ACADÉMIE LOUVAIN
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DÉPARTEMENT D'ÉTUDES GRECQUES, LATINES ET ORIENTALES

Poséidon souverain

Contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque

Thèse présentée par
Charles DOYEN
Aspirant du F.R.S. – FNRS

sous la direction des professeurs
Lambert ISEBAERT et
Patrick MARCHETTI

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en langues et lettres

— Tirage destiné à la défense privée —

Louvain-la-Neuve, décembre 2008

À Caroline

Avertissement au lecteur

Cette dissertation doctorale fut réalisée au cours de deux mandats successifs d'Aspirant du Fonds de la recherche scientifique – FNRS à l'Université catholique de Louvain, dont nous avons bénéficié entre le 1er octobre 2005 et le 30 septembre 2009.

Dans cet intervalle, conformément au règlement doctoral en vigueur dans notre Université et aux dispositions prises par l'École doctorale en langues et lettres, nous avons préparé un Diplôme d'études approfondies en philosophie et lettres (langues et littératures orientales), obtenu le 7 septembre 2007. Le mémoire présenté à cette occasion, sous le titre Ἀθηνᾶ Πολιάς, Ποσειδῶν Πατήρ. *Étude des mythes fondateurs de la cité d'Athènes*, constitue une première ébauche du dernier chapitre de la présente thèse.

Nos mandats d'Aspirant du F. R. S. – FNRS furent également l'occasion de préparer, en collaboration étroite avec Véronique Van Driessche et Patrick Marchetti, une recherche générale sur la métrologie grecque, depuis l'époque mycénienne jusqu'à la fin de l'époque hellénistique. Cette recherche donnera lieu à deux ouvrages, à paraître prochainement.

Enfin, la présente dissertation, quelque peu augmentée, sera incessamment soumise en réponse à la première question du Concours annuel (2010) de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique.

Remerciements

Parmi les menues obligations liées à l'achèvement d'une thèse de doctorat, la moins désagréable consiste sans doute à exprimer notre gratitude envers les Institutions et les personnes qui contribuèrent — financièrement, scientifiquement et humainement — à la réussite de cette entreprise.

En premier lieu, nous savons gré au Fonds de la recherche scientifique – FNRS, et plus particulièrement aux Secrétaires générales successives de cette Institution, Mesdames Marie-José Simoen et Véronique Halloin, de nous avoir généreusement accordé deux mandats d'Aspirant, et d'avoir financé plusieurs voyages d'étude à l'étranger.

Nous tenons également à remercier l'Association des amis et anciens de l'Université de Louvain, l'Institut historique belge de Rome et l'École française d'Athènes de nous avoir offert des subsides plus ponctuels, afin d'effectuer des recherches à Rome et Athènes ; les hôtelleries et bibliothèques de l'Academia Belgica, à Rome, de l'École française, à Athènes, rendirent ces séjours à la fois très agréables et très studieux. Que les Présidents et Directeurs de ces Institutions soient assurés de notre sincère reconnaissance.

Non contents de nous accueillir et de nous héberger en Grèce, Monsieur Dominique Mulliez et Madame Véronique Chankowski, Directeur et Directrice des Études de l'École française, nous donnèrent accès à trois séminaires de troisième cycle, en nous assurant ainsi une formation doctorale de très grande qualité : nous voulons les en remercier spécialement.

Tout au long de notre mandat, l'Université catholique de Louvain et sa Faculté de philosophie et lettres nous procurèrent des conditions de travail optimales. En outre, les membres de notre Département, le Doyen de la Faculté et le Recteur de l'Université montrèrent leur intérêt pour nos recherches et nous exprimèrent de vifs encouragements : leur sollicitude nous fut précieuse.

Depuis que Monsieur Luc Marchal nous communiqua, au Collège Notre-Dame de Tournai, son goût des belles lettres, de nombreux professeurs, aux Facultés Notre-Dame de la Paix, puis en notre Alma Mater, nous firent connaître et aimer davantage les langues et littératures grecques et orientales, ainsi que la linguistique : citons en particulier Madame et Messieurs Anne-Marie Doyen, Daniel Donnet, Yves Duhoux, Lambert Isebaert, René Lebrun, Patrick Marchetti et Herman Seldeslachts. Si cette thèse de doctorat a le moindre mérite, elle le doit sans aucun doute à leur science et à leur enseignement.

Plus grande encore est notre dette envers nos professeurs Lambert Isebaert et Patrick Marchetti qui, voici quatre ans, acceptèrent d'assumer la direction de nos travaux et, depuis lors, ne cessèrent à aucun moment d'encourager nos efforts, de corriger nos erreurs, de nourrir notre réflexion, d'aiguiser notre attention : tous deux furent de véritables promoteurs, au sens le plus noble du terme.

Vincent Cuche et Vincent Du Sablon nous donnèrent accès à leurs travaux avec une grande libéralité : le premier, à son mémoire de licence consacré à la figure taurine de Poséidon ; le second, à sa thèse de doctorat traitant des concepts de l'ordre du monde chez Homère et Hésiode. Nous leur en sommes très reconnaissant.

Yves Duhoux accepta de relire avec une critique bienveillante la première section de cette thèse ; Anne-Marie Doyen, Pierre Assenmaker et Jean Lempire se plièrent avec bonne volonté à la tâche ingrate de relire tout ou partie de notre manuscrit. Leur patience et leur dévouement nous touchèrent beaucoup.

De nombreux autres nous aidèrent, sur les plans scientifique et personnel. Ne pouvant les nommer tous ici, nous souhaitons au moins exprimer notre gratitude à nos famille et belle-famille, qui nous témoignèrent constamment leur amour et leur soutien ; à nos amis, philhellènes à des degrés divers, qui ne ménagèrent pas leur présence ni leur humour ; à Caroline, enfin et surtout, qui sans cesse partagea mon enthousiasme comme mes doutes.

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE 11

SECTION PREMIÈRE. POSÉIDON MYCÉNIEN 15

CHAPITRE I^er^. Offrandes, économie et sanctuaires à Pylos 16

Introduction 16

La série PY Fr 20

— Poséidon et *Pakijana* 20
— Un "lectisterne" pour Poséidon 23
— Poséidon aux *Wanassa* 25

La tablette Tn 316 36

— Signification du terme po-ro-wi-to-jo 38
— Objet de la tablette Tn 316 40
— Image d'un panthéon pylien 42

La tablette Eq 36 58

La tablette Fn 187 66

Le dossier du scribe 6 72

— Poséidon et *Pere82* 72
— De nouveau les *φορῆνες et la "porte-clef" ? 77
— Poséidon derechef 81

Synthèse et conclusion 86

CHAPITRE II. Possessions foncières et imposition à Pylos 94

Introduction 94

Le dossier du scribe 24 97

— Nouveaux versements à Poséidon 97
A. Quatre contribuables 98
B. Aperçu qualitatif et quantitatif de l'impôt foncier 103
C. Documents complémentaires 106
— Le cadastre d'une terre sacrée ? 106
A. Cinq tenanciers 108

B. Rapport entre le cadastre et le rôle 118
C. Terre sacrée ou palatiale ? 125

La série PY Es 131

— Extrait cadastral 131
— Rôle d'impôt 135
A. Impôt dû au palais 135
B. Impôt dû à Poséidon et à trois acolytes 137
C. Proportions et calcul de l'impôt 143

Synthèse et conclusion 154

ANNEXE. Tables métrologiques et chronologiques 161

Métrologie mycénienne 161

Chronologie 162

SECTION SECONDE. POSÉIDON ARCHAÏQUE 163

CHAPITRE I[er]. Le Poséidon littéraire : Reliquat d'un pouvoir royal 164

Introduction 164

Généalogie de l'ordre olympien de Zeus 168

— La prudence de Zeus 168
— La toute-puissance de Zeus 173
— L'équité de Zeus 176

Zeus et Poséidon : frères ennemis 185

— Dieux presque équivalents ? 185
— Dieux radicalement différents 187

Cronos et Poséidon : tel père, tel fils 194

— Affinités grecques de Poséidon 194
— Modèles proche-orientaux de souveraineté 196
A. La royauté par exclusion 197
B. La royauté par coexistence 199
— Le dieu Poséidon : une synthèse originale 208

Synthèse et conclusion 215

CHAPITRE II. Le Poséidon athénien : Histoire d'un père évincé 220

Introduction 220

Érichthonios, fils de Poséidon ? 222

— Poséidon Hippios et sa parèdre chtonienne 223

A. Arion, cheval d'Arcadie et de Béotie 224
B. Skyphios, cheval de Thessalie et d'Attique 226
C. Pégase, cheval de Corinthe 227

— Poséidon sur l'acropole d'Athènes 228

A. Vestiges de naissances chevalines en Attique 228
1. Halirrhothios et Hippothoôn 229
2. Cercyôn, Cychreus et Cécrops 230
B. Une hiérogamie primitive sur l'Acropole ? 232
1. Dieu géniteur 233
2. Mère chtonienne 233
3. Sources 234
4. Cheval 236

Du cheval au serpent, de Poséidon à Athéna : itinéraires d'un enfant de l'Acropole 239

— Poséidon, père naturel d'Érichthonios 239

A. Le culte commun de Poséidon et Érechthée 240
B. Érechthée, ou Érichthonios ? 241
C. Poséidon : un père assassin 242

— Athéna, mère adoptive d'Érichthonios 244

A. D'Agraulos à Athéna 244
B. La naissance d'Érichthonios, fondement de l'idéologie athénienne 245
C. Héphaistos et Cécrops : des comparses de la déesse poliade 246
1. Héphaistos 246
2. Cécrops 247

— Entre père et mère : le Fils 248

A. Métamorphoses animales sur l'Acropole 248
1. Athéna et les serpents 249
2. Cécrops 250
3. Érichthonios 250
B. Permanence de l'enfant divin 251

Synthèse et conclusion 252

CONCLUSIONS GÉNÉRALES 258

Exposé des résultats 258

— Poséidon mycénien 258

A. Pylos, fidèle illustration du continent grec mycénien ? 258
B. Acquis de l'étude documentaire 260
C. Poséidon mycénien, El ougaritique : tentative de synthèse 264

— Poséidon archaïque 270

A. Religion panhellénique et religion civique 270
B. Acquis de l'étude documentaire 271

C. Poséidon et Zeus archaïques : en guise de conclusion.....273
Perspectives de recherche.....276

BIBLIOGRAPHIE.....280
Abréviations.....280
— Éditions de tablettes mycéniennes.....280
— Éditions de tablettes proche-orientales.....280
— Éditions de textes littéraires grecs.....280
— Éditions de fragments littéraires grecs.....280
— Éditions de textes épigraphiques grecs.....281
— Dictionnaires et encyclopédies.....281
— Collections.....281
— Périodiques.....281
Sources antiques.....282
— Sources mycéniennes.....282
— Sources proche-orientales.....283
— Sources littéraires grecques et latines.....283
A. Auteurs et textes.....283
B. Commentateurs et scholiastes.....285
C. Lexicographes.....285
— Sources historiques grecques fragmentaires.....285
— Sources épigraphiques grecques.....285
Travaux modernes.....285

INDICES.....300

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le présent ouvrage est issu d'un projet beaucoup plus large, qui ambitionnait d'étudier la synthèse, dans les systèmes de pensée grecs de l'époque archaïque, d'un héritage religieux proprement hellénique et de mythes orientaux repensés ; en d'autres termes, il s'agissait d'établir la généalogie de la religion propre aux nouvelles formes de vie sociale de l'époque archaïque, et tout particulièrement celle de la religion civique. Volontairement ambitieux, ce projet visait principalement à enraciner notre recherche dans une perspective historique, en analysant la religion comme un phénomène social : une restriction progressive du propos était inévitable et escomptée.

Au fur et à mesure de l'avancement des travaux préparatoires, Poséidon est rapidement apparu comme un sujet d'étude approprié. Jouissant d'une position importante dans le panthéon des États palatiaux du II^e^ millénaire, d'après le témoignage des tablettes pyliennes, ce dieu est fréquemment relégué à une position inférieure dans les systèmes religieux de l'époque archaïque : tantôt soumis en tous points à son frère Zeus, d'après les schémas de l'*Iliade* ou de la *Théogonie* ; tantôt défait par une autre divinité — comme Athéna à Athènes, ou Héra à Argos — lors d'un conflit pour la possession d'une cité. Étant généralement malheureux en politique à l'époque archaïque, après une possible hégémonie à l'époque mycénienne, Poséidon s'avère donc précieux pour illustrer, en négatif, les particularités de l'idéologie sociale et de la religion archaïques : la déchéance de ce dieu donne à penser.

À défaut de pouvoir traiter l'ensemble des panthéons archaïques, au moins nous eût-il été agréable d'intituler cette thèse *Le Poséidon grec* ! Mais, de nouveau, le sujet se déroba, trop vaste. Dès lors, des mille visages du dieu dans la religion grecque, nous n'en retînmes qu'un seul, ou plutôt deux, qui pourraient transparaître dans la documentation mycénienne et se retrouver çà et là dans la littérature, les mythes ou les cultes grecs à l'époque archaïque : Poséidon est un père, à vocation universelle ; de ce fait, le dieu est également un roi universel. Ces traits — quoique souvent méconnus — nous ont paru fondamentaux, d'une part pour comprendre le dieu en lui-même, mais aussi pour tenter d'expliquer l'évolution générale de la religion grecque depuis le panthéon d'un palais mycénien continental jusqu'à la société divine représentée dans l'épopée homérique.

Le titre finalement retenu témoigne avant tout des limites étroites imposées par le temps et l'espace — contraintes qui nous obligèrent à aller directement à l'essentiel —, davantage que de l'originalité de notre méthode ou de nos points de vue. Que le lecteur consente donc à voir en notre aveu d'impuissance un souci d'honnêteté.

Dès que la souveraineté de Poséidon fut placée au cœur du débat, surgit la question de l'angle d'approche. Malgré les perspectives intéressantes qu'ouvrent les étymologies

indo-européennes convergentes des théonymes Poséidon et Déméter comme "Maître de *Dā*" (**poteį dās*) [1] et "*Dā* mère" (**dā mātēr*), ainsi que l'interprétation séduisante de la racine **dā-* par l'indo-européen "eau vive" [2], il a paru fort risqué de fonder une étude de faits religieux grecs sur le seul héritage de la langue et l'idéologie indo-européennes, maintes fois remanié en pays hellénique. Dans le même ordre d'idées, nous avons sciemment choisi de ne nous inscrire dans aucun courant anthropologique, quoique nous ne méconnaissions nullement les apports considérables de ces systèmes de pensée. Sans schéma préconçu ni esprit d'école, nous donnerons résolument la priorité aux témoignages textuels, en apportant la modeste contribution d'un philologue à l'histoire des religions. Pareille étude ne saurait évidemment s'affranchir d'une critique historique aiguisée : il convient d'étudier ces documents en tenant compte de leur contexte de rédaction ou de composition, de leurs fins économiques, sociales ou religieuses, des aléas de leur conservation ou de leur transmission, et surtout des sociétés humaines qui les ont produits.

Les sources écrites disponibles pour étudier le dieu Poséidon aux époques mycénienne et archaïque sont de nature et de portée très différentes, et appellent des démarches herméneutiques totalement distinctes. En conséquence, par souci de cohérence, ces sources furent rassemblées en deux sections chronologiques.

La première section de l'ouvrage contient principalement les tablettes en linéaire B de Pylos, datant du début du XII[e] s. av. J.-C. Ces documents strictement économiques apportent incidemment de précieuses informations sur les dieux honorés au sein d'un palais mycénien [3], et indiquent visiblement une position prééminente de Poséidon dans le panthéon de Pylos [4]. Cependant, les nombreuses difficultés exégétiques soulevées par chacune

---

1 L'étymon **poteį dā-s*, syntagme au vocatif, a été réinterprété comme un nominatif en dorien et décliné à la manière des noms masculins en -ᾱς (nom. Ποτειδᾶς, voc. Ποτειδᾶ [!], acc. Ποτειδᾶν, gén. Ποτειδᾶ) — ou alors, une désinence de nominatif en -ᾱς fut ajoutée au thème, pour donner par contraction, suite à la disparition de la sifflante : *Ποτειδᾱ́σ-ᾱς > *Ποτειδᾱ́*h*ᾱς > Ποτειδᾶς. Par ailleurs, dans les autres dialectes et même en dorien pour une certaine mesure, une finale de nominatif en -ων (plutôt que -ϝων) fut ajoutée au thème : l'évolution ultérieure provoque l'aspiration, puis la chute du *sigma* intervocalique (*Ποτειδᾱ́σ-ων > *Ποτειδᾱ́*h*ων > Ποτειδᾱ́ων), suivie en ionien-attique par l'assibilation et par l'évolution de ᾱ en η, l'abrègement en hiatus de η en ε et, en attique, par la contraction de εω en ω (Ποτειδᾱ́ων > Ποσειδᾱ́*h*ων [myc.] > Ποσειδᾱ́ων [ép.] > *Ποσειδήων > Ποσειδέων [ion.] > Ποσειδῶν [att.]) et en dorien, le cas échéant, par la contraction de ᾱω en ᾱ (Ποτειδᾱ́ων > Ποτειδᾱ́ν) — la raison d'être de l'accent oxyton dans Ποτειδᾱ́ν, à la place du périspomène attendu (on trouve le même cas de figure dans le doublet Ἑρμᾱ́*h*ας [myc.] > Ἑρμᾶς *us.* Ἑρμᾱ́ων > Ἑρμᾱ́ν ; cf. également *Ἀλκμᾱ́ϝων > Ἀλκμᾱ́ν) est une argutie de l'accentuation dorienne. La forme corinthienne Ποτειδᾱ́ϝων doit être une hypercorrection par analogie aux noms propres comme *Μαχᾱ́ϝων ou Ἰᾱ́ϝων, tandis que Ποσοιδάν est dû à une assimilation de voyelles non contiguës (*o-e-o* > *o-o-o*) : Ποσειδᾱ́ων > *Ποσοιδᾱ́ων. Cf. C. J. RUIJGH, « Sur le nom de Poséidon et sur les noms en -ᾱ-ϝον-, -ῑ-ϝον- », *RÉG*, 80, 1967, p. 6-16.

2 Cf. en part. A. CARNOY, « Le nom de Poséidon », *MB*, 28, 1924, p. 175-180 ; ID., « Les noms des dieux et des héros d'Homère », *LÉC*, 22, 1954, p. 342-343 ; C. S. LITTLETON, « Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God », *JIES*, 1, 1973, p. 423-440 ; M. NYMAN, « A Pre-Marine Vestige of θάλασσα. An Etymological Proposal », *Arctos*, 14, 1980, p. 58-59 ; M. JANDA, *Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien* (*IBS*, 96), Innsbruck, 2000, en part. p. 254-258 et 292-296.

3 Cf., en part., la synthèse récente de Françoise ROUGEMONT, « Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B », dans Nicole BELAYCHE *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (*RRR*, 5), Turnhout & Rennes, 2005, p. 325-388.

4 Cf. e. a. Ileana CHIRASSI, « Poseidaon – Enesidaon nel Pantheon miceneo », dans *Atti e memorie del 1° Congresso Internazionale di micenologia. Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967* (*Incunabula Graeca*, 25), Rome, 1968, t. II, p. 945-991 ; D. SCHILARDI, « The Prehistoric Cult of Poseidon in the Peloponnese : the Case of Pylos, Helike and Methana », dans Dora KATSONOPOULOU, St. SOTER & D. SCHILARDI (éd.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia. Proceedings of the Second International Conference. Aigion, 1–3 December 1995*, Athènes, 1998, p. 267-281.

— ou presque —des tablettes mycéniennes ont obligé à entreprendre systématiquement une étude de détail.

La concision souvent extrême des informations enregistrées sur une tablette, ainsi que l'interprétation délicate d'un certain nombre de termes mycéniens, obligent le mycénologue à une étude globale de la documentation : les seules conclusions fondées reposent sur le rassemblement et la confrontation de tablettes écrites par le même scribe, traitant du même sujet ou découvertes au même endroit. Quiconque se départit de cette méthode s'expose nécessairement à de graves erreurs d'appréciation : l'exemple en fut donné récemment, avec l'invention de toutes pièces d'une triade divine dans les nouvelles tablettes thébaines, sur le modèle de la théologie éleusinienne au I[er] millénaire [5].

Pour la religion mycénienne, le risque de mésinterprétation est d'autant plus grand que les tablettes sont des textes économiques et non, à proprement parler, des témoignages cultuels ou mythologiques. Le bon usage de la documentation mycénienne dans l'étude de la religion grecque exige donc circonspection et parallèles argumentés.

Un tel écueil rend pratiquement inexploitables les tablettes isolées. Ce cas de figure est illustré par la tablette suivante, provenant de Cnossos, qui appartiendrait à un lot de tablettes antérieur de plusieurs décennies aux autres archives cnossiennes [6], est écrite par un scribe inconnu par ailleurs, et ne connaît aucun parallèle :

KN V 52+52*bis*+8285 (« pièce des tablettes de char » [RCT]) — Scribe : *manus alibi non reperta*

.1 a-ta-na-po-ti-ni-ja 1 ụ[ ]*uest.*[
.2 e-nu-wa-ri-jo 1 pa-ja-wo-ne 1 po-se-da[-o-ne
↓
lat. inf. [[e-ri-nu-we ,̣ pe-ṛọ]] [

Ἀθάνας (?) ποτνίᾳ, 1 ; *u*[--- , 1] ; Ἐνυαλίῳ, 1 ; Παιᾱϝόνει, 1 ; Ποσειδα[*h*ώνει, 1] ; [[Ἐρινύϝει, *pero*]].

« Pour Potnia d'Athana (?), 1 ; [pour] *U*[---, 1] ; pour Ényalios, 1 ; pour Paiawôn, 1 ; pour Poséid[on, 1] ; [[pour Érinye, *pero*]]. »

Outre le manque de parallèles, l'omission de toute précision temporelle ou topographique, et de tout idéogramme, ne permet guère d'éclairer le système religieux de la Cnossos mycénienne ; ce document atteste seulement l'existence et la réunion — pour un motif inconnu — de plusieurs divinités dont les noms évoquent des théonymes grecs du I[er] millénaire [7].

Un seul autre texte, fragmentaire, mentionne Poséidon à Cnossos [8], tandis qu'un certain Ἐν(ν)εσιδά*h*ων, qui pourrait refléter l'épithète pindarique Ἐννοσίδας et s'accorder à

---

5 Cf. en part. Y. DUHOUX, « Dieux ou humains ? Qui sont *ma-ka*, *o-po-re-i* et *ko-wa* dans les tablettes linéaire B de Thèbes ? », *Minos*, n. s., 37-38, 2002-2003, p. 173-253 ; ID., « Adieu au *ma-ka* cnossien. Une nouvelle lecture en KN F 51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes », *Kadmos*, 45, 2006, p. 1-19 ; ID., « La soi-disant "triade divine" des tablettes linéaire B de la rue Pélopidou (Thèbes) », dans M. R. CATAUDELLA, A. GRECO & G. MARIOTTA (éd.), *Gli Storici e la Lineare B cinquant'anni dopo. Atti del Convegno Internazionale. Firenze 24–25 novembre 2003*, Padoue, 2006, p. 65-82.

6 Plusieurs tablettes de ce lot présenteraient un contenu religieux : cf. Joann GULIZIO, K. PLUTA & T. G. PALAIMA, « Religion in the Room of the Chariot Tablets », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference. Göteborg, Göteborg University, 12–15 April 2000* (*Aegaeum*, 22), Liège & Austin, 2001, p. 453-461.

7 Cf. en part. Ileana CHIRASSI-COLOMBO, « Note sul pantheon miceneo in Creta : riconsiderando la KN V 52 », dans Πεπραγμένα τοῦ Γ΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου (Ρέθυμνον, 18–23 Σεπτεμβρίου 1971), Athènes, 1973, t. I, p. 376-402.

8 KN X 5560, l. 1b.

l'étymologie indo-européenne de Poséidon [9], apparaîtrait dans six tablettes enregistrant des livraisons de miel et de vêtements [10]. La moisson est maigre et très fragmentaire : ce constat, fréquent dans l'ensemble de la documentation religieuse de Cnossos, nous incite à privilégier l'étude du rôle de Poséidon dans le panthéon de Pylos, bien mieux documenté.

La seconde section de cette thèse regroupe, quant à elle, deux sources d'information distinctes et complémentaires pour l'étude de la religion grecque archaïque. D'une part, les grandes œuvres littéraires produites entre le VIII^e^ et le V^e^ s. donnent une vision relativement cohérente de la société des dieux dirigée par Zeus et des valeurs qui la sous-tendent, quand bien même chaque auteur adopte une perspective différente. D'autre part, la religion du I^er^ millénaire montre aussi une grande diversité locale et régionale : panthéons originaux, mythes épichoriques et pratiques cultuelles étonnantes foisonnent dans les cités grecques, et trouvent encore un écho dans la *Périégèse* de Pausanias, au II^e^ s. apr. J.-C. Toute étude sur la religion grecque archaïque se devrait de confronter et synthétiser ce double témoignage.

Entre l'image que les tablettes pyliennes donnent du « Poséidon mycénien » et le rôle du « Poséidon archaïque » dans la littérature grecque et les cultes civiques, mais aussi à l'intérieur des ensembles ainsi définis, apparaissent plusieurs incohérences et contradictions, qu'il faudra mettre en question et élucider. À cette fin, les religions et mythes du Proche-Orient ancien seront invoqués comme tiers point de vue, pour éclairer l'émergence et les métamorphoses des systèmes religieux grecs de l'époque mycénienne comme de l'époque archaïque : de la sorte, notre recherche rejoindra modestement son projet initial.

*

La tablette cnossienne citée en exemple appelle quelques précisions sur les normes suivies dans cet ouvrage, qui diffèrent légèrement de l'usage courant. Par souci de respecter la présentation générale des textes mycéniens et de mieux en indiquer les éventuelles lacunes, nous avons matérialisé les lignes de réglage dans la transcription ; la translittération en caractères grecs alphabétiques tente de restituer l'état de la langue grecque à l'époque mycénienne, notamment en conservant les labio-vélaires et les aspirées étymologiques. Pour les textes littéraires archaïques, nous respectons scrupuleusement les choix des éditions de référence ; toutefois, nous avons généralisé la notation du *iota* souscrit, et ne nous sommes senti tenu ni par l'emploi des majuscules, ni par la ponctuation. Enfin, les traductions jugées suffisamment assurées sont introduites par des guillemets « à la française », tandis que les guillemets "à l'anglaise" dénotent une interprétation presque exclusivement fondée sur l'étymologie, en particulier pour les théonymes et les noms de fonction.

9 Pindare, *Pyth.*, IV, v. 33, 173 ; *Péans*, 4, v. 41 ; cf. e. a. M. JANDA, *op. cit.* [n. 2], p. 257.

10 KN M 719, l. 2 ; Gg$_{(1)}$ 704, l. [2] ; Gg$_{(3)}$ 705, l. [3] ; 717, l. [2] ; 5185, l. [2].

Section première

Poséidon mycénien

CHAPITRE I^er

Offrandes, économie et sanctuaires à Pylos

Introduction

Ni hymne, ni prière, ni mythe. Un simple examen des textes cnossiens démontre la pauvreté relative de la documentation mycénienne pour l'étude de la religion grecque : ce *corpus* ne renseigne rien, hormis les théonymes — parfois obscurs — et quelques offrandes énumérées avec, au mieux, une indication temporelle. En outre, l'état fort souvent fragmentaire des tablettes de Cnossos ajoute une difficulté supplémentaire à une exégèse déjà ardue.

Fondamentalement, Pylos ne diffère pas de Cnossos, en tout cas pas par les archives qui y furent rédigées. Textes essentiellement comptables, qui enregistrent l'entrée et la sortie de matières premières, de denrées brutes, de marchandises finies, d'animaux ou de personnes dans une optique de gestion palatiale, les tablettes mycéniennes ne livreront jamais les théogonies, les cycles légendaires, les rituels minutieux, les récits historiographiques, la correspondance publique ou privée, les traités scientifiques, les conventions internationales ou tant d'autres documents précieux, qui furent découverts dans les tells proche-orientaux.

Toutefois, les archives relatives aux questions religieuses sont plus riches à Pylos qu'à Cnossos, en particulier pour ce qui concerne Poséidon, grand dieu de Messénie. Non seulement les documents pyliens, plus récents que leurs homologues cnossiens, sont mieux conservés sur un plan strictement matériel — moins fragmentaires, ou plus aisément reconstituables —, mais l'information qu'ils nous livrent est également plus générale, plus variée, plus précise. Ce constat vaut notamment pour la religion : les scribes pyliens ne se satisfont pas d'enregistrer, comme à Cnossos, des livraisons d'huile parfumée, d'orge, de miel et de vêtements aux diverses autorités et divinités, mais consignent également des offrandes de grande valeur — comme des vases en or —, des sacrifices de bétail — bœufs, moutons, porcs —, ou encore des denrées et produits destinés à la tenue de banquets sacrés ; les archives donnent aussi un bon aperçu du personnel subalterne qui gravite autour des divinités, à l'intersection des sphères religieuse et économique, fussent-ils désignés comme esclaves, travailleurs "dépendants" ou *φορῆνες ; enfin, Pylos offre des exemples uniques de dossiers cadastraux dans la Grèce du II^e millénaire, ainsi que du prélèvement fiscal que l'on opère à partir de ceux-ci et que l'on destine, en grande partie, au dieu Poséidon.

Dans la droite ligne des principes de méthode exposés en introduction, nous nous proposons de passer en revue la documentation pylienne relative, de près ou de loin, à Poséidon, en veillant à toujours respecter la spécificité du document, sans idée préconçue ni approche dogmatique. Souvent, cette démarche nous obligera à dépasser le réglage étroit de nos tablettes, en posant des questions nouvelles, en proposant des solutions différentes, en osant des rapprochements inédits. Nous espérons que cette recherche nous amènera à

mettre en lumière une étape importante de l'histoire — religieuse certes, mais aussi économique, politique et sociale — de la civilisation grecque, qui s'inscrit en partie dans des schémas et structures proche-orientaux, mais présente également bien des aspects originaux.

Un simple coup d'œil suffit à se convaincre de la présence importante de Poséidon dans les écrits pyliens, laquelle trahit la place centrale du dieu dans la structure religieuse et politique de l'État de Pylos. Face à cette abondance documentaire, divers types de présentation étaient envisageables : soit faire se succéder, dans une rigueur presque exclusivement germanique, les différentes tablettes organisées en « *classes* », « *series* » et « *sets* » et commenter au fur et à mesure les éléments intéressant notre recherche [1] ; soit adopter une approche plus latine, en prenant Poséidon comme fil rouge et en parcourant les tablettes au gré de rapprochements touchant à la forme, au contexte ou au fond [2] ; soit mêler les deux méthodes avec un pragmatisme tout anglo-saxon, en structurant l'étude en fonction de données objectives et quantifiables [3].

En nous défendant de toute volonté de caricature, nous estimons que chacune des démarches évoquées a ses travers propres, singulièrement pour le type de recherche que nous comptons mener.

La première démarche s'appuie par trop sur un classement délibérément arbitraire des tablettes en séries, principalement établi à l'aide des idéogrammes utilisés, et sur l'attribution, plus arbitraire encore, de numéros d'ordre à ces documents archéologiques et aux différentes mains de scribe. Les tenants de cette démarche, qui se voudraient les plus neutres et les plus objectifs possible, suivent, parfois sans s'en apercevoir, un *a priori* fondateur : ils négligent volontairement tous les documents absents — ceux qui ne furent jamais rédigés et ceux qui ne nous sont pas parvenus —, et surestiment parfois les tablettes conservées. À cet égard, la seule étude par « *sets* » — ensembles qui regroupent des tablettes de la même série, rédigées par le même scribe et conservées au même endroit —, pour intéressante et indispensable qu'elle soit, risque de livrer une image tronquée des réalités mycéniennes et d'en fausser les appréciations.

La deuxième démarche jouit de beaucoup de libertés, mais fait exagérément appel à la subjectivité du chercheur, qui ordonnera les différents dossiers en fonction de son goût personnel, des préjugés de son école et des attentes de son public. Les aspects plus techniques — main du scribe, lieu de trouvaille, traits de langue — peuvent alors passer au second plan. Même si ce genre de méthode a donné lieu à de remarquables et utiles intuitions, il nous a paru essentiel de garder en mémoire les particularités liées à la nature et à la fonction de notre documentation, afin de baliser notre démonstration au moyen de repères objectifs et incontestables.

La troisième démarche se résume pratiquement en trois actions : mesurer, pondérer et comparer. Elle implique d'agencer les textes en un canevas serré, laissant peu de place aux témoignages exceptionnels — par excellence inclassables —, et donnant la priorité à la sériation. Très pertinent pour les matières exclusivement économiques, ce système convient moins pour les faits religieux, car il favorise les données chiffrées aux dépens des réalités

---

1 Ce type de démarche — parfois poussée à l'absurde — trouve une remarquable illustration chez J. WEILHARTNER, *Mykenische Opfergaben nach Aussage der Linear B-Texte* (*PHKD*, 330 ; *VmykK*, 22 ; *MykSt*, 18), Vienne, 2005.

2 On renverra, à titre d'exemple, à l'étude remarquable de Pia DE FIDIO, *I* dosmoi *pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea* (*Incunabula Graeca*, 65), Rome, 1977.

3 Ce critère pourrait être la nature des produits versés à la divinité : cf. Lisa Maria BENDALL, *Economics of Religion in the Mycenaean World. Resources Dedicated to Religion in the Mycenaean Palace Economy* (*Oxford University School of Archaeology*, 67), Oxford, 2007.

non quantifiables ; il imposera également un plan assez strict, ordonné en fonction d'un paramètre unique, selon les résultats escomptés. De nouveau, la souplesse fait défaut.

Face à ce constat, nous proposons de suivre une méthodologie différenciée en fonction de l'objet étudié : étude analytique quand l'identité du scribe sera un élément essentiel à la compréhension de sa production ; approche davantage synthétique lorsque l'aspect global d'un dossier paraîtra primer sur la distribution en « *sets* » ; recherche mathématique et proportionnelle dès que le matériau s'y prêtera. Au détracteur qui nous reprocherait un manque de systématisme, nous croyons pouvoir opposer l'efficacité de la démarche.

En conséquence, le présent chapitre abordera successivement cinq dossiers, qui nous ont semblé concerner tout particulièrement la place du dieu Poséidon dans la religion et l'économie pyliennes — sphères qui se complètent bien plus qu'elles ne s'opposent. Deux autres dossiers, qui touchent aux questions foncières — cadastre et imposition —, seront réservés pour le chapitre suivant.

La matière s'ordonnera donc comme suit :

— La série PY Fr, qui consigne des livraisons d'huile parfumée, sera considérée comme un tout organique, malgré le fait que plusieurs scribes soient intervenus dans ce travail et que les documents proviennent d'au moins trois pièces différentes. Poséidon y est mentionné à trois reprises, par trois fonctionnaires différents : d'abord au cours du mois *Pakijan-ios*, ensuite à l'occasion d'une cérémonie de "lectisterne", enfin lors de la fête des *Wanassa*. Ces trois inscriptions seront éclairées par l'étude de dix-sept autres textes appartenant à la même série et regroupés au moyen de rapprochements textuels.

— La tablette Tn 316, qui est un *unicum* dans la documentation en linéaire B, fera l'objet d'une section particulière. Son auteur, le scribe 44, n'a rédigé qu'une seule autre tablette, et le document même est conservé dans une des pièces d'archives du palais : il y aurait donc peu à tirer d'une étude spécifiquement paléographique ou archéologique. Par contre, le contenu du document, à la fois très structuré et partiellement énigmatique, méritera une attention approfondie, d'autant que la tablette met sans doute en jeu les principaux dieux et sanctuaires du royaume de Pylos, qui reçoivent vases en or et **φορῆνες*.

— La question des deux **φορῆνες* féminins offerts au sanctuaire de Poséidon en Tn 316 trouvera un prolongement tout naturel avec la présence, en Eq 36, d'un esclave de Poséidon. Nous aborderons rapidement les structures de ce document cadastral et de son complément probable Eq 146 — en laissant au chapitre prochain le soin d'aborder les questions fondamentales relatives à la terre —, avant de nous intéresser aux statuts des différents travailleurs au service de la divinité : les esclaves, les "dépendants" et les **φορῆνες*.

— Le paragraphe suivant regroupera deux documents isolés, qui proviennent de la pièce d'archives 8 et furent rédigés par deux scribes assez actifs par ailleurs. Le scribe 2, auteur de Fn 187, est notamment le rédacteur principal ou exclusif des séries PY Jn, Ma et Ta, et contribue en grande partie à la série PY Fr, tandis que le scribe 15, auteur de Un 219, écrit la majorité des tablettes labellisées PY Qa. Le point commun entre les tablettes Fn 187 et Un 219, outre le fait qu'elles nous apparaissent toutes deux comme un excursus dans l'activité générale de leur auteur, est de consigner des déboursements de denrées — orge, figues et farine (?) d'une part ; aromates d'autre part — à plusieurs destinataires, dont certains sont des dieux, des sanctuaires, ou encore des desservants. Coïncidence ou pas, trois bénéficiaires identiques apparaissent dans l'une et l'autre tablette.

— Le dernier dossier abordé dans ce chapitre réunit toutes les tablettes attribuées au scribe 6, qui sont liées de près ou de loin, au complexe d'archives. Ce fonctionnaire paraît très intéressé aux affaires de Poséidon, puisque Un 6 enregistre au moins trois sacrifices prévus pour Poséidon et *Pere82*, ainsi qu'un banquet, tandis que Un 853 consigne la contribution qu'un certain Hekhel(l)awôn, déjà mentionné en Un 219, verse à Poséidon en vue d'un banquet qui pourrait bien être celui de Un 6. Enfin, avec Un 443, qu'il convient

probablement de rapprocher de Ua 1413, le scribe 6 intervient dans les fournitures d'une fête en l'honneur des *φοϱῆνες.

Les liens entre ces différents dossiers seront nombreux, et l'ordre de présentation est en partie artificiel ; nous avons simplement veillé à demeurer le plus cohérent possible. Le rejet des deux dossiers cadastraux dans un second chapitre s'imposait, à cause des problèmes particuliers que posent ces documents, et des longs développements qu'ils exigent ; il n'en reste pas moins que le dossier du scribe 24 et la série PY Es forment un ensemble cohérent avec tous les autres documents pyliens mentionnant Poséidon ou tout autre dieu. Les écrits des scribes 6 et 24, notamment, présentent de nombreux et profonds axes de convergence, au point que les activités des deux fonctionnaires paraissent se compléter très exactement : pour cette raison, les premiers sont sciemment placés à l'extrême fin du chapitre I[er] et les seconds, à l'entame du chapitre II.

La série PY Fr

Les tablettes pyliennes caractérisées par la présence de l'idéogramme *130 (OLE) sont regroupées dans la série PY Fr [4] : parmi les cinquante-deux documents — majoritairement en format « feuille de palmier » — que compte cette série, trente-deux proviennent de la pièce 23 — magasin d'huile sis à l'arrière du *megaron*, mais ne communiquant pas avec lui —, quatre de la pièce 32 — autre magasin d'huile, situé à droite du *megaron* — et douze de la pièce 38 — antichambre se trouvant entre la porte Nord-Est et la grande cour centrale [5]. La plupart des tablettes enregistrent des livraisons d'huile parfumée effectuées dans un contexte cultuel : dès lors, l'idéogramme de l'huile (OLE = e-ra$_{(3)}$-wo, ἔλαι$_F$ον) y est fréquemment complété d'un signe phonétique ligaturé, précisant la qualité de l'huile : OLE+*A* pour a-(ro-pa), ἀ(λοιφά) « onguent » ; OLE+*PA* pour pa-(ko-we) e-ra$_3$-wo, σφα(κόF$_F$εν) ἔλαι$_F$ον « huile parfumée à la sauge » [6].

La cohérence du matériel, l'aspect visiblement formulaire des tablettes et, surtout, la présence de Poséidon, de Potnia et du *wanax* au nombre des destinataires de l'huile parfumée nous invitent à examiner dans son ensemble la série PY Fr, en tentant d'en extraire des informations à portée religieuse. Étant donné que le dieu Poséidon, qui sert de fil rouge à notre enquête, y est mentionné à trois reprises, dans deux pièces bien distinctes et sous le calame de trois scribes différents, nous préférons au classement externe — fût-il topographique ou graphologique — un critère interne de rapprochements textuels.

Par conséquent, en vue d'ordonner le mieux possible notre documentation, nous présenterons successivement les affinités entre Poséidon et le sanctuaire de *Pakijana*, les documents relatifs au re-ke-to-ro-te-ri-jo et, finalement, les liens entre Poséidon et le *wanax*.

— POSÉIDON ET *PAKIJANA*

1. – Le premier document enregistre l'offrande à Poséidon d'une petite quantité d'huile parfumée lors du mois *Pakijan-ios* :

---

4 Depuis leur publication par E. L. BENNETT Jr, *The Olive Oil Tablets of Pylos. Texts of Inscriptions Found, 1955* (*Minos*, Suppl. 2), Salamanque, 1958, ces textes ont donné lieu à de nombreux études et commentaires : cf. e. a. M. VENTRIS & J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973², p. 476-483 ; Cynthia W. SHELMERDINE, *The Perfume Industry of Mycenaean Pylos*, Göteborg, 1985 ; Celestina MILANI, « Contributo allo studio delle tavolette Fr di Pilo », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *Atti e memorie del secondo Congresso Internazionale di micenologia. Roma—Napoli, 14–20 ottobre 1991* (*Incunabula Graeca*, 98), Rome, 1996, t. I, p. 351-360 ; Anna SACCONI, « Le tavolette Fr dello Scriba 2 e la preparazione degli oli profumati a Pilo », *Kadmos*, 35, 1996, p. 23-38 ; Lisa Maria BENDALL, « A Time for Offerings : Dedications of Perfumed Oil at Pylian Festivals », *Minos*, n. s., 33-34, 1998-1999, p. 1-9 ; EAD., « Economics of Potnia in the Linear B Tablets », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference. Göteborg, Göteborg University, 12–15 April 2000* (*Aegaeum*, 22), Liège & Austin, 2001, p. 445-452 ; EAD., *op. cit.* [n. 3], p. 96-104 ; J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 120-133.

5 Cf. E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *The Pylos Tablets Transcribed. Part I : Texts and Notes* (*Incunabula Graeca*, 51), Rome, 1973, p. 155-160 ; *Part II : Hands, Concordances, Indices* (*Incunabula Graeca*, 59), Rome, 1976, p. 54-55.

6 Cf. E. L. BENNETT Jr, *op. cit.* [n. 4], p. 15-24. La distribution des ces deux ligatures correspondrait aux mains scripturales : la main 2 écrit toujours la ligature OLE+*PA* (PY Fr 1202, 1205, 1206, 1216, 1220, 1222, 1224, 1226, 1228, 1233, 1235, 1236, 1246), tandis que la ligature OLE+*A* est plutôt utilisée par des scribes de classe II (PY Fr 1217-1219, 1221, 1225, 1230, 1240). On notera que la tablette PY Fr 1232, portant OLE+*PA*, est attribuée à un scribe de classe II, tandis que les tablettes PY Fr 1207 et 1223, qui présentent OLE+*A*, sont respectivement attribuées aux mains 41 et 44. Enfin, les tablettes PY Fr 1194, 1229 et 1239, qui donnent également à voir chacune de ces ligatures, n'ont pas été attribuées.

PY Fr 1224 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1a pa-ko-we , e-ti-we
.1 pa-ki-ja-ni-jo-jo me-no , po-se-da-o-ne OLE+*PA* Z 2

*Pakijan-*ίοιο μηνός, Ποσειδα*h*ώνει, σφακόϝεν ἐρτίϝεν · ΕΛΑΙΓΟΝ+σφά(κος) Z 2.

« Pendant le mois *Pakijan-ios*, pour Poséidon, (huile) parfumée à la sauge, parfumée à l'ἔρτις : HUILE+sau(ge), 2 mesures. »

L'analyse de cette tablette ne pose guère problème : l'objet de la livraison est indiqué en toutes lettres *supra lineam*, soit au nominatif « de rubrique », soit à l'accusatif complément d'objet, et sera repris synthétiquement à la fin du texte, sous la forme d'idéogrammes ; le destinataire est mentionné au datif ; les indications temporelles apparaissent au génitif. Cette structure commune admet quelques variations dans les textes de la série PY Fr : ainsi, les références chronologiques peuvent également se trouver au locatif et le nom du destinataire est décliné à l'allatif lorsqu'il s'agit d'un sanctuaire.

2. – Le mois *Pakijan-ios* est probablement une formation secondaire à partir d'un nom de fête au neutre pluriel (*Pakijan-iă*) : selon un procédé connu, une fête importante aura donné son nom au mois durant lequel elle est célébrée [7]. À son tour, la fête des *Pakijan-iă* tire son nom du célèbre toponyme *Pakijane* [-ιᾶνες] (ou *Pakijana* [-ιάνᾱ]) [8] : en cet endroit sont notamment honorées les divinités Potnia, *Manasa*, Posidahéia, Trishêrôs et *Dopota* [9]. D'une manière ou d'une autre, les *Pakijan-iă* devraient mettre à l'honneur les dieux de l'endroit, selon des modalités difficiles à préciser ; il est encore plus ardu de déterminer si Poséidon reçoit des offrandes à cette occasion, puisque la tablette Fr 1224 indique uniquement une modeste ration d'huile dans le courant du mois des *Pakijan-iă*, sans préciser si ce don est précisément lié à la fête.

En contraste avec les deux mesures d'huile offertes à Poséidon, un autre bordereau de livraison, rédigé par le même scribe que Fr 1224 et retrouvé dans la même pièce, témoigne de l'importance de la fête des *Pakijan-iă* :

PY Fr 1216 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 pa-ki-ja-ni-jo-i , pa-ko OLE+*PA* 1 V 2
.2 *nacat*

*Pakijan-*ίοι*h*ι σφακό<ϝεν> · ΕΛΑΙΓΟΝ+σφά(κος) 1 V 2.

« Aux *Pakijan-iă*, (huile) <parfumée à> la sauge : HUILE+sau(ge), 80 mesures. »

Dans cet énoncé lapidaire, le terme pa-ki-ja-ni-jo-i, à comprendre au datif-locatif neutre pluriel, désignerait à la fois le destinataire et l'occasion de la livraison d'huile parfumée :

---

7 Cf. Catherine TRÜMPY, « Nochmals zu den mykenischen Fr-Täfelchen. Die Zeitangaben innerhalb der pylischen Ölrationenserie », *SMEA*, 27, 1989, p. 193-195, § 2.1.

8 Le toponyme en -ᾶνες est un ancien ethnique, au masculin pluriel, qui connaît un datif-locatif en -ᾶνσι et un instrumental en -ᾶμφι ; sur le modèle de l'alternance Ἀκαρνᾶνες ~ Ἀκαρνανίᾱ, *Pak-*ιᾶνες pourrait admettre un doublet *Pak-*ιανίᾱ, éventuellement attesté en PY Jo 438, l. 10, et On 300, l. 3 (formes mutilées), tandis que PY En 609, l. 1, atteste plutôt la forme adjectivale *Pak-*ιάνια(ι) (cf. *infra*, n. 543). Le triplet *Pakijana* est également attesté : il pourrait se lire comme un toponyme *plurale tantum*, soit au neutre (†*Pak-*ίανᾰ), sur le modèle de Μέγαρα, soit au féminin (†*Pak-*ιᾶναι), sur le modèle de Ἀθῆναι, mais l'existence d'un génitif en <a> invite à opter pour un féminin singulier (*Pak-*ιάνᾱ), sur le modèle de Μεσσήνη, Μεσσάνᾱ ; ce thème a donné le génitif *Pak-*ιάνας et l'allatif *Pak-*ιάνανδε. Par souci de simplicité, nous transcrirons toujours ce toponyme en *Pakijana*.

9 Ce constat, qui ne préjuge en rien de l'existence éventuelle d'autres cultes divins à *Pakijana*, résulte de la lecture de la tablette PY Tn 316, l. 2-5 : cf. *infra*, p. 36-37.

le palais de Pylos destinerait plus de trente litres d'huile parfumée à la célébration des *Pakijan-iă*. Toutefois, certains savants lisent ce terme au masculin et envisagent que l'huile est livrée aux dieux, aux desservants, ou à la population de *Pakijana* [10]. Compte tenu des usages des scribes mycéniens, l'on pourrait plutôt attendre la tournure complète *pa-ki-ja-ni-jo-i te-o-i (*Pak*-ιανίοις θεοίη « pour les dieux *pak*-ianiens ») dans le premier cas ; une expression du type i-je-re-ja pa-ki-ja-na (ἱερείᾳ *Pak*-τάνας « pour la prêtresse de *Pakijana* ») [11] ou un dérivé en -(ι)εύς dans le deuxième ; une forme périphrastique comme pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro (*Pak*-ιανίῳ ἀγρῷ « pour la campagne *pak*-ianienne ») [12], utilisée par métonymie, ou encore un dérivé en -εύς [13] dans le troisième.

Nonobstant ces hypothèses divergentes, la lecture de pa-ki-ja-ni-jo-i comme un nom de fête conserve notre faveur, à cause de l'existence incontestable d'un mois *Pakijan-ios*, qui doit tirer son nom d'une solennité religieuse plutôt que de noms fonctionnels liés au sanctuaire de *Pakijana*. Quoi qu'il en soit, ce problème dépasse le seul cadre de la tablette Fr 1216 : il conviendra, en effet, d'interpréter les datifs-locatifs pluriels wa-na-so-i et di-pi-si-jo-i [14] de la même manière que pa-ki-ja-ni-jo-i, et de vérifier que l'explication adoptée convienne à chaque emploi de ces termes.

3. – L'allatif *Pak*-τάνανδε se retrouve plusieurs fois dans la série PY Fr, ainsi que dans le reste de la documentation pylienne, sans que l'on puisse établir pour autant que des denrées envoyées « à *Pakijana* » sont utilisées dans le cadre des *Pakijan-iă* [15]. Quant à l'adjectif toponymique *Pak*-τάνιος, il est également employé pour désigner la campagne de *Pakijana* :

PY Fr 1236 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 pa-ki-ja-ni-jo , a-ko-ro , u-po-jo , po-ti-ni-ja , OLE+*PA* S 1 V 1

.2 *uacat*

*Pakijan-*ίῳ ἀγρῷ, *up-*οιο Ποτνίᾳ · ΕΛΑΙΓΟΝ+σφά(κος) S 1 V 1.

« Pour la campagne de *Pakijana*, pour Potnia de *upo* : HUILE+sau(ge), 28 mesures. »

L'expression toponymique pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro trouve un équivalent exact dans ro-u-si-jo a-ko-ro [16] : la campagne de Lousos s'oppose ainsi à celle de *Pakijana*. La divinité

---

10 Cf. e. a. les différentes interprétations recensées par *DMic*, t. II, p. 74-75, *s. u.* « *pa-ki-ja-ni-jo* », n. 3, ainsi que J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 123-124.

11 Cf. PY Eb 339[+]409, l. 1 ; 1176, l. A ; [En 609, l. 16, 18] ; Eo 224, l. 6, 8. À la rigueur, l'on pourrait aussi trouver les titres ἴέρεια ou ἱερεύς employés absolument pour désigner le personnel cultuel du sanctuaire de *Pakijana* : cf. M. LEJEUNE, « Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens » (1960), dans *Mémoires II*, p. 91-92.

12 Sur cette tournure, cf. *infra*. Par ailleurs, Catherine TRÜMPY (*loc. cit.* [n. 7], p. 196, § 2.2) suggère que l'ancien ethnique *Pakijan-*ες (nom. m. pl.), synonyme du toponyme *Pakijan-*α, a pu conserver son sens premier et désigner, dans certains cas, « les gens de *Pakijana* ».

13 Pour les emplois de ce suffixe, cf. en part. M. F. GALIANO, « Quelques observations sur les noms mycéniens en -e-u », *Minos*, n. s., 12, 1972, p. 207-260 ; J.-L. PERPILLOU, *Les substantifs grecs en* -εύς (*Études et commentaires*, 80), Paris, 1973.

14 Cf. *infra*, p. 25-33.

15 PY Fr 1209[+]1211 enregistre l'envoi d'huile parfumée à l'ἔρτις à *Pakijana*, sans préciser de date, ni de destinataire ; le début de Fr 1233 est perdu, de sorte que l'on ignore à quelle occasion le palais a versé à *Pakijana* 4 mesures d'huile parfumée à la sauge ; enfin, Fr 1217 nous apprend que le palais verse également 4 mesures d'huile à *Pakijana* à l'occasion de la cérémonie du *reketoro*, qui concerne également Poséidon (cf. *infra*, p. 23-25). En PY Fn 187, l. 4, le sanctuaire de *Pakijana* figure au nombre des destinataires — en bonne partie énigmatiques — de rations de céréales ; par ailleurs, la tablette Vn 20, l. 6, qui rappelle une livraison antérieure de vin à *Pakijana* et dans d'autres localité, s'inscrit nettement dans le domaine profane.

16 PY Fr 1220, l.1 ; 1226, l.1 ; Ua 1413 ; Un 47, l.1 ; Vn 10, l.4.

honorée dans ce territoire est mentionnée une seconde fois dans la série PY Fr :

PY Fr 1225 (pièce 23) — Scribe : stylet 1217, classe II

.1 e-ra$_3$-wo , u-po-jo , po-ti-ni-ja
.2 we-a$_2$-no-i , a-ro-pa OLE+*A* S 1

Ἔλαιϝον *up-οιο* Ποτνίᾳ, ϝε*h*ανοῖ*h*ι, ἀλοιφά(ν) · ΑΛΟΙΦΑ S 1.

« Huile pour Potnia de *upo*, pour les vêtements, onguent : ONGUENT, 24 mesures. »

Le syntagme u-po-jo-po-ti-ni-ja apparaît également dans une troisième tablette pylienne, qui enregistre des rations de céréales [17]. L'interprétation la plus vraisemblable consiste à identifier *upojo* comme le génitif d'un toponyme [18]. La difficulté exégétique est ailleurs et dépasse l'étude de la seule Potnia de *upo* : faut-il considérer Potnia comme un théonyme unique [19] ou, au contraire, comme un titre divin pouvant caractériser plusieurs déesses distinctes [20] ? La réponse à cette question permettrait d'identifier ou non Potnia de *upo* à la Potnia honorée à *Pakijana*. Nous réservons ce problème pour l'instant [21] : contentons-nous de rappeler que la tablette Fr 1224, qui a servi de point de départ à notre enquête, révèle un lien ténu entre Poséidon et la sphère religieuse de *Pakijana*. La seconde mention de Poséidon dans la série PY Fr semble confirmer les relations que Poséidon entretient avec ce sanctuaire.

— UN "LECTISTERNE" POUR POSÉIDON

1. – En un lieu inconnu, le dieu Poséidon reçoit de l'huile parfumée à l'ἔρτις pour une occasion particulière :

Fr 343 (près de la pièce 41, pièce 38) — Scribe : stylet 343, main 4

.1a e-ti-we ,
.1 po-]se-da-o-ne re-ke-to-ro-te-ri-jo OLE[

[--- Πο]σειδα*h*ώνει, λεχε*h*στρωτηρίοι, ἐρτίϝεν · ΕΛΑΙΓΟΝ[---].

« [*Alicubi* (?), *aliquando* (?)], pour [Po]séidon, lors de la cérémonie du "lectisterne", (huile) parfumée à l'ἔρτις : HUILE[---]. »

La présence du suffixe -τήριον autorise à penser que le terme re-ke-to-ro-te-ri-jo désigne une cérémonie, au locatif neutre singulier [22]. Il serait possible de songer également à un nom de fête, auquel cas l'on attend le neutre pluriel (cf. p. ex. ἀνθεστήρια, καλλυντήρια,

17 PY Fn 187, l. 8 ; cf. *infra*, p. 66.

18 Cf. *DMic*, t. II, p. 388, *s. u.* « *u-po-jo* » ; Cécile BOËLLE, *po-ti-ni-ja. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)* (*Études anciennes*, 26), Nancy, 2004, p. 45-46 et n. 47. Pour leur part, R. A. SUCHARSKI & K. T. WITCZAK (« *u-po-jo po-ti-ni-ja* and the Cult of Baetyls », *ŽA*, 46, 1996, p. 5-12) suggèrent plutôt d'y voir la « Dame du pilier sacré », par rapprochement avec le sanskrit *yúpa-*.

19 Cf. e. a. Catherine TRÜMPY, « Potnia dans les tablettes mycéniennes : quelques problèmes d'interprétation », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.* [n. 4], p. 411-421.

20 Cf. e. a. Cécile BOËLLE, *op. cit.* [n. 18], *passim* (en part. p. 44-50 pour ce qui concerne u-po-jo[-]po-ti-ni-ja).

21 Cf. aussi *infra*, p. 43.

22 On ne peut écarter d'emblée l'hypothèse d'un datif neutre singulier marquant la destination de l'huile (*reketoro-*τηρίῳ, « pour la cérémonie du *reketoro* ») : l'huile est vraisemblablement livrée à la fois *lors de* et *pour* ladite cérémonie, comme le confirme l'usage du datif-locatif pluriel avec les noms de fête (p. ex. *Pakijan-*ῐοι*h*, « aux *Pakijan-ia* »). Par une convention dont nous reconnaissons l'aspect arbitraire, nous choisissons de toujours transcrire et traduire les noms de cérémonie au locatif plutôt qu'au datif.

πλυντήρια) — la forme re-ke-to-ro-te-ri-jo serait alors au génitif temporel (-τηρίων) [23]. Cependant, la mention d'un autre dérivé en -τήριον (to-no-e-ke-te-ri-jo) après un probable nom de fête en Fr 1222 [24] invite à considérer ces deux termes en -τήριον comme des cérémonies ayant lieu dans le cadre plus large d'une fête.

2. – Une autre tablette de la série PY Fr montre qu'une cérémonie de "lectisterne" nécessite l'envoi à *Pakijana* d'huile parfumée à la sauge et à la violette (?) [25] :

Fr 1217 (pièce 23) — Scribe : stylet 1217, classe II

.1 e-ra$_3$-wo , pa-ko-we , we-ja-re-pe[
.2 re-ke-e-to-ro-te-ri-jo
.3 pa-ki-ja-na-de OLE+*A* V 1

*F*Ελαι*F*ον σφακό*F*εν *F*ειαλειφές (?), λεχε*h*στρωτηρίοι, *Pak*-ιάνανδε · ΑΛΟΙΦΑ V 1.

« Huile parfumée à la sauge, à l'onguent de violette (?), lors de la cérémonie du "lectisterne", à *Pakijana* : ONGUENT, 4 mesures. »

À la lecture de ces documents, deux hypothèses viennent à l'esprit [26] : soit les deux tablettes Fr 343 et 1217 font allusion à deux cérémonies de "lectisterne", qui ont lieu en des sanctuaires différents — la première en un lieu perdu ou non précisé, peut-être dans le palais même de Pylos ou dans un sanctuaire de Poséidon ; la seconde à *Pakijana* —, soit elles se réfèrent à la même cérémonie, qui a lieu à *Pakijana* et au cours de laquelle Poséidon est particulièrement mis à l'honneur. Dans l'un et l'autre cas, le "lectisterne" pourrait constituer un lien particulier entre le dieu Poséidon et le sanctuaire de *Pakijana*.

3. – Venons-en à l'étymologie du terme re-ke(-e)-to-ro-te-ri-jo : un consensus se dessine parmi les mycénologues pour décomposer ce nom en *λεχε*h*-στρω-τήριον « cérémonie où l'on étend le lit » [27] et établir un parallèle avec l'antique rite romain du *lectisternium* [28].

Étant donné les usages multiples du lit dans l'Antiquité, ce λεχε*h*στρωτήριον mycénien peut évoquer soit un repas sacré offert à des dieux représentés étendus sur un lit — à

---

23 Ce type d'expression a donné naissance à un grand nombre de mois en -ίων au I^er^ millénaire (p. ex. ἀνθεστηρίων) : cf. Catherine TRÜMPY, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997, p. 1-2, § 1 *et passim*.

24 Cf. *infra*, p. 25 et 32-33.

25 Telle est la suggestion d'Y. DUHOUX, *Aspects du vocabulaire économique mycénien (cadastre — artisanat — fiscalité)*, Amsterdam, 1976, p. 119, n. 308. Pour d'autres interprétations, cf. *DMic*, t. II, p. 413-414, *s. u.* « *we-a-re-pe* ».

26 Pour l'alternative suivante, cf. Cécile BOËLLE, *op. cit.* [n. 18], p. 48-49.

27 Cf. e. a. *DMic*, t. II, p. 237-238, *s. u.* « *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo* », avec la référence aux études antérieures. La variation du premier élément (re-ke-/re-ke-e-) fut expliquée par M. LEJEUNE (« Notes mycéniennes » [1963], dans *Mémoires II*, p. 373-375) en invoquant une alternance entre le thème nu λεχεσ- (re-ke-) et le locatif λεχε*h*ει- (re-ke-e-), par analogie avec les mots composés en ὀρεσ- (thème nu), ὀρει- (loc. sg.) ou ὀρεσ(σ)ι- (loc. pl.). Toutefois, cette hypothèse ingénieuse se heurte à des difficultés d'ordre syntaxique et morphologique, dont certaines n'avaient pas échappé à M. Lejeune : voilà pourquoi T. MEISSNER (« Two Mycenaean Problems », dans J. H. W. PENNEY [éd.], *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, Oxford, 2004, p. 258-261) a récemment proposé que le terme est composé au départ de λεχε*h*-, de sorte que le scribe de Fr 1217 aurait utilisé le signe -e- pour rendre le phonème [h], en se servant du principe de la « voyelle morte ». Cette hypothèse rejoint l'analyse proposée par E. RISCH (« Probleme bei der Schreibung von Hiat und Kompositionsfuge im Mykenischen », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *Res Mycenaeae. Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.–10. April 1981*, Göttingen, 1983, p. 384), lequel considère l'insertion du signe -e- comme une tentative de noter l'étymologie du mot composé.

28 Cf. e. a. *RE*, t. XII/1, col. 1108-1115, *s. u.* « Lectisternium » ; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, 1974^2, p. 473-476, 558-560.

l'image d'un lectisterne romain, quoiqu'en ce cas, le terme κλίνη eût mieux convenu que λέχος —, soit une hiérogamie accomplie dans une sainte couche, laquelle peut mettre en scène deux dieux, ou encore un mortel et une divinité. L'existence d'une autre fête mycénienne, nommée Ξένϝια, qui consisterait en un banquet sacré offert aux dieux, à l'instar des Θεοξένια du I^er^ millénaire, incite peut-être à opter pour la solution du ἱερὸς γάμος [29] ; encore convient-il de demeurer très prudent dans ce type d'exégèse, en l'absence d'aucun élément de preuve autre que l'étymologie et les dénominations postérieures de rituels religieux [30]. Le seul fait assuré est qu'au moins un λεχε*h*στρωτήριον concerne le dieu Poséidon, et qu'une cérémonie ainsi nommée a lieu à *Pakijana*.

4. – Un autre terme mentionné dans la série PY Fr présente une structure similaire à λεχε*h*στρωτήριον : de fait, le mot to-no-e-ke-te-ri-jo [31] se laisse aisément décomposer en un thème nominal to-no, une racine verbale e-ke et le suffixe te-ri-jo, servant à créer des noms de cérémonie. Le thème nominal est généralement interprété par θόρνος — mot attesté en mycénien pour désigner un siège, qui, après métathèse, deviendra θρόνος au I^er^ millénaire [32] —, tandis que les lectures les plus vraisemblables de la racine verbale sont ἕλκ- « tirer, traîner » ou ἔχ- « (dé)tenir, porter » [33] : le θορνο*h*ελκτήριον ou θορνο*h*εχτήριον serait ainsi une cérémonie où l'on tire ou porte un siège, le cas échéant celui du souverain lui-même. Toutefois, ce rite ne connaîtrait aucune représentation imagée à l'époque mycénienne, ni aucune postérité au I^er^ millénaire : pour cette raison, sur la base du *plurale tantum* τὰ θρόνα, on a pu postuler l'existence d'un neutre *θρόνον « fleur, herbe » et imaginer que cette cérémonie donnerait lieu à une procession de porteurs de fleurs [34]. Cette hypothèse serait en adéquation avec l'iconographique mycénienne et les usages du I^er^ millénaire, qui montrent à plusieurs reprises des fleurs offertes à diverses déesses.

Tout le problème est donc de savoir si le destinataire de ladite cérémonie est effectivement une déesse, auquel cas la seconde suggestion paraîtra la plus adéquate ; par contre, s'il devait s'agir du souverain pylien lui-même, l'interprétation par θόρνος conservera davantage de crédit. L'explication donnée au datif-locatif wa-na-so-i, que complète et précise to-no-e-ke-te-ri-jo dans la tablette PY Fr 1222, sera donc déterminante.

— POSÉIDON AUX *WANASSA*

1. – La dernière mention de Poséidon dans le série PY Fr s'inscrit au sein d'un groupe d'au moins six tablettes [35], qui présentent de nombreux points communs : toutes — sauf Fr 1251 — furent retrouvées dans la pièce 23 ; toutes — sauf Fr 1219 — sont de la main du scribe 2 ; toutes présentent une structure très comparable et portent le datif-locatif

---

29 Cf. Soteroula CONSTANTINIDOU, « *Xenia* and *Lekhestroterion* : Two Mycenaean Festivals », Δωδώνη. Φιλολογία, 18 (2), 1989, p. 9-26, en part. p. 19-23.

30 Cf. p. ex. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (*Incunabula Graeca*, 29), Rome, 1968, p. 201-203, *s. u.* « *reketoroterijo* » ; Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 214-215, § 6.1.

31 PY Fr 1222, l. 1 ; cf. *infra*, p. 26.

32 La forme cnossienne to-ro-no-wo-ko (KN As(2) 1517, l. 11), à lire θρονοϝοργοί « fabricants de trône », aurait déjà connu cette métathèse, ou aurait d'emblée résolu de manière différente le degré zéro du thème **thṛn-*.

33 Cf. *DMic*, t. II, p. 362, *s. u.* « *to-no-e-ke-te-ri-jo* ».

34 Cf. V. P. PETRAKIS, « *to-no-e-ke-te-ri-jo* Reconsidered », *Minos*, n. s., 37-38, 2002-2003, p. 293-316, 372.

35 Aux tablettes PY Fr 1219, 1222, 1227, 1228, 1235, 1251, qui seront citées *in extenso* dans la suite de l'exposé, il convient probablement d'ajouter Fr 1234 (pièce 23), également écrite par le scribe 2, laquelle présente avant une cassure les signes wa-na[, que l'on peut restituer en wa-na[-so-i] ou wa-na[-ka-te].

pluriel wa-na-so-i, à l'exception notable de Fr 1219, dont le scribe a — fautivement ? — écrit wa-no-so-i.

Fr 1219 (pièce 23) — Scribe : stylet 1219 [36], classe II

.1 *uacat*
.2 wa-no-so-i , po-se-da-o-ne OLE+*A* V 2

Fαν<ά>σσοιℎ, Ποσειδαℎώνει · ΑΛΟΙΦΑ V 2.

« Aux *Wan<a>ssa*, pour Poséidon : ONGUENT, 8 mesures. »

Fr 1235 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 wa-]na-so-i , wa-na-ka-te , pa-ḳọ[-we]OLE+*PA* 1
.2]ẉạ-na-so-i , po-ti-ni-ja , pa-ko-we OLE+*PA* V 3

[Fα]νάσσοιℎ, ϝανάκτει, σφακό[ϝεν] · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) 1.
Fανάσσοιℎ, Ποτνίᾳ, σφακόϝεν · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) V 3.

« Aux [*Wa*]*nassa*, pour le *wanax*, (huile) [parfumée à] la sauge : HUILE+sau(ge) 72 mesures.
Aux *Wanassa*, pour Potnia, (huile) parfumée à la sauge : HUILE+sau(ge) 12 mesures. »

Fr 1227 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 wa-na-ka-te , wa-na-so-i , [OLE (?)] S 1 V 1

Fανάκτει, ϝανάσσοιℎ · [ΕΛΑΙFΟΝ (?)] S 1 V 1.

« Pour le *wanax*, aux *Wanassa* : [HUILE (?)], 28 mesures. »

Fr 1222 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1a OLE+*PA* V 1
.1 wa-na-so-i , to-no-e-ke-te-ri-jo

Fανάσσοιℎ, *tonoeke*-τηρίοι · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) V 1.

« Aux *Wanassa*, lors de la cérémonie du *tonoeke* : HUILE+sau(ge), 4 mesures. »

Fr 1228 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 wa-na-so-i , e-re-de OḶẸ+*PA* V 1

Fανάσσοιℎ, *erede* · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) V 1.

« Aux *Wanassa*, *erede* : HUILE+sau(ge), 4 mesures. »

Fr 1251 (cour 63) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 wa-na-so-i[OLE

Fανάσσοιℎ[--- ΕΛΑΙFΟΝ ---].

« Aux *Wanassa*,[--- HUILE ---]. »

2. – Il faut d'emblée renoncer à traduire wa-na-so-i par « aux deux Reines ». Outre le fait que cette hypothèse avancée de longue date relève davantage de l'*a priori* conceptuel que d'une saine recherche philologique [37], on notera que la présence du datif féminin duel *ϝανάσσοιϊν (< *ϝανακτ-γα-) oblige à considérer qu'à quatre reprises [38], le scribe enregistre-

[36] L'identification de ce stylet est due à T. G. PALAIMA, *The Scribes of Pylos* (*Incunabula Graeca*, 87), Rome, 1988, p. 123-124.

[37] L'hypothèse d'une désinence du datif féminin duel en -οϊϊν n'est d'ailleurs pas exempte de contestation : cf. e. a. E. RISCH, « Mykenisch *seremokaraoi* oder *seremokaraore* », *SMEA*, 1, 1966, p. 57-58.

[38] Cf. PY Fr 1219, 1227, 1235.

rait au moyen d'une expression asyndétique des versements d'huile effectués en faveur de trois divinités, sans indiquer ni le lieu ni l'occasion de ce versement : cette asyndète — inattendue dans des textes à caractère comptable —, ainsi que l'absence de toute information complémentaire au nom du destinataire, constituent des obstacles dirimants à l'interprétation de wa-na-so-i par le féminin duel.

Une fois les « deux reines » disqualifiées, demeure la lecture *ϝανάσσοιh (< *ϝανακτ-*yo*-), datif masculin ou neutre pluriel d'un adjectif dénominatif en *-*yo*-. Le terme *ϝάνασσοι ou *ϝάνασσα se réfère donc à des êtres ou des choses relatifs au ϝάναξ.

Il semblerait que l'on puisse exclure le masculin pour deux raisons. D'une part, sur le modèle des chaînes de dérivation connues [39], une forme secondaire du type *ϝανακτ-*y*-εύς devrait désigner le desservant (du sanctuaire) du *wanax* ; l'existence de l'adjectif *wanasewijo* (*ϝανακτ-*y*-ηϝ-*yo*ς) plaide en faveur de ce dérivé intermédiaire, même si le suffixe *-ēwio-* fut probablement employé de manière autonome en grec mycénien [40]. D'autre part, le mot ϝάναξ connaît une dérivation adjectivale particulière : à la place du suffixe ordinaire *-*yo*-, le mycénien recourt au suffixe binaire *-*tero*-, qui marque l'opposition entre ce qui relève du ϝάναξ et ce qui n'en relève pas [41] ; étant donné que des desservants du *wanax* participeraient sans aucun doute de cette dualité, le dérivé ϝανάκτεροι serait certainement préférable à *ϝάνασσοι [42].

Somme toute, l'interprétation la plus vraisemblable d'un point de vue strictement morphologique consiste à lire wa-na-so-i comme un datif-locatif de l'adjectif *ϝάνασσος substantivé au neutre pluriel. Les *ϝάνασσα sont soit un lieu soit un temps propre au ϝάναξ : en fonction de la nature humaine ou divine de ce ϝάναξ, l'on optera pour la traduction « palais du ϝάναξ » [43] ou « sanctuaire du Fάναξ » [44] pour rendre la première exégèse, « fête du ϝάναξ » ou « fête du Fάναξ » [45] pour rendre la seconde. Sans préjuger de la solution à retenir,

---

39 Cf. *ze-u (Ζεύς < *Δ*y*εύ-ς < *Δ*yη*ϝ-ς) « Zeus » → di-u-jo, di-wi-jo (Δι*ϝ*-*yo*ν, Δι*ϝ*-ιον) « sanctuaire de Z. » → di-wi-je-u (Δι*ϝ*-ι-εύς) « desservant (du sanctuaire) de Z. ; [d'où] anthroponyme », ainsi que *po-se-da-o (Ποσειδά*h*-ων) « Poséidon » → po-si-da-i-jo (Ποσιδά*h*-ιον) « sanctuaire de P. » → *po-si-da-i-je-u (Ποσιδα*h*-ι-εύς) « desservant (du sanctuaire) de P. ».

40 Sur ce point, cf. e. a. M. LEJEUNE, « Études de philologie mycénienne. V. Le suffixe -τερο- » (1962), dans *Mémoires II*, en part. p. 280-281.

41 Cf. *ibid.*, en part. p. 282-283.

42 On remarquera que le théonyme Potnia connaît également une dérivation exceptionnelle : en lieu et place de l'attendu †Ποτνιαῖος (< †Ποτνιά-*yo*-ς), les tablettes attestent la forme *Potinija-wejo* (Ποτνιά-ϝ-ειος) « relevant de Potnia », dont l'analyse présente de sérieuses difficultés, mais doit, en définitive, être un adjectif possessif en *-*eyo*- : cf. e. a. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 27], p. 359-364 ; C. J. RUIJGH, « À propos de myc. *po-ti-ni-ja-we-jo* », *SMEA*, 4, 1967, p. 40-52 ; E. RISCH, « La formation du mot *po-ti-ni-ja-we-jo* », *Minos*, n. s., 12, 1972, p. 294-300 ; *DMic*, t. II, p. 161-163, *s. u.* « *po-ti-ni-ja-we-jo* » ; pour les adjectifs possessifs en *-*eyo*-, cf. J. T. KILLEN, « Mycenaean Possessive Adjectives in *-e-jo* », *TPhS*, n. s., 29, 1983, p. 66-99 ; sur la divinité Potnia comme "collecteur", cf. *infra*, p. 63-64.

43 Cette hypothèse trouverait un appui dans l'expression τὰ βασιλήια « le palais », attestée chez Hérodote : cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 240-242, *s. u.* « (?) *wanasoi* ».

44 Cette analyse est notamment tenue pour vraisemblable par P. CARLIER (*La royauté en Grèce avant Alexandre* [*Études et travaux*, 6], Strasbourg, 1984, p. 83-90 [appellation B_2]), lequel retient également les traductions « palais royal » (B'_2) et « desservants du *wanax* » (B_1) sans trancher davantage la question de l'humanité ou de la divinité dudit *wanax*, ni marquer sa préférence pour l'interprétation de wa-na-so-i par le masculin ou par le neutre.

45 Cf. e. a. A. LEUKART, « Götter, Feste und Gefäße. Mykenisch *-eus* und *-ēwios* : Strukturen eines Wortfeldes und sein Weiterleben im späteren Griechisch », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.* [n. 27], p. 244-246, § 10.2 ; Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 204-209, § 4.1 ; I. HAJNAL, *Studien zum mykenischen Kasussystem* (*Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft*, n. s., 7), Berlin & New York, 1995, p. 63-67, § 8.4.

nous étudierons les attestations du terme en recourant au syntagme neutre « aux *Wanassa* », qui traduit indifféremment le locatif temporel ou spatial.

3. – Poséidon (Fr 1219), le *wanax* associé à Potnia (Fr 1235), ainsi que le *wanax* seul (Fr 1227) sont honorés aux *Wanassa* ; de plus, en ce lieu ou en cette circonstance est organisée la cérémonie du *tonoeke* (Fr 1222) [46] ; enfin, le terme wa-na-so-i est associé à l'énigmatique e-re-de (Fr 1228), que l'on identifie soit comme un substantif de la déclinaison athématique au datif singulier, soit comme un toponyme à l'allatif singulier [47]. L'absence de certitude sur la présence ou non d'un allatif en Fr 1228 ne permet pas d'exclure l'interprétation « spatiale » de wa-na-so-i : nous devons donc examiner un autre groupe de documents, où le terme di-pi-si-jo-i apparaît dans la même position que wa-na-so-i. Aux *Wanassa* doivent donc correspondre les *Dipsia* :

Fr 1220 (pièce 23) — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 ro-u-si-jo , a-ko-ro , pa-ko-we OLE+*PA* V 4̣
.2 di-pi-si-jo-i , wa-na-ka-te OLE+*PA* S 1

Λουσίῳ ἀγρῷ, σφακόϝεν · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) V 4.
Διψίοιϩι, ϝανάκτει · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) S 1.

« Pour la campagne de Lousos, (huile) parfumée à la sauge : HUILE+sau(ge), 16 mesures.
Aux *Dipsia*, pour le *wanax* : HUILE+sau(ge), 24 mesures. »

Fr 1231 (pièce 23) [48] — Scribe : stylet 1202, main 2

.1 po-ti-ni-ja , di-p̣i[-si-]jo-i , ṭẹ[
.2 ke-se-ni-wi-jo[-i (?)]OLE S 1[
.3 *uacat* [ ] *uacat* [

Ποτνίᾳ, διψίοιϩι, *ṭẹ*[---].
Ξενϝίοι[ϩι (?)....] · ΕΛΑΙFΟΝ S 1[---].

« Pour Potnia, aux *Dipsia*, *ṭẹ*[---].
Aux *Xenwia* (?), [....] : HUILE, 24 [+ *x*] [49] mesures. »

Fr 1232 (pièce 23) — Scribe : classe II

.1 di-pi-si-jo-i , po-ro-wi-to , pa-ko-we OLE+*PA* S 1
.2 *uacat*

Διψίοιϩι, *porowito*, σφακόϝεν · ΕΛΑΙFΟΝ+σφά(κος) S 1.

« Aux *Dipsia*, *porowito*, (huile) parfumée à la sauge : HUILE+sau(ge), 24 mesures. »

Fr 1338 (zone 103) — Scribe : classe II

.1 e-qo-me-ne[
.2 di-pi-si-jo-i[OLE

Eqomen-ει (?) [---].
Διψίοιϩι [--- ΕΛΑΙFΟΝ ---].

« À *Eqomen-ês* (?)[---].
Aux *Dipsia* [--- HUILE ---]. »

---

46 Cf. *supra*, p. 25.

47 Le terme e-re-de apparaît également en PY Mn 1411, l. 2, en position similaire à ma-se-de, tout aussi mystérieux ; sur les interprétations respectives, cf. *DMic*, t. I, p. 238, *s. u.* « *e-re-de* » et p. 428, *s. u.* « *ma-se-de* ».

48 Le signe *ṭẹ* (l. 1) est ajouté par *Palace of Nestor*, t. IV : cf. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 98.

49 Dans cette formule, $0 \leq x \leq 23$.

Fr 1240 (pièce 23) — Scribe : stylet 1217, classe II

.1 e-ra$_3$-wo , pa-ḳọ[-we
.2 di-pi-si-jo , e-qo-[
.3 OLE+*A* V 1 [

"Ελαιϝον σφακό[ϝεν] [---], Διψίων (?) *Eqo-* (?) [---] · ΑΛΟΙΦΑ V 1.

« Huile [parfumée à] la sauge [---], des *Dipsia* (?) *Eqo-* (?) [---] : ONGUENT, 4 mesures. »

Fr 1245 (pièce 23) — Scribe non identifié

.1a pa[
.1 di-pi-si- *potius quam* pa-ki-ja-ni- (?)]jo-i ẹ[OLE

[Διψί- *uel Pakijani-* (?)]οιℏι *e*[---] *pa*[--- OLE].

« Aux [*Dipsi*]*a* (*uel* aux *Pakijan-ia*) *e*[---] *pa*[--- HUILE ---]. »

Comme aux *Wanassa*, le *wanax* (Fr 1220) et Potnia (Fr 1231) reçoivent tous deux de l'huile parfumée aux *Dipsia*, ce qui confirme que di-pi-si-jo-i a une fonction similaire à wa-na-so-i. Toutefois, le contexte n'autorise pas à trancher clairement entre une situation spatiale ou temporelle : l'asymétrie des deux registres de Fr 1220 — où le syntagme Λουσίῳ ἀγρῷ, au datif singulier de destination, correspond aux deux datifs Διψίοιℏι et ϝανάκτει — ne permet pas de conclure que Διψίοιℏι désigne une localité, à l'instar de Λουσίῳ ἀγρῷ ; le terme po-ro-wi-to, associé à Διψίοιℏι en Fr 1232, présente lui-même des problèmes d'interprétation ; la présence d'un anthroponyme en Fr 1338, au-dessus de la mention Διψίοιℏι, est sujette à caution, au vu de l'état du document [50] ; de même, les lacunes de Fr 1240 n'autorisent aucune conclusion sur le cas [51] et, *a fortiori*, sur la fonction de la forme di-pi-si-jo [52]. Seule la tablette Fr 1231, malheureusement fragmentaire, pourrait offrir une expression similaire à ce dernier terme, si l'on considère que ke-se-ni-wi-jo[note le génitif neutre pluriel ξενϝίων — cette graphie pouvant tout aussi bien transcrire le nominatif, l'accusatif, le datif ou le locatif [53] — ; cependant, quitte à ajouter une incertitude dans ce dossier, nous jugeons préférable de restituer le signe [-i] dans la lacune [54] et de comprendre le terme comme le datif-locatif neutre pluriel ξενϝίοι[ℏι], de sorte que nous ayons une indication spatiale ou temporelle comparable au διψίοιℏι de la ligne précédente [55].

---

50 Cf. *DMic*, t. I, p. 232, *s. u.* « *e-qo-me-ne*[». Le cas échéant, ce mot pourrait se trouver en Fr 1240, l. 2.

51 Nous avons transcrit la forme au génitif neutre pluriel, en présumant un rapport avec le datif neutre pluriel des tablettes 1220, 1231 et 1232, mais la forme peut aussi cacher un nominatif, un accusatif ou un datif masculin ou neutre singulier, voire un nominatif, accusatif ou génitif masculin pluriel. Catherine TRÜMPY (*loc. cit.* [n. 7], p. 199-201, § 3.2) suggère d'y voir un nom de mois en *-ίων*, en alléguant des exemples cnossiens, ainsi que la construction régulière des noms de mois ioniens-attiques au I^{er} millénaire.

52 Sur le modèle des autres tablettes écrites par le même scribe (Fr 1217, 1218, 1225, 1242), nous supposons que le texte doit être lu en continu sur les trois lignes, et ne concerne qu'une seule livraison d'huile, relative aux *Dipsia* ; pour une situation inverse, cf. n. 55.

53 Telle qu'elle est conservée, la forme peut transcrire tous les cas d'un mot de la deuxième déclinaison, à l'exception du génitif singulier, du datif-locatif pluriel et des nominatif et accusatif neutres pluriels. Généralement, l'hypothèse du neutre singulier ξένϝιον est retenue, pour en faire l'épithète d'un ἔλαιϝον sous-entendu, au nominatif de rubrique ou à l'accusatif complément d'objet : cf. *DMic*, t. I, p. 353, *s. u.* « *ke-se-ni-wi-jo*[».

54 Nous ne nous sentons pas tenu par le mot mutilé]nu-wi-jo (Fr 1255), fréquemment allégué en parallèle de ke-se-ni-wi-jo[et restitué en [ke-se-]nu-wi-jo. Si tel était effectivement le cas, il s'agirait d'un cas similaire au di-pi-si-jo de Fr 1240, à transcrire, le cas échant, comme un génitif neutre pluriel ; cependant, les lacunes considérables de l'une et l'autre tablette n'autorisent, à nos yeux, aucune conclusion sûre.

55 Dans les autres bordereaux de livraison d'huile à des fins cultuelles rédigés par ce même scribe, les réglures des tablettes délimitent des rubriques distinctes (cf. Fr 1220 et 1235) ; ainsi, nous supposons que les

4. – En l'absence de tout élément décisif, il faut donc poursuivre l'enquête, en examinant les adjectifs en **-ēwio-* construits sur la base des noms *Wanassa* et *Dipsia*. Le suffixe complexe **-ēwio-* résulte régulièrement de la dérivation en **-yo-* de substantifs en -εύς, tel i-je-re-wi-jo (ἱερήϝ-ιος « relatif au prêtre ») < i-je-re-u (ἱερεύς « prêtre ») ; néanmoins, par mécoupure (ἱερήϝ-ιος > ἱερ-ήϝιος, sur le modèle de ἱερ-εύς « homme des ἱερά »), ce suffixe a pu être utilisé de manière indépendante dès l'époque mycénienne [56]. Les adjectifs wa-na-se-wi-jo (ϝανασσήϝιος) et di-pi-si-je-wi-jo (διψιήϝιος) peuvent dès lors être expliqués de deux manières : soit on postule l'existence d'un appellatif intermédiaire, à l'instar des formes Ποσιδα*h*ιεύς et Διϝιεύς [57] ; soit on admet une dérivation immédiate au départ des adjectifs substantivés au neutre pluriel **ϝάνασσα* et **δίψια* [58]. Dans le premier cas, les noms masculins **ϝανασσεύς* et **διψιεύς* signifieront respectivement « homme des *Wanassa* » et « homme des *Dipsia* », et les adjectifs dérivés « relatif à l'homme des *W.* (*ou* des *D.*) » [59] ; dans le second, les adjectifs suffixés en **-ēwio-* se traduiront par « relatif aux *Wanassa* (*ou* aux *Dipsia*) ».

Puisque les adjectifs apparaissent dans un contexte comparable aux datifs-locatifs pluriels wa-na-so-i et di-pi-si-jo-i, nous avons choisi de les rendre provisoirement par « destiné aux *Wanassa* (*ou* aux *Dipsia*) » — traduction qui nous a paru la plus neutre possible :

Fr 1215 [60] (pièce 23) — Scribe : stylet 1219, classe II

.1	wa-na-ke-te , wa-na-se-wi-jo , we-a-re-pe	
.2	sa-pe-ra	*RA* (?)

Ϝανάκτει, ϝανασσήϝιον ϝειαλειφές (?), *sapera* *RA*.

« Pour le *wanax*, {huile} à l'onguent de violette (?) destinée aux *Wanassa*, *sapera* *RA*. »

---

deux lignes de la tablette Fr 1231 enregistrent deux livraisons différentes, de sorte que διψίοι*h* peut être un locatif parallèle à ξενϝίοι[*h*]. Pour un cas de figure opposé, cf. n. 52.

56 En faveur de cette analyse, cf. e. a. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 40], p. 280-281 ; J.-L. PERPILLOU, « Observations sur le grec mycénien », *RPh*, s. 3, 42, 1968, p. 252-258 et *op. cit.* [n. 13], p. 34-37, § 19 ; A. LEUKART, *loc. cit.* [n. 45], p. 241, § 6 ; *contra*, cf. C. J. RUIJGH, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, 1967, p. 135, § 111 ; M. F. GALIANO, *loc. cit.* [n. 13], p. 207-208.

57 Cf. *supra*, n. 39.

58 En tout état de cause, il nous paraît peu probable que des noms féminins singuliers †ϝάνασσα < †ϝάνακτ-*yă* « reine » (cf. e. a. A. LEUKART, *loc. cit.* [n. 45], p. 242, § 8.1 ; p. 244, § 10.1 ; Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 209-213, § 4.2) et †Δίψια < †Δίψ-*iă* « déesse *Dipsia* » (cf. EAD., *loc. cit.*, p. 201-204, § 3.3) soient à la base des adjectifs dérivés ϝανασσήϝιος et διψιήϝιος : outre le fait que l'on attendrait la dérivation régulière en **-a-yo-*, sur le modèle de *dinjajo* (Διϝϝαῖον « sanctuaire de Διϝϝα ») < *dinja*, *diwija* (Διϝ-*yă* « épouse de Zeus » *ou* Διϝ-*yā* « fille de Zeus », cf. C. J. RUIJGH, *op. cit.* [n. 56], p. 130-131, § 108), le contexte où apparaissent les adjectifs n'impose pas d'imaginer une autre base que les neutres pluriels **ϝάνασσα* et **δίψια*.

59 En fonction de la signification retenue pour les neutres pluriels *Wanassa* et *Dipsia*, ces termes auront une acception différente. Si le sens spatial est adopté, le **ϝανασσεύς* sera un « homme du sanctuaire (*ou* du palais) du *wanax* », autrement dit un « desservant du *wanax* » ; si l'on recourt à la signification temporelle, il devient un « homme de la fête du *wanax* », soit un « célébrant du *wanax* » ; de même, le **διψιεύς* serait soit un desservant, soit un célébrant de **Dipsos* (*ou* du **dipsos* ?). Les adjectifs dérivés signifieront d'une part « relatif au desservant de *x* », d'où « relatif au culte (*ou* au service) de *x* », de l'autre « relatif au célébrant de *x* », d'où « relatif à la fête de *x* ».

60 Les quatre signes de la l. 2 résistent à toute interprétation certaine ; pour quelques hypothèses — d'aucuns y voient un nom de vase, d'autres une qualité de l'huile —, cf. *DMic*, t. II, p. 280, *s. u.* « *sa-pe-ra* » ; cf. également E. L. BENNETT Jr, « A Selection of Pylos Tablet Texts », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *Mykenaïka. Actes du IX^e^ Colloque International sur les textes mycéniens et égéens (Athènes, 2–6 octobre 1990)* (*BCH*, Suppl. 25), Athènes, 1992, p. 120, ainsi que Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 98.

Fr 1221 (pièce 23) — Scribe : stylet 1219, classe II

.1 po-ro-wi-to , wa-na-se-wi-ja OLE+*A* S 1

Porowito, ϝανασσήϝια · ΑΛΟΙΦΑ S 1.

« *Porowito*, {onguent} destiné aux *Wanassa* : ONGUENT, 24 mesures. »

Fr 1218 (pièce 23) — Scribe : stylet 1217, classe II

.1 e-ra$_3$-ṿọ[ ]we-ja-re-pe , po-ṛọ[-wi-to
.2 di-pi-si-je-wi-jo OLE+*A* S 1
.3-6 *uacant*

Ἔλαιϝον ϝειαλειφές (?), *poro*[*wito*], διψιήϝιον · ΑΛΟΙΦΑ S 1.

« Huile à l'onguent de violette (?), *poro*[*wito*], destinée aux *Dipsia* : ONGUENT, 24 mesures. »

L'hypothèse la plus économique consiste à interpréter les formes wa-na-se-wi-jo, wa-na-se-wi-ja et di-pi-si-je-wi-jo comme des adjectifs au nominatif (ou accusatif) singulier, s'accordant tantôt à ἔλαιϝον, tantôt à ἀλοιφά(ν), utilisés en tant que nominatifs de rubrique (ou compléments d'objet) [61].

Naturellement, le féminin de Fr 1221 peut surprendre, puisque la présence de l'idéogramme ΑΛΟΙΦΑ implique généralement un accord des épithètes au neutre [62], mais nous remarquons que les deux autres tablettes inscrites par le même scribe (« main 1219 ») présentent également des singularités : Fr 1219 porte wa-no-so-i à la place du wa-na-so-i attendu, Fr 1215 wa-na-ke-te plutôt que wa-na-ka-te [63] ; en outre, la seconde ligne de Fr 1215 nous est incompréhensible, et détonne avec les autres tablettes de la série PY Fr, qui s'achèvent d'ordinaire par un idéogramme et une quantité. De même, l'hyperbate de Fr 1218, où di-pi-si-je-wi-jo se rapporte probablement à e-ra$_3$-wo we-ja-re-pe, par-delà le mystérieux po-ro-wi-to, est également attestée dans une autre tablette du même scribe, Fr 1225, où les termes e-ra$_3$-wo et a-ro-pa sont séparés par trois mots.

Étant donné que les deux adjectifs apparaissent visiblement en position d'épithètes, nous n'avons aucune raison de les transcrire au neutre pluriel, ni d'imaginer qu'ils indiquent des noms de fête (†ϝανασσήϝια « fête de la reine ») ou de mois (†ϝανασσηϝίων « mois de la fête de reine » ; †διψιηϝίων « mois de la fête de [la déesse] *Dipsia* ») [64]. Au contraire, un sain principe de simplicité et d'économie des hypothèses de travail nous retient de trouver dans la série PY Fr une attestation du pendant féminin du *wanax* mycénien, ainsi que de la parèdre d'un prétendu dieu *Dipsos*.

Les informations livrées par ces trois dernières tablettes concordent ainsi avec les autres documents de la même série : aux *Wanassa*, le roi reçoit de l'huile (Fr 1215) [65] et le

---

61 Pour cette interprétation, cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 61-64, *s. u.* « (?) *dipisijo* » et p. 238-240, *s. u.* « (?) *wanasewijo* ».

62 Cf. Fr 1217, 1218, 1223. Dans ces trois cas, ainsi que dans la plupart des autres occurrences de l'idéogramme ΑΛΟΙΦΑ (Fr 1225, 1240), le terme e-ra$_{(3)}$-wo est toutefois exprimé en toutes lettres, contrairement à la tablette Fr 1221.

63 Ce scribe note également we-a-re-pe (Fr 1215), à l'instar du scribe 44 (Fr 1223), plutôt que we-ja-re-pe (Fr 1205 [main 2, stylet 1202] ; Fr 1217, 1218, 1225 [classe II, stylet 1217]) ; sur ces particularités, cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 123-124.

64 Cette hypothèse inutilement compliquée postule que les adjectifs en **-ēwio-* sont construits sur la base de noms féminins (†ϝάνασσα « reine » ; †Δίψια « [déesse] Dipsia »), par opposition aux adjectifs en **-yo-*, qui dépendraient de noms masculins (ϝάναξ « roi » ; *Δίψος « [dieu] Dipsos ») : cf. e. a. Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 201-204, § 3.3 ; p. 209-213, § 4.2, ainsi que *supra*, n. 58.

65 Cf. également Fr 1227 et 1235.

concept de po-ro-wi-to est lié non seulement aux *Dipsia* (Fr 1218) [66], mais également aux *Wanassa* (Fr 1221) — les trois mentions de po-ro-wi-to prévoient d'ailleurs la même quantité d'huile, à savoir 24 mesures (S 1).

5. – Venons-en à l'interprétation globale des quatorze documents que nous avons présentés dans le but de répondre à notre question initiale : que sont les *Wanassa* ? L'analyse combinatoire, ainsi que la commune dérivation en **-ēwio-* ont montré que ces *Wanassa* sont un concept comparable aux *Dipsia*. De plus, si notre restitution de Fr 1231 est exacte, le terme *Xenwia* — qui procède également d'une dérivation adjectivale en **-yo-* — apparaît dans une position parallèle à *Dipsia*. Enfin, le terme pa-ki-ja-ni-jo-i (Fr 1216) est lui-même strictement comparable aux trois autres mots envisagés et est utilisé dans un contexte similaire ; l'on peut donc supposer qu'il appartient à la même catégorie lexicale.

Nom de base		**Dérivé primaire** (adj. n. pl.)	**Dérivé secondaire** (adj. m. sg.)
ϝάναξ	substantif	*ϝάνασσᾰ	ϝανασσήϝιος
*δίψος, *δίψα ?	substantif ?	*δίψιᾰ	διψιήϝιος
ξένϝος	substantif	*ξένϝιᾰ	—
Pak-ιᾶνες, -ιάνα	toponyme	**Pakijan*-ιᾰ	—

a) Les termes comparables à *Wanassa* invitent à écarter l'interprétation spatiale, que nous avions retenue au titre d'hypothèse de travail. Mis à part la tablette Fr 1228, où e-re-de constituerait un doublet gênant avec wa-na-so-i s'il fallait vraiment interpréter ce terme comme un allatif, plusieurs arguments s'opposent, en effet, à identifier *Wanassa* comme étant le sanctuaire ou le palais du *wanax*.

D'une part, l'on attendrait *a priori* l'allatif singulier d'un dérivé en **-yo-* (†wa-na-so-de) pour désigner le « sanctuaire du *Wanax* » [67]. Dans le cas de pa-ki-ja-ni-jo-i, cet argument est même dirimant, puisque nous connaissons le nom du sanctuaire (*Pak*-ιᾶνες, *Pak*-ιανίᾱ ou *Pak*-ιάνα) et que l'allatif *Pak*-ιάνανδε est bien attesté : en ce cas, le n. pl. **Pak*-ιάνιᾰ ne peut certainement pas désigner le sanctuaire de *Pakijana*, ni le datif-locatif *Pak*-ιανίοιϑι se traduire par « au sanctuaire de *Pakijana* ».

D'autre part, même si la traduction « profane » peut paraître plus séduisante au premier regard, étant donné que les réserves d'huile parfumée se trouvent effectivement au palais royal — ce qui justifierait le datif-locatif utilisé en lieu et place de l'allatif —, elle se heurte à une autre difficulté : les scribes n'ont pas pour habitude de désigner nommément le palais. Dès lors, la présence même d'une expression signifiant « au palais royal » serait une irrégularité.

Enfin et surtout, il faudrait, sur le modèle de dérivation ϝάναξ → ϝάνασσα « sanctuaire *ou* maison du *wanax* », postuler l'existence des théonymes ou noms de fonction *δίψος, ξένϝος et †*pakijan*-ος, de telle sorte que les termes δίψια, ξένϝια et *Pakijan*-ια puissent signifier « sanctuaire de *Δίψος, de Ξένϝος et de †*Pakijan*-ος » *ou* « maison du *δίψος, du ξένϝος et du †*pakijan*-ος ». La faible vraisemblance de cette hypothèse joue naturellement en défaveur de l'une et l'autre analyse.

b) De tous points de vue, il est préférable d'interpréter *Wanassa*, *Dipsia*, *Xenwia* et *Pakijan-ia* comme des noms de fête, ainsi que le laisse entendre en Fr 1224 l'expression pa-ki-ja-ni-jo-jo me-no (*Pakijan-ίοιο* μηνός « au mois *Pakijan-ios* », c.-à-d. « au mois durant

[66] Cf. également Fr 1232.

[67] Cf. p. ex. PY Fr 1230 : di-wi-jo-de OLE+*A* V 1 ; Διϝίονδε · ΑΛΟΙΦΑ V 1 ; « Au sanctuaire de Zeus : ONGUENT, 4 mesures ».

lequel a lieu la fête des *Pakijan-ia* »). L'existence, au I^er^ millénaire, de fêtes nommées (Θεο)ξένια [68], ainsi que des mois delphique Θεοξένιος [69] et thessalien Δίψιος [70] — qui tirent sans doute leur nom des neutres pluriels Θεοξένια et Δίψια —, confirme pleinement cette interprétation. Ainsi, si les *Xenwia* mycéniens sont clairement la « fête des hôtes » [71], les *Dipsia* pourraient être la « fête de la soif » [72] et les *Pakijania* la « fête de *Pakijana* » — c.-à-d. du sanctuaire lui-même, ou d'une éventuelle divinité éponyme [73]. De la même manière, les Fάνασσα seraient donc la « fête du roi ».

6. – Malgré les lacunes de la documentation, nous pouvons comparer les différents bénéficiaires d'allocation d'huile en fonction des différentes fêtes et des quantités reçues :

Occasion	Destinataire	Quantité	Référence
Fάνασσα	*wanax*	72 mesures	Fr 1235, l. 1
		28 mesures	Fr 1227
		sapera RA	Fr 1215
	porowito	24 mesures	Fr 1221
	Potnia	12 mesures	Fr 1235, l. 2
	Poséidon	8 mesures	Fr 1219
	tonoeke-τήριον	4 mesures	Fr 1222
	erede	4 mesures	Fr 1228
	[---]	[---]	Fr 1251
Δίψια	*porowito*	24 mesures	Fr 1232
		24 mesures	Fr 1218
	wanax	24 mesures	Fr 1220, l. 2
	Eqo[(?)	4 mesures	Fr 1240
	Eqomene[(?)	[---]	Fr 1338
	Potnia	[---]	Fr 1231, l. 1
	[---]	[---]	[Fr 1245] (?) [74]
Ξένϝια	—	$24 \leq x \leq 47$ mesures	Fr 1231, l. 2
Pakijan-ια	—	80 mesures	Fr 1216
	Poséidon (?) [75]	2 mesures	Fr 1224

a) En l'état actuel de nos informations, seuls les *Xenwia* et les *Pakijan-ia* ne donnent lieu qu'à un seul versement d'huile, dans des proportions importantes — de 24 à 47 mesu-

68 Cf. e. a. *RE*, s. 2, t. V/2, col. 2256-2258, *s. u.* « Theoxenia ».

69 Cf. Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 213-214, § 5 et *op. cit.* [n. 23], p. 212-213, § 168.

70 Cf. EAD., *loc. cit.* [n. 7], p. 196-197, § 3.1 et *op. cit.* [n. 23], p. 218, § 173.

71 Cf. e. a. Soteroula CONSTANTINIDOU, *loc. cit.* [n. 29], p. 14-18.

72 Le rapprochement avec un terme tel que **dipso* ou **dipsa* « soif » (cf. δίψα) est tentant — pour l'éventuelle dérivation en *-ios* plutôt qu'en *-aios* d'un thème féminin, cf. C. J. RUIJGH, *op. cit.* [n. 56], p. 133, § 110 —, mais il n'est guère aisé de proposer une exégèse plus détaillée de cette fête sur la base des quelques rapprochements dont nous disposons. Pour un florilège d'interprétations plus ou moins plausibles, cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 61-64, *s. u.* « (?) *dipisijo* » — dont la propre explication, basée sur la racine élargie **dep*^{b}*-s-* « masser », nous semble peu convaincante —, ainsi que *DMic*, t. I, p. 175-176, *s. u.* « *di-pi-si-jo* ».

73 Sur l'existence possible d'une divinité *Pakijana*, cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 166-169, *s. u.* « *Pakijana* ».

74 Ce fragment pourrait tout aussi bien concerner les *Pakijan*-ια : cf. *supra*, p. 29.

75 La tablette Fr 1224 précise uniquement que Poséidon reçoit de l'huile parfumée durant le mois *Pakijan-ios* ; il est vraisemblable que cette offrande ait un lien quelconque avec les *Pakijan-ia*.

res pour la première fête, 80 mesures pour la seconde — ; quant à Poséidon, il reçoit une offrande minime d'huile, pendant le mois *Pakijan-ios*, peut-être lors de la fête même des *Pakijan-ia*.

Par contre, les deux autres fêtes concernent un grand nombre de destinataires, qui se voient le plus souvent attribuer une quantité limitée d'huile parfumée.

