



**HAL**  
open science

## Linéaire b : A-PE-O-TE dans la Tablette PY 724 An ( PY 55)

Enriqueta Martinotti, Tina Martinotti

► **To cite this version:**

Enriqueta Martinotti, Tina Martinotti. Linéaire b : A-PE-O-TE dans la Tablette PY 724 An ( PY 55) : Partie II (Traduction et commentaires). Ligne .1 (3).. 2016, 10.1556/AAnt.44.2004.2-4 . hal-01312003

**HAL Id: hal-01312003**

**<https://hal.science/hal-01312003>**

Submitted on 4 May 2016

**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.

# Linéaire b :A-PE-O-TE dans la Tablette PY 724 An ( PY 55)<sup>1</sup> de Pylos, Partie II (Traduction et commentaires). Ligne .1 (3).

©Enriqueta Martinotti-Tina Martinotti

La troisième formule de la ligne .1 de la tablette PY 724 An de Pylos est composé par la série de signes translittérés comme a-pe-o-te. Nous avons déjà analysé .1 (1) ro-o-wa<sup>2</sup> et .1 (2) e-re-ta<sup>3</sup> dans des publications antérieures. L'examen complet de cette tablette, étant si vaste, nous oblige à l'exposer dans des publications séparées. Voici Py 55=An 724 :

## 1 : Transcription : recto

- .1 ro-o-wa , e-re-ta , a-pe-o-te ,
- .2 me-nu-wa , a-pe-e-ke , a-re-sa-ni-e [VIR 1 ]
- .3 o-pi-ke-ri-jo-de , ki-ti-ta , o-pe-ro-ta , [e]
- .4 e-re-e VIR 1 VIR 1
- .5 e-ke-ra2-wo-ne , a-pe-e-ke , a2-ri-e , [VIR 1 ]
- .6 o-pe-ro-te , e-re-e VIR 5
- .7 ra-wa-ke-ta , a-pe-e-ke[ ]e VIR 1[
- .8 ta-ti-qo-we-u , o[ ]qe-[•]-jo , VIR 1
- .9 a-ke-re-wa , ki-e-u , o-pe-[ ]e , a-ri-ja-to VIR 1
- .10 ki-ti-ta VIR 1 o-ro-ti-jo , di-qo , a-[
- .11 o-pe-ṛo. , [ ] , e-ko-si-qe , e-qe-ta , ka-ma[
- .12 e-to-ni-jo , e-nwa-ri-jo VIR 1
- .13 wo-qe-we , [ ]qo-te , ru-ki-ja , a-ko-wo VIR[
- .14 ri-jo , o-no. , e-qo-te VIR 10[

Dans les publications antérieures<sup>4</sup>, la traduction<sup>5</sup> a été exposée ainsi :

## 2: Traduction

.1 ro-o-wa	e-re-ta	a-pe-o-te
ῥόου (/ ῥῶ) ὀ ὕαα	ἐρέτα	ἀ-πέος θεέ

<sup>1</sup> PY 55=An 724 (=An 32) dans VENTRIS-CHADWICK, Documents in Mycenaean Greek p. 187, mais PY 724 An ( PY 55=An 724) dans E.L.Bennett,Jr.-J.P.Olivier,The Pylos Tablets Transcribed, I: Texts and Notes, 1973, p. 288. Cette tablette est réalisation de le scribe numéro 1 de Pylos, selon la classification conventionnée dans E.L. Bennett, Jr.-Jean-Pierre Olivier, J. Melena, The Pylos Tablets Transcribed, I: Texts and Notes, 2003, p. 288.

<sup>2</sup> T. MARTINOTTI-E. MARTINOTTI. Poétique Mycénienne dans la Tablette PY 724An ( PY 55) de Pylos, classée comme " liste de rameurs ". 'Epigraphie mycénienne: traduction de la tablette en linéaire b Py 55=An 724 de Pylos, 2015. <hal- 01147208> ; E. MARTINOTTI. RO-O-WA dans la Tablette PY 724 An (PY 55) de Pylos Poétique Mycénienne, Partie II (Ligne .1) . Analyse de la série de signes RO-O-WA dans la première ligne de la tablette en linéaire b: PY 724.. 2015. <hal-01147949v2>

<sup>3</sup> T. MARTINOTTI, E-RE-TA « Le Rameur » de Pylos dans la Tablette PY 724 An (PY 55) Poétique Mycénienne Partie II: Ligne .1, (2) : Partie II: Ligne .1, (2).

<sup>4</sup> Idem n. 2.

<sup>5</sup> Conventions de la traduction :

\*Chaque série de signes translittérée du linéal b est suivi, en dessous, par la traduction en grec (a), b), c) etc ; et celle-ci, à son tour, par la version en français en *italiques*.

\*Les interponctions sont traduites par des petits tirets.

\*Les options polysémiques sont présentées entre parenthèses et suivis d'une barre oblique.

Du fleuve, Hyas -le dieu de l'humidité fécondante-, le rameur, dieu du membre viril...

Toutefois, voici la formule<sup>1,(3)</sup> a-pe-o-te, exprime plusieurs polysémies :

A-PE-O-TE

a) ἄ-πέος θεέ

*Dieu du membre viril.*

b) ἄπες<sup>6</sup> ὄον θεέ<sup>7</sup>

*Envoie la semence à mettre.*

c) ἄ-σπέος θεέ

*Ô, dieu de l'antre!*

d) ἄπ' ἠώς θεέ/ θεέ<sup>8</sup>

*Dès l'aube, ô Dieu! / Dès l'aube, brille!*

e) ἄ-παιών<sup>9</sup> θεέ (παιών nom./voc. sing. masc)

*Ô, dieu Péon !*

f) ἄπεών θεέ (ἄπεών de ἄπειμι )

*Ô, dieu qui est absent !*

g) ἄπ' ἠών θεέ

*Ô, le dieu (de) lointaine rivière/plage !*

h) ἄπ' ἠών θεέ

*Le dieu des provisions pour le voyage.*

Analysons a-pe-o-te, comme ἄ-πέος θεέ « ô, dieu, du membre viril ». On a déjà observé dans l'analyse de ro-o-wa et d'e-re-ta le caractère phallique d'une divinité du courant d'eau qui pourrait se confronter avec le culte du dieu-fleuve Achéloos : Il était censé être la source de la mer et de toutes les rivières et fut vénéré depuis une période très précoce dans toute la Grèce, spécialement dans les grottes avec une source d'eau. Le dieu même était un synonyme de l'eau, lié fortement à la fertilité, à la protection et aux limites sociales et géographiques<sup>10</sup>. Cette lecture est en correspondance avec ces aspects de l'Achéloos. Comme suggère Lee, la fonction du dieu était au centre des rites d'initiation des garçons dans l'âge adulte<sup>11</sup>, ce qu'impliquait semblablement leur capacité fécondante pour donner des enfants et fructifier le

<sup>6</sup> 2<sup>eme</sup> sing. aor. impérat. act. d'ἀφίημι

<sup>7</sup> 2<sup>eme</sup> sing aor. impérat. act./ indicat. act. de τίθημι.

