sacrifice de son fils, la reine pleure et doit se soumettre. Ici on peut comprendre pourquoi ce texte commence avec l'invocation "Ô, Déesse!". Il s'agit d'une loi rituelle. Dans le rituel de Delphes les Thyades sont tout à la fois les nourrices et les meurtrières du dieu enfant⁷⁹.

⁷⁴ Comme dans la description des croyances de la première prêtresse de Delphes, Plutarque, *Les Oracles de la Pythie*, 9, 398 C-D. Parallèle à la dégradation de Dionysos, *Sur les E à Delphes*, 21, 394 A.

⁷⁵ Pythagoras et Orpheus, *Die Seelenwanderungslehre bei Ennius — le doctrine des transmigrations des âmes dans Ennio* —, 3^e ed., Zurich 1950, p. 77 ss. Le sarcophage a été trouvé dans une tombe du début du XIV siècle a. J.C., (LM IIIA) en Agia Triadha. On considère que l'art pictural représenté sur le sarcophage doit être vu comme la préparation d'un rite funéraire, où les petites bateaux, qui sont donnés au défunt, lui servent de transport vers l'Au-Delà, C. LONG, *The Ayia Triadha Sarcophagus* (Göteborg 1974).

⁷⁶ Les trouvailles de figurines d'une déesse dans un petit bateau dans les sépultures archaïques cycladiques, Musée d'Art Cycladique. Pour les trouvailles des modèles de bateaux en argile dans sépultures mycéniennes voir n. 64.

⁷⁷ M. DARAKI, *o. c.* (n. 33); Sur la forme de Zagreus comme serpent, Nonno de Panopolie, *o. c.* (n. 26), VI, pp. 190-200.

⁷⁸ W. BURKERT, *o. c.*, (n.40), le chap. 5, 3, p. 331, sur les composants de la ciste mystique: « *Le ton indigné de Clément suggère qu'il s'agissait d'objets sexuels, masculins selon les uns, féminins selon d'autres ou même les deux à la fois, dont la manipulation aurait servir à accomplir symboliquement un acte sexuel ou un acte de naissance.* ». Sur le symbolisme de la corbeille, M. DARAKI, *o. c.* (n 33) *ibid*, IV, p. 126: « *Il y a deux symboles majeurs du 'sein de la terre' : la grotte et la corbeille rituelle* ». Sur l'association du caractère pré-nuptial des Arrhéphories et Anthestéries voir *ibid*, IV, p. 120.

⁷⁹ Plutarque, *Les E de Delphes*, 385 c-d ; *Questions grecques*, 9. Cf. Euripide, *Ion* 222-232.



Fig. VI, *Sceaux du Cercle Supérieur de Sépultures, Mycènes, s. XVI a. C. La femme à droite pleure au même temps qu'à gauche, un garçon tombe d'un arbuste avec cinq grenades qui pousse sur un autel ou naos. A l'intérieur de l'autel, il y a un phallus cultuel. La grande femme au centre, avec ses bras en forme de jarre, donne un ordre, exprime une volonté.*

Selon la tradition mythographique, quand Dionysos fut tué, de son sang sont nées les grenades. Nous n'entrerons pas dans une énumération de tous les lieux du culte où le dieu hellénique était lié aux cultes de la fertilité végétale, il suffit de considérer les images et les masques du dieu accrochées aux arbres à la manière de Pentée⁸⁰. Cela se ressemble à la sémantique rituelle que nous trouvons dans le texte de cette tablette et dans la scène du seau, fig. VI.

Dans la ligne 4) nous voyons qu'il s'agit, effectivement, d'anthropophagie⁸¹, caractéristique dans le mythe et les pratiques rituels de l'enfant Bacchus. Cette tablette est de Cnossos et nous remarquons qu'est à comparer aux trouvailles archéologiques à Cnossos qui montrent des preuves de cannibalisme d'enfants⁸².

⁸⁰ Le dossier chez L. R. FARNELL, *o. c.* (n 20), V, 5, p. 168 ss.

⁸¹ *Sparagmós* et *omophagie*, "déchirer avec les mains et les dents", implique la mise en pièce d'une victime, soit animal ou humain, que l'on dévore ensuite toute crue. Dans la passion de Dionysos à l'époque grecque, il y avait une imitation de la mise à mort de Dionysos enfant. Voir W. BURKERT, l'acte sanglant des sacrifices, la chasse et la reconstitution dans son intégralité du déroulement d'un sacrifice grec « ordinaire », offert aux dieux de l'Olympe, *o.c.*(n. 40), le chap. I, 1, p. 21; Photios, s. v. nebrizein ; Galien, *De Antidot*, I, 6, XIV ; Clément, *Protreptiques*, II. On trouve une plus ample perspective chez FARNELL, *o. c.* (n 20), V, pp. 300-305. La liste des ouvrages sur cette thématique, est longue, pour nous citer quelques uns: H. JEANMARIE, *Dionysos, Histoire du Cult de Bacchus*, Paris, 1951-1970, Paris, 1951; W. OTTO, *o. c. infra*, (N 84), K. KERENYI, *o. c.* (n 33); M. DETIENNE, *Dionysos*, Paris 1977 ; M. DARAKI, *o. c.* (n 24).

⁸² Dartmouth, <http://projectsx.dartmouth.edu/classics/history/Bronze-age/history.html>, page 105, *c. fr.* "Site of Western Extension to Stratigraphical Museum at Knossos, In a LM IB context in excavations just to one side of the Royal Road some distance northwest of the Little Palace at Knossos, 327 children's bones were found in a burnt deposit in the basement of a building christened the North House. Originally attributed to between eight and eleven children provisionally aged between ten and fifteen years old, between 21% and 35% of these bones, which included skull fragments as well as other bones, all found in an unarticulated heap, exhibited "fine knife marks,

Dans cette ligne 4) « *le membre a une distinction honorifique* » le membre peut signifier le cœur, vu la ressemblance de la grenade à un cœur, et vu que l'enfant royale s'appelle « *l'enfant Grenade* ». Dans le mythe de l'enfant Zagreús, le cœur était dévoré dans les rites de la passion de Dionysos⁸³ et les dévots rachetaient le cœur du taureau sacrificiel, comme l'avait fait Athéna avec le cœur de Zagreús, pour le donner à Zeus qui l'a dévoré. Que son sang a fait pousser les grenades signifie qu'il représente la fertilité du sang royale.

Dans la tablette dit que la lune, Hýee, exige le sacrifice de l'enfant. Cela correspond à la tradition mythographique de la *Titaniká*, où le cœur de l'enfant Zagreus est mangé par Selênê qui, ainsi, conçoit le deuxième Dionysos.⁸⁴ Mais dans le contexte de cette tablette, « le membre » peut référer le phallus producteur de semence, puisque la pomme de pin du thyrses dionysiaque est un symbole du phallus fertilisant⁸⁵ et les «objets indicibles» étaient une partie centrale du rituel.⁸⁶

Le cœur et membre viril ont chacun un rôle décisif dans le mythologème de la mort du dieu. La tradition mythographique classique dans laquelle se trouve la mise à mort de Hýee-Selênê n'apparaît pas ici, bien que le texte suggère que la déesse du navire est une divinité qui appartient à l'Au-delà, le monde où vont les âmes.

Le texte dit « *l'enfant s'en va* » -dans le petit bateau-, mais cela pourrait signifier aussi « *l'enfant retourne* ». L'enfant ou garçon retourne à la mère terre dans le sacrifice.

exactly comparable to butchery marks on animal bones, resulting from the removal of meat. Cannibalism seems clearly indicated. Subsequent analysis has revealed that the bones in fact need belong to no more than four individuals, two of whom can be quite precisely aged by means of their teeth to eight and twelve years, 50 phalanges (finger or toe bones) from young humans, a human vertebra with a knife cut, some marine shells, some shells of edible snails, and burnt earth were found filling a pithos in the "Cult Room Basement", a room across a corridor from the "Room of the Children's Bones" in which the cache of 327 children's bones were found. The context within the pithos suggests that some portions of young children were cooked together with a variety of other edible substances. Together with the major concentration of children's bones were also found some sheep bones including articulated vertebrae. One of the latter had a cut mark in a position indicating that the beast's throat had been slit, so that sheep sacrifice may have been connected with the death and dismemberment of the children, whom forensic experts have established to have been in perfect health at the time of their deaths".

⁸³Firmicus Maternus, *Cretenses*, p. 84. Cf. Schol. Arist. *Ran.* 360 ; Cf. Eurip. *Bacch.* 735.

⁸⁴ W. OTTO, *Dionisos, Mitos und Kultus*, 2e ed. Frankfurt 1933, page 74 ss; Cf. F. PORDOMINGO PARDO-J.A. FERNÁNDEZ DELGADO, Plutarco, *Moralia*, Gredos, Madrid 1995, note 230; ROSCHER, *Lex. Myth.*, VI, cols. 532ss; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, voir *Zagreus*.

⁸⁵ Scholie à Lucien, p. 276, 13, RABE. Sur la valeur phallique du thyrses voir Sh. MC.NALLY, *The Maenad*, p. 120.

⁸⁶ Sh. Mc.Nally, « The Maenad », p. 120, sur la corbeille rituelle des Anthestéries: « des gâteaux de blé ayant forme de serpent et de parties viriles et des pousses de pin en raison de la nature prolifique de cet arbre » ; Euripide, *Ion*, 1412-1436 ; Sophocle, *Antigone*, 1128-1129 ; Aristophane, *Lysistrata*, 579 et 1182-1185 ; *Oiseaux*, 1325 ; *Paix*, 666 ss. ; Plutarque, *De Isid.*, 364 E-365 A ; *De E apud Delphes*, 385 D ; Pausanias X, 32, 2 et 7 ; Hétychius s. v. Liknites ; *Orphei hymni*, XLVI, I, LII, 3 ; K. KERENYI, *o. c.* (n 24), 199-213 ; NILSSON, *The Dionysiac Mysteries*, 1957, M. DELICOURT, *Cedipe*, p. 50 ; M. POWEL, *Erchtonios*, 1943.