Aux *Wanassa*, le *wanax* reçoit trois versements distincts, s'élevant au moins à cent mesures d'huile : ceci indique l'importance qu'occupe le roi dans la société mycénienne, ainsi que la fête qui lui est consacrée ; le triple versement pourrait s'expliquer aisément si la fête se prolonge sur plusieurs jours, se déroule simultanément en des endroits distincts, voire a lieu plusieurs fois au cours de la même année. Outre le roi lui-même, nous constatons qu'une quantité appréciable d'onguent (24 mesures) est réservée au po-ro-wi-to et que deux offrandes plus réduites (4 mesures) ont lieu, d'une part lors d'une cérémonie peut-être relative au trône royal (θρόνος/*θόρνος) [76], d'autre part probablement en un lieu distinct du palais royal. Enfin, deux divinités au moins sont honorées au cours de la « fête du roi » : Potnia reçoit 12 mesures d'huile parfumée à la sauge, en même temps que le *wanax* en reçoit 72 — soit six fois plus —, et l'on offre à Poséidon 8 mesures d'onguent.

Lors des *Dipsia*, l'on remarque que deux versements importants (2 × 24 mesures) sont de nouveau destinés à l'énigmatique po-ro-wi-to ; en outre, le *wanax* reçoit lui aussi 24 mesures d'huile à la sauge et deux autres versements concernent peut-être le même personnage, répondant sans doute au nom ou au titre de *Eqomene*[; enfin, Potnia est également honorée lors des *Dipsia*, dans une mesure que nous ignorons, à cause de la lacune de Fr 1231.

Nous rappelons également que Poséidon reçoit pour sa part une quantité inconnue d'huile parfumée à l'ἔρτις au cours d'une cérémonie de "lectisterne" (*reketeroterio*, λεχεhστρωτήριον), qui se déroule selon toute évidence en dehors des quatre fêtes que nous avons énumérées, soit dans le seul sanctuaire de *Pakijana*, soit également dans le palais ou dans un sanctuaire de Poséidon [77].

b) Dans l'ensemble, l'interprétation de la série PY Fr et l'analyse de la hiérarchisation des offrandes aux divers bénéficiaires lors des différentes circonstances ne posent plus de problème majeur, à l'exception irritante du terme po-ro-wi-to, que nous avons jusqu'à présent laissé de côté. Or, il importe d'au moins présenter les différentes pistes d'analyse de ce mot, puisque celui-ci, décliné au génitif singulier (po-ro-wi-to-jo), sert visiblement de titre à notre prochaine tablette à contenu religieux (PY Tn 316).

Le premier problème concerne le cas de po-ro-wi-to. En soi, cette forme peut transcrire tous les cas d'un nom masculin ou neutre, hormis le génitif singulier, le datif-locatif pluriel ou les nominatif et accusatif neutres pluriels. S'il faut tirer argument de l'occurrence du terme au singulier en Tn 316, on réduira les possibilités à quatre cas et autant de fonctions : le nominatif de rubrique, l'accusatif complément d'objet, le datif d'attribution ou le locatif. Quant à la nature de ce mot, l'on peut exclure sans doute l'hypothèse d'un adjectif caractérisant l'huile parfumée : si cette hypothèse est plausible dans le contexte de Fr 1218 et 1232, elle est peu probable en Tn 316 et absolument exclue en Fr 1221 — où la présence de l'adjectif wa-na-se-wi-ja ferait attendre un accord au nominatif ou à l'accusatif féminin singulier. Eu égard à cette dernière remarque, le cas le plus probable pour po-ro-wi-to est soit un datif (*porowit*-ῳ), soit un locatif (*porowit*-οι), faute de quoi les tablettes Fr 1218 et 1221

[76] Cette présomption trouve un appui dans l'association entre la cérémonie du *tonoeke* et la « fête du roi » (*Fάνασσα) : cf. *supra*, p. 25.

[77] Cf. *supra*, p. 23-25.

présenteraient deux compléments différents au nominatif ou à l'accusatif, sans aucun complément d'attribution ou de situation, ce qui irait à l'encontre des conventions observées dans la série PY Fr.

Le datif *porowit*-ᾳ ou le locatif *porowit*-οι pourraient théoriquement désigner trois réalités différentes : soit le bénéficiaire — humain ou divin — d'une offrande d'huile (datif), soit une fête ou une cérémonie (datif ou locatif) [78], soit un lieu-dit — sanctuaire ou édifice — (datif ou locatif). Par contre, il est préférable de ne pas analyser po-ro-wi-to comme un nom de mois [79].

La troisième hypothèse — celle d'une localité appelée po-ro-wi-to — est sans doute la moins vraisemblable, puisque l'allatif est régulièrement employé dans ce cas de figure (*Pakijana-de*, Διϝίονδε) ; elle ne sera pas écartée d'office pour autant, car plusieurs documents pourraient attester l'emploi de toponymes au locatif dans un contexte similaire [80]. La possibilité que po-ro-wi-to soit le destinataire de l'huile — privilégiée par plusieurs savants — serait confortée par l'analyse combinatoire, puisque po-ro-wi-to apparaît dans le même contexte que les datifs Ποτνίᾳ et ϝανάκτει [81]. Toutefois, cet argument ne saurait être décisif, étant donné que la position de po-ro-wi-to est également comparable à celle des locatifs λεχε*h*στρωτηρίοι et, plus encore, de *tonoeke*-τηρίοι [82] — qui désignent deux cérémonies, dont la seconde au moins a lieu lors de la fête des *Wanassa*. Puisque aucune possibilité ne s'impose particulièrement, il faudra toutes les examiner à la lumière de Tn 316, qui servira de pierre de touche aux hypothèses échafaudées par ailleurs.

---

78 Pour la possibilité de traduire les noms de fête et de cérémonie par un locatif ou par un datif, cf. *supra*, n. 22 ; cette explication est extrapolable aux toponymes et aux noms de sanctuaires.

79 *Contra*, cf. e. a. *DMic*, t. II, p. 150-151, *s. u.* « *po-ro-wi-to* ». Cette hypothèse, qui fait de po-ro-wi-to un locatif ou un nominatif de rubrique, repose avant tout sur une interprétation du génitif *porowit*-οιο (Tn 316) proposée par L. R. Palmer, alors que la série PY Fr était encore inconnue. Or, les trois occurrences de ce terme en PY Fr ne confirment guère cette présomption initiale — la justification du cas, à la place du génitif attendu, ne constituant pas la moindre difficulté — : cf. e. a. les critiques de Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 223-225, § 8 et de J. WEILHARTNER, « Überlegungen zu dem mykenischen Begriff *po-ro-wi-to-jo* auf PY Tn 316 », *Kadmos*, 41, 2002, p. 156-158.

80 Dans la série PY Fr, les expressions pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro [Fr 1236, l. 1] et ro-u-si-jo a-ko-ro [Fr 1220, l. 1], pourraient noter des locatifs (*Pakijan*-ίοι ἀγροῖ ; Λουσίοι ἀγροῖ) plutôt que des datifs (*Pakijan*-ίῳ ἀγρῷ ; Λουσίῳ ἀγρῷ). Par ailleurs, la tablette PY Tn 316 révèle également l'emploi des locatifs pa-ki-ja-si (*Pak*-ιᾶνσι) [l. 2], po-si-da-i-jo (Ποσιδα*h*ίοι) [v., l. 1], pe-re-*82-jo (*Pere82*-ίοι), i-pe-me-de-ja-<jo> (Ἰφεμεδεια<ίοι>) et di-u-ja-jo (Διϝιαίοι) [v., l. 4], ainsi que di-u-jo (Διϝίοι) [v., l. 8], en dépendance du verbe i-je-to (ἵετοί).

81 Cf. J. WEILHARTNER, *loc. cit.* [n. 79], p. 158-159 (comparaison de Fr 1221 et 1215, ainsi que de Fr 1232, 1220 et 1231).

82 On comparera p. ex. Fr 1217 et 1218, ainsi que Fr 1222, 1221 et 1232.

La tablette Tn 316

S'il ne fallait retenir qu'un seul témoignage écrit relatif à la religion mycénienne, la tablette opisthographe de format « page » PY Tn 316 serait sans nul doute celui-là. De fait, depuis plus d'un demi-siècle, l'intérêt des mycénologues pour ce document exceptionnel — qui recense au moins quatre sanctuaires et douze divinités — ne s'est jamais affaibli, témoin le grand nombre de suggestions, d'hypothèses et d'interprétations auxquelles ce texte a donné lieu [83]. À plusieurs égards, ce foisonnement d'exégèses a nui à la bonne intelligence du texte : pour beaucoup, il importait davantage de soutenir ou de réfuter telle ou telle analyse construite sur la base de Tn 316 plutôt que d'examiner le document en lui-même et d'étudier le texte de façon neutre. Ces travers furent successivement réparés par deux articles fondamentaux : le premier étudie avec minutie la tablette d'un point de vue paléographique et parvient à établir l'ordre dans lequel les signes furent incisés [84] ; le second s'intéresse à l'historiographie contemporaine et permet de mettre en lumière, pour mieux les écarter, plusieurs idées reçues qui concernent tant les circonstances de rédaction de la tablette que son objet [85]. Le lieu de découverte, ainsi que la critique interne de Tn 316, excluent de toute évidence que cette tablette ait été rédigée dans l'urgence, juste avant la chute du palais pylien, ou même qu'elle ait pu demeurer inachevée [86]. Ainsi, loin d'enregistrer un acte rituel exceptionnel, ce texte a de fortes chances de conserver la trace de la religion régulière du royaume de Pylos :

PY Tn 316 [87] (pièce d'archives 8) — Scribe : main 44

r.1	po-ro-wi-to-jo ,	
r.2		i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
r.3	pu-ro	a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215^{VAS} 1 MUL 1
r.4	ma-ṇạ-sa , AUR *213^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1	
r.5	ti-ri-se-ro-e , AUR *216^{VAS} 1	do-po-ta AUR *215^{VAS} 1
r.6	*angustum*	

83 Cf., p. ex., la tentative d'analyse globale de B. SERGENT, « Héortologie du mois *Plowistos* de Pylos », *DHA*, 16, 1990, p. 175-217 — qui souvent pèche par manque de prudence, en se référant sans précaution aux données religieuses et mythologiques du Ier millénaire. Pour une synthèse commode, cf. M. VENTRIS & J. CHADWICK, *op. cit.* [n. 4], p. 284-289 et 458-464 ; Y. DUHOUX, « Mycenaean Anthology », dans Y. DUHOUX & Anna MORPURGO DAVIES (éd.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1* (*BCILL*, 120), Louvain-la-Neuve, 2008, p. 321-335.

84 E. L. BENNETT Jr, « pu-ro *vacant* (PY Tn 316.7-10, v.13-16) », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *Colloquium Mycenaeum. Actes du sixième Colloque International sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975*, Neuchâtel & Genève, 1979, p. 221-234.

85 T. G. PALAIMA, « "Kn02 — Tn316" », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *Floreant Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. mai 1995* (*PHKD*, 274 ; *VmykK*, 18), Vienne, 1999, t. II, p. 437-461.

86 Cf. e. a. Anna SACCONI, « La tavoletta di Pilo Tn 316 : una registrazione di carattere eccezionale ? », *Minos*, n. s., 20-22, 1987, p. 551-555 ; T. G. PALAIMA, « The Last Days of the Pylos Polity », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference. University of Heidelberg, Archäologisches Institut. 10–13 April 1994* (*Aegaeum*, 12), Liège & Austin, 1995, t. II, p. 623-633 et pl. LXXIV.

87 Pour les amendements aux lectures de ce document, cf. E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 110 ; après examen sur photographies partielles, il semble que le -na- de la l. 4 doive être pointé (cf. *infra*, n. 120) et que l'agencement de signes au v., l. 3, puisse être transcrit ṇạ-• (cf. *infra*, p. 46).

r.7		*uacat*
r.8		*uacat*
r.9		*uacat*
r.10	pu-ro	*uacat*

reliqua pars sine regulis

→

v.1		i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
v.2		do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
v.3	pu-ro	AUR *215VAS 1 MUL 2 qo-wi-ja , ṇą-● , ko-ma-we-te-'ja'
v.4		i-je-to-qe , pe-ṛẹ-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
v.5		do-ṛą-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR+*213VAS 1 MUL 1
v.6		i-pe-me-ḍẹ-ja AUR+*213VAS 1 di-u-ja AUR *213VAS 1 MUL 1
v.7	pu-ro	e-ma-a$_2$ ¸ a-re-ja AUR *216VAS 1 VIR 1
v.8		i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ḳẹ
v.9		di-we AUR *213VAS 1 VIR 1 e-ra AUR *213VAS 1 MUL 1
v.10		di-ri-mi-jo ⌞ ⌟ di-wo , i-je-we , AUR *213VAS 1 [ ] *uacat*
v.11	pu-ro	*uacat*
v.12	*angustum*	
v.13		*uacat*
v.14		*uacat*
v.15		*uacat*
v.16	pu-ro	*uacat*

reliqua pars sine regulis

Porowit-οιο.

Πύλος Ϝετοί-ϗε *Pak*-ιᾶνσι, δῶρά-ϗε φέρει, φορῆνάς-ϗε ἄγει · Ποτνίᾳ · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΝ *215VAS 1, ΓΥΝΗ 1 · *Manas*-ᾳ · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ ΙΠΝΟΣ 1, ΓΥΝΗ 1 · Ποσιδα*h*είᾳ ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ ΙΠΝΟΣ 1, ΓΥΝΗ 1 · Τρισ*h*ηρώ*h*ει · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΝ *216VAS 1 · *Dopot*-ᾳ ΧΡΥΣ(Σ)ΟΝ *215VAS 1.

Πύλος (*uacat*).

Πύλος Ϝετοί-ϗε Ποσιδα*hí*οι, ἄγει-ϗε ϝάστυ, δῶρά-ϗε φέρει, φορῆνάς-ϗε ἄγει · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΝ *215VAS 1, ΓΥΝΑΙΚΕΣ 2 · *qowija na*-● *komaweteja*.

Πύλος Ϝετοί-ϗε *Pere82*-ίοι, Ἰφεμεδεια<ίοι>-ϗε Διϝγαίοι-ϗε, δῶρά-ϗε φέρει φορῆνάς-ϗε ἄ<γει> · *Pere-82* · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ+ΙΠΝΟΣ 1, ΓΥΝΗ 1 · Ἰφεμεδείᾳ · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ+ΙΠΝΟΣ 1 · Δίϝγᾳ ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ ΙΠΝΟΣ 1, ΓΥΝΗ 1 · Ἑρμά*h*ᾳ *areja* · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΝ *216VAS 1, ΑΝΗΡ 1.

Πύλος Ϝετοί-ϗε Δίϝγοι, δῶρά-ϗε φέρει, φορῆνάς-ϗε ἄγει · Δίϝει · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ ΙΠΝΟΣ 1, ΑΝΗΡ 1 · Ἥρᾳ · ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ ΙΠΝΟΣ 1, ΓΥΝΗ 1 · *Dirim*-ίῳ, Διϝὸς ἰέϝει, ΧΡΥΣ(Σ)ΟΣ ΙΠΝΟΣ 1 [ ].

Πύλος (*uacat*).

« Pendant le *porowito*.

Pylos accomplit une cérémonie à *Pakijana*, et apporte des cadeaux, et mène des "porteurs" : pour Potnia, 1 CALICE en OR, 1 FEMME ; pour *Manasa*, 1 BOL en OR, 1 FEMME ; pour Posidahéia, 1 BOL en OR, 1 FEMME ; pour Trishêrôs, 1 COUPE en OR ; pour *Dopota*, 1 CALICE en OR.

Pylos (*uacat*).

Pylos accomplit une cérémonie au sanctuaire de Poséidon, et mène les gens de la ville, et apporte des cadeaux, et mène des "porteurs" : 1 CALICE en OR, 2 FEMMES ; *qowija na*-● *komaweteja*.

Pylos accomplit une cérémonie au sanctuaire de *Pere82*, et au <sanctuaire de> Iphémédéia, et au sanctuaire de Diwia, et apporte des cadeaux, et mè<ne> des "porteurs" : pour *Pere82*, 1 BOL en OR, 1 FEMME ; pour Iphémédéia, 1 BOL en OR ; pour Diwia, 1 BOL en OR, 1 FEMME ; pour Hermès *areja*, 1 COUPE en OR, 1 HOMME.

Pylos accomplit une cérémonie au sanctuaire de Zeus, et apporte des cadeaux, et mène des "porteurs" : pour Zeus, 1 BOL en OR, 1 HOMME ; pour Héra, 1 BOL en OR, 1 FEMME ; pour *Dirim*-ios, fils de Zeus, 1 BOL en OR, [ ].

Pylos (*uacat*). »

La richesse des renseignements consignés dans ce document contraste fortement avec la pauvreté de nos connaissances sur les réalités religieuses mycéniennes. Pour cette raison, notre commentaire doit distinguer très clairement entre les faits avérés et les hypothèses, avec d'autant plus de zèle que la tablette Tn 316 servit fréquemment de pierre angulaire à des théories concernant la religion et la société mycéniennes. Dans le cadre de notre recherche, il conviendra de centrer ce commentaire sur trois points : la signification probable du terme po-ro-wi-to-jo ; la nature des opérations conservées dans les quatre paragraphes de la tablette ; les relations entre les différentes divinités, dans la mesure où l'analyse combinatoire permet de les inférer.

— SIGNIFICATION DU TERME PO-RO-WI-TO-JO

Des trois hypothèses permettant d'expliquer les trois occurrences de po-ro-wi-to dans la série PY Fr, nous pouvons d'ores et déjà écarter l'idée d'un toponyme. Outre le fait que cette conjecture ne convient pas parfaitement au contexte des livraisons d'huile — où l'on aurait attendu un toponyme à l'allatif plutôt qu'au datif ou au locatif —, le titre *porowit-*οιο en Tn 316 résiste, de surcroît, à toute explication : au plan formel, le génitif serait incompréhensible, tandis que la récurrence du toponyme Πύλος et la présence d'au moins quatre noms de sanctuaire au locatif discréditent totalement l'identification de po-ro-wi-to comme un toponyme. Demeurent donc la possibilité que ce terme désigne une personne humaine ou divine dans la série PY Fr, ainsi que l'hypothèse d'un nom de fête ou de cérémonie : nous examinerons successivement ces deux pistes d'interprétation.

1. – Si po-ro-wi-to est un anthroponyme ou un appellatif, l'en-tête de Tn 316 pourra, le cas échéant, être traduit comme le complément d'un nom sous-entendu : « (service) de *ou* du *porowit-*ος » [88]. En outre, l'homme nommé *porowit-*ος recevrait à trois reprises 24 mesures d'huile parfumée destinées, dans un cas, à la tenue des *Wanassa* et, dans les deux autres, à celle des *Dipsia*. Si le terme est plutôt un théonyme, la triple offrande de la série PY Fr se comprend plus aisément encore : *Porowit-*ος serait honoré lors des *Wanassa* et des *Dipsia*, à l'instar du *wanax* et de Potnia ; de plus, les deux rations d'huile versées à l'occasion des *Dipsia* laisseraient supposer que ce *Porowit-*ος est l'une des principales divinités honorées lors de cette fête, tout comme le *wanax* est le principal bénéficiaire des *Wanassa*. Par contre, l'interprétation de Tn 316 devient nettement plus délicate : soit — solution désespérée — la première ligne de Tn 316 est considérée comme un vestige du premier texte inscrit sur cette tablette palimpseste et *Porowit-*οιο serait un mot extrait de son contexte [89], soit — hypothèse guère plus élégante — *Porowit-*ος aurait donné son nom à un mois, non pas selon la dérivation attendue, avec l'adjectif dérivé (**Porowit-*ιος μήν), mais par un procédé non attesté avant l'époque hellénistique, qui recourt au génitif du théonyme (**Porowit-*οιο μήν) [90].

En fait, aucune des solutions proposées ne convainc pleinement. D'une part, aucune autre tablette ne présenterait un *genetiuus pendens* censé indiquer le bureau ou le département dont dépend le document, et la présence d'un fonctionnaire, si important soit-il, comme destinataire de livraisons d'huile dans la série PY Fr, aux côtés des dieux et du roi lui-même, serait également un exemple unique. D'autre part, l'ingéniosité déployée pour défendre l'existence d'un supposé théonyme *Porowit-*ος recèle des lacunes bien plus graves encore. Ainsi, l'étude paléographique de Tn 316 contredit formellement l'hypothèse d'une maladresse du scribe, lequel aurait oublié d'effacer une information devenue inutile : la première

88 Cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 22-23 et p. 179-180, *s. u.* « (?) *porowito* ».

89 Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 227, § 8.

90 J. WEILHARTNER, *loc. cit.* [n. 79], p. 160-161.

ligne du recto appartient visiblement à l'état définitif du texte [91] et, par ailleurs, sa composition en majuscules indique suffisamment qu'elle sert de titre général au document. L'argument le plus pénétrant en défaveur de la seconde tentative — qui fait de *porowit-οιο* le mois du dieu *Porowit-ος* — n'est pas tant le recours à un procédé de dérivation rare et, de toute évidence, tardif, que le constat suivant : des actes religieux effectués durant le prétendu « mois de *Porowit-ος* » concerneraient au moins douze dieux différents, dont cinq sont inconnus par ailleurs, mais pas une seule fois le dieu *Porowit-ος* lui-même ! Étant donné que l'une et l'autre suggestion relative au supposé nom divin *Porowit-ος* échouent à expliquer ce génitif isolé, la présence d'un théonyme décliné à l'en-tête de Tn 316 nous paraît encore plus difficile à défendre que celle d'un anthroponyme ou un nom de fonction.

2. – La dernière possibilité est de considérer po-ro-wi-to comme le nom d'une fête ou d'une cérémonie, voire d'un rituel [92]. En ce cas, la syntaxe ne pose aucun problème : le titre *porowit-οιο* est au génitif de temps, et Tn 316 recense un ensemble d'actes religieux qui ont lieu « pendant la fête *ou* la cérémonie *ou* le rituel du po-ro-wi-to ». Les trois mentions de po-ro-wi-to dans la série PY Fr s'accommodent de cette interprétation, tout en permettant de l'affiner : puisque le terme apparaît exclusivement en relation avec des fêtes religieuses (*Wanassa* et *Dipsia*) [93], il est plus probable qu'il désigne un nom de cérémonie ou de rituel, à l'instar du *tonoeke-*τήριον, qui a lieu pendant les *Wanassa* [94].

L'analyse combinatoire impose également de préciser le concept de po-ro-wi-to : soit il s'agit d'une cérémonie unique, au cours de laquelle ont lieu les différentes pratiques enregistrées par Tn 316, ainsi que les trois offrandes d'huile de Fr 1218, 1221 et 1232, soit les textes font allusion à trois ou quatre rituels distincts qui portent tous le nom po-ro-wi-to. Dans le premier cas, il faut admettre que les *Wanassa*, les *Dipsia* et les offrandes de Tn 316 ont lieu simultanément, en lien avec la cérémonie du po-ro-wi-to — ce qui paraît *a priori* peu probable — ; dans le second cas, au contraire, nous pouvons supposer que lors de chaque fête importante ont lieu un ou plusieurs [95] rituels du po-ro-wi-to, qui requièrent invariablement 24 mesures d'huiles parfumée, et qu'une fête plus importante, également nommée po-ro-wi-to, prend place une fois l'an. Cette dernière solution nous paraît préférable et pourrait trouver un appui dans l'étymologie — controversée — du terme po-ro-wi-to.

De fait, aux étymologies possibles, mais gratuites, s'appuyant sur les racines **plew-* « naviguer » et **pʰlew-* « germer » [96], il faudrait plutôt préférer la racine **weid-* « voir », préfixée en *προ- et suffixée comme un adjectif verbal (*προ-ϝιδ-το- > *πρόϝιστο-) [97], de sorte que le rituel po-ro-wi-to (*πρόϝιστον) désignerait la « prévision *ou* provision », offrande préliminaire à une célébration, sans doute comparable à l'ἀπαρχή grecque et aux *primitiae* romaines (« prémices ») : à ce titre, la tenue des *Wanassa* et des *Dipsia* doit être précédée d'un *πρόϝιστον. Dans cette optique, la cérémonie du *πρόϝιστον détaillée en Tn 316 doit

---

91 Cf. E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 84], en part. p. 229-231.

92 Le fait que les noms de fête ou de cérémonie mycéniennes se terminent généralement en **-iă* et en **-terion/-teriă* (cf. e. a. Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 202) n'est pas un argument dirimant : nous ne pouvons prétendre connaître la totalité des usages mycéniens en la matière.

93 PY Fr 1221 (*Wanassa*) ; 1218 et 1232 (*Dipsia*).

94 PY Fr 1222.

95 Les tablettes Fr 1218 et 1232 laissent présumer qu'au moins deux rituels du *porowito* ont lieu lors des *Dipsia* : cette répétition du rituel pourrait être due au fait que la fête s'étende sur plusieurs journées.

96 Cf. *DMic*, t. II, p. 150-151, *s. u.* « *po-ro-wi-to* ». La seconde hypothèse est appuyée par le nom de mois spartiate [Φλ]οιάσιος : cf. Y. DUHOUX, *loc. cit.* [n. 83], p. 330-331.

97 Cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 179-180, *s. u.* « (?) *porowito* » ; Catherine TRÜMPY, *loc. cit.* [n. 7], p. 226-227.

vraisemblablement être une célébration solennelle, inaugurant l'année nouvelle, au cours de laquelle seraient honorées les divinités les plus importantes du panthéon pylien.

Bien que l'étymologie proposée ne soit pas exempte d'une inévitable incertitude, l'existence d'un rituel précis, qui a lieu au cours de chaque fête importante et a donné son nom à une célébration annuelle importante demeure, à notre avis, l'hypothèse la plus probable pour expliquer les emplois du terme po-ro-wi-to. Par ailleurs, elle explique au mieux la syntaxe nominale : dans la série PY Fr, le terme apparaît au locatif (*porowit*-οι), comme les autres noms de cérémonie (*tonoeke*-τήριοι ; λεχε*h*στρωτήριοι) [98] et de fêtes (ϝανάσσοι*h* ; διψί-οι*h* ; ξενϝίοι[*h* (?)] ; *Pakijan*-ίοι*h*), tandis qu'en Tn 316, il est décliné au génitif de temps (*porowit*-οιο). Enfin, cette explication constitue un argument supplémentaire pour écarter l'idée selon laquelle Tn 316 constituerait un rite exceptionnel ; tout au contraire, l'en-tête indiquerait clairement que cette tablette fait état des actes prévus « lors (de la cérémonie) du po-ro-wi-to ».

— OBJET DE LA TABLETTE TN 316

Une fois écartée l'hypothèse fantaisiste mais récurrente qui voit en Tn 316 une tentative ultime et désespérée de se concilier les dieux pyliens aux dernières heures de la vie du royaume [99], il faut s'interroger sur la nature des actes accomplis lors du po-ro-wi-to. Toute l'énigme se résume en une phase sibylline, qui revient en leitmotiv tout au long du document (pu-ro i-je-to-qe *alicubi* do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke) [100], que l'on peut sans doute transcrire en Πύλος ἴετοί-κ^{e}ε *alicubi*, δῶρά-κ^{e}ε φέρει, φορῆνάς-κ^{e}ε ἄγει. À une occasion, le scribe ajoute à la formule l'expression a-ke-qe wa-tu, ἄγει-κ^{e}ε ϝάστυ, immédiatement après le nom du sanctuaire au locatif [101].

Nombreux sont les problèmes que pose cet énoncé. La forme pu-ro, qui apparaît en grands caractères comme le titre de chaque section, doit sans doute être identifiée comme le sujet de chacun des trois (ou quatre) verbes plutôt que comme un nominatif de rubrique — auquel cas l'on serait en peine de trouver un sujet pour ces verbes, à moins de supposer une construction impersonnelle, peu probable aux voix moyenne et active — ; par métonymie, le terme Πύλος ferait allusion aux « gens *ou* prêtres de Pylos », représentant la totalité du royaume. Les verbes sont sans doute conjugués à la 3^{e} personne du singulier de l'indicatif présent et le sens de pe-re (φέρει, « il porte ») et a-ke (ἄγει, « il mène ») [102] est obvie. Par contre, la forme i-je-to, transcrite en ἴετοι, a suscité des discussions : la référence naturelle au verbe ἴέναι « envoyer » [103] est parfois récusée — probablement à juste titre —, car ce

98 Cf. PY Fr 1218, 1221, 1232 ; 1222 ; 343, 1217. En soi, les termes po-ro-wi-to, to-no-e-ke-te-ri-jo et re-ke-(e-)to-ro-te-ri-jo pourraient également être interprétés comme des neutres pluriels, déclinés au génitif de temps, comme po-ro-wi-to-jo en Tn 316. Ceci supposerait que les rituels intégrés dans d'autres fêtes porteraient le nom de *porowit*-α, tandis que, par contraste, la célébration annuelle serait appelée *porowit*-ον. Toutefois, l'emploi du datif pour désigner les noms de fêtes dans la série PY Fr nous invite à maintenir la lecture au datif neutre singulier.

99 Cf. *supra*, n. 86.

100 PY Tn 316, l. 2-3 ; v., l. 1-2, 4-5, 8-9.

101 PY Tn 316, v., l. 1.

102 Il nous paraît peu vraisemblable qu'une occurrence de a-ke (v., l. 1) doive être traduite d'une manière différente que les quatre autres, sur la base d'un rapprochement avec le présumé *ἄγω « purifier » — partageant la racine de ἁγνός et ἄζομαι — (cf. L. R. PALMER, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1969^{2}, p. 266-267) ou avec ἄρχω « aller en tête » (cf. M. LEJEUNE, « Sur quelques termes du vocabulaire économique mycénien » [1964], dans *Mémoires II*, p. 306-307, n. 88).

103 Cf. e. a. *DMic*, t. I, p. 276-277, *s. u.* « *i-je-to-qe* », en part. n. 1.

verbe de mouvement réclame normalement un complément à l'allatif [104] ; on lui préfère un hypothétique verbe construit sur la même racine que ἱερός, non attesté au I^er^ millénaire, qui signifierait « accomplir une cérémonie religieuse » [105]. Enfin, les plus grandes difficultés de la formule sont les trois substantifs : si l'on reconnaît sans difficulté les mots ϝάστυ, δῶρον et *φορήν [106], l'interprétation de ces termes prête par contre à controverse. La « ville » (ϝάστυ) désigne peut-être, par métonymie, les « gens de la ville », en opposition à « Pylos », qui viserait l'ensemble du royaume ; les « cadeaux » (δῶρα) mentionnés par la tablette doivent certainement être rapprochés des vases qui, de toute évidence, sont offerts aux divinités lors de la cérémonie du po-ro-wi-to [107] ; quant aux « porteurs » (*φορῆνες) [108], mis en rapport avec les idéogrammes d'êtres humains, ils sont certainement des membres du personnel sacré [109] plutôt que les victimes d'un sacrifice [110]. Ces trois substantifs seraient les compléments d'objet des verbes φέρει (δῶρα) et ἄγει (ϝάστυ, φορῆνας) [111].

La formule introductive de chaque paragraphe précise donc que, lors du po-ro-wi-to, Pylos effectue quatre célébrations distinctes, selon un rite identique ; au cours de chacune d'entre elles, des vases et des êtres humains sont amenés dans un seul ou plusieurs sanctuai-

---

104 La tablette Fr 1223, second document rédigé par le scribe 44, confirme d'ailleurs l'usage de l'allatif par l'auteur de Tn 316 : [---]ti-no-de , e-ra-wo pa-ko-we , we-a-re-pe OLE+*A* Ṣ 2 | [---]wo-do-we-qe we-a-re-pe OLE+*A* Ṣ 2 ; *tino*-δε, ἔλαιϝον σφακόϝεν ϝειαλειφές (?) · ΑΛΟΙΦΑ Ṣ 2 · ϝορδόϝεν ϝειαλειφές (?) · ΑΛΟΙΦΑ Ṣ 2 ; « À *tino*, huile parfumée à la sauge, à l'onguent de violette (?) : ONGUENT, 32 mesures ; (huile) parfumée à la rose, à l'onguent de violette (?) : ONGUENT, 32 mesures » .

105 Cf. e. a. L. R. PALMER, *op. cit.* [n. 102], p. 264-266 ; J. L. GARCÍA RAMÓN, « Sobre la tablilla PY Tn 316 y el pretendido presente radical *i-je-to* », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.* [n. 4], t. I, p. 261-268 (qui n'exclut pas la traduction « se rendre en procession », à côté de « célébrer une cérémonie ») ; I. HAJNAL, « Mykenisch *i-je-to*, *i-je-ro* und Verwandtes », *ibid.*, t. I, p. 269-288 (qui admet le rapprochement avec ἱερός, mais opte pour la traduction « se mettre en mouvement »).

106 La lecture de po-re-na par l'infinitif de but φορῆναι (δῶρά-*ϰ*ϝε φέρει φορῆναι-*ϰ*ϝε ἄγει « et l'on porte des cadeaux, et l'on amène pour les porter »), notamment soutenue par G. NAGY (« A Mycenaean Reflex in Homer : Φορῆναι », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 171-175) et A. WILLI (« *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke* : An Indo-European Figure in Mycenaean ? », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 177-185), tout ingénieuse et séduisante soit-elle, ne peut guère s'imposer comme l'hypothèse la plus plausible : cf. T. G. PALAIMA, « *po-re-na* : A Mycenaean Reflex in Homer ? An I-E Figure in Mycenaean ? », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 302-312.

107 Il est plus difficile de défendre que ces vases sont des objets cultuels appartenant au palais, qui seraient restitués après leur utilisation, comme le défendent e. a. Anna SACCONI, *loc. cit.* [n. 86], p. 553 et T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 85], p. 450-451.

108 Pour cette lecture et cette traduction, cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 176-177, *s. u.* « (?) *porena* ». Il est peu probable que ces « porteurs » soient spécifiquement chargés d'amener les vases dans les différents sanctuaires, puisque Τρισ*λ*ήρως, *Dopota*, Ἰφεμέδεια et *Dirimijo* (?) reçoivent chacun un vase, mais aucun *φορήν, tandis qu'un seul vase, mais deux *φορῆνες, sont envoyés au sanctuaire de Poséidon.

109 Cf. e. a. Anna SACCONI, *loc. cit.* [n. 86], p. 553-554 (« sacerdoti e sacerdotesse »). En opérant une comparaison fort intéressante avec des textes cunéiformes qui enregistrent le don d'hommes et de femmes, ainsi que de vaisselle en métal précieux, aux sanctuaires hittites, A. UCHITEL (« Assignment of Personnel to Cultic Households in Mycenaean Greece and the Hittite Empire [PY Tn 316 and KBo XVI.65] », *Kadmos*, 44, 2005, p. 51-59) suggère que les êtres humains mentionnés en Tn 316 — c-à-d. les *φορῆνες — ne sont ni des victimes humaines, ni des esclaves, ni des prêtres, mais des membres du personnel cultuel comparables aux *ḫilammieš* et aux *arnuwalaš* hittites.

110 Cf. e. a. M. VENTRIS & J. CHADWICK, *op. cit.* [n. 4], p. 459-460 ; R. J. BUCK, « Mycenaean Human Sacrifice », *Minos*, n. s., 24, 1989, p. 131-137 ; *DMic*, t. II, p. 143, *s. u.* « *po-re-na-qe* ».

111 Malgré l'inversion de l'ordre des mots dans la proposition ἄγει-*ϰ*ϝε ϝάστυ (par rapport à δῶρά-*ϰ*ϝε φέρει et φορῆνάς-*ϰ*ϝε ἄγει), il nous apparaît peu probable que ϝάστυ occupe la fonction de sujet et soit, dès lors, un doublet de Πύλος ; au contraire, l'itération de la formule introductive et la symétrie de ses différents éléments laisse penser que tous les substantifs sont compléments d'objet. Notons que cette étonnante inversion apparaît précisément dans un paragraphe qui pose d'autres problèmes de syntaxe, avec l'expression *qowija na-● komaweteja* (v., l. 3).

res afin d'être offerts à une ou des divinités ; seul le paragraphe qui concerne le sanctuaire de Poséidon précise que les « gens de la ville » sont invités à prendre part à la cérémonie — mais peut-être est-ce également le cas, implicitement, pour les trois autres cérémonies.

Bien que l'ordre dans lequel apparaissent les sanctuaires, la préséance accordée aux divinités féminines et la hiérarchisation inférée de l'importance des offrandes puissent être particuliers à la cérémonie du po-ro-wi-to et ne pas refléter fidèlement l'importance relative des divinités mycéniennes [112], il ne fait pas de doute que Tn 316 donne de précieuses indications sur le panthéon pylien, comme nous le verrons dans un instant.

— IMAGE D'UN PANTHÉON PYLIEN

Les associations entre les théonymes et les noms de sanctuaires, les relations entre les différents dieux, ainsi que la répartition des offrandes, offrent une photographie instantanée de la religion mycénienne de Pylos, que l'on peut présenter comme suit :

Sanctuaire	**Bénéficiaire**	**Type de vase** (δῶρον)			**Humain** (*φορήν)	
		*215	*216	*213	VIR	MUL
Pakijana	Πότνια	×				1
	Manasa			×		1
	Ποσιδάℎεια			×		1
	Τρισℎήρως		×			
	Dopota	×				
Ποσιδάℎιον	– {Ποσειδάℎων} ? – *qowija na-● komaweteja* ?	×				2
Pere82-ιον Ἰφεμεδεια<ῖον> Δι*ϝ*γαῖον	*Pere82*			×		1
	Ἰφεμέδεια			×		
	Δί*ϝ*γα			×		1
	Ἑρμάℎας *areja*		×		1	
Δί*ϝ*γον	*Ζεύς			×	1	
	Ἥρα			×		1
	Dirimijo, Δι*ϝ*ὸς *ἰύς			×	[?]	[?]

Des trois types de vases attestés dans ce document, les deux plus rares — c.-à-d. le calice *215 et la coupe *216 — ne sont pas attestés par ailleurs dans la documentation écrite mycénienne, mais sont connus par l'archéologie et l'iconographie depuis l'Helladique Récent I (*c.* 1625–1520) pour le premier et le Minoen Moyen III (*c.* 1700–1600) pour le second, soit plusieurs siècles avant la rédaction de PY Tn 316 et la chute du palais de Pylos, à l'Helladique Récent III B/C (*c.* 1190–1180) [113] : l'antiquité de ces modèles de vases pourrait indiquer que le rituel du po-ro-wi-to s'inscrit dans une très longue tradition religieuse. L'examen du tableau synoptique révèle que seuls Potnia, *Dopota* et la divinité honorée dans le sanctuaire de Poséidon reçoivent un calice *215, tandis que Trishêrôs et Hermès sont pourvus d'une coupe *216 : la raison de cette répartition est obscure à nos yeux, mais pareille discrimination isole clairement les divinités mentionnées des huit autres, lesquelles ne reçoivent qu'un bol d'or de type plus commun [114].

[112] Pour cette remarque, cf. T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 85], p. 448 et 451-452.

[113] *Ibid.*, p. 440 et 450-451. Ceci n'empêche pas de penser que ces types de vases aient encore été fabriqués à l'Helladique Récent III B/C, pour servir à des fins cultuelles, à l'instar des cérémonies recensées par PY Tn 316.

[114] Le récipient *213 se nomme i-po-no (ἴπνος), comme le révèle la tablette KN Uc 160, v. , l. 3 ; le nom

L'attribution des *φορῆνες constitue également un critère de classification, qui ne recoupe pas exactement celui de la distribution des vases : ainsi, quand la règle générale veut que chaque divinité reçoive un *φορήν du même sexe que le sien, nous constatons que les trois ou quatre [115] dieux privés de *φορήν reçoivent chacun un vase de type différent (une coupe pour Trishêrôs, un calice pour *Dopota*, un bol pour Iphémédéia). Au contraire, le sanctuaire de Poséidon reçoit un seul vase, mais deux *φορῆνες de sexe féminin — ce qui va à l'encontre des habitudes : si le dieu Poséidon est honoré, il est curieux que des femmes soient attribuées à un dieu masculin et, quand bien même une divinité féminine serait honorée en lieu et place de Poséidon, il est remarquable qu'elle reçoive deux *φορῆνες plutôt qu'un seul ; si, en revanche, les deux femmes sont données aux supposées déesses cachées dans les mots *qowija na-• komaweteja*, on relèvera l'irrégularité de la place des théonymes, ainsi que de l'emploi d'un seul idéogramme MUL à la place des deux signes distincts attendus à la suite de chaque nom divin.

Quoi qu'il en soit, en cumulant les deux critères, il semble que Potnia et le ou les dieux honorés dans le sanctuaire de Poséidon reçoivent les plus grands honneurs ; nous remarquons également qu'un nombre important de divinités sont attachées au sanctuaire de *Pakijana*, aux côtés de Potnia, et que Poséidon, outre la ou les déesses partageant peut-être son sanctuaire, entretient également des relations implicites avec Posidahéia, honorée à *Pakijana*, ainsi qu'avec Iphémédéia, qui jouit probablement de son propre sanctuaire. Au vu de cette dispersion, il importe d'étudier l'ensemble de l'inscription, et non les seuls paragraphes consacrés aux sanctuaires de Potnia et de Poséidon, pour comprendre la place que tiennent ces deux divinités au panthéon de Pylos.

1. – Le premier paragraphe enregistre les dons apportés à *Pakijana*, canton de Pylos qui est réputé faire office de sanctuaire pour la déesse Potnia.

a) Sans surprise, Potnia tiendrait la première place dans son propre sanctuaire et se voit offrir un vase particulier, ainsi qu'une femme [116]. Cette grande divinité du monde mycénien, qui apparaît dans les quatre sites majeurs de Cnossos, Pylos, Mycènes et Thèbes, est au centre de débats récurrents, principalement centrés autour de son unicité : s'agirait-il d'une déesse unique, connue çà et là par des hypostases locales plus ou moins singularisées, ou, au contraire, d'un ensemble de déesses multiples et indépendantes, partageant le titre générique de « Maîtresse » ? Les avis divergent et s'affrontent sur ce point [117].

b) Après Potnia viennent deux divinités féminines [118], qui reçoivent chacune un bol d'or et une femme, puis deux divinités masculines, dotées d'un vase remarquable, mais dépourvues de *φορήν. De ces quatre divinités, trois sont des *hapax legomena* dans la documen-

---

des récipients *215 et *216 est malheureusement inconnu, faute de notation syllabique ajoutée à l'idéogramme. Sur le problème des noms de vases en mycénien, cf. Deborah ANDERSON, « Mycenaean Vessel Terms : Evaluating the IE Evidence », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 295-322.

115 Le cas de *Dirimijo*, qui reçoit également un vase de type *213 n'est pas clair, puisqu'une lacune du document ne nous permet pas de savoir s'il recevait ou non un *φορήν.

116 La tablette PY Fr 1236 attestait déjà la localisation de Potnia de *upo* dans la campagne de *Pakijana* (cf. *supra*, p. 22) et l'on s'accorde à penser que ce lieu est effectivement le grand sanctuaire de Potnia : cf. p. ex. Cécile BOËLLE, *op. cit.* [n. 18], p. 29-43.

117 Cf. p. ex. la thèse de Cécile BOËLLE, *op. cit.* [n. 18], *passim*, présentée anticipativement dans EAD., « po-ti-ni-ja : unité ou pluralité ? », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.* [n. 4], p. 403-410, ainsi que l'avis contraire de Catherine TRÜMPY, *loc. cit.*, p. 411-421.

118 Le genre du mot *Manasa* est inféré du sexe du *φορήν que reçoit cette divinité, de sa position entre les deux déesses Potnia et Posidahéia, ainsi que du thème en *-a-*, caractéristique de nombreux substantifs féminins. Toutefois, l'interprétation par un nom masculin ne peut être exclue d'emblée, au vu des deux *φορῆνες de sexe féminin apportés au sanctuaire de Poséidon, et peut-être destinés au dieu : cf. *infra*, p. 45-52.

tation mycénienne ; seul Τρισ*h*ήρως est mentionné une seconde fois, également à Pylos, où il reçoit une mesure d'huile parfumée à la sauge [119].

Le nom des dieux associés au sanctuaire de *Pakijana* aux côtés de Potnia a donné lieu à des *lectiones graecae* variées, qui présentent différents degrés de probabilité. Ainsi, plusieurs corrections, aussi gratuites que vaines, tendent à découvrir derrière le théonyme *Manasa* la trace d'une déesse grecque du Ier millénaire [120] ; par contre, il est certain que Posidahéia, la seconde déesse associée, soit étroitement apparentée à Poséidon. De même, le premier théonyme masculin peut raisonnablement être interprété comme le composé — ou juxtaposé ? — Τρισ*h*ήρως « Trois fois héros » [121], tandis que la lecture de *Dopota* n'est pas établie avec certitude [122].

Des quatre déités secondaires honorées à *Pakijana*, les deux mâles paraissent tenir un rang subalterne, comme l'indiquent leur position *in extremis* et l'absence de *φορήν, malgré les vases remarquables qui leur sont consacrés ; *Manasa* et Posidahéia, quant à elles, occupent visiblement une position intermédiaire entre Potnia et ces dieux masculins.

c) Ποσιδά*h*εια cache mal ses liens avec le dieu Poséidon (Ποσειδά*h*ων) [123]. Toutefois, alors que l'on attendrait un dérivé en *-*ya*-, sur le modèle de Ζεύς (*Διϝ-) > Δίϝ-*y*α — d'autant plus que les noms de sanctuaires Ποσιδά*h*-ιον et Δίϝ-ιον, issus d'une dérivation similaire [124], sont attestés dans cette tablette —, force est de constater que le mycénien emploie

---

119 PY Fr 1204, l. 1.

120 Ainsi, la correction de ma-ṇa-sa en ma-ṭe-ṇe-sa, visant à retrouver un surnom de Déméter en quête de sa fille Perséphone (*Ματένσᾰ, « pour Celle qui cherche ») provoque des incongruités d'ordre paléographique (deux scribes différents auraient rédigé les deux faces de PY Tn 316) et orthographique (la forme attendue étant *ma-te-sa) ; cf. pourtant G. H. KNUTZEN, « PY Tn 316, Recto 4 : *ma-ṭe-ṇe-sa*, nicht *ma-ṇa-sa* », *Kadmos*, 34, 1995, p. 53-62 et « Matensa ‚Suchende' der mykenische Name der späteren Demeter », *ZPE*, 120, 1998, p. 39-44. La correction d'autorité ma-<wa>-na-sa (*Μᾱ́ *ϝανάσσᾰ « pour la Mère souveraine ») est encore plus fantaisiste, puisqu'elle fait violence au texte mycénien et postule, en outre, l'existence de deux *hapax legomena* — les termes *μᾱ́ « mère » et *ϝάνασσα « reine » n'étant pas attestés de manière certaine dans notre documentation — ; cf. pourtant C. J. RUIJGH, « La "déesse mère" dans les textes mycéniens », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.* [n. 4], t. I, p. 456. Enfin, la lecture ma-ṗa-sa serait la plus défendable, encore qu'elle ne s'impose pas d'elle-même à la vue des reproductions photographiques ; la translittération en serait éventuellement Μαρπήσσᾰ « pour Marpessa », ce qui témoignerait d'une continuité avec la mythologie du Ier millénaire : cf. K. T. WITCZAK, « Quaestiones Mycenaeae. I. Przedgrecka bogini *ma-pa-sa* a homerycka Μάρπησσα », *Meander*, 46, 1991, p. 263-267 et « Further on the Mycenaean Goddess *ma-pa-sa* (PY Tn 316.4r) », *Kadmos*, 35, 1996, p. 175-176.

121 Cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 222-224, *s. u.* « *Tiriseroe* » ; *DMic*, t. II, p. 353-354, *s. u.* « *ti-ri-se-ro-e* ». Sur ce type de composition, cf. P. H. ILIEVSKI, « *ti-ri-se-ro-e* and some other Mycenaean Names with Augmentative Prefixes », dans T. G. PALAIMA *et al.* (éd.), *Studia Mycenaea (1988)* (*ŽA Monographies*, 7), Skopje, 1989, p. 67-79.

122 Les lectures *Δοσπότας ou *Δωπότας, "Maître de maison" (?), se heurtent, en effet, à plusieurs difficultés : cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 78-79, *s. u.* « *Dopota* » ; *DMic*, t. I, p. 188-189, *s. u.* « *do-po-ta* ». Cf. aussi M. LEJEUNE, « Δῶ, "maison" » (1977), dans *Mémoires IV*, p. 175-182.

123 Cette lecture de la forme po-si-da-e-ja en Ποσιδά*h*εια paraît plus vraisemblable que *Ποσιδά*hy*α — auquel cas le signe -e- noterait uniquement l'aspiration <h>, comme dans le doublet re-ke-to-te-ri-jo ~ re-ke-e-to-te-ri-jo (cf. *supra*, n. 27) — : en effet, la différence du timbre de la voyelle par rapport au -a- attendu en vertu du principe de la « voyelle morte », ainsi que l'existence du dérivé po-si-da-i-jo (plutôt que †po-si-da-jo, †po-si-da-e-jo ou †po-si-da-a-jo), plaident en défaveur de cette hypothèse.

124 On remarquera que si le scribe 44 opte pour le suffixe simple *-*yo*/*ya*- dans le cas du sanctuaire (di-u-jo, Δίϝ*y*ον) et de la déesse (di-u-ja, Δίϝ*y*α) qui tirent leur nom de Zeus — alors que di-wi-jo (Δίϝ*i*ον > Δίϝιον) et di-wi-ja (Δι*i*ϝ*i*α > Διϝία ?) sont attestés par ailleurs —, tel n'est pas le cas pour le nom du sanctuaire de Poséidon (po-si-da-i-jo, Ποσιδά*h*ιον), qui procède d'un suffixe élargi *-*iyo*-.

le suffixe possessif *-*eya*- [125] : la déesse Ποσιδάϝεια serait donc « Celle qui appartient à Poséidon » davantage que la parèdre (*Ποσίδα*h*-*yă*) ou la fille (*Ποσιδά*h*-*yā*) du dieu [126]. Rien ne permet d'établir la raison pour laquelle le suffixe possessif est ici préféré à la dérivation régulière : en l'état de nos connaissances, contentons-nous de souligner que, sur le plan linguistique, le rapport qui unit Ποσιδάϝεια à Poséidon n'est pas exactement équivalent à celui qu'entretiennent Δί*F*υα et Zeus.

Fussent-elles filles, épouses ou simplement soumises à Zeus et Poséidon, il est tout à fait remarquable que ni Δί*F*υα ni Ποσιδάϝεια ne se retrouve à l'endroit attendu, à savoir dans le sanctuaire de Zeus pour la première, dans le sanctuaire de Poséidon pour la seconde.

2. – Le sanctuaire de Poséidon, précisément, est nommé en deuxième lieu dans l'énumération de Tn 316. Nous avons déjà signalé les irrégularités formulaires introduites dans ce paragraphe : adjonction de l'expression ἄγει-*κ*ε *F*άστυ après le nom du sanctuaire, absence de théonyme avant la mention des offrandes, inadéquation du nombre et de la qualité des offrandes au dieu normalement honoré dans ce sanctuaire ; présence des termes *qowija na*-● *komaweteja* à une place inattendue, après l'enregistrement des *φορῆνες. De toutes ces particularités de composition, seule la dernière présente un obstacle à la compréhension du document : de fait, quiconque s'abstient de prendre en compte les trois derniers mots de cette section comprendra, sans aucune difficulté, que le dieu Poséidon — passé sous silence, puisqu'étant le seul habitant légitime du Ποσιδάϝιον — a droit à un calice en or et à deux *φορῆνες de sexe féminin.

a) Les règles strictes que l'on infère de la répartition des vases et des *φορῆνες en Tn 316 peuvent, en effet, n'être qu'une illusion, renforcée par notre méconnaissance du contexte et des motifs pour lesquels est organisé le rituel du po-ro-wi-to. Il faut être conscient, par ailleurs, que ces principes sont extrêmement relatifs.

Ainsi le fait que les divinités masculines reçoivent un *φορήν masculin n'est sûrement attesté que pour les cas d'Hermès et de Zeus ; l'absence d'idéogramme humain associé à *Trishêrôs* et *Dopota*, ainsi qu'à *Dirimijo*, ne permet pas de vérifier cette règle et, bien plus, seule la présence de l'idéogramme MUL invite à penser que *Manasa* et *Pere82* sont des déesses alors qu'en soi, ces théonymes pourraient être de genre masculin. En définitive, sur les douze théonymes sûrement attestés, seuls quatre noms de déesses (Potnia, Posidahéia, Diwia, Héra) et deux noms de dieux (Hermès, Zeus) — soit 50 % — obéissent avec certitude au principe de cohérence entre le sexe de la divinité et celui du *φορήν. Ceci est d'autant plus troublant que, par ailleurs, la religion mycénienne n'est pas avare de ce type d'« incohérence » : tel dieu masculin peut accepter en sacrifice des victimes de sexe opposé [127], tel autre avoir une prêtresse attitrée [128].

De même, la présomption selon laquelle chaque divinité ne peut recevoir qu'un seul *φορήν n'est confirmée que par huit exemples sur douze — soit 66 % — : dans un tiers des

---

[125] Sur ce suffixe, cf. e. a. J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 42], p. 66-99 ; C. J. RUIJGH, « The Social Status of Persons Indicated by Possessive Adjectives in *-e-jo*, with Some Linguistic Observations », *Minos*, n. s., 33-34, 1998-1999, p. 251-272.

[126] Sur ces significations respectives, liées à l'emploi du dérivé substantival *-*yă*- ou adjectival *-*yă*-, cf. C. J. RUIJGH, *op. cit.* [n. 56], p. 130-131, § 108, ainsi qu'*infra*, p. 54-55.

[127] Cf. PY Un 6, l. 1 : Poséidon reçoit [une] vache, [une] brebis, un verrat et deux truies ; dans la même inscription, *Pere82* se voit par deux fois (l. 3, 4) offrir les mêmes victimes, ce qui ne nous éclaire guère sur le genre de cette divinité (cf. *infra*, p. 72-73).

[128] Cf. KN Xd 97+284, l. 1 : la prêtresse qui honore Δί*F*υα est, en fait, affectée au culte de Zeus, comme l'indique son nom (cf. *infra*, n. 214). Le dossier du scribe 6 montre également qu'une prêtresse et un(e) "porte-clef" sont au service de Poséidon et de *Pere82* (cf. *infra*, p. 72-73 et 78-79).

cas, le dieu ne se voit offrir aucun être humain. Peut-on exclure, au départ de ce constat, qu'une même divinité obtienne deux *φορῆνες plutôt qu'aucun, ou un seul ? Au contraire, comme nous l'avons signalé, la présence d'un seul idéogramme MUL fait songer que les deux femmes amenées au Ποσιδάℎιον sont destinées à la même divinité.

En définitive, seule la répartition des vases obéit, pour autant que l'on puisse en juger, à une règle infaillible — chaque divinité ayant droit à un seul et unique vase —, encore que la distribution des types de vases n'obéisse à aucune règle logique à nos yeux.

b) La solution la plus simple consiste donc à présumer que l'alinéa consacré au Ποσιδάℎιον observe la même structure que les trois autres sections de la tablette. Dès lors, plutôt que de chercher dans l'expression *qowija na-● komaweteja* la trace d'une [129] ou de deux [130] divinités supposément vénérées aux côtés de Poséidon et susceptibles de recevoir un vase d'or et deux femmes, nous tâcherons de montrer que ces trois mots apportent sans doute une information supplémentaire, mais non indispensable à la bonne compréhension du paragraphe.

α. Avant toute chose, il convient de présenter l'aspect matériel de cette inscription : au verso de Tn 316, la l. 3 débute par cinq idéogrammes composés en grands caractères bien aérés (AUR *215^{VAS} 1 MUL 2). Après quelque temps, trois mots furent ajoutés à la fin de cette ligne : après une très courte espace, vient, en module plus petit, le mot qo-wi-ja, suivi d'un séparateur ; le texte se poursuit avec le signe ṇạ- et un autre syllabogramme insolite, de taille assez grande — il occupe la totalité de l'espace interlinéaire — dont la forme évoque le syllabogramme *19 [131], voire une superposition des signes -ti- et -qe [132] ; suivent un nouveau séparateur, puis le mot ko-ma-we-te-ja, en petits caractères faiblement incisés — le dernier signe étant noté *supra lineam*. Il ressort de cet examen que les dix syllabogrammes inscrits dans la seconde partie de la ligne notent effectivement trois mots, distingués par deux séparateurs, mais apparemment non coordonnés. Dès lors, à moins d'envisager l'hypothèse d'une construction asyndétique — non attestée en mycénien et réellement peu probable en Tn 316, au vu des quinze conjonctions de coordination enclitiques qui rythment le texte —, il faut admettre que ces trois mots forment soit un seul syntagme composé, par exemple, d'un substantif et de deux adjectifs accordés, soit de deux ou trois unités syntactiques ayant des cas et des fonctions différents.

La structure que nous observons exclut d'emblée la lecture de deux noms divins à la fin de ce paragraphe [133] ; par contre, il est possible — mais non nécessaire — d'y retrouver

---

[129] Cf. e. a. M. DEL FREO, « Osservazioni su miceneo *ko-ma-we-te-ja* », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 145-158 et pl. III.

[130] Cf. p. ex. R. A. SUCHARSKI, « ko-ma-we-te-ja », *Eos*, 81, 1993, p. 177-181 ; C. J. RUIJGH, *loc. cit.* [n. 120], p. 456-457 ; T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 85], p. 448 et 452, n. 46.

[131] Sur ce signe, cf. Matilde CIVITILLO, « Il sillabogramma **19*. *Status quaestionis* e proposte di lettura », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *Colloquium Romanum. Atti del XII Colloquio Internazionale di Micenologia. Roma, 20–25 febbraio 2006*, Pise & Rome, 2008, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 131-149 — laquelle suggère de lire -zo$_2$-, sans prendre en compte le passage qui nous intéresse ici.

[132] Cette dernière remarque est due à E. L. BENNETT Jr (*loc. cit.* [n. 84], p. 228), lequel objecte aussitôt que le scribe avait toute la place nécessaire pour adscrire le signe -qe à -ti-, plutôt que de l'y superposer. Le savant note également qu'une *rasura* s'étend depuis l'actuel signe ṇạ- jusqu'au séparateur de mot précédant ko-ma-we-te-'ja', et y lit [[na-●-ti]], en grands caractères ; le signe qui nous intéresse, noté -●-, serait un reliquat de cette première rédaction conservé dans l'état définitif du texte (cf. *ibid.*, p. 227-228).

[133] *Contra*, cf. e. a. R. A. SUCHARSKI (*loc. cit.* [n. 130], p. 177-181), lequel fait fi de ṇạ-● et identifie visiblement *qowija* et *komaweteja* comme deux théonymes en asyndète, ainsi que C. J. RUIJGH (*loc. cit.* [n. 120], p. 456-457), qui adopte la lecture ancienne — mais intenable — ṇạ-[qe (?)] et transcrit Γϝόξυᾳ Νᾶ-ϰϝε Κομαϝεντείᾳ « pour Celle qui s'occupe des bœufs et pour la Petite, fille *ou* épouse du dieu aux longs cheveux ».

un théonyme féminin, composé d'un [134], deux [135] ou trois [136] termes. Sauf à opter pour cette ultime solution, il conviendra d'expliquer le ou les mots restant — un seul mot dans le cas d'un théonyme complexe à deux termes ; deux mots pour un théonyme simple ; trois mots en l'absence de tout nom divin — : on a souvent suggéré d'y voir un ou des appellatifs en rapport avec les idéogrammes MUL 2, qui précèdent immédiatement. Toutefois, la présence de deux anthroponymes ou de deux noms de fonction différents est hautement improbable, faute de particule de coordination sûrement attestée : la seule hypothèse plausible serait d'en faire une désignation de fonction au féminin pluriel, applicable aux deux femmes. De plus, si quelque terme fait effectivement référence aux idéogrammes antérieurs, il faudra renoncer à imaginer une hyperbate entre les idéogrammes et l'appellatif : en ce cas, *qowija* sera vraisemblablement un nom de fonction plutôt qu'un théonyme.

L'analyse combinatoire du groupe *qowija na-● komaweteja* permet donc d'établir les hypothèses de travail suivantes : (1) les trois mots notent un nom divin complexe ; (2) *qowija* est un nom de fonction et *na-● komaweteja* un théonyme ; (3) *qowija na-●* est un nom de fonction et *komaweteja* un théonyme ; (4) les trois mots forment un appellatif complexe.

β. Ces hypothèses seront affinées par deux types d'analyse complémentaires : la première, interne, s'attèle à reconstituer l'étymologie des mots étudiés ; la seconde, externe, fait appel à des emplois comparables de ces termes ou de termes apparentés dans la documentation du II[e] et, le cas échéant, du I[er] millénaire. Étant donné que le mot obscur *na-●* manque de parallèle et, *a fortiori*, échappe à toute velléité étymologique, nous concentrerons nos efforts sur les termes *qowija* et *komaweteja*.

Le mot *qowija* est sans doute une forme de γ[ϝ]όϝια (< *γ[ϝ]όϝ-γᾰ, féminin de γ[ϝ]οῦς « bœuf ») [137] déclinée à l'accusatif duel ou pluriel s'il s'agit d'un appellatif, au datif singulier dans le cas d'un théonyme. Si aucune déesse *Βοία « Bovine » n'est connue par ailleurs aux II[e] ou au I[er] millénaire, nous pouvons néanmoins alléguer, par exemple, l'Héra βοῶπις chantée par Homère [138], ou encore plusieurs anthroponymes composés attestés dès l'épopée, tels Ἠϱίβοια [139] ou Πϱίβοια [140], avec d'autant plus d'à-propos que le premier est porté par la belle-mère des Aloades Otos et Éphialte — eux-mêmes considérés comme les fils de Poséidon et Iphimédéia [141] — et que le second désigne d'une part la fille d'Akessamenos, épouse du fleuve Axios et aïeule d'Astéropée, d'autre part la fille d'Eurymédon, roi des Géants, qui s'unit à Poséidon et donna naissance à Nausithoos, roi des Phéaciens. Dans les trois cas, il est patent que ces héroïnes « très bovines » entretiennent des relations étroites

---

134 Cf. M. DEL FREO, *loc. cit.* [n. 129], p. 151-153 (solutions *c* et *d*).

135 *Ibid.*, p. 151-152 (solutions *a* et *b*).

136 En ce cas, le nom divin *Qowija* serait suivi d'un seul complément au génitif (du type « pour *Qowija* de *na-● komaweteja* »), ou encore de deux compléments déterminatifs — adjectifs qualificatifs ou substantifs au génitif adnominal — (du type « pour *Q.*, (de) *na-●*, (de) *komaweteja* »).

137 On ne peut exclure la forme γ[ϝ]οϝίια (< *γ[ϝ]όϝ-γᾰ, dérivé adjectival de γ[ϝ]οῦς), signifiant « Celle qui est relative au bœuf », mais l'accentuation et la scansion des anthroponymes attestés à l'époque historique (Ἠϱίβοιᾰ, Πϱίβοιᾰ, etc.) invitent à opter plutôt pour le suffixe féminin *-γᾰ.

138 Les affinités d'Héra avec les bovidés sont particulièrement claires dans la mythologie argienne, en particulier dans les récits ressassant les tribulations d'Iô d'une part, des Proitides d'autre part : cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion. I. Zeus God of the Bright Sky*, New York, 1964², p. 438-453, en part. p. 443-447.

139 Homère, *Il.*, V, v. 385-391.

140 Homère, *Il.*, XXI, v. 141-143 ; *Od.*, VII, v. 56-62.

141 Cf. e. a. Homère, *Od.*, XI, v. 305-320 ; Hésiode, *Catalogue des femmes*, fr. 19 (Merkelbach & West) ; Pindare, *Pyth.*, IV, v. 88-89 ; Pausanias, IX, 22, 6 ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, I, 7, 4. Sur les liens possibles entre l'héroïne épique Ἰφιμέδεια et la déesse mycénienne *Ipemedeia* (Ἰφεμέδεια), cf. *infra*, p. 54.

avec Poséidon ou un dieu fluvial [142]. Rien ne s'oppose donc à postuler l'existence d'une déesse mycénienne Γ^{F}*όϝια* qui ait des affinités naturelles avec Poséidon au point d'être honorée dans son sanctuaire. Cependant, l'interprétation par un appellatif féminin duel ou pluriel évoque également des réalités religieuses grecques très antiques : un couple ou un groupe de filles nommées *γ^{f}οίᾱ* ou *γ^{f}οίαι* « bovines » et employées au service de Poséidon fait notamment songer aux πῶλοι « pouliches » consacrées aux Leucippides à Sparte, aux ἄρκτοι « ourses » et aux μέλισσαι « abeilles » d'Artémis à Brauron et Éphèse, aux βόες « vaches » peut-être attachées à l'argienne Héra [143], et surtout aux ταῦροι « taureaux » chargés du culte de Poséidon à Éphèse [144]. Ces desservants au nom animal seraient attestés ailleurs dans la civilisation mycénienne, si tout ou partie des noms d'animaux suggérés par les inventeurs des tablettes thébaines (ἡμίονοι « mulets », ἑρπετά « serpents », χᾶνες « oies », χοῖρος « porc », κύνες « chiens », ὄρνιθες « oiseaux », *γέρεναι « grues ») [145] pouvaient effectivement être compris comme des titres de congrégations cultuelles — composées de prêtres, voire de danseurs et musiciens travestis en animaux [146]. Toutefois, il importe de garder à l'esprit que la translittération et l'interprétation de ces différents termes thébains sont loin d'être assurées et qu'en outre, leur contexte n'impose nullement une lecture « religieuse » [147] : en l'état, nous ne pouvons donc alléguer avec certitude aucun parallèle pour ces « bovines » dans la documentation en linéaire B.

Quant au terme *komaweteja*, il est identifié comme un adjectif ou un substantif féminin dérivé du nom Κομάϝενς « Chevelu » au moyen du suffixe **-eyă*. Selon l'interprétation retenue, ce mot caractérisera soit des femmes « appartenant au Chevelu » (*κομαϝέντειαι*), soit une déesse « Qui appartient au Chevelu » — où Κομαϝέντεια serait une épiclèse de la possible déesse Γ^{F}*όϝια* ou encore un théonyme employé absolument sur le modèle, le cas échéant, de Ποσιδάϝεια « Qui appartient à Poséidon ». Pour sa part, le nom Κομάϝενς pourrait être un nom de fonction, un anthroponyme [148] ou un théonyme [149]. L'examen du reste de la documentation mycénienne révèle un autre emploi de *komaweteja*, dans une tablette thébaine relative à la livraison de laine :

---

142 Sur les affinités naturelles entre Poséidon et les fleuves, cf. *infra*, p. 211 et 276-277.

143 À la différence de tous les autres exemples, le fait que les prêtresses d'Héra à Argos aient pu être appelées « vaches » est uniquement une conjecture moderne : cf. A. B. COOK, *op. cit.* [n. 138], p. 441.

144 Pour ces rapprochements, et d'autres encore, cf. B. SERGENT, *loc. cit.* [n. 83], p. 197-200, ainsi que J. WEILHARTNER, « Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben », dans Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *Keimelion : Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur Homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg* (*PHKD*, 350 ; *VmykK*, 27), Vienne, 2007, p. 343-344 (lequel ne fait aucun lien avec *qowija*).

145 Cf. e. a. V. L. ARAVANTINOS, L. GODART & Anna SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I. Les tablettes en linéaire B de la* Odos Pelopidou. *Édition et commentaire* (*Biblioteca di Pasiphae*, 1), Pise & Rome, 2001, p. 319-321, ainsi que M. DEL FREO, « Mic. *ke-re-na-i* nei nuovi testi in lineare B di Tebe », dans V. LA ROSA, D. PALERMO & Lucia VAGNETTI (éd.), Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι. *Simposio italiano di Studi Egei dedicato a Luigi Bernabò Brea e Giovanni Pugliese Carratelli. Roma 18–20 febbraio 1998*, Rome, [1999], p. 299-304.

146 J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 198 et *loc. cit.* [n. 144], p. 339-351 ; J. -L. PERPILLOU, « Offrandes mycéniennes », *RPh*, s. 3, 80, 2006, p. 129-130.

147 À ce sujet, on lira avec intérêt le bel exercice de méthode proposé par Y. DUHOUX, « Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque », *AC*, 74, 2005, p. 9-11 et 17-18, § 10, ainsi que, de manière plus détaillée, « Animaux ou humains ? Réflexions sur les tablettes Aravantinos de Thèbes », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 231-250.

148 Cf. e. a. *DMic*, t. I, p. 374-375, *s. u.* « *ko-ma-we* ».

149 Pour cette dernière hypothèse, cf. e. a. R. A. SUCHARSKI (*loc. cit.* [n. 130], p. 179-181) et M. DEL FREO (*loc. cit.* [n. 129], p. 156-157), qui reconnaissent en Κομάϝενς « Chevelu » une désignation de Poséidon, sur le modèle de l'épithète épique Κυανοχαίτης « À la chevelure bleu foncé », malgré la dissemblance des termes *κόμᾱ* et *χαίτᾱ*.

TH Of 35 (odos Epaminonda) — Scribe 303

.1 ko-ma-we-te-ja , te-pe-ja , *ku* LANA 1
.2]ma-ri-ne-we-ja-i , a-ki-a$_2$-ri-ja-de *ku* LANA 3

Κομαϝεντείᾳ (*uel* -είας) *tep*-εία · *ku* *FEPFE*h*A 1.
Marinew-εία*h*ι, Αἰγι*h*αλίανδε (?) · *ku* *FEPFE*h*A 3.
« Pour la fabricante de tissus-*tepa* appartenant à Komawens (*ou* de Komawenteia) : 1 unité de LAINE *ku*.
{Pour les fabricantes de tissus-*tepa* (?)} appartenant à *Marin*-eus, à Aigihalia (?) : 3 unités de LAINE *ku* [150]. »

Le contexte ne permet pas de préciser si ko-ma-we-te-ja est plutôt un adjectif au datif accordé à te-pe-ja ou un substantif au génitif adnominal. Le parallèle avec la forme ma-ri-ne-we-ja-i pourrait faire préférer la première hypothèse, mais une tablette peut présenter des structures syntaxiques différentes d'une ligne à l'autre, comme le montre d'ailleurs un autre texte, de la même main et de la même série, qui présente des affinités avec le document précédent :

TH Of 25 (odos Epaminonda) — Scribe 303

.1 ma-ri-ne-we-ja-i , a$_3$-ki-a$_2$-ri-ja LANA 4[--]*uest.*[
.2 a-ma-ru-to-de , pa-pa-ra-ki LANA 6
.3-5] *uacant*

Marinew-εία*h*ι, Αἰγι*h*αλίαι (?) · *FEPFE*h*A 4[--].
Ἀμαρύνθονδε, *paparak*-ι · *FEPFE*h*A 6.
« {Pour les tisserandes (?)} appartenant à *Marin*-eus, à Aigihalia (?) : LAINE, 4 [+ *x*] unités.
À Amarynthos, pour *Paparak*-(ē)s : LAINE, 4 unités »

En soi, rien n'impose de considérer que ces tablettes recensent des offrandes ; le fait que, dans trois cas, une quantité modique de laine soit livrée à des ouvrières spécialisées, afin que celles-ci réalisent une certaine pièce de tissu invite plutôt à croire que les livraisons de laine s'inscrivent dans le cadre d'une « corvée » prévue annuellement, qui a nom ταλασία à Cnossos, Mycènes et Pylos [151]. La majorité des textes de la série TH Of pourraient correspondre à la distribution de matière première à divers artisans, à cause de la récurrence d'autres noms d'ouvrières (a-pi-qo-ro, ἀμφικ^{f}όλῳ « pour la "servante" » ; a-ra-ka-te-ja, ἀλακατείᾳ « pour la fileuse » ; a-ke-ti-ri-ja$_2$, ἀσκητρίᾳ « pour la décoratrice ») [152] et de la référence à l'activité annuelle (ne-wa, νέϝα « de l'année en cours » ; pa-ra-ja, παλαιά « de l'année antérieure » [153]).

[150] L'abréviation *ku* pourrait, sans certitude, se résoudre en ku-pi-ri-ja (κυπρία « chypriote ») : cf. J. L. MELENA, *apud* E. L. BENNETT *et al.*, « 436 raccords et quasi-raccords de fragments inédits dans *KT* 5 », *Minos*, n. s., 24, 1989, p. 204-205, avec les réserves de J.-P. OLIVIER, « El Comercio micénico desde la documentación epigráfica », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 287-291, en partie relayées par J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 202, n. 530.

[151] Cf. e. a. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 69-115 (qui ne pouvait connaître les documents thébains) ; J. T. KILLEN, « Some Thoughts on *ta-ra-si-ja* », dans Sofia VOUTSAKI & J. T. KILLEN (éd.), *Economy and Politics in the Mycenaean Palace States. Proceedings of a Conference Held on 1–3 July 1999 in the Faculty of Classics, Cambridge* (*Cambridge Philological Society*, Suppl. 27), Cambridge, 2001, p. 161-180 ; Marie-Louise B. NOSCH, « Acquisition and Distribution : *ta-ra-si-ja* in the Mycenaean Textile Industry », dans Carole GILLIS, Christina RISBERG & Birgitta SJÖBERG (éd.), *Trade and Production in Premonetary Greece. Acquisition and Distribution of Raw Materials and Finished Products. Proceedings of the 6th International Workshop, Athens 1996*, Jonsered, 2000, p. 43-61 ; EAD., « The Geography of Talasia Obligation », *Aegean Archaeology*, 4, 1997-2000, p. 27-44 ; EAD., « More Thoughts on the Mycenaean ta-ra-si-ja System », dans M. PERNA (éd.), *Fiscality in Mycenaean and Near Eastern Archives. Proceedings of the Conference Held at Soprintendenza Archivistica per la Campania, Naples, 21–23 October 2004* (*Studi egei e vicinorientali*, 3), Naples, 2006, p. 161-182.

[152] TH Of 34, l. 1, 2 ; 36, l. 1, 2.

[153] TH Of 34, l. 1, 2. L'accord se fait avec l'idéogramme LANA, à transposer sans doute en *FEPFE*h*A, au

La mention de plusieurs divinités (Héra, Hermès, Potnia) [154] et du *wanax* lui-même [155] pourrait donner à penser que certaines tablettes de la série TH Of ont quand même une portée cultuelle [156]. Toutefois, il est plus plausible de considérer que les divinités et le *wanax* apparaissent également comme "collecteurs" dans ce contexte [157]. La possession ou le contrôle d'esclaves et d'ouvriers par le dieu est, en effet, un trait caractéristique de l'économie mycénienne et la supervision divine ne dispense aucunement ces artisans d'obligations "profanes" telles que la corvée [158].

Malgré l'incertitude inhérente à la nature de notre documentation, la structure apparemment symétrique de TH Of 35, l'existence des noms ou titres Κομάϝενς et *Marin*-εύς dans d'autres sites mycéniens et plusieurs exemples de dérivés féminins en **-eia-* au sein de la série TH Of (du type a-ka-i-je-ja, « [femme] subordonnée à a-ka-i-jo » [159]) permettent d'analyser de manière plausible ko-ma-we-te-ja et ma-ri-ne-we-ja-i comme deux adjectifs dérivés en position d'épithètes, plutôt que de considérer le premier mot comme un substantif féminin au génitif et le second comme un adjectif substantivé au datif féminin pluriel. Les ouvrières en question dépendent donc vraisemblablement du Κομάϝενς et du *Marin*-εύς ; reste à déterminer si ces termes désignent des hommes ou des dieux.

Le nom Κομάϝενς est porté par un "collecteur" [160] cnossien, actif dans l'industrie textile depuis la gestion des troupeaux de moutons dans diverses locatités [161] jusqu'à la supervision d'un atelier de filature à Phaistos [162], en passant par l'entretien de personnel [163]. À

---

neutre pluriel : cf. M. LEJEUNE, « Le nom grec de la laine » (1972), dans *Mémoires IV*, p. 53-66, ainsi que M. S. RUIPÉREZ, « Mycenaean *we-we-si-jo*, Alphabetical Greek εἰρεσιώνη and Τειρεσίας », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.* [n. 85], t. II, p. 537-542.

154 TH Of 28, l. 2 ; 31, l. 3 ; 36, l. 2.

155 TH Of 36, l. 1.

156 Ainsi, cf. e. a. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 201-204.

157 Cf. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 83-84, 226-228.

158 Pour une étude plus détaillée des esclaves et des ouvriers de la divinité, cf. *infra*, p. 62-65.

159 TH Of 27, l. 2, 3.

160 Sur les "collecteurs" et leur rôle dans l'économie mycénienne, cf. e. a. J. BENNET, « "Collectors" or "Owners" ? An Examination of their Possible Functions within the Palatial Economy of LM III Crete », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.* [n. 60], p. 65-101 ; P. CARLIER, « Les collecteurs sont-ils des fermiers ? », *ibid.*, p. 159-166 ; J. DRIESSEN, « "Collector's Items". Observations sur l'élite mycénienne de Cnossos », *ibid.*, p. 197-214 ; L. GODART, « Les collecteurs dans le monde égéen », *ibid.*, p. 257-283 ; J. T. KILLEN, « Some Further Thoughts on "Collectors" », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *op. cit.* [n. 86], t. I, p. 213-226 ; Françoise ROUGEMONT, « Some Thoughts on the Identification of the "Collectors" in the Linear B Tablets », dans Sofia VOUTSAKI & J. T. KILLEN (éd.), *op. cit.* [n. 151], p. 129-138 ; J.-P. OLIVIER, « Les "collecteurs" : leur distribution spatiale et temporelle », *ibid.*, p. 139-160.

161 KN $Dk_{(1)}$ 920+7294+7330, l. 1a (à da-*22-to) ; 931+7293, l. 1a (à sa-jo) ; 1049, l. 1a (à ra-su-to) ; Dv 1272+5411, l. A et 7176+8236+8281, l. 1a (à e-ko-so) ; 5278+5338+8557, l. [B] (à qa-mo) ; 8562+8776, l. 2 (toponyme perdu). Un personnage nommé Κομάϝενς dispose également d'un bouc en KN $C_{(2)}$ 913, l. 2.

162 KN Le 5629+5867+8446+8522+8559+*fr.*[+]8512, l. 3.

163 KN Ap 618+623+633+5533+5922, l. 2 (deux femmes) ; $B_{(1)}$ 988+7601+III-6+5761+7040, l. 1b (vendeur d'un esclave, cf. J.-P. OLIVIER, « Des extraits de contrats de vente d'esclaves dans les tablettes de Knossos », *Minos*, n. s., 20-22, 1987, p. 479-498). Nous laissons de côté la mention de ko-ma-we-ta, qui dispose de deux hommes en KN B 798, l. 5 ; cette forme pourrait théoriquement être un accusatif singulier de Κομάϝενς, mais il nous paraît ardu de justifier l'emploi de ce cas dans l'absolu, d'autant plus que la forme o-pi-te-u-ke-we (dat. sing. ou nom. pl. ?) apparaît sur la même tablette (l. 9). Malgré le fait que plusieurs "collecteurs" cnossiens sont mentionnés dans cette liste, il faut donc marquer une réserve sur l'assimilation à Κομάϝενς : ainsi, cf. e. a. *DMic*, t. I, p. 375, *s. u.* « *ko-ma-we-ta* » ; *contra*, cf. e. a. J. T. KILLEN, « Linear B *a-ko-ra-ja/-jo* », dans Anna MORPURGO DAVIES & W. MEID (éd.), *Studies in Greek, Italic, and Indo-European Linguistics Offered to Leonard R. Palmer* (*IBS*, 16), Innsbruck, 1976, p. 124-125 ; L. GODART, *loc. cit.* [n. 160], p. 270. Citons également pour mémoire les mentions de Κομάϝενς en KN X 9434, l. B et 9711, l. 1.

Pylos, ce nom désigne tantôt un homme dépositaire de porcs [164], tantôt un forgeron astreint à la ταλασία [165], tantôt un chef militaire [166] : il s'agit sans doute là de trois personnages différents, ce qui tend à montrer que Κομάϝενς est un anthroponyme plutôt qu'un titre, à Pylos comme à Cnossos. Ceci est confirmé par le fait que ce terme est attesté uniquement au singulier et par la nature visiblement anthroponymique des appellatifs qui apparaissent dans le voisinage ou dans le même contexte que le mot Κομάϝενς. En aucune manière, ce Κομάϝενς ne saurait être un dieu.

En ce qui concerne *Marin*-εύς, il apparaît dans une tablette mutilée de Mycènes, laquelle enregistre sans doute une livraison de tissus à Thèbes [167], ainsi que dans trois textes cnossiens [168] : l'un enregistre dix hommes affectés au ϝοῖκος de *Mạrin*-εύς [169] ; l'autre, un versement de 10 unités de coriandre au même *Mạrin*-εύς [170] ; le dernier, du miel donné à une esclave de *Marin*-εύς (?) [171]. Aucun de ces textes n'impose de considérer que *Marin*-εύς soit un dieu [172] — le contexte et les documents parallèles aux trois premiers exemples favorisent même nettement une lecture « humaine ». En tout cas, ce *Marin*-εύς semble concerné par la production textile à Mycènes et par la parfumerie à Cnossos [173] : cette diversité d'occupations suggère d'y voir un anthroponyme davantage qu'un nom de fonction.

Toutes choses étant égales par ailleurs, la fonction comptable de notre documentation et la nature de l'économie mycénienne rendent, *a priori*, plus probable l'interprétation de Κομάϝενς et *Marin*-εύς comme des anthroponymes plutôt que comme des théonymes. Nous avons vu, en outre, que le contexte oblige à interpréter Κομάϝενς comme un nom d'homme et n'exclut aucunement la même hypothèse pour *Marin*-εύς. Ces deux appellatifs sont donc portés par plusieurs personnages occupant des postes importants au sein de la structure palatiale : il est vraisemblable que ces noms propres aient été en vogue au sein d'une certaine élite mycénienne. Comme leurs homonymes de Cnossos et de Mycènes, les dénommés Κομάϝενς et *Marin*-εύς de Thèbes sont impliqués dans l'activité textile, sans doute en tant que « collecteurs » ; pour cette raison, en TH Of 25 et 35, ces deux hommes supervisent-ils une ou plusieurs ouvrières lainières, respectivement appelées par les adjectifs possessifs κομαϝέντεια « subordonnée à Κομάϝενς » et *marinew*-ειαι « subordonnées à *Marin*-εύς » [174]. Point de place ici pour l'hypothèse de dieu.

γ. Ce détour un peu long par les tablettes thébaines et les arcanes de l'économie palatiale mycénienne permet d'exclure toute attestation d'un prétendu dieu Κομάϝενς à Cnos-

---

164 PY Cn 925, l. 1.

165 PY Jn 750, l. 9.

166 PY An 519, l. 10.

167 MY X 508, l. 1.

168 Le même personnage pourrait également apparaître dans les tablettes mutilées KN Ga$_{(1)}$ 7594, l. 1, X 5970, l. 1b, et 7828, l. 1 (sans contexte), qui conservent chacune les syllabes ma-ri-[.

169 KN As$_{(2)}$ 1519+*fr.*, l. 11.

170 KN Ga$_{(1)}$ 674, l. B. Sur cet aromate, cf. J. L. MELENA, « Coriander on the Cnossos Tablets », *Minos*, n. s., 15, 1974, p. 133-163.

171 KN Gg$_{(2)}$ 713+994, l. 1 : ma-ri-ne-we , do-e-ra '*ME+RI*' *209^{VAS}+*A* [---] ; *Marin*-έϝει, δο*h*έλᾳ (?) · ΜΕΛΙ, ΑΜ(ΦΙ)ΦΟΡΕΥΣ [---] ; « Pour *Marin-eus*, à son esclave (?) : MIEL, *tot* AMPHORE(S) ».

172 Tel était déjà le constat posé par J. T. KILLEN, « The Knossos Ld$_{(1)}$ Tablets », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *op. cit.* [n. 84], en part. p. 178, dont les arguments conservent, nous semble-t-il, toute leur valeur ; cf. également Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 89-91. *Contra*, cf. e. a. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 48-50, 57-59, 221-222, et les références *ad loc.*

173 Sur ce secteur d'activité à Cnossos, cf. e. a. Ellen D. FOSTER, « An Administrative Department at Knossos Concerned with Perfumery and Offerings », *Minos*, n. s., 16, 1977, p. 19-51.

174 En ce sens, cf. J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 42], p. 75-77 ; C. J. RUIJGH, *loc. cit.* [n. 125], p. 268-269, § 12.

sos, Pylos ou Thèbes et, partant, d'affaiblir la probabilité de l'existence du théonyme dérivé Κομαϝέντεια en TH Of 35 et PY Tn 316. En admettant que les deux attestations de ko-ma-we-te-ja à Pylos et à Thèbes obéissent au même procédé de dérivation et fassent référence à une réalité identique, l'on sera dès lors enclin à préférer une interprétation « humanisante » des trois mots ajoutés à la fin du paragraphe consacré au sanctuaire de Poséidon. Nous sommes encouragé dans cette voie par la présence, dans la série TH Of, du datif pluriel po-re-si (φορῆνσι) en sixième et dernière position d'une liste de destinataires de laine [175] : ces *φορῆνες ont de fortes chances d'être identiques aux *φορῆνες de PY Tn 316 et sont certainement un groupe humain attaché à une divinité. La tablette TH Of 26 prouve que les *φορῆνες thébains sont probablement impliqués dans l'industrie textile ; peut-être en allait-il de même pour leurs homologues pyliens. En ce cas, l'emploi de l'adjectif possessif κομαϝέντειος à Pylos serait exactement parallèle à l'occurrence thébaine : les travaux de tissage réalisés par les *φορῆνες du sanctuaire de Poséidon [176] seraient contrôlés par un "collecteur" dénommé Κομάϝενς.

Somme toute, l'interprétation du mot ko-ma-we-te-ja comme un adjectif possessif dérivé de l'anthroponyme Κομάϝενς — qui paraît la plus probable et la plus simple au regard de notre documentation — permet d'exclure d'emblée une des quatre hypothèses de travail formulées tout à l'heure [177] et d'en écarter deux autres. Effectivement, en tant que dérivé anthroponymique, ko-ma-we-te-ja ne peut être *per se* un nom de déesse (hypothèse 3) et il paraît déraisonnable qu'un tel adjectif puisse caractériser un théonyme, quel qu'il soit (hypothèses 1 et 2). Dès lors, la lecture la plus satisfaisante à nos yeux consiste à interpréter le groupe *qowija na-● komaweteja* comme un appellatif complexe (hypothèse 4), formé du substantif féminin pluriel ou duel γ^{f}όϝιαι (*uel* -ίᾱ), d'un complément déterminatif — adjectif épithète ou substantif au génitif — *na-●* et de l'adjectif possessif dérivé du nom du « collecteur » Κομάϝενς, le tout décliné p. ex. à l'accusatif [178], en apposition aux idéogrammes MUL 2, de sorte qu'il faille lire ainsi la troisième ligne du verso de Tn 316 : χρύσ(σ)ον *uas-*215 ἕν · γυναῖκας (*uel* -ε) δϝώ, γ^{f}όϝιᾰνς (*uel* -ίᾱ) *na-●* κομαϝέντειᾰνς (*uel* -είᾱ) « un vase-*215 en or ; deux femmes, les "bovines" (de) *na-●*, contrôlées par Κομάϝενς ».

Il ressort de notre analyse que Poséidon est bien la divinité vénérée dans le Ποσιδά*hι*ον, comme attendu ; étant l'unique dieu honoré dans le deuxième paragraphe de Tn 316 — à l'inverse des trois autres paragraphes de l'inscription —, son nom n'est pas précisé outre mesure. Plus étonnant, ce dieu reçoit un traitement exceptionnel : non seulement les gens de la ville (ϝάστυ) sont amenés dans le sanctuaire pour la célébration, mais les offrandes — un calice en or et deux femmes — sont également plus fastueuses que pour n'importe quelle autre divinité. Enfin, le scribe a tenu à inscrire le titre précis des *φορῆνες livrés à Poséidon, ainsi que le nom du "collecteur" dont dépendaient ces femmes ; par contre, il n'en fit rien pour les autre *φορῆνες, soit que les femmes données à Poséidon eussent joui d'un statut particulier, soit que dans les autres cas, une précision de ce type eût été jugée superflue.

3. – La section suivante de Tn 316 regroupe deux ou trois sanctuaires et quatre divinités. De fait, selon que l'on procède ou non à la restitution i-pe-me-de-ja-<jo>-qe, Ἰφεμέ-

---

175 TH Of 26, l. 3. Chacun des cinq autres destinataires reçoit une fraction *PA* de laine, tandis que les *φορῆνες s'en voient attribuer une unité.

176 Après un raisonnement très différent, B. SERGENT (*loc. cit.* [n. 83], p. 197-198) conjecture également que deux femmes ouvraient des toiles dans le sanctuaire de ce dieu.

177 Cf. *supra*, p. 47.

178 Le nominatif « de rubrique » est une autre possibilité : cf. la translittération du texte, *supra*, p. 36-37.

δεια disposera d'un sanctuaire particulier ou sera honorée au sein du sanctuaire de *Pere82*. Cette dernière construction, ingénieuse, pourrait tirer argument du fait que Ἰφεμέδεια ne se voit pas attribuer de *φορήν, à l'image de Τρισ*h*ήρως et *Dopota*, divinités mineures associées au sanctuaire de Potnia, à *Pakijana*, et, éventuellement, de *Dirimijo*, honoré aux côtés de Zeus et Héra, dans le sanctuaire de Zeus ; en ce cas, le datif Ἰφεμεδείᾳ (v., l. 5) anticiperait de la présence de la déesse aux côtés de *Pere82* [179]. Toutefois, nous constatons que les autres divinités associées au sein d'un autre sanctuaire (*Manasa*, Ποσιδά*h*εια, Hermès, Héra) reçoivent quand même un *φορήν. De ce fait, et à cause de la structure formulaire et régulière de ce document, il nous paraît préférable de présumer un *lapsus calami* semblable au a-<ke> de la ligne suivante et de postuler que Ἰφεμέδεια possède son propre sanctuaire.

Par ailleurs, il convient de se demander si le groupement de trois sanctuaires au sein d'une même section résulte uniquement de l'astuce d'un scribe soucieux de ne pas répéter trois fois la formule introductive [180] ou si, au contraire, les trois sanctuaires sont intimement liés entre eux, au point de faire l'objet d'une seule procession. Nous penchons pour la seconde analyse, pour deux raisons : d'abord, l'agencement général de la tablette tend à montrer que le rituel du po-ro-wi-to implique quatre célébrations distinctes, incluant des processions de taille à peu près égale [181], plutôt que six cortèges hétérogènes ; ensuite, au vu des première et quatrième sections de la tablette, il semble probable que le dieu Hermès, isolé, soit lié à l'endroit où se déroule la fête et où se situent les trois sanctuaires plutôt qu'au seul sanctuaire de Δί*ϝ*α [182]. On tiendra donc pour vraisemblable que les sanctuaires de *Pere82*, Ἰφεμέδεια et Δί*ϝ*α se situent, à tout le moins, dans le même secteur.

a) *Pere82* est considérée comme une divinité féminine, à cause du sexe du *φορήν qui lui est attribué ; toutefois, cet argument pourrait ne pas être décisif, si l'on adopte la lecture défendue ici pour le paragraphe réservé au Ποσιδά*h*ιον. Cette même divinité réapparaît dans une seconde tablette pylienne, où elle semble liée à Poséidon [183]. La lecture du syllabogramme *82 est, pour l'heure, inconnue et le demeurera jusqu'à ce qu'une future découverte de tablettes nous permette peut-être de le translittérer [184] ; en se basant sur la présomption du genre féminin du théonyme, les lectures -ja$_2$-, -sa$_2$- et -swa- ont été proposées et les interprétations pe-re-ja$_2$ (Πέλεια « Colombe »), pe-re-sa$_2$ (*Πρέσζα « Vénérable », voire Βρῆσσα) ou pe-re-swa (*Πρέσ*ϝ*α, à rapprocher du nom de l'Océanide Πέρση [185] ?) ont quelque vraisemblance [186], mais aucune ne peut s'imposer [187].

---

179 En ce sens, cf. T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 85], p. 452-453.

180 *Ibid.*, p. 447.

181 *Pakijana* reçoit cinq vases et trois *φορῆνες ; le sanctuaire de Zeus, trois vases et deux ou trois *φορῆνες ; celui de Poséidon, seulement un vase et deux *φορῆνες, mais les gens de la ville sont inclus dans la procession. Dans le même ordre de grandeur, le lieu des trois sanctuaires recevrait quatre vases et trois *φορῆνες.

182 *Contra*, cf. *ibid.*, p. 452 et n. 49.

183 PY Un 6, l. 3, 4 ; cf. *infra*, p. 72-73.

184 Cf. M. LEJEUNE, « Nouvelles remarques sur l'identification des signes syllabiques rares » (1957), dans *Mémoires I*, p. 206-210, § 2-5. La liste des emplois de *82 livrée par cet auteur (ID., « Les syllabogrammes B et leur translitération » [1970], dans *Mémoires IV*, p. 42-43) ne s'est pas agrandie jusqu'à présent.

185 Normalement, le mycénien ne note pas les liquides appuyées sur une sifflante : il faudrait donc postuler une métathèse post-mycénienne — la même évolution pouvant également être postulée pour pe-re-sa$_2$, lu Πρέσα — : cf. M. VENTRIS & J. CHADWICK, *op. cit.* [n. 4], p. 463.

186 Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 172-174, *s. u.* « *Pere82* » ; J. CHADWICK, « The Group *sw* in Mycenaean », *Minos*, n. s., 9, 1968, p. 62-65 ; *DMic*, t. II, p. 108-109, *s. u.* « *pe-re-*82* ».

187 Sur la base du terme pe-re-wi-jo attesté en TH X 105, l. 3, V. L. ARAVANTINOS, L. GODART & Anna SACCONI (*op. cit.* [n. 145], p. 308-309 et 361) ont proposé de lire le syllabogramme *82 -wja-, en faisant de pe-re-*82 la déesse *Πελέ*ϝ*ια « Colombe (!) » et de pe-re-wi-jo son desservant. En réalité, M. LEJEUNE (*loc. cit.*

b) Il est tentant de transcrire i-pe-me-de-ja par Ἰφεμέδεια, et de faire le rapprochement avec l'héroïne homérique Ἰφιμέδεια, maîtresse de Poséidon et mère des Aloades [188] ; en ce cas, Ἰφεμέδεια pourrait entretenir, comme *Pere82*, des relations privilégiées avec Poséidon et, dans une moindre mesure, avec Dionysos [189] ; par ailleurs, le nom i-pe-me-de-ja pourrait également évoquer celui de Ἰφιμέδη, fille d'Agamemnon et Clytemnestre, doublet de la célèbre Ἰφιγένεια [190].

La lecture Ἰφεμέδεια invite à considérer que le nom historique Ἰφιμέδεια fut réarrangé par étymologie populaire au moyen du préfixe *ἰφι- (< *ϝιφι-) « fortement, puissamment » : ceci expliquerait éventuellement l'altération vocalique ε > ι, ainsi que l'élision homérique, elle-même révélatrice d'un hiatus et, partant, de l'absence étymologique de digamma [191]. Cela dit, l'origine du théonyme demeure obscure [192]. En l'état de la documentation, il paraît difficile d'affirmer que la mycénienne Ἰφεμέδεια puisse être une héroïne [193] : sa position, au milieu de *Pere82*, Δι*ϝ*ya et Hermès, ainsi que le fait qu'elle jouisse vraisemblablement de son propre sanctuaire, suggèrent plutôt d'y voir une déesse à part entière. Toutefois, il n'est guère permis d'en dire plus au sujet de cet *hapax legomenon* I-pe-me-de-ja ; les rapprochements avec l'héroïne Ἰφιμέδεια ou avec le dieu Poséidon, tout intéressants soient-ils, doivent demeurer de prudentes hypothèses [194].

c) En contraste, la déesse Δι*ϝ*ya présente peu de difficultés, du moins sur le plan morphologique : il s'agit clairement d'un dérivé construit sur la base du thème *διϝ-, au moyen du suffixe de formation des substantifs féminins *-*yă*, voire à l'aide du suffixe adjectival

---

[n. 184], p. 208, § 3) avait déjà exclu la lecture -wja-, puisque le signe *82 est attesté à l'initiale d'au moins un mot, alors que la langue grecque ignore la séquence semi-consonantique #*ϝ*y-. Par ailleurs, les auteurs cités croient tirer argument de la présence supposée d'« animaux sacrés » dans les nouvelles tablettes thébaines pour appuyer l'existence d'une déesse animale : cependant, un nouvel examen des sources a montré que ces « animaux » sont certainement des humains, n'appartenant pas forcément à la sphère religieuse (cf. *supra*, n. 147). Somme toute, les seuls arguments valides en faveur de la thèse d'une déesse Colombe (Πέλεια) se résument à l'iconographie créto-mycénienne relative aux oiseaux, ainsi que l'existence de prophétesses nommées « colombes » (πελειάδες ou πέλειαι) dans le sanctuaire de Zeus à Dodone (cf. e. a. Hérodote, II, 57 ; Sophocle, *Trach.*, v. 171-172 ; Pausanias, VII, 21, 2 ; X, 12, 10) — la référence aux prétendues divinités i-qo (Ἴκ*ϝ*ος, « dieu Cheval ») et o-pi (Ὄφις, « déesse Serpent ») étant, pour sa part, extrêmement suspecte : cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 120-122, *s. u.* « (?) *iqo* » et p. 155, *s. u.* « (?) *opi* ».

188 Cf. *supra*, n. 141.

189 Les Aloades furent foudroyés à Naxos (cf. e. a. Pindare, *Pyth.*, IV, v. 88-89), patrie de Dionysos, où Iphimédéia elle-même aurait séjourné contre son gré (cf. Diodore de Sicile, V, 50, 1 – 51, 2) ; par ailleurs, l'on montre les tombeaux des Aloades à Anthédon, en Béotie, au sein d'un sanctuaire de Dionysos (cf. Pausanias, IX, 22, 6).

190 Hésiode, *Catalogue des femmes*, fr. 23a (Merkelbach & West), v. 15-26.

191 Cf. Homère, *Od.*, XI, v. 305-306 (éd. A. LUDWICH, *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1998) : τὴν δὲ μετ' Ἰφιμέδειαν, Ἀλωῆος παράκοιτιν, | εἶσιδον […] « après celle-ci, je vis Iphimédéia, épouse d'Aloeus […] » .

192 Le second élément est unanimement rattaché à la racine *μεδ- « penser, ordonner » et pourrait, sans doute, convenir à une divinité proche de Poséidon : songeons notamment à la Μέδουσα corinthienne, parèdre ancienne de Poséidon, mère de Pégase et Chrysaôr (cf. *infra*, p. 227-228). Quant au premier élément, certains, d'après une suggestion d'A. HEUBECK (« Myk. *a₃-ki-pa-ta* „Ziegenhirt". Vermutungen zu griechischen Wortbildungen mit αἰγ(ι) und ἴψασθαι », *IF*, 68, 1963, p. 20), ont parfois tenté de le mettre en relation avec la racine *ἰπ- « presser » (cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 116-118, *s. u.* « *Ipemedeja* » ; H. MÜHLESTEIN, « i-pe-me-de-ja et Iphimédéia », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN [éd.], *op. cit.* [n. 84], p. 235-237) ; tel autre suggère la racine *σεπ- « fournir, pourvoir » et la lecture *'Ισπεμέδεια, pour voir en la déesse « Celle qui donne conseil » (G. NEUMANN, « *i-pe-me-de-ja*, eine mykenische Göttin », *MSS*, 46, 1985, p. 165-171) ; aucune suggestion, cependant, n'emporte la conviction.

193 *Contra*, cf. Maria ROCCHI, « Osservazioni a proposito di i-pe-me-de-ja », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.* [n. 4], t. II, p. 863-864.

194 En ce sens, Maria ROCCHI, *loc. cit.* [n. 193], p. 861-867.

*-*yā*. On reconnaît généralement que le théonyme Ζεύς est à la base du dérivé Δι*ϝ*ια [195] et, selon la quantité de la voyelle suffixale, les modernes y voient tantôt l'épouse (Δι*ϝ*ιᾰ), tantôt la fille (Δι*ϝ*ιᾱ) de Zeus [196]. Quelle que soit l'hypothèse adoptée, il est surprenant que cette déesse ne soit pas associée, d'une manière ou d'une autre, au sanctuaire de Zeus [197] — tout comme Ποσιδάη*h*ια est étonnamment vénérée à *Pakijana*, et non dans le Ποσιδάη*h*ιον. Sans doute, le fait que la déesse Héra, parèdre légitime de Zeus dès l'épopée homérique, apparaisse déjà aux côtés de son époux dans la tablette Tn 316 [198] invite à voir en Δι*ϝ*ια la fille plutôt que l'épouse de Zeus [199] — peut-être pourrait-on étendre ce même postulat à Ποσιδάη*h*ια, quoiqu'aucune épouse officielle de Poséidon ne soit clairement attestée dans la documentation mycénienne : abritée dans le sanctuaire de Potnia, cette dernière serait ainsi non pas l'épouse, mais la fille de Poséidon. Contrairement à Ποσιδάη*h*ια, du reste, Δι*ϝ*ια est fréquemment citée dans la documentation mycénienne : à Pylos, où elle possède des esclaves [200] ; à Cnossos, à l'occasion d'un acte cultuel [201] ; peut-être à Thèbes, dans un contexte de livraisons de vin [202].

d) Finalement, le dieu Hermès, qui ne dispose d'aucun sanctuaire propre, reçoit une coupe et un *φορήν mâle [203]. Outre Pylos, cette divinité est également attestée à Cnossos et à Thèbes, dans des contextes hélas fréquemment mutilés [204]. Par ailleurs, le mot *areja*, qui semble apparaître en position de complément déterminatif, demeure une énigme : s'agit-il d'une épiclèse forgée, le cas échéant, sur le théonyme Ἄρης (Hermès Ἀρείας) [205] ? ou d'un toponyme au génitif (Hermès d'*areja*) [206] ? L'interprétation à donner à ce terme reste discutable et le manque de parallèles [207] oblige à laisser la question ouverte.

---

195 Exception notable, Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 67-70, *s. u.* « *Diwija* (*Diuja*) », propose de voir en Δι*ϝ*ια une déesse de la beauté et de la richesse, sur le modèle de la divinité indienne Śrī, à cause de la polysémie de la racine *δ*ι*ϝ*ε*ϝ*- « jour ; dieu ; richesse » dans plusieurs langues indo-européennes.

196 Cf. C. J. RUIJGH, *op. cit.* [n. 56], p. 130-131, § 108.

197 Par contre, à Cnossos, cette même déesse est honorée par la prêtresse de Zeus, ce qui atteste des liens beaucoup moins lâches entre les deux divinités que ne le donnent à penser les inscriptions pyliennes : cf. KN Xd 97+284, l. 1 (cf. *infra*, n. 214).