<sup>8</sup> 2<sup>eme</sup> sing. prés. impérat. act. épiq. ionien. de θέω, briller.

<sup>9</sup> παιών nom./voc. sing. masc ion. selon la prononciation erasmienne *ai* se prononçait "ai" mais il n'y a pas de raison pour penser qu'il n'était pas prononcé "e", ou "e" longue, selon l'exemple de mots grecs hérités comme "pedia" παιδεία : αι = [e], ει = [i], précédant du grec moderne.

<sup>10</sup> C.f. J. LARSON, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford, 2001.

<sup>11</sup> Cf. *Supra*, cf. J. LARSON, (o.c.), n. 90. M.M. LEE, "Acheloos Pleplophoros, A lost Statuette of a River in Feminine Dress", *Hesperia* 75, (2006), pp 317-325. Découverte en 1909 par K. PAPAIOANNOU, la statuette est aujourd'hui perdue, cf. id., p. 317-318.

mariage : une extension sur le plan humain des pouvoirs fertiles des fluides dans les mondes végétal et animal. La plupart des images du fleuve Achéloos mettent l'accent sur les parties génitales. Fréquemment il a l'apparence d'un satyre et dans le célèbre stamnos attique à figures rouges d'Oltos<sup>12</sup>, il apparaît également sous la forme d'un énorme serpent cornu avec une tête humaine, un sujet que nous traiterons postérieurement.

Si l'on s'en tient aux repères archéologiques, ἄ-πέος θεέ « ô, dieu, du membre viril », peut être mis en relation avec les statuette ithyphalliques minoennes du type le plus répandu, celles du sanctuaire de montagne à Petsofas (MMII)<sup>13</sup>, ou par des amulettes-phallus comme celles de la grotte Pelektia, à Zakros et celui du quartier Mu à Malia<sup>14</sup>. Le thème est à confronter avec la tablette en linéaire-b également de Pylos, 31= AE 04 [134], analysée dans une autre publication<sup>15</sup>. Les artefacts en forme de phallus sont aussi présents depuis le Néolithique (NR II), comme les louches provenant de Sesklo, probablement à usage rituel. À propos des figurines<sup>16</sup> de Petsofas, elles sont un motif répété dans ce site et étaient des offrandes dirigées à une divinité de la fécondité<sup>17</sup>. On trouve une correspondance à ce sujet dans la polysémie d'A-PE-O-TE, comme a) ἄ-πέος θεέ « ô, dieu, avec le membre viril » ou comme b) ἄπερς ῥόν θεές « envoie la semence à mettre ». Entre ces deux phrases, il y a un partage du champ de signification. Ce caractère notamment sexuel et viril qui féconde la terre peut être mis en relation avec un *hieros gamos*<sup>18</sup>, le dieu envoie les semences ou les flux d'eaux séminales à la terre.

---

<sup>12</sup> Provenant de Caere-Cerveteri-, env. 520 av. J.-C., British Museum.

<sup>13</sup> J.L. MYRES, "Excavations at Palaikastro II. The Sanctuary Site of Petsofa", *BSA* 9, (1902-1903), p. 356-387; N. PLATON, Το Ιερόν Μαζιά (Καλού Χωριού Πεδιάδος) και τα μινωικά ιερά κορυφής" *Κρητ. Χρονικά Ε'* (1951), 96-160 ; C. DAVARAS, *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 27 B<sup>2</sup> (1972) : 652-654 ; *id.* 32 B<sup>2</sup> (1977) 334, fig. 208 A ; *id.* "A Minoan Graffito from Traostalos", *Kadmos* 19 (1980), p. 88-92 ; *id.* "Three New Linear A Vessels Fragment from Petophas", *Kamos* 20 (1981), 1-6; N. MARINATOS, "Minoan Religion: Ritual Image and Symbol, Columbia, S.C., (1993), p. 115-123; B. RUTKOWSKI, *Cult Places in the Aegean World*, Bibliotheca Antiqua, 10, Wroclaw (1972); "Petsofas: A Cretan Peak Sanctuary", *Studies and Monographs in Mediterranean Archaeology and Civilization*, I, vol. 1, Warsaw (1991).

<sup>14</sup> J.C. POURSAT, « Fouilles exécutées à Malia. Le quartier Mu III. Artisans Minoens : Les Maisons-ateliers du Quartier Mu », *Études crétoises* 32 École Française d'Athènes, Athènes, 1996. Le phallus en pierre, provenant de la grotte Pelektia, Zakros, est au Musée Archéologique d'Agios Nikolaos.

<sup>15</sup> E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, « Nouvelle Interprétation des Tablettes Mycéniennes », *HAL* 00193886, version 6, (2007), p. 49.

<sup>16</sup> Musée National d'Athènes, n° 12493 et 15948.

<sup>17</sup> C. DAVARAS, *Guide to Cretan Antiquities*, Park Ridge, N. J. 1976, 334, fig. 208 a; "A Minoan graphito from Traostalos", *Kadmos* 19, 1980, p. 88-92; N. DIMOPOULOU-RETHEMIOTAKI, Το Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου, Athènes, 2005, p. 90 ; N. MARINATOS, *Minoan religion. Ritual, Images and Symbol*, Columbia S.C., 1993, p. 115-123; J. L. MYRES, "Excavations at Palaikastro II, The sanctuary Site of Petsofas", *BSA* 9, 1902-3; V. ZOGRAPHAKEI, Religion and Ritual Practices, figurines, in *Fom the Land of the Labyrinth, Minoan Crete, 3000-1100 B.C.*, A. S. Onassis Public Benefit Found., Hellenic Ministry of Culture, 2008, p. 222-223.

