

FRANCISCO R. ADRADOS

LES INSTITUTIONS RELIGIEUSES MYCENIENNES

I. La religion mycénienne

1. Nous ne prétendons pas que les pages qui vont suivre soient une description de plus, cohérente et exhaustive, de la religion mycénienne; nous essayons plutôt d'exposer les problèmes qui, à ce sujet, se posent à nous: les insuffisances ou imprécisions des données que nous possédons, les questions que nous nous posons ou que nous devons nous poser, les directions dans lesquelles, à notre avis, nous devons orienter notre recherche, sans renoncer pour autant ni à exposer nos propres points de vue, ni à faire état de notre position face à certaines hypothèses.

La coïncidence, d'une étonnante précision parfois, entre les renseignements fournis par les tablettes et certaines données des époques grecques homérique et classique que nous connaissons, a éveillé un optimisme qui, à notre avis, est excessif par rapport à notre réelle connaissance de la religion mycénienne. Non seulement nous retrouvons dans les tablettes les noms des principaux dieux grecs, mais encore ils apparaissent parfois localisés justement là où nous nous y attendions: Poseidon à Pylos, Eileithyia à Amnisos, Zeus au Mont Dicté. Sur cette base, on a cherché, suivant diverses méthodes, les noms qui ne sont pas cités dans les tablettes, tel Apollon¹; on a de même essayé d'interpréter du point de vue de la religion classique les noms de divinités qui nous sont inconnus. Sans aucun doute ce procédé est valable en principe. Mais la nature même de nos tablettes nous empêche de connaître les fonctions réelles des dieux dans le panthéon mycénien, leur degré d'individualisation, leurs mythes. Nous pouvons, néanmoins, obtenir certains renseignements au sujet de leur hiérarchie respective (que nous pouvons déduire de l'importance des offrandes) ou à propos des groupements qu'ils forment. Sur cette

¹ Cf. L. A. Stella, «La religione greca nei testi micenei», *Numen* 5, 1958, pp. 25 ss.

base nous pouvons aisément conclure qu'il a dû y avoir de profondes différences entre les dieux mycéniens et les dieux grecs d'époques postérieures, même quand les noms sont identiques. Il faut, en effet, tenir compte de ce que la création de la personnalité d'un dieu est un long procès qui ne se déroule pas dans le vide, mais en connexion avec la différenciation et la spécialisation des autres dieux de son système. C'est ainsi que nous pouvons déceler des traits communs entre deux dieux aussi dissemblables que Dionysos et Apollon, par exemple. Mais leur image d'ensemble est bien différente, et ce n'est que grâce à une opposition entre eux que l'un et l'autre sont parvenus à se définir nettement. Avant d'être affronté à Apollon, Dionysos était sans doute un dieu différent de celui qui nous est connu. De même divers cultes nous fournissent des vestiges d'une époque où Artémis occupait une partie du domaine qui plus tard appartient à Dionysos; elle en est réduite alors à celle qui sera par la suite sa principale fonction, celle de déesse de la nature sauvage.

Nous pouvons dire que le mythe du partage d'attributions aux divers dieux après la victoire de Zeus sur Cronos symbolise cette graduelle différenciation entre des divinités qui ne se distinguaient parfois que par le fait d'être vénérées en différents lieux. Nous ne savons pas à quel point précis se trouvait, à l'époque mycénienne, le procès de différenciation des dieux grecs et de leur organisation en système; mais il est évident qu'il n'avait pas encore atteint le stade homérique. Justement nous croyons, à bon escient, que c'est précisément Homère qui imprime un tour décisif à la mythologie grecque.

2. Nous reviendrons sur les dieux cités dans les tablettes; mais auparavant nous devons constater qu'elles se prêtent davantage à l'étude de l'organisation du culte qu'à la recherche des fonctions des dieux et de l'organisation du panthéon. On a relevé à propos du culte des différences remarquables entre les données des tablettes et les religions homérique et de l'époque postérieure: par exemple les offrandes non sanglantes prédominent, et il est même douteux que l'offrande sanglante soit citée dans les tablettes². Rappelons à ce sujet les opinions des Grecs eux-mêmes sur

² Cf. G. Piccaluga, «Myc. *i-je-re-u*. Osservazioni sul suo ruolo sacrale», *Atti Roma*,

la grande ancienneté des ἀγνὰ θύματα³ et l'importance de ces offrandes dans les religions orientales⁴. Il est de même remarquable que les offrandes semblent avoir un caractère régulier ou, en tout cas, être célébrées à certains mois plutôt qu'à l'occasion de fêtes déterminées, à peine citées d'ailleurs; nous ne trouvons pas, davantage, de différences nettes par rapport aux offrandes vouées aux divers dieux, ainsi qu'il va être de règle dans la Grèce postérieure. Certes il existe des différences attribuables à la hiérarchie établie entre les divinités; quelques autres, comme celles qui se montrent dans les offrandes spécifiées dans la tablette Tn 316, obéissent au fait d'être adressées à un dieu ou à une déesse, qui reçoivent respectivement des victimes mâles ou femelles. Mais, ces cas exceptés, il n'y a pas de différences spécifiques parmi les offrandes vouées à quatorze dieux que cite la tablette Tn 316; les séries Fr de Pylos, et Fp, F, Gg de Cnossos, nous révèlent que les offrandes sont uniformes ou qu'elles dépendent simplement du mois.

Cependant les tablettes ne nous éclairent pas sur le rite lui-même: de là les diverses hypothèses sur la destination exacte de l'huile offerte aux dieux, et le doute qui plane sur le point de déterminer si Cn 3, Cn 418 ou Un 6, Un 718, visent le sacrifice de boeufs ou simplement leur offrande (dans les dernières tablettes citées, et dans d'autres encore, l'offrande d'animaux, boeufs, etc s'accompagne d'huile, de vin et de végétaux).

3. Au contraire les tablettes nous fournissent des données abondantes, bien que quelquefois d'interprétation malaisée, sur les personnes qui apparaissent dans des contextes religieux. Le problème qui se pose maintenant, est non seulement celui de l'établissement des différences entre les diverses sortes de prêtres et prêtresses, mais surtout celui de l'établissement des limites entre les tablettes religieuses et celles qui ne le sont pas. Par exemple, on a quelques fois considéré que toute la série E de Pylos faisait

pp. 1052 ss. Et aussi José García López, *Sacerdocio y sacrificio en la religión micénica y la homérica*, Madrid 1970, pp. 213 ss.

³ Données chez F. R. Adrados, «Sobre el aceite perfumado, Esquilo, Agam. 96, las tablillas micénicas y la ambrosía», *Kadmos* 5, 1965, pp. 125 ss.

⁴ Cf. A. Brelich, «Religione micenea: osservazioni metodologiche», *Atti Roma*, p. 928.

référence au personnel d'un sanctuaire dépendant du palais, ou encore du palais lui-même comme centre de culte; mais, comme il est connu de tous, il y a d'autres auteurs qui estiment que cette série enregistre les allégeances de certains «barons» ou tout bonnement les opérations commerciales de simples particuliers. Ou bien on se pose des questions, comme de savoir si l' *e-ge-ta* est un fonctionnaire religieux ou un prêtre.

Ici au moins il est nécessaire de prendre position, ne serait-ce que des positions minima qui ne compromettent pas le détail de la solution. En réalité, la provenance même des tablettes (archives royales) préjuge toute la question. Evidemment la religion et l'organisation de l'état étaient intimement entrecroisées. Nous nous retrouvons constamment face à des donations faites soit à certains dieux ou lieux de culte, soit à des prêtres, soit à des personnages qui sont cités dans les mêmes contextes, bien qu'ils aient parfois des titres de fonctionnaires ou d'artisans. D'autres fois, les personnages qui dans une tablette reçoivent des offrandes ou donations, réapparaissent en d'autres, dans des contextes différents, en tant que fonctionnaires qui, par exemple, sont *ko-re-te-re* ou gouverneurs d'une province, ou bien ils réalisent une inspection (*a-ko-so-ta* Eq 213) ou encore ils accompagnent les soldats (les *e-ge-ta* de la série An).

4. A partir de ces faits il faut entreprendre une attentive recherche qui, oubliant la situation postérieure en Grèce, loin de s'obstiner à établir des parallélismes avec les faits du Proche-Orient, décrive simplement cette claire relation entre l'Etat et la Religion. Bien entendu, il faudra par la suite essayer de déceler ses restes dans la Grèce homérique et classique. En réalité nous obtiendrions la plus grande clarté possible si nous arrivions à classifier l'ensemble des tablettes en trois groupes: offrandes ou récompenses provenant du palais, sans citer le sujet; contributions versées au palais propre; et inventaires, listes de personnel incluses. De toute évidence cette division est bien souvent difficile à établir de façon sûre et nous ne saurions méconnaître la situation ambiguë de personnages qui paient des tributs ou font des corvées mais qui, d'autre part, reçoivent des donations (ou des exemptions) du palais; ou de ces autres personnes qui reçoivent des présents mais qui doivent, à leur tour, faire des offrandes aux

dieux (série Es) ou des donations à d'autres personnes (d'autres séries de E).

En tout cas, Brelich a raison lorsqu'il affirme que le caractère de notre documentation, bureaucratique, est relié à l'essence de la religion mycénienne⁵. Il en est de même pour les lacunes de cette documentation, très pauvre et inexistante par rapport à certains cultes qui, par la suite, ont eu une très grande importance en Grèce, tels celui des héros (et des morts en général), celui de divinités non individualisées comme les Nymphes, Pans et d'autres collectivités mythiques, etc. Si ces aspects et encore d'autres de la religion grecque, que nous devons supposer archaïques, ne figurent pas dans les tablettes, c'est parce qu'ils n'ont pas été acceptés par l'Etat et, par conséquent, non enregistrés. Nous ne devons donc pas nous obstiner à trouver dans les tablettes que ce que réellement elles contiennent. Il est essentiel de tenir compte de la nature des sources si l'on veut faire l'exégèse de leurs données.

