



HAL
open science

MYCENIEN, TRADUCTION DE TROIS TABLETTES DE LA SÉRIE TA DE PYLOS

Tina Martinotti, Enriqueta Martinotti

► **To cite this version:**

Tina Martinotti, Enriqueta Martinotti. MYCENIEN, TRADUCTION DE TROIS TABLETTES DE LA SÉRIE TA DE PYLOS. 2009. hal-00372981v2

HAL Id: hal-00372981

<https://hal.science/hal-00372981v2>

Preprint submitted on 9 Apr 2009

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.

MYCENIEN, TRADUCTION DE TROIS TABLETTES

DE LA SERIE TA DE PYLOS

©Tina et Enriqueta Martinotti

Les tablettes de Pylos de la série Ta 714, 707 et 721 sont un autre exemple de la mécompréhension du Linéaire B. Selon l'interprétation de Ventris et Chadwick, il s'agirait de listes de mobilier du palais de Pylos, similaires à celles de la tombe de Toutankhamon, ressemblance qui s'étendait, selon eux « à la phraseologie des annotations de Carter », c'est-à-dire, dans le style le plus pur des annotations de l'archéologue sur cette magnifique découverte¹.

Voici par exemple l'interprétation de Chadwick de la tablette PY 244=Ta 714²: *une chaise, incrustée d'or et d'argent, de l'or sur le dos, avec des incrustations de figures d'hommes, les chiffres de l'or, avec une autre... d'or, d'or et de griffons..., plus un tabouret incrusté d'argent et d'or, etcetera.*

On peut dire que les auteurs ont réussi à imiter le style de l'archéologue, mais on est loin de la compréhension des textes en Linéaire B.

L'évidence archéologique sur la réalisation des cérémonies à Pylos est si abondante que cette interprétation proposée par Chadwick a été le motif pour une interprétation selon laquelle ces tablettes enregistrent l'équipement nécessaire³ pour des célébrations de la nomination d'un nouveau chef du bureau, comme l'a proposé J. T. Killen, qui les associe aussi aux kylix en miniature trouvés dans le palais⁴.

Ici nous proposons une autre interprétation, selon l'analyse de la polysémie et des monosyllabes, ce qui donne la traduction de compositions qui ont été créés à partir de la répétition de certaines formules, comme to-no, a-ja-me-no, ku-ru-so, ta-ra-nu, e-re-pa-te-jo, 85*de-pi.

¹ VENTRIS-CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973² (1956), cfr. X, 7, p. 343: "The similarity of the furniture found in the tomb of Tutankhamen extends to the phraseology of Carter's captions, e.g.: Pl. LIX (vol 1): 'A small chair carved of ebony and inlaid with ivory; it has antelope and floral devices of embossed gold on the panels of the arms' ..." etc; désormais DMG

² DMG, p. 344. L.R. PALMER-J. CHADWICK, *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, Cambridge University Press ajameno et ajamena p. 229ss; particip. technique d'ornementation., P. CHANTRAINE, *RPh*, 36 (1962), 11-15, et n. 4; «Notes d'étymologie grecque : I Remarques sur le témoignage du mycénien : généralités, ajameno, eneka», *RPh* 88:7-22; C. Gavallotti, "Documenti e struttura del greco nell'età micenea", Università di Roma. Lettere e filosofia, Facoltà di. Seminario di grammatica greca e latina, Università di Roma, Seminario di grammatica greca e latina (1956 – 201), p. 159... , parakuweqe ... tara nu aj ameno kuwano parakuweqe L. R. PALMER, *Gnomon*, 29 (1957). *AJA* 83, 1962, *Mnemosyne* 16, II, BRILL (1963), p. 220-225. M. LEJEUNE, *Rph*, 32 (1958), p. 198-217.

³ G. GALLAVOTTI, *Documenti e struttura del greco nell' età micenea* (1956), p. 157; J.T. KILLEN, "Observations on the Thebes Sailings" in *Mikenaika*. Actes du IXème 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'École française d'Athènes, *BCH*, Suppl. 25, J.-P. OLIVIER (éd.) Paris (1992), p. 365-380; "Thebes Sailings, Knossos Tablets and Mycenaean State Banquets", *BICS* 39 (1994), p. 67-84.

⁴ J. T. KILLEN, "The Pylos Tables Revisited" in F. ROUGEMONT-J.-P. OLIVIER (éds.), *Recherches récentes en épigraphie créto-mycénienne*, *BCH* 122 (1998), p. 421-422. Des suggestions similaires pour ont été faites par M. S. Speciale, *La tavoletta PY Ta 716 e i sacrifici di animali*, Italian Symposium of Aegean Studies, Ministero dei Beni Culturali, Roma (1998).

PY 244=TA 714

TRADUCTION

I) TO-NO ⁵

a) θώρ(/ς) νόος

Esprit (Desir) du taureau, Hýees Arès des offrandes de la libation aux morts (/de la sépulture/terre).

b) χθονός

Souterrain

c) Χθών-χνόον

Cendre pour Chthon

WE-A2-RE-JO ⁶

ῥΥης ῥΑρης χόων (/ χούου)

ῥε ἄ-λέχον

il mouille avec la pluie celle qui partage son lit.

A-JA-ME-NO ⁷

a) ἄχά μενόν

Du vigoureux mugissement (/de puissant cri).

b) ἀρχά μένον

Souverain puissant --source de la force vitale--,

c) ῥΑχάϊς μένον

De bravoure achée

KU-WA-NO ⁸

a) κύει υῖα (/ῥα)νόον/ χνόος

Qu'engendre la descendance (/ le raisin), selon le dessein (l'esprit, le désir-- /à partir des cendres.)

b) (κύανος/κυάνεος)

« Glauque / De couleur verte tirant sur bleu/ Sombre /Noir »

PA-RA-KU-WE-QE ⁹

Bã (/ πã/παῖς) ῥάξ κύει (/κυεῖς) υῖε γῆς (/ Bã ῥάξ κύει ἱῆ γῆ)

Ô roi (/ père/enfant) des grappes! Que féconde le fils de la terre (/ Ô, roi ! Qu'il féconde la grappe, il s'en va à la terre).

⁵ Selon VENTRIS-CHADWICK, est un nom sing. masculin, *thornos*, « chaise », qui serait dans la ligne de la fourniture de Toutankhamon. *DMG*, p. 343 et 586. Pour TO-NO nous proposons trois interprétations qui sont polysémiques mais qui sont aussi en rapport entre elles, comme on l'explique dans le commentaire.

⁶ Selon VENTRIS-CHADWICK, est un nom sing. masculin, adj. décrivant des tables et des chaises, *hualeios*, ou décorés avec cristal de roche, cf. *hyalos*, *DMG*, p. 590

⁷ Selon Chadwick, *ajameno*, est un nom sing. et pluriel masc., ou éventuellement un participe : « incrusté », de « *signifié claire mais d'étymologie obscure* », *DMG*, p. 528. J.P. OLIVIER, dans *Mykenaiika*, actes du IXe Colloque Intern. sur les Textes Mycéniens et Egéens, Athènes (1990), *BCH*, Kentron Hellēnikēs kai Rōmaikēs Archaioētōtos (1990), p. 140, 294 et 566. H. MÜHLESTEIN, *Colloq. Mycen.*, Université de Neuchâtel (1979), p. 244. A-JA-ME-NO se trouve très répété la série des tablettes Ta ensemble à TA-RA-NU, en conséquence nous avons choisi comme interprétation principale *du vigoureux mugissement ἄχά μενόν* avec la variable ἀρχά μένον *source de la vigueur*.

⁸ Pour VENTRIS-CHADWICK est *kuanoi*, « incrusté avec *kúanos* », *DMG*, p. 559. R. HALLEUX, « Lapis lazuli, azurite ou pâte de verre? ». A propos de kuwano dans les tablettes mycéniennes. *Studi Micenei ed Egeo-anatolici*, 9 (1969) p. 47-66, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* (1956) : kuwano et kuruso *matière*.

⁹ Dans le glossaire du *DMG* est le nom d'un matériel utilisé pour l'incrustation de meubles, p. 340 et Glossaire, p. 568.

KU-RU-SO-QE

Κουρους ζῶος γῆς (/ κῦρους ζῶων γῆς)

L'animal (/image) du Kouros pour Ghee (/ de la puissance animal pour Ghee/ de la Puissance des animaux de Ghee)

O-PI-KE-RE-MI-NI-JA ¹⁰

a) ὄφις (/ ὄόν Φίς / ὄόν φύς) κερε μῦ νόχα

Serpent (semence vigoureuse / le fils semence) cornu des mystères de la nuit.

b) ὄπις κήλει μῦ-νόχαν

Adoration religieuse qui enchante les mystères de la nuit.

II) A-JA-ME-NA ¹¹

a) ἀχά μαινάς

Crie de bacchante

b) ἀχά μήνας

Mugissement de la lune

c) ἀρχάς μήνας / μῆν νᾶς

Souveraine Lune / Souveraine du vaisseau Lune

KU-RU-SO

κῦρους ζῶον / κουρους ζῶον

De puissance animal / Animal du Kouros

A-DI-RI-JA-PI ¹²

a) ἄδους λίψ σχᾶν φῦ / Φίς

Laisse tomber la douce libation produite / vigoureuse

b) ἀθύρειν σχᾶν φύς

Chanter, laisser tomber le produit

Correction de I pour RE dans SE-RE-MO-KA-RA-O-I-QE¹³

¹⁰ Selon VENTRIS-CHADWICK est un accusatif pluriel féminin, « quelque partie d'une chaise : peut-être *opikelemnians*, (cf. *amphikélemnion*) ou bien *opikreemnians* (cf. *kreemnos* ». *DMG*, p. 565. Le scribe 2 de Pylos avait une prédilection pour o-pi: « notemos que el escriba 2 tiene una decidida preferencia por *opi* en compuestos nominales: Jn 829.2 opikapeewe, Ta 708.1, opikereminiya, Ta 709.3 opikewirijeu, Jn 829.2, 881.2 opisuko, Fn 187.9 opiturajo. », *Minos*, p. 46.

Dans l'interprétation ὄ Φίς κερε-μῦ νόχα, «Le Vigoureux cornu des Mystères nocturnes» il faut remarquer que l'appellation « ce vigoureux » fait allusion au serpent (ὄφις). Il est intéressant de noter que la polysémie de O-PI, soit « le vigoureux », soit le mot «serpent », fait allusion à la génération : ὄ φύς : « le fils » où « le géniteur ».

¹¹ Selon Chadwick un nom sing. féminin avec la terminaison *-mena.*, *DMG* p. 528. Remarquons que A-JA-ME-NA KU-RU-SO peut être la continuation de la phrase antérieure, dans « la nuit des mystères..., le cri de bacchante... ». À propos de ME-NA, séparément, comme « déesse lune » dans autres tablettes « *ME-NA dans les textes de Cnosos peut être la déesse lune* » s.v. F. DUNAND-P. LEVEQUE, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité: colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Centre de recherches d'histoire ancienne, Université des sciences humaines de Strasbourg, BRILL (1975)

¹² Selon VENTRIS-CHADWICK inst. plur. *adriant-phi* ou *adriamphi*. *DMG*, p. 528. A-DI-RI-JA-PI ἄδους λίψ σχᾶν φῦ *Laisser tomber la douce libation vigoureuse / produite...* on indique de faire une offrande de «douce libation ».

¹³ Sur cette ligne il y a une correction, *DMG*, p. 502: SE-RE-MO-KA-RA-O-RE-QE au lieu de SE-RE-MO-KA-RA-O-I-QE. *Seremokaraioqe* (i/re) discutée par GAVALLOTI, *RFIC*, 40 (1962), 135-49 ; *khruso* , H. MÜHLESTEIN, *Études Mycéniennes*, 93-7. Aussi CHANTRAINE *seremokaraioqe* « têtes de sirènes » H. MÜHLESTEIN, *Glotta*, 36 (1957), p. 152-6. PALMER n'était pas sûr. (Interprétation, 346).

SE-RE-MO-KA-RA-O-RE-QE

a) ζῆ ρεῖ αἰμός (/λαιμός) κάραν ὄν (ὀ) ρέει γῆν

Il donne la vie découlant le sang de la tête (/de la gorge), il découle semence sur la terre.

b) ζῆ ρεῖ αἰμός κάρα ὄρης γῆν

Il donne la vie en coulant du sang, le maître des Heures pour la terre.

c) ζῆ λαι-αἰμόν κάραν ὀλή γῆν

Il donne la vie, avec beaucoup de sang et l'orge du sacrifice pour la terre sur la tête.

KU-RU-SO

a) κῦρους ζῶον

De puissance animal.

b) κουρους ζῶον

Animal du kouros / Image du kouros.

[. -U-KA-RA-O-I]]¹⁴

a) ὕς κάρα ὄοῦ ἴ

Fils maître de sa propre semence.

b) ὕει κάραν ὄόν ἴ

il fait pleuvoir de la tête sa propre semence.

c) υἱὶ κάρα οὖν

Pour le Fils véritablement chef.

KU-RU-SO-QE

κῦρους ζῶν γῆς (/κουρου/κῦρους ζῶός γῆς)

De la force animale de la terre (/Du kouros /de la puissance vivant du pays).

PO-NI-KI-PI¹⁵

φοῖνιξ κύει φύς)

a) *Qu'engendre le sanglant fils.*

b) φόνικοῦ φύς

Généré de l'assassinat.

c) φώς νύξ κύους φύς

L'héros, dans la nuit, génère le bourgeon.

III) KU-WA-NI-JO-QE¹⁶

κύει οὔα (/υῖα) νύχον γῆς

Qu'engendre le raisin (/descendance), dans les ténèbres de la terre.

¹⁴ Selon VENTRIS-CHADWICK, supprimé le mot de la ligne 2, celle-ci peut être restaurée en tant que qo-u-ka-ra-o-i « têtes de taureaux » *DMG*, p. 344.

¹⁵ Selon VENTRIS-CHADWICK, po-ni-ki-pi correspond à *phoinik-phi* (masc.) : « Il a été suggéré que le nom de l'oiseau fabuleux, le *phoenix*, a été d'abord appliqué aux griffons et aux sphinx de manière éminente dans l'art mycénien, notamment sur les ivoires de Mycènes, Delos et Enkomi... », etc., *DMG*, p. 344. À propos de PO-NI-KI-PI comme « phénix » A. DESSENNE, « Griffon créto-mycénien : inventaire et remarques », *BCH* 81, 1957, p. 203-215 : « le rapprochement entre le phénix et le griffon, tous deux oiseaux solaires, n'a eu lieu au contraire qu'à basse époque », p. 214 ; J. HUBAUX et M. LEROY, *Le Mythe du Phénix dans les littératures grecque et romaine*, Liège (1939). "Griffin" or "palm tree" = PALMER, D.J.N. LEE, *Glotta*, 39 (1961), p. 195, *Interprétation*, p. 361.

¹⁶ Dans le glossaire, du *DMG*, « inst. plur. masc. *Kuwaniois* with (palm-trees ?) of lapis-colored glass, *kuáneos*, *DMG*, p. 559.

PO-NI-KI-PI

φοῖνιξ κύει φύς)

a) *Qu'engendre le sanglant fils.*

TA-RA-NU¹⁷

a) ταυρ-άνύειν

Le taureau assassiné.

b) ταυρ-ἄνιου

Du ligament taurin.

c) ταυρ-ἄνους

Le taureau insensé (/dément).

A-JA-ME-NO

a) ἀχά μενός

Du vigoureux mugissement.

b) ἀρχά μένον

Souverain puissant --source de la force vitale--.

c) Ἀχαΐς μένον

De bravoure achée.

KU-WA-NO¹⁸

κύει υἷα νόος / χνόον

Que féconde la descendance avec l'esprit / à partir des cendres

PA-RA-KU-WE-QE

a) βᾶ ῥάξ (παῖς) κυεῖ ἰῆ γῆ

Ô, roi (enfant) des grappes ! Il féconde, il s'en va à la terre, l'animal de la puissance pour Ghee.

b) παῖς ῥάξ κύους ὕει γῆν

L'Enfant de la grappe qui mouille le bourgeon avec la pluie sur la terre de force souveraine, l'animal pour Ghee.

