



**HAL**  
open science

# NOUVELLE INTERPRÉTATION DES TABLETTES MYCÉNIENNES

Enriqueta Martinotti, Tina Martinotti

► **To cite this version:**

Enriqueta Martinotti, Tina Martinotti. NOUVELLE INTERPRÉTATION DES TABLETTES MYCÉNIENNES. 2007. hal-00193886v6

**HAL Id: hal-00193886**

**<https://hal.science/hal-00193886v6>**

Preprint submitted on 9 Jul 2012

**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 INTERPRETATION DES TABLETTES MYCENIENNES

©ENRIQUETA MARTINOTTI ET TINA MARTINOTTI

Depuis les recherches archéologiques menées sur la période mycénienne, il existe une richesse de documentation telle qu'on ne peut qu'admettre l'importance de la pratique religieuse dans le monde mycénien. Mais il existe un énorme hiatus entre cette évidence et les données qui découlent des lectures du linéaire b. A en croire les traductions des tablettes en linéaire b faites à ce jour, la littérature mycénienne était inexistante et les textes religieux accuseraient un retard considérable par rapport aux écrits sacrés égyptiens ou de la tradition mésopotamienne. Ceci se trouve en totale contradiction avec la sémantique qui découle des analyses iconographiques que prouve un transfèrement des motifs de l'art et des symboles<sup>1</sup> égyptiens, syriens et égéens, et l'on parle d'un «répertoire international»<sup>2</sup>. L'obstacle se révèle plus évident encore si l'on tient compte du fait que l'art mésopotamien ou égyptien se déchiffrent au contraire de l'égéen car on ne trouve pas de supports dans le linéaire b<sup>3</sup>. Cette réalité alarmante rend plus fragile la recherche dans le domaine de la religion mycénienne et ne s'accorde pas avec les succès obtenus par l'archéologie.

Cette situation conduit à penser que le point faible dans la recherche est un problème dans la méthode de traduction des textes. En commençant par le T.M., on admet depuis Evans<sup>4</sup> que la quasi-totalité des signes hiéroglyphiques est passée ensuite aux syllabaires linéaires. On considère aussi que la glyptique néo palatale des sceaux talismaniques représente des composants des sanctuaires et que les glyphes sont la figuration des objets d'un endroit sacré: «Le graveur préférerait faire 'induire' le sujet et sous-entendre

---

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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), p. 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), p. 39-51.

<sup>3</sup> J.L. CROWLEY, "Iconography and Interconnections", *Aegeum* 18, (1998), p.172 et n. 8. L'unique approche cohérente sur le linéaire b est ce de V. L. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI, *Thèbes: Fouilles de la Cadmée I: Les tablettes en linéaire b de la Odos Pelopidou*, Pisa-Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001, *ibid III: Corpus des documents d'archives en linéaire b de Thèbes*, Pisa-Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002 et V. L. ARAVANTINOS, M. DEL FREO, L. GODART, *Thèbes: Fouilles de la Cadmée IV: Les textes de Thèbes, Translittération et tableaux des scribes*, Pisa-Rome: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005.

<sup>4</sup> A. EVANS, *PM I*, p. 671-673.

son sens, en évitant même les indices qui pourraient le rendre trop limpide»<sup>5</sup>. Si les glyphes étaient consacrés à la sphère religieuse et si les mycéniens - qui ont généré la période des Grands Palais en Crète - possédaient une évidente maîtrise de ces symboles sacrés, pourquoi l'écriture mycénienne était-elle tellement vide de signifiant culturel?

D'un autre côté, au-delà du déchiffrement par la méthode statistique effectué par Ventris, depuis le travail de Evans on constate que une très grande quantité de signes du linéaire B trouvent ses correspondants dans des autres systèmes syllabaires ou alphabétiques, avec les mêmes valeurs phonétiques ou presque, c'est le cas dans le chypriote, le phénicien, l'étrusque, l'hittite, les écritures sinaïtiques, l'égyptien, le sumérien, et même dans les formes archaïques du grec. Par ailleurs, les valeurs phonétiques d'une grande partie des signes semblent être composées comme des acronymes des objets, dont quelques-uns ont été définis par Evans lui-même. Tout ceci renforce les valeurs phonétiques du linéaire B, mais le problème persiste : en raison d'énormes lacunes dans les textes, on ne peut réaliser de traduction continue.

Si l'on compare avec les autres systèmes syllabaires, particulièrement en ce qui concerne les signes séparateurs des mots ou « interponctions », la méthode de traduction courante montre une autre distorsion : dans le cas du chypriote la fonction des interponctions n'est pas une règle fixe, par exemple dans le Bronze d'Idalion (29 :7), on trouve jusqu'à sept mots entre deux interponctions :

a-no-si-ya-wo-i-ke-no-i-tu-ta-sa-ke  
ἀνισίψα φοι γένοιτο τάς κε ζῆς τάσδε

Il est également très fréquent d'avoir deux ou trois mots entre deux interponctions. Dans le cas de l'égyptien, le signe correspond à Z1 et sert à indiquer que le signe antérieur est un logogramme mais souvent il remplit aussi les espaces vides. D'ailleurs, d'autres lignes verticales très similaires à Z1, peuvent servir comme substituts des signes considérés comme trop dangereux pour être écrits (à cause des idées magique-superstitieuses) et ces lignes verticales sont employées pour écrire les noms des dieux.

Dans le cas du cunéiforme, chaque mot placé dans un compartiment, peut-être lu de manière également polysémique, alors un mot peut-être aussi une phrase. Pourtant dans le linéaire B, l'idée que les signes entre interponctions sont des mots entiers reste une chose très incertaine.

L'idée que le linéaire B est un système « double » qui utiliserait des signes phonologiques et des signes idéographiques pour dire deux fois la même chose, l'une étant la chose et l'autre étant un « aide mémoire » qui répète ce qu'est la chose, est contraire aux autres systèmes syllabaires où le déterminatif (soit sémantique, soit phonologique) possède la fonction d'indiquer la bonne lecture car les syllabes qui le précèdent sont polysémiques, mais il ne répète ni le mot écrit ni sa flexion. Il est plus prudent de considérer que dans le linéaire B, comme dans tous les systèmes syllabaires, l'idéogramme est un logophonogramme susceptible d'une lecture par rébus à plusieurs niveaux et qui peut engendrer des variantes polysémiques par homophonie.

---

<sup>5</sup> E. PAPANATHANASSIOU, « Le Sanctuaire Représenté en Fragments: Un Aspect de l'Iconographie Talismanique. » in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds.), *Aegeum 22, Potnia*, VIII th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, 1 er vol., p. 269-274.

La seule solution consiste à reprendre les textes en considérant que le linéaire B est un système mixte comme tous les autres syllabaires dont les signes sont en même temps logographiques, puisque ils disent des mots, et phonologiques puisque ils disent des sons, qui servent à composer d'autres mots, selon leur position dans le contexte. Et il faut également considérer que c'est un système polysémique puisque sa lecture peut se référer en même temps à plusieurs mots par homophonie. Cette nouvelle traduction nécessite d'être guidé et appuyée par les avancées apportées par l'archéologie et l'iconologie, 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 linéaire b ont été mises en doute<sup>6</sup>, de la façon suivante:

1) En associant des phonèmes pour trouver des mots mycéniens, les déchiffreurs ont avancé qu'il s'agissait de noms de personnes et de toponymes, en quantité 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 selon un processus subjectif, artificiel, énormément sollicité pour les rapprocher de noms connus, pour lesquels il n'y a ni évidence archéologique ni évidence philologique.<sup>7</sup>

2) L'outil communément utilisé par les traducteurs consiste à agglutiner des 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 pas de traduire — de manière acceptable, satisfaisante et complète — aucun texte.

3) Dans les traductions, on ne lit pas des mots simples monosyllabiques — comme fils, terre, chair, tombe, pluie, feu, libation — des choses élémentaires. Et en même temps, on cherche à trouver des mots très complexes et syllabiquement très étendus, le grec étant une langue très riche en monosyllabes, un fait qui a été ignoré de manière systématique par les déchiffreurs et leurs acolytes.

4) Dans les traductions on ne 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. On ne trouve aucune trace dans le linéaire b d'une figure qui puisse être reliée à la colombe ou au serpent, ni aucune mention de taureaux, de cornes de la consécration, de doubles haches ou d'autres objets communs dans l'appareil du culte.

---

<sup>6</sup> 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)

<sup>7</sup> Ces points ont été remarqués avant tout par Sinclair Hood, mais il a conclu que la langue du linéaire b n'était pas grecque (voir note 3).

5) Les évidences qui découlent des recherches ne se reflètent pas dans les textes. On sait que la mycénienne était une société qui partageait des rites funéraires de grande portée, la guerre, l'alcool et l'importance du lignage<sup>8</sup>.

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

7) La pauvreté des résultats ne parvient pas à établir de rapport avec les trouvailles archéologiques comme les objets rituels et l'évidence des rites de l'appareil du culte.

8) Même si l'on trouve une certaine continuité symbolique entre les hiéroglyphes crétois, le linéaire A et le linéaire B, on ne progresse pas pour autant dans la compréhension de ces autres systèmes d'écriture.

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

10) Le linéaire b est un système syllabaire comme le cunéiforme, l'égyptien ou le maya, néanmoins il n'a pas été traité comme tel. Dès le déchiffrement, la polysémie des monosyllabes, la caractéristique structurelle de tous les systèmes syllabaires, n'a jamais été établie. Ceci est une chose qui rend complètement impossible la lecture correcte dans les termes proposés jusqu'ici.

Compte tenu de ces faiblesses, nous suggérons que ces traductions du linéaire b manquent réellement d'élucidation. La compréhension de la religion et des rituels minoen et mycénien, à laquelle a 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 se basait sur des évidences irréprochables. 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 linéaire b a été considérée comme une écriture de type administratif qui réduit toutes les tablettes à des listes comptables ou simplement quelques listes d'offrandes. 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 compte les règles communes à tous les systèmes syllabaires ensemble à la sémantique de l'imagerie, du rituel, l'histoire, l'anthropologie religieuse, la sociologie de la religion, les rapports archéologiques.

---

<sup>8</sup> 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) p. 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, voir le travail de Carlo BRILLANTE en Mythopoiétique en Temps égéens, (1984), vol. 1, sur la base de NILSSON, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932.

Jusqu'à présent, on a supposé que les signes du linéaire b représentaient des syllabes de mots multisyllabiques, 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 l'on décide, tout simplement, de trouver dans le grec des mots monosyllabiques ou bi-syllabiques, comme dans tous les autres systèmes syllabaires, et 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 l'on évite toute prédilection pour des formes syllabaires étendues et si l'on accorde surtout de l'importance aux monosyllabes, aux racines de la langue et aux mots susceptibles de se réduire à une seule syllabe, on peut interpréter les signes comme mots monosyllabiques, utilisant cette autre manière de percevoir le signifié de chacun des phonèmes du linéaire b. En respectant toujours les valeurs phonétiques déjà établies par M. Ventris, notre propos est de démontrer qu'il s'agit d'une écriture qui joue avec la polysémie et qu'elle dissimule, dans ce qui paraît être des listes administratives, des textes religieux sur lesquels pesait un tabou. Notre intention est de prouver que l'écriture en linéaire b se servait de la polysémie, l'homophonie, la paronomasie, l'euphémisme, et qu'elle était exécutée avec l'intention de dissimuler le sujet et pour ne pas rendre cela trop transparent, on l'a déguisé en listes d'objets, de personnes ou d'animaux.

Notre objectif est d'établir que les iconogrammes et les numérales, peuvent être interprétés par les recours linguistiques susnommés et que si l'on se livre à 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, 3ème pers. sing. prés. subjonctif de ἴημι, «qui vient, qui retourne, qui s'en va, qui devient».

### **Le signe WE:**

Pour des raisons de polysémie, on lira ainsi les homophonies :

- ὕης ou ὕη, nom de Dionysos, dieu de l'humidité fécondante.
- ὕε, «pleuvoir, faire pleuvoir».

- υῖε ou υῖέ, nominatif, vocatif ou accusatif sing. de ὕς, «fils».
- ὕεσ, nominatif pluriel de ὕς, «porcs».

La polysémie est la capacité d'un mot à développer plusieurs signifiés, c'est-à-dire qu'un seul signifiant présente une pluralité de signifiés. Les homophonies qui résultent de la polysémie des signes du linéaire 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 et l'euphémisme, depuis les premiers écrits.

Dans la mesure où les euphémismes portent souvent 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 doit être appliqué au linéaire b: le système d'écriture, héritage d'un grand passé historique, est trompeur pour cacher le sens de ce qui est écrit. On peut soupçonner que dans certaines tablettes on écrivait intentionnellement de manière à ce que le résultat ressemble à de simples listes de personnel ou d'approvisionnement car un fort tabou pesait sur la manifestation religieuse écrite. Des restes culturels se trouvent encore dans les textes d'Hésiode, depuis les interdictions 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, bien connu dans les peuples contemporains des mycéniens a dû trouver une manière métaphorique ou métonymique de s'exprimer. C'est-à-dire que les cultes reposaient sur l'action de receler les questions sacrées. Les recours à l'homonymie, la paronomasie, la synonymie, l'hyperonymie et surtout la polysémie, selon l'appréciation que l'on peut faire sur les religions magiques superstitieuses, donnent lieu à considérer que c'étaient là des outils pour exprimer des choses taboues dans les textes du linéaire 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. Le doute subsiste cependant si ceci n'est pas le motif pour lequel une grande partie des textes semble être des listes comptables, ce qui, selon l'examen iconographique et les trouvailles archéologiques, ne devrait pas l'être complètement. Les textes ne devraient pas être seulement des documents administratifs.