II. *La terminologie religieuse dans les tablettes*

1. Nous devons en premier lieu remarquer que la précision de la terminologie religieuse est très faible dans les tablettes: leurs formules et expressions alternatives, leurs lacunes. Nous pourrions en dire autant de l'ensemble des tablettes, quel que soit le sujet traité: l'administration des palais, soignant les détails à l'extrême, n'a pas développé un système régularisé et cohérent dans ses registres, qui suivent diverses pratiques. Evidemment il s'agit de simples notes, transparentes pour qui connaissait leur contexte culturel. Pour nous, elles ont l'inconvénient de leurs énormes lacunes et un autre encore: le risque de nous mener à tirer des conclusions positives à partir de données uniquement négatives (par ex., qu'un *te-re-ta* ou artisan n'est pas dit *wa-na-ka-te-ro*); ou celui de voir des différences de sens chaque fois qu'il y a une différence de forme comme il est fréquemment arrivé dans l'interprétation de la série Fr; ou, encore à l'inverse, celui

⁵ *Loc. cit.*, p. 926.

de déduire d'un parallélisme formel un parallélisme de sens comme lorsqu'on a considéré des dieux *we-da-ne-we*, *34-*ke-te-si* et *di-wi-je-we* dans Es. Nous avons très souvent ce problème, quand, sur la base de données peu nombreuses et minces, nous essayons d'obtenir des conclusions précises et régulières: *e-ke-ra₂-wo*, d'après un léger parallélisme entre Un 718 et Er 312, serait le roi de Pylos, interprétation aujourd'hui rejetée. Sur cette même tablette où apparaissent le *ra-wa-ke-si-jo te-me-no* et le *wa-na-ka-te-ro te-me-no* côte à côte, on a formé la théorie selon laquelle les règnes mycéniens auraient eu, à côté du roi, un «chef de l'armée» et même telle autre qui oppose le *ra-wo* au *da-mo*⁶. On a reconstruit une «*mora*»⁷ ou «noblesse», un «*po-ti-ni-ja-wo*»⁸ ou «prêtre de la *potnia*»; et cependant il s'agit, à notre avis, de termes qui n'auraient pas manqué d'être mentionnés, s'ils avaient existé

Je crois que nous devons tous revoir nos positions dans le domaine des interprétations, sans renoncer pour autant à en essayer de nouvelles et sans ignorer que, malgré tout, on a beaucoup avancé dans l'interprétation des tablettes. Personnellement, j'ai déjà renoncé⁹ à la théorie qui voit dans le *ra-wa-ke-ta* le «chef de l'armée», second du roi. Je ne vois pas non plus le moindre inconvénient à renoncer à d'autres reconstructions de genre simple et schématique par rapport aux cultes de Pylos, au bénéfice de positions plus flexibles et adaptées à l'ensemble du matériel. Je reprendrai ceci plus tard.

Voyons à présent, comme nous l'avons annoncé, quelques remarques au sujet de la terminologie des tablettes dont il faut tenir compte au moment de formuler des interprétations d'ensemble.

2. Dans les tablettes d'offrandes le datif de personnes ou dieux alterne avec le latif de lieux ou temples et avec le nominatif

⁶ Cf. entre autres M. Lejeune «Le ΔΑΜΟΣ dans la société mycénienne» *REG* 78, 1965, p. 455

⁷ Cf. K. Wundsam, *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear B Texten*, Wien 1968, p. 165.

⁸ Cf. Ruijgh, «A propos du myc. *po-ti-ni-ja-we-jo*», *SMEA* 4, 1967, p. 51, etc.

⁹ Cf. «*Wa-na-ka y ra-wa-ke-ta*», *Atti Roma*, pp. 559 ss.

neutre qui lui est équivalent parfois. Dans une tablette telle que KN Fp 13 nous trouvons au datif la divinité ou le prêtre (*pa-si-te-o-i*, *a-ne-mo-i-je-re-ja*), mais au latif ce qui doit être un sanctuaire (*da-da-re-jo-de*); et *di-ka-ta-jo di-we* sert à indiquer simultanément le dieu et la localisation de son culte. Dans la même série le latif d'un toponyme (*a-mi-ni-so-de*, Fp 14) alterne avec le nominatif asyntactique (*a-mi-ni-so pa-si te-o-i*, Fp 1). Le nom au latif indique clairement le temple dans des locutions telles que *po-si-da-i-jo-de* en PY Fn 187. L'alternance du latif avec un toponyme au nominatif est fréquente dans la série Fr où nous voyons, par exemple, *pa-ki-ja-na-de* (1223) à côté de *pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro* (1236) quoique ce nominatif risque d'être pris pour le nominatif sujet. Il s'agit de brèves annotations équivalentes: connaître le lieu du culte équivaut à connaître le dieu et également la prêtresse ou le prêtre; et si le temple est indiqué par une désignation dérivée du nom du dieu, il n'est plus nécessaire de citer le toponyme, qui était bien connu. Ce système de désignation n'est obscur et incomplet que pour nous. Et pourtant en quelques occasions, on dirait que quelques débuts de phrase jouent un double rôle. Par exemple, pourquoi y a-t-il en PY Fn 187 une offrande d'orge à Poséidon (1. 2, *po-si-da-i-jo-de*) et ensuite une autre à ses prêtres (1. 18 *po-si-da-i-je-u-si*)? Est-ce que la *u-po-jo po-ti-ni-ja* de 1. 8 est différente de la *po-ti-ni-ja* de *pa-ki-ja-na* à laquelle nous devons entendre que 1. 4 *pa-ki-ja-na-de* fait allusion? Pourquoi y a-t-il diverses mentions de *ka-ru-ke*?

3. Si le système d'indication des personnes ou des dieux qui reçoivent des offrandes nous présente des lacunes, la considération suivante en produit bien davantage. Quand le destinataire apparaît au datif il peut s'agir, en outre d'un dieu, du nom du prêtre ou d'un nom de «profession» en général; il peut s'agir aussi d'un nom propre qui, évidemment, équivaut à un prêtre ou fonctionnaire, en prenant ce mot dans son plus large sens. Dans une tablette telle que PY Un 219, par ex., nous avons, à côté de noms de divinités, celui d'un *ka-ru-ke* ou «héraut» (cf. le κῆρυξ d'Eleusis), le fonctionnaire *ra-wa-ke-ta* dont nous parlerons, un *di-pte-ra-po-ro* qui est peut-être un prêtre habillé d'une peau ou un scribe, etc., etc. Mais nous y voyons aussi un *e-ke-ra₂-wo-ne*,

qui est, sans le moindre doute, le nom propre de quelqu'un dont nous ignorons la fonction ou le titre.

C'est ainsi que se posent des problèmes comme celui que nous avons exposé à propos de la série Es, dans laquelle nous ne savons pas si certains termes désignent des dieux, des prêtres ou s'il s'agit d'épithètes de Poseidon; et cet autre problème, encore plus important: pour quelle raison certaines personnes reçoivent-elles des dons ou des offrandes? Quelquefois nous arrivons à apprendre, indirectement, quelques renseignements: par exemple, nous savons, grâce à An 564, que *a-re-ku-tu-ru-wo*, l'un des «possesseurs» de Es, est un *e-ge-ta*; il a de même été établi¹⁰ que l' *a-pi-me-de* de Eb 473 et Ep 539 est aussi un *e-ge-ta* (bien que, d'autre part, il figure comme *ka-ke-u* dans la série Jn, s'il s'agit de la même personne). Parfois les documents sont complémentaires: *ti-qa-jo* est appelé *po-me* «pâtre» en Eo 278, mais pas dans la tablette correspondante de la série En; *pi-ri-ta-wo* est appelé *ke-ra-me-u wa-na-ka-te-ro* en Eo 371, mais seulement *ke-ra-me-u* en En; *we-te-re-u* est appelé *i-je-re-u* en Eo = En et Ep, *o-pi-ti-ni-ja-ta* en Eb et nous supposons qu'il s'agit d'un type spécial de prêtre. Mais il arrive encore qu'un personnage ait plus d'un titre, ce qui est noté quelquefois, par ex. dans le cas d' *i-je-re-u po-me* de KN As 821.2 (si la lecture est correcte) ou de *ko-tu-ro₂*, qui est *mi-ka-ta* (μίκτος) et *pa-da-je-u* ou *pa-de-we-u* en Eb 839 = Ep 616.13; mais d'autres fois ces faits ne sont pas exprimés, ce n'est que par la combinaison de données diverses que nous déduisons que *ku-ru-me-no* par ex. est non seulement le chef de la *o-ka* de An 654, mais aussi *mo-ro-qa* et *ko-re-te* d' *i-te-re-wa*. Dans ces circonstances, il n'est pas, parfois, facile de dire pourquoi une personne, citée par son nom propre, reçoit certain don ou figure sur une liste; il l'est encore moins d'affirmer que cette personne n'est pas *wa-na-ka-te-ro* ou *po-ti-ni-ja-we-jo*, par exemple. Par ailleurs, les combinaisons faites avec les données de plusieurs

¹⁰ Cf. M. Lejeune, «Le récapitulatif du cadastre Ep de Pylos», *Cambridge Colloquium*, pp. 220 ss. J'avais proposé («Más sobre el culto real en Pilos y la distribución de la tierra en la época micénica» *Emerita* 29, 1961, p. 81) qu'aussi bien *a-pi-me-de* que les trois autres «grands» étaient tous *e-ge-ta* et je n'exclus pas cette possibilité.

tablettes risquent de nous faire identifier comme une seule personne deux ou plusieurs personnages du même nom, ce qui n'est pas toujours sûr compte tenu du fait que les noms propres de Pylos réapparaissent parfois à Cnossos.

4. Les scribes des tablettes ne font pas le moindre effort pour établir les fonctions corrélatives aux différents postes. Les mêmes personnages reçoivent des dons, font des offrandes aux dieux, remettent des donations au palais ou réalisent diverses corvées, commandent les forces militaires, interviennent, parfois de façon absolument confuse, dans les inventaires de troupeaux. Nous pouvons supposer quelquefois que les différentes fonctions correspondent aux divers postes accumulés par ce même personnage: une personne peut intervenir dans la série Jn en tant que *ka-ke-u* et en d'autres séries avec des fonctions différentes¹¹. Mais ce procédé ne nous mène pas bien loin. C'est en qualité d' *e-ge-ta* que les personnages que nous avons cités accompagnent l'armée (série *o-ka*); les *e-ge-ta* reçoivent en récompense du grain en Eb 317 (*a-pi-me-de*, l'un des «quatre grands» de *pa-ki-ja-na*; les trois autres sont des prêtres et sans doute lui aussi¹²) et An 724.11; ils reçoivent des esclaves en As 821 (*e-ne-ka ti-mi-to*^{12bis} «par leur fonction judiciaire») et peut-être aussi en An 607.3; ils ont trait à des corvées de livraison de tissus, et à des chars dont on fait l'inventaire. De façon semblable, il n'y a pas de bonne raison, comme je l'ai indiqué ailleurs¹³, pour que le *ra-wa-ke-ta* soit le «chef de l'armée» et le lieutenant du roi; en réalité il apparaît ou dans des contextes religieux, ou en train de recevoir des offrandes ou en fonctions militaires comme en An 610 et An 724. Dans les deux cas il est accompagné par *we-da-ne-u* et *e-ke-ra₂-wo*. J'insisterai plus tard sur la fonction mi-religieuse mi-civile des *te-re-ta*. Nous pourrions faire des considérations semblables au sujet des *mo-ro-qa* et d'autres fonctionnaires encore.