KU-RU-SO-QE

κῦρους ζῶν γῆ

κῦρους ζῶν γῆ

KU-RU-SA-PI-QE¹⁹

κῦρου ζα Φίς Γῆ

/ κῦρου Ζάν φύς Γῆ

De la Puissance, la très vigoureuse Terre (/ Du kouros Zán, généré par Ghee).

KO-NO-NI-PI²⁰

a) κοινός νίν φῶ

Qui l'a également, fait naître.

b) κῶος χνόον νύμφιου

Le caveau pour la cendre du marié.

¹⁷ Selon le glossaire du DMG, ta-ra-nu est un nom sing. masculin, *thranus* « beam, footstool », de θρηῖνος ou de θρηῖνος. DMG, p. 583.

¹⁸ Voir *supra* ku-wa-ni-jo-qe,

¹⁹ La forme ku-ru-sa-pi-qe ne figure pas dans le glossaire du DMG.

²⁰ Selon le glossaire du DMG, ko-no-ni-pi est un instr. plur. féminin, une partie de la décoration d'une jarre et d'une chaise, cf. *kanonís* où apparaît ko pour ka, justifié par un mot qui serait babylonien, « kanu » et cf. « ka-ne-ja » DMG, p. 555.

RESULTAT DE LA TRADUCTION

I) *Esprit du taureau, Hýees Arès du choes,
Du vigoureux mugissement,
Qu'engendre la descendance, à partir de la cendre (/avec l'esprit).
Ô roi des grappes ! Qu'il féconde le fils de la terre, (/il s'en va à la terre)
De la puissance Animal pour Ghee,
Serpent cornu des mystères de la nuit.*

II) *Crie, la ménade.
L'animal de la puissance,
En laissant tomber la douce libation vigoureuse,
Donne la vie en répandant le sang de la tête, il fait couler la semence sur la terre.
Animal de la puissance,
Qui fait pleuvoir de la tête sa propre semence ;
De la force animale, la terre
Qu'engendre le sanglant fils.*

III) *Qu'engendre le raisin (/descendance), dans les ténèbres de la terre.
Qu'engendre le sanglant fils,
Le taureau assassiné (/Du ligament taurin / taureau dément)
Du vigoureux mugissement.
Qu'il féconde la descendance avec l'esprit (/à partir de la cendre),
L'enfant (/roi) des grappes qui féconde s'en va à la terre.
Animal de la puissance de Ghee,
De la puissante, la très vigoureuse Terre,
Qui également l'a fait naître.*

COMMENTAIRE.

La série Ta de Pylos, où se répètent les mêmes formules, traite du dieu infernal, époux de Ghee, appelé sous le vocatif de *basileús*, (le signe PA, comme βῶ) titre appliqué dans la tradition postérieure à la divinité des morts, Hadès, le dieu Chthonien par excellence et aussi à Dionysos. Par les possibilités homophoniques de TO²¹ et l'importance des boucs et taureaux dans l'imagerie religieuse mycénienne, il est impossible de dire s'il porte sur une forme de taureau, de vache ou de bouc, (Θῶρ, Θῶς). La manque de différenciation est, dès l'origine, concrète. Nonobstant, le phonème peut évoquer le nom « Chthon » et la « puissance » comme divinité peut comporter différentes épiphanies. Au plan religieux, étant donné une même *koiné* mycénienne, le fait de représenter une puissance par un signe qui pouvait être compris comme un animal ou par un autre est une commodité sur le plan sémantique des signes, c'est-à-dire, qu'on parle d'un animal consacré à Chthon. On en a

²¹ E.-T. MARTINOTTI, « Nouvelle Interprétation des Tablettes Mycéniennes », <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00193886/fr/> (2007), n. 32 et 33, p. 15-18.

déjà l'exemple dans le cas des diverses cités grecques où l'on sacrifié à une même divinité des différents animaux.

Le bouc comme animal divin de Pylos se retrouve assez souvent dans l'iconographie des seaux. Cependant, dans la tradition homérique, à Pylos le taureau était offert à Poséidon et dans la fresque du Palais de Pylos, c'est l'animal de la célébration rituelle. Plusieurs indices dans les lignes suivantes, et surtout TA-RA-NU, où la première partie serait ταυρα-, comme dans la tablette PY 31= Ae 04²², permettent de considérer ce TO comme θώρ, taureau et ainsi TO-NO, le « *désir* – ou *esprit* – du taureau », une puissance animale.

Suivant la traduction de la tablette Cn 39= As 1517²³, le *nóos*, « raison, intelligence, esprit, âme, entendement, cœur, volonté, désir, dessein », est lié au culte aux défunts et à la fertilité en même temps, où le caractère sacré des rites funéraires est lié à la compensation de la mort. Le *vóos*, comme « puissance », est au plus près une « entité » qui ordonne, qui dicte les événements²⁴.

Pourtant, le *nóos*, que nous traduisons par « *esprit* » est la volonté ou l'esprit du dieu, le Désir ou le Dessein. Chez Homère, le *nóos* de Zeus se trouve en rapport avec la fécondité, dans son union avec Héra, de laquelle résulte la rosée fécondante qui provoque la floraison extraordinaire de la terre ; dans l'union entre Zeus et Sémélé²⁵, le *nóos* céleste de Zeus sort de lui-même (Διὸς αἰθερίοιο νόος μετανάστιος) pour nager avec elle : de cette union est né Dionysos.

La deuxième interprétation Χθονός « *de la terre souterraine* », « *de Chthon* »²⁶ sert à examiner un autre sens de l'énoncé : χθόνιος. Le taureau était l'animal spécialement sacré à la déité Terre²⁷ ; principalement, TO-NO comme Χθονός annonce le dieu chthonien.

La polysémie de NO est *vóos* « *désir* » et *χνόος* « *poudre, cendre* », pourtant on obtient comme interprétations pour TO-NO: « *désir de taureau* » ou « *cendres du taureau* », ou « *cendres de Chthon* ». Dans certaines pratiques d'époque classique²⁸ on consacrait les cendres ; de nombreux autels étaient construits avec les cendres détritiques des sacrifices et on consacrait à Ghee la mélange de ces cendres avec de semences²⁹. Les fouilles menées dans le sanctuaire du *Keratas* chypriote ont montré que les cendres ont été utilisées comme sous-bassement pour le placement d'un nouvel autel³⁰, où se trouvait la statuette du dieu cornu avec une partie frontale du crâne d'un taureau. Dans

²² E.-T. MARTINOTTI, *loc. cit.*, (n. 21), p. 48.

²³ Voir NO dans la tablette Cn 39= As 1517 E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *loc. cit.* (n. 21), p. 6, spécialement n. 9.

²⁴ M. WEBER, *Sociologie de la Religion*, trad. I. KALINOWSKI, Flammarion, Paris (2006), I, 1. 3. p. 86 : « *Un 'dieu' peut être conçu comme une puissance qui dispose du déroulement d'un événement concret particulier* ».

²⁵ Il. XIV ; Nonnos, *Dionysiaques*, VII, 267, 667 et VIII, 1-5.

²⁶ En rapport à Perséphone « *cornue* », *Hymn. Orph. Proserpine*.

²⁷ Justement pour accéder au poste de prêtresse, la candidate devait boire le sang du taureau L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, III, 1, p. 11.

²⁸ Paus. III, 95, autel oraculaire de Ghee : V, 14, 10, 64, III, 96.

²⁹ Existait aussi l'oracle d'Apollon *Spodios*, l'Apollon « *des Cendres* », sur la Kadmée, l'acropole de Thèbes, voir S. GEORGOUDI, « *Institutions religieuses des cités grecques* », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, (2008), p. 115. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 2^e éd. (1992) ; A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles (1973). Des cendres des sacrifices comme offrandes: M. NILSSON, *Archiv f. Rel. Wiss.*, XVI (1913), p. 315, *Gesch. d. griech. Religion*, I, p. 77-78 ; J. PAPADIMITRIOU « *Le sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure* », *BCH* 73, (1949), p. 370 : « *de charbons, des os brûlés d'animaux et grand nombre de petit récipients constituent des offrandes liées aux sacrifices. Dans le temple d'Asklepios [sic] 'une couche provenant des sacrifices constitué par terre noire contenant de charbons, des ossements d'animaux une quantité de petits vases'... La même chose à Olympie* » ; cf. Cavvadias Ἀρχ. Δελτ. (1891), p. 85 ; A. FURTWÄNGLER, *Die Bronzen von Olympia* IV, p. 1 ss ; L. WENIGER, *Klio*, VI (1906), p. 1 ss.

³⁰ J.-C. COURTOIS, « *Le sanctuaire du dieu au lingot d'Enkomi-Alasia (Chypre) et les lieux de culte contemporains en Méditerranée orientale* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1973), vol. 117, n. 2, p. p. 235. Semble que les vases peints, un cratère et une cruche (du type choes) qui entouraient la statue du dieu guerrier, casqué, armé d'une lance et d'un bouclier, révèlent des très nettes affinités avec des vases du niveau HR III C de Mycènes et des îles égéennes. La cella renfermait aussi un frontal de crâne de taureau.

les fondations du temple de Delphes, dans le Hiéron, à la hauteur de l'adyton, se trouvait une couche de mélange de cendres, de terre et de résidus sacrificiels, farci de débris d'ossements et de particules de charbon. Ce couche se trouvait sous la figure de l'omphalos percé, qui était, comme l'a signalé R. Demangel, la « porte chthonienne », « la *sêma* lui-même de Python (ou Dionysos) ». C'est de là que montait la sainte vapeur inspiratrice dès profondeurs chthoniens vers ce haut monde, grâce à la libation de la pythie sur le feu³¹. Par ailleurs, Apollon était identifié à Zeus Chthonien; Eschyle l'assimile à Hadès³².

La tradition nous fait parvenir l'assimilation du foyer à la Terre-Mère comme l'endroit de la fécondation, le feu du foyer est aussi en rapport à l'idée de génération d'enfants; Sémélé, frappée par le feu du tonnerre, est identifiée à *Ghee*, la Terre, dont le feu de l'autel est toujours vivant³³. M. Daraki fait un analyse claire³⁴ de la religion centrée sur *Ghee* associée à diverses figures divines, en mettant en évidence leur foisonnement. En outre, selon Daraki, le foyer est surtout le lieu sur le corps de la déesse Terre où se déroulent les « noces perpétuelles », où Hadès, « l'amant infernal », contribue à la naissance de l'enfant divin qui est né ou engendré à partir du feu. Dionysos a divers épithètes évocateurs du feu et de la lumière³⁵. Sa mère Sémélé, *accouchée par le feu de la foudre* a mis au monde l'enfant à partir du feu comme celui du foyer d'Hestia. Ce concept est le point qui permet de comprendre que les cendres sont le produit de ce feu sacrificiel, la chose qui matérialise le désir du dieu aimant de *Ghee*. Pour cette raison, on peut résumer que « *cendres du taureau* », « *désir du Taureau* », « *cendres de Chthon* », et encore « *Esprit du Taureau* », etc., sont une seule et même chose : l'élément divin qui engendre une descendance à partir du rituel de sacrifice par le feu. On brûle l'animal dans le foyer sacré, comme un acte sexuel qui engendre l'enfant divin du monde souterrain.

À Pylos, le foyer cérémonial de la salle du trône était, comme l'a signalé Blegen³⁶, de dimension suffisante « pour rôtir un bœuf entier ». La polysémie de TO-NO et son utilisation au début du texte font penser qu'il s'agit d'une formule religieuse en rapport avec le rituel qui se déroulait dans ce foyer³⁷. L'animal qui brûle devient cendres pour la terre et roi des grappes qui féconde dans la terre.

³¹ F. COURBY, *La terrasse du temple*, p. 12, fig. 8, 9. On y avait recueilli, parmi les charbons et cendres, plusieurs figurines et de nombreux fragments de vases mycéniens. Aux sources de l'activité oraculaire de Delphes sont les cendres de Python : R. DEMANGEL, « Un incunable protodorique à Delphes », *BCH* (1940), 64 p. 151-162. Une couche analogue existait dans le sanctuaire d'Athéna *Pronaia* (cf. DEMANGEL), *Topographie du Sanctuaire d'Athéna*, p. 13. Mélanges de terre noirâtre, des cendres et détritiques dans les basements pythiques : « très profond, dans l'adyton, aux plus basses fondations, charbons et cendres » et « Adyton: charbons et cendres » (cf. P. PERDRIZET, 1895) ; autres couches de cendres postérieures et vases de cendres L. LERATLIEN, « Fouilles à Delphes, à l'Est du grand sanctuaire » (1950-1957) *BCH* (1961) 85, p. 316-366 ; « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique » *BCH* (1924), vol. 48, p. 446-515 : « En Eleusis, à l'intérieur du péribole, divers petits compartiments construits en pierres légères, à l'intérieur desquels on trouva en place, mêlés à des cendres, des amphores et de grands vases pleins de cendres. On crut alors à des tombes *in situ*, ou à des sépultures transférées peut-être de l'intérieur du Hiéron ».

³² Eschyl. Fr. 228, Nauck.

³³ Eurip., *Bacch.*, fr 938 N ; M. DARAKI, *Dionysos et de Déesse Terre*, Flammarion, Paris, (1985-1994), p. 132 ss., VI, p. 222 ; L. GERNET, *Anthropologie de la religion grecque*, p. 387-388. Sémélé = Ghe, Apollodore, *in* Lyd., *De mens.*, 4, 51, cf. Aussi Diodore 3, 62. À propos du nom Sémélé comme « terre » : P. KRETSCHMER, *Aus der Anomia...* p. 18ss ; WILAMOWITZ, *Der Glaube...* çvol. II, p. 61. L'enfantement de Sémélé, ouvrage de la foudre : καὶ Σήμελας ὄδινα κεραύνηον cf. fr. Alcée, Eurip. *Les Bacch.*

³⁴ *Ibid supra*, VI, p. 223.

³⁵ *Ibid supra*, I, p. 21 cf. n. 27-38. : Diodore, IV, 5; Nonnos, *Dion.*, XXI, 222; Lykophron, 212 ; Eur. *Ion*, 505, fr. 752 n; Antigonos de Carystos, *Historiae mirabilis*, CXXVII, 141; Paus. VII, 27, 3.

³⁶ *The Palace of Nestor I*, 1969, p. 78; J.P. VERNANT, « Hestia-Hermès: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans *Mythe et pensée*, p. 117-120.

³⁷ DE PIERPONT, GERY « *Le rôle du foyer monumental dans la grande salle du palais mycénien* » in *L'habitat égéen préhistorique*, Actes de la Table ronde CNRS-Université Paris I-EFA, Athènes (1987), Suppl. *BCH*, vol. 19 (1990), p. 255 - 262 . D'après Homère, c'est la seule activité culinaire à prendre place dans le mégaron; *Od.* III, 427-8; IV, 65, 624; VIII, 470-1; XV, 134-143; XVII, 175-6; XVIII, 44-5, etc

Parallèlement, dans la pratique rituelle, le roi tenait un rôle capital dans les libations, d'après la présence des canaux de libations qui flanquaient le trône du palais de Pylos³⁸. Ce parallélisme semble être en rapport à une identification du roi avec le dieu.

Le culte aux enfers à Pylos a été mis en évidence principalement par les caractéristiques mythiques et par ses personnages. Au point, comme le signale B. Sergent, qu'avant la découverte du site d'Ano Englianos plusieurs auteurs la considéraient comme une hypostase du monde infernal, une terre liée au monde des morts³⁹.

Ce caractère infernale pylien devient évidente dans le texte de cette tablette, par exemple dans la reconstitution de TO-NO WE-A2-RE-JO :

- a) « *Désir du taureau Hýees Arès des offrandes de libations aux morts (ou de la sépulture)* ».
- b) « *Cendres de Chthon ou Souterrain, Hýees Arès de la sépulture* ».
- c) « *Désir (ou esprit) du taureau qui mouille avec la pluie celle qui partage son lit* ».. Cette dernière interprétation est due à la possible utilisation de *lambda* au lieu de *rho*.

De ces polysémies, on déduit aussi que ce caractère infernal de la divinité est lié à la fertilité. Le nom du dieu de l'humidité fécondante *Hýees*⁴⁰, peut-être aussi traduit comme « *celui qui vient* » ou « *celui qui s'en va* » (par l'homonyme ἦν) du monde souterrain⁴¹. Utilisé comme épithète, ceci peut-être un euphémisme pour « *il naît* », « *il éjacule* », ou « *il meurt* ». Il est, comme Dionysos, le dieu de l'épiphanie⁴², le dieu *Hýees* est qui fait pleuvoir⁴³. La forme θεῶ ἀ-λέχων serait le dieu *qui mouille celle qui partage son lit*, évidemment, la déesse Terre. L'acte d'amour se déroule dans le sacrifice, par le désir ou volonté de l'animal⁴⁴ qui fait couler son sang sur la terre et possiblement fait venir le dieu comme pluie.