Au vu des éléments caractéristiques des croyances magiques, on peut même trouver dans le linéaire b les principaux éléments d'expression d'une pensée analogique et superstitieuse: la copie, la répétition, la mimique, l'analogie et la formule dont parle Weber; ce sont là 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 marquées, ce qui confère une 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 l'on souligne encore son caractère rituel puisque la musique est l'une des composantes les plus puissantes 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. En particulier dans les cas de répétition où il convient de démêler les diverses possibilités qu'offre la polysémie car on doit le lire dans tout mot homophonique que le son nous transmet.

On peut même considérer que les changements du système d'écriture des hiéroglyphes en linéaire A et ultérieurement en linéaire b, indiquent un changement de dogme religieux. Mais la traduction des textes mycéniens peut toujours se vérifier par les représentations d'art précédents, c'est-à-dire, minoens, par la cohérente continuité du rite. Les pratiques magiques religieuses ont été appliquées à la maintenance du

quotidien et à sa stabilité. Ainsi, l'écriture, par son caractère de permanence et de fixation, logiquement, aurait dû être utilisée pour la maintenance de concepts religieux, entrant spécifiquement dans le cadre du sacré.

Ainsi, on trouve qu'en faisant une traduction qui utilise les formes les plus simples des mots monosyllabiques, ce qui limite le nombre d'interprétations possibles pour un même phonème, on obtient une solution cohérente au problème. On réunira ces mots courts qui donnent une cohésion à l'ensemble, ceux que l'on peut s'attendre à trouver dans un texte liturgique, et on écartera les banalités qui ne nous permettent aucune avancée. 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 homophonies, en cherchant à suivre ce contexte et, quand la chose sera possible, on appliquera même des formes qui s'étendent à deux syllabes, pour autant que cette forme-ci maintienne la cohésion du texte.

### **TABLETTE 39=AS 1517 (LXXXVIII), DE CNOSOS.**

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, II, III.

#### **TYPE DE TRADUCTION PROPOSEE**

1) ]NO<sup>9</sup> RE-QO-ME-NO<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> 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, 1973<sup>2</sup> [1956], p. 41 et p. 527 sq. 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, p.81-106; il examine le contexte et la formation des signes dans plusieurs documents en linéaire A.

—  
Mais dans NO (jusqu'ici on ne lui reconnaît aucune signification, ni même d'usage idéographique), il faut reconnaître le νόος, « raison, intelligence, esprit, âme, entendement, cœur, volonté, désir, dessein », qui 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, étant donné le caractère religieux probable de la tablette. Et ceci se constate dans l'ensemble du texte. Pour le dire avec les mots de Mircea 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 de compter avec elles. » dans *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, VII, p. 166. Ici on trouve le

I) νόοι Ῥέη γοῖ μῆν νόον

Ô, dessein! Rhéa pleura pour le dessein de la lune.

II) νόοι ῤε γόος μῆν νόον

---

νόος comme un phénomène de puissance qui peut s'assimiler à la notion des « 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* », 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 νόος a été une puissance, elle est assimilable à Eros comme dieu créateur ; dans ce cas, et surtout par le signifié de νόος, comme « désir », on trouve le même schéma : la volonté érotique fécondante se comprendra tout au long du texte. Ce νόος on peut l'associer au *numen* latin, en signifiant la volonté divine, la puissance agissante de la divinité. Ainsi, le νοῦς de Zeus nage et vogue avec Semele, Nono, Dionysiaques, VII, 267 y VIII, 1-5. Dans la Suda, νόη = ῥῆμα, « parole, propos, terme », v 527 = νόη. Cette idée peut être rapprochée au dessein dans le cas où ce serait un intitulé de la tablette, comme un propos, une ordonnance. Il faut tenir compte de ce que dans la tablette la première syllabe est séparée de la suite.

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

- RE= se trouve dans le *Glossaire « as adjoint to CLOTH »* dans les tablettes de Knossos Lc 646 et L 8105, *o. c.* (n. 9), p. 579; sur RE, une optique plus approfondie par A. HEUBECK, "Schrift", in *Capitel X of Archaeologia Homerica*, Göttingen, VANDENHOECK and RUPRECHT, (éd.) 1979, il étudie les systèmes d'écriture égéenne, hiéroglyphique crétoise, linéaire A, linéaire b, Chypre-minoenne and grecque alphabétique, inclus leurs rapports jusqu'à Homère; P. FAURE, « Rev.: Godart et Olivier », *GORILA 1, RPh.* 53, 1979, p. 129-132, sur les valeurs des textes et l'idée d'une évolution de certains signes en linéaire A jusqu'en linéaire b. Pour une identification correcte de RE avec *Rhéa* à partir de ῤεω voir le commentaire p. 19-20. Voir Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco*, ῤε .

- 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 γοῶ, 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 mot le plus simple et le plus clair pour interpréter ce phonème. Le mot μῆν s'associe à l'indo-européen \*mei- , « changer », car la lune est synonyme du changement et tel caractère est fait pour être l'outil de mesure du temps. Selon Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco*, μῆν peut être aussi « grain », ce qui 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'une autre manière, μῆν = *menos klinetai*, rester dans le lit ou dans le cercueil, Suda μ 946. On trouve d'intéressantes possibilités pour ME-NO dans la Tablette 31= Ae 04 [134], voir *infra* note 165; le dieu égyptien ithyphallique Min appelé Mnw, mot qui signifie « le mort », voir *infra* note 171. De cette manière, on peut admettre un possible Ô, *Dessein! Les larmes courent pour le mort.*

Ô, Esprit! Les larmes courent pour l'esprit de la Lune.

2) PA<sup>11</sup> ]-SI-RE-U<sup>12</sup> 1<sup>13</sup> (ἴος/ἴῃ) A-DI-NWA-TA<sup>14</sup> 1 (ἴῃ)<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 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 se penche sur le problème des différences orthographiques du linéaire b et suggère que les scribes mycéniens écrivaient non selon la prononciation, mais pour analyses étymologiques, "Probleme bei der Schreibung von Hiatt und Compositions-fuge in Mykenischen", in *Res Mycenaeeae*, 1983, p. 374-390. Nous proposons pour PA le mot παῖς, □ou alors de le lire comme βῶ, abréviation de βασιλεῦ ou vocatif de βασιλεύς: «Oh roi!». Dans ce cas, l'interprétation fait référence au roi dans la première syllabe, mais il est possible aussi qu'il soit l'enfant royal, selon la suite du texte, où nous lisons «grenade». Entre le signe PA et le suivant la tablette est abîmée, de sorte que nous ne pouvons savoir si le signe a été séparé des autres de manière délibérée ou s'il y 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. C'est un thème que nous traiterons ci-dessous. Suivant le contexte, les possibilités de lecture nous donnent aussi βῶ, participe aor. second de βαίνω, «aller, retourner, monter ou couvrir—quand on porte sur des animaux—, arriver, s'en aller», Suda β 251. Ces diverses interprétations pour PA, soit βῶ, soit βῶς, soit παῖς, sont développées ci-dessous, voir *infra* p. 20-21. Il est intéressant de mettre en rapport le βῶς, participe aor. second de βαίνω, avec le *Ba* égyptien, la part de l'esprit de la personne qui sous la forme d'un oiseau s'envolait au moment de la mort.

<sup>12</sup> Pour le moment nous n'avancions 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 βῶ) ξῖ 'Ρῆς Ὡς, qui nous donne une ancienne formule religieuse en usage, comme passe avec plusieurs autres, toutes considérées «mots» entiers. 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, p. 5-28; L. FARMINI, "Una nota su greco miceneo wanaka" in *Archivio Glottologico Italiano (AGI)* 68, 1982, p. 7-14; L.R.PALMER, "Mycenean Religion: Methodological Choices", in *Res Mycenaeeae*, 1983, p. 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 Mycenaeeae*, 1983, p. 28-40; M. I. FINLEY, *Economy and Society in Ancient Greece*, New York, Viking Press, 1982; O. J. SZEMERÉNYI, "The Origin of the Name of the Dorians", in *Glossologia* 1, 1982, p. 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 mycenaeeae*, 1983, p. 89-111.

Cette formule, même si elle signifie « le roi » dans le linéaire b peut être interprétée, comme un titre composite : παῖς (βῶ) ξῖ 'Ρῆς 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, nous nous rangeons au développement dans le commentaire, p. 19-21. Le mot ξῖ, «grenade» est suggéré pour son interprétation monosyllabique mais surtout en raison de l'importance de la représentation de ce fruit dans les bijoux en or mycéniens outre 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.) 1er vol., p. 387-392.

<sup>13</sup> Dans ce cas, en tenant compte de la polysémie et de l'homophonie, nous trouvons que l'usage du génitif ἴῆ «d'un» est approprié si on le rapproche de ἴῆ, épique de εἶμι « celui qui vient, celui qui s'en va, celui qui retourne, celui qui passe ». Mais, même en utilisant la forme nominative ἴος pour le numéral «1», nous arrivons à un résultat très proche de ἴω, 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 υἷε, nominatif de «fils». Voir *infra*, n. 15.

Pour RE-U, interprété par le liquide λ nous présentons ληοῦ. Dans ce cas on considère le mot Βάσις. Mais nous proposons d'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.

<sup>14</sup> 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, p. 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 la cataloguer comme formule religieuse. Sur DI, A. HEUBECK, *l. c.* (n. 10); CHADWICK, "The Minoan Origin of the Classical Cypriot Script", *Acts Cyprus-Crete*, 1978, p. 139-143 (discussion p. 313), propose des valeurs phonétiques pour les signes du linéaire A, dérive du classique chypriote et signe du linéaire b.

A-DI = ἄ-ῥῶ = *Pour la consultation des dieux, on lui offre en sacrifice*, pour ῥύω. On trouve aussi la variante ἄ-δί, 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, c'est un thème développé dans le commentaire de la traduction. Le phonème aussi est en rapport au *nóos* ou *nous*. On doit remarquer que le *noûs* 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*.

<sup>15</sup> Ici le génitif ἴῆ conduit à une autre signification par polysémie : au-delà de ἴῆ□□□ épique de εἶμι « celui qui vient, celui qui s'en va, celui qui retourne, celui qui passe » ressemble à ὕῆ, nom de divinité appliqué à Dionysos et même à sa mère Selênê. 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 sq. — . La mort du dieu des fruits serait, « *il s'en va* » et la résurrection, « *il vient* », et ces deux concepts seraient toujours interprétables par le même mot *hye*. L'usage de la polysémie, l'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 ἴῆ, un autre variation du verbe ἴῆμι, « envoyer, aller, mettre en mouvement », voir *infra*, n. 22. Dans ce contexte, ὕῆ 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 est un et seule*», Plutarque, *Sur les E en Delphes*, 20, 393B. On considère qu'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 linéaire b peuvent être interprétés comme *Hýee*, Sémélé, ou *Hýees*, son fils Dionysos, ou Apollon *Iéios*, 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

παῖς (βᾶ) ξῖ Ῥῆς ὕς / ληοῦ ἴη ἄ-θῦ νόα θα ὕη

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

3) . ] SA-TA<sup>16</sup> 1 (ἰῆ) TI-PA2-JO<sup>17</sup> 1 (ἰῆ)

I) ζᾶ θάαν ὕης θυ-βακχου ἴη

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

II) ζᾶ θάαν ἴη θυ-βακχου ἴη

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

III) σᾶ θάαν ἴη θυ-βακχου ἴη

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

4) DA-WA-NO<sup>18</sup> 1 (ἰῆ) [ ]-WO<sup>19</sup> 1 (ἰῆ)

---

celui des orphiques, pour qui 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 conciliable avec le phonème WE du linéaire b) en s'appuyant sur la notion initiale de la pluie, ὕει, comme fluide fécondant, voir É. BENVENISTE, *Vocabulaire des Institutions indoeuropéennes*, I, le chap. I, p. 17-19. Plutarque, *Isis et Osiris*, 34 D, Dionysos Hýees comme Seigneur de la Nature Humide.

Mais il faut tenir compte de ce que la déesse Lune sous le nom Hýee évoque également le 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.

<sup>16</sup> 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 silabogramma \*86" *Emerita* 51, 51, 1983, p. 255-267. Nous trouvons les possibilités suivantes :

ζᾶ θάαν = *En le déchirant dans le spectacle...*

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

σᾶ θάαν = *Ô, intacte spectacle...*

<sup>17</sup> 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 de θυ-βακχος, le sacrifice de la fête de Bacchus.

<sup>18</sup> 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, p. 3-10. Les possibilités sont:

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

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

<sup>19</sup> WO = est un signe idéographique qui peut signifier froment, *o. c.* (n. 9), p. 592. Nous proposons ὕός. Dans le cas d'un usage idéographique, il est logique que, dans le contexte mycénien, le froment ait été symbolisé avec le même signe que « fils » puisqu'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.

I) (\*δα / ) δαίς υίας νόος ὕης ὕος ἴη  
 (Déchirer) Banquet de la descendance c'est la volonté de Hýee (la lune), le fils s'en va.

II) δάς υίας νόος ὕης ὕος 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-RO<sup>20</sup> 1 (ἴη) WI-DU<sup>21</sup> [ ] 1 (ἴη)<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 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, p. 141-143.

D'un autre coté, 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.: *gueguinoomenoi* (pour QE-QI-NO-ME-NO), et *gueguinoomenai* (pour QE-QI-NO-ME-NA) », *ibid.* p. 576.