<sup>18</sup> Cf. R. KOHEL, "The Sacred Marriage in Minoan Religion and Ritual", in R. LAFFINEUR-R. HÄGG (éds.), *Aegaeum*, 22, 2001, *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*, Proceedings of 8<sup>th</sup> International Aegean Conference Göteborg University, (2000), p. 238-239. M. ELIADE, *Initiations, Rites, Sociétés Secrètes. Naissances Mystiques*, Gallimard, Paris, 1959.

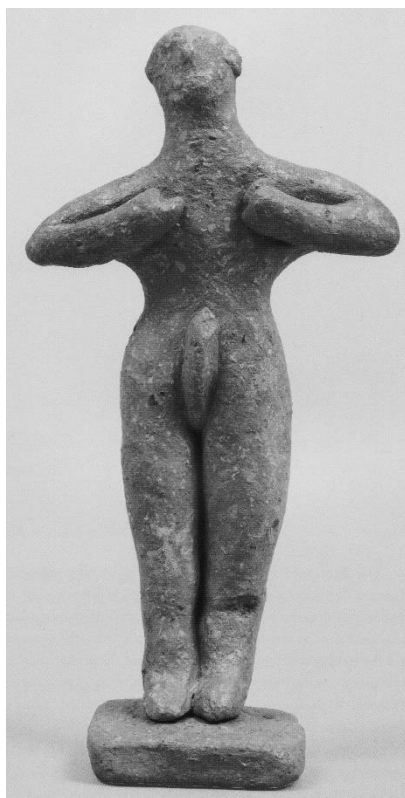


Fig. 1. Figurine de personnage ithyphallique provenant du sanctuaire de montagne à Petsofas, M.M. II, Haghios Nikolaos.



Fig. 2. Louche en forme de phallus, provenant de Sesklo, n° 12493, n° 15948, NR II, env. 4800-4500 av. J.-C. (photo E. Martinotti).

Des phallus en argile sont parvenus aussi dans des fouilles des centres mycéniens des régions périphériques de la Méditerranée orientale et ils figurent parmi les objets déposés dans les tombes<sup>19</sup>. Dans certains cas il y a des structures pour verser des libations au-dessous, c'est-à-dire, les libations s'écoulaient sur des vases, des figurines (bovidés, *phi* et *psi*) et des phallus.

---

<sup>19</sup> A. PILALI-PAPASTERIOU « Idéologie et commerce: le cas des figurines mycéniennes », in *BCH*. Vol. 122, 1, 1998. pp. 27-52. Les objets sont présents parmi des figurines et des vases, au-dessus des structures pour libations, tombe Minet el-Beida V et VI, ces structures sont datées du XIVe et du XIIIe s. av. J.-C.

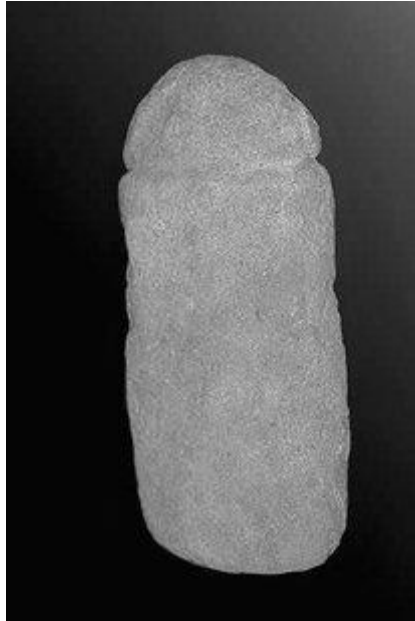


Fig. 3. Phallus en pierre, grotte Pelektia, Zakros  
Musée d'Agios Nikolaos



Fig. 4. Phallus en terre cuite, Malia, quartier de Mu, fig. 14-153 8.<sup>20</sup>

On remarque que la plupart des modèles de phallus ont été trouvés dans des tombes ou dans des grottes (comme l'exemplaire précédent de Pelektia, à Zakros). Les tombes peuvent être assimilées aux grottes tant qu'elles sont une cavité dans la terre. Donc le fait que ces objets aient été posés dans tels endroits est significatif et semble raisonnable comme signifiant d'une fonction générative, car probablement il y a une identification du défunt avec la semence dans le 'ventre' de la terre mère. Le parallèle que trouve Goodison à propos des tombes tholos entre le plain circulaire avec un passage d'entrée et l'anatomie féminine de la matrice<sup>21</sup> semble s'accorder avec cette idée.

---

<sup>20</sup> J.C. POURSAT, « Fouilles exécutées à Malia. Le quartier Mu III. Artisans Minoens : Les Maisons-ateliers du Quartier Mu », *Études crétoises* 32 École Française d'Athènes, Athènes, 1996.

<sup>21</sup> L. GOODISON, "Death Women and the Sun", *Symbolism of Regeneration in Early Aegean Religion*, *BICS*, 53, (1989), p. 85.

Le caractère fécondant de la signification dans cette tablette s'étend encore dans la polysémie d'A-PE-O-TE comme b) ἄπες<sup>22</sup> ῥόν θες<sup>23</sup>, « *Envoie la semence à mettre* », qui est cohérent avec la version a) ἄ-πέος θεέ « *ô, dieu, du membre viril* », l'attribut infernal est intrinsèque, car la semence et l'eau considérées comme fluide séminal sont mis dans la terre, donc, le monde en dessous.

La présence de l'eau dans les grottes est une chose courante et les deux éléments font l'ensemble d'un marqueur de liminalité. L'eau et son caractère liminal est en étroite rapport avec l'Au-delà, ainsi qu'avec les grottes et les cavités dans la terre, thème reflété dans les traditions mythographiques ; l'on pense aux fleuves des Enfers, le Styx, l'Achéron, le Cocyte, le Phlégéon et le Léthé, des barrières à traverser par tout défunt. Le fleuve lié à l'idée de l'Au-delà semble avoir été l'un des éléments constitutifs du système des croyances en Crète depuis la période MA II<sup>24</sup> - MM IA comme suggèrent les pratiques funéraires dans la Gorge des Morts près de Kato Zakros, dont les inhumations se trouvent dans les parois de la gorge qui remontent aux cotés de la rivière. De la même manière, les nécropoles mycéniennes ont été conditionnées par la présence rapprochée des cours d'eau, comme on l'a vu auparavant<sup>25</sup>.