Dans la tradition postérieure, le pouvoir de faire pleuvoir est exclusif de Zeus, Ζεὺς ὕει, et de là Zeus Hyetios et Ὑγιος Ζεὺς Ὅμβριος. L'identification de *Hýees* avec Dionysos, permet de signaler la nature humide et infernale de son culte.

Dans le cas d'une identification du nom Ὑγιος Ἀρηος χῶν, *Hýees Arès du choes* ou de la libation aux défunts, on ne signale pas le Dionysos thrace phrygien Sabathius mais, surtout le caractère

³⁸ J.C. WRIGHT, *The Mycenaean feast*, ASCSA (2004), p. 204; C.W. BLEGEN-M. RAWSON, J.L. DAVIS, C.W. SHELMERDINE *A Guide to the Palace of Nestor: Mycenaean Sites in Its Environs and the Chora Museum*, University of Cincinnati Dept. of Classics 2e éd. ASCSA (2001): "The frescoes of banqueting ..., the libation channel next to the throne, and an offering table near the hearth tie the king closely to ritual activities. Communal feasting is a way in many cultures of demonstrating authority, and this may have been so at Mycenaean Pylos as well. The practice may also have had a ritual dimension; several Pylos texts list foods that are apparently earmarked for such feasts, p. 5; The portable clay offering table near the front of the room was found next to a column base in the throne room. It is of a type used for a ritual offerings, so it ties the Mycenaean king closely to religious affairs", p. 58.

³⁹ B. SERGENT, « Pylos et les Enfers », *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris (1986), vol. 203, I, p. 5-39.

⁴⁰ L'identification plus explicite de Dionysos avec Ὑγιος vient de Plutarque, *Iside et Osiride*, 34 D qui le désigne comme maître 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. Ὑγιος Ἀρηος, ve signale pas seulement le originaire caractère guerrier du dieu mycénien, mais aussi son caractère de dieu de la tempête. Dans cette ligne s'encadre le mythe du dieu enfant et son groupe des courettes guerrières. Que le nom était aussi une épithète de Sémélé, Hétych., s. v. Ὑγιος ἡ Σεμελη, et encore Ὑγιος Ζεὺς Ὅμβριος « *Hýees, Zeus qui mouille* ». Les racines indoeuropéennes donnent un concept plus ample: *wés*, « printemps », *wes*, « vivre », *h'eiw*, « force vitale ». Ces significations nous entraînent vers un même ensemble culturel du dieu de l'humidité fécondante.

⁴¹ *Hýees* « *vient* » ou « *s'en va* », s.v. tablette Cn 39= As 1517 E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *loc. cit.* (n. 21).

⁴² W. F. OTTO, *Dionysos*, : Dionysos, Mythos und Kultus ; Frankfurt (1933) ; trad. it., *Dioniso*, (1997), V, p. 86 ss., XVII, p. 200 ss..

⁴³ E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *loc. cit.* (n. 21), p. 5.

⁴⁴ L'animal devait montrer un signe de volonté pour le sacrifice, Porph. *De abstinentia*; voir aussi M. FAUQUIER-J.-L. VILLETE, *La Vie Religieuse dans les Cités Grecques aux VI, V, IV Siècles* (2000), p. 100.

originellement guerrier qu'avait le dieu mycénien, avec la particularité d'être lié aux rites chthoniens, étendu ainsi au culte des défunts. Arès ici n'est pas l'Arès grec, il est l'aspect du dieu de l'humidité fécondante, Hýees, comme dieu de l'ouragan. Selon Homère, Arès est comme un *noir ouragan*, un *nuage sombre*, en rapport avec l'ancien caractère d'Arès, dieu de la tempête et de la destruction, qui subséquemment, s'est converti exclusivement en dieu de la guerre⁴⁵.

Vu le fait que JO est interprété par « *du choes* » (« de la libation aux défunts ») ou « *de la tombe* » c'est possible qu'il ait un rapport aux formes χῶ, contractions de *Chaos* ce qui donnerait au dieu mycénien la caractéristique de dieu de l'humidité fécondante et, au même temps, guerrier, comme un dieu de la tempête et du chaos.

La pratique des libations aux défunts devrait être mise en rapport avec ce qu'il y a de caractéristique dans les tombeaux : la sémantique du rituel est liée aux manières dont les morts étaient déposés dans leurs sépultures, avec les rituels de libations et leurs équipements. Dans le cas où le mort est du genre masculin il a toujours été accompagné d'armes, pointes de flèche, dagues et, par ailleurs, des coupes, qui sont signalées par Tsountas dès les premières excavations, comme un véritable « emblème » du guerrier mycénien. D'un côté, la pratique des libations aux morts⁴⁶, de l'autre, les *coupes emblématiques* : l'une et l'autre forment le portrait d'une société comme celui que nous a transmis Homère, où les célébrations sont surtout des fêtes funéraires d'un peuple guerrier, une tradition accentuée dans le HR II.⁴⁷ Le guerrier mort, déposé avec sa coupe « emblème », qui recevait les libations du sang des sacrifices⁴⁸, est nettement assimilable à Ares tel que l'appelle Homère : « Ares, buveur de sang » ou « souillé de sang »⁴⁹, propre d'une société qui partageait des rites funéraires de grande portée, la guerre et l'alcool⁵⁰, ce qui se reflète dans WE-A2-RE-JO Ὑης Ἀρης χῶ, *Hýees Ares de la libation aux morts* et dans PA-RA-KU-WE-QE, « Ô, roi (/enfant) des grappes ! Il féconde, il s'en va à la terre » (βᾶ ῥάξ (/παῖς) κυεῖ ἰῆ γῆ), dont, évidemment, le vin est assimilé au sang.

⁴⁵ L. ROCCI, Vocabolario Greco Italiano, éd. Società Dante Alighieri, Ἄρης. Aussi s.v. D. Bouvier, « La tempête de la guerre », *Métis, Anthropologie des mondes grecs anciens* (1986) vol. 1, I-II, p. 237-257.

⁴⁶ TSOUNTAS, *The Mycenaean Age, A Study of the Monuments and Culture of Pre-Homeric Greece*, Londres (1897), Depuis les premières fouilles du cercle de tombes A s'est signalé que les offrandes des libations de sang aux morts sont témoignées par les fosses ou simples trous sur les tombes destinées à recevoir des libations de sang des victimes sacrifiées. Dans la tombe de Vaphio il y avait une profonde fosse jamais utilisée comme tombe o dépôt d'ossements, mais qui servait apparemment pour les restes de sang et des os brûlés ; TSOUNTAS a conclu qu'il servait à quelque rite sacrificiel sur lequel la victime était égorgée avec le bout que l'offrande de sang puisse tomber là et arriver au défunt, p. 147-151.

⁴⁷ J. C. WRIGHT, *The Mycenaean Feast*, p. 7 ; P. ACHESON, "The Role of force in the development of early Mycenaean politics", in R. LAFFINEUR, *Polemos: Le contexte guerrier en Égée à l'âge du Bronze*, Actes de la 7^{me} Rencontre égéenne internationale, Université de Liège Aegaeum (1999), p. 97-104 ; S. DEGER, JALKOTZI, "Military Prowess and Social Status in Mycenaean Greece", in *ibid*, p. 121-131 ; J. L. DAVIS-J. BENNET, "Making Mycenaeans : Warfare, Territorial Expansion and Representation of the Other in the Pylian Kingdom", *ibid*. p. 105-120.

⁴⁸ TSOUNTAS, *op. cit.*, *supra*.

⁴⁹ Hom. *Il.* V, 31

⁵⁰ H. WHITTAKER, "Mycenaean Cult Buildings. A study of their Architecture and Function in the context of the Aegean Mediterranean", *Norwegian Institute at Athens* 1, Bergen (1997) ; 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 C. BRILLANTE en Mythopoiétique en Temps égéens, (1984), vol. 1, sur la base de M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Geek Religion*, (1932).

La série A-JA-ME-NO interprété par ἄχά, « clameur, bruissement, mugissement » et μένον ou μένος « bravoure, sang, force vitale » se trouve souvent répétée dans la même série des tablettes Ta, avec TA-RA-NU⁵¹ dont la première partie est ταυρα –. En conséquence on peut considérer comme interprétation principale de A-JA-ME-NO « du vigoureux mugissement », ou comme « puissant cri ». Puisque l'on parle d'un dieu guerrier, cela rappelle le cri d'Arès (blessé par Diomède)⁵², qui fait entendre « un cri pareil à dix mille guerriers », comme le bruit de l'orage ; on peut dire que cette clameur est le propre d'un dieu de l'ouragan.

La polysémie offre l'interprétation Ἀχαῖτες μένον « pays achée par la bravoure », qu'il faudrait analyser ; comme il faudrait analyser aussi le culte de Zeus Agamemnon, considéré comme un Zeus Chthonien⁵³. Le μένος est l'attribut du héros, son courage, sa valeur. La clameur ou crie ἄχά évoque les cris de la guerre. Ce rapport entre Ἀχαίτες et ἄχας, démontre une relation du cri de guerre avec le nom des belliqueux peuples qu'Homère appelle « achées ». Il est fort possible qu'eux mêmes s'appelaient de cette manière.

La terrible « clameur », ἄχά⁵⁴, est aussi associée à la force vitale que les esprits des morts recevaient avec le sang du sacrifice. Dans le sacrifice homérique, Odysseus entend la clameur des âmes des morts venues des tous les côtés de la fosse où il avait versé les libations du sacrifice dont le but était de supplier Hadès et Perséphone de consulter l'âme du devin Tirésias.

Ainsi on doit comprendre les premières lignes TO-NO WE-A-RE-JO A-JA-ME-NO comme « Esprit du Taureau (/ « Le Souterrain ») qui fait pleuvoir (Hées), dieu de l'ouragan (Arès) et de la tombe (/de la libation aux défunts), de puissante clameur (plutôt un très fort mugissement).

D'un autre coté, l'interprétation de A-JA-ME-NO peut être la variable ἀρχά μένος « source de la force vitale ». Mais si, dans la série Ta de Pylos, A-JA-ME-NO se répète autant de fois avec TA-RA-NU, nous considérons qu'il s'agit plutôt d'un fort mugissement. Selon l'analyse de l'ensemble du texte, la figure dont on parle rappelle Zagreus, fils de Zeus ; ce dernier avait pris la forme d'un serpent pour s'unir avec Perséphone⁵⁵. Selon Nonnos, Zagreus s'est transformé en plusieurs formes d'animaux et finalement devenu taureau, il a poussé un très fort mugissement entendu par Héra. Alors elle aussi a lancé un mugissement encore plus fort que celui de Zagreus, provoquant la mise à mort de l'enfant pendant son combat contre les Titans.⁵⁶ À la suite de la mort de son fils, Zeus brûle toute la terre, jusqu'à ce que Océan élève une prière de larmes aux rivières. Alors Zeus se calme et pour nettoyer les cendres, Zeus Hyetios, « pluvieux », inonde la terre, la tempête de Zeus « mugit » avec la clameur des tonnerres.

Les sons ont toujours été un élément important dans les célébrations dionysiaques. Mais dans la grande fête de Dionysos-Zagreus, *Triétéride*, le fort mugissement était un signe de son épiphanie. Le fils du maître des dieux est, comme son nom *Brómios* l'indique : « celui qui rugit »⁵⁷. Le lieu de ces célébrations (dans maintes cités et à Delphes) était toujours sur des montagnes et dans des vallons sauvages, des lieux solitaires⁵⁸ où l'on attendait le maître de ces endroits ; comme a dit Foucart : « s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire ».⁵⁹ Zagreus, comme une

⁵¹ S. v. *infra* PY245=Ta 721 et PY242=Ta 707.

⁵² Hom. *Il.* XX, 237

⁵³ Le dossier chez A. B. COOK, *Zeus, II, Apendix, I, p.1069 ss.*

⁵⁴ Ou ἰαχή, Hom. *Od.* XI 23-43, X, 502-540.

⁵⁵ Callim., fr. 171; Nonnos, *Dionys.*, X, 294.

⁵⁶ Nonnos, *Dionys.* 200-205

⁵⁷ Eurip. *Bacch.* I

⁵⁸ Eurip., *Bacch.*, v. 33 et suiv ; Hérod., V, 111

⁵⁹ P. F. FOUCART, *Le Culte de Dionysos en Attique*, Paris (1904), p. 22

forme de Dionysos infernal, est pour Eschyle le Zeus des morts, l'époux de Ghee. Eschyle nous présente le moment le plus solennel, pendant la nuit et à la lumière des torches⁶⁰: « *une double flûte fait entendre les sons éclatants du chant de fureur ; l'hymne sacré frappe les airs: d'un lien éloigné, invisible, s'élève un mugissement semblable à celui d'un taureau, qu'accompagne, comme un tonnerre infernal, un épouvantable fracas de cymbales* ». Selon Firmicus, les mugissements figuraient aussi le supplice du dieu déchiré par les ménades, on cherche le dieu mort, ensuite Zagreus doit renaître et il sort victorieux du sein de la mort⁶¹

Le texte doit se comprendre dans les termes du dieu *Dimorphos*, deux formes d'un seul dieu qui renaît⁶² grâce à son « passage » par la déesse Terre, autrement dit, par le monde souterrain. Comme explique le texte dans la ligne suivante : KU-WA-NO, *Qu'engendre la descendance, selon le dessein (l'esprit, le désir--)* ou « à partir des cendres » (κύει υἷα νόον/ χνόος), la naissance se produit à travers la mort. En outre, KU-WA-NO, par polysémie, est *kýanos*, mot dont l'adjectif signifie «sombre, céruleen, glauque, noir, cyanotique, verdâtre ». Le mot est l'équivalent du nom du fils de Minos γλαυκός, , l'enfant Glauque qui revint de la mort à la vie.

Dans PA-RA-KU-WE-QE, le « roi des grappes » se génère à partir des propres cendres qui vraiment appartiennent à Chthon. Le dieu vient d'elle et retourne à elle. Le dieu est toujours le même avant et après son passage par la mort; c'est le père qui est en même temps, le fils :

Bã (/ πᾶ/παῖς) ῥάξ κύει (/κυεῖς) υἷε γῆς (/ Bã ῥάξ κύει ἱῆ γῆ)

Ô roi (/ père/enfant) des grappes! Qu'il féconde le fils de la terre (/ Ô, roi ! Qu'il féconde la grappe, il s'en va à la terre).

L'interprétation de A-JA-ME-NA ἀχά μαινάς « *cri de ménade* », rappelle le cri des femmes lors du sacrifice de la génisse à Pylos⁶³: quand la victime se précipite à terre, toutes les femmes de la famille de Nestor *font retentir de leurs cris et de leurs vœux la voûte céleste*. C'est possible que A-JA-ME-NA soit aussi une allusion à la chef des ménades, ἀρχά μαινάς. Plutarque utilise le mot αρχηίς, pour nommer la chef des Thýades⁶⁴.

De toute évidence, l'interprétation de TA-RA-NU est en rapport avec les sacrifices taurins à Pylos : un taureau à Poséidon ou une génisse à Athéna. Dans la fresque du palais de Pylos l'animal est un taureau ; dans le texte Linéaire b, on peut présumer que la divinité qui « s'en va » ou « revient » peut être masculine ou féminine, pareillement à Korè puisque Hýees est la forme masculine de Hýee, le nom de Sémélé. Le mot θῶρ désigne aussi bien le taureau que la vache ou le bœuf.

En lisant l'interprétation « *Cri de ménade... de puissance animale* » rappelons-nous que les ménades étaient célèbres pour leur force. En même temps on peut comprendre que la ménade cri au moment de la mort de « *l'animal de la puissance* », autrement interprété comme « *l'animal du roi* ».