En suivant la phonétique pour chaque signe, nous proposons de lire séparément QI comme γυι / γι et QE comme γε / γη. Cela nous conduit à considérer QE comme γῆ, «terre», ce pour quoi nous avons déjà eu des objections de certain mycénologue, car dans Homère «terre» se dit *Gaia*, mais, remarquons qu'Homère utilise Γῆ le même que Γαῖα, voir II. III, 103 ; XIX, 258. La tradition postérieure nous donne: Hésiode utilise Γαῖα (*Teogonie*, 479), mais Solon (frag. *Arist. Ath. Pol.* 12), Eschyle (*Pers.* 219) et Euripide (*Med.* 743) ont continué à utiliser Γῆ. Nous rappelons que la racine γα pour « terre » est dorienne, comme l'a signalé L. ROCCI (*Vocabolario Greco*, Lorenzo Rocci, voir Γαῖα 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 linéaire b est identifiable, par sa forme, avec une table circulaire d'offrandes à la terre, avec des petit trous, trouvée dans le côté ouest du Palais de Mallia. Voir aussi ce type d'offrandes consacrées à la Terre dans le dossier FARNELL, *The Cult of Greek States*, III, I, p. 1-28. D'autre coté, QE, lu par les derniers mycénologues comme *gue*, nous conduit au même signifiant de «terre» puisque il suffit de le lire comme γῆ, «champ, campagne, guéret».

Pour QE-RO il importe de remarquer : «Charon indoeuropéen ?» Telle est la proposition de B. LINCOLN in "The ferryman of the dead", *JIES* 8, 1982, p. 41-60 ; *Death, War and Sacrifice*, Chicago, 1991, p. 62-75; huit 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 en point central de la preuve (ou contre-preuve dans notre cas). Dans ce cas 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

I) γυι γερων ὕγῃ υῖι δύη ἴη / υῖι θῦς ἴῃ  
*Le membre a une distinction honorifique pour Hýee (la lune). Pour le fils l'infortune vient./ Au Fils, offrir des sacrifices soit ordonné.*

II) / γυι \*Ger-ont- (/ γῃ-v / ῥῶ / ῥόοῦ ) ἴη υῖι θῦς ἴῃ  
*/ Le membre, avec «le vieux», s'en va. Qu'il soit ordonné d'offrir le fils en sacrifice.  
 / Le membre vieux dans le courant à la terre s'en va. Au fils, offrir des sacrifices, soit ordonné.*

6) KU-RA-NO<sup>23</sup> 1 (ἴῃ) DA-WI<sup>24</sup> [ . ] 1 (ἴῃ)  
 I) κούρα νόος ὕγῃ δάς υῖι ὕγῃ  
*La tête rasée c'est la volonté de la Lune (Hýee), la fin de la vie pour le fils Hýees*

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

7) E-RU-TO-RO<sup>25</sup> 1 (ἴῃ) KU-TA-I-JO<sup>26</sup> 1 (ἴῃ)<sup>27</sup>

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, p. 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.

<sup>21</sup> 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), p. 374-390. Nous proposons:

I) υῖι δύη = *pour le fils l'infortune vient*

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

<sup>22</sup> La polysémie rend possible l'interprétation de « 1 » comme ἴῃ, 3ème pers. sing. prés. subj. de ἴημι, voir *supra*, n. 13 et 15. Le sens d'envoyer du verbe ἴημι doit s'entendre comme un commandement.

<sup>23</sup> 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), p. 3-10. Nous proposons κούρα νόος, *volonté souveraine* ou *volonté de la souveraine*.

<sup>24</sup> 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, p. 207-217, met en avant onze exemples pour le nominatif-accusatif et dual avec terminaison en -a. Nous considérons acceptable δάς υῖι = *fin de la vie pour le fils*.

<sup>25</sup> 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), p. 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, p. 391-407, il traite

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

II) ἔ ρυ θώρ χροοῦ (/ ρόων/ροῦ) ὕη κούου στάς ἴς χόον ὕει  
*/ Qu'il soit mort, le bœuf du fluide - ou du fruit-, pour la Lune, fœtus qui met la vigueur dans la poussière, qu'il mouille avec la pluie.*

III) ἔρι- θοροῦ ὕη /ὕει κούου στάς ἴς χόον ὕει  
*Très spermatique Hýees/dieu de la pluie, fœtus qui met la vigueur dans la poussière, qu'il mouille avec la pluie.*

IV) ἦρι-θοροῦ ἰη κίστη ἴς χόι ἰη  
*Dans le printemps spermatique, la corbeille vient, la vigueur s'accumule, parce qu'il s'en va.*

---

du mot dans une analyse sur les neutres en *s/h* du grec mycénien; E. L. BENNETT JN., "Notes on the Pylos tablets", in *16th Eirene Conference*, 1983, p. 115-120; J.T. HOOKER, "The end of Pylos and the Linear B evidences", in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA) XXIII*, 1982, p. 209-217; R. VIREDAZ, «\*s entre occlusives en mycénien», in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA) XXIII*, 1982, p. 301-322. Nous estimons que quatre formes sont possibles :

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

II) ἔ ρυ θώρ ροοῦ (/ ρόων) = *Qu'il soit mort, le bœuf 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 θορός, peut être en relation avec le nom d'Apollon Thoraïos ou Thorátes, s.v. Hesych, Lycophr. 352. Le dieu arrivait au 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, il faut remarquer «*que soit versé dans le thólos Hýes (humidité fécondant)*» est en accord avec les pratiques rituelles dans les sépultures, voir *infra* commentaire et *infra* notes 131, 132.

<sup>26</sup> 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. RUIGH, *l. c.* (n. 25) et L. BAUMBACH, *l. c.* (n. 12). Nous proposons deux formes:

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

II) κούου στάς ἴς χόον = *fœtus qui met la vigueur dans la poussière.*

III) κίστη ἴς χόι = *le "ciste", s'accumule la vigueur.* La κίστη est la corbeille des offrandes. Cette interprétation fait référence aux réserves de blé au printemps, quand le cycle de la végétation commence à décliner, jusqu'aux pluies d'automne.

<sup>27</sup> On voit dans cette lecture que le jeu de la polysémie nous conduit à une autre interprétation, dans la même lignée de signifiants. L'association ὕης-ὕει a été signalée par le prêtre de Delphes, Plutarque, *o.c.*,(n.15).

8) KU-RO-NU-WE-TO<sup>28</sup> 1 (ἰῆ) PA-RA-JO<sup>29</sup> 1 (ἰῆ)

I) κῦροῖ νοῦς ὕῆς θώρ ἰῆ παῖς ῥαξ χόφ ἰῆ  
*Comble le désir d'humidité fécondante le taureau qui vient, l'enfant de la grappe de raisins à la terre s'en va.*

II) κύους ῥοῦ νοῦς ὕῆς θώρ ἰῆ παῖς ῥαξ χόφ ἰῆ  
*Bourgeon du fruit, désir de l'humidité fécondante, taureau qui vient, enfant de la grappe..., (etc.)*

III) κῦρος νόου ὕει θώρ ἰῆ παῖς ῥαξ χόφ ἰῆ  
*Maître de la volonté qui fait tomber la pluie, taureau qui s'en va, enfant de la grappe..., (etc.)*

9) RI-ZO<sup>30</sup> 1 (ἰῆ) PA-NA-RE-JO<sup>31</sup> 1 (ἰῆ)

---

<sup>28</sup> En outre pour KU-RO-NU-WE-TO, il n'y a pas de signification, il n'apparaît même pas dans le glossaire, toutefois l'absence de répétition nous amène à y voir une phrase et non un mot, comme dans tous les cas. KU-RO est interprété comme «seigneur» ou «maître», A. QUATTORDIO MORESCHINI, «*wana-ka-te-ro/-ra e wa-na-se-wi-jo/-ja*», in *Studi di Linguistica Minoico-micenea ed Omerica*, 1983, p. 41-61; J. CHADWICK, "Taditional Spelling or Two Dialects?", in *Res Mycenaee*, 1983, , p. 78-88 ; L. BAUMBACH, *l. c.* (n. 12), p. 3-10. Dans ce cas, c'est le Maître de la pluie qui a la *nóos*, la «volonté» de donner l'humidité fécondante. 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) κύους 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...*

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

I) παῖς ῥαξ χόφ = *l'enfant de la grappe de raisins à la terre...*

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

<sup>30</sup> 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, p. 33-63, qui parle des productions agricoles et les pratiques de culte. Les deux formes sont :

I) ῥιζόω = *Comble de plantations*

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

<sup>31</sup> 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-t-il par le manque de preuves; voir aussi L. BAUMBACH, *l. c.* (n. 12), p. 3-10. Les trois formes que nous proposons sont :

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

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

I) ριζόω ὕγης 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-TO<sup>32</sup> 1(ιῆ) TO-SO<sup>33</sup> Homme b 17<sup>34</sup> (ἐπτά –δεκα)

---

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

<sup>32</sup> Une fois de plus, nous sommes confrontés à un manque de signification, 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 θώρ = *Dans l'Au Delà, dessous, un taureau...*, où *ka* est une apocope pour *katá*. . M. BUZALKOVSKA-ALEXOVA, examine des prépositions bi-syllabiques et leur possible présence dans les textes en linéaire b et conclut qu'il y a plusieurs instances dans lesquelles ils peuvent s'apocopiser, "Is Apocope in Mycenaean Greek Possible?", in *Atti e Memorie* 1, 1996, p. 221-227, pour lequel nous sommes d'accord dans le cas de *κα* pour *κατά*.

D'un autre coté, on peut spéculer sur l'hypothèse que les mycéniens ont pu connaître la notion du *ka* égyptien, le double spirituel du défunt. Dans ce cas, on peut penser à:

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

<sup>33</sup> TO-SO, apparaît dans plusieurs tablettes, CHADWICK, *o. c.* (n. 9), p. 587. On lit communément «τόσος», «tant, autant»; mais TO a un usage idéographique de signification douteuse (MY Ge 606), *ibid*, p. 586. D'un autre coté, C.H. GORDON attaque le déchiffrement, suivant plusieurs systèmes d'écriture en usage pendant l'âge du bronze égéen, inclus le linéaire A et le linéaire b. Nous proposons le mot θώρ, «bœuf, taureau, vache», mais dans d'autres contextes θώς, «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 relations coloniales et commerciales qu'ont développé les mycéniens. Il suffit de voir les multiples exemples mis à jour 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, présente 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, no. 1, John Boardman (éd.), 1978, p. 185. Il est difficile de délimiter l'origine exacte des relations entre mycéniens 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.), septembre 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.) 1er vol, p. 305-314. Des preuves dans “Forthcoming publication of the tablets” et l’important approche de V. ARAVANTINOS, L. GODART et A. SACCONI, *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, p. 179-190; *ibid*, “Discoveries at Mycenaean Thebes”, *BICS* 41, 1996, p. 135-136; “Mycenaean Texts and Contexts at Thebes: The Discovery of the New Linear B Archives on the Kadmeia,” dans *Florent Studia Mycenaea* (1999) 68-69; *ibid*,

“Από την αυγή του Ελληνικού πολιτισμού· Οι νέες Μυκηναϊκές επιγραφές από την Καδμεία ( Ψ<sup>τ</sup>βα),” in Η ιστορία της Ελληνικής γλώσσας και γραφής. Από τη δεύτερη στην πρώτη Ξιλιετηρίδα p. X. · Διακοπή Συνέξεια.”, *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, p. 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.) 1er vol *Aegeum* 22, *Potnia*, p. 293-304 ; B.P. HALLANGER, “The Ram in Cultic Contexts”, *ibid*, p. 315-320.

D’un autre côté, pour SO, il n’y a pas d’usage idéographique. Mais sa lecture doit s’entendre 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 Press, 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*. 8À, Stockholm, 1986; K. KÉRENYI, *Dionysos: Archetypical Image of Indestructible Life*, Stuttgart, Klett-Kota, 1994.

En examinant 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. Dès lors, nous devons prendre en considération TO-SO avec les critères philologiques de la polysémie et avec 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	
θήρ	taureau	σῶος	sain et sauf, entier, intacte (pas castré)*
θής	chacal, chamois (dévorateur)	ζόη*	vie, existence.
θε-	dieu	ζφώω/ζόω	<u>que donne vie, que vivifie</u>
θεός	agile, fort, rapide, vigoureux	ζῶον	vivant, animal, image, signe céleste
		ζωμ	de suc, de jus
		*σῶος est l'animal entier non castré consacré au sacrifice.	
<u>Mots utilisés en cachant des formules polysémiques</u>			
τόξον	arc, archet // tirer de l'arc // arc-en-ciel // voûte// voûte céleste // l'arc et les flèches // les flèches seulement // l'arc seulement		
θύσσω	enivrer, s'enivrer		
<u>Formules polysémiques</u>			
θήρ, taureau/bœuf + σῶος, entier, intacte, (pas castré)* <i>Le taureau sacrificiel</i>			
θήρ, taureau/bœuf + ζόη, vie, existence. <i>Le taureau de la zoé</i>			
θήρ, taureau/bœuf + ζφώω, qui donne la vie, qui vivifie <i>Le taureau qui donne la vie (active ou passive, c'est le taureau qui offre sa vie en sacrifice ou offre la vie comme vivifiant.)</i>			
θήρ, taureau/bœuf + ζωμ, de suc, de jus <i>Le taureau du suc, (soit le taureau qui donne le sperme, le vin appelé «taureau».)</i>			
θής, chacal, chamois, mouton (dévorateur) + etc.			
θε-, dieu + etc.			
θεός, 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 cette formule cachée, 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*, Paris,

I) κῆ κα θώρ ἦη 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 ἦη 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-PI<sup>35</sup> E-SA-RE-WE<sup>36</sup> TO-RO-NO-WO-KO<sup>37</sup>

---

Flammarion, 1994 [1985], mais les images des sceaux mycéniens ne manquent ni de soleil, de lune, d’étoiles ni même d’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 mineure, s’appelait « Taureau du Ciel » et dans la Crète paraît avoir été aussi un chacal identifié avec l’étoile Sirius ; voir les observations de K. KERENYI, *o. c.*, *ibid*, et l’iconographie minoenne et mycénienne dans la céramique ainsi que le rapport de Sirius à la production d’hydromel. Dans l’iconographie, le symbolisme du chacal (espèce de canidé) appartient à l’imagerie dionysiaque, en particulier 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 sq., London, 1977. Par ailleurs, la formule cachée 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 données, *o. c.* (n. 9). C’est le principe d’une croyance magique qui contribue à la polysémie dans un texte religieux.