198 Cf. *infra*, p. 56-57.

199 Les autres occurrences du théonyme, sous la forme di-u-ja (Δι*ϝ*ια) ou di-wi-ja (Δι*ϝ*ιᾰ, Δι*ϝ*ίᾱ ?) ne permettent pas de trancher. La formule homérique δῖᾰ θεάων « divine entre les déesses » peut plaider en faveur de la lecture Δι*ϝ*ιᾰ « épouse de Zeus », si le sens originel du syntagme épique est vraiment « épouse de Zeus parmi les déesses » (ainsi, cf. C. J. RUIJGH, *op. cit.* [n. 56], p. 133, § 109) ; par contre, le fait qu'Hébé (Ἥβη), la fille de Zeus, soit nommée Δία (*scil.* Δῐᾱ) à Phlionte et Sicyone (Strabon, VIII, 6, 24 ; cf. Pausanias, II, 13, 3-4) fait opter pour la lecture Δι*ϝ*ιᾱ « fille de Zeus ».

200 PY An 607, l. 5 ; Cn 1287, l. 6.

201 KN Xd 97+284, l. 1 (cf. *infra*, n. 214).

202 TH Gp 109, l. 1 (?) ; 313, l. 2 (?).

203 L'interprétation de e-ma-a$_2$ comme le datif du théonyme Ἑρμά*h*ας est à peu près unanime : cf. *DMic*, t. I, p. 215, *s. u.* « *e-ma-a$_2$* ». *Contra*, Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 39-40, *s. u.* « (?) *areja* » et p. 85-88, *s. u.* « (?) *emaa$_2$* », suggère de lire le syntagme e-ma-a$_2$ a-re-ja ἕρμαια ἄρεια « présents occasionnels supplémentaires ». Cette audacieuse conjecture ne permet toutefois pas d'interpréter les autres occurrences du mot e-ma-a$_2$; qui plus est, la structure de Tn 316 fait attendre un théonyme avant l'énoncé des offrandes.

204 PY Un 219, l. 8 ; Na (anciennement Xn, puis Nn) 1357, l. 1 ; KN D 411+511, l. 1 ; X 9669, l. 1b ; TH Of 31, l. 3. Pour un essai d'histoire religieuse, cf. Joann GULIZIO, « Hermes and *e-ma-a$_2$* : The Continuity of his Cult from the Bronze Age to the Historical Period », *ŽA*, 50, 2000, p. 105-116.

205 Ainsi, cf. e. a. *DMic*, t. I, p. 97, *s. u.* « *a-re-ja* ». Au I^{er} millénaire, plusieurs divinités portent cette épiclèse martiale : citons Athéna Ἀρεία, Aphrodite Ἀρεία, Dionysos Ἄρειος, Ényalios Ἄρης et Zeus Ἄρης ou Ἄρειος.

206 En ce cas, l'on attendrait peut-être l'antéposition du complément, sur le modèle de u-po-jo(-)po-ti-ni-ja (*up*-οιο Πότνια, « Potnia de *upo* ») : cf. *supra*, p. 22-23.

207 En TH Of 31, l. 3, il serait possible de corriger la lecture e-ma-a$_2$ re-[ja(?) ---] en Ἑρμά*h*ᾳ <*a*>*reja*, en

4. – L'ultime chapitre de Tn 316 est consacré à une famille divine composant sans doute une triade, honorée dans le Δίϝyον : le couple formé par Zeus et Héra est, au I^er^ millénaire, un axe fondamental du panthéon grec, tandis que la caractérisation de *Dirimijo* comme « fils de Zeus » (Διϝὸς *ἰύς) invite à considérer que l'époux, l'épouse et l'enfant forment une entité divine cohérente.

a) Le nom de Zeus est bien plus rare dans la documentation mycénienne que celui de Poséidon — ce qui trahit, sinon une importance religieuse inférieure à celle du I^er^ millénaire, à tout le moins une implication dans la structure palatiale plus modeste que celle de Poséidon. À Pylos, le dieu n'est pas connu en dehors de la tablette Tn 316 [208], si ce n'est par son sanctuaire, lequel reçoit quatre mesures d'onguent [209] et deux vêtements [210] dans des circonstances inconnues, ainsi que, le cas échéant, par son prêtre Διϝιεύς [211]. À Cnossos, toutes les attestations des termes di-wo ou di-we ne doivent pas obligatoirement être interprétées comme un théonyme : dans certains cas, il s'agit d'anthroponymes [212]. Par contre, un mois Δίϝιος [213] et une prêtresse Διϝίεια [214] témoignent du fait que Zeus n'est pas inconnu en Crète et qu'il y jouit même d'une relative importance ; son sanctuaire est d'ailleurs mentionné dans l'une des six tablettes exhumées à Khania [215]. Enfin, d'aucuns ont voulu

---

présumant une haplologie du théonyme complexe, facilitée par la séquence de trois <a> ; l'état lacunaire du passage — les vestiges du signe situé à droite de -re- étant eux-mêmes d'interprétation très incertaine — empêche toutefois toute conclusion définitive.

208 La séquence ḍi-ṿẹ ṣi-po-ro ti-[mi]-to-qo, qui se lit au verso de PY Xa 412 (cf. E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 111 ; ID., « Junctions, Restorations, and Reconstructions in Pylian and Related Texts », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 140-143), comme en Aq 218 (en *scriptio continua*) et Tn 316 (sous une forme tronquée) doit, en effet, être un exercice mnémotechnique davantage qu'un énoncé syntaxiquement cohérent : cf. e. a. M. DEL FREO, *loc. cit.* [n. 129], p. 157-158 et pl. III.

209 PY Fr 1230, l. 1 (cf. *supra*, p. 32).

210 PY Mb 1366, l. 1 : di-wi-jo *146 2 ; Διϝίῳ (*uel* Δίϝιον ?) · FE*h*ANOI 2 ; « Pour le sanctuaire de Zeus (*ou* Le sanctuaire de Zeus [donne] ?) : 2 VÊTEMENTS ». Sur le vêtement *146, cf. *infra*, n. 293.

211 Le contexte laisse supposer que Διϝιεύς désigne le desservant du sanctuaire de Zeus en PY Aq 218, l. [2]. Par contre, cet appellatif est sans doute un anthroponyme dans la série PY Es, ainsi qu'en An 656, l. [[2]], 9, et peut-être en Cn 3, l. 2 (cf. *infra*, p. 141-142) ; de même, la forme di-wo est clairement un anthroponyme en An 172, l. 7.

212 En KN Dv 1503+7183, l. B, di-wo est assurément un anthroponyme au nominatif, à lire Δίϝων, comme à Pylos (cf. *supra*, n. 211) ; il en va sans doute de même en KN E 842, l. 1a. La forme di-we semble bien être le théonyme en KN Fp$_{(1)}$ 1+31, l. 2 — di-ka-ta-jo di-we (Δικταίῳ Δίϝει, « pour le Zeus du Dikté ») —, comme en KH Gq 5, l. 1 (cf. *infra*, n. 215) ; par contre, en KN F$_{(1)}$ 51, v., l. 2, elle note certainement un anthroponyme, p. ex. Δίϝης, décliné au datif (cf. Y. DUHOUX, « Adieu au *ma-ka* cnossien. Une nouvelle lecture en KN F 51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes », *Kadmos*, 45, 2006, p. 9-10, § 5.1).

213 KN Fp$_{(1)}$ 5, l. 1. Lors du mois Δίϝιος (di-wi-jo-jo me-no, Διϝίοιο μηνός) se déroulait certainement la fête de Zeus éponyme (Δίϝιᾰ [n. pl.]). Cette fête, par l'intermédiaire du nom de mois qui en dérive (Δῖος, Δεῖος), est encore attestée au I^er^ millénaire dans de nombreux calendriers : cf. Catherine TRÜMPY, *op. cit.* [n. 23], p. 186, § 151 ; p. 199, § 156 ; p. 201, § 157 ; p. 218-220, § 174 ; p. 248-250, § 195 ; p. 253, § 198 ; p. 258-259, § 203 ; p. 262, § 206 ; p. 266-267, § 210 ; p. 276-277, § 217.

214 KN Xd 97+284, l. 1 : di-wi-je-ja di-wi-ja [---] ; Διϝιείᾳ, Διϝίᾳ · [---] ; « À la prêtresse de Zeus, pour Diwia : [---] » . L'association avec la divinité di-wi-ja prouve que di-wi-je-ja est ici un nom de fonction plutôt qu'un anthroponyme. Par contre, il est peu probable que la Διϝίεια soit une prêtresse de Διϝίᾱ, auquel cas l'on attendrait *di-wi-ja-je-ja (Διϝιαίεια), construit sur la base du nom de sanctuaire *di-wi-ja-jo (cf. di-u-ja-jo), à l'instar de po-si-da-i-jo (Ποσιδάℎιον) > *po-si-da-i-je-u (Ποσιδαℎιεύς) et di-wi-jo (Δίϝιον) > di-wi-je-u (Διϝιεύς). Comme i-je-re-ja (ἰέρεια « prêtresse ») est le féminin de i-je-re-u (ἱερεύς « prêtre »), di-wi-je-ja est donc le féminin attendu de di-wi-je-u.

215 KH Gq 5, l. 1-2 : di-wi-jo-[de ,]di-ṿẹ *MḚ*+*RḮ *2̣0̣9̣^{VAS}+*Ạ* 1̣ [---] | di-wo-nu-so *MḚ*+*RḮ* [•] 2̣ [---] ; Διϝίον[δε], Δίϝει · ΜΕΛΙ, ΑΜ(ΦΙ)ΦΟΡΕΥΣ 1. | Διϝονύσῳ ΜΕΛΙ, [•] 1 ; « Au sanctuaire de Zeus, pour Zeus : MIEL, 1 AMPHORE. | Pour Dionysos : MIEL, 2 [•] ».

voir derrière le datif o-po-re-i attesté à Thèbes l'épiclèse d'un Zeus Ὀπώρης chargé de protéger les fruits de la terre, mais cette hypothèse ne résiste pas à la critique et *Ὀπορής n'est rien d'autre qu'un anthroponyme [216].

b) Outre Tn 316, la déesse Héra pourrait également être attestée à une autre reprise à Pylos [217] ; elle est probablement également mentionnée à Thèbes, en relation avec une livraison de laine *ku* [218] ; par contre, ce théonyme est inconnu à Cnossos — les tablettes crétoises mentionnant le mot e-ra faisant unanimement référence à l'importante localité de Crète centrale [219]. Nulle part ailleurs qu'en PY Tn 316 cette déesse n'est en lien avec Zeus.

c) Pour sa part, *Dirimijo* est un *hapax legomenon* de lecture inconnue. La divinité ainsi désignée ne survit pas au I[er] millénaire et ne peut donc être rapprochée des enfants officiellement nés, à cette époque, du couple formé par Zeus et Héra — Hébé, Arès et Ilithye —, ni des rejetons engendrés par un seul des deux parents, à l'exclusion de l'autre — Athéna et Héphaistos — [220] ; on s'abstiendra également d'y reconnaître Apollon ou Dionysos, enfants des amours infidèles du rois des cieux [221]. Par conséquent, il faut avouer que nous ignorons à peu près tout au sujet de la divinité *Dirimijo* [222], si ce n'est l'information capitale que livre Tn 316 : *Dirimijo* est le fils de Zeus, à Pylos, au II[e] millénaire.

---

216 TH Fq 126, l. 2 ; 130, l. 2 ; 169, l. [2] ; 213, l. [2] ; 214, l. 2 ; 229, l. 2 ; 254[+]255, l. 3 ; 257, l. 1 ; 304, l. 2 ; 331, l. 1 ; 339, l. 1. Cf. *supra*, n. 5.

217 PY Un 219, l. [8]. Il est tout à fait invraisemblable de restituer ce théonyme en Un 853, l. 1 (cf. *infra*, p. 81).

218 TH Of 28, l. 2 : e-ra , ke-o-te-ja *ku* LANA 1, à lire Ἥρας *keot-*εἰᾳ · *ku* *FEPFE*h*A 1 « À l'ouvrière-*keoteia* d'Héra : 1 unité de LAINE *ku* » ? Cf. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 203. D'autres ont plutôt considéré le terme ke-o-te-ja comme une épiclèse d'Héra : cf. p. ex. *DMic*, t. I, p. 343, *s. u.* « *ke-o-te-ja* ».

219 Cf. e. a. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 94-96, *s. u.* « *Era* » ; *DMic*, t. I, p. 232-233, *s. u.* « *e-ra* ».

220 Cf. Hésiode, *Théog.*, v. 921-929.

221 Ce dernier dieu apparaît d'ailleurs à Pylos sous le nom di-wo-nu-so (Διϝόνυσος) : PY Xa 1419, l. 1 ; Ea (anciennement Xa) 102+107, l. 1 (où son e-ka-ra [ἐσχάρα (?), « foyer sacrificiel ; sanctuaire »] mesure 2 unités ½ de semence [soit près de 1 hectare $^2/_3$: cf. *infra*, n. 511] : cf. J. L. MELENA, « 24 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 35-36, 2000-2001, p. 357-360, ainsi que J. CHADWICK, « The Semantic History of Greek ἐσχάρα », dans Annemarie ETTER [éd.], *o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin & New York, 1986, p. 515-523, et J. WEILHARTNER, « Zu den Opfertieren innerhalb der Linear B-Texte : mögliche Hinweise für Brand- und Schlachtopfer », dans Anna SACCONI *et al.* [éd.], *op. cit.* [n. 131], t. II [*Pasiphae*, 2, 2008], en part. p. 811-813). Également présent dans une tablette de Khania (KH, Gq 5, l. 2 ; cf. *supra*, n. 215), Dionysos pourrait être honoré dans le sanctuaire de Zeus mentionné à la ligne précédente (ainsi, E. HALLAGER, Maria VLASAKIS & Birgitta P. HALLAGER, « New Linear B Tablets from Khania », *Kadmos*, 31, 1992, p. 75-81) ; toutefois, nonobstant la parenté formelle entre les deux théonymes — qui plaide en faveur de la vénération en un sanctuaire commun —, une tablette séparée en deux registres peut parfois enregistrer des livraisons effectuées à des occasions ou à des endroits différents : cf. p. ex. PY Fr 1220 et 1231 ; KN Fp$_{(1)}$ 1+31. Sur le théonyme Dionysos, cf. M. S. RUIPÉREZ, « The Mycenaean Name of Dionysos », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.* [n. 27], p. 408-412 ; sur la place de ce dieu dans l'émergence de la religion mycénienne et, en particulier, sur ses liens avec Zeus à l'Âge du Bronze, cf. T. G. PALAIMA, « Die Linear-B Texte und der Ursprung der hellenischen Religion : *di-wo-nu-so* » (en anglais), dans N. DIMOUDIS & A. KYRIATSOULIS (éd.), *Die Geschichte der hellenischen Sprache und Schrift. Vom 2. zum 1. Jahrtausend v.Chr. : Bruch oder Kontinuität ? 03.–06. Okt. 1996. Ohlstadt (Oberbayern – Deutschland)*, Weilheim, 1998, p. 205-224, et R. DUEV, « Zeus and Dionysus in the Light of Linear B Records », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 223-230.

222 Ainsi, cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 65-66, *s. u.* « *Dirimijo* » ; *DMic*, t. I, p. 178, *s. u.* « *di-ri-mi-jo* ».

La tablette Eq 36

Quoique les documents cadastraux pyliens aient été réservés pour le prochain chapitre, il nous faut dès à présent lever un coin du voile en présentant deux tablettes des plus courtes et des plus mutilées qui entrent dans cette catégorie [223].

De la main du scribe 1 (stylet 74), connu pour avoir rédigé également l'état définitif du cadastre intitulé *Pakijan-*ⓣα (séries PY En, Ep et Ed) [224], la série PY Eq se compose de trois documents de format « page » aux dimensions similaires, mais à l'aspect différent : l'un est orienté horizontalement (Eq 213) ; les deux autres, verticalement (Eq 36 et 146). La répartition en deux groupes est d'ailleurs confirmée par le contenu des tablettes : la première décrit un recensement effectué par un certain *Akosot-*αϛ, qui porte sur de larges parcelles mesurant de 6 à 40 unités de semences ; les deux derniers présentent les formules spécifiques d'un cadastre proprement dit, avec des terrains compris entre ¼ d'unité et 4 unités de semence. Ce second groupe doit retenir notre attention à cause de la mention incidente, à la suite d'une restauration de la tablette, d'un esclave de Poséidon.

PY Eq 36[+]887+1451+1452+*fr.* [225] (pièce d'archives 8) — Scribe : stylet 74, main 1

.1]-we-jo , wa-tu ,
.2] , a-de-te
.3 to-]sọ-de , pe-mo GRA 2
.4 o-da-a$_2$]ạ-de-te , [[ ]]
.5 to-so-]dẹ$_{\llcorner\ \lrcorner}$pe-mo GRA 2
.6 o-da-a$_2$]n̰i-jạ-de
.7 *mutila*
.8 *mutila uel non exstabat*
.9 *mutila*
.10 to-so-de pe-mo]GRA 1 o-dạ-ạ$_2$[
.11]kẹ-me , to-so-de ,
.12 pe-mo GRA *tot* o-]da-a$_2$, a-ta-wo-ne-jo ,
.13]p̣a-ra-jo , po-ṇẹ-to-qe-m̰i ,
.14]•-• , to-so-de , pe-mo , GRA 4
.15 o-da-]a$_2$, po-se-da-o-no[ ]do-e-ro , p̣a-•-• , ọ-ṇạ-•
.16 to-]so-de p̣ẹ[-mo GRA]T$_{\llcorner}$4[ ]*uac.*[

PY Eq 146 [226] (pièce d'archives 8) — Scribe : stylet 74, main 1

.1 o-da-a$_{2\llcorner\ \lrcorner}$te-re-ta , e-[
.2 ko-ro , to-so-de , pe-mo [[GRA]] GRA [
.3 o-da-a$_2$, po-ro-te-u , e-ke , to-so-de , pe-mo GRA 1
.4 o-da-a$_2$, re-pi-ri-jo , e-ke , to-so-de , pe-mo GRA 1

[223] Toutes les notions relatives au lexique foncier seront étudiées en détail *infra*, ch. II.

[224] De toutes ces tablettes, seule la première ligne de PY Ed 411 est attribuée au scribe 41 (stylet 149), assistant du scribe 1 (stylet 74) pour la rédaction du cadastre de *Pakijan-*ⓣα, auteur notamment des séries PY Eb et Eo. Sur l'activité du scribe 1 (stylet 74), cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], en part. p. 37-39.

[225] Cf. J. L. MELENA, « 244 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 27-28, 1992-1993, p. 308-309, dont nous respectons la mise en page, malgré les différences notables avec E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 5], t. I, p. 131 ; par ailleurs, d'après la prochaine édition de référence, Lisa Maria BENDALL (*op. cit.* [n. 3], p. 69 et n. 259) signale une lacune après le signe pa- (l. 15), au lieu des cinq signes indiqués ici.

[226] Les nouvelles lectures de la l. 11 sont dues à E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 107.

.5 o-da-a$_2$, a-de-me-we , e-ke , to-so-de pe-mo GRA 1 v 3
.6-8 *uacant*
.9 o-da-]a$_2$, [ ]-me-no , i-ja-te , o-na-to ,
.10 e-]ḳẹ , ṭọ-so-de$_{└ ┘}$pe-mo GRA 1
.11 o-da-a$_2$, a-si-wi-jo , i̯-qọ-na-to-mo ,
.12 o-ṇạ-ṭọ , ẹ-ḳẹ[to-]so-de pe-mo GRA T 7
.13-15 *uacant*
.16 to-so-de pe-]mo GRA T 3

Aucune caractéristique — si ce n'est l'auteur commun et la disposition semblable de ces documents — n'assure que Eq 36 et 146 appartiennent au même dossier ; quand bien même cette présomption se vérifierait, nous ignorons l'ordre de lecture de ces tablettes et le nombre d'éventuels documents complémentaires aujourd'hui perdus. Comble de difficulté, les données prosopographiques sont inexistantes ou inexploitables, et l'état lamentable de la première tablette ne favorise pas l'interprétation de ce probable dossier.

Notre étude se concentrera sur deux aspects de ces textes : d'une part, nous exposerons les différentes formules consacrées introduisant les possessions foncières, pour comprendre la structure et l'ordonnance de ce cadastre ; d'autre part, nous poserons la question du statut de l'esclave d'un dieu et, plus généralement, de tous les humains qui travaillent au service de la divinité.

1. – L'examen des formules doit respecter au plus près leur ordre de présentation, afin de déterminer d'abord l'organisation interne de chaque document, d'envisager ensuite leur compatibilité.

a) À l'endroit d'un possible en-tête, la tablette Eq 36 débute par une longue lacune, suivie de quatre syllabogrammes. Les deux premiers — [---]-we-jo — seraient la désinence d'un adjectif de matière ou de possession dérivé d'un thème en -ϝ- ; selon l'option adoptée, le mot de base sera un nom commun ou un anthroponyme. Les deux suivants forment le mot wa-tu (ϝάστυ « ville »), qui évoque la localité de Pylos [227]. Si la première ligne est bien un intitulé, le possible adjectif en -ϝ-ειος pourrait être un possessif, au nominatif masculin pluriel, et le mot ϝάστυ un nominatif de rubrique : ainsi, la première ligne se lirait [Οἱ δεῖ-νες, ---]ϝειοι · ϝάστυ « [*Quilibet*], dépendants de [untel] ; (en) ville ». Admettant que tel soit le cas, il faudra encore préciser si ce potentiel titre introduit un seul paragraphe ou la totalité de la tablette, voire l'ensemble du dossier cadastral formé, le cas échéant, par les tablettes Eq 36 et 146 — sans compter les éventuels documents perdus.

Les quatre lignes suivantes, en tout cas, semblent appartenir à un même paragraphe, comme l'indiquent la récurrence de l'appellatif a-de-te (*ade*-τήϱ) [228] et la similitude des surfaces cadastrées (GRA 2). La formule-type en serait la suivante : Ὁ δεῖνα, *ade*-τήϱ. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 2 « Untel, *ade*-τήϱ. Autant, en semence : 2 unités de semence ». L'omission d'un verbe comme ἔχει à la fin de la première proposition pourrait être intentionnelle, même si la perte de la moitié gauche du texte ne permet pas d'en juger [229] ; la conjonction ὧ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$, qui introduit chaque nouvelle entrée dans cette tablette et en Eq 146, est restituée avec vraisemblance. Enfin, les l. 6 et 7 se rattachent probablement à ce même paragra-

227 Cet élément n'étonne pas dans le chef du scribe 1 (stylet 74), lequel s'occuperait, comme pour le cadastre titré *Pakijan*-ιᾰ (PY En, Ep, Ed) et le relevé du canton de *Akerawa* (Eq 213), de terrains situés à proximité du palais. L'usage du mot ϝάστυ est comparable à celui de PY Tn 316, v., l. 1 (cf. *supra*, p. 40-41).

228 La lecture et le sens en sont inconnus : cf. *DMic*, t. I, p. 26, *s. u.* « *a-de-te* ».

229 La présence de [[e-ke]] dans la *rasura* de la l. 4 (cf. E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 5], t. I, p. 131) serait un argument en ce sens, mais n'est pas confirmée par J. L. MELENA, *loc. cit.* [n. 225], p. 308.

phe — cette hypothèse ne ferait plus de doute si la l. 8 était restée blanche — ; en ce cas, la finale [---]ṇi-ja-de (l. 6) désignerait une fonction comparable à celle de *ade*-τήϱ. La première section de la tablette compterait en tout trois noms de tenanciers.

À partir de la l. 9 jusqu'à la l. 16, quatre propriétés sont enregistrées. De la première ne demeure que la superficie (GRA 1) ; de la deuxième subsiste notamment l'énigmatique [---]ḳẹ-me (l. 11) qui, par analogie au premier paragraphe, pourrait être un nom de fonction, voire un anthroponyme [230]. Les informations sur la troisième tenure sont plus complètes et couvrent deux lignes et demie : le tenancier inconnu dépend d'un dénommé *At*-ά*ϝ*ων [231], sa concession est caractérisée d'« ancienne » (ϱa-ra-jo, παλαιόν) « et il "peine" dessus » (po-ṇẹ-to-qe-mi, πονήτοι-κ^{e}ε μιν) [232] ; une précision supplémentaire devait encore se trouver dans la lacune du début de la l. 14, avant l'indication de la superficie du terrain au moyen de la formule consacrée (to-so-de , pe-mo , GRA 4). Enfin, les informations concernant le quatrième tenancier sont presque intégrales : il est un esclave anonyme de Poséidon, détient un terrain caractérisé de ϱa-●-● o-ṇa-● (πα[λαιὸν] ὄνα[τον] (?), « ancienne location ») [233] et mesurant au moins $^{1}/_{3}$ d'unité de semence.

Vue dans son ensemble, la tablette paraît bien comporter deux paragraphes, que distinguent les formules introductives, le statut des tenures et la qualité des tenanciers. La première regroupe des titulaires de fonctions nommés *ade*-τῆϱες et, peut-être, [---]*ṇijade* ; la seconde rassemble au moins un dépendant de *Ata*-wôn et un esclave de Poséidon, détenteurs d'« anciennes » possessions, qui pourraient n'être que des locations (ὄνατα). La concurrence entre la désinence -*ϝ*ειοι (?) de la l. 1 et les titres de "dépendant" — explicite à la l. 12 et implicite à la l. 15 — amène à conclure que l'en-tête de la l. 1 concerne uniquement le premier paragraphe, si la finale -*ϝ*ειοι (?) désigne effectivement une catégorie précise de "dépendants", opposés aux "dépendants" cités dans la suite du texte. Enfin, les sept tenanciers de la tablette totalisent au moins GRA 9 T 4 ; en fonction des lacunes, ce montant peut sans doute être majoré à *c.* GRA 12 T 4.

b) En ce qui concerne Eq 146, la séparation en trois paragraphes est indiscutable, au vu des trois lignes blanches ménagées après les l. 5 et 12.

Les deux premières lignes peuvent être analysées de deux manières, soit comme un titre, soit comme la première entrée du paragraphe, selon la restitution adoptée. Dans le premier cas, une lecture comme ϝΩ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$, τελεσταὶ ἔ[χονσι] χῶϱονς, κτλ. « Par ailleurs, les *telestai* dé[tiennent] des terrains, etc. » annoncerait par prolepse les entrées des l. 3-5, et la superficie mentionnée à la fin de la l. 2 — aujourd'hui perdue — totaliserait les terrains de ces trois τελεσταί — soit GRA 3 V 3. Dans le second, il faudra lire ϝΩ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$, τελεστὰς *E*[--- ἔχει] χῶϱον, κτλ. « Par ailleurs, le *telestas E*[---- détient] un terrain, etc. » et admettre que la même formule fut répétée à chacune des trois lignes suivantes, en sous-entendant les termes τελεστάς et χῶϱον. La dernière solution s'impose pour plusieurs raisons : non seulement la restitution ἔ[χονσι] semble bien trop courte pour la lacune, mais l'itération de ϟ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$ convient également mal à un en-tête et à la première entrée d'un paragraphe ; par

---

230 Le mot peut également appartenir au lexique foncier, s'il s'agit d'une faute pour [ke-]ḳẹ-me<-na> ([χε]χεμέ<να>), comme en PY Ea 59, l. 2. Toutefois, le terme χεχεμένα est usuellement suivi de κτοίνα ; sur cette notion, cf. *infra*, p. 111-112.

231 L'anthroponyme *At*-ά*ϝ*ων apparaît en PY An 192, l. 9. Nous ne saurions cependant exclure l'existence d'un anthroponyme *At*-α*ϝ*ώνειος.

232 Pour la lecture de cette expression, cf. J. T. KILLEN, « New Readings and Interpretations in the Pylos Tablets », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.* [n. 85], t. II, p. 343-344 ; T. MEISSNER, *loc. cit.* [n. 27], p. 262-264.

233 Sur les derniers signes de la l. 15, cf. toutefois *supra*, n. 225.

contre, le parallélisme créé par cette anaphore met les quatre entrées sur un pied d'égalité et justifie la simplification de la formule par le désir de faire tenir sur une seule ligne chacun des trois derniers τελεσταί. En conclusion, quatre tenanciers — *E*[---], Πρωτεύς, Λέπριος et *Ademewe* —, tous inconnus par ailleurs, portent le titre de τελεστάς ; leur terrain est présenté par la formule récurrente ϝῶ(ς) δ'ἄρ-a_2, (τελεστὰς) ὁ δεῖνα ἔχει (χῶρον). Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ *tot*.

Le second paragraphe de la tablette (l. 9-12) se démarque nettement de la section précédente par un *uacat* de trois lignes et s'y réfère en même temps par la répétition de la conjonction ὧ(ς) δ'ἄρ-a_2. Il offre une formule différente et non ambiguë : ϝῶ(ς) δ'ἄρ-a_2, ὁ δεῖνα ὀνατὸν ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ *tot*. Les deux terrains enregistrés sous cette rubrique sont donc en location, et leur détenteur n'est pas un *telestas* ; il est remarquable que le scribe prenne dès lors la peine d'indiquer la fonction occupée par chacun d'eux — le premier, [---]*meno*, est médecin (i-ja-te, ἰατήρ) ; le second, Ἄσϝιος, pourrait avoir un métier relatif aux chevaux (i-qo-na-to-mo, ἴκϝων *atomo* ?) [234].

Enfin, le troisième paragraphe (l. 16) enregistre un seul terrain, mesurant ¼ d'unité de semence. la lacune initiale empêche de savoir si cette petite parcelle a été attribuée, p. ex. à un esclave — comme l'esclave de Poséidon, dernier nommé en Eq 36, qui dispose d'au moins $^1/_3$ d'unité de semence —, ou si elle demeure libre.

Au total, la tablette Eq 146 recense 7 parcelles, réparties en trois rubriques — terres appartenant aux τελεσταί, terres confiées en ὀνατόν à des hommes de métier, terre indéterminée — ; leur superficie s'élève au moins à GRA 4 T 10 V 3, et atteint probablement GRA 5 T 10 V 3 en tenant compte de la lacune de la l. 2.

c) Ensemble, les deux tablettes comptabilisent donc 14 parcelles, pour une superficie totale minimale de GRA 14 T 2 V 3 et, plus probablement, de *c.* GRA 18 T 2 V 3 — soit environ 12 hectares [235].

Ces terrains seraient répartis en cinq rubriques, en fonction de la catégorie socio-professionnelle du tenancier : en Eq 36 sont nommés d'une part des fonctionnaires dépendant probablement d'une même personne, nommée à la l. 1, d'autre part des tenanciers apparaissant à titre personnel, dépendant qui du "collecteur" *At-ά*ϝων, qui du dieu Poséidon ; en Eq 146 se succèdent quatre τελεσταί, deux hommes dont la profession est dûment consignée et un terrain au statut inconnu. La tablette Eq 36 recenserait donc des "dépendants" de toute sorte, tandis que Eq 146 enregistrerait uniquement des personnes indépendantes.

Les formules employées sont propres à chaque rubrique, mais forment un ensemble cohérent. L'usage du verbe ἔχε*h*εν serait apparemment réservé à Eq 146, mais le mauvais état de Eq 36 ne permet pas d'être catégorique à ce sujet. Il est remarquable, également, que les formules les plus développées se retrouvent dans la seconde rubrique de Eq 36 : ce fait trahit les exigences plus grandes imposées à ces tenanciers.

Sur le plan juridique, les cinq rubriques et leurs formules particulières traduisent peut-être cinq statuts différents de la propriété foncière, aux obligations propres. Si les lacunes des première et cinquième rubriques empêchent d'en savoir davantage, il semble bien que la deuxième rubrique concerne d'anciennes locations ; la troisième, des détentions en propre ; la quatrième, de {nouvelles (?)} locations.

---

[234] L'analyse de ce mot est pour le moins obscure : on peut songer à un syntagme aggloméré formé du génitif pluriel ἴκϝων et du nom de fonction *atomo*, attesté à Cnossos et Pylos, parfois précédé du génitif neutre pluriel e-qe-o (ἐκϝέ*h*ων) à Pylos et féminin pluriel e-qe-a-o (ἐκϝε*h*άων) à Cnossos. Sur les termes évoqués, cf. *DMic*, t. I, p. 120, *s. u.* « *a-to-mo* », et p. 229-230, *s. u.* « *e-qe-o* ».

[235] Pour cette approximation des mesures de surface mycéniennes, cf. *infra*, n. 511.

Rien ne s'oppose à ce que les tablettes Eq 36 et 146 forment un seul dossier, mais rien ne garantit que d'autres documents, perdus, n'en aient pas également fait partie. Quant à l'ordre des documents, il paraît exclu que Eq 146 puisse être lue en premier lieu, à cause de la position initiale de la conjonction ὦ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$, qui se réfère à un renseignement antérieur : en l'état, Eq 36 pourrait bien précéder Eq 146, même si l'en-tête apparaissant en Eq 36, l. 1, paraît ne concerner que le premier paragraphe de ce document.

2. – En sus des prêtres et autres desservants cultuels, les dieux mycéniens ont à leur service diverses catégories de personnel inférieur : esclaves sacrés, ouvriers spécialisés "dépendants" et *φοϱῆνες complètent l'effectif des travailleurs de la divinité.

a) Outre les esclaves appartenant aux particuliers, les tablettes mycéniennes recensent un certain nombre d'esclaves sacrés, qui dépendent tantôt de desservants cultuels, tantôt de la divinité elle-même [236].

Dans le royaume pylien, les prêtresses (i-je-re-ja, ἱέϱεια) et les "porte-clef" (ka-ra-wi-po-ro, *κλαϝιφόϱος*) possèdent des esclaves [237]. Peut-être en va-t-il de même pour l'obscure *doqeja*, qui détiendrait des esclaves dans le district de *Metapa* [238]. Il est possible que ces deux ou trois charges religieuses donnent accès à la possession d'esclaves *de officio* plutôt qu'à titre privé : en ce cas, les δό*h*ελοι et δό*h*ελαι enregistrés sous ces appellatifs peuvent à bon droit être considérés comme des esclaves sacrés.

Par ailleurs, un immortel peut posséder un esclave en son nom propre : tel est le cas de l'esclave anonyme de Poséidon en Eq 36 (Ποσειδά*h*ωνος δό*h*ελος), qui fait écho aux esclaves de Diwia (Διϝίας δο*h*έλα ; *Mutirik*-ος, Δίϝυας δό*h*ελος) [239], ainsi qu'à Αἰγιϝαλός, esclave d'Artémis (Ἀϱτέμιτος δό*h*ελος) [240]. Comme dans le cas des *φοϱῆνες, il n'existe aucune adéquation forcée entre le sexe de l'esclave sacré et celui de la divinité.

La majorité des esclaves sacrés susmentionnés sont connus par des documents cadastraux. Le dossier cadastral le plus complet, intitulé *Pakijan*-ια, enregistre d'ailleurs pas moins de 44 esclaves sacrés, identifiés par la mention de leur anthroponyme suivi de l'expression θε*h*οῖο δό*h*ελος (*uel* δο*h*έλα) : on compte ainsi, au bas mot, 22 hommes et 22 femmes qui partagent le statut d'« esclave de la divinité » [241]. Il est naturel d'identifier cette divinité avec

---

[236] Cf. l'étude ancienne, mais toujours largement valide, de M. LEJEUNE, « Textes mycéniens relatifs aux esclaves » (1959), dans *Mémoires II*, p. 63-81.

[237] Pour les prêtresses, cf. PY Ae 303, l. 1 ; Eb 1176, l. A-B ; Ep 539, l. 7, 8 ; En 609, l. [16] ; Eo 224, l. 6 : la prêtresse de Pylos possède au moins quatorze esclaves anonymes, de sexe féminin, « à cause de l'or sacré » (e-ne-ka ku-ru-so-jo i-je-ro-jo, ἕνεκα χϱυσοῖο ἱεϱοῖο), et celle de *Pakijana*, trois esclaves différents, nommés *Teter*-εύς, *Mer*-εύς et *Eratar*-α. Pour les "porte-clef", cf. PY Ae 110, l. 1, ainsi que Ep 539, l. 9 : à Pylos, ce dignitaire détient au moins un esclave, tandis qu'à *Pakijana*, {la "porte-clef" (?)} Karpathia dispose d'un esclave appelé *Pu*-●-*dak*-ας. Sur ces fonctions et, en particulier, sur la prêtresse Éritha et la "porte-clef" Karpathia à *Pakijana*, cf. *infra*, p. 78-79.

[238] PY An 607, l. 1-8, où ladite *doqeja* possèderait en tant qu'esclaves tantôt le père (*doq*-είας δό*h*ελος πατήϱ : l. 2-3, 5-6), tantôt la mère (*doq*-είας δο*h*έλα μάτηϱ : l. 6-7, 7-8) des femmes enregistrées, ainsi que les treize femmes elles-mêmes (*doq*-είας δό*h*ελαι : l. 3-4) — encore faudrait-il que cet *hapax legomenon* fût décliné au génitif singulier plutôt qu'au nominatif pluriel, et qu'il désignât effectivement une fonction davantage qu'une femme ou une déesse. Les questions de détail demeurent nombreuses et l'interprétation générale de la tablette est toujours débattue : cf. e. a. E. L. BENNETT Jr, « Textual Notes : PY An607 », *Minos*, n. s., 7, 1961, p. 5-13 et pl. I ; Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 79-81, *s. u.* « (?) *doqeja* » ; Sigrid DEGER-JALKOTZY, « The Women of PY An 607 », *Minos*, n. s., 13, 1972, p. 137-160 ; A. HEUBECK, « Zu einigen Problemen der pylischen Tafel An 607 », *Minos*, n. s., 19, 1985, p. 61-90 ; Adriana QUATTORDIO, « Un documento di carattere cultuale. PY An 607 », *PP*, 47, 1992, p. 99-114 ; Cécile BOËLLE, *op. cit.* [n. 18], p. 114-120.

[239] PY An 607, l. 5 ; Cn 1287, l. 6 ; sur cette déesse, cf. *supra*, p. 54-55.

[240] PY Es 650, l. 5 ; cf. *infra*, p. 131-132.

[241] Cf. les séries PY Eb, Ep, Eo et En, ainsi que Ed 411, *lat. inf.* Pour les références exhaustives, cf.

la déesse Πότνια, laquelle paraît être la grande déesse du sanctuaire de *Pakijana*, desservi par la prêtresse Éritha et la "porte-clef" Karpathia ; nous ne pouvons toutefois exclure que la divinité en question soit Poséidon, qui est sans doute présent à *Pakijana* et pourrait être « le dieu » par excellence du royaume de Pylos. Ces esclaves présentent le point commun d'être tous locataires (ὀνατῆρες) de parcelles issues tantôt de κοῖναι κτίμεναι, tantôt de χεχεμέναι κτοῖναι ; seule exception, une certaine Ὑϝαμία jouit, toujours en ὀνατόν, d'un γέρας appartenant à la prêtresse de *Pakijana* [242]. Cette condition commune de locataire paraît également être le lot de l'esclave de Poséidon en Eq 36, l. 15-16.

b) En sus des "collecteurs" humains, tels les dénommés Komawens et *Marin*-eus, ou encore les quatre « grands » pyliens — *Ake*-os, *Akosot*-as, Amphimédès et *Wedan*-eus — [243], les divinités elles-mêmes peuvent également endosser la fonction de "collecteur" [244]. Cette charge énigmatique joue un rôle essentiel dans le fonctionnement de l'économie palatiale mycénienne, en particulier dans les industries textile et métallurgique : il paraît acquis que le "collecteur" exerce une tutelle sur les producteurs et les artisans et sert d'intermédiaire avec le palais. Fussent-ils hommes ou dieux, le contrôle des "collecteurs" sur les troupeaux ou sur les ouvriers spécialisés s'exprime tantôt par leur nom propre, décliné au génitif de possession, tantôt par un adjectif possessif dénominatif en *-ειος.

Dans trois sites et dans trois secteurs d'activité, trois divinités occupent la fonction de "collecteur" :

— Potnia occupe la position la plus importante dans la sphère économique : la déesse intervient dans l'industrie textile à Cnossos, Pylos et Thèbes, où elle possède des troupeaux [245] et supervise des tisserandes [246] ; à Pylos, un bouilleur d'onguent (a-re-ṗạ-ẓọ[-o], ἀλειφαζό-*ho*ς) [247], une vingtaine de forgerons (ka-ke-we, χαλκῆϝες) [248] et plusieurs autres ouvriers [249] sont contrôlés par Potnia, qui paraît donc au moins impliquée dans la production du par-

---

J.-P. OLIVIER *et al.*, *Index généraux du linéaire B* (*Incunabula Graeca*, 52), Rome, 1973, p. 224, *s. u.* « te-o-jo ».

242 PY Eb 416, l. 1-2 ; Ep 704, l. 2. Pour ce cas spécifique, cf. *infra*, p. 114-115 et n. 461.

243 Sur Komawens et *Marin*-eus, cf. *supra*, p. 48-52 ; sur *Wedan*-eus, cf. *infra*, p. 140-141.

244 Ainsi, cf. Marie-Louise B. NOSCH, « Schafherden unter dem Namenspatronat von Potnia und Hermes in Knossos », dans F. BLAKOLMER (éd.), *Österreichische Forschungen zur Ägäischen Bronzezeit 1998. Akten der Tagung am Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien. 2.–3. Mai 1998* (*Wiener Forschungen zur Archäologie*, 3), Vienne, 2000, p. 211-215 ; Susan LUPACK, « Deities and Religious Personnel as Collectors », dans M. PERNA (éd.), *op. cit.* [n. 151], p. 89-108 ; Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 77-92.

245 À Knossos, cf. Dl$_{(1)}$ 930+7284+7290+7333+8002, l. A-B ; 933+968+975, l. A-B ; 943, l. A-B ; 946+*fr.*, l. A-B ; 950, l. A-B ; 7147+7851, l. A-B ; 7503+7638+7847, l. A-B ; 7771, l. A-B ; 7905+9328, l. A-B ; 9716+9762+9775+*fr.*, l. A-B (inventaires de dix troupeaux de moutons, localisés à *Sijaduwe*, *Qanwaso*, *Karuno* et *Raja* et totalisant plus de 320 têtes) ; Dp 997+7206, l. 1 ; 7742, l. 1-2 (inventaires de toisons [po-ka, πόκαι] issues de troupeaux de Potnia) ; cf. aussi X 444, l. 1 et C 5730, l. 1 — pour les nouveaux raccords, cf. L. GODART *et al.*, « 175 raccords de fragments dans les tablettes de Knossos », *Minos*, n. s., 27-28, 1992-1993, p. 59 et 65 ; pour une présentation de l'ensemble de ces textes, cf. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 94-97, ainsi que Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 211-212. À Pylos, cf. Cc 665, l. 1 (troupeau de 100 moutons et de 190 porcs appartenant à Potnia — les premiers peut-être pour leur laine, les seconds certainement pour leur viande).

246 KN G 820+*fr.*, l. 3 ; TH Of 36, l. 2.

247 PY Un 249, l. 1.

248 PY Jn 310, l. 14-17 ; 431, l. 16-24.

249 Aux deux "dépendants" de Potnia nommés Κα*h*εσεύς (PY Qa 1299, l. 1) et *Werajo* (cf. *infra*, n. 254), il faudrait ajouter les douze hommes recensés en An 1281, l. 1-13, lesquels sont affectés à Potnia et à quatre responsables religieux gravitant sans doute autour de Potnia : sept d'entre eux (l. 1-8) sont liés à la Potnia « au cheval » ([po-]ti-ni-ja i-qe-ja, [Πό]τνια Ἰϝ*ϝ*εία), peut-être honorée dans le « Bâtiment Sud-Est », et cinq autres (l. 9-13) à la Potnia située à [•-•]-a-ke-ṣi. Sur ce texte, cf. Susan LUPACK, « The Northeast Building of Pylos and An 1281 », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 467-484.

fum et du bronze. L'adjectif possessif ποτνιάϝειος, au thème aberrant, sert à caractériser ces "dépendants" de la déesse Πότνια [250].

— Hermès s'investit visiblement dans l'industrie textile : le dieu dispose d'un troupeau de soixante brebis et trente agneaux à Cnossos [251] ; à Thèbes, des filandières dépendent sans doute de lui [252].

— Héra apparaît uniquement à Thèbes, où elle contrôle une ouvrière textile spécialisée [253].

Les tablettes relatives aux forgerons pyliens "dépendant de Potnia" prouvent que ceux-ci sont soumis aux mêmes obligations que les ouvriers « civils » : tous sont corvéables, et reçoivent à cette fin des quantités similaires de bronze — à *Akerewa*, les forgerons sans "collecteur" reçoivent AES M 1 N 2 et les ποτνιάϝειοι de AES M 2 à AES M 3 ; à **Apeke*, les premiers se voient allouer de AES M 4 à AES M 7, les seconds de AES M 3 à AES M 6. De même, à Thèbes, les ouvrières textiles contrôlées par des divinités sont sans doute contraintes, comme les tisserandes dirigées par Komawens et *Marin*-eus, d'effectuer une ταλασία.

Le cadastre *Pakijan-ia* montre également la nette distinction qui existe entre un θε*h*οῖο δό*h*ελος et une personne "dépendant de la divinité", puisqu'un certain *Werajo*, ποτνιάϝειος, y détient une χεχεμένα κτοίνα à titre d'ὀνατόν [254], sans se confondre avec les nombreux esclaves sacrés de ce dossier. Cette dissymétrie est d'autant plus remarquable que les « esclaves de la divinité » du cadastre *Pakijan-ia* pourraient être des esclaves de Potnia. Toutefois, comme ceux-ci, *Werajo* est locataire — et non propriétaire — de sa terre et sa parcelle est citée juste avant celles des esclaves sacrés dans le récapitulatif général [255].

Dans l'état de nos connaissances, Poséidon ne contrôle aucun "dépendant" ; le même constat vaut pour les deux autres divinités qui détiennent des esclaves — à savoir Diwia et Artémis. Inversement, aucun des trois dieux "collecteurs" — Potnia, Hermès et Héra — ne possèderait d'esclave, si « le dieu » (θε*h*ός) du cadastre *Pakijan-ia* était Poséidon plutôt que Potnia.

c) Si les *φορῆνες thébains sont effectivement astreints à la ταλασία [256], leur situation est comparable à celle d'ouvriers "dépendant" de la divinité : l'appartenance à un sanctuaire ou l'affiliation à une divinité ne dispensent pas forcément de la corvée civile. À Thèbes, ces "porteurs" exercent une activité en rapport avec l'industrie textile, comme les ouvrières dépendant de Potnia, Héra et Hermès, mais le sanctaire ou le dieu auquel ils se rattachent nous est inconnu.

La documentation pylienne est fort différente : nous savons à quel dieu et sanctuaire est offert chaque *φορήν, mais nous ignorons l'activité industrielle pratiquée par ceux-ci [257]. Peut-être certains d'entre eux s'occupaient-ils de travaux de filage et tissage ; cette occupation pourrait être réservée aux huit femmes engagées comme *φορῆνες, tandis que les deux hommes partageant ce statut s'attelleraient à un travail plus « masculin », comme la parfumerie ou la métallurgie. Dans cette optique, le sexe des *φορῆνες ne dépendrait pas tant de celui de la divinité honorée, que de la nature du travail à fournir.

La liste des dieux disposant de *φορῆνες à Pylos est des plus instructives : {Poséi-

---

250 Cf. *supra*, n. 42.

251 KN D 411+511, l. 1 ; cf. aussi X 9669, l. 1b. Selon Marie-Louise B. NOSCH (*loc. cit.* [n. 244], p. 214-215), le troupeau de KN D 411 se situerait dans la localité *Ekoso*.

252 TH Of 31, l. 3 — à la condition que le cas de e-ma-a$_2$ (datif ?) permette cette interprétation.

253 TH Of 28, l. 2 ; cf. *supra*, n. 218.

254 PY Eb 364[+]366, l. 1-2 ; Ep 613[+]1131, l. 14.

255 PY Ep 613[+]1131, l. 15-20.

256 TH Of 26, l. 3. Cf. *supra*, en part. p. 49-50.

257 PY Tn 316, *passim*.

don} reçoit deux femmes ; Potnia, *Manasa*, Ποσιδά*h*εια, *Pere82*, Diwia et Héra, une femme ; Hermès et Zeus, un homme. Parmi ces neuf divinités, cinq possèdent également des esclaves sacrés (Poséidon, Diwia et Potnia [?]) ou contrôlent des ouvriers "dépendants" (Potnia, Héra et Hermès) ; trois autres gravitent autour de Poséidon et Potnia (*Manasa*, Ποσιδά*h*εια et *Pere82*) et partageraient leur statut de maître ou de "collecteur" ; enfin, Zeus — et, le cas échéant, *Dirimijo* — ne possède aucun esclave, ni ne commande aucun "dépendant", dans la limite de notre documentation, mais peut certainement être rapproché d'Héra, qui est un "collecteur".

Au moins deux *φορῆνες, de sexe féminin, semblent obéir à l'autorité du "collecteur" mortel Komawens ; offertes à Poséidon, elles porteraient également le titre — cultuel ? — de « bovines (de) *na*-● » (γ^{f}ο$_{F}$ίᾱ *uel* γ^{f}ό$_{F}$ιαι *na*-●). Il est difficile de préciser si cette situation est exceptionnelle ou, au contraire, constitue la règle générale, mais cette position intermédiaire entre tutelles humaine et divine pourrait éventuellement définir le statut de *φορήν : ouvrier spécialisé contrôlé par un "collecteur" humain, mais attaché à un sanctuaire et à un dieu spécifiques, intégré à des cérémonies religieuses particulières [258] et recevant, en conséquence, un titre cultuel tel que γ^{f}όιια *na*-●. De ce point de vue, le *φορήν se situerait à mi-chemin entre l'artisan soumis à un "collecteur" humain et celui qui dépend d'un "collecteur" divin.

Le statut du *φορήν paraît également supérieur à celui des simples esclaves sacrés, bien que l'absence de recoupements prosopographiques n'autorise aucune conclusion ferme à ce propos : contrairement aux esclaves privés ou sacrés, les travailleurs "dépendants" et les *φορῆνες devraient jouir du statut d'hommes libres.

d) Quelle que soit l'originalité de la fonction de *φορήν, il est intéressant de remarquer, en conclusion, que certaines divinités émergent nettement dans la sphère économique mycénienne, et singulièrement à Pylos :

— Artémis possède un esclave mâle à Pylos.
— Hermès dispose d'un troupeau de moutons à Cnossos, contrôlerait une ou plusieurs ouvrières à Thèbes et dispose d'un *φορήν mâle à Pylos.
— Diwia possède à Pylos deux esclaves — un homme et une femme — et un *φορήν femelle ; Héra jouit d'une ouvrière à Thèbes et d'un *φορήν femelle à Pylos ; Zeus, époux d'Héra à Pylos, y dispose également d'un *φορήν mâle.
— Potnia contrôle au moins dix troupeaux à Cnossos et un seul à Pylos, où elle supervise également un bouilleur d'onguent, une vingtaine de forgerons et un *φορήν femelle, sans compter le ποτνιά$_{F}$ειος *Werajo* du cadastre *Pakijan*-ια ; à Pylos encore, Poséidon possède un esclave mâle et deux *φορῆνες femelles ; à Pylos toujours, *Manasa*, Ποσιδά*h*εια et *Pere82*, satellites de Potnia et de Poséidon, reçoivent chaque fois un *φορήν de sexe féminin. Le poids relatif de Potnia et Poséidon dans la sphère économico-religieuse pylienne dépend en grande partie de l'attribution des quarante-quatre θε*hoi̯*ο δό*h*ελοι et δό*h*ελαι de *Pakijana* à l'une ou l'autre divinité.

L'idée généralement reçue d'une correspondance entre le sexe de la divinité et celui de son personnel cultuel et ouvrier ne trouve aucun fondement dans la documentation pylienne, et doit donc être abandonnée. Dans le même mouvement, nous pouvons douter du fait que le culte d'un dieu mâle devrait toujours être desservi par un prêtre masculin, et celui d'une déesse par une prêtresse : visiblement, la religion mycénienne dépasse les carcans créés par les historiens modernes.

[258] Les cérémonies mettant en scène les *φορῆνες seront abordées au cours de l'étude du dossier du scribe 6 : cf. *infra*, p. 77-81.

La tablette Fn 187

Rédigée par un scribe pylien très actif [259], la tablette de format « page » Fn 187 enregistre, comme tous les documents de sa série, diverses livraisons d'orge ; elle se distingue par la présence de nombreux *hapax legomena*, ainsi que par l'occurrence de plusieurs destinataires appartenant à la sphère religieuse [260]. Au vu des difficultés d'interprétation que pose ce texte, nous n'en proposons ici ni translittération, ni traduction ; seuls les termes intéressant notre propos seront commentés dans la suite de l'exposé.

PY Fn 187 [261] (pièce d'archives 8) — Scribe : main 2

.1	a-pi-te-ja	HQRD[ ]	*NI* 2
.2	po-si-da-i-jo-de	HORD[ ]	*NI* T 1
.3	ka-ru-ke	HORD [ ]	FAR
.4	pa-ki-ja-na-de	HORD T 1[ ]	*NI* T 1
.5	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	*NI* T 1 V 3
.6	de-do-wa-re-we	HORD T 1	
.7	ku-ri-na-ze-ja	HORD T 2	*NI* T 2
.8	u-po-jo-po-ti-ni-ja	HORD T 5	*NI* T 4
.9	o-pi-tu-ra-jo	HORD T 3	
.10	au-to-*34-ta-ra	HORD T 1	
.11	a-ma-tu-na	HORD T 1	
.12	te-qi-ri-jo-ne	HORD V 3	
.13	u-do-no-o-i	HORD T 3	
.14	po-te-re-we	HORD T 4	*NI* T 4
.15	a-ke-ti-ri-ja-i	HORD T 1 V 3	
.16	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	
.17	i-so-e-ko	HORD T 2[[V 3]]	
.18	po-si-da-i-je-u-si	HORD T 1 V 3	
.19	*34-ke-ja	HORD T 1 V 3	*NI* T 1 V[3]
.20	a-ro-ja	[HORD] V 3	
.21	ka-ru-ke	HQRD T 1 V 3	

.22-23 *uacant*

Chaque destinataire reçoit une ration d'orge (HORD, κριθά), variant — en l'état actuel du texte — entre 1/24 (V 3) et 5/12 (T 5) d'unité ; par ailleurs, des figues (*NI*, νικύλεον) sont également livrées à huit des vingt-et-un destinataires, dans des proportions variant entre 1/12 (T 1) et 2 unités ; enfin, un seul destinataire recevrait de la farine (FAR, μέλευρον [?]) en lieu et place de figues.

Dans quatre cas sur cinq, les quantités de figues et d'orge sont identiques [262] ; en se fiant à cette clef de répartition, il est possible de restituer, en toute hypothèse, trois montants mutilés [263] ; quant au quatrième (l. 3), nous pouvons postuler qu'il équivaut aux rations

259 Cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 59-68.

260 Un autre document de cette série (Fn 970, l. 1-2), qui pourrait concerner des livraisons d'orge à Poséi-[don] (po-se[-da-o-ne (?)], Ποσειδα*hώνει*) et au "mél[angeur]" (mi-ka[-ta (?)], μίκ[τᾳ]), sera passé sous silence à cause de son état lamentable.

261 Pour la lecture de la l. 19, cf. E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 108.

262 Cf. l. [4], 5, 7, 14. Par contre, Potnia de *upo* reçoit davantage d'orge que de figues (l. 8).

263 Cf. l. [1], [2], [19].

d'orge (T 1 V 3, 1/8 d'unité) délivrées à trois reprises à un destinataire homonyme, sinon identique [264].

1. – Sur la base de ces conjectures, nous pouvons mesurer l'importance relative des différents destinataires :

— En premier lieu, *apiteja* (l. 1) reçoit une quantité de figues supérieure au total des autres livraisons de la tablette (*c.* 230,4 l) ; si sa ration d'orge est à l'avenant, *apiteja* est de loin le bénéficiaire le plus important de Fn 187.

— Ensuite, Potnia de *upo* (l. 8) et *poter*-εύς (l. 14) se voient attribuer des rations de quatre à cinq fois inférieures à celle de *apiteja*, qui s'élèvent respectivement à *c.* 48 l et *c.* 38,4 l d'orge et *c.* 38,4 l de figues.

— Par ailleurs, quatre personnes ou groupe de personnes ont droit à des rations d'orge comprises entre 1/6 (T 2) et ¼ (T 3) d'unité : *isoek*-ος (l. 17), *opitura*-ιος (l. 9) [265], les *udono*-οι (l. 13) et *kurinazeja* (l. 7) — cette dernière recevant également 1/6 d'unité de figues.

— Enfin, quatorze destinataires perçoivent une ration égale ou inférieure à 1/8 d'unité (T 1 V 3) : *34keja* reçoit *c.* 14,4 l d'orge et probablement la même quantité de figues (l. 19), un "héraut" (κᾶρυξ), nommé à quatre reprises, reçoit sans doute chaque fois une ration de 14,4 l d'orge, augmentée à une occasion de la même quantité de figues et, une autre fois, de farine (l. 3, 5, 16, 21) ; deux groupes de personnes, les décoratrices (ἀσκήτριαι) et les prêtres du sanctuaire de Poséidon (Ποσιδα*hι*ῆ*ϝ*ες) touchent également *c.* 14,4 l d'orge (l. 15, 18) ; deux sanctuaires, déclinés à l'allatif (Ποσιδα*hι*όνδε, *Pak*-τάνανδε), reçoivent certainement chacun *c.* 9,6 l d'orge et *c.* 9,6 l de figues (l. 2, 4) ; cinq humains dénommés *dedowar*-εύς, *auto34tara*, *amatuna*, *teqir*-ίων et *aroja* ont droit tantôt à *c.* 9,6 l, tantôt à *c.* 4,8 l d'orge (l. 6, 10, 11, 12, 20).

Cette liste de bénéficiaires mêle visiblement sanctuaires, dieux et humains — fussent-ils simples particuliers ou investis de fonctions éventuellement religieuses —, sans aucune structure apparente. De toute évidence, la tablette ne suit pas strictement un ordre de grandeur décroissant, quoique le versement le plus important soit mentionné en premier lieu ; reste la possibilité d'un agencement géographique et/ou chronologique.

Indéniablement, certaines livraisons d'orge ont une vocation religieuse : il n'est pas douteux que les sanctuaires de *Pakijana* et du Ποσιδά*hι*ον soient concernés, ainsi que la déesse Potnia de *upo* et les prêtres de Poséidon ; les différents "hérauts", ainsi que quelques autres personnages, pourraient également être investis de fonctions sacrées [266]. Toutefois, nous n'en saurions conclure *a priori* que toute la tablette a un contenu religieux [267], ni qu'elle s'organise exclusivement autour de trois, quatre ou cinq sanctuaires auxquels seraient affiliées toutes les personnes et la déesse mentionnées dans ce documents [268].

À défaut d'une interprétation globale, nous pouvons relever les liens implicites entre les divers récipiendaires. Potnia de *upo* (l. 8) est par ailleurs expressément liée à la campagne de *Pakijana* (l. 4) [269]. Les prêtres de Poséidon (l. 18) sont logiquement et étymologiquement

---

264 Cf. l. 5, 16, 21.

265 Peut-être s'agit-il d'un nom de fonction, à lire **ὀπιθυραῖος* « préposé à la porte (de derrière [?]) » : cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 157-158, *s. u.* « (?) *opiturajo* » ; *DMic*, t. II, p. 44-45, *s. u.* « *o-pi-tu-ra-jo* ».

266 Sur le « héraut », cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 125-126, *s. u.* « (?) *karuke* » ; O. PANAGL, « Herold, Sänger oder Kultfunktionär ? Rolle und Bedeutung von *ka-ru-ke* in mykenischer Zeit », dans Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *op. cit.* [n. 144], p. 311-316.

267 En ce sens, cf. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 23-24.

268 *Contra*, cf. e. a. la synthèse des opinions antérieures et l'avis personnel présentés par Cécile BOËLLE, *op. cit.* [n. 18], p. 44-50, de même que J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 115-117.

269 PY Fr 1236 ; cf. *supra*, p. 22-23.

inféodés à un sanctuaire de Poséidon (l. 2), mais l'on ne peut exclure une relation étroite avec le sanctuaire de *Pakijana* (l. 4), où est honorée Ποσιδάϝεια [270] et où est organisé un λεχεϝστρωτήριον, peut-être identique à la cérémonie homonyme en l'honneur de Poséidon [271]. Quant aux quatre mentions d'un "héraut" qui rythment le texte (l. 3, 5, 16, 21), elles induisent nécessairement une structure sous-jacente, soit que la récurrence de ce terme désigne quatre fois le même homme, soit qu'elle fasse allusion à plusieurs personnes différentes occupant des fonctions similaires. Enfin, ces "hérauts" sont également liés aux décoratrices (l. 15) et à *teqir-*ίων (l. 12), comme le montre une autre tablette pylienne (Un 219).

2. – L'examen approfondi de ce document complémentaire, qui enregistre la distribution de divers aromates, souvent énigmatiques, permettra de poursuivre notre réflexion sur la structure et la fonction de Fn 187 :

PY Un 219 (pièce d'archives 8) — Scribe : main 15

.1	e-ke-ra-ne , tu-wo 2 *O* 1[	
.2	pa-de-we , *O* 1	pa-de-we , *O* 1
.3	ka-ru-ke , *PE* 2 *KA* 1 *O* 6	
.4	te-qi-jo-ne , *O* 1	a-ke-ti-ri-ja-i , *KA* 1
.5	a-ti-mi-te , *O* 1	da-ko-ro-i , *E* 1
.6	di-pte-ra-po-ro , *RA* 1 *O* 3	ko-ṛọ[ ] 1
.7	ạ-na-ka-te , *TE* 1	po-ti-ni-ja[
.8	e-[ ] *U* 1	e-ma-a$_2$, *U* 1 pe-[
.9	a-ka-wo-ne , *MA* 1	pa-ra-[ ]2
.10	ra-wa-ke-ta , *MA* 1 *KO* 1 [	]*ME* 1 *O* 1 *WI* 1
.11	*KE* 1 [ ] *uacat*	
.12-17	*uacant*	

Ἑχελ(λ)α<ϝώ>νει (?), θύϝος 2, (κύπαιρος) (?) 1[---] · *pad*-έϝει, (κύπαιρος) (?) 1 · *pad*-έϝει, (κύπαιρος) (?) 1 · καρύκει, *PE* 2, κ(νᾶκος) (?) 1, (κύπαιρος) (?) 6 · *teqi*<*ri*>-*y*ώνει, (κύπαιρος) (?) 1 · ἀσκητρία*h*ι, κ(νᾶκος) (?) 1 · Ἀρτιμίτει (?), (κύπαιρος) (?) 1 · δακόροι*h*ι, ἔ(ρτις) (?) 1 · διφθεραφόρῳ, ῥὰ(ξ) (??) 1, (κύπαιρος) (?) 3 · *kor*-ῳ, [•] 1 · ἀνάκτει (?), *TE* 1 · Ποτνίᾳ [---] · Ἥ[ρᾳ (?)], *U* 1 · Ἑρμά*h*ᾳ, *U* 1 · *pe*[---] · *aka*-ϝώνει, *MA* 1 · *para*[••]2 · λαϝαγέτᾳ, μά(ραθϝον) 1, κο(ρίανδνον) 1, [••], μέ(λι) (?) 1, (κύπαιρος) (?) 1, ϝ(ρίζα) (?) 1, κη(ρὸς) (?) 1 [••].

« Pour Hekhel(l)a<wô>n (?), 2 unités de substances aromatiques, 1 [+ *x*] unité(s) de (souchet) (?), [---] ; pour *Pad*-eus, 1 unité de (souchet) (?) ; pour *Pad*-eus, 1 unité de (souchet) (?) ; pour le "héraut", 2 unités de *PE*, 1 unité de ca(rthame) (?), 6 unités de (souchet) (?) ; pour *teqi*<*ri*>-iôn, 1 unité de (souchet) (?) ; pour les décoratrices, 1 unité de ca(rthame) (?) ; pour Artémis (?), 1 unité de (souchet) (?) ; pour les "balayeurs du temple", 1 unité d'ἔ(ρτις) (?) ; pour le/la "porte-peau", 1 unité de ba(ies) (??), 3 unités de (souchet) (?) ; pour *kor*-os, 1 unité [de *y*], pour le **anax*˙ (?), 1 unité de *TE* ; pour Potnia, [*tot* unité(s) de *y*] ; pour Hé[ra] (?), 1 unité de *U* ; pour Hermès, 1 unité de *U* ; pour *pe*[---], [*tot* unité(s) de *y*] ; pour *aka*-wôn, 1 unité de *MA* ; pour *para*[•], 2 [+ *x*] unités [de *y*] ; pour le *lawagetas*, 1 unité de fe(nouil), 1 unité de co(riandre), [*tot* unité(s) de *y*], 1 unité de mi(el) (?), 1 unité de (souchet) (?), 1 unité de "racine" (de laine) (?), 1 unité de ci(re) (?) [••]. »

Ce document nous intéresse à plusieurs égards : il montre, d'une part, qu'un scribe mycénien ne répugne pas à mélanger dieux, personnel cultuel, hauts fonctionnaires civils et simples profanes au sein d'un même document ; il nous invite, par ailleurs, à ne pas inférer de structure logique à partir de la nature des bénéficiaires, de leur position dans la tablette et de la qualité et/ou la quantité des rations — la seule ordonnance plausible étant la

[270] PY Tn 316, l. 2-5 : cf. *supra*, p. 36-37.

[271] PY Fr 1217 et 343 ; cf. *supra*, p. 23-25.

succession chronologique des livraisons — ; enfin, il énumère trois destinataires déjà mentionnés en Fn 187.

À côté d'anthroponymes certains ou probables (tels Hekhel(l)a<wô>n, *teqi<ri>*-iôn, *aka*-wôn), ce document atteste la présence du *lawagetas*, haut personnage du royaume pylien, et peut-être même du souverain lui-même — si l'on admet que le terme a-na-ka-te est une erreur pour wa-na-ka-te — ; de plus, dans une sphère nettement religieuse, on retrouve quelques noms de fonction révélateurs (ainsi, les δακόροι, probables ancêtres des ζακόροι d'époque classique, ou encore le διφθεραφόρος [272]) et surtout plusieurs théonymes plus ou moins incontestables (Potnia et Hermès ; peut-être Artémis et Héra, voire *Pad*-eus ?) [273]. Comme en Fn 187, aucune distinction n'est opérée dans la présentation de ces bénéficiaires de natures différentes : dieux et humains sont simplement mentionnés à la suite et dans le désordre [274].

Autre surprise, les divinités ne sont pas mises en exergue, ni ne reçoivent d'offrandes sensiblement plus remarquables ou plus nombreuses que les destinataires profanes — même si la notation acrophonique ne nous permet pas de connaître exactement les produits ou épices évoqués par certains syllabogrammes [275]. Tout au contraire, ce sont le "héraut", le/la "porte-peau" et le *lawagetas* qui obtiennent les rations les plus importantes et les plus diversifiées ; or, si les deux premiers peuvent occuper une fonction cultuelle, le troisième appartient indéniablement au monde civil. Il n'y a donc aucune adéquation entre la position sociale et religieuse des bénéficiaires et la ration qui leur est attribuée : le *lawagetas* reçoit bien plus que le **anax*, certains desservants religieux sont davantage pourvus que les divinités elles-mêmes. En cela aussi, la tablette Un 219 est semblable à Fn 187.

Finalement — concordance remarquable —, les l. 3-4 de Un 219 réunissent trois destinataires également présents en Fn 187 : le "héraut" (κᾶρυξ), un certain *teqi<ri>*-ίων [276] et les décoratrices (ἀσκήτριαι). Les parts que chacun reçoit dans l'un et l'autre document s'inscrivent *grosso modo* dans une même échelle de grandeur : le(s) "héraut(s)" touche(nt) de part

---

272 Sur ces termes, cf. J.-P. OLIVIER, « Étude d'un nom de métier mycénien : *di-pte-ra-po-ro* », *AC*, 28, 1959, p. 165-185 ; ID., *À propos d'une "liste" de desservants de sanctuaire dans les documents en linéaire B de Pylos*, Bruxelles, 1960, en part. p. 100-105 et 122-125. Aux occurrences pyliennes du titre διφθεραφόρος connues de cet auteur (Ea 814, l. <1> ; Fn 50, l. 6 ; Un 219, l. 6), il faudrait peut-être ajouter deux mentions lacunaires, à Cnossos (C 954+<1632>+5016, l. 3 : di[-pte-ra-]po-ro-i ?) et Tirynthe (Uh 12, l. 2 :]di-pte-ra[-po-]ro ?).

273 Hasard ou non, Potnia, Hermès et Héra sont également indirectement associés à Thèbes : ces trois dieux sont les seuls à contrôler des ouvriers "dépendants" ; quant à Artémis, elle est au nombre des divinités qui possèdent des esclaves : cf. *supra*, p. 62-63.

274 Sur la diversité des destinataires de PY Un 219, cf. e. a. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 166-167.

275 Cf. J.-P. OLIVIER, *loc. cit.* [n. 272], p. 175-178 ; Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 247-255. Sur l'interprétation possible de *O* comme abréviation idéographique du souchet, cf. *ibid.*, p. 193 et 198 ; *KA* a davantage de chance de désigner le carthame (ka-na-ko, κνᾶκος) que le calament (καλάμινθος), non attesté en mycénien ; *E* peut également abréger e-ne-me-na (sorte de jonc ?), cf. MY Ge 603+*fr.*, l. 2, 3, 4, 6 — où *KO* désigne également la coriandre, plutôt que le « jonc » (ko-no, σχοῖνος) — ; *RA* pourrait signifier « la baie » (ra-ka, ῥάξ ?), le cas échéant représentée par l'idéogramme **154* (PY Un 592, l. 5), cf. *DMic*, t. II, p. 216, *s. u.* « *ra-ka* » — par ailleurs, cette abréviation pourrait également figurer en PY Fr 1215, l. 2 (cf. *supra*, p. 30) ; le phonogramme *KE* est intégré à l'idéogramme **189* de la série PY Qa, où ce même scribe 15 — auteur de ces seuls documents — enregistre des livraisons effectuées à de hauts personnages ainsi qu'à des desservants cultuels : cf. e. a. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 136-138 — s'agirait-il du même produit ? (cf. *infra*, n. 376) — ; sur un emploi possible de la "racine" de laine, notamment en parfumerie, cf. Lily Y. BECK & C. W. BECK, « wi-ri-za Wool on Linear B Tablets of Perfume Ingredients », *AJA*, 82, 1978, p. 213-215. Enfin, l'initiale *PE* — également présente dans la série MY Ge — demeure obscure, de même que *TE* et *U*, lesquels pourraient, à titre d'exemple et sans certitude aucune, se lire τέ(ρμινθος) « té(rébinthe) » et ὕ(σσωπος) « hy(sope) ».

276 Cette correction est rendue plausible par la concordance avec Fn 187, ainsi que par la présence d'autres erreurs dans ce document, p. ex. e-ke-ra-<wo>-ne [cf. *infra*, p. 98-100] (l. 1) et <wa (?)>-na-ka-te (l. 7).

et d'autre la plus grande ration, tandis que *teqir-*𐀑 reçoit une portion minimale. Toutefois, dans aucune des deux tablettes, le contexte ne permet d'affirmer que tous trois appartiennent à la sphère religieuse ou forment un ensemble cohérent ; au contraire, la coexistence d'un anthroponyme et de deux noms de fonctions, d'un pluriel et de deux singuliers, ainsi que la séparation physique de ces trois destinataires en Fn 187, forcent, à tout le moins, à formuler cette hypothèse avec la plus grande prudence.

3. – Ces trois coïncidences entre les tablettes Fn 187 et Un 219 sont donc fort intéressantes, en ce qu'elles permettent de rapprocher ces deux documents et d'éclairer mutuellement leurs difficultés. Une relecture croisée montrera quelles sont les conclusions que nous pouvons légitimement déduire des termes religieux apparaissant dans ces inscriptions.

Ainsi, si l'on eut tôt fait de remarquer que les versements de Fn 187 sont tous multiples de V 3 [277] et, par la suite, de postuler que l'allocation de base équivaudrait à la nourriture de trois jours [278], voire que chaque bénéficiaire représenterait un groupe de taille proportionnelle à la ration attribuée [279], la comparaison avec Un 219 invite à la retenue : l'on ne saurait raisonnablement extrapoler un principe de cohérence dans la distribution des denrées au départ des seuls documents dont nous disposons ; qui plus est, le modèle proposé fait peu de cas des livraisons effectuées directement aux sanctuaires ou à la divinité ; enfin, ceci n'explique en rien la présence ou l'absence de rations de figues. Il nous paraît préférable d'admettre que le rationnement par multiples de V 3, s'il n'est pas dû au hasard, doit simplement correspondre à une unité de mesure commode pour les céréales et les fruits.

Autre présomption, qui tend à s'ériger en certitude : en Fn 187, la redondance du nom du "héraut" — conçu comme un intermédiaire entre le palais et les sanctuaires — prouverait que tous les destinataires mentionnés entre le Ποσιδά*ℎι*ον, *Pakijana*, la déesse *up-*οιο Πότνια et les prêtres de Poséidon se rattachent d'office à l'une de ces quatre mentions religieuses, qui structureraient tout le document — les rations servant en ce cas à rémunérer des personnes travaillant [280] ou participant à des fêtes [281] au sein des différents sanctuaires. Cependant, cette hypothèse n'explique pas pourquoi les quatre sanctuaires seraient désignés de trois manières différentes — par l'allatif du toponyme, le datif du théonyme ou du collège de desservants —, ni ne justifie l'occurrence de *apiteja* (l. 1), qui reçoit la ration la plus importante [282]. En outre, la comparaison avec Un 219 révèle à la fois que le nom du "héraut" n'apparaît pas forcément en relation avec un sanctuaire et qu'un même destinataire peut être nommé plusieurs fois dans le même document — en l'espèce, *Pad-*εύς reçoit à deux reprises une unité de souchet (?) (l. 2) [283]. Somme toute, l'itération du datif καρύκει en Fn 187 doit simplement signifier que ce personnage est rétribué de manière répétée, au moyen de rations probablement identiques, pour des raisons que nous ignorons ; l'absence de toute précision discriminative, de même que la proximité — réelle ou

277 Cf. p. ex. L. R. PALMER, *op. cit.* [n. 102], p. 231-233.

278 Cf. J. T. KILLEN, « Religion at Pylos : the Evidence of the Fn Tablets », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.* [n. 4], p. 439-440.

279 Cf. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 116.

280 Cf. *ibid.*, p. 115-117.

281 Cf. J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 278], p. 435-443 ; Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 59-60.

282 L'hypothèse de Cécile BOËLLE (cf. *supra*, n. 268), qui considère *apiteja*, Ποσιδα*ℎι*ονδε et *Pak-*τάνανδε comme trois désignations de sanctuaires se heurte également à l'objection de la cohérence interne, puisque *apiteja* n'est pas décliné à l'allatif ; de plus, ce prétendu sanctuaire recevrait une allocation disproportionnée par rapport aux deux autres, tout en n'ayant ni héraut, ni dépendants.

283 Ce type d'itération n'est pas rare dans notre documentation : évoquons l'exemple de *Pere82*, qui reçoit deux fois les mêmes animaux en PY Un 6 (cf. *infra*, p. 72-73).

factice — de ce "héraut" avec *teqir-*ίων et les décoratrices, invitent à considérer que le terme κᾶρυξ désigne toujours une seule et même personne, plutôt que quatre hommes différents désignés par un titre identique.

En conclusion, économie faite des suggestions gratuites, nous en sommes réduit à admettre que les tablettes Fn 187 et Un 219 mentionnent des entités religieuses au milieu d'autres bénéficiaires, parmi lesquels certains appartiennent sans doute au monde profane. En aucune manière nous ne pouvons établir que ces textes — et, en particulier, Fn 187 — concernent exclusivement la sphère sacrée. Du reste, malgré sa difficulté, la tablette Fn 187 montre une nouvelle fois les liens existant entre Potnia et Poséidon : des quatre termes religieux assurés, deux concernent, en effet, la déesse (*Pak*-ιάνανδε, *up-οιο* Ποτνίᾳ) et deux autres le dieu (Ποσιδα*hi*ονδε, Ποσιδα*h*ιεῦσι). Quant à Un 219, cette tablette met côte à côte deux ou trois divinités déjà présentes en Tn 316, mais dans des sanctuaires différents (Potnia, Hé[ra] [?], Hermès), en leur adjoignant des théonymes plus rares (Artémis, *Pad*-εύς [?]) [284] ; de plus, Potnia pourrait également être liée au roi mycénien (*ἄναξ). Tout modestes soient-ils, les résultats de cette enquête ne sont donc pas nuls : ces deux documents fournissent l'un et l'autre de précieuses informations sur la religion mycénienne.

[284] Artémis serait également présente en PY Es 650, l. 5 ; quant à *Pad*-εύς, il s'agit d'un *hapax*, à rapprocher, le cas échéant, du théonyme crétois *Pade* (KN Fp$_{(1)}$ 1+31, l. 4 ; 48, l. 2 ; Fs 8, l. A-B ; Ga$_{(3)}$ 456, l. 1 ; Ga 953[+]955, l. 2 ; cf. aussi C 394, l. 4).

Le dossier du scribe 6

Un ultime dossier épigraphique, des plus intéressants, fait état d'offrandes à Poséidon. Il se compose principalement de trois tablettes sans doute issues de la pièce d'archives 8, toutes palimpsestes, qui constituent pour nous l'unique témoignage de l'activité du scribe 6, fonctionnaire peut-être inaccoutumé à ce support d'écriture, sinon aux données religieuses qu'il avait à consigner [285]. À ces trois documents de format « page », nous adjoignons un fragment et une tablette « feuille de palmier », qui leur sont apparentés par le lieu de trouvaille et par le contenu [286].

— POSÉIDON ET *PERE82*

Le document le plus interpellant de ce « *set* » recense trois sacrifices offerts aux deux divinités Poséidon et *Pere82* — dont les sanctuaires, distincts, sont déjà mentionnés dans la tablette Tn 316 —, ainsi que l'offrande de produits textiles, d'onguent et d'animaux :

PY Un 6+1189+1250+*fr.* [287] (complexe d'archives et environs) — Scribe : main 6

r.0 *mutila*
r.1 po-se-ḍạ[-o-ne] BỌṢ[f] [ ] ỌVỊṢ[f] [ ]SUS+*KA* 1 SUS[f] 2
r.2 *angustum*
r.3 pe-re-*82 BOS[f] 1 OVIS[f] 1 SUS+*KA* 1 SUS[f] 2
r.4 pe-re-*82 BOS[f] 1 OVIS[f] 1 SUS+*KA* 1 SUS[f] 2
r.5 *angustum*
r.6 *146 37 *1ḍ6+*WẸ*[ ]LANA 5
r.7 *AREPA* S 1 V 2[
r.8 BOS[m] 2 BOS[f] 2 ỌVỊṢ[x]
↘
v.1]i-je-re-ja TELA+*TẸ*[
v.2 ka-]ra-wi-po-ro TELA+*TE*[

Ποσειδα[*ϝ*ώνει] · Γ[F]ΟΥΣ[f] [1], ΟΓΙΣ[f] [1,] ΚΑΠΡΟΣ 1, ΣΥΕΣ[f] 2.
Pere82 · Γ[F]ΟΥΣ[f] 1, ΟΓΙΣ[f] 1, ΚΑΠΡΟΣ 1, ΣΥΕΣ[f] 2.
Pere82 · Γ[F]ΟΥΣ[f] 1, ΟΓΙΣ[f] 1, ΚΑΠΡΟΣ 1, ΣΥΕΣ[f] 2.
FE*ϝ*ΑΝΟΙ 37, FE*ϝ*ΑΝΟΙ-*166 [*tot* ---], *FEPFE*ϝ*Α 5, ΑΛΕΙΦΑΡ S 1 V 2 [---], Γ[F]ΟΕΣ[m] 2, Γ[F]ΟΕΣ[f] 2, ΟΓΙ(Ε)Σ[x] [*tot*, ΚΑΠΡΟΣ (-ΟΙ) *tot*, ΣΥ(Ε)Σ[f] *tot*] (?).
[---] ἱερείᾳ · *TEPA* [---].
[--- ϰ]λαϝιφόρῳ · *TEPA* [---].

---

285 Cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 72-73.

286 Peut-être faudrait-il encore ajouter la tablette Un 1177+*fr.*, potentiellement écrite par le scribe 6 : cf. J. L. MELENA, « 63 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 35-36, 2000-2001, p. 376. Fait remarquable, les cinq denrées recensées dans ce document très fragmentaire (moutons, bœuf, miel (?), onguent, fromages) se retrouvent dans la tablette Un 718 du scribe 24, ce qui renforcerait les liens déjà évidents entre ces deux fonctionnaires (cf. *infra*, p. 97). Malheureusement, alors que la somme des denrées de Un 718 est exactement donnée en Un 1177 pour le bœuf, le miel et peut-être l'onguent (avec une lecture V 1̣ [+ 1]), on trouve deux moutons de trop (6 plutôt que 4) et les lacunes ne permettent pas de vérifier si Un 1177 comptabilisait également du grain, de la farine, du vin et des peaux de mouton : plus que jamais, la prudence est donc de rigueur.

287 Pour la lecture améliorée de cette tablette (en part. l. 1 et 7), cf. E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 105. À ce texte s'ajoutera prochainement un fragment non jointif : cf. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 29, n. 80 (en l'absence de toute précision, l'omission de «]LANA 5 » dans le texte édité p. 30 doit être involontaire, d'autant plus que cette denrée est comptabilisée par ailleurs : cf., p. ex., p. 75 et 224-226).

« Pour Poséid[on] : [1] VACHE, [1] BREBIS, 1 VERRAT, 2 TRUIES.
Pour *Pere82* : 1 VACHE, 1 BREBIS, 1 VERRAT, 2 TRUIES.
Pour *Pere82* : 1 VACHE, 1 BREBIS, 1 VERRAT, 2 TRUIES.
37 VÊTEMENTS, [*tot*] PAGNES, [---], 5 unités de LAINE, 32[+ *w*] [288] mesures d'ONGUENT, [---], 2 TAUREAUX, 2 VACHES, [*tot*] MOUTON(S), [*tot* VERRAT(S), *tot* TRUIE(S)] (?).
[---] pour la prêtresse : [*tot*] TISSU(S)-*tepa* [---].
[---] pour le/la "porte-clef" : [*tot*] TISSU(S)-*tepa* [---]. »

Selon les éditeurs du *corpus* des textes pyliens [289], il conviendrait de rapprocher de ce texte un court fragment qui fut découvert à proximité d'un fragment de la tablette précédente :

PY Xn 1439 (zone Sud-Ouest) — Scribe : classe I

.0 *supra mutila*
.1 po-]se-da-ọ[-ne (?)
.2] *uacat* [
infra mutila

[--- Πο]σειδα*hώ*[νει ---].

« [--- À Po]séidon [---]. »

Comme nous l'avons déjà indiqué dans le commentaire de tablette Tn 316, il n'est pas assuré que *Pere82* soit une déesse : la femme dont bénéficie *Pere82* en guise de *φορήν ne peut être alléguée, puisque Poséidon lui-même paraît bien recevoir deux *φορῆνες de sexe féminin en son sanctuaire. Les animaux mentionnés dans la tablette montrent d'ailleurs l'absence de toute corrélation entre le sexe de la divinité et celui des personnes ou animaux qui lui sont attachés, étant donné que Poséidon, comme *Pere82*, reçoivent l'un et l'autre un ou deux lots composés d'une vache, une brebis, un verrat et deux truies [290]. Dieu ou déesse, d'ailleurs, l'association de *Pere82* avec Poséidon et la similitude des offrandes n'en est pas moins remarquable : probablement ces dieux partageaient-ils une fête, voire un lieu de culte et des desservants communs.

La richesse d'informations que recèle ce document fera l'objet d'un double commentaire : nous analyserons d'abord les données qui se donnent littéralement à lire entre les lignes de Un 6, avant d'analyser le dernier état du texte.

1. – Une étude paléographique approfondie de cette tablette a livré quelques enseignements précieux [291] : en effet, à l'instar des deux autres tablettes du scribe 6, ce document est en grande partie palimpseste. Au recto, seule la l. 1 appartiendrait à l'état initial du texte ; par contre, après que le réglage et le texte des l. 2-7 eurent été effacés, le scribe créa un *angustum* (l. 2) avant de poursuivre son réglage, de sorte que le texte actuel des l. 3 et 4 se trouve à cheval sur les anciennes l. 2-3 et 3-4. En décalage par rapport au texte définitif, les

---

[288] Dans cette formule, $0 \leq w \leq 3$.

[289] Cf. E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 5], t. I, p. 285. D'après J. L. MELENA (cité par Lisa Maria BENDALL, *loc. cit.* [n. 297], p. 88, n. 55), ce fragment serait jointif en haut de Un 6.

[290] Pour l'interprétation des idéogrammes représentant des animaux, cf. L. GODART, « Valeur des idéogrammes OVIS[m], OVIS[f], CAP[m], CAP[f], SUS[m], SUS[f], BOS[m], BOS[f] dans les tablettes de Cnossos et de Pylos », Κρητικὰ Χρονικά, 23, 1971, p. 89-94 ; Y. DUHOUX, « Aux sources du bestiaire grec : les zoonymes mycéniens », dans Sylvie MELLET (éd.), *Les zoonymes. Actes du Colloque International tenu à Nice les 23, 24 et 25 janvier 1997* (*PFLN*, n. s., 38 ; *LAMA*, 14), Nice, 1997, p. 173-202. Sur l'idéogramme SUS+*KA* en particulier, cf. Y. DUHOUX, *loc. cit.*, p. 184, ainsi que M. BRIAND, « Grec κάπρος : du "(porc) vorace" au "sanglier" », *ibid.*, p. 91-115, en part. p. 97-98.

[291] Cf. E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 5], t. I, p. 248, ainsi que E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 105.

éditeurs de la tablette ont ainsi pu observer que le rédacteur avait initialement réservé une ligne blanche, avant d'inscrire l'ex l. 3 (l. 3-4), dont seules des bribes ont échappé à la *rasura*, de noter ensuite deux versements destinés à Poséidon (po-se-da-o-ne, Ποσειδα*hώνει*) aux l. 4 et 5 — lesquelles chevauchent les actuelles l. 4-5 et 5-6 —, puis une sixième ligne, dont ne demeurent que des traces. Le verso fut également effacé et récrit ; visiblement, l'ancien texte était identique à l'actuel.

Dans le premier état de ce document, le scribe avait donc consigné trois versements distincts au dieu Poséidon ; selon toute évidence, le nom de *Pere82* fut seulement introduit *post correctionem*. Même si les modalités de l'activité scribale sont difficiles à évaluer en raison de la pauvreté de ces vestiges, nous pouvons considérer deux hypothèses. D'une part, le scribe aurait pu réutiliser une ancienne tablette, devenue obsolète, laquelle concernait une autre cérémonie, recensait au moins trois offrandes à Poséidon et mentionnait au verso la prêtresse et le/la "porte-clef" ; conservant seulement la première ligne, qui serait encore pertinente dans le cadre du présent déboursement, le fonctionnaire aurait effacé puis récrit le reste du document pour le mettre en conformité avec la nouvelle cérémonie. D'autre part, les deux versions du texte inscrit pourraient se référer à la même cérémonie : en ce cas, le scribe aurait erronément enregistré trois versements à Poséidon, en lieu et place d'un seul versement à Poséidon et deux à *Pere82* ; pris d'un remords plus ou moins immédiat, il aurait biffé et corrigé les fausses informations.

Cette seconde option oblige à considérer que le dieu Poséidon occupe une position centrale lors de l'événement qui donna lieu aux offrandes consignées en Un 6, au point que l'auteur du document ait pu commettre une erreur aussi grossière. De plus, le fait que les trois seules tablettes écrites de la même main soient palimpsestes — et, dans le cas présent, sur les deux faces — poserait en termes criants la question de l'habileté et de la compétence d'un scribe responsable d'offrandes si importantes. Au contraire, ce trait constant autorise à penser que le scribe 6 a pour habitude de « recycler » des tablettes hors d'usage en les effaçant sommairement. Cette présomption nous oriente, dès lors, vers la première hypothèse. Celle-ci trouve d'ailleurs une confirmation dans l'examen du verso de la tablette : au lieu d'amender les données éventuellement fautives, comme il le fit au recto [292], l'auteur préféra tout effacer, puis récrire exactement les mêmes données, décalées d'un signe vers la droite. Une telle attitude se justifie mal dans le cas où celui-ci se serait rendu compte d'une erreur bénigne en cours de rédaction. La seule explication satisfaisante serait que le scribe ait d'emblée effacé la totalité du document, à l'exception de la l. 1 du verso, toujours valide, avant d'entreprendre son travail : dans son zèle, il aurait également effacé les formules du verso, alors qu'il lui aurait été possible de les conserver, soit telles quelles, soit en les modifiant légèrement.

S'il faut retenir effectivement notre première hypothèse, une importante conclusion s'impose : la tablette Un 6 garderait le souvenir non pas d'une seule, mais bien de deux cérémonies religieuses distinctes mettant en scène Poséidon. La plus ancienne serait presque exclusivement consacrée au dieu, lequel recevrait au moins trois versements différents — et même quatre, si le fragment Xn 1439 appartient bel et bien à ce texte —, dont un sacrifice de cinq têtes de bétail ; à l'occasion de cette célébration, la prêtresse et le/la "porte-clef" se verraient remettre des tissus-*tepa*. La plus récente associerait Poséidon, bénéficiaire d'un —

[292] Dans la version définitive du texte, le scribe aurait modifié les l. 3 et 4, effaçant par deux fois [[OVIS^{f} 1]] pour récrire BOS^{f} 1 OVIS^{f} 1, et modifiant [[SUS^{f}]] en SUS+*KA* : tel est l'avis de J.-P. OLIVIER, cité par Monique GÉRARD-ROUSSEAU, « Les sacrifices à Pylos », *SMEA*, 13, 1971, p. 142, n. 17.

ou deux — sacrifices, et *Pere82*, qu'honorent deux offrandes similaires ; à nouveau, la prêtresse et le/la "porte-clef" auraient droit à un certain nombre de tissus-*tepa*.

2. – Il faut maintenant nous intéresser à l'état définitif de la tablette, telle qu'elle fut archivée, et nous interroger sur la signification de l'ultime paragraphe du recto, séparé par un second *angustum* des offrandes destinées à *Pere82*. Plusieurs denrées y sont mentionnées à la suite sous la forme d'idéogrammes, sans aucune mention de destinataire.

Étant donné que le début du texte est perdu et que nous ignorons la nature des produits qui y étaient indiqués, il est possible d'imaginer que les l. 6-8 constituent un récapitulatif des dépenses prévues dans la tablette : avant le texte conservé seraient consignées des sorties de vêtements (*146, *166+*WE*) [293] et de laine (LANA) [294], de même que des fournitures d'onguent (*AREPA*), à des fins sans doute cultuelles ; le scribe aurait ensuite totalisé ces dépenses à la fin de la tablette, en comptabilisant également les animaux destinés à Poséidon et *Pere82* (BOS^{m}, BOS^{f}, OVIS^{x}, [SUS+*KA*, SUS^{f}] [?]). Cette analyse soulève toutefois une difficulté : seules deux vaches sont comptabilisées — qui correspondent aux bovidés offerts à *Pere82* —, alors que Poséidon recevait également une vache : faudrait-il admettre une erreur du scribe, ou encore une lecture ḄỌṢ^{m} (l. 1) ?

D'autre part, nous pouvons aussi présumer que les l. 6-8 ne constituent pas le résultat d'une addition, mais seraient une offrande supplémentaire, destinée soit à *Pere82*, soit à Poséidon, voire aux deux divinités en commun [295]. L'absence de mention claire d'un destinataire constitue cependant une difficulté non négligeable, sauf à imaginer que son — ou leur — identité fût à ce point obvie. Il faudrait également expliquer le motif d'une telle répartition des offrandes entre les l. 1-4 et 6-8.

Enfin, les denrées présentées dans la tablette pourraient, en tout ou en partie, être destinées à l'organisation d'un banquet rituel accompagnant une fête religieuse, plutôt qu'être des offrandes *stricto sensu* [296]. Cette dernière hypothèse est sans doute la plus vraisemblable, puisque les banquets sacrés sont abondamment attestés dans la documentation mycénienne [297]. Toutefois, l'on peut s'interroger sur la destination exacte des bêtes men-

---

293 Pour l'interprétation des idéogrammes *146 et *166+*WE*, cf. Y. DUHOUX, « Idéogrammes textiles du linéaire B : **146*, **160*, **165* et **166* », *Minos*, n. s., 15, 1974, p. 116-132 et pl. III, ainsi que M. PERNA, *Recherches sur la fiscalité mycénienne* (*Études anciennes*, 28), Nancy, 2004, p. 15-50 (sur *146) ; pour leurs attestations à Pylos et Cnossos, cf. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 228-240 ; sur leur importance dans un contexte cultuel, cf. Marie-Louise B. NOSCH & M. PERNA, « Cloth in the Cult », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.* [n. 4], p. 471-477. La valeur des vêtements *146 et *166+*WE* varie certainement en fonction de la matière employée — lin ou laine —, de la qualité de la fibre et du tissage, ainsi que de la taille de la pièce. Ainsi, en PY Un 1322 (l. 4-5), deux — ou plusieurs ? — vêtements *146 de lin fin s'échangent contre 5 unités de grain pour l'un, contre 15 pour l'autre : we-a$_2$-no[, ●-]no , re-po-to *1̣4̣6̣ GRA 5 | we-[●-● , ●-]no[, ●-●-●]*1̣4̣6̣ G̣ṚẠ 15̣ ; Fέ*h*ανος (*uel* -οι), [λί]νον λεπτόν, FE*h*ANOΣ (*uel* -OI) · ΣITOΣ 5 | Fέ[*h*ανος (*uel* -οι), λί]νον [λεπτόν (?)], FE*h*ANOΣ (*uel* -OI) · ΣITOΣ 15 ; « Vêtement(s), [li]n fin, VÊTEMENT(S) : 5 unités de GRAIN | Vê[tement(s), li]n [fin (?)], VÊTEMENT(S) : 15 unités de GRAIN ». Il doit néanmoins exister un modèle standardisé de la marchandise *146, à la valeur définie, en particulier lorsque, sans aucune indication spécifique, ce vêtement est prélevé ou livré dans les séries PY Ma, Mb et Mn, ou sert de monnaie d'échange lors du mécanisme de l'ὄνον (cf. *infra*, n. 307).

294 Sur l'étalon de pesée de la laine, cf. Pia DE FIDIO, « Le poids mycénien de la laine », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.* [n. 85], t. I, p. 195-204.

295 Cf. p. ex. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 162.

296 Cf. e. a. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], en part. p. 30.

297 Cf. e. a. *ibid.*, p. 26-58, ainsi que, pour le cas pylien, J. WEILHARTNER, « Kultische Festbankette im mykenischen Pylos », dans Beatrix ASAMER *et al.* (éd.), *Temenos. Festgabe für Florens Felten und Stefan Hiller*, Vienne, 2002, p. 45-52, pl. 7-8 ; Lisa Maria BENDALL, « How Much Makes a Feast ? Amounts of Banqueting

tionnées en regard des théonymes : devaient-elles être partagées par les convives ou, au contraire, constituaient-elles l'apanage exclusif de la divinité ? La seconde piste est préférable, puisqu'elle permet de justifier la nette distinction entre les animaux décrits aux l. 1-4 et ceux qui apparaissent à la l. 8. Dans cette optique, il est possible que les premiers aient été consacrés par holocauste, tandis que les seconds étaient réservés à la consommation humaine [298]. Cette dichotomie de l'offrande trouverait un écho dans un passage fameux de l'*Odyssée* [299] :

> ῥέξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι,
> ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον,
> οἴκαδ' ἀποστείχειν ἔρδειν θ' ἱερὰς ἑκατόμβας
> ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι,
> πᾶσι μάλ' ἑξείης. […]
>
> « Après avoir offert, en guise de beau sacrifice au seigneur Poséidon,
> un bélier, un taureau et un verrat qui saillisse les truies,
> retourne-t-en chez toi et consacre de saintes hécatombes
> aux dieux immortels qui tiennent le large ciel,
> à chacun, l'un après l'autre. […] »

Dans cette injonction de Tirésias à Ulysse, le sacrifice réservé au seul Poséidon chtonien contraste fortement avec les hécatombes destinées à tous les dieux olympiens : le premier s'apparente à un rite expiatoire, où les victimes sont pleinement vouées à la divinité et, de ce fait, impropres à nourrir l'homme, tandis que les secondes sont davantage festives et donnent certainement lieu à des banquets [300]. D'ailleurs, les trois victimes offertes à Poséidon — verrat, bélier et taureau — constituent une τριττύς, sacrifice solennel de trois animaux notamment accompli lors de prestations de serment, correspondant à la cérémonie lustrale romaine des *suouetaurilia* [301]. Pourrait-on affirmer que les animaux destinés à Poséidon et *Pere82* en Un 6 seraient destinés à un rite sacrificiel similaire [302] ? Il est permis d'en douter sérieusement : outre que nous ignorons tout du contexte dans lequel est accompli le sacrifice et, partant, de son éventuelle fonction purificatrice, les victimes de Un 6 ne présentent ni le nombre requis, ni l'homogénéité sexuelle souhaitée. Nous pouvons seulement conclure que Poséidon, comme *Pere82*, reçoivent une offrande très importante, présentée par ordre décroissant de valeur ou d'importance : d'abord la vache, ensuite la brebis, enfin le verrat et les truies.

Enfin, les deux personnes mentionnées au verso de la tablette, la prêtresse et le/la "porte-clef", évoquent des desservants attestés dans le cadastre de(s) *Pakijan-ia* [303]. Est-ce à dire qu'il s'agit des deux femmes, dont les noms, Ἐρίθα (e-ri-ta) et Καρπαθία (ka-pa-ti-ja), sont connus par certaines tablettes cadastrales, et que, dès lors, les sacrifices à Poséidon et

---

Foodstuffs in the Linear B Records of Pylos », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 77-101 (avec les références à l'abondante bibliographie antérieure).

298 Ainsi, cf. J. WEILHARTNER, *loc. cit.* [n. 221], en part. p. 815-819.

299 Homère, *Od.*, XI, v. 130-134 ≈ XXIII, v. 277-281 (éd. A. LUDWICH, *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1998).

300 Citons en illustration la non moins célèbre hécatombe de taureaux noirs offerte à Poséidon par les Pyliens, lesquels consomment les entrailles (σπλάχνα) et les chairs supérieures (ὑπέρτερα κρέα) des victimes, en réservant au dieu les os de la cuisse (μηρία) et les langues (γλῶσσαι) : cf. Homère, *Od.*, III, v. 1-340, en part. v. 9, 65 et 340.

301 Sur les *suovetaurilia* romains, cf. e. a. Caton l'Ancien, *Agr.*, 141, 1-4 ; Varron, *Écon. rurale*, II, 1, 10 ; Tite-Live, I, 44, 2. Cf. également G. DUMÉZIL, *op. cit.* [n. 28], p. 247-251.

302 Cf. W. BURKERT, *Greek Religion. Archaic and Classical* (trad. J. RAFFAN), Oxford & Cambridge (Mass.), 1985, p. 45, notamment suivi par J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 162.

303 Cf. *infra*, p. 78-79.

Pere82, ainsi que le banquet qui les accompagne, ont lieu dans le sanctuaire de *Pakijana* ? Ou, au contraire, ces cérémonies se déroulent-elles dans un autre lieu saint, où sont également présent(e)s une prêtresse et une — ou un — "porte-clef" ? La lacune du verso, qui cache sans doute les noms de ces deux acteurs cultuels, ne permet pas de trancher définitivement ce dilemme ; l'examen de la deuxième tablette rédigée par le scribe 6 apportera une pièce supplémentaire au dossier.

— DE NOUVEAU LES *ΦΟΡΗΝΕΣ ET LA "PORTE-CLEF" ?

Dans un document de facture relativement différente des deux autres tablettes qui lui sont attribuées, le scribe 6 enregistre trois transactions apparemment disparates, dont les liens avec la vie religieuse pylienne ne sont guère explicites :

PY Un 443[+]998 [304] (pièce d'archives 8) — Scribe : main 6

.1 ku-pi-ri-jo , tu-ru-pte-ri-ja , o-no LANA 10 *146 10
.2 po-re-no-zo-te-ri-ja LANA 3
.3]ḍọ-ke , ka-pa-ti-ja , HORD 2 te-ri-ja GRA 1 LANA 5
reliqua pars sine regulis

Κυπρίῳ, στρυπτηρίας ὄνον · *FEPFE*h*A 10, FE*h*ANOI 10.
*Φορηνοζωστήρια · *FEPFE*h*A 3.
[Ὁ δεῖνα] δῶκε (?) Καρπαθίᾳ · KPIΘA 2 · *ter*-ίᾳ · ΣITOΣ 1, *FEPFE*h*A 5.

« À Kyprios, valeur de l'alun : 10 unités de LAINE, 10 VÊTEMENTS.
Fête de la « ceinture des "porteurs" » (?) : 3 unités de LAINE.
[Untel] a payé (?) à Karpathia : 2 unités d'ORGE ; à *ter*-ia (?) : 1 unité de GRAIN, 5 unités de LAINE. »

La première ligne enregistre l'achat à Kyprios [305] d'une certaine quantité d'alun [306] en contrepartie d'un versement de laine et de vêtements selon le mécanisme de l'ὄνον [307] ; la deuxième concerne la livraison de laine à l'occasion d'une probable fête nommée *φορηνοζωστήρια ; la troisième détaillerait les paiements destinés à deux femmes, Karpathia d'une part, *terija* de l'autre [308].

---

304 Sur la position de ce raccord, cf. J. L. MELENA, *loc. cit.* [n. 225], p. 315.

305 Cet anthroponyme Kyprios a donné lieu à de nombreuses études : cf. le résumé commode qu'en donne Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 121, n. 80.

306 Sur l'emploi de l'alun, en particulier dans la tannerie et la teinturerie, cf. M. PERNA, « L'alun dans les documents en linéaire B », dans Ph. BORGARD, J.-P. BRUN & M. PICON (éd.), *L'alun de Méditerranée. Colloque International. Naples, 4–5–6 juin 2003. Lipari, 7–8 juin 2003* (*Collection du Centre Jean Bérard*, 23), Naples & Aix-en-Provence, 2005, p. 39-42, ainsi que R. J. FIRTH, « Re-considering Alum on the Linear B Tablets », dans Carole GILLIS & Marie-Louise B. NOSCH (éd.), *Ancient Textiles. Production, Craft and Society. Proceedings of the First International Conference on Ancient Textiles, Held at Lund, Sweden, and Copenhagen, Denmark, on March 19–23, 2003*, Oxford, 2007, p. 130-138.

307 Pour un cas identique, cf. PY An 35, l. 5-6. Dans ces deux transactions, aucune quantité d'alun n'est mentionnée ; en présumant que la même quantité, conventionnelle, est livrée de part et d'autre, les deux prix s'équivaudraient, de sorte que LANA 10 + *146 10 = LANA 2 + CAP[f] 2 + *146 3 + VIN 10 + *NI* 4. Sur l'ὄνον, rétribution accordée en échange de marchandises livrées au palais en dehors de tout circuit de taxation ou d'imposition, cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 130-134, § 26c ; J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 160], en part. p. 217-224 — cette interprétation étant de beaucoup plus plausible que la lecture ὄνος « âne », comprise comme une unité de mesure (W. R. GALLAGHER, « A Reconsideration of *o-no* in Mycenaean Greek », *Minos*, n. s., 23, 1988, p. 85-106 ; J. L. MELENA, *apud* E. L. BENNETT *et al.*, *loc. cit.* [n. 150], p. 202-203).