Il s'en déduit que dans les règnes mycéniens il n'y avait pas de distribution de fonctions dans la vie civile, militaire et reli-

¹¹ Cf. les données chez M. Lejeune, «Les forgerons de Pylos», *Historia* 10, 1961, p. 426.

¹² Cf. «El culto real en Pilos y la distribución de la tierra en la época micénica», *Emerita* 24, 1956 p. 377.

^{12bis} *e-ne-ka e-mi-to*, nouvelle lecture de Sourvinou, *Minos* 9, 1968, p. 184.

¹³ Cf. note 9.

gieuse comme on l'a proposé parfois. Il y avait, bien sûr, certains postes spécialisés soit du point de vue de la localisation, soit de celui de la fonction (diverses sortes de prêtres et de fonctionnaires). Une personne peut accumuler non seulement plusieurs de ces postes, mais encore ceux-ci peuvent supposer de très différentes fonctions; d'autre part, dans les listes de personnel et dans celles des receveurs de donations, les désignations purement religieuses, avec des noms propres, apparaissent inexplicablement mêlées à d'autres que nous qualifierions de profanes (potiers, armuriers, chasseurs, boulangers, pâtres, etc., etc.); ou encore il peut arriver qu'un *te-re-ta* soit en même temps potier, ou un prêtre, berger ou un forgeron *po-ti-ni-ja-we-jo*. Ce qui caractérise tout ce personnel est que, sauf quelques exceptions, il figure aussi bien sur les listes d'impôts ou tributs (et corvées) que sur celles qui indiquent qu'il reçoit des donations du palais; à son tour il doit s'occuper d'un autre personnel (celui qui a des *o-na-ta* de *ki-ti-me-na* dans la série En = Eo) ou bien il doit faire des offrandes aux dieux (c'est le cas de la série Es).

Il faut bien tenir compte de tout cela au moment de l'interprétation, pour éviter des classifications artificielles basées sur ce qui sera de règle à des époques très postérieures. D'ailleurs on peut déceler, ici et là, dans la Grèce classique des faits coïncidants. Nous pouvons cependant signaler un début de distinction entre le personnel purement religieux et le reste quand, comme je l'ai déjà remarqué ailleurs¹⁴, les nouveaux membres de la communauté de *pa-ki-ja-na*, qui reçoivent des dons du *da-mo* en En = Eo, ne sont que des prêtres.

5. La terminologie du sacerdoce n'est pas du tout claire ni consistante. On ne nous indique le dieu ou la déesse au service desquels sont les prêtres qualifiés *i-je-re-u* ou *i-je-re-ja* que dans un seul cas, celui de la *a-ne-mo-i-je-re-ja*; tout au plus, on nous parle d'une *i-je-re-ja pa-ki-ja-na* et, si nous parvenons à établir que la déesse vénérée ici était la *po-ti-ni-ja*, nous sommes libres d'assigner à son culte la prêtresse citée. Une qualification telle que *i-je-ro-wo-ko* (Ep 617.7), qui n'est pas nécessairement «sacri-

¹⁴ «El culto...» *cit.*, p. 378.

ficateur», est vague. Nous ne saurions pas dire grand-chose à propos des collègues comme celui des *ki-ri-te-wi-ja* ou des *ra-pte-re* et *ra-pi-ti-ra₂*; les *te-re-ta*, les *ka-ma-e-we* sont l'objet de conjectures. Quant aux autres prêtres ou fonctionnaires spécialisés du culte comme la *ka-ra-wi-po-ro*, les *me-ri-du-ma-te*, le *ka-ru-ke* (dat.), etc., les données pouvant être déduites de leurs noms sont plus concrètes.

Les noms de prêtres dérivés de celui du dieu sont concrets. Mais ils nous posent des problèmes difficiles:

a) Les noms dérivés en *-jo* ont été interprétés de diverses manières: comme des noms de prêtres, comme celui du temple ou, même, d'une fête. Toutes ces interprétations ont été proposées pour la série Fr¹⁵, les deux premières pour Tn 316. Ces dérivés désignent réellement le nom du temple dans quelques exemples évidents que nous avons cités. D'autres sont essentiellement équivoques. Du reste on peut en venir à imaginer qu'ils fassent référence au dieu: ainsi les noms de déesses *di-u-ja*, *po-si-da-e-ja* sont des dérivés; Palmer a compris en Fr 1227 *wa-na-ka-te wa-na-so-i* «pour le *wanax* et pour les deux *wa-na-so-i*», là où les tablettes parallèles établissent nettement, à mon avis, que *wa-na-so-i* est un nominatif pluriel d'un nom de prêtre; quant aux *di-pi-si-jo* —je crois avoir établi clairement qu'il s'agit de prêtres de Dipsia—, ils ont souvent été interprétés comme les «assoiffés», les «morts»¹⁶. Une équivoque encore: *re-ke-to-ro-te-ri-jo* et *to-no-e-ke-te-ri-jo*, communément interprétés comme des noms de fêtes, pourraient bien être des épithètes de Poseidon.

b) A côté des dérivés en *-jo* nous en trouvons dans les tablettes d'autres en *-je-u*. Tandis que pour les premiers l'interprétation doit changer avec le contexte, je crois avoir établi clairement ailleurs que les noms dérivés en *-je-u* font toujours référence à des prêtres¹⁷. Il s'agit de formes créées justement dans le but de leur donner une désignation non équivoque: *po-si-da-i-je-u* «prêtre de Poseidon», *di-wi-je-u* «id. de Zeus». Mais il y a aussi des dérivés de ces formes là en *-e-wi-jo* (*-a*), qui, employés comme substantifs,

¹⁵ Cf. «Micénico *-o-i*, *-a-i* = *-oi*, *oi* y la serie Fr de Pilos», *Minos* 7, 1961, pp. 57 ss.

¹⁶ Cf. L. R. Palmer, *Interpretation*, p. 413.

¹⁷ «*Wa-na-ka* y *ra-wa-ke-ta*» cit., p. 569.

servent aussi à désigner les prêtres. D'où l'incertitude de l'usage mycénien, auquel nous avons fait allusion. De même que le destinataire d'une offrande pouvait être indiqué au datif (du dieu ou du prêtre, avec son titre ou nom personnel), au latif (nom du lieu ou temple) ou au nominatif asyntactique, la désignation d'un prêtre peut indifféremment être faite avec des noms en *-jo*, *-je-u* ou *-je-wi-jo*. Il y a *po-si-da-i-jo* et *po-si-da-i-je-u*, *di-pi-si-jo* et *di-pi-se-wi-jo*, *wa-na-so* et *wa-na-se-wi-jo*. Il s'agit purement et simplement de synonymes (cf. aussi *te-re-ta* et *te-re-te-u*). Il y a eu encore un essai de créer un dérivé en *-te-ro* pour désigner le nom d'un prêtre ou personne agrégée à un dieu par opposition aux noms des autres, selon un procédé indo-européen.

6. Finalement, une équivoque encore plus grave concerne le nom du *wa-na-ka* et de la *po-ti-ni-ja*. Chez Homère ἄναξ désigne aussi bien le roi que le dieu et nous avons des raisons valables pour supposer que dans les tablettes il en est de même. J'ai examiné ailleurs ce problème, en séparant les exemples qui font clairement référence au roi de ceux où, comme dans la série Fr, nous devons entendre qu'il s'agit du dieu — bien que récemment Heubeck, Wundsam et Gérard pensent le contraire¹⁸. Je crois qu'ici *wa-na-ka-te*, au dat., est en strict parallélisme avec les autres désignations divines; et qu'il s'agit, dans tous les cas, d'offrandes vouées par le palais. Étant donné que notre documentation ne se rapporte qu'à des donations ou offrandes du palais, à des impôts perçus par celui-ci, à des listes ou inventaires de son intérêt, le nom du roi se sous-entend communément. Il y a encore les *wa-na-ka-te-ro* de la série E et quelques autres exemples de *wa-na-ka-te-ro* ou *wa-na-se-wi-jo* en fonction d'adjectifs. Dans l'article auquel je viens de faire allusion, j'ai retiré mon opinion antérieure selon laquelle les *wa-na-ka-te-ro* de la série E seraient des fonctionnaires «royaux». S'il s'agit de donations que le roi dispense au personnel d'un sanctuaire, ces fonctionnaires devaient être au service du *wanax* divin; et s'ils ne sont pas tous *wa-na-ka-te-ro*

¹⁸ «*Wa-na-ka y ra-wa-ke-ta*» cit.; et d'autre part Heubeck, *Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln*, Göttingen 1966, p. 104; Wundsam, *op. cit.*, p. 30; Monique Gérard-Rousseau, *Mentions*, p. 235.

c'est parce que les dieux vénérés à *pa-ki-ja-na* étaient nombreux. Si le roi donnait des terres aux membres de sa maison, ils auraient tous été *wa-na-ka-te-ro*. En dehors de ceci, tous les sanctuaires étaient en rapports étroits avec le roi; mais nous y reviendrons.

L'évidence est que toute interprétation de la religion mycénienne doit, en premier lieu, se débattre avec le difficile problème de l'ambiguïté du terme *wa-na-ka* et ses dérivés. Il faudra alors traiter le second problème, c'est à dire, celui du caractère divin ou sacerdotal du roi (selon les diverses opinions qu'on a proposées).