Il est possible que l'on appelle "Héées" non pas seulement l'enfant Dionysos, sacrifié à la déesse Héée-lune, mais aussi la Terre⁸⁷. Dans la mesure où la lune représente l'Au-delà, Héée est aussi une déesse souterraine, comme Perséphone et c'est pour cela qu'elle est double⁸⁸ : si Perséphone, déesse souterraine est la mère du premier Dionysos-Zagreus, la lune Sémélé, est la mère du deuxième Dionysos. La lune comme déesse souterraine est part intégral du culte dionysiaque ; son temple à Thèbes était un foyer éternellement fumant considéré, au même temps, comme sa tombe. Dans ce sens, elle est un'autre forme d'Hestia, la déesse du foyer. Cette conception est appuyée pour Apollodore⁸⁹ qu'identifie Sémélé avec *Ghe*, la Terre.

Le concept d'une divinité double et un dieu enfant correspond avec la composition mycénienne des figurines en terre cuite de deux déesses avec un enfant. Les deux personnages, comme dans le cas de ce texte, peuvent représenter un co-gouvernement religieux.



Fig. VII, *Composition habituelle du culte mycénienne : Les deux déesses et un petit dieu, s. XIII, Musée du Louvre.*

Dans la ligne 6) l'allusion du texte à la tête rasée, peut s'interpréter comme signal de deuil, une chose assez courante dans la tradition classique⁹⁰. En plus, l'image mycénienne des *diaskourae*, deux filles complètement rasées avec un enfant entre elles⁹¹ nous montre deux nourrices ou gardes enfant avec ce signe de deuil.

⁸⁷ LORENZO ROCCI, *Vocabolario Greco*, voir le deux formes masculin et féminin pour Ὕης.

⁸⁸ Comme observa L. GERNET dans son étude "Le Foyer Commun", in *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 387 ; et J. P. VERNANT, "Hestia-Hermes", *Mythe et pensée*. Le concept est bien examiné par W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 1979, trad. it. NUZZACO, Milano, 1987-1996; M. DARAKI, *o. c.* (n 33), pp. 218-221.

⁸⁹ Apollodore in Lyd., *De mens.*, 4, 51; Cf. Diodore, 3, 62.

⁹⁰ Hérodote, II, 36 ; Hom., *Il.* XXIII, 141 ; *Od.*, IV, 198 ; Euríp., *Troy.*, 1182 ss.; Lisias II, 60; Esquine, III, 211; Plut. *Antonino*, 18; Livio, XXVII, 34, 5; Suetonio, *César* 67, *Augusto*, 23.

⁹¹ S. v. MARINATOS, *o. c.*(n 50) ; H. WACE, *Ivories from Mycenae*, 1939 - The Ivory Trio (1969).



Fig. 8, *Les Diaskourae, groupe mycénien en ivoire, 1400-1200 a. C., trouvé dans les traces du temple.*

Le versement est caractéristique des Anthestéries⁹². Dans ces fêtes, le "jets à flots" était la prémisses du jour des Choes, quand les âmes des morts sortaient de l'Au-delà grâce aux offrandes de vin qu'on devait faire "couler à flots" directement sur la terre. Les âmes des morts s'échappaient des carafes au même temps qu'ils arrivaient à Athènes avec Dionysos, dans son navire. Le dieu célébrait alors son mariage sacré avec la reine d'Athènes⁹³. Comme le rituel était secret, on ne sait pas très bien comment cela se passait, mais on sait que l'union sacrée avait lieu dans un endroit appelé "l'étable" (l'ancien demeure de l'archonte-roi)⁹⁴, ce qui est très approprié pour un Dionysos taureau, tel qu'il paraissait dans son image la plus populaire.

Le dieu de l'univers humide sous la forme de taureau est semblable à Poséidon. Les interprétations suivantes nous rappellent Poséidon, auquel l'étaient consacrés les taureaux et ses ministres s'appelaient *taûroi*⁹⁵

On peut percevoir la figure du dieu, monté sur l'animal avec le trident, qui ressemble le signe *RE du Linéal B. La forme ρε, "ce qui coule", va de pair avec ce phonème. Le dieu a une branche de lierre, le symbole de Dionysos. Ce taureau-des-eaux mycénien ressemblait remarquablement au Poséidon grec.

⁹² Aristophane, *Acharniens*, 242-264. VAN HORN, *Choès et Anthestéria*, Leiden, 1951 ; H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, 8, p. 107 ss., London, 1977; W. OTTO, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1933 ; M. P. NILSSON, *Griechische Feste : Griechische Feste von religiösen Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906 ; L. DEUBNER "Äntheserien" : Dionysos und die Anthesterien, *J. D. A. I.*, 42, 1927.

⁹³ Aristote, *Constitution d'Athènes*, III, 5. Cf. G. M. MARCUNDI, "Basilinna and Basilissa", *A. J. Ph.* XLIX, 1928; JEANMARIE, *o. c.* (n 81), p. 48-49.

⁹⁴ Aristote, *o. c.* (n 93); Cf. S. REINACH, *Cultes, Mythes, Religions*, 1906, II, pp. 58-65.

⁹⁵ L. R. FARNELL, *o. c.* (n 20), VI, V, p. 255; K. KERENYI, observe dans ce sens que le mois Poséidon était caractérisé pour les fêtes Dionysies du champ; *o. c.* (n 33), II, 5, p. 206.

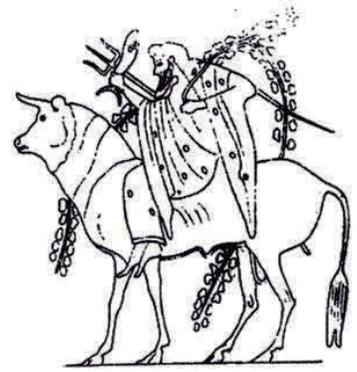


Fig. IX, *Anphora de Würzburg*⁹⁶

Dionysos comme maître de l'élément humide est examiné attentivement pour Otto⁹⁷. Dans le texte la libation se fait avec le sperme, qui donne la vigueur à la terre, cela que est la partie la plus important d'un dieu de l'humidité fécondant. Si même, comme a noté Jeanmarie⁹⁸, il semble que l'association de Dionysos à la vigne fut tardive, son caractère fertilisant a été toujours souligné⁹⁹.

La ligne suivant 8) nomme explicitement l'éjaculation du taureau comme donatrice de "l'enfant grappe de raisins à la terre". Ainsi, nous pouvons dire que la fête du jour des *Choes*, qui était aussi une "fête des enfants"¹⁰⁰, a une connexion avec le rituel qui on peut lire dans cette tablette.

Le fait de jeter le vin faisait retourner Dionysos enfant à la terre¹⁰¹. Comme Zagreús, l'enfant cornu¹⁰² qui naît comme Dionysos. C'est comme la pluie, le versement du dieu de la nature humide: le sacrifice de l'enfant qui retourne à la terre pour le versement de sang ou de sperme du taureau, deux actes synchroniques qui montrent la régénération circulaire de la pensée mycénienne.

Zagreus est un serpent cornu¹⁰³, un symbole du destin circulaire. Dans la ligne 10, KE-KA-TO offre l'idée :

⁹⁶ L. R. FARNELL, *o. c.* (n 20), IV, 1; Plate, *ibid*, page 57.

⁹⁷ OTTO, *o. c.* (n 84), pp. 169-178.

⁹⁸ JEANMARIE, *o. c.* (n 82), pp. 20 ss., Suivi par L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968-1976, p. 65, contre, OTTO *o. c.* (n 84), p. 154.

⁹⁹ En débutant pour les grappes, le dieu possède l'épithète que rappel sont qualité de nourricier, *Polygethes*, Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 609-614 et dans sa épiphanie il fait don des figues et des fruits secs à les humains, Philochore in Athénée XIV, 656 A et II, 38 C-D ; JACOBY, 328, 5, 3 ; Diodore, III, 63, 3. Un chapitre à ce Dionysos Nourricier consacre M. DARAKI, *o. c.* (n 33), chapitre au même titre.

¹⁰⁰ VAN HOORN, *Dionysos Limnaios, et Choès et Anthestéria*, Leiden, 1951, p. 26.

¹⁰¹ L'idée de l'arrivage de Dionysos comme enfant : K. KERENYI, *o. c.* (n 33), p. 284, 299. Mais le jour de la fête même Dionysos adulte arrivait sur son navire. VAN HORN, *ibid.* ; PARKE, *o. c.* (n 92), NILSSON, *o. c.* (n 33 et 86).

¹⁰² Nonno de Panopolie, *o. c.*, *supra* (n. 26), VI, 190-200. Cf. S. REINACH, *Cultes, Mythes, religions*, 1906, II, pp. 58-65.

¹⁰³ Nonno, *o. c.*, (n. 26) VI, 120 et 167, Zagreús est le produit de l'union de Zeus serpent avec sa fille Perséphone. Nonno appel a cet Zeus transformé "le serpent céleste". Zagreús, munie de cornements, monte au

I) κῆ̃ κα θώρ = *Dans l’Au Delà, dessous, un taureau...il devient*, où *ka* est un apocope pour *katá*.

II) κῆ̃ κα θώρ = *Dans l’Au-delà, le double spirituel du taureau...il devient*. Où *ka* s’interprète comme une notion du *ka* égyptien, ce qu’est le double spirituel du défunt.

La sémantique du discours est que le sperme du dieu taureau de l’au-delà est la pluie qui met un enfant à la terre¹⁰⁴. Tout vient de la terre et retourne à la terre en qualité de fécondant. Le navire-lune qui voyage dans une mer céleste¹⁰⁵, amène l’enfant au sein de la terre, l’Au delà, et il devient le dieu de la lune et de l’humidité fécondante. Cette idée eschatologique était représentée déjà dans les trouvailles minoennes, entre autres le sarcophage en forme de baignoire peint de poissons, ou dans le Sarcophage d’Hagia Thriada, où le défunt¹⁰⁶ reçoit un petit bateau pour son voyage.

trône céleste de Zeus, *ibid*, 160-170 ; Clem. Alex., *Protr.*, II, 16, 3; Procl., *in Cratyl.* 396b, *Orph.* fr. 208 Kern et *in Tim.* 42d, *Orph.* fr. 207 Kern.