Une autre possibilité pour la polysémie d'A-JA-ME-NA est ἀχά μήνας, « *mugissement de la déesse lune* ». Héra, aux yeux de génisse, peut être associée à la déesse lune puisque, selon Nonnos, elle mugit *encore plus fort que Zagreus*, et provoque la mort de l'enfant cornu. Une variante d'A-JA-ME-NA est ἀρχά μήνας *souveraine lune*, que parle d'une déesse reine lune ou *souveraine lune des*

⁶⁰ Eschy. *Edones*; voir WELCKER, *Trilogie*, p. 323. Plutarque, *Alex.*, c. 2.

⁶¹ Firmic., *De error*. Plutarque, *Sympos.*, II, 8.

⁶² R. TURCAN, « Dionysos Dimorphos : Une illustration de la théologie de Bacchus dans l'art funéraire », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, (1958), v. 70, p. 243-294.

⁶³ Hom. *Odyss.* III, 450ss.

⁶⁴ Plut., *Is. et Os.*, 35E, 364a

vaisseaux (μῆν νῶς), ce qui peut évoquer une divinité du bateau représentée dans les sceaux mycéniens, qui ressemble à une figure de l’Au-delà, d’après les figurines de bateaux dans les offrandes funéraires⁶⁵.

Dans les rites bruyants de Dionysos on utilisait le sistre. Selon Plutarque son bruit réveillait tout ce qui était en sommeil. Cet instrument, très important en Égypte, existait en Crète. Les sistres crétois⁶⁶, comme celui représenté dans le vase d’Aghia Triada, font penser à un rite de bruyant apotropaïque contre la sécheresse, car l’instrument était utilisé lors des rites de fertilité et magie pluviale avant de devenir un symbole de musique rituelle⁶⁷.

La polysémie de KU-RU-SO, « *de force animale* », « *de la puissance animale* », « *animal de la puissance* » ou « *du kouros* » se rapproche énormément de l’idée de Dionysos ὁ τᾶμιας, « le maître » des bêtes et des forêts⁶⁸. L’interprétation « *l’animal du kouros* » est en rapport à Zeus *kouros* (/ou maître) sous la forme de Dionysos Zagreus, roi des grappes. C’est un maître des animaux guerrier tout comme Zagreus (« chasseur »). Sa lutte contre les Titans et sa transformation en différentes bêtes, l’assimile à un *kouros* des animaux. La « *Puissance des animaux* » de cette tablette, qui semble être Hées Ares de la première ligne, répond au Zeus Kouros du texte crétois⁶⁹, appelé « *puissant kouros, maître de l’eau* » et dans le même texte il est mis en relation avec les animaux.

Le *kouros* armé⁷⁰ mycénien qui, dans le célèbre seau, descend d’en haut, se rapporte à Hées Ares, pluie personnifiée, dieu guerrier de l’humidité fécondant, de la tempête, semblable à Zeus foudroyant, assembleur des nuages, maître de l’égide, qui a été mis en relation avec la hiérogamie de tradition crétoise⁷¹.



Sceau procédant de l’Acropole de Mycènes reproduction selon A. Evans⁷²
A droit, détail du kouros armé.

⁶⁵ À propos du culte au vaisseau, s.v. W.A. PERSSON, *The Prehistoric Religion of Greece*, Sather Classical Lectures 17 (1942), University of California Press, p. 90-104.

⁶⁶ Numéro 14398 de Mochlos, MR IB (1450 ACN) et numéro 13976, MM I-II (2100-1700 ACN), d’une tombe d’Hagos Charalampos, Lasithi. Hagios Nikolaos Archaeological Museum.

⁶⁷ Plutarque, 376 C; cf. F. PORDOMINGO PARDO-J-A. FERNÁNDEZ DELGADO, Plutarco, *Moralia*, p. 117 et H. HICKMANN, *Musikgeschichte in Bildern*, 11, 1, *Ägypten*, Leipzig-Halle (1961), Fig. 23, 25-27.

⁶⁸ Sophoc. *Antig.* 1146

⁶⁹ *Inscriptiones Creticae*, éd. MARGHERITA GUARDUCCI, IV, *Tituli Gortynii*, Rome (1950).

⁷⁰ S. MARINATOS, *Kreta und das mykenische Hellas*, fig. 207.

⁷¹ F. DUNAND-P LEVEQUE, *Les Syncrétismes dans les Religions de l’Antiquité*, Colloque de Besançon (1973), p. 56, 59, 62, n.282

⁷² A. EVANS, *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, fig. 4, p. 10.



Bague de sceau avec Maître des Animaux, procédant de Mycènes, chambre de tombe 58, HR11, Musée Archéologique d'Athènes, 2852.

Le guerrier mycénien est un chasseur, puissant comme un animal, selon l'analyse du décor des lions dans les dagues mycéniennes⁷³. La figure du maître des animaux, très répandue pendant tout le troisième millénaire au Proche Orient⁷⁴, est passée en Crète pendant la période Néo-palatiale et s'est étendue ensuite au continent. La forme égéenne du personnage, en général sans barbe, il est donc considéré comme un *kouros*. Mais le « Maître des animaux » mycénien apparaît aussi avec barbe subjuguant les animaux. Ceci est un indice que le texte parle plutôt d'une puissance des animaux que d'un kouros. La *puissance des animaux* peut être aussi la Maîtresse des animaux, qui, elle, paraît être vénérée par les animaux, selon l'analyse des sceaux⁷⁵.

En général, on pense au maître des animaux comme maître *theron*⁷⁶, cependant le mot ζῷον sert à nommer tous les animaux ; par la polysémie avec « vivant » on infère que la maîtresse ou le maître du ζῷον est la puissance de tout ce qui est vivant, comme Dionysos, le dieu de la *zoe*.

On ne peut distinguer clairement qui est le dieu ou qui est un personnage réel, chose aussi difficile à reconnaître dans les représentations d'objets⁷⁷. La « *puissance des animaux* » peut-être aussi une allusion à la « *puissance vivante* », un souverain « de pouvoir divin ».

⁷³ G. KARO, Die schachtgräber von Mykenai, Munich (1930),; "The recent finds from Peristeria and the origins of mycenaean gold-work", Acta of the 1st International Mycenaean Congress; (1930-1933) n. 394. R. LAFFINEUR, « Iconographie minoenne et iconographie mycénienne à l'époque des tombes à fosse », BCH (1985) vol. 11 ; "The recent finds from Peristeria and the origins of mycenaean gold-work", Acta of the 1st International Mycenaean Congress; (1930-1933) n. 394, « Iconographie mycénienne et symbolisme guerrier », Art and Fact. Revue des Historiens d'art, archéologues et musicologues de l'Université de Liège, 2, 1983, pp. 38-49.

⁷⁴ A. BARCLAY, "The 'Potnia Théron': Adaptation of Near Eastern Image" in Laffineur-Hägg, Aegaeum (2001), p. 374-79.

⁷⁵ L. PAPAZOGLU-MANIOUDAKI, "Mycenae" in J. ARUZ, -K. BENZEL - J. EVANS (éds.), Beyond Babylon, art, trade and diplomacy in the second millennium B.C., Metropolitan Museum of Art, Yale University Press, New Haven-London 2009; N. MARINATOS, Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol, Columbia, S.C. (1993) p. 167-169, fig. 164-161; Corpus der minoischen und mykenischen Siegel I, n. 144.

⁷⁶ J. ARUZ, ibid. p. 286; CMS II 1, n. 469; P. Demargne, « Le maître des animaux sur une gemme crétoise du MMI » in Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud, Paris, 1939, p. 121-127 ; E. SPARTZ, Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere in der minoisch-mykenischen und Frühgriechischen Kunst, Munich (1962).

⁷⁷ 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", Aegaeum 22, Potnia, p. 387-392; MARINATOS-HIRMER, Kreta, Thera und das mykenische Hellas (1973). Pl. XXXIII. Voir aussi E. MARTINOTTI- T. MARTINOTTI, loc. cit. (n. 21), p. 25.



Maîtresse des animaux, dans une empreinte de sceau mycénien, s. XIV ACN.

À propos de O-PI-KE-RE-MI-NI-JA, «*serpent, le cornu des mystères de la nuit*», remarquons que dans l'hymne à Apollon (300), le serpent est l'incarnation de la déité Terre et aussi de l'esprit des défunts⁷⁸, il est resté dans la religion grecque comme un animal sacré et mystique associé à la prophétie non seulement à Delphes, mais aussi dans l'oracle de Trophonios, dans l'Épire, dans les temples d'Asclépios. Les images dans les sanctuaires mycéniens des serpents enroulés sur eux-mêmes reflètent un culte de la fertilité chthonienne associé au culte aux ancêtres, où le cercle dénote l'idée cyclique⁷⁹.



Serpent modelé, Mycènes, Chambre appelée « des Idoles ».

Comme l'a signalé Farnell, on sait qu'une sorte de drame religieux se produisait en l'honneur de Python dans le Pythion de Delphes⁸⁰, et que le taureau était l'animal spécialement lié au culte chthonien. Serpents et taureaux sont également deux symboles du culte dionysiaque chthonien⁸¹, Zagreús est un «*serpent cornu* »⁸². Le dieu se transforme d'un animal en un autre, et comme nous transmet le chant liturgique chez Clément:

«*Taureau est le père du serpent
et serpent le père du taureau* »⁸³

C'est une même divinité qui se régénère cycliquement dans des rites nocturnes⁸⁴. Il est fils d'Hadès et Hadès lui-même⁸⁵. La lecture ὄφις κερε-μῦ νόχλα, «*serpent cornu des mystères de la nuit* » dénote le dieu serpent devenu le cornu, pour lequel, à la manière de Python en Delphes, on jouait une

⁷⁸ Plutarque, *Oracl. de la Pythie* 402, Hygin. *Fab.* I, 40, Clément. d'Alex. *Prot.* 29, schol. Aristoph. *Nuages*, 508, Eurip. *Iphig. Taur.* 1259, Aesch. *Eumen.* 1, Pindare, *Pyth.* 5.52, Apoll. *Bibl.* 1.4, Paus. X 5,6, school. Hésiod. *Théo.* 117 (Frag. *Hist. Graec.* 3, p. 157).

⁷⁹ S.v. M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, (1932).

⁸⁰ FARNELL III, I, p. 10.

⁸¹ A. B. COOK, *Zeus* I, p. 288 ; J. Harrison, *Prolegomena*, p. 479 ; K. KERÉNYI, *Dionysos*, p. 86-87 ; JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 272 ; M. DARAKI, *op.cit.* (n. 33), p. 132 ss.

⁸² Nonnos, VI, 120, 167 ; S. Reinach, *Cultes, Mythes, Religions* (1906), II, p. 58-65.

⁸³ Clément, *Cohortatio adversus gentes*, 13 ; *Protr.* 2, 16.

⁸⁴ G. VAN HOORN, *Dionysos Limnaios*, p. 119.

⁸⁵ Esch., fr. 228, cf. fr. 5, Heraclite fr. 15, Diels, Vorsokr. *Dionysos et Hadès sont un seul et même dieu*. Anthestéries et Agronies sont des fêtes des morts. Sur le caractère infernal de Dionysos : W. F. OTTO, *op. cit.* (n. 42), p. 124-125 ; M. P. NILSON, *Griechische Feste von religiösen Bedeutung mit Ausschluss des Attischen*, Leipzig, p. 273 ; L. DEUGNER, "Dionysos und die Anthesterien" *J.D.A.I.*, 42, (1927), p. 189 ; G. VAN HOORN, *Choes and the Anthesteria* Leiden (1951).

pièce dramatique dans les rites nocturnes, en représentant la transformation cyclique de cette divinité de la régénération.

La polysémie de ὄπις Κῆρες μῦ νύχτα », « *Respect religieux des déesses de la mort dans le mystère de la nuit* », se trouve aussi en relation au sacrifice de la célébration. Plutarque décrit l'expérience de la mort de l'initié :

« *L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux grands mystères... Ce sont d'abord... des marches inquiétantes à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est à son comble: le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux... L'homme devenu libre... célèbre les mystères avec une couronne sur la tête* »⁸⁶. Nous ne pouvons pas constater ici si les mystères mycéniens se déroulaient avec les mêmes émotions, mais ils sont sans doute liés aux célébrations réalisées de manière répétée dans les tombes hors des sépultures, comme en attestent diverses trouvailles archéologiques⁸⁷.

Dans SE-RE-MO-KA-RA-O-RE-QE il est nécessaire de comprendre la sémantique rituelle⁸⁸. Selon le sacrifice traditionnel par un coup de hache dans la tête de l'animal: a) *Il donne la vie en faisant couler le sang de la tête, il répand la semence sur la terre*. La deuxième possibilité : b) *Il donne la vie en répandant du sang, le maître des Heures pour la terre*, ce que rappelle les *Horai*, accompagnatrices de Dionysos, divinités bienfaitantes qui répandaient la fécondité sur la Terre, devenues par la suite des divinités du temps⁸⁹. La variante : c) *Il donne la vie, avec beaucoup de sang et l'orge salée du sacrifice pour la terre sur la tête*.



Détail de vase mycénien, motif minoen, Evans, MTPC, fig. 3.
Doubles haches sur les têtes des animaux.

Le principe qui semble avoir une importance cruciale dans le déroulement rituel, est l'idée autour du sang qui coule de la tête de l'animal. L'offrande de la tête, comme *pars pro toto*, est bien attestée par les trouvailles et la glyptique. Comme le signale Laffineur⁹⁰, l'utilisation des rhytons sous forme tête d'animal vient assembler deux principes du rituel de sacrifice funéraire : celui de la libation de

⁸⁶Plutarque, *De anima* (Frag., éd. Didot, V, p. 9), ap.Stobée, *Anthologie* IV, 52b, 49, p. 1089 Hense; trad. de P. FOUCART, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris (1914), p. 393. G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton et Londres (1962), p. 265ss ; M. P. Nilsson, *Geschichte der gr. Religion* II, Munich (1961), p. 680.

⁸⁷ TSOUNTAS, *op. cit.* (n. 46), p. 150.

⁸⁸ T. PALAIMA, *Aegean Bronze Age*, éd. C. SHELMEIRDINE, The University of Texas at Austin, Cambridge University Press, in *Mycenaean religion*, p. 342 "In the material record, we look for the location where the rituals were performed, the objects and materials used in ceremonies, and that serve both as the "verbalization of ritual" and as a record of a culture's religious belief system, their thoughts about how human beings relate to supra-human powers"; cf. J. PUHVEL, *Comparative Mythology*, Londres, J. Hopkins University Press (1987), 7-20, 126-43.

⁸⁹ DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Ant...* (1877), "ménades".

⁹⁰ R. LAFFINEUR in Bonanno, p. 86-87.

sang et celui de l'offrande de la *pars pro toto*. Toutefois, dans le texte, l'idée transmise est que le sang qui coule de la tête est la représentation la plus forte de la mort et ce sang fertilisant symbolise des semences, métaphore de la mort comme acte d'amour du dieu avec la terre. L'idée est attestée par le détail rituel qui consiste à poser de l'orge salée (ὄλη) sur la tête de l'animal au moment du sacrifice⁹¹.

Le bucrane, au niveau iconographique, ressemble à la silhouette de l'utérus avec les trompes de Fallope, semblables chez tous les mammifères. Les plaques des bucranes avec la hache sont nettement liées à la déesse mycénienne de la fécondité qui n'est autre que la déesse Terre. Les plaques signalent que « la mort » (la hache sur la tête) « engendre » (la forme du bucrane comme une matrice). Pourtant, les bucranes comme offrandes funéraires sont plus qu'une offrande *pars pro toto*, et symbolisent l'idée de la régénération dans la mort.

Dans [. -U-KA-RA-O-I] l'interprétation a) ὕς κάρα ὠοῖ ἴ *Fils maître de sa propre semence* est polysémique avec b) ὕει κάραν ὠόν ἴ *il fait pleuvoir de la tête sa propre semence*, étant cette dernière, une allusion au sang qui coule par le coup de l'hache. La fleur, contenant la semence, dans la tête du taureau des célèbres rhytons, semble être une allusion à cette idée de la semence provenant de la tête de l'animal.

L'interprétation de KU-WA-NI-JO-QE, κῦει οὖα (ἡῖα) νύχον γῆς « *Il engendre le raisin (descendance), dans les ténèbres de la terre* », où NI-JO-QE est une allusion aux enfers sous la terre. Il suggère le caractère du dieu comme Zeus *Katachthonios*, transformé en serpent. On peut aussi l'interpréter « *Il engendre le fils nocturne de la terre* ». Une autre possibilité est κύους ἡῖα νύχον γῆς « *Un fœtus, pour la descendance, dans les ténèbres de la terre* ».