7. Mais il arrive que, là où nous acceptons l'interprétation du *wa-na-ka* comme un dieu, une autre ambiguïté va encore subsister: à quel dieu exactement est-il fait allusion? Il en est de même pour la *po-ti-ni-ja*. Dans une autre étude j'ai proposé qu'il était question respectivement de Poseidon et Déméter; il y a plusieurs autres opinions dans le même sens ou dans d'autres. Dans le cas de *po-ti-ni-ja* nous devons même mettre en question son identification avec une des déesses du panthéon postérieur et aussi nous intéresser à la relation entre la *po-ti-ni-ja* tout court et tous les autres qui ont des déterminations (*a-ta-na-po-ti-ni-ja*, *si-to-po-ti-ni-ja*, *u-po-jo po-ti-ni-ja*, *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja*, *da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja*)¹⁹. Nous y reviendrons. Par rapport à *wa-na-ka*, il y a de graves problèmes, par exemple, si en Fr *wa-na-ka-te* et *po-se-da-o-ne* sont synonymes (ils apparaissent toujours en contexte avec *wa-na-so-i* ou *wa-na-se-wi-jo*), ou bien si en Tn 316, vu que *wa-na-ka-te* n'apparaît pas tandis que Poseidon y figure, le nom du dieu remplace l'autre.

Ce n'est qu'en assumant ces apories et en essayant de les résoudre une par une, sans chercher des solutions trop simples et ambitieuses et sans vouloir retrouver trait par trait la religion grecque postérieure ou celles du Proche-Orient, que nous aurons quelques chances d'améliorer, au moyen d'un matériel faible et ambigu, mais néanmoins, précieux, notre connaissance de la religion mycénienne dans le contexte de la société de l'époque.

¹⁹ Cf. B. C. Dietrich, «Notes on the Linear B Tablets in the Context of Mycenaean and Greek Religion», *Atti Roma*, pp. 1006 ss.

III. *Les dieux mycéniens et leur culte*

Nos efforts par rapport à l'étude des dieux mycéniens ont été, jusqu'à présent, dédiés principalement à tracer le catalogue de ceux qui apparaissent dans les tablettes, à identifier les moins sûrs et à obtenir au moins quelques conclusions sur ceux qui n'ont pas laissé la moindre trace dans la mythologie grecque.

Il en est ainsi pour les diverses identifications de la *po-ti-ni-ja* ou du *wa-na-ka*, auxquelles j'ai fait allusion, avec la possibilité d'en ajouter d'autres, par ex.: l'opinion de Palmer²⁰ d'après qui le *wa-na-ka* serait le jeune dieu et, en même temps, le mari et époux de la grande déesse. On a d'autres fois essayé de remédier à l'absence d'un dieu du panthéon hellénique: pour Stella²¹ Apollon est le *di-ri-mi-jo di-wo-i-je-we* de Tn 316, le *pa-ja-wo-ne* (dat.) de KN V 52, le *e-re-u-te-re* (dat.) de PY Cn 3, Wa 917, le *o-ga-wo-ni* de PY Fr 324.16. Ou encore on a essayé d'identifier un dieu mycénien à un dieu hellénique plus ou moins proche: *pe-re-*82* serait Persa, Perséphone²².

Poursuivre ces tentatives est, évidemment, le devoir de tout philologue qui essaie d'interpréter les textes mycéniens. Seulement j'ai l'impression, comme je disais, que nous nous sommes engagés sur cette voie un peu à la légère.

2. Le syncrétisme entre diverses divinités plus ou moins semblables est un fait connu de tous, et ainsi, je ne crois pas qu'il y ait la moindre preuve que Péan, par la suite épithète d'Apollon, n'ait pas été à l'époque mycénienne un dieu indépendant, d'autant plus qu'il n'y a pas de vestiges d'Apollon. De même si nous trouvons dans les tablettes aussi bien Enyalios (*e-nu-wa-ri-jo*) qu'Arès (*a-re*), nous devons penser, tant que le contraire ne sera pas prouvé, qu'ils étaient encore considérés comme dieux indépendants. Il est

²⁰ *Mycenaeans and Minoans*, Londres 1961, pp. 134 ss.

²¹ *Art. cit.*, pp. 25 ss.

²² Martín S. Ruipérez, «Mykenisch *pe-re-sa₂*, Persephone», *Minoica*, pp. 359 ss.

quelquefois évident que les données ont été forcées. Le *di-ri-mi-jo di-wo-i-je-we* qui a été compris soit comme Apollon, soit comme Dionysos, est, à mon avis, simplement un dieu Drymios, fils de Zeus qui n'est pas parvenu à l'époque hellénique postérieure.

Bien entendu, le syncrétisme a pu avoir lieu dès l'époque mycénienne. Il est clair pour le nom de Zeus: le *di-ka-ta-jo di-we* de KN Fp 1 est sans doute l'antique dieu crétois qui à cette date s'était déjà identifié à Zeus. Ici le nom même a disparu.

3. D'autres fois le problème se pose différemment. On nous parle soit de la *po-ti-ni-ja* de Pylos (contenue aussi dans l'adjectif *po-ti-ni-ja-we-jo* à Pylos et à Cnossos), soit de *te-o* (peut-être la même déesse, à Pylos), ou bien le mot apparaît avec divers génitifs ou adjectifs, énumérés plus haut, et qui ont été interprétés de différentes façons. Avons-nous le droit d'identifier la *po-ti-ni-ja* de Pylos à Déméter comme nous l'avons fait Chadwick et moi-même?²³ Evidemment, je crois fermement qu'il s'agit d'une déesse et non de la reine, comme il a été récemment proposé²⁴. Mais qu'elle soit exactement Déméter et qu'elle forme un couple avec un *wa-na-ka* Poseidon, comme à l'époque classique en Arcadie, me semble moins sûr à présent qu'à la date où je l'avais proposé. La *po-ti-ni-ja* de Pylos et les autres *po-ti-ni-ja* devaient présenter des traits semblables à ceux des déesses du palais comme Athéna et Héra ou les déesses de la nature cultivée et sauvage respectivement comme Déméter et Artémis. Ces déesses — quelques-unes d'entre elles figurent déjà dans les tablettes — proviennent peut-être de diverses divinités et elles ont dû se frayer un chemin entre l'innombrable cohorte de «dames» locales, spécialisant leur «figure» au cours de leur diffusion, et un nouveau partage d'attributions entre elles a sans doute eu lieu aussi. Nous n'avons qu'à penser au grand nombre de déesses crétoises arrivées à l'époque historique: Ariadnè, Britomartis, Dictynna, Europa, Aphaia, Eileithyia (présente dans les tablettes), Pasiphaè. Déméter en est une de plus si nous suivons la *Théogonie*

²³ Cf. «El culto...» *cit.*, p. 397, et J. Chadwick, «Potnia», *Minos* 3, 1957, pp. 117 ss.

²⁴ M. Gérard-Rousseau, *Mentions*, p. 189.

d'Hésiode et l'Hymne homérique à Déméter. Nous n'avons pas plus de raison pour donner le nom de Déméter à la *po-ti-ni-ja* de *pa-ki-ja-na* que pour lui en attribuer un autre quelconque. Nous ne pouvons même pas dire si cette *po-ti-ni-ja* est la même d' *a-ke-re-wa* (Jn 10) ou d' *a-pe-e-ke* (Jn 431), pour ne pas citer, par ex., la *si to-po-ti-ni-ja* de Mycènes. D'autre part si en Arcadie son *πάρεδρος* est Poséidon, nous avons déjà vu dans l'Odyssée apparaître Iasôn comme son conjoint et dans la *Théogonie* c'est tantôt Iasôn, tantôt Zeus, tandis qu'à Eleusis nous trouvons Déméter en rapport avec des dieux et héros tels que Dionysos, Pluton, Triptolémios, Kéléos et Eubouléos. Les arguments comme celui qui s'appuie sur les deux déesses (*wa-na-so-i*) ne me semblent pas convaincants comme je l'ai déjà indiqué. Je ne crois pas non plus que *i-ku-wo-i-pi* en KN V 280 doive s'interpréter comme «les deux chevaux», c'est à dire Poseidon et Arion (fils de Poseidon et Déméter)²⁵, entre autres raisons parce que *-phi* se joint à un thème et non à des formes fléchies.

Tout semble indiquer que dans la Grèce primitive il y avait une grande prolifération de dieux locaux dont les mythes et cultes s'entrelaçaient de façons diverses: le panthéon relativement simple et unifié que nous présente Homère est le produit final d'une longue élaboration historique. Pensons que, en Tn 316, à côté d'une *po-ti-ni-ja* nous n'avons pas moins de six autres déesses (*po-si-da-e-ja*, *pe-re-*82*, *i-pe-me-de-ja*, *di-u-ja*, *e-ra*) dont seulement deux nous sont connues. Il convient de remarquer encore qu'une *πότινια* comme la *po-ti-ni-ja i-ge-ja* pourrait s'accorder aussi bien à Athéna qu'à Déméter: toutes les deux sont appelées *ἱππία*. Dans ce cas une figure mycénienne a été absorbée tantôt par l'une, tantôt par l'autre déesse.

4. Par ailleurs, même pour les dieux qui vont persister en Grèce, nous ne sommes pas sûrs, disions-nous, qu'ils aient eu, dès l'époque mycénienne, tous les traits que nous connaissons. Si en KN M 719 il est fait mention d'*e-ne-si-da-o-ne*, qui pourrait être un dieu, nous ne sommes pas tenus de considérer ce mot comme épithète de Poseidon ni de voir déjà en ce dieu celui des trem-

²⁵ Cf. L. R. Palmer, «Some Points for Discussion», *Cambridge Colloquium*, p. 275.

blements de terre, comme cela a été fait souvent: il peut s'agir d'un dieu indépendant. Il n'y a pas plus de vestiges du moindre rapport entre Poseidon et la mer. Si Poseidon est le *wa-na-ka* de Pylos nous pourrions penser que ses prêtres sont récompensés avec des terres parce que c'est un dieu de la végétation, comme le Poseidon de l'Arcadie²⁶; mais ce n'est pas sûr, car ce genre de donations était étendu à toute sorte de dieux et de fonctionnaires. A vrai dire, le long article de I. Chirassi²⁷ sur la figure de Poseidon dans le panthéon mycénien n'aboutit pas à des résultats appréciables quant à sa définition. Ce qu'il y a de plus clair dans cet article est la conclusion négative: si réellement *i-go* est un dieu cheval (comme Palmer le postule), ce dieu n'est pas Poseidon. Les résultats sont décevants. Et au contraire, nous y trouvons de nouveaux problèmes. Dans les tablettes de la série Fr apparaît un terme *re-ke-to-ro-te-ri-jo* qui a été interprété comme une fête reliée à des rites hiérogamiques mais que je prends plutôt pour une épithète de *po-se-da-o-ne* (Fr 343; en 1217 c'est l'épithète seule qui est employée); *to-no-e-ke-te-ri-jo* (1222), mis en rapport avec le transport d'un trône ou quelque chose de semblable, doit sans doute être relié au même dieu. Dans ce cas-là (et aussi bien s'il s'agit d'épithètes que de fêtes) ce dieu nous apparaît donc dans une ambiance de cultes de la fécondité étrangère à celle du Poseidon grec: nous ne connaissons rien de semblable, même pas à propos du Poseidon arcadien, *πάριδος* de Déméter et appelé *φυσάλμιος*.