<sup>34</sup> Puisque nous parlons de symboles polysémiques, appliquons la règle aux numéraux. Les chiffres dans les tablettes sont écrits avec des chiffres décimaux en première place et ordinaux en deuxième, pour lesquels nous appliquons l’interprétation polysémique. Pour une lecture correcte, il faut remarquer qu’un numéral, comme dans ce cas le numéral «17», doit être examiné avec ses composants de manière séparée: 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, p. 280-283.

<sup>35</sup> 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, p. 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 ὄόν, « semence, grain, oeuf ». Nous proposons PI comme une ancienne forme de ἴς, ce qu’était la *fίς*, «force, vigueur, muscle». A cause de la standardisation de O-PI, telle qu’elle apparaît dans le glossaire, on ignore les enseignements de l’iconographie. On ne peut dépasser cette scission entre iconographie et philologie qu’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, Égéenne. Il y a d'autres significations possibles pour O-PI, mais, pour l'instant et dans ce contexte, contentons-nous de considérer O-PI comme la « semence vigoureuse », pour faciliter une première approche. La « vigueur » de la semence du taureau sacré est la force comme phénomène divin, voir les observations de M. WEBER, *o. c.* (n. 9), affinées par M. ÉLIADÉ : «*Le sacré se manifeste toujours comme une force, une vigueur spéciale.*», *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957, VII, p. 166.

Le signe O peut être aussi en rapport avec ὄν, participe présent du verbe ἐμύι, qui peut être traduit comme « vivant », « existant ». On peut également 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 généré, fécondé, en tant que *fil* », et aussi même à πῶρ, feu qui est utilisé pour blé ».

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

I) ὄόν Fίς = « semence vigoureuse/œuf vigoureux »

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

III) ὄόν πῶρ = « semence de blé »

IV) ὄν Fίς = « vivant vigoureux »

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

VI) ὄρ Fίς = « moment vigoureux »

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

VIII) ὄς Fίς = « domestique vigoureux »

IX) ὄφίς = « 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, Londres, 1998, trad. Esp. J.R. PEREZ ACCINO, Alianza (éd.), Madrid 2000, p. 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 le 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*, p. 89-98 (l'auteur continue une recherche sur cette datation). Voir aussi les œufs dans les Fresques des Cailles du Palais de Knossos, où la déesse se montrait comme un couple de cailles, et voir enfin les statuettes mycéniennes de la déesse sous forme d'œuf, par exemple les figurines des tombes en camera de Nauplion ou Mycènes, 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), p. 53-54, à propos d'Aristophane, *Grenouilles* 454. La semence et l'œuf sont une référence à une forme circulaire, laquelle 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 cette ligne. Zeus serpent doit s'identifier avec Zeus *katachthonios*, le dossier chez FARNELL, *o. c.* (n. 20), III, 5, p. 280-288, en particulier p. 281. La proposition de Cook à savoir la signification du nom de Hadès comme

I) ὄν Fίς ( ὄφις) ἕς Ζάν ῥέη ῥης θώρ ῥώξ (/ῥόος) νόος υἱος κοῶ  
*Semence vigoureuse (/Serpent), que Zán jette à Réa l'humidité fécondante. Le taureau grain de raisin (des fruits), le désir de fils, il pourvoit.*

13) PO-TO-RI-JO<sup>38</sup> 1 (ίῆ) PE-WE-RI-JO<sup>39</sup> 1 (ίῆ)

«le dieu de la terre» ou «Zeus dans la terre» (des αἰ-ίδης), Class. Rev. 1902, p. 172, est rejetée par FARNELL (ibid, p. 282) mais semble en accord avec le niveau sémantique.

<sup>36</sup>E-SA-RE-WE est considéré dans le glossaire comme le datif 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 comme un nom de personne. Il s'agit plutôt, dans ce cas, d'une formule. Posons, en dernière instance, une question: que signifie ce nom? Comme par 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, p. 41-58. Nous soutenons que E-SA-RE-WE doit s'interpréter de manière monosyllabique. Nous proposons:

I) ἕς Ζάν ῥέη ῥης = *que Zán jette à Réa l'humidité fécondante...*

II) ἕς ῥ-ῥέη ῥης = *Il a été envoyé ensemble à Rhéa, la pluie...*

Si Zeus est *katachthonios*, dans la mesure où le 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 commentaire p. 20 et note à Marinatos), on peut conjecturer qu'il s'est jeté dans la terre sous forme de pluie ou qu'il jette la pluie spermatique sur la terre.

<sup>37</sup> 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), p. 172. Par agglomération de consonnes on peut lire *thrónos*, «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.*

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

Cette dernière lecture est aussi éclairante car les évidences témoignent des rituels de libations et repas sacrés pratiqués 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 p. Aegeum 22., *Potnia*, VIIIth International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, avril 2000, 1er vol p. 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) p. 79 96, en particulier p. 82-88; *ibid.*, "Weitere Beiträge zur Symbolik im mykenischen Bestattungsritual," in *Kolloquium zur Ägäischen Vorgeschichte*, Mannheim, (1986), p. 20.-22.; *Schriften des Deutschen Archäologen-Verbandes* 9 (1987) 125-132; R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," in *Celebrations* p. 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) p. 99-113, en particulier p. 104-105.

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

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

II) φώς θώρ ῥυ χόϊ Ὑης φή Ὑης ἴη ῥύγχον  
*Le héros (la gloire du) taureau qui meurt s'élève à la Lune; on dit que Hýees s'en va pour le museau.*

14) DU-NI-JO<sup>40</sup> 1 (ἰῆ)  
θυ νύξ χοϊ Ὑης / ἴης  
*Fou d'amour, dans la nuit, il verse libations abondantes (Hýees) quand il vient.*

### Revers de la tablette:

ZA-MI-JO<sup>41</sup> Homme<sup>42</sup> 9 (ἀνέρ/ἀνδρός+ ἐννέα)<sup>43</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>40</sup> Pour DU-NI-JO CHADWICK identifie à nouveau un nom 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 Mycenaee* 1983, p. 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, Barcelona, Herder, 1998. Nous offrons:

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

II) θυ νύξ χόον= *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 était 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, Paris, Les Belles Lettres, 2005, le chap. IV, p. 173 sq, le chap. V, p. 331 sq.

<sup>41</sup> Analogue pour ZA-MI-JO 39=As 1517, PY An 129. "Nominative plural masculine, description of a men". Mais on reconnaît μῦ πουρ MU, KILLEN, J. T. 1992, "Observations on the Thebes Sealings," in

ζα μῶ–(de μῶ) χόου ἀνδρός ἐν νέα

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

---

*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, p. 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, p. 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, p. 67-84; 1998; "The Pylos Ta Tablets Revisited," p. 421-422, in F. ROUGEMONT et J.-P. OLIVIER, (éds.), *Recherches récentes en épigraphie crétoise-mycénienne*, BCH 122, p. 403-443. Nous interprétons:*

ζα μῶ–(de μῶ) χόου = *Pendant l'initiation dans les Mystères de la terre...*

Il importe de remarquer que le mot des mystères, μῶ signifie «enfermer, occulter, renfermer une chose». Si ce mot apparaît en rapport à la poussière ou au cumul de terre, nous considérons qu'il doit être interprété selon l'action d'enterrer, occulter, renfermer une chose ou la victime offerte dans la terre. Mais le mot peut aussi 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. 275 sq.

<sup>42</sup> Voir p. 3, sur l'interprétation de l'iconogramme «homme» comme «viril, masculin».

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

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 fécondante), déesse du fœtus qui est la vigueur dans la terre, qu'il mouille avec la pluie (/Très spermatique Hýees/dieu de la pluie, fœtus 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 fécondante. 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 (/Le 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 lit *vóoi*, "dessein, volonté, l'esprit, l'âme" et à partir des recherches sur le culte des ancêtres, bien attesté dans la Crète préhistorique jusqu'aux temps mycéniens<sup>44</sup>, on peut considérer que le mot porte sur un culte voué aux défunts. Et même on y présente le mot impératif du «dessein» (*vóoi*) comme invocation. Nous examinerons comment tout le thème de cette

---

<sup>44</sup> 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, Ier vol., p. 229-236; S.P. MORRIS, "Prehistoric Iconography and Historical Sources", in *EIKVN*, p. 209.

tablette est déterminé par ce concept du «dessein» comme une loi culturelle ou rituelle. On peut signaler que le *nóos* porte un mythe, déjà structuré, au niveau rituel. On parle de mythe en tant que l'acte rituel est confronté, au long du texte, avec le récit d'un événement qui sert de modèle, ce qui le rend *exemplaire*<sup>45</sup>. Ceci est lié à la révélation d'un mystère dans lequel l'événement modèle a fondé le comportement (rituel). Cette instance du mythe apparaît dans la ligne au revers 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 intitulation thématique de la tablette. Considérant que le texte traite des mystères<sup>46</sup>, il est cohérent qu'on utilise au long du texte les euphémismes, lorsqu'il s'agit des thèmes du sexe et de la mort.

Dans la même ligne, on lit littéralement «Rhéa», le nom de la déesse crétoise dont on n'a jamais trouvé le nom dans aucun texte. 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 qu'on utilisait le mot *basileus*. Comme le signale E. Benveniste<sup>47</sup>, cette différenciation s'est produite quand la charge de 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». Compte tenu de l'importance reconnue<sup>48</sup> des rituels de libations dans le culte mycénien, il est logique que dans de tels rites, soit le roi, soit la reine, ait la charge sacrée pour les consacrer.

Dans le texte on lit qu'elle pleure pour son fils, «*l'enfant grenade*», qui peut s'interpréter comme l'enfant royal. 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 appartienne au lignage divin<sup>49</sup>. Nous considérons que «Rhéa» est le titre de la reine en qualité de représentante sacrée. Cette affirmation est confirmée par l'examen iconographique du signe RE du Linéaire b. Ce signe RE reproduit la forme des figurines votives appelées *psi* qui représentent la déesse mycénienne<sup>50</sup>:

---

<sup>45</sup> M. ELIADE, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris (1957), p. 16-18.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> E. BENVENISTE, *Les Institutions Indo-européens. Vocabulaire des Institutions indo-européens*; vol. 2.

<sup>48</sup> R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," in *Celebrations*, p. 177-184; "Ritual in Mycenaean Greece," in F. GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. BURKERT. Castelen bei Basel 15. bis 18. Mars 1996 (1998)* 99-113, p. 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) p. 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) p. 374-389.

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

<sup>50</sup> E. FRENCH, "The Development of Mycenaean Terracotta Figurines," *BSA* 66 (1971), p. 101-187.



Fig I, Signe "RE" du Linéaire b

Fig. II, Figurines psi du Cercle Supérieur de tombes de Mycènes.

Dans ces figurines les traces en zigzags indiquent «couler», selon l'interprétation de Marinatos<sup>51</sup> sur ce type de traces dans l'iconographie, qu'il appliquait à des objets, par comparaison avec les 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 si c'est une personne avec charge royale. Le problème de différenciation entre personnes ou divinités a été déjà signalé à partir des analyses iconographiques<sup>52</sup> La suite 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 étaient employés dans les rites pour l'évocation de la pluie et la régénération de la végétation, et les dernières recherches sont en accord avec cette hypothèse<sup>53</sup>. Mais il faut voir même leurs usages dans le culte aux ancêtres; c'est-à-dire, l'une et l'autre connotation sont liées<sup>54</sup>: les libations sont à la fois une pratique funéraire et une pratique magique de régénération de la végétation<sup>55</sup>; c'est le nœud le plus ancien des rites funéraires grecs classiques, comme on voit dans les fêtes des *Anthestéries*<sup>56</sup>.

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

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

<sup>53</sup> E. PAPATSAROUCHA, «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., p.

<sup>54</sup> 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., p. 213-220.

<sup>55</sup> Cette sémantique est expresse dans le symbolisme qui représente des serpents associés à des poissons, coquillage, tritons. Mais il faut considérer que aux temps classiques, poissons et coquillage représentent la fertilité de l'eau, non pas seulement de l'eau de mer mais même l'eau des sources et fleuves, c'est-à-dire, l'élément humide (voir M. DARAKI, *o. c.* (n. 33), p. 31-44), ce 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

On sait que les écritures linéaires ont hérité des hiéroglyphes les représentations d'objets sacrés. Ces symboles, pour sa forme et pour le rapport qui se révèle entre eux dans les sceaux du type talismanique, sont les composants des sanctuaires, c'est-à-dire le mobilier et les vases des endroits sacrés<sup>57</sup>. Ceci montre l'importance du fait rituel de «couler, fluer», au point d'être fixé dans les sceaux talismaniques, et l'importance de la sphère religieuse au niveau des écrits.

Poursuivons. Dans la ligne 2) on lit «*l'enfant grenade*», bien que cela puisse aussi signifier un «*jeune garçon grenade*». La dénomination de «*l'enfant grenade*» suggère la couleur rouge comme attribut royal; ce symbolisme est explicite: «*L'enfant Grenade (/«Oh roi Grenade!») fils de Rhéa*»<sup>58</sup>. La grenade était consacrée à la fécondité, en raison de la quantité de semences qu'elle possède. Le fruit était un symbole d'Attis et aussi l'un des composants de la corbeille (κίστη) dans les mystères de Dionysos Bassaros<sup>59</sup>, avec des gâteaux, des branches de lierre et le serpent.

Un 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 rituelles du sacrifice de l'enfant ou garçon grenade ou royal. Nous pouvons voir sur la carafe ci-dessous le symbolisme du navire ou du petit bateau, qui emprunte la forme même des cornes et de la lune, cette dernière croissante et décroissante tout à la fois, pointée vers le haut et vers le bas. Si cette carafe est un objet rituel, nous sommes dans la même sémantique que la tablette.