Dans KU-WA-NO κῦει ἡῖα νόον *qu'il féconde la descendance avec le désir, avec l'esprit ou avec la volonté*. Aussi, en étant νόος polysémique avec χνόος, considérons la possibilité que le dieu engendre par son désir ou à partir de ses propres cendres.

⁹¹ L. ROCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, voir ὄλη.

A-JA-ME-NO ⁹⁷

a) ἀρχά(/ς) μένος (/ν)

Origine de la vigueur (/le chef vigoureux)

b) ἀχάς (/Ἀχαΐς) μένον

De la clameur (/Pays achéen) pour la bravoure)

E-RE-PA-TE-JO ⁹⁸

a) εἷς ῥεῖ παῖς (/βᾶ) θεέ χοόν

Viens en échappant, enfant (/ô roi) divin, de la tombe !,

b) εἷς Ῥῆς παῖς (/βᾶ) θεέ χοῶν

Viens de Rhéa, enfant (/ô roi) divin, du choes !

A₄(*85= AU) ⁹⁹-DE-PI ¹⁰⁰

Ἄϊδην φύς

par l'Hadès généré.

2) TO-NO

θῶρ (/Χθών) νόος (/χνόον)

Esprit (/des cendres) du taureau,

KU-TE-SE-JO ¹⁰¹

κύει θεέ ζεῖ χοῶν

qu'engendre le dieu qui fermente du choes

E-RE-PA-TE-JA-PI ¹⁰²

a) εἷς ῥεῖ παῖς (/βᾶ) θεέ χάν φύς

Viens en découlant enfant (/ô roi) divin!, par l'oie généré

b) εἷς Ῥῆς παῖς (/βᾶ) θεέ σχᾶν Fύς (/πῖν)

Viens de Rhéa, enfant (/ô roi) divin! Ô, en laissant retomber la vigueur (/à boire) !

O-PI-KE-RE-MI-NI-JA-PI

a) ὁ Fίς κερε-μῦ νύξ σχα φύς

Ce Vigoureux cornu du mystère de la nuit qui remet le fils

b) ὠόν φύς (/ῶφρις) κῆ ῥέει μῦ νύξ σχα Fίς

Le fils semence (/Serpent) dans l'au-delà, il coule ; dans le mystère de la nuit, il laisse retomber la vigueur

SE-RE-MO-KA-RA-O-RE

a) ζῆ ῥεῖ αἰμός (/λαιμός) κάραν ὠόν (ὀ) ῥέει

Il donne la vie en faisant couler le sang de la tête (/de la gorge), il découle la semence.

b) ζῆ ῥέει αἰμός κα ἀρά ὠρην (/κάραν ὀλή)

Il donne la vie, découle le sang de la tête, en semence se transforme (/sur la tête l'orge salée),

QE-QI-NO-ME-NA ¹⁰³

⁹⁷Voir n. 7

⁹⁸ Aussi dans KN 265=Sd 4403, dans DMG : "Epithet of chariot frames and parts of tables ; adj. :elephanteios", p. 545; E-RE-PA-TE-JO et aussi pour *85-de-pi voir LEJEUNE, *Mémoires*, I p. 172 n. 54. PALMER, *Minos*, 5 (1957), p. 62 ; *Interpretation...*, p. 349; P.H. ILIEVSKI, *The ablative, Instrumental and Locative in the Oldest Greek Texts* (1961), p. 104-112; MORPURGO, *Lexicon*, p. 215; J. CHADWICK, *Glotta*, 41 (1963), p. 209, 213.

⁹⁹J.-P. OLIVIER, « Linéaire B *85 = a 4 » BCH 91-2, 1967, p. 371-374.

¹⁰⁰DMG : "Instr. Plur., a decorative feature on furniture", p. 338 et 537.

¹⁰¹DMG : "Nom. Sing. And instr. Plur.: kuteseios, -ois 'made of ebony' " Voir aussi ku-te-so, p. 559.

¹⁰²DMG : "Instr. Plur. Fem.: elephantiaphi"; p. 545, voir aussi supra n. 97.

¹⁰³DMG : "Nom. Sing. Fem. And prob. Instr. Plur.: gueguinomenai", p. 343-4 et 576. À propos de qe-qi-no-me-no M. VENTRIS, *Eranos*, 53 (1956), p. 109-24; D.H. GRAY, *BICS*, 6 (1959), p. 53; PALMER, *Interpretation*, 338 f ; A. HEUBECK, *Glotta*, 39 (1960/61), p. 159-72 ; L.J. RICHARDSON MLS, 13, (1957), p. 2 ; W. COWGILL, *Evidence for Laryngeals*, W. WINTER (éd.), 1960, p. 99 ; RUIPEREZ, *Emerita*, 18 (1950), p. 386-407; *Études Mycéniennes*, p. 107 et n. 3 ; L. R.

- a) Γῆ γυμνό–μαινάς (/Γῆ γυι–χνόος μῆν νῶ)
Pour Ge la cendre des membres, le mois sacré elle en est arrosée (pour Ghee, nue ménade)
- b) γῆν γύους (/γυι) νόον μῆν νῶς
Dans la terre, désir campagnard le mois sacré du vaisseau.

A-DI-RI-JA-TE-GE ¹⁰⁴

- a) ἀδύς λίψ σχῶν θέε γῆν
La douce libation laisse tomber le dieu, sur la terre,
- b) ἄν δῖ–λίψ σχῶν θέε γῆν
En haut, double libation laisse tomber le dieu dans la terre

PO-TI-PI-QE ¹⁰⁵

- a) φῶς θύει φύει γῆν
« Lumière », fou d'amour génère dans Terre
- b) φῶς θύει πούς γῆν
l'héros brûle en sacrifice la pâte pour la Terre

3) TA-RA-NU

- a) ταυρ–ἄνιου
Du ligament taurin
- b) a) ταυρ–ἀνύειν
Le taureau assassiné

KU-TE-SO ¹⁰⁶

- κύει θεέ ζῶον (/κύστη ζῶον)
Qu'il conçoit le dieu qui vivifie, (/dans la corbeille qui vivifie)

A-JA-ME-NO

- a) ἀρχά μένον (/μῆν νόου)
Origine de la vigueur (/de l'esprit Lune)
- b) ἀχά μενός
Du vigoureux mugissement
- c) Ἀχαΐς μένον
Le pays achéen pour bravoure

E-RE-PA-TE-JO

- a) εἶς ῥεῖ παῖς (/βῶ) θέε χοῶν(/χοόν)
Viens en échappant enfant (/ô roi !) divin du Choes (/de la tombe),
- b) εἶ ῥεῖ βῶ θέε χοῶν
Ô roi qui viens en t'écoulant! Dédie des libations aux défunts, la Région des enfers matrice

*85 (tête de porc)AU-DE-PI
 Ἄϊς δελφύς (/δέ φύς)
la Région des enfers matrice

PALMER-J. CHADWICK, *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, Cambridge University Press, p. 233-237.

¹⁰⁴ N'est pas dans le Glossaire, voir A-DI-RI-JA-TE, *supra*.

¹⁰⁵ DMG: "Instr. Plur. :portiphi 'with heifers'. [πόρτις Il. V, 162]".

¹⁰⁶ DMG: "Nom. Sing.?: kutesos, a kind of wood, probably 'ebony'. [κύτισος 'bastard ebony', Laburnum vulgare, Teophr.]".

RESULTAT DE LA TRADUCTION

1) *Esprit (/cendre) du taureau,
Qu'engendre le bambin du choes.
De puissance énormément vigoureuse,
Le fils Semence (/Serpent), Cornu du mystère de la nuit, que l'oie génère (/qui fait tomber à boire),
L'œuf de la Nuit (l'oiseau) que Tyché fait croître,
Dans la contrée du ligament taurin (/dans la contrée de l'esprit qui met les grappes)
Du vigoureux mugissement (/Pays achéen pour la bravoure).
Viens de Rhéa, enfant (/ô roi) divin, du choes (/de la tombe)!, généré par l'Hadès.*

2) *Esprit (/cendres, écume marine) du taureau, qu'engendre le dieu qui fermente du choes ;
Viens de Rhéa, enfant (/ô roi) divin! Ô, en laissant retomber la vigueur (/à boire) !
Il produit la semence (/Serpent) dans l'Au-delà, il découle dans le mystère de la nuit, laissant
retomber la vigueur,
Il donne la vie en faisant couler le sang de la tête, il découle la semence (/sur la tête l'orge salée)
Pour Ghee ménade nue
Le dieu laisse tomber la douce libation sur la terre,
L'héros, (« Lumière »), fou d'amour génère dans Ghee.*

3) *Le taureau assassiné (/Du ligament taurin),
Qu'engendre le dieu qui vivifie (/Dans la corbeille qui vivifie),
Du vigoureux mugissement,
Viens en découlant, enfant (/roi) divin, du choes (/de la tombe), la Région des enfers matrice.*

COMMENTAIRE :

Cette tablette a été également considérée comme une liste de mobilier¹⁰⁷. Comme nous l'avons déjà signalé, Killen¹⁰⁸ s'est approché dans le sens de lier la série des tablettes Ta de Pylos aux kylix en miniature trouvés dans le palais, ce qui peut être certainement mis en relation mais dans la perspective d'un rite d'épiphanie de l'enfant divin dont parle le texte. À la lumière de notre lecture, examinons la thématique spécifique de ce texte :

Le petit enfant Dionysos dormant dans son berceau est la figuration la plus généralisée du dieu que réveillaient les θυιάδες pour le rappeler de l'Au-delà¹⁰⁹. Il a été aussi dieu central d'Éleusis. Encore,

¹⁰⁷ "One ebony chair with golden Back decorated with birds; and a footstool inlaid with ivory pomegranates. One ebony chair with ivory back carved with a pair of finials and a man's figure and heifers; one footstool, ebony inlaid with ivory pomegranates"; DMG, X, p. 342-343.

¹⁰⁸ Voir n.4.

¹⁰⁹ Hézych., s.v. *Liknytes*; pour les faits rituels cf. *Plut., Isis et Os.*, 365 A ; *Paus.*, X, 4, 3 ; *Eur., Ion*, 550 ; L. R. FARNELL, V, p. 307-308 ; A. J. FESTUGIERE, « La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes » dans *Études de religion...*p. 31, 34-36.

comme a signalé Kérenyi : « on peut dire que l'enfant original est le monotone thème original... qui peut se développer dans n'importe quel figure divine. L'enfant le plus grand du chant religieux crétois est le grand dieu qu'étreint toutes les possibilités non différenciées et toutes les possibilités déjà réalisées en figures divines ». ¹¹⁰ Le dieu était invoqué pour qu'il réapparaisse, comme dans les rituels à Argos, Ténédos ou Athènes ¹¹¹, il revenait des profondeurs marines, du règne des morts, il était alors le jeune dieu « venant » sous la forme d'un enfant ou d'un taureau, qui provoquait de fortes commotions dans une ambiance infernale ¹¹². D'ailleurs, l'enfant du texte, duquel on attend l'engendrement et sa venue, est aussi le « roi » (la polysémie du signe PA=παῖς /βῆ), ¹¹³ pareillement à l'enfant de Zeus, Zagreus, placé par lui dans le trône au-dessus de toutes les divinités. ¹¹⁴ L'« épiphanie » ¹¹⁵ du « dieu qui vient » ou du dieu qui « va et vient » ¹¹⁶ ainsi que sa mort, peut se réaliser sous diverses aspects, soit d'enfant soit d'adulte ¹¹⁷.

À la première instance, le texte parle par lui même : c'est le dieu qui se régénère comme Dionysos Ταυρογενής¹¹⁸·βουγενής¹¹⁹ ou *Dimorphos*¹²⁰, l'enfant-taureau ou bien, pour mieux dire, il se transforme de taureau en enfant. Exposées les analyses signalées plus haut, il semble évident que le sacrifice réalisé au foyer central donnait les cendres (aussi en attachant la signification de « écume marine » de χνόος) considérées comme l'élément original pour la « conception » de l'enfant divin. Cet enfant divin « des libations au défunts » doit avoir un lien direct avec les kylix en miniature trouvés sur la table d'offrandes de la salle du trône de Pylos.

Le mot « χοή » (et même son génitif, χόων « des choes » ou « des libations aux défunts »), a désigné plusieurs vases différents jusqu'à une espèce de kylix ¹²¹, les noms anciens ne peuvent pas s'appliquer toujours avec certitude, le nom rappelle simplement les libations rituelles. Pourtant, le mot est homophone de χοός « terre, sépulture, tombe », et encore χῶ, une forme contractée de χαόω (prés. impér. m./pass. 2e sg.), « réduire au Chaos, détruire ». Comme la fête des choes était une fête des morts et des enfants, le choix de 'KU-TE-TA-JO' κύει τέττα χόων, « Qu'engendre le bambin des libations aux défunts (Choes) » est en symétrie avec la lecture de JO comme χοός, c'est-à-dire, « Qu'elle engendre le bambin de la terre (ou des sépultures) ». Le principe est lié toujours à l'idée du dieu qui vient de la mort.

En temps classique, les représentations d'enfants sont innombrables dans les choes du jour de la fête, et il est possible que les abondants kylix votifs en miniature ¹²², trouvés à Pylos entre les restes

¹¹⁰ K. KÉRENYI-C.G.JUNG, *Introduction to the Essence of Mythology*, p. 92.

¹¹¹ *Plutarque, Isis et Osiris*, 35; *Quaest. Gr.* 36; NILSSON, *Griechische Feste* Leipzig, (1906)275 ss.; W.F. OTTO, *op. cit.* (n. 42), p. 202; DEUBNER, *Attische Feste* Berlin, (1932), p. 126.

¹¹² W.F. OTTO, *ibid.* (n. 42); M. DARAKI, *op. cit.* (n. 33).

¹¹³ Voir E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *loc.cit.* (n. 21).

¹¹⁴ Nonnos, *Dionys.*, VI, 165.

¹¹⁵ Comme miracle annonçant ou représentant la présence du dieu : H.S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1994² (1987) E.J. BRILL (éd.), p. 138.

¹¹⁶ M. Daraki, *op. cit.* (n. 33); W.F. OTTO, *op. cit.* (n. 42), p. 85-91.

¹¹⁷ Sacrifié comme taureau, comme veau nouveau, il retourne comme adulte (Anthesteries), comme enfant *Liknytes*, etc. L'épiphanie par "miracle de vin": *Diod. III, 66, 2*; *Soph., Thyestes fr. 234*; *Plut. Mul. Virt. 251 E*; *Paus.*, VI, 26, 1; *Athen. I, 61*, p. 34 A= *Theop. Fr. Gr. Hist. 115 F 277*; en Andros: *Paus. VI, 26, 2*; *Plin., Hist. Nat. II, 231 et 31, 16*. Voir aussi V. MISTOPOULOS-LEON., *Zur Verehrung des Dionysos in Elis. Nochmals, ΑΞΙΕ ΤΑΥΡΕ und die sechzehn heiligen Frauen, MDAI (A) 99*, (1984), p. 275-290.

¹¹⁸ « Née d'un taureau », U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, ne comprenait pas puisque il n'est expliqué par aucun mythe sur la naissance de Dionysos, *Der Glaube der Hellenen II*, Basilea (1956), p. 73.

¹¹⁹ « Née d'un bouf » O. KERN, *Orphicum Fragmenta*, Berlin 1963 2da (1922).

¹²⁰ R. TURCAN, « Dionysos Dimorphos, Une illustration de la théologie de Bacchus dans l'art funéraire », *Mélanges de l'École française de Rome*, 1958, v. 70, p. 243-294.

¹²¹ Voir n. 90.

¹²² Leur capacité de seulement 0,009 à 0,035 litres démontre, évidemment, qu'ils ne servent pas à boire mais qu'ils ont une valeur symbolique. Ils ont été trouvés avec des os brûlés d'animaux et des tablettes en Linéaire B dans la Salle 7,

rituels, soient en rapport avec une cérémonie consacrée à cet enfant divin, qui l'on croyait engendré de la cendre des victimes brûlées dans le foyer central. La présence d'os d'animaux brûlés avec ces kylix en miniature dans la salle 7, dans la table d'offrandes de la salle du trône et dans des tombes à Volmida, indique évidemment que l'utilisation de ces kylix dans des rituels était courante et qu'ils n'étaient pas des jouets pour enfants¹²³. Il est clair que la divinité était un enfant, comme l'exprime le texte, et que l'incinération des os (et par conséquence, aussi la cendre) faisait partie d'une même consécration rituelle, qui attendait l'épiphanie divine. Cette épiphanie à partir du sacrifice du taureau, se réalise certainement, comme l'on aperçoit dans la fresque de Pylos, avec *cistophores*, en accord avec la polysémie de KU-TE-SO comme « *Qu'il conçoit le dieu qui vivifie* » (κῦει θεέ ζῳον) ou son homonymie « *dans la corbeille que vivifie* » (κῦστη ζῳον); étant la corbeille un symbole de fécondité.