¹⁰⁴ On chantait les louanges de Dionysos «tout dieu qu’il est, se verse lui-même en libation *spendetai*», Euripide, *Bacchantes*, 138-140 et 285, page 63.

¹⁰⁵ La sémantique symbolique du nom de Selênê “*Hýee*” donne la signification du navire-lune et même la signification de mer à la ciel. Dans le mythogème de Zagreús, le dieu est mort quand il se reflète sur un miroir, cela que peut impliquer l’idée de que le dieu humide, en tant que est même identifié avec la mer, se reflète dans le ciel et rend visible ainsi son aspect de taureau (les cornes lunaires) avec lequel il est mis à mort, Nonno, *o. c.*, (n. 26), VI, 164-170. Au niveau rituels, on peut signaler les autels avec courbures (en représentant la forme croissant) et dépressions pour libations comme dans le sanctuaire de Tsountas à Mycènes, voir A.J.B. WACE, “Mycenae 1950,” *JHS* 71 (1951) pp., 254-257, esp. 254; ; G.E. MYLONAS, *Mukhnaik} yrhskeía.Naoí, bvmoí kai teménh. Mycenaean religion. Temples altars and temena* (1977), pp. 21-45; E.B. FRENCH, “Cult places at Mycenae,” in *Sanctuaries and Cults* 41-48; ; R. HÄGG, “The role of libations in Mycenaean ceremony and cult,” in *Celebrations* 177-184; *ibid*, ., “The religion of the Mycenaeans,” in E. de MIRO, L. GODART, A. SACCONI (eds), *Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia, Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991* (1996) 599-612, esp. 610.

¹⁰⁶ C’est courante l’interprétation de la figure rigide à gauche du design du sarcophage est le défunt. L. MORGAN, “Idea, Idiom and Iconography” in P. DARCQUE et J-C. POURSAT (eds.), *L’iconographie minoenne [BCH Supplement 11]* (Paris 1985) 5-19; E. GOMBRICH, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (New York 1961); du même auteur, *The Image and the Eye: Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation* (Ithaca 1982); MIEKE PRENT, *Sanctuaries and Cults in Crete from the Late Minoan III C to the Archaic Period: Continuity and Change* (Religions in the Graeco-Roman World; Nanno MARINATOS, “Minoan Sacrificial Ritual: Cult Practice & Symbolism”, *Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen.* 8A; CHRYSANTHI GALLOU, “The Mycenaean Cult of the Dead”, *British Archaeological Reports International*; R.A. HIGGINS, éd. LYVIA MORGAN, *Minoan and Mycenaean Art (World of Art)*; J.C. WRIGHT, “The Mycenaean Feast”, (*Hesperia Supplement*).

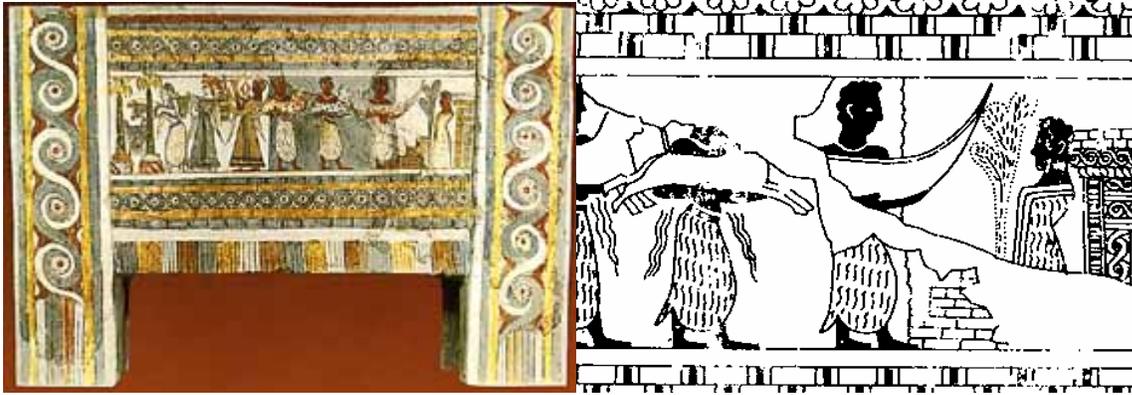


Fig. X, Scène et détail du Sarcophage de Agia Thriada et détail graphique du même.



Fig. XI, Sarcophage en forme de baignoire, Palais de Pylos.

L'enfant défunt s'en va à la terre et devient taureau, dit le texte (ligne 10). Ce qu'est en relation à la tradition mythographique de Zagréus où il a été dévoré sous la forme d'un taureau¹⁰⁷. Dans le contexte athénien, l'union de Dionysos taureau avec la reine d'Athènes dans l'étable représente l'union du défunt avec la terre¹⁰⁸, par les pouvoirs de l'humidité fécondante amenée par la lune. L'enfant ou garçon est un héros fécondant, un nouveau né, un bébé-phallus tout puissant¹⁰⁹. C'est un trajet circulaire, dans une conception où thanatos et éros sont moins indépendants que dans la pensée classique. Ils sont gouvernés par deux divinités, Lune et Terre. Ce schéma n'est pas une innovation des mycéniens. La même sémantique circulaire s'exprime dans l'art crétois, comme dans la fresque du Taureau de palais de Cnossos¹¹⁰ : l'héro de couleur rouge saute en rond sur le taureau, symbole de la mort et de la résurrection de la puissance. Deux personnes font partie de ce jeu religieux : celle qui s'en va vers la mort (qui prend les cornes) et celle de la renaissance, qui vient à nouveau sur la terre¹¹¹.

¹⁰⁷ Nonno, *o. c.* (n. 26), VI, 200-205.

¹⁰⁸ L'interprétation courant est l'union du divin avec le peuple mais l'arrivage des défunts connote cette signification.

¹⁰⁹ Nous trouvons ici une plausible origine à l'importance des enfants dans les Choes, principalement une fête des morts.

¹¹⁰ Même s'il est reconnu que tous les fresques minoennes appartiennent à la période Néo-palatial, Tarde Minoenne I et II, quand une dynastie mycénienne s'était installée à Knossos et détruit les autres cités de Crète, les fresques minoennes à Tel Alcba, Egypte, montrent que le jeu du taureau est antérieur à l'époque mycénienne.

¹¹¹ Nous avons exposé en détail cette interprétation dans *El Culto Minoico del Laberinto et Guía a la Lectura de los Jeroglíficos Minoicos* en cours de publication.



Fig. XII, A gauche, Fresque du Taureau, Palais de Cnossos, Période Neopalatial, Tarde Minoenne I, (1650-1550). A droite, fig. XIII, poigné d'épée mycénienne, Musée d'Iraklion : Le schème du destin circulaire du héros mycénien est représenté aussi par l'acrobate dans la poigné d'épée qui semble un serpent.

Nous voyons cette sémantique symbolique dans les nombreux Cornes de la Consécration sur les collines crétoises, sur lesquels on faisait des libations sacrées pour faire appel aux pouvoirs phalliques chthoniens. La libation, soit de sperme, soit de sang ou de vin, invoque toujours l'humidité fécondant. Dans ce modèle, le rhyton pour libations sacrées, sous forme d'une tête de taureau, est un emblème de l'art minoen qui parle pour lui-même : c'est le taureau qui verse des libations. Le caractère phallique du culte, comme dit Héraclite, serait obscène s'il ne s'agissait pas d'un culte au Dionysos infernal, le dieu chthonien¹¹².

Sur les monuments funéraires sous forme de *phalloi* il y a toute une bibliographie sur laquelle nous ne nous étendrons pas¹¹³. Le symbole phallique, présent comme amulettes dans les sépultures minoennes¹¹⁴, et qui accompagnait le défunt vers l'Au-delà, est resté un marqueur des sépultures en temps classiques, comme celui à Délos, dans l'image à droite. Selon les tumulus que on faisait au phallus¹¹⁵, ceci était un symbole de la puissance

¹¹² Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 (12) B 15 (I,1545) 6^e ed. I, 154 ss.

¹¹³ H. HERTER, « *Phallos* » XIX, 2 ; Pausanias, II, 37, 5 ; Arnobios, *Ad. Nationes*, V, 28 ; Clément, *Protr.* II, 34,5 ; K. KERÉNYI, *o. c.* (n 33).

¹¹⁴ Trouvailles du quartier Mu Feuilles exécutées à Mallia, *Le Quartier Mu*, École française d'Athènes, Études Crétoises XXIII, 1978.

¹¹⁵ Anticlède, F. Gr. Hist., F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, Leiden, 1923-1958, 140 F 19; *Anthologia Palatina* VI, 253, 6; Cornuto, XVI, p. 24, LANG; E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des*

qui pourvoit la pluie, l'humidité fécondante pareille à une semence divine, un dieu infernal.



Fig. XIV, Amulette en forme de phallus, trouvé dans les excavations du quartier Mu, Crête. École française d'Athènes,



Fig. XV, Marqueur d'une sépulture à Délos.

Quand nous lisons "vers la voûte céleste, viril, il a volé" (ligne 10), cela nous rappelle la croyance eschatologique transmise par Plutarque¹¹⁶ sur la première sibylle de Delphes. Elle disait que son âme, après sa mort, s'en irait dans l'air entre les voix et les présages. Elle ferait des tournées dans la lune pendant que son corps, transformé à l'intérieur de la terre, pousserait en forme de plantes et forêts, qui seraient mangés par les animaux sacrificiels. A leurs tours, ils sortiraient des animaux des présages pour les hommes. Cette activité mantique immortelle de la sibylle manifeste une croyance où l'âme vole au ciel et le corps est transformé et trouve un autre type de vie dans la terre.



Fig. XVI, Peinture sur une amphore, Crête s. VIII a. C.

Kunsthistorischen Museums in Wien, München, 1973, n. 126, tad. 23, cf. W. BURKERT, *o. c.*, *supra* (n. 40), II, 2, p. 66-76.

¹¹⁶ Plutarque, *Les Oracles de la Pythie*, IX, 398 C-D.