---

*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),, p. 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) p. 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.

<sup>56</sup> W. BURKERT, *o.c.*, *supra*, (n. 40), le chap. IV, p. 273-298. Sur les offrandes à Ghee, les *panspermia* dans les Anthestéries voir FARNELL, *o. c.*(n. 20), III, 1, p. 23-25.

<sup>57</sup> VENTRIS et CHADWICK ont rapproché les signes du linéaire b et les hiéroglyphes sur le travail que Evans avait déjà fait, *o.c.* (n. 9) p. 33; E. PAPATSAROUCHA, *l. c.* (n. 5).

<sup>58</sup> Le roi-enfant est déduit, pas seulement des trouvailles comme la figurine en argile ci-dessus mais même pour la 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 cette 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 (éd), *Aegaeum* 22, p. 79-88.

<sup>59</sup> Clemente d'Alexandrie, *Protr.*2, 22, 4.



Fig. III, Carafe mycénienne sous forme de grenade et enfant dans un trône,



Fig. IV Figurine mycénienne en argile,

s. XIV, Musée du Louvre

Le mythogème du dieu crétois «fils de Rhéa» donne à penser que cet enfant est Zeus, qui était adoré comme un dieu nourri et mort chaque année. Il a été signalé<sup>60</sup> que au-delà des conventions de l'art grec classique, Zeus était représenté comme un jeune amoureux sans barbe jusqu'au septième siècle<sup>61</sup> et qu'on l'a représenté comme un dieu mûr seulement au début de l'Age Classique<sup>62</sup>. En Crète il a toujours été représenté comme un jeune dieu, même aux temps classiques<sup>63</sup>. La lacune qui existe entre ce dieu crétois Zeus et la sémantique symbolique crétois-mycénienne d'un culte proto-dionysiaque (comme l'a signalé Evans<sup>64</sup>) est couverte pour l'Hymne à Zeus Dictée<sup>65</sup>. Le dieu est le *Megistos Kouros*, le grand enfant, fils de Rhéa et Chronos et on l'appelle pour qu'il revienne, comme chaque année. Comme l'a signalé R. B. Koehhl dans un récent article<sup>66</sup>, dans l'hymne on utilise le terme *thoré* (traduit comme jaillir) qu'on utilise surtout pour relater la naissance du dieu et aussi pour l'imprégnation et la semence. Autre élément dans cet hymne: on dit qu'il arrive monté sur une truie.

Ces deux caractéristiques, le retour, la connotation sexuelle et la fertilité et le fait qu'il monte sur une truie, le relie à une figure plus dionysiaque que celle du Zeus classique.

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 ce n'est pas très exact car il faudrait un signe NA et non un signe NWA comme nous l'avons dans le texte. Comme la ligne suivante expose qu'il s'agit d'un sacrifice de Bacchus, on peut considérer que «navire»<sup>67</sup> est plus approprié puisque dans la tradition mythographique et rituelle Bacchus-Dionysos

<sup>60</sup> R. B. KOEHL, "The 'Sacred Marriage' in Minoan Religion and Ritual", in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds), *Aegeum 22, Potnia*, avril 2000, ed., Ier vol., p. 237-243.

<sup>61</sup> K. SCHEFOLD, *Myth and Legend in Early Greek Art*, p. 51-52, Pl. 39.

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

<sup>63</sup> R.F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals* (1962) p. 112, 175-176, 210-211.

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

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

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

<sup>67</sup> Les petits modèles de navires en albâtre de Hagia Triade, trouvés avec des rhytons (la forme cultuelle par excellence), un modèle de coquillage en obsidienne, un vase conique et des tablettes en linéaire A, fait

il se promène dans un navire et dans la tradition rituelle il vient dans un navire<sup>68</sup>. Cette interprétation se voit appuyée par les modèles de bateaux en argile trouvés dans des sépultures et interprétés comme évidence de la croyance eschatologique que le défunt voyageait vers l' Au-delà<sup>69</sup> dans un bateau.

Mais les symboles sont les indices d'une idée plus spécifique: il faut signaler que la possibilité de lecture pour NWA, nous mène à l'interprétation la plus exacte: ἄ-θυ νόα θάα Ὑη, «avec la consultation des dieux on l'offre en sacrifice à l'esprit de la déesse Hýee» un élément qui nous conduit autre fois sur le *nóos* (ac. sing.: *nóa*), sur le même culte aux esprits. L'esprit, comme une puissance douée d'une volonté, divine ou non, et qui peut intervenir sur le destin des êtres humains<sup>70</sup>. Cet esprit semble l'esprit d'un défunt<sup>71</sup> équivalant à une divinité car le nom de la déesse Hýee est répété à la manière d'une formule polysémique où l'on joue avec le nom rituel Hýees, l'enfant sacrifié, et l'homophone «fils». Dans les lignes suivantes, on peut lire:

---

penser à des éléments consacrés 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) p. 236-239. Aussi, *Ibid*, “Archeologia, Iconografia e Culti ad Haghia Triada in Età TM I”, in Robert LAFFINEUR-Robin HÄGG (éds), *Aegeum* 22, 1er vol., 159-168.

<sup>68</sup> L'identification plus explicite de Dionysos avec Ὑης vient de Plutarque, *Iside et Osiride*, 34 D qui le désigne comme seigneur de la nature humide. Dans l'*Etymologicum Magnum* on cite l'opinion de Kleidemos que c'était un épithète Dionysos parce que ses sacrifices se faisaient «quand le dieu envoie 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 mycénien. Dans cette ligne s'encadre le mythologème du dieu enfant détour où 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, Ζεὺς Ὀμβριος. «Hýees, Zeus qui mouille». Nous avons aussi les racines indoeuropéennes qui donnent un concept plus ample: *wés*, «printemps», *wes*, «vivre», *h'eiw*, «force vitale», *heshr*, «sang». Ces significations nous entraînent vers un même ensemble culturel du dieu de l'humidité fécondante.

<sup>69</sup> Le concept funéraire de ce que le défunt voyageait dans un bateau trouve témoignages dans les trouvailles des objets culturels trouvées dans sépultures du Tard Age du Bronze égéen, significantes de ce voyage, comme modèles de bateaux en argile, tritons, etc., L. V. WATROUS, “Review of Aegean Prehistory III: Crete from Earliest Prehistory through the Protopalatial Period, *AJA* 98 (1994), p. 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, p. 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), p. 171-182; C. DAVARAS, *Minoan and Greek Civilization from the Mitsolakis Collection* (1992), p. 107.

<sup>70</sup> M. WEBER, *o. c.* (n. 9), p. 83-86.

<sup>71</sup> M. FORTES, “An Introductory Comment,” in *Ancestors* (1976) p. 1-16; see also W. NEWELL, “Good and Bad

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

- 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-ci <sup>72</sup>, un fait habituel dans la tradition rituelle 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 les cieux, 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 correspond au nom de la lune « Hýee », la mère de Dionysos, Sémélé. Son fils Dionysos se nomme «Hýees» <sup>73</sup>, ce qui signifie « *de l'humidité fécondante* », en relation avec ὕω, « faire pleuvoir ».

La lune comme siège mythologique des âmes est dans la tradition Delphique <sup>74</sup>, Pythagorique et Orphique <sup>75</sup>, ce qui peut être une idée dérivée du navire en forme de lune comme symbole de la mort qui a

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

<sup>73</sup> 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 antérieure 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*, 6ème éd., Londres, 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.

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> Pythagoras et Orpheus, *Die Seelenwanderungslehre bei Ennius — la doctrine des transmigrations des âmes dans Ennio—*, 3e éd., Zurich, 1950, p. 77 sq. 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 petits bateaux donnés au défunt, lui servent de transport vers l'au-delà, C. LONG, *The Ayia Triadha Sarcophagus* (Göteborg 1974).

été reproduit dans les sépultures cycladiques<sup>76</sup>. Nous ne retracerons pas ici une étude du dyonysisme, sur lequel la bibliographie serait par trop extensive ; nous signalons seulement les caractéristiques le 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.

Il n'est guère difficile de désigner ces parallèles. Par exemple, le sacrifice met en rapport l'enfant royal avec le 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 rituelle 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 représentant 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 dyonysisme: 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 Zagreus<sup>77</sup>, ou le serpent de la corbeille rituelle<sup>78</sup>. Pour le sacrifice de son fils, la reine pleure et doit se soumettre. Ici on pourra comprendre pourquoi ce texte commence par 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 enfant<sup>79</sup>.



Fig. VI, Sceaux du Cercle Supérieur de Sépultures, Mycènes, s. XVI a. C. La femme à droite pleure en même temps qu'à gauche, un garçon tombe d'un arbuste avec cinq grenades qui poussent 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.

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

<sup>77</sup> M. DARAKI, *o. c.* (n. 33); Sur la forme de Zagreús comme serpent, Nonno de Panopolie, *o. c.* (n. 26), VI, p. 190-200.

<sup>78</sup> W. BURKERT, *o. c.*, (n. 40), les 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 pu 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.

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

Selon la tradition mythographique, quand Dionysos fut tué, de son sang naquirent les grenades. Nous n'entrerons pas dans une énumération de tous les lieux du culte où le dieu hellénique est lié aux cultes de la fertilité végétale, il suffit de considérer les images et les masques du dieu accrochés aux arbres à la manière de Pentée<sup>80</sup>. Cela ressemble à la sémantique rituelle que nous trouvons dans le texte de cette tablette et dans la scène du sceau, fig. VI.

Dans la ligne 4) nous voyons qu'il s'agit, effectivement, d'anthropophagie<sup>81</sup>, caractéristique dans le mythe et les pratiques rituels de l'enfant Bacchus. Cette tablette est de Cnossos et nous remarquons qu'elle est à comparer aux découvertes archéologiques à Cnossos qui montrent des preuves de cannibalisme d'enfants<sup>82</sup>.

Dans cette ligne 4) « *le membre a une distinction honorifique* » le membre peut signifier le cœur, vu la ressemblance de la grenade avec un cœur, et compte tenu du fait que l'enfant royal s'appelle « *l'enfant Grenade* ». Dans le mythe de l'enfant Zagreús, le cœur était dévoré au cours des rites de la passion de Dionysos<sup>83</sup> et les dévots rachetaient le cœur du taureau sacrificiel, comme l'avait fait Athéna avec le cœur

---

<sup>80</sup> Le dossier chez L. R. FARNELL, *o. c.* (n. 20), V, 5, p. 168 sq.

<sup>81</sup> *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 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, p. 300-305. La liste des ouvrages sur cette thématique, est longue. Pour n'en citer quelques uns: H. JEANMARIE, *Dionysos, Histoire du Culte 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).

<sup>82</sup> Dartmouth, <http://projects.dartmouth.edu/classics/history/Bronze-age/history.html>, p. 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, 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".

<sup>83</sup>Firminus Maternus, *Cretenses*, p. 84. Cf Schol. Arist. *Ran.* 360 ; Cf. Eurip. *Bacch.* 735.

de Zagreús, pour le donner à Zeus qui l'a dévoré. Que son sang ait fait germer les grenades signifie qu'il représente la fertilité du sang royal.

Dans la tablette il est 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<sup>84</sup>. Mais dans le contexte de cette tablette, « le membre » peut signifier le phallus producteur de semence, puisque la pomme de pin du thyrses dionysiaque est un symbole du phallus fertilisant<sup>85</sup> et que les « objets indicibles » étaient une partie centrale du rituel<sup>86</sup>.

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 soit 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 revient* ». L'enfant ou garçon retourne à la mère terre dans le sacrifice.

Il est possible que l'on appelle « Hýees » non seulement l'enfant Dionysos, sacrifié à la déesse Hýee-lune, mais aussi la Terre<sup>87</sup>. Dans la mesure où la lune représente l'au-delà, Hýee est aussi une déesse souterraine, comme Perséphone et c'est à ce titre qu'elle est double<sup>88</sup>: 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 partie intégrante du culte dionysiaque; son temple à Thèbes était un foyer éternellement fumant considéré, en même temps, comme sa tombe. En ce sens, elle est une autre forme d'Hestia, la déesse du foyer. Cette conception est appuyée pour Apollodore<sup>89</sup> qui identifie Sémélé avec *Ghe*, la Terre.

Le concept d'une divinité double et d'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.

---

<sup>84</sup> W. OTTO, *Dionisos, Mitos und Kultus*, 2e ed. Frankfurt 1933, p. 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*.

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

<sup>86</sup> 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; Héychius s. v. Liknites; *Orphei hymni*, XLVI, I, LII, 3; K. KERENYI, o. c. (n. 24), 199-213; NILSSON, *The Dionysiac Mysteries*, 1957, M. DELICOURT, Œdipe, p. 50; M. POWEL, *Erchtonios*, 1943.

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

<sup>88</sup> 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), p. 218-221.

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



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

Dans la ligne 6) l'allusion du texte à la tête rasée, peut s'interpréter comme signe de deuil, chose assez courante dans la tradition classique<sup>90</sup>. En plus, l'image mycénienne des *diaskourae*, deux filles complètement rasées avec un enfant entre elles<sup>91</sup>, nous montre deux nourrices ou gardes d'enfant avec ce signe de deuil.



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

Le versement de liquides est caractéristique des Anthestéries<sup>92</sup>. Dans ces fêtes, le «jet 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 en même temps qu'elles arrivaient à Athènes avec Dionysos, dans son navire. Le dieu célébrait alors son mariage sacré avec la reine d'Athènes<sup>93</sup>. Comme le rituel était secret, on ignore comment cela se passait, mais l'on sait toutefois que l'union sacrée avait lieu dans un endroit appelé «l'étable» (l'ancienne demeure de l'archonte-roi)<sup>94</sup>, ce qui est très approprié pour un Dionysos taureau, tel qu'il paraissait dans son image la plus populaire.