Selon l'iconographie de l'âge du bronze égéenne, le concept de l'Au-delà, comme endroit de régénération a bien été signalé par Laffineur<sup>26</sup>. L'analyse des objets parvenus des tombes, la décoration des sarcophages, les représentations des animaux avec un caractère régénératif, etc., sont des expressions claires de cette idée, dans deux variantes, la minoenne, marine, et la continentale, chtonienne : « *Cela étant, la documentation disponible semble pouvoir autoriser à faire une distinction entre une composante minoenne, tournée principalement vers la mer et qui s'exprime jusque dans la décoration des sarcophages postpalatiaux, et une composante plus continentale, liée en outre et sans doute davantage au principe de la fécondité de la terre* ». Si dans le monde mycénien le culte de la fertilité de la terre était essentiel, cette fertilité ne se produisait pas que grâce à l'intervention d'une divinité des eaux fécondantes, dont les rivières et les sources des grottes avaient une forte connexion avec le monde souterrain.

L'indice du monde souterrain comme source de vie et lieu de mort est exprimé dans A-PE-O-TE, ἄ-πέος θεέ, « *Ô, dieu du membre viril* » car le rôle d'un dieu fécondateur est de féconder la terre ; celle-ci serait sa fonction divine principale, comme l'on aperçoit dans les autres actualisations polysémiques: c) ἄ-σπέος θεέ, « *Ô, dieu de l'ancre* », lié donc aux enfers, ou f) ἄπεών θεέ – de ἄπειμι – « *Ô, dieu qui est absent* », de sorte qu'il y avait une absence temporelle du dieu, à la manière dont sont absents les défunts. Le dieu est aussi pourrait-on dire 'celui qui manque'.

Bien que la structure psychique de l'homme de l'âge du bronze n'est pas la même que celui de l'homme moderne, ce qui est intéressant dans cette polysémie d'A-PE-O-TE est ce qui concerne dans la représentation psychique le *phallus-absence* : d'un côté « *dieu du membre viril* » peut s'actualiser en « *Ô dieu qui est absent* » renfermant non déjà le membre viril

<sup>22</sup> 2<sup>e</sup> sing aor impérat. act. d'ἀφίημι.

<sup>23</sup> 2<sup>e</sup> sing aor impérat. act/indicat. act. de τίθημι.

<sup>24</sup> Depuis MA II-MM IA (Pré-Palatiale 2600-2000 av. J.-C)

<sup>25</sup> T. MARTINOTTI, E-RE-TA « Le Rameur » de Pylos dans la Tablette PY 724 An (PY 55) Poétique Mycénienne Partie II: Ligne .1, (2) : Partie II: Ligne .1, (2) », p. 4.

<sup>26</sup> R. LAFFINEUR, « La Mer et l'Au-Delà dans l'Egée Préhistorique » *AEGAEUM*, 7 (1991), p. 231-238, fig. LXI.

comme organe physiologique sinon, comme dans la terminologie lacanienne, le phallus comme signifiant de toute manque et paradigme de tout signifiant.<sup>27</sup>

Dans l'époque grecque, le phallus c'est l'attribut de Dionysos, comme source de fécondité non seulement pour sa célébration dans les Dionysies, où les phallophores tenaient en main de longs bâtons desquels pendaient des phallus, suivis par les ithyphalles en chantant *eithé, me ityphalle*, on retrouve ce sujet dans des représentations dans la poterie.<sup>28</sup> Nonobstant les grecs ont attribué aussi le phallus à Tychoon et Hermès et c'était le symbole d'Apollon à Délos. Pendant qu'Hermès était représenté comme un dieu ithyphallique, à Apollon, spécialement à Délos, on l'honorait avec le monument du phallus, et c'est précisément Apollon *kouros* qui concédait la force virile aux garçons en étant leur protecteur. Nilsson, à son époque affirmait<sup>29</sup> que les représentations de phallus n'apparaissent nulle part dans l'art 'creto-mycénien', assertion réfutée par les trouvailles que nous avons nommées avant ; la forme du phallus s'étend aussi, par exemple, aux design de la tablette de Pylos Sa755, (pour le moment on ne va pas développer l'idée qu'elle est considérée comme un inventaire d'équipement militaire, chose qu'étendrait l'extension de cette publication) .

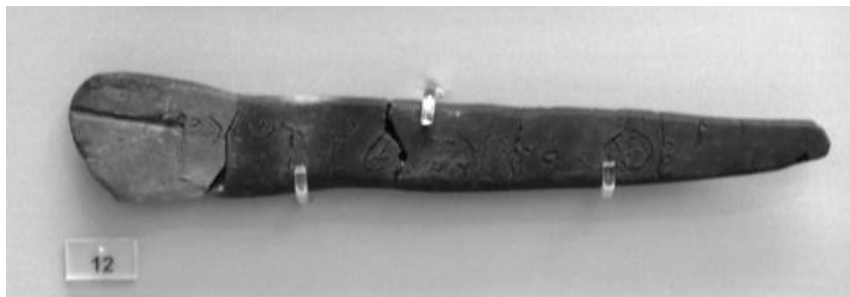


Fig. 5. Tablette de Pylos Sa=755. Musée National Archéologique d'Athènes (photo E. Martinotti)

La connexion d'Apollon à Delphes avec la tradition minoenne-mycénienne a été maintes fois traitée et analysée<sup>30</sup> ainsi que les quantités de trouvailles mycéniennes à Delphes, tant à

---

<sup>27</sup> J. KRISTEVA « De l'étrangeté du phallus ou le féminin entre illusion et désillusion » Conférence aux journées de l'APF sur « *Le roc du féminin* », Paris, le 19. 6. 2011 : « À cause de l'érection éprouvée, subie ou observée, le pénis est vécu comme un organe qui « se détache », au double sens du mot français : il se remarque et peut manquer. La tumescence/détumescence induit chez le garçon la menace de la privation, que confirme l'absence de l'organe chez les filles ... Le pénis cesse d'être un organe physiologique pour devenir, dans l'expérience psychique, un phallus – 'signifiant du manque', dans la terminologie lacanienne, puisqu'il est susceptible de manquer et parce qu'il subsume les autres manques déjà éprouvés, voire à venir. À cela, on ajoutera que le signifiant du manque est le paradigme du signifiant tout court, de tout ce qui signifie. Le pénis en tant que phallus devient pour ainsi dire le symbole du signifiant et de la capacité symbolique. En d'autres termes, l'investissement du pénis est un investissement de tout ce qui peut manquer et, à partir de là, de tout manque comme paradigme du signifiable et du signifiant : manque corporel, sensoriel, etc. ; mais également, dans le champ de la représentation, le phallus devient le signifiant de la représentation voire de la pensée elle-même pour autant qu'elle représente ce qui manque : érige un signe à la place du référent absent ».