Dans le texte on s'attend à ce que le dieu enfant soit généré par les pouvoirs chthoniens : des cendres du taureau qui se confondent avec l'idée qu'il est un élément qui appartient à la déesse Chthon (voir l'homophonie de θῶρ et χθών). Cependant, le mot χνόον, « *cendres* » signifie aussi « *écume marine* », (ainsi que la polysémie de NO comme « *l'esprit, le désir* ») ; éléments qui ne peuvent être liés qu'au niveau rituel¹²⁴ : selon Homère, à Pylos les taureaux noirs sont sacrifiés sur la plage en honneur de Poséidon, et à lendemain on réalise le sacrifice d'une génisse à Athéna dans le palais ; dans tous les cas, la place des portions des offrandes divines est toujours le feu¹²⁵. Alors, interpréter le mot χνόον, « *cendres* » nous fait nous interroger sur le sens d' « *écume marine* » : l'une et l'autre chose sont équivalentes en tant que symboles du sacrifice.

De ces éléments, de la cendre du taureau (polysémique de *Chthon*) où de l'écume marine, l'on attendait la génération du dieu; précisément par un évènement: on s'attend à ce qu'il soit généré par le « *ligament taurin* » (homophonie de « *taureau assassiné* »). Cette notion du « *ligament* »¹²⁶ taurin est en rapport à son lien d'amour avec la Terre, chose qui suggère la polysémie de TA-RA-NU, le taureau insensé (ταυρ-ἄνουζ), taureau assassiné (ταυρ-ἀνύειν) ou ligament taurin (ταυρ-ἄνιου). Les trois formes, le lien, la mort et l'état de folie, comme celle du zèle amoureux, se joignent à l'idée liée à la hiérogamie de l'animal (qu'incarne le dieu infernal, époux de la divinité souterraine), avec son partenaire Ghee. Le taureau attaché avec des cordes pour son sacrifice, comme on l'observe dans le sarcophage d'Aghia Triada¹²⁷, suggère cette idée de lien amoureux qui s'accomplit avec l'incinération du taureau dans le foyer sacré, symbole de « *sexe de Ghee* »¹²⁸.

Le sang qui coule de l'animal offert à la terre est un acte métonymique de la libation d'amour du dieu « *pour Ghee ménade nue* » (QE-QI-NO-ME-NA comme Γῆ γυμνό-μαινάς). Pareillement Nonnos présente Sémélé en proie à la manie du dieu qu'elle portait en elle pendant sa grossesse¹²⁹ (comme l'a signalé Apollodore, il existait une identification entre Sémélé et Ghee)¹³⁰; la

entre les salles 18 3et 20 et dans les salles 20 et 60 ; quelques uns, aujourd'hui en exhibition dans le Musée de Chora, BLEGEN, *The Palace of Nestor* I, p. 92-95, 366.

¹²³ G. SÄFLUND, "Sacrificial Banquets in the Palace of Nestor", *OpAth* 13, p. 237-246

¹²⁴ V. ISAAKIDOU-P. HALSTEAD-J. DAVIS-S. STOCKER "Sharon Burnt animal sacrifice at the Mycenaean 'Palace of Nestor', Pylos", *Antiquity*, 1, 202.

¹²⁵ *Il IX*, 220, aussi *II*, 425, *X*, 294, *Od. III*, 437-438; *VIII*, 98; *XI*, 185.

¹²⁶ Sur Éros et les liens : *Banquet*, 202 e, de la jeune fille à marier C. LEDUC, in GEORGOU DI ET J.-P. VERNANT, *Mythes grecs au figuré de l'Antiquité au baroque*, Paris, 1996, *Revue de l'histoire des religions* 217 (2000) 4, p. 765-773.

¹²⁷ La position du taureau d'Aghia Triada a été comparée à celle de l'animal de la fresque de Pylos, par ses similarités, voir J. C. Wright, *The Mycenaean Feast*, p. 42 ; BLEGEN, *op. cit.* (n. 36), pl. 53 fr 19C6 ; Y.A. SAKELLARAKIS, "Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropfer-ritual", *PZ* 45, p. 135-219;

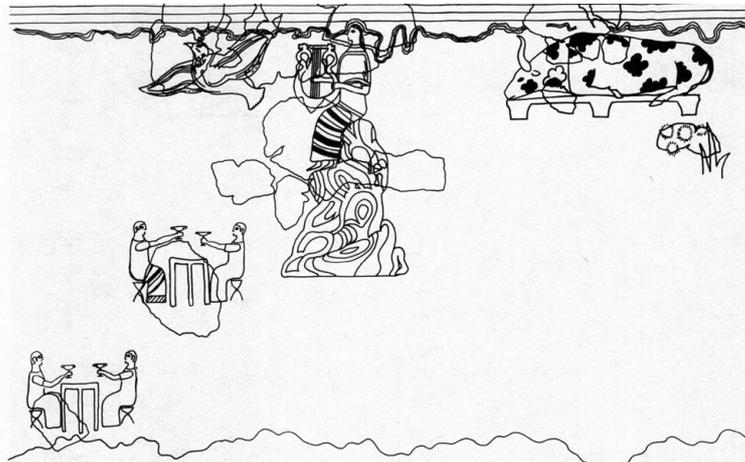
¹²⁸ M. DARAKI, *op. cit.* (n. 33), *VI*, p. 222.

¹²⁹ *Dyon.* *VIII*, 10 ; cfr. P. VOYANCE, « Le Disque de Brindisi et l'Apothéose de Sémélé », dans *REA XLIV*, (1942), p. 214.

¹³⁰ Apollodore, in LYD., *De mens.*, *IV*, 51 ; Diodore, *III*, 62 ; P. Kretschmer, *Aus der Anomia...* p. 18 ss ; voir E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *loc. cit.* (n. 21).

phrase est polysémique de « pour Ghee la cendre des membres, le mois sacré elle en est arrosée » (/Γῆ γυι-χνόος μήν νῶ). Cette possible interprétation est en rapport avec l'offrande des semences mêlées à les cendres des sacrifices comme dans rituel éleusinien déjà cité¹³¹.

Dans le texte, la libation du sacrifice du taureau est autant un acte d'amour du dieu pour la terre (« La douce libation laisse tomber le dieu, sur la terre » ἀδύς λίψ σχῶν θεέ γῆν), que l'offrande de la boisson que fait le dieu aux humains : « En haut, double libation laisse tomber le dieu dans la terre » (ἀν δῖ-λίψ σχῶν θεέ γῆν), selon les enjeux polysémiques d'A-DI-RI-JA-TE-QE. Le principe d'une « double libation », en dehors du fait de se voir reflétée dans la fresque du palais à Pylos, dans les couples de buveurs, peut faire référence au fait qu'après les libations sacrées (pour la terre dans ce cas) on servait à boire aux humains. Encore, par la polysémie, on pourrait interpréter les mots ἀθύρειν-χάει-θέε-γῆς, « chanter, célébrer l'infini dieu de la terre » (χάει de χάος)¹³², évidemment lié à la célébration par le sacrifice du dieu comme l'on observe dans la fresque. De même, il est possible de voir une référence à l'image du musicien appelé communément « Orphée » comme un chargé de la célébration, avec un statut semi divin (du à ses dimensions) parce qu'il chante l'épiphanie divine comme un « présage », selon la signification du mot ὄρνις « oiseau, présage »).



Fresque du Palais de Nestor, Pylos.

Avec la libation du sang considéré comme « de la semence » pour la terre, (dans SE-RE-MO-KA-RA-O-RE comme a) ζῆ ῥεῖ αἰμός (/λαιμός) κάραν ὄν ῥέει, « Il donne la vie découlant le sang de la tête (/de la gorge), il découle semence » u bien b) ζῆ ῥεῖ αἰμός κα ἀρά ὄρνιν (/κάραν ὄλή) « Il donne la vie, découle le sang de la tête, en semence se transforme (/sur la tête l'orge salée ») et dans les mêmes cendres, le dieu se génère (se régénère), comme enfant divin des libations aux morts (des Cruches). Cette idée de « régénération » après la mort de l'animal sacré peut dénoter aussi une croyance sur le destin humain dont le défunt est identifié au dieu qui se régénère.

Comme l'a signalé Cassimatis à propos de la pratique de « nettoyage » des tombes, il est possible que les restes funéraires perdaient leur importance en raison d'une croyance en un « temps pour la vie "spirituelle" de passer dans une autre monde. Le mobilier servirait à faciliter ce passage, en assistant le défunt dans ses attentes et ses transactions avec les forces souterraines, après quoi,

¹³¹ Voir n. 28.

¹³² Bachil. 5, 27 ;M. Ant. 4, 3.

corps et offrandes perdant leur importance pouvaient être impunément violées»¹³³. Cet outrage aux lieux des morts et les caractéristiques du dieu des morts de ces textes qui se régénère dans la mort, impliquent évidemment que chaque défunt s'identifiait au dieu¹³⁴. Du reste, l'idée de la régénération à partir de la mort est enregistrée à l'époque d'Hippocrate : « C'est des morts que nous viennent les nourritures, les croissances et les semences »¹³⁵ et encore chez Platon : qu'«il existait une ancienne croyance...des âmes qui naissent des morts»¹³⁶.

Autre élément présent ici est une certaine généalogie du dieu qui semble de souche égéenne¹³⁷; cependant nous ne nous placerons ici dans la mise en relation de la conception présentée par Aristophane¹³⁸ ou cela du papyri Derveni¹³⁹ et d'autres ce qui mènerait trop loin notre commentaire. En bref, nous retournerons ci-dessus sur le sujet qu'indique ici un parallèle du dieu avec Eros Phanes, sujet qui semble bien s'accorder, donné qu'en temps classiques, et par l'ancienne caractéristique du culte mycénien, Dionysos et Eros Phanes ont été rapprochés¹⁴⁰. Encore est-il possible que « l'oie » se réfère à la *Nuit* même (le contexte n'est pas suffisamment étendu pour clarifier cette idée).

Compte tenu que les représentations d'oies ou d'autres anatidés trouvés lors des fouilles¹⁴¹ suggèrent des animaux consacrés au culte, la lecture « *filis de l'oie* » est probable. Le manque d'évidence des os d'oies domestiques¹⁴² indique que son symbolisme était lié au milieu sauvage comme un des animaux sacrés associés au culte de la mère terre ; L. Godart, reconnaît en KA-NO le génitif « *χανός* », (*χάν*)¹⁴³. Des coffrets à couvercle en forme d'oie trouvés dans l'Égée, l'Égypte et la côte de l'Asie Mineure, parfois avec des inscriptions pour la *bonne chance* et encore avec ses petits oisons sont considérés comme étant liés à la fertilité et l'érotisme féminins¹⁴⁴, voir l'image

¹³³ CASSIMATIS 1973: 121 d'auprès R. LAFFINEUR, "Fécondité et pratiques funéraires en Égée à l'âge du Bronze," in A. BONANNO (éd.), *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) note 3 : « La pratique fréquente de "nettoyage" des sépultures pour faire place à des nouvelles inhumations implique peut-être seulement la croyance dans une survie brève » ; G. E. MYLONAS, "The Cult of the Dead in Helladic Times", *Studies Presented to David Moore Robinson*, I, St. Louis, 1951p. 92 et 98-99; id., *Homeric and Mycenaean Burial Customs*, *AJA*, 52, 1948, p. 70-71 ; Long 1974: 18, 32, 46 sur le sarcophage d'Aghia Triada utilisé au minimum deux fois successivement. Contra Pini 1968: 73 ; PICARD, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)* Paris, 1948, p. 161-165 ; NILSSON *Min-Mycen...*, p. 619-633.

¹³⁴ Chaque défunt en Égypte était appelé « Osiris ».

¹³⁵ *Traité des Songes*, dans le *Traité du Régime*, t. VI, 92

¹³⁶ *Fedon* 70 c.

¹³⁷ A. TAMVAKI, "Minoan and Mycenaean elements in the iconography of the Pylos sealings", *Suppl. au BCH* vol. 11, *L'Iconographie minoenne*, Actes de la Table ronde d'Athènes (21-22 avril 1983), 1985, p. 267-292.

¹³⁸ Aristophane, *Les Oiseaux*, 693-702

¹³⁹ *Orphicorum fragmenta*, coll. O. KERN, Dublin-Zurich 1972² (1922), M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983; L. BRISSON, Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques*), *Revue de l'Histoire des Religions*, 202, 4 (1985), p. 389 - 420

¹⁴⁰ C.GARCÍA GUAL 2^a éd. Siglo XXI de España Editores, 2003.

¹⁴¹ Possible nexus de signification avec les « duck vases » cyprotes, sur ce type de vases voir G. CADOGAN, "Chipriot Bronze Age Pottery and the Aegean" in J. ATWOOD-BARLOW-D.R. BOLGER-B. KLING, *Cypriot Ceramics*, p. 169, U.Penn., Museum of Archaeology, 1991. Motif aussi très répandu dans des scènes sauvages, TSOUNTAS, *op. cit.* (n. 46) p. 200, 231, fig. 115, p. 391, fig. 166.

¹⁴² OLIVIER-THOMAS-PILKINGTON-KIRWAN-DICKINSON, *The Aegean Bronze age*, Cambridge University Press, 1994, p. 50.

¹⁴³ L. GODART, « La Terre Mère et le Monde Égéen », *Aegaeum* 22, Liège, 2001.

¹⁴⁴ Vases rituels pour libations « tête d'oie » trouvés à Mycènes, J.A. SAKELLARAKIS, "Ελεφάντινον πλοῖον εκ Μυκηθόν", *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 110, p. 188ss. S. MARINATOS-M. HIRMER, *Kreta, Thera und das mykenische Hellas*, 1973² (1966), fig. 235. G. PIERRAT-BONNEFOIS, *in op. cit.* (n. 73), p. 333, objets E218, Ao14779, Musée du Louvre, dep. Des Antiquités Orientales ; objet 30.4.177 du Metropolitan Museum of Art, New York, Rogers Fund (tt93) 1930.

d'Aphrodite d'époque postérieure, représentée sur une oie¹⁴⁵. L'animal fait son nid dans des lieux humides et sur le sol, est très prolifique et bon parent, caractéristiques qui ont pu le lier au concept de fertilité d'une déesse mère. D'ailleurs il est clair que l'homophonie du nom χήν ou χάν devait indéfectiblement lier l'oie à l'idée de génération (*γεν-).

Les inscriptions votives pour la « bonne chance » dans les coffrets « oies » cités auparavant servent à comprendre le texte : « *Tyché fait croître* » l'œuf, d'où doit naître le dieu. Le nom est rapporté à τυγχάνω, de la racine indoeuropéenne *dheugh-/dhugh, « être capable, réussir » et il pourrait signifier « ce qui réussit »¹⁴⁶. Les amples dossiers sur Tyché ont mis en évidence qu'avant son expansion hellénistique, elle était une ancienne divinité de la fertilité¹⁴⁷ ; comme *Agathe Tyché* accompagné du *Agathos daimon*, un titre de culte de Dionysos, comme consort de Zeus *Meilijios*, *Epithelios*, *Philius*, ou avec l'enfant Ploutos dans les bras et même associée aux mystères de Dionysos en Melos¹⁴⁸. Elle est appelée « une des Moires » par Archiloque, elle était une des divinités qui prenait soin de l'homme dès qu'il venait au monde. Peut-être le ballon sur lequel on l'a représentée est-il un reste de cet « œuf ».

Le texte O-NI-TI-JA spécifie possiblement sa forme ailée: a) ὄν νύξ Τύχαν φύς, « l'œuf de la nuit que Tyché fait croître » ou, sa polysémie b) ὄρνις Τύχαν φύς, « l'oiseau (/l'augure) Tyché fait croître » (en signifiant aussi qu'elle génère l'augure) ; la Tyché qui garde, comme une nourrice, l'enfant serpent (comme *Agathe Tyché* avec *Agathos daimon*) ou l'enfant « cornu ». En outre, ce cornu semble être devenu postérieurement la corne d'abondance, attribut de cette divinité très répandue.