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

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

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> Aristote, *o. c.* (n. 93); Cf. S. REINACH, *Cultes, Mythes, Religions*, 1906, II, p. 58-65.

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

On peut percevoir la figure du dieu, monté sur l'animal avec le trident, qui ressemble au signe \*RE du linéaire 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.

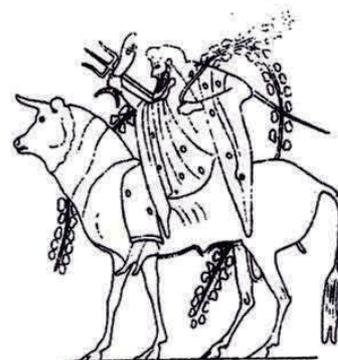


Fig. IX, Amphora de Würzburg<sup>96</sup>

Dionysos comme maître de l'élément humide est examiné attentivement pour Otto<sup>97</sup>. Dans le texte, la libation se fait avec le sperme, qui donne la vigueur à la terre, ce qui est la partie la plus importante d'un dieu de l'humidité fécondante. Même si, comme l'a noté Jeanmarie<sup>98</sup>, il semble que l'association de Dionysos à la vigne fut tardive, son caractère fertilisant a été toujours souligné<sup>99</sup>.

La ligne suivante 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»<sup>100</sup>, a un lien avec le rituel qu'on peut lire dans cette tablette.

Le fait de jeter le vin faisait retourner Dionysos enfant sur terre<sup>101</sup>. Comme Zagreús, l'enfant cornu<sup>102</sup> 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.

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

<sup>96</sup> L. R. FARNELL, *o. c.* (n. 20), IV, 1; Plate, *ibid*, p. 57.

<sup>97</sup> OTTO, *o. c.* (n. 84), p. 169-178.

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

<sup>99</sup> En débutant pour les grappes, le dieu possède l'épithète que rappelle sa qualité de nourricier, *Polygethes*, Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 609-614 et dans son épiphanie il fait don des figues et des fruits secs aux 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 est consacré par M. DARAKI, *o. c.* (n. 33), chapitre éponyme.

<sup>100</sup> VAN HOORN, *Dionysos Limnaios, et Choès et Anthestéria*, Leiden, 1951, p. 26.

<sup>101</sup> 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).

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

Zagreus est un serpent cornu<sup>103</sup>, un symbole du destin circulaire. Dans la ligne 10, KE-KA-TO offre l'idée:

I) κῆ̃ κα θώρ = *Dans l'Au Delà, dessous, un taureau...il devient*, où *ka* est une 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 qui 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 sur terre<sup>104</sup>. Tout vient de la terre et retourne à la terre en qualité de fécondant. Le navire-lune qui voyage dans une mer céleste<sup>105</sup>, 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 avec des poissons, ou dans le Sarcophage d'Hagia Thriada, où le défunt<sup>106</sup> reçoit un petit bateau pour son voyage.

---

<sup>103</sup> 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 à ce Zeus transformé "le serpent céleste". Zagreús, munie de cornements, monte au 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.

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

<sup>105</sup> La sémantique symbolique du nom de Selênê "Hýee" donne la signification du navire-lune et même la signification de mer au ciel. Dans le mythogéme de Zagreús, le dieu est mort quand il se reflète dans un miroir, cela peut impliquer l'idée de que le dieu humide, en tant qu'identifié avec la mer, se reflète dans le ciel et rend visible ainsi son aspect de taureau (les cornement lunaires) avec lequel il est mis à mort, Nonno, *o. c.*, ( n. 26 ),VI, 164-170. Au niveau rituel, on peut signaler les autels avec courbures (représentant la forme du croissant) et dépressions pour libations comme dans le sanctuaire de Tsountas à Mycènes, voir A.J.B. WACE, "Mycenae 1950," *JHS* 71 (1951) p. 254-257, surtout 254); G.E. MYLONAS, Mukhnaïk} yrhskeía.Naoí, bvmoí kai teménh. *Mycenaean religion. Temples altars and temena* (1977), p. 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, surtout 610.

<sup>106</sup> Cette interprétation est courante selon laquelle la figure rigide à gauche du dessin 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 meme 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 IIIC 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*).

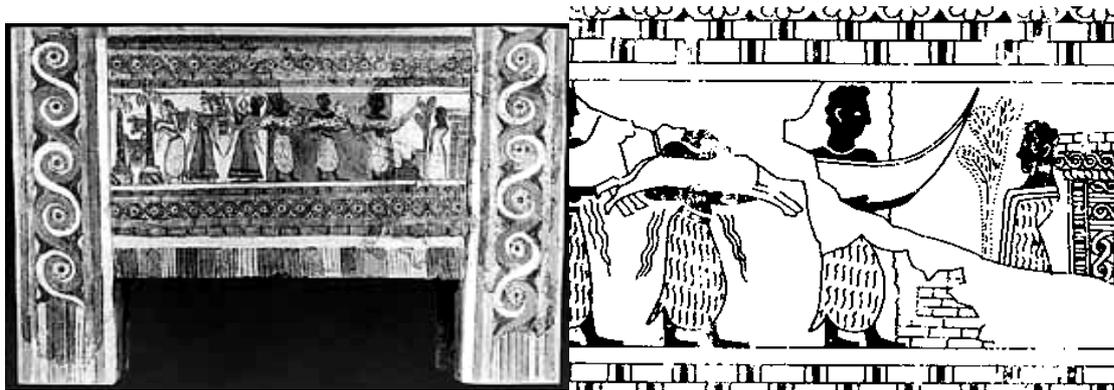


Fig. X, Scène et détail du Sarcophage de Agia Thriada.



Fig. XI, Sarcophage de Pylos.

L'enfant défunt s'en va en terre et devient taureau, dit le texte (ligne 10). Ce qui est en relation avec la tradition mythographique de Zagreús où il a été dévoré sous la forme d'un taureau<sup>107</sup>. Dans le contexte athénien, l'union de Dionysos taureau avec la reine d'Athènes dans l'étable représente l'union du défunt avec la terre<sup>108</sup>, par les pouvoirs de l'humidité fécondante amenée par la lune. L'enfant ou le garçon est un héros fécondant, un nouveau né, un bébé-phallus tout puissant<sup>109</sup>. 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 Cnossos<sup>110</sup> : le héros 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 terre<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Nonno, *o. c.* (n. 26 ), VI, 200-205.

<sup>108</sup> L'interprétation courante est l'union du divin avec le peuple mais l'arrivage des défunts connote cette signification.

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

<sup>110</sup> Même s'il est reconnu que toutes les fresques minoennes appartiennent à la période Néo-palatiale, 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 Alcha, Egypte, montrent que le jeu du taureau est antérieur à l'époque mycénienne.

<sup>111</sup> 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.

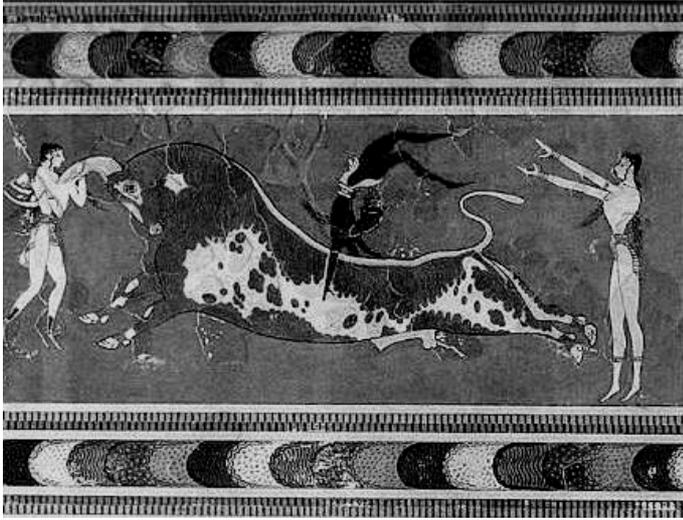


Fig. XII, A gauche, Fresque du Taureau, Palais de Cnossos, Période Neopalatial, Tarde Minoenne I, (1650-1550). A droite, fig. XIII, poignée d'épée mycénienne, Musée d'Iraklion : Le schème du destin circulaire du héros mycénien est représenté aussi par l'acrobate dans la poignée de l'épée qui semble être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

Nous voyons cette sémantique symbolique dans les nombreuses Cornes de la Consécration sur les collines crétoises, sur lesquelles on faisait des libations sacrées pour invoquer les pouvoirs phalliques chthoniens. La libation, soit de sperme, soit de sang ou de vin, invoque toujours l'humidité fécondante. Le fameux modèle minoen, 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 chthonien <sup>112</sup>.

Sur les monuments funéraires en forme de *phalloi*, il existe une importante bibliographie sur laquelle nous ne nous étendrons pas <sup>113</sup>. Le symbole phallique, présent sous forme d'amulettes dans les sépultures minoennes <sup>114</sup>, et qui accompagnait le défunt vers l'Au-delà, est resté un marqueur des sépultures des temps classiques, comme celui de Délos, dans l'image à droite. Selon les tumulus qu'on faisait au phallus <sup>115</sup>, ceci était un symbole de la puissance qui pourvoie la pluie, l'humidité fécondante pareille à une semence divine, un dieu infernal.

<sup>112</sup> Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 (12) B 15 (I,1545) 6ème ed. I, 154 ss.

<sup>113</sup> 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).

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

<sup>115</sup> 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 Kunsthistorischen Museums in Wien*, München, 1973, n. 126, tad. 23, cf. W. BURKERT, *o. c.*, *supra* (n. 40), II, 2, p. 66-76.



Fig. 148. — 153 (1:1).

Fig. XIV, Amulette en forme de phallus, trouvée 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 Plutarque<sup>116</sup> 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 sous forme de plantes et forêts, qui seraient mangés par les animaux sacrificiels. A leur tour, il sortirait des animaux des présages pour les hommes. Cette activité mantique immortelle de la sibylle manifeste une croyance où l'âme vole dans les cieux et où 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.

Les images des oiseaux représentés dans l'art minoen et mycénien étaient déjà interprétées comme les âmes des morts<sup>117</sup>. Dans le dessin archaïque procédant de Cnossos ci-dessous, nous voyons une scène rituelle 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 (signalant la nature humide), le faire revivre. La tête de la vache dans le haut, vers le ciel, représente la corne lunaire, la place des âmes ou la divinité Taureau du Ciel. Ce dessin est postérieur (800 a. C.), mais montre encore le noyau sémantique.

<sup>116</sup> Plutarque, *Les Oracles de la Pythie*, IX, 398 C-D.

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



Fig. XVII, *Enfant emporté par oiseaux, applique mycénien, XVI emme siècle av. J.-C.*

L'enfant divin transformé en taureau dans la terre des morts vole vers le haut. Le texte peut se référer à Zeus infernal, le serpent père de Zagreús. Le serpent représente sa mort et sa destinée circulaire<sup>118</sup>, 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, autrefois sur terre.

Cette sémantique se trouve dans un bijou mycénien, l'applique que représente l'enfant attaché aux pieds, auquel trois grands oiseaux le portent en vol. La ligature des pieds parle de que son vol est en 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 saurait préciser le sens du nom Zan (une variante crétoise de Ζήν pour Zeus)<sup>119</sup>, 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 présente les mêmes traits de taureau marin que Dionysos, qui arrive des eaux pour s'unir à 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 avait sa forme d'enfant taureau fils de la reine, le Minotaure<sup>120</sup>. Et néanmoins ce taureau « grain de raisin » ou *des fruits*, (ligne 12) est aussi un dieu de la lune qui, comme le dit le texte, avec sa pluie ou rosée fécondante, provoque les 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 Dionysos sous le nom Hýees, nom de Dionysos que nous connaissons déjà en tant que fils fécondant de la déesse Hýee terre et lune<sup>121</sup>. Et néanmoins ce taureau<sup>122</sup> « grain de raisin » (ligne 12) est alors aussi un dieu de la lune qui, comme le dit le texte, avec sa pluie ou rosée fécondante provoque l'élévation des marées et induit le désir de fils, à la reine et à la terre en même temps (ligne 9, 12, 13,14). Ici l'on appelle Hýees comment été nommé Dionysos, en tant que fils fécondant de la déesse Hýee terre et lune<sup>123</sup>. Ici se voit l'idée grecque de la lune comme donatrice de semences, comme

<sup>118</sup> Les serpents en argile sont une représentation courant entre les image votives de Mycènes, dans les cultes héroïques elles sont 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.

<sup>119</sup> Porphyre, *Vie de Pythagore*.

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

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

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

<sup>123</sup> 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 en accord avec le phonème WE du linéaire b) en s'appuyant sur la notion initiale de la pluie comme fluide fécondant, voir É. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions*

nous voyons chez Plutarque, c'est pour son double aspect de mère et fils et le navire-lune des morts devient alors dans le ciel les cornes du celui transformé en dieu taureau monté au ciel et prêt à sa régénération par lequel le taureau rituel agit de représentant. Le concept de l'hymne primitif du collège sacerdotal des femmes de l'Élide, dans lequel on appelait 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!*<sup>124</sup>

On utilise souvent le terme «venir» pour «éjaculer», ce qui indique que le nom Hées est en rapport avec cet euphémisme. La patte que l'animal soulève quand il monte sur la femelle pour la prendre, 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 convient que dans les figurines qui datent de l'Helladique Moyen jusqu'à l'Helladique Tardif IIIB,<sup>125</sup> les rangées verticales de petits points sur les pattes sont un motif fréquent dans la décoration des animaux<sup>126</sup>, et on reconnaît même qu'il s'agit du flux séminal. D'autres figurines de bovidés ont été trouvées dans les sanctuaires de Tirynthe<sup>127</sup>, Phylakopi<sup>128</sup>, et Methana,<sup>129</sup> ainsi qu'au Temple d'Ayia Irini.<sup>130</sup>

---

*Indoeuropéennes*, I, le chap. 1, p. 17-19. Plutarque, *Is. y Os*, 34 D, Dionysos Hées 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, 5 sq. Sur le nom de Dionysos Hées, 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, p. 396); Apollodore III, 4, 3; cf. Aristophane, fr., 478; Euphorion de Chalcis, p. 49 (MEINEKE); sur Dionysos-flot, COOK, *Zeus*, p.s 274-276; W. F. OTTO, consacre un chapitre entier de son *Dionysos* au "dieu qui vient", *o. c.* (n. 84), p. 86 ss.