<sup>28</sup> R. MARTIN-H. METZGER *La religion grecque*, Paris 1976, p. 131 ; H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV siècle*, Paris 1951.

<sup>29</sup> M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941 V. 1, p. 107.

<sup>30</sup> L.R. FARNELL, *The Cult of the Greek States*, IV, M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, XIV, 2, p. 466-468 et XVI, p. 576 ; M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Gallimard, Paris 1998.



l'intérieur qu'à l'extérieur du sanctuaire<sup>31</sup>. Néanmoins une interprétation parallèle rappelle les traits d'une divinité ouranienne du type d'Apollon, selon ce que suggère la polysémie d'A-PE-O-TE comme d) ἀπ' ἠώς θεέ, « *dès l'aube, ô dieu!* ». Mais ceci peut être en connexion avec la rosée matinale, selon les lectures qu'on a faites de RO-O-WA et E-RE-TA et le caractère humide des significations. Cette polysémie d'A-PE-O-TE, ainsi que ἄ-πέος θεέ, « *Ô, dieu du membre viril* » suggère cette connexion avec la rosée matinale car, comme l'a signalé Benveniste, la notion de «reproducteur» est en rapport avec la racine indoeuropéenne \*uers, en s'appuyant sur la notion initiale de la pluie, ὕει, comme fluide fécondant, donc, le mâle reproducteur comme donneur de la rosée<sup>32</sup>. L'organe masculin est ainsi associé à la pluie et à la rosée matinale, vu qu'il produit les flux fécondateurs. Cette forme, lié à l'humidité est visible en g) ἀπ' ἠών θεέ, « *Ô le dieu (de) lointaine rivière/plage* » une forme qui implique une connexion à l'au-delà car il s'actualise en h) ἀπ' ἠών θεέ « *Dieu des provisions pour le voyage* », comme un dieu du maintien des marins mais aussi sous-entendu, le dieu du dernier voyage (proche à la lecture ἀπεών θεέ, « *dieu qui est absent* »).

D'un autre côté, si A-PE-O-TE comme d) ἀπ' ἠώς θεέ, « *dès l'aube, ô dieu!* » est en connexion avec la rosée matinale, il peut aussi, d'autre part, signaler un autre principe. Déployons cette polysémie de A-PE-O-TE encore selon le signe -TE- qui nous donne aussi, d)² /ἀπ' ἠώς θεέ, « *Dès l'aube, brille!* »<sup>33</sup>. Toutes deux font référence au soleil (par ἠώς toujours) ou peut-être à l'une des deux étoiles mobiles ou, plus exactement, les planètes visibles matinales, Mercure ou Venus. Le composé d'attributs d'une divinité dont le rôle était de faire pleuvoir est par extension liée à l'entière activité du ciel.

Il a un caractère ouranien impliquant la présence de tous les aspects météorologiques comme la lune (par Hýe, nom de Sémélé), le soleil, les nuages, la pluie et la rosée qui apparaît avec la brume matinale ; cependant les indices indiquent aussi une divinité liée à l'au-delà, qui est absent, qui est identifié aux cycles de l'humidité, dont les phénomènes étaient vraisemblablement les éléments qu'il maîtrisait ou proprement ses épiphanies. On a vu également dans E-RE-TA l'interprétation « *habitant de l'atmosphère* » – ou « *de la brume* » – ou- « *des nuages* »<sup>34</sup>. L'Apollon classique, appelé Ἐῶος « *dieu de l'aube* », était assimilé au soleil et également à l'eau : la pythie buvait les eaux de la source de Delphes, c'est alors que le dieu entrait en elle pour donner ses oracles, car ces eaux étaient imprégnées de la présence divine. Et ces eaux prophétiques apolliniennes n'étaient pas un cas isolé, il y avait aussi de l'eau sacrée dans son temple à Claros<sup>35</sup>, utilisée pour les fonctions oraculaires. Mais sa connexion avec l'eau en tant que fonction précisément fécondante était en Hymette où l'on honorait comme Apollon *Hersos*, le producteur de rosée. Ces attributs et appellations bizarres pour le dieu soleil, sont sans doute hérités de la divinité mycénienne. On peut ajouter encore d'autres attributs anciens, comme l'ancienne célébration de la moisson et la maturation des fruits dans les Thargélies attiques ou encore la place centrale qu'il occupait dans les

<sup>31</sup> W.N BATES, *AJA*, 29 (1925) p. 239-246, Fouilles de Delphes, 5, p. 1 ; Cf. F. POULSEN, *Delphi*, IV, L. LERAT, Trouvailles mycéniennes à Delphes, In *BCH*, vol 59, 1935. p. 329-375.

<sup>32</sup> É. BENVENISTE, *Vocabulaire des Institutions indoeuropéennes*, I, le chap. I, p. 17-19 ; cf. E. MARTINOTTI-T. MARTINOTTI, *l.c.* (n. 14), n. 15, p. 10-11.

<sup>33</sup> 2<sup>ème</sup> sing. prés. impérat. act. épiq. ionien. de θεέω, *briller*.

<sup>34</sup> T. MARTINOTTI, *l.c.* (n. 3).

<sup>35</sup> L.R. FARNELL, *o.c.*, (n. 148) , IV, l'oracle par l'eau à Delphes p. 224-225 ; source sacré comme véhicule de communication divine à Claros p. 228 ; temples près des eux et donneur de rosée, p. 130 ; Thargélies, Hyacinthes : IV, 4, p.267-268.

Hyacinthes, dont les éléments dionysiaques de célébration nocturne et participation des femmes signalent une époque antérieure à celle des dieux olympiens.