Egalement la qualification *a-re-ja* de *e-ma-a₂* (Hermès) en Tn 316, si elle est vraiment reliée avec Arès, fait sans doute allusion à des rapports inconnus par la mythologie grecque postérieure.²⁸

5. Tout ce que nous venons de dire ne doit, évidemment pas, être pris dans le sens d'un pessimisme absolu. Il n'est question que de faire une critique, parfois autocritique, de certains pro-

²⁶ C'est ce que je proposais dans «El culto...» *cit.*, p. 398; «Más sobre el culto...» *cit.*, p. 102.

²⁷ «Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo», *Atti Roma*, pp. 945 ss.

²⁸ Je ne crois pas à la nouvelle interprétation de M. Gérard-Rousseau, *Mentions*, p. 39.

cédés suivis et d'exposer la nature et les difficultés de notre matériel. Nous devons toujours essayer de lui arracher son secret. Mais nous estimons que, sans renoncer à l'appui de notre connaissance de la religion postérieure, nous devrions insister davantage sur l'étude des données qui en supposent une différence.

A l'occasion nous trouvons une donnée indiquant que tel dieu des tablettes, disparu par la suite, a laissé quelque vestige. Je vais donc me permettre de remémorer que, après avoir proposé que les *di-pi-si-jo* sont les prêtres d'une déesse *di-pi-si-ja* ou *dipsia*, j'ai fait attention à un point également inaperçu par tous ceux qui ont abordé ce sujet: l'existence d'un mois Δίψιος en Thessalie²⁹. L'hypothèse était ainsi confirmée et la continuité (malgré le changement) entre l'époque mycénienne et la classique s'établissait sur un point concret. D'autres fois nous devons supposer qu'une même divinité a vécu sous un nom différent: ainsi *ti-ri-se-ro* persiste sous la forme τριτοπάτορες, peut-être *pe-re-**82 en Perséphone, etc. Mais il est plus important de signaler quelques traits originaux.

6. L'existence d'une déesse *di-u-ja* à côté de *di-we* (dat.) «Zeus» et *po-si-da-e-ja* à côté de *po-se-da-o-ne* (dat.) nous présente un trait curieux et inédit, d'autant plus que ces déesses ne sont pas rattachées dans la tablette Tn 316 aux dieux dont leurs noms proviennent. Nous devons sans doute référer ce cas à l'ancien principe de l'indétermination sexuelle des dieux, ou de leur apparition sous forme tantôt féminine, tantôt masculine. Mais ce n'est qu'une survivance, car Héra figure déjà auprès de Zeus.

7. Les grands sanctuaires mycéniens réunissent un grand nombre de dieux. Nous avons fait allusion à PY Tn 316 où il y en a quatorze, sans que des différences de fonctions soient signalées, tandis qu'on y signale celles de hiérarchie. Dans les tablettes de la série Fr, dans les calendriers de Cnossos, dans les diverses tablettes d'offrande, nous retrouvons constamment ce mélange de dieux. A *pa-ki-ja-na* (série E), il y a un *wa-na-ka* qui doit être ajouté aux

²⁹ Cf. «*Di-pi-si-jo* y el mes Dipsio de Fársalo», *Minos* 9, 1968, pp. 187 ss. L'affirmation antérieure dans «Micénico -o-i, -a-i...», *cit.*, p. 54.

autres dieux de Tn 316. Et quoiqu'il y ait des prêtres différenciés, ils peuvent s'occuper de plusieurs cultes. Les *wa-na-so* peuvent faire des offrandes à la *po-ti-ni-ja* (Fr 1235), les *di-pi-si-jo* également (Fr 1231). Les offrandes sont spécifiées par mois, non par fêtes, et d'habitude elles sont uniformes quant à leur contenu puisqu'il n'en est pas ainsi pour leur importance, pour les différents dieux. Bien souvent c'est l'indication du lieu et non le dieu, auquel elles sont vouées, qui est citée, comme nous l'avons déjà dit; d'ailleurs elles étaient peut-être dédiées à plusieurs divinités. D'autres fois les dieux apparaissent mêlés, dans des longues listes d'offrandes, à des noms de prêtres et de fonctionnaires: il s'agit sans doute du personnel et des dieux de certains sanctuaires.

C'est la finalité administrative des tablettes qui est, certainement, responsable de cette situation. Du point de vue du palais, qui fait les offrandes, ce qui compte c'est d'enregistrer la dépense. Il n'y avait pas intérêt à noter le jour exact où les offrandes étaient faites aux dieux. C'est ainsi que nous n'avons que des noms de mois et non de fêtes, ou au moins, aucun qui n'offre pas de doutes. Il n'est pas spécifié non plus si les animaux offerts sont sacrifiés ou non: à vrai dire, même s'ils étaient destinés au profit du personnel du temple, un sacrifice préalable devait vraisemblablement avoir lieu, comme nous le voyons chez Homère. Mais, malgré tout, cela produit l'impression d'une bureaucratisation de la religion, d'une uniformisation artificielle des cultes. Le palais a accueilli divers dieux, il rend culte à un groupe d'entre eux dans chaque sanctuaire, mais il ne fait pas trop de différences entre les offrandes à faire aux uns ou aux autres. Il utilise, par ailleurs, ces sanctuaires pour payer des honoraires à des fonctionnaires qui formaient l'amorce d'une bureaucratie d'état, comme nous verrons. Les dieux y perdent leurs traits caractéristiques; par la suite, quand cette structure se sera écroulée, les dieux grecs seront moins nombreux, mais bien plus individualisés: en partie parce qu'ils récupèrent les traits que l'égalisation bureaucratique mycénienne avait estompés et en partie parce qu'ils connaissent un nouveau développement.

Mais le roi n'était pas le seul à accepter des cultes: le *da-mo* le fait aussi. Dans nos articles sur la série E nous avons interprété ainsi la concession de terres qu'il fait à la communauté de *pa-ki-ja-na*: aux anciens membres, subventionnés par le roi, et à d'autres

nouveaux, qui sont tous prêtres; vraisemblablement, argumens-nous, la terre dite *ka-ma* est donnée en récompense pour le culte rendu à certains dieux non inclus dans le culte de l'Etat. C'est le culte rendu par les ὄργεῶνες³⁰.

8. De toutes façons le groupement des dieux et des cultes dans les différentes tablettes mérite d'être étudié. L'association de Zeus, Héra et Drymios nous a déjà surpris en Tn 316 et, d'autre part, c'est bien connu, l'importance du couple Zeus-Héra est moindre dans les tablettes que dans la religion grecque, tandis que celle de Poseidon est bien plus grande à cette première époque que par la suite. La présence de Dionysos³¹, la prédominance de la *po-ti-ni-ja* à Pylos, sont les traits qui donnent à la religion mycénienne un profil différent de celui que présentera plus tard la religion grecque. L'association de *wa-na-ka* et *po-ti-ni-ja* à d'autres divinités en Fr, est également relevante. Nous croyons que l'étude des groupements de dieux est intéressante, bien que, quelques fois, ils aient l'air d'avoir été forcés par le palais.

9. Il y a un autre point de vue, en rapport avec le précédent dont nous devons tenir compte au sujet de la religion mycénienne; c'est qu'elle ne se réduirait point à ce qui est enregistré par les tablettes. Indubitablement, de nombreux cultes et divinités n'avaient pas été adoptés par l'Etat et sont, en conséquence, difficiles à récupérer.

Une voie pour le tenter est celle des noms propres: un nom *a-pa-i-ti-jo* (KN L 558) a fait penser, à juste titre, qu'il dérivait d'*a-pa-i-to*, Hephaistos. Mais il est bien plus douteux que des noms d'homme tels que *ku-ru-me-no* ou *a-i-ki-pa-ta* soient reliés à Hadès (par son épithète κλύμενος) ou à Pan (αἰγυβάτας)³². Il est difficile d'entrer dans le domaine de ce que les tablettes passent consciemment sous silence; ou de ce qui, peut-être, n'existait pas dans la religion mycénienne. Mais il peut toujours être utile d'indiquer, au moins approximativement, quel est ce domaine.

³⁰ Cf. «El culto...» *cit.*, pp. 380 ss.; «Más sobre el culto...» *cit.*, pp. 79 ss.

³¹ Cf. G. Aurelio Privitera, «Dioniso nella società micenea», *Atti Roma*, pp. 1028 ss.

³² Tout cela et d'autres propositions encore chez Stella, *op. cit.*, pp. 29 ss.

En premier lieu, celui des «collectivités mythiques» telles que Nymphes, Pans, Titans, Satyres, etc., qui avaient des cultes locaux. Nous n'avons connaissance que d'un culte aux vents (KN Fp 1 et 13).

En second terme, un culte aux héros et aux morts est pauvrement attesté. Laissant de côté que les vents ont pu s'y rapporter, comme le veut A. Sacconi³³, nous pouvons y inclure le culte de *ti-ri-se-ro* et *i-pe-me-de-ja*, Ἰριμήδεια en Tn 316; celui de Dédale, dont témoigne le *da-da-re-jo-de* de KN Fp 1 et Fs 723³⁴; mais pas, à mon avis, celui de *di-pi-si-ja*, comme il en a été souvent question. En général, tout le monde des *daimones* est absent des tablettes.

10. A présent nous devrions nous demander s'il y a des dieux de la nature qui naissent et meurent entre les larmes et la joie, comme l'Osiris égyptien, l'Attis phrygien, l'Adonis qui pénètre plus tard en Grèce; ainsi que leurs mères et épouses dont les modèles sont Cybèles et Isis. Un livre comme celui de Persson³⁵ décrit ainsi la religion minoenne et l'influence crétoise est bien claire dans toute la religion grecque. D'ailleurs dans le mythe et même dans le rite grec (pensons à Eleusis ou aux *Hyakinthia* de Sparte) il y a d'abondants vestiges de ce genre de célébrations religieuses; bien d'autres sont recueillis dans le récent ouvrage de I. Chirassi³⁶.