<sup>124</sup> Plutarque, *Questions grecques* 36 (*Moralia* 299 A-B). Sur le collège 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...*, p.s 213-224. HOPFNER, *Plutarch über Isis...*, II, p. 162, dit que «le pied de taureau» de l'hymne est le phallus érectile du dieu. Il donne, comme parallèle, la référence de Diodore Sicule, *Bibl. Hist.* I, 85, 3, sur comment les femmes égyptiennes enlevaient les robes et montraient les organes génitaux au taureau Apis.

<sup>125</sup> 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. p. 181-191.

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

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

<sup>128</sup> E. FRENCH, "The Figures and Figurines" in C. RENFREW *et al.*, *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at*

*Phylakopi*, *BSA Suppl.* 18, 1985, p. 236-252.

<sup>129</sup> H. WHITTAKER, *Mycenaean Cult Buildings*, 1997, p. 153.

<sup>130</sup> M.E. CASKEY, "Ayia Irini, Kea: The Terracotta Statues and the Cult in the Temple," in *Sanctuaries and Cults*, p. 132.

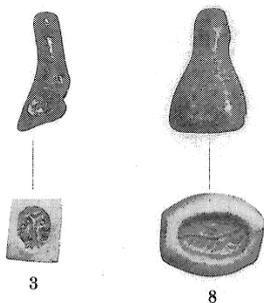


Fig. XVIII, Sceaux en forme de patte, Le cachets minoens de la collection Gialamakis, Xenaki-Sakelliariou, Agnes, *Études Crétoises* n° 10, 1958.

Les cérémonies de libations font partie intégrale des cérémonies funéraires mycéniennes. Selon Konsolaki et Yannopoulou les excavations à Mochlos<sup>131</sup> ont révélé qu'au début du XIV<sup>e</sup> 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 en avait de deux sortes: D'un côté, une cérémonie de libations avalées et de vœux donnés, de l'autre, les libations versées des rhytons ou carafes sur les tombes. La première était courante et semble avoir été pratiquée sur de nombreuses tombes sans égard de rang social; l'autre était rare et limitée à une petite élite.

Konsolaki et Yannopoulou distinguent des trouvailles récentes concernant les libations en relation avec les pratiques du culte qui viennent du Sanctuaire Helladique Tardif IIIA-B à Ayios Konstantinos dans l'ouest de Methana<sup>132</sup>. Les récipients auraient pu être utilisés pour le versement et les libations rituelles, ce que Hägg a proposé comme un type de libation mycénienne<sup>133</sup>. 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 évoque 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 court museau donne à l'ensemble de la tête l'aspect d'un cochon, ce qui rappelle l'association polysémique du dieu « fils » υἱε, le non \*Υης et les cochons, ὄεις.

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

<sup>132</sup> 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., p. 213-220. Du même auteur: *ArchDelt* 46, 1991, Chronika, p. 71-74, p. 40-42; ID., "The Mycenaean sanctuary on Methana," *BICS* 40, 1995, p. 242; ID., "A group of new Mycenaean horsemen from Methana," *MELETEMATA* II, p. 427-433, XCIV-XCV; voir aussi C.W. SHELMERDINE, "Review of Aegean Prehistory VI: The Palatial Bronze Age of Southern and Central Greek Mainland," *AJA* 101, 1997, p. 537-585, en particulier p. 574-575, avec porcs p. 12-13; H. WHITTAKER, *Mycenaean Cult Buildings*, 1997, p. 164-165; C. MEE et H. FORBES, *A Rough and Rocky Place: The Landscape and Settlement History of the Methana Peninsula, Greece*, 1997, p. 53, 128.

<sup>133</sup> 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, p. 99-113, en particulier p. 104-105.

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

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

Le sanctuaire à Ayios Konstantinos a donné les preuves de sacrifices d'animaux brûlés dans la Grèce Mycénienne<sup>138</sup>, dans lesquels il y a une majorité de jeunes cochons<sup>139</sup>. La pratique de ces rites où les animaux principaux sont des cochons présente une relation phonétique très forte entre:

Le nom du dieu Ὑης.

Le nom. pluriel de «cochon», ὕεζ.

Le nominatif sing. de «fils», υἱέ.

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, ἴῃ, *qu'il envoie*.

Dans cette sémantique manque la chose pour laquelle on faisait le rite. Le mot ὕε, «pleuvoir, faire pleuvoir», lié phonétiquement à υἱέ ou υἱέ, nominatif, vocatif ou accusatif sing. de ὕζ, «fils» suggère que 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 produit de l'acte d'amour entre le dieu ou le mort et la terre. Le cochon, animal très prolifique par la quantité de sperme qu'il produit, était toujours la victime la plus importante dans les offrandes à Ghee ou les pouvoirs chthoniens.

---

<sup>134</sup> 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, p. 1-94, en particulier p. 89; V. KARAGEORGHIS, *Nouveaux documents pour l'étude du Bronze Récent à Chypre*, 1965, p. 228-229 avec Pl. 22:6; A.D. LACY, *Greek Pottery in the Bronze Age*, 1967, p. 216 with Fig. 85c; C. DOUMAS, "A Mycenaean rhyton from Naxos," *AA* 83, 1968, p. 374-389, en particulier p. 384-386 avec Fig. 19. Les trouvailles appartiennent à LHIII B pareil à celles de Tyrins.

<sup>135</sup> 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, p. 83-86; R. HÄGG, "The role of libations in Mycenaean ceremony and cult," dans *Celebrations* p. 183-184.

<sup>136</sup> Voir *supra* n. 33.

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

<sup>138</sup> E. KONSOLAKI-YANNOPOULOU, *ibid, supra* (n. 132); Cf. HÄGG met en rapport les os d'animaux trouvés dans les lieux de culte avec des banquets rituels, *l. c.* (n. 37, 49), 1, 1998, p. 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 juin 1986-1988*, p. 21-34.

<sup>139</sup> 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, juin 1998*, p. 26-28.

A Methana<sup>140</sup>, on faisait les libations dans le même type d'autel qu'à Mycènes dans un trou circulaire comme réceptacle pour recueillir les libations versées<sup>141</sup>. A Magoula, à Galatas et à Tholos<sup>142</sup>, des kylix ont pu servir aussi à ces libations rituelles des cérémonies funéraires. Des restes de nourriture trouvés dans les tombes démontrent l'évidence que des offrandes et que le repas rituel faisaient partie du rituel moteur.



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

Dans les représentations classiques restent encore des signes évidents de l'eschatologie mycénienne. Le 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 été toujours le cercle fait déesse<sup>143</sup>. 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, *sceau de Cnossos, période Tarde Minoenne, un Minotaure jette des libations que ressemblent un jet de semences*.

<sup>140</sup> E.KONSOLAKI-YANNOUPOLOU, *l. c. supra*, (n. 37, 48, 54), p. 213-220, *infra* (n. 142).

<sup>141</sup> WACE "Mycenae 1950," *JHS* 71, 1951, p. 254-257, en particulier p. 254; Mylonas Mukhnaik} yrhskeía. Naoí, bvmoí kai teménh. *Mycenaean religion. Temples altars and temena*, 1977, p. 19-21, 92, avec Fig. 10 et Pls II-IV; FRENCH, "Cult places at Mycenae," *Sanctuaries and Cults*, p. 41-48, en particulier p. 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, p. 178 avec figs. 1-2 aussi la Chambre XXXII de la Maison G en Asine.

<sup>142</sup> 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*, p. 12-13. Voir aussi O. PELON, *Tholoi, tumuli et cercles funéraires*, 1976, p. 391.

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

Dans cette représentation classique l'enfant Dionysos soutient la carafe et la branche, symboles de l'humidité fécondante en tant que l'adulte Dionysos soutien le thyrses, 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 nous avons signalé le caractère phallique du thyrses selon d'autres auteurs. Mais la montée doit-elle 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 l'idée comme implicite dans l'imaginaire cultuel de la fête des *Choes*.



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 des ailes sortant et entrant d'une carafe conduites par Hermès psychopompe qui, avec son *rhabdos*, les dirige vers la voûte céleste.

Si nous comparons l'arbre qui soutient les masques ou les images de Dionysos avec l'arbre de grenade, comme celui dans le sceau mycénien de la fig. VI, duquel tombe l'héros, et l'associons à «la montée vers le ciel», nous pouvons trouver son signifiant, pas seulement dans la fertilité des plants, mais aussi dans son sens héroïque. Dans ce cas, ce ne sont pas seulement le thyrses dionysiaque et la *rhabdos* d'Hermès qui s'assimilent à l'Arbre cosmique du chaman. En tant qu'éléments du passage vers l'*axis mundi*<sup>144</sup>, représentent la montée au centre du monde où s'opère le passage de la Terre au Ciel, et spécifiquement, la baguette représentée dans les sceaux mycéniens ils indiquent ce «dessein» du héros mycénien. La baguette que soutient la déesse mycénienne de front à l'héros, en symbolisant l'*axis mundi*, indique le destin de cet héros et la régénération produite vers le ciel et vers la terre dans un cercle, là où la finalité est de trouver la vigueur, soit des animaux, soit humaine, et où la pluie est la manifestation du *hieros gamos* entre le ciel et la Terre<sup>145</sup>.

Les tombeaux minoens sont en majorité des cryptes en colonne<sup>146</sup>, voir les exemples de Myrtos et Pyrgos<sup>147</sup>. Une partie de la colonne s'y 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 dieux<sup>148</sup>, comme véhicule pour le défunt<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> M. ELIADE, *o. c.* (n. 9, 45), p. 142 sq.

<sup>145</sup> ELIADE, *o. c.* (n. 9), p. 172

<sup>146</sup> J. VAN LEUVEN, "Problems and Methods of Prehellenic Naology," in *Sanctuaries and Cults*, p. 14-15.

<sup>147</sup> G. CADOGAN, "Pyrgos, Crete, 1970-1977," *ArchReports* (1977-1978), p. 73-74.

<sup>148</sup> M. ELIADE, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy* (1964), p. 261-274.

<sup>149</sup> 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, p. 229-236.

La vigueur est la manifestation divine, le divin se manifeste toujours comme une force, comme l'a bien exposé Mircea Eliade<sup>150</sup>. Dans ce cas, la semence du taureau sacré ou de son représentant humain semble avoir eu une telle puissance magico-religieuse qu'elle était à l'origine du désir. Ceci convient aussi dans le cas de la *hieros gamos* des Anthestéries, là où avec l'union corporelle de la reine d'Athènes avec Dionysos, on réalise divers niveaux d'influence magico-religieux, bien définis par M. Darakis<sup>151</sup>: on y ouvre le mariage sur le monde infernal; on y mêle étroitement légitimité matrimoniale 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 fécondante. Le taureau grain de raisin (des fruits), le désir de fils il pourvoit*» montre l'idée d'une semence sacrée pour sa puissance, et pour le *nóos*, le désir ou volonté de fils. Nous pouvons considérer ce signifiant comme le noyau de la croyance. La divinité et l'expérience religieuse du rite se déroulent autour de ce *nóos*, en tant qu'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 les humains ou les animaux, en une éternelle régénération du même *nóos*.

L'activité fécondante de ce dieu dans la nuit, comme dit le texte, correspond à la caractéristique des fêtes dionysiaques du Dionysos Nyktélio et encore aux fêtes d'union sexuelle du Dionysos plus ancien, comme il été signalé par Diodore.<sup>152</sup> Ce dieu ancien, d'origine égéen, ne mérite pas d'être identifié au Dionysos récent et civilisé, on l'identifiera plutôt à Sabazios<sup>153</sup>. Nous apercevons au cas par cas les signifiants guerriers mycéniens<sup>154</sup> dans l'attribut guerrier du mythe de Dionysos et son armée.

Apollodore a signalé que la dénomination «*Selênê*» de la lune signifie aussi «*terre*»<sup>155</sup> et cette identification, P. Kretschmer l'a consolidée en étayant la signification avec succès<sup>156</sup>. La superposition de signifiés vient à synthétiser que la création-mort-régénération se produit dans ces polos conjointement.

L'enfant ou roi sacrifié, devenu le héros 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 des libations abondantes –Hýees- quand il vient*».

<sup>150</sup> M. ELIADE, *o. c.* (n. 9), VII, p. 164 sq.

<sup>151</sup> M. DARAKI, *o. c.* (n. 33), IV, p. 118.

<sup>152</sup> Diodore, IV, 4, 4-4, 1.

<sup>153</sup> H. JEANMARIE, *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*, Paris, 1951-1970, p. 241-246, et 257.

<sup>154</sup> 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 Liège (Aegaeum 19), Liège, 1999, p. 319-330; KONTORLI-PAPADOPOULOU, L. 1999. "Fresco Fighting-Scenes as Evidence for Warlike Activities in the LBA Aegean," in LAFFINEUR 1999a, p. 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), Liège; P. ACHESON, 1999; "The Role of Force in the Development of Early Mycenaean Polities," in LAFFINEUR 1999a, p. 97-104; S. DEGER-JALKOTZY, 1999. "Military Prowess and Social Status in Mycenaean Greece," in LAFFINEUR, *ibid*, 1999, p. 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*, p. 105-120.