308 Les restitutions [a-pu]-do-ke (ἀπύδωκε) ou [a-pe]-do-ke (ἀπέδωκε), qui auraient un sens similaire, paraissent trop longues pour la lacune, s'il faut effectivement y restituer également un sujet. Sur les termes dérivés de la racine **do-*, cf. Y. DUHOUX, « Le groupe lexical de δίδωμι en mycénien », *Minos*, n. s., 9, 1968, p. 81-108.

Parmi ces dépenses de montant et de nature variés, deux opérations pourraient toucher au domaine religieux : de fait, la troisième implique Karpathia, homonyme de la "porte-clef" de *Pakijana*, qui pourrait également être désignée sous son titre κλαϝιφόρος en Un 6 ; d'autre part, le terme *φορηνοζωστήρια [309] laisse clairement apparaître le thème *φορηνο-, lequel évoque immanquablement les *φορῆνες de PY Tn 316 et TH Of 26.

1. – Uniquement attesté à Pylos, le titre épicène κλαϝιφόρος désigne certainement une fonction religieuse ; au I^er^ millénaire, ce terme connaît d'ailleurs un équivalent (κλᾳκοφόρος) et des correspondants (κληδοῦχος et κλειδοῦχος), presque exclusivement usités dans un contexte religieux.

L'intitulé d'un rôle d'impôt ordonnant la perception de bronze, visant sans doute à armer la flotte pylienne, enchâsse le nominatif pluriel κλαϝιφόροι au milieu de magistratures civiles de rang provincial (*koret*-ῆρες, δύμαρτες, προ-*koret*-ῆρες) et de noms de fonctionnaires locaux à vocation peut-être militaire (ὀπίσυκοι [?] ὀπισκαφε/*h*ῆϝες [?]) : ceci indique que plusieurs "porte-clef" existent dans le royaume pylien et jouent un rôle peu clair dans ces procédures de taxation — leur titre suggère toutefois que ces fonctionnaires contrôlent les magasins sacrés et versent la quote-part des sanctuaires à l'impôt [310]. Un — ou plutôt une — de ces "porte-clef" est bien connue grâce au cadastre intitulé *Pakijan*-ια : elle a nom Καρπαθία et détient deux χεχεμέναι κτοῖναι en défaut de l'entretien idoine [311] ; elle possède également un esclave auquel le *damos* a alloué une χεχεμένα κτοίνα [312]. Cette Karpathia est étroitement liée à la prêtresse du sanctuaire, appelée Ἐρίθα [313] : toutes deux sont, en effet, nommées à la suite dans le récapitulatif général et le cadastre définitif [314]. Par ailleurs, un(e) κλαϝιφόρος apparaît dans une liste fragmentaire et reçoit 5 unités d'un produit inconnu [315]. Enfin, à Pylos même, un(e) "porte-clef" possède un, une ou des esclave(s) et se trouve aussi associé(e) — même indirectement — à une prêtresse [316].

Cet examen des *testimonia* a révélé que le titre de "porte-clef" n'est pas unique dans le royaume pylien et que ce type de dignitaire accompagne régulièrement la prêtresse — ou le prêtre ? — d'un sanctuaire donné. En soi, rien ne prouve que la prêtresse et le/la "porte-clef" de Un 6 soient effectivement Éritha et Karpathia, en charge à *Pakijana* : certes, seul le cadastre de *Pakijana* a fourni des attestations absolues des termes ἱέρεια et κλαϝιφόρος [317],

---

309 La lecture possible d'un séparateur de mot entre po-re-no-zo et te-ri-ja (cf. E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 5], t. I, p. 249) n'offre pas d'interprétation satisfaisante pour le premier mot, quoique le second trouverait un remarquable écho dans l'anthroponyme féminin *terija* (l. 3).

310 PY Jn 829, l. 1-3. Pour un état de la question sur l'objet exact de cet impôt, cf. M. DEL FREO, « L'expression *ka-ko na-wi-jo* de la tablette Jn 829 de Pylos », dans R. LAFFINEUR & E. GRECO (éd.), *Emporia. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean. Proceedings of the 10th International Aegean Conference. Athens, Italian School of Archaeology, 14–18 April 2004* (*Aegaeum*, 25), Liège & Austin, 2005, t. II, p. 793-803.

311 PY Eb 338, l. A-B ; Ep 704, l. 7-8. Sur ces termes du lexique foncier et l'obligation de « donner une façon » (ϝόρζε/*h*εν) notamment inhérente à la détention de ce type de terre, cf. *infra*, p. 111-112 et 158.

312 PY Ep 539, l. 9.

313 PY Ep 704, l. 3, 5-6, à comparer avec Eb 339[+]409, l. A-B et Eb 297, l. 1-3.

314 PY Ed 317, l. 1-2 (avec un ἐϝέτας et le prêtre *Weter*-εύς) ; Ep 539, l. 7-9 ; Ep 704, l. 3, 5-8.

315 PY Vn 48, l. 7 ; dans cette même tablette apparaissent divers toponymes, la déesse e-re-wi-jo-po-ti-ni-ja et des θυρατῆϝες (?) « portiers (?) », à rapprocher peut-être du *ὀπιθυραῖος de Fn 187, l. 9. Dans une liste du même type, une certaine Καρπασία apparaît, à proximité d'un [*te*]*qir*-ίων (Vn 851, l. 12, 13) : la première pourrait se confondre avec la Καρπαθία qui nous occupe et, le cas échéant, être une κλαϝιφόρος, tandis que le second apparaît également en Fn 187, l. 12 et en Un 219, l. 4 (cf. *supra*, p. 66 et 68).

316 PY Ae 110, l. 1 ; 303, l. 1. Si l'indication pu-ro (Πύλος) oppose effectivement ce(tte) "porte-clef" et cette prêtresse à la "porte-clef" Karpathia et la prêtresse Éritha de *Pakijana*, l'esclave mentionné en Ae 110 ne peut être identifié à pu-●-da-ka (Ep 539, l. 9).

317 Cf. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 11], p. 88-92, § 2-5.

mais la lacune de la tablette recèle sans doute deux anthroponymes, et aucun élément du dossier n'évoque clairement *Pakijana*. Et quand bien même les ecclésiastiques de Un 6 seraient deux femmes, elles pourraient fort bien desservir le Ποσιδάℎιον même, puisque, visiblement, le dieu ne dédaigne ni les *φορῆνες de sexe féminin, ni les victimes femelles. Reste le nom Karpathia, qui apparaît en Un 443 : faut-il y voir la κλαϝιφόρος de *Pakijana* ? Cette conjecture n'est nullement assurée : aucun élément de la tablette n'indique le district de *Pakijana* et les *φορῆνες sont une institution répandue dans le monde mycénien. De plus, notre complète ignorance au sujet de la dénommée *ter*-ia impose la prudence : difficile d'hasarder, d'une part, que cette inconnue occupe un ministère religieux et de soutenir, d'autre part, que le nom Karpathia puisse être unique à Pylos.

Pour prendre la pleine mesure de cette double hypothèse — présences d'Éritha et Karpathia en Un 6, de la κλαϝιφόρος en Un 443 — [318], il convient d'en tirer toutes les conséquences, directes et indirectes. Tout d'abord, l'activité du scribe 6 se concentrerait sur le district de *Pakijana* : par conséquent, les festivités décrites par Un 6 et la contribution de Un 853 — liée au banquet rituel [319] — auraient lieu non seulement dans le sanctuaire de *Pakijana*, mais même sous la supervision de son clergé féminin, puisque la prêtresse Éritha et la "porte-clef" Karpathia recevraient au minimum des tissus-*tepa* à cette occasion. Ceci revient à affirmer que le culte de Poséidon serait inféodé au sanctuaire et aux dignitaires religieux de *Pakijana*. Ensuite, tout le dossier du scribe 24, qui entretient d'étroits rapports avec les deux tablettes précitées du scribe 6, serait lui aussi lié à ce district de *Pakijana* — ce que rien n'assure, et que les particularités dialectales tendent même à infirmer [320]. En d'autres termes, le plus grand domaine cadastré du royaume pylien, où se retrouve l'élite de la société mycénienne, se situerait à proximité de la capitale, dans la région dominée par Potnia : étonnant, dès lors, que la grande déesse ou ses desservantes n'interviennent nulle part dans ce dossier pourtant relativement complexe.

L'assimilation de la Karpathia de Un 443 au dignitaire "porte-clef" de Un 6 et son identification avec la κλαϝιφόρος Karpathia du dossier cadastal de *Pakijana* soulèvent donc deux problèmes de taille, qui ne sont pas insolubles, mais ne peuvent pas, non plus, être ignorés au moment de poser une conjecture. Ces difficultés sont de nature à favoriser une sage incertitude : en l'état, nous ne pouvons ni exclure ces identités, ni les considérer comme acquises.

2. – Sur le modèle de la décomposition des noms λεχε*h*-στρω-τήριον et *tono-eke*-τήριον et d'après le radical verbal *ζωσ- « ceindre », la majorité des mycénologues sont tentés de considérer les *φορηνο-ζωσ-τήρια comme la « fête où l'on ceint les *φορῆνες » — la seule difficulté, non dirimante, résidant peut-être dans l'emploi du nominatif « de rubrique », plutôt que du datif-locatif attendu —, ou encore des « objets ceignant les *φορῆνες » [321]. Un nom de festivité similaire serait d'ailleurs attesté dans une autre tablette pylienne :

PY Ua 1413 (zone Sud-Ouest) — Scribe : classe I

.1a *146 7 *166+*WE* 1 [

.1 ro-u-si-jo a-ko-ro , po-re-no-tu-ṭę[-ri-jo(-i) (?)

Λουσίῳ ἀγρῷ, **porenotu*-τη[ρίοι (*uel* -ρίοι*h*) ---] · FE*h*ANOI 7, FE*h*ANOI-*166 1 [---].

---

318 Parmi les tenants de ces hypothèses, citons p. ex. *DMic*, t. I, p. 316, *s. u.* « *ka-pa-ti-ja* » ; T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 106], p. 306-307 ; J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 163.

319 Cf. *infra*, p. 82-84.

320 Pour le dossier du scribe 24, cf. *infra*, p. 97-130.

321 Cf. p. ex. T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 85], p. 455.

« Pour la campagne de Lousos, [à la cérémonie (*uel* la fête)] du *porenotu* [---] : 7 VÊTEMENTS, 1 PAGNE [---]. »

Cette tablette est singulièrement proche des documents rédigés par le scribe 6, à la fois par l'association des idéogrammes *146 et *166, dont l'unique autre attestation se trouve en Un 6, et par l'occurrence du terme **porenotu*-τή[ριον (*uel* -ρια)], dont la composition paraît semblable à celle de **φορηνοζωστήρια en Un 443 ; par ailleurs, les caractéristiques internes et externes de ce document évoquent également les tablettes de la série PY Mb rédigées par le scribe 14, ainsi que celles de la série PY Fr qui sont dues au scribe 2 (stylet 1202) [322].

a) En suivant les exemples de λεχε*h*στρωτήριον, *tonoeke*-τήριον et **φορηνοζωστήρια, il est tentant de décomposer **porenotu*-τή[ρια] en isolant le suffixe d'agent *-τήρ-, le thème nominal **φορηνο-* et la racine verbale **tu-* ; ce terme désignerait donc la fête au cours de laquelle ou l'objet au moyen duquel les **φορῆνες* subissent l'action exprimée par la racine **tu-*. La racine verbale correspondante pourrait être, par exemple, *θυ- I « faire brûler → sacrifier par le feu », *θυ- II « s'élancer en bondissant » ou *στυ- « être en érection, être dressé ».

Si les **φορῆνες* sont réellement l'objet de l'action verbale, il convient de préférer *θυ- I, seul verbe transitif direct de la liste, que l'on peut, en outre, rapprocher du substantif neutre tu-wo (θύϝος) « produit aromatique » [323]. En fonction des thèses en présence sur la fonction des **φορῆνες* — victimes sacrificielles ou serviteurs divins — [324], nous pouvons hésiter entre l'hypothèse d'une immolation ou, au contraire, d'un encensement desdits **φορῆνες* [325]. Aucune de ces pistes n'est pleinement satisfaisante : ni la première, car le verbe θύειν désigne exclusivement, chez Homère, des offrandes non sanglantes — fruits de la terre et liquides — offertes par combustion, non pas des sacrifices d'êtres vivants ; ni la seconde, parce que l'emploi absolu de θύειν dans le sens « faire brûler des aromates », quoique vraisemblable, n'est pas attesté — de plus, l'on attendrait au datif, et non à l'accusatif, la mention de la personne honorée d'une telle fumigation. À cause de l'option que nous avons retenue tout à l'heure et puisqu'en cas de sacrifices humains effectifs, l'on attendrait certainement un nom de destinataire divin, la seconde analyse nous semble préférable. Gardons à l'esprit, toutefois, que ces conjectures se basent sur une seule attestation, restitutée, dans un document pauvre en indications contextuelles : il convient, par conséquent, de demeurer prudent [326].

b) En tout cas, la mention géographique Λούσιος ἀγρός témoigne de la présence de **φορῆνες* dans le territoire de Lousos ; ceux-ci s'ajoutent aux **φορῆνες* de *Pakijana*, du Ποσιδά*h*ιον, de la région des trois sanctuaires (*Pere82*-ιον, Ἰφεμεδεια<ῖον>, Δι*ϝ*γαῖον) et du Δί*ϝ*γον mentionnés en PY Tn 316, ainsi qu'aux **φορῆνες* présents dans le royaume thébain,

---

322 Cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 61-62, 77-78, 118 ; ID., *loc. cit.* [n. 106], p. 307-308.

323 PY Un 219, l. 1 (cf. *supra*, p. 68) ; Un 267, l. 3. Les tablettes de Thèbes ont récemment révélé la formule o-te tu-wo-te-to (TH Fq 126, l. 1), que les éditeurs ont proposé de translittérer ὅτε θύϝος θέτο « lorsque l'offrande ignée fut faite », en suggérant que le terme θύϝος ait pu désigner d'une part une substance aromatique, d'autre part un sacrifice par le feu (cf. V. L. ARAVANTINOS, L. GODART & Anna SACCONI, *op. cit.* [n. 145], p. 185-188). Cependant, Y. DUHOUX (*loc. cit.* [n. 147], p. 12-13, § 8.1) a montré de manière convaincante que cette proposition subordonnée temporelle devrait plutôt se lire ὅτε Θύϝων (*uel sim.*) θέτο « lorsque Thuwôn fut enterré », de sorte que les syllabes tu-wo ont de fortes chances de désigner un anthroponyme, et non le neutre θύϝος.

324 Cf. *supra*, p. 40-41.

325 Pour quelques autres suggestions, cf. aussi *DMic*, t. II, p. 143-144, *s. u.* « *po-re-no-tu-ṭe*[», ainsi que Marie-Louise B. NOSCH & M. PERNA, *loc. cit.* [n. 293], p. 473.

326 Ainsi, cf. T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 85], p. 455 ; J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 158-159.

connus par TH Of 26. Malgré la faible quantité de documents, il appert donc que ce type de desservants cultuels est assez répandu dans le monde mycénien : ceux-ci sont présents dans au moins cinq endroits du royaume pylien, sans compter l'occurrence thébaine.

De plus, les deux tablettes que nous venons d'étudier posent de manière accrue le problème du rapport de ces *φορῆνες avec l'économie mycénienne : à Thèbes, ils reçoivent une quantité de laine à ouvrer, sans doute destinée à retourner au palais dans le cadre de la ταλασία ; au Ποσιδάϝιον, les deux *φορῆνες de sexe féminin sont probablement contrôlées par un collecteur nommé Κομάϝενς, qui pourrait également être impliqué dans la filière lainière, à l'instar de ses collègues homonymes de Cnossos et de Thèbes ; enfin, les deux festivités qui concernent les *φορῆνες à Pylos — *φορηνοζωστήρια et **porenotu*-τή[ρια] — nécessitent la livraison de trois unités de laine d'une part, de sept vêtements et d'un pagne de l'autre. Visiblement, les *φορῆνες doivent, en plus de leurs prérogatives religieuses assurées, prendre une part active à l'industrie textile des royaumes mycéniens.

En outre, à cause de la présence de Un 443 au nombre des tablettes rédigées par le scribe 6, nous devons nous interroger sur la présence possible de Poséidon en filigrane des *φορηνοζωστήρια. Poséidon est, en effet, un bénéficiaire important, sinon l'unique destinataire, des denrées enregistrées par les tablettes Un 6 et 853 ; par ailleurs, la Karpathia de Un 443 pourrait être la "porte-clef" de Un 6, laquelle est également concernée par les offrandes à Poséidon et *Pere82*. Il ne serait donc pas inattendu que Poséidon joue un rôle particulier lors des célébrations qui mettent en scène les *φορῆνες, d'autant plus que la tablette Tn 316 montre que les femmes affectées à Poséidon en tant que *φορῆνες jouissent probablement d'un statut particulier [327]. À défaut d'aucune mention plus explicite dans les documents Un 443 et Ua 1413, la participation plausible de Poséidon aux *φορηνοζωστήρια et aux **porenotu*-τή[ρια] doit, bien sûr, demeurer conjecturale.

— POSÉIDON DERECHEF

La seconde tablette opisthographe du scribe 6 présente de nombreuses similitudes, tant formelles qu'internes, avec Un 6. Malheureusement, ce document complexe est mal conservé et ses lacunes nous privent de précieuses informations :

PY Un 853+971[+]869[+]870[+]876[+]878[+]1513+*fr.* [328] (complexe d'archives) — Scribe : main 6

r.1]-ḳẹ-ra$_2$-u-na , e-ṛạ[ ]•
r.2 po-se-da-o-ne$_{\llcorner}$ $_{\lrcorner}$re-ḳọ-no 6 [
r.3 *146 18[ ] LANA 2 M 2[
r.4 *AREPA* V 4 [ ]• 1 OVIS^{m} 1 OVIS^{f} 1 ÇẠṛ^{f}[
r.5 SUS+*KA* 2 SUS^{f} 4[ ] • 1̣ FAR T 1 V [
r.6 VIN 5 TẸḶẠ [ ]1 TELA+*PA* 1
r.7-9 *uacant*
r.10]3[ ]-we-e-a$_2$[
→
v.1]e-ke-me-de , ḍọ[ ]ḍụ-ru-wo-qo

[327] Cf. *supra*, p. 51-52.

[328] Cf. J. L. MELENA, *loc. cit.* [n. 225], p. 319-320 ; ID., « 133 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 284. Il est à noter, dans l'attente de l'*editio maior* de *Palace of Nestor*, t. IV, que le texte proposé e. a. par Lisa Maria BENDALL (*op. cit.* [n. 3], p. 75) diffère sensiblement, tant dans l'ordonnance générale (en part. l. 10-11) que dans les lectures particulières : cf. p. ex. e-ṛạ-[•] (l. 1), re-[•]-no (l. 2), T 1̣ (l. 5),]e-[•]-me-de (v., l. 1).

v.2 *deest*

v.3-8 *uacant*

[*E*]*kera₂una era*[ ]•.

Ποσειδα*ϝ*ώνει · *rekon-*οι 6, [---], FE*h*ANOI 1ᵹ, [FE*h*ANOI-*166 *tot* (?)], *FEPFE*h*A 2 M 2[---], ΑΛΕΙΦΑΡ V 4 [---], [Γ^{F}ΟΥΣ^{x} (*uel* Γ^{F}ΟΕΣ^{x}) (?)] [-]1, ΟFΙΣ^{m} 1, ΟFΙΣ^{f} 1, ΑΙΞ^{f} (*uel* ΑΙΓΕΣ^{f}) [*tot*], [---], ΚΑΠΡΟΙ 2, ΣΥΕΣ^{f} 4, [-] 1, ΜΕΛΕΥΡΟΝ T 1 V [*tot*], [---], FOINOΣ 5, "TELA(E)" [-]1, ΦΑΡFΟΣ 1.

[φάϱ]*ϝ*e*h*α[*uel* [*ϝ*éϱ]*ϝ*e*h*α[?

[---] Ἑχεμήδει (?), *do*[ ]*duruwoqo*.

« [*E*]*kera₂una era*[ ]• [---].

À Poséidon : 6 *rekono*, [---], 1ᵹ [+ *u*] VÊTEMENTS, [*tot* PAGNES (?)], 2 unités $^{2}/_{3}$ [+ *v*] de LAINE, [---], 16 [+ *w*] mesures d'ONGUENT, [---], 1 [+ *x* BŒUF(S) (?)], 1 BÉLIER, 1 BREBIS, [*tot*] CHÈVRE(S), [---], 2 VERRATS, 4 TRUIES, [---], 28 [+ *y*] mesures de FARINE, [---], 5 unités de VIN, 1 [+ *z*] TISSU(S), 1 TISSU-φᾶϱ*ϝ*ος [329].

[tissus-φᾶϱ]*ϝ*ος[*uel* [lai]ne[?

[--- à] (?) Hekhemêdês (?), *do*[ ]*duruwoqo*. »

1. – La seule entrée immédiatement compréhensible (l. 2-6) concerne au moins quinze denrées variées qui sont livrées à Poséidon et correspondent sans doute aux fournitures nécessaires à l'organisation d'un banquet cultuel [330]. De manière tout à fait remarquable, les dépenses conservées sont enregistrées dans le même ordre qu'en Un 6 (l. 6-8) et semblent s'inscrire dans un rapport du simple au double [331] :

Denrées	Un 6	Un 853
rekono (?)	—	6
*146 (FE*h*ANOΣ, « VÊTEMENT »)	37	1ᵹ [+ *u*]
*166+*WE* (FE*h*ANOΣ-*166, « PAGNE »)	[–]	[?]
LANA (*FEPFE*h*A, « LAINE »)	5 (=M 15)	2 M 2 [+ *v*] (= M 8 [+ *v*])
AREPA (ΑΛΕΙΦΑΡ, « ONGUENT »)	S 1 V 2 [+ *w*] (= V 8 [+ *w*])	V 4 [+ *w'*]
BOS^{m} (Γ^{F}ΟΥΣ^{m}, « TAUREAU »)	2	1 [+ *x*] (?)
BOS^{f} (Γ^{F}ΟΥΣ^{f}, « VACHE »)	2	
OVIS^{m} (OFIΣ^{m}, « BÉLIER »)	[–]	1
OVIS^{f} (OFIΣ^{f}, « BREBIS »)		1
CAP^{f} (ΑΙΞ^{f}, « CHÈVRE »)	[?]	[–]
SUS+*KA* (ΚΑΠΡΟΣ, « VERRAT »)	[?]	2
SUS^{f} (ΣΥΣ^{f}, « TRUIE »)	[?]	4
[HORD (ΚΡΙΘΑ, « ORGE »)] ? *uel* [GRA (ΣΙΤΟΣ, « GRAIN »)] ?	— (?)	• 1
FAR (ΜΕΛΕΥΡΟΝ, « FARINE »)	— (?)	T 1 V 1 [+ *y*]
VIN (FOINOΣ, « VIN »)	— (?)	5
TELA+*TE* (*TEPA*, « TISSU-*tepa* »)	2 × [–]	1 [+ *z*] (?)
TELA+*PA* (ΦΑΡFΟΣ, « TISSU-φᾶϱ*ϝ*ος »)	[?]	1

a) Abstraction faite des 6 *rekono* — terme au demeurant obscur —, nous constatons que les vêtements, la laine, l'onguent, les bovidés et les ovidés apparaissent dans le même ordre. Cette concordance permet de restituer avec quelque sécurité l'idéogramme du pagne

329 Dans ces formules, $0 \leq u \leq 1$; $0 \leq v < {}^{1}/_{3}$; $0 \leq w' \leq 3$; $0 \leq y \leq 19$.

330 Cf. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 72-75.

331 Ce constat est posé par J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 232], p. 350-352.

(*166+*WE*) dans la lacune de Un 853 (l. 3) et de présumer que des idéogrammes désignant des caprins et des porcins, devaient sûrement se trouver en Un 6 (l. 8) — comme permettait déjà de l'établir une analyse interne de la tablette, par analogie aux l. 1-4. En suivant cette même logique, il faudrait admettre que les lacunes des l. 6-7 de Un 6 ne recèlent aucun autre idéogramme que des chiffres dénombrant les quantités de pagnes et d'onguent prévues pour le banquet. De même, au verso de Un 6, on pourra admettre que la prêtresse et le/la "porte-clef" reçoivent des tissus φάϙ-εhα en sus des *tepa*, et on imaginera que l'idéogramme TELA de Un 853 — seule occurrence pylienne de ce signe à ne pas présenter de complément phonétique — s'applique en fait à des tissus-*tepa*. Par contre, il ne semble pas que l'on puisse retrouver en Un 6 la place nécessaire pour les idéogrammes notant des céréales, de la farine et du vin, pourtant présents ou restitués avec vraisemblance en Un 853.

Au niveau des quantités, en passant outre les mentions lacunaires de pagnes et sans prendre en compte le bétail, dont le nombre de têtes est mutilé de part et d'autre au point de rendre impossible toute comparaison, il est à peu près certain que trois denrées sont indiquées dans un rapport approximatif 2:1 : les vêtements, la laine et l'onguent. Puisque, dans deux cas au moins, ce rapport n'est pas parfait, il est impossible de proposer toute restitution chiffrée.

b) De cette importante découverte découlent deux conséquences, qui concernent les tablettes Un 6 et Un 853.

D'abord, il est maintenant certain que les offrandes offertes à Poséidon et *Pere82* en Un 6, à moins qu'elles ne soient totalisées dans les l. 6-8, sont tout à fait distinctes des ingrédients prévus pour le banquet [332] : en effet, la correspondance entre Un 6, l. 6-8, et Un 853, l. 3-4, tend à montrer, *a contrario*, que les animaux énumérés en Un 6, l. 1-4, ne correspondent pas à l'ordre canonique du « menu » d'un repas sacré et, partant, ne sont pas destinés au banquet, mais bien à un sacrifice exclusif à la divinité.

Ensuite, une extrapolation du rapport mathématique obtenu sur la base de trois denrées invite à penser que Un 853 consigne à peu près la moitié des denrées répertoriées en Un 6 — exception faite des *rekono*, des céréales, de la farine et du vin, attestées en Un 853, mais pas en Un 6 — ; au départ de ce constat, on en vient à se demander si Un 853 décrit un banquet de moitié moins important que celui qui est prévu en Un 6 ou si, au contraire, les deux inscriptions sont relatives au même banquet, de telle sorte que Un 853 acterait la rentrée dans les magasins palatiaux de provisions qui seraient dépensées, avec d'autres, lors de la tenue du banquet accompagnant les sacrifices à Poséidon et *Pere82* (Un 6) [333].

c) Cette hypothèse d'un rapport logique entre la recette de Un 853 et la dépense de Un 6 se révèle extrêmement intéressante et mérite un examen plus approfondi : somme toute, Un 853 serait l'une des fournitures préliminaires au banquet de Un 6.

Une difficulté se présente d'emblée : certaines denrées collectées en Un 853 ne se retrouvent pas en Un 6. Outre les *rekono*, dont nous ignorons tout à la fois la nature et la fonction [334], il est très curieux que le vin et les produits céréaliers se soient « égarés » entre Un 853 et Un 6. Toutefois, dans notre ignorance des modalités précises de la fête et du banquet en l'honneur de Poséidon et *Pere82*, nous ne pouvons pas tirer de conclusion défi-

---

[332] Cf. *supra*, p. 75-76.

[333] Telle est l'option retenue par J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 232], p. 350-353, notamment suivi par Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 72-75.

[334] Ce terme serait, par ailleurs, attesté comme anthroponyme à Cnossos : cf. *DMic*, t. II, p. 239, *s. u.* « *re-ko-no* ».

nitive : peut-être ces produits étaient-ils destinés à un autre usage, que nous ne connaissons pas et qui aurait été décrit sur un autre document.

Nonobstant ce bémol, l'hypothèse possède, en sa faveur, deux arguments de poids.

D'une part, ce modèle explique la dissymétrie entre les deux documents : Un 853 débute par un intitulé dont les deux mots lacunaires n'évoquent aucune réalité religieuse, puis se poursuit par la mention au datif du théonyme Poséidon — destinataire ultime — et la liste des produits ; en revanche, Un 6 débute sans doute par les mentions de sacrifices à Poséidon et *Pere82* — peut-être après un en-tête donnant des informations contextuelles, tels le moment et l'endroit où est célébrée la fête — et continue avec le repas sacré. Seul le second texte est clairement dans un contexte de festivité religieuse, à l'inverse du premier.

D'autre part, ces indications initiales de Un 853 offrent des indices importants sur la nature de cette comptabilité. Le premier mot —]-ḳẹ-ra$_2$-u-na — évoque naturellement l'anthroponyme *Ekera$_2$wo*, porté par une personnalité pylienne de premier plan, d'autant plus que cet homme est tenu de payer un impôt (do-so-mo, δοσμός), destiné précisément à Poséidon, dans un dossier relatif à l'impôt foncier que nous ouvrirons sous peu [335]. La coïncidence cesse d'être le fait du hasard à partir du moment où l'on s'aperçoit que *Ekera$_2$wo* doit payer la moitié du montant total de l'impôt : puisque la même proportion de 50 % se retrouve entre Un 853 et Un 6, ainsi qu'en Un 718, il est fort probable que [*E*]*kera$_2$una* (Un 853) et *Ekera$_2$wo* (Un 718) cachent une seule et même personne [336], qui occupe des terrains consacrés à Poséidon et, à ce titre, est redevable à la divinité d'un montant calculé au prorata de la superficie de sa propriété [337]. Quant au second mot de la tablette — e-ṛạ-[ ]• —, il doit, à notre avis, s'inscrire dans une formule laconique similaire à celle qui entame Un 718 [338] : étant donné que Un 853 relate de manière pratiquement assurée la quote-part apportée par [*E*]*kera$_2$una* pour l'organisation d'un banquet, nous sommes tenté de restituer le terme *e-ra-[no], à translittérer ἔρα[νος] [339], qui désigne l'écot apporté par les convives lors des banquets communs [340]. Si cette restitution est acceptée, on lira ainsi l'intitulé de la tablette : [Ἐ]χελ(λ)αῦν · ἔρα[νος], Ποσειδα*h*ώνει, « Hekhel(l)aw(ô)n, à titre de contribution au banquet, pour Poséidon ».

2. – Au recto, la tablette contient encore deux lignes de texte après un *uacat* de trois lignes. Selon la logique que nous avons dégagée, il s'agirait de la participation aux agapes de Poséidon versée par un second personnage, peut-être également présent en Un 718. En ce cas, ce pourrait être le δᾶμος (da-mo), le λαϝαγέτας (ra-wa-ke-ta) ou le ϝροϝιών(ε)ιον κάμας (wo-ro-ki-jo-ne-jo ka-ma) [341]. Les vestiges de chiffre —]3[— et de matière —]-we-e-a$_2$[, à lire [φάϙ]ϝε*h*α[ou [ϝέϙ]ϝε*h*α[? — s'accommodent de cette explication mais sont bien trop fragmentaires pour proposer une restitution plus précise.

La première ligne du verso, quoique plus complète, est plus obscure encore : l'on peut y restituer l'anthroponyme Ἐχεμήδης, au nominatif ou au datif ; suit le syntagme

---

335 Cf. *infra*, p. 97-130.

336 En l'espèce, il pourrait s'agir de simples variantes d'un même nominatif — Ἐχελ(λ)αῦν étant une forme syncopée de Ἐχελ(λ)άϝων — : cf. *infra*, p. 98-100.

337 Ceci est l'argument central de J. T. KILLEN (cf. *supra*, n. 333).

338 Cf. *infra*, p. 97-98.

339 Ou ἔρανος, en postulant une psilose initiale post-mycénienne ? L'étymologie du terme est obscure : cf. e. a. *DÉLG*, t. II, p. 364, *s. u.* « ἔρανος » ; *DÉCLG*, p. 87, *s. u.* « ἔρανος » (qui propose un rapprochement avec ἔραμαι).

340 Sur l'ἔρανος et, en général, sur les banquets dans l'épopée homérique, cf. e. a. P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 154-157, en part. n. 66.

341 Sur ces occupants des terres *sarapeda*, cf. *infra*, p. 100-103.

obscur ḍọ[ ]ḍụ-ru-wo-qo, d'interprétation douteuse. Les informations consignées au verso pourraient, mais sans aucune certitude, se référer aux personnes chargées de collecter et de conserver les denrées fournies par les différents contribuables pour le banquet de Poséidon.

3. – En conclusion, si le travail réalisé par le scribe 6 s'inscrit nettement dans l'activité religieuse pylienne, par les références aux sacrifices pour Poséidon et *Pere82*, au banquet sacré et à la fête des *φορηνοζωστήρια, nous remarquons que la contribution relatée en Un 853 appartient au cadre religieux en même temps qu'elle le dépasse. De fait, cette tablette nous montre de quelle manière certaines denrées sont dues à Poséidon, non pas en tant que dieu vénéré par ses fidèles, mais comme propriétaire de terrains rémunéré par ses locataires. Cette double facette, religieuse et économique, était déjà présente dans le dossier des ouvriers contrôlés par une divinité officiant comme « collecteur » ; nous la retrouverons immédiatement, de manière bien plus flagrante, dans les documents consignant les impôts (δοσμοί) dus, en tout ou en très grande partie, au dieu Poséidon.

Synthèse et conclusion

Les textes étudiés au cours de ce chapitre ont suffisamment montré l'interpénétration des domaines économique et religieux dans le monde mycénien : les dieux dirigent des travailleurs "dépendants", lesquels sont redevables d'une corvée à l'endroit du palais, comme tout ouvrier libre ou contrôlé par un "collecteur" ; les sanctuaires, les divinités et les prêtres perçoivent des rations de céréales et de fruits, comme les autres acteurs de l'économie palatiale ; les esclaves sacrés disposent de parcelles recensées dans les cadastres, à l'image de différents corps de métier « civils ». En écho au titre de ce chapitre, la synthèse couvrira donc les trois plages connexes des offrandes, de l'économie et des sanctuaires à Pylos.

1. – Alors que Cnossos conserve uniquement le souvenir de livraisons de miel et d'un vêtement à *'Εν(ν)εσιδά*h*ων dans des circonstances souvent inconnues, les documents de Pylos sont plus prolixes : Poséidon lui-même, son sanctuaire ou ses desservants reçoivent tantôt des versements relativement modestes d'huile parfumée, d'orge et de figues, tantôt des offrandes de plus grande valeur, comme un calice en or, des bêtes de sacrifice ou des produits permettant de banqueter ; en outre, nous connaissons généralement la quantité de ces produits et, surtout, l'occasion de leur versement.

a) La <u>qualité</u> des produits versés à Poséidon ne diverge généralement pas de ce que reçoivent les autres dieux : ainsi, la série PY Fr recense des livraisons d'huile parfumée à Poséidon et à Potnia — déesse peut-être visée également par les syntagmes *up-οιο* Ποτνίᾳ et Ποτνίᾳ Ἀσ*ϝ*ίᾳ —, mais aussi à Trishêrôs, aux « dieux » (te-o-i, θέοι*h*ι) et à la « mère divine » (ma-te-re te-i-ja, μάτρει θείᾳ), ainsi qu'au roi de Pylos ; en Fn 187, d'autres destinataires que le Ποσιδά*h*ιον et les *Ποσιδα*h*ῆ*ϝ*ες touchent de l'orge et des figues, comme *Pakijana*, *up-οιο* Πότνια ou encore le κᾶρυξ ; en Tn 316, les treize dieux mentionnés reçoivent tous un vase en or, même si Potnia et *Dopota* sont les seuls à disposer du même calice que Poséidon.

Par contre, le double sacrifice d'une vache, d'une brebis, d'un verrat et de deux truies à *Pere82*, qu'accompagnent un ou plusieurs sacrifices semblables pour Poséidon (Un 6), ne trouve aucune correspondance incontestable à Pylos, même s'il est possible que certaines têtes de bétail issues du troupeau de Potnia achevèrent leur vie sur l'autel [342]. Le banquet sacré qui est également prévu en Un 6 et l'ἔρα[νος] que Hekhel(l)awôn verse à Poséidon en Un 853 sont eux aussi des événements isolés : nulle autre divinité ne reçoit explicitement *rekono* (?), vêtements, pagnes, laine, onguent, bœufs, moutons, chèvres, porcs, céréales, farine, vin, tissus-*tepa* et φάρ*ϝ*ε*h*α. Cette double originalité peut difficilement être un caprice du hasard, car Poséidon est également le seul dieu pylien à percevoir des δοσμοί, que nous mentionnons ici par anticipation, et qui consistent en grain, farine, vin, taureau, béliers, fromages, peaux de moutons, onguent et miel en Un 718, en grain dans la série PY Es [343].

b) La <u>quantité</u> de denrées perçues par Poséidon varie fortement selon que l'offrande soit ou non spécifique à ce dieu. Les versements d'huile semblent fort parcimonieux : ici, 2 mesures d'huile à la sauge et à l'ἔρτις ; là, 8 mesures d'onguent ; ailleurs encore, la quantité est perdue. Cela contraste fortement avec les 80 mesures d'huile à la sauge destinées aux *Pakijan-ia*, ou aux plus de 100 mesures d'huile parfumée que le souverain reçoit à l'occasion des *Wanassa*. Même impression pour les rations d'orge et de figues perçues par le sanctuaire et les prêtres de Poséidon en Fn 187, qui ne totalisent que trois boisseaux et demi (T 3 V 3),

342 PY Cc 665, l. 1 ; cf. *supra*, n. 245.

343 Cf. *infra*, ch. II.

alors qu'une entité comme *apiteja* en recevrait 4 unités, soit 48 boisseaux. Enfin, en Tn 316, Poséidon ne reçoit qu'un seul vase, comme les treize autres divinités — bien que le modèle *215[VAS] puisse avoir davantage de valeur que * 216[VAS] et *213[VAS].

Le contraste est saisissant avec les denrées que Poséidon est le seul — ou presque — à recevoir. En Un 6, le sacrifice de Poséidon compte au moins une vache, une brebis, deux verrats et une truie en sacrifice — et presque certainement le double, à l'instar de *Pere82*. Le banquet sacré qui accompagne ces sacrifices, donné en l'honneur de Poséidon, nécessite au minimum — en combinant les données de Un 6 et Un 853 — 6 *rekono* (?), 37 vêtements, un nombre inconnu de pagnes, 5 unités de laine, au moins 32 mesures d'onguent, 4 bœufs, au moins 2 moutons, 1 chèvre et 6 porcs, une quantité non définie de céréales et plus d'un boisseau de farine, 5 unités de vin, au moins deux tissus-*tepa* et un φᾶϙϝος. Il faut encore y ajouter le produit des δοσμοί : en Un 718, 6 unités ½ de grain, ½ unité de farine, 6 unités de vin, 1 taureau, 4 béliers, 20 fromages, 2 peaux, 8 mesures d'onguent et 16 mesures de miel ; en PY Es, 10 unités de grain. Au total, ces versements propres à Poséidon se chiffrent à plus de 28 têtes de bétail (7 bœufs, 8 moutons, 1 chèvre et 12 porcs), à 20 fromages et 2 peaux, à plus de 817,6 l de grain et de farine, à 316,6 l de vin, à 22,4 l de sirupeux (onguent et miel), à 14 kg de laine, à plus de 37 vêtements et pagnes, à plus de trois tissus-*tepa* et φάϙϝεα et à au moins 6 *rekono* (?).

c) Les divers moments choisis pour honorer Poséidon donnent lieu à des offrandes différentes : trois fêtes ou cérémonies justifient la consécration d'huile ; une cérémonie solennelle exige le don d'un vase en or, en même temps que l'arrivée de nouveaux *φορῆ-νες ; les rations d'orge et de figues au sanctuaire et au prêtre de Poséidon doivent faire partie de la gestion ordinaire ; les sacrifices conjoints à Poséidon et *Pere82* sont suivis d'un banquet sacré ; enfin, la perception des δοσμοί permet probablement la tenue d'un autre banquet en l'honneur du dieu Poséidon.

Lors du mois *Pakijan-ios*, Poséidon reçoit une très petite quantité d'huile en un lieu inconnu. Le lien implicite entre cette offrande minime et la fête des *Pakijan-ia* — qui justifie la livraison de 80 mesures d'huile — mérite d'être souligné, puisque Poséidon serait la seule divinité associée de près ou de loin à la fête de ce sanctuaire. La deuxième livraison d'huile parfumée à Poséidon renforce cette impression : le dieu participe à un "lectisterne", qui pourrait correspondre à un rite hiérogamique ; or, une cérémonie du même nom a lieu à *Pakijana*, comme l'indique un autre bordereau de versement de 4 mesures d'onguent.

Comme Potnia, Poséidon est honoré par des libations d'huile lors des « fêtes du roi » (Fάνασσα) ; les deux dieux ne tiennent toutefois pas la place centrale lors de cette solennité, étant donné qu'une quantité d'huile plus importante est consacrée au rituel d'ouverture que devrait être le po-ro-wi-to, et que le souverain reçoit plus de cinq fois la quantité d'huile consentie aux divinités ; remarquons qu'une cérémonie mettant en scène le trône royal prendrait également place lors de cette fête. Les Δίψια, autre célébration importante, qui justifient deux po-ro-wi-to et impliquent le *wanax* et Potnia, ainsi qu'un certain *Eqomene*[(?), ne concerneraient pas Poséidon, d'après l'état de la documentation ; le même constat doit être tiré pour les Ξένϝια.

Il est certain que les *Pakijan-*ια sont une fête annuelle, car ces festivités ont fourni un nom de mois ; ce fait est également probable pour les Δίψια et les Ξένϝια, au vu des mois Θεοξένιος et Δίψιος au I[er] millénaire ; aucune objection sérieuse n'indique qu'il en aille autrement pour les Fάνασσα. La cérémonie du "lectisterne" pourrait aussi n'avoir lieu qu'une fois l'an, à la condition que les deux tablettes concernent bien une seule et même fête, qui impliquerait l'offrande d'huile à Poséidon et au sanctuaire de *Pakijana*.

Une autre cérémonie nous paraît être annuelle : le po-ro-wi-to solennel de Tn 316, durant lequel treize dieux reçoivent chacun un vase en or, ainsi que — pour dix ou onze de

ceux-ci — un ou deux *φορῆνες. Ce po-ro-wi-to, qui ouvrirait symboliquement l'année, ne se confond pas avec les trois cérémonies du même nom organisées, pour l'une, lors des Fάνασσα et, pour les deux autres, lors des Δίψια : leur fonction d'inauguration serait identique, mais se situerait, bien sûr, à une tout autre échelle. La présence dans cette tablette de tous les dieux qui tiennent une place un tant soit peu importante dans le royaume pylien — à l'exception peut-être d'Artémis et de Dionysos — plaide en faveur d'une très grande importance du po-ro-wi-to de Tn 316.

Les rations de Fn 187 suivent certainement une logique différente. Nous avons déjà exprimé de sérieux doutes sur le fait qu'il puisse s'agir d'une tablette à contenu exclusivement religieux, enregistrant les denrées alimentaires fournies aux participants d'une célébration longue de trois jours. En s'appuyant néanmoins sur une ration journalière de V 1, ce texte reflèterait les déboursements effectués par le palais afin de nourrir un personnel varié. L'importance de certaines rations exclut l'hypothèse d'un versement quotidien, et la part réservée à *apiteja* se comprendrait volontiers comme une allocation mensuelle, tandis que la faiblesse d'autres montants interdit d'envisager un rationnement supérieur à trois jours : la solution doit nécessairement être intermédiaire. Selon toute vraisemblance, Fn 187 rassemble certains paiements réguliers — p. ex. aux sanctuaires, à la divinité et aux prêtres —, d'autres paiements qui correspondent à la rétribution unique de services ou de biens fournis en quantité précise ou dans un certain laps de temps, et d'autres encore qui peuvent être sporadiques, tel le versement sans doute répété en faveur du même "héraut" ; l'erreur est de postuler gratuitement que tous les versements de Fn 187 connaissent la même périodicité. Quant aux motifs de la rétribution du sanctuaire et des prêtres de Poséidon, ils demeurent inconnus ; combinés, ces paiements relativement faibles correspondraient à 21 rations journalières.

Les sacrifices multiples à Poséidon et *Pere82* qui s'égrènent en Un 6 pourraient ne pas être un événement rare, si le scribe a effectivement remployé un ancien document consignant au moins un triple sacrifice à Poséidon : on imaginerait mal qu'une tablette d'argile ait pu être sommairement effacée et récrite un an après sa rédaction primitive et, dans ce cas, Poséidon aurait été honoré d'un important sacrifice quelque temps avant la cérémonie commune avec *Pere82*. Dans le cas où les ratures de Un 6 seraient dues à l'auteur même du document, l'hypothèse de sacrifices moins fréquents pourrait être retenue. En l'état, rien ne laisse entendre que ce type de cérémonie soit exceptionnel : la régularité des sacrifices à Poséidon et *Pere82* est donc probable, mais leur périodicité est inconnue.

Par contre, si le banquet de Un 6 procède effectivement de l'ἔρα[νος] de Un 853, et que ce dernier doit être mis en rapport avec les δοσμοί du dossier du scribe 24, l'étude de la proportionnalité de ce dossier fiscal permettra d'envisager des pistes sur les échéances des différents paiements : il semblerait qu'un rythme pluriannuel puisse être la règle, avec un prélèvement biennal pour les δοσμοί et quadriennal pour les ἔρα[νοι] [344]. Même si c'est le cas, rien n'empêche de penser que l'on festoie lors de chaque sacrifice en l'honneur de Poséidon — et de *Pere82* — : simplement, les denrées nécessaires à l'organisation de ces banquets devraient être acquises par d'autres voies quand les ἔρα[νοι] liés au dossier du scribe 24 ne sont pas disponibles.

2. – Les questions économiques ne sont jamais fort éloignées de la sphère religieuse, notamment à cause de la présence de trois types de travailleurs qui relèvent à la fois des deux catégories : les esclaves sacrés, les "dépendants" de divinité et les *φορῆνες. Lui-même

[344] Cf. *infra*, p. 123-125.

détenteur d'au moins un esclave et de deux *φορῆνες, Poséidon ne diffère pas sur ce point de la majorité des divinités pyliennes.

a) À côté des esclaves privés, existent des esclaves sacrés, qui appartiennent au personnel du culte ou aux divinités elles-mêmes. La condition d'esclave (δό*h*ελος, δο*h*έλα) implique sans aucun doute une dépendance absolue au maître, et la servitude sacrée ne peut échapper à la règle : l'esclave est avant tout une marchandise monnayable [345]. Les esclaves peuvent néanmoins disposer d'un lopin de terre, souvent en location (ὀνατόν) : tel est le lot de l'esclave de Poséidon en Eq 36, ainsi que des esclaves de la prêtresse, de la "porte-clef" et de la divinité dans le cadastre *Pakijan-ia* ; la situation est moins claire dans le cadastre PY Es, où deux esclaves disposent de petites parcelles, sans que le scribe ait précisé si ce sont des locations [346]. En tout cas, la force de travail dont les divinités disposent par l'entremise de leurs esclaves leur assure un rôle non négligeable dans l'économie mycénienne, en particulier à Pylos, où Artémis, Diwia, Poséidon et peut-être Potnia possèdent des esclaves.

b) À côté des hommes de métier indépendants et de ceux qui dépendent d'un "collecteur" humain, existent des ouvriers "dépendant" d'une divinité. Contrairement aux esclaves, ce sont des hommes libres : leur dépendance s'exprime surtout au niveau économique, car un "collecteur" exerce une tutelle sur leur activité professionnelle et sert d'intermédiaire au moment d'écouler leur production. Dans le seul cas où l'on peut en juger avec certitude, un "dépendant" de divinité dispose également d'une parcelle en location. Sous la houlette de dieux comme Héra, Hermès et Potnia, ces ouvriers "dépendant" de divinités s'inscrivent simultanément et indissociablement dans les domaines économique et religieux.

c) Inversement aux deux autres catégories de travailleurs de la divinité, les "porteurs" (*φορῆνες) apparaissent uniquement dans un contexte religieux : ils participent à une procession et sont amenés aux dieux en Tn 316 ; ils sont fêtés en Un 443 et Ua 1413, où ils reçoivent peut-être une ceinture et feraient l'objet d'un encensement. Malgré sa discrétion, cette institution est probablement répandue dans le monde mycénien : il se trouve des *φορῆνες dans le royaume de Thèbes et dans plusieurs sites du royaume de Pylos — à Lousos, à *Pakijana* et aux sanctuaires de Poséidon, *Pere82*, Iphémédéia, Diwia et Zeus.

Deux indices font penser que les *φορῆνες exercent malgré tout une fonction économique en plus de leur activité cultuelle : d'une part, en TH Of 26, l. 3, des *φορῆνες reçoivent une unité de laine *ku* à traiter, sans doute dans le cadre de la corvée (ταλασία) présente en filigrane de la série TH Of ; d'autre part, en PY Tn 316, v., l. 1-3, les deux *φορῆνες de Poséidon semblent sous l'autorité du "collecteur" humain Komawens. Ces deux traits apparentent le statut économique de ces "porteurs" à celui d'ouvriers "dépendant" d'un dieu ou d'un mortel ; cela étant, dans le cas des *φορῆνες de Poséidon, le cumul des tutelles humaine et divine — dont on ignore s'il est exceptionnel ou régulier — reste remarquable.

Aucun élément ne permet de déterminer si la fonction de *φορήν est perpétuelle ou temporaire. Dans l'hypothèse où cette fonction économique et cultuelle s'exerce durant un temps déterminé, le remplacement des *φορῆνες ayant achevé leur mandat aurait lieu lors de la grande cérémonie annuelle du po-ro-wi-to, qui voit arriver les nouveaux *φορῆνες auprès des différents dieux (Tn 316).

Enfin, il reste remarquable que les divinités recevant des *φορῆνες soient déjà, pour la plupart, actives dans la sphère économique — Potnia, Poséidon, Diwia, Hermès et Héra —

---

345 KN B 822, l. 1 ; $B_{(1)}$ 988+7601+III-6+5761+7040, l. 1 : cf. *supra*, n. 163. L'équivalence entre le servage sacré et le servage privé peut être induite de textes tels PY Cn 1287, l. 6-7 ou Es 650, l. 5-6, où les deux types d'esclaves sont mentionnés côte à côte, sans aucune distinction.

346 Es 650, l. 5-6 : cf. *infra*, p. 131-132.

ou étroitement liés à une divinité qui l'est — *Manasa*, Ποσιδάℎεια, *Pere82*, Zeus et peut-être *Dirimijo*.

3. – La localisation du Ποσιδάℎιον mentionné à deux reprises dans les textes pyliens semble un problème insoluble : ce lieu saint n'est, en effet, précisé par aucune indication toponymique ; toutefois, les affinités avérées de Poséidon avec le district de *Pakijana* autorisent certaines conjectures. Par ailleurs, l'étude des desservants attribués à Poséidon permet de compléter le tableau : outre ses *Ποσιδαℎιῆϝες attitrés, le dieu dispose notamment de deux congrégations mentionnées dans les dossiers des δοσμοί, de *ψορῆνες, d'une prêtresse et d'un(e) "porte-clef". Ces deux éléments combinés amèneront tout naturellement à poser la question de la place de Poséidon dans le district de *Pakijana* ou, en d'autres termes, à définir l'identité du grand dieu honoré à cet endroit, qui dispose notamment de 44 esclaves, et pour qui la prêtresse Éritha revendique la possession d'un *ἑτώνιον [347].

a) Aux sanctuaires mentionnés en Tn 316, nous ne pouvons ajouter que peu d'information sur les infrastructures religieuses de Pylos : le sanctuaire de Poséidon est une nouvelle fois mentionné en Fn 187 ; celui de Zeus apparaît encore en Fr 1230 et Mb 1366 ; ceux de *Pere82*, Iphémédéia et Diwia sont inconnus par ailleurs ; Dionysos dispose d'une ἐσχάρα (?) en Ea 102+107.

Le district sacré de *Pakijana* mérite également une attention toute particulière. Ce lieu-dit est un des neuf districts de la province la plus proche de la capitale Pylos, au même titre que *Pi82*, *Metapa*, *Petono*, *Apu*$_2$, *Akerawa*, *Erato* (ou *Rouso*), *Karadoro* et *Rijo* [348]. Toujours cité en quatrième position dans l'énumération canonique de ces chefs-lieux administratifs, le canton de *Pakijana* se distingue des autres par sa fréquente association aux questions religieuses : le grand cadastre intitulé *Pakijan-ia* mentionne notamment le prêtre *Weter-eus*, la prêtresse Éritha, la "porte-clef" Karpathia, un "dépendant" de Potnia et de nombreux « esclaves de la divinité » ; la série PY Fr enregistre une première livraison d'huile parfumée pour la fête des *Pakijan-ia* (Fr 1216), une deuxième à Poséidon, dans le courant du mois *Pakijan-ios* (Fr 1224), une troisième à *up*-οιο Πότνια, dans la « campagne de *Pakijana* » (Fr 1236) et trois autres à *Pakijana* même (Fr 1209, 1217, 1233) ; la tablette Fn 187 note une livraison d'orge et de figues au lieu-dit *Pakijana*, placé sur le même pied que le Ποσιδάℎιον ; enfin, Tn 316 met également *Pakijana* en balance avec les sanctuaires de Poséidon, *Pere82*, Iphémédéia, Diwia et Zeus, et localise à *Pakijana* les cultes de Potnia, *Manasa*, Posidahéia, Trishêrôs et *Dopota*.

Ce dernier document a donné lieu, dans nombre de travaux modernes, à une conjecture apparemment simple et évidente : *Pakijana* serait le grand sanctuaire de la déesse Potnia à Pylos, et le centre névralgique de toute la vie religieuse du royaume. Cette idée serait corroborée par la présence de *up*-οιο Πότνια en Fr 1236 et Fn 187, ainsi que par la présence à cet endroit d'une « prêtresse de *Pakijana* » et d'une « "porte-clef" à *Pakijana* », sans doute habilitées, par leur sexe, à représenter une grande déesse [349]. D'une certaine manière, la désignation *Pakijana* signifierait, par métonymie, « sanctuaire de Potnia » et se substituerait opportunément au dénominatif †Ποτνιαῖον, curieusement inconnu à Pylos, comme à Cnossos, Mycènes ou Thèbes ; en même temps, dans toute une série de documents, *Pakijana* demeurerait le nom d'un des seize districts officiels du royaume pylien.

---

347 PY Eb 297, l. 1-3 ; Ep 704, l. 5-6.

348 Sur cette structure administrative et la localisation probable de ces cantons, cf. *infra*, p. 126 et n. 513.

349 À toutes fins utiles, signalons que le prêtre nommé *Weter*-eus pourrait également officier à *Pakijana* ; il dispose en tout cas de terrains en location dans le cadastre *Pakijan-ia* (cf. *DMic*, t. II, *s. u.* « *we-te-re-u* »).

Poséidon, pourtant, aurait toute sa place dans le district de *Pakijana* : le dieu reçoit de l'huile pendant le mois *Pakijan-ios* et participe à un "lectisterne" semblable ou identique à celui de *Pakijana* ; les deux uniques mentions de son sanctuaire voisinent l'évocation du canton de *Pakijana* ; la déesse Posidahéia elle-même, naturellement apparentée à Poséidon, se voit présenter une coupe en or et un *φορήν féminin à *Pakijana*. L'examen des membres du personnel cultuel affecté au service de Poséidon ne fera que confirmer cette impression.

b) Outre les mentions éparses de desservants dont nous ignorons tout, hors le titre — comme le "héraut" (κᾶρυξ), les "balayeurs du temple" (δαϰόροι), le *ou* la "porte-peau" (διφθεραφόρος) ou encore le "mélangeur" (μίϰτας) —, et qu'il nous est, par conséquent, impossible de rattacher à un dieu ou à un sanctuaire particulier, certains titres religieux sont explicitement liés au culte de Poséidon.

Les *Ποσιδα*h*ιῆϝες de Fn 187 exercent sans doute le même rôle que le Διϝιεύς de Pylos ou la Διϝίεια de Cnossos : les premiers sont littéralement des « hommes attachés au sanctuaire de Poséidon », comme les seconds sont un homme et une femme attachés au sanctuaire de Zeus. La collégialité de la fonction contraste avec ce que l'on observe pour le culte de Zeus : le groupe des « prêtres de Poséidon » — s'il s'agit effectivement d'eux — a pu occuper une position importante dans l'horizon religieux pylien.

Ce pluriel presbytéral évoque deux congrégations qui évoluent dans le sillage du dieu au moment de prélever les différents δοσμοί : la première, en Un 718, est formée par les ὀϝίδε(ϱ)ται, "lieurs" *ou* "écorcheurs de moutons" ; la seconde, dans la série PY Es, par les λυϰτῆϱες (?), "éclaireurs" (?) [350]. Seule l'étymologie pourrait, peut-être, nous renseigner sur les fonctions qu'assument ces deux groupes ; il est en tout cas fort intéressant de retrouver deux pluriels dans leur titulature.

Autre pluriel, à valeur duale : Poséidon reçoit deux *φοϱῆνες féminins en Tn 316, qui dépendent du contrôleur Komawens et porteraient chacune le titre cultuel de γ^{ϝ}όϝια *na*-● « bovine de *na*-● ». Pareille désignation thérionymique ne serait pas exceptionnelle pour des desservants cultuels, comme en témoignent de célèbres exemples du I^{er} millénaire et, peut-être, du II^{e} millénaire. Ces *φοϱῆνες participeraient également à la vie religieuse au travers de fêtes tels les *φοϱηνοζωστήϱια (Un 443) et les *φοϱηνο-*tu*-τή[ϱια (?)] (Ua 1413).

En Un 6, sans doute à l'occasion des sacrifices à Poséidon et *Pere82*, une prêtresse et un(e) "porte-clef", pour nous anonymes, reçoivent chacune au moins un tissu-*tepa*. Ces dignitaires sont sans doute liés au culte de Poséidon, puisque la première version de la tablette, effacée, indiquait uniquement des sacrifices destinés à Poséidon et mentionnait déjà ces deux bénéficiaires. Faudrait-il assimiler la Karpathia de Un 443 à la ϰλαϝιφόϱος de Un 6, et imaginer que les deux personnes mentionnées en Un 6 sont Éritha et Karpathia, respectivement « prêtresse de *Pakijana* » (ἰέρεια *Pak*-ιάνας) et « "porte-clef" à *Pakijana* » (ϰλαϝιφόϱος *Pak*-ιᾶνφι) ? Nous avons exprimé les réserves de principe, mais force est de constater que cette double identification resserrerait les liens déjà très étroits entre Poséidon et *Pakijana*.

c) L'énoncé des témoignages relatifs au sanctuaire et au personnel religieux de Poséidon confirme les indications fournies par les offrandes et les festivités auxquelles ce dieu a part : Poséidon ne peut être étranger au district « sacré » de *Pakijana*. De là à avancer que Poséidon lui-même, et non Potnia, est la divinité par excellence de Pylos, qui est honorée à *Pakijana*, il ne reste qu'un seul pas, bien aisé à franchir.

L'*opinio communis* repose tout entière sur l'agencement de la tablette Tn 316 et sur l'idée fausse, mais répandue, qu'une prêtresse dessert forcément une déesse. Le second argument est le plus facile à disqualifier, puisque la présence de *φοϱῆνες féminins (Tn 316),

[350] Cf. *infra*, p. 198 et 139-140.

d'animaux de sacrifice femelles et d'une prêtresse (Un 6) en rapport direct avec Poséidon démontre à suffisance qu'il n'existe aucune cohérence sexuelle obligatoire dans la religion grecque d'époque mycénienne. Quant à la présentation et l'ordre d'énumération suivis en Tn 316, il est loisible de les comprendre tout autrement.

Si le datif-locatif *Pak-ιᾶνσι* n'équivaut pas à †Ποτνιαίοι, mais se comprend naturellement comme un simple toponyme, le paragraphe inscrit au recto de la tablette indique qu'une fête religieuse et une procession eurent lieu dans le canton de *Pakijana*, où des vases en or et des *φορῆνες furent distribués aux divinités Potnia, *Manasa*, Posidahéia, Trishêrôs et *Dopota*, sans mentionner le lieu précis où furent déposés les vases et conduits les *φορῆνες. Or, il ne peut faire de doute que des locaux adaptés et spécifiques, dépendant des divinités concernées, attendaient les cadeaux et les "porteurs" : seulement, ces détails ne furent pas jugés nécessaires. Après quelques atermoiements, le scribe reprend sa rédaction au verso, en laissant blancs, au recto, un paragraphe déjà réglé ainsi qu'un large espace. Il change de stratégie, en indiquant clairement le sanctuaire où se déroulent les festivités, bien que toute l'action se situerait quand même — implicitement — dans le district de *Pakijana*. Le scribe ne nomme pas le dieu Poséidon — bénéficiaire tout désigné du vase et des femmes apportés à son sanctuaire. Par contre, il ajoute l'indication ἄγει-κ^ϝε ϝάστυ après la mention du Ποσιδάℎιον, ainsi que des précisions liées au statut des *φορῆνες de Poséidon, avant de se raviser pour les deux autres paragraphes du verso : ces deux données pourraient être propres au sanctuaire de Poséidon ou, au contraire, relever de la nouvelle formulation générale, qui préconise aussi de nommer le sanctuaire concerné, mais sera simplifiée par après. Suivent trois sanctuaires regroupés, qui pourraient être physiquement liés, où quatre dieux sont honorés. Enfin, vient le sanctuaire de Zeus, avec sa triade familiale. Le dernier paragraphe du verso, réglé, est également laissé blanc : peut-être le scribe avait-il l'intention de reprendre de manière plus analytique des données du recto, mais renonça à son projet.

La première conséquence de la localisation de tous les dieux et sanctuaires de Tn 316 dans le district de *Pakijana* est une réinterprétation du document lui-même, qui garderait le souvenir d'un lien cultuel extrêmement solide entre Pylos, capitale du royaume, et *Pakijana*, son district « sacré » : lors de la cérémonie inaugurale du po-ro-wi-to, des processions relieraient les deux sites et apporteraient à *Pakijana* vases en or et *φορῆνες destinés aux principales divinités du royaume, rassemblées dans ce canton, autour de plusieurs sanctuaires. Parmi celles-ci, Poséidon jouit du plus grand honneur, puisque ce dieu est le seul à recevoir deux femmes en guise de *φορῆνες ; la qualité des vases offerts permet une seconde discrimination, avec d'une part Poséidon, Potnia et *Dopota* qui ont droit à un calice, d'autre part Hermès et Trishêrôs qui bénéficient d'une coupe, au lieu du bol commun. La position de Potnia pourrait presque s'expliquer par le hasard, et ne reflèterait pas la hiérarchie du panthéon de Pylos et de *Pakijana*. Tout au contraire, la cohabitation de tous ces dieux dans le même district de *Pakijana* permet de rétablir des liens évidents, en partie occultés par la structure un peu artificielle qu'adopte le scribe 44 : Poséidon est logiquement lié à Posidahéia d'un côté, à *Pere82* et Iphémédéia de l'autre ; Zeus, pour sa part, est aussi bien lié à Héra et *Dirimijo* qu'à Diwia et Hermès ; Potnia a autant d'affinités avec le clan de Poséidon qu'avec celui de Zeus, puisqu'elle pourrait être intimement liée par son titre au dieu "Époux de *Dā*", mais compte aussi au nombre des divinités "collectrices", comme Héra et Hermès, divinités avec qui Potnia est d'ailleurs citée en Un 219, l. 7-8 ; restent *Manasa*, Trishêrôs et *Dopota*, que notre ignorance nous suggère de laisser en suspens.

Dans la série PY Fr, la célébration des *Pakijan-ia*, qui nécessite la livraison — sûrement à *Pakijana* même — de plus d'une unité d'huile à la sauge (Fr 1216), mettrait notamment à l'honneur Poséidon, grand dieu du royaume en général et de *Pakijana* en particulier ; pour cette raison, au cours du mois des *Pakijan-ia*, Poséidon recevrait spécifiquement une

libation de deux mesures d'huile, en un lieu non précisé, qui doit être le palais de Pylos (Fr 1224). De même, le rituel du "lectisterne" organisé à *Pakijana*, qui justifie l'envoi dans ce district de quatre mesures d'huile parfumée (Fr 1217), mettrait logiquement en scène Poséidon ; à l'occasion de ce même "lectisterne", dans un lieu inconnu qui doit également être le palais, le même Poséidon reçoit aussi de l'huile (Fr 343). Lors de ces deux fêtes, un acte cultuel célébré dans le district de *Pakijana* connaîtrait chaque fois une réplique réduite dans le palais même de Pylos, à destination du dieu Poséidon : cette duplication fait écho au lien religieux unique entre Pylos et *Pakijana* qu'expriment les processions de Tn 316.

Pour Fn 187, la localisation du Ποσιδάℎιον à *Pakijana* pourrait signifier que tous les bénéficiaires de rations se trouveraient également dans le district « sacré » : cela irait de soi pour les entrées Ποσιδαℎίονδε (l. 2), *Pak*-ιάνανδε (l. 4), *up*-οιο Ποτνίᾳ (l. 8) et Ποσιδαℎιεῦσι (l. 18), mais également pour le "héraut" quatre fois nommé (l. 3, 5, 16, 21), pour *Teqir*-iôn (l. 12) et les "couturières" (l. 15), ainsi que pour les onze autres destinataires. En Un 219, de même, le "héraut" (l. 3), *Teqi*<*r*>-iôn (l. 4) et les "couturières" (l. 4), comme Potnia (l. 7), Hé[ra] (l. 8) et Hermès (l. 8), seraient tous situés à *Pakijana* : tel serait aussi le cas du **anax* (l. 7) et du *lawagetas* (l. 10), des dieux *Pad-eus* (?) (l. 2) et Artémis (l. 5), des "balayeurs du temple" (l. 5) et d'un(e) "porte-peau" (l. 6), et surtout de Hekhel(l)a<wô>n (l. 1).

Tout le dossier du scribe 6 concernerait également le canton de *Pakijana*, et ce fonctionnaire pourrait être tout spécialement détaché auprès du district « sacré ». Le dénommé Hekhel(l)aw(ô)n, qui verse un ἔρα[νος] (Un 853), se trouverait à *Pakijana*, confirmant le témoignage de Un 219. Le banquet donné avec les différents ἔρα[νοι] aurait également lieu à *Pakijana*, ainsi que les sacrifices qui le précèdent (Un 6) : rien d'étonnant, puisque Poséidon et *Pere82* seraient deux dieux honorés à *Pakijana*, dont les sanctuaires pourraient être proches ; les titres ἱέρεια et κλαϝιφόρος cités au verso de la tablette seraient respectivement ceux d'Éritha, « prêtresse de *Pakijana* », et de Karpathia, « "porte-clef" à *Pakijana* ». Cette même Karpathia serait encore citée dans la troisième tablette du scribe 6, où elle bénéficie d'un paiement (Un 443) ; la fête de la « ceinture des "porteurs" » (?), qui apparaît dans le même texte, aurait bien sûr lieu à *Pakijana*, où se trouvent au moins les dix ou onze *φορῆνες de Tn 316, tandis qu'une autre fête des *φορῆνες aurait lieu à Lousos (Ua 1413).

Enfin — quitte à anticiper le prochain chapitre —, le dossier du scribe 24, qui concerne les *τεμένεℎα σαλ(λ)α(ι)πεδα détenus par Hekhel(l)awôn, le *wanax*, le *lawagetas*, le *damos* et Wroikiôn, prendrait tout naturellement place à *Pakijana* : les rations de Un 219 y situeraient déjà Hekhel(l)a<wô>n, le <*w*>*anax* et le *lawagetas*, et l'ἔρα[νος] de Un 853 confirmerait la présence de Hekhel(l)aw(ô)n à cet endroit ; surtout, le fait que tous les δοσμοί prélevés en contrepartie de l'occupation de ces terrains soient versés à Poséidon est un indice probant en faveur de la localisation de ces terres à *Pakijana*, qui serait en quelque sorte la ἱερὰ χώρα du grand dieu.

La réflexion peut être étendue aux autres cadastres et dossiers d'imposition foncière. D'une part, Poséidon touche une part substantielle des δοσμοί perçus sur les tenures de PY Es, qui pourraient aussi se trouver à *Pakijana*. D'autre part, si jamais un impôt foncier avait été levé sur la base du cadastre intitulé *Pakijan-ia*, il ne ferait guère de doute que le principal ou l'unique bénéficiaire en eût été Poséidon ; quant aux « esclaves du dieu », qui jouissent de locations dans le cadastre *Pakijan-ia*, ils devraient sans doute obéir au même maître que l'« esclave de Poséidon » qui apparaît dans la tablette cadastrale Eq 36.

Un faisceau de vraisemblances invite donc à voir en Poséidon le dieu essentiel du district « sacré » de *Pakijana*, que desservent la prêtresse Éritha, la "porte-clef" Karpathia et peut-être le prêtre *Weter*-eus. Poséidon possède également en propre tout un éventail de desservants et d'ouvriers, s'étendant des *Ποσιδαℎιᾆ̃ϝες aux θεℎοῖο δόℎελοι ou δόℎελαι, sans oublier les *φορῆνες, les ὀϝίδε(ϱ)ται et les λυκτῆρες (?).

CHAPITRE II

Possessions foncières et imposition à Pylos

Introduction

À plusieurs reprises dans le chapitre précédent, nous avons évoqué des documents d'un type particulier. Caractérisées par des listes d'appellatifs — anthroponymes ou noms de fonction — qu'accompagnent des formules stéréotypées et des termes du lexique foncier, ces tablettes un peu rébarbatives mais riches d'enseignement sont des extraits cadastraux ; la plupart furent rassemblées dans la classe E- [351].

1. – Chaque entrée cadastrale s'achève par l'idéogramme *120 (GRA) suivi d'une quantité généralement exprimée en fractions T, parfois en V et, plus rarement, en unités ; cet invariant définit précisément la classe E-. Fait particulier, ce signe admet ici une lecture différente de celle qui s'impose dans un contexte de rations ou d'offrandes : au lieu du si-to (σῖτος) « grain, céréale, blé » attendu, les documents cadastraux en offrent la lecture pe-mo (σπέρμο) ou pe-ma (σπέρμα) « semence » [352]. Cet infléchissement est de toute première importance, car l'idéogramme ne désigne point des boisseaux de céréales réelles, destinées à être livrées, offertes ou échangées, mais détermine la taille d'une parcelle en fonction de la quantité théorique de grains nécessaire à son ensemencement ; en somme, ce symbole fait office d'unité de superficie [353].

Ainsi, dans le royaume de Pylos, un cadastre très long et détaillé, composé des séries préparatoires PY Eb et Eo, des documents définitifs PY Ep et En, ainsi que des tablettes récapitulatives de PY Ed, compte 118 parcelles et totalise environ 102 unités ½ de semence situées à *Pakijana* ; le cadastre PY Ea contient une centaine de parcelles pour 137 ou 138 unités de semence ; un autre cadastre, mutilé et bien plus modeste, recense une quinzaine de parcelles, dont l'une est précisément occupée par un esclave de Poséidon [354] ; enfin, un recensement effectué par *Akosot*-as compte des terres d'un type particulier, dans un canton donné, pour un total de 94 unités de semence [355]. En ce qui concerne les autres États mycéniens, de tels cadastres ou recensements sont conservés dans un état plus ou

---

351 L'étude de référence pour ces documents est aujourd'hui celle de M. DEL FREO, *I censimenti di terreni nei testi in lineare B* (*Biblioteca di Pasiphae*, 5), Pise & Rome, 2005.

352 Dans cette acception, l'idéogramme *120 peut être ligaturé avec la *mater lectionis* et se lire GRA+*PE*.

353 Pour l'interprétation correcte de l'idéogramme GRA dans les textes cadastraux, cf. Y. DUHOUX, « Les mesures mycéniennes de surface », *Kadmos*, 13, 1974, en part. p. 27-33.

354 Cf. *supra*, p. 58-62.

355 Pour les données chiffrées mentionnées ci-dessus, cf. *infra*, p. 125. Tous ces textes sont présentés et commentés dans M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], ch. II, p. 69-196.

moins fragmentaire, à Cnossos [356], à Tirynthe [357] et peut-être à Thèbes [358].

2. – Ces extraits cadastraux ne servent pas uniquement à consigner dans les archives palatiales un état de l'occupation des parcelles d'un domaine donné à un moment donné ; ils sont également utilisés pour fixer l'assise de l'impôt foncier. Seules deux séries cadastrales, PY Er et PY Es, sont effectivement accompagnées d'un rôle d'imposition. Dans les deux cas, l'impôt est nommé δοσμός ; dans les deux cas, tout ou partie de ce δοσμός est destiné au dieu Poséidon.

a) L'analyse linguistique et sémantique du mot δοσμός a livré des résultats éclairants [359]. Appartenant à la famille du verbe διδόναι — dont il est le complément d'objet dans l'expression δοσμὸν τόσ(σ)ον ὁ δεῖνα δώσει « Untel paiera autant d'impôt » [360] —, le substantif δοσμός s'oppose implicitement aux termes δῶρον et ἀπύδοσις, qui partagent avec lui la même racine **dō-* et le même champ lexical, mais admettent une acception singulièrement différente.

Les seules attestations du terme δῶρον dans la documentation mycénienne se concentrent dans la grande tablette pylienne Tn 316, où le pluriel δῶρα, complément d'objet du verbe φέρει, désigne sans doute les vases en or portés en procession depuis Pylos jusqu'à divers sanctuaires périphériques [361] ; l'exclusivité de cet emploi, ainsi que la valeur remarquable des vases présentés aux divinités de Tn 316 invitent à comprendre ce δῶρον mycénien comme un « cadeau prestigieux » ou une « offrande de luxe ».

Quant au terme ἀπύδοσις, il contrebalancerait tout particulièrement δοσμός dans le contexte des prélèvements fiscaux. Les deux mots sont construits sur la base du degré zéro de la racine — le premier, de genre féminin, au moyen du suffixe **-sis*, exprimant la réalistion du procès ; le second, masculin, avec le suffixe **-smós*, qui en précise simplement la réalité. Cette différence aspectuelle entraîne, *a priori*, une opposition sémantique : le premier serait un « paiement effectif » ou une « fourniture par obligation » et le second, un « paiement à effectuer » ou une « obligation de fourniture ». La syntaxe verbale confirmerait cette dichotomie, puisque le mot ἀπύδοσις est employé dans un contexte passé (δῶκε) ou présent (δίδωσι), tandis que δοσμός, nécessairement prospectif, est employé avec le futur (δώσει). Enfin, seule l'ἀπύδοσις — impôt effectivement prélevé — pourrait être accompagnée de l'indication d'un manquement (*o* = o-pe-ro, ὄφελος) par rapport à l'imposition progammée

---

356 Sur les textes cnossiens, cf. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], ch. I, p. 1-68. Plusieurs tablettes des séries KN E et F enregistrent notamment des parcelles de tailles diverses : cf. p. ex. la « plantation » (pu-ta-ri-ja, φυταλιά) de plus de 130 unités de semence en E 849, l. 1-2, ainsi que les probables parcelles appartenant au λαϝα<γ>έτας et mesurant en tout plus de 32 unités de semence en $E_{(1)}$ 288, l. 1, E 846, l. 1-2, et E 1569+7349+7843+8004, l. 2. En $F_{(2)}$ 841+867, l. 1-6, les parcelles semblent mesurées par les idéogrammes GRA+*PE* (ΣΠΕΡΜΟ, « semence ») et *NI* (ΣΥΣΣΑΙ, « FIGUIERS ») : cf. J. T. KILLEN, « Piety Begins at Home : Place-Names on Knossos Records of Religious Offerings », dans P. H. ILIEVSKI & Ljiljiana CREPAJAC (éd.), *Tractata Mycenaea. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Mycenaean Studies, Held in Ohrid, 15–20 September 1985*, Skopje, 1987, p. 174-177 ; M. DEL FREO, *op. cit.*, p. 42-46.

357 TI Ef 2, l. 1 ; Ef 3, l. 1. Cf. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], ch. III, p. 197-202.

358 Cf. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], ch. IV, p. 203-209. En TH Ft 140, l. 1-8, des terrains pourraient être mesurés à la fois en semence (GRA+*PE*) et en olives (OLIV), pour un total de 88 unités de semence et 194 unités d'olives : cf. J. T. KILLEN, « Some Observations on the New Thebes Tablets », *BICS*, 43, 1999, p. 217 ; *contra*, M. DEL FREO, *op. cit.*, p. 206-209.

359 Cf. en part. Y. DUHOUX, *loc. cit.* [n. 308], p. 81-108 ; M. LEJEUNE, « Δοσμός et ἀπύδοσις » (1975), dans *Mémoires IV*, p. 101-113 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 16-20.

360 PY Un 718, l. 2-3.

361 PY Tn 316, l. 2 ; v., l. 2, 5, 8. Sur ce texte, cf. *supra*, p. 36-57. Le fait qu'au v., l. 1-3, le pluriel δῶρα ne désigne, en définitive, qu'un seul vase est sans doute une erreur du scribe, explicable par la répétition invariable de la formule introductive.

— ou δοσμός. Les attestations de ces deux termes en grec mycénien s'accommodent bien de ce schéma explicatif.

Toutefois, la pauvreté relative du contexte dans lequel ces mots apparaissent, ainsi que l'existence du dérivé ἀπυδοσμός — sans doute synonyme d'ἀπύδοσις —, probable dans la Crète du XIV^e^ s. [362], certaine dans l'Arcadie du IV^e^ s. [363], nous avertissent du danger que représente toute théorisation abusive : ainsi, le caractère manifestement foncier du δοσμός, ses destinataires particuliers — au premier rang desquels, Poséidon — et, peut-être, son rythme de perception original sont autant de traits qui pourraient distinguer radicalement la notion de δοσμός et celle d'ἀπύδοσις. Acceptons cependant que la définition brossée du δοσμός convient remarquablement aux deux dossiers d'imposition étudiés dans ce chapitre.

b) Le terme δοσμός, la présence de Poséidon comme destinataire et l'organisation générale des documents sont trois points communs entre le dossier du scribe 24 et la série PY Es, qui garantissent la cohérence et l'unité du chapitre. À y regarder de plus près, chacun de ces ensembles est original, par le nombre, la physionomie et le contenu des tablettes qui le composent :

— Le dossier du scribe 24 est l'unique production de ce fonctionnaire. Composé de seulement quatre tablettes, il recense et impose pourtant le plus grand domaine pylien attesté, mesurant au moins 112 hectares et partagé entre cinq tenanciers. Poséidon y apparaît comme le seul destinataire du δοσμός, qui est fixé en produits de l'agriculture (grain, farine, vin, onguent, miel) et de l'élevage (taureau, béliers, peaux de mouton, fromages).

— La série PY Es fut rédigée en partie par le scribe 11 (cadastre), en partie par le scribe 1 (rôle) ; d'autres témoignages de l'activité de ces deux hommes sont conservés par ailleurs. De taille assez modeste (environ 18 hectares), le domaine est réparti entre treize personnes : par conséquent, la taille des parcelles diffère considérablement par rapport au dossier du scribe 24. La série PY Es compte pas moins de quinze tablettes, dont quatorze servent à prescrire le rôle d'imposition ; celui-ci est relativement complexe, puisque, outre Poséidon, trois destinataires secondaires et un anonyme profitent également de la levée d'un δόσμος uniquement libellé en unités de grain.

Ces deux ensembles seront étudiés successivement, de manière complémentaire [364].

Le rôle joué par Poséidon au cœur des deux dossiers de δοσμοί était une raison nécessaire et suffisante pour entreprendre une étude des mécanismes du cadastre et de l'impôt foncier dans le cadre de la présente étude. Certes, analyser jusqu'au détail le moindre rapport numérique, la plus insignifiante variation de formulaire ou la plus petite lacune des dix-neuf inscriptions qui constituent, en substance, ces deux dossiers d'imposition pourrait, au premier regard, être assimilé à des vétilles. Une attention plus approfondie montrera toutefois — et à plusieurs reprises — que la réalité des institutions mycéniennes se révèle uniquement avec la précision de l'analyse et le refus de vérités dogmatiques. Le chapitre qui s'ouvre ici sera donc l'occasion de questionner et de nuancer les fonctions et les privilèges d'entités importantes d'un royaume mycénien, tels le *wanax*, le *lawagetas* et le *damos* ; d'étudier les différents statuts des terres recensées dans un cadastre ; de mieux définir les rapports qu'entretiennent Poséidon et le souverain pylien autour de la propriété foncière.

---

362 KN Nc 4484[+]4488+*fr.*, l. 1 : to-so , a-pu-do-so-[mo a-]mi-ni-so M 20 ; Τόσ(σ)ον, ἀπυδο[σμός · Ἀ]μνισός, M 20 ; « Autant, à titre d'impôt : Amnisos, 20 "statères" [de lin] » .

363 *IG* V, 2, 343, A, l. 26-31 (Orchomène d'Arcadie, IV^e^ s. av. J.-C.) ; l'acception contemporaine de l'adjectif ἀπυδόσμ[ιος] à Tégée (*IG* V, 2, 3, l. 27-30, *c.* 390 av. J.-C.) semble plus « moderne ». Sur ces deux occurrences, cf. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 359], p. 111-113, § 9-11.

364 Une bonne présentation de ces textes a été faite dans M. VENTRIS & J. CHADWICK, *op. cit.* [n. 4], p. 275-284, 456-458 ; une étude magistrale en est donnée par Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], *passim*.

Le dossier du scribe 24

En quantité comme en qualité, l'activité du scribe 24 est fort comparable à celle du scribe 6, dont nous avons présenté les trois tablettes en achevant la section consacrée aux offrandes et sanctuaires de Poséidon. En quantité d'abord, car seules quatre tablettes écrites par ce fonctionnaire nous sont parvenues — encore, l'une d'elles n'est-elle qu'une étiquette apposée sur un panier en osier. En qualité ensuite, à cause des ressemblances, tant externes qu'internes, entre les productions de ces deux hommes : les tablettes du scribe 24 sont en format « page », et deux de celles-ci sont palimpsestes [365], comme le sont tous les documents produits par son collègue ; bien plus, chaque dossier évoque une importante contribution de *Ekera$_2$wo*, se chiffrant de part et d'autre — ainsi que nous l'avons déjà annoncé — à la moitié des montants versés à la divinité.

— NOUVEAUX VERSEMENTS À POSÉIDON

Si grandes sont les affinités entre les deux scribes que la comparaison entre Un 853 (scribe 6) et Un 718 (scribe 24) s'impose à l'esprit : l'intitulé, le destinataire, la structure et la récurrence d'idéogrammes sont exactement similaires. N'étaient la différence d'écriture et le goût bien connu du scribe 24 pour les particularismes phonétiques, morphologiques et syntaxiques [366], on croirait avoir affaire au même personnage :

PY Un 718 [367] (pièce d'archives 7) — Scribe : main 24

.1	sa-ra-pe-da , po-se-da-o-ni , do-so-mo
.2	o-wi-de-ta-i , do-so-mo , to-so , e-ke-ra$_2$-wo
.3	do-se , GRA 4 VIN 3 BOS^m 1
.4	tu-ro$_2$, *TURO$_2$* 10 ko-wo , *153 1
.5	me-ri-to , V 3
.6	*uacat*
.7	o-da-a$_2$, da-mo , GRA 2 VIN 2
.8	OVIS^m 2 *TURO$_2$* 5 a-re-ro , *AREPA* V 2 *153 1
.9	to-so-de , ra-wa-ke-ta , do-se ,
.10	OVIS^m 2 me-re-u-ro , FAR T 6
.11	VIN S 2 o-da-a$_2$, wo-ro-ki-jo-ne-jo , ka-'ma'
.12	GRA T 6 VIN S 1 *TURO$_2$* 5 me-ri[-to
.13	*uacat* [me-]ri-to V 1

Sarapeda · Ποσειδάℎωνι δοσμός.
Ὀϝιδέ(ϱ)ταℎι δοσμὸν τόσ(σ)ον Ἐχελ(λ)άϝων δώσει · ΣΙΤΟΥ 4, FOINOY 3, ΓϝΟΥΣ^m 1, τυϱ*y*οί — TYP*y*OI 10 —, κῶϝος — ΚΩFOΣ 1 —, μέλιτος V 3.
Ὣ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$, δᾶμος · ΣΙΤΟΥ 2, FOINOY 2, OFIΕΣ^m 2, TYP*y*OI 5, ἀλεί<φατος> — ΑΛΕΙΦΑΤΟΣ V 2 —, ΚΩFOΣ 1.
Τόσ(σ)ον δὲ λαϝαγέτας δώσει · OFIΕΣ^m 2, μελεύϱου — ΜΕΛΕΥΡΟΥ T 6 —, FOINOY S 2.
Ὣ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$, ϝϱοικιώνειον κάμας · ΣΙΤΟΥ T 6, FOINOY S 1, TYP*y*OI 5, μέλι[τος] — [μέ]λιτος V 1.

« *Sarapeda* ; impôt pour Poséidon.
Aux "écorcheurs de moutons", Hekhel(l)awôn paiera autant d'impôt : 4 unités de GRAIN, 3 unités de VIN, 1 TAUREAU, fromages — 10 FROMAGES —, peau de mouton — 1 PEAU DE MOUTON —, 12 mesures de miel.

365 Cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 89-90.
366 Sur ces spécificités du scribe 24, cf. *infra*, p. 126.
367 Pour la lecture de la l. 13, cf. E. L. BENNETT Jr, *loc. cit.* [n. 60], p. 116.

Par ailleurs, le *damos* (paiera) : 2 unités de GRAIN, 2 unités de VIN, 2 BÉLIERS, 5 FROMAGES, de l'onguent — 8 mesures d'ONGUENT —, 1 PEAU DE MOUTON.

D'autre part, le *lawagetas* paiera autant : 2 BÉLIERS, de la farine — ½ unité de FARINE —, $^2/_3$ d'unité de VIN.

Par ailleurs, le κάμας appartenant à Wroikiôn (paiera) : ½ unité de GRAIN, $^1/_3$ d'unité de VIN, 5 FROMAGES, du miel — 4 mesures de miel. »

L'intitulé du document, très elliptique, est sembable à celui de Un 843 : trois mots indiquent l'objet de la tablette (δοσμός, cf. ἔρα[νος]), son destinataire (Ποσειδάhωνι, cf. Ποσειδαhώνει) et la personne ou, en l'occurrence, la localité concernée (*Sarapeda*, cf. [*E*]*kera*$_2$*una*).

Le premier mot de la ligne suivante, décliné au datif pluriel, occupe une position ambiguë : comme en Un 853, il pourrait poursuivre l'en-tête de la tablette, écrit à cheval sur deux lignes ; d'autre part, il peut pleinement appartenir à l'énoncé de la deuxième ligne. Dans le premier cas, nous aurions un exemple de l'emploi du double datif, o-wi-de-ta-i désignant les personnes chargées de collecter l'impôt au bénéfice de Poséidon [368] ; dans le second, o-wi-de-ta-i serait soit un datif d'avantage — ce qui impliquerait que Ἑχελ(λ)άϝων fût soumis à l'impôt non pas en son nom propre, mais à cause des personnes ainsi évoquées —, soit un complément d'objet indirect. Puisque les autres tablettes se référant à Ἑχελ(λ)άϝων ne font aucune mention de ces personnes, nous pouvons exclure l'hypothèse du datif d'avantage ; à cause de la rareté de la tournure, nous écartons également celle du double datif. Il est donc probable que le terme o-wi-de-ta-i s'applique aux fonctionnaires réceptionnant le δοσμός mentionné aux l. 2-5, de même que les autres contributions recensées dans le document. L'analyse étymologique invite à retrouver le thème nominal du nom du mouton — ὄϝις —, suivi d'un thème verbal signifiant « lier » (*δε-), « écorcher » (*δερ-) ou même « voir » (ϝιδ-) [369]. Fussent-ils « lieurs », « écorcheurs » ou « surveillants » d'ovins, ces personnes sans doute liées au culte de Poséidon jouent visiblement un rôle dans la préparation des sacrifices et des banquets sacrés ; peut-être sont-ils comparables aux μάγειροι, « bouchers » responsables de la cuisine sacrificielle au I^{er} millénaire.

Alors que l'en-tête ouvrant Un 843 impliquait un seul contribuable, la tablette Un 718 récapitule les δοσμοί versés à Poséidon par quatre personnes ou collectivités, qui seront énumérés dans la suite du texte à l'aide de la formule introductive ὀϝιδέ(ϱ)ταhι δοσμὸν τόσ(σ)ον ὁ δεῖνα δώσει — abrégée en τόσ(σ)ον ὁ δεῖνα δώσει —, des marqueurs logiques ὦ(ς) δ'ἄϱ-a$_2$ et δέ, ainsi que d'une tentative de mise en page. À la suite de Ἑχελ(λ)άϝων, déjà présent en Un 843 sous la forme [Ἑ]χελ(λ)αῦν, le texte mentionne le "peuple" (δᾶμος), le λαϝαγέτας et, enfin, un certain ϝροικιώνειον κάμας. Le jeu des particules et l'emploi de la formule verbale structurent le texte en rapprochant le δᾶμος de Ἑχελ(λ)άϝων et le κάμας du λαϝαγέτας.

Cet agencement particulier nous invite à éclaircir les noms et fonctions des quatre contribuables de la tablette avant de poursuivre par l'examen de la qualité et de la quantité des produits dus au dieu Poséidon ; nous présenterons dans la foulée une étiquette d'argile se rapportant à notre texte, ainsi que les pièces manquantes du dossier.

A. Quatre contribuables

1. – Impressionnés par le statut social élevé de Ἑχελ(λ)άϝων et, surtout, par l'importante contribution que cet homme verse à Poséidon en Un 718 — ainsi qu'en Un 853, si l'on accepte l'identité de e-ke-ra$_2$-wo et [e]-ḳẹ-ra$_2$-u-na —, plusieurs mycénologues ont sup-

368 Pour un autre exemple de ce type de construction, cf. *supra*, n. 214.

369 Pour les deux premières possibilités, cf. e. a. *DMic*, t. II, p. 58, *s. u.* « *o-wi-de-ta-i* » ; la troisième suppose l'haplologie o-wi-(wi)-de-ta-i (communication personnelle d'Y. DUHOUX).

posé que Ἐχελ(λ)ά-ϝων était le nom personnel du *wanax* pylien [370] ou, à tout le moins, celui du grand prêtre de Poséidon [371]. Cependant, une fine analyse des quelques textes où apparaît cet anthroponyme et, en particulier, une explication magistrale du dossier du scribe 24 ont permis d'écarter la conjecture hasardeuse faisant de Ἐχελ(λ)άϝων le roi de Pylos [372]. Quant à l'hypothèse du nom d'un grand prêtre, elle repose uniquement sur le fait que ce débiteur de Poséidon apparaît quelquefois dans des contextes religieux ; on attendrait au moins un syntagme du type Ἐχελ(λ)άϝων ἱερεύς — sur le modèle de Ἐρίθα ἱέρεια —, un titre tel Ποσιδα*h*ιεύς, ou même une simple mention du Ποσιδά*h*ιον pour étayer cette idée. En l'état, au vu du caractère manifestement foncier des δοσμοί versés à Poséidon en Un 718 et, par analogie, de l'ἔρα[νος] enregistré en Un 853, il paraît préférable de considérer Ἐχελ(λ)άϝων comme un notable de haut rang, propriétaire terrien dépourvu de fonctions strictement religieuses, mais lié d'une manière ou d'une autre au dieu Poséidon.

Pouvant désigner étymologiquement "Celui qui terrasse le λαϝός (ennemi)" [373] — ou "Celui qui tient son (propre) λαϝός" —, ce nom convient particulièrement à un membre de l'élite mycénienne ; la forme originelle en serait Ἐχελάϝων, syncopée en Ἐχελαῦν, puis affectée d'une gémination de la labiale (Ἐχελλαῦν, Ἐχελλάϝων) — ceci expliquerait les différentes graphies e-ke-ra$_2$-wo, e-ke-ra-<wo>, ẹ-ke-ri-ja-wo et [e]-ḳẹ-ra$_2$-u-na [374]. Eu égard à cette analyse linguistique, l'association récurrente entre Ἐχελ(λ)άϝων et le λαϝαγέτας ("meneur du λαϝός") dans notre documentation est d'autant plus remarquable. Outre Un 718 — dont le formulaire oppose Ἐχελ(λ)άϝων et le δᾶμος d'une part, le λαϝαγέτας et le ϝροικιώνειον κάμας d'autre part — et le diptyque cadastral rédigé par le même scribe 24 [375], ces deux hommes sont respectivement nommés à la première et aux deux dernières lignes de Un 219, où l'un et l'autre reçoivent une quantité relativement grande de produits aromatiques [376] ; ils apparaissent également côte à côte dans la tablette An 724, qui recense des rameurs absents de la localité ro-o-wa, placés sous la responsabilité de divers personnages,

---

370 Ainsi, cf. J. CHADWICK, « Who Was e-ke-ra$_2$-wo ? », dans J. BINGEN, G. CAMBIER & G. NACHTERGAEL (éd.), *Le monde grec. Pensée — littérature — histoire — documents. Hommages à Claire Préaux* (*ULB. Faculté de philosophie et lettres*, 52), Bruxelles, 1975, p. 450-453.

371 Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 131-135.

372 Cf. e. a. M. LEJEUNE, « Le dossier *sa-ra-pe-da* du scribe 24 de Pylos » (1975), dans *Mémoires IV*, p. 67-85, en part. p. 71-73, suivi par P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 55-62.

373 Cf. A. LEUKART, « Les signes **76 (ra$_2$, « rja »)* et **68 (ro$_2$, « rjo »)* et le nom du grand prêtre de Poséidon (sinon du roi) à Pylos », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.* [n. 60], p. 393 et n. 40. Sans nous prononcer contre cette hypothèse, notons que d'autres lectures et étymologies sont possibles : cf. G. E. DUNKEL, « Mycenaean *a-ke-ra$_2$*-te and *E-ke-ra$_2$-wo* », dans M. FRITZ & Susanne ZEILFELDER (éd.), *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag* (*Grazer vergleichende Arbeiten*, 17), Graz, 2002, p. 92, § 6 ; T. G. PALAIMA, « Special vs. Normal Mycenaean. Hand 24 and Writing in the Service of the King ? », *Minos*, n. s., 33-34, 1998-1999, p. 216, n. 43.

374 A. LEUKART, *loc. cit.* [n. 373], p. 387-405. En PY Un 219, la présence des deux erreurs te-qi-<ri>-jo-ne et <wa (?)>-na-ka-te nous invite à corriger e-ke-ra-ne en e-ke-ra-<wo>-ne, plutôt que de transcrire ce datif *Ἐχελ(λ)άϝνει (*ibid.*, p. 394-395) : en ce cas, l'on attendrait *e-ke-ra-u-ne, quoique l'absence de notation de la semi-voyelle [w] en diphtongue ne soit pas absolument exclue (cf. également T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 373], p. 215-216). Par ailleurs, poursuivant l'étymologie proposée par A. Leukart, G. E. DUNKEL (*loc. cit.* [n. 373], p. 85-93, en part. p. 92, § 8) préfère considérer les notations -ra$_2$- et -ri-ja- comme des hypercorrections graphiques pour -ra-, ne notant aucune gémination effective de la labiale.

375 PY Er 312, l. 3 ; 880, l. 1. Cf. *infra*, p. 106-107.

376 Cf. *supra*, p. 68-70. Par ailleurs, en PY Qa 1292, Ἐχελ(λ)άϝων reçoit deux unités de *189, produit également noté *KE*, dont le λαϝαγέτας se voit attribuer 1 unité en Un 219, l. 11 (cf. *supra*, n. 275). Les possibilités d'interprétation de cet idéogramme *189 doivent sans doute tenir compte du nouveau fragment Un 1482 : cf. J. L. MELENA, *loc. cit.* [n. 286], p. 380-384 ; J. T. KILLEN, « A Note on Pylos Tablet Un 1482 », *Minos*, n. s., 35-36, 2000-2001, p. 385-389.

dont Ἐχελ(λ)άϝων et le λαϝαγέτας [377]. Ces relations entre les deux hommes permettent de présumer qu'ils occupaient des fonctions d'égale importance, sans doute dans les domaines civil et militaire.

2. – Déterminer la nature précise du δᾶμος mycénien est un problème complexe, qui sort du cadre de notre étude. Dans la ligne d'une analyse trifonctionnelle, d'aucuns ont voulu opposer systématiquement le *λαϝός au δᾶμος, de même que leurs responsables respectifs, le λαϝαγέτας au δαμοκόρος, afin de retrouver derrière le « peuple en armes » d'une part, le « peuple aux champs » d'autre part, les traces des deuxième et troisième fonctions duméziliennes [378]. Ce schéma par trop théorisé voit naturellement dans le ϝάναξ le représentant de la première fonction, celle de la souveraineté politique et religieuse. Malheureusement, l'état de notre documentation rend délicate toute extrapolation excessive. Oserait-on reconnaître une différence ontologique entre les anthroponymes Ἐχελ(λ)άϝων, Ἀγέ- *uel* Ἀρχέλαϝος (a-ke-ra-wo) et Ἐχέδαμος (e-ke-da-mo) ?

Étant donné l'absence de toute mention d'un *ra-wo dans les tablettes mycéniennes, seul un examen sans *a priori* des occurrences de da-mo permet de dégager quelques traits relativement sûrs [379]. Le δᾶμος est une collectivité locale, qui semble surtout se définir par le statut de propriété ; ainsi, cette entité possède en indivision une terre communale, des esclaves et des animaux. De cette terre partagée, certaines parcelles (ko-to-na, κτοῖναι) peuvent être concédées en "usufruit" à des particuliers — dès lors appelés ko-to-ne-ta (κτοινέται) —, au titre de o-na-to pa-ro da-mo (ὀνατὸν παρὸ δάμῳ « location provenant du *damos* ») [380]. En tant que personne juridique, le *damos* serait représenté par les « titulaires de parcelles » (ko-to-no-o-ko, κτοινο*hó*χοι), notamment en cas de litige sur le statut de terrains dépendant du *damos* [381]. Quant au da-mo-ko-ro (δαμοκόρος), nous ignorons la teneur de ses fonctions ; tout au plus savons-nous qu'il joue un rôle au niveau de la province — non du royaume — et que le ϝάναξ intervient dans sa nomination, sinon préside ses funérailles [382].

---

377 PY An 724, l. 5, 7 ; sur ce document, cf. M. DEL FREO, « La tablette An 724 de Pylos », *Minos*, n. s., 37-38, 2002-2003, p. 143-171. Par ailleurs, Ἐχελ(λ)άϝων apparaît aussi dans une autre liste de responsables de rameurs (An 610, l. 13), où il côtoie un certain *Wedan*-εύς — lequel joue un rôle important dans le second dossier de δοσμοί dus à Poséidon (cf. *infra*, p. 140-141).

378 Pour un aperçu de ce type de lecture, cf. *DMic*, t. I, p. 155-155, *s. u.* « *da-mo* » et « *da-mo-ko-ro* » ; t. II, p. 230-231, *s. u.* « *ra-wa-ke-ta* ». On y opposera la critique toujours pertinente formulée par H. VAN EFFENTERRE, « Un *lawagétas* oublié », dans *Atti e memorie del 1° Congresso Internazionale di micenologia. Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967* (*Incunabula Graeca*, 25), Rome, 1968, t. II, p. 588-593, ainsi que « Laos, laoi et lawagetas », *Kadmos*, 16, 1977, p. 36-55 ; cf. également W. F. WYATT, « Homeric and Mycenaean λαός », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 159-170 ; Évelyne SCHEID-TISSINIER, « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », *AC*, 71, 2002, p. 1-26. Plus fantaisiste encore nous paraît l'hypothèse défendue par Stavroula NIKOLOUDIS (« The Role of the *ra-wa-ke-ta*. Insights from PY Un 718 », dans Anna SACCONI *et al.* [éd.], *op. cit.* [n. 131], t. II [*Pasiphae*, 2, 2008], p. 587-594), laquelle croit pouvoir inférer de la structure de Un 718 que Hekhel(l)awôn serait le responsable du δᾶμος et le λαϝαγέτας celui du κάμας — qui se confondrait avec le λαϝός, à savoir les hommes de basse condition —, de telle sorte que la tablette reflèterait une opposition entre les nantis et les petites gens ; pour une explication plus rationnelle et, à notre sens, bien plus satisfaisante de la structure de ce document, cf. *infra*, p. 103-105.

379 Cf. M. LEJEUNE, « Le *damos* dans la société mycénienne » (1965), dans *Mémoires III*, p. 135-154 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 145-161.

380 Sur l'ὀνατόν, cf. aussi Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 41-46, § 10-12.

381 Cf. le célèbre conflit qui oppose la prêtresse Ἐρίθα aux κτοινο*hó*χοι ou au δᾶμος, selon les termes du doublet PY Eb 297, l. 1-3 et Ep 704, l. 5-6.

382 Cf. PY Ta 111, inventaire réalisé o-te wa-na-ka te-ke au-ke-wa da-mo-ko-ro (ὅτε ϝάναξ θῆκε Αὐγήϝαν δαμοκόρον). En fonction du sens reconnu au verbe τιθήμι, les exégètes optent pour l'une ou l'autre interprétation : cf. *DMic*, t. II, p. 326, *s. u.* « *te-ke* ».

3. – On a coutume de considérer le λαϝαγέτας comme le second personnage en importance dans les royautés mycéniennes, venant juste après le ϝάναξ lui-même ; conformément à l'étymologie de son titre, le *lawagetas* serait le lieutenant du *wanax* investi du commandement des forces armées [383]. Pourtant, ce fonctionnaire n'est que rarement mentionné en personne dans les textes mycéniens : excepté les quatre textes où le *lawagetas* apparaît conjointement à Ἐχελ(λ)άϝων [384], l'unique attestation possible de ce titre se trouverait dans une tablette fragmentaire censée enregistrer une livraison de vêtements [385]. Comme dans le cas du ϝάναξ, ce titre survit au I^er^ millénaire, sous la forme λᾱγέτας [386].

La position éminente du *lawagetas* à l'époque mycénienne est largement induite du fait que cet homme est, comme le *wanax*, doté d'un τέμενος en Er 312 [387], de l'existence, à Pylos et Cnossos, de personnes désignées comme λαϝαγέσιοι [388] — comparables aux ϝανάκτεροι [389], qui dépendent directement du *wanax* —, ainsi que de l'attestation d'une ko-no-si-ja ra-wa-ke-<si>-ja (κνώσια λαϝαγε<σ>ία, « maison cnosienne du *lawagetas* ») [390]. Comme nous le verrons tout à l'heure, il est risqué de tirer argument de l'*hapax legomenon* τέμενος, qui pourrait être propre au scribe 24, et dont l'occupant n'échappe pas *de iure* à l'impôt foncier. Quant aux hommes dépendant du *lawagetas*, s'ils attestent indirectement l'existence d'un *lawagetas* en Crète et prouvent le caractère panmycénien de cette fonction, ils ne démontrent pas que le *lawagetas* est un officier de rang immédiatement inférieur au roi : dans le domaine économique, de nombreux "collecteurs" contrôlent également plusieurs "dépendants" [391], sans qu'ils soient pour autant considérés comme des officiers de premier rang ; de même, la λαϝαγε<σ>ία cnossienne ne paraît pas fondamentalement différente des qa-si-re-wi-ja (γ^ϝ^ασιλη̃ϝίαι, « maisons de *basileus* ») recensées notamment dans la même tablette [392], alors que les γ^ϝ^ασιλῆϝες mycéniens sont clairement des fonctionnaires subalternes d'importance locale [393].