De toutes façons, malgré que diverses divinités grecques puissent nous paraître en rapport intime avec la naissance ou la mort de la végétation on peut dire en général que des rites comme le pleur rituel à la mort du dieu ou la hiérogamie ne jouent qu'un rôle restreint dans la religion grecque classique, dans laquelle le modèle olympique est le plus répandu. Mais les mystères, propres à cette sorte de religion, y ont toujours été, certes, importants.

Il n'est donc pas étrange que des noms comme *ma-te-re te-i-ja*

³³ «Anemoi» *SMSR* 35, 1964, pp. 137 ss.

³⁴ Malgré Karl Kerényi, «Möglicher Sinn von *di-wo-nu-so-jo* und *da-da-re-jo-de*», *Atti Roma*, pp. 1020 ss.

³⁵ *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley 1942.

³⁶ *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968.

de PY Fr 1202 et *ma-na-sa* (d'après Luria³⁷ Μᾶ ἀνάσσα) de Tn 316 aient été utilisés pour soutenir l'existence d'une «mère des dieux» ou Magna Mater. Mais ces figures ne jouent qu'un rôle très subordonné.

D'autre part, l'interprétation de toute la série Fr comme un rituel semblable aux Anthestéries athéniennes, avec une fête du vin nouveau, un «faire le lit», un banquet, une fête des morts³⁸, me semble fautive. De toute évidence les *dipsioi* n'ont rien à voir avec les morts. Et les tablettes (comme la série parallèle de Cnosos, la Fp) font référence à différents mois, dont *me-tu-wo ne-wo* n'est que l'un d'eux. Elles se rapportent à des divinités qui ont des cultes en divers lieux: il ne saurait donc pas s'agir d'un seul festival. En conséquence nous devons les entendre comme des offrandes régulières d'huile.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas dans la religion mycénienne des éléments proches de ceux qui apparaissent dans les cultes aux dieux de la nature: seulement, les données s'opposent à l'existence de cette sorte de Magna Mater et elles ne nous citent ni un dieu qui meurt et ressuscite, ni le deuil ou la hiérogamie. Je trouve excessif d'élaborer toute une théorie sur *re-ke-to-ro-te-ri-jo* et *to-no-e-ke-te-ri-jo*. En réalité, disions-nous, il n'existe en Grèce, à l'époque classique, aucun rituel équivalent à ceux d'Osiris, etc., à l'exception de celui d'Adonis qui vraisemblablement fut importé: c'est justement avec des données du culte d'Adonis que Palmer illustre le rituel de Fr qu'il propose. Certes, il y a eu quelques rituels propres aux divinités agraires; entre eux, les mystères.

11. La comparaison des sanctuaires mycéniens, spécialement celui de *pa-ki-ja-na*, et les helléniques d'Eleusis, Delphes, etc., qui datent de cette époque et qui présentent de curieuses ressemblances, comme nous verrons, nous invite à penser à l'existence possible d'aspects mystérieux, mantiques et agonaux à Pylos. Le nom des *te-re-ta*; le verbe *te-re-ja-e* ayant trait à une fonction

³⁷ «Vorgriechische Kulte in den griechischen Inschriften mykenischer Zeit», *Minos* 5, 1957, p. 42.

³⁸ Ainsi Palmer, *Interpretation*, pp. 250 ss.

cultuelle qu'on ne saurait préciser; l'énigmatique *mu-jo-me-no e-pi wa-na-ka-te* de PY Un 2 interprété parfois³⁹ comme «à l'occasion de l'initiation du roi», sans citer un *mu-te-ri-ja* de PY Un 443 dont la lecture est loin d'être sûre, tout cela fait que l'hypothèse des mystères pyliens pourrait, tout au moins, être posée. Malheureusement les données sont peu sûres tenant compte que les *te-re-ta* ont des fonctions qui dépassent les religieuses et que le même mot éléen τελεστας au VI^e siècle (Schwyzer, *Del.*, no. 413) signifie simplement «fonctionnaire».

Finalement il faudrait insister sur le point que nous avons déjà cité et qui a mérité l'attention de plusieurs auteurs: la prédominance des offrandes végétales sur les animales, aspect que les Grecs postérieurs jugeaient archaïque. Il pourvoit à la religion mycénienne un trait différentiel, bien que nous ne croyons pas, comme nous l'avons dit précédemment, que les sacrifices sanglants en soient exclus.

IV. *Le sacerdoce mycénien et l'organisation politique et sociale*

1. Tout d'abord insistons sur le fait qu'une des caractéristiques des textes mycéniens est l'impossibilité de tracer une ligne de séparation nette entre les prêtres, les artisans et les fonctionnaires; une même personne peut avoir à la fois deux ou trois de ces fonctions et ils sont tous mélangés dans les listes de personnel relatives aux sanctuaires. Des métiers comme celui de *ka-ke-u* ou celui de *po-me* apparaissent, en effet, en contextes purement religieux (le *ka-ke-u* peut être *po-ti-ni-ja-we-jo*, le *po-me i-je-re-u*).

A vrai dire, il faut distinguer des points de vue différents.

2. En premier lieu, l'existence de listes de membres d'une organisation de culte (un sanctuaire) que nous devons considérer dans une localisation concrète. Tout d'abord, la fameuse liste des

³⁹ En premier lieu par Ventris et Chadwick dans *Documents*, p. 221.

quarante receveurs de *ko-to-na ki-ti-me-na* ou *o-na-ta* des mêmes à *pa-ki-ja-na*, auxquels il faut ajouter quelques autres personnages encore qui reçoivent du *da-mo* des *ke-ke-me-na*. Ensuite, l'organisation des quatorze personnages qui apparaissent en Es 650. Dans un cas et dans l'autre il s'agit de personnages qui reçoivent des terres et qui doivent ou bien en donner des *o-na-ta*, ou bien faire des offrandes à Poseidon et à trois prêtres. A *pa-ki-ja-na*, ceux qui reçoivent les terres directement du palais ne sont exactement que les quatorze *te-re-ta* (dont un des noms a disparu, de même que la communauté de Es s'est réduite à treize personnes); puis il y a des groupes cohérents comme les *te-o-jo do-e-ro* et les «quatre grands», c'est à dire le prêtre *we-te-re-u*, la prêtresse *e-ri-ta*, la *ka-ra-wi-po-ro ka-pa-ti-ja* et l'*e-ge-ta a-pi-me-de*. Mais il y a encore d'autres communautés. Olivier, dans un livre publié en 1960⁴⁰, a remarqué qu'en An 39, An 594 et Fn 50 nous trouvons des dérivations d'une liste-modèle de desservants d'un sanctuaire, qui sont, soit des prêtres, soit divers artisans; Fn 50 précisément fait allusion à une distribution d'orge qui leur est faite. Nous pourrions citer aussi les prêtres de Tn 316, ceux de Fr, les prêtres, artisans et fonctionnaires de Ea, etc.

3. Avec ses organisations s'entrecroisent les titres concrets des prêtres, artisans et fonctionnaires qui y apparaissent toujours. Non seulement il y a des *te-re-ta* à *pa-ki-ja-na*, mais aussi en plusieurs autres localités et il en est de même pour les autres désignations. Quelques fois l'attribution de certains artisans ou fonctionnaires à une localité déterminée est faite en ajoutant un toponyme, ou encore un adjectif comme *po-ti-ni-ja-we-jo*, *wa-na-ka-te-ro* ou *ra-wa-ke-si-jo*. Par ailleurs, il faut rappeler que les noms de métier ou de magistrature devaient avoir un sens bien plus large que ce que nous pouvons supposer. Parfois la spécialisation est directement indiquée: *pe-ki-ta* est un *ke-ra-me-u wa-na-ka-te-ro*, par ex. Mais d'autres fois il n'en est pas ainsi: un *e-ge-ta* a de très diverses fonctions, comme nous l'avons vu plus haut. Souvent nous voyons, surtout, que la façon de traiter les artisans ou «grou-

⁴⁰ *Desservants.*

pes» de fonctions diverses est sensiblement égale: les gouverneurs provinciaux ou *ko-re-te-re* reçoivent un *ke-ke-me-no* comme les personnages de Eb = Ep. Les *ka-ke-we*, mais aussi (entre autres) les *ku-re-we*, qui ont l'air d'être un groupement militaire, sont libres de certains impôts. Et, disions-nous, tous ces personnages figurent d'habitude, de façon ou d'autre, aussi bien parmi ceux qui «reçoivent» que parmi ceux qui donnent (aux dieux, à d'autres personnages subordonnés, au palais).

4. Quand nous connaissons le nom propre d'un de ces personnages, ce qui arrive souvent, il apparaît dans les plus divers contextes, bien que toujours du genre cité. Nous l'avons dit plus haut. L'*e-ge-ta a-pi-me-de* de *pa-ki-ja-na* et *we-da-ne-u*, qui reçoit des offrandes avec Poseidon en Es, apparaissent en Cn 655 en tant que possesseurs d'*a-ko-ra* de moutons, dans une liste qui d'habitude est considérée comme se rapportant à des contributions. L'*a-ko-so-ta* inspecteur royal de Eq 213, donne des plantes aromatiques en Un 267 et il figure sur une tablette de bétail en Cn 40, etc.

Tout cela exige une interprétation d'ensemble plutôt que des interprétations partielles. Je crois, avec d'autres auteurs, que lorsque le donateur n'est pas indiqué il faut entendre que c'est du palais qu'il s'agit. Celui-ci fait des offrandes ou donations aux dieux ou au personnel des sanctuaires: personnel qui nous fait penser que les sanctuaires mycéniens étaient des centres d'agriculture et de travaux d'artisans et qu'une partie, au moins, de leur personnel avait des fonctions politiques et administratives au service du roi, dépassant les limites du sanctuaire. D'autre part, les récompenses faites au personnel des sanctuaires concrets sont le modèle pour donner des gratifications à l'ensemble du personnel de l'administration, même s'il ne faisait partie d'aucun sanctuaire: et cela au moyen de terres ou de bétail, ou encore par des exemptions d'impôts ou de corvées. Mais, d'autre part, ces mêmes personnes doivent subvenir aux besoins d'un autre personnel inférieur ou à ceux du culte, et, aussi, payer à l'occasion des impôts (sur leurs propres revenus, ou bien relevés sur la population).