<sup>155</sup> Apollodore, in Lyd., *De mens.*, 4, 51; Diodore, 3, 62.,

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

Observer les variantes dans la ligne 13), PE-WE-RI-JO, II: «*on dit on dit qu'il s'en va par le museau...*», II: «*Oh, roi qui coule à flots! Il passe à la terre et s'en va*», 9) PA-NA-RE-JO, III:«*...Oh, roi qui coule à flots! Il coule à flots, du Choes, la pluie*».

Ces sont des idées en rapport avec la ligne 14) DU-NI-JO 1: «*Fou d'amour, dans la nuit, il verse des 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 rhytons du type «tête de taureau» on retrouve la sémantique de Dionysos dans les Anthestéries, le dieu qui se verse lui-même en libations dans la Fête des Fleurs, des Morts et des Enfants.



Fig. XXIII, Les célèbres rhytons têtes de taureaux, qui servaient pour les libations sacrées.

La fonction des fleurs correspond à celle de la *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 représenté sur la tête des taureaux mycéniens, s'utilisait avant les noms des dieux pour prévenir le lecteur au sujet d'un nom divin <sup>157</sup>. 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 <sup>158</sup>.

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

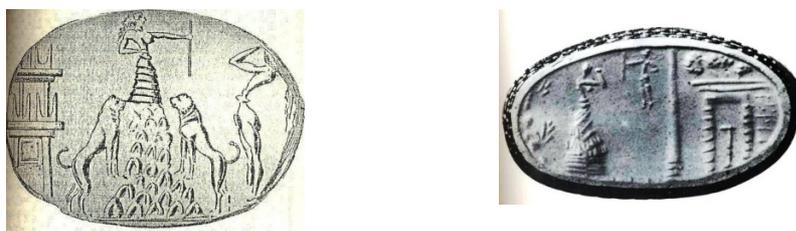


Fig. XXIV, Sceaux de bague mycéniens, un de Cnossos, l'autre fig. XXV, de Mycènes.

<sup>157</sup> T. JACOBSEN, *The Treasures of the Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1976.

<sup>158</sup> TURCAN, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 70, 1958, p. 243-293.

L'enfant qui monte en haut et qui soutient la *rhabdos*, à côté d'une colonne et d'un petit temple, peut être considéré comme le plus près de l'Eros classique, avec des ailes, que la tradition romaine veut d'origine crétoise. La *rhabdos* montre le dessein du héros: le thanatos (mourir, tomber à la terre) et l'éros (bondir, monter au ciel), dans un chemin circulaire. Cette sémantique nous la trouvons dans le symbolisme du texte liturgique chez Clément<sup>159</sup>,

*«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 sceau ci-dessous, la Μητήρ (qu'on peut appeler «du *nóos*») est accompagné par des caractéristiques lionnes en tant que le héros regarde vers l'Au-delà; derrière 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.



Selon Euripide « *les sages appellent Hestia la Terre Mère* »<sup>160</sup>. Macrobe dit que « *Hestia, qui demeure dans la maison des dieux renvoie à Terre immobile au centre de l'univers* »<sup>161</sup>. 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 comme le centre du monde. L'enfant-taureau s'en va en terre « vers la voûte céleste ». Il est un dieu souterrain et céleste. Mais, il a pour but, entre ces deux mondes, le centre du monde qui est la terre cultivée, la Terre fleurissant, couverte de plantations, la Terre en tant que vie.

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

Le passage du héros divin est, paraît-il, déjà minoen: 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 le haut et vers le bas; les cercles sont la lune et le cercle d'Hestia, la terre; les oiseaux la montée des âmes dans le monde infernal. Le caractère cruel des rituels a ajouté les lions, et cela l'emblème de Mycènes, la Porte 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 victimaire, le chasseur dévorateur d'animaux vivants (*zagreus*), les lions. Les participants au repas rituel mangent l'enfant royal à la fête de Bacchus à la manière des bêtes pour induire le désir de fécondité, fait déjà remarqué dans la vie animale puisque les lions mâles tuent les lionceaux d'autres mâles pour accélérer le zèle des femelles. Et ainsi arrivons-nous au point de départ, à l'intitulé 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.

<sup>159</sup> Clément, *Prtr.* 2, 16.

<sup>160</sup> Euripide, fr. 938 N 2

<sup>161</sup> Macrobe, I, 23, 8..

## TABLETTE 31= AE 04 [134] DE PYLOS.

KE-RO-WO<sup>162</sup> PO-ME<sup>163</sup> A-SI-JA-TI-JA<sup>164</sup>

κερο-ῶος φώς μήν ἅ ψυχά Τύχας

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

O-PI<sup>165</sup> TA-RA-MA <TA> -O<sup>166</sup>

ὄν Fίς ταυρα-μῶ στάς ὄον

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

QE-TO-RO-PO-PI<sup>167</sup>

O-RO-ME-NO<sup>168</sup>

<sup>162</sup> Selon la numération de VENTRIS et CHADWICK, *DMG*, 2<sup>ème</sup> 1973, Cambridge University Press, I, p. 169, Figure II, b, en face de la p. 110.

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

<sup>163</sup> 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.

<sup>164</sup> 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 n’avance aucune preuve pour étayer cette affirmation, *o. c.* (n. 9), p. 534.

<sup>165</sup> O-PI on si 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 se porte sur la préposition avec datif \*ὄπι similaire à ἐπί, *o. c.* (n. 9), p. 565.

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

<sup>167</sup> QE-TO-RO-PO-PI signifie, suivant la conception de Chadwick, des animaux à quatre pattes. Il croit avoir découvert un mot, qui serait: *quetropoppi* dérivé des racines \*-pod -phi et l’assimile à τετράποδα. Μα Mais de toute évidence, il n’existe aucune base pour une telle invention, *o. c.* (n. 9), p. 577.

<sup>168</sup> Pour les interconnexions entre l’Egypte et le monde minoen et mycénien, voir les articles parus dans *Aegeum* 18, éd. 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 a 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, p. 240 - pense que *Horóomenon* se réfère seulement a Horus étymologiquement et que le signifié de «ce qui est vu» fut probablement extrait du nom Min, en y lisant le verbe «voir» qui en égyptien est «m»; mais CHANTRAINE - *Dictionnaire étymologique...*-, dit que \*or signifie «vue». FROIDEFOND, -*Plutarque, Isis et Osiris*, p. 305-, croit que c’est une étymologie grecque: Horus/Min est égal à Horóomenon ou Horoo-Min; cf. F. PORDOMINGO PARDO et J. A. FERNANDEZ DELGADO, *Plutarco, Moralia, Isis y Osiris*, Gredos, Madrid 1995, p. 168, n. 373. D’un autre coté, CHADWICK croyait que, comme il est associé à O-PI, il voyait un

Γῆς θοροῦ πός Φίς                    ῥΩρος μήν νόος  
*Pour Ghee, la séminale patte vigoureuse... Hooros, Esprit de la Lune*

Homme 1  
ἀνδρός ἴη  
*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 Ghee, 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 Vafeio<sup>169</sup>, 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 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*

---

nominatif singulier masculin, «watching over animals» semblable à ἐπι... ὄρονται de Od. XIV, 104. Une telle interprétation est purement réductionniste, *o. c.* (n. 9), p. 566.

<sup>169</sup> S. XVI, Trouvailles des fouilles sur une tombe en tholos à Laconie, Musée Archéologique National d'Athènes.

plénitude du Temps sacré, primordial. Le rite rend le mythe présent... Tous les gestes et les opérations qui se déroulent pendant 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<sup>170</sup>».

Cette réintégration du Temps originel doit être considérée, dans le contexte de la tablette, en rapport à O-RO du linéaire b, par ὥρ ῥόος, «moment des fruits», ce qui ressemble au nom *Hóoros*. L'importance de 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, vengeresse, comme le même Horus égyptien. Le néophyte ou nouveau mâle, est le *héros lunaire* identifié à 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 la 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 Ghee ou Gaia<sup>171</sup>.

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

La Grande Mère crétoise est la Μητήρ Ὀρεία, la Mère de la Montagne, telle qu'on la voit dans le sceau de la fig. XXIII<sup>172</sup>. Le nom de son fils est semblable à Ὀρεία, lui aussi un dieu des montagnes ou des hauteurs, le dieu crétois des monts, appelé Hor.

Le nom *Hóoros* peut aussi signifier aussi «Moment des fruits» et il est semblable au nom du dieu égyptien Horus, fils d'Isis qui lui aussi était un taureau et un dieu de la vengeance contre la destruction de Seth, le dieu des vents secs et des déserts.

L'identification du dieu mycénien avec l'Horus égyptien s'appuie elle aussi sur les sphinx de la Salle du Trône du Palais du Cnossos, car la tête de faucon et le corps de lion étaient 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.*



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

<sup>170</sup> M. ELIADE, *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, chapitre I, 2, p. 31.

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

<sup>172</sup> FARNELL, *o. c.* (n. 20), II, planche XXXIII.

Le phonème WE peut être rapproché de la racine indoeuropéenne *hys*, «brûler», mais nous regrettons de ne pas disposer de la source exacte de cette information. Le phonème devrait être relié à Hestia, la déesse du foyer. On peut rapprocher ce signifiant de 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 porcs<sup>173</sup>. 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 coiffe de plumes, semblable à celle du Prince des Lys dans la fresque du Palais de Cnossos. Min est une momie, il apparaît dans les peintures égyptiennes avec les bras en haut et le flagelle. Son nom est *Mnoo*, ou *Mnw*, qui signifie «défunt, mort»<sup>174</sup>.

La *ménos*, la vigueur que le défunt perd au moment de la mort avec le *thýmos* (le souffle vital), fait partie intégrante de 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 permanence<sup>175</sup>.

Sur O-RO-ME-NO, remarquons que Plutarque<sup>176</sup> rapporte une association entre Horus et Min: Il dit que Horus était appelé Min, spécifiquement *Horóomenos*; et que cela signifie «qu'il se voit». Pour le nom d'Horoomenos, Hopfner pense que *Horóomenon* se réfère à Horus uniquement de manière étymologique et que le signifié de «ce qui est vu» fut probablement extrait du nom Min, en y lisant 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-Min<sup>177</sup>.

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

---

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

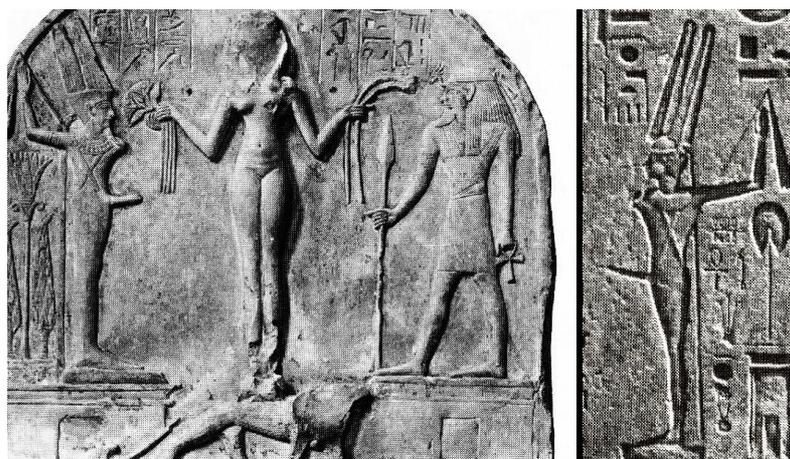
<sup>174</sup> L'hiéroglyphe A54, selon l'ordre de GARDINER, est le déterminatif de «mort», voir GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 447; Osiris comme dieu Défunt est associé au ancien Min, dieu funéraire ithyphallique. Les statues interprétées par Plutarque comme osiriques, selon Gardiner, appartenaient à Min pour ses caractéristiques phalliques. Aussi dans les momifications on accordait une attention particulière 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 osirique, lorsqu'Isis conçoit avec le corps mort d'Osiris.

<sup>175</sup> 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, p. 1-24; «Questions de Sens», PENS, 1982, p. 65-81.

<sup>176</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, 56, 374 B.

<sup>177</sup> HOPFNER, *Plutarch über Isis II*, p. 240; CHANTRAINE -*Dictionnaire Etymologique...*, \**or*; FROIDEFOND, Plutarque, *Isis et Osiris*, p. 305; cf. F. PORDOMINGO PARDO et J. A. FERNANDEZ DELGADO, Plutarco, *Moralia, Isis y Osiris*, Madrid, Gredos, 1995, p. 168, n. 373.

<sup>178</sup> M. DARAKI, *o. c.* (n.33), VI, p. 204.



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

Les mots utilisés dans les traductions font partie du vocabulaire grec et figurent dans les dictionnaires. Ils doivent être considérés comme composantes du langage liturgique mycénien. Ces tablettes ont été exécutées avec l'intention d'enregistrer les actes rituels et les mythes sous l'emprise d'un tabou qui les a obligés à développer les recours de la polysémie et des euphémismes. Cette réalité montre une volonté de cacher le sujet de la mort et le sexe, la sphère du mythe et du rituel, ce qui reflète l'intention de protéger le sortilège et la magie. Vraisemblablement afin qu'ils n'arrivent pas à la connaissance des étrangers à l'endroit palatial. Cette dernière idée correspond au fait que la plus grande partie des tablettes a toujours été découverte dans les palais ou dans les alentours des palais et que l'interprétation que nous avons donnée ici définit ces tablettes comme littérature sacrée.

Sous l'aspect de listes de marchandises, ces scribes mycéniens ont pu dissimuler un langage liturgique qui leur 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, entre eux ce de la descendance aristocrate ou royale (comme dans la tablette 39=As 1517 (LXXXVIII), de Cnossos.). Le message que ces scribes mycéniens ont enregistré dans ces traits sur l'argile présente une cohérence car l'écriture, depuis qu'elle a été créée, a servi pour transmettre le motif le plus profond de l'être humain. Alors que 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.