Donc, vu l'ensemble des éléments examinés liés par polysémie, le fait qu'une divinité de l'humidité fécondante soit identifiée, aussi bien aux grottes (par : ὄ- σπέος θεέ, «*Ô, dieu de l'ancre*») qu'aux hauts lieux, ne peut pas se réduire en termes tels que divinité 'ouranienne' ou 'souterraine'<sup>36</sup>, car son principe fait partie d'une réalité multiple bien naturelle : la divinité des flux d'eau est simplement pressente dans l'atmosphère, par la brume, par les nuages, aussi bien que par la fonte des neiges des montagnes au printemps, ainsi que par des sources, abondantes dans des paysages de montagnes et dans des grottes tant caractéristiques de cette géographie. Dans cet ensemble, le fait de se poser la question de comment le dieu pouvait être le soleil et l'eau en même temps, serait réductionniste.

Au lieu d'encadrer les divinités de l'âge du bronze dans des limitations de souche classique, on doit examiner plutôt ce qui semble appartenir à leurs natures cycliques. Un dieu associé au ciel tombe sur terre en forme de pluie et engendre dans les profondeurs des fils qui sont au plus près des doubles de lui-même. Il semblerait qu'à propos des divinités mycéniennes, l'on doit réfléchir sur leurs modèles cycliques, sans pourtant tomber dans le fonctionnalisme d'une 'physiologie divine', ce qui serait loin d'expliquer l'expérience religieuse qu'une telle divinité suscitait et moins encore le phénomène spirituel qui est dans son origine : les constructions mythiques et symboliques regroupent bien la complexité du psychisme et le sacré. Mais contentons-nous au moins de suivre les significations des phonèmes du linéaire-b dans ce qu'il transmet à propos de cette nature « surnaturelle ».

La présence des symboles de l'eau dans des sanctuaires de sommet est évidente en Crète ; à Kophinas et Traostalos<sup>37</sup> les offrandes sont des objets liés au culte marin : des modèles de bateaux<sup>38</sup>, un modèle de poisson, un vase en forme de poisson pour le premier sanctuaire de sommet et des galets et coquillages pour le second. Pareillement, le célèbre seau provenant de l'Ida représentant un personnage féminin avec un triton face à un autel<sup>39</sup> fait aussi partie des exemples. Les symboles proprement marins et minoens signalent d'une certaine manière ce que dans le continent a dû concerner les eaux fluviales, pluviales et des sources.

---

<sup>36</sup> A. EVANS, *The Palace of Minos at Knossos*, Londres 1921, I, p. 151-163 (cf. *JHS*, 21, 1901, p.100-101, Cretan caves and hypaethral sanctuaries) ; M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1927, I, 49-69 (2e éd. 1950, p. 53-74) ; C. PICARD, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948, p.57-61, p.130-131 ; N. PLATON, Το ιερόν Μασ δ ( Καλου Χωριού Πεδιαδος) και τά μινωικά ιερά κορυφής Ε' 1951, p.114-156 ; vs. P. FAURE, « Cultes de sommets et cultes de cavernes en Crète », *BCH*. Vol 87, 2, 1963. p. 493-508 qui ne trouvait pas de rapport.

<sup>37</sup> E.B. MILLER, *Zoomorphic Vases in the Bronze Age Aegean* (1984), p. 38, TC 34 c'est un vase en forme de poisson; un poisson-votive aussi dans le sanctuaire de montagne de Kophinas est au Musée d' Héraklion n°16494, cf. H.G. BUCHHOLZ-G. JOHRENS-I. MAULL, *Archaeologica Homerica II J : Jagd und Fischfang* (1973), p. 139 n° 34; en ce que concerne les galets et coquillages ils proviennent de Traostalos : K. DAVARAS, *KRHTH Τραόσταλος*, *ArchDelt* 33 (1978) [1985], p. 392-393; G. TOUCHAIS, « Chronique des fouilles ... en 1985 », *BCH* 110 (1986), p. 744, les sanctuaires sont datés MMI à MR II. Une tablette en bronze avec la représentation d'un poisson provient de la grotte de Psychro aujourd'hui à Oxford, Ashmolean Museum, n°AE 617 : J. BOARDMAN, *The Cretan Collection in Oxford. The Dictaeon Cave and Iron Age Crete* (1961), p.46, fig. 21, pl. XV; Buchhlz-. JOHRENS- MAULL, *op. cit. supra*, p. 142 n° 78; M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund, 2<sup>e</sup> éd., 1952), p. 171, fig. 72; *PM* I, p. 632-634, fig. 470; F. SCHACHERMEYR, *Die minoische Kultur des alten Kreta* (1979), p. 152, fig. 75; cf. F. VANDENABEELE, « Le Monde Marin dans les Sanctuaires Minoens » ;

<sup>38</sup> G. GESELL, *Town. Palace and House Cult in Minoan Crete*, *SIMA LXVII*, Goteborg, 1985, p. 35.

<sup>39</sup> A. EVANS, *TPC*, p. 142, fig. 25 ; *P.M.* I, p. 344, fig. 288 ; NILSSON, *o.c.*, (n. 110), III, P. 153 ; C. DAVARAS, *Guide to Cretan Antiquities*, 1976, p. 284, fig. 160.

Matériellement, les eaux célestielles finissent par être souterraines, donc le fait que le dieu de l'humidité fécondante, des grottes et du monde souterrain était aussi investi d'un caractère ouranien est tout à fait logique. On peut identifier ce dieu dans son épiphanie ouranienne vêtu d'un bouclier dans le détail du sceau de Mycènes où il maîtrise un fleuve céleste qui entoure la lune et le soleil ; c'est une sémantique à l'image de Zeus qui fait pleuvoir avec son égide.