Les images des oiseaux représentées dans l'art minoen et mycénien étaient déjà interprétées comme les âmes des morts¹¹⁷. Dans le dessin archaïque procèdent de Cnossos ci-dessous, nous voyons une scène rituelle de cela qui paraît être une résurrection : une personne est cachée dans le tripode que symbolise même un *naos*, un petit temple portable lié au symbolisme du navire de Dionysos. Ce personnage rappelle la victime du repas rituel, pendant qu'un autre personnage, avec des oiseaux et une petite plante (en signalant la nature humide), le faire revivre. La tête de vache dans le haut, vers le ciel, représente la corne lunaire, la place des âmes ou la divinité Taureau du Ciel. Ce dessin c'est postérieur (800 a. C.), mais montre encore le nucléus sémantique.



Fig. XVII, *Enfant emporté par oiseaux, applique mycénien, XVI^e siècle av. J.-C., Musée Archéologique National, Athènes.*

L'enfant divin transformé en taureau dans la terre des morts vole vers le haut. Le texte peut référer à Zeus infernal, le serpent père de Zagreüs. Le serpent représente sa mort et sa destinée circulaire¹¹⁸, il est le taureau qui donne la vie et le dieu de la voûte céleste, d'où il tombe dans l'eau de la pluie, autre fois sur terre.

Cet sémantisme se trouve dans un bijou mycénien, l'applique qui représente l'enfant attaché aux pieds, auquel trois grands oiseaux le portent en vol. La ligature dans ces pieds parle de ce que son veule est au même temps attaché à la terre. Les deux cercles, l'un dans son nombril et l'autre dans ces jambes sont une représentation des cercles de la déesse double, terre et de la lune.

On ne peut pas préciser le sens du nom Zán (une variante crétoise de Ζήν pour Zeus)¹¹⁹, qui doit féconder la terre-Rhéa; peut être un représentant humain du dieu devenu taureau céleste, pareil à l'union corporelle sacrée des Anthestéries. Le dieu mycénien a les mêmes traits de taureau marin que Dionysos, qui arrive des eaux pour s'unir avec la reine d'Athènes. C'est encore le taureau marin de la tradition minoenne, le Dionysos qui arrive de la mer pour son mariage avec Ariadne en Naxos. Ariadne l'avait conduit vers la mort quand il était sur sa forme d'enfant taureau fils de la reine, le Minotaure¹²⁰. Et néanmoins ce taureau "grain de raisin" ou *des fruits*, (ligne 12) est aussi un dieu de la lune qui, comme dit le texte, avec sa pluie ou rosée fécondante, provoque l'élévation des marées et induit le désir de fils à la terre et aux humains (ligne 9, 12, 13,14). C'est ici que l'on voit

¹¹⁷ Nanno MARINATOS, "Minoan Sacrificial Ritual: Cult Practice & Symbolism", Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen. 8Å; Chrysanthi GALLOU, *o. c.* (n 106).

¹¹⁸ Les serpents en argile sont une représentation courante entre les images votives de Mycènes, dans les cultes héroïques elles ont été toujours un symbole des morts; Sophocle, *Antigone*, 1146-1152. Même le culte Dionysiaque, le serpent lui fut consacré de bonne heure; DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, 1965, p. 262.

¹¹⁹ Porphyre, *Vie de Pythagore*.

¹²⁰ Les analyses de K. KERENYI à ce propos sont extensives, *o. c.* (n 33) le chapitre III.

Dionysos sous le nom Hýees, nom de Dionysos que nous connaissons déjà en tant que fils fécondant de la déesse Hýee terre et lune¹²¹. Et néanmoins ce taureau¹²². “*grain de raisin*” (ligne 12) est alors aussi un dieu de la lune que, comme dit le texte, avec son pluie ou rosée fécondant provoque l’élévation des marées et il induit le désir de fils, à la reine et à la terre au même temps (ligne 9, 12, 13,14). Il est ici que l’on y appelle Hýees comment été nommé Dionysos, en tant que fils fécondant de la déesse Hýee terre et lune¹²³. Il est ainsi que s’encadre l’idée grecque de la lune comme donatrice de semences, comme nous voyons en Plutarque, c’est pour son double aspect de mère et fils et le navire-lune des morts devient alors dans le ciel le cornement du celui transformé en dieu taureau monté au ciel et prêt a sa regeneration par lequel le taureau rituel agit de représentant. Le concept de l’hymne primitif du collègue sacerdotal des femmes élées, dans lequel on appelait à Dionysos, nous montre la “venue” du dieu :

*Viens, ô Dionysos héros
au temple près de la mer
dans le temple pur
avec les Grâces
bondissant avec ton pied de taureau
Digne taureau ! Digne taureau !*¹²⁴

¹²¹ Pour Hýees, Maître de la Nature Humide, voir notes *infra* 122, *supra*, 15, 21, 67. Pour *Diméetor*, fils de la terre et de la lune, Déméter et Sémélé, Diodore Sicule, *Bibliothèque Historique*, III, 62, 5ss.

¹²² Extensives sont les analyses de K. KERENYI à ce propos, *o. c.* (n 33), le chapitre III.

¹²³ WE est interprété comme *Hýee*, Sémélé ou aussi *Hýees*, son fils Dionysos, ou Apollon *Hyéios*, ou même aussi “celui qui vient, celui qui retourne, celui qui s’en va”. L’ambivalence entre Hýee et Hýees est due probablement à un concept pareil à l’orphique, que la lune est croissante et décroissante come mâle et femme—Hymnes Orphiques, IX, à la Lune, 5, M- PERIAGO LORENTE, Gredos ed., 104, Madrid, 1987—L’organe masculin a été associé à la pluie comme la lune, car il produit la rosée fécondante. Le comparatiste Émile Benveniste a interprété la notion de “reproducteur” en rapport à la racine indoeuropéenne **uers* (qui est tout à fait d’accord avec le phonème WE du Linéal B) en s’appuyant sur la notion initiale de la pluie comme fluide fécondante, voir É. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes*, I, le chap. 1, page 17-19. Plutarque, Is. y Os, 34 D, Dionysos Hýees comme Seigneur de la Nature Humide. Dionysos *Diméetor*, fils de la terre et de la lune, Déméter et Sémélé, Diodore Sicule, *Bibliothèque Historique*, III, 62, 5ss. Sur le nom de Dionysos Hýees, dieu humide élevé par les Nymphes “humides” (*Hýades*), voir Scholie à Homère, II. XVIII, 485 ; Hygin, *Astronom.*, II. 21 ; Scholie à Germanicus, *Aratea* (in Martinianus Capella, éd. Fr. EYSENHARDT, page 396) ; Apollodore III, 4, 3 ; cf. Aristophane, fr., 478 ; Euphorion de Chalcis, page 49 (MEINEKE) ; sur Dionysos-flot, COOK, *Zeus*, pages 274-276 ; W. F. OTTO, consacre un chapitre entier de son *Dionysos* au “*dieu qui vient*”, *o. c.* (n 84), p. 86 ss.

¹²⁴ Plutarque, *Questions grecques* 36 (*Moralia* 299 A-B). Sur le collèges des seize femmes élées, *Mulierum virtutes* 15 (Mor. 251 E) ; PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 871 ; cf. F. PORDOMINGO, “Las citas de Carmina popularia en los *Moralia* de Plutarco”, in D’IPPOLITO, GALLO ed., *Strutture Formali...*, pages 213-224. HOPFNER, *Plutarch über Isis...*, II, page 162, dit que “le pied de taureau” de l’hymne est le phallus erecte du dieu. Il donne, comme parallèle, la référence de Diodore Sicule, *Bibl. Hist.* I, 85, 3, sur comment les femmes égyptiennes s’enlevaient ses robes et montraient ses organes génitaux au taureau Apis.

On utilise souvent le terme « venir » pour « éjaculer », ce qu'indique que le nom Hées est en rapport à cet euphémisme. La patte que l'animal soulève quand il monte sur la femelle et il la foule, joue le rôle de phallus. Le dieu s'en va comme victime du sacrifice et il vient tout-puissant, de la mer qui est un synonyme de l'Au-delà.

On reconnaît que dans les figurines qui datent de l'Helladique Moyen jusqu'à l'Helladique Tardif IIIB,¹²⁵ les rangées verticales de petits points sur les pattes sont un motif fréquent dans la décoration des animaux¹²⁶, et on reconnaît même qu'il s'agit du flux séminal. Autres figurines de bovidés ont été trouvées dans les sanctuaires de Tirynthe¹²⁷, Phylakopi¹²⁸, et Methana,¹²⁹ ainsi qu'au Temple d'Ayia Irini.¹³⁰

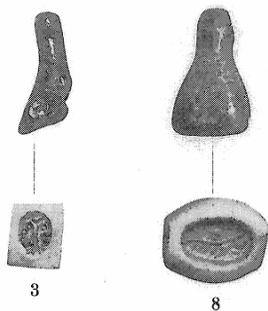


Fig. XVIII, Sceaux avec la forme de patte, Le cachets minoens de la collection Gialamakias, Xenaki-Sakelliariou, Agnes, Études Crétoises n° 10, 1958.

Les cérémonies de libations font partie intégrale des cérémonies funéraires mycéniennes. Selon Konsolaki et Yannopoulou les excavations à Mochlos¹³¹ ont découvert qu'au début du XIVème siècle avant J.-C. le cimetière était déjà en usage ; des offrandes étaient faites sur les tombes par les résidents locaux pour honorer ceux qui venaient de mourir. Il y avait deux sortes : D'un côté, une cérémonie de libations avalées et de vœux donnés, de l'autre, les libation versés des rhytons ou carafes sur les tombes. La première était courant et semble avoir été pratiquée sur de nombreuses tombes sans regard de rang social; l'autre était rare et limité à une petite élite.

Konsolaki et Yannopoulou distinguent trouvailles récentes concernant les libations en connexion avec les pratiques du culte qui viennent du Sanctuaire Helladique Tardif IIIA-B

¹²⁵ K. DEMAKOPOULOU-N. DIVARI-VALAKOU, "Evidence for Cult Practice at Midea: Figures, Figurines and Ritual", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG, (éds.), *Aegeum* 22, avril 2000, I vol. pp.181-191.