À l'instar du *wanax* — indûment assimilé à Ἐχελ(λ)άϝων —, certains savants ont proposé, sur la base d'un rapprochement gratuit entre deux catalogues de rameurs, que le *lawagetas* de Pylos ait nom *Wedan*-εύς [394]. Cette conjecture permettrait d'étoffer à peu de frais

---

383 Cf. p. ex. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 137-145 ; P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 102-107 ; *DMic*, t. II, p. 230-231, *s. u.* « *ra-wa-ke-ta* ».

384 PY An 724, l. 7 ; Un 219, l. 10 ; Un 718, l. 9. Nous ajoutons à ces mentions la tablette Er 312, l. 1, qu'il convient d'examiner en regard de Er 880 : ces deux documents forment un seul texte cohérent.

385 PY Mb 1406, l. 1 : [--- ra-wa- (?)]ke-ta , e-ke[--- *146 ---] ([--- λαϝα]γέτας (?) ἔχει[---FE*h*ANOΣ (-OI) ---], « [--- le *lawa*]*getas* (?) a[--- *tot* VÊTEMENT(S)] ») ; de même, le texte Mb 1402, l. 1, pourrait être restitué comme suit : [--- wa-na]-ka-te *146 5 ; [--- ϝανά]κτει· FE*h*ANOI 5 ; « [--- pour le *wana*]*x* : 5 VÊTEMENTS » . Cependant, la tablette Mb 1406 doit peut-être être reclassée en Ea, de sorte que ce document relaterait plutôt une possession foncière du [*lawa*]*getas* : cf. M. DEL FREO, « Proposta di riclassificazione delle tavolette PY Mb 1406 e PY Xa 1438 », *RAL*, s. 9, 13, 2002, p. 171-176.

386 Sur ce terme rare et poétique, cf. E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Observaciones acerca del λαγετάς pindárico », *CFC*, 13, 1977, p. 269-280.

387 Le *lawagetas* cnossien pourrait également disposer de plusieurs parcelles de terres : cf. *supra*, n. 356.

388 Cf. e. a. P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 103-106.

389 *Ibid.*, p. 63-72.

390 KN As$_{(2)}$ 1516, l. 2-11 ; cf. aussi KN X <1027>, l. 1b.

391 Cf. *supra*, n. 160.

392 KN As$_{(2)}$ 1516, l. 12-19, 20-25 ; cf. aussi KN K$_{(1)}$ 875, l. 1-6 ; PY Fn 50, l. 1-3 ; 867, l. 3 ; Pa 398, l. 1 ; 889[+]1002, l. 1.

393 Cf. e. a. P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 108-116 ; H. LEJDEGÅRD, « The Function and Social Position of the Mycenaean *qa-si-re-u* », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 371-378.

394 Cf. p. ex. Margareta LINDGREN, *The People of Pylos. Prosopographical and Methodological Studies in the Pylos Archives*, Uppsala, 1973, t. II, p. 134-136 et 150-155 ; cf. aussi *DMic*, t. II, p. 415, *s. u.* « *we-da-ne-wo* ». Les textes

la pauvre documentation relative au *lawagetas*, en y adjoignant les témoignages concernant le notable important qu'est visiblement *Wedan*-εύς [395]. Toutefois, l'exemple de la fausse identité du *wanax* et Ἐχελ(λ)άϝων, ainsi que l'absence de toute preuve évidente, nous obligent à la circonspection : il paraît plus vraisemblable de considérer que les titres et noms *wanax*, *lawagetas*, Hekhel(l)awôn et *Wedan*-eus désignent quatre personnes distinctes dans les archives palatiales.

En définitive, la seule certitude issue de la documentation mycénienne est l'unicité du *lawagetas* au sein d'un royaume mycénien — en cela, ce titre est comparable à celui de *wanax*. Les tablettes indiquent également que le *lawagetas* est certainement un haut dignitaire de l'administration palatiale, sans démontrer qu'il y occupe nécessairement le second rang : d'autres personnages, que les scribes désignent par leur nom propre — tels Ἐχελ(λ)άϝων et *Wedan*-εύς — jouent également un rôle important au sommet de l'état mycénien ; toutefois, les archives ne permettent pas de préciser quelles fonctions précises reviennent aux uns et aux autres. Dès lors, plutôt que d'établir une stricte hiérarchie entre eux, il semble préférable d'affirmer que tous appartiennent à l'élite de l'État et interviennent, à des degrés divers, dans la gestion des affaires publiques.

4. – Le quatrième débiteur de Poséidon est désigné de manière singulière. De fait, le ka-ma (κάμας) est un type particulier de terre, exploitée par un ka-ma-e-u (καμα*h*εύς) [396].

Contrairement aux κτοῖναι ordinaires, le κάμας implique une obligation spécifique : les καμα*h*ῆϝες sont tenus de donner à leurs terres une certaine façon (wo-ze-e, ϝόρζε*h*εν), sans doute afin d'amender le sol ; cette nécessité est également décrite par les verbes te-re-ja-e (τελεία*h*εν, « accomplir sa charge ») et *te-ra-pi-ke-e (*θεραπίσκε*h*εν « effectuer un service »). Les cadastres mycéniens tendent aussi à montrer que la superficie d'un κάμας est plus grande que celle d'une κτοίνα régulière. Ces deux éléments indiquent que le statut de κάμας est lié à la qualité du terrain, qu'il implique des contraintes spécifiques, probablement contrebalancées par des avantages propres au καμα*h*εύς — peut-être s'agit-il d'un bail emphytéotique, au sens étymologique du terme (ἐμφύτευσις) — ; les renseignements consignés sur les tablettes cadastrales ne permettent pas davantage de précision [397].

L'épithète wo-ro-ki-jo-ne-jo pose davantage de problèmes d'interprétation [398]. Morphologiquement, ce mot se décompose en un thème nominal en *-ων, suivi du suffixe dérivatif *-*eyo*-, lequel peut former soit un adjectif de matière, soit un adjectif possessif [399]. En fonction du type d'adjectif et du thème nominal, plusieurs hypothèses plus ou moins vraisemblables furent proposées. Sur la base de la racine **wrēg-*/*wrōg*- « roseau », le terme ϝρωγιόνειος pourrait, par exemple, être un adjectif de matière signifiant « garni de roseaux » [400]. Cependant, dans le contexte de Un 718, on attendrait plutôt que ce complément déterminatif désignât une personne physique, susceptible de payer un δοσμός à Poséidon :

---

allégués sont PY An 610, l. 14, et 724, l. 7 ; le seul point commun invoqué pour justifier l'indentification de *Wedan*-eus au *lawagetas* est la présence de Ἐχελ(λ)άϝων de part et d'autre, respectivement aux l. 13 et 5.

395 Sur ce personnage, cf. *infra*, p. 140-141.

396 Cf. *DMic*, t. I, p. 309-311, *s. u.* « *ka-ma* » et « *ka-ma-e-u* ».

397 Pour cette étude du κάμας, cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 27-40, § 7-9, ainsi que Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 162-170.

398 Cf. *DMic*, t. II, p. 446-447, *s. u.* « *wo-ro-ki-jo-ne-jo* ».

399 Cf. e. a. J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 42], p. 66-99.

400 Cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 28, n. 66 ; par ailleurs, le mycénologue belge translittère le terme e-re-mo, caractérisé par cette même épithète en Er 312, l. 7 (cf. *infra*, p. 107), en ἔλεμον « terrain humide ». Pour une autre interprétation, comme lieu « crevassé », cf. A. HEUBECK, « Myk. *wo-ro-ki-jo-ne-jo ka-ma* », *ŽA*, 15, 1965-1966, p. 267-270.

pour cette raison, il est sans doute préférable d'y voir un adjectif possessif, désignant le καμα*h*εύς titulaire du terrain en question. Dans cette optique, plusieurs savants ont songé au nom d'une association religieuse, à rapprocher des ὀργεῶνες d'époque classique [401] ; de la sorte, la congrégation religieuse des *ϝροϝιῶνες ferait écho à la collectivité civile du δᾶμος. Cette hypothèse, pour séduisante qu'elle soit, ne trouve pas de parallèles clairs dans la documentation mycénienne ; de plus, elle suppose une métathèse *ϝρο- > *ϝορ-, ainsi qu'un changement de timbre de la voyelle en hiatus, dans l'évolution ultérieure du mot. En conséquence, sur le modèle des nombreux adjectifs en *-*eyo*- dérivés d'anthroponymes — notamment utilisés dans la dénomination des personnes dépendant de "collecteurs" [402] — et puisque les autres καμα*h*ῆϝες connus sont tous de simples particuliers, et non des groupements civils ou cultuels, l'adjectif wo-ro-ki-jo-ne-jo a de plus fortes chances d'être dérivé du nom propre Fροικίων [403] — comparable à l'anthroponyme cnossien *wo-ro-ko (Fροικός), connu au Ier millénaire sous la forme Ϝοικός. On lira donc ϝροικιώνειον κάμας, en comprenant que la terre visée est exploitée par le καμα*h*εύς Fροικίων.

Le fait qu'un contribuable de Un 718 soit spécifiquement défini par une terminologie relative aux biens-fonds confirme, d'une part, que les δοσμοί dus à Poséidon sont un impôt foncier et, d'autre part, que le *damos* mentionné aux l. 7-8 peut effectivement se définir par un type particulier de possession ou d'occupation du sol. Par extension, nous pouvons présumer que la présence de Hekhel(l)awôn et du *lawagetas* dans ce document se justifie également par le statut des terrains qu'ils occupent.

B. Aperçu qualitatif et quantitatif de l'impôt foncier

Voici une présentation synthétique des denrées que doivent fournir les quatre assujettis aux δοσμοί de Poséidon pour le lieu-dit *Sarapeda* :

Sarapeda · Ποσειδά*h*ωνι δοσμός	Ἑχελ(λ)άϝων	Δᾶμος	Λαϝαγέτας	Fροικίων
GRA (ΣΙΤΟΣ, « GRAIN »)	4	2	—	T 6 (= ½)
FAR (ΜΕΛΕΥΡΟΝ, « FARINE »)	—	—	T 6 (= ½)	—
VIN (FOINOΣ, « VIN »)	3	2	S 2 (= ²/₃)	S 1 (= ¹/₃)
BOS^{m} (Γ^{F}ΟΥΣ^{m}, « TAUREAU »)	1	—	—	—
OVIS^{m} (OFIΣ^{m}, « BÉLIER »)	—	2	2	—
TURO$_2$ (ΤΥΡ*Ϝ*ΟΣ, « FROMAGE »)	10	5	—	5
*153 (ΚΩFΟΣ, « PEAU »)	1	1	—	—
AREPA (ΑΛΕΙΦΑΡ, « ONGUENT »)	—	V 2	—	—
me-ri (μέλι, « miel »)	V 3	—	—	V 1

À la rigueur, l'on pourrait considérer que ces versements sont destinés à un sacrifice (θυσία) pour le dieu Poséidon, en remarquant que l'ordre d'énumération attesterait d'une remarquable permanence rituelle entre le IIe et le Ier millénaire : après une offrande préliminaire de grain (ἀπαρχή) et une libation de vin (σπονδή) vient le sacrifice animal proprement dit (σφαγή), lui-même suivi d'offrandes non sanglantes et, enfin, de l'emploi d'une peau à des fins purificatoires [404]. Toutefois, cette belle intuition est infirmée par le double constat que chaque contribuable ne verse pas tous les ingrédients nécessaires à la tenue d'un sacrifice et que le tribut du *lawagetas*, en particulier, suit un ordre purement aléatoire. De plus, l'analyse

401 Cf. p. ex. les auteurs cités et la critique développée par Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 250-251, *s. u.* « (?) *worokijonejo* ».

402 Cf. *supra*, p. 63-64.

403 Cf. J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 42], p. 83-84.

404 Cf. W. BURKERT, *op. cit.* [n. 302], p. 45-46.

de documents similaires laisse davantage penser qu'à l'instar de Un 6 et Un 853, les denrées énumérées dans cette tablette sont destinées à l'organisation d'un banquet cultuel [405].

Quoique tous les débiteurs de Un 718 ne soient pas tenus de verser une certaine quantité de chaque denrée, il est possible de pondérer, au moins approximativement, l'intervention de chacun dans le versement global. Indépendamment l'un de l'autre, deux savants s'y sont essayé, en obtenant des résultats très similaires [406] :

		Ἐχελ(λ)άϝων	Δᾶμος	Λαϝαγέτας	Ϝροικίων
M. LEJEUNE :	**total**	50 %	33 %	11 %	6 %
Pia DE FIDIO :	– grain	– 54,4 %	– 27,2 %	– 10,2 %	– 8,2 %
	– vin	– 50 %	– 33,3 %	– 11,1 %	– 5,6 %
	– bétail	– 50 %	– 25 %	– 16,7 %	– 8,3 %

À des fins comparatives, il est nécessaire de reporter les différentes denrées dans une même unité. Ainsi, la quantité de farine de froment — μέλευρον, par opposition à ἄλφιτα « farine d'orge » — que doit procurer le *lawagetas* pourrait être convertie en céréales non moulues, selon un ratio variant de 1:1,2 à 1:2 si l'on s'appuie sur la transformation mécanique de grain en farine [407], ou selon un ratio 1:3 si l'on se fonde sur des équivalences inférées des textes [408] ; de la sorte, les rapports entre versements céréaliers pourraient être les suivants :

	Ratio	Ἐχελ(λ)άϝων	Δᾶμος	Λαϝαγέτας	Ϝροικίων
– ΣΙΤΟΣ, « GRAIN » – ΜΕΛΕΥΡΟΝ, « FARINE »	1:1,2	56,3 %	28,2 %	8,5 %	7,0 %
	1:2	53,3 %	26,7 %	13,3 %	6,7 %
	1:3	50 %	25 %	18,7 %	6,2 %

La livraison de vin, à laquelle tous sont soumis, confirme cet ordre de grandeur :

	Ἐχελ(λ)άϝων	Δᾶμος	Λαϝαγέτας	Ϝροικίων
ϜΟΙΝΟΣ, « VIN »	50 %	33,3 %	11,1 %	5,6 %

La comparaison n'est guère aisée pour les autres produits de l'élevage et de l'agriculture, eu égard à la différence de traitement entre les contribuables :

	Ἐχελ(λ)άϝων	Δᾶμος	Λαϝαγέτας	Ϝροικίων
ΤΥΡϒΟΣ, « FROMAGE »	50 %	25 %	0 %	25 %
ΚΩϜΟΣ, « PEAU »	50 %	50 %	0 %	0 %
– ΑΛΕΙΦΑΡ, « ONGUENT » – μέλι, « miel »	50 %	33,3 %	0 %	16,7 %

405 Cf. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 165-166 ; Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 72-73.

406 Cf. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 75-76 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 84-89.

407 Pour les différents ratios entre les céréales brutes et la farine, cf. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 75 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 85-86. Sur les problèmes que pourrait poser l'identification des idéogrammes *120, *121 et *129, cf. e. a. J. T. KILLEN, « Wheat, Barley, Flour, Olives and Figs on Linear B Tablets », dans P. HALSTEAD & J. C. BARRETT (éd.), *Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece* (*SSAA*, 5), Oxford, 2004, p. 155-173, en part. p. 163-169 ; Ruth PALMER, « Wheat and Barley in Mycenaean Society. 15 Years Later », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 621-639.

408 L'exercice est périlleux et se fonde sur l'*a priori* selon lequel différents produits mentionnés en quantités diverses, mais proportionnellement constantes, dans une même tablette ou série de tablettes pourraient avoir la même valeur : cf. e. a. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 102-114. Selon cette méthode, on obtient, à volume égal, les équivalences suivantes : GRA 1 = *NI* 1 = HORD 2 et HORD Z 24 = *NI* Z 12 = FAR Z 41 = VIN Z 4 = OLE Z 2 = *ME*+*RI* Z 1, de sorte que HORD 6 = *NI* 3 = GRA 3 = FAR 1 = VIN 4 = OLE 2 = *ME*+*RI* 1.

Un trait constant ressort néanmoins, pour peu que l'on regroupe miel et onguent dans une seule catégorie [409] : Hekhel(l)awôn doit chaque fois verser la moitié des contributions de vin, fromage, peaux et sirupeux. En vertu de ce schéma, il faudrait, d'une part, postuler un rapport 1:3 entre la farine et le grain pour que la contribution en grain de Hekhel(l)awôn atteigne les mêmes proportions que pour les autres denrées et, d'autre part, fixer à quatre moutons le prix d'un bœuf, de sorte que l'impôt payé en têtes de bétail obéisse à la même clef de répartition [410] :

	Ἑχελ(λ)άϝων	Δᾶμος	Λαϝαγέτας	Fροικίων
– Γ^{F}ΟΥΣ^{m}, « TAUREAU » – OFIΣ^{m}, « BÉLIER »	50 %	25 %	25 %	0 %

Toujours en posant l'hypothèse d'un ratio 1:3 entre farine et grain, l'on observe également que la contribution du *damos* est comparable à celles du *lawagetas* et de Wroikiôn prises conjointement : elle est deux fois supérieure dans le cas du vin et des sirupeux ; équivalente pour ce qui concerne les céréales, le fromage et le bétail ; par ailleurs, le *damos* est tenu de fournir une peau de mouton, comme Hekel(l)awôn, contrairement au *lawagetas* et à Wroikiôn [411].

Quant aux versements de ces deux derniers, ils semblent répartis au cas par cas. Pour le vin et les céréales, les rapports entre Wroikiôn et le *lawagetas* s'établissent du simple au double, voire au triple — dans l'éventualité d'un ratio 1:3 entre FAR et GRA. Par ailleurs, le *lawagetas* est dispensé de verser fromages et sirupeux, tandis que Wroikiôn ne doit pas donner de bétail : dans ces trois catégories, l'autre partenaire verse la totalité de la contribution. Enfin, comme nous l'avons signalé, ces deux personnages sont exemptés de fournir une peau de mouton.

En résumé, il semble qu'il faille retenir un ratio 1:3 entre les idéogrammes FAR et GRA, un rapport 1:4 entre BOS^{m} et OVIS^{m}, ainsi qu'une parité entre *AREPA* et me-ri ; toutes les autres proportions entre denrées différentes restent purement conjecturales, en l'absence de tables d'équivalence claires [412]. Dans cette perspective, nous constatons que Hekhel(l)awôn verse exactement la moitié de l'impôt total ; l'impôt du *damos* se chiffre à 50 % du total des peaux, 33,3 % des vin et sirupeux et 25 % des céréales, du fromage et des bestiaux ; à l'inverse, la contribution du *lawagetas* et de Wroikiôn en vin et sirupeux (16,7 %) est proportionnellement moins élevée que leur versement de grain, fromage et bétail (25 %).

---

409 Les deux produits pouvaient avoir un conditionnement semblable et une valeur similaire. Par ailleurs, ils sont tous deux mentionnés à Pylos dans le contexte de banquets cultuels : cf. Lisa Maria BENDALL, *op. cit.* [n. 3], p. 138-139 et 150-152.

410 Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 86-87 ; dans une autre étude, cet auteur a néanmoins privilégié l'existence, à l'époque mycénienne, du rapport solonien entre un bœuf et cinq moutons : cf. EAD., « Fiscalità, redistribuzione, equivalenze : per una discussione sull'economia micenea », *SMEA*, 23, 1982, p. 123-124. Une autre équivalence attribuée à Solon (*ρόβατον* = μέδιμνος) peut suggérer que OVIS 1 = GRA 1 ; de la sorte, avec nos conversions BOS 1 = OVIS 4 et FAR 1 = GRA 3, la valeur du bétail serait — par hasard ? — identique à celle des céréales ; par contre, affirmer que les produits de l'agriculture (céréales et vin, sans compter les sirupeux) auraient exactement la même valeur que les produits de l'élevage (bétail et fromages, sans les peaux) relève de la pétition de principe incohérente et indémontrable (pourtant, cf. EAD., *op. cit*, p. 123-125).

411 Pour une partie de ces équivalences, cf. *ibid.*, p. 87.

412 En appliquant le rapport GRA 3 = VIN 4 = me-ri 1 (cf. *supra*, n. 408), nous obtenons les résultats pondérés suivants, pour ce qui concerne les céréales, le vin et les sirupeux : Hekhel(l)awôn paie 50 % du δοσμός, le *damos* 28,4 %, le *lawagetas* 14,8 % et Wroikiôn 6,8 %. À ces statistiques hypothétiques, il faut bien sûr ajouter les contributions en produits de l'élevage (bétail, peaux, fromages).

C. Documents complémentaires

Dans la même pièce d'archives que Un 718 fut découverte une étiquette de panier, portant au verso les empreintes de l'osier sur lequel était collé ce document. Tant la main scribale que le contenu succinct de ce texte attestent ses liens avec le dossier de *Sarapeda* :

PY Wa 731 (pièce d'archives 7) — Scribe : main 24

.A do-ṣọ-mo
.B]o-wi-de-ta[

Δ*οσμός* · [---] *ὀϝ*ιδέ(ϙ)τα[*h*ι ---].
« Impôt : [---] [pour] les "écorcheurs de moutons" [---]. »

Dans les lacunes de ce document, l'on pourrait éventuellement restaurer le terme *Sarapeda*, ainsi que le théonyme Ποσειδά*h*ωνι, pour retrouver un intitulé semblable à Un 718.

Le panier marqué par Wa 731 était sans doute destiné à recevoir, outre Un 718, les pièces attestant le paiement de l'impôt. De fait, l'emploi du futur δώσει en Un 718, l. 3 et 9, montre le caractère prospectif de ce document : lorsque l'impôt prescrit aura effectivement été perçu par les *ὀϝ*ιδέ(ϙ)ται, ceux-ci devront rédiger des reçus mentionnant le nom du contribuable, le montant réglé et, le cas échéant, les arriérés — introduits par le syllabogramme *o*, pour ὄ(φελος) « manque ». Les quatre quittances auraient ensuite été versées au dossier du δ*οσμός* de *Sarapeda*, en étant placées dans le panier *ad hoc*. Ces documents justificatifs nous font défaut, soit qu'ils aient été perdus, soit qu'ils n'aient jamais été rédigés — dans l'hypothèse où le palais de Pylos et ses pièces d'archives auraient été détruits entre le moment où l'impôt fut ordonné et celui où il aurait dû être levé.

— LE CADASTRE D'UNE TERRE SACRÉE ?

La seconde pièce d'archives de Pylos a livré deux documents qui complètent admirablement notre information sur la perception du δ*οσμός* destiné à Poséidon. Ces tablettes forment un extrait cadastral détaillé qui prouve, si besoin en était, que Un 718 constitue bel et bien le rôle d'un impôt foncier pour la localité de *Sarapeda* [413] :

PY Er 880 (pièce d'archives 8) [414] — Scribe : main 24

.1 e-]ke-ra$_2$[-wo ki-]ti-me-no , e-ke
.2 sa-ra-pe-do[-i (?) pe-]pu$_2$-te-me-no
.3 to-so [ ]GRA 30[ ] *uacat*
.4 to-so-de , [a-ki-ti-]to , pe-ma GRA ˪42[
.5 to-sa , we-je[-we OLIV (?)]1100[
.6 to-sa-de , su-ẓạ[*NI* (?)]1̣0̣0̣0̣[
.7 *uacat*
.8 ku-su-to-ro-qa , to-ṣọ , pe-ma 94
.9-10 *uacant*

[Ἑ]χελ(λ)ά[ϝων κ]τίμενον ἔχει, *saraped-*οι[*h*ι (?)] (*uel saraped-*ον), [φε]φυτημένον. Τόσ(σ)ον [κτίμενον (?)]· ΣΠΕΡΜΑ 30[–].
Τόσ(σ)ον δὲ [ἄκτι]τον σπέρμα · ΣΠΕΡΜΑ 42[–].
Τόσ(σ)αι *ϝ*ειῆ[*ϝ*ες] · [FEIHFES (?)] [–]1100[–]. Τόσ(σ)αι δὲ σῦσσαι · [ΣΥΣΣΑΙ (?)] [–]1000[–].
Ξυντρο*κ*ϝά, τόσ(σ)ον σπέρμα · 94.

413 Sur ce dossier, cf. en part. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 152-166.

414 Pour les lectures améliorées des données chiffrées aux l. 4 et 6, cf. *ibid.*, p. 157, n. 452.

« [He]khel(l)a[wôn] occupe un (terrain) cultivé, à *Sarapeda* (*ou* de type *saraped-*ος), planté d'arbres.
Autant, [de (terrain) cultivé (?)] : 30 [+ *w*] unités de SEMENCE [415].
Et autant de [(terrain) non culti]vé, en semence : 42 [+ *x*] unités de SEMENCE [415].
Autant de vi[gnes] : 1100 [+ *y*] [VIGNES (?)]. Et autant de figuiers : 1000 [+ *z*] [FIGUIERS (?)].
En tout, autant, en semence : 94. »

Les lacunes de ce document laissent transparaître le nom de [Ἑ]χελ(λ)ά[ϝων], lequel est concerné au premier chef par le δοσμός de Un 718, ainsi que celui de la localité *Sarapeda* : ceci confirme que la tablette Er 880 est liée aux deux textes que nous venons de présenter.

Par ailleurs, trois termes décrivant un statut foncier prolongent la mention de κάμας en Un 718 et révèlent que l'impôt à payer à Poséidon s'appuie sur un cadastre précis : le participe présent [κ]τίμενον (l. 1, [3 (?)]) appelle l'adjectif verbal [ἄκτι]τον (l. 4), tandis que le participe parfait [φε]φυτημένον fait sans doute référence à la qualité du terrain [κ]τίμενον.

Le cadastre de Hekhel(l)awôn est complété par un second document, heureusement moins mutilé, où apparaissent clairement deux autres des quatre protagonistes de Un 718. Il constitue le quatrième et dernier texte du scribe 24 :

PY Er 312 (pièce d'archives 8) [416] — Scribe : main 24

.1	wa-na-ka-te-ro , te-me-no [
.2	to-so-jo pe-ma GRA 30
.3	ra-wa-ke-si-jo , te-me-no GRA 10
.4	*uacat*
.5	te-re-ta-o[ ]to-so pe-ma GRA 30
.6	to-so-de , te-re-ta VIR 3
.7	wo-ro-ki-jo-ne-jo , e-re-mo
.8	to-so-jo , pe-ma GRA ˹6[
.9	*uacat*

Fανάκτερον τέμενος, τόσ(σ)οιο σπέρμα · ΣΠΕΡΜΑ 30.
Λαϝαγέσιον τέμενος · ΣΠΕΡΜΑ 10.
Τελεστάων {τεμένεha (?)}, τόσ(σ)ον σπέρμα · ΣΠΕΡΜΑ 30. Τόσ(σ)οι δὲ τελεσταί · ΑΝΔΡΕΣ 3.
Fροικιώνειον {τέμενος (?)} ἐρῆμον, τόσ(σ)οιο σπέρμα · ΣΠΕΡΜΑ 6[–].

« Apanage royal, d'autant en semence : 30 unités de SEMENCE.
Apanage du *lawagetas* : 10 unités de SEMENCE.
{Apanage (?)} des *telestai*, autant en semence : 30 unités de SEMENCE. Et autant de *telestai* : 3 HOMMES.
{Apanage (?)} inhabité appartenant à Wroikiôn, d'autant en semence : 6 [+ 1 (?)] unités de SEMENCE. »

Ce nouveau texte recèle deux autres termes relatifs à l'occupation ou à la qualité du sol, tous deux *hapax legomena* dans la documentation mycénienne : le mot te-me-no évoque, sans doute, le τέμενος connu depuis l'épopée homérique — tout le problème étant de savoir si ces deux mots désignent une même réalité — ; quant au substantif e-re-mo, il est généralement translittéré par ἐρῆμον « lieu désert, non habité » [417] et cette acception doit être compatible avec le substantif κάμας, puisque le même adjectif possessif ϝροικιώνειον qualifie l'un et l'autre mot en Un 718 et Er 312.

Cette tablette témoigne de la présence du *lawagetas* et de Wroikiôn dans le domaine *Sarapeda*, qui complètent ainsi la mention de Hekhel(l)awôn en Er 880 ; toutefois, ces deux tablettes ne font aucune allusion claire au *damos* et, bien plus, introduisent deux nouveaux protagonistes dans ce cadastre : le ϝάναξ lui-même (Er 312, l. 1-2) et les τελεσταί (Er 312,

[415] Dans ces formules, *w* = 20 ou 22 et *x* = 2 ou 0, de sorte que *w* + *x* = 22.

[416] Sur le chiffre de la l. 8, cf. e. a. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 165, n. 499.

[417] Cf. *DMic*, t. I, p. 240, *s. u.* « *e-re-mo* ». Pour une autre lecture, cf. *supra*, n. 400.

l. 5-6). Il convient donc d'examiner attentivement si l'on peut effectivement établir un rapport clair entre le cadastre conservé dans la pièce 8 et le rôle de la pièce 7.

A. Cinq tenanciers

Puisque la mention du lieu-dit *Sarapeda* (Er 880, l. 2) ne reparaîtra pas en Er 312 et que la position initiale de Hekhel(l)awôn en Er 880 correspond à l'ordonnance de Un 718, il faut probablement lire Er 880 avant Er 312. Nous passerons donc successivement en revue les cadastres dressés au nom de Hekhel(l)awôn d'une part (Er 880), du *wanax*, du *lawagetas*, des *telestai* et de Wroikiôn d'autre part (Er 312) [418].

1. – La tablette Er 880 constitue tout entière le relevé cadastral de la propriété de Hekhel(l)awôn sise à *Sarapeda*. Cette description est complexe : elle se compose, après une phrase introductive, de deux fois deux entrées, respectivement rythmées par les pronoms τόσ(σ)ον et τόσ(σ)ον δέ, puis τόσ(σ)αι et τόσ(σ)αι δέ, et se conclut par un récapitulatif précédé et suivi de lignes laissées blanches. Une lacune centrale, s'étendant sur les six premières lignes, rend difficile l'interprétation de ce document et oblige à effectuer des restitutions plus ou moins assurées [419].

Il convient sans doute de lire la première ligne comme une phrase simple, formée d'un sujet, d'un complément d'objet et d'un verbe ; à la deuxième ligne suit immédiatement le complément de lieu puis, en hyperbate, un participe déterminant le complément d'objet. Cette syntaxe peu canonique s'explique par la nécessité, ressentie en cours de rédaction, de préciser davantage la nature du terrain [κ]τίμενον évoqué à la ligne précédente ; l'ajout *in extremis* de l'épithète est confirmé par la consignation, dans les deux lignes suivantes, d'informations sans aucun rapport avec le caractère arboricole du terrain, avant le recensement, aux l. 5-6, des pieds de vignes et de figuiers effectivement contenus dans cette parcelle [420]. On considérera donc la précision [φε]φυτημένον comme un ajout superflu dans l'énoncé des l. 1-2, destiné à anticiper le catalogue des l. 5-6.

Les l. 3-4 enregistrent deux terrains distincts, de taille différente. La désignation précise de ces terres, ainsi que leur superficie exacte, se cachent dans les lacunes du document ; néanmoins, la taille de la parcelle mentionnée aux l. 1-2 se trouve vraisemblablement à la l. 3, tandis qu'une terre d'un autre type serait évoquée à la l. 4. Pour cette raison, il est tentant de restituer les termes [ki-ti-me-no] et [a-ki-ti-]to dans l'une et l'autre lacune [421], et de présumer que le statut des deux parcelles est opposé. En ce qui concerne la surface de ces

---

418 Cette dernière tablette a fait l'objet d'une étude particulière, fort bien documentée, mais qui isole indûment le document des trois autres tablettes du scribe 24 : cf. Paola PONTANI, « Note all'iscrizione di Pilo Er 312 : potere tripartito ? », *Aevum*, 72, 1998, p. 37-51.

419 Le lecteur trouvera un récapitulatif des diverses restitutions et interprétations de ce texte chez Ruth PALMER, *Wine in the Mycenaean Palace Economy* (*Aegaeum*, 10), Liège & Austin, 1994, p. 66-72 ; M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 154-161.

420 D'autres mentions d'arbres fruitiers se trouvent dans les tablettes cadastrales KN $F_{(2)}$ 841+867, l. 1-6 (figuiers, oliviers) et — peut-être — TH Ft 140, l. 1-8 (olives) : elles accompagnent l'idéogramme GRA+*PE* (σπέρμο), qu'elles pourraient compléter comme unités de superficies (cf. *supra*, n. 356 et 358). Cette similitude justifie la restitution hypothéthique des idéogrammes OLIV et *NI* dans les lacunes de Er 880, l. 5 et 6.

421 La restitution pe-ma, souvent proposée pour la l. 3, ne comble pas la totalité de la lacune ; par ailleurs, l'itération du terme σπέρμα et de l'idéogramme GRA ne s'impose pas forcément, comme le prouvent les expressions de Er 880, l. 8 — où le mot pe-ma est bien présent, mais l'idéogramme fait défaut — et Er 312, l. 3 — où l'idéogramme GRA apparaît sans sa lecture syllabique. À la l. 4, la restitution [a-pu_2-te-]to ([ἀφύτη]τον, « sans arbre »), proposée par M. DEL FREO (*op. cit.* [n. 351], p. 159-160) pour contrebalancer le participe [φε]φυτημένον, outre le fait qu'elle serait un *hapax legomenon* dans la documentation mycénienne, se prête mal à l'étude comparative avec Un 718, puisqu'un terrain « sans arbre », contrairement à un terrain « non cultivé », ne pourrait pas être exonéré *de facto* (cf. *infra*, p. 112-113).

terrains, la sommation inscrite à la l. 8 et les règles de notation numérique en linéaire B réduisent fortement le champ des possibilités : le premier terrain mesure soit 50, soit 52 unités de semence et le second soit 44, soit 42 — la première hypothèse étant même la plus probable, au vu de la taille de la lacune [422].

Les désignations foncières de cette tablette posent deux problèmes majeurs. D'une part, la désinence de [ki-]ti-me-no contraste avec toutes les autres occurrences du participe, sous la forme féminine ki-ti-me-na (κτιμένα), en accord explicite avec le mot κτοίνα : il importe donc de s'interroger sur le substantif sous-entendu en Er 880. D'autre part, la juxtaposition des termes [κ]τίμενον et [ἄκτι]τον renvoie au débat sur la terminologie mycénienne de la terre et, en particulier, à l'opposition bien connue entre les ko-to-na ki-ti-me-na (κτοῖναι κτίμεναι) et les ke-ke-me-na ko-to-na (χεχεμέναι κτοῖναι). Nous aborderons successivement l'un et l'autre point.

a) L'enquête relative à la désinence en timbre <o> des termes [ki-]ti-me-no et [pe-]pu_2-te-me-no est intimement liée à la détermination de la nature, du genre et du cas de la désignation toponymique *Sarapeda* (Un 718, l. 1), présentement répétée sous la forme sa-ra-pe-do[–] (Er 880, l. 2). Nous analyserons donc en premier lieu ce problème connexe, avant de revenir sur celui du nom qualifié par les épithètes [κ]τίμενον et [φε]φυτημένον.

Sans nous prononcer encore sur la signification du terme *Sarapeda* [423], attachons-nous à en déterminer la nature précise. Par commodité, nous avons jusqu'à présent considéré que ce terme désigne un lieu-dit, c.-à-d. caractérise des terrains situés dans un même domaine et partageant sans doute un statut identique. En fait, cette désignation générique peut être affinée. Morphologiquement, le terme s'analyse comme un féminin, singulier ou pluriel, ou encore un neutre pluriel ; encore la forme sa-ra-pe-do[–] rend-elle caduque l'hypothèse du genre féminin, à moins de recourir à la *lectio difficilior* d'un accusatif duel (**saraped*-ω), peu probable à cause de l'absence du numéral cardinal dwo (δϝώ). Quant à sa nature, *Sarapeda* est soit un toponyme, soit un nom commun ou un adjectif substantivé précisant la localisation et/ou le statut de terrains situés dans une certaine région du royaume pylien.

La solution la plus élégante consiste donc, en fonction de la restitution possible du signe -i- dans la lacune, à analyser la forme sa-ra-pe-do[–] de Er 880 soit comme un toponyme *plurale tantum* au locatif neutre pluriel (*Saraped*-οι[*h*]), soit comme un nom ou un adjectif décliné à l'accusatif singulier — en accord avec le substantif sous-entendu déterminé par les participes [κ]τίμενον et [φε]φυτημένον — (*saraped*-ον), au génitif partitif neutre pluriel (*saraped*-ων) ou au locatif neutre pluriel (*saraped*-οι[*h*]) [424]. Selon la piste retenue, le (terrain) κτίμενον de Er 880 sera « situé à *Sarapeda* », « de type *saraped*-os », « parmi les (terrains) de type *saraped*-os » ou « situé aux (terrains) de type *saraped*-os ». La largeur de la lacune, qui paraît autoriser la restitution de deux signes, donne peut-être plus de poids à la première et à la dernière suggestion.

---

422 Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 98-99 ; pour sa part, M. LEJEUNE (*loc. cit.* [n. 372], p. 69) édite d'autorité 50 et 44. Après un réexamen de la tablette, M. DEL FREO (*op. cit.* [n. 351], p. 165-166) estime que l'on ne pourrait exclure les lectures 30 et 64, 32 et 62, 40 et 54, 42 et 52 ; ce raisonnement paraît toutefois spécieux, car on comprendrait mal qu'à la l. 3, le scribe ait disposé trois barres horizontales dans une première colonne et une quatrième dans une seconde colonne s'il avait la volonté d'écrire 40 ou 42, alors qu'à la ligne suivante, il superpose au moins quatre barres horizontales ; quant à la possibilité de restituer six traits horizontaux à la l. 4, on remarquera qu'il s'agit d'une notation inhabituelle pour 60 — même si l'exiguïté de la fin de la l. 4 pourrait, le cas échéant, être invoquée pour justifier de telles irrégularités.

423 Cf. *infra*, p. 127-129.

424 Ainsi, cf. e. a. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 69-71.

La possibilité que *saraped-*ος soit un adjectif régi par un nom neutre en Un 718, masculin ou neutre en Er 880, renvoie au problème des épithètes [κ]τίμενον et [φε]φυτημένον, lesquelles dépendent nécessairement d'un nom masculin ou neutre, dès lors que l'on écarte la piste peu probable d'une lecture à l'accusatif duel féminin *[κ]τιμένω […] *[φε]φυτημένω. Or, le terme traditionnellement utilisé pour désigner la « parcelle » ou le « terrain » est précisément le féminin κτοίνα, orthographié ko-to-na à Pylos et ko-to-i-na à Cnossos. Il faut donc envisager que le scribe 24, que l'on sait accoutumé à d'inhabituels usages linguistiques [425], se soit référé à un autre mot pour désigner cette réalité commune [426] : songeons par exemple aux *hapax legomena* ko-ro (χῶρος « bien-fonds ») [427], a-ro-u-ra (ἄρουρα « terre de labour ») [428] et o-ro-jo (lecture et sens discutés) [429] présents dans deux tablettes de la série PY Eq, rédigée par le scribe 1 (stylet 74), ou encore au terme pu-ta-ri-ja (φυταλιά « plantation ») [430] attesté une seule fois à Cnossos.

Si tous les termes féminins mentionnés ci-dessus sont exclus par les désinences en <o> des participes épithètes, un mot masculin tel ko-ro (χῶρος) pourrait convenir en Er 880. Sous-entendre un tel terme serait toutefois une conjecture gratuite et, par ailleurs, ne s'accorderait pas au terme *sarapeda* (Un 718), s'il fallait effectivement y voir un adjectif substantivé plutôt qu'un toponyme. Il apparaît de meilleure méthode de chercher un terme neutre attesté dans le maigre *corpus* du scribe 24 et pouvant désigner une portion cadastrale. Précisément, ce mot existe : par deux fois, la tablette Er 312 fait allusion à un te-me-no (τέμενος), lequel désigne la part de territoire attribuée au *wanax* et au *lawagetas* ; ensuite, même terme est certainement sous-entendu à propos des *telestai* et, peut-être, une seconde fois pour Wroikiôn.

Nous pouvons donc admettre que les terrains (de) *Sarapeda* sont tous appelés *τεμένε*h*α [431]. De la sorte, dans l'éventualité où *saraped-*ος est un adjectif, l'intitulé de Un 718 se lirait {*τεμένε*h*α} *saraped-*α « {apanages} de type *saraped-*ος » et le terrain de Hekhel(l)awôn décrit en Er 880 serait, à titre d'exemple, un {τέμενος} [κ]τίμενον, *saraped-*ον, [φε]φυτημένον « {apanage} cultivé, de type *saraped-*ος, planté d'arbres ». De plus, cette suggestion a le mérite d'expliquer l'absence de tout terme apparenté à *Sarapeda* en Er 312, de même que de toute mention explicite de τέμενος en Un 718 et Er 880 : au cas où seuls les terrains découpés dans la localité *Sarapeda* ou de type *saraped-*ος sont des *τεμένε*h*α, l'association des deux termes pourrait aisément être conçue comme redondante, voire pléonastique ; en vertu du principe d'économie qui régit la notation des archives en linéaire B, une telle répétition serait évidemment superflue.

Sur les plans morphologique et combinatoire, le substantif τέμενος peut donc efficacement être sous-entendu comme *nomen regens* du potentiel adjectif *saraped-*ον et, surtout, des participes [κ]τίμενον et [φε]φυτημένον. Au moment d'étudier plus en détail la nature du τέμενος ϝανάκτερον, nous examinerons si cette hypothèse tient également d'un point de vue lexical [432].

---

425 Cf. *infra*, p. 126.

426 M. DEL FREO (*op. cit.* [n. 351], p. 157) admet cependant que les participes ki-ti-me-no et ke-ke-me-no puissent être utilisé comme substantifs à part entière.

427 PY Eq 146, l. 2.

428 PY Eq 213, l. 1.

429 PY Eq 213, l. 2, 3, 4, 5, 6.

430 KN E 849, l. 1.

431 *Contra*, cf. p. ex. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 170-175.

432 Cf. *infra*, p. 127-129.

b) L'appellation foncière [ki-]ti-me-no, que le scribe 24 emploie à propos du domaine de Hekhel(l)awôn, est particulière aux documents cadastraux pyliens, où se rencontre fréquemment une opposition duale entre les expressions ko-to-na ki-ti-me-na et ke-ke-me-na ko-to-na. Si la lecture de ces syntagmes, ainsi que les aspects formels de cette opposition, sont connus de longue date, l'interprétation à donner aux deux tournures demeure l'objet de débats, qu'il faudra nécessairement aborder ici. Nous tenterons ensuite d'intégrer à ces explications le participe parfait [pe-]pu_2-te-me-no et l'adjectif verbal [a-ki-ti-]to, lesquels appartiennent visiblement au même champ sémantique que [ki-]ti-me-no.

On eut tôt fait d'analyser ko-to-na et ki-ti-me-na comme des termes construits sur la base de la racine **ktei-* « habiter » : le premier est un substantif féminin construit sur le degré fléchi, à lire κτοίνα, tandis que le second est le participe présent médio-passif du verbe athématique *κτίσθαι accordé au féminin singulier, à lire κτιμένα [433]. Quant à la forme ke-ke-me-na, il doit s'agir du participe parfait médio-passif de *χίχεσθαι — verbe lui-même construit sur la racine **ghē-* « être vide, manquer » — également accordé au féminin singulier [434]. Il est clair, également, que les deux désignations κτοῖναι κτίμεναι et χεχεμέναι κτοῖναι s'opposent à un triple point de vue : sur le plan lexical d'abord — par l'emploi de deux racines verbales différentes —, sur le plan syntaxique ensuite — par l'ordre généralement inversé du substantif et de l'épithète [435] —, sur le plan aspectuel enfin — par le contraste entre le thème du présent et celui du parfait.

La signification précise des deux termes de l'opposition est bien davantage débattue [436]. Dès le déchiffrement du linéaire B, de nombreux savants furent tentés d'interpréter l'association fréquente des κτοῖναι κτίμεναι avec des noms de particuliers et des χεχεμέναι κτοῖναι avec le δᾶμος comme le signe d'un statut juridique de ces terrains : les premières seraient des terrains privés et les secondes des possessions collectives, autrement dit des terres publiques. Cette solution, outre le fait qu'elle s'appuie excessivement sur des catégories modernes et fait peu de cas de l'étymologie, ne résiste pas à un examen sans *a priori* des données textuelles [437]. Une autre piste consiste à expliquer les participes κτίμενος et χεχεμένος comme des allusions au statut agricole des terrains : si l'on admet que la racine **ktei-*, par extension, a pu signifier « cultiver », les κτοῖναι κτίμεναι seraient des parcelles cultivées tandis que les χεχεμέναι κτοῖναι seraient des terrains demeurés en jachère [438]. Les objections à cette théorie concernent notamment l'acception « cultiver » pour le verbe *κτίναι, qui paraît en porte-à-faux à la fois avec l'étymologie indo-européenne et le lexique grec du I^er^ millénaire [439]. Enfin, une troisième voie d'approche de cette problématique est le statut démographique de ces terrains, où l'on distinguerait entre les parcelles habitées et celles qui

---

433 Cf. *DMic*, t. I, p. 390-391, *s. u.* « *ko-to-na* » ; p. 366-367, *s. u.* « *ki-ti-me-na* ».

434 De la pléthore d'analyses suggérées (cf. p. ex. *DMic*, t. I, p. 337-339, *s. u.* « *ke-ke-me-na* »), A. HEUBECK (« Myk. *ke-ke-me-no* », *ŽA*, 17, 1967, p. 17-21) n'en conserve que deux, dont l'une (*κεκεσμένος) est peu probable à cause de la notation usuelle du groupe <*sm*> en linéaire B (cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 22-23, § 5).

435 Sur ce point, cf. O. PANAGL, « Eine Wortstellungsopposition im Mykenischen (kotona kitimena : : kekemena kotona) », *ACD*, 9, 1973, p. 3-14.

436 Pour un bon état de la question, cf. M. DEL FREO, « Mycénien *pu-te-ri-ja* et le couple *ki-ti-me-na* / *ke-ke-me-na* », *RPh*, s. 3, 75, 2001, p. 33-38.

437 Ainsi, cf. e. a. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 15-17, § 2b.

438 Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 9-27, § 1-6 ; G. DUNKEL, « Mycenaean *ke-ke-me-na*, *ki-ti-me-na* », *Minos*, n. s., 17, 1981, p. 18-29.

439 Cf. M. CARPENTER, « *ki-ti-me-na* and *ke-ke-me-na* at Pylos », *Minos*, n. s., 18, 1983, p. 81-88 ; M. DEL FREO, *loc. cit.* [n. 436], p. 34-36.

sont vacantes : parfaite du point de vue étymologique, cette hypothèse présente néanmoins quelques faiblesses dans l'analyse combinatoire [440].

Étant donné que l'expression cnossienne pu-te-ri-ja ko-to-i-na correspond sans doute au syntagme pylien κτοίνα κτιμένα et que le terme χεχεμένα est attesté dans l'un et l'autre site, il convient d'élargir le propos : selon la lecture de l'adjectif pu-te-ri-ja, la « parcelle "habitée" » de Pylos coïncide soit avec une « parcelle plantée d'arbres » (*φυτε̃λία κτοίνα) [441], soit avec une « parcelle de planteur » (φυτηρία κτοίνα) [442] à Cnossos. La première lecture plaide en faveur d'une interprétation agricole des épithètes caractérisant les différentes κτοῖναι, tandis que la seconde oriente plutôt vers le statut juridique de ces parcelles. Cette dernière solution est peut-être la plus séduisante, car elle épargne le recours à un hypothétique substantif *φύτε̃λος, respecte la signification étymologique de *κτίναι et permet de dresser un tableau cohérent des dénominations foncières mycéniennes, non pas en se basant anachroniquement sur le concept de propriété foncière, mais en tenant compte des spécificités physiques des terrains.

Ainsi, une partie du terroir se composerait de parcelles n'ayant reçu aucun traitement particulier, ni aucune affectation, et dénommées par le parfait d'état χεχεμέναι « vides, vierges ». Au contraire, les terres déjà occupées à des fins particulières sont désignées par le duratif κτίμεναι « habitées » à Pylos et par le qualificatif φυτήριαι « de planteur » à Cnossos : ces catégories de terrains tirent certainement leur nom d'avoir été confiées d'abord à une personne chargée d'aménager le sol d'une certaine manière, et qui doit porter le titre de ki-ti-ta (κτίτας « colon », c.-à-d. « qui crée une κτιμένα ») à Pylos, de pu-te (φυτήρ « planteur », c.-à-d. « qui crée une φυτηρία ») à Cnossos [443]. La mission de ces hommes n'est pas sans rappeler les devoirs inhérents à la qualité de καμα*h*εύς, à savoir travailler et amender le κάμας dont on a la charge [444].

Il est vraisemblable qu'à chaque catégorie foncière correspondent des droits et obligations spécifiques, lesquels nous sont largement inconnus, mais justifient les différentes dénominations appliquées aux terrains, ainsi qu'à leurs occupants.

Pour en revenir à Hekhel(l)awôn, il importe de noter que son [κ]τίμενον est similaire à une φυτηρία κτοίνα crétoise, ce qui sous-entend que la parcelle a été préalablement occupée et travaillée, de toute évidence pour la rendre propre à la cultivation. En ce sens, les parcelles « habitées » et « de planteur » ne peuvent être rien d'autre que des terres « cultivées » : il faut donc certainement reconnaître au verbe *κτίναι une signification élargie, comme le laisse entendre une expression telle pu_2-te-re ki-ti-je-si (φυτῆρες κτίενσι « les planteurs habitent [pour cultiver] ») [445]. Dès lors, le participe [φε]φυτημένον (Er 880, l. 2), loin de s'opposer à [κ]τίμενον, précise le type de culture appliquée : au moins une partie du domaine a été aménagée en verger. Dans ce cas, l'emploi du parfait [φε]φυτημένον, en opposition avec le présent [κ]τίμενον, se comprend aisément, car c'est précisément le fait que les vignes et figuiers aient « été plantés » dans le passé et continuent d'être productifs qui permet au terrain d'être présentement « cultivé ».

Comment comprendre alors l'adjectif verbal [ἄκτι]τον ? Opposé à [κ]τίμενον, ce terme peut en soi s'appliquer à une parcelle qui n'a pas subi de préparation préliminaire — et ne

---

440 Cf. l'exposé et les critiques subséquentes de M. DEL FREO, *loc. cit.* [n. 436], p. 36-38.

441 Cf. e. a. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 12-15, § 2a.

442 Cf. e. a. M. DEL FREO, *loc. cit.* [n. 436], p. 38-42.

443 *Ibid.*, p. 42-44. Pour une conception analogue, cf. Pia DE FIDIO, « Miceneo *ki-ti-ta* e *me-ta-ki-ti-ta* », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 159-177.

444 Cf. *supra*, p. 102.

445 PY Na 520, l. B ; cf. aussi Na 1179, l. 1 (*in lac.*).

serait guère différente d'une χεχεμένα κτοίνα —, ou à une terre non cultivée au moment où le cadastre est établi ; dans ce dernier cas, la terre serait soit définitivement incultivable, soit momentanément inculte du fait d'une jachère, soit tombée en déshérence après une période de cultivation. La présence de ce même terme dans la série PY Na, où il justifie des exemptions de l'impôt en lin [446], invite à choisir plutôt l'option d'une friche provisoire, car l'on conçoit mal que le palais ait calculé un impôt sur la base d'une terre aride ou non encore défrichée. L'exemption dont jouissent également les « planteurs qui cultivent » [447] s'explique de la même manière : l'impôt est suspendu aussi longtemps que la terre concernée n'est pas κτιμένα — soit qu'elle ne l'ait jamais été, soit qu'elle ait cessé d'être exploitée durant un temps.

Se pose, enfin, la question de l'appartenance de cette terre ἄκτιτος. En se basant sur l'opposition marquée avec le [κ]τίμενον recensé en Er 880, l. 1-3 et 5-6, et spécifiquement inscrit sous le nom de Hekhel(l)awôn, l'on pourrait imaginer que l'[ἄκτι]τον (l. 4) ne dépend pas de ce notable, mais serait seulement situé dans la même région — ce qui justifierait la mention des deux terrains sur la même tablette, ainsi que l'addition finale (l. 8). Dans cette optique, ce terrain pourrait être demeuré dans l'escarcelle du δᾶμος et l'[ἄκτι]τον de Er 880, l. 4, correspondrait au δᾶμος de Un 718, l. 7-8 : cette hypothèse permet d'obtenir des proportions satisfaisantes entre la superficie des terrains et le montant des δοσμοί correspondants, ainsi que de respecter l'ordre suivi en Un 718 — Hekhel(l)awôn et le *damos* (Un 718, l. 2-8) se retrouvant en Er 880 ; le *lawagetas* et Wroikiôn (Un 718, l. 9-13), en Er 312 [448]. Toutefois, il faut bien noter que l'attribution de l'[ἄκτι]τον au δᾶμος pose d'autres problèmes : pourquoi une terre non productive serait-elle imposée, quand le terme ἄκτιτος justifie précisément les exemptions de la série PY Ea ? comment expliquer le manque de clarté dans la rédaction de la tablette Er 880, où le *damos* s'intercalerait au milieu du recensement de Hekhel(l)awôn ? que dire, enfin, des τέλεσται de Er 312, dont nous constaterions l'exemption, sans aucun motif apparent ? À ces difficultés s'ajoute le fait que les rapports entre le cadastre et le rôle sont plus proches encore si l'on identifie le δᾶμος aux τέλεσται plutôt qu'au terrain [ἄκτι]τον [449]. Pour ces raisons, il semble préférable d'admettre que la tablette Er 880 enregistre tout entière le cadastre de Hekhel(l)awôn et que, comme attendu, le domaine [ἄκτι]τον fait l'objet d'une exemption d'impôt [450].

2. – Premier terrain recensé en Er 312, le ϝανάκτερον τέμενος ne trouve aucun écho en Un 718, dès lors que l'on se refuse à identifier Hekhel(l)awôn au *wanax* [451]. La conclusion la plus naturelle est que le *wanax*, quoiqu'il occupe un terrain faisant partie intégrante des *Sarapeda*, est exempté de payer l'impôt à Poséidon. Pareille exonération n'est absolument pas liée au statut du terrain, puisque le *lawagetas*, lequel est explicitement titulaire d'un τέμενος, est tenu de payer le δοσμός, à l'image de tous les autres détenteurs de terres (de) *Sarapeda* et dans les mêmes proportions [452] : la situation particulière du souverain trahit donc une relation unique entre Poséidon, les terres (de) *Sarapeda* et le *wanax*, que nous envi-

446 PY Na 406, l. A-B ; 537, l. 1 ; 926, l. 1 ; cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 18-19, § 3b. Sur la série PY Na et les prélèvements de lin à Pylos, cf. e. a. M. PERNA, *op. cit.* [n. 293], p. 209-256.

447 PY Na 520, l. A-B ; cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 17-18, § 3a.

448 Ainsi, M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 78-79, 80.

449 Cf. *infra*, p. 118-125.

450 Ainsi, Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 114-118.

451 Cf. *supra*, p. 98-100. Par ailleurs, le *wanax* évoqué ici pourrait difficilement être d'essence divine ; cf. e. a. les justes remarques de Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 135-137.

452 Cf. *infra*, p. 118-125.

sagerons tout à l'heure [453]. Pour le moment, il convient d'examiner si le titre de τέμενος peut effectivement s'appliquer à toutes les parcelles (de) *Sarapeda*, ainsi que nous en avons formé l'hypothèse.

Il paraît tentant de rapprocher le substantif τέμενος du verbe τέμνειν, d'un point de vue logique sinon étymologique [454] : dans les poèmes homériques, le τέμενος consiste, en effet, en une portion de terre découpée sur les possessions du δῆμος et accordée en usufruit à un personnage important, fût-il roi ou guerrier valeureux [455] ; ce terme peut également désigner l'espace consacré à une divinité, en étant notamment utilisé dans la tournure formulaire τέμενος βωμός τε θυήεις « un *temenos* et un autel exhalant l'encens » [456].

Cette notion de τέμενος homérique est fort proche de la κτοίνα mycénienne, laquelle est un terrain prélevé sur les terres du δᾶμος [457] ; elle évoque également le terme τόμος « portion », qui pourrait être synonyme de κτοίνα et serait attesté en mycénien, au locatif, dans la formule rare e-pi-qe to-me te-ra-pi-ke (ἐπί-ϝε τομεῖ *θεραπίσκει « et il effectue son service sur la parcelle ») [458].

Il importe de souligner que la principale caractéristique du τέμενος homérique, probablement transposable sur le te-me-no et le *to-mo mycéniens, n'est pas tant son attribution possible à un roi que son découpage à partir de terres communales. Cette action du "peuple" transparaît également dans un autre terme homérique décrivant le « privilège » accordé au roi ou à un guerrier (γέρας), ainsi que le prouve une expression telle que κτήματ(α) [...] γέρας θ' ὅ τι δῆμος ἔδωκεν « des richesses et un privilège qu'a accordé(s) le peuple » [459] ; ce γέρας peut d'ailleurs lui-même se composer d'apanages (τεμένεα) et de banquets (δαῖτες) [460]. Est-ce le fait du hasard si le mot mycénien ke-ra (γέρας) désigne précisément un terrain de

---

453 Cf. *infra*, p. 125-130.

454 Les mots τέμενος et τέμνω sont associés, peut-être par paronomase, chez Homère, *Il.*, VI, v. 194-195 (les Lyciens taillent un τέμενος pour Bellérophon) ; IX, v. 577-580 (les Étoliens, pour Méléagre) ; XX, v. 184-186 (les Troyens, pour Énée). Le lien étymologique entre ces deux termes, notamment accepté par *DÉLG*, t. IV, p. 1103-1104, *s. u.* « τέμνω », est dénoncé comme factice par H. VAN EFFENTERRE, « Téménos », *RÉG*, 80, 1967, p. 17-26, et Jacqueline MANESSY-GUITTON, « Temenos », *IF*, 71, 1966, p. 14-38 (lesquels se rallient plutôt à un emprunt au sumérien *temen*, via les langues sémitiques), ainsi que *DÉCLG*, p. 218-219, *s. u.* « τέμενος » (lequel suggère plutôt la racine **dem-* « maison », étendue en -**en-*).

455 Outre les exemples cités à la note précédente, cf. Homère, *Il.*, XII, v. 313-314 (Sarpédon et Glaukos disposent d'un τέμενος en Lycie) ; XX, v. 389-392 (Otryntée, père d'Iphition, près du lac Gygée) ; *Od.*, VI, v. 291-294 (Alkinoos, père de Nausicaa, près d'un bois consacré à Athéna) ; XI, v. 184-187 et XVII, v. 296-299 (Ulysse, à Ithaque). La seule mention explicite d'un « apanage royal » (τέμενος βασιλήιον) — *uel* βαθυλήιον « aux riches moissons » ? —, habité par un roi porte-sceptre (βασιλεύς [...] σκῆπτρον ἔχων), se trouve en *Il.*, XVIII, v. 550-560. Sur le τέμενος homérique, cf. e. a. P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 158-160.

456 Homère, *Il.*, VIII, v. 47-48 (Zeus, sur le Gargare) ; XXIII, v. 144-148 (le dieu-fleuve Sperchios, à ses sources) ; *Od.*, VIII, v. 362-363 (Aphrodite, à Paphos). En *Il.*, II, v. 695-696, Pyrasos la fleurie est le τέμενος de Déméter.

457 Cf. *supra*, p. 111-112.

458 PY Ep 613[+]1131, l. 8 (scribe 1, stylet 74). Cette même formule est également présente dans le document préparatoire Eb 842, l. B (scribe 41), qui concerne le même *καμαhεύς Sasawo*, sous la forme erronée e-pi-qe to-e te-ra-pi-ke : cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 33-36. Le sens à donner à ce doublet to-e/to-me a suscité de nombreux débats : cf., p. ex., *DMic*, t. II, p. 358, *s. u.* « *to-e* ».

459 Homère, *Od.*, VII, v. 150 ; cf. également *Il.*, I, v. 123, 135 (les Achéens accorderaient un nouveau γέρας à Agamemnon, à la place de Chryséis) ; I, v. 161-162, 276 ; XVI, v. 56-59 ; XVIII, v. 444-445 (Briséis est le γέρας que les Achéens ont donné à Achille). Sur le terme γέρας dans l'épopée, cf. P. CARLIER, *op. cit.* [n. 44], p. 151-154.

460 Homère, *Od.*, XI, v. 184-187. Les concepts γέρας et τέμενος sont également associés en *Il.*, XX, v. 179-186, en lien étroit avec la τιμή royale ; le τέμενος et la τιμή βασιληίς vont également de pair en *Il.*, VI, v. 191-195.

la prêtresse de *Pakijana* accordé en ὀνατόν à une esclave sacrée [461] et provenant sans doute, en dernière analyse, des terres du *damos* [462] ?

D'un point de vue agricole, les τεμένεα homériques sont décrits comme des terres partagées entre la culture de la vigne et des arbres fruitiers dans un verger (φυταλιή) et l'exploitation céréalière dans une terre labourée (ἀρούρη), comme en témoigne notamment un passage de l'exorde que Sarpédon adresse à Glaukos [463] :

> καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας
> καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο ;
>
> « Et [pourquoi], auprès des rives escarpées du Xanthe, occupons-nous un vaste apanage,
> au bon taillis et à la bonne glèbe féconde en blé ? »

Faut-il rappeler que les termes homériques φυταλιή et ἀρούρη sont attestés dans les archives mycéniennes, sous les formes pu-ta-ri-ja et a-ro-u-ra [464] ? Pour tout qui en juge sur la base de cette description, le terrain [κ]τίμενον [...] [φε]φυτήμενον, planté de plus de 1100 pieds de vignes et d'autant de figuiers, qu'occupe Hekhel(l)awôn en Er 880, n'a certes rien à envier à un τέμενος homérique. Hésitera-t-on à en faire un te-me-no mycénien ?

Somme toute, le te-me-no et, éventuellement, le ke-ra mycéniens se définiraient comme des portions de terre destinées à la production agricole, qui sont découpées dans un territoire communal et attribuées à certaines personnes, sans être forcément réservées au seul roi ou à un putatif chef des armées : on voit ainsi une simple esclave sacrée jouir d'un ke-ra. Nous sommes donc fondé à postuler que le terme τέμενος est sous-entendu, le cas échéant au pluriel, en Er 312, l. 6 et 7 ; de même, le domaine de Hekhel(l)awôn a de fortes chances d'être un te-me-no, comme invite à le penser la cohérence du cadastre formé par Er 880 et Er 312 [465].

L'association exclusive des *τεμένε*h*α* avec les terrains (de) *Sarapeda*, l'exemption fiscale dont bénéficie le roi et la consécration à Poséidon de l'impôt foncier prélevé sur les autres parcelles donnent à penser qu'à l'époque mycénienne, le terme τέμενος s'appliquerait à une terre soustraite au δᾶμος pour être offerte soit au souverain, soit à une divinité [466], mais dont l'exploitation peut toujours être rétrocédée à d'autres personnes, dès lors contraintes à payer un impôt. Cette hypothèse expliquerait les deux acceptions apparemment

---

461 PY Eb 416, l. 1-2 ; Ep 704, l. 2. La forme verbale e-ke-qe, à lire peut-être ἔχει *κ*ῆ « elle occupe sous conditions », indiquerait l'état précaire de l'attribution de cette location à l'esclave sacrée. Même si la lecture et le sens de cette particule suffixée -qe sont encore discutés, le présent contexte montre qu'elle ne sert pas de coordination ; cf. *DMic*, t. I, p. 206-207, *s. u.* « *e-ke* ».

462 Pour s'en convaincre, il suffit de poursuivre la lecture de Ep 704 : la même prêtresse Ἐρίθα occupe en location une χεχεμένα κτοίνα παρὸ δάμῳ (l. 3) et est en litige au sujet du statut d'un autre terrain, qu'elle-même revendique comme *ἑτώνιον pour la divinité, mais que le δᾶμος déclare être une location de κτοῖναι χεχεμέναι (l. 5-6) : ces deux exemples montrent qu'au moins certains, sinon tous les biens-fonds dont dispose la prêtresse sont prélevés sur les terrains communaux.

463 Homère, *Il.*, XII, v. 313-314. Pour des formules similaires, cf. *Il.*, VI, v. 194-195 ; IX, v. 577-580 ; XX, v. 184-186. En *Il.*, XVIII, v. 541-572, l'aède intercale la description du τέμενος βασιλήϊον — lequel est un champ de blé moissonné — (v. 550-560) entre celle d'une terre au labour (ἀρούρη) et d'une vigne (ἀλωή) ; en *Od.*, VI, v. 291-294, le τέμενος du père de Nausicaa est associé à une vigne florissante (v. 293 [éd. A. LUDWICH, *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1998] : […] πατρὸς ἐμοῦ τέμενος τεθαλυῖά τ' ἀλωή).

464 Cf. *supra*, p. 110.

465 Cette idée est notamment défendue par L. DEROY & Monique GÉRARD, *Le cadastre mycénien de Pylos* (*Incunabula Graeca*, 10), Rome, 1965, p. 70-73 ; toutefois, la lecture [*Ἄρ]βὺ τέμενος — « réserve de (la localité) *Arbu* », voire « Réserve Pouilleuse » —, que ces auteurs proposent pour [-]pu$_2$-te-me-no paraît réellement peu satisfaisante.

466 Sur cette ambiguïté, cf. *infra*, p. 129-130.

incompatibles que le terme τέμενος revêt dès l'épopée homérique — à savoir d'une part un territoire accordé par le δῆμος à un homme puissant, d'autre part une propriété réservée à la divinité —, ainsi que la généralisation de la seconde signification en grec classique.

3. – Au sujet du λαϝαγέτας, nous n'avons guère de remarques à ajouter à notre précédent exposé [467]. Rappelons seulement que, tout détenteur d'un τέμενος fût-il, le *lawagetas* est soumis à l'impôt, comme le sont sans doute tous les tenanciers enregistrés en Er 312 et 880, à la seule exception du *wanax*. Cette constatation est un argument supplémentaire pour avancer que tous les terrains répertoriés dans ces deux tablettes cadastrales sont bel et bien des *τεμένε*h*α ; du même coup, tombe le seul argument invariablement utilisé pour faire de ce fonctionnaire le général en chef des armées royales, censé se démarquer, avec le souverain lui-même, de tous les autres notables du royaume de Pylos par la possession d'un τέμενος, lequel symboliserait ce rang supérieur.

4. – Non mentionnés en Un 718, les τελεσταί font figure d'intrus en Er 312, l. 5-6 : l'attitude la plus simple consiste donc à imaginer qu'à l'image du *wanax*, ces trois hommes occupant sans doute un ou plusieurs *τεμένε*h*α sont dispensés de payer l'impôt à Poséidon [468]. Toutefois, les motifs de cette supposée faveur sont loin d'être évidents : dans les cadastres pyliens, des τελεσταί sont fréquemment locataires de κτοῖναι κτίμεναι, sans qu'aucun avantage visible découle de cette situation. Le statut même de ces hommes étant des plus incertains [469], cette solution de facilité doit être maniée avec grande prudence.

Or, certains savants, remarquant la curieuse absence du δᾶμος en Er 312 et 880 et la tout aussi curieuse absence des τελεσταί en Un 718, ont posé une équation d'égalité entre ces deux entités [470]. De fait, la distinction nette qui fut parfois opérée entre δᾶμος et τελεσταί procédait principalement d'une opposition définitive entre χεχεμέναι κτοῖναι et κτοῖναι κτίμεναι [471], les premières étant supposées propres au δᾶμος, donc publiques, tandis que les secondes seraient des propriétés privées exclusivement liées aux τελεσταί [472].

Dès lors que les différentes dénominations de κτοῖναι n'ont sans doute aucun rapport avec leur statut « public » ou « privé », il faut renoncer à un contraste clair entre le δᾶμος et les τελεσταί, en préférant une approche plus nuancée, car la dichotomie proposée ne résiste pas à une fine analyse des témoignages mycéniens.

Le τελεστάς, ainsi que le démontre son titre, est avant tout un homme devant « accomplir une charge » (τελεί*α*h*εν). Cette charge pourrait notamment concerner le lopin qui lui est confié ; en cela, il ne serait guère différent d'un κα*μα*h*εύς, dont la propriété est pourtant taillée sur les χεχεμένα κτοῖναι, et qui, comme le τελεστάς, est tenu d'amender son terrain (ϝόρζε*h*εν, τελεί*α*h*εν, *θεραπίσκε*h*εν) [473]. En soi, ces deux titres ne s'opposent pas, mais reflètent seulement une différence entre les obligations liées aux deux types de terres que sont les *κάμα*h*α et les κτοῖναι. Ainsi, le cas du τελεστάς *Suko*, qui est tenu, comme un κα*μα*h*εύς, d'accomplir sa charge (τελεί*α*h*εν), mais rechigne à donner une façon (ϝόρζε*h*εν) à sa parcelle [474] montre la faible différence qui peut exister entre les deux statuts.

---

467 Cf. *supra*, p. 101-102.

468 Ainsi, M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 76-80, § 5.

469 *DMic*, t. II, p. 338-339, *s. u.* « *te-re-ta* ».

470 Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 114-118, suivie e. a. par J. T. KILLEN, *loc. cit.* [n. 232], p. 350-353.

471 Sur la différence entre ces deux expressions, cf. *supra*, p. 111-112.

472 Cf. p. ex. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 73-74, § 3.

473 Cf. *supra*, p. 102.

474 PY Eb 149[+]940, l. 1-2 ; Ep 613[+]1131, l. 4-5.

Il est, par ailleurs, remarquable qu'au moment d'établir le grand total (ku-su-to-ro-qa pa-to, ξυντροκ^ϝὰ πάντων) des terres recensées à *Pakijana*, les scribes 41 et 1 distinguent entre les tenures des τελεσταί (GRA 44 Ṭ 2̣ Ṿ [–]) et celles des καμα*h*ῆ^ϝες (GRA 58 T 2̣ [–]) [475]. De ce point de vue, la fonction de τελεστάς prend davantage de sens si l'on compare la κτοίνα κτιμένα au κάμας, plutôt qu'en opposant entre elles les χεχεμέναι κτοῖναι et les κτοῖναι κτίμεναι.

Si les premières sont souvent allouées en ὀνατόν par le δᾶμος, tandis que les secondes dépendent en majorité de particuliers, combien d'indices permettent donc d'affirmer que ces deux espèces de κτοῖναι ne sont pas toutes des parcelles découpées, à l'origine, sur les terres du δᾶμος, comme le sont sans doute les *κάμα*h*α ? Et que les τελεσταί, comme les ὀνατῆρες de χεχεμέναι κτοῖναι et les καμα*h*ῆ^ϝες, ne peuvent pas être également issus du δᾶμος et redevables envers lui des parcelles qu'ils occupent, plutôt que d'être les hypothétiques vassaux d'un *wanax* suzerain, jouissant de terres pour le prix de leurs services ? Aucun, en vérité [476]. Tout au contraire, le fait que des κτοινο*h*όχοι — que l'on voit représenter le δᾶμος lors de la querelle contre la prêtresse Ἐρίθα [477] et qui sont par ailleurs titulaires de χεχεμέναι κτοῖναι [478] — puissent également être des καμα*h*ῆ^ϝες [479] ou des τελεσταί possédant des κτοῖναι κτίμεναι qu'ils allouent à leur gré [480] prouve qu'aucune antinomie n'existe entre les deux statuts et que le δᾶμος fait naturellement office de point de contact entre les différentes catégories de terrains et, partant, de tenanciers.

En conclusion, il est théoriquement possible de considérer que les τελεσταί de Er 312, l. 5-6 occupent des terrains et agissent au nom du δᾶμος évoqué en Un 718, l. 6-8, dans la mesure où le δᾶμος se définit comme l'ensemble des détenteurs de parcelles (κτοινο*h*όχοι) — ce que sont, par excellence, les τελεσταί. En tout cas, la complémentarité des deux désignations en Er 312 et Un 718, de même que le respect des proportions entre la superficie des terrains et le montant du δοσμός, plaident en faveur d'une telle conjecture.

---

475 PY Ed 411, l. 1-2. Cf. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 104.

476 Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 145-161 ; EAD., « Palais et communautés de village dans le royaume mycénien de Pylos », dans P. H. ILIEVSKI & Ljiljiana CREPAJAC (éd.), *op. cit.* [n. 356], en part. p. 142-147 ; P. CARLIER, « À propos des *te-re-ta* », *ibid.*, p. 65-73.

477 Cf. *supra*, n. 381.

478 Cf. e. a. PY Ep 301, l. 2-14. Les parcelles non attribuées à ces κτοινο*h*όχοι sont dites ἄνωνοι « non louées » (Eb 818, l. 1 ; Ep 301, l. 1) : sur la signification de cet adjectif privatif, cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 42, § 10c, et p. 44-46, § 12 ; *DMic*, t. I, p. 68-69, *s. u.* « *a-no-no* ».

479 Tel est le cas de *A*$_3$*tijoqo* (Eb 156[+]157, l. 2 ; 846, l. A-B ; Ep 301, l. 2), *Parako* (Eb 173, l. 1 ; 377, l. A-B ; Ep 613[+]1131, l. 11 ; 301, l. 12) et *Koturo*$_2$ (Eb 839, l. A-B ; 892, l. A-B ; Ep 613[+]1131, l. 13 ; 301, l. 13). Pour une explication plausible de la tablette Eb 156[+]157, cf. M. LEJEUNE, « Peut-on lire *au-* pour *85-* ? » (1966), dans *Mémoires III*, p. 190-194. En Eb 1347, l. 1-2, le κτοινο*h*όχος *Koturo*$_2$ alloue une terre en ὄνατον à un esclave : peut-être s'agit-il d'une portion de son κάμας, comme dans le cas de *Parako* (cf. note suivante).

480 Ainsi en va-t-il de *A*$_3$*tijoqo* (Eb 846, l. A-B ; Ep 301, l. 2 ; Eo 247, l. 1-7 ; En 74, l. 11-18), *Wanatajo* (Eb 369, l. A-B ; Ep 301, l. 3 ; Eo 211, l. 1-5 ; En 609, l. 3-8), *Adamao* (Eb 747, l. A-B ; Ep 301, l. 4 ; Eo 351, l. 1-2 ; En 659, l. 8-10), *Pikereu* (Eb 496, l. A-B ; Ep 301, l. 8 ; Eo 160, l. 1-4 ; En 74, l. 20-24), *Rakuro* (Eb 566, l. A-B ; Ep 301, l. 9 ; Eo 281, l. 1-2 ; En 659, l. 15-16) et *Aiqeu* (Eb 895[+]906, l. A-B ; Ep 301, l. 14 ; Eo 471[+]855, l. 1-2 ; En 659, l. 12-13). De plus, les κτοινο*h*όχοι *Tataro* et *Parako* semblent liés entre eux — le premier loue à *Posoreja*, esclave de la divinité, une κτοίνα κτιμένα mesurant GRA T 1 V 3 (Eo 224, l. 7), tandis que le second rétrocède à cette même esclave une partie de son κάμας ayant la même superficie (Eb 173, l. 2 ; Ep 613[+]1131, l. 12) ; par ailleurs, *Posoreja* dispose de d'une χεχεμένα κτοίνα et d'un κάμας en ὄνατα (Ep 539, l. 4-5) — et sont tous deux étroitement associés au τελεστάς *Amaruta*, puisqu'ils ont attribué en ὄνατον respectivement une et deux des sept parcelles inscrites sous le nom de cet homme (Eo 224, l. 1-8 ; En 609, l. 10-18). Enfin, les κτοινο*h*όχοι *Wanatajo* et *Atuko* prennent chacun une κτοίνα κτιμένα en location, l'un chez *Amaruta* (Eo 224, l. 5 ; En 609, l. 15), l'autre chez *Wanatajo* lui-même (Ep 301, l. 5 ; Eo 211, l. 2 ; En 609, l. 5).

5. – Contrairement à Un 718, l. 11-13, où Wroikiôn dispose d'un κάμας, la tablette Er 312, l. 7-8, attribue à cet homme un terrain « désert » (ἐρῆμον) d'une superficie de 6 ou 7 unités de semence. La coïncidence, dans les deux cas, de l'adjectif possessif ϝροικιώνειον montre que ces deux termes sont apparentés, soit que ἐρῆμον soit synonyme de κάμας, soit qu'un terrain dit ἐρῆμον ait été transformé en κάμας entre la rédaction du cadastre et celle du rôle.

Sur le plan sémantique, l'adjectif ἐρῆμος est incontestablement proche du participe parfait χεχεμένος : ces deux termes évoquent la solitude de terres vides d'occupation humaine. Il est remarquable que le κάμας soit également similaire à la χεχεμένα κτοίνα : ainsi n'existe-t-il aucune incomptabilité entre la détention d'un κάμας et celle d'une χεχεμένα κτοίνα [481], au point qu'une tablette cadastrale récapitulative enregistre deux ὄνατα de κάμας au milieu d'ὄνατα de χεχεμέναι κτοῖναι [482] ; de plus, les deux types de tenure exigent un même travail de la terre (ϝόρζε*h*εν) [483].

À l'inverse, un κάμας se démarque nettement d'un terrain ἄκτιτον, puisque le premier est imposable, tandis que le second bénéficie d'une exemption. À la différence du système des κτοῖναι, où une parcelle χεχεμένα demeure improductive et, partant, non imposable jusqu'au moment où elle est déclarée κτιμένα, puis redevient inféconde (ἄκτιτος) à l'occasion d'une jachère ou d'une deshérence, le système du κάμας permet que la terre porte du fruit et, dans le même temps, rapporte des impôts alors qu'elle est en train d'être amendée.

Ce constat repose la question de l'éventuelle synonymie entre ἐρῆμον (Er 312, l. 7) et κάμας (Un 718, l. 11). Si l'analogie lexicale entre ἐρῆμος et χεχεμένος se confirme, l'ἐρῆμον serait au κάμας ce que la χεχεμένα κτοίνα est à la κτοίνα κτιμένα : une terre vierge d'occupation, sans rapport agricole ni fiscal. Il faudrait donc admettre que le terrain de Wroikiôn a changé de statut entre le relevé du cadastre et l'imposition.

B. Rapport entre le cadastre et le rôle

L'examen global des trois principaux documents rédigés par le scribe 24 et, en particulier, la comparaison entre les tablettes Er 880 et 312 d'une part, Un 718 d'autre part, permettent de découvrir l'organisation générale de l'imposition et de la perception du δοσμός destiné à Poséidon. Nous verrons d'abord la manière dont l'impôt fut réparti au départ du cadastre des terres, avant de nous interroger ensuite sur la proportionnalité et, subséquemment, sur la périodicité de cet impôt.

1. – Le cadastre des *τέμενε*h*α (de) *Sarapeda*, tel qu'il est enregistré dans les tablettes Er 880 et 312, se résume comme suit [484] :

Occupant	Type de sol	Superficie globale	
[Ἐ]χελ(λ)ά[ϝων]	[κ]τίμενον	[50] (*ou* [52])	*c.* 29,3 (*ou c.* 30,5) %
	[ἄκτι]τον	[44] (*ou* [42])	*c.* 25,8 (*ou c.* 24,6) %
Fάναξ	—	30	*c.* 17,6 %
Λαϝαγέτας	—	10	*c.* 5,9 %
Τελεσταί	—	30	*c.* 17,6 %
Fροικίων	ἐρῆμον	6 (*ou* 7)	3,5 (*ou* 4,1) %
Total	—	170 (*ou* 171)	100 %

[481] Cf. p. ex. *supra*, n. 480.

[482] PY Ep 539, l. 5 et 7.

[483] Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 162-164.

[484] Toutes les approximations de ce tableau s'entendent ± 0,1 %.

Selon toute logique, le domaine [ἄκτι]τον de Hekhel(l)awôn, improductif, ne peut être imposé. La comparaison avec le rôle de l'impôt foncier prescrit en Un 718 montre, d'autre part, que le *wanax* est dispensé de tout versement à Poséidon et que les τελεσταί, repris sous le vocable δᾶμος, sont rapprochés de Hekhel(l)awôn ; pour sa part, le *lawagetas* est associé à Wroikiôn, à la fois par la structure de la tablette et le jeu des particules, ainsi que par la complémentarité des denrées versées en guise de δοσμός [485].

Ces observations permettent de faire correspondre les cinq tenanciers du cadastre PY Er aux quatre contribuables du rôle Un 718, en les regroupant en trois catégories [486] :

Cadastre (Er 880 et 312)			**Rôle d'impôt** (Un 718)			
Occupant	Superficie imposable		Contribuable	Céréales, bétail et fromages	Vin et sirupeux	Peaux
[Ἐ]χελ(λ)ά[ϝων]	50 (*ou* 52)	*c.* 51,8 % (*ou c.* 52,8 %)	Ἐχελ(λ)άϝων	50 %	50 %	50 %
Fάναξ	—	—	—	—	—	—
Τελεσταί	30	*c.* 30,8 %	Δᾶμος	25 %	33,3 %	50 %
Λαϝαγέτας Fροικίων	16 (*ou* 17)	*c.* 16,5 % (*ou c.* 17,3 %)	Λαϝαγέτας Fροικίων	25 %	16,7 %	0 %
Total	96, 97, 98 *ou* 99	100 %	**Total**	100 %	100 %	100 %

Le commentaire de ce tableau s'organisera en deux points : dans un premier temps, nous étudierons comparativement les proportions du cadastre et du rôle ; dans un second temps, nous analyserons l'organisation différente des tenanciers de PY Er et des contribuables de Un 718.

a) La difficulté majeure rencontrée au moment d'établir les proportions de l'impôt réside, comme nous l'avons signalé, dans la diversité des denrées offertes en δοσμός à Poséidon. La comparaison la plus objective implique donc la mise en série des données par catégorie de denrées.

La contribution de Hekhel(l)awôn, entregistrée en Un 718 (l. 2-5), couvre exactement la moitié du δοσμός ; il est aisé de la mettre en rapport avec le terrain [κ]τίμενον occupé par cet homme, puisque sa superficie couvre un peu plus de la moitié des terres imposables. La répartition du δοσμός paraît donc légèrement à l'avantage de ce tenancier [487].

Les trois autres contribuables (l. 7-13) se partagent l'autre moitié du δοσμός, selon des modalités moins claires. Au vu de la taille de leurs tenures, les trois τελεσταί devraient payer ensemble un impôt double à celui du *lawagetas* et de Wroikiôn réunis ; tel est le cas pour le vin et les sirupeux, mais pour aucune des deux autres catégories. En matière de céréales, de bétail et de fromages, en effet, le *damos* verse une contribution strictement équivalente à celle des deux derniers assujettis ; ce déséquilibre n'est pas entièrement compensé par la peau de mouton offerte par le *damos*, sans contrepartie chez le *lawagetas* et Wroikiôn, puisque la valeur de la toison peut difficilement dépasser celle de l'animal. Au total, le *damos*

485 Cf. *supra*, p. 103-105.

486 Dans le tableau suivant, les approximations s'entendent ± 0,3 % pour Hekhel(l)awôn, ± 0,5 % pour le *damos*, ± 0,2 % pour Wroikiôn.

487 Notons que si le bœuf vaut effectivement cinq — et non quatre — moutons (cf. *supra*, n. 410), la contribution de Hekhel(l)awôn est légèrement supérieure à la moitié du δοσμός (*c.* 51 %) et reflète au plus près ses possessions foncières.

verse un peu plus d'une fois la quote-part des deux plus faibles tenanciers [488] ; étant donné qu'il occupe près de deux fois plus de terres qu'eux, il est, comme Hekhel(l)awôn, avantagé par la clef de répartition du δοσμός.

Il n'est guère aisé de pondérer les contributions respectives du *lawagetas* et de Wroikiôn, puisque ces deux individus ne fournissent pas les mêmes denrées ; toutefois, les fournitures de vin et de céréales que doit effectuer le *lawagetas* sont deux et trois fois plus élevée que celle de Wroikiôn, alors que le terrain du premier ne mesure qu'une fois et demie celui du second [489]. Alors que Wroikiôn paie une part du δοσμός à peu près proportionnelle à la taille de sa parcelle, le *lawagetas* est donc clairement désavantagé. Ce déséquilibre est flagrant dans le cas des denrées primaires — ne possédant qu'environ un dizième de la superficie des terres, le *lawagetas* verse 25 % de la contribution totale en bétail, 18,7 % des céréales, 11,1 % du vin —, même s'il est vrai que ce personnage ne fournit aucune des denrées secondaires que sont le fromage, les peaux ou les sirupeux.

Quand la comparaison est possible et pertinente, la distribution du δοσμός respecte globalement l'ordre de grandeur des parcelles imposables, même si la répartition assez libre des denrées fournies par les deux plus petits contribuables ne permet pas de vérifier toutes les proportions dans le détail ; le *lawagetas* seul paraît légèrement lésé par rapport aux trois autres contribuables. Cette concordance tend à confirmer l'exactitude du cadastre des terres imposables, avec l'exemption du τέμενος royal, l'exclusion du terrain [ἄκτι]τον de Hekhel(l)awôn et l'identification des trois τελεσταί au δᾶμος [490].

Une autre hypothèse de travail, qui postule l'exemption des domaines du *wanax* et des *telestai* et l'attribution de la partie [ἄκτι]τον au *damos*, donne les résultats beaucoup moins satisfaisants de 45 % pour Hekhel(l)awôn, 40 % pour le *damos*, 10 % pour le *lawagetas* et 5 % pour Wroikiôn [491] : la mauvaise adéquation aux proportion du δοσμός, ainsi que l'exemption problématique des *telestai* [492], invitent à l'écarter purement et simplement.

b) Un argument non négligeable en faveur de l'interprétation que nous venons de rejeter est la conformité du rôle Un 718 à l'agencement du cadastre Er 880 et 312 : les terrains de Hekhel(l)awôn, du *damos*, du *wanax*, du *lawagetas*, des *telestai* et de Wroikiôn auraient été cadastrés à la suite, puis passés en revue dans cet ordre au moment d'établir le rôle, lequel ommettrait simplement de mentionner les tenures du *wanax* et des *telestai*, exonérées d'impôt [493]. Pour justifier la formule choisie, il convient donc d'expliquer l'interversion des *telestai* — devenus *damos* — et du *lawagetas* entre Er 312 et Un 718, de même que les particularités de mise en page des documents, comme la séparation du cadastre en deux tablettes distinctes ou encore les *uacat* ménagés en Er 312 (l. 4) et Un 718 (l. 6).

Le cadastre PY Er, qui fut logiquement rédigé en premier lieu, a de fortes chances d'être organisé d'un point de vue topographique. Visiblement, le scribe 24 a tenu à distinguer cinq entités distinctes, pas forcément par leur statut — puisque toutes les parcelles portent sans doute le titre de τέμενος et, le cas échéant, sont imposées dans les mêmes proportions —, mais plutôt par leur localisation. D'une part, le grand domaine de Hekhel(l)a-

---

488 Sur la base de l'équivalence me-ri 1 = VIN 4 = GRA 3 = OVIS 3 (cf. *supra*, n. 408), mais sans intégrer les dix fromages, ni la peau de mouton, le ratio entre la contribution du *damos* et celles des deux derniers contribuables s'établit à 1:1,19.

489 En proportion de la totalité du terroir imposable, le premier détient de 10,1 à 10,4 % de la superficie des terres, le second *c.* 6,2 ou *c.* 7,1 %.

490 Telle est aussi l'opinion de Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 114-116.

491 M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 78-79, § 5c.

492 Sur ces personanges, cf. *supra*, p. 116-117.

493 *Ibid.*, p. 80, § 6a.

wôn fait l'objet d'une tablette à part (Es 880), qui détaille exactement le statut de la terre, la superficie des terrains cultivés ou non, le type et la quantité de plantations, ainsi que la taille totale de la tenure. D'autre part, quatre autres domaines plus petits sont recensés succinctement sur une seconde tablette (Es 312), elle-même divisée en deux sections par un *uacat* : chaque section concerne une superficie de terrain pratiquement égale, chaque fois occupée par deux tenanciers — le *wanax* et le *lawagetas* d'une part, les *telestai* et Wroikiôn d'autre part. Le classement n'oppose pas forcément les *τεμένε*ha* des deux premiers aux terrains des deux derniers, puisque le génitif τελεστάων appelle un substantif sous-entendu, qui doit naturellement être {τέμενος} ; il n'observe pas non plus un ordre décroissant des parcelles, sans quoi le terrain détenu par les trois *telestai* devrait être mentionné à la suite du domaine royal. La solution la plus économique consiste donc à justifier les rapprochements opérés par une proximité géographique des parcelles : le domaine de Hekhel(l)awôn, les domaines du *wanax* et du *lawagetas*, ainsi que les domaines des *telestai* et de Wroikiôn doivent être physiquement séparés, ce qui justifie la rédaction de deux tablettes distinctes et l'insertion d'une ligne blanche au milieu de Er 312.

L'objet du rôle d'imposition Un 718 est tout à fait différent : ce document ne vise pas à renseigner le palais sur la position des parcelles imposées, mais à fixer un impôt proportionnel à la taille du terrain occupé. Dans cette optique, il est naturel que les tenanciers imposables aient été classés par ordre décroissant de superficie, de sorte que le premier contribuable mentionné verse davantage que le deuxième, et ainsi de suite. Les groupements du premier et du deuxième contribuable, ainsi que du troisième et du quatrième — observables par la structure interne du texte [494] — répondraient alors à des impératifs mathématiques plutôt que topographiques :

— Hekhel(l)awôn et le *damos* totalisent, en effet, $^5/_6$ des terres imposables : leur contribution commune se doit de respecter la même proportion par rapport au δοσμός total. En pratique, ce rapport est respecté pour le vin et les sirupeux, dont les quantités totales sont comptées à la sizaine, mais pas pour les céréales, le bétail et les fromages, ni pour les peaux, dont le total des fournitures peut plus difficilement — voire pas du tout, pour les animaux et tous leurs produits dérivés — être divisé par six [495]. À l'intérieur de ce premier groupe, une seconde distribution à imposer à Hekhel(l)awôn de verser exactement la moitié du δοσμός, et au *damos* de régler le reste.

— Le *lawagetas* et Wroikiôn devraient théoriquement payer ensemble le sixième du δοσμός. Exactement appliquée aux liquides, cette proportion est systématiquement arrondie à l'unité supérieure pour le grain, le bétail et les fromages — apparemment comptés à la demi-dizaine — ; en échange, ce groupe est dispensé de fournir des peaux. Comme nous l'avons déjà signalé, la répartition des denrées au sein de ce groupe accuse un certain déséquilibre en défaveur du *lawagetas*.

S'ajoutant à cette structure interne et en contradiction partielle avec elle, la présentation externe du document est tout autant remarquable. L'aménagement d'une ligne blanche après la contribution de Hekhel(l)awôn sépare ainsi le texte en deux parties distinctes, lesquelles sont strictement équivalentes, puisque le premier contribuable verse la moitié du δοσμός — sa contribution est particulièrement mise en exergue par sa position initiale et l'emploi de la formule introductive complète. De plus, la distinction physique opérée en

494 La deuxième contribution (l. 7-8) est mise en rapport direct avec la première (l. 2-5) par la conjonction o-da-a_2, alors que la troisième entrée (l. 9-11) est reliée à la quatrième (l. 11-13) par l'emploi d'une formule introductive binaire, à l'image des deux premiers paragraphes, et l'absence de saut à la ligne suivante.

495 Ce constat se base sur la double présomption qu'une mesure de farine vaut trois mesures de grain et un bœuf, quatre moutons (cf. *supra*, p. 105).

Un 718 entre Hekhel(l)awôn et les trois derniers assujettis reflète exactement la rédaction du cadastre PY Er en deux tablettes, dont la première, Er 880, est consacrée au seul Hekhel(l)awôn, tandis que la seconde, Er 312, concerne les quatre autres tenanciers.

À côté du rapport 5:1 découlant de la répartition des assujettis en deux groupes, la mise en page de la tablette introduirait dès lors la précision supplémentaire d'un rapport 1:1 entre le premier contribuable et les trois autres — même si l'absence de blanc après la contribution du *damos* et l'absence de saut à la ligne après celle du *lawagetas* pourraient également s'expliquer par une maladresse du scribe 24, lequel se serait avisé au fur et à mesure du manque de place disponible et aurait condensé son texte en conséquence [496].

2. – Il ressort assez clairement des difficultés rencontrées par le scribe 24 pour calculer la contribution de chacun au prorata de la superficie occupée, et pour intégrer dans le tribut différentes denrées, en quantités très diverses, que le δοσμός de Poséidon est un impôt de répartition. En échange de l'occupation des terrains PY Er, le dieu exigeait de recevoir 6 unités ½ de grain, ½ unité de farine, 6 unités de vin, 1 taureau, 2 moutons, 20 fromages, 2 peaux, 8 mesures d'onguent et 16 mesures de miel ; le scribe 24 s'efforça par la suite de répartir le plus équitablement possible cet impôt entre les quatre contribuables.

Un tel prélèvement correspond certainement à un besoin très précis : étant donné la nature divine du destinataire de l'impôt, il ne peut s'agir que de l'organisation d'une cérémonie religieuse, impliquant certainement un sacrifice et éventuellement la tenue d'un banquet sacré. Les affinités entre les productions du scribe 6 et la tablette Un 718 du scribe 24 invitent d'ailleurs à privilégier cette hypothèse : tout comme le recto de la tablette Un 853 enregistrerait la contribution (ἔρα[νος]) versée par Hekhel(l)awôn en vue du banquet de Un 6 [497], les provisions dont la collecte est programmée en Un 718 serviraient dans le cadre de futures agapes. Le fait que, dans les deux cas, Hekhel(l)awôn pourvoie exactement à la moitié des dépenses prévues lie très étroitement ces deux dossiers, qui pourraient concerner les mêmes personnes — les tenanciers imposables de PY Er —, pour les mêmes raisons — la détention d'une tenure dans ce domaine — et aux mêmes fins — la tenue de banquets sacrés.

a) L'étude de la proportionnalité du δοσμός de Poséidon se heurte dès lors à un double problème : faut-il prendre en compte la totalité du terroir PY Er pour calculer l'assiette de l'impôt, ou seulement les tenures imposables ? faut-il considérer les versements de Un 718 comme le seul rôle d'imposition, ou y adjoindre les contributions inférables des tablettes Un 853 et Un 6 ? Une troisième difficulté s'ajoute enfin, au moment de transférer les différentes denrées en une unité commune, afin de les comparer à la superficie des terrains, exprimée en unités de semence.

— Selon que la tenure du *wanax* et le terrain [ἄκτι]τον de Hekhel(l)awôn soient comptés ou non dans l'assiette du δοσμός, celle-ci varie de 96–99 à 170 ou 171 unités de grain semé — soit une augmentation de *c.* 75 %. Il paraîtrait curieux, cependant, que les contribuables fussent tenus de verser un impôt calculé en incluant des personnes exonérées *de iure* ou *de facto*. En outre, puisque le δοσμός n'est pas un impôt de quotité, mais un impôt de répartition, il est de toute façon préférable de prendre en compte la matière imposable pour réellement prendre mesure de la pression fiscale.

— L'inclusion ou non des tablettes du scribe 6 dans le rôle d'impôt est un problème autrement plus complexe. De fait, seul Hekhel(l)awôn apparaît nommément dans ce dossier connexe — la présence des trois autres contribuables étant inférée de l'existence d'un

496 Ainsi, cf. e. a. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 74.

497 Cf. *supra*, p. 82-84.

rapport de 50 % entre Un 853 et Un 6. Les lacunes des deux tablettes ne permettent pas, en outre, de disposer de données chiffrées exactes et exhaustives sur les denrées rassemblées pour le banquet de Un 6, mais montrent quand même que les dossiers du scribe 6 et du scribe 24 impliquent des produits en partie différents : Un 718 ne mentionne ni laine (LANA) ni textiles (*146, *166+*WE*, TELA+*TE*, TELA+*PA*), pas plus que des caprins (CAP[f]) ou des porcins (SUS+*KA*, SUS[f]) et encore moins de *rekono* ; Un 6 et 853 ignorent pour leur part les fromages (*TURO*$_2$), les peaux (*153) et le miel (me-ri). Lorsque la comparaison est possible, il semble même que la contribution de Un 853 et Un 6 soit beaucoup plus élevée que celle de Un 718 [498]. À la triple condition que les ἔρα[νοι] du scribe 6 concernent bien les mêmes personnes que les δοσμοί du scribe 24, que ces deux prélèvements soient périodiques et aient lieu à la même fréquence, il conviendra donc de multiplier environ par quatre le pourcentage de la pression fiscale.

— Afin d'être comparé au cadastre de 96 à 99 unités de grain semé, le rôle Un 718 devrait également être transposé en unités de grain. Une conversion relativement assurée des céréales et des liquides indique que la valeur du δοσμός dépasse 13 unités ½ de grain [499] ; le bétail ajouterait 8 autres unités, si un bœuf vaut vraiment quatre moutons et le mouton une unité de grain [500] ; restent les 20 fromages et les 2 peaux, difficilement convertibles. On admettra donc que le total des contributions vaut environ 25 unités de grain.

Somme toute, la valeur de l'impôt avoisine 25 % des semailles théoriques. En ajoutant dans la balance les ἔρα[νοι] du scribe 6, ce rapport se rapproche certainement du taux exorbitant de 100 %.

b) L'importance des contributions consenties par les tenanciers imposables de PY Er pose la question de la périodicité de l'impôt. Il est, en effet, exclu que le δοσμός de Un 718 soit unique ou occasionnel : dès lors qu'il est la contrepartie de l'occupation de tenures dûment recensées, il doit être prélevé à intervalles réguliers, selon un rythme annuel ou pluriannuel. Quant aux ἔρα[νοι] du scribe 6, ils pourraient à la rigueur correspondre à une taxation exceptionnelle ; toutefois, le sacrifice à Poséidon et *Pere82* qui justifie le banquet de Un 6 ne semble pas être un événement unique — comme en témoignent les vestiges toujours lisibles sous le texte actuel. Si le sacrifice et le banquet qui l'accompagne sont régulièrement célébrés, il est possible que la perception des ἔρα[νοι] auprès des tenanciers de PY Er soit également récurrente.

---

[498] La contribution en céréales de Hekhel(l)awôn est certes environ dix fois inférieure en Un 853 (l. 5 : [GRA (?)] T 1 FAR T 1 V [–]) par rapport à Un 718 (l. 3 : GRA 4), mais ses versements de sirupeux et de vin s'accroissent de 33,3 et 66,7 % d'une tablette à l'autre ; surtout, ce contribuable fournit en Un 853 (l. 4-5) au moins un [bœuf], deux moutons, [une] chèvre et six porcs, alors qu'il ne donne qu'un taureau en Un 718 (l. 3). Au regard des égalités GRA 3 = FAR 1 = *NI* 3 = OVIS 3 = VIN 4 = me-ri 1 et OVIS 4 = BOS 1 (cf. *supra*, n. 408 et 410), Hekhel(l)awôn paie en Un 718 l'équivalent de 10 unités ¾ de grain, plus 10 fromages et une peau. En Un 843, en vertu des rapports cnossiens TELA+*PA* = LANA 1 M 2 et TELA+*TE* = LANA 7 (cf. J. T. KILLEN, « The Knossos Lc [Cloth] Tablets », *BICS*, 13, 1966, p. 105-109 ; ID., « A Problem in the Knossos Lc$_{(1)}$ [Cloth] Tablets », *Hermathena*, 118, 1974, p. 82-90) et en portant en compte chèvres et porcs à la moitié de la valeur d'un mouton, le même Hekhel(l)awôn donne au minimum l'équivalent de 18 vêtements, 11 unités $^1/_3$ de laine et 14 unités $^7/_{24}$ de grain, sans même compter les *rekono*, ni la main d'œuvre nécessaire à la confection des tissus (à ce sujet, cf. Eva ANDERSSON & Marie-Louise B. NOSCH, « With a Little Help from my Friends : Investigating Mycenaean Textiles with Help from Scandinavian Experimental Archaeology », dans Karen P. FOSTER & R. LAFFINEUR [éd.], *Metron. Measuring the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 9th International Aegean Conference. New Haven, Yale University, 18–21 April 2002* [*Aegaeum*, 24], Liège & Austin, 2003, p. 197-205 et pl. XLV) ; si l'équation LANA 10 + *146 10 = LANA 2 + CAP[f] 2 + *146 3 + VIN 10 + *NI* 4 est vraie (cf. *supra*, n. 307), alors LANA 8 + *146 7 = GRA 12 T 6 et l'ἔρα[νος] de Hekhel(l)awôn peut être pondéré, au bas mot, à 32 unités de grain, plus 6 *rekono* et 8 vêtements — soit trois fois son δοσμός de Un 718.

[499] Pour les équivalences, cf. *supra*, n. 408.

[500] Cf. *supra*, p. 105 et n. 410.

Le seul élément de comparaison pertinent est le dossier des δοσμοί de PY Es [501], où il apparaît que Poséidon reçoit 10 unités de grain pour des terrains mesurant au total près de 28 unités de grain semé, soit une proportion de 35,9 % ; en ajoutant les trois percepteurs mineurs mentionnés aux côtés de Poséidon, le δοσμός monte à presque 12 unités ½ de grain et la proportion à 44,5 %. Or, l'impôt à Poséidon de la série PY Es s'oppose à un autre δοσμός, probablement destiné au palais et prélevé annuellement (ϝέτεϝι ϝέτεϝι), qui rapporte *c.* 13,7 % de la valeur cadastrale. Cette dissymétrie permet d'imaginer un prélèvement pluriannuel, peut-être triétérique, pour le δοσμός supplémentaire de PY Es — ce qui signifierait un impôt total annuel de *c.* 35,8 %. La similitude du δοσμός de Un 718 autorise à postuler *a priori* le même rythme de prélèvement biennal [502].

Si les ἔρα[νοι] du dossier du scribe 6 étaient perçus à la même fréquence que les δοσμοί de Un 718, l'impôt biennal dépasserait la valeur cadastrale, et l'impôt total annuel (*c.* 50 %) serait très supérieur à celui du dossier PY Es (35,8 %). Par conséquent, il est sans doute préférable de considérer que les deux perceptions effectuées sur les terrains de PY Er suivent deux cycles différents : dans l'hypothèse d'un δοσμός effectivement triétérique, les ἔρα[νοι] pourraient être pentétériques, de sorte que l'impôt global annuel se chiffrerait à *c.* 37,5 % de la valeur cadastrale. Globalement, ce taux est conforme à l'imposition appliquée en PY Es, quand bien même, dans le détail, quatre tenanciers de PY Es bénéficieraient d'un tarif préférentiel [503].