5. Ceci mérite une étude à fond. En principe l'idée que nos tablettes font référence à l'activité économique, religieuse et

administrative du palais et non à toute l'activité des régnes mycéniens commence à se frayer chemin. En 1961 j'ai exposé l'idée que les *ko-to-no-o-ko* de *pa-ki-ja-na* ne doivent pas leur nom aux *ko-to-na* qui figurent dans les tablettes, mais à d'autres propres⁴¹; et Heubeck l'a soutenue indépendamment en 1966⁴², tandis que Wundsam n'en semble pas éloigné⁴³. Quant aux inventaires de bétail, Palmer⁴⁴ et Lang⁴⁵ n'ont pas tort de déduire qu'ils ne font pas référence à la totalité, mais, au contraire à une fraction destinée au sacrifice ou à d'autres usages.

Cependant, étant donné que l'administration centrale s'appuie sur une série d'éléments, qui s'y subordonnent, les tablettes peuvent nous introduire, en quelque sorte, à la connaissance d'un certain nombre de faits. De l'existence de quelques dieux et communautés sacerdotales, évidemment; mais aussi d'autres organisations. Ceci a été remarqué récemment par Tegye⁴⁶. En dehors des communautés purement religieuses que nous trouvons çà et là, il y en a d'autres utilisées dans des buts administratifs ou sacrés ou les deux à la fois. Nous avons déjà fait allusion à quelques-unes d'entre elles. La plus importante est celle que constitue le *da-mo*. Mais cela nous oblige à faire quelques considérations sur la série E.

A ce qu'il paraît, l'idée que cette série se rapporte à des «barons» féodaux, est peu à peu rejetée. Il s'agit d'un mélange de prêtres et d'artisans où se détache le groupe des *te-re-ta*, à qui le roi donne des terres; ils doivent à leur tour les partager avec les autres et aux propres *te-re-ta*, leurs compagnons. C'est un système semblable à celui de tant d'autres tablettes, où ceux qui reçoivent des donations du roi ont pour leur part certaines obligations religieuses ou administratives; ou bien quelques personnes obtiennent des exemptions grâce à certaines corvées. Ce n'est point l'image d'une société féodale, mais au contraire celle d'une société très centralisée sous un roi qui utilise les vieilles structures

⁴¹ «Más sobre el culto...» *cit.*, p. 77.

⁴² *Op. cit.*, p. 63.

⁴³ *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁴ *Interpretation*, p. 169.

⁴⁵ «On Flocks», *Cambridge Colloquium*, p. 254.

⁴⁶ «The communities of Pylos», *Studia Mycenaea Brno*, pp. 143 ss.

—sanctuaires, associations ou groupes divers— et qui les incorpore à l'administration de l'Etat.

Je trouve moins acceptable l'idée de Deroy et Gérard⁴⁷ d'après laquelle la série E ferait référence à un cadastre qui enregistrerait des terres particulières, en indiquant parfois à qui elles ont été achetées. J'ai fait ailleurs la critique de cet ouvrage⁴⁸.

6. Mais, d'autre part, nous devons revoir partiellement les conclusions présentées dans nos deux articles sur cette série⁴⁹. Nous croyons toujours exact que la série se rapporte à des cultes subventionnés par le palais, sans qu'il y ait d'opposition entre l'aspect religieux et l'aspect économique ou administratif; nous croyons également que les *te-re-ta* représentent la plus ancienne hiérarchie, estompée par la suite. D'autre part nous pensons toujours que le *da-mo* contribue à subventionner le culte du sanctuaire de *pa-ki-ja-na*, mais seulement par rapport aux personnages exclusivement sacerdotaux, dont quelques-uns représentent la hiérarchie réellement opérante à l'époque (les «quatre grands»). Nous sommes également fidèles à l'essentiel de notre interprétation du *ka-ma*⁵⁰; puisque le *da-mo* l'octroie et il est reçu par le personnel de la série E en tant qu'ayant une catégorie supérieure (mais non par les *te-o-jo do-e-ro* qui ont, pourtant, des *o-na-to* de *ka-ma*) puisque le *ka-ma* est conditionné à une activité sacrée qualifiée de *wo-ze* (cf. aussi le *wo-ro-ki-jo-ne-jo e-re-mo* de Er 312), nous estimons que c'est une récompense octroyée par le *da-mo* aux officiants d'un culte privé, d'une association d'ὄργεῶνες adoptée par le *da-mo* et, en quelque sorte, par l'Etat.

Cependant il y a quelques points que nous voudrions rectifier. Principalement sur la base de l'interprétation de *wa-na-ka-te-ro* comme «royal», nous avons proposé que les quarante de *pa-ki-ja-na* constitueraient précisément la maison du roi (idée que

⁴⁷ *Le cadastre mycénien de Pylos*, Roma 1965.

⁴⁸ *Emerita* 34, 1966, p. 339.

⁴⁹ «El culto real en Pilos y la distribución de la tierra en época micénica», *Emerita* 24, 1956, pp. 353 ss. «Más sobre el culto real en Pilos y la distribución de la tierra en época micénica», *Emerita* 29, 1961, pp. 53 ss.

⁵⁰ «Más sobre el culto...» *cit.*, p. 79.

suit A. Tovar)⁵¹ et qu'il s'agirait d'un culte royal: non dans le sens d'un roi-dieu, que je n'ai jamais accepté, mais dans celui d'un culte du palais. Mais dans un travail postérieur⁵² j'ai remarqué que *wa-na-ka-te-ro* correspond à *po-ti-ni-ja-we-jo* et qu'il se rapporte à l'ἄναξ divin. C'est ainsi que nous rejetons l'idée que le sanctuaire de *pa-ki-ja-na* soit aussi celui du palais.

7. En effet, à *pa-ki-ja-na*, d'après les données que nous avons citées, il y avait de nombreux cultes, parmi lesquels, celui de l'ἄναξ n'est qu'un de plus. D'autre part, nous avons trouvé hors de *pa-ki-ja-na* des circonstances tout à fait semblables; présence de *te-re-ta*, d'artisans, de *ko-re-te-re*. Si le *ra-wa-ke-ta* figure dans la série Ea (comme ailleurs), nous ne croyons plus, comme nous l'avons déjà dit, que ce personnage, qui a des fonctions sacerdotales et diverses autres en même temps, soit le chef de file d'une organisation parallèle à celle du roi (à l'honneur de *i-go* selon Palmer); simplement, pour une raison quelconque, il n'apparaît pas à *pa-ki-ja-na*. Nous ne croyons pas non plus à une opposition du *ra-wo*, λαός, et du *da-mo*, qui comprend, à notre avis, tous les citoyens (cf. *supra*). Par ailleurs, si le culte de *pa-ki-ja-na* était celui du palais, nous ne comprendrions pas aisément que seuls quelques membres du personnel soient appelés *wa-na-ka-te-ro*.

Il y a simplement plusieurs τεμένη dont on donne des terres à des prêtres et fonctionnaires. Ces τεμένη portent soit le nom du dieu (*wa-na-ka-te-ro te-me-no*), soit celui du prêtre-fonctionnaire qui en a la jouissance (*ra-wa-ke-si-jo te-me-no*): des dénominations comme *wo-ro-ki-jo-ne-jo e-re-mo*, *ko-re-te-ri-jo ke-ke-me-no*, *e-ke-ra₂-wo ki-ti-me-no e-ke*.

Evidemment, nos tablettes, en raison de leur but, nous empêchent très souvent de mener à bien notre recherche. Ainsi, disions-nous, il est difficile de pénétrer dans le rituel des divers dieux. Mais deux voies de recherche très intéressantes s'offrent à nous: celle de l'évolution des communautés sacrées comme celle de *pa-ki-ja-na* ou celle de Es; et celle de l'implication des divers

⁵¹ «Talleres y oficios en el palacio de Pilos: *te-o-jo do-e-ro*, *-ra*, doméstico, *-a*, del rey», *Minos* 7, 1961, pp. 101 ss.

⁵² «*Wa-na-ka* y *ra-wa-ke-ta*» cit.

groupes, sacerdotaux ou non, dans l'administration de l'Etat. Nous allons dire à présent quelques mots seulement sur le premier sujet; quant au second, il exigerait une étude approfondie de l'administration mycénienne et non seulement la préparation d'un dossier très complet, mais aussi une prise de position sur l'interprétation en détail de séries entières de tablettes.

Nous avons déjà traité l'évolution de la communauté de *pa-ki-ja-na* dans nos deux articles d'*Emerita* et nous y avons fait allusion plus haut. La prédominance des *te-re-ta* est devenue, à la date de nos tablettes, plus théorique que réelle. D'autre part, cette désignation a dû être précisée, au moins en certains cas, indiquant ainsi l'occupation ou métier spécifique de plusieurs *te-re-ta*. De toute évidence, ils avaient eu une situation prédominante à une date plus reculée et vraisemblablement c'était des officiers religieux, comme l'indique toujours la signification de ce mot $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$ à l'époque postérieure, excepté le document éléen cité; si celui-ci désigne un magistrat, cette donnée est conciliable avec ce que nous venons de dire. Nous avons déjà proposé l'interprétation suivante: à l'époque primitive cet officier religieux a dû avoir aussi une personnalité administrative et d'ailleurs il en est encore ainsi dans une série de faits des tablettes, relatifs à d'autres personnages que nous avons cités. Bien entendu, les circonstances ont changé par la suite, grâce aux *o-na-ta* octroyés par les *te-re-ta* eux-mêmes et surtout par le peuple. Les «quatre grands» en résultent privilégiés car les *ka-ma* et *e-to-ni-jo* sont les donations les plus importantes et ils ont un but exclusivement religieux.

La plus ample communauté que nous connaissons est celle de *pa-ki-ja-na*; elle dépend du roi, à l'égal de toutes les autres. Elle a été accrue, quand de nouveaux cultes s'y sont ajoutés (nombre d'entre eux ne sont pas cités dans la série E) et quand le *da-mo* l'a aidée de ses subsides. Elle est devenue un important complexe cultuel où des cultes de diverses origines ont conflué. Le sacerdote des débuts, celui des *te-re-ta*, sans doute comparables au *te-re-te-we* (dat.) de Py An 607, était au service de cérémonies d'initiation comme celles qui avaient lieu au $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ d'Eleusis, vraisemblablement sous les auspices de la *po-ti-ni-ja*, peut-être aussi du *wa-na-ka*. Mais toute sorte de cultes et prêtres s'y sont ajoutés par la suite.