Dans les Cyprie¹⁴⁹, Némésis, fille de la Nuit, prend la forme d'une oie ; elle est souvent identifiée à Tyché.¹⁵⁰ Poursuite par Zeus, elle pond l'œuf duquel est née Helene. Il est peu probable que l'oie mycénienne (comme épiphanie d'une divinité ou esprit de la fertilité) ait été liée à l'idée de « vengeance » comme la Némésis postérieure ; mais son association avec Tyché est un point d'intérêt. Dans la tablette Ae 04 (134) de Pylos on trouve aussi le *cornu* lié à Tyché « *cornu fils héros lunaire qui possède le souffle vital de la Tyché ...qui à la taurine grand-mère met la semence* »¹⁵¹.

Toutefois il reste une chose à noter sur la polysémie de la jonction -JA-PI. La lecture de JA-PI offre la possibilité de lire χάν φύει, « l'oie a généré » ou sa polysémie σχᾶν πῖν (/Fύς), « il fait retomber (il verse) à boire » (ou « la vigueur »). On y reconnaît des éléments qui ont pu donner place

¹⁴⁵ L'oie générant dans temps classiques a été associée à Aphrodite Ourania, comme la terre cuite du Musée du Louvre dans V 18 a, procédant de Béotie 500-475 a.C.

¹⁴⁶ CHANTRAINE, *DELG*, s. v. τυγχάνω

¹⁴⁷ J. HARRISON, *Epilegomena to the Study of Greek Religions and Themis a Study of the Social Origins of Greek Religion: and Themis : a study of social origins of Greek religion*, Cambridge, 1912, p. 277 ss.; J. B. COOK, *Zeus, A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914, I, 6, d, ζ, 265 ss.; f, θ, XXI, k, p. 710 ss; II, I 125, 163, M 1136 n. 6; 1125, 1129, Delos 1128, Pirée 1104 f; comme femme de Zeus *Philius* 1104 f; avec corne d'abondance et onochosé 11280, 1127, *IGII*, 4627; relief 2163 du British Museum *Cat.* III, 5 fig. 94; Paus. IX 16, 2; Platon *Lois* 709 b; DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...* II, 2, p.1264 ss; d'ailleurs (élément égéen ou oriental?) Tyché comme divinité maritime a été très répandue en Phénicie, B. SERVAIS-SOYEZ, *Byblos et la Fête des Adonies*, E.J. BRILL (éd.) Leiden, 1977; G.H. HILL *BMC, Phoenicia*, 21, 25-36, 40-43, p. 99-107 . IV, p. 84 ss. La diffusion hellénistique étendrait trop la bibliographie.

¹⁴⁸ R. C. BOSANQUET, "Excavations of the British School at Melos", *JHS* XVIII, 1898, p. 60, fig. 1;

¹⁴⁹ H.G EVELYN-WHITE, *Fragments of Complete Epic Cycle*, Project Gutenberg (éd.), (1914); G. NAGY (éd.) Proclus, (attribué à Stasinus de Chypre), *The Epic Cycle*; Némésis fille de la Nuit : Hésiode V, 223; Erastostenes, *Catas.* 25; Némésis fille de l'Océan : Paus. VII, 5, 2.

¹⁵⁰ Cornut. 13; Dion Chrisost., *Orat.* LXIV, 8, 2. Dans des représentations du type Smyrna, DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, IV vol. 1, p. 52 ss.

¹⁵¹ E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *loc. cit.* (n. 21), p. 48.

à des variations mythographiques, voire des épithètes. En conséquence, le dieu enfant des cruches (ou « de la tombe ») est celui qui *laisse retomber à boire*, sous la forme de taureau sacrifié, principe très proche à la représentation de la fresque de Pylos : le taureau abattu se place au dessus des hommes qui élèvent sa coupe en train de boire. L'idée est l'assimilation du sang au vin.

Pour la traduction, si la lecture de « *l'oie a généré* » est polysémique de « *il laisse retomber la vigueur* », dans ce cas précis, il est aussi renforcée par la signification O-NI-TI-JA¹⁵² interprété déjà par Chadwick en rapport au mot « *oiseaux* ». La superposition de signifiés a cause de l'homophonie de JA-PI est un rassemblement de symboles d'humidité : être « *fijs de l'oie* » signifie être fils d'un oiseau aquatique et avoir un lien de première parenté avec l'élément humide. Il est possible que la liaison de signifiés se trouve représentée dans les vases rituels à tête d'oie, trouvés à Mycènes¹⁵³. Ainsi, même s'il est taureau, il s'identifie avec le dieu qui « *laisse retomber à boire* ». Ce qui est confirmé par les divers types de traces sur les figurines mycéniennes de bovidés, spécialement sous la forme de liquide qui coule, c'est-à-dire, les types « ondes » et « rayes »¹⁵⁴.

D'un autre coté, les *kourotrophos* mycéniennes, si bien leur bec ne ressemble pas celui à des oies, sont des oiseaux. En outre, celles-ci, avec les figurines *phi* et les petits bovidés, sont tous les trois les types d'offrandes funéraires les plus répandus¹⁵⁵. En tant que symboles de fertilité¹⁵⁶, elles reflètent potentiellement un lien « mythique » entre elles, chose que nous pouvons associer à la « généalogie » présentée dans le texte, possiblement associé à la triade mycénienne¹⁵⁷. En résumé, la croyance qui se présente sur la mort est la régénération semblable à un cercle qui se déroule entre les cendres du foyer ou l'écume marine (symboles de l'Au-delà et de la *kathodos*) et le ciel (symbole de l'ascension, l'*anodos*), et ainsi de suite. Le principe originel qui résulte est que le dieu taureau des semences, celui qui « coule » dans le sacrifice, donne son sang comme de la semence sur la terre mère. L'oiseau féminin divin qui mange la semence devient plein (comme les figurines *phi*), et lui fait renaître. La transformation se développe entre le sein de la terre et le ciel, ses deux mères, ce qui est le propre d'un authentique *Dimethor*¹⁵⁸.

¹⁵² Les œufs d'autruche comme mobilier funéraire mettent en évidence encore une autre chose: eux indiquent contacts avec Chypre, Syrie et Égypte, v. J. A. SAKELLARAKIS J. A. SAKELLARAKIS, "The Fashioning of Ostrich-Egg Rhyta in the Creto-Mycenaean Aegean" in Hardy and Renfrew, *Archaeology* 1990, vol. I, p. 285-308. Dans l'antiquité il y avait autruches ne seulement dans l'Égypte mais aussi dans les déserts de Syrie, Jordanie et Palestine¹⁵². Le mot « œuf » ou « semence » du syllabogramme O est lié à O-NI-TI-JA-PI (déjà interprété par Chadwick en relation à la figure d'un oiseau, *DMG*, Glossaire, p. 564). Le syllabogramme, selon Evans et Myres, signifie « trône »; pour Sundwall était un déterminatif de « roi », A. EVANS, (J. MYRES) *Scr. M.* II, ; p. 18 AB 52 ; par son identification avec le hiéroglyphe égyptien S3, le signe était utilisé pour écrire le nom de la déesse Isis, le « trône » était son symbole. L'autre manière de écrire son nom était le hiéroglyphique « œuf », A. GARDINER *Egyptian Grammar* Griffith Institute, Oxford, 1957 ; elle-même était appelée « l'Œuf » en tant que son époux Osiris était appelé « le fils de l'Œuf ». L'abondance d'évidence des fortes relations socioculturels pendant l'Helladique récent entre le monde égéen et l'Égypte, sert à mettre en relevance que si la déesse mycénienne était une déesse oiseau, comme Isis en Égypte, son fils a du naître d'un œuf. L'oiseau avec ses œufs est un motif égéen très répandu, même représenté dans la célèbre fresque de Cnossos.

¹⁵³ Voir n. 142.

¹⁵⁴ E. FRENCH, "The development of Mycenaean terracotta figurines", *BSA* 66, 1971, 101-187., p. 151; sur son utilisation: I. TZONOU-HERBST, "Trashing the Sacred: The use-life of Mycenaean figurines", in *Encounters with Mycenaean figurines. Papers presented at a workshop at the Swedish Institute at Athens 27-29 April 2001*, P. Pakkanen & A.-L. Schallin, (éds.)

¹⁵⁵ Les trois types principaux de lignes dans les figurines de bovidés toujours à notre avis, donnent le signifié de « couler ». Sur les types de figurines E. FRENCH, *ibid supra*.

¹⁵⁶ R. LAFFINEUR, "Fécondité et pratiques funéraires en Égée à l'âge du Bronze," in A. BONANNO (éd.), *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) 79-96 et n. 11.

¹⁵⁷ Triade mycénienne, HRIIB, Mycènes, argile, MNE 1007, Antiquités grecques, étrusques et romaines, Musée du Louvre.

¹⁵⁸ Diodoro, *Bibl. Hist.* III, 62, 5; Suidas "Dimethor".

L'idée semble être une ancienne tradition égéenne, comme l'on observe dans des cruches du Cycladique Moyen ; les plus anciennes, qui montrent des silhouettes d'oiseaux, celles de la fin de la phase, présentent parfois, en plus, deux petites proéminences à la manière des seins. Ces silhouettes peuvent répondre à celle des anatidés, pour le cou long. Les plus récentes (environ 1500 ACN), perdent le long cou mais les représentations d'images deviennent clairement des oiseaux, avec des corps qui ressemblent à un œuf ou un des fruits que l'oiseau a mangé, comme le suggère le dessin ci-dessous. Les cruches de cette dernière phase, étaient importées par les gouvernants de Cnossos et de Mycènes.



Cruches du C.M., de gauche à droite les deux plus anciennes, la troisième, la plus récente (environ 1500 ACN)



MA I.-MA II A (2700-2600 ACN)
offrande funéraire en terre cuite de
Hagia Photia, Sitia, tombe 216.
Aghios Nikolaos Archaeological
Museum, n. 4890.



Cratère MR III C (1200-1150 ACN),
Rethymnon Archaeological Museum,
n. Π 23708.

On trouve une analogue thématique dans une offrande funéraire procédent de Sitia, autour MA IA-MA IIA (2700-2600 ACN) ; et dans le cratère de Réthymnon, deux oiseaux aquatiques sont aux côtés des cornes de consécration, là, un petit oiseau est posé formellement sur la hache dans les cornes.



Détail du cratère de Réthymon.

Les figurines *phi* et *kourotrophos* ovoïdes¹⁵⁹, avec ses traces en zigzag, dont le possible signifié serait « couler »¹⁶⁰, ressemblent à un « œuf-lune » qui flue dans une mer céleste. Nous avons déjà remarqué l'identification de ces traces dans les figurines *phi* en rapport avec Rhéa-Sémélé comme une déesse lune-terre¹⁶¹.

Le concept de la divinité qui naît d'un œuf et qui se régénère après sa mort (considéré comme un mariage avec la terre) se reflète aussi dans les trouvailles d'œufs d'autruche dans des tombes mycéniennes (plusieurs dans le cercle A de Mycènes, à Dendra, à Mélos, Palaikastro, Thera et Chypre)¹⁶², considérés comme des symboles qui reflètent des croyances de régénération ou aspirations à la fertilité¹⁶³. Ils ont été aménagés avec des anses comme des vases dans le style des

¹⁵⁹ E. FRENCH, "The Development of Mycenaean Terracotta Figurines", *BSA*, 66, 1971, p. 101-187; "Mycenaean Figures and Figurines, their Typology and Function", *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute at Athens* (1980), Stockholm 1981, p. 173-178; G.E. MYLONAS, *Mycenae and the Mycenaean Age*, Princeton 1966, p. 114-116; Androkinos 1968, 98; Long 1974, 47; J. THIMME: les "idoles" seraient les images d'une divinité astrale et constitueraient pour le défunt une garantie magique de renaissance *Kuns und Kultur der Kykladeninseln im 3. Jahrtausend v. Chr.*, KARLSRUHE 1976, p. 453-456; R. HIGGINS, *Greek Terracotta Figurines*. London 1969, p. 9; K.KAZA-PAPAGEORGIOU, "Figurines." In K. DEMAKOPOLOU, *The Aidonia Treasure: Seals and Jewel of the Aegean Late Bronze Age*. Athens 1996, p. 45.

¹⁶⁰ MARTINOTTI-MARTINOTTI, *loc. cit.* (n. 21).

¹⁶¹ MARTINOTTI-MARTINOTTI, *ibid supra*.

¹⁶² Mycènes: G. KARO, *Die Schachtgräber von Mykenai*, Munich, 1930-1933 1930, tombe IV no 552, 567, 573, , tombe V no. 651, 774, 828, 832, 828 p. 33 ss.); en Crete et Thera: R.M. DAWKINS, *Excavations at Palaikastro III*, *BSA*, 10, 1903, p. 195-235;; N. PLATON *Zakros: The Discovery of a Lost Palace of Ancient Crete*, : 179 ; G. TOUCHAIS « Chronique des Fouilles en 1977 », *BCH*, 1978, p. 62 ;à Dendra : A. W. PERSSON "The Royal Tombs at Dendra near Midea", Lund, 1931, p. 39, 54, pl. III; "New Tombs at Dendra", Lund, 1942, p. 146 ; à Thera (chambre Delta 16): K.P. FOSTER *Aegean Faience of the Bronze Age*, New Haven-Londres, 1979, p. 130-134, 136-137, fig. 87-88, pl. 41-42, p. 151-152, pl. 53-54; Chr. DUOMAS, "Cycladic Art, the N.P. Goulandris Collection", Londres, 1983; *Thera, Pompeii of the ancient Aegean*, Londres, 1983, pl. 42. Aussi à Chypre (Enkomi, Sinda, Hala Sultan Tekke, Kition et Hagia Irini): A. FINET, L'œuf d'autruche, *Studia Paulo Naster oblata*, II, *Orientalia antiqua*, Louvain, p. 68-77. 1982 : 69.77 ; dans la méditerrané oriental : A. CAUBET, « Les œuf d'autruche au Proche Orient ancien », *RDAC*, p. 193-198. 1983, p. 193-198. Imitations en terre cuite des œuf d'autruche en Crète dès le MMII : A. EVANS, *The Palace of Minos*, I, Londres, 1921, fig. 436, p.594-595, II, Londres 1928, fig. 129 ; G. WALBERG, *Kamare: A study of the Character of Palatial Middle Minoan Pottery*, Uppsala, 1976, p. 42. Comme produits importés de Crète E. VERMEULE, *The Art of the Shaft Graves of Mycenae*, 1975, p. 19-20; R.B. KOEHL, "The Function of Aegean Bronze Age Rhyta" in *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens*, Stockholm, 1980, p. 179-188; J. A. SAKELLARAKIS, "The Fashioning of Ostrich-Egg Rhyta in the Creto-Mycenaean Aegean" in Hardy and Renfrew, *Archaeology* 1990, vol. I, p. 285-308.

¹⁶³ M.P. NILSSON, *Das Ei im Totenkult der Alten, Opuscula Selecta*, I, Lund 1951, p. 3-20; J. WIESNER, *Grab und Jenseits*, Berlin, 1938, p. 218. Selon W. DEONNA est un symbole de « vie future et de la résurrection qu'il promet au défunt » dans « L'œuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite », *Revue de l'histoire des religions*, 85, p. 157-166

rhytons. Les œufs dans le contexte funéraire avaient une fonction symbolique, et apparemment dans cette idée le type d'oiseau importé peu. Comme l'a suggéré Laffineur : « *la taille inhabituelle de l'œuf d'autruche est propre, de surcroît, à frapper l'imagination et à passer comme une garantie supplémentaire de régénération et de fertilité* »¹⁶⁴. Evidemment, le fait d'être aménagé comme des vases, indique que le symbolisme du dieu « *filz de l'oie* » ou qui « *laisse retomber à boire* » permet l'interprétation que le *filz* est la boisson contenue dans l'œuf-vase.