Si jamais tous les prélèvements de PY Es étaient, malgré tout, annuels et que ces tenanciers devaient verser *c.* 58,2 % du grain théoriquement ensemencé, les δοσμοί de Un 718 pourraient également être prélevés chaque année. Dès lors, en conservant des ἔρα[νοι] pentétériques, l'impôt annuel global des tenanciers de PY Er serait d'environ 50 % ; seuls deux tenanciers de PY Es jouiraient d'un taux plus avantageux [504].

Dans le cas d'un rythme pentétérique de l'impôt à Poséidon et aux acolytes dans le dossier PY Es, le taux d'imposition annuel tomberait à *c.* 24,7 %. Cet ordre de grandeur correspondrait à un prélèvement quadriennal du δοσμός et de l'ἔρα[νος] destinés à Poséidon en Un 718 et Un 6 (*c.* 25 %). De nouveau, quatre tenanciers de PY Es auraient droit à un taux inférieur à 25 % [505].

En tout état de cause, il paraît exclu que les tenanciers imposables de PY Er aient été contraints de verser annuellement des ἔρα[νοι] destinés au banquet de Poséidon ; par contre, cette contribution pourrait certainement observer un rythme quadriennal. Il va de soi que pareille conjecture devient caduque si les participants au banquet de Un 6 ne sont pas rigoureusement identiques aux contribuables de Un 718 : on pourrait imaginer, par exemple, que tous les tenanciers de PY Er soient invités, sans exemption aucune, à verser une quote-part pour le banquet équivalant à la taille de leur τέμενος — la participation de Hekhel(l)awôn montant à lors à *c.* 55,1 %, celles du *wanax* et du *damos* à *c.* 17,6 %, celle du

---

501 Pour toutes les proportions concernant la série PY Es, cf. *infra*, p. 143-153, en part. les tableaux des p. 144 et 153.

502 En ce sens, mais en partie sur d'autres bases, cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 125-126.

503 Ces tenanciers sont Kopreus, imposé à 25 % (**1**), Alektruwôn, à 32,1 % (**2**), Wroithias, à 34,7 % (**7**) et *Ane*-os, à 30,9 % (**9**). Ces données contredisent le principe général selon lequel les petites tenures sont relativement plus imposées que les grandes : si cette loi était d'application dans les dossiers des scribe 6 et 24 comme au sein du dossier PY Es, on attendrait que les contribuables de PY Er bénéficient d'un taux d'imposition inférieur à 25 %.

504 Il s'agirait de Kopreus, avec un taux de 40,3 % (**1**) et de *Ane*-os, avec un taux de 47,1 %.

505 Les quatre privilégiés seraient encore Kopreus, avec 17,4 % (**1**), Alektruwôn, avec 21,7 % (**2**), Wroithias, avec 24,3 % (**7**) et *Ane*-os, avec 22,8 % (**9**).

lawagetas à *c.* 5,9 % et celle de Wroikiôn à 3,5 ou 4,1 %. Notre ignorance des détails du dossier du scribe 6 oblige, par conséquent, à une prudente réserve au sujet des ἔρα[νοι]. Quant aux δοσμοί de Un 718, ils peuvent être quadriennaux, biennaux ou annuels ; la vraisemblance veut qu'ils connaissent la même périodicité que les δοσμοί perçus par la divinité en PY Es.

C. Terre sacrée ou palatiale ?

L'étude comparée des extraits cadastraux et du rôle d'impôt relatifs aux domaines (de) *Sarapeda* a révélé un étroit rapport entre Poséidon, le *wanax* pylien et les terres susmentionnées. De fait, le dieu semble être le bénéficiaire exclusif du prélèvement opéré sur les revenus des terrains exploitables (de) *Sarapeda*, tandis que le souverain est, pour sa part, le seul tenancier à bénéficier de droit d'une exemption fiscale.

Ces informations amènent à conclure que les domaines (de) *Sarapeda* sont soit un bien-fonds consacré à Poséidon, soit une possession royale : dans le premier cas, Poséidon toucherait une redevance, sans doute annuelle, équivalant au loyer des terres occupées, dont le roi serait dispensé *ex officio* ; dans le second, tout ou partie du tribut royal serait détourné, pour une raison inconnue, au profit du dieu Poséidon. Cette alternative constitue en soi une impasse : les données topographiques et étymologiques permettront peut-être d'en sortir.

1. – Les terres de type *saraped*-ος ou situées à *Sarapeda* couvrent une superficie de 170 ou 171 unités de semence. Cette surface est supérieure à celle des autres cadastres connus du royaume pylien, puisque le domaine de *Pakijana* mesure un peu moins de 102 unités ½ [506], celui de la série PY Ea peut-être 137 ou 138 unités [507], celui de PY Es 27 unités $^{5}/_{6}$ [508], celui de PY Eq plus de 14 unités ¼ [509]. Par ailleurs, un relevé global des terres o-ro-jo dressé par *Akosota* dans le canton de *Akerawa* s'élève à 94 unités de semence — ce qui est rigoureusement identique, en superficie, au terrain du seul Hekhel(l)awôn [510]. En valeur absolue, nous pouvons établir que GRA 1 équivaut au minimum à 66 ares [511] — ce qui porte la taille des domaines (de) *Sarapeda* à au moins 112 hectares, contre respectivement *c.* 67, 90 (ou 91), 18 et 9 hectares pour les quatre autres domaines cadastrés et *c.* 62 hectares pour les terres o-ro-jo de *Akerawa*.

Le trait plus remarquable, cependant, reste la taille des différentes parcelles de ce domaine, de très loin supérieure à ce que les autres documents cadastraux donnent à voir : Hekhel(l)awôn dispose au bas mot de 62 hectares, le *wanax* et le *damos* de 20 hectares, le *lawagetas* de 7 hectares, tandis que le κάμας de Wroikiôn mesure quelque 4 hectares. Le faible morcellement du lieu-dit *Sarapeda* contraste avec les 118 parcelles découpées dans le domai-

---

506 PY Ed 411, l. 1-2.

507 Cf. M. LEJEUNE, « Analyse du dossier pylien Ea » (1977), dans *Mémoires IV*, p. 122-127, § 5-7 ; M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 84.

508 Cf. *infra*, p. 131-132.

509 PY Eq 36, l. 1-16 ; 146, l. 1-16.

510 PY Eq 213, l. 1-6.

511 Cette évaluation est basée sur le raisonnement d'Y. DUHOUX, *loc. cit.* [n. 353], p. 27-33. Deux paramètres entrent en compte dans l'équation : le premier est l'unité de capacité solide — qu'il convient de réévaluer à 115,2 l à la place de 96 l, si l'on admet que l'unité se divise en 12 mesures T plutôt que 10 (cf. *infra*, n. 631) — ; le second, la densité d'ensemencement des parcelles — le chiffre de 175 l/ha, inféré des données du I^{er} millénaire, devant apparaître comme un maximum, au vu des taux bien plus bas attestés en Orient au II^{e} millénaire.

ne de *Pakijana*, ou la centaine de tenures qui devaient former le cadastre complet de la série PY Ea [512].

Si étendue soit-elle, la possible localité *Sarapeda* ne se laisse pas aisément situer sur une carte de Messénie : contrairement à *Pakijana*, *Sarapeda* n'est pas au nombre des seize districts, regroupés en deux provinces, qui composent le royaume de Pylos [513]. Par conséquent, alors que le domaine de *Pakijana* se situe forcément dans le canton homonyme, nous ne disposons d'aucun élément objectif pour localiser *Sarapeda*, fût-ce même pour situer cet endroit dans la Province Proche — c.-à-d. « citérieure » au massif Αἰγολαῖον (de-we-ro-a_3-ko-ra-i-ja, δεϝερω-αιγολαία) — ou dans la Province Lointaine — c.-à-d. « ultérieure » (pe-ra_3-ko-ra-i-ja, περ[α]-αιγολαία).

L'association fréquente de Poséidon avec le sanctuaire de *Pakijana* [514] pourrait faire songer que les terrains (de) *Sarapeda* se situent dans le district du même nom [515] ; toutefois, la plus grande prudence reste de mise, car rien ne démontre que le Ποσιδάℎιον soit localisé à *Pakijana*, ni même que les terres (de) *Sarapeda* se trouvent à proximité de ce sanctuaire.

Un dernier argument, d'ordre socio-linguistique, permet d'affirmer que les terres (de) *Sarapeda* seraient éloignées du palais et le scribe 24 distant de l'administration centrale. De fait, ce fonctionnaire se démarque triplement de la κοινή panmycénienne : sur le plan phonétique, la liquide étymologique *-ϱ- évolue en -α plutôt qu'en -ο dans le mot pe-ma (σπέρ-μα) [516] ; sur le plan morphologique, la désinence du datif athématique se présente en -ι plutôt qu'en -ει dans le théonyme po-se-da-o-ni (Ποσειδάℎωνι) [517] ; sur le plan syntaxique, on note l'emploi du génitif de prix avec l'accusatif de relation dans l'expression to-so-jo pe-ma (τόσ[σ]οιο σπέρμα) [518]. Ces trois singularités dialectales s'expliqueraient élégamment si le scribe 24 était le responsable attitré d'un domaine périphérique : éloigné de la langue uniformisée du palais, ce personnage officiel serait davantage perméable aux influences du mycénien dit « spécial », dont il est le meilleur représentant ; cet isolement expliquerait également que la contribution de la main 24 aux archives palatiales soit si faible et concerne exclusivement les terrains (de) *Sarapeda* [519]. Ces considérations plaident donc en faveur d'une certaine distance géographique entre Pylos et *Sarapeda*.

---

512 Ces données sont issues de M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 507], p. 124-125, § 6. L'évaluation du nombre de parcelles de PY Ea poursuit la règle de trois de cet auteur : si les 74 parcelles conservées mesuraient 100 unités de semence, la superficie totale présumée de 137 unités compterait *c.* 101 parcelles.

513 Sur cette structure, cf. M. LEJEUNE, « Études de philologie mycénienne. VI. Les circonscriptions administratives de Pylos » (1965), dans *Mémoires III*, p. 113-133 ; J. CHADWICK, *The Mycenaean World*, Cambridge *et al.*, 1976², p. 34-48.

514 Cf. *supra*, p. 91-93. Un argument décisif serait la localisation à *Pakijana* des ἔρα[νοι] de Un 853 et du banquet de Un 6, si le lien de ces tablettes avec le dossier du scribe 24 est avéré..

515 Ainsi, avec prudence, cf. T. G. PALAIMA, « Sacrificial Feasting in the Linear B Documents », *Hesperia*, 73, 2004, p. 230-231.

516 PY Er 312, l. 2, 5, 8 ; 880, l. 4, 8.

517 PY Un 718, l. 1.

518 PY Er 312, l. 2, 8. Cette analyse, proposée par M. LEJEUNE (*loc. cit.* [n. 372], p. 82-85, § 8) conserve sa pertinence, d'autant que l'usage d'un accusatif de relation indépendant de l'adjectif τόσ(σ)ος — éventuellement adverbialisé — fut confirmé par l'expression to-sa-pe-mo (τόσ[σ]α σπέρμο) en TI Ef 2, l. 1 (cf. ID., « En marge des tablettes de Tirynthe » [1977], dans *Mémoires IV*, p. 193-194, § 3). Considérer, avec M. S. RUIPÉREZ (« À propos de *to-so-jo* de PY Er 312 », dans J.-P. OLIVIER [éd.], *op. cit.* [n. 60], p. 563-567), que le signe -so- puisse noter la sifflante palatalisée <s'o> et ainsi concurrencer les signes -so-jo- (plutôt que la combinaison attendue -si-jo-), n'explique en aucune manière que le scribe 24 ait choisi, dans le même texte, de noter le même mot τόϳον (< *τότ-ϳο-ν) deux fois sous la forme to-so-jo (l. 2, 8) et deux fois sous la forme to-so (l. 5, 6) : à notre sens, la morphologie rend mieux compte de cette alternance que la phonétique.

519 Cf. T. G. PALAIMA, *loc. cit.* [n. 373], p. 205-221.

2. – Jusqu'à présent, nous avons laissé en suspens le problème de l'étymologie et de la signification du mot sa-ra-pe-da [520]. Ces interrogations ont une importance très variable en fonction de la nature de ce terme : leur intérêt est pratiquemment nul dans le cas d'un nom propre, mais devient crucial si sa-ra-pe-da est un adjectif, voire un substantif. En tout cas, la première syllabe trahit l'origine non-hellénique de tout ou partie de ce mot, sans quoi la sifflante initiale se serait régulièrement amuïe en position antévocalique.

Si sa-ra-pe-da est un toponyme, le genre et le nombre du mot, ainsi que la consonance de ses deux dernières syllabes, peuvent faire songer, le cas échéant, à un syntagme écrit en *scriptio continua*, à lire *Sar*-ας πέδα « Plaines de *Sara* » — où *Sara* serait un nom de localité comme *Σαλα, *Σαιλα, *Σαρα ou encore *Σαιρα [521].

Dans l'hypothèse d'un adjectif ou d'un substantif, il est également loisible de penser à un mot composé mixte en -πέδον « sol, terre », dont le premier terme serait de lecture et de sens incertains [522]. Le contexte du dossier indique qu'un tel mot ne pourrait désigner ni un statut d'occupation foncière, ni un régime agricole particulier, puisque les termes κάμας, [κ]τίμενον, [ἄκτι]τον, ἐρῆμον et [φε]φυτημένον apportent déjà des précisions de ce type : il faudrait donc penser à une signification plus générique, applicable à ces terrains visiblement intimement liés à Poséidon, par exemple « (terrains) sacrés » ou « (terrains) de la divinité » [523]. Toutefois, autant cette analyse sémantique est séduisante, autant son fondement étymologique paraît insuffisant : on ne voit guère de raison de prêter gratuitement au supposé thème non-hellénique *sara-* le sens « consacré » ou « divin ». Or, il est possible d'arriver à une acception également recevable en renonçant à la décomposition *sara*-πέδα et en alléguant des parallèles non-grecs.

Ainsi, le syntagme neutre singulier *šalli pedan*, utilisé dans les textes hittites contemporains des tablettes en linéaire B, signifie littéralement « le grand lieu » et désigne métaphoriquement le trône ou la capitale impériale [524] : l'adjectif *šalli-* « grand » est, en effet, régulièrement employé dans l'acception « royal », tandis que le substantif *peda-*, comme son homologue grec πέδον, se rapporte génériquement à tout type d'« endroit » [525]. Le mycénien sa-ra-pe-da pourrait être un décalque de cette expression hittite : une lecture au neutre pluriel *σαλ(λ)α(ι)πεδα [526] serait un correspondant exact de la forme plurielle hittite — non attestée — *šallai *pedana*, qui désignerait les « grands lieux », c.-à-d. les domaines royaux.

Le toponyme et anthroponyme Σαρπηδών, notamment porté chez Homère par le commandant du bataillon lycien dans la plaine troyenne, peut également fournir des éléments de comparaison. L'étymologie de ce nom reste obscure — pourrait-on songer à une

---

520 Pour un éventail d'explications étymologiques, cf. *DMic*, t. II, p. 282-283, *s. u.* « *sa-ra-pe-da* ».

521 Cf. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 372], p. 70-71, § 1d. Parmi les exemples de lecture suggérés par cet auteur, les translittérations *Σαλλα et *Σαρρα sont peut-être moins vraisemblables, car l'on pourrait attendre le signe -ra$_2$- pour noter la gémination de la liquide, comme dans l'anthroponyme e-ke-ra$_2$-wo (Er 880, l. 1 ; Un 718, l. 2) : cf. *supra*, p. 99 et n. 374.

522 Pour des exemples de mots composés ayant -πέδον en second membre, cf. *DÉLG*, t. III, p. 867, *s. u.* « πέδον ».

523 Ainsi, Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 92-97.

524 *KBo* 1, 28, r., l. 12-14 ; 6, 29, col. I, l. 32 ; *KUB* 1, 1, col. IV, l. 63-66 = *KBo* 3, 6 + *KUB* 19, 70, col. IV, l. 24-27.

525 Cf. *CHD*, vol. P, fasc. 3, p. 330-345, *s. u.* « peda- A » (en part. p. 338) ; vol. Š, fasc. 1, p. 92-100, *s. u.* « šalli- », (en part. p. 99).

526 Dans cette hypothèse, le complexe -ra$_2$- (notant <lia> et <lla>) ou le doublet -ra$_3$- (notant <lai>) auraient pu être substitués au signe fondamental -ra- : est-ce précisément pour éviter de choisir entre les deux signes de substitution que le scribe 24 a recouru au signe simple ?

altération du hittite *šalli pedan* [527] ? —, mais il importe de constater que Sarpédon, fils de Zeus et premier allié des Troyens, joue un rôle primordial dans l'*Iliade*, où il incarne autant la royauté lycienne que la présence de Zeus aux côtés des Troyens, tout en étant étroitement lié à Poséidon, à l'instar de son compagnon Glaukos [528]. Il est donc possible que le nom même de ce personnage se réfère à la fonction royale ou à la familiarité avec les dieux : le rapprochement avec le mycénien sa-ra-pe-da — à lire *Σαραπέδα ? — est donc digne d'intérêt, même si les liens avec l'expression hittite *šalli pedan* ne sont pas évidents.

En Crète, réputée terre natale du roi Sarpédon, se trouve peut-être le maillon manquant de la chaîne reliant les terrains pyliens (de) *Sarapeda* et le *šalli pedan* hittite. Les tablettes d'Haghia Triada, datant du Minoen Récent I B (*c.* 1530–1440), sont rédigées dans une langue inconnue, notée au moyen de l'écriture linéaire A, ancêtre du linéaire B. L'examen de ces textes permet, malgré notre ignorance de la langue, d'en comprendre la structure interne et même de les lire, dans l'hypothèse où les signes syllabiques du linéaire A adoptés en linéaire B ont conservé leur valeur phonétique première [529]. Dans ces documents, les associations récurrentes *31-*55 et *31-*58 [530], respectivement lues sa-ru et sa-ra$_2$, furent interprétées comme les formes substantivale et adjectivale du nom du palais ou de l'administration royale ; rapprochement fut fait avec l'idéogramme (?) *87 (DOMUS [?]) et le mycénien sa-ra-pe-da [531]. Toutefois, si ces signes paraissent bien désigner un toponyme et l'adjectif ethnique qui en dérive, rien n'autorise à conclure qu'il s'agisse du palais royal et de ses dépendants : ce pourrait aussi bien être le nom d'une localité quelconque [532]. Par conséquent, la potentielle dénomination du palais royal par le mot sa-ro /sa-ra en linéaire A ne saurait être un argument décisif.

---

527 Pour une étymologie hittito-louvite des noms de princes troyens ou alliés, cf. R. LEBRUN, « L'identité des Troyens », dans L. ISEBAERT & R. LEBRUN (éd.), *Quaestiones Homericae. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 7–9 mensis Septembris anni 1995* (*CÉC*, 9), Louvain & Namur, 1998, p. 153-155 ; pour le cas de Sarpédon, avec une solution fort proche de la nôtre, cf. également V. I. GEORGIEV, « Rhadamanthys, Sarpedon und Minos », dans O. CARRUBA (éd.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, Pavie, 1979, t. I, p. 200-201.

528 Cf. P. WATHELET, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'ULg. Documenta et Instrumenta*, 1), Liège, 1988, vol. II, p. 973-989, 1518-1521, *s. u.* « 302. Σαρπηδών » ; ID., *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et histoire* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'ULg*, 252), Liège, 1989, en part. p. 80-84, 181-183 ; pour les représentations iconographiques de Sarpédon, cf. D. VON BOTHMER, *LIMC*, t. VII/1, p. 696-700, *s. u.* « Sarpedon ».

529 Cf. e. a. A. FURUMARK, « The Linear A Tablets from Hagia Triada. Structure and Fonction », *ORom*, 11, 1976, p. 1-21 ; pour une excellente introduction à la problématique, cf. Y. DUHOUX, « Le linéaire A : problèmes de déchiffrement », dans Y. DUHOUX *et al.*, *Problems in Decipherment* (*BCILL*, 49), Louvain-la-Neuve, 1989, p. 59-119. Le codage utilisé dans la suite de l'exposé est emprunté à J. RAISON & M. POPE, *Corpus transnuméré du linéaire A* (*BCILL*, 74), Louvain-la-Neuve, 1994^2.

530 La séquence *31-*55 apparaît cinq fois dans les tablettes d'Hagia Triada ; la séquence *31-*58, vingt-et-une fois : cf. J. RAISON & M. POPE, *Index du linéaire A* (*Incunabula Graeca*, 41), Rome, 1971, p. 62-65, fig. 52-53.

531 Cf. A. FURUMARK, *loc. cit.* [n. 529], p. 14-21 ; ID., « Aegean Society », *OAth*, 12, 1978, p. 14 ; ID., *apud* Margareta LINDGREN, « The Interpretation of Personal Designations in Linear B : Methodological Problems », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *op. cit.* [n. 84], p. 85, n. 14. Le savant suédois lisait la séquence *31-*55 sa-ro, et ajoutait dans son argumentation l'association *31-*53 sa-ra, qui apparaît bien moins fréquemment : cf. J. RAISON & M. POPE, *op. cit.* [n. 529], p. 62-63, fig. 51.

532 Cf. p. ex. A. UCHITEL & Margalit FINKELBERG, « Some Possible Identifications in the Headings of the Linear A Archives », *SMEA*, 36, 1995, p. 29-36. Le déchiffrement de ces auteurs, basé sur le lycien, ne suscite pas l'approbation unanime : cf. Y. DUHOUX, « La langue du linéaire A est-elle anatolienne ? », dans M. MAZOYER & O. CASABONNE, *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun*, vol. I, Paris, 2004, p. 207-228.

Les parallèles linguistiques, et singulièrement le hittite *šalli pedan*, favorisent l'interprétation du mycénien sa-ra-pe-da comme un domaine palatial plutôt que comme une terre consacrée à la divinité. Si ce terme est un toponyme pluriel, une lecture du type *Σαραπέδα est possible et le rapprochement avec le toponyme Σαρπηδών tentant, mais toute explication étymologique reste nécessairement hasardeuse. Par contre, si ce mot est un substantif ou un adjectif, sa nécessaire signification peut être éclairée par l'étymologie : en ce cas, une translittération comme σαλ(λ)α(ι)πεδα — « "grands lieux" ; propriété palatiale » *ou* « relatifs aux "grands lieux" ; palatiaux » —, conviendrait remarquablement au contexte.

3. – Le mot sa-ra-pe-da est-il un toponyme, un substantif ou un adjectif ? Les terres ainsi désignées appartiennent-elles en droit à Poséidon ou au souverain pylien ? En refermant le dossier du scribe 24, il est opportun de poser à nouveau ces deux questions, qui traversent en filigrane toute cette section.

L'analyse morphologique n'a pas permis de déterminer avec une certitude absolue la nature du mot sa-ra-pe-da [533] ; cependant, avec l'aide des approches combinatoire et étymologique, nous pouvons maintenant établir une échelle de probabilité.

D'un point de vue strictement morphologique, l'hypothèse d'un toponyme *plurale tantum* du type Μέγαρα est parfaitement recevable, pourvu que l'on accepte la restitution sa-ra-pe-do[-i] en Er 880. Néanmoins, la distribution de ce nom propre est plus surprenante : apparaissant à l'initiale et à l'état non construit en Un 718, il serait décliné au locatif et enchâssé au cœur de la proposition en Er 880, avant d'être purement et simplement omis en Er 312 ; on serait en droit d'attendre une plus grande cohérence syntaxique dans l'emploi d'un toponyme, en particulier dans les documents cadastraux, où les indications géographiques paraissent essentielles. Enfin, l'étymologie est d'un maigre secours, comme pour toute analyse de nom propre.

La non récurrence du terme sa-ra-pe-do[–] en Er 312 plaide également en défaveur d'un substantif neutre singulier (**saraped-*ον) désignant un certain type de terre : si cette possibilité convient parfaitement à l'intitulé de Un 718 — où un nominatif pluriel de rubrique indiquerait que la tablette concerne les « terres de type *saraped-*ον » —, elle ne satisfait que moyennement pour Er 880 — où se justifierait l'accord de [κ]τίμενον et [φε]φυτημένον, mais guère la position très curieuse du substantif, séparé de sa première épithète par le verbe ἔχει [534] — et ne se justifie pas du tout en Er 312 — où le substantif serait non seulement sous-entendu pour chacune des quatre entrées, alors que le cadastre porterait précisément sur les **saraped-*α, mais également remplacé par deux fois par τέμενος, sans aucune justification d'une telle alternance, sauf si les termes **saraped-*ον et τέμενος étaient synonymes ; même dans ce cas, les raisons du changement de désignation demeureraient obscures.

En définitive, l'analyse de sa-ra-pe-da comme un adjectif implicitement accordé à τέμενος paraît la meilleure solution. En Un 718, l'adjectif, substantivé, désigne les « {*τεμένε*b*α} de type *saraped-*ος » ; en Er 880, il est une épithète du terme sous-entendu τέμενος, à l'instar des participes [κ]τίμενον et [φε]φυτημένον ; en Er 312, il est lui-même sous-entendu après la mention de τέμενος aux l. 1 et 3, tandis que toute l'expression τέμενος *saraped-*ον est sous-entendue aux l. 5 et 7. Le sens reconnu à cet adjectif ne peut donc être incompatible

---

533 Cf. *supra*, p. 109-110.

534 L'hypothèse ingénieuse d'une restitution de [-qe] dans la lacune de la l. 2 (cf. p. ex. L. R. PALMER, *op. cit.* [n. 102], p. 216-217) contourne cette difficulté, mais en crée d'autres, en opposant les termes κτίμενον — ou, le cas échéant, κτίμενονς, voire κτιμένω — d'une part et *saraped-*ον [φε]φυτημένον d'autre part, alors que toutes les terres recensées dans ce dossier sont supposées concerner le lieu-dit *Sarapeda* (cf. l'en-tête de Un 718) et que le participe [φε]φυτημένον complète κτίμενον davantage qu'il ne s'y oppose (cf. *supra*, p. 111-113).

avec la notion de τέμενος, mais doit la préciser utilement ; d'autre part, les deux termes doivent être spécifiquement réservés au domaine dont le scribe 24 a la charge, au point que l'un ou l'autre suffise à faire référence au statut spécifique de ces terrains et même que l'association explicite du *nomen regens* et de son épithète soit évitée.

Sur la base des acceptions homérique et classique, le mot τέμενος pourrait désigner un « apanage » ou « domaine réservé », qui appartient en propre à un dieu ou un grand du monde mycénien [535]. L'adjectif sa-ra-pe-do, à lire σαλ(λ)α(ι)πεδον, indiquerait en sus que le τέμενος est une possession palatiale. Le problème est de savoir si cette épithète est qualificative ou déterminative, autrement dit si tout τέμενος mycénien appartient forcément au palais ou si seuls les *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα répondent à cette définition ; l'état de la documentation ne permet pas de réponse tranchée, quoique l'absence de l'expression intégrale soit un argument en faveur de la première option. En tout cas, la gestion de ces *τεμένε*h*α est accordée à divers personnages et entités plus ou moins importants, tels Hekhel(l)awôn, le *lawagetas*, le *damos* et Wroikiôn, qui versent en contrepartie un tribut à Poséidon ; comme attendu, seul le souverain est exempté de cet impôt.

En tant que terres palatiales, il est logique que le cadastre des *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα soit conservé dans la pièce d'archives du palais de Pylos. Par ailleurs, on attendrait que le palais perçoive également un impôt foncier calculé sur la base de ces relevés cadastraux [536] : la possibilité n'en est pas du tout exclue, mais il ne nous est parvenu aucun document qui relate pareille imposition.

L'aporie antérieure serait ainsi résolue : les terrains σαλ(λ)α(ι)πεδα sont propriété palatiale, dont l'usufruit implique au minimum le versement de δοσμοί à Poséidon. Cet état de fait trahit une tutelle du grand dieu de Pylos sur le palais et ses dépendances : voilà qui enrichit considérablement notre connaissance des attributions de cette divinité au II^e^ millénaire. Par ailleurs, s'il faut en croire l'analyse socio-dialectale, ces terres palatiales ne seraient pas sises à proximité de la capitale Pylos, mais constitueraient un domaine excentré, confié à la responsabilité du scribe 24 : la présence de Poséidon dans une enclave périphérique du royaume est aussi un trait des plus remarquables.

---

535 Cf. *supra*, p. 113-116.

536 Tel sera le cas pour le domaine enregistré dans la série PY Es, dont les tenanciers doivent verser des δοσμοί au palais, à Poséidon et à trois acolytes : cf. *infra*, p. 135-153.

La série PY Es

Les quinze tablettes de la série PY Es forment un second dossier de fiscalité foncière dont le dieu Poséidon tire bénéfice. Toutes conservées dans la pièce d'archives 7, elles furent écrites par deux fonctionnaires différents : le scribe 11 rédigea la seule tablette « page » Es 650, opisthographe, qui constitue un extrait cadastral de treize parcelles portant l'intitulé ki-ri-ti-jo-jo, et le scribe 1 est l'auteur des quatorze autres documents, qui sont le rôle d'imposition. Parmi ces quatorze tablettes, une, de format « page », prescrit un impôt annuel pour les treize tenanciers précédemment énumérés (Es 644) et les treize autres, de format « feuille de palmier », sont des relevés individuels fixant les obligations financières de chacun des tenanciers envers Poséidon et trois autres percepteurs mineurs (Es 645, 646, 647, 648, 649, 651, 652[+]1453, 653, 703, 726, 727, 728, 729).

À l'inverse du dossier du scribe 24, où le rôle Un 718 fut présenté en premier lieu, en écho aux offrandes présentées à Poséidon en Un 6 et 853, nous passerons en revue la série PY Es dans l'ordre chronologique de rédaction : d'abord le cadastre Es 650, puis le rôle d'impôt avec, d'une part, la tablette « page » unique Es 644 et, d'autre part, les treize tablettes « feuille de palmier » individuelles.

— EXTRAIT CADASTRAL

À l'instar des tablettes Er 880 et 312 dans le dossier du scribe 24, la série PY Es présente un cadastre simplifié contenant le nom des tenanciers et la superficie de leur parcelle : la tablette Es 650 [537].

De même que son collègue chargé du recensement des *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα, l'auteur de Es 650 aurait eu une activité relativement réduite : à notre connaissance, il n'a rédigé qu'une seule autre tablette [538]. Comme le scribe 41 — auteur des séries préparatoires PY Eb et Eo destinées à la rédaction du cadastre de *Pakijana*, ainsi que de la première ligne du récapitulatif général Ed 411 [539] —, ce fonctionnaire paraît travailler en étroite relation avec le scribe 1, dont il est peut-être un assistant.

La tablette opisthographe Es 650 se démarque des documents Er 880 et 312 sur deux points. D'une part, elle est conservée dans la pièce d'archives 7, tandis que le cadastre PY Er se trouve dans la pièce 8. D'autre part, son auteur fait preuve d'un esprit plus analytique que le scribe 24 : la même formule est répétée quatorze fois sans la moindre variation et le document suit une ordonnance très stricte ; cette structure caractéristique se retrouve d'ailleurs dans toute la série PY Es, qui présente, de ce fait, un aspect très homogène.

PY Es 650+*fr.* [540] (pièce d'archives 7) — Scribe : main 11

r.1	ki-ri-ti-jo-jo , ko-pe-re-u	e-ke ,	to-so-de	pe-mo	GRA 6
r.2	a-re-ku-tu-ru-wo ,	e-ke „	to-so-de	pe-mo	GRA 7
r.3	se-no	e-ke	to-so-de „	pe-mo	GRA 1
r.4	o-po-ro-me-no	e-ke	to-so-de	pe-mo „	GRA 4
r.5	a_3-ki-wa-ro , a-te-mi-to , do-e-ro	e-ke	to-so-de	pe-mo	GRA 1
r.6	we-da-ne-wo , do-e-ro	e-ke	to-so-de	pe-mo	GRA T 4
r.7	wo-ro-ti-ja-o	e-ke	to-so-de	pe-mo	GRA 2

537 Sur ce document, cf. e. a. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 166-172.

538 PY An 18 ; cf. T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 73-74.

539 *Ibid.*, p. 97-103.

540 Cf. J. L. MELENA, *loc. cit.* [n. 286], p. 374.

r.8	ka-ra-i e-ke , to-so-de pe-mo		GRA T 3
r.9	a-ne-o e-ke to-so-de pe-mo		GRA 1 T 5
→			
v.1	ru-ko-wo-ro	e-ke to-so-de pe-mo	GRA 1 T 4
v.2	o-ka	e-ke to-so-de pe-mo	GRA 1 T 2
v.3	pi-ro-ta-wo	e-ke to-so-de pe-mo	GRA 1 T 2
v.4	ku-da-ma-ro	e-ke to-so-de pe-mo	GRA 1 T 2
v.5	pi-ro-te-ko-to	e-ke to-so-de pe-mo	GRA [[ ]]
v.6-8	*uacant*		

Κριθίοιο.
Κοπρεὺς ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 6.
Ἀλεκτρυϝὼν ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 7.
Sen-ος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1.
Ὁπλομενὸς ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 4.
Αἰγιϝαλός, Ἀρτέμιτος δόhελος, ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1.
Wedan-ῆϝος δόhελος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ T 4.
Fροθίαhο (!), ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 2.
Karai (?) ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ T 3.
Ane-ος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1 T 5.
Λυκόϝορος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1 T 4.
Ok-ας ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1 T 2.
Pirotaw-ος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1 T 2.
Kudamar-ος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ 1 T 2.
Pirotekot-ος ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ [[---]].

« En Krithios.
Kopreus occupe (un terrain). Autant, en semence : 6 unités de SEMENCE.
Alektruwôn occupe (un terrain). Autant, en semence : 7 unités de SEMENCE.
Sen-os occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité de SEMENCE.
Hoplomenos occupe (un terrain). Autant, en semence : 4 unités de SEMENCE.
Aigiwalos, esclave d'Artémis, occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité de SEMENCE.
L'esclave de *Wedan*-eus occupe (un terrain). Autant, en semence : 1/3 d'unité de SEMENCE.
De (!) Wrothias [541], occupe (un terrain). Autant, en semence : 2 unités de SEMENCE.
Karai (?) occupe (un terrain). Autant, en semence : ¼ d'unité de SEMENCE.
Ane-os occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité 5/12 de SEMENCE.
Lykoworos occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité 1/3 de SEMENCE.
Ok-as occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité 1/6 de SEMENCE.
Pirotaw-os occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité 1/6 de SEMENCE.
Kudamar-os occupe (un terrain). Autant, en semence : 1 unité 1/6 de SEMENCE.
Pirotekot-os occupe (un terrain). Autant, en semence : [[---]] unité(s) de SEMENCE. »

Quoique ce beau document puisse être interrogé de multiples manières, nous concentrerons notre effort sur trois approches, qui paraissent les plus pertinentes pour notre propos : l'intitulé du texte, la qualité des détenteurs de parcelles et la superficie des terrains alloués.

1. – Le mot ki-ri-ti-jo-jo évoque le nom de l'orge (ki-ri-ta, κριθά) : ce serait l'adjectif dénominatif *κρίθιος*, substantivé et décliné au génitif masculin ou neutre singulier.

Certains y ont vu un nom de domaine, en alléguant le parallèle des termes sa-ra-pe-da et sa-ra-pe-do[–] dans les tablettes Un 718 (l. 1) et Er 312 (l. 2), ainsi que pa-ki-ja-ni-ja en

[541] La présence inattendue d'un génitif à cet endroit relève visiblement de l'erreur scribale, sans doute favorisée par la présence du génitif *Wedan*-ῆϝος à l'initiale de la ligne précédente. Sous-entendre un mot tel que do-e-ro (δόhελος) est exclu, puisque les autres pièces du dossier prouvent que Wroithias lui-même, et non son éventuel esclave, est soumis à l'impôt foncier : cf. Es 644, l. [7] ; 728, l. 1.

En 609 (l. 1) [542]. Toutefois, cette explication convient mal d'un point de vue syntaxique : plutôt qu'un génitif adnominal au régime sous-entendu, un locatif singulier serait attendu ou, comme dans les exemples précités, un adjectif substantivé au nominatif de rubrique [543]. De plus, les adjectifs *saraped-*ος et *Pakijan-*ιος ne servent pas forcément de toponymes : le mot sa-ra-pe-da nous paraît plutôt être un adjectif qualificatif [544] et l'adjectif possessif *Pakijan-*ιος pourrait avoir une acception différente d'une simple désignation toponymique, à cause de la bivalence du nom propre pa-ki-ja-na : ne s'agirait-il pas des [terres] « appartenant au (sanctuaire de) *Pakijana* », plutôt que « situées dans (le district de) *Pakijana* » ? Ces deux objections invitent, en tout cas, à rejeter la possibilité d'un toponyme Κρίθ(ι)ον, par ailleurs inconnu.

La seule explication satisfaisante pour un génitif employé absolument demeure donc l'indication temporelle, telle que nous l'avons reconnue aux expressions *Pakijan-*ίοιο μηνός « durant le mois *Pakijan-ios* » et *porowit-*οιο « durant le po-ro-wi-to » [545]. Selon cette hypothèse, le Κρίθιος [μήν] serait un mois pylien [546], dénommé d'après la fête éponyme des *Κρίθια, de même que le mois *Pakijan-*ιος tire son nom des *Pakijan-*ια organisés à cette époque de l'année. « Fêtes de l'orge », ces *Κρίθια seraient étymologiquement et conceptuellement comparables aux Δίψια « fêtes de la soif » et aux Ξένϝια « fêtes des hôtes », également célébrés dans la Pylos mycénienne et toujours conservés dans les noms de mois Δίψιος et Θεοξένιος au I^er^ millénaire [547].

Si le cadastre de la série PY Es est daté « du mois Krithios », nous devons également envisager la possibilité que l'en-tête de En 609 ne concerne point « [les terres] de *Pakijana* », mais date ce recensement du mois *Pakijan-ios* ou, plus précisément, de la fête des *Pakijan-ia*. Une telle hypothèse ne peut être exclue, quoique l'emploi du cas non construit et le parallèle avec l'intitulé sa-ra-pe-da de Un 718 donnent la préférence à la première analyse.

2. – Des quatorze hommes recensés en Es 650, seuls deux sont peut-être connus en dehors de la série PY Es. Le tenancier Ἀλεκτρυϝών, lequel jouit d'un terrain de 6 unités de semence — soit près de 4 hectares, selon nos approximations antérieures — pourrait ainsi être un e-qe-ta (ἑκ^ϝ^έτας "suivant") chargé du commandement de soixante hommes, au patronyme e-te-wo-ke-re-we-i-jo (Ἐτεϝοκλεϝέ*h*ιος « fils d'Étéocle ») [548], tandis que *Sen-*os serait un berger œuvrant dans la localité *Maro*, où il dépendrait du collecteur *Wedan-*εύς [549].

La superficie du terrain accordé au quatorzième homme de la liste fut effacée après la rédaction du document et le nom de *Pirotekot-*os ne reparaîtra plus dans toute la série

---

542 Cf. p. ex. M. LEJEUNE, « Sur l'intitulé de la tablette pylienne En 609 » (1975), dans *Mémoires IV*, p. 157-158, § 2 et n. 20 ; M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 167-170.

543 On notera, à ce propos, que pa-ki-ja-ni-ja peut être considéré comme un nominatif féminin ou neutre pluriel, selon que le régime soit κτοῖναι ou — à titre d'exemple — τεμένε*h*α (« [terres, *uel sim.*] de *Pakijana* »), tout autant — voire davantage — qu'un locatif féminin singulier supposant un terme tel que [χώρᾱι] (« dans [la région, *uel sim.*] de *Pakijana* »).

544 Cf. *supra*, p. 109-110.

545 Cf. *supra*, p. 20-21 et 38-40.

546 Ainsi, cf. e. a. M. VENTRIS & J. CHADWICK, *op. cit.* [n. 4], p. 277-278 et 458 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 26-27 ; *DMic*, t. I, p. 363-364, *s. u.* « *ki-ri-ti-jo-jo* ».

547 Sur ce mécanisme de dénomination mensuelle et pour les exemples utilisés, cf. *supra*, p. 21-22 et 32-33.

548 PY An 654, l. 6-9. Sur le terme e-qe-ta, cf. e. a. la monographie de Sigrid DEGER-JALKOTZY, *e-qe-ta. Zur Rolle des Gefolgschaftswesens in der Sozialstruktur mykenischer Reiche* (*MykSt*, 6), Vienne, 1978, ainsi que *DMic*, t. I, p. 230-232, *s. u.* « *e-qe-ta* ».

549 PY Cn 131, l. 11 ; 655, l. 19. La présence d'un esclave de *Wedan-*εύς en Es 650, l. 6, ainsi que de *Wedan-*εύς lui-même dans les documents relatifs au rôle d'imposition, est un argument en faveur de l'identité du *Seno* de la série PY Es à celui de PY Cn : cf. e. a. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 28.

PY Es [550]. Cette réduction de quatorze à treize tenanciers n'est pas sans évoquer le cadastre de la série PY En, où quatorze τελεσταί sont annoncés dans l'intitulé [551], mais seuls treize détenteurs de κτοῖναι κτίμεναι sont repris dans la suite de la série, ainsi que dans la série préparatoire PY Eo [552]. Cette troublante coïncidence — laquelle ne doit pas faire oublier que les cadastres PY Es et PY En concernent des terrains et des occupants différents — permettrait peut-être de postuler que les tenanciers de Es 650 sont également des τελεσταί occupant des κτοῖναι κτίμεναι, qui pour une raison mystérieuse, auraient connu une réduction statutaire de quatorze à treize individus [553], et la récurrence de la formule introductive de Es 650 « Ὃ δεῖνα ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ *tot.* » dans une section de tablette recensant des terrains de τελεσταί serait un argument supplémentaire en ce sens [554] ; toutefois, le silence de nos sources nous oblige — faut-il le rappeler ? — à beaucoup de prudence sur ce point [555].

3. – Par rapport au dossier du scribe 24, la série PY Es présente l'originalité de nommer côte à côte des personnages de haut rang, tel le "suivant" Alektruwôn, et des hommes de condition bien plus modeste, comme Aigiwalos, esclave d'Artémis, ainsi que l'esclave anonyme de *Wedan*-eus. Ces différences sociales semblent se refléter dans la taille des parcelles dont chacun dispose.

Les superficies des treize terrains cadastrés se divisent en trois catégories : trois terrains présentent une grande taille, variant de 4 à 7 unités de semence ; huit une taille moyenne, comprise entre 1 et 2 unités de semence ; deux une petite taille, inférieure à 1 unité de semence.

Outre Alektruwôn, doté de quelque 4 hectares ½ de terres, Kopreus et Hoplomenos jouissent de terrains mesurant respectivement 4 hectares et 2 hectares ½. Les tailles de ces parcelles sont comparables à celle du κάμας exploité par Wroikiôn en Er 312, lequel était, de loin, le plus petit terrain découpé dans les *τεμένε*ha* σαλ(λ)α(ι)πεδα. Il est *a priori* vraisemblable qu'à l'instar d'Alektruwôn, Kopreus et Hoplomenos occupent une position sociale élevée, voire partagent avec celui-ci le titre d'ἑκ*ϝ*έτας.

Les huit terrains dont la superficie s'échelonne entre 1 et 2 unités de semence — soit entre 66 ares et 1 hectare 1/3 — constituent des tenures de taille normale. Ainsi, parmi les treize τελεσταί — déjà évoqués — de PY Eo et En, six occupent une κτοίνα κτιμένα dont la superficie s'inscrit dans cet intervalle, et seuls deux d'entre eux disposent d'une κτοίνα supérieure à 3 unités de semence — environ 2 hectares [556]. Les huit tenanciers de Es 650 qui en-

---

550 Il est peu probable, cependant, que le terrain de ce quatorzième tenancier ait été partagé entre les treize autres : les limites de cette conjecture de Mabel LANG (« Es Proportions », dans E. L. BENNETT Jr [éd.], *Mycenaean Studies. Proceedings of the Third International Colloquium for Mycenaean Studies Held at "Wingspread", 4–8 September 1961*, Madison, 1964, p. 37-51) furent mises en évidence e. a. par Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 56-57, ainsi que PIA DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 41-50.

551 PY En 609, l. 2.

552 Il s'agit de *Adamao* (Eo 351 ; En 659, l. 8-10), *Aiqeu* (Eo 471[+]855 ; En 659, l. 12-13), *Akatajo* (Eo 269 ; En 659, l. 18-19), *Amaruta* (Eo 224 ; En 609, l. 10-18), *A3tijoqo* (Eo 247 ; En 74, l. 11-18), *Pikereu* (Eo 160 ; En 74, l. 20-24), *Piritawo* (Eo 371[+]1160 ; En 467, l. 5), *Poteu* (Eo 268 ; En 467, l. 3), *Qereqota* (Eo 444 ; En 659, l. 1-6), *Rakuro* (Eo 281 ; En 659, l. 15-16), *Ru83* (Eo 276 ; En 74, l. 1-9), *Tiqajo* (Eo 278 ; En 467, l. 1) et *Wanatajo* (Eo 211 ; En 609, l. 3-8).

553 Cf. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 542], p. 159-162, § 4-6, en part. p. 161.

554 PY Eq 146, l. 1-5. Cf. Y. DUHOUX, *op. cit.* [n. 25], p. 54-55.

555 Cf. p. ex. les réserves de Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 24-26.

556 Cf. *supra*, n. 552. *Adamao*, *Aiqeu*, *A3tijoqo*, *Piritawo*, *Rakuro* et *Ru83* disposent de 71 à 110 ares ; *Amaruta*, *Pikereu*, *Poteu*, *Qereqota* et *Wanatajo*, de 1 hectare 1/3 à 1 hectare 2/3 ; *Akatajo*, de plus de 2 hectares ; *Tiqajo*, de près de 5 hectares ½, répartis en deux parcelles (Eo 278, l. 1 : dwo ko-to-no, δ*ϝ*ὼ κτοίνω). Ces données ne

trent dans cette catégorie appartiennent donc à la « classe moyenne » du royaume de Pylos ; notons que le berger *Sen*-os, ainsi que l'esclave d'Artémis Aigiwalos, qui disposent chacun de la superficie minimale d'une unité de semence, comptent au nombre de ceux-ci.

Deux tenures sont de taille très inférieure à tous les autres : l'esclave de *Wedan*-eus ne dispose que de 22 ares et le dénommé *Karai*, de seulement 16 ares. Il est donc probable que ce dernier occupe une position guère supérieure à la fonction servile. Nous observerons, dans un instant, que ces deux modestes détenteurs paient proportionnellement le plus lourd tribut aux percepteurs de l'impôt.

— RÔLE D'IMPÔT

Quand une seule tablette opisthographe aura suffi pour consigner les informations cadastrales relatives aux treize hommes assujettis, pas moins de quatorze tablettes sont nécessaires pour inscrire leur contribution fiscale.

Le scribe 1 prend le relais du scribe 11 pour rédiger ces documents, qui furent tous entreposés dans la pièce d'archives 7, comme le rôle d'imposition Un 718 du scribe 24 et le cadastre Es 650. Si l'argile, la mise en forme, l'écriture et le contenu des tablettes trahissent une origine commune [557], l'aspect extérieur des documents permet de les classer immédiatement en deux catégories : d'une part, la tablette de format « page » Es 644, évoque dans sa présentation le cadastre Es 650 et s'y reporte ligne par ligne ; d'autre part, les treize tablettes de format « feuille de palmier » qui complètent le dossier se démarquent radicalement, dans leur structure interne et leur économie générale, des deux documents susmentionnés.

Ces deux séries de textes contiennent des informations complémentaires au sujet de l'impôt des tenanciers d'Es 650, que nous passerons successivement en revue : la première tablette fixe un impôt annuel destiné à un bénéficiaire inconnu, qui doit être le palais lui-même ; les treize autres prescrivent un impôt dont la fréquence n'est pas précisée, à destination du dieu Poséidon et de trois percepteurs mineurs.

A. Impôt dû au palais

Conservant l'ordre de Es 650, mais omettant le quatorzième homme, dont la parcelle fut rayée du cadastre, le scribe 1 adopte également le style formulaire de son collègue 11 : la formule « Τοῦ δεῖνος / Ὁ δεῖνα(.) Δοσμὸς ϝέτεϳι ϝέτεϳι · ΣΙΤΟΣ *tot* », répétée à treize reprises [558], fait écho à la tournure redondante du cadastre correspondant. Seule distinction fondamentale entre les deux textes, l'idéogramme GRA — utilisé comme unité de superficie et précisé par la *mater lectionis* pe-mo (σπέρμο « semence ») en Es 650 — désigne en Es 644 de véritables céréales, à verser en guise d'impôt en nature ; il convient donc probablement de le lire si-to (σῖτος « grain, céréale, blé ») [559].

---

prennent pas en compte les terres allouées à titre d'ὄνατον : rectification faite, *Adamao*, *Aiqeu*, *Piritawo* et *Rakuro* sont pourvus de 71 à 124 ares ; *A*$_3$*tijoqo*, *Amaruta*, *Poteu*, *Ru83* et *Wanatajo*, d'environ 1 hectare $^1/_3$ à 2 hectares ; *Akatajo*, *Pikereu* et *Qereqota*, de plus de 2 hectares ; aucun terrain de *Tiqajo* n'est alloué.

557 T. G. PALAIMA, *op. cit.* [n. 36], p. 46-47.

558 L'omission de do-so-mo à la l. 2, peut-être provoquée par la longueur exceptionnelle de l'anthroponyme qui précède, ne sera pas répétée dans la suite du texte, même si sa structure limpide et univoque eût sans peine autorisé ce type d'abrègement. À partir de la l. 3 jusqu'à la fin du texte, le scribe abandonne le génitif subjectif pour le nominatif de rubrique — qui sera également d'usage dans douze des treize tablettes « feuille de palmier » — ; cependant, l'on ne peut exclure qu'il faille restituer le génitif wo-[ro-ti-ja-o (?)] (F[ϙοθίαho (?)]) dans la lacune de la l. 7, d'après la forme aberrante de Es 650, l. 7.

559 Cf. TH Av 100, l. 2, 3, ainsi que MY Au 658, l. 4 : to-so VIR 20 si-to GRA 4 [---] (Τόσ(σ)οι · ΑΝΔΡΕΣ 20 · σῖτος ΣΙΤΟΣ 4 [---] « Autant : 20 HOMMES ; grain : 4 unités de GRAIN »), même si la tablette KN Am$_{(2)}$ 819, l. B, semble mettre en rapport le terme si-to et l'idéogramme *121 (HORD). Cf. aussi W. F. WYATT Jr,

PY Es 644 (pièce d'archives 7) — Scribe : stylet 644, main 1

.1	ko-pe-re-wo , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA T 7
.2	a-re-ku-tu-ru-wo-no , we-te-i-we-te-i	GRA T 9 V 3
.3	ṣẹ-no , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA T 2
.4	o-po-ro-me-no , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA Ṭ 1[
.5	a$_3$-ki-wa-ro , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA Ṭ[
.6	we-da-ne-wo , do-e-ro , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA Ṭ 1 V 2
.7	ṿọ[-ro-ti-ja (?) ,]ḍọ-ṣọ-mo , we-te-i-we-te-i	GRA T 3 V 2
.8	ka-ra-i] , do-so[-mo] , we-te-i-we-te-i	GRA V 3
.9	a-]ne-o , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA T 2 V 3
.10	? ru-ko-u-ro do-so-]mo , we-te-i[-we-]tẹ-i [	GRA]V[
.11	o-ka] , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA T 2 V 1
.12	pi-ro-ta-wo , do-so-mo , we-te-i[-we-]te-i	GRA T 2 V[
.13	ku-da-ma-ro , do-so-mo , we-te-i-we-te-i	GRA T 2 [

Κοπρῆϝος δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 7.
Ἀλεκτρυϝόνος {δοσμὸς} ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 9 V 3.
Sen-ος. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 2.
Ὁπλομενός. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 1[---].
Αἰγιϝαλός. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T [---].
Wedan-ῆϝος δό*h*ελος. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 1 V 2.
F[ροθίας(?)]. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 3 V 2.
[*Karai* (?)]. Δοσ[μὸς] ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ V 3.
[*A*]*ne*-ος. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 2 V 3.
[Λυκόϝορος. Δοσ]μὸς ϝέτε*h*ι [ϝέ]τε*h*ι · [ΣΙΤΟΣ ---]V[---].
[*Ok*-ας]. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 2 V 1.
Pirotaw-ος. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι [ϝέ]τε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 2 V [-].
Kudamar-ος. Δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ T 2 [---].

« Impôt de Kopreus, annuellement : $^{7}/_{12}$ d'unité de GRAIN.
{Impôt} d'Alektruwôn, annuellement : $^{19}/_{24}$ d'unité de GRAIN.
Sen-os. Impôt, annuellement : $^{1}/_{6}$ d'unité de GRAIN.
Hoplomenos. Impôt, annuellement : $^{1}/_{12}$ [+ *w*] d'unité de GRAIN [560].
Aigiwalos. Impôt, annuellement : $^{x}/_{12}$ d'unité de GRAIN [560].
Esclave de *Wedan*-eus. Impôt, annuellement : $^{1}/_{9}$ d'unité de GRAIN.
W[rothias (?)]. Impôt, annuellement : $^{5}/_{18}$ d'unité de GRAIN.
[*Karai* (?)]. Impôt, annuellement : $^{1}/_{24}$ d'unité de GRAIN.
[*A*]*ne*-os. Impôt, annuellement : $^{5}/_{24}$ d'unité de GRAIN.
[Lykoworos. Im]pôt, annuellement : $^{a}/_{b}$ unité de GRAIN.
[*Ok*-as]. Impôt, annuellement : $^{13}/_{72}$ d'unité de GRAIN.
Pirotaw-os. Impôt, annuellement : $^{13}/_{72}$ [+ *y*] d'unité de GRAIN [560].
Kudamar-os. Impôt, annuellement : $^{1}/_{6}$ [+ $^{z}/_{}$] d'unité de GRAIN [560]. »

L'intelligence de ce document ne pose aucun problème majeur : chaque homme se voit imposer un tribut, à verser en céréales, « année par année » [561], visiblement en rapport avec le cadastre de Es 650. L'absence de tout destinataire explicite tranche avec la clarté de

« The Mycenaean Ideogram 120 GRANUM », *Kadmos*, 7, 1968, p. 100, et C. J. RUIJGH, « L'origine du signe *41 (*si*) de l'écriture linéaire B », *Kadmos*, 9, 1970, p. 172-173. Pour les doutes exprimés sur l'identification de *120, *121 et *129, cf. *supra*, n. 407.

[560] Dans ces formules, $0 \leq w < {}^{11}/_{12}$; $1 \leq x < 12$; $0 \leq y < {}^{5}/_{72}$; $0 \leq z < {}^{1}/_{12}$.

[561] Dans cette expression, le redoublement du locatif, à valeur itérative, est d'origine indo-européenne : cf. e. a. O. MASSON, « À propos de deux formules redoublées au locatif. Mycénien *weteiwetei* "chaque année", chypriote *amatiamati* "chaque jour" », *ŽA*, 15, 1965-1966, p. 257-266.

la formule et tend à confirmer que le bénéficiaire naturel de cet impôt annuel doit être le palais de Pylos [562].

L'impôt est sans doute calculé sur la base du lopin donc chacun dispose, mais les proportions varient d'un homme à l'autre. La moyenne générale, hormis les contributions trop lacunaires de Hoplomenos, Aigiwalos et Lykoworos, fixe le prélèvement à 2 unités $^{17}/_{24}$ de céréales pour 21 unités ½ de semence recensée, soit 12,6 %. L'impôt des gros propriétaires, tels Kopreus et Alektruwôn, est légèrement inférieur à cette proportion, puisqu'il se chiffre respectivement à 9,7 et 11,3 %, tandis que l'impôt d'un petit tenancier comme l'esclave de *Wedan*-eus monte à 33,3 % — soit le double de la contribution d'un *Karai*, également doté de peu de terres. Quant au tribut payé par la classe moyenne, il ne varie que de 13,9 à 16,7 %.

Seuls les tenanciers les plus importants et, à l'autre bout de l'échelle, l'esclave de *Wedan*-eus se distinguent donc de la contribution du plus grand nombre. Ce trait significatif sera récurrent dans les treize tablettes de la série PY Es qui notent l'impôt destiné à Poséidon et à trois autres percepteurs.

B. Impôt dû à Poséidon et à trois acolytes

Les treize tablettes de format « feuille de palmier » classées dans la série PY Es et rédigées par le scribe 1 constituent autant de fiches individuelles qui détaillent, tenancier par tenancier, les versements à effectuer en faveur de quatre bénéficiaires. Pratiquement toutes ces tablettes furent découvertes dans la pièce d'archives 7 [563]. Leur caractère extrêmement répétitif nous permet de présenter *in extenso* la seule fiche de Kopreus, qui occupe logiquement la première place, si l'on s'en tient à l'ordre d'énumération de Es 650 et 644 :

PY Es 646 (pièce d'archives 7) — Scribe : stylet 644, main 1

.1	ko-pe-re-u , po-se-da-o-ne , do-ṣọ-mo ,	GRA 1 T 5
.2	*34-ke-te-si , do-so-mo	GRA T 1 V 4
.3	we-da-ne-we , do-so-mo	GRA T 1 V 4
.4	di-wi-je-we , do-so-mo	GRA T 1 V 4
.5	*uacat*	

Κοπρεύς.
Ποσειδα*h*ώνει, δοσμός · ΣΙΤΟΣ 1 T 5.
34ke-τῆρσι, δοσμός · ΣΙΤΟΣ T 1 V 4.
Wedan-ήϝει, δοσμός · ΣΙΤΟΣ T 1 V 4.
Διϝιήϝει, δοσμός · ΣΙΤΟΣ T 1 V 4.

« Kopreus.
Pour Poséidon, à titre d'impôt : 1 unité $^{5}/_{12}$ de GRAIN.
Pour les *34ke*-τῆρες, à titre d'impôt : $^{5}/_{36}$ d'unité de GRAIN.
Pour *Wedan*-εύς, à titre d'impôt : $^{5}/_{36}$ d'unité de GRAIN.
Pour Διϝτεύς, à titre d'impôt : $^{5}/_{36}$ d'unité de GRAIN. »

1. – Contrairement à Es 644, ce texte désigne au nominatif de rubrique la personne imposable et précise au datif le nom du destinataire du tribut, selon la formule « Ὁ δεῖνα τῷ

[562] *Contra*, Mabel LANG (*loc. cit.* [n. 550], p. 45-46) imagine que les δοσμοί de Es 644 sont perçus, et non versés, par les treize tenanciers et Pia DE FIDIO (*op. cit.* [n. 2], p. 63-73), qu'il s'agit de l'impôt annuel perçu par Poséidon, tandis que les tablettes « feuille de palmier » noteraient un impôt supplémentaire, de rythme triétérique.

[563] Seul le document Es 703, ainsi que des fragments des tablettes Es 644 et 652[+]1453, proviennent de la pièce 8 (« *grids* » 64 et 83).

δεῖνι δοσμός · ΣΙΤΟΣ *tot.* ». L'ordre suivi pour nommer les bénéficiaire est invariable : d'abord Poséidon, qui reçoit une partie importante de l'impôt, ensuite une collectivité puis deux individus, qui se voient tous trois attribuer la même quantité de céréales, d'ailleurs relativement faible.

Bien que cette structure soit ressassée à l'identique dans toutes les tablettes [564], l'emploi des cas fluctue de manière parfois importante, voire aberrante. Ainsi, une tablette présente presque une inversion des cas, avec le nom du contribuable au datif et celui de Poséidon au génitif [565] et une autre donne le nom du dieu au nominatif [566]. Plus étonnant : pas moins de dix documents portent le nom de *Wedan*-eus au génitif, à la place du datif attendu et en contradiction avec les noms des *34ke*-τῆρες et de Διϝιεύς, invariablement et indubitablement déclinés au datif [567].

Une partie des changements formels s'explique par l'ordre de rédaction des tablettes, *a priori* identique à celui d'Es 650 et 644 : ainsi, de Kopreus à Aigiwalos, le scribe a systématiquement écrit les mots Ποσειδα*h*ώνει δοσμός dans cet ordre, avant d'omettre le terme δοσμός pour le sixième contribuable et d'achever son travail en adoptant l'ordre δοσμὸς Ποσειδα*h*ώνει pour les sept dernières tablettes [568]. La variation casuelle entre le datif et le génitif pour le nom de *Wedan*-eus pourrait obéir à la même logique, puisque seules trois des quatre premières tablettes rédigées par le scribe 1 portent le datif, alors toutes les autres montrent un génitif. Toutefois, la modification fondamentale de signification qui résulte de cette alternance mérite un examen plus approfondi.

Stricto sensu, le syntagme « τοῦ δεῖνος δοσμός » doit signifier, comme en Es 644 (l. 1, 2), le tribut que verse, et non perçoit, la personne visée : spontanément, le génitif adnominal est perçu comme un génitif subjectif, non un faux génitif objectif, censé désigner le bénéficiaire dudit δοσμός. Évidemment, cette remarque connaît un contre-exemple parfait en Es 649, où il serait extrêmement peu probable que Poséidon, mentionné au génitif, fût tenu de payer un impôt à Alektruwôn, aux *34ke*-τῆρες, à *Wedan*-eus et Diwieus, lequels apparaissent tous au datif ! Néanmoins, cet argument a peu de force à cause des erreurs manifestes du scribe à cet endroit, sans doute attribuables à la distraction ou à l'hésitation initiale sur la mise en page des tablettes « feuille de palmier » [569].

Tout au contraire, le contraste entre *Wedan*-eus et les deux autres acolytes de Poséidon dans dix des treize tablettes pose un réel problème de cohérence interne, lequel est exacerbé si l'on remarque que seules les tablettes concernant Kopreus, Alektruwôn et Hoplomenos — en d'autres termes, les trois grands tenanciers du cadastre Es 650 — portent le datif *Wedan-ήϝ*ει : faudrait-il supposer une discrimination dans le traitement des gros te-

---

564 L'omission anecdotique de do-so-mo en Es 703, l. 1, est peut-être due au manque de place résultant de la longueur du nom du contribuable, quoique Es 649, l. 1, qui compte exactement le même nombre de signes, note néanmoins ce mot essentiel ; on relèvera également l'inversion des termes Ποσειδα*h*ώνει et δοσμός en Es 648, l. 1 ; 651, l. 1 ; 652[+]1453, l. [1] ; 726, l. 1 ; 727, l. 1 ; 728, l. 1 ; 729, l. 1.

565 Es 649, l. 1 : a-re-ku-tu-ru-ṇọ-ne po-se-da-o-no do-so-mo GRA 2 T 3 (Ἀλεκτρυ<ϝ>όνει Ποσειδά*h*ωνος δοσμός · ΣΙΤΟΣ 2 T 3, « Pour Alektru<w>ôn, impôt de Poséidon : 2 unités ¼ de GRAIN »). Cette anomalie se double d'un lapsus dans le nom du tenancier, avec l'emploi du signe -no- pour -wo-. Au vu des ces irrégularités, suggérer que la finale -<wo>-ne soit une *scriptio plena* du nominatif singulier (cf. p. ex. M. DEL FREO, *loc. cit.* [n. 377], p. 152-153) nous semble être une hypothèse gratuite ; il est plus satisfaisant de présumer une interversion casuelle par inadvertance (ainsi, M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 359], p. 108, n. 25).

566 Es 653, l. 1.

567 Es 645, l. 3 ; 648, l. 3 ; 651, l. 3 ; 652[+]1453, l. 3 ; 653, l. 3 ; 703, l. 3 ; 726, l. 3 ; 727, l. 3 ; 728, l. 3 ; 729, l. 3.

568 Cf. *supra*, n. 564.

569 Ainsi, cf. *supra*, n. 565.

nanciers, qui devraient verser un impôt à *Wedan*-eus, tandis que celui-ci devrait payer lui-même une contribution dans les dix autres cas ? Cette apparente contradiction trouverait un appui dans le fait qu'au moins deux des dix tenanciers — le berger *Sen*-os et, *a fortiori*, l'esclave de *Wedan*-eus — dépendent de ce personnage [570] : en irait-il de même pour les huit autres, dont nous ignorons tout par ailleurs ?

Les éléments manquent, malheureusement, pour étayer cette dernière hypothèse. En l'état de notre documentation, à cause de la parfaite régularité de la formule et de l'égalité remarquable des montants relatifs aux trois acolytes de Poséidon, il est sans doute préférable de considérer que toutes les quantités de céréales mentionnées dans les treize tablettes sont dues par les tenanciers. En ce cas, on ne pourrait donner aucune autre explication objective au changement de cas que la liberté syntaxique du scribe, ou encore une contamination du génitif issu du syntagme *Wedan*-ῆϝος δό*h*ελος.

Par ailleurs, plusieurs bizarreries syntaxiques s'expliquent plus aisément si l'on modifie notre postulat de départ : lors de la rédaction des tablettes individuelles, le scribe 1 n'aurait pas aveuglément suivi l'ordre de Es 650 et 644, mais aurait prioritairement traité les plus gros propriétaires, en les classant par superficie décroissante — Alektruwôn, Kopreus, Hoplomenos —, avant de reprendre, avec *Sen*-os puis Aigiwalos, les moyens et petits tenanciers en respectant, cette fois, l'ordre canonique. Cette analyse explique l'incongruité syntaxique de la fiche d'Alektruwôn, rédigée en tout premier lieu, la présence du datif *Wedan*-ήϝει dans les trois premières tablettes, puis le passage au génitif *Wedan*-ῆϝος, l'absence du mot δοσμός dans le sixième texte et l'inversion du syntagme Ποσειδα*h*ώνει δοσμός dans les sept derniers.

Pour la facilité du lecteur, la présentation synthétique des contributions fixées dans ces treize tablettes respectera toutefois l'ordre « normal » des tenanciers :

Δοσμός		Ποσειδα*h*ώνει	*34ke*-τῆρσι	*Wedan*-ῆϝος	Διϝιήϝει
Es 646	Κοπρεύς	GRA 1 T 5	GRA T 1 V 4	GRA T 1 V 4	GRA T 1 V 4
Es 649	Ἀλεκτρυ<ϝ>όνει (!)	GRA 2 T 3	GRA T 2 V 4	GRA T 2 V 4	GRA T 2 V 4
Es 645	*Sen*-ος	GRA T 5	GRA V 2	GRA V 2	GRA V 2
Es 647	Ὁπλομενός	GRA 1 T 7	GRA T 1 V 2	GRA T 1 V 2	GRA T 1 V 2
Es 653	Αἰγιϝαλός	GRA T 6	GRA V 2	GRA V 2	GRA V 2
Es 703	*Wedan*-ῆϝος δό*h*ελος	GRA T 3	GRA V 1	GRA V 1	GRA V 1
Es 728	Ϝροθίας	GRA T 8	GRA V 4	GRA V 4	GRA V 4
Es 726	*Karai* (?)	[GRA T]2	GRA V 1	GRA V 1	GRA V 1
Es 648	*Ane*-ος	GRA T 5	GRA V 1	GRA V 1	GRA V 1
Es 729	Λυκόϝορος	GRA T 7	GRA V 3	GRA V 3	GRA V 3
Es 727	*Ok*-ας	GRA T 7	GRA V 3	GRA V 3	GRA V 3
Es 651	*Pirotan*-ος	GRA T 7	GRA V 3	GRA V 3	GRA V 3
Es 652 [+]1453	*Kudamar*-ος	GRA T 7	GRA V 3	GRA V 3	GRA V 3

2. – Demeure une question essentielle, qui ne peut plus être éludée à ce stade : l'identité et la fonction des trois bénéficiaires accessoires de l'impôt, mentionnés à la suite de Poséidon, à savoir les *34ke*-τῆρες, *Wedan*-εύς et Διϝιεύς.

a) Les syllabogrammes *34 et *35, formellement très proches, doivent sans doute être confondus et notent peut-être le doublet -ru$_2$- /lu/ [571]. Cette hypothèse disqualifie les

[570] Pour *Sen*-os, cf. *supra*, n. 549.

[571] Cf. C. J. RUIJGH, « Le syllabogramme **34/35* du linéaire B : valeur possible *ru$_2$* = *lu* », dans O. CARRU-

nombreuses lectures avancées précédemment pour le terme *34ke*-τῆρες, généralement sur la base d'un signe vocalisé en <a> [572]. Il conviendrait donc de lire ce terme λυκτῆρες (?), et de l'identifier comme un nom d'agent en -τήρ construit sur le degré zéro de la racine **leukʷ*- « répandre de la lumière ». L'emploi du pluriel, ainsi que la proximité de ce groupe avec le dieu Poséidon, peut inviter à penser que les λυκτῆρες (?) forment un collège à fonction sacrée ; en ce cas, le parallèle avec les δᾳδοῦχοι du I^er^ millénaire ou avec l'épiclèse φωσφόρος, qui admet une portée religieuse, est envisageable [573].

Ces λυκτῆρες (?) se confondent-ils avec les accusatifs duel *35-ka-te-re et singulier *35-ra-ḳa-te-ra qui apparaissent dans une autre tablette pylienne [574] ? Les avis divergent sur ce point [575], mais le contexte de la tablette incriminée rend plus probable que les deux *35ka*-τῆρε et le *35raḳa*-τήρ soient des objets plutôt que des personnes [576], de même que le changement de vocalisme de la syllabe -ka- et l'adjonction énigmatique d'une syllabe -ra- dans la forme au singulier ne corroborent pas la supposée identité avec des λυκτῆρες (?) du dossier PY Es.

b) Contrairement au collège susmentionné, *Wedan*-eus est un personnage bien connu à Pylos. Comme Hekhel(l)awôn et le *lawagetas*, il commande une escouade de rameurs [577] et appartient certainement à l'élite militaire du royaume. Toutefois, ses prérogatives les mieux attestées relèvent du domaine économique : *Wedan*-eus est l'un des quatres grands "collecteurs" de Pylos. À ce titre, il est responsable d'une vingtaine de troupeaux de moutons totalisant plus de 1267 bêtes, tant en Citérieure (*Maro*, *Ekomeno* (?), *Wanojo Wowo*) qu'en Ultérieure (*Asijatija*, *Puro Rawaratijo*, *Uporakirija*, *Timito Akee*) [578], et d'un troupeau de 100 chèvres à *Maro* [579] ; les vingt bergers paissant ces animaux dépendent directement de *Wedan*-eus, lequel dispose par ailleurs d'un esclave, comme le révèle le dossier PY Es [580] ; une tablette mutilée enregistre sous le nom *Weudan*-eus quelques têtes de gros et petit bétail, sans doute destinées au sacrifice en vue d'un banquet cultuel [581]. L'homme détient également, à *A*$_2$*kira* et *Koroduwo*, de deux terrains désignés par la syllabe *ke* — pour χε{χεμένα κτοίνα} ? — qui bénéficient de l'exemption de l'impôt en lin, à hauteur de deux fois 10 unités [582], et possède, au lieu-dit *Akereu*, trois unités d'un bien ou denrée inconnu, noté par l'abréviation *DA* [583], qui pourrait également être une forme de propriété foncière [584].

BA (éd.), *op. cit.* [n. 527], t. II, p. 555-572 ; Y. DUHOUX, « Les syllabogrammes *34* et *35* du linéaire B », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.* [n. 27], p. 112-125.

572 Cf. p. ex. Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 253-254, *s. u.* « *(?) 34ketesi* » ; encore en ce sens, cf. J. CHADWICK, « Pylos Va 15 », dans J. -P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 60], p. 169-172.

573 Cf. C. J. RUIJGH, *loc. cit.* [n. 571], p. 561-562 ; Y. DUHOUX, *loc. cit.* [n. 571], p. 119.

574 PY Va 15, l. 1, 2a ; v. l. 1.

575 Ainsi, prudemment, C. J. RUIJGH, *loc. cit.* [n. 571], p. 568, et, sans réserves, *DMic*, t. II, p. 465, *s. u.* « **35-ka-te-re* » ; *contra*, Y. DUHOUX, *loc. cit.* [n. 571], p. 118-119.

576 J. CHADWICK, *loc. cit.* [n. 572], p. 167-169 ; *contra*, C. J. RUIJGH, « Interprétation hypothétique de la tablette Va 15 de Pylos », *ŽA*, 31, 1981, p. 47-62.

577 PY An 610, l. 14.

578 PY Cn 40, l. 4, 6, 9 ; 45, l. 2-4 ; 254, l. 4, 5, 7 ; 600, l. 8 ; 655, l. 6, 13-20.

579 PY Cn 643, l. 5.

580 PY Es 650, l. 6 ; 644, l. 6 ; 703, l. 1-4.

581 PY Cn 418, l. 1-5. Cf. e. a. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 151-152.

582 PY Na 856, l. 1 ; 1041, l. 1.

583 PY Un 1193, l. 3.

584 L'interprétation en est très délicate, puisque l'abréviation récurrente *DA* connaît indubitablement des lectures différentes en fonction du contexte : cf. e. a. M. LEJEUNE, *loc. cit.* [n. 542], p. 174. L'association du terme [χεχεμέ]νων et du sigle *DA* en PY An 830, l. 9, ainsi que la détermination de *DA* par *ke* en KN As$_{(1)}$

Il est tout à fait improbable, comme nous l'avons déjà signalé, que *Wedan*-eus ait porté le titre de *lawagetas*, car aucun document ne corrobore cette identification gratuite et légère [585]. L'apparition de cet appellatif dans la gestion des troupeaux de moutons permet d'y voir un anthroponyme [586] : pour autant que l'on puisse en juger, l'usage veut, en effet, que les collecteurs ne soient pas désignés par un nom de fonction. De la sorte, *Wedan*-eus fait songer, par exemple, aux dénommés *Marin*-eus, lesquels sont actifs à Cnossos, Thèbes et Mycènes, notamment dans l'industrie textile [587].

c) Ne serait-il pas étonnant que le Διϝιεύς prélevant une partie de l'impôt fût effectivement un « prêtre de Zeus » [588], alors même qu'aucun prêtre de Poséidon n'apparaît clairement dans le dossier PY Es et que Zeus lui-même ne semble y bénéficier d'aucun privilège ? Cette aporie amène à considérer que Diwieus est un anthroponyme davantage qu'un nom de fonction [589].

Ce même personnage est, probablement, avec le titre de e-qe-ta (ἐϝέτας, "suivant"), le commandant de vingt hommes dans la localité *Newokito Wowija* [590] et, sous l'appellation de *e-re-u-te (ἐρευτήρ "inspecteur" [591]), le bénéficiaire ou à tout le moins le réceptionnaire de cinq bœufs envoyés par autant de corps de troupe au lieu-dit *Mezana* [592].

D'une part, les fonctions militaires de Diwieus cadreraient remarquablement avec les responsabilités de son collègue *Wedan*-eus, lequel est responsable de rameurs. Les affinités entre ces deux hommes — individus titulaires de charges civiles — entraînerait une opposition implicite avec les λυκτῆρες (?) — collège peut-être investi d'un rôle religieux — [593] ;

608[+]625+5870+5942, l. 4, sont cependant des arguments en faveur d'une lecture foncière de PY Un 1193 : cf. e. a. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 175-176.

585 Cf. *supra*, p. 102-103.

586 Telle est l'option défendue par Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *op. cit.* [n. 30], p. 243-245, *s. u.* « (?) *wedanewo*, *wedanewe* ».

587 Cf. *supra*, p. 51.

588 Pour une attestation possible d'un tel nom de fonction, cf. *supra*, n. 211.

589 D'aucuns considérent que Diwieus est réellement le prêtre officiant au culte de Zeus : cf. p. ex. J. WEILHARTNER, *op. cit.* [n. 1], p. 110-113. Par ailleurs, l'interprétation de Monique GÉRARD-ROUSSEAU (*op. cit.* [n. 30], p. 70-72, *s. u.* « (?) *diwijeu* ») est intéressante sur le plan conceptuel, puisque le *diwieus* deviendrait le fonctionnaire « préposé aux **diwia* » — c.-à-d., aux « richesses », dans le chef de l'auteur (cf. *supra*, n. 195). Malheureusement, elle est peu probable sur le plan combinatoire, puisque les occurrences en An 959 (l. 9) et Cn 3 (l. 2) peuvent difficilement être un nom de fonction, étant donné que le personnage porte déjà le titre d'ἐϝέτας d'une part, d'ἐρευτήρ de l'autre ; de plus, elle nie contre toute évidence le rapport avec le théonyme Ζεύς et l'adjectif dérivé Διϝιος.

590 PY An 656, l. 7-9.

591 Cf. *DMic*, t. I, p. 243, *s. u.* « *e-re-u-te-re* ». Ce titre d'ἐρευτήρ est accolé à celui d'ἐϝέτας sur l'étiquette PY Wa 917, l. 2, en relation avec le nom du collecteur *Akoso*[*t*-as], collègue de *Wedan*-eus notamment chargé de l'inspection de domaines fonciers (Eq 213, l. 1) ; sur ce dernier personnage, cf. e. a. G. NIGHTINGALE, « *A-ko-so-ta* and the Economy of Pylos », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.* [n. 131], t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 569-586 ; pour une autre association des deux substantifs, cf. KN As <4493>, l. 1.

592 PY Cn 3, l. 1-7. Pour J. WEILHARTNER (*op. cit.* [n. 1], p. 149-150, et *loc. cit.* [n. 221], p. 819-821), Diwieus passe pour le « prêtre de Zeus » et *Mezana* pour une divinité liée aux travaux de la guerre, tandis que les bœufs seraient destinés à un sacrifice complet par holocauste, en offrande propitiatoire à l'entame d'une guerre ; ces explications ne paraissent ni les plus évidentes, ni les plus convaincantes.

593 Il paraît réellement très improbable que les noms *Wedan*-eus et Diwieus puissent appartenir à la sphère religieuse, comme la nature « sacrée » de l'imposition de PY Es a jadis amené à le penser : cf. p. m. A. HEUBECK, « Zu den pylischen Es-Tafeln », *Die Sprache*, 4, 1958, p. 80-95 (où le premier devient « sacrificateur » et le second « prêtre du sanctuaire de Zeus ») ; P. H. ILIEVSKI, « The Recipient of the Es Tablets », dans L. R. PALMER & J. CHADWICK (éd.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, Cambridge, 1966, p. 238-244 (où les deux noms deviennent des épiclèses toponymiques de Poséidon). Aucune tablette mentionnant l'un ou l'autre nom ne peut raisonnablement être interprétée en ce sens.

cette dichotomie s'inscrirait néanmoins dans une certaine symétrie, puisque les λυκτῆρες (?), *Wedan*-eus et Diwieus reçoivent chacun la même part de l'impôt foncier.

D'autre part, la fonction et le titre reconnus à Diwieus font écho aux responsabilités d'Alektruwôn, le plus important tenancier de PY Es, qui commande lui aussi des troupes en tant qu'ἑϝέτας. Ce fait révèle que *Wedan*-eus et Diwieus appartiennent au même monde que les occupants des parcelles les plus importantes de PY Es, comme Alektruwôn, Kopreus et Hoplomenos et, sans nul doute, les allocataires de terrains recensés en PY Er, comme Hekhel(l)awôn et le *lawagetas*. Dans ces dossiers cadastraux, la différence entre percepteurs et tenanciers serait donc tenue, puisque tous appartiennent à l'élite sociale, que les uns jouissent d'avantages directs, sous la forme d'un versement de céréales, et que les autres disposent d'un avantage en nature, à savoir l'usufruit d'un bien-fonds moyennant le paiement d'un impôt [594].

3. – L'examen de l'impôt versé au palais en Es 644 a montré que la proportion de l'impôt par rapport à la surface cadastrale du terrain peut varier du simple au triple en fonction de la catégorie à laquelle appartient le tenancier. Cette observation se répète dans le cas de l'impôt à verser à Poséidon d'une part, aux trois acolytes de l'autre, selon des modalités légèrement différentes.

a) Les treize occupants des domaines PY Es doivent verser au dieu Poséidon un total de 10 unités de céréales, pour 27 unités $^{5}/_{6}$ de terres recensées, soit 35,9 %. De nouveau, les hommes qui, dans l'absolu, détiennent le moins de terre et, logiquement, paient le moins d'impôt sont obligés de verser la plus grande contribution proportionnelle, puisque l'esclave de *Wedan*-eus et *Karai* versent respectivement 75 et 66,7 % de la valeur cadastrale de leur terrain. Quatre tenanciers de la classe moyenne — Aigiwalos, *Ok*-as, *Pirotaw*-os et *Kudamar*-os — sont imposés à hauteur de 50 %, tandis que les quatre autres paient entre 29,4 et 43,8 % de la capacité d'ensemencement de leur parcelle. Enfin, les deux plus importants détenteurs de terrains versent à Poséidon un impôt modéré, de 32,1 et 23,6 %, tandis que le tribut de Hoplomenos est fixé à 39,6 %.

Cette clef de répartition présente la particularité de ne pas distinguer clairement les trois grands tenanciers d'une partie de la classe moyenne, mais de répartir autrement les proportions d'imposition : Kopreus, détenteur de 6 unités de terrain, verse le taux plancher de 23,6 % ; ensuite, *Ane*-os, Alektruwôn et Wroithias versent un impôt compris entre 29,4 et 33,3 %, alors que la taille de leur parcelle est très variable ; de même, Hoplomenos, *Sen*-os et Lykoworos paient entre 39,6 et 43,8 %. Aucun élément interne aux documents fiscaux ne permet d'expliquer la raison d'être de ces différentes échelles de taxation.

b) Dans les grandes lignes, les proportions de l'impôt versé aux trois acolytes est conforme à ce que nous venons d'observer : cumulée, la contribution versée à ces percepteurs secondaires s'élève à 8,5 % du cadastre ; les deux plus petits détenteurs paient 12,5 et 16,7 %, tandis que *Ok*-as, *Pirotaw*-os et *Kudamar*-os paient chacun 10,7 % ; tous les autres tenanciers versent moins de 10 % de leur ensemencement. Dans le détail, par contre, nous retrouvons une diversité comparable à celle de l'impôt pour Poséidon : Lykoworos et Alektruwôn paient 9,4 et 9,5 % ; *Sen*-os, Hoplomenos, Aigiwalos et Wroithias, 8,3 % ; Kopreus, 6,9 %. Plus surprenant, *Ane*-os ne verse que 2,9 % du total de son ensemencement trois acolytes, soit moins de 1 % à chacun. De nouveau, aucune répartition logique n'émerge.

---

[594] Pour cette remarque, cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 30-31.

C. Proportions et calcul de l'impôt

L'exercice qui consiste à étudier l'ensemble des proportions du dossier PY Es est déjà ancien [595], mais apportera des résultats inédits en vertu de l'application d'un nouveau rapport d'équivalence dans système de mesure des denrées sèches [596].

1. – Les évaluations partielles qui précèdent ont montré que l'impôt n'est pas strictement proportionnel à la superficie du terrain : il tend à être plus élevé pour les petits tenanciers, et plus limité pour les grands. De plus, cet impôt varie d'un tenancier à l'autre et, pour un même tenancier, d'un percepteur à l'autre. Compte tenu des treize tenanciers et des trois catégories de percepteurs, il convient théoriquement d'examiner 39 données statistiques, auxquelles on ajoutera les 13 perceptions cumulées, qui nous renseignent sur le montant total de l'impôt. Cependant, trois données relatives aux perceptions exercées par le palais sont regrettablement perdues dans les lacunes de Es 644, et l'addition des impôts partiels est donc faussée dans le cas de Hoplomenos, Aigiwalos et Lykoworos : seules 46 données sont donc pertinentes dans le cadre de notre recherche.

a) La première approche consiste à comparer, en valeur absolue, les contributions des treize tenanciers de PY Es. Pour ce faire, il suffit d'additionner les différents δοσμοί que verse chaque contribuable et de les comparer ensuite avec le cadastre de Es 650 [597] :

Tenanciers		Cadastre	Rôle ventilé			Rôle global
			{Palais}	Poséidon	Acolytes	
1	Κοπρεύς	6	T 7	1 T 5	T 5	2 T 5
2	Ἀλεκτρυ*ϝ*ών	7	T 9 V 3	2 T 3	T 8	3 T 8 V 3
3	*Sen-*ος	1	T 2	T 5	T 1	T 8
4	Ὁπλομενός	4	≥ T 1	1 T 7	T 4	≥ 2
5	Αἰγι*ϝ*αλός	1	≥ T 1	T 6	T 1	≥ T 8
6	*Wedan-*ῆ*ϝ*ος δό*h*ελος	T 4	T 1 V 2	T 3	V 3	T 4 V 5
7	Fροιθίας	2	T 3 V 2	T 8	T 2	1 T 1 V 2
8	*Karai*	T 3	V 3	[T]2	V 3	T 3
9	*Ane-*ος	1 T 5	T 2 V 3	T 5	V 3	T 8
10	Λυκό*ϝ*ορος	1 T 4	≥ V 1	T 7	T 1 V 3	≥ T 8 V 4
11	*Ok-*ας	1 T 2	T 2 V 1̣	T 7	T 1 V 3	T 10 V 4
12	*Pirotaw-*ος	1 T 2	T 2 V [1̣]	T 7	T 1 V 3	T 10 V 4
13	*Kudamar-*ος	1 T 2	T 2 [V 1̣]	T 7	T 1 V 3	T 10 V 4
Total		27 T 10	≥ 2 T 10 V 5	10	2 T 4 V 3	≥ 15 T 3 V 2

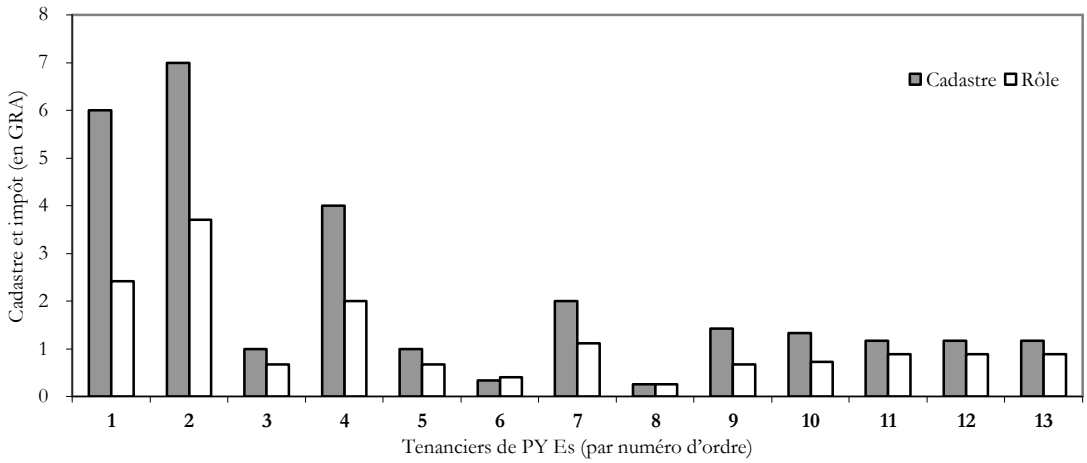
Ces données peuvent avantageusement être portées en graphique, où apparaissent en abscisse les numéros d'ordre des treize contribuables et en ordonnées leur cadastre et leur

595 Cf. e. a. Mabel LANG, *loc. cit.* [n. 550], p. 37-51 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 34-63.

596 Dans toutes les données chiffrées qui précèdent et dans celles qui suivront, nous considérons, contrairement à nos prédécesseurs, que l'unité vaut 12 T : cf. *infra*, n. 631.

597 Dans les tableaux et les graphiques qui suivent, nous admettons que *Pirotaw-*os (**12**) et *Kudamar-*os (**13**) versent chacun au palais une contribution de GRA T 2 V 1, à l'image de *Ok-*as (**11**), lequel dispose d'un terrain de même superficie et verse exactement les mêmes δοσμοί à Poséidon et aux trois acolytes. Du reste, la succession immédiate de ces trois tenanciers plaide également en faveur de cette restitution. Dans le cas où la lecture correcte de la contribution de *Ok-*as serait GRA T 2 V 2 (cf. E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *op. cit.* [n. 5], p. 142), il faudrait naturellement restituer cette même donnée pour les entrées **12** et **13** ; en cas opportun, nous indiquerons en note les résultats utiles qui découlent de ce nouveau paramètre.

rôle global, exprimés en unités de céréales (GRA) [598] :



Sans surprise, l'assiette de l'impôt paraît globalement correspondre au cadastre Es 650, de sorte que les plus importants propriétaires versent également les contributions les plus élevées. Cette figure fait clairement apparaître les grands tenanciers que sont Kopreus (**1**), Alektruwôn (**2**) et Hoplomenos (**4**), les modestes — comme l'esclave de *Wedan*-eus (**6**) et *Karai* (**8**) —, ainsi que les huit détenteurs de rang intermédiaire.

b) La relation du cadastre et du rôle d'imposition comparés ci-dessus met en évidence la proportionnalité de l'impôt. Pour ce faire, il suffit de transformer les données brutes des δοσμοί en pourcentage de la valeur cadastrale de la parcelle correspondante :

Tenanciers		Cadastre	Rôle ventilé			Rôle global
			{Palais}	Poséidon	Acolytes	
1	Κοπρεύς	6	9,7 %	23,6 %	6,9 %	40,3 %
2	Ἀλεκτρυϝών	7	11,3 %	32,1 %	9,5 %	53,0 %
3	*Sen*-ος	1	16,7 %	41,7 %	8,3 %	66,7 %
4	Ὁπλομενός	4	—	39,6 %	8,3 %	≥ 50 %
5	Αἰγιϝαλός	1	—	50 %	8,3 %	≥ 66,7 %
6	*Wedan*-ῆϝος δόℎελος	T 4	33,3 %	75 %	12,5 %	120,8 %
7	Ϝροιθίας	2	13,9 %	33,3 %	8,3 %	55,6 %
8	*Karai*	T 3	16,7 %	66,7 %	16,7 %	100 %
9	*Ane*-ος	1 T 5	14,7 %	29,4 %	2,9 %	47,1 %
10	Λυκόϝορος	1 T 4	—	43,8 %	9,4 %	≥ 54,2 %
11	*Ok*-ας	1 T 2	15,5 %	50 %	10,7 %	76,2 %
12	*Pirotaw*-ος	1 T 2	15,5 %	50 %	10,7 %	76,2 %
13	*Kudamar*-ος	1 T 2	15,5 %	50 %	10,7 %	76,2 %
Total		27 T 10	12,7 %	35,9 %	8,5 %	55,3 %

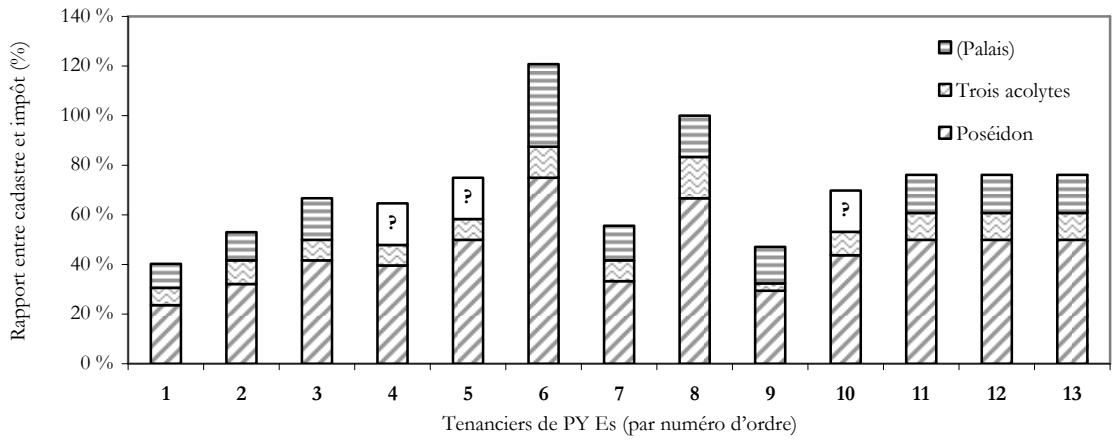
En moyenne, la contribution destinée au palais se chiffre à 12,7 % du cadastre, celle de Poséidon à 35,9 %, celles des acolytes à 8,5 % : globalement — hormis **4**, **5** et **10** —, l'impôt représente 55,3 % de la base cadastrale. Au fur et à mesure de la présentation des relevés

[598] Les versements fiscaux de Hoplomenos (**4**), Aigiwalos (**5**) et Lykoworos (**10**) sont naturellement amputés de la part prélevée par le palais : dans l'absolu, les colonnes du graphique correspondant au rôle d'imposition de ces trois hommes devraient être plus élevées.

d'imposition partiels, nous avons souligné les disparités entre les différents tenanciers, qui apparaissent très clairement lors de l'examen des statistiques sériées :

— Quoiqu'il ne dispose pas du plus grand terrain, Kopreus (**1**) jouit du meilleur taux d'imposition pour les versements effectués au palais et à Poséidon ; dans le cas des trois acolytes, il est seulement dépassé par *Ane*-os (**9**), dont la contribution est étonnamment basse.
— La situation d'Alektruwôn (**2**) et de Hoplomenos (**4**), lesquels disposent également de grandes parcelles, est plus contrastée : le premier profite d'un taux préférentiel pour le palais et Poséidon, mais verse un montant relativement élevé aux acolytes ; le second paie une somme inconnue au palais, une contribution à Poséidon légèrement supérieure à la moyenne et une proportion médiane de 8,3 % aux percepteurs secondaires ; en proportion, leurs versements au palais, à Poséidon et aux acolytes sont tout à fait comparables à ceux de Wroithias (**7**) et *Ane*-os (**9**), qui possèdent pourtant des parcelles bien plus petites, de respectivement 2 unités et 1 unité $^{5}/_{12}$ de semence.
— Suivent les titulaires de terrains compris entre 1 unité et 1 unité $^{1}/_{3}$ de semence (**3**, **5**, **10**, **11**, **12**, **13**), qui acquittent un tribut relativement stable : de 15,5 à 16,7 % pour le palais ; de 41,7 à 50 % pour Poséidon ; de 8,3 à 10,7 % pour les acolytes. Ils paraissent bien constituer la classe moyenne.
— Enfin, les tenanciers les plus modestes sont tenus de verser le plus lourd tribut : *Karai* (**8**) doit au palais une contribution normale de 16,7 %, mais sa contribution à Poséidon et aux acolytes est calculée selon les taux très élevés de 66,7 et 16,7 % ; quant à l'esclave de *Wedan*-eus (**6**), assurément le plus mal loti de tous les tenanciers de PY Es, il est soumis aux taux exorbitants de 33,3 % et 75 % pour le palais et Poséidon, et au taux élevé de 12,5 % pour les trois acolytes.

La mise en graphique permet d'apprécier avec davantage d'acuité la sommation des prélèvements partiels :



Ces résultats cumulés confirment en partie les données intermédiaires. La somme des paiements de l'esclave de *Wedan*-eus (**6**) dépasse la valeur cadastrale de sa parcelle, pour s'établir à 120,8 %, tandis que *Karai* (**8**) doit verser exactement la quantité de grain nécessaire à l'ensemencerment de son terrain. De l'autre côté de l'échelle, Kopreus (**1**) et Alektruôn (**2**), titulaires des deux plus grandes parcelles, paient peu d'impôt — respectivement 40,3 et 53,0 % —, mais ne sont pas les seuls à bénéficier de ce taux préférentiel : Wroithias (**7**) et *Ane*-os (**9**), nonobstant leur parcelle de taille moyenne, ne paient que 47,1 et 55,6 % de leur valeur cadastrale. Enfin, les quatre autres tenanciers (**3**, **11**, **12**, **13**) paient entre 66,7 et 76,2 % de leur cadastre — tel devait également être le cas de Hoplomenos (**4**), Aigiwalos (**5**) et Lykoworos (**10**), dont le total des versements est inconnu.

Ces données globales amènent à retracer les contours des trois catégories définies préalablement, lors de l'examen de la seule tablette Es 650 :

— La première, celle des grands propriétaires, comprend toujours Kopreus (**1**) et Alektruwôn (**2**), mais se voit ajouter Wroithias (**7**) et *Ane*-os (**9**), qu'avantage la clef de répartion de l'impôt : la taille de leur parcelle varie de 1 unité $^{5}/_{12}$ à 7 unités de semence, et le taux d'imposition oscille entre 40,3 et 55,6 %.

— La deuxième, celle de la classe moyenne, comprend six détenteurs de terres mesurant de 1 unité à 1 unité $^{1}/_{3}$ de semence (**3**, **5**, **10**, **11**, **12**, **13**), plus Hoplomenos (**4**), qui détient étonnament une terre de 4 unités, soit trois à quatre fois supérieure à celle des autres tenanciers ; l'impôt y varie de 66,7 à 76,2 %. La cohérence de cette série invite à considérer que les contributions dues au palais par Hoplomenos (**4**), Aigiwalos (**5**) et Lukoworos (**10**) s'inscrivent également dans la fourchette de 15,5 à 16,7 % du cadastre, soit environ $^{1}/_{6}$ [599] ; en valeur absolue, ces versements se chiffreraient à *c.* T 8, *c.* T 2 et *c.* T 2 V 4, avec une marge d'erreur de ± V 3 pour le premier chiffre, de ± V 1 pour les deux derniers, de telle sorte que leur impôt global s'élèverait respectivement à 2 T 7 ± V 3, T 9 ± V 1 et T 11 ± V 1, soit 64,6 ± 1,0 %, 75 ± 1,4 % et 69,8 ± 1,1 % de leur relevé cadastral.

— La troisième, celle des petites gens, n'est pas modifiée : *Karai* (**8**) et l'esclave de *Wedan*-eus (**6**) ont les plus modestes terrains, de ¼ et $^{1}/_{3}$ d'unité de semence, ainsi que les plus importants impôts, de 100 et 120,8 %.

c) Non seulement les taux d'imposition changent pratiquemment d'une personne à l'autre, mais la proportion de l'impôt que chaque tenancier verse à l'une des trois catégories de percepteurs — le palais, Poséidon et les trois acolytes — connaît également des variations non négligeables. L'expression en pourcentage du rapport entre les cinq versements partiels et le rôle d'imposition global en permet une comparaison aisée [600] :

Tenanciers		**Rôle global**	**Rôle ventilé**		
			{Palais}	Poséidon	Acolytes
1	Κοπρεύς	2 T 5	24,1 %	58,6 %	17,2 %
2	Ἀλεκτρυϝών	3 T 8 V 3	21,3 %	60,7 %	18,0 %
3	*Sen*-ος	T 8	25 %	62,5 %	12,5 %
4	Ὁπλομενός	*c.* 2 T 7	*c.* 25,8 %	*c.* 61,3 %	*c.* 12,9 %
5	Αἰγιϝαλός	*c.* T 9	*c.* 22,2 %	*c.* 66,7 %	*c.* 11,1 %
6	*Wedan*-ῆϝος δό*h*ελος	T 4 V 5	27,6 %	62,1 %	10,3 %
7	Fροιθίας	1 T 1 V 2	25 %	60 %	15 %
8	*Karai*	T 3	16,7 %	66,7 %	16,7 %
9	*Ane*-ος	T 8	31,2 %	62,5 %	6,2 %
10	Λυκόϝορος	*c.* T 11 V 1	*c.* 23,9 %	*c.* 62,7 %	*c.* 13,4 %
11	*Ok*-ας	T 10 V 4	20,3 %	65,6 %	14,1 %
12	*Pirotaw*-ος	T 10 V 4	20,3 %	65,6 %	14,1 %
13	*Kudamar*-ος	T 10 V 4	20,3 %	65,6 %	14,1 %
Total		*c.* 16 T 1 V 5	*c.* 23,4 %	*c.* 61,9 %	*c.* 14,7 %

[599] L'impôt dû au palais serait d'exactement $^{1}/_{6}$ (16,7 %) pour les sept membres de cette catégorie si l'on adopte la lecture T 2 V 2̣ en Es 644, l. 11 (cf. *supra*, n. 597) ; en ce cas, leur impôt global varierait de 66,7 à 77,4 % de la valeur cadastrale.

[600] Les approximations concernant **4**, **5** et **10** dérivent des extrapolations effectuées dans la fin du paragraphe précédent ; pour ces données, la marge d'erreur est de ± 1,1 à ± 1,4 % pour les versements au palais, ± 0,9 à ± 1,2 % pour Poséidon et ± 0,2 % pour les acolytes ; les totaux s'entendent ± 0,3 % pour le palais et Poséidon, ± 0,1 % pour les acolytes. Pour **11**, **12** et **13**, l'impôt global passe à T 10 V 5 et les proportions à 21,5 %, 64,6 % et 13,8 % avec la lecture T 2 V 2̣ (cf. *supra*, n. 597).

Au premier regard, aucune constante n'apparaît : si la répartition de l'impôt entre les trois types de percepteurs n'est pas tout à fait aléatoire, elle n'est est pas moins largement approximative.

En fonction des tenanciers, le palais perçoit de 16,7 à 31,2 % du tribut total, soit une variation du simple au double, alors que le total des contributions lui rapporte *c.* 23,4 % des montants versés ; l'impôt à Poséidon fluctue beaucoup moins, de 58,6 à 66,7 %, pour un total de *c.* 61,9 % ; le versement aux trois acolytes couvre la plage la plus étendue, de 6,2 à 18,0 %, soit du simple au triple, pour un total de *c.* 14,7 %.

Des quatre détenteurs de terrains les plus privilégiés, trois présentent à peu près la même répartition de l'impôt (**1**, **2**, **7**) : de 21,3 à 25 % pour le palais, de 58,6 à 60,7 % pour Poséidon — soit les trois plus faibles proportions, juste en-dessous de la moyenne — et de 15 à 18,0 % pour les acolytes — soit un pourcentage très élevé. Seul *Ane*-os présente une clef de répartition incongrue : alors qu'il verse à Poséidon une part de son impôt très proche de la moyenne (62,5 %), il doit en donner une portion extraordinairement élevée au palais (31,2 %) et extraordinairement basse aux acolytes (6,2 %), de sorte que le palais touche un tribut (T 2 V 3) de deux fois inférieur à celui de Poséidon (T 5), mais de quinze fois supérieur à celui d'un acolyte (V 1).

Les tenanciers de la classe moyenne (**3**, **4**, **5**, **10**, **11**, **12**, **13**) présentent la plus grande homogénéité : le palais reçoit de 20,3 à *c.* 25,8 % de leur tribut ; Poséidon de *c.* 61,3 à *c.* 66,7 % ; les acolytes, de *c.* 11,1 à 14,1 %.

Comme attendu, les tributs versés par les deux plus modestes détenteurs montrent une grande incohérence, à cause de la difficulté de fractionner précisément des montants peu élevés (T 4 V 5 et T 3). Leur contribution à Poséidon n'est pas aberrante, mais les versements au palais et aux acolytes sortent des schémas habituels : comme *Ane*-os, l'esclave de *Wedan*-eus (**6**) verse au premier une importante partie de son tribut (27,6 %) et une faible fraction aux derniers (10,3 %) ; par contre, *Karai* (**8**) donne à l'un et aux autres la même part de son impôt (16,7 %), ce qui représente pour le palais une très faible fraction (V 3), équivalant seulement au quart du δοσμός de Poséidon (T 2) et au triple de la somme versée à l'un des acolytes (V 1).