9. L'étude des rapports entre les divers numéraux permet de déceler quelque chose; également celle de l'évolution d'autres groupes sacerdotaux. Tegye y a contribué au sujet des personnages de la série Ea⁵³. On y voit que l'extension de *ko-to-na* et *o-na-ta ki-ti-me-na* a changé beaucoup plus que dans le cas de *pa-ki-ja-na*, en privilégiant certaines personnes. Parallèlement Miss Lang⁵⁴ a réalisé des études de ce genre, très détaillées d'ailleurs, sur la communauté de Es, constituée par quatorze membres, dont l'un disparut plus tard; ses terres furent alors absorbées par les autres. Les proportions originelles du *pe-mo* reçu par chaque membre de la communauté (*e-ke*; Miss Lang pense, au contraire, qu'il s'agit d'un impôt), du *do-so-mo we-te-i-we-te-i* (remise annuelle dont nous ignorons le destinataire) et des *do-so-mo* ou dons à Poseidon et aux trois autres, sont très claires. On perçoit très bien, également, les modifications survenues, dont la plus importante est l'absorption du *pe-mo* du quatorzième membre.

L'apparition du nombre quatorze ici, dans le cas des *te-re-ta* de *pa-ki-ja-na*, en Tn 316 (où il est question de quatorze dieux) et le fait que le nombre des personnages qui remettent du bétail en Cn soit divisible par sept, conduisent Miss Lang⁵⁵ à considérer l'existence d'une certaine organisation (tribus et confréries) indépendante des districts. Le sujet devrait faire l'objet d'une nouvelle recherche.

10. Pour terminer, nous estimons qu'un sujet de recherche, dont on peut encore attendre des résultats, est celui de la comparaison de ce que nous savons des sanctuaires mycéniens, leurs nombreux dieux, leur prêtres à différents titres, leur personnel spécialisé en divers métiers, leur rapport avec des activités agricoles et de l'élevage, leur dépendance du roi et du *da-mo*, l'attribution d'importants fonctionnaires, la comparaison, disions-nous, de ces sanctuaires mycéniens avec ce que nous savons au sujet des sanctuaires postérieurs. Nous avons exposé ailleurs quelques données à propos de possibles survivances mycéniennes dans

⁵³ «Observations on a linear B cadastral List» *Acta Classica* 1, 1965, pp. 1 ss.

⁵⁴ «Es Proportions», *Wingspread Colloquium*, pp. 37 ss.

⁵⁵ «On Flocks» *cit.*, p. 255.

les cultes de la Grèce classique: leur rapport avec les magistrats publics et le peuple, l'exploitation de τεμένη par les prêtres, le fait de remettre des produits agricoles provenant des domaines du dieu aux vainqueurs à l'occasion de certaines cérémonies telles les jeux athlétiques. Voyons-en quelques autres.

Récemment G. Piccaluga⁵⁶ a relevé, dans de très diverses inscriptions grecques, à côté des noms des prêtres, la présence de différents acolytes, souvent cités, semblables à ceux des tablettes mycéniennes, par exemple le κῆρυξ, le θύτης, le κληδοῦχος, le ταμίας, le νεωκόρος, le ξυλεύς, le ζάκορος etc.

11. Mais ce n'est pas tout. Disons quelques mots à propos des cultes d'Eleusis, qui datent, nous le savons grâce à l'archéologie, de l'époque mycénienne.

Si nous ne trouvons pas ici de τελεστοί, nous y avons le τελεστήριον et l'aire où Triptolémós a battu, pour la première fois, le blé, dans la plaine Rharienne, là où Déméter à son tour sema la première fois: l'orge et le blé destinés au πελανός proviennent de cette plaine et il y avait un petit temple dédié à Triptolémós dans l'aire sacrée (Korè y était invitée à labourer); il est de même possible que l'orge donnée aux vainqueurs des jeux éleusiniens en vienne⁵⁷. Nous imaginons cette plaine comme un τέμενος semblable à ceux que nous savons exploités par les prêtres.

Par ailleurs la légende sacrée d'Eleusis explique, non seulement l'accueil de la Déesse dans le palais du roi Kéléos, mais aussi le fait qu'à l'époque historique la célébration des mystères ait lieu sous la surveillance de l'archonte roi d'Athènes (en substitution du roi d'Eleusis) accompagné de son *páredros* et les *epimeletai*. Mais les mystères dépendaient plus étroitement de deux familles, les Eumolpides et les Kérykes, parmi les membres desquelles étaient élus les principaux prêtres. D'après l'*h. Dem.* 474-76, Déméter même aurait révélé à Eumolpe, le fondateur de la première famille, les mystères. Il s'agit d'un culte gentilice adopté par l'Etat, ce qui nous rappelle certains éléments de celui de

⁵⁶ *Art. cit.*, p. 1056.

⁵⁷ «El culto...» *cit.*, p. 387.

pa-ki-ja-na. Quant aux *Kérykes*, ils nous rappellent clairement les «hérauts» des tablettes. Il y a une troisième famille sacerdotale, celle des *Krokonidai*, qui avaient des terres le long de la voie sacrée et certaines cérémonies y avaient lieu⁵⁸.

Nous pouvons tracer un parallélisme encore plus clair entre les «quatre grands» de *pa-ki-ja-na*, qui constituent la hiérarchie la plus récente, et les principaux prêtres d'Eleusis: le Hiérophante, le plus important des prêtres de Déméter, ayant à son service deux prêtresses, les *hiérophantides*; la prêtresse de Déméter; le *dadouchos*; le *hierokéryx*; le «prêtre de l'autel». Ces prêtres commençaient la liste des ἀείστοι, c'est à dire des personnes qui dans le Prytanée d'Athènes vivaient aux frais de l'Etat, ce qui a l'air d'être une compensation à une situation comme celle que reproduisent les tablettes⁵⁹.

Le personnel inférieur n'y est pas absent non plus: si les *hiérophantides* nous rappellent les «esclaves» du prêtre, les παναγεῖς nous rappellent les *te-o-jo do-e-ra*. Puis il y a les μισταγωγοί. L'existence d'une boulangerie dans l'enceinte et l'usage de torches nous rappellent les *a-si-to-po-go-i* et les *ra-pte-re* (s'il s'agit de λαμπτήρες). Même le ταμίης pourrait se rattacher à un nom propre *ta-mi-je-u* (Jn 310.3). Il y a encore le φαεθύντης («nettoyeur de statues»), le ἱακχαγωγός, ἰὺδρανός, le νεωκόρος et d'autres officiers inférieurs.

Evidemment, le personnel du sanctuaire s'était réduit à des fonctions religieuses (bien qu'elles débordent les mystères) et à des offices au service du sanctuaire, mais il garde encore d'étroits rapports avec l'Etat et le peuple.

12. D'autre part le nombre de divinités et de héros objets de culte à Eleusis et dans les sanctuaires qui, tout au long de la voie sacrée, se rapportaient à leur culte, était très élevé. Non seulement il y avait Déméter, Korè, Plutos, Iacchos, Triptolémus, mais de façon ou d'autre, Euboulée, Dionysos, Hécate y apparaissent aussi. Les petits mystères d'Agras auraient été fondés par Héraclès, qui serait venu s'initier; et au bord de la voie sacrée il y avait

⁵⁸ Karl Kerényi, *Eleusis*, Londres 1967, p. 65.

⁵⁹ Cf. G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusians Mysteries*, Princeton 1961, pp. 229 ss.

des sanctuaires d'Aphrodite et du héros Kyamites, en rapport avec une très ancienne couche de la religion, l'étape pré-cérale. Des dieux et héros provenant de divers mythes de Déméter ont conflué avec d'autres indépendants qui s'y sont ajoutés.

Nous pourrions faire des considérations semblables au sujet du rapport avec l'Etat, de l'accumulation de dieux et prêtres, etc., par exemple pour ce qui est des cultes de l'Acropole d'Athènes, d'Olympie ou de Delphes.

Nous croyons pourtant que ce que nous avons dit est suffisant pour établir quelques directions dans lesquelles des recherches pourraient être menées avec profit.

DISCUSSION

Prof. LEJEUNE acted as Chairman, and once Prof. ADRADOS had introduced his report, opened the discussion.

LEJEUNE.—Le rapport de M. Adrados touche à des problèmes de méthode et à des problèmes de fond. Il a essayé justement de montrer comment des documents qui notent des entrées et des sorties pour les offrandes et les sacrifices, et qui donnent une espèce de calendrier ne peuvent nous informer qu'assez mal sur la religion mycénienne. Si les savants de l'avenir avaient à reconstituer l'organisation religieuse de la société française du XX^{ème} siècle en disposant en tout et pour tout d'un calendrier des fêtes considéré par eux comme un document cultuel, ils verraient que le 11 novembre c'est la fête de l'Armistice, et se demanderaient sans doute s'il n'y avait pas des implications entre la religion et la guerre. Il y a aussi la question des rapports possibles de nos textes avec les documents figurés, source d'information dont il faut tenir compte, bien qu'elle n'ait pas été mentionnée. Une question de détail concerne le *wanax*: l'adjectif *wa-na-ka-te-ro* entre en opposition non seulement avec *po-ti-ni-ja-we-jo*, mais aussi avec *ra-wa-ke-si-jo*, si bien que pour l'adjectif nous sommes dans la même incertitude au sujet de ses implications politiques et religieuses que pour le substantif.

MÜHLESTEIN.—On a souligné des difficultés de méthode; je rappelle ce que M. Laroche a dit dans son rapport: en interprétant les textes mycéniens, il est indiqué de comparer les civilisations de l'Orient contemporain. C'est d'ailleurs ce qu'a fait Mlle Stella à propos des textes Fr de Pylos concernant les huiles parfumées.

ADRADOS.—D'un côté j'ai présenté les difficultés de méthode, et de l'autre j'ai proposé quelques solutions. Il est bien possible que les difficultés soient plus claires que les solutions.

LEJEUNE.—Il n'y a pas d'antinomie entre l'étude interne proposée par M. Adrados et les rapprochements extérieurs que souhaite M. Mühlestein. C'est une démarche en deux temps, le premier étant l'examen analytique et combinatoire de nos documents.

ADRADOS.—On se trouve dans une situation difficile. Si l'on ne connaît pas la religion grecque du Ier millénaire et les religions orientales, on n'a pas d'idées pour interpréter les textes mycéniens. Mais il y a aussi le risque d'y voir trop de choses.

OLIVIER.—Je crois que la mycénologie ne pourrait qu'en profiter si chacun de nous pouvait faire une critique —même autocritique— pareille à celle que M. Adrados a faite pour la religion.