¹²⁶ I. WEBER-HIDEN, "Die mykenischen Terrakottafigurinen aus den Syringes von Tiryns," *Tiryns* XI, 1990, pp. 70-71, pl. 46:136, pp. 79-80, pls 50, 53: 165.

¹²⁷ K. KILIAN, *Sanctuaries and Cults*, pp. 54-56; *Problems in Greek Prehistor*, pp. 148; *Kotinos* 15. p. 465, fig. 22.

¹²⁸ E. FRENCH, "The Figures and Figurines" in C. RENFREW *et al.*, *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*, *BSA Suppl.* 18, 1985, pp. 236-252.

¹²⁹ H. WHITTAKER, *Mycenaean Cult Buildings*, 1997, pp. 153.

¹³⁰ M.E. CASKEY, "Ayia Irini, Kea: The Terracotta Statues and the Cult in the Temple," in *Sanctuaries and Cults*, pp. 132.

¹³¹ J. SOLES C. DAVARAS, "Excavations at Mochlos, 1992-1993," *Hesperia* 65, 1996, pp. 211-222, on porte sur la tombe 27, LM III, cimetière de Mochlos, à l'ouest, en usage aussi dans la période mycénienne.

à Ayios Konstantinos dans l'ouest de Methana.¹³² Les récipients auraient pu être utilisés pour le versement et les libations rituelles, ce que Hägg a proposé comme un type de libation mycénienne.¹³³ Entre ces trouvailles, un rhyton d'une qualité exceptionnelle (Pl LXVIIIb-d) sous forme de tête d'animal, avec l'orifice sur le devant du museau, nous met en rapport à l'idée du dieu qui coule à flots lui-même du *choes*. Les oreilles de l'animal sont parfois, comme dans ce rhyton, faites à la manière d'un renard ou d'un chien mais son museau court donne à l'ensemble de la tête l'aspect d'un cochon, ce qui rappelle l'association polysémique du dieu « fils » υἱε, le non Ὑης et les cochons, ὄεις.

Le rhyton de Methana ressemble au rhyton à tête de renard de Tirynthe, dans le Musée Ashmolean, Oxford.¹³⁴ Selon Laffineur et Hägg, ces rhytons à tête d'animal auraient servi pour les libations de sang lors de cérémonies religieuses.¹³⁵ Pour l'identification du dieu comme canidé, nous suggérons l'interprétation de TO comme θώς, chacal, mot qui aussi signifie « dévorateur ».¹³⁶

Les arguments contre les libations de sang, basés sur le problème de la coagulation ne seraient pas valides, puisque Marinatos a déjà démontré que lors que le sang est mélangé avec du vinaigre ou de vin rouge, il n'y a pas de coagulation.¹³⁷

Le sanctuaire à Ayios Konstantinos a donné les preuves de sacrifices d'animaux brûlés dans la Grèce Mycénienne¹³⁸, dans lesquels il y a une majorité de jeunes cochons.¹³⁹ La

¹³² E. KONSOLAKI-YANNOPOULOU, "New Evidence for the Practice of Libations in the Aegean Bronze", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), *Aegeum 22, Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000., Ier vol., pp. 213-220. Du même auteur: *ArchDelt* 46, 1991, Chronika, pp. 71-74, pp. 40-42; ID., "The Mycenaean sanctuary on Methana," *BICS* 40, 1995, pp. 242; ID., "A group of new Mycenaean horsemen from Methana," *MELETEMATA* II, pp. 427-433, XCIV-XCV; voir aussi C.W. SHELMEARDINE, "Review of Aegean Prehistory VI: The Palatial Bronze Age of Southern and Central Greek Mainland," *AJA* 101, 1997, pp. 537-585, esp. 574-575, avec porcs pp. 12-13; H. WHITTAKER, *Mycenaean Cult Buildings*, 1997, pp. 164-165; C. MEE et H. FORBES, *A Rough and Rocky Place: The Landscape and Settlement History of the Methana Peninsula, Greece*, 1997, pp. 53, 128.

¹³³ R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," *Celebrations* 177-184; pour une récent ajournement d'évidences de libations dans le monde mycénien voir ibid, "Ritual in Mycenaean Greece," in F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. BURKERT*. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996-1998, pp. 99-113, esp. 104-105.

¹³⁴ A.J. EVANS, "The 'Tomb of the Double Axes' and Associated Group, and the Pillar Rooms and Ritual Vessels of the 'Little Palace' at Knossos," *Archaeologia* 65, 1913-14, pp. 1-94, esp. 89; V. KARAGEORGHIS, *Nouveaux documents pour l'étude du Bronze Récent à Chypre*, 1965, pp. 228-229 avec Pl. 22:6; A.D. LACY, *Greek Pottery in the Bronze Age*, 1967, pp. 216 with Fig. 85c; C. DOUMAS, "A Mycenaean rhyton from Naxos," *AA* 83, 1968, pp. 374-389, esp. pp. 384-386 avec Fig. 19. Les trouvailles appartiennent à LHIIIb pareil à celles de Tyrins.

¹³⁵ R. LAFFINEUR, "Fécondité et pratiques funéraires en Égée à l'âge du Bronze," in A. BONNANO (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean. Papers presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean*, Malta, 2-5 Sept. 1985-1986, pp. 83-86; R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," dans *Celebrations* pp. 183-184.

¹³⁶ Voir *supra* n. 33.

¹³⁷ N. MARINATOS, *Minoan sacrificial ritual: Cult practice and symbolism*, 1986, p. 25 n. 80; E. KONSOLAKI-YANNOPOULOU, *supra*, *ibid* (n. 132).

pratique de ces rites où les animaux principaux sont des cochons a une relation phonétique très fort entre :

le nom du dieu Ὑης

le nom. pluriel de « cochon », ὕεζ,

le nominatif sing. de « fils », υἱε,

l'épique ou le troisième pers. sing. perf. d'εἶμι, ἴη, *qui vient ou s'en va, qu'il s'en aille ou qu'il vienne,*

la troisième pers. sing. de ἵημι, ἰῆ, *qu'il envoie.*

Dans ce sémantique manque la chose pour laquelle on faisait le rite, et le mot ὕε, « pleuvoir, faire pleuvoir » lié phonétiquement à υἱε ou υἱέ, nominatif, vocatif ou accusatif sing. de ὕζ, « fils » ce que signifie de dans telle sémantique on parle des rites de la fertilité végétal, animal et humaine d'un dieu « Fils » qui a la capacité d'envoyer la pluie. Le mort qui s'en va à la terre ou l'Au-delà, est identifié avec le dieu et on soupçonne qui doit « venir » dans la pluie, une pluie qui est un produit de l'acte de l'amour entre le dieu ou le mort et la terre. Le cochon, animal très prolifique par la quantité de sperme qu'il produit, restait toujours la victime la plus important dans les offrandes à Gea ou les pouvoirs chthoniens.

A Methana ¹⁴⁰, on faisait les libations dans le même type d'autel qu'à Mycènes dans un trou circulaire comme réceptacle pour recueillir les libations versées.¹⁴¹ A Magoula, à Galatas et à Tholos¹⁴², des kylix ont peut servir aussi à cette libations rituelles des cérémonies funéraires. Des restes de nourriture trouvés dans les tombes montrent évidence des offrandes et que le repas rituel faisait partie du rituel moteur.

¹³⁸E. KONSOLAKI-YANNOPOULOU, *ibid, supra* (n. 132) ; Cf. HÄGG met en rapport les oses d'animaux trouvés dans les lieux de culte avec des banquets rituelles, *l. c.* (n 37, 49), 1, 1998, pp. 100-103; B. BERGQUIST, "The archaeology of sacrifice: Minoan-Mycenaean versus Greek," dans R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST (éds), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986-1988*, pp. 21-34.

¹³⁹ Y. HAMILAKIS, "Animal sacrifice and Mycenaean societies: zooarchaeological evidence from the sanctuary at Ag. Konstantinos, Methana," in *Proceedings of the 1st International Conference on the History and Archaeology of the Saronic Gulf, Poros, June 1998*, pp. 26-28.

¹⁴⁰ E.KONSOLAKI-YANNOPOULOU, *l. c. supra*, (n 37, 48, 54), pp.213-220, *infra* (n. 142).

¹⁴¹ WACE "Mycenae 1950," *JHS* 71, 1951, pp. 254-257, esp. 254; Mylonas Mukhnaïk} yrhskeía. Naoí, bvmoí kai teménh. *Mycenaean religion. Temples altars and temena*, 1977, pp. 19-21, 92, avec Fig. 10 et Pls II-IV; FRENCH, , "Cult places at Mycenae," *Sanctuaries and Cults*, pp. 41-48, esp. 45 44-45 avec figs. 5-6, aussi une miniature d'un kylix; HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," *Celebrations* 177-184, pp. 178 avec figs. 1-2 aussi la Chambre XXXII de la Maison G en Asine.

¹⁴² E. KONSOLAKI, "Magoula at Galatas: a new MH-LH centre in the Saronic Gulf," *Proceedings of the 1st International Conference on the History and Archaeology of the Saronic Gulf, Poros 26-28 June 1998*; *ibid.*, "The role of Prehistoric Troizen as a border site in the NE Peloponnese," *Trade and Production in Premonetary Greece VIII: Crossing Borders, Athens Dec. 1998*, pp. 12-13. Voir aussi O. PELON, *Tholoi, tumuli et cercles funéraires*, 1976, p. 391.



Fig. XIX, *Dionysos comme un pilier avec les deux cercles à côté de sa masque*
Musée de Naples. Hirmer Fotoarchiv, Munich

Dans les représentations classiques restent encore des signes évidents de l'eschatologie mycénienne. Les deux cercles autour de la tête de l'image de Dionysos symbolisent l'un le cercle de la lune et l'autre le cercle d'Hestia, la terre, qui a été toujours le cercle faite déesse¹⁴³. Nous retournons aux représentations mycéniennes, Dionysos est le fils de ces deux déesses circulaires de l'humidité fécondante. Il devient viril grâce à la fonction rituelle de couler à flots, le vin ou le sperme du taureau, qui symbolise l'union sexuelle avec la terre matrice. Le thème de la virilité appartient à la Tablette 31 = Ae 04 [134], exposée ci-dessous.