2. – Le nouveau calcul des valeurs absolues et des proportions sur la base d'un système divisionnaire duodécimal invalide une partie des conclusions de nos prédécesseurs.

Sur une base décimale, en effet, la somme des δοσμοί dus à Poséidon et aux trois percepteurs mineurs (*T 140 V 3) équivaut presque exactement à la moitié de la superficie des terres cadastrées (*T 282) : cette coïncidence a induit l'idée que l'impôt inscrit sur les treize tablettes en format « feuille de palmier » est globalement calculé pour équivaloir à la moitié du cadastre Es 650, même si, dans le détail, l'impôt d'un seul tenancier (**7**) respecterait cette clef de répartition. Ce fait impliquerait donc une certaine solidarité et une répartition interne des sommes à payer.

De plus, toujours d'après cette présomption, émergent trois sous-groupes, qui présenteraient des sous-totaux de δοσμοί plus ou moins équivalents [601]. Au besoin, le quatorzième tenancier — dont nous ignorons tout, sauf qu'il exista — entre dans l'équation, soit

[601] Mabel LANG (*loc. cit.* [n. 550], p. 39-40, 42-43) regroupe les contribuables **1** et **2**, **3** à **7** et **8** à **13** ; Pia DE FIDIO (*op. cit.* [n. 2], p. 50-63) préfère combiner **1** et **2**, **3** à **8** et **9** à **14**. Pour sa part, W. F. WYATT Jr (« Remarks on Professor Lang's Paper "Es Proportions" », dans E. L. BENNETT Jr [éd.], *op. cit.* [n. 550], p. 53-55) opte pour une subdivision en quatre groupes sur la base de la possession foncière (**2** ; **1**, **3** ; **4**, **5**, **7** ; **6**, **8**, **10**-**13**), tout en reconnaissant lui-même les faiblesses de son modèle.

pour remédier à quelques incohérences [602], soit pour compléter et rééquilibrer les résultats finaux [603]. Ces sous-groupes montreraient également une solidarité interne, sous-tendue, le cas échéant par des obligations et privilèges cultuels partagés et s'exprimant notamment lors du versement du tribut.

Selon ce système, donc, le tribut à verser à Poséidon et aux acolytes équivaudrait, de manière générale, 50 % à des montants cadastrés, répartis en 40 % pour Poséidon et 10 % pour les acolytes, selon un ratio de 1:12 entre le versement à Poséidon et la rétribution d'un destinataire mineur. D'un autre côté, les sommes à verser annuellement au palais seraient comptées à 16,7 % du cadastre — encore que seuls trois personnes (**7**, **8**, **9**) paient vraiment cette somme. De la sorte, l'impôt total se chiffrerait à 66,7 % [604]. Encore une fois, seule la contribution de Wroithias (**7**) obéirait scrupuleusement à ces proportions ; toutes les autres s'y conformeraient uniquement par l'intermédiaire de la moyenne générale, mais seraient tantôt inférieures, tantôt supérieures aux pourcentages évoqués.

3. – Que reste-t-il de ces théories explicatives ?

a) Il est toujours tentant de considérer que le tribut au palais inscrit en Es 644 est bien étalonné sur le cadastre Es 650, à un taux normal de 16,7 %. Cette présomption trouve même deux nouveaux appuis. D'une part, la fraction du sixième, relativement difficile à manipuler dans un système sexagésimal mixte (*1 = T 10 = V 60), trouve parfaitement sa place dans un système sénaire (1 = T 12 = V 72) : pour tout terrain cadastré à « *x* T *y* » unités de céréales, le palais prélève simplement une fraction « T 2*x* V *y* » en guise d'impôt foncier annuel [605]. D'autre part, pour peu que l'on accepte la lecture possible pour **11** et les restitutions probables pour **4**, **5** et **10** [606], les sept personnes appartenant à la catégorie intermédiaire, ainsi que *Karai* (**8**) seraient soumis à ce taux de base et l'esclave de *Wedan*-eus (**6**), pour une raison inconnue, peut-être liée à son statut servile, à un taux double. Seuls les quatre détenteurs privilégiés (**1**, **2**, **7**, **9**) bénéficieraient d'un aménagement sous la forme d'une réduction d'impôt, importante pour les deux premiers (– T 4 et – T 2 V 3), plus limitée pour les deux derniers (– V 4 et – V 2). Somme toute, les versements annuels au palais seraient un impôt de quotité, fixé par défaut au sizième du cadastre, avec un taux spécifiquement dédoublé pour **6** et des exonérations fiscales pour **1**, **2**, **7** et **9**.

Dans le cas de Poséidon, nous pouvons remarquer, sans trop attacher d'importance à cette coïncidence, que la somme des treize contributions fait exactement 10 unités de grain. Il est possible que cette quantité ait été déterminée d'emblée, puisque le dieu paraît apprécier les chiffres ronds, notamment dans le dossier du scribe 24, où le total des contributions donne notamment 8 unités de grain et 6 unités de vin [607]. Une fois déterminée la quantité de grain à percevoir, on aurait procédé à un impôt de répartition, avec pour double contrainte d'opérer un prélèvement ne dépassant normalement pas la moitié du cadastre, et de n'utiliser aucune fraction inférieure au douzième (T). De la sorte s'expliquent les contributions des détenteurs moyens : quatre paient exactement 50 % (**5**, **11**, **12**, **13**), un cinquiè-

602 Mabel LANG, *loc. cit.* [n. 550], p. 43-44.

603 Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 41-50.

604 Pour l'expression de ces rapports, cf. Mabel LANG, *loc. cit.* [n. 550], p. 38-39, 42 ; Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 34-35.

605 Dans un système hexagésimal mixte, le palais prélèverait une fraction « T $^{5}/_{3}$ *x* V *y* », ce qui oblige, en pratique, à tout convertir dans la plus petite unité divisionnaire, selon la formule « V 10*x*+*y* », avant de simplifier le résultat obtenu.

606 Cf. *supra*, n. 599 et p. 146.

607 PY Un 718 : cf. *supra*, en part. p. 103-103. Ces chiffres se basent sur un ratio 1:3 entre les unités GRA et les unités FAR.

me un montant arrondi à l'unité inférieure (**10**) et les deux derniers bénéficient d'une contribution légèrement plus faible, autour de 40 % (**3**, **4**). De nouveau, les quatre détenteurs privilégiés sont relativement épargnés, avec une participation environ comprise entre un quart et un tiers de leurs avoirs (**1**, **2**, **7**, **9**), tandis que, pour leur part, les deux hommes de condition inférieure dépassent chacun d'une unité T la moitié de leur cadastre (**6**, **8**).

La triple contribution aux percepteurs mineurs est plus difficile à interpréter. De toute évidence, elle doit être liée à celle de Poséidon, puisque les quatre montants sont chaque fois inscrits sur la même tablette. En outre, une double contrainte est à nouveau respectée : chaque destinataire doit recevoir exactement la même part et les fractions ne peuvent être inférieures au septante-deuxième (V). Au total, chacun des percepteurs recevra une quantité de T 9 V 3 et les taux appliqués présentent une très grande fluctuation. Par conséquent, il ne semble pas s'agir strictement d'un impôt de répartition ou de quotité, mais plutôt d'une transposition mécanique plus ou moins cohérente, au départ du δοσμός versé à Poséidon. Ainsi, ceux qui versent T 2 et T 3 à Poséidon paient V 1 à chacun des acolytes (**6**, **8**) ; T 5 et T 6 deviennent V 2 (**3**, **5**) ; T 7 devient V 3 (**10**, **11**, **12**, **13**) ; T 8 devient V 4 (**7**). Seul *Ane*-os (**9**), dont le versement de T 5 est converti en V 1, sort de ce schéma en s'acquittant d'un versement très bas, plus de cent fois inférieur à sa valeur cadastrale. Pour les montants plus élevés, la transposition est plus aléatoire : Hoplomenos (**4**), dont la contribution de 1 T 7 devient T 1 V 2, respecte *grosso modo* les proportions des plus petits revenus, mais Kopreus (**1**) et Alektruwôn (**2**) acquittent des montants proportionnellement plus élevés, équivalant environ à un dizième de leur tribut à Poséidon, alors qu'un acolyte perçoit au total moins d'un douzième (7,9 %) du δοσμός de Poséidon.

La très nette distinction entre la perception Es 644 et les treize tablettes individuelles autorisera à envisager une périodicité différente pour ces deux types de δοσμοί [608] ; elle permet de justifier également un mode de calcul différent de l'impôt dans les deux cas, avec d'une part un impôt de quotité, perçu annuellement pour le compte du palais et d'autre part un impôt de répartition, prélevé périodiquement pour Poséidon. Le δοσμός destiné au dieu viserait ainsi à rassembler une quantité de grain définie à l'avance, nécessaire pour l'organisation périodique d'une cérémonie religieuse ou d'un banquet cultuel ; à ce titre, ce prélèvement est fort comparable à l'ἔρα[νος] de Un 853 et au δοσμός de Un 718 [609]. Quant aux trois δοσμοί secondaires, greffés sur l'impôt du dieu, ils ne sont pas à proprement parler un impôt de répartition, mais s'apparentent assez fortement à la perception d'une commission calculée par rapport aux montants du δοσμός de Poséidon.

b) Dans l'ensemble, la répartition du δοσμός annuel et des δοσμοί à Poséidon et aux trois acolytes n'apparaît pas totalement aléatoire, mais montre quand même une certaine souplesse. Visiblement, le pragmatisme est le maître-mot. En l'état, malgré d'ingénieuses tentatives, nous ne pouvons rien dire d'une éventuelle sodalité entre les treize tenanciers, encore moins de l'existence de trois groupes définis qui se partageraient des droits et devoirs spécifiques. Le seul point commun entre ces treize hommes est la détention d'une terre au statut particulier, en contrepartie d'un impôt annuel et d'une redevance à Poséidon et aux trois destinataires mineurs. Cependant, jusqu'à preuve du contraire, les treize hommes sont individuellement et indépendamment responsables du terrain qui leur est confié et de l'impôt qui leur est prescrit : en tout cas, la répétition invariable de formules telles que « Ὁ δεῖνα ἔχει. Τόσ(σ)ον δὲ σπέρμο · ΣΠΕΡΜΟ *tot.* » (Es 650), « Τοῦ / Ὁ δεῖνα(.) δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι · ΣΙΤΟΣ *tot.* » (Es 644) et « Ὁ δεῖνα. Ποσειδα*h*ώνει, δοσμός · ΣΙΤΟΣ *tot.* Λυκτῆρσι,

608 Cf. *infra*, p. 150-153.

609 Cf. *supra*, p. 82-84 et 103-105.

δοσμός · ΣΙΤΟΣ *tot*. *Wedan-ϝήϝει*, δοσμός · ΣΙΤΟΣ *tot*. Διϝιήϝει, δοσμός · ΣΙΤΟΣ *tot*. » (Es 646 *et al*.) ne paraît pas sous-entendre une quelconque responsabilité collective. L'unique constat indéniable est la coexistence de trois types de tenanciers, que distinguent la taille de leur parcelle et la présence ou l'absence d'avantages ou de désavantages fiscaux — ceci n'impliquant en aucun cas que ces personnes forment corporation. Par conséquent, la question du quatorzième tenancier doit également demeurer en suspens : nous ne pouvons inférer ni la taille de sa parcelle, ni le montant de ses δοσμοί, et son absence ne bouleverse pas la structure ou les rapports internes du dossier PY Es.

c) Le dédoublement des documents fiscaux est l'ultime difficulté du dossier PY Es à mettre en lumière. Ce problème est central, car il pose les questions de la périodicité du prélèvement fiscal et de l'appartenance ultime des terrains imposés.

Dès lors que l'on refuse de voir en Es 644 une allocation annuelle de grain en vue de l'ensemencement des parcelles [610], force est de reconnaître que les treize tenures de PY Es sont grevées d'une double imposition : la tablette « page » globale Es 644 prescrit un impôt explicitement annuel, tandis que les treize tablettes « feuille de palmier » fixent, aux mêmes tenanciers et pour les mêmes parcelles, une perception supplémentaire, de fréquence inconnue. L'opposition entre la répétition du syntagme *ϝέτεϟι ϝέτεϟι* en Es 644 et son absence dans toutes les tablettes individuelles laisse envisager que la périodicité des deux prélèvements est différente.

Sur la base de ce constat, mais aussi des rapports établis entre les cinq percepteurs de l'impôt et, surtout, de la supposée tripartition des tenanciers en groupes homogènes, une double alternative fut proposée : soit la double imposition trahit un double statut juridique des terres, lesquelles dépendraient à la fois de Poséidon et du palais, soit la tablette Es 644 concerne, sans les nommer, les mêmes destinataires que les treize tablettes individuelles ; dans ce dernier cas, à cause de l'équivalence 3:1 à peu près observable entre la somme des δοσμοί des treize tablettes et celle des δοσμοί de Es 644, soit Es 644 serait le bilan annuel d'une perception dont les objectifs triennaux sont fixés par les treize tablettes individuelles, soit ces treize tablettes fixent une contribution supplémentaire qui s'ajoute périodiquement à la contribution normale annuelle de Es 644 et la multiplie par quatre [611]. Une variante de cette ultime suggestion consiste à imaginer que chacun des trois sous-groupes verse à tour de rôle la contribution supplémentaire, ce qui a pour effet de la doubler plutôt que de la quadrupler ; en admettant un versement complémentaire triétérique, chaque groupe serait astreint au versement exceptionnel selon un rythme ennéaétérique — ce qui allégerait considérablement la pression fiscale des tenanciers de PY Es [612].

L'idée d'un découplement des deux perceptions est naturellement séduisante : à côté d'un impôt annuel théoriquement fixé à $^1/_6$ du cadastre, une perception plus importante aurait également lieu, à intervalles réguliers. Le rythme triétérique suggéré trouve un appui dans la persistance de ce décompte biennal au I^er^ millénaire, en particulier dans les célébrations à caractère religieux, ainsi que dans le cycle ordinaire de la jachère, censé convenir à la divinité chtonienne et agraire, proche de Déméter et Dionysos, qu'est Poséidon [613].

Les rapports numériques allégués invitent, par contre, à davantage de retenue : non seulement la lacune concernant les contributions annuelles de trois contribuables sur treize

610 En ce sens, cf. pourtant Mabel LANG, *loc. cit.* [n. 550], p. 45-46.

611 Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 63-73.

612 Telle est la solution finalement retenue par Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 70-73.

613 *Ibid.*, p. 68-69.

(**4**, **5**, **10**) fait la part belle à l'interprétation et induit un rapport 3:1 largement restitué [614], mais encore l'adoption de nouveaux rapports au sein du système divisionnaire des mesures sèches rend-elle très peu probable que la somme des contributions de Es 644 fasse un tiers des δοσμοί totaux des treize tablettes. Ceci disqualifie d'emblée l'hypothèse d'un programme triennal de recouvrement de l'impôt et affaiblit l'idée que les treize contribuables ait été répartis en trois groupes équivalents, chargés de verser successivement l'impôt supplémentaire, de manière à doubler la contribution globale annuelle, car le postulat des trois sous-groupes d'impostion disparaît avec l'abandon de l'équivalence *1 = T 10. De toute manière, l'aspect matériel de nos documents porte le coup de grâce à cette interprétation : outre le fait que nulle tablette ne mette clairement en relief la prétendue tripartition du groupe, alors que, par exemple, un double interlignage entre chaque sous-groupe eût été fort bien réalisable dans le cadastre Es 650, on voit mal que certaines des treize tablettes « feuille de palmier » fussent destinées à être utilisées plusieurs années après leur rédaction — un ou deux ans si la perception supplémentaire est annuelle, deux ou quatre ans si elle est triétérique — et néanmoins conservées au même endroit que les documents utilisés pour l'année ou la période en cours. Il est de beaucoup plus probable que ces treize tablettes constituent le double de l'avertissement fiscal signifié, au même moment, aux treize tenanciers et soient destinées à être détruites ou archivées à l'arrivée du récipissé correspondant.

Les seules explications possibles sont d'une part celle d'un versement annuel ou périodique à Poséidon et aux trois acolytes en sus de l'impôt annuel au palais, et d'autre part celle d'un impôt annuel à Poséidon et aux acolytes périodiquement augmenté d'une contribution environ trois fois plus élevée, versée par l'ensemble des tenanciers de PY Es.

La seconde solution implique que l'intitulé absent de Es 644 puisse être {Ποσειδα*h*ώνει, λυκτῆρσι-ϰ^{f}ε, *Wedan*-ήϝει-ϰ^{f}ε, Διϝιήϝει-ϰ^{f}ε · δοσμοί}, sur le modèle de Un 718 (l. 1), et que les quatre contributions distinctes dans la série des treize tablettes « feuille de palmier » soient chaque fois confondues en une seule entrée générale en Es 644 ; il faudrait également admettre que l'impôt supplémentaire soit calculé selon un coefficient différent pour pratiquement chaque tenancier : de 2,2 pour *Ane*-os (**9**), il passerait notamment à 3 pour deux tenanciers (**3**, **7**), à environ 4 pour trois autres (**11**, **12**, **13**) et jusqu'à 5 pour un *Karai* (**8**). Cette double difficulté n'est pas dirimante, mais invite à envisager sérieusement l'autre solution, qui présente l'incomparable avantage de la clarté, voire de l'évidence.

L'unique objection à l'identification du destinataire du δοσμὸς ϝέτε*h*ι ϝέτε*h*ι avec le palais de Pylos serait la coexistence de Poséidon et du souverain au rang des ayants droit à l'impôt ; cette association entre le dieu et le souverain poserait également la question du statut sacré ou palatial des terrains taxés. En réalité, la situation est plus complexe encore. Aux côtés de Poséidon, trois acolytes prélèvent aussi un δοσμός. Cet état de fait n'entraîne pourtant pas la conclusion qu'aucun de ces acolytes possède effectivement une partie des terrains, ni même que tous ces hommes appartiennent à la sphère religieuse en tant que desservants ou sectateurs du dieu : si les λυκτῆρες (?) peuvent, le cas échéant, former un collège consacré, *Wedan*-eus et Diwieus sont indéniablement impliqués par ailleurs dans des occupations profanes [615]. La perception, par Poséidon, d'un δοσμός portant sur une terre déterminée ne suffit donc pas à affirmer que celle-ci lui est dédiée ; en d'autres termes, le dieu pourrait, au même titre que les trois acolytes, bénéficier de revenus issus d'une terre ne lui appartenant pas. L'archivage du dossier PY Es au cœur du palais pylien indique, en

614 En réalité, seuls deux contribuables (**3** et **7**) versent dans le cadre de leur tablette individuelle une somme exactement trois fois plus élevée que leur contribution annuelle.

615 Cf. *supra*, p. 139-142.

outre, que les fonctionnaires palatiaux interviennent activement dans le recensement de ces parcelles et, sans doute, dans le prélèvement fiscal. La conclusion la plus spontanée est de reconnaître aux parcelles de PY Es un statut de possessions palatiales, ainsi qu'un lien particulier avec le dieu Poséidon.

Cette proximité entre Poséidon et le roi de Pylos rappelle la situation des *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα : quoique terrains « palatiaux » — si telle est bien la signification de l'épithète —, leurs revenus sont exclusivement destinés à Poséidon, sous la forme d'un δοσμός [616]. Cette affinité n'interdit pas de penser que les treize terrains cadastrés en Es 650 soient également des *τεμένε*h*α, même s'ils sont de taille bien plus modeste que les parcelles de Er 880 et 312. En apparence, la partition des δοσμοί entre le palais et Poséidon — sans compter les trois acolytes — représente l'originalité de la série PY Es par rapport au dossier du scribe 24. Toutefois, l'exemption dont bénéficie le τέμενος du *wanax* compense sans doute la non perception de l'impôt dû au palais : au vu de la contribution du *lawagetas* en Un 718, le *wanax* aurait dû verser en δοσμός à Poséidon 6 béliers, 1 unité ½ de farine et 2 unités de vin, ainsi qu'un ἔρα[νος] trois fois plus élevé, pour l'usufruit d'un terrain mesurant 30 unités de céréales, alors qu'un impôt d'environ 10 % [617] sur les terrains imposables de PY Er, d'une superficie de 96 à 99 unités de céréales, n'aurait apporté au trésor royal qu'une dizaine d'unités de grain [618].

Par conséquent, la seule différence véritable entre les deux dossiers d'imposition est la présence, en PY Es, des λυκτῆρες (?), de *Wedan*-eus et de Diwieus. Leur fonction précise est inconnue : les premiers sont peut-être liés au culte de Poséidon, tandis que les deux derniers se virent peut-être affermer le cadastrage et la perception de l'impôt en échange d'une rétribution en grain ; en ce cas, ils pourraient être comparés aux ὀϝίδε(ϱ)ται chargés de récolter le δοσμός de Poséidon en Un 718 — lesquels ne paraissent pourtant pas tirer directement bénéfice de leur office [619]. Le seul fait certain est que les trois percepteurs mineurs de PY Es profitent, au même titre que Poséidon et que le trésor royal, mais dans des proportions moindres, du système de tenure mis en place pour les terres de PY Es. Ces trois destinataires mineurs sont, en tout cas, rémunérés à la même fréquence que Poséidon — c.-à-d., le cas échéant, selon un rythme triétérique.

Voici, en conclusion de l'analyse du dossier PY Es, l'illustration du modèle explicatif le plus satisfaisant : tous les ans, les tenanciers versent l'impôt prévu au palais ; selon un rythme pluriannuel régulier [620], ils paient aussi tribut à Poséidon et aux trois acolytes. Le montant proportionnel du rôle global s'établit comme suit, selon que l'impôt supplémen-

---

616 Cf. *supra*, p. 125-130.

617 En Es 644, les versements **1** et **2**, qui correspondent aux deux plus grands terrains (6 et 7 unités de céréales) se chiffrent à 9,7 et 11,3 % de la valeur cadastrale des terrains (cf. *supra*, p. 144) ; pour les parcelles de PY Er, plus grandes encore, ce taux aurait probablement été revu à la baisse, par exemple jusqu'à la fraction commode de $^1/_{12}$ (8,3 %).

618 Dans l'hypothèse d'un prélèvement triétérique pour Poséidon et en admettant les équivalences GRA 3 = FAR 1= OVIS 3 = VIN 4 (cf. *supra*, n. 408), ce δοσμός royal biennal à Poséidon aurait coûté 12 unités de grain, à coupler peut-être avec un ἔρα[νος] quadriennal de valeur triple : en ce cas, les dépenses du souverain seraient amorties par le prélèvement annuel d'au moins 15 unités de grain, que produisent des terres mesurant 96 unités de semence imposées à un taux proche de $^1/_6$ (15,6 %). Selon d'autres équivalences, si la pression fiscale sur les tenanciers de PY Er s'élève annuellement à *c.* 37,5 % (cf. *supra*, p. 124), le souverain devrait verser 11 unités ¼ de grain, que compenserait une imposition comprise entre 11,4 et 11,7 %.

619 Il est, sans doute, loisible d'imaginer que le dossier PY Er donne également lieu à un δοσμός destiné à trois (?) percepteurs mineurs : cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], e. a. p. 121. Cependant, l'absence de tout indice en ce sens invite, à tout le moins, à une certaine retenue ; cf. néanmoins *infra*, p. 155.

620 S'il s'avérait que tous les δοσμοί sont annuels, les proportions exactes de cet impôt se trouveraient *supra*, p. 144.

taire est prélevé tous les deux ou quatre ans [621] :

Tenanciers		Rôle annuel {Palais}	Rôle périodique (Poséidon et acolytes)	Rôle global annuel	
				Cycle biennal	Cycle quadriennal
1	Κοπρεύς	9,7 %	30,6 %	25 %	17,4 %
2	Ἀλεκτρυϝών	11,3 %	41,7 %	32,1 %	21,7 %
3	*Sen*-ος	16,7 %	50 %	41,7 %	29,2 %
4	Ὁπλομενός	*c.* 16,7 %	47,9 %	*c.* 40,6 %	*c.* 28,6 %
5	Αἰγιϝαλός	*c.* 16,7 %	58,3 %	*c.* 45,8 %	*c.* 31,3 %
6	*Wedan*-ῆϝος δόhελος	33,3 %	87,5 %	77,1 %	55,2 %
7	Fροιθίας	13,9 %	41,7 %	34,7 %	24,3 %
8	*Karai*	16,7 %	83,3 %	58,3 %	37,5 %
9	*Ane*-ος	14,7 %	32,4 %	30,9 %	22,8 %
10	Λυκόϝορος	*c.* 16,7 %	53,1 %	*c.* 43,2 %	*c.* 29,9 %
11	*Ok*-ας	15,5 %	60,7 %	45,8 %	30,7 %
12	*Pirotaw*-ος	15,5 %	60,7 %	45,8 %	30,7 %
13	*Kudamar*-ος	15,5 %	60,7 %	45,8 %	30,7 %
Total		*c.* 13,6 %	44,5 %	*c.* 35,8 %	*c.* 24,7 %

En toute logique, les trois catégories de tenanciers sont toujours aussi visibles dans ce schéma : en fonction des deux solutions envisagées, la première paierait chaque année de 25 à 34,7 % ou de 17,4 à 24,3 % de la valeur cadastrale des parcelles (**1**, **2**, **7**, **9**) ; la deuxième, *c.* 40,6 à *c.* 45,8 % ou de *c.* 28,6 à *c.* 31,3 % (**3**, **4**, **5**, **10**, **11**, **12**, **13**) ; la troisième, 58,3 et 77,1 % ou 37,5 et 55,2 % (**6**, **8**).

On remarquera également qu'en cas d'impôt triétérique à Poséidon et aux acolytes, la proportion de l'impôt global annuel par rapport au cadastre (35,9 %) serait presque exactement égale au rapport entre le prélèvement de Poséidon et ce cadastre (35,8 %) ; cette coïncidence se retrouve également chez deux tenanciers (**2**, **3**) [622]. En valeur absolue, cela signifierait que tous les trois ans, les δοσμοί cumulés atteindraient la somme de *c.* 20 unités de grain [623], dont 10 unités sont réservées au seul Poséidon et *c.* 10 autres unités sont partagées entre le palais et les trois acolytes [624]. L'obtention d'un tel résultat est un argument supplémentaire en faveur d'un rythme biennal de l'impôt pour Poséidon et les acolytes. Il serait également possible d'arguer que tout le δοσμός de PY Es n'est rien d'autre, en définitive, qu'un impôt de répartition : le revenu total en serait fixé, pour deux ans, à 20 unités de grain, dont une moitié devrait impérativement échoir au dieu Poséidon et l'autre, être savamment répartie entre le palais, les λυκτῆρες (?), *Wedan*-eus et Diwieus.

---

[621] Les approximations se lisent ± 1,1 % pour **4** et **10**, ± 1,4 % pour **5**, ± 0,3 % pour le total. Dans l'hypothèse d'une lecture T 2 V 2 en Es 644, l. 11 (cf. *supra*, n. 597), le rôle annuel de **11**, **12** et **13** passe à 16,7 %, le rôle annuel total à 13,7 % et le rôle global annuel à *c.* 36,0 % dans le cas d'un cycle biennal, à *c.* 24,8 % pour un cycle quadriennal.

[622] Il suffit de comparer le tableau ci-dessus avec les résultats présentés *supra*, p. 144.

[623] Le montant exact est de GRA 19 T 11 V 1 ± V 5 si on lit T 2 V 1 en Es 644, l. 11 ; de GRA 20 V 1 ± V 5 si l'on y lit T 2 V 2 (cf. *supra*, n. 597).

[624] Ensemble, les acolytes prélèveraient tous les deux ans une somme de GRA 2 T 4 V 3, soit GRA T 9 V 3 par percepteur ; si le δοσμός total biennal est bien de 20 unités, il resterait au palais GRA 7 T 7 V 3 à prélever en deux ans, soit une perception annuelle de GRA 3 T 9 V 4 (Z 2).

Synthèse et conclusion

Les deux dossiers d'imposition foncière établis sur la base des cadastres PY Er et PY Es furent étudiés sans idée préconçue, au départ d'un examen objectif des données textuelles. Cette démarche, nécessaire à tout mycénologue, se révéla d'autant plus indispensable dans le cas présent pour une double raison. Sur le plan mathématique, d'abord, l'application d'un système métrique strictement duodécimal induit de nouvelles proportions, qui modifient sensiblement les anciennes conclusions sur les mécanismes du cadastre et de l'impôt. Sur le plan sociétal, ensuite, l'importance traditionnellement accordée au dossier du scribe 24 au moment d'élaborer un organigramme structuré et cohérent de la société pylienne au II[e] millénaire oblige, plus que jamais, à remettre en contexte les tablettes concernées en faisant preuve d'un esprit critique particulièrement aiguisé. Une telle méthode a porté ses fruits, même si, le plus souvent, la prudence reste de mise.

1. – La qualité et la quantité des denrées prélevées à titre de δοσμοί montrent que nous avons affaire à un <u>impôt de répartition</u> plutôt que de quotité. Le constat est imparable en Un 718, où tous les contribuables versent des produits différents, selon une clef de répartition qui tend à respecter approximativement la taille de leur parcelle, de manière à fournir au total une quantité définie par avance de chaque produit ; il est relativement assuré dans le dossier PY Es, au moins pour le δοσμός à Poséidon, qui totalise exactement 10 unités de grain, et peut-être pour l'impôt annuel au palais et la contribution périodique aux acolytes, dont la somme se chiffrerait également à 10 unités de grain, à la condition que le rythme triétérique soit d'application.

L'<u>annualité</u> d'au moins une partie des δοσμοί est exprimée, en Es 644, par le syntagme explicite ϝέτεϊ ϝέτεϊ ; si le bénéficiaire de cet impôt est effectivement le palais de Pylos, ce rythme annuel est conforme à celui de la taxation "civile" des cantons et provinces, ainsi que de la « corvée » (ταλασία) imposée aux travailleurs, comme le démontre suffisamment la récurrence dans ces dossiers des adjectifs ne-wo (νέϝος) et za-we-te-ro (σσαϝέ[σ]τερος) ou de l'adverbe za-we-te (σσάϝετες) « (de) l'année en cours », qui s'opposent à pa-ra-jo (παλαιός) ou pe-ru-si-nu-wo (περυσινϝός) « de l'année écoulée », ainsi qu'à a_2-te-ro we-to (ἄτερον ϝέτος) « l'année prochaine » [625]. Inversement, l'absence de l'expression ϝέτεϊ ϝέτεϊ dans les treize tablettes « feuille de palmier » du dossier PY Es, ainsi qu'en Un 718, peut faire songer que les prélèvements opérés pour le compte de Poséidon et des trois percepteurs secondaires observent une <u>périodicité différente</u>. Le recours à un rythme complémentaire biennal, par exemple, ne saurait étonner, au regard du cycle agricole normal de l'Antiquité et des cycles festifs triétériques encore observés au I[er] millénaire ; de plus, cette hypothèse de travail accrédite la thèse d'un impôt de répartition en PY Es. Par ailleurs, si les ἔρα[νοι] consignés par le scribe 6 — dont le seul exemplaire à peu près conservé, Un 853, concerne Hekhel(l)awôn — sont bien calculés sur la base du cadastre PY Er, leur importance fait songer à une contribution pentétérique, de telle sorte que les tenanciers de PY Er subissent une pression fiscale (*c.* 37,5 %) plus ou moins équivalente à ceux de PY Es (*c.* 35,8 %).

La <u>multiplicité des versements</u> semble, en effet, être un trait caractéristique de ces deux dossiers d'imposition. Dans le dossier PY Es, cet aspect est limpide : en cas de rythme triétérique, Poséidon reçoit un δοσμός biennal couvrant la moitié des versements globaux, tandis que le palais touche un δοσμός annuel à hauteur de *c.* 38,1 % et les trois acolytes

---

[625] Sur ces termes, cf. *DMic*, t. I, p. 131, *s. u.* « *a_2-te-ro* » ; p. 472-473, *s. u.* « *ne-wo* » ; t. II, p. 80-81, *s. u.* « *pa-ra-jo* » ; p. 113-114, *s. u.* « *pe-ru-si-nu-wo* » ; p. 455-456, *s. u.* « *za-we-te* » et « *za-we-ṭe-rọ* ».

perçoivent chacun un δοσμός biennal de *c.* 4,0 % — soit, à trois, *c.* 11,9 % de l'impôt total. La situation est moins claire pour les tenanciers imposables du cadastre PY Er : il est incontestable que ceux-ci versent un δοσμός à Poséidon, peut-être à une fréquence biennale (Un 718) ; ce δοσμός pourrait se doubler d'un ἔρα[νος] de triple valeur, destiné au même dieu mais payé tous les quatre ans (Un 853 *et alia perdita* ?). L'absence de δοσμός prélevé par le palais est entièrement compensée par l'exonération du ϝανάκτερον τέμενος [626] et pourrait donc être une illusion comptable, opérée au détriment du dieu et à l'avantage des tenanciers imposables — le premier étant privé du δοσμός et de l'ἔρα[νος] dus périodiquement par le souverain ; les seconds, dispensés de verser un δοσμός annuel au palais —, à moins que, comme il est probable, le déficit de Poséidon ne soit comblé par une augmentation de la contribution des quatre contribuables — auquel cas, l'opération est blanche pour chacun. Quant aux ὀϝίδε(ϱ)ται, leur situation diverge en apparence de celle des percepteurs mineurs de PY Es, auxquels ils semblent pourtant apparentés. Cependant, leur supposé bénévolat serait un leurre, si jamais une tablette aujourd'hui perdue avait enregistré un δοσμός leur étant dû ou, mieux, s'ils prélevaient implicitement une part du δοσμός — ou de l'ἔρα[νος] — qu'ils perçoivent pour le compte de Poséidon : ils pourraient, par exemple, disposer de denrées comme les *rekono*, les céréales, la farine et le vin, qui font partie de l'ἔρα[νος] d'un Hekhel(l)awôn en Un 853, sans plus se retrouver au nombre des denrées enregistrées en Un 6 [627]. Au total, donc, le dossier PY Es compte pas moins de cinq δοσμοί distincts, tandis que l'unique δοσμός décrit dans le dossier du scribe 24 pourrait se voir ajouter l'ἔρα[νος] du dossier du scribe 6, un δοσμός sans doute blanc pour le *wanax* et un autre δοσμός implicite pour les ὀϝίδε(ϱ)ται.

La question de la proportionnalité de l'impôt est indissociable de celles de la périodicité et du nombre de versements. Les options retenues ici — δοσμός annuel au palais ; δοσμοί biennaux à Poséidon et aux acolytes ; ἔρα[νος] quadriennal à Poséidon — produisent un impôt total annuel équivalant à *c.* 35,8 % de la valeur cadastrale en PY Es, à *c.* 37,5 % en PY Er [628]. Dans le détail, la situation varie sensiblement d'un cadastre à l'autre. En PY Es, le rapport de l'imposition passe du simple au double entre la catégorie la plus privilégiée (de 25 à 34,7 %) et la plus défavorisée (58,3 et 77,1 %), tandis que l'impôt de la classe moyenne se situe à un seuil intermédiaire (de *c.* 40,6 à *c.* 45,8 %). Par contre, les proportions de Un 718 par rapport au cadastre PY Er ne connaissent pas de variation substantielle d'un contribuable à l'autre, hormis les imprécisions inhérentes au calcul d'un impôt de répartition ; la situation est identique, semble-t-il, pour le calcul de l'ἔρα[νος] à Un 6, sous réserve du respect des rapports entre les ἔρα[νοι] du *damos*, du *lawagetas* et de Wroikiôn, dont le détail ne nous est pas conservé. Enfin, seul le cadastre PY Er présente des exemptions : le cas du *wanax* est, somme toute, expliqué par la non-perception du δοσμός auquel le souverain aurait droit, en particulier si les *τεμένε*ha* σαλ(λ)αιπεδα sont bien des possessions palatiales ; celui d'Hekhel(l)awôn est bien plus remarquable, lui qui se voit attribuer un énorme domaine de plus de 62 hectares, dont presque la moitié fut reconnue [ἄκτι]τον et,

---

626 Cf. *supra*, p. 151-152 et n. 618.

627 Cf. *supra*, p. 83-84.

628 Ces chiffres, qui mettent étonnament en rapport la semence théorique et le grain récolté, pourraient néanmoins être très significatifs. Si, au II^e^ millénaire, le rendement en grain est conventionnellement fixé à trois fois la quantité de semence (sur ce chiffre réaliste, cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 178 et n. 164), un terrain mesurant une unité de semence (GRA 1) produit trois unités de grain (GRA 3), est laissé en jachère un an, puis de nouveau ensemencé : le cultivateur réserve logiquement une unité de grain pour les prochaines semailles et son profit est de deux unités de grain pour deux ans, soit une unité par an. De la sorte, la superficie d'un terrain équivaut à son revenu net annuel et les proportions de l'impôt s'appliquent aussi aux rentrées réelles.

par conséquent, degrevée d'impôt — ce personnage paraît donc jouir d'un double privilège dans le dossier du scribe 24, qui trahit son importance parmi les grands du monde pylien.

2. – L'image qui se dégage des deux dossiers d'imposition — singulièrement des documents rédigés par le scribe 24 — fut souvent présentée, à l'excès, comme un résumé de la société pylienne. Fondamentalement, un cadastre renseigne uniquement sur l'identité des tenanciers et le statut des terres occupées ; quant aux tablettes d'imposition foncière étudiées dans ce chapitre, leur originalité n'est pas tant de conserver incidemment une image prétendument fidèle de toutes les composantes d'un royaume mycénien du XIII^e^ s., que de démontrer l'association du dieu Poséidon et du souverain pylien au cœur d'une question de propriété foncière. Selon toute logique, donc, les acquis de cette étude doivent se situer à trois niveaux : l'identité des personnes titulaires de parcelles ; la nature et le statut des terrains occupés ; l'étroite imbrication des sphères religieuse et politique.

a) « À tout seigneur, tout honneur » serait un principe bien mal choisi pour caractériser le dossier du scribe 24. Non seulement le *wanax* — dont nul ne songe à contester la primauté au sein de l'État mycénien — ne dispose pas de la tenure la plus grande, mais encore n'est-il même pas nommé en premier lieu, si Er 880 prend effectivement place avant Er 312. Ceci prouve à suffisance que le cadastre PY Er n'est pas, en tant que tel, une vision en raccourci de la (bonne) société pylienne et dispense, par conséquent, de chercher pour Hekhel(l)awôn et Wroikiôn des fonctions ou distinctions précises qui justifieraient leur présence dans ce cénacle. En somme, le cadastre PY Er réunit, peut-être fortuitement, deux fonctionnaires d'État (le *wanax* et le *lawagetas*), deux particuliers (Hekhel[l]awôn et Wroikiôn), ainsi qu'une collectivité (le *damos*), représentée par trois *telestai* :

— Les titres de *wanax* et de *lawagetas* sont uniques dans chaque royaume mycénien ; l'un désigne sans aucun doute le roi, premier personnage de l'État ; l'autre, un important officier de la couronne, que l'on peut néanmoins hésiter à qualifier de second homme du royaume, tant il est comparable à d'autres membres de l'élite palatiale, lesquels sont toujours appelés par un simple anthroponyme mais n'en exercent pas moins de hautes fonctions militaires et économiques.

— Hekhel(l)awôn est précisément au nombre de ces privilégiés, comme le montrent la taille de la parcelle qu'il occupe en PY Er, ainsi que son association presque constante avec le *lawagetas* dans la documentation pylienne ; cet homme est issu du même milieu que les *Wedan*-eus et Diwieus, qui touchent un δοσμός dans la série PY Es, et qu'un Alektruwôn, tenancier de loin le mieux loti de cette même série. Par contraste, Wroikiôn est un illustre inconnu, sans doute de moindre importance que Hekhel(l)awôn, témoin la taille relativement modeste de sa tenure, doublée des obligations spécifiques et contraignantes liées à la détention d'un κάμας : ces traits tranchent avec le grand terrain consenti à Hekhel(l)awôn, qui est reconnu, pour la plus grande partie, comme terrain [κ]τίμενον et imposé à la même hauteur que le κάμας de Wroikiôn, et qui est totalement exonéré d'impôt pour la zone déclarée [ἄκτι]τον.

— Le *damos* mentionné en Un 718 est relayé, dans le cadastre PY Er, par trois τελεσταί anonymes ; ceux-ci se confondent sans doute avec les κτοινοhόχοι, que l'on voit représenter le *damos* dans d'autres circonstances. Le libellé du cadastre invite à penser que ces trois hommes sont solidairement responsables du terrain mesurant 30 unités de semence, plutôt qu'individuellement titulaires d'une parcelle de 10 unités de semence. Identique en surface à celui du *wanax*, trois fois plus étendu que ceux du *lawagetas* et de Wroikiôn, le terrain des trois *telestai* n'est dépassé que par celui de Hekhel(l)awôn : cela vaut logiquement au *damos* d'être, en Un 718, le deuxième contribuable en position et en importance.

Le cadastre Es 650 se distingue très clairement de celui de PY Er, puisque les treize tenanciers énumérés sont tous des particuliers. Néanmoins, ceux-ci ne sont absolument pas

sur un pied d'égalité, comme permet de l'établir le double critère de la taille de la parcelle d'une part, de la proportion de l'impôt d'autre part :

— La première catégorie regroupe les deux tenanciers les plus importants, Kopreus (**1**) et Alektruwôn (**2**), lesquels disposent de 6 et 7 unités de semence, ainsi que deux tenanciers plus modestes, Wroithias (**7**) et *Ane*-os (**9**), titulaires de terrains mesurant 2 unités et 1 unité $^{5}/_{12}$ de semence. En fonction des paramètres de périodicité retenus ici, le rapport entre leur contribution moyenne annuelle et la surface de leur parcelle est compris entre 25 et 34,7 %. Seul personnage peut-être mentionné par ailleurs, Alektruwôn serait investi de fonctions militaires comparables à celles de Diwieus ; il serait fort probable que son homologue Kopreus, doté de la même manière, appartînt également à l'aristocratie militaire de Pylos, mais cette hypothèse pourrait difficilement être étendue aux comparses Wroithias et *Ane*-os, qui disposent d'un terrain beaucoup plus petit et sont totalement inconnus.

— La classe moyenne comprend *Sen*-os (**3**), Hoplomenos (**4**), Aigiwalos (**5**), Lykoworos (**10**), *Ok*-as (**11**), *Pirotaw*-os (**12**) et *Kudamar*-os (**13**) ; leurs tenures sont comprises entre 1 unité et 1 unité $^{1}/_{3}$ de semence — à l'exception notable de celle de Hoplomenos, qui mesure 4 unités — et leur impôt global annuel varie de *c.* 40,6 à *c.* 45,8 %. Parmi ceux-ci se trouvent un berger dépendant du "collecteur" *Wedan*-eus (**3**) ainsi qu'un « esclave d'Artémis » (**5**).

— L'esclave anonyme de *Wedan*-eus (**6**) et *Karai* (**8**), les deux derniers tenanciers, disposent de très petites parcelles ($^{1}/_{3}$ et ¼ d'unité de semence) et paient les impôts les plus élevés (77,1 et 58,3 %). Leur condition sociale est certainement très basse, à tel point que la fonction d'esclave de la divinité paraisse enviable à la leur.

Renoncer à répartir les treize — ou quatorze — tenanciers de PY Es selon une savante structure tripartite annihile du même coup l'astucieuse hypothèse qui fait d'eux les membres du *damos* mentionné en Un 718 et représenté par trois *telestai* en Er 312 [629]. Certes, la superficie totale des parcelles de PY Es (27 unités $^{5}/_{6}$ de semence) pourrait correspondre aux 30 unités de semence détenues par le *damos*, surtout si la tenure effacée de *Pirotekot*-os, restituée à propos, venait corriger l'addition. Certes, les analogies opportunes du cadastre Es 650 avec les quatorze *telestai* — également réduits à treize — recensés dans les séries PY Eo et En, ainsi qu'avec les formules introduisant les terrains de *telestai* en Eq 146 permettent d'imaginer que les tenanciers de PY Es sont eux aussi des *telestai*. Mais postuler que seuls trois tenanciers de PY Es sont réellement des *telestai* — les trois mêmes qui sont cités en Er 312 —, détenteurs de κτοῖναι κτίμεναι, alors que les dix — ou onze — autres ne seraient que de modestes ὀνατῆρες, relève assurément de la pétition de principe. Surtout, cette hypothèse oblige à admettre que Es 644 serait un impôt annuel implicitement destiné à Poséidon et aux trois acolytes, que la mention des δοσμοί destinés aux acolytes aurait été perdue ou omise dans le dossier du scribe 24, que le δοσμός offert par le *damos* au dieu, uniquement perçu en grain dans le dossier PY Es, aurait été partiellement transformé en vin pour Un 718, tandis que les produits de l'élevage cités dans cette même tablette seraient exclus du δοσμός foncier ; par ailleurs, cette hypothèse n'explique pas la brusque irruption des ὀϝίδε(ϱ)ται en Un 718, qui paraissent remplacer les acolytes de PY Es ; enfin, les approximations mathématiques nécessaires à cette analyse paraissent dans un premier temps éclairantes, mais se révèlent rapidement difficiles à justifier et dangereuses à manipuler, d'autant plus que de multiples corrections sont rendues indispensables par l'adoption du système fractionnaire duodécimal.

[629] Cf. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], en part. p. 126-129 et 157-158.

Les multiples objections et difficultés qu'entraîne cette hypothèse de travail confortent l'analyse traditionnelle des deux dossiers d'imposition foncière : les cadastres Er 880 et Er 312 d'une part, Es 650 d'autre part concernent deux domaines nettement distincts. Les impositions foncières qui sont opérées sur cette base sont naturellement différentes, mais n'en offrent pas moins d'intéressantes analogies, qui furent suffisamment mises en exergue dans le premier point de la présente synthèse.

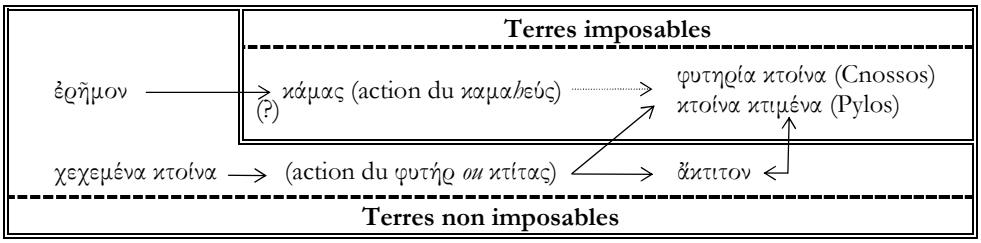
b) Comme tout document cadastral, les dossiers d'imposition foncière présentent plusieurs termes techniques concernant la nature et le statut des terrains enregistrés.

Beaucoup de ces termes ont une portée agricole et classent les tenures en fonction de leurs qualités intrinsèques. Leur étude, qui exige une vision dépassant le cadre du dossier du scribe 24 et de la série PY Es, a permis de baliser quelques pistes de recherche :

— La tenure par excellence, immédiatement rentable et, par conséquent, imposable, est appelée φυτηρία κτοίνα à Cnossos, κτοίνα κτιμένα à Pylos. Celle-ci s'oppose au terrain dit ἄκτιτον, lequel est momentanément non exploitable et donc exonéré d'impôt. Les κτοῖναι cultivées sont reliées par un axe relativement sûr aux χεχεμέναι κτοῖναι, « parcelles vierges », logiquement non imposables, mais soumises à une obligation de travail spécifique (*ϝόρζεhεν*) ; les premières κτοῖναι paraissent dériver des secondes, qui par l'action d'un « planteur » (φυτήρ), qui par l'action d'un « colon » (κτίτας). Le détenteur de κτοίνα, appelé κτοινο*h*όχος, peut également porter le titre de τελεστάς, qui fait sans doute allusion à ses obligations agricoles (τελεία*h*εν).

— Un second axe certain relie le terrain « désert » (ἐρῆμον) au κάμας. Ces deux types de terrains présentent le point commun de n'être pas des κτοῖναι, mais les détails de cette différence qualitative demeurent obscurs — quoique le κάμας soit régulièrement plus étendu que la κτοίνα. Comme un détenteur de χεχεμένα κτοίνα, le καμα*h*εύς est tenu d'amender son sol (*ϝόρζεhεν*, τελεία*h*εν, *θεραπίσκε*h*εν) ; comme la κτοίνα κτιμένα, le κάμας est imposable : il s'agirait donc d'un statut intermédiaire entre les deux types de κτοῖναι, et il n'est pas exclu que les obligations liées à la détention d'un κάμας visent à en faire, *in fine*, une κτοίνα κτιμένα.

Ces orientations peuvent être schématisées comme suit :



Deux termes du lexique foncier échappent par contre au champ lexical des travaux de la terre. Apparaissant uniquement dans le dossier du scribe 24, ils désignent le statut externe des terrains et posent la question de leur propriété. L'étude du substantif τέμενος et du probable adjectif *saraped*-ος constituent donc une étape essentielle de l'examen des tablettes Er 880 et 312, dans la mesure où une analyse combinatoire a montré que toutes les tenures de ce cadastre sont probablement des *τεμένε*h*α *saraped*-α.

Malgré les limites méthodologiques d'une comparaison avec l'épopée homérique, il est tentant de considérer le te-me-no mycénien comme une portion de terre extraite des terrains communaux du *damos* pour être attribuée à un roi ou à un dieu — tant l'étymologie populaire faisant dériver ce nom du verbe τέμνειν et le rôle du δῆμος homérique dans son attribution paraissent appartenir à un fonds ancien. En l'occurrence, les *τεμένε*h*α de PY Er auraient été accordés par le *damos* à Poséidon et formeraient une sorte de ἱερὰ χώρα ; à son tour, le dieu aurait abandonné l'usufruit des ces terrains à divers tenanciers — parmi

lesquels le *damos* occupe précisément une place non négligeable —, en contrepartie de versements réguliers prenant la forme d'un δοσμός et, peut-être, d'un ἔρα[νος].

Toutefois, le souverain de Pylos retire un intérêt tout particulier de la gestion de ces *τεμένε*h*α, lequel intérêt s'exprimerait à travers l'épithète sa-ra-pe-da, si les analogies avec l'expression hittite *šalli pedan* et le nom propre Σαρπηδών, ainsi que la lecture σαλ(λ)α(ι)πεδα « palatiaux », sont acceptées. Non seulement tout le dossier relatif à l'imposition de ce domaine, rédigé en dehors du palais — et sans doute à une certaine distance, d'après les variantes dialectales —, est conservé dans les pièces d'archive pyliennes, mais le *wanax* en personne dispose également d'un τέμενος, identique en taille à celui du *damos* et pourtant non imposable. L'étude de la série PY Es, où le palais perçoit vraisemblablement un δοσμός annuel, montre que cette exonération du τέμενος royal a pu être consentie en compensation de l'absence de perception du δοσμός régalien sur les terres cadastrées en PY Er.

La similitude des δοσμοί dans les deux dossiers d'imposition foncière — avec Poséidon comme destinataire principal et le palais comme bénéficiaire secondaire, direct ou indirect — fait songer que les tenures de PY Es partagent le statut des terrains de PY Er, en s'inféodant à la fois à Poséidon et au souverain pylien. Malheureusement, l'expression attendue est simplement sous-entendue dans le formulaire « Ὁ δεῖνα ἔχει. » de Es 650, de sorte que cette présomption ne peut être démontrée.

Terres consacrées à Poséidon, les *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα se définiraient également comme des possessions palatiales. Cette remarquable entente entre le dieu et le souverain autour d'une ἱερὰ χώρα pose sans détour le problème du rôle de la religion au faîte de la société mycénienne.

c) Poséidon est omniprésent dans les deux dossiers d'imposition, où il perçoit tantôt la totalité du δοσμός et de ἔρα[νος], tantôt la moitié. Chaque dossier semble également mentionner une congrégation cultuelle gravitant autour du dieu, peut-être investie de fonctions économiques : aux *ὀ*ρ*ί*δε(ϱ)ται, "lieurs" *ou* "écorcheurs de moutons" de Un 718, répondent les λυκτῆρες (?), "éclaireurs" (?) de PY Es. La sécheresse constitutive des archives mycéniennes et, en particulier, des documents cadastraux ne nous renseigne pas davantage sur l'appareil religieux entourant Poséidon, ni sur la localisation même de sa ἱερὰ χώρα.

Le souverain est plus discret : simple détenteur d'un τέμενος en Er 312, il percevrait anonymement un δοσμός annuel en PY Es. Comme Poséidon, le *wanax* n'est pas isolé dans les arcanes de la fiscalité foncière. Les dénommés *Wedan*-eus et Diwieus pourraient occuper la même fonction que les λυκτῆρες (?) en PY Es et être chargés, contre rémunération, de percevoir l'impôt. Cependant, le fait qu'ils soient nommés individuellement et personnellement contraste avec la collectivité et l'anonymat des membres du probable collège sacré ; de plus, leurs compétences militaires reconnues par ailleurs démontrent leur appartenance à l'élite profane du royaume. Il est donc probable que ces deux hommes exercent leur office pour le compte du palais, attendu que *Wedan*-eus est également un des quatre "collecteurs" attitrés de Pylos. Parmi les tenanciers, Hekhel(l)awôn, le *lawagetas* et Alektruwôn — tous trois notables, et commandants, soit de rameurs soit d'un corps de troupe —, complètent le tableau de la « cour » du roi pylien.

Les interactions entre ces deux mondes ne sont guère aisées à établir au départ des seuls textes étudiés dans ce chapitre. Assurément, la présence du roi aux côtés de Poséidon et leur intérêt commun aux *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα ne suffisent pas à démontrer la possible fonction sacerdotale du souverain, ni le rôle de Poséidon comme divinité tutélaire du royaume et de la royauté en Messénie au II^{e} millénaire ; toutefois cette association étroite autour de deux domaines fonciers importants, qui couvrent près de 200 unités de semence — ou *c.* 130 hectares —, trahit l'implication commune du dieu et du roi dans les questions de la terre.

Poséidon — peu impliqué dans le contrôle d'ouvriers textiles ou métallurgistes, contrairement à Potnia, Hermès ou Héra —, est le seul dieu concerné par les dossiers fonciers : ceci se justifie par les compétences agricoles d'un dieu qui doit être le protecteur naturel des champs et des récoltes, ainsi que des troupeaux, et qui est encore désigné au I^er^ millénaire par des épiclèses telles que Φυτάλμιος ou Γενέθλιος [630]. Le roi, quant à lui, est sans doute le garant et le symbole du système palatial mycénien. Ensemble, dieu et roi concourent donc à la stabilité d'une économie et d'une société largement fondées sur l'agriculture : à cet endroit et pour cette raison, se rejoignent les sphères politique et religieuse.

[630] Ainsi, cf. p. ex. Pia DE FIDIO, *op. cit.* [n. 2], p. 185-187 ; cependant, les quantités importantes de produits de la terre et de l'élevage offerts au dieu rendent improbable que le δοσμός ne soit qu'une ἀπαρχή.

ANNEXE

Tables métrologiques et chronologiques

Métrologie mycénienne

Les idéogrammes *110 à *113 — conventionnellement notés Z, V, T et S — notent les mesures mycéniennes de capacité, tandis que les idéogrammes *114 à *118 — transcrits par Q, P, N, M et L — servent de mesure pondérale.

Pour les mesures de capacité, nous adoptons les équivalences suivantes [631] :

	Unité	Fractions			Volume
Denrées solides (GRA, HORD, FAR)	**1**	**T 12**	V 72	Z 288	115,2 l
		T 1	**V 6**	Z 24	9,6 l
			V 1	**Z 4**	1,6 l
				Z 1	0,4 l
Denrées liquides (VIN, OLE, *AREPA*, *ME+RI*)	**1**	**S 3**	V 18	Z 72	28,8 l
		S 1	**V 6**	Z 24	9,6 l
			V 1	**Z 4**	1,6 l
				Z 1	0,4 l

Les unités de masse s'organisent comme suit [632] :

	Multiple	Unité	Fractions			Masse
Denrées pesées (AES, LANA)	**L 1**	**10**	M 30	N 120	P 1440	28,2 kg
		1	**M 3**	N 12	P 144	2,8 kg
			M 1	**N 4**	P 48	939,6 g
				N 1	**P 12**	234,9 g
					P 1	19,6 g

[631] Pour les unités de mesures sèches, cf. V. L. ARAVANTINOS, L. GODART & Anna SACCONI, *op. cit.* [n. 145], p. 161-163 et 263-264 : si l'addition de la tablette TH Ft 140 est exacte, l'unité compte 12 mesures T. Cette nouvelle équivalence semble mieux correspondre aux bases ternaire et sénaire en vigueur dans les unités de capacité liquide, mais suscite néanmoins des réticences, principalement à cause de l'absence d'attestation des mesures *T 10 et *T 11 : cf. p. ex. M. DEL FREO, *op. cit.* [n. 351], p. 7, n. 28 (où la référence à la série PY Ab peut être recevable, à condition de garder à l'esprit que ces tablettes de rationnement forment elles-mêmes un système d'équations aux inconnues multiples). Dans l'attente d'éclaircissements futurs, le choix de T 12 plutôt que T 10 pour faire l'unité ne modifie pas considérablement notre perception du Poséidon pylien.

[632] Cf. en part. Pia DE FIDIO, *loc. cit.* [n. 294], p. 195.

Chronologie

Les tablettes exhumées dans les différents sites mycéniens — non exactement contemporaines — sont attribuées aux époques suivantes [633] :

Sites	Période
Cnossos (Pièce aux tablettes de char)	Minoen Récent III A 1
Cnossos (Palais)	Minoen Récent III A 2
La Canée	Minoen Récent III B 1
Thèbes (Armurerie)	Helladique Récent III B 1
Thèbes (Archives ; rue Pélopidou)	Helladique Récent III B/C
Mycènes	
Tirynthe	
Pylos	

En ce qui concerne la chronologie générale de l'Âge du Bronze Récent, nous suivons une chronologie médiane [634] :

Crète	Continent	Datation
Minoen Récent I A	Helladique Récent I	1625/1600 – 1530/1520
Minoen Récent I B	Helladique Récent II A	1530/1520 – 1450/1440
Minoen Récent II	Helladique Récent II B	1450/1440 – 1420/1410
Minoen Récent III A 1	Helladique Récent III A 1	1420/1410 – 1390/1370
Minoen Récent III A 2	Helladique Récent III A 2	1390/1370 – 1320/1300
Minoen Récent III B 1	Helladique Récent III B 1	1320/1300 – 1260/1250
Minoen Récent III B 2	Helladique Récent III B 2	1260/1250 – 1190/1180
Minoen Récent III C	Helladique Récent III C	1190/1180 – 1070/1060

633 Cf. J. DRIESSEN, « Chronology of the Linear B Texts », dans Y. DUHOUX & Anna MORPURGO DAVIES (éd.), *op. cit.* [n. 83], p. 76.

634 Cf. Pia DE FIDIO, « Mycenaean History », *ibid.*, p. 84.

Section seconde

Poséidon archaïque

CHAPITRE I^er

Le Poséidon littéraire : Reliquat d'un pouvoir royal

Introduction

D'un point de vue littéraire, Homère et Hésiode, le tragédien Eschyle, ainsi que les poètes lyriques Pindare et Bacchylide, appartiennent au même monde. Malgré une variété de mètres et de genres, leurs œuvres sont pleinement le produit et le symbole de cette période dite « archaïque » de l'histoire grecque — qu'elles délimitent véritablement, en amont et en aval. Cette cohérence trouve son origine dans l'effacement plus ou moins grand de la notion — éminemment moderne — d'« auteur » devant celle de « tradition » : évident dans le cas d'Homère et, pour de nombreux aspects, dans celui d'Hésiode, ce trait est également présent, dans une certaine mesure, chez Eschyle, Pindare et Bacchylide, même si les Tragiques et les Lyriques se définissent clairement comme des individualités [1].

Du VIII^e au V^e s., cette époque charnière voit à la fois la redécouverte de l'écriture et la diffusion de l'alphabet, l'émergence de sanctuaires et de concours communs à tous les Grecs, ainsi qu'un mouvement intense de colonisation et l'apparition d'une structure socio-politique vouée à un très large développement — la cité. En un mot, l'archaïsme grec est l'occasion d'une définition d'un panhellénisme, postérieur à la communauté structurelle et idéologique des palais mycéniens, mais antérieur et nécessaire à l'œuvre utopique d'un Isocrate. Étudier dans leur ensemble ces productions littéraires de l'âge archaïque relève non seulement d'une démarche justifiée — oserait-on : d'une absolue nécessité ? —, mais procure même des résultats d'un intérêt certain, dans la mesure où chacun de ces poèmes représente un point de vue différent sur un fonds commun de mythes et de conceptions religieuses partagés : tous ces thèmes traditionnels appartiennent à un réservoir mythique fort ancien, panhellénique, forgé durant les Âges obscurs, dont certains éléments remontent à l'époque mycénienne, alors que d'autres résultent d'une influence proche-orientale, et que d'autres encore présentent des traits indo-européens caractéristiques.

Sur le plan socio-politique, par contre, Homère, Hésiode, Eschyle, Pindare et Bacchylide offrent des perspectives très différentes. Homère dépeint une société de princes (βασιλῆες) résultant de l'effondrement des palais mycéniens, qui se construit en partie sur la base des structures, des mythes et des idéologies mycéniennes, mais promeut également

---

[1] Dans la foulée des travaux pionniers de M. PARRY et d'A. B. LORD, ce problème fut, sinon définitivement élucidé, au moins brillamment mis en perspective par les études fondamentales de G. NAGY : cf. en part. *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque* (trad. Jeannie CARLIER & Nicole LORAUX), Paris, 1994 ; *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore & Londres, 1990 ; *La poésie en acte. Homère et autres chants* (trad. J. BOUTTARFIGUE), Paris, 2000 ; *Homer's Text and Language*, Urbana (Ill.), 2004.

d'autres valeurs et d'autres aspirations, et possède en son sein des germes de métamorphose. Hésiode évolue également dans une société gérée par des βασιλῆες, mais s'inscrit en faux par rapport à leurs exactions et leurs sentences contraires à la justice et l'équité : sa critique vise à l'instauration d'un ordre social fondé sur l'εὐνομία, qui doit mettre fin à l'arbitraire du souverain. Au V^e^ s., Eschyle, Pindare et Bacchylide vivent sous les termes de ce nouveau contrat social et se posent en chantres de sociétés aristocratiques, idéalement dirigées par un tyran éclairé qui hérite des fonctions de juge et de roi : Hiéron de Syracuse, hôte des trois poètes, est un prototype de ce « souverain » (βασιλεύς), ce « tyran conducteur du peuple » (λάγετας τύραννος) [2]. Chaque « auteur » puise donc au réservoir mythique commun en retenant les éléments qui intéressent sa vision du monde, son propos littéraire et son objectif socio-politique.

Les diverses conceptions sociales véhiculées par ces œuvres archaïques s'appuient toutefois sur une même base religieuse : même si ses qualités et sa puissance s'affinent et se précisent au fil du temps, le souverain Zeus est d'emblée, comme dépositaire et mesure de la θέμις, le seul et éternel garant d'un ordre social qui soit enchâssé dans le cosmos [3]. D'Homère à Bacchylide, des notions tout à fait fondamentales comme κόσμος, μοῖρα, γέρας, τιμή ou θέμις permettent aux Grecs de penser la relation à l'autre et aux dieux, en structurant les sociétés humaine et divine [4] ; subsumant ces valeurs, la volonté de Zeus (Διὸς βουλή) se confond avec l'ordre cosmique, le destin universel et la justice divine, au point de conditionner le cours de la vie des hommes, comme l'existence des dieux.

Face à cette représentation du monde et des dieux, le dirigeant idéal, qui tient sa puissance et son autorité de sa naissance et du bon vouloir de Zeus, doit faire preuve des qualités de sagesse, justice et mesure. Ces vertus sociales — en constant devenir, mais sous-tendues par une conception identique de l'ordre du monde et des dieux — sont esquissées par Homère ; théorisées, idéalisées et revendiquées par Hésiode ; questionnées par Eschyle ; vécues et vantées par Pindare et Bacchylide. Elles sont des valeurs aristocratiques, applicables personnellement et collectivement, puisque les deux niveaux du citoyen et de la communauté sont en interdépendance et interaction. Depuis le héros chanté par l'épopée jusqu'à l'aristocrate et athlète célébré par l'épinicie, en passant par le héros tragique enfermé, selon les contraintes du genre, dans une tension entre le droit et la justice, la réflexion que développe la société grecque archaïque sur elle-même prend des formes multiples, plus ou moins abouties, mais jamais contradictoires : l'arrière-fond idéologique et religieux est, en effet, strictement identique pour tous, et se résume dans le nom de Zeus.

Cette omniprésence et omnipotence de Zeus à l'époque archaïque contraste avec les données religieuses de Pylos, où — si nos analyses sont acceptées — Poséidon apparaît comme le grand dieu du palais et de la royauté. Nous ne doutons pas que cette structure religieuse pylienne puisse être étendue aux palais contemporains de Mycènes et de Thèbes, même si la documentation écrite de ces sites est très insuffisante pour en faire la démonstration : cette conjecture est autorisée à la fois par les structures et le mode de fonctionnement de ces palais — tellement semblables à ceux de Pylos —, et par les traits fort antiques de la figure de Poséidon en Béotie et en Argolide au I^er^ millénaire [5]. Le problème se pose en

---

2 Pindare, *Pyth.*, III, v. 70, 85.

3 Cf. e a. W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *JHS*, 126, 2006, p. 1-35.

4 M. Vincent DU SABLON, doctorand à l'Université catholique de Louvain, achève une thèse de doctorat remarquable sur ces concepts, sous le titre *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque.* Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις *et* δίκη *chez Homère et Hésiode*, dont la lecture nous fut extrêmement profitable : nous souhaitons l'en remercier de nouveau.

5 Cf. *infra*, p. 278-279.

d'autres termes à Cnossos, où la structure palatiale mycénienne s'est appuyée sur la culture minoenne préexistante — qui l'a nourrie et singularisée —, et entra en relation étroite, par sa position géographique remarquable, avec les grandes puissances de la Méditerranée orientale, telle l'Égypte, qui purent exercer une influence profonde et durable sur ses structures mêmes ; de plus, l'importante fragmentation des sources écrites cnossiennes ajoute à la difficulté de démêler substrat minoen, religion mycénienne et influences externes. En l'état de notre documentation et de nos connaissances, une prudence audacieuse nous invite donc à décrire Poséidon comme le dieu palatial par excellence en Grèce continentale.

Compte tenu de l'apparente prééminence de Poséidon à l'époque mycénienne — en relation avec le ϝάναξ — et de la tutelle incontestable de Zeus sur les βασιλῆες et leur successeur dans les sociétés archaïques, la tentation est grande de schématiser très grossièrement les Âges obscurs comme un basculement de Poséidon à Zeus, à cheval sur le II^e^ et le I^er^ millénaire, qui entraînerait l'apparition de nouveaux concepts d'équilibre social et de justice, placés sous l'égide de Zeus, tandis que des vestiges de l'ancien système transparaîtraient encore dans l'un ou l'autre passage homérique [6]. Effectivement, tel ou tel épisode épique, comme la célèbre querelle des Cronides au chant XV de l'*Iliade* met en scène Poséidon comme une ancienne puissance déclassée, témoin d'un autre monde, où s'appliquent des valeurs obsolètes en regard de la société de Zeus.

Il va sans dire qu'un tel modèle doit non seulement être précisé, mais encore prendre appui sur des bases solides. Cette démarche implique d'une part l'analyse précise de la littérature grecque archaïque afin d'en dégager les valeurs et les schémas intrinsèques, d'autre part le recours à la comparaison argumentée avec les mythes proche-orientaux, afin de combler nos lacunes documentaires à l'aide des puissants courants de pensée qui ne cessèrent d'influencer le monde grec depuis l'époque mycénienne jusqu'à l'âge archaïque.

Dans cette optique, nous proposons de présenter comme suit la problématique des aspirations à la royauté du « Poséidon littéraire » :

— La première étape consiste à étudier les causes et les modalités de la prise de pouvoir de Zeus parmi les dieux, telle qu'elle est décrite par les auteurs archaïques — au premier rang desquels Hésiode —, pour établir une généalogie de son nouvel ordre olympien. La *Théogonie*, relayée par l'épopée homérique, le *Prométhée enchaîné* et les odes pindariques, met en évidence trois qualités essentielles à l'exercice de la souveraineté divine : d'abord la prudence (μῆτις), disposition d'esprit propre à pallier l'absence de puissance ; ensuite la force physique même (βίη, κράτος), laquelle permet d'imposer du poing et du foudre ses volontés ; enfin l'exigence absolue d'équité (θέμις), qui fonde le nouveau pouvoir sur des bases solides et immuables, et assure sa pérennité. Les récits mythologiques et théogoniques mettent en scène l'ensemble des Immortels qui, tantôt comme adversaires, tantôt comme alliés, contribuent à la naissance et au maintien du règne de Zeus : Cronos, Prométhée, Mêtis et son fils à naître sur le plan de la prudence ; Kratos, Bia, les Cyclopes et les Hécatonchires sur celui de la force brutale ; Thémis, les Saisons et les Moires sur celui de l'équité. L'épopée représente autrement ces valeurs, en les incarnant respectivement dans les personnes d'Ulysse, d'Achille et du souverain parfait, respectueux de l'équité et garant de l'ordre social. La gradation des qualités de prudence, puissance et équité reconnues à Zeus permet donc d'étudier, au cœur des conceptions grecques archaïques, l'élaboration d'un système de valeurs sous-tendant la société des Olympiens et, en miroir, celle des hommes.

— La seconde étape, toujours basée sur des données exclusivement grecques, est de comparer Zeus et Poséidon, les deux grands dieux masculins de l'ordre olympien. D'un point de

[6] Cf. p. ex. Ch. SEGAL, « Divine Justice in the *Odyssey* : Poseidon, Cyclops, and Helios », *AJPh*, 113, 1992, p. 489-518.

vue fonctionnel, les capacités de ces dieux — notamment exprimées par leurs épiclèses et leurs actions, et résumées en leurs attributs respectifs, le foudre et le trident — sont complémentaires, à tel point que les deux frères peuvent passer pour des dieux équivalents. Par contre, les confrontations directes entre Zeus et Poséidon au sujet de la souveraineté révèlent l'inimitié insurmontable entre ces frères, ainsi que la nécessaire soumission de Poséidon au sein d'un système de valeurs dépendant de Zeus. Les termes du conflit célèbre du chant XV de l'*Iliade* seront ainsi l'occasion de mettre en lumière les justifications idéologiques de la royauté de Zeus au I^er^ millénaire.

— La dernière étape est d'inférer des positions particulières acquises par Zeus et Poséidon dans la littérature grecque archaïque l'évolution des conceptions helléniques de la souveraineté divine et humaine, et de la structure sociale en général. Dans un premier temps, nous relèverons la parenté frappante entre Poséidon et la génération des dieux antérieurs aux Olympiens : sauf sa qualité de frère de Zeus et sa présence dans le monde, Poséidon ressemble à s'y méprendre aux Titans, Hécatonchires et autres Cyclopes, et paraît constituer un pendant de Cronos acceptable dans le cercle de Zeus. La double proximité de Poséidon avec les Olympiens et avec l'ancien ordre chassé par Zeus amènera naturellement à s'interroger sur l'origine du schéma linéaire de succession divine, où le jeune dieu détrône et exclut systématiquement son père : après avoir exploré plusieurs mythes orientaux similaires, dont le *Chant de* [*Kumarbi*] et l'*Enuma eliš*, nous trouverons dans les mythes et la religion du palais d'Ougarit une autre représentation de la souveraineté — par coexistence plutôt que par exclusion —, susceptible d'avoir influencé fortement la religion grecque à l'époque mycénienne. Enfin, nous proposerons l'évolution probable des rapports entre Poséidon et Zeus autour de la question de la royauté, depuis une probable collaboration à l'époque mycénienne — comparable à celle d'El et Ba'al à Ougarit —, jusqu'à l'autocratie de Zeus à l'époque archaïque, impliquant la soumission de Poséidon et une métamorphose importante de sa physionomie.

En résumé, notre projet nécessite une projection en-deçà des réalités religieuses de l'époque archaïque, à la fois en se basant sur l'image que les dieux de l'époque archaïque donnent de leur passé, en se servant des données mycéniennes et en recourant à l'étude des mythes proche-orientaux intégrés dans la religion grecque. En bonne méthode, il ne saurait être question de prendre au pied de la lettre la titanomachie grecque, en imaginant par exemple que Cronos, Rhéa et les autres Titans jouirent durant les Âges obscurs d'une faveur et d'un culte comparable à ceux des Olympiens à l'époque archaïque, ni de postuler hâtivement l'existence, au temps jadis, de sosies d'un Kumarbi hittito-hourrite ou d'un Yam ougaritique à cause de l'analogie entre les schémas de pensée grecs et les mythes proche-orientaux. Tout au contraire, une étude analytique minutieuse — portant notamment sur les raisons de l'accession de Zeus au trône divin, sur les caractéristiques des puissances divines mises au ban de la société grecque par la titanomachie, ou encore sur les modalités d'intégration de structures orientales dans la religion grecque — donnera accès aux mouvements de fond et aux lignes directrices sous-tendant la pensée religieuse grecque entre les époques mycénienne et archaïque, plutôt qu'à leur expression épidermique.

Généalogie de l'ordre olympien de Zeus

Depuis la naissance jusqu'aux primes épousailles, la vie et les luttes de Zeus décrites dans la *Théogonie* d'Hésiode sont placées sous le signe de valeurs cardinales qui permettent, justifient et légitiment durablement l'accession du Cronide au trône paternel. Celles-ci sont la prudence (μῆτις), la puissance physique (βίη, κράτος) et l'équité (θέμις) : la première accompagne la naissance du dieu, la seconde s'acquiert lors de sa jeunesse, la troisième est consacrée en secondes noces. L'étude de ces trois qualités — dont deux au moins, littéralement épousées par Zeus, font cruellement défaut à Poséidon — éclairera les justifications idéologiques de la souveraineté incontestable de Zeus.

L'ordre d'apparition chez Hésiode de la prudence, de la puissance, puis de l'équité n'est nullement anodin, et trouve d'admirables correspondances dans l'épopée homérique : à l'instar d'Ulysse qui, dans l'*Odyssée*, dépasse tous les héros par ses ruses innombrables, Zeus est le plus prudent de tous les dieux ; à l'instar d'Achille qui, dans l'*Iliade*, est le meilleur des Achéens par sa force, Zeus devient le dieu le plus puissant. Le roi des dieux rassemble donc en lui des qualités qui sont incompatibles chez les héros humains de l'épopée. Enfin, l'équité — ultime qualité acquise par Zeus dans la *Théogonie* — situe Zeus au cœur de tout le modèle social, dont il devient le principe même.

De la prudence à la puissance, et de la puissance à l'équité, s'observe donc une hiérarchie progressive structurant tout l'ordre de Zeus. Unique dieu à l'emporter dans chacun de ces trois domaines, Zeus est nettement au-delà des capacités humaines, qu'il institue, inspire et juge : roi des dieux, Zeus est en même temps la condition, le modèle et l'aune du roi humain idéal. Dès lors, en conservant cet ordre d'énumération de la prudence, de la puissance et de l'équité, notre étude tentera de coller au plus près des conceptions archaïques de la société des dieux et de la société des hommes.

— LA PRUDENCE DE ZEUS

En écho à la méchante ruse machinée par Gaia (δολίη κακή τε τέχνη, δόλος) nécessaire pour que le « grand Cronos à la prudence retorse » (μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης) pût séparer Ouranos de Gaia et libérer ainsi la race des Titans [7], la naissance du « prudent Zeus » (Ζεὺς μητιόεις) nécessita une μῆτις ourdie par Rhéa, avec la complicité de Gaia et Ouranos [8]. La victoire définitive de Zeus sur son père, impliquant le vomissement par Cronos de tous les autres Cronides, passera également par une ruse (δόλος) et des stratagèmes (τέχναι) combinés à la force (βίη) [9]. Durant la titanomachie, encore, l'intelligence (πράπιδες, νόημα, ἐπιφροσύναι) du futur souverain des dieux — contrastant avec la démence (ἀεσιφροσύναι) d'Ouranos — lui fera libérer et se concilier les Hécatonchires, comme il avait délié les Cyclopes [10]. Le différend entre Zeus et Prométhée, et le cruel châtiment qui en résulta, mettent toujours en jeu la prudence des deux protagonistes, pour le malheur des hommes [11]. Enfin, les premières noces du souverain des dieux avec Prudence (Μῆτις), l'absorption de celle-ci et la naissance d'Athéna par androgénèse consacrent à jamais la prudence supérieure de Zeus [12] :

---

7 Hésiode, *Théog.*, v. 154-210.

8 *Ibid.*, v. 453-491.

9 *Ibid.*, v. 492-496.

10 *Ibid.*, v. 501-506, 617-730 (en part. 655-663).

11 *Ibid.*, v. 521-616.

12 *Ibid.*, v. 886-900, 924-926 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971²).

Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.
Ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
αἰμυλίοισι λόγοισιν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
Γαίης φραδμοσύνῃσι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος ·
τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν
ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετάων.
Ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι,
πρώτην μὲν κούρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν
ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν
ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα ·
ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
ὡς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.
[…]
Αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην,
δεινὴν ἐγρεκύδοιμον ἀγέστρατον ἀτρυτώνην
πότνιαν, ᾗ κέλαδοί τε ἄδον πόλεμοί τε μάχαι τε.

« Et Zeus, roi des dieux, prit pour première épouse Mêtis,
qui, parmi les dieux et les hommes mortels, a les plus grandes connaissances.
Cependant, juste au moment où elle allait enfanter Athéna,
déesse aux yeux pers, alors, égarant complètement son intelligence par une ruse,
il la fit descendre dans son ventre par des paroles insidieuses,
sur les avis de Gaia et d'Ouranos étoilé :
ces deux-ci, en effet, l'en avisèrent ainsi, pour que l'honneur royal
n'échût à aucun autre des dieux toujours vivants à la place de Zeus.
Il fallait, en effet, que naquissent de celle-ci des enfants très intelligents,
d'abord la vierge aux yeux pers, Tritogénéia,
disposant d'une fougue égale à son père et d'une volonté réfléchie,
mais ensuite c'est un fils, roi des dieux et des hommes,
qu'elle allait enfanter, et qui aurait une âme à la force excessive ;
auparavant, toutefois, Zeus la fit descendre dans son ventre,
de façon à ce que la déesse lui signifiât le bien et le mal.
[…]
Et {Zeus} lui-même engendra de sa tête Athéna aux yeux pers,
la terrible, qui pousse au tumulte, qui mène l'armée, l'infatigable
maîtresse à qui plaisent les clameurs et les luttes et les combats. »

Zeus et Athéna sont, par excellence, les deux divinités investies de μῆτις, comme le confirment la vie du premier et la naissance de la seconde, telles que les chantent Hésiode.

La prudence de Zeus peut être étudiée par deux voies complémentaires : d'une part en définissant d'un point de vue général ce concept dans les mondes humain et divin ; d'autre part en étudiant en détail les trois combats menés par Zeus — contre Cronos, contre Prométhée, contre Mêtis et son fils à naître — pour acquérir la prudence et la royauté suprêmes. Nous examinerons successivement ces deux pistes de réflexion.

1. – La notion de μῆτις, très importante dans la pensée grecque archaïque, peut se définir comme l'habilité à forger un expédient — δόλος, μηχανή, τέχνη, ἀπάτη, κέρδος —, à saisir le moment opportun et à anticiper l'avenir, pour arriver à ses fins ; cette intelligence rusée, multiple, souple et changeante, contrebalance la force brutale et compense efficacement la faiblesse physique [13]. La cristallisation au vocatif de l'épiclèse homérique μητιέτα

[13] À ce sujet, cf. les remarquables études rassemblées dans M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974.

— à l'instar de εὐρυόπα ou νεφεληγερέτα —, confirment l'ancienneté du terme et, subséquemment, de ce concept [14].

Dans l'épopée, Zeus est le dieu empli de μῆτις, témoin l'expression formulaire μητιέτα Ζεύς (*uel* Ζεῦ), toujours utilisée aux cinquième et sixième pieds de l'hexamètre ; après Homère, l'adjectif μητιόεις accordé au théonyme permet de suppléer cette tournure aux cas obliques [15]. Zeus est également la mesure de toute μῆτις humaine : Ulysse [16] et Hector [17] sont chacun qualifiés d'« égal à Zeus par sa prudence » (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος [*uel* -ε, -ον]), avec une formule stéréotypée occupant le second hémistiche après une césure trochaïque. Les roueries d'Ulysse, en particulier, sont proverbiales, comme l'attestent les autres épithètes consacrées de ce héros, telles ποικιλομήτης, πολύμητις, πολυμήχανος, πολύτροπος, πολύφρων, δαΐφρων, ou encore δόλων ἄτος [18]. Ce type d'intelligence se retrouve également chez Nestor et son fils Antiloque, notamment dans l'épisode célèbre des jeux funéraires célébrés par Achille en l'honneur de Patrocle [19]. Ces héros rusés sont, par définition, les protégés d'Athéna, déesse maîtresse du subterfuge et de l'artisanat, caractérisée par les épiclèses πολύβουλος et πολύμητις, se targuant elle-même d'être célèbre parmi tous les dieux pour sa μῆτις et ses κέρδεα, quand Ulysse est le meilleur des hommes par sa βουλή et ses μύθοι [20].

D'autres dieux que Zeus et Athéna peuvent également prétendre à la prudence : ainsi le jeune Hermès, enfant à la prudence insidieuse (αἱμυλομήτης) dont l'hymne homérique rappelle les mille tours et ruses, et qui partage nombre d'épithètes avec Ulysse [21] ; ou encore l'industrieux Héphaistos, alter ego masculin d'Athéna, fruit parthénogénétique de la seule Héra en réaction à la naissance de la fille de Zeus et investi d'une habilité technique hors du commun [22]. Certaines divinités, et non des moindres, en sont par contre totalement dépourvues, comme Poséidon, Déméter et Dionysos, ainsi qu'Apollon et Artémis [23].

2. – Dans son parcours vers la souveraineté aux cieux, Zeus affronte trois adversaires sérieux sur le plan de la prudence : d'abord Cronos, ensuite Prométhée, enfin le fils à naître de Mêtis. Les trois combats menés par Zeus sont autant d'étapes essentielles dans l'acquisition de sa prudence [24].

a) En émasculant son père Ouranos, Cronos sépare le ciel et la terre, instaure le règne des Titans — les premiers dieux (πρότεροι θεοί) [25] — et crée la royauté au ciel : il est le détenteur de l'« honneur royal » (βασιληὶς τιμή), le « roi » (βασιλεύς), « souverain au grand

---

14 La scansion particulière de la formule Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος (⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏓) — qui renvoie nécessairement à un original mycénien Δι*ϝ*ει μῆτιν *h*ατάλαντος — est un argument supplémentaire en faveur de l'ancienneté de la notion de μῆτις.

15 Cf. *LfgrE*, t. III, col. 204-205, *s. u.* « μητιέτα » et « μητιόεις ». Sur l'intelligence supérieure de Zeus, cf. également *LfgrE*, t. II, col. 856-873, *s. u.* « Ζεύς », en part. col. 865-866.

16 Homère, *Il.*, II, v. 169, 407, 636 ; X, v. 137.

17 Homère, *Il.*, VII, v. 47 ; XI, v. 200.

18 Cf. *LfgrE*, t. III, col. 503-523, *s. u.* « Ὀδυσ(σ)εύς », en part. col. 517-520.

19 M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 17-31 ; R. DUNKLE, « Nestor, Odysseus and the *mêtis–biê* Antithesis : The Funeral Games, *Iliad* 23 », *CW*, 81, 1987-1988, p. 1-17.

20 Homère, *Od.*, XIII, v. 296-299. Cf. aussi *LfgrE*, t. I, col. 208-221, *s. u.* « Ἀθηναίη, Ἀθήνη I », en part. col. 213-214 ; M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 169-243.

21 *Hymne homérique à Hermès*, I, v. 13 *et passim* ; *LfgrE*, t. II, col. 708-712, *s. u.* « Ἑρμείας, Ἑρμῆς**, Ἑρμάων », en part. col. 711.

22 Hésiode, *Théog.*, v. 927-929. Cf. aussi *LfgrE*, t. II, col. 949-951, *s. u.* « Ἥφαιστος* » ; M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 244-260.

23 M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 263.

24 Cf. en part. *ibid.*, p. 59-125.

25 Hésiode, *Théog.*, v. 424.

pouvoir, roi des premiers dieux » (μέγ' ἄναξ, θεῶν προτέρων βασιλεύς) [26]. Cette accession au trône est d'emblée placée sous le signe du mal : l'œuvre méchante (κακὸν ἔργον) d'Ouranos tenant enfermés ses enfants entraîne une rusée et méchante manœuvre (δολίη κακή τε τέχνη) ourdie par Gaia et perpétrée par Cronos [27] ; surtout, la castration paternelle entraîne directement la naissance des brutales Érinyes (Ἐρινύες κρατεραί) — issues des éclaboussures sanglantes provoquées par la mutilation —, ainsi qu'une annonce solennelle du châtiment (τίσις) à venir [28]. La malédiction proférée par Ouranos n'est pas vaine, puisque Cronos n'ignore pas que son destin est d'être dompté par son propre fils et que Rhéa veut faire payer à son époux les Érinyes (τίνεσθαι Ἐρινῦς) de leur père et de leurs enfants dévorés [29]. La victoire de Zeus sur Cronos est donc inéluctable : elle doit nécessairement se situer sur le plan de la μῆτις, puisque Cronos a vaincu Ouranos grâce à sa prudence retorse, et doit permettre au nouveau souverain (ἄναξ) de s'emparer de la royauté divine, pour régner et commander (βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν) après le règlement de la titanomachie [30].

b) Partageant avec Cronos l'épiclèse d'ἀγκυλομήτης [31], Prométhée est, par sa prudence, un adversaire à la pleine mesure de Zeus, ainsi que l'expriment suffisamment le nom même du Prévoyant (Προμηθεύς) et certaines de ses autres épithètes : αἰολόμητις, ποικίλος, ποικιλόβουλος, δολοφρονέων et πολύϊδρις [32]. Ce fils de Japet, au service des hommes, affronte le Cronide à deux reprises. D'abord à Mékônè, lors de la distinction entre dieux et hommes mortels, il cherche à fourvoyer (ἐξαπαφίσκειν) la volonté de Zeus par une manœuvre rusée (δολίη τέχνη) au moment de la répartition des morceaux d'un bœuf. Cependant, Zeus déjoue la ruse tout en feignant d'être joué : le roi des dieux choisit délibérément pour les dieux la portion congrue — os et graisse —, institue ainsi le sacrifice carné et prévoit également le malheur (κακά) des mortels [33]. Refusant désormais le feu aux hommes, Zeus provoque pour ainsi dire une nouvelle tromperie (ἐξαπατᾶν) dans le chef de Prométhée, qui subtilise une flamme et la livre aux mortels. En représailles, pour le prix des bienfaits qu'accorde le feu, Zeus envoie aux hommes la femme, « beau mal en échange d'un bien » (καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο), « ruse escarpée, indéjouable » (δόλος αἰπὺς ἀμήχανος), et enchaîne cruellement Prométhée [34].

Lors de chacun de ces deux duels de prudence, Zeus voit chaque fois plus loin que le prévoyant Prométhée : ce dernier projette pour les hommes des biens immédiats — viandes et feu —, sans anticiper leurs conséquences à plus longue échéance, quand Zeus lui-même médite à terme la discrimination radicale et définitive des mondes humain et divin, par l'opération de sacrifices — rendus possibles par la partition de Mékônè et le vol du feu —, la sujétion des hommes aux dieux, ainsi que le malheur inhérent à la race humaine. Le souverain des dieux, comme l'indique un hémistiche formulaire, redondant dans ce passage, qui intervient après une coupe penthémimère, « connaît les desseins impérissa-

---

26 *Ibid.*, v. 462, 476, 486 ; cf. aussi Hésiode, *Trav.*, v. 111. La correction προτέρων est due à M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1971², p. 130, 301 ; les manuscrits portent προτέρῳ, à comprendre θεῶν πρότερος βασιλεύς « premier roi des dieux ».

27 Hésiode, *Théog.*, v. 158-160.

28 *Ibid.*, v. 183-187, 207-210.

29 *Ibid.*, v. 459-465, 468-476.

30 *Ibid.*, v. 488-491, 493, 881-885.

31 Cf. *LfgrE*, t. I, col. 71-72, *s. u.* « ἀγκυλομήτης ».

32 Cf. *LfgrE*, t. III, col. 1559-1560, *s. u.* « Προμηθεύς ».

33 Hésiode, *Théog.*, v. 535-560.

34 Hésiode, *Théog.*, v. 521-534, 561-616, en part. 570, 585, 589, 602 ; *Trav.*, v. 47-105, en part. 57, 83.

bles » (Ζεὺς [δ'] ἄφθιτα μήδεα εἰδώς) [35] : sa prudence subjuge celle de Prométhée, lequel pourtant « à tous sujets connaît les desseins » (Ἰαπετιονίδης πάντων πέρι μήδεα εἰδώς) [36]. Par deux fois, en conclusion du double récit de la création de Pandore par Hésiode, le verdict tombe sans appel, en avertissement aux mortels [37] :

Ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.

« Ainsi, il n'est pas possible d'abuser ni d'esquiver l'esprit de Zeus » ;

Οὕτως οὔ τί πῃ ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

« Ainsi donc, d'aucune manière il n'est possible d'échapper à l'esprit de Zeus ».

Le traitement original du mythe de Prométhée chez Eschyle [38] apporte deux informations complémentaires. D'une part, promu Titan, Prométhée est maintenant l'enfant « à la prudence escarpée » (αἰπυμήτης) de la « juste conseillère » (ὀρθόβουλος) Thémis [39] — elle-même assimilée à Gaia [40] — ; informé par sa mère de ce que la titanomachie pourrait seulement se régler par des jeux insidieux (αἱμύλαι μηχαναί) et la ruse (δόλος), rabroué par les autres Titans — sûrs de leur puissance —, mais accueilli par Zeus, Prométhée rend possible, par ses conseils, la victoire des Olympiens [41]. En d'autres termes, les prudences conjuguées de Zeus et Prométhée vainquent la puissance des Titans — ce qui est en plein accord avec le rôle de la μῆτις lors de l'accession de Zeus au pouvoir divin. D'autre part, toujours enchaîné pour avoir dérobé le feu de Zeus au profit des humains, Prométhée sait l'heure de sa délivrance, car le Titan dispose d'un moyen de pression imparable sur le roi des dieux : un prochain mariage de Zeus ferait naître un fils plus puissant que son père, qui le détrônerait — ainsi s'accomplirait l'imprécation (ἀρά) lancée par Cronos, père déchu de Zeus —, et seul Prométhée connaît le moyen d'empêcher cette destitution [42]. Avant de retourner à la *Théogonie*, où ce thème du fils vainqueur du père est également présent, il faut souligner que tout le *Prométhée enchaîné* est placé sous le signe de la μῆτις supérieure de Zeus. Ponctuant les récits du châtiment de Prométhée et des errances d'Iô, deux sentences livrées par le chœur résument exactement cette pensée [43] :

Οὔποτε < – – > | τὰν Διὸς ἁρμονίαν | θνατῶν παρεξίασι βουλαί.

« Jamais < – – > les volontés des mortels ne transgresssent l'ordre harmonieux de Zeus » ;

Τὰν Διὸς γὰρ οὐχ ὁρῶ μῆτιν ὅπᾳ φύγοιμ' ἄν.

« La prudence de Zeus, en effet, je ne vois pas de quelle manière je la fuirais ».

---

35 Hésiode, *Théog.*, v. 545, 550, 561 ; à ce titre, Zeus est également le ὕπατος μήστωρ. Pour ces expressions, cf. *LfgrE*, t. III, col. 176-177, *s. u.* « μήδεα » ; col. 196, *s. u.* « μήστωρ ».

36 Hésiode, *Théog.*, v. 559 ; *Trav.*, v. 54.

37 Hésiode, *Théog.*, v. 613 ; *Trav.*, v. 105 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971² ; 1980²).

38 Sur les différentes versions du mythe de Prométhée, sa richesse, ses antécédents orientaux et même ses prolongements occidentaux, cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes* (*Collection d'Études mythologiques*), Paris, 1974, en part. p. 59-81 pour les différences entre Hésiode et Eschyle ; cf. également D. J. CONACHER, *Aeschylus' Prometheus Bound. A Literary Commentary*, Toronto, 1980, ch. I, p. 3-20. L'attribution de la trilogie prométhéenne à Eschyle est périodiquement contestée, en particulier dans le monde anglo-saxon (cf. p. ex. M. L. WEST, « The Autorship of the Prometheus trilogy », dans *Studies in Aeschylus* [*Beiträge zur Altertumskunde*, 1], Stuttgart, 1990, p. 51-72 ; *Aeschyli Tragoediae cum Incerti Poetae Prometheo* [éd. M. L. WEST], *BT*, Stuttgart, 1990, p. LIII). Ce postulat demeure toutefois largement indémontrable et n'échappe pas aux critiques, telles celles du c. r. d'A. MOREAU, *RPh*, s. 3, 74, 2000, p. 318-320.

39 Eschyle, *Prom. ench.*, v. 18, 873-874.

40 *Ibid.*, v. 209-210.

41 *Ibid.*, v. 199-225.

42 *Ibid.*, v. 167-177, 519-525, 755-770, 907-940.

43 *Ibid.*, v. 550-552 ; 906 (éd. M. L. WEST, *BT*, Stuttgart, 1992).

Loin de s'appliquer uniquement aux souffrances apparemment injustes endurées par Prométhée et Iô, ces apophtegmes sont l'écho de la double conclusion du mythe de Prométhée chez Hésiode : au-delà des cas héroïques particuliers, ils s'appliquent à tous les malheurs de la gent humaine.

c) Le troisième adversaire avoué du souverain des dieux en matière de prudence sera le premier enfant mâle de Prudence (Μῆτις) : enfant fort intelligent (περίφρων), à la force excessive (ὑπέρβιος), il eût acquis, par sa prudence et sa puissance supérieures à celles de son père, la royauté des dieux et des hommes, si Gaia et Ouranos n'en avaient averti leur petit-fils Zeus. Cet arrêt du destin est du même ordre que le secret détenu par le Prométhée d'Eschyle, qui pourrait lui avoir été révélé par sa mère Gaia-Thémis, ou que la prédiction de Thémis à propos du mariage de Thétis [44]. Chez Hésiode, Zeus prévient l'agression en avalant l'Océanide Mêtis, après avoir trompé par une ruse (δόλῳ ἐξαπατᾶν) la déesse dont la connaissance dépasse pourtant celle de tous les dieux et les hommes, autrement dit en abusant par sa prudence la Prudence même [45]. L'avalement de Mêtis par Zeus signifie la supériorité éternelle du roi des dieux en prudence, que consacrent ses épiclèses μητιέτα et μητιόεις : Zeus ne pourra jamais plus être détrôné par plus rusé que lui ; par sa ruse même, il met fin au cycle des successions instauré par la ruse primitive de Cronos.

Engloutie, Mêtis donne à Zeus de savoir le bien et le mal. Ce discernement faisait défaut à Ouranos autant qu'à Cronos, puisque le premier se complaisait dans des « œuvres mauvaises », et que le second recourut à une « mauvaise ruse » ; au contraire, dès lors qu'il opère clairement cette distinction, Zeus peut infliger aux mortels un « beau mal à la place d'un bien » afin de châtier le crime de Prométhée, et épouser en secondes noces Équité (Θέμις), qui enfantera notamment Justice (Δίκη) [46]. L'intégration complète de la μῆτις est ainsi un prérequis indispensable à l'acquisition du troisième pilier du royaume de Zeus, la justice.

En conclusion, chaque affrontement remporté par Zeus confirme et accroît la prudence du dieu de l'Orage, en même temps qu'il établit davantage sa souveraineté : face à Cronos, il acquiert l'honneur royal (βασιληὶς τιμή) chez les dieux ; face à Prométhée, il étend son pouvoir sur les hommes, qu'il soumet à jamais ; face à Mêtis, en combattant par anticipation son fils à naître, il assure la pérennité de sa domination universelle.

— LA TOUTE-PUISSANCE DE ZEUS

En sus de sa prudence, Zeus dispose d'une force physique remarquable, qui lui assure l'hégémonie parmi les Immortels. Dès sa jeunesse en Crète, la fougue (μένος) du dieu grandit en même temps que ses membres [47], et Cronos, tout brutal (κρατερός) fût-il, savait que son destin était de succomber non seulement aux manœuvres, mais aussi à la force (κάρτος, βίη) et les poings (χεῖρες) de son fils [48].

Chez Hésiode, la supériorité physique de Zeus se construit grâce au ralliement des enfants de Styx, des Cyclopes et des Hécatonchires à la cause du futur roi des dieux ; chez

---

44 Sur cet épisode analogue aux noces de Mêtis, cf. *infra*, p. 186.

45 Hésiode, *Théog.*, v. 886-900 (cf. *supra*, p. 169).

46 À ce titre, relevons le raccourci remarquable effectué chez Hésiode (?), fr. 343, v. 13-15 (éd. R. MERKELBACH & M. L. WEST, Oxford, 1967) : Μῆτις δ' αὖτε Ζηνὸς ὑπὸ σπλάγχνοις λελαθυῖα | ἧστο, Ἀθηναίης μήτηρ, τέκταινα δικαίων, | πλεῖστα θεῶν εἰδυῖα καταθνητῶν τ' ἀνθρώπων, « Quant à Mêtis alors, elle se tenait cachée sous les entrailles de Zeus, mère d'Athéna, ouvrière de justice qui, parmi les dieux et les hommes éphémères, a les plus grandes connaissances ».

47 Hésiode, *Théog.*, v. 492-493.

48 *Ibid.*, v. 71-73, 464-465, 490-491, 493-496.

Homère et dans la tradition ultérieure, elle est dûment acquise et s'exprime notamment par la détention du foudre. L'une et l'autre justification de la toute-puissance de Zeus se complètent davantage qu'elles ne s'opposent.

1. – Au moment de la déclaration de guerre contre les Titans, l'Océanide Styx prend parti pour Zeus et se range sur l'Olympe avec ses enfants, Ardeur (Ζῆλος) et Victoire (Νίκη), mais surtout Pouvoir (Κράτος) et Force (Βίη) [49] :

> Στὺξ δ' ἔτεκ' Ὠκεανοῦ θυγάτηρ Πάλλαντι μιγεῖσα
> Ζῆλον καὶ Νίκην καλλίσφυρον ἐν μεγάροισιν
> καὶ Κράτος ἠδὲ Βίην ἀριδείκετα γείνατο τέκνα.
> Τῶν οὐκ ἔστ' ἀπάνευθε Διὸς δόμος, οὐδέ τις ἕδρη,
> οὐδ' ὁδός, ὅππῃ μὴ κείνοις θεὸς ἡγεμονεύει,
> ἀλλ' αἰεὶ πὰρ Ζηνὶ βαρυκτύπῳ ἑδριόωνται.
>
> « Quant à Styx, fille d'Océan, unie à Pallas, elle enfanta
> Zêlos et Nikê aux belles chevilles, en son palais,
> et elle donna naissance à Kratos, ainsi qu'à Biê — remarquables enfants.
> Pour ceux-ci n'existe pas de demeure à l'écart de Zeus, ni aucun siège,
> ni de route, où le dieu ne les mène pas,
> mais toujours ils siègent auprès de Zeus au lourd grondement. »

Ces deux derniers auxiliaires brutaux de Zeus, qui incarneront également l'intransigeance et la cruauté du pouvoir divin à l'entame du *Prométhée enchaîné* [50], sont une composante indispensable de l'accession à la souveraineté chez les dieux dans le récit hésiodique.

Les libérations successives des Cyclopes [51] et des Hécatonchires [52] — enchaînés par Ouranos — participent du même schéma : en déliant ces êtres primordiaux, Zeus fait sienne leur puissance, en s'appropriant d'une part tonnerre, foudre et éclair, et en s'assurant d'autre part le concours nécessaire à la victoire sur les Titans. Fils d'Ouranos et Gaia, les Cyclopes et les Hécatonchires se distinguent, en effet, par leur « âme à la force excessive » (ὑπέρβιον ἦτορ) et leur orgueil (ὑπερήφανοι) ; les actes des premiers sont empreints de « violence, force et jeux » (ἰσχὺς ἠδὲ βίη καὶ μηχαναί), tandis que l'aspect énorme des seconds se double d'une « immense et puissante violence » (ἰσχὺς ἄπλητος κρατερή) [53]. Même si les contributions de ces entités divines au pouvoir de Zeus — concernant le foudre et les liens —, s'apparentent à la magie d'Héphaistos, ainsi qu'aux ruses de Prométhée, et ont dès lors trait à la μῆτις de Zeus [54], il ne peut faire de doute que leur premier apport à la souveraineté se situe au niveau de la simple force physique : ce constat est implicite pour les Cyclopes, lesquels offrent à Zeus l'instrument d'une domination sur les mortels et les immortels reposant principalement sur la menace d'un foudroiement [55] ; il est par contre tout à fait explicite pour les Hécatonchires, lesquels interviennent dans un combat « relatif à la victoire et la puissance » (νίκης καὶ κάρτευς πέρι) avec leur énorme force (μεγάλη βίη) et leurs poings invincibles (χεῖρες ἄαπτοι) [56].

---

49 *Ibid.*, v. 383-388 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971²) ; cf. aussi v. 397-401.

50 Eschyle, *Prom. ench.*, v. 1-87.

51 Hésiode, *Théog.*, v. 501-506.

52 *Ibid.*, v. 617-735.

53 *Ibid.*, v. 139-153.

54 Cet aspect est souligné à juste titre par M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 75-99.

55 Cf. en part. Hésiode, *Théog.*, v. 71-73, 503-506. Les armes du dieu de l'Orage servent à la victoire sur Ménoitios (*ibid.*, v. 514-516), les Titans (*ibid.*, v. 687-710) et Typhée (*ibid.*, v. 836-868).

56 Cf. en part. *ibid.*, v. 644-653, ainsi que v. 617-620, 719.

2. – Devenu roi et père des dieux et des hommes, Zeus se targue de plusieurs titres et épiclèses qui notent sa puissance à nulle autre pareille : étant « parmi les dieux le plus puissant et le plus grand par son pouvoir » (φέρτατος θεῶν κάρτει τε μέγιστος) [57], il mérite des qualificatifs tels ὑπερμενής, ἐρισθενής ou μεγασθενής, et est le dieu de tous les superlatifs (ἄριστος, κάρτιστος, μέγιστος, ὕπατος, ὑπέρτατος, φέρτατος) [58].