On trouve en E-RE-PA-TE-JO, « *Viens de Rhéa, enfant (/ô roi) divin, du choes (/de la tombe)!*, (εἶς Ῥῆς παῖς (/βᾶ) θέε χοῶν) associé à A4-DE-PI, « *par l'Hadès généré* » (comme Ἄιδην φύς) un élément proche du mytheme de Dionysos Zagreus. Selon la tradition orphique, est Rhéa, épouse d'Hadès qui a fait renaître Zagreus. La ligne peut se lire aussi comme a) εἶς ῥεῖ παῖς (/βᾶ) θέε χοόν « *Viens en échappant, enfant (/ô roi) divin, de la tombe !* »

Avec l'analyse de l'ensemble nous pouvons conclure que le mot « Hadès » n'indique pas le personnage divin mais plutôt « la région des enfers matrice » ; puisque si bien Héraclite avait raison de dire que Dionysos et Hadès étaient un seul et le même dieu¹⁶⁵, il ne faut pas oublier qu'à Pylos le dieu est généré par son union avec la terre ; ce que fait de *la région des enfers matrice* un élément féminin.

TABLETTE PY245=TA 721

TRADUCTION

1) TA-RA-NU	A-JA-ME-NO
a) Ταυρ-ἄνους	a) ἀχά μένον
<i>Taureau dément.</i>	<i>Du vigoureux mugissement.</i>
b) ταυρ-ἀνύειν	b) ἀρχά(/ς) μένος (/ν)
<i>Le taureau assassiné.</i>	<i>Origine de la vigueur (/souverain vigoureux).</i>

E-RE-PA-TE-JO
 a) Ἡρην βᾶ θέε χοῶν
Viens de Rhéa, ô roi divin des libations aux défunts!
 b) εἶς ῥεῖ παῖς θέε χοός
Viens en t'écoulant, enfant divin de la tombe.

*85 (tête de porc)AU-DE-PI
 a) Ἄιδης φύς
Hadès génère / Généré par l'Hadès/fils d'Hadès.
 b) Ἄις δελφύς (/δέ φύς)
La Région des enfers matrice (/pour ceci génère).

¹⁶⁴ R. LAFFINEUR, "Fécondité et pratiques funéraires en Égée à l'âge du Bronze," in A. BONANNO (éd.), *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) 79-96.

¹⁶⁵ DIELS, *Fr. Vors.* 22 (12) B 15 (I, 1545).

TO-QI-DE-WE¹⁶⁶

a) θώρ-γυι Δήν ὕε (/ʹΥης / ἰῆ)

Le membre du taureau Zeus mouille avec la pluie (/Hýees /il vient / retourne).

b) θοός γυι θές ʹΥης

Consacrer les vigoureux membres de Hýees (/à Hýee).

KA-RU-WE-QE

a) κᾱρυξ ἰῆ γῆς

Le héros vient de la terre.

b) κα ῥυ υῖε γῆς

D'en bas flue le fils de la terre.

Logo-phonogramme Tabouret 1

θρόνος (/θρονόφ /θρόνωσις) ἰῆ

Au trône, il vient.

2) TA-RA-NU-WE

a) ταυρ-άνύειν ἰῆ

Le taureau assassiné retourne

b) ταυρ-ᾶνιου ʹΥης

Du ligament taurin, Hýees.

c) ταυρ-ᾶνους

Le taureau dément, le fils.

A-JA-ME-NO

a) ἀχάς (/ʹΑχαΐς) μένον

Du vigoureux mugissement.

b) ἀρχά(/ς) μένος (/ν)

Source de la vigueur.

E-RE-PA-TE-JO

a) ʹΗρην βᾱ θέε χοῶν

Viens de Rhéa, ô roi divin des libations aux défunts!

b) εῖς ῥεῖ παῖς θέε χοός

Viens en t'écoulant, enfant divin de la tombe.

*85 (tête de porc)AU-DE-PI

a) ʹΑίδης φύς

Hadès gènère.

b) ʹΑίς δελφύς (/δέ φύς)

la Région des enfers matrice (/pour ceci gènère).

SO-WE-NO-QE¹⁶⁷

ζωός ἰῆ νόον γῆ

L'animal que s'en va, selon le dessein, à la terre.

¹⁶⁶ DMG, Gloss.: TO-QI-DE: "a decorative feature on vessels and furniture: cf. latin torqueo, grec τρέπω", p. 587.

¹⁶⁷ DMG, Gloss.: "intr. sing. or plur. Item of decoration on a footstool", p. 582.

TO-QI-DE-QE

θώρα γυι θές γῆ

Les membres du taureau consacrer à la terre,

Logo-phonogramme Tabouret 3

θρόνος (/θρονόω /θρόνωσις) τρύξ

siège du moût (du vin doux).

3) /4) 1) TA-RA-NU

a) Ταυρ-άνους

Taureau dément.

b) ταυρ-άνύειν

Le taureau assassiné.

A-JA-ME-NO

a) ἀχά μένον

Du vigoureux mugissement

b) ἀρχά(/ς) μένος (/ν)

Origine de la vigueur (/souverain vigoureux)

E-RE-PA-TE-JO

a) Ἦρην βᾶ θέε χοῶν

Viens de Rhéa, ô roi divin des libations aux défunts!

b) εἶς ῥεῖ παῖς θέε χοός

Viens en t'écoulant, enfant divin de la tombe.

*85 (tête de porc)AU-DE-PI

a) Ἄιδης φύς

Hadès gènère.

b) Ἄις δελφύς (/δέ φύς)

La Région des enfers matrice (/pour ceci gènère).

SO-WE-NO-QE

ζώος ἰῆ νόος γῆ

L'animal qui s'en va, selon le dessein, à la terre.

Logo-phonogramme Tabouret 1

θρόνος (/θρονόω /θρόνωσις) ἰῆ

Au trône, il vient.

5) TA-RA-NU

a) Ταυρ-άνους

Taureau dément.

b) ταυρ-άνύειν

Le taureau assassiné.

A-JA-ME-NO

a) ἀχά μένον

Du vigoureux mugissement.

b) ἀρχά(/ς) μένος (/ν)

Origine de la vigueur (/souverain vigoureux).

E-RE-PA-TE-JO

a) Ἦρην βᾶ θέε χοῶν

Viens de Rhéa, ô roi divin des libations aux défunts!

b) εἶς ῥεῖ παῖς θέε χοός

Viens en t'écoulant, enfant divin de la tombe.

*85 (tête de porc)AU-DE-PI

a) Ἄιδης φύς

Hadès gènère/ gènéré par l'Hadès.

b) Ἄις δελφύς (/δέ φύς)

la Région des enfers matrice (/pour ceci gènère).

Logo-phonogramme Tabouret 1

θρόνος (/θρονόω /θρόνωσις) ἰῆ (/Ἦης)

Au trône il vient (/ Trône de Hées).

RESULTAT DE LA TRADUCTION

1) *Taureau dément,*
Du vigoureux mugissement
Viens en t'écoulant, enfant divin de la tombe.
Généré par l'Hadès.
Le membre du taureau Zeus mouille avec la pluie (/Hýees /il vient / il retourne).
Le héros vient de la terre (/D'en bas flue le fils de la terre),
Il vient au trône.

2) *Le taureau dément, revient (/le fils/Hýees),*
Du vigoureux mugissement.
Viens en découlant, ô roi divin de la libation aux défunts !
Fils de la région des enfers,
L'animal qui s'en va, selon le dessein, à la terre.
Consacrer le membre du taureau à la terre,
Siège du moût (du vin doux).

3) /4) *Taureau dément,*
Souverain vigoureux,
Viens de Rhéa, enfant divin de la tombe,
La région des enfers matrice.
L'animal qui s'en va, selon le dessein, à la terre,
Au trône, il vient.

5) *Taureau assassiné,*
origine de la vigueur,
Ô roi (/Enfant) divin qui viens en coulant de la tombe!
Généré par l'Hadès,
Au trône, il vient.

COMMENTAIRE :

Le thème de la tablette antérieure se répète avec de petites variations, et surtout avec le logophonogramme « tabouret » (θρόνος), artefact de valeur symbolique utilisé dans les rituels d'Eleusis et Samothrace¹⁶⁸, dans ce dernier cas, spécialement dans la *thronosis*, une étape de l'initiation¹⁶⁹. Dans l'imagerie mycénienne, on trouve souvent des figurines d'un enfant sur un trône, symbole qu'on peut lier à niveau mythographique, par exemple à l'arrivée au trône de Zeus lorsqu'il détrône son père et vainc les Titans. Cette arrivée est liée à la création d'un nouvel ordre du monde où les « fils » passent d'un état « infernal » (le ventre de Chronos) au sommet de la montagne ; les symboles d'une vie plus plaisante où tous mangent de l'ambrosie et boivent du nectar, peuvent-être

¹⁶⁸ M.B. COSMOPOULOS, *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, (2003), p. 63-65, 175, 185; W. BURKERT, (1983), 266-269, (1992) p. 81-82, 130; R.G. Edmonds, "To Sit in Solemn Silence? Thronosis in Ritual, Myth, and Iconography", Meeting of APA (2001).

Dion Chris. *Orationes*, XII, 33; Platon, *Euthydemus*, 277 c; Hésych. s.v. θρόνωσις; Papyri Graecae Magicae, 7, 745-756; Aristoph., *Nuages*, 250-263, 627-793.

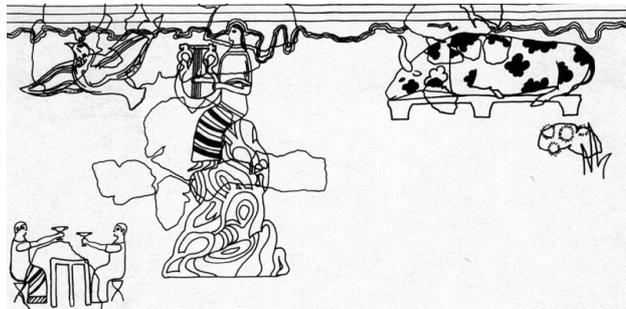
¹⁶⁹ DEUBNER 1932, p. 77-78, PARKER 1983, p. 284-285; A.D. Nock, "A Cabiric Rite", *AJA* 45, p. 377-381; M.C. Marianetti, "Socratic mystery-parody in the issue of ἀσέβεια in Aristophanes' *Clouds*", *Symbolae Osloenses* 68, p. 5-31; *IG* 5, 2, 281.

liés à l'arrivée du printemps (on trouve certain parangons dans l'hymne à Zeus crétois). Zeus établit alors son trône de marfil au sommet de la montagne (il semble qu'il y est une superposition de signifiés dans e-re-pa-te-jo comme *elephanteios*, « ivoire », selon la lecture de Ventris et Chadwick).

Le texte rappelle aussi Zagreus, monté sur le trône de Zeus pour une journée et réduit en morceaux sous la forme de taureau. Dans KA-RU-WE-QE, κᾶρυξ ἰῆ γῆς, « *le héros vient de la terre* » semble identifier une figure de type Dionysos, comme nonce ἀγγελον¹⁷⁰ de la saison des fruits. La polysémie donne aussi κα ῥυ υῖε γῆς « *D'en bas flue le fils de la terre* ».

L'intronisation (θρονισμός, θρόνωσις) était une cérémonie des mystères, en Eleusis et Samothrace, où l'initié était placé sur une cathèdre élevée ou sur un trône. Tous les mystes l'entouraient et exécutaient des danses autour de lui, en se tenant par la main, au son des hymnes dits *thronismes*¹⁷¹.

Dans la fresque du vestibule du palais de Pylos, le roi est suivi par un cortège avec la figure énorme du taureau, élément qui suggère qu'une telle intronisation, dont « *l'animal qui s'en va, selon le dessein, à la terre, au trône, il vient* » était possiblement une célébration parallèle au renouvellement des pouvoirs « divins » souterrains et peut-être, au même temps, des pouvoirs du souverain. Dans la tradition postérieure, le mot « roi » (*Basileús*) était l'épithète des divinités infernales ; alors on peut déduire que l'arrivée au trône dans ce texte se réalise après une « période » dans le monde infernal.



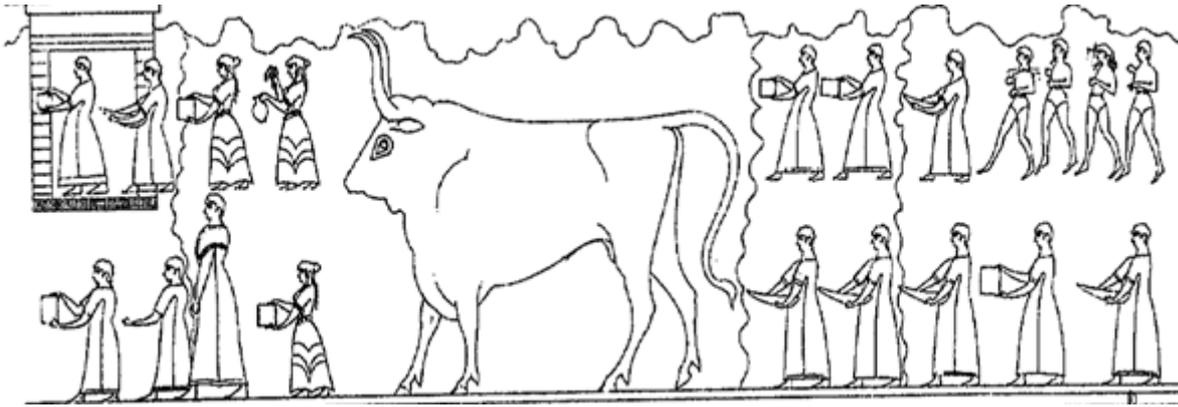
Détail du fresque du Palais de Nestor, Pylos.

Tel renouvellement du pouvoir peut être simplement un rituel d'épiphanie comme celui suggéré par L. Goodison autour des rayons du soleil directement sur la chaise de la salle du trône (à Cnossos) et dans des tombes, aux moments cruciaux des équinoxes ou des solstices¹⁷².

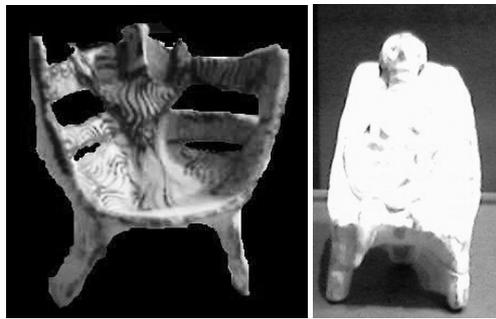
¹⁷⁰ Nonnos, VII, 339.

¹⁷¹ Platon, *Euthyd.* Dion Chrysost. XII, 33, 388, Procl. *Théol. de Plat.* VI, 13, *Hymn. Orph. θρονισμοί.*

¹⁷² L. GOODISON, "From Tholos Tomb to Throne Room: Perceptions of the Sun in Minoan Ritual", in R. LAFFINEUR-R. HÄGG, (éd.), "POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age", *Aegaeum* 22, (2001), p. 78-88.



Procession dans la fresque , salle 5 du Palais de Néstor, Pylos. P. de Jong (=M.L.Lang, The Palace of Nestor in Western Messenia, vol. 2



À gauche, enfant divin assis sur le trône, 74.51.1711, H.R. IIIB, Metropolitan Museum of New York. À droite, H.R. IIIB MNE 1009, Antiquités grecques, étrusques et romaines Musée du Louvre.

CONCLUSION

En vue des résultats des lectures basées sur les monosyllabes et leurs polysémie on peut comprendre plus profondément la réalité des textes. Dans toute approche, les traductions ne peuvent se passer ni des données archéologiques ni de la tradition écrite.

On parle des fêtes mycéniennes comme une manière de légitimation du pouvoir royal. Mais il faut remarquer que la religion a été l'outil fondamental utilisé par les gouvernants de l'âge du bronze, dans toutes les cultures, pour exercer cette légitimation. Comme on peut le constater dans la fresque du palais de Pylos, la procession est dirigé par une figure identifiée comme le « roi », mais n'oublions pas qu'il est suivi par le taureau, ce qui semble être l'image divine de son « double ». On peut soupçonner que les porteurs de cistes amènent la semence alors que les porteurs des coffrets apportent les cendres du taureau (ou l'écume marine laissée sur la plage qui, avec le foyer, était le lieu possible où le sacrifice pouvait se dérouler) pour les consacrer. Les deux éléments constituent une base pour la renaissance divine, l'épiphanie qui a du être complétée dans un lieu concret : le trône, comme suggère la tablette PY 245=TA 721.

Tina et Enriqueta Martinotti