Fig. XX, *seau de Cnossos, période Tardive Minoenne, un Minotaure jette libations qui semble un jet de semences.*

Dans cette représentation classique l'enfant Dionysos soutient le carafe et la branche, symboles de l'humidité fécondante en tant que l'adulte Dionysos soutient le thyrsos, en symbolisant l'ascension, l'*axis mundi* pour un dieu qui monte au ciel, pareil à la colonne des libations du sarcophage d'Aghia Triada ou le pilier des tombes en chambre ; déjà été signalé le caractère phallique du thyrsos pour d'autres auteurs. Mais la montée doit-il s'identifier avec l'érection du dieu phallique. Pour reconsidérer le thème du taureau qui vole des fonds de la terre vers la voûte céleste nous pouvons estimer cette idée comme implicite dans l'imaginaire culturelle de la fête des Choes.

¹⁴³ L. GERNET, *o. c.*, (n 38, 98), pp. 384-385 et J. P. VERNANT, *o. c.* (n 88), p. 23.



A gauche, fig. XXI, les âmes des morts s'échappent d'un grand pithos le jour des Choes. Dessin d'après un lécythe, Beazley ARV : J. D. Beazley, Attic Red-Figure Vase Painters, Oxford, 1963. A droite, fig. XXII, Dionysos adulte tient sur ses genoux Dionysos enfant, vase du Altamura, Musée de Spina, Ferrara.

Dans une représentation du jour de la fête, figurent les âmes des défunts avec ailles en y volant des carates conduits pour Hermès psychopompo qui, avec son *rhabdos* se comprend que leurs conduit vers la voûte céleste, si non, pourquoi-t-ils auront des ailles ?

Si nous comparons l'arbre qui soutien les masques ou les images de Dionysos avec l'arbre de grenade, comme celui dans le seau mycénien de la fig. VI, duquel tombe l'héro, et l'assotions à « la monté vers le ciel », pouvons trouver son signifiant, pas seulement dans la fertilité des plants, mais aussi dans son sens héroïque. Dans ce cas, pas seulement le thyrses dionysiaque et la rhabdos d'Hermès s'assimilent à l'Arbre cosmique du chaman. En tant qu'ils sont les éléments du passage vers l'axis mundi¹⁴⁴, représentent la monté au centre du monde où s'opère le passage de la Terre au Ciel, et spécifiquement, la baguette représenté dans les sceaux mycéniennes (voir les exemples dessous) indique ce « dessein » de l'héro mycénien. La baguette que soutien la déesse mycénienne de front à l'héro, en symbolisant l'*axis mundi*, indique le destin de cet héro et la regeneration produite vers le ciel et vers la terre dans un circule, là où la finalité est trouver la vigueur, soit des animaux, soit humaine, et où la pluie est le *hieros gamos* entre le ciel et la Terre¹⁴⁵. Les tombeaux minoens sont en majorité des cryptes en colonne¹⁴⁶, voir les exemples de Myrtos et Pyrgos.¹⁴⁷ Une partie de la colonne si dressait dans la crypte et faisait partie du monde des morts, l'autre partie montait vers le ciel, comme un axis cosmique entre le monde des morts et celui des dieux¹⁴⁸, comme véhicule pour le défunt.¹⁴⁹

¹⁴⁴ M. ELIADE, *o. c* (n 9, 45), p. 142 ss.

¹⁴⁵ ELIADE, *o. c* (n 9), p. 172

¹⁴⁶ J. VAN LEUVEN, "Problems and Methods of Prehellenic Naology," in *Santuaries and Cults*, pp. 14-15.

¹⁴⁷ G. CADOGAN, "Pyrgos, Crete, 1970-1977," *ArchReports* (1977-1978), pp. 73-74.

¹⁴⁸ M. ELIADE, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy* (1964), pp. 261-274.

La vigueur est la manifestation divine, le divin se manifeste toujours comme une force, comme bien a exposé M. Eliade¹⁵⁰. Dans ce cas, la semence du taureau sacrée ou de son représentant humain semble avoir eu telle puissance magico-religieuse tel qu'était à l'origine du désir. Ça convienne aussi pour la *hieros gamos* des Anthestéries, là où avec l'union corporel de la reine d'Athènes avec Dionysos, on y réalise divers niveaux d'influence magico-religieuse, bien définis pour M. Darakis¹⁵¹: on y ouvre le mariage sur le monde infernal ; on y mêle étroitement légitimité matrimonial et sexualité à l'état pur et on y associe activité sexuelle et alimentation. La ligne 12) nous dit « *Semence vigoureuse, qu'il jette Zan à Rhéa l'humidité fécondant. Le taureau grain de raisin (des fruits), le désir de fils il pourvoit* » montre l'idée d'une semence sacrée pour sa puissance, semence que serait reçu pour la reine, il est l'humidité fécondant. Et c'est le *nóos*, le désir ou volonté de fils cela qu'il pourvoit. Pouvons penser à ce signifiant comme le nucléo de la croyance. La divinité et l'expérience religieuse du rite se déroule détour cet *nóos*, en tant que esprit d'une divinité où d'un défunt originaire, il détermine le sacrifice et l'union sacrée aux niveaux infernaux, soit pour féconder la terre, soit pour féconder la reine, en un éternel régénération du même *nóos*.

L'activité fécondant de ce dieu dans la nuit, comme dit le texte, correspond à la caractéristique des fêtes dionysiaques du Dionysos Nyktélio et encore à les fêtes d'union sexuel du Dionysos il plus ancien, comme été signalé par Diodore¹⁵² et plus récemment pour autres. Ce dieu ancien, d'origine égéen, ne mérite pas être identifié au Dionysos récent et civilisé, plutôt il s'identifie à Sabazios¹⁵³. Celui-ci nous trouvons, pas par cas, les signifiants guerriers comme celles d'une culture comme la mycénien¹⁵⁴ : dans celui-ci on y trouve l'attribut guerrier du mythe de Dionysos et son armée.

¹⁴⁹ J.R.SOLES, *Reverence for Dead Ancestors in Prehistoric Crete*, in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG, Ier vol. *Aegeum 22, Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, pp.229-236 .

¹⁵⁰ M. ELIADE, *o. c.* (n 9), VII, p. 164 ss.

¹⁵¹ M. DARAKI, *o. c.* (n 33), IV, p. 118.

¹⁵² Diodore, IV, 4, 4-4, 1.

¹⁵³ H. JEANMARIE, *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*, Paris, 1951-1970 pp. 241-246, et 257.

¹⁵⁴ S. HILLER, "Scenes of Warfare and Combat in the Arts of Aegean Late Bronze Age: Reflections on Typology and Development," in LAFFINEUR, *Polemos: Le contexte guerrier en Egée à l'âge du Bronze*. Actes de la 7e Rencontre égéenne internationale, Université de Liege (Aegaeum 19), Liege, 1999, pp. 319-330; KONTORLI-PAPADOPOULOU, L. 1999. "Fresco Fighting-Scenes as Evidence for Warlike Activities in the LBA Aegean," in LAFFINEUR 1999a, pp. 331-339; R. LAFFINEUR et W.-D. NIEMEIER (eds.) 1995 ; *Politeia: Society and State in the Aegean Bronze Age*. Proceedings of the 5th International Aegean Conference, Heidelberg (Aegaeum 12), Liege; P. ACHESON, 1999 ; "The Role of Force in the Development of Early Mycenaean Polities," in LAFFINEUR 1999a, pp. 97-104; S. DEGER-JALKOTZY, 1999. "Military Prowess and Social Status in Mycenaean Greece," in LAFFINEUR, *ibid*, 1999, pp. 121-131; L. J. DAVIS, and J. BENNET "Making Mycenaeans: Warfare, Territorial Expansion, and Representations of the Other in the Pylian Kingdom," in LAFFINEUR, *ibid*, pp. 105-120.

Apollodore a signalé que la dénomination "Selênê" de la lune signifie aussi "terre"¹⁵⁵ et cette identification l'a consolidé P. Kretschmer en étayant la signification avec succès.¹⁵⁶ La superposition de significées vient à synthétiser que la création-mort-regeneration se produit dans ces polos conjointement.

L'enfant ou roi sacrifié, devenu l'héro du désir sexuel, fait monter les marées ou tomber la pluie quand il éjacule, pareil à un versement de libations. C'est ce que nous lisons dans la ligne 13, « *Le Póntos qui jaillit élève Hýees, on dit que Hýees verse des libations quand il vient* » et dans la ligne 14 « *Fou d'amour, dans la nuit, il verse libations abondantes – Hýees- quand il vient* ».

Les variantes de la ligne 9, I) « *on dit on dit qu'il s'en va pour le museau...* », II) « *Oh, roi qui coule à flots ! Il passe à la terre et s'en va* » III) « *...Oh, roi qui coule à flots ! Il coule à flots, du Choes, la pluie* » Sont des idées en rapport à la ligne 14 « *Fou d'amour, dans la nuit, il verse libations abondantes –Hýees- quand il vient / s'en va* ». Le dieu s'en va pour la mort de la victime et vient ou retourne dans la pluie.

Dans ces rythons du type " tête de taureau " on trouve la sémantique de Dionysos dans les Anthestéries, le dieu qui se vers lui-même en libation dans la Fête des Fleurs, des Morts et des Enfants.



Fig. XXIII, Les célèbres rythons tête de taureau, qui servaient pour les libations sacrées.

La fonction des fleurs correspond à celle-la de l'*hiérogamie*, où le Maître de l'élément humide apparaît pour se marier avec la basilina, par demi des rameaux fleuris. Ce mariage sacré, avec la participation des morts, représente les noces infernales. Dans l'écriture mésopotamienne le signe de la fleur, identique à celui qu'est sur les têtes des taureaux mycéniennes, s'utilisait avant des noms des dieux pour remarquer au lecteur qu'était un nom divin.¹⁵⁷ Le dieu qui se transforme d'enfant en viril, est Dionysos Dimorphos, "dieu qui renaît" éternellement de lui-même, à la fois père et fils.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Apollodore, in Lyd., *De mens.*, 4, 51 ; Diodore, 3, 62.,

¹⁵⁶ P. KRETSCHMER, *Aus der Anomia ...* p. 18 ss. ; cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube...* vol. II, p. 61. Contra OTTO, *o. c.* (n 84), p. 78.