La toute-puissance de Zeus ne souffre aucune contestation, ni sur la terre, ni dans les cieux, ni chez les hommes, ni parmi les dieux. De la multitude d'exemples inférables en ce sens [59], il suffira d'évoquer la fameuse jactance du roi des dieux, qui se fait fort de l'emporter dans une épreuve s'apparentant au tir à la corde, quand bien même il serait opposé à tous les dieux et déesses, et d'attirer à lui, jusqu'au ciel, la terre et la mer, pour une raison évidente [60] :

> Τόσσον ἐγὼ περί τ' εἰμι θεῶν περί τ' εἰμ' ἀνθρώπων.
>
> « Tellement moi, {Zeus}, suis et supérieur aux dieux et supérieur aux hommes. »

Loin d'une fanfaronnade gratuite, les prétentions de Zeus cachent des invectives bien réelles : le dieu désobéissant, frappé (πληγείς) par Zeus, ne pourra décemment rejoindre l'Olympe, sous peine d'être jeté au fond du Tartare [61] ; Héra et Athéna, qui font mine d'outrepasser l'interdit, sont immédiatement menacées du foudre (κεραυνός) de Zeus [62]. Tout le chant VIII de l'*Iliade* s'élabore d'ailleurs autour de cette question de la toute-puissance de Zeus, exprimée au travers du champ lexical de la force physique [63].

Si la supériorité de Zeus sur les autres dieux peut s'affirmer par la seule force des bras, par exemple lors des conflits qui l'opposent à Héra ou Héphaistos [64], son arme de prédilection demeure le foudre. De nouveau, les exemples épiques sont légion, ainsi que les épiclèses relatives à l'activité du dieu de l'Orage (ἀργικέραυνος, ἀστεροπητής, βαρύκτυπος, ἐριβρεμέτης, ἐρίγδουπος, ἐρισμάραγος, στεροπηγερέτα, τερπικέραυνος, ὑψιβρεμέτης) [65] ; les poètes lyriques, en particulier Pindare, poursuivent dans cette veine, en multipliant les épithètes originales (αἰολοβρέντας, ἀργιβρέντας, βαρύγδουπος, βαρυσφάραγος, ἐγχεικέραυνος, ἐλασιβρόντας, ἐλατὴρ ὑπέρτατος βροντᾶς ἀκαμαντόποδος, ἐρισφάραγος, καρτεροβρέντας, ὀρσίκτυπος, στεροπᾶν πρύτανις, φοινικοστερόπας) [66] et en soulignant l'invincibilité du foudre de Zeus (κεραυνὸς παγκρατής, κεραυνὸς παμβίας) [67].

Pour les hommes également, Zeus est la mesure de toute puissance. Tout comme Ulysse l'emporte par sa prudence, Achille est le meilleur des Achéens (ἄριστος Ἀχαιῶν) par

---

57 *Ibid.*, v. 49.

58 Aux épithètes épiques (cf. *LfgrE*, t. II, *s. u.* « Ζεύς** », col. 861-862, § 2a), il convient d'ajouter notamment quelques épiclèses employées chez les poètes lyriques, p. ex. Pindare, *Ol.*, IV, v. 1 ; *Isth.*, VII, v. 5 ; *Péans*, VIIb (Maehler), v. 50-52 ; fr. 57 (Maehler), v. 1-2 ; Bacchylide, *Dith.*, III, v. 40.

59 Cf. *LfgrE*, t. II, *s. u.* « Ζεύς** », col. 861-864, § 2.

60 Homère, *Il.*, VIII, v. 18-27 (citation du v. 27).

61 *Ibid.*, v. 10-16. L'expression οὐ κατὰ κόσμον employée dans ce passage indique que le dieu rebelle à l'autorité de Zeus s'exclut lui-même de la société des dieux ; sur ce point, cf. V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4], et *infra*, p. 178-179.

62 *Ibid.*, v. 397-437, 450-456.

63 Cf. e. a. *ibid.*, v. 17 (θεῶν κάρτιστος ἁπάντων), 29 (κρατερῶς), 31 (ὕπατος κρειόντων), 32 = 463 (σθένος οὐκ ἐπιεικτόν), 144 ≈ 211 (πολὺ φέρτερος), 450 (μένος καὶ χεῖρες ἄαπτοι), 470 (ὑπερμενὴς Κρονίων).

64 Cf. e. a. Homère, *Il.*, I, v. 560-594 ; XV, v. 14-33.

65 *LfgrE*, t. II, *s. u.* « Ζεύς** », col. 864-865, § 3c.

66 Cf. *Pindarus. Pars II. Fragmenta. Indices* (éd. H. MAEHLER), *BT*, Leipzig, 1989, p. 194-195, *s. u.* « Ζεύς ».

67 Cf. e. a. Pindare, *Dith.*, II, v. 15 ; *Nem.*, IX, v. 24. Cf. aussi *Ol.*, IX, v. 79-83.

sa force [68] ; l'opposition entre ces deux qualités dans le chef des héros grecs — exprimée par l'inimitié entre Ulysse et Achille — est d'ailleurs un thème épique traditionnel [69]. Or, si Ulysse est « égal à Zeus par sa prudence » (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος), la force d'Achille s'évalue également à l'échelle des dieux, et de Zeus en particulier : la brutalité guerrière du héros est assimilable au feu cosmique et aux vents émanant des dieux [70].

Étant, de tous les dieux, le plus prudent et le plus puissant, Zeus réalise en lui-même la synthèse des deux qualités en principe exclusives chez les héros humains de l'épopée : en conséquence, tout combat lui est favorable, toute victoire lui est acquise. Cependant, un autre trait lui permettra d'asseoir sa domination à perpétuité : dieu victorieux par excellence, Zeus sera en sus le dieu de l'équité indispensable à l'équilibre social.

— L'ÉQUITÉ DE ZEUS

Si le conflit parricide qu'est la titanomachie ne nécessita que prudence et puissance, il aboutit à une nouvelle ordonnance du monde, désormais structuré par la justice et la paix. Telle sera l'œuvre de Zeus. L'élément central de cette nouvelle justice est la répartition des honneurs (τιμαί) entre les Immortels qui suit immédiatement la prise de pouvoir de Zeus [71], mais fut annoncée dès la mise aux prises entre Titans et Olympiens [72],

> ἤματι τῷ, ὅτε πάντας Ὀλύμπιος ἀστεροπητὴς
> ἀθανάτους ἐκάλεσσε θεοὺς ἐς μακρὸν Ὄλυμπον,
> εἶπε δ', ὃς ἂν μετὰ εἷο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο,
> μή τιν' ἀπορραίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον
> ἐξέμεν ἣν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
> Τὸν δ' ἔφαθ', ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος,
> τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν.
> […]
> Ὣς δ' αὖτως πάντεσσι διαμπερὲς, ὥς περ ὑπέστη,
> ἐξετέλεσσ' · αὐτὸς δὲ μέγα κρατεῖ ἠδὲ ἀνάσσει.
>
> « en ce jour où l'Olympien à l'éclair appela
> tous les dieux immortels sur le grand Olympe,
> et déclara que celui des dieux qui combattrait avec lui les Titans,
> personne ne lui arracherait ses apanages, mais que chacun aurait
> l'honneur qu'il avait précédemment parmi les dieux immortels.
> Et il disait que celui-là qui, sous le règne de Cronos, était sans honneur et sans apanage,
> aurait accès à un honneur et à des apanages, comme il est équitable.
> [...]
> Et ainsi même, pour tous, sans cesse, ainsi qu'il l'a promis,
> il accomplit son engagement ; et lui-même détient un grand pouvoir et exerce le commandement. »

---

68 Cf. en part. G. NAGY, *Le meilleur des Achéens* (*op. cit.* [n. 1]), ch. 2, p. 49-65.

69 *Ibid.*, ch. 3, p. 66-83. Le prince Hector est la fois le plus rusé et le plus puissant des Troyens, tandis que le grec Ajax — son adversaire au duel sans vainqueur du chant VII — excelle pareillement en force et en puissance (*Il.*, VII, v. 197-198, 288-289) ; dans la tradition épique, toutefois, tous deux le cèdent en puissance à Achille et en ruse à Ulysse — le premier sera tué par Achille, tandis que le second perdra la compétition l'opposant à Ulysse pour l'obtention des armes du défunt Achille.

70 Cf. G. NAGY, *op. cit.* [n. 68], ch. 20, p. 365-396, en part. § 5-6, p. 369-37 ; § 9-10, p. 374-376 ; § 13-20, p. 381-388.

71 Cf. e. a. Hésiode, *Théog.*, v. 73-74, 111-113, 303, 346-348, 397-401, 411-415, 418-428, 448-452, 881-885, 904-906 ; cf. aussi, p. ex., *Hymne homérique à Déméter*, I, v. 325-328, 441-444, 460-462 ; *Hymne homérique à Hermès*, I, v. 172-175, 516-517 ; *Hymne à Aphrodite*, I, v. 29-32 ; Pindare, *Ol.*, VII, v. 54-71.

72 Hésiode, *Théog.*, v. 390-396, 402-403 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971²).

L'équité inhérente au règne de Zeus est achevée par son deuxième mariage, qui suit immédiatement l'avalement de Mêtis. Le roi des dieux épouse l'Ouranide Équité (Θέμις), qui lui donnera six filles : les trois premières, les Saisons (Ὧραι), sont Bonne Organisation (Εὐνομίη), Justice (Δίκη) et Paix (Εἰρήνη) ; les trois dernières, les Moires (Μοῖραι), incarnent l'équitable répartition des portions (μοῖραι) entre les mortels [73].

> Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
> Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
> αἵ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,
> Μοίρας θ', ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς,
> Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε διδοῦσι
> θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
>
> « En second, {Zeus} épousa l'opulente Thémis, qui engendra les Saisons
> — Eunomiê, Dikê et la florissante Eirênê —,
> lesquelles prennent soin des travaux au bénéfice des éphémères mortels,
> ainsi que les Moires, auxquelles le prudent Zeus a imparti le plus grand honneur
> — Klôthô, Lakhésis et Atropos —, lesquelles donnent
> aux hommes mortels d'avoir le bien et le mal. »

Si Thémis intervient en dernier lieu, elle n'est pas la moins importante des conquêtes de Zeus. L'équité asseoit, en effet, la souveraineté de Zeus, en ce qu'elle garantit les relations au sein du groupe des immortels, organisées selon une hiérarchie de τιμαί. De fait, après que les Olympiens eurent reconnu à Zeus la βασιληὶς τιμή — extorquée à Cronos —, celui-ci, à son tour, répartit les τιμαί entre eux [74]. L'ordre de préséance place donc Zeus au sommet, avec la fonction de régner et commander (βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν), et tous les autres dieux reçoivent une portion (μοῖρα) spécifique, composée d'apanages (γέραα) particuliers, en fonction de l'honneur (τιμή) de chacun [75]. Tout ce système est garanti par l'équité observée — et épousée — par Zeus après la titanomachie, de telle sorte que chacun des Immortels ait droit à un lot conforme à son action lors du conflit avec les Titans, qui avait très précisément pour enjeu les « parts d'honneur » (τιμαί) chez les Immortels [76].

De toute évidence, cette harmonieuse mise en place de la société divine n'a d'autre ambition que de servir de modèle parfait à toute société humaine. Il est, à cet égard, tout à fait significatif que les six filles de Zeus et Thémis exercent des charges primordiales auprès des mortels. Par ailleurs, l'équité respectée par Zeus dans la *Théogonie* s'inscrit dans un mouvement qui dépasse tous les dieux et les hommes, auquel même Zeus ne peut s'opposer : le destin. Cette double implication des noces de Zeus et Thémis, qui s'appliquent à la fois en-deçà et au-delà du monde des dieux, se reflètent dans les deux groupes de déesses nées de cette union : les Saisons garantissent les relations les plus essentielles au sein de l'humanité, tandis que les Moires sont les détentrices du destin universel.

Nous exposerons en trois points les enjeux des noces de Zeus et Thémis : d'abord en rappelant dans quelle mesure l'équité conditionne la survie et la prospérité des sociétés humaines, par l'œuvre des Saisons ; ensuite en montrant la nécessaire relation entre l'équité, la vérité et le destin, qu'expriment les Moires ; enfin, en établissant le soutien solide que procure Thémis à la royauté et à l'ordre instaurés par Zeus.

1. – La θέμις s'apparente à un sentiment religieux qui interdit, autorise ou prescrit certains actes au sein d'un groupe donné, de manière à établir ou maintenir un équilibre entre

---

73 *Ibid.*, v. 901-906 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971²).

74 Cf. *ibid.*, v. 459-462, 485-491, 888-893 ; v. 881-885.

75 Sur ces notions fondamentales de la pensée grecque archaïque, cf. V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4].

76 Hésiode, *Théog.*, v. 882.

les composantes de ce groupe [77]. C'est peu dire que ce concept structure toute société humaine cohérente et harmonieuse : il en est rien moins que la condition d'existence.

a) Chefs et symboles des sociétés homérique et hésiodique, les βασιλῆες sont directement tenus à l'observance du principe d'équité. Selon Homère, en effet, Thémis elle-même convoque les assemblées (ἀγοραί) des dieux ; de même ouvre-t-elle et dissout-elle celles des hommes [78]. Or, aux assemblées, les chefs humains exercent précisément leurs prérogatives politiques et judiciaires, en s'appuyant sur le sceptre (σκῆπτρον) et les sentences équitables (θέμιστες) qu'ils tiennent de Zeus [79].

Qu'aucun des βασιλῆες de l'*Iliade* ne soit un chef parfait est un constat reconnu [80] : Achille est certes le plus brave, mais il lui manque l'esprit ; Ulysse est le plus rusé, mais la puissance physique lui fait défaut ; la sagesse de Nestor est remarquable, mais sa vieillesse le tient éloigné du combat ; inversement, la jeunesse de Diomède lui assure une place importante à la mêlée et à l'assemblée, mais le prive d'expérience ; du côté troyen, Hector l'emporte par le sang, la ruse et la fougue, sans se distinguer par la perspicacité. *Primus inter pares*, le roi Agamemnon fait même figure de caricature royale : tout « supérieur en royauté » (βασιλεύτατος) fût-il du fait de sa naissance, il ne se distingue ni par sa fougue, ni par son intelligence ; même la θέμις le boude.

Car le conflit opposant Achille et Agamemnon, qui sous-tend tout le poème, procède sans aucun doute d'une offense originelle à l'équité : en privant Achille de Briséis, son γέρας légitime, pour compenser la perte de Chryséis, Agamemnon a spolié le Péléide de sa μοῖρα et l'a atteint dans sa τιμή. Se sentant exclu de la société des Achéens, Achille se retire du combat : son retrait provoque lui-même d'inéluctables conséquences, et nuit à l'ensemble des Grecs, jusqu'à ce qu'Agamemnon restitue Briséis et dédommage Achille. De retour au combat, le héros retrouve en même temps sa place dans la société des guerriers : jadis ἀγέραστος — et, par voie de conséquence, ἄτιμος —, il recouvre pleinement son γέρας et sa τιμή [81]. Ce conflit entre Agamemnon et Achille illustre bien les graves conséquences de tout manquement à la θέμις dans le chef d'un roi : étant, en royauté, plus grand qu'Achille (βασιλεύτερος) et supérieur à tous (βασιλεύτατος), mais taxé de « roi dévoreur de son peuple » (δημοβόρος βασιλεύς) quand il usurpe la part d'Achille [82], Agamemnon fait vaciller — et manque de détruire — toute la structure sociale en enfreignant les règles d'équité.

Plus ponctuellement, les chants homériques voient des personnages parler ou agir conformément — ou non — à la place que chacun occupe dans la société, c.-à-d. au lot qui lui est imparti : leur attitude est alors dite (οὐ) κατὰ μοῖραν, *uel sim.* D'un autre point de vue, leur intervention peut être mesurée à l'aune de la structure même dont ils sont une composante, selon qu'ils respectent — ou pas — son intégrité : (οὐ) κατὰ κόσμον, *uel sim.* Dans la mesure où elles ont une portée sociale, ces deux expressions présument, de la part de la personne visée, la connaissance et le respect de la hiérarchie des τιμαί — ou, au contraire, sa méconnaissance et son dédain — : les attitudes κατὰ κόσμον et κατὰ μοῖραν — voire, par litote, οὐ παρὰ μοῖραν — impliquent donc *de facto* l'observance de la θέμις, qui détermine les

---

77 Cf. J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix* (*Recherches et rencontres*, 14), Genève, 1999, p. 15-43. Sur ce concept dans l'épopée, cf. *LfgrE*, t. II, col. 990-994, *s. u.* « θέμις, Θέμις** » ; Joanna JANIK, *Terms of the Semantic Sphere of* δίκη *and* θέμις *in the Early Greek Epic* (*Polish Academy of Arts and Sciences. Studies of the Commission on Classical Philology*, 30), Cracovie, 2003.

78 Homère, *Il.*, XX, v. 4-5 ; *Od.*, II, v. 68-69.

79 Homère, *Il.*, I, v. 234-239 ; II, v. 204-[206] ; IX, v. 96-99.

80 Cf. P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre* (*Études et travaux*, 6), Strasbourg, 1984, p. 195-204.

81 Cf. V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4].

82 Cf. Homère, *Il.*, I, v. 231 ; IX, v. 68-69, 160-161 ; cf. aussi IX, v. 391-392, ainsi que X, v. 237-239.

comportements adéquats des individus dans le cadre de relations communautaires. La récurrence dans l'épopée d'une expression telle que ἥ θέμις ἐστί, « comme il est équitable », trahit la tension naturelle des membres d'une société — en particulier celle des βασιλῆες — à maintenir la cohésion et la hiérarchie du groupe en adoptant des attitudes convenables [83].

De la même manière qu'Agamemnon devient « roi dévoreur de son peuple » dès lors qu'il cesse d'agir en conformité avec la θέμις, Hésiode distingue clairement les « rois vénérables, nourrissons de Zeus » (βασιλῆες αἰδοῖοι, διοτρεφέες) des « rois mangeurs de présents » (βασιλῆες δωροφάγοι) dans l'exercice de la justice : les premiers tranchent les sentences émises par les plaideurs ([δια]κρίνειν θέμιστας) par des arrêts droits (ἰθεῖαι δίκαι) ; les seconds, par des arrêts tors (σκολιαὶ δίκαι). En toute cohérence, les uns sont protégés par les Muses — filles de Zeus et de Mnémosyne, la sœur de Thémis —, agissent au nom de Zeus et sont favorisés par lui, tandis que les autres provoquent l'ire du souverain dieu [84]. L'enjeu du tribunal royal est encore la θέμις : est-elle respectée par le roi, la société humaine se maintiendra en prospérant ; est-elle méprisée par lui, la société sera affectée en ses fondements mêmes — mort des hommes, infertilité des femmes — et fera face aux calamités célestes, voulues par Zeus.

b) Époux de Thémis, Zeus est en même temps la mesure et la sanction des comportements humains [85]. Fruit de cette union, les Saisons ont très naturellement d'étroites affinités avec les forces de croissance et de maturation des végétaux, des animaux et des hommes [86], de telle sorte qu'elles patronnent les travaux (ἔργα) des humains, chantés par un Hésiode, lesquels s'inscrivent dans le cycle des saisons (ὧραι) et assurent la pérennité de la société [87]. Prises individuellement, deux des Saisons expriment également les conditions et les résultats de l'observance de la θέμις dans une société : la Bonne Organisation (Εὐνομίη) d'une société est un état qui permet la Paix (Εἰρήνη) [88].

Quant à Justice (Δίκη), la troisième Saison, elle est une force objective qui tend à conférer à chacun le lot qui convient à sa position et ses actes ; les actions que les individus veulent justes, ainsi que les arrêts (δίκαι) des juges, tout humains et subjectifs soient-ils, doivent s'efforcer de s'accorder à ce principe supérieur [89]. Ainsi, la θέμις inspire des actions que sanctionne la δίκη : la première est antérieure à l'acte, la seconde postérieure. Si un homme commet l'injustice ou un juge prononce des arrêts tors, celui-là contreviendra à la δίκη et sera personnellement châtié par elle ; mais bien plus, son forfait est un crime de lèse-θέμις, qui peut mettre à mal la société tout entière. Fort de cette certitude, Hésiode peut invoquer Zeus, au prologue des *Travaux et Jours*, en s'exclamant [90] :

---

83 Cf. V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4].

84 Hésiode, *Théog.*, v. 80-93, 434 ; *Trav.*, v. 35-36, 213-285 ; Homère, *Il.*, XVI, v. 384-392 ; cf. également Homère, *Od.*, XIX, v. 109-114. Sur la polysémie du pluriel θέμιστες, cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 29-34.

85 À ce titre, Zeus châtie l'humanité d'argent, laquelle est marquée par la démesure (ὕβρις) et refuse de rendre les honneurs (τιμὰς δίδωμι) aux dieux — contrevenant par là à la θέμις — (Hésiode, *Trav.*, v. 134-139) ; Zeus punit également qui usurpe des richesses, maltraite un suppliant ou un hôte, commet l'adultère, fait du tort aux orphelins, ou querelle un père âgé — actes injustes (ἔργα ἄδικα) qui sont aussi, quoiqu'implicitement, opposés à la θέμις — (*ibid.*, v. 320-334).

86 Cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 82-96, 151-154.

87 Hésiode, *Théog.*, v. 901-903 ; *Trav.*, v. 286-617.

88 J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 97-104, 146-150.

89 *Ibid.*, p. 104-145, en part. p. 128-131.

90 Hésiode, *Trav.*, v. 9-10 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1980²). Pour le commentaire de ce passage difficile, cf. M. L. WEST, *Hesiod. Works & Days*, Oxford, 1980², p. 141-142 ; J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 119-122. Pour un passage comparable, cf. Pindare, *Ol.*, X, v. 24, où les « sentences de Zeus » (θέμιτες Διός) font sans doute écho à l'invocation antérieure de la Muse (Μοῖσα) et de Vérité (Ἀλάθεια), fille de Zeus (v. 3-6), de

Κλῦθι ἰδὼν ἀιών τε, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας
τύνη · ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην.

« Toi qui vois et entends, écoute ! Et règle tes sentences sur la justice,
toi ! Moi, je pourrais alors conter à Persès des paroles véritables. »

Si Zeus est bien sûr à la source des arrêts droits, les meilleurs (ἴθεῖαι δίκαι, ἄρισται) [91], s'il est le père et le vengeur de Δίκη offensée [92], son rôle est plus étendu : fondamentalement, il est le garant de la θέμις, proférant avec justice (δίκη) des sentences équitables (θέμιστες) qui permettent l'ordre social et seront à la base des paroles vraies (ἐτήτυμα) énoncées par Hésiode dans son poème — à savoir les travaux (ἔργα) convenant aux hommes, supervisés par les Saisons. Au-delà d'un dieu judiciaire et justicier, Zeus est donc le dieu politique.

2. – Le fait que les θέμιστες de Zeus soient une source de vérité pour les paroles d'Hésiode indique une autre caractéristique de la déesse Thémis. Fille d'Ouranos et de Gaia d'après la *Théogonie*, Thémis a part à la prescience de ses parents — et, singulièrement, de sa mère la Terre (Γαῖα).

a) Depuis l'émasculation d'Ouranos jusqu'à l'avènement de Zeus, les déités primordiales Ouranos et Gaia connaissent le cours des événements et ont le pouvoir de l'orienter : c'est pourquoi ils avertissent (πυνθάνειν) et avisent (φράζειν) abondamment, afin d'établir fermement la royauté de Zeus. Ainsi ce couple originel informe-t-il Cronos, puis Rhéa, que la victoire du fils sur le père est marquée par le destin (πέπρωται), et participent-ils pleinement à la μῆτις qui mettra Zeus en sûreté ; les conseils très avisés (*ἐννεσίαι πολυφραδέες) de Gaia permettront en outre de vaincre Cronos par la ruse (δόλος) [93]. Plus tard, les avis (φραδμοσύναι) de Gaia invitent Zeus à libérer les Hécatonchires — par qui devra venir la victoire sur les Titans — [94], puis les dieux bienheureux à investir Zeus de la fonction royale [95]. Enfin, Gaia et Ouranos avisent Zeus d'avaler Mêtis, de telle sorte que l'honneur royal ne lui échappe jamais ; il faudra pour cela contrer la naissance d'un fils plus puissant, que le cours des choses rend inévitable (εἵμαρται) [96].

La fonction mantique qu'occupe Gaia peut aussi être assumée par Thémis : le sanctuaire delphique, originellement détenu par Gaia, serait passé à Thémis avant d'échoir à Apollon, et les paroles oraculaires qui y sont proférées peuvent porter le nom de θέμιστες [97] ; l'oracle (χρησμός) que détient le Prométhée d'Eschyle au sujet de Zeus lui fut révélé par sa mère, la Titanide Thémis [98], qui est elle-même assimilée à Gaia et connaît l'avenir [99] ; selon Pindare, Thémis dévoilera encore d'autres oracles (θέσφατα), relatifs au fils à naître de Thétis, lui aussi destiné à être plus puissant que son père [100]. Qualifiée dans l'épopée par des

même que l'expression d'Hésiode suit l'adresse aux Muses (*Trav.*, v. 1-4) ; sur le rôle des Muses dans la transmission de la vérité, cf. *infra*, p. 181.

91 Hésiode, *Trav.*, v. 35-36.

92 *Ibid.*, v. 256-262.

93 Hésiode, *Théog.*, v. 463-465, 468-480, 492-496.

94 *Ibid.*, v. 624-628.

95 *Ibid.*, v. 881-885.

96 *Ibid.*, v. 888-898.

97 Cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 29-30, 47.

98 Eschyle, *Prom. ench.*, v. 873-874 ; les savoirs de Prométhée sont des χρησμῳδίαι (*ibid.*, v. 775). Cf. également *supra*, p. 172.

99 *Ibid.*, v. 209-211. Sur cette assimilation partielle de Thémis à Gaia, cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 48-50.

100 Pindare, *Isth.*, VIII, v. 26a-35a (cf. *infra*, p. 186). Cet oracle n'est pas forcément identique à celui que Thétis révèle au seul Prométhée, puisque le thème de l'enfant plus puissant que son géniteur connaît au moins

épithètes évoquant sa noblesse et sa beauté (αἰδοίη, ἠυγενής, καλλιπάρηος, λιπάρη) [101], la déesse qui sait l'avenir et conseille en conséquence pourra être appelée ὀρθόβουλος par Eschyle, εὔβουλος par Pindare.

Ces connaissances véridiques ne sont pas l'apanage exclusif de Thémis. La Titanide Mémoire (Μνημοσύνη), autre fille d'Ouranos et Gaia [102], constitue l'exact correspondant de sa soeur Thémis en ce qu'elle sait exactement le passé. Bien plus, l'union de Mnémosyne et de Zeus a permis la naissance des Muses (Μοῦσαι) [103], authentiques maîtresses de vérité, comme ces « filles du grand Zeus, à la parole ajustée » (κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι) [104] le revendiquent sans fard [105] :

> Ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.
>
> « Nous savons dire de nombreux mensonges, qui semblent véritables,
> mais nous savons aussi, quand nous le voulons, faire entendre le véridique. »

Toutefois, les capacités de ces déesses ne se cantonnent pas — comme le ferait croire leur ascendance maternelle — aux choses du passé, puisque les Muses charment leur père [106],

> εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα
>
> « en disant ce qui est, ce qui sera et ce qui était auparavant ».

Enfin, les Muses complètent parfaitement le pouvoir de Thémis en inspirant les rois sensés (βασιλῆες ἐχέφρονες), de telle sorte que ceux-ci tranchent les sentences émises par les plaideurs (διακρίνειν θέμιστας) par des arrêts droits (ἰθεῖαι δίκαι) [107].

b) La double connaissance du futur et du passé — conférée à Zeus par ses unions avec les Titanides Thémis et Mnémosyne, et exprimée par la naissance des Muses — s'oppose au savoir représenté par l'Océanide Mêtis, en même temps qu'elle le complète : le certain d'une part, le possible d'autre part ; les prophéties de la terre d'un côté, la divination par l'eau de l'autre [108]. À ce titre, les « desseins » (μήδεα) d'un Océanos adressés à sa fille Styx [109] — projet encore flou de l'avenir — contrastent avec les « avis » (φραδμοσύναι) de Gaia et Ouranos destinés à Rhéa, à Zeus et aux Olympiens [110] — explication très nette du futur. La succession — ou plutôt un enchevêtrement inextricable — de la μῆτις et de la θέμις est néanmoins indispensable à Zeus pour accéder au pouvoir d'abord, pour s'y maintenir éternellement ensuite [111] : sans l'une, pas de victoire sur les adversaires au trône

---

une variante — le fils devant naître de Mêtis, vaincu avant même de venir au jour — ; *contra*, cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 77], p. 47-48.

101 Cf. *LfgrE*, t. II, col. 994, *s. u.* « θέμις, Θέμις** ».

102 Hésiode, *Théog.*, v. 132-138.

103 *Ibid.*, v. 53-62, 915-917.

104 *Ibid.*, v. 30. Les Muses seront également qualifiées d'« Olympiades à l'agréable parole » (ἡδυέπειαι | Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες) : cf. *ibid.*, v. 965-966, [1021-1022].

105 *Ibid.*, v. 27-28 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971²).

106 *Ibid.*, v. 38 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1971²). Les Muses donnent précisément à Hésiode le pouvoir « de chanter ce qui sera et ce qui était auparavant » (*ibid.*, v. 32).

107 *Ibid.*, v. 80-93.

108 Cf. e. a. M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1981², ch. II-III, p. 9-50 ; M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 104-105. Zeus est le maître de tous les oracles (πανομφαῖος) : Homère, *Il.*, VIII, v. 250 ; Hésiode, fr. 150 (Merkhelbach & West), v. [12]. Cf. également *LfgrE*, t. II, col. 856-873, *s. u.* « Ζεύς** », en part. col. 868, § 7.

109 Hésiode, *Théog.*, v. 397-398.

110 Cf. *supra*, n. 93-96.

111 Cf. M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 104-107.

divin, ni de discernement du bien et du mal ; sans l'autre, pas de juste répartition des τιμαί ni d'obtention légitime de la βασιληὶς τιμή. Grâce à la conjonction des deux déesses, Zeus détient la double connaissance des ἄφθιτα μήδεα et des θέσφατα ; Mêtis et Thémis font de lui le maître du destin, le dieu dont les volontés (βουλαί) [112] se confondent avec la destinée universelle.

Dans cette optique, Thémis donne finalement le jour aux Moires, filles de Zeus à qui leur père a imparti le plus grand honneur (πλείστη τιμή) : accorder aux mortels heurs et malheurs [113]. D'une part, le nom même de ces Portions (Μοῖραι) se réfère au partage des τιμαί opéré par Zeus parmi les dieux, qui sera répété chez les hommes : chacun reçoit une portion (μοῖρα) propre, qui correspond à un certain honneur (τιμή) au sein d'un ensemble structuré (κόσμος) ; l'observance de la θέμις pérennise tout le système. D'autre part, le pouvoir des Moires procède naturellement de la capacité de Zeus à distinguer le bien du mal, qui lui est procurée par Mêtis [114] : il est d'ailleurs significatif que le roi des dieux soit dénommé μητίετα Ζεύς dans ce passage. L'image des deux jarres de Zeus, développée dans un discours d'Achille à Priam, résume bien cette conception de la toute-puissance de Zeus dans l'attribution du lot des mortels : Zeus prend dans une jarre les maux, dans l'autre les bienfaits, et crée ainsi le sort de chaque homme [115].

Cependant, s'il agit quelquefois de concert avec la Moire et l'Érinye, par exemple au moment d'inspirer à Agamemnon la funeste erreur de priver Achille de son γέρας [116], Zeus est parfois impuissant face au destin : quoiqu'il en ait le pouvoir et le désir, il ne lui est pas permis d'arracher Sarpédon ou Hector à leur portion d'existence (μοῖρα) respective, alors que chacun d'eux est depuis longtemps marqué par le destin (πάλαι πεπρωμένος αἴσῃ), comme le lui rappellent respectivement Héra et Athéna [117]. Bien plus, Zeus est tout à fait démuni face à la nécessité (ἀνάγκη), que font respecter Moires et Érinyes [118] :

— Τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ.
— Τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος ;
— Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
— Τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος ;
— Οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.
— Τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν αἰεὶ κρατεῖν ;
— Τοῦτ' οὐκέτ' ἂν πύθοιο · μηδὲ λιπάρει.

— Car une manœuvre est grandement plus faible que la nécessité.
— Qui donc est au gouvernail de la nécessité ?
— Les Moires aux trois corps et les Érinyes douées de mémoire.
— Zeus est-il vraiment plus faible que celles-là ?
— Assurément, il ne pourrait pas fuir la {portion} marquée par le destin.
— Que marque donc le destin pour Zeus, si ce n'est exercer toujours le pouvoir ?
— Cela, tu ne pourrais plus en être informé : n'insiste pas.

Zeus est donc le jouet de son propre destin. En l'occurrence, le souverain des dieux risque d'être détrôné par son fils, comme Cronos fut évincé par Zeus, à cause de la castration initiale d'Ouranos. Il n'est pas anodin que les Érinyes épaulent les Moires à cette occasion,

112 Cf. p. ex. Hésiode, *Théog.*, v. 465.
113 *Ibid.*, v. 904-906.
114 *Ibid.*, v. 899-900.
115 Homère, *Il.*, XXIV, v. 527-551.
116 *Ibid.*, XIX, v. 86-89.
117 *Ibid.*, XVI, v. 431-458 ; XXII, v. 167-185.
118 Eschyle, *Prom. ench.*, v. 514-520 (éd. M. L. WEST, *BT*, Stuttgart, 1992). Le dialogue oppose Prométhée au chœur.

puisque, d'après Hésiode, ces déesses sont issues du sang d'Ouranos et ont déjà précipité la déchéance de Cronos [119]. Face à la nécessité, la liberté d'action de Zeus se révèle nulle.

Ces exemples démontrent que le souverain divin est tout à la fois maître et esclave du destin. De fait, Zeus ne maîtrise pas la puissance supérieure qui agit dans le monde des dieux et peut uniquement éviter, grâce à sa prudence (μῆτις) et à sa connaissance des sentences du destin (θέμιστες), de subir lui-même la loi de la nécessité. Quant au sort que Zeus réserve aux mortels, il ne pourra pas être arbitraire, mais doit impérativement se conformer au cours du destin universel, dans le respect scrupuleux et inconditionnel de la θέμις.

3. – Les épousailles de Zeus et Thémis, qui achèvent et pérennisent la souveraineté chez les dieux, symbolisent le nécessaire enracinement du règne de Zeus dans l'ordre universel : la société des dieux, dirigée par un roi incontestable, est en parfaite adéquation avec la nécessité, qui la dépasse et la sous-tend ; pour leur part, les royautés terrestres doivent s'efforcer de respecter ce modèle. Le roi humain — qui tient sa fonction de Zeus même — a donc la charge de conformer la société qu'il dirige à cet ordre universel, en respectant lui-même la θέμις, à l'image de Zeus, en particulier lors de la prise de décisions et de jugements. Celui qui observera ce principe d'équité assure le maintien de son règne et de son royaume, en se pliant à la portion d'existence qui lui est conférée par les Moires et en bénéficiant des bienfaits apportés par les Saisons ; celui qui s'en défiera s'exclut lui-même et exclut les siens de l'ordre universel, en encourant le désaveu de Zeus.

Thémis, les Saisons et les Moires sont donc en même temps les causes et les conséquences de l'ordre de Zeus. Elles sont inséparables de la souveraineté humaine ou divine. De ce fait, un Pindare peut célébrer l'union originelle d'un souverain et de la force de cohésion sociale, en associant aux noces les Moires — maîtresses du destin —, et en faisant naître les Saisons de cette première hiérogamie [120] :

> Πρῶτον μὲν εὔβουλον Θέμιν οὐρανίαν
> χρυσέαισιν ἵπποις Ὠκεανοῦ παρὰ παγᾶν
> Μοῖραι ποτὶ κλίμακα σεμνὰν
> ἄγον Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ' ὁδὸν
> σωτῆρος ἀρχαίαν ἄλοχον Διὸς ἔμμεν ·
> ἁ δὲ τὰς χρυσάμπυκας ἀγλαοκάρ-
> πους τίκτεν ἀλαθέας Ὥρας.
>
> « En premier lieu, c'est la bonne conseillère Thémis, l'ouranienne,
> que, depuis les eaux d'Océanos, sur un attelage de cavales parées d'or,
> les Moires conduisaient vers une sainte couche,
> en empruntant le splendide chemin de l'Olympe
> pour qu'elle fût l'épouse originelle de Zeus sauveur ;
> celle-ci enfantait celles au bandeau d'or, aux fruits
> sublimes, les Saisons véridiques. »

Même si cette généalogie diffère sensiblement de celle d'Hésiode, tant dans l'ordre des unions de Zeus que dans l'origine des Moires, sa signification est identique, car les Saisons,

---

[119] Cf. *supra*, p. 170-171. Selon Hésiode (*Théog.*, v. 217-222), les Moires sont également filles de Nuit (Νύξ), apparentées aux Kères qui châtient sans pitié (Κῆρες νηλεόποινοι), et ces déesses poursuivent sans relâche les transgressions (*παραβασίαι) des hommes et des dieux jusqu'à obtenir réparation (cf. aussi ps.Hésiode, *Boucl.*, v. 248-263). Ces sombres divinités de la mort et de la vengeance, gardiennes d'un ordre cosmique, sont donc très proches des Érinyes d'un point de vue fonctionnel ; cf. e. a. *LfgrE*, t. II, col. 699-700, *s. u.* « Ἐρινύς** » ; col. 1403-1407, *s. u.* « κήρ, Κήρ » ; t. III, col. 244-249, *s. u.* « μοῖρα, M. ».

[120] Pindare, *Hymn.*, I = fr. 30, v. 1-7 (éd. H. MAEHLER, *BT*, Leipzig, 1989). Il est tout à fait cohérent que ce même poète fasse de Thémis salvatrice (σώτειρα) la parèdre de Zeus hospitalier (ξένιος), laquelle ne serait honorée nulle part autant qu'à Égine : cf. Pindare, *Ol.*, VIII, v. 21-23.

filles de Zeus et Thémis, combattent la démesure (ὕβρις) — antithèse parfaite de la θέμις — et incitent tout au contraire l'homme à se plier à l'ordre du monde, et à s'y inscrire [121] :

> Ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει, κασιγνήτα τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές,
> Δίκα καὶ ὁμότροφος Εἰρήνα, τάμι' ἀνδράσι πλούτου,
> χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος ·
> ἐθέλοντι δ' ἀλέξειν
> Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον.

> « Car là [à Corinthe] habitent Bonne Organisation et ses deux sœurs — assise solide des cités —,
> Justice et Paix, qui sont élevées ensemble, dispensatrices de richesses aux hommes,
> enfants parées d'or de la bonne conseillère Thémis :
> de fait, elles désirent repousser
> Démesure, mère d'Orgueil, au discours hardi. »

[121] Pindare, *Ol.*, XIII, v. 6-10 ; cf. également *Péans*, I = fr. 52a (Maehler), v. 5-10.

Zeus et Poséidon : frères ennemis

Des affinités de Poséidon avec les royautés humaine et divine — patentes dans la Pylos mycénienne — demeurent quelques souvenirs dans la tradition littéraire du I^er^ millénaire, en particulier dans l'épopée homérique. Alors que Zeus y est incontestablement le souverain des dieux et des hommes, plusieurs épisodes opposent ou associent Zeus et Poséidon sur le plan de la souveraineté universelle ; Hadès, qui apparaît comme tiers Cronide dès les poèmes hésiodiques et homériques, fait pâle figure par rapport à ses deux frères.

D'une part, Poséidon se voit attribuer des épiclèses, des attributs et des fonctions qui paraissent caractériser son hégémonie : de ce point de vue, Zeus et Poséidon seraient des divinités équivalentes et interchangeables. D'autre part, les tenants et les aboutissants des affrontements directs entre les deux frères autour de la question de la souveraineté, notamment au chant XV de l'*Iliade*, démontrent clairement que les prétentions et aspirations de Poséidon au pouvoir suprême sont absolument vaines, car le dieu lui-même est fondamentalement incompatible avec le nouvel ordre social instauré par Zeus.

— DIEUX PRESQUE ÉQUIVALENTS ?

Dans l'épopée, Poséidon partage avec Zeus plusieurs épiclèses dénotant sa force brutale et sa puissance redoutable (ἄριστος, κρείων, μέγας ; ἐρισθενής, εὐρυσθενής ; βαρύκτυπος, ἐρίκτυπος, ἐρισφάραγος) [122] ; comme Zeus, Apollon et quelques autres dieux, il est également honoré du titre d'ἄναξ [123]. Cette puissance avérée de Poséidon l'autorise à rivaliser avec Zeus dans son action parmi les hommes et parmi les dieux.

Zeus et Poséidon, les deux plus puissants dieux du panthéon épique, assurent le bonheur ou le malheur des mortels, comme le montre une réflexion d'Hésiode, lequel précise qu'aucun navire ne saurait faire naufrage durant la saison navigable [124],

> εἰ δὴ μὴ πρόφρων γε Ποσειδάων ἐνοσίχθων
> ἢ Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεὺς ἐθέλησιν ὀλέσσαι ·
> ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε.
>
> « à moins que le zèle de Poséidon, l'Ébranleur du sol,
> ou de Zeus, le roi des Immortels, ne veuille le perdre :
> car en ceux-ci se trouve en même temps l'accomplissement des biens et des maux. »

Cette pensée, qui prend appui sur un exemple très concret — où entrent en jeu les qualités de dieu des séismes et des raz-de-marée pour Poséidon, de dieu des orages et des tempêtes pour Zeus —, s'achève sur un précepte d'ordre beaucoup plus général, relatif aux bienfaits dont sont susceptibles les deux Cronides. D'autres exemples épiques montrent que le concours de Zeus et Poséidon garantit la félicité des mortels, par exemple dans le cas d'Antiloque — aimé des deux Cronides et instruit par eux de tous les arts équestres [125] — ou d'Héraclès — honoré par Zeus et Poséidon, qui lui livrent Cycnos [126] — ; inversement, la discordance de Zeus et Poséidon entraîne des ennuis sans fins, telles les pérégrinations

---

122 Cf. *LfgrE*, t. III, *s. u.* « Ποσειδᾶων, Ποσειδέων, Ποσειδῶν », col. 1473, § 2, ainsi que *supra*, p. 175. Pindare accorde même à Poséidon quelques épiclèses propres traduisant la puissance du dieu, telles εὐρυβίας (*Ol.*, VI, v. 58), εὐρυμέδων (*Ol.*, VIII, v. 31), μεγασθενής (*Ol.*, I, v. 25) ou δεσπότας (*Ol.*, VI, v. 103 ; *Pyth.*, IV, v. 207 ; *Isth.*, VI, v. 5 ; ce titre s'applique à Zeus en *Nem.*, I, v. 13-14, à Ammon dans le fr. 36 [Maehler], v. 1).

123 Cf. *LfgrE*, t. I, col. 781-790, *s. u.* « ἄναξ », en part. col. 784-785, § 1a.

124 Hésiode, *Trav.*, v. 667-669 (éd. M. L. WEST, Oxford, 1980²).

125 Homère, *Il.*, XXIII, v. 306-308.

126 Ps.-Hésiode, *Boucl.*, v. 103-107.

d'Ulysse dans l'*Odyssée* ; enfin, l'opposition commune de Zeus et Poséidon contre les mortels provoque des catastrophes terrifiantes comme la disparition des Telchines, dont la terre fut frappée par le foudre et le trident, et en grande partie ensevelie dans les flots [127].

La compétition que se livrent Zeus et Poséidon pour exercer le pouvoir parmi les hommes se déroule aussi dans le monde des dieux. À ce sujet, il est intéressant de noter que les deux Cronides sont en lice pour épouser Thétis, avant que Thémis ne révèle des oracles contraires : le fils de la Néréide serait plus puissant que son père, et deviendrait souverain des dieux s'il était engendré par Zeus ou Poséidon [128].

> Ταῦτα καὶ μακάρων ἐμέμναντ' ἀγοραί,
> Ζεὺς ὅτ' ἀμφὶ Θέτιος ἀγλαός τ' ἔρισαν Ποσειδὰν γάμῳ,
> ἄλοχον εὐειδέα θέλων ἑκάτερος
> ἐὰν ἔμμεν · ἔρως γὰρ ἔχεν.
> Ἀλλ' οὔ σφιν ἄμβροτοι τέλεσαν εὐνὰν θεῶν πραπίδες,
> ἐπεὶ θεσφάτων <ἐπ>άκουσαν · εἶπε δ' εὔβουλος ἐν μέσοισι Θέμις,
> εἵνεκεν πεπρωμένον ἦν, φέρτερον πατέρος
> ἄνακτα γόνον τεκεῖν
> ποντίαν θεόν, ὃς κεραυνοῦ τε κρέσσον ἄλλο βέλος
> διώξει χερὶ τριόδοντός τ' ἀμαιμακέτου, Ζηνὶ μισγομέναν
> ἢ Διὸς παρ' ἀδελφεοῖσιν. […]
>
> « Cela aussi, les assemblées des bienheureux s'en étaient souvenues,
> lorsqu'au sujet de Thétis, se querellèrent Zeus et le sublime Poséidon, pour un mariage !,
> chacun voulant qu'elle fût sa propre épouse,
> à l'aspect gracieux : de fait, l'amour les tenait.
> Mais les intelligences immortelles des dieux ne réalisèrent pas cette union,
> après qu'ils prêtèrent l'oreille aux oracles : car, déclara la bonne conseillère Thémis au milieu d'eux,
> puisque c'était marqué par le destin, la déesse marine enfanterait un souverain,
> rejeton plus puissant que son père,
> qui de sa main lancerait un autre trait, plus fort que le foudre
> et que le redoutable trident, si celle-ci s'unissait à Zeus
> ou avec les frères de Zeus. » […]

De si redoutables prédictions forcent Zeus et Poséidon à marier Thétis au mortel Pélée, afin qu'Achille naisse de cette union.

Ce schéma évoque bien sûr les noces de Zeus et Mêtis — lesquelles s'achèvent par l'engloutissement de la déesse pour éviter la mise au monde d'un fils plus puissant que Zeus et son foudre [129] —, ou le terrible secret révélé par Thémis à Prométhée — concernant un enfant à naître d'une prochaine union de Zeus, lequel inventerait un feu plus puissant que la foudre, un vacarme plus fort que le tonnerre, ainsi qu'un fléau marin ébranlant la terre et surpassant le trident de Poséidon [130]. Les noces avortées de Thétis avec l'un des deux Cronides s'inscrivent donc pleinement dans le canevas des mythes de succession, qui voient nécessairement le fils détrôner son père : le fait que Poséidon puisse devenir l'un des maillons de cette chaîne de succession est un indice en faveur de ses affinités avec la fonction royale. L'association fréquente du foudre et du trident comme instruments et

---

127 Cf. Pindare, *Péans*, IV, v. 40-45.

128 Pindare, *Isth.*, VIII, v. 26a-35a (éd. B. SNELL & H. MAEHLER, *BT*, Leipzig, 1971[5]).

129 Cf. *supra*, p. 173, ainsi que Hésiode (?), fr. 343, v. 6-8 (éd. R. MERKELBACH & M. L. WEST, Oxford, 1967) : ἐξαπαφὼν Μῆτιν καίπερ πολύιδριν ἐοῦσαν · | συμμάρψας δ' ὅ γε χερσὶν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν, | δείσας μὴ τέξῃ κρατερώτερον ἄλλο κεραυνοῦ, « après avoir trompé Mêtis, quoiqu'elle fût très savante : l'ayant saisie, celui-ci la fit descendre dedans son ventre, craignant qu'elle n'enfantât quelque chose d'autre, plus brutal que le foudre ».

130 Cf. *supra*, p. 172 et, en part., Eschyle, *Prom. ench.*, v. 920-925 ; la correction à apporter éventuellement au début du v. 925 est discutée chez M. L. WEST, *op. cit.* [n. 38], p. 312-314.

symboles de la domination sur les hommes et les dieux, dans le récit de la destruction des Telchines comme dans les deux oracles de Thémis évoqués ci-dessus, constitue un second indice en ce sens.

D'un certain point de vue, le trident de Poséidon est l'exact correspondant chtonien du foudre céleste de Zeus : ainsi s'équivaudraient les deux Cronides. Au chant XX de l'*Iliade*, la reprise solennelle du combat des dieux, voulue par Zeus, est un bon exemple de cette partition du monde : du haut des cieux, Zeus fait retentir un terrible tonnerre, tandis que de dessous la terre, Poséidon provoque un tremblement, à tel point qu'Hadès — tiers Cronide impuissant — craigne que son domaine n'apparaisse au grand jour [131]. Les épiclèses épiques et lyriques de Poséidon qui disent les rapports du dieu aux séismes (γαιή- *uel* γαιάοχος, δαμασίχθων, ἐλασίχθων, ἐλελίχθων, ἐννοσίγαιος, ἐννοσίδας, ἐνοσίχθων, κινητὴρ γᾶς *uel* γαίης, σεισίχθων) comme sa maîtrise du trident (ἀγλαοτριαίνας, εὐτριαίνας, ὀρσοτριαίνας) [132] sont donc le pendant des appellations de Zeus comme dieu de l'Orage porteur du foudre [133].

— DIEUX RADICALEMENT DIFFÉRENTS

Dès lors que Zeus et Poséidon entrent en conflit direct autour de la question de la souveraineté, il apparaît distinctement que les deux Cronides ne peuvent s'équivaloir au sein de la société divine. L'*Iliade* fournit quelques exemples éclairants de ces confrontations, qui culminent avec l'opposition ouverte du chant XV. Pour saisir le détail de cette rivalité entre Zeus et Poséidon, il se révélera utile de mettre en perspective les différentes étapes de l'altercation et de citer la lettre du texte : nous observerons d'abord les prémisses de la querelle, analyserons ensuite le conflit en lui-même et conclurons enfin sur les enjeux de la prééminence de Zeus et l'impossibilité du pouvoir de Poséidon.

1. – Se souvenant certainement des péripéties passées — lorsqu'Héra, Athéna et lui-même manquèrent de peu d'enchaîner Zeus, mais durent renoncer *in extremis* à leur projet, face au soutien que l'Hécatonchire Briarée-Égéon, appelé par Thétis, manifesta au roi des dieux [134] —, Poséidon se montre pusillanime au moment où Héra l'exhorte à repousser les Troyens et à prendre parti contre Zeus, afin de permettre la victoire des Danaens [135] :

> Τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη κρείων Ἐνοσίχθων ·
> « Ἥρη ἀπτοεπές, ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες ;
> Οὐκ ἂν ἔγώ γ' ἐθέλοιμι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι
> ἡμέας τοὺς ἄλλους, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστιν. »
>
> « Mais, grandement indigné, le puissant Ébranleur du sol lui répondit :
> "Héra, effrontée !, quel discours as-tu tenu là ?
> Pour ma part, je ne voudrais pas que nous combattions le Cronide Zeus,
> nous autres, puisqu'il est vraiment beaucoup plus puissant." »

---

131 Homère, *Il.*, XX, v. 56-65.

132 Cf. e. a. *LfgrE*, t. III, *s. u.* « Ποσειδᾶων, Ποσειδέων, Ποσειδῶν », col. 1475, § 3g ; *Pindarus. Pars II. Fragmenta. Indices* (éd. H. MAEHLER), *BT*, Leipzig, 1989, p. 201, *s. u.* « Ποσειδάων (Ποσειδάν, Ποτειδάν) ». L'expression κινητὴρ γᾶς se trouve chez Pindare, *Isth.*, III/IV, v. 37, tandis que γαίης κινητήρ καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης se lit dans l'*Hymne homérique à Poséidon*, v. 2 ; l'épiclèse δαμασίχθων est un *hapax legomenon* de Bacchylide, *Dith.*, II, v. 16.

133 Cf. *supra*, p. 175-176.

134 *Ibid.*, I, v. 396-406.

135 *Ibid.*, VIII, v. 198-211 (citation des v. 208-211, éd. M. L. WEST, *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1998).

Cependant, quelque temps plus tard, alors que Zeus détourne son attention du combat, Poséidon ne peut se résoudre à laisser les Achéens en déroute et décide de prendre part au combat : sous les traits du devin Calchas, puis du roi Thoas, enfin d'un vieillard, il harangue les héros grecs. L'offensive reprend, face aux Troyens d'Hector — excités par Zeus, qui souhaite glorifier Achille offensé et sa mère Thétis —, à tel point que l'aède constate [136] :

> Τὼ δ' ἀμφὶς φρονέοντε δύω Κρόνου υἷε κραταιώ
> ἀνδράσιν ἡρώεσσιν τετεύχατον ἄλγεα λυγρά.
> […]
> Ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη,
> ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα εἴδη.
>
> « Quant aux deux puissants fils de Cronos, par leur vouloir opposé,
> ils avaient préparé aux nobles guerriers de funestes souffrances.
> […]
> Bien sûr, tous deux ont la même origine, et une commune filiation,
> mais Zeus était né le premier et jouissait d'un plus grand savoir. »

L'infériorité déclarée de Poséidon oblige le dieu à cette action discrète, sous le couvert d'un aspect humain, à l'insu de son frère Zeus ; Poséidon ne se dévoilera qu'à partir du moment où Zeus se sera abandonné au sommeil, à la suite d'un stratagème d'Héra [137].

Les deux passages cités, qui participent du même mouvement, annoncent clairement les trois motifs de la supériorité de Zeus sur tous les dieux, et singulièrement sur Poséidon : Zeus est de beaucoup plus puissant que les autres dieux ; il est le premier né par rapport à Poséidon et en sait davantage que lui.

Au vu de l'ensemble de la tradition épique, les deux premiers arguments invoqués peuvent paraître peu fondés : d'une part, le récit de l'enchaînement manqué de Zeus et la puissance chtonienne reconnue à Poséidon tendent à discréditer le modèle d'un dieu surpassant très nettement tous les autres ; d'autre part et surtout, la primogéniture déclarée de Zeus est en contradiction flagrante avec le credo hésiodique, où Zeus apparaît comme le dernier enfant de Cronos et Rhéa, tout en étant spécifiquement désigné comme le « plus jeune » (ὁπλότατος παίδων) [138]. Zeus lui-même reconnaît d'ailleurs la puissance et l'antiquité de Poséidon, en lui concédant la force physique (κρατερός περ ἐών) dans l'*Iliade* et en le désignant superlativement (πρεσβύτατος καὶ ἄριστος) dans l'*Odyssée* [139].

Seul le troisième argument est véritablement incontestable : par la double connaissance des desseins (μήδεα) et des oracles (θέσφατα), enterinée par ses noces successives avec Mêtis et Thémis, Zeus est nécessairement le plus savant des dieux, mais devient également l'initiateur et le fondement de toute société réglée par l'ordre et la justice [140]. Quoi qu'il soit extrêmement pertinent, cet argument est complètement passé sous silence lors de la joute oratoire opposant Zeus et Poséidon par Iris interposée : les raisons de cette curieuse omission mériteront une réflexion approfondie.

2. – Constatant à son réveil le rôle actif que joue Poséidon dans la mêlée aux côtés des Achéens, Zeus prend d'abord Héra à partie — laquelle se défend faussement de toute collusion avec l'Ébranleur du sol —, puis lui fait mander Iris et Apollon, pour renvoyer Poséidon chez lui et rendre l'ardeur à Hector et aux Troyens. Apeurée, Héra s'exécute, en

---

136 *Ibid.*, XIII, v. 345-346 et 354-355 (éd. M. L. WEST, *BT*, Munich & Leipzig, 2000).

137 *Ibid.*, XIII et XIV, *passim*.

138 Hésiode, *Théog.*, v. 453-458, 478-479.

139 Homère, *Il.*, XV, v. 164 ; *Od.*, XIII, v. 141-142.

140 Cf. *supra*, p. 181-183.

déclarant aux Olympiens que Zeus se dit, parmi les dieux immortels, le meilleur en puissance et en vigueur (κάρτεΐ τε σθένεΐ τε ἄριστος) [141]. Zeus investit alors Iris d'un message, que la déesse transmet fidèlement à Poséidon [142] :

> Ἀγχοῦ δ' ἱσταμένη προσέφη κλυτὸν Ἐννοσίγαιον ·
> « Ἀγγελίην τινά τοι, γαιήοχε Κυανοχαῖτα,
> ἦλθον δεῦρο φέρουσα παραὶ Διὸς αἰγιόχοιο ·
> παυσάμενόν σ' ἐκέλευσε μάχης ἠδὲ πτολέμοιο
> ἔρχεσθαι μετὰ φῦλα θεῶν ἠ' εἰς ἄλα δῖαν.
> Εἰ δέ οἱ οὐκ ἐπέεσσ' ἐπιπείσεαι, ἀλλ' ἀλογήσεις,
> ἠπείλει καὶ κεῖνος ἐναντίβιον πολεμίξων
> ἐνθάδ' ἐλεύσεσθαι · σὲ δ' ὑπεξαλέασθαι ἄνωγει
> χεῖρας, ἐπεὶ σεό φησι βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι
> καὶ γενεῇ πρότερος · σὸν δ' οὐκ ὄθεται φίλον ἦτορ
> ἶσόν οἱ φάσθαι, τόν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι. »
>
> « Se dressant près de lui, {Iris} adressa la parole à l'illustre Ébranleur de la terre :
> "Je suis venue ici, dieu aux crins d'azur qui portes la terre,
> porteuse d'un message pour toi, de la part de Zeus porte-égide :
> il a ordonné que tu cesses le combat, ainsi que la lutte,
> puis que tu t'en ailles parmi les tribus des dieux, ou dans la mer divine.
> Par contre, si tu n'obéis pas à ses paroles, mais les dédaignes,
> celui-ci menaçait également de venir ici pour lutter aux prises ;
> et il t'exhorte à te soustraire à ses poings,
> puisqu'il affirme être beaucoup plus puissant que toi par sa force,
> et le premier par sa naissance ; mais toi, ton âme ne craint pas
> de s'affirmer égale à lui, que même les autres révèrent." »

L'admonestation transmise par Iris à Poséidon fonde l'autorité de Zeus sur les deux arguments susmentionnés de la puissance physique et de la primogéniture. En vertu de ces deux qualités reconnues à Zeus, Poséidon devrait à la fois obéir aux injonctions de son frère et cesser de se considérer comme égal à lui, sous peine d'être physiquement malmené : le débat porte donc sur la souveraineté de Zeus parmi les dieux.

Immédiatement, Poséidon s'emporte contre cette argumentation [143] :

> Τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη κλυτὸς Ἐννοσίγαιος ·
> « Ὤ πόποι, ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν,
> εἴ μ' ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει.
> Τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
> Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης, ἐνέροισιν ἀνάσσων.
> Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς ·
> ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ
> παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
> Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν.
> Γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος ·
> τώ ῥα καὶ οὔ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἕκηλος
> καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ.
> Χερσὶ δὲ μή τί με πάγχυ κακὸν ὣς δειδισσέσθω ·
> θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι κέρδιον εἴη
> ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν, οὓς τέκεν αὐτός,
> οἵ ἔθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκῃ. »
>
> « Mais, grandement indigné, le puissant Ébranleur de la terre lui répondit :
> "Hélas ! tout noble qu'il est, il aura parlé avec arrogance,

[141] Homère, *Il.*, XV, v. 107-108.

[142] *Ibid.*, v. 173-183 (éd. M. L. WEST, *BT*, Munich & Leipzig, 2000).

[143] *Ibid.*, v. 184-199 (éd. M. L. WEST, *BT*, Munich & Leipzig, 2000).

s'il me contient contre mon gré par sa force, quand j'ai part au même honneur que lui.
Nous sommes, en effet, trois frères, issus de Cronos, enfantés par Rhéa,
Zeus et moi-même, et Hadès le tiers, qui règne sur ceux d'en bas.
Puis tout fut partagé en trois, et chacun reçut un honneur ;
après le tirage au sort, j'obtins, quant à moi, d'habiter à jamais
la mer grisâtre, Hadès obtint les ténèbres brumeuses,
Zeus obtint le large ciel, dans l'éther et les nuées.
La terre resta encore commune à tous, ainsi que le grand Olympe :
et d'aucune manière, je ne vivrai en ces deux endroits selon la volonté de Zeus, mais bien à mon aise,
et quoiqu'il soit plus brutal, qu'il reste dans sa tierce portion.
Et qu'il ne m'intimide en rien de ses poings, comme si j'étais vraiment un manant ;
il serait plus utile, en effet, de gourmander par des paroles effrayantes
ses filles et ses fils, qu'il a engendrés lui-même,
qui l'entendront les exciter, et par nécessité." »

Le dieu reconnaît bien la puissance supérieure de Zeus, mais récuse la loi du plus fort : un pouvoir légitime devrait s'établir sur d'autres bases. Or, Poséidon tire argument de la répartition — supposée équitable — des honneurs (τιμαί) entre les trois Cronides pour justifier une égalité entre eux, et pour refuser la domination d'aucun d'entre eux sur les autres dans les deux domaines demeurés communs à tous.

Iris persiste toutefois, et apporte un argument supplémentaire, qui fera finalement fléchir Poséidon [144] :

Τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα ποδήνεμος ὠκέα Ἶρις ·
« Οὕτω γὰρ δή τοι, γαιήοχε Κυανοχαῖτα,
τόνδε φέρω Διὶ μῦθον ἀπηνέα τε κρατερόν τε,
ἦ τι μεταστρέψεις ; στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν.
Οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται. »
Τὴν δ' αὖτε προσέειπε Ποσειδάων ἐνοσίχθων ·
« Ἶρι θεά, μάλα τοῦτο ἔπος κατὰ μοῖραν ἔειπες ·
ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ.
Ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει,
ὁππότ' ἂν ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ
νεικείειν ἐθέλησι χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν.
Ἀλλ' ἤτοι νῦν μέν κε νεμεσσηθεὶς ὑποείξω. »

« Mais alors, la prompte Iris, aux pieds rapides comme le vent, lui répliqua :
"Est-ce vraiment en ces termes qu'en ton nom, dieu aux crins d'azur qui portes la terre,
je rapporterai à Zeus ce discours hostile et brutal,
ou y changeras-tu quelque chose ? La volonté des grandes âmes ne peut être inflexible.
Tu sais à quel point les Érinyes prennent toujours le parti des aînés."
Et Poséidon, l'Ébranleur du sol, de répliquer ensuite :
"Divine Iris, tu as proféré cette parole en exacte proportion ;
Même ce qui se passe est respectable, pourvu que le messager sache la mesure des choses.
Mais terrible est la douleur qui envahit mon cœur et mon esprit,
chaque fois qu'il veut me chercher noise par des paroles fielleuses,
à moi qui ai une portion égale et suis, dans la même mesure, marqué par le destin.
Mais bon !, en ces circonstances, tout irrité que je suis, je me retirerai." »

Non sans appeler à la ruine ultime d'Ilion et à la victoire des Argiens, Poséidon abandonne alors la bataille en laissant le champ libre à Apollon, chargé par Zeus de ranimer la fougue d'Hector.

Seul l'argument de la primogéniture — qui semble pourtant le plus adventice au vu de la tradition épique — est donc jugé recevable pour légitimer l'ordre de Zeus. Les termes employés (ὁμότιμος, ἰσόμορος, ἔμμορε τιμῆς, κατὰ μοῖραν) démontrent, en effet, que ce dé-

144 *Ibid.*, v. 200-211 (éd. M. L. WEST, *BT*, Munich & Leipzig, 2000).

bat entre Zeus et Poséidon autour de la souveraineté divine se résume à la définition d'une organisation générale de la société en fonction de principes partagés par tous ses membres et garantis par un ordre supérieur. Tel est tout l'enjeu profond de cette querelle.

3. – Au même titre que le conflit entre Agamemnon et Achille, l'altercation opposant Zeus et Poséidon met en jeu la question de l'équité sociale. Constituant un axe central de l'*Iliade*, ces différends — qui concernent d'une part le monde des hommes, d'autre part le monde des dieux — sont les deux facettes d'une même réflexion sur la société.

En intervenant d'initiative sur le champ de bataille, Poséidon outrepasse sciemment les instructions de Zeus : le dieu fait fi de l'autorité universelle de son frère, car il se pose d'emblée en égal (ἶσος) à lui, au moins dans les domaines qui ne constituent pas l'apanage exclusif d'un des trois Cronides. De fait, Poséidon affirme partager le même honneur (ὁμότιμος) que Zeus en se fondant sur la tripartition qui s'opéra entre les trois fils de Cronos : chacun reçut un honneur (ἔμμορε τιμῆς) et obtint par tirage au sort (ἔλαχε παλλομένων) d'habiter une certaine partie du monde, par après désignée comme étant la portion (μοῖρα) propre à chacun.

Ce faisant, Poséidon confond la τιμή et la μοῖρα, et infère de l'équivalence des portions une nécessaire identité des honneurs. Or, quoique la μοῖρα échue à chaque dieu puisse être considérée comme l'expression d'une τιμή par nature immatérielle, cette portion ne circonscrit pas entièrement l'honneur qui la sous-tend. L'argumentation de Poséidon repose donc sur une assimilation abusive : si les trois portions (μοῖραι) occupées par les Cronides sont équivalentes, puisque résultant du partage en trois parties d'un héritage paternel et faisant l'objet d'un tirage au sort en bonne et due forme, les honneurs (τιμαί) sont, quant à eux, différents et hiérarchisés. Cette hiérarchie dérive également du partage initial des τιμαί : Zeus a obtenu la βασιληὶς τιμή [145] et Hadès l'honneur d'être le souverain (κοίρανος, ἀνάσσων) des morts [146] ; quant à Poséidon, à en croire son *Hymne*, il aurait reçu le double honneur d'être dompteur de chevaux et sauveur de navires [147].

Dès le moment où, par le truchement d'une parole d'Iris, Poséidon s'aperçoit de cette distinction fondamentale entre τιμή et μοῖρα, toute son argumentation se révèle nulle, et le dieu n'a d'autre choix que se soumettre à l'autorité de Zeus et cesser le combat. Son ultime reproche aux façons brutales de son aîné est, à cet égard, très significatif : au lieu d'encore prétendre à un honneur semblable à Zeus (ὁμότιμος), Poséidon se revendique seulement une portion égale et un destin semblable à son frère (ἰσόμορος καὶ ὁμῇ πεπρωμένος αἴσῃ). Effectivement, Zeus, Poséidon et Hadès ont part au même destin qui fait d'eux les trois fils de Cronos, destinés à hériter à parts égales des domaines paternels [148].

Toutefois, comme nous l'avons signalé, l'argument décisif dans ce débat sur les parts d'honneur — le droit d'aînesse de Zeus —, qui amène Poséidon à reconnaître la βασιληὶς τιμή et l'autorité de Zeus, semble en porte-à-faux avec les données de l'*Odyssée* et de la *Théogonie*. Bien sûr, on pourrait arguer que Zeus ne s'inclut pas dans la communauté des dieux quand il reconnaît Poséidon comme πρεσβύτατος καὶ ἄριστος [149], ou que l'ordre de régurgi-

145 Cf. *supra*, n. 74.

146 Cf. e. a. *Hymne homérique à Déméter*, I, v. 85-87, 347 ; Homère, *Il.*, XV, v. 188 ; Hésiode, *Théog.*, v. 850.

147 *Hymne homérique à Poséidon*, v. 4-5.

148 Pour la distinction fondamentale entre les notions de τιμή et de μοῖρα dans cet épisode, cf. V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4].

149 Ainsi, cf. *LfgrE*, t. III, *s. u.* « Ποσειδᾶων, Ποσειδέων, Ποσειδῶν », § 5c, col. 1483.

tation des enfants de Cronos leur conférerait un nouvel ordre de naissance [150] — Zeus, exempt de cette seconde mise au monde, méritant alors sa prétention d'aînesse sur les Cronides. Outre le fait que ces deux objections tiennent du sophisme, elles ne rendent pas compte de la manière dont Poséidon lui-même présente la généalogie des Cronides [151] et, surtout, oblitèrent totalement l'intérêt de l'affrontement verbal entre Zeus et Poséidon.

En réalité, les rapports de puissance entre les dieux, que Poséidon remet en question par son incartade des chants XIII et XIV, ne peuvent se penser autrement qu'à l'intérieur du nouveau système de référence mis en place par l'accession de Zeus au trône divin. Les récriminations mêmes de Poséidon se réfèrent à cet ordre nouveau, puisque le dieu disqualifie explicitement la supériorité physique de son frère comme justification de son pouvoir universel, et exige un fondement juridique à cet état de fait. En d'autres termes, l'opposant de Zeus n'a pas la faculté de s'extraire du système d'ordre et de justice dont Zeus est le fondateur et la clef de voûte. Dans ces conditions, Poséidon n'a plus aucune raison de prétendre à la souveraineté au sein de ce modèle social — qui est le cadre de pensée des sociétés grecques d'époque archaïque —, car ses velléités mêmes ruineraient ledit modèle : une prise de pouvoir de sa part serait une entorse irréparable à la θέμις qui supporte la société des dieux et, de manière générale, toute la société grecque archaïque dans son ensemble.

L'argument de la connaissance supérieure de Zeus — qui est tu dans le débat pour la souveraineté suprême — est donc la base de tout ce système de pensée. Les épousailles avec Thémis et l'amalgame avec le principe régulateur des relations sociales qu'est la θέμις placent *de facto* Zeus au sommet d'un système social dont il est le garant. Quand bien même ce savoir de Zeus n'est pas textuellement revendiqué, il est vécu par les protagonistes de la querelle et constitue le cadre de référence du débat, dont tout l'enjeu est la définition de la hiérarchie au sein de la société des dieux. De ce point de vue, l'allusion d'Iris aux Érinyes prend tout son sens, puisque ces déesses ont la charge de maintenir l'ordre cosmique en veillant, avec les Moires — filles de Thémis — à l'exécution de la nécessité (ἀνάγκη) [152] : le règne de Zeus et sa souveraineté — non seulement sur ses enfants [153], mais aussi sur tous les dieux — sont du ressort de la nécessité, et nul dieu ou homme ne peut s'en affranchir. Poséidon s'en aperçoit grâce à Iris et, pour cette raison, loue précisément la déesse d'avoir parlé κατὰ μοῖραν, c.-à-d. en conformité avec la place que chacun occupe dans cette société patronnée par Zeus [154].

De cette manière peut se résoudre l'aporie que constitue l'aînesse — ou non — de Poséidon sur Zeus, ainsi que le problème de leur force physique relative : même s'il était, en valeur absolue, le plus âgé et le meilleur des dieux (πρεσβύτατος καὶ ἄριστος), Poséidon est nécessairement, au sein de la société des dieux, inférieur en tous points à Zeus, en tant qu'il évolue au sein d'un repère étalonné sur les valeurs incarnées par Zeus. Un renversement de perspective s'opère donc à partir du moment où les dieux sont observés à travers le prisme de la société dont ils font partie et où chacun est investi d'une τιμή particulière : Zeus, qui est la raison d'être de cette société et y jouit de la βασιληὶς τιμή, doit être supérieur à toutes les autres composantes de cet ensemble — dieu de tous les superlatifs, comme nous l'avons défini. Peu importent donc les qualités intrinsèques de Poséidon, Zeus acquiert le droit d'aînesse — garanti par les Érinyes — et la force suprême. Cette double

---

150 En ce sens, cf. *Hymne homérique à Aphrodite*, I, v. 22-23, où Histiê apparaît à la fois comme la première (πρώτη) et la cadette (ὁπλοτάτη) des enfants de Cronos.

151 Homère, *Il.*, XV, v. 187-188 (cf. *supra*, p. 189-190).

152 Cf. *supra*, p. 182-183.

153 Homère, *Il.*, XV, v. 197-199 (cf. *supra*, p. 189-190).

154 Cf. *supra*, p. 178-179, ainsi que V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4].

caractérisation de Zeus — qui fournit le double argument de supériorité lors de la querelle avec Poséidon — est paradoxalement la conséquence, plutôt que la cause profonde, de la domination universelle du dieu, laquelle s'étend non seulement sur sa portion (μοῖρα) du monde, mais aussi sur les domaines communs à tous, et même sur les portions de ses deux frères Cronides. La présence de Zeus à la tête de la société des dieux est donc un donné initial, à partir duquel s'organisent, conformément à la θέμις, tous les éléments de cette société : ceci explique que, spontanément, Poséidon se présente lui-même comme le puîné et le plus faible des deux, et reconnaisse implicitement les droits d'aînesse de Zeus.

Si, sans l'avertissement d'Iris, Poséidon avait persisté dans sa méconnaissance de la hiérarchie des τιμαί et dans son opposition farouche à Zeus, il eût commis un acte d'ὕβρις exactement contraire à la θέμις réglant la société des dieux : peu s'en fallut que, devenant une menace pour l'intégrité de la société tout entière, il ne fût relégué par Zeus au ban de ladite société, envoyé au Tartare pour grossir les rangs des Titans — dieux d'en bas entourant Cronos (ἐνέρτεροι θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες) —, coupables d'avoir été les adversaires du présent roi des dieux [155]. Avec ces Titans — dieux pleins d'hybris, pré-olympiens — et, en particulier, avec leur souverain Cronos, Poséidon présente plusieurs points communs, que nous examinerons dans un instant.

[155] Homère, *Il.*, XV, v. 222-228.

Cronos et Poséidon : tel père, tel fils

Si Poséidon se distingue radicalement de Zeus, il présente au contraire de profondes ressemblances avec Cronos et avec les diverses divinités pré-olympiennes gravitant autour de ce dieu antique. Ayant à l'esprit les motifs de la souveraineté de Zeus dans la société grecque archaïque, nous proposons de mettre en lumière la possibilité d'un règne de Poséidon à l'époque des palais mycéniens, dont le souvenir altéré se serait maintenu dans la personnalité du roi Cronos, déchu et exilé par Zeus.

En premier lieu, nous soulignerons les affinités du dieu Poséidon avec les éléments divins opposés à l'ordre et à la société de Zeus : Cronos et les Titans d'une part, les Hécatonchires et les Cyclopes d'autre part. Ensuite, nous montrerons que le schéma hésiodique de succession linéaire de générations divines n'est pas le seul mythe d'origine orientale qui ait influencé la pensée grecque : un modèle de royauté par coexistence, attesté dans la religion palatiale ougaritique, a certainement modelé l'idéologie religieuse des palais mycéniens. Pour conclure, nous présenterons une évolution probable du dieu Poséidon au sein des systèmes religieux grecs entre les époques mycénienne et archaïque, en exploitant les données grecques et ougaritiques dans une perspective comparatiste.

— AFFINITÉS GRECQUES DE POSÉIDON

De toute évidence, Poséidon incarne au sein du panthéon olympien une ancienne puissance chtonienne, au pouvoir fort étendu. Rien d'étonnant, donc, à ce qu'il entretienne d'étroits rapports avec plusieurs divinités primordiales, étrangères à la société de Zeus, mais néanmoins nécessaires à l'ordre du monde.

L'aspect qui nous retiendra particulièrement ici est la proximité de Poséidon avec les puissances divines fondamentalement opposées à Zeus et à la société qu'il fonde : les premières — Cronos et les Titans — seront vaincues par le nouveau roi des dieux ; les secondes — les Hécatonchires et les Cyclopes — seront annexées par lui. Avec toutes ces forces pré-olympiennes, par nature hybristiques, Poséidon montre de nombreuses affinités.

1. – Près de connaître le même sort que Cronos et les Titans à cause de son insubordination à Zeus, Poséidon est fort proche de cette première génération de dieux, tant par son mode d'intervention que par ses domaines d'action.

Parmi les dieux du panthéon épique, Poséidon est le seul à pouvoir tenir tête à Zeus, en tant qu'adversaire à la taille du roi des dieux. De ce point de vue, le conflit latent entre les deux Cronides est similaire à la titanomachie : de même que Cronos incarne un ordre du monde passé — opposé en tous points au système mis en place par Zeus —, Poséidon se définit par certains aspects comme l'antithèse exacte de Zeus, qui ignore ou refuse le nouveau modèle social et se réfère à un état des choses révolu. Puisque — comme Cronos et les Titans — Poséidon agit avec violence et démesure, au mépris de la justice et dans l'irrespect de la θέμις, il encourt logiquement la même peine que ses prédécesseurs. Faisant partie intégrante du panthéon, Poséidon ne commet jamais la faute irréparable qui lui vaudrait les foudres de Zeus et le bagne du Tartare, quoiqu'il montre fréquemment ses prédispositions à agir de la sorte ; la querelle l'opposant à Zeus au chant XV de l'*Iliade* en est un bon exemple, puisque le dieu ne cède à la souveraineté de son frère qu'à l'ultime instant, après avoir nié le fondement et la hiérarchie de la société des dieux. Si Poséidon lui-même affectionne de rester ainsi sur la tangente, tel n'est pas le cas de sa progéniture, qui présente les instincts naturels paternels sans la retenue nécessaire au respect de la θέμις et à l'intégration dans la société des dieux. Ainsi, les Aloades Otos et Éphialte — fils d'Iphimédée engendrés par Aloeus ou par Poséidon — purent ligoter Arès et l'enfermer pendant treize mois dans un

vase de bronze, puis tenter d'entasser l'Ossa sur l'Olympe et le Pélion sur l'Ossa pour monter à l'assaut du ciel et faire la guerre aux dieux immortels — ce dernier acte de violence et d'ὕβρις leur valant d'être abattus dans leur jeunesse par Apollon [156].

Bien que les étendues marines soient la portion du monde attribuée à Poséidon lors du tirage au sort entre les trois Cronides, le pouvoir et la puissance de Poséidon se manifestent essentiellement par sa capacité d'ébranler la terre et de provoquer de violents séismes : les nombreuses épiclèses touchant à cette faculté [157] démontrent que Poséidon est un dieu chtonien. Or, les Titans — enfantés par Terre (Γαῖα), cachés en elle par Ouranos et emprisonnés sous elle par Zeus — présentent également l'aspect de divinités chtoniennes : ces dieux d'en bas (ἐνέρτεροι θεοί, οἱ ἔνερθε θεοί) [158] portent les épiclèses χθόνιοι [159] et ὑποταρτάριοι [160]. Leur séjour souterrain, dans le Tartare, se situe sous la terre et la mer, aussi éloigné de la terre que la terre est éloignée du ciel [161] : ils y résident par la volonté de Zeus — qui a voulu les exclure d'une société dont ils sont la négation —, mais par la main des Hécatonchires et de Poséidon. Ainsi se confirment les affinités de Poséidon avec les dieux chtoniens que sont les Titans cadenassés au Tartare d'une part, les Hécatonchires acquis à la cause de Zeus d'autre part.

2. – Ayant eux-mêmes été enchaînés par leur père et libérés par Zeus, les Hécatonchires et les Cyclopes se rangent aux côtés du Cronide lors de la titanomachie [162]. Obligés de Zeus et alliés indispensables à son accession au trône, ils ne seront pas pour autant intégrés dans la société créée par le nouveau souverain des dieux : trop marqués par la bestialité des temps primordiaux, ils sont cantonnés à l'écart de la société des dieux.

Les Hécatonchires vainquent les Titans et les enchaînent au Tartare ; Poséidon ferme les portes en bronze de ce lieu, où habiteraient aussi les Hécatonchires, en fidèles gardiens de Zeus (φύλακες πιστοὶ Διός) [163]. Une variante du récit situe uniquement deux de ces trois illustres auxiliaires de Zeus (Διὸς κλειτοὶ ἐπίκουροι) dans le Tartare — où sont côte à côte les sources et les extrémités de tout (ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατα) —, à proximité des Titans : Cottos et Gygès ont leur demeure au-dessus des fondements d'Océanos (ἐπ' Ὠκεανοῖο θεμέθλοις), tandis que la noblesse de Briarée lui vaut de devenir le gendre de Poséidon, en recevant comme épouse Cymopolée, la fille du dieu [164]. Toutefois, lors de la tentative d'enchaînement de Zeus par Héra, Poséidon et Athéna, Briarée-Égéon prendra parti pour Zeus, contre son père ou beau-père Poséidon [165].

---

156 Cf. Homère, *Il.*, V, v. 385-391 ; *Od.*, XI, v. 305-320.

157 Cf. *supra*, p. 187.

158 Homère, *Il.*, XIV, v. 274 ; XV, v. 225

159 Hésiode, *Théog.*, v. 697.

160 Homère, *Il.*, XIV, v. 278-279 ; Hésiode, *Théog.*, v. 851.

161 Cf. en part. Homère, *Il.*, VIII, v. 13-16 ; XIV, v. 203-204 ; Hésiode, *Théog.*, v. 717-731, 807-814 ; *Hymne homérique à Apollon*, I, v. 335-336. Cf. également *LfgrE*, t. IV, *s. u.* « Τάρταρος, Τάρταρα », col. 319-321. Sur les traditions divergentes relatives au rôle des Titans et, en particulier, à la localisation de certains d'entre eux, cf. F. SOLMSEN (†), « The Two Near Eastern Sources of Hesiod », *Hermes*, 117, 1989, p. 413-422.

162 Cf. *supra*, p. 174-175.

163 Hésiode, *Théog.*, v. 713-[735]. La description du Tartare chez Hésiode évoque une jarre en bronze, dont le col est fermé par Poséidon ; cette image évoque, à l'esprit de nombreux commentateurs, le vase de bronze dans lequel les Aloades, fils de Poséidon, enferment le dieu Arès.

164 Hésiode, *Théog.*, v. 807-819.

165 Homère, *Il.*, I, v. 396-406, et la scholie AT au v. 404 a ; cet Hécatonchire est également décrit comme un fils plus puissant que son père (βίην οὗ πατρὸς ἀμείνων). Cf. *LfgrE*, t. I, col. 243, *s. u.* « Αἰγαίων » ; t. II, col. 94-95, *s. u.* « Βριάρεως, Ὀβριάρεως ».

Géants à l'œil unique, forgeurs du foudre et pourvoyeurs du tonnerre, les trois Cyclopes de la *Théogonie* évoquent sans aucun doute leurs homonymes de l'*Odyssée*, non seulement par leur stature et leur aspect, mais surtout par leur comportement violent et dépourvu de toute équité [166]. Le personnage emblématique de Polyphème vit dans la solitude et la sauvagerie, n'a cure des dieux et méprise les égards dus aux suppliants et aux étrangers — pourtant garantis par Zeus Xenios — : ne sachant qu'iniquité (ἀθεμίστια εἰδώς), le Cyclope est l'expression même de l'ὕβρις, la négation d'un être apte à toute vie en société [167]. À cet égard, il est remarquable que ce Polyphème soit le fils de Poséidon et de la nymphe Thoôsa, elle-même fille de Phorcys, et que la colère de Poséidon résultant de l'aveuglement de son Cyclope de fils soit la raison des errances d'Ulysse [168].

Tout fils d'Ouranos et Gaia qu'ils sont selon la généalogie présentée par Hésiode, les Hécatonchires et les Cyclopes présentent donc une étroite parenté avec Poséidon. Ce lien privilégié entre le dieu et les forces primitives domptées par Zeus et soumises à lui mérite réflexion : le dieu Poséidon n'a-t-il pas lui-même pour fonction de canaliser les forces violentes de la nature — séismes et raz-de-marée —, en les soumettant à l'ordre de Zeus ? L'inclusion de Poséidon au sein de la société des dieux, malgré la tension permanente entre ὕβρις et θέμις qui le caractérise, pourrait dès lors procéder du même mécanisme que l'union des Olympiens avec les Hécatonchires et les Cyclopes lors de la titanomachie : d'une part, le concours de Poséidon permet de mieux fonder la société de Zeus, mais, d'autre part, le dieu trouve mal sa place dans ce nouveau système, auquel il est fondamentalement étranger. Cette disparité entraîne forcément des conflits, qui portent logiquement sur la position de chaque divinité au sein du même ensemble et sur la question patente de la souveraineté.

— MODÈLES PROCHE-ORIENTAUX DE SOUVERAINETÉ

Affirmer qu'Homère et Hésiode — comme tous les auteurs archaïques —, sont, pour une grande part, dépositaires de mythes et de conceptions religieuses forgés en Orient relève aujourd'hui du truisme [169]. Les emprunts avérés du monde grec au Proche-Orient dépassent d'ailleurs largement le cadre de la langue, de la littérature et de la religion, pour couvrir un champ extrêmement large, qui s'étend depuis les structures économiques et sociales, englobe la géographie imaginaire et symbolique, ainsi que les motifs iconographiques, annexe pratiquement toutes les sciences — fussent-elles mathématiques, astronomiques ou médicales —, et comprend même l'écriture alphabétique. Le « miracle grec » consistera à intégrer cet héritage oriental, à le repenser et à le déployer dans le cadre d'une société multiple, aux préoccupations et aux questionnements propres.

La royauté grecque de type palatial étant, originellement, un système politique oriental, les interrogations et les justifications qu'émet la pensée grecque sur le thème de la royauté doivent être, au moins en partie, l'écho de réflexions orientales. Or, la question de la royauté divine procède naturellement de la définition de la royauté humaine dans ces différentes cultures. Par conséquent, il ne saurait être totalement inutile de chercher les modè-

---

166 Pour une présentation synthétique, cf. *LfgrE*, t. II, col. 1582-1583, *s. u.* « Κύκλωψ ».

167 Sur cet aspect des Cyclopes, cf. V. DU SABLON, *op. cit.* [n. 4].

168 Homère, *Od.*, I, v. 68-79.

169 On renverra notamment aux travaux éclairants de P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966 ; Jacqueline DUCHEMIN (†), *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, 1995 ; W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (trad. M. E. PINDER & W. BURKERT), Cambridge (Mass.) & Londres, 1995² ; Ch. PENGLASE, *Greek Mythes and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres & New York, 1994 ; M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997.

les proche-orientaux susceptibles d'avoir influencé les représentations grecques de la souveraineté chez les dieux et, notamment, des modalités d'accession au trône suprême.

Dans le cadre de nos recherches, deux schémas apparaissent très distinctement. D'une part, nous observons la succession violente des dieux, selon une liste stéréotypée, aboutissant finalement à la souveraineté d'un dieu de l'Orage ; ce modèle, présent entre autres dans les mythologies babylonienne, hourrite et hittite, a clairement influencé le récit que donne Hésiode de l'avènement de Zeus, ainsi que la conception panhellénique de la royauté du Cronide Zeus. D'autre part, les mythes d'Ougarit révèlent un autre modèle, basé non sur l'exclusion et la succession, mais sur la coexistence et la collaboration d'un vieux souverain divin et un jeune dieu de l'Orage ; ce système a également influencé les conceptions religieuses grecques au II^e^ millénaire et fournit des données précieuses pour comprendre les rapports entre Zeus et Poséidon dans les panthéons grecs du I^er^ millénaire.

A. La royauté par exclusion

Plusieurs mythes proche-orientaux ont, dans des mesures fort diverses, influencé les représentations grecques de la souveraineté chez les dieux, qui s'expriment avec une force et une beauté inégalées dans les récits de succession divine de la *Théogonie* d'Hésiode. Le plus célèbre — et le plus similaire aux schémas hésiodiques — est assurément le mythe hittito-hourrite intitulé *Chant de* [*Kumarbi*] ; le grand récit babylonien de la création, commençant par les mots *Enuma eliš*, présente également des affinités troublantes avec le texte d'Hésiode ; enfin, quelques textes postérieurs à Hésiode, mais se référant sans doute à des traditions héritées du II^e^ millénaire, complètent le *corpus* des possibles modèles proche-orientaux des conceptions grecques à l'époque archaïque. L'étude comparative a permis de mettre en évidence plusieurs de leurs éléments constitutifs et de modéliser le principe d'exclusion du père qui structure tous ces récits de succession royale chez les dieux.

1. – Les mythes appartenant au *Cycle de Kumarbi* proviennent de Hattuša (Boğazköy), capitale impériale des Hittites, mais montrent des connotations hourrites évidentes — tant dans la géographie mythique que dans la théonymie —, ainsi qu'un héritage mésopotamien. L'un de ces textes — le *Chant de* [*Kumarbi*] — relate la succession des rois divins [170]. Alalu exerçait depuis neuf ans la royauté sur les dieux lorsqu'il fut défait par Anu et se réfugia sous la terre. À son tour, Anu régna neuf années avant d'être attaqué par Kumarbi, descendant d'Alalu. Voulant échapper à l'agression, Anu part vers le ciel, mais est retenu par Kumarbi, lequel mord la virilité du dieu. Dans sa fuite, Anu prévient Kumarbi que trois dieux redoutables naîtront de cet accouplement — le dieu de l'Orage, le fleuve Tigre et le dieu Tašmišu — ; irrité, Kumarbi crache une partie de la semence, qui produira au moins un dieu, mais d'autres dieux demeurent au-dedans de lui, dont le dieu de l'Orage. La suite du texte, mutilée, laisse entendre que Kumarbi avale une pierre, afin de détruire le dieu de l'Orage, mais échoue dans son projet ; il est pratiquement certain que le dieu de l'Orage parviendra à s'extraire du corps de son père et à le vaincre, quand bien même la fin de la tablette est perdue. Un autre texte — *Le Chant d'Ullikummi* — donne le récit de l'affrontement entre le dieu de l'Orage et un monstre engendré par Kumarbi, nommé Ullikummi, qui manque de peu d'anéantir le dieu de l'Orage, mais serait finalement vaincu par lui [171].

---

170 *CTH* 344. Cf. aussi E. LAROCHE, « Textes mythologiques hittites en transcription. Deuxième partie. Mythologie d'origine étrangère », *RHA*, 26, 1968, p. 39-47.

171 *CTH* 345.

Les nombreux parallèles avec le récit de la succession des dieux chez Hésiode furent maintes fois soulignés, aussitôt que fut connu le *Chant de* [*Kumarbi*] [172]. Des quatre dieux qui se succèdent dans le mythe hittito-hourrite, seul Alalu n'a pas de correspondant chez Hésiode ; par contre, Anu — dieu du Ciel — est le pendant de l'Ouranos hésiodique ; Kumarbi — qui émascule son père et avale son fils, ainsi qu'une pierre — est semblable à Cronos ; le dieu de l'Orage — destiné à occuper le trône des dieux, après plusieurs épreuves — évoque sans aucun doute le Zeus grec. Même le duel acharné entre le dieu de l'Orage et Ullikummi se reflèterait dans l'ultime lutte de Zeus contre le monstre Typhée [173].

2. – Le célèbre récit babylonien de l'*Enuma eliš* [174] offre également plusieurs points de comparaison avec les schémas de succession de la *Théogonie* [175]. Un couple primordial, formé par Apsu et Tiamat, engendre des enfants, qui se reproduisent ; tous ces dieux demeurent dans le sein de la mère Tiamat et sont haïs par Apsu, qui souhaite les détruire contre la volonté de Tiamat ; alors que les autres jeunes dieux sont apeurés, Éa — fils d'Anu, descendant d'Apsu — tue Apsu et inaugure un nouveau régime ; cependant, Tiamat souhaite venger Apsu, et ne pourra être apaisée ni par Éa, ni par Anu ; Marduk — fils d'Éa — obtient alors d'affronter Tiamat, la vainc et la sépare en deux pour créer le ciel et la terre ; il devient ainsi le roi des dieux. Le couple primitif d'Apsu et Tiamat, la haine du père envers ses enfants et leur contention par la mère se retrouvent dans le portrait que dresse Hésiode d'Ouranos, de Gaia et des Titans. La séquence généalogique d'un dieu du Ciel (Anu), d'un dieu intelligent (Éa) et d'un dieu de l'Orage (Marduk) trouve aussi un écho dans la filiation d'Ouranos, de Cronos et de Zeus chez Hésiode, ainsi que — dans une moindre mesure — dans la succession d'Anu, de Kumarbi et du dieu de l'Orage dans le schéma hittito-hourrite.

3. – Enfin, la théogonie néo-babylonienne de la ville de Dunnu [176], ainsi que le récit tardif de Philon de Byblos — prétendant s'inspirer d'un certain Sanchuniathon — [177], présentent aussi diverses analogies avec la *Théogonie* d'Hésiode et appartiennent au *corpus* des mythes proche-orientaux de succession divine.

4. – L'avènement de Zeus au trône royal, tel qu'il est conté par Hésiode, s'inscrit donc dans une tradition mythique répandue, d'origine sans doute mésopotamienne, dont le schéma directeur est simple : au sein d'une famille divine, les dieux se succèdent de génération en génération pour assumer la suprématie [178]. Cette succession peut être strictement

---

172 Cf. e. a. E. O. FORRER, « Eine Geschichte des Götterkönigstums aus dem Hatti-Reiche », *AIPhO*, 4, 1936 (*Mélanges Franz Cumont*), vol. 2, p. 688-713 ; H. G. GÜTERBOCK, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, Zurich & New York, 1946, p. 100-115, en part. p. 100-104 ; R. DUSSAUD, « Les antécédents orientaux à la *Théogonie* d'Hésiode », *AIPhO*, 9, 1949 (Παγκάρπεια. *Mélanges Henri Grégoire*, vol. 1), p. 227-231. Cf. aussi la synthèse de M. L. WEST, *op. cit.* [n. 169], p. 278-280.

173 Cf. p. ex. H. G. GÜTERBOCK, *op. cit.* [n. 172], p. 102-105. Toutefois, M. L. WEST (*op. cit.* [n. 169], p. 300-304) met l'accent sur d'autres parallèles proche-orientaux du conflit entre Zeus et Typhée.

174 Ph. TALON, *Enūma eliš. The Standard Babylonian Creation Myth* (*SAACT*, 4), Helsinki, 2005 ; B. R. FOSTER, « Epic of Creation (1.111) », dans W. W. HALLO (éd.), *The Context of Scripture. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leyde *et al.*, 1997, p. 390-402.

175 Cf. en part. M. L. WEST, *op. cit.* [n. 169], p. 280-283.

176 W. G. LAMBERT & R. WALCOT, « A New Babylonian Theogony and Hesiod », *Kadmos*, 4, 1965-1966, p. 64-72 ; cf. W. W. HALLO, « The Theogony of Dunnu (1.112) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.* [n. 174], p. 402-404.

177 *FGrH* III, 790 (Philon de Byblos), F 1-7. Cf. A. I. BAUMGARTEN, *The* Phoenician History *of Philo of Byblos. A Commentary* (*ÉPRO*, 89), Leyde, 1981 ; M. L. WEST, *op. cit.* [n. 169], p. 283-286.

178 Cf. C. S. LITTLETON, « The "Kingship in Heaven" Theme », dans J. PUHVEL (éd.), *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley *et al.*, 1970, p. 83-121.

patrilinéaire, comme dans l'*Enuma eliš* ; son enjeu peut d'emblée être la royauté divine, comme dans le *Chant de* [*Kumarbi*] : le canevas général admet des développements variés. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, en particulier, se retrouvent le principe de succession filiale — le plus jeune fils obtenant l'héritage paternel —, ainsi que l'idée d'une lignée dynastique issue d'Ouranos, à laquelle appartiennent Cronos et Zeus. En outre, la possibilité que naisse de Mêtis ou de Thétis un fils plus puissant que son père, susceptible d'évincer Zeus, s'inscrit naturellement dans cette tradition.

Ce modèle de succession linéaire, qui implique l'éviction violente d'un père — réel ou symbolique — pour conquérir le trône, définit la souveraineté par exclusion d'un prédécesseur. Dans les mythes grec, hittito-hourrite et babylonien, le dieu de l'Orage se trouve à l'extrémité de la chaîne des dieux souverains : sa présence à la tête du panthéon exclut tout autre dieu de l'exercice du pouvoir et met fin au cycle de successions. Toutefois, ce schéma n'est pas l'unique réponse qu'apportent les littératures proche-orientales à la question de la souveraineté divine : la théologie ougaritique, qui implique la cohabitation et la collaboration des dieux El et Ba'al, a pu également influencer la pensée religieuse grecque [179].

B. La royauté par coexistence

Afin d'étudier avec quelque objectivité les données religieuses ougaritiques, il est nécessaire de s'extraire d'un double carcan, largement forgé par l'historiographie moderne. D'une part, dès le déchiffrement de l'alphabet cunéiforme en 1930, l'étude de l'important *corpus* de textes rituels et mythologiques mis au jour par les fouilles françaises fut souvent considérée comme un appendice aux recherches bibliques : le système religieux d'Ougarit ne méritait pas tellement d'intérêt pour lui-même, mais bien comme antécédent des religions de l'Ancien Testament. Ainsi, le « dieu » par excellence qu'est El (*'il*), souverain divin analogue par plusieurs aspects au Yahvé des Juifs, fut parfois allégué en faveur de l'existence d'un hénothéisme, voire d'un monothéisme, sur la côte syro-palestinienne dès la seconde moitié du II^e^ millénaire. D'autre part, la comparaison avec les textes religieux du II^e^ millénaire et leurs prolongements grecs et proche-orientaux du I^er^ millénaire a parfois guidé l'interprétation et la restitution de tablettes obscures et fragmentaires. De la sorte, les schémas de succession divine attestés surtout par Hésiode et Philon de Byblos, dont l'antiquité fut démontrée par la découverte et la publication du *Chant de* [*Kumarbi*] — strictement contemporaines de l'*editio princeps* des grands textes mythologiques d'Ougarit —, furent également appliqués aux mythes ougaritiques : le vieil El devrait être détrôné par son fils, le dieu de l'Orage Ba'al Haddou, puisque le même sort attend Kumarbi chez les Hourrites et Cronos chez les Grecs. Depuis quelques décennies, ces deux excès exégétiques sont progressivement corrigés, et les tablettes concernant les dieux d'Ougarit, comme tous les documents issus du site de Ras Shamra, sont étudiés pour ce qu'ils sont : des témoignages des structures mentales, sociales, économiques et politiques d'un petit royaume ouest-sémitique du II^e^ millénaire, vassal de l'Empire hittite, situé au carrefour des influences égyptiennes, babyloniennes, hourrites et hittites.

Étant donné cette nécessité de reprendre *ab ouo* l'exégèse des principaux textes mythologiques d'Ougarit, il ne paraîtra pas déplacé de commencer par une naissance — celle des « dieux gracieux » —, qui permettra de dresser le portrait du dieu El, tout à la fois père et roi. Ensuite, l'analyse de la longue fresque qu'est le *Cycle de Ba'al* offrira un matériel abon-

[179] L'amalgame de différentes traditions relatives aux modalités de la souveraineté de Zeus serait même palpable dans la *Théogonie*, si Hésiode y avait effectivement réuni deux mythes originellement indépendants (la victoire sur Cronos et la titanomachie) : cf. R. MONDI, « The Ascension of Zeus and the Composition of Hesiod's *Theogony* », *GRBS*, 25, 1984, p. 325-344 ; F. SOLMSEN (†), *loc. cit.* [n. 161], p. 413-422.

dant pour cerner l'image de Ba'al, dieu de l'Orage ougaritique. Finalement, les informations rassemblées dans ces deux mythes principaux et dans plusieurs épisodes connexes autoriseront une synthèse sur la structure du panthéon ougaritique et les rapports entre El et Ba'al autour de la question de souveraineté.

1. – Dans toute la littérature ougaritique, le *Mythe des dieux gracieux* est la plus claire attestation d'une théogonie ; à ce titre, cette œuvre s'incrit pleinement dans un genre littéraire proche-oriental courant de l'*Enuma eliš* à la *Théogonie* hésiodique. L'étude de ce récit est, par conséquent, tout à fait indiquée dans le cadre du présent travail.

Puisque le dieu El se trouve au centre de cet épisode, il conviendra, après une présentation contextuelle et interne du *Mythe des dieux gracieux*, de mettre en évidence les deux fonctions principales d'El — la paternité et la royauté —, telles qu'elles apparaissent dans ce texte en particulier, et dans la mythologie ougaritique en général. Enfin, nous soulignerons la permanence de ces deux fonctions d'El dans le *Cycle de Keret* et la *Légende d'Aqhat*.

a) La tablette *KTU* 1.23 se divise en deux parties distinctes et complémentaires [180].

Le recto — scindé par neuf traits horizontaux en autant de paragraphes — commence (§ 1) et s'achève (§ 8) par deux invocations aux « dieux gracieux » (*'ilm n'mm*) : ces divinités sont invitées à manger du pain et boire du vin, et à combler de bien-être le roi, la reine, « ceux qui entrent », les gardes et « ceux qui processionnent ». Les paragraphes intermédiaires semblent être des prescriptions rituelles entrecoupées de courtes indications mythologiques (§ 2-7), tandis que l'ultime rubrique du verso reprend la description antérieure d'un « champ des deux dieux, champ d'Athirat-et-Raḥmay » (l. 13), où les deux dieux s'asseyent (§ 9). Cette indication marque la fin du recto et de la partie spécifiquement liturgique du texte.

Sur la tranche inférieure et le verso, en un seul paragraphe de quarante-sept lignes, suit alors la légende de la naissance de ces dieux gracieux. La scène se passe en bordure de mer, où le dieu El rencontre deux femmes, qui crient « père, père » (*'ad 'ad*) et « mère, mère » (*'um 'um*) ; le sexe d'El s'allonge, le dieu saisit les femmes et les place dans sa maison. El tend alors la main vers son sceptre — visiblement assimilé à son phallus —, et abat un oiseau dans les cieux pour le faire rôtir. Le dieu attend ensuite l'appel des femmes : si elles le nomment « époux, époux » (*mt mt*), elles seront à jamais ses épouses (*'aṯt*) ; si elles le nomment « père, père » (*'ad 'ad*), elles seront à jamais ses filles (*bt*). Les femmes appellent El leur époux, le dieu s'unit à elles et les femmes mettent au monde Aube (*šḥr*) et Crépuscule (*šlm*), que leur époux ordonne de placer auprès de la Grande Dame (*rbt*) Šapaš ; répété [181], ce passage décrit les enfants comme les dieux gracieux (*'ilm n'mm*), gloutons (*'agzrym*) [182], en-

[180] Pour l'édition de ce texte, cf. P. BORDREUIL & D. PARDEE, *Manuel d'ougaritique*, Paris, 2004, t. I (*Grammaire. Fac-Similés*), p. 123-124, pl. V-VI ; t. II (*Choix de textes. Glossaire*), p. 27-36 ; pour sa traduction et son commentaire, cf. e. a. P. XELLA, *Il mito di Šḥr e Šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica* (*Studi semitici*, 44), Rome, 1973 ; A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et légendes*, Paris, 1974, p. 353-379 ; D. PARDEE, « Dawn and Dusk (1.87) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.* [n. 174], p. 274-283 ; pour sa structure poétique, cf. T. L. HETTEMA, « "That It Be Repeated". A Narrative Analysis of *KTU* 1.23 », *JEOL*, 31, 1989-1990, p. 77-94.

[181] En vertu d'un procédé itératif fort prisé dans la poésie ougaritique (cf. e. a. W. G. E. WATSON, « Ugaritic Poetry », dans W. G. E. WATSON & N. WYATT [éd.], *Handbook of Ugaritic Studies* [*HdO*, s. 1, 39], Leyde *et al.*, 1999, p. 178-181), il est fort probable que les l. 55-64 constituent une reprise amplifiée des l. 49-54, même si ce point fait l'objet de discussions : cf. e. a. D. PARDEE, *loc. cit.* [n. 180], p. 274-275 et 282, n. 59.

[182] D'autres interprétations se basent sur l'épiclèse suivante