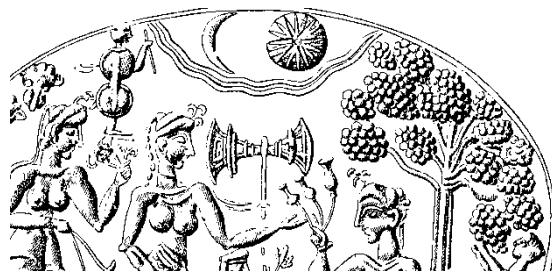


Fig. 6. Détail de l'empreinte de sceau provenant de Mycènes, dessin selon Evans<sup>40</sup>

A l'instar d'une 'météorologie' divine, le « fleuve céleste » entoure le soleil et la lune en jouant un rôle liminal décisif, maîtrisé par le personnage du bouclier. Il est aussi possible que ces objets soient aussi des personnifications du dieu, pareillement aux traditions en Mantinée, où Zeus n'était pas celui qui envoyait l'éclair, mais était l'éclair lui-même. Ce stade primaire, signale Farnell, subsistait aussi dans l'Arcadie, dont les hommes prient aux vents et à l'orage, en étant ces éléments perçus comme sensibles et divins. Cette idée était également à la base de Zeus *Kataibates* en Olympie : le dieu descendait dans la pluie ou dans l'éclair<sup>41</sup>.

En examinant encore A-PE-O-TE on remporte en dernier la polysémie : i) 'α παίων<sup>42</sup> θεέ, « Ô, dieu Péon » ou ἀπ' παίων θεέ, « Ô lointain dieu Péon ! ». L'épithète divine Péan ou Péon, signifie « guérisseur » ou plutôt « celui qui rejette le mal » ou, selon Rocci, « qui guérit avec la baguette -magique ?- ». La forme péon semble être plus ancienne que péan, cette dernière probablement est d'origine hellénistique<sup>43</sup>. Le nom est associé à παίω, latin *pavio*, « frapper, battre, blesser », mot utilisé par exemple pour « frapper avec un bâton, une tige, une flèche ». Cette interprétation étymologique du nom donnée par Rocci<sup>44</sup> rappelle la figure du personnage avec la baguette qui semble maîtriser le fleuve céleste dans l'empreinte du sceau de Mycènes. Péon était une appellation donnée surtout à Apollon et Esculape mais aussi à Ares, Artémis, Dionysos et Poséidon. Notre forme serait une invocation, pareillement aux lignes antérieures.

Donc, ro-o-wa, e-re-ta, a-pe-o-te est : « Du fleuve, le dieu de l'humidité fécondante, le rameur, ô, Péon ! ». En même temps, on se pose la question si le mot péon se réfère au type de chant, appelé péan ou péon. On chantait le péan avant d'entreprendre quelque chose d'importance, comme une guerre ou l'institution d'un autel ou comme action de grâce par la

<sup>40</sup> A. EVANS, *Mycenaean tree and Pillar Cult*, p. 10, fig. 4.

<sup>41</sup> o.c.(n. 148), I, 2, Zeus, p. 45, 46.

<sup>42</sup> παίων nom./voc. sing. masc ion.

<sup>43</sup> LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-English Lexicon*, Παίων, et cf., avec la forme ἡ Παίων, ἡ Παίων' ἄειδον" Homère, *Hymn.Ap.* 517, cf. Call. *Hec.* 1.1.10, in *Id.Hymn.Ap.* 103, ἡ ἡ Παίων comme une étymologie d'ἡμι; ἡ Παίων GDliv p.884 (Erythrae, iv B. C.).

<sup>44</sup> L. ROCCI, *Vocabolario Greco*, Società Editrice Dante Alighieri, éd., 2002<sup>40</sup> [1943].

délivrance du mal, comme par la victoire contre une maladie, ainsi qu'après une victoire guerrière ou un séisme. Le péan était aussi un chant funèbre. Dans l'Hymne à Apollon, le dieu conduit les Crétois de Cnossos près de Delphes avec l'ordonnance de l'honorer, en lui érigeant un autel près de la mer, et lui chanter le péan. Les Crétois suivent le dieu en chantant le péan jusqu'à Delphes où le dieu leur ordonna de lui construire son temple. Selon Homère les péans des Crétois étaient « *des hymnes sacrés, chants sublimes* ».

L'étude d'une éventuelle métrique qui puisse se trouver dans ce texte n'est pas notre objectif (sujet que mériterait une analyse). Cependant Cantarella, Bowra et Lesky ont été persuadés de l'origine mycénienne de bien des genres littéraires avec leurs formes métriques, tels que le dithyrambe ou le péan, en remontant l'hexamètre à l'époque mycénienne<sup>45</sup>. Le mot *péon* pourrait ici signaler que le texte est un proto-*péan*, plusieurs points pourraient appuyer cette hypothèse. Il suit la règle de l'*invocatio*<sup>46</sup>, -l'α serait une interjection-, ensuite on trouve le récit mythologique à propos de la vie du dieu. Le style, chargé d'épithètes descriptives appartient au péan, mais les lamentations du final du texte (que nous développerons plus tard) semblent plutôt un péan funèbre. Nonobstant la prière se trouve mélangée au long du texte et non pas au final, une des trois caractéristiques des péans. Malgré cela, rien n'empêche de considérer la possibilité que ce soit un proto-péan.

Toutefois, on se pose la question à propos du signe TE, car il présente l'homophonie θεε de θεός « *dieu* » avec les formes θεός, θής, θή<sup>47</sup> de τίθημι, « *poser, ériger, consacrer* », ce qui donnerait ἅ παιών θή « *consacrez avec le péan* », c'est-à-dire, consacrer -les offrandes, dans un autel- en chantant le péan. Quoi qu'il en soit, jusqu'à ici, même en prenant les autres formes homophoniques d'A-PE-O-TE, tout semble indiquer que nous sommes bien en présence d'un hymne cultuel.

L'épithète *Péon* en tant que figure mythique de la guérison, appliquée ici à un dieu des eaux, offre un parallèle avec le culte du dieu fleuve Pamisos à qui l'on amenait les enfants malades. Comme le remarque Sineux<sup>48</sup>, la présence des Nymphes et du fleuve Achéloos parmi le culte d'Asclépios est flagrante par l'abondance de fontaines et cours d'eau. La connexion de l'eau avec la santé jouait un rôle très important dans la guérison du dieu. L'Achéloos était censé être porteur d'une force extraordinaire et d'un surcroît de vitalité et comme d'autres dieux-fleuves, il était en même temps un dieu de guérison, de fécondation et de régénération. Pareillement, l'Alphée, le grand fleuve du Péloponnèse, qui rejoint le golfe de Kyparissia, passe par l'ancienne Olympie à près de 100 kilomètres de l'ancienne Pylos. Au temps classiques, c'était l'incarnation de la source vitale<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> R. CANTARELLA, *La Letteratura Greca Classica*, Sansoni-Accademia, Milano, 1968, I, p. 9-65 ; A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, Francke-Verlag, vol II, 1, Berna 1957-1958 ; C.M. BOURA, *Landmarks in Greek Literature*, Orion Publishing Group, 1966, 1-2.