¹⁵⁷ T. JACOBSEN, *The Treasures of the Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven-London, 1976.

¹⁵⁸ TURCAN, «Mélanges d'archaeologie et d'histoire», 70, 1958, pages 243-293.

La Μήτηρ Ὀρεία, est sa femme, comme dans les seaux de bague mycéniens : La montagne et la *rhabdos* symbolisent le passage vers la terre et vers le ciel. L'héros Dionysos doit monter, ou descendre, c'est son dessein.



Fig. XXIV, Seaux de bague mycéniens, un de Cnossos, l'autre fig. XXV, de Mycènes.

L'enfant qui monte en haut et qui soutien la *rhabdos*, a coté d'une colonne et d'un petit temple, peut être considéré comme le plus près de l'Eros classique, avec des ailles, qui la tradition romaine fait d'origine crétois. La *rhabdos* montre le dessein de l'héro : le thanatos (mourir, tomber à la terre) et l'éros (bondir, monter au ciel), dans un chemin circulaire. Ce sémantisme nous la trouvons dans le symbolisme du texte liturgique chez Clément¹⁵⁹,

*« Taureau est le père du serpent
Et serpent, le père du taureau »*

L'appellatif « père » indique que l'un produit l'autre, en termes de métamorphoses théologiques d'une même divinité. En revenant au seau ci-dessous, la Μήτηρ (qui on peut appeler « du *nóos* ») est accompagné par des caractéristiques lionnes en tant que l'héro regard vers l'Au-delà ; derrière d'eux, l'autel des cornements du taureau, l'emblème de la puissance. Nous pouvons reconnaître que ces deux lionnes sont les deux aspects (Terre-Rhea et Lune-Hýee) de la même déesse personnifiée dans le montage.

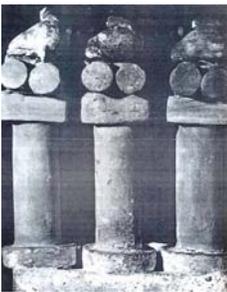


Fig. XXVI, Maquette argile, s. XIII, Musée d'Héraklion.

¹⁵⁹ Clément, *Prtr.* 2, 16.

Selon Euripide «*les sages appellent Hestia la Terre Mère*»¹⁶⁰. Macrobe dit que «*Hestia, qui demeure dans la maison des dieux renvoie à Terre immobile au centre de l'univers*»¹⁶¹. Le temple d'Hestia est souvent la Tholos, comme les constructions funéraires mycéniennes en rotonde. Les rapports d'Hestia sont étroits avec l'Omphalos, «le nombril de la Terre», considéré le centre du monde. L'enfant-taureau s'en va à la terre «vers la voûte céleste». Il est un dieu souterrain et céleste. Mais, il a pour bout, entre ces deux mondes, le centre du monde qui est la terre cultivé, la Terre fleurissant, couverte des plantations, la Terre en tant que vie.

Le passage du l'héros divin est, il paraît, déjà minoenne : dans le modèle en argile on symbolise la même sémantique du mythe et du rituel : la forme de colonne symbolise le même transport du dieu vers l'haut et vers le bas ; les cercles sont la lune et le cercle d'Hestia, la terre ; les oiseaux la montée des âmes des le monde infernal. Le caractère cruel des rituels a ajouté les lions, et cela l'emblème de Mycènes, la Port des Lions parle de la conception religieuse de ce passage sacrificiel. Ce sacrifice de l'enfant Baco qui est mangé en repas rituel ajoute, bien encadré dans la tradition mythographique, un regard profond sur la figure de Zagreus-Dionysos, l'enfant ou le taureau, le dieu emporte le nom de son victime, le chasseur dévorateur d'animaux vivants (*zagreus*), les lions. Les participants du repas rituel mangent l'enfant royale au fête de Bacchus à la manière des bêtes pour induire le désir de fécondité, fait noté dans la vie animal puisque les lions mâles tuent les petits lions d'autres mâles pour accélérer le zèle des femelles. Et aussi arrivons au point de départ, le intitulation de cette tablette, "*Oh le Dessein !*" ou bien, la même signification "*Oh, le Désir !*"

Le revers de la tablette présente le texte (13) : «*Pendant l'initiation dans les Mystères de la terre : Le Viril dans le petit bateau (dans la lune neuve)*» ce qui paraît indiquer un message à la manière d'un titre.

¹⁶⁰ Euripide, fr. 938 N 2

¹⁶¹ Macrobe, I, 23, 8..

TABLETTE 31 = AE 04 [134], selon la numération de Ventris & Chadwick, Documents in Mycenaean Greek, Second Edition 1973, Cambridge University Press, I, page 169. Plate II, b, en face à page 110.

KE-RO-WO¹⁶² PO-ME¹⁶³ A-SI-JA-TI-JA¹⁶⁴

κερο-ύός φώς μήν ἅ ψυχά Τύχας

Cornu fils héros lunaire qui possède le souffle vital de la Týje (du Destin/ de la Chance)

O-PI¹⁶⁵ TA-RA-MA <TA> -O¹⁶⁶

ὄν Fίς ταυρα-μᾶ στάς ὄον

Vivant vigoureux qui à la Taurine Grande Mère met la semence.

QE-TO-RO-PO-PI¹⁶⁷ O-RO-ME-NO¹⁶⁸

Γῆς θοροῦ πός Fίς ῥΩρος μήν νόος

Pour Gea, la séminale patte vigoureuse... Hooros, Esprit de la Lune

Homme 1

ἄνδρός ἴη

¹⁶² Pour CHADWICK KE-RO-WO est aussi un nom masculin, nominative et dative, *o. c.* (n 9), p. 553.

¹⁶³ PO-ME apparaît en cinq tablettes : KN 29=Am 821, PY 31=Ae 134, An 101, 111=Ea 71+. Pour CHADWICK on porte sur ποιμήν, «berger, bouvier», et même dans Kn Dd 1376 est, suivant lui, un nom masculin, *o. c.* (n 9), p. 572.

¹⁶⁴ A-SI-JA-TI-JA apparaît en trois tablettes: PY 31=Ae 134, 257=Jn 829, 304=On 300+. Suivant CHADWICK est un “*place name, one of the Seven Towns of the Hither Province*” Mais il ne présente pas aucune preuve pour cette affirmation, *o. c.* (n 9), p. 534.

¹⁶⁵ O-PI on se trouve dans neuf tablettes (Kn 39=As1517, Fh 368, L 648+, Mc 1508, Od 562+, 162=Uf 983+, PY 33=Ae 26, 32=Ae 108, 31=Ae 134). Pour l’auteur du glossaire on porte sur la préposition avec dative *ὄπι similaire à ἐπί, *o. c.* (n 9), p. 565.

¹⁶⁶ TA-RA-MA <TA> -O, pour CHADWICK est, de manière simpliste, *Thalamaataao*, *o. c.* (n 9), p. 583.

¹⁶⁷ QE-TO-RO-PO-PI signifie, suivant la conception de Chadwick, des animaux à quatre pattes. Il croit avoir découvert un mot, que serait : *quetropopphi* dérivé des racines *-pod -phi et l’assimile à τετράποδα. Certainement, il n’existe pas aucune base pour telle invention, *o. c.* (n 9), p. 577.

¹⁶⁸ Pour les interconnexions entre l’Égypte et le monde minoen et mycénien, voir les articles apparus dans *Aegeum* 18, éds. LAFFINEUR-HÄGG. Sur O-RO-ME-NO, Chadwick n’a pas trouvé que ceci est le nom que les grecs donnent à l’égyptien qui été associé à Horus et à Min. Pausanias parle de “*Horóomenos*”, il dit qu’il signifie « qu’il se voit ». Sur le nom *Horomenos*, HOPFNER -*Plutarch über Isis* II, page 240- pense que *Horóomenon* se réfère seulement à Horus étymologiquement et que le signifié de « ce qu’est vu » fut probablement extrait du nom Min, en lisant en ceci le verbe « voir » que en égyptien est « m »; mais CHANTRAINE -*Dictionnaire Ethymologique...*-, dit que *or signifie “vue”. FROIDEFOND, -*Plutarque, Isis et Osiris*, page 305-, croit que c’est une étymologie grecque : Horus/Min est égal à *Horóomenon* ou *Horoo-Min* ; cf. F. PORDOMINGO PARDO et J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, *Plutarco, Moralia, Isis y Osiris*, Gredos, Madrid 1995, page 168, note 373. D’autre côté, CHADWICK croyait que, comme il est associé à O-PI, il voyait un nominative singulier masculin, « watching over animals » semblable à ἐπι... ὄρονται de Od. XIV, 104. Telle interprétation est purement réductionniste, *o. c.* (n 9), p. 566.

Viril devient.

RESULTAT DE LA TRADUCTION

“Cornu fils, héros lunaire qui possède le souffle vital de la Týje (du Destin/ de la Chance, de la Réussie),

Vivant vigoureux qui à la Taurine Grande Mère met la semence.

Pour Gea, la séminale patte vigoureuse... Hooros (/Moment des fruits), Esprit de la Lune(/Horóomenos)

Viril vient / devient.”



Fig. XXVII, Tablette 31= Ae 04 [134], de la Salle des Archives de Pylos, sous la forme d'un phallus.

COMMENTAIRE

Cette tablette met en évidence la conception du dieu fils et mâle séminal de la déesse taurine. Cela correspond à la figure du Minotaure, l'enfant cornu. Dans un des vases de Vafeio¹⁶⁹, on voit le thème du taureau “amoureux”.

Nous considérons que cette tablette appartient à un rituel de passage de l'enfance ou de l'adolescence à l'âge adulte, une initiation tribale ou initiation de classe d'âge, l'entrée dans une société secrète ou l'initiation à une vocation mystique. *“Comme les cérémonies d'initiation ont été fondées par les Êtres Divins ou les Ancêtres mythiques, leur célébrations fait réintégrer le Temps primordial..., ceci est vrai pour tout le monde primitif, car il s'agit d'une conception fondamentale des religions des religions archaïques : la répétition d'un rituel fondé par les Êtres divins implique la réactualisation du Temps originel, lorsque le rite a été célébré pour la première fois. C'est la raison pour laquelle un rite est efficace : il participe à la plénitude du Temps sacré, primordial. Le rite rend le mythe présent... Tous les gestes et les opérations qui se déroulent pendant*

¹⁶⁹ S. XVI, Trouvailles des fouilles sur une tombe en tholos à Laconie, Musée Archéologique Nationale d'Athènes.

l'initiation ne sont que la répétition des modèles exemplaires, c'est-à-dire des gestes et des opérations effectués, dans les temps mythiques, par les fondateurs des cérémonies"¹⁷⁰.

Cette réintégration du Temps originel doit être considérée, dans le contexte de la tablette, en rapport à O-RO du Linéal B, par ὥρ ῥόος, « *moment des fruits* », ce que se ressemble au nom *Hóoros*. L'importance cette plénitude du Temps Sacré auquel participe l'initié était due à son identification avec un dieu du Temps, en rapport à la fertilité, qui était propice, puissante, vengeur, comme le même Horus égyptien. Le néophyte ou nouveau mâle, est l'*héros lunaire* identifié avec la puissance divine qui est le dieu taureau ou chamois, un dieu qui était appelé Esprit de la Lune, qui met la semence dans la terre et lui rend féconde.

La patte du taureau est identifiée au phallus car l'animal soulève la patte pour monter la femelle, et cette patte est pourtant consacrée à la déesse Gea ou Gaia¹⁷¹.

La figure du taureau égyptien Apis s'encadre parfaitement dans la lignée du Minotaure selon les trouvailles dans le Serapeum des nombreux bronzes votives d'hommes avec tête de taureau.

La Grande Mère crétoise est la Μήτηρ Ὀρεία, la Mère de la Montagne, tel qu'on le voit dans le seau de la fig. XXIII.¹⁷² Le nom de son fils, est semblable à Ὀρεία, lui aussi est un dieu des montagnes ou des hauteurs, le dieu crétois des monts, appelé Hor.

Le nom *Hóoros* peut signifier aussi « *Moment des fruits* » et il est semblable au nom du dieu égyptien Horus, fils d'Isis qui lui aussi était un taureau.

L'identification du dieu mycénien avec l'Horus égyptien s'appuie lui aussi sur les sphinx de la Salle du Trône du Palais du Cnossos, car la tête de faucon et le corps de lion était en Egypte un emblème d'Horus.



Fig. XXIX, *Sphinxes corps de lion et tête de faucon, de la salle du Trône dans le Palais de Cnossos.*

¹⁷⁰ M. ELIADE, *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes*, Gallimard, Paris 1959, chapitre I, 2, page 31.

¹⁷¹ Sur le traitement spécial de la cuisse de l'animal dans le sacrifice grec, voir W. BURKERT, *o. c. supra*, (n. 40), p. 22 ss ; Hésiode, dans la *Théogonie* (cf. mythe de Prométhée).

¹⁷² FARNELL, *o. c.* (n 20), II, Plate XXXIII.

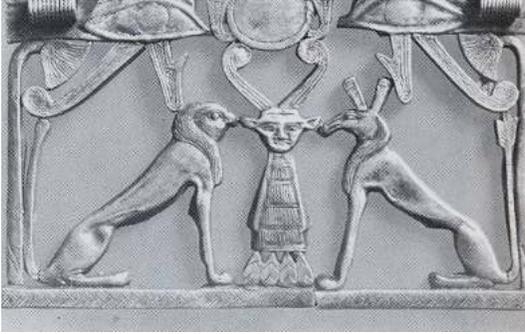


Fig. XXX, *Sphinx sacrée d'Horus, corps de lion et tête de faucon, dans le coté gauche d'une représentation égyptienne de Dahshur, de la XIIIème Dinastie, 1991-1786 a. C. Eton College, Windsor.*

Le phonème WE s'associe peut être en rapport à la racine indoeuropéenne *hys*, "bruler", mais nous regrettons n'avoir pas la source exacte de cette information. Le phonème devrait être en connexion à Hestia, la déesse du foyer. On peut rapprocher ce signifiant à l'orage, car si Hées est le dieu qui pourvoit la pluie, il représente aussi l'orage. Cette idée donnerait un plus ample contenu sémantique au rituel de brûler les porcs¹⁷³. Le nom du dieu égyptien Min, semblable au nom du roi de la dynastie minoenne, Μίνως, suggère l'identification Minos-Min.

Le dieu ithyphallique Min fut représenté avec une coiffure de plumes, semblable à celle du Prince des Lys dans la fresque du Palais de Cnossos. Min est une momie et il apparaît dans les peintures égyptiennes avec les bras en haut et le flagelle. Son nom est *Mnoo*, ou *Mnw*, qui signifie "défunt, mort"¹⁷⁴.

La *ménos*, la vigueur que le défunt perd au moment de la mort ensemble avec le *thýmos* (le souffle vital), fait partie intégrale dans la conception héroïque mais aussi dans l'idée d'un dieu ithyphallique, qui doit être compris dans le deux sens de la racine **μεν*: « penser, vouloir » et « persister » de *ménoo*, l'un « désirer, vouloir », et l'autre « rester, s'en tenir à, être fixe, être stable, persister » en rapport à la permanence¹⁷⁵.

Sur O-RO-ME-NO, remarquons que Plutarque¹⁷⁶ rapporte une association entre Horus et Min : Il dit que Horus était appelé Min, spécifiquement "*Horóomenos*", et que cela signifie « qu'il se voit ». Sur le nom Horoomenos, Hopfner pense que *Horóomenon* se réfère à Horus uniquement de manière étymologique et que le signifié de « ce qui est vu » fut

¹⁷³ Où le cochon était la victime principale du sacrifice brûlé, E. KONSOLAKI-YANNOPOULOU, *l. c., supra* (n.132), Cf. HÄGG, (n.138).

¹⁷⁴ Est le hiéroglyphe A54, selon l'ordre de GARDINER, que c'est le déterminatif de "mort", voir GARDINER, *Egyptian Grammar*, page 447; Osiris comme dieu Défunt est associé au ancien Min, dieu funéraire ithyphallique. Les statues interprétées par Plutarque comme osiriaques, selon Gardiner appartenaient à Min pour ses caractéristiques phalliques. Aussi dans les momifications on donnait une spéciale attention au phallus pour simuler l'érection, comme dans le cas de Thut-anj-amón; probablement la croyance était en connexion à l'idée de l'union du défunt avec la terre, comme mari qui devait féconder la déesse infernale dans l'Au-delà. Telle paraît être la croyance osiriaque, lorsque Isis conçoit avec le corps mort d'Osiris.

¹⁷⁵ Sur la ménos voir : L. GUERNET, «Personnages héroïques et initiation guerrière dans l'Iliade», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1980, vol. X, I, pp 1-24 ; «Questions de Sens», PENS, 1982, pp. 65-81.

¹⁷⁶Plutarque, *Isis et Osiris*, 56, 374 B.

probablement extrait du nom Min, en lisant en ceci le verbe « voir » qui en égyptien est « m »; mais Chantraine dit que *or signifie “vue”. Froidefond croit que c’est une étymologie grecque : Horus/Min égale *Horóomenon* ou Horoo-Min¹⁷⁷.

Sur le fait que le nom *Horóomenos* soit lié à la vue, remarquons que dans la phallophorie la fonction du rituel était de « montrer » le phallus, il devait « être vu »¹⁷⁸.



À gauche, fig. XXXI, stèle funéraire avec la déesse syrienne Qadesh, le dieu ithyphallique Min à sa gauche fig. XXXII et le dieu syrien de la guerre et du tonnerre à sa droite. À droite, le dieu Min, temple de la reine Hatshepsut, 1503-1482 avant J.C., en Karnak.

CONCLUSION

Ces tablettes mycéniennes ont été exécutées avec l’intention de enregistrer les actes rituels et les mythes sous l’interdiction du tabou qui obligeait à dérouler les recours de la polysémie, les euphémismes et les disphémismes. Cette réalité montre une volonté de cacher le sujet de la mort et le sexe dans la sphère du mythe et du rituel, ce qui reflète l’intention de protéger le sortilège et la magie pour qu’ils n’arrivassent pas à la connaissance des étrangers de l’endroit palatial. Cette idée correspond avec le fait que la plus grande partie des tablettes a été trouvée toujours dans les palais ou aux alentours palatiales et la définie comme littérature sacré.

Sous l’aspect de listes de marchandises, les élites mycéniennes dissimulent le langage liturgique secret qui les servait au contrôle du pouvoir, lorsque ils déterminent l’initiation de classes (comme dans la tablette 31= Ae 04 [134], de Pylos), les rituels et les sacrifices,

¹⁷⁷ HOPFNER, *Plutarch über Isis II*, page 240 ; CHANTRAINE -*Dictionnaire Ethymologique...*, *or ; FROIDEFOND, Plutarque, *Isis et Osiris*, page 305; cf. F. PORDOMINGO PARDO et J. A. FERNANDEZ DELGADO, Plutarco, *Moralia, Isis y Osiris*, Gredos, Madrid 1995, page 168, note 373.

¹⁷⁸ M. DARAKI, *o. c.* (n 33), VI, pag. 204.

entre eux, ce de la descendance aristocrate ou royale (comme dans la tablette 39=As 1517 (LXXXVIII), de Cnossos.). Ceci c'est ce que le scribe mycénien a enregistré dans ces traits sur l'argile, car l'écriture, depuis qu'elle a été créée, a servi pour transmettre le motif le plus profond de l'être humain, lorsque les symboles de l'art et l'écriture, avec leur maturité, ne peuvent se donner que dans les opérations les plus complexes de l'esprit.