<sup>46</sup> Ausfeld a établie une classification tripartite des hymnes : *invocatio, pars epica, precatio* K. AUSFELD, *De Graecorum precatationibus quaestiones*, in *jaehrbiicher fuer class. Phil.*, 28 (1903), p. 505 sq.

<sup>47</sup> 2<sup>ème</sup> sing. aoriste impératif et 2<sup>ème</sup> sing 3<sup>ème</sup> sing aoriste subjonctif

<sup>48</sup> P. SINEUX, « Asklépios, les Nymphes et Achéloos : réflexions sur une association culturelle », *Kentron* 22, 2006, p. 177-198.

<sup>49</sup> *Ibid. supra*.

Cette indication est ainsi, et finalement, en concordance avec le très clair

j) A-PE-O-TE comme

Ἄλφεός θεέ,

« Ô dieu Alphée » ou « Ô Alphée divin ».

Le dieu-fleuve Alphée, en étant source de vie, était le défenseur des maux et sa virilité était synonyme de défense et de protection dans toute l'ampleur du terme. Le fleuve était le mâle fécondant donneur de force et de vie, comme l'ont montré les mythographes.

Toutefois, le nom du fleuve ne dit pas grand-chose si l'on ne s'attache pas à son étymologie : soit d' ἄλφή, « production, acquisition » qui viendrait associée à ἄλφι, « orge, grain », l'une des premières céréales cultivées. C'est grâce à l'irrigation des fleuves comme l'Alphée que la terre se rend fertile.

L'autre nom de l'Alphée rapporté par Bouillet<sup>50</sup>, « Roufias », ῥουφιάς, semblerait bizarrement un hypothétique ῥουφιας avec digamma (avec son -w- anglais ou latinisé par la -v- latine) sorti vraisemblablement du mycénien RO-O-WA : ῥούων ῥου ὕας : « Des fleuves, des semences, Hýas [dieu de l'humidité fécondante] » ou, pour le mettre sous forme plus homérique ῥούου ὁ υἱά, « Du courant d'eau, ce célèbre enfant » (pour laquelle nous recommandons de vous rapporter à la publication précédente)<sup>51</sup>.

Ce nom « Roufias », aujourd'hui utilisée pour nommer l'Alphée, selon Bouillet était attribué au Ladon, le principal affluent de l'Alphée.

A ce point, on peut supposer une synthèse :

1. ro-o\_wa, e-re-ta, a-pe-o-te

ῥουφιας ἐρέτᾱς Ἄλφεός θεέ

Ô Roufias, Rameur, ô Alphée divin !

Ce dieu-fleuve est éventuellement présent dans les fresques du palais de Pylos présentés par Lang<sup>52</sup> (figures 7 à 12) : on peut déduire que dans la représentation de ce qui semble être une victoire rapportée par les pyliens près du fleuve était accompagnée d'un proto-péan comme celui-ci.

<sup>50</sup> M.N. BOUILLET, *Dictionnaire Universel d'Histoire et de Géographie*, Paris, Hachette, 1878, p. 1641. HAL Id: hal-00372981, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00372981v2>, 9 Apr 2009

<sup>51</sup> E. MARTINOTTI, « RO-O-WA dans la Tablette PY 724 An (PY 55) de Pylos Poétique Mycénienne, Partie II (Ligne .1) : Partie II: Ligne .1 RO-O-WA. Analyse de la série de signes RO-O-WA dans la première ligne de la tablette en linéaire b: PY 724 », 2015. <[hal-01147949v2](https://hal-01147949v2)>

<sup>52</sup> M.L. LANG, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia: The frescoes*. Princeton University Press, 1969.



Fig. 7

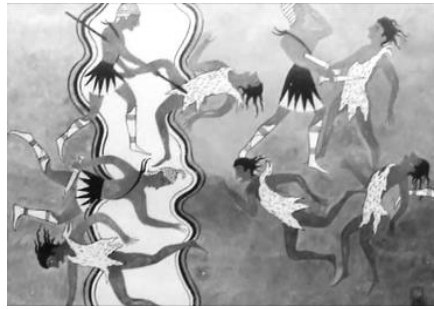


Fig. 8



Fig. 9

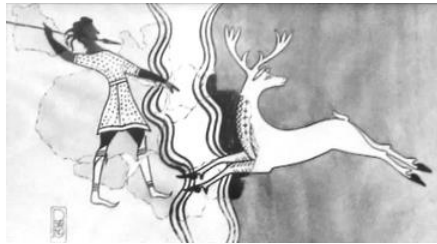


Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

La signification serait satisfaisante. Nonobstant, par elle seule, isolée, sans le recours de la polysémie de l'ensemble, sans l'actualisation des sèmes par instruction du contexte, sans l'ensemble analysé jusqu'ici (incluant les analyses précédentes de ro-o-wa et d'e-re-ta), l'on comprendrait bien peu de la *weltanschauung* mycénienne et l'utilisation des formules. C'est à ce fait que doit répondre toute traduction d'un système syllabaire de l'âge du bronze, car elle devient un réel commentaire sans lequel un seul niveau d'interprétation ne resterait, pas seulement que du conformisme mais aussi d'un étroit réductionnisme.

C'est pour cette raison que a-pe-o-te est une formule, elle renferme toutes les significations que l'on a analysées, par le caractère logographique (les signes disent des mots), phonologique (les signes disent des sons qui peuvent servir à composer d'autres mots) et polysémique des signes (les signes disent un mot polysémique, qui peut servir aussi à composer d'autres mots).

La nécessité de l'instruction du contexte (l'analyse des formules qui le précèdent et de celles qui le suivent) avec la critique philologique et historique, avec le recours des sources écrites est donc rend évidente. D'un autre côté, la familiarisation avec le système de symboles présent dans les représentations devient nécessaire aux traductions. Sans ces principes, toute donné, toute série de signes, tout texte en linéaire b resteraient, non une évidence de l'altérité mycénienne et non plus l'énoncé des signifiants d'une culture de l'âge du bronze, mais des miscellanées de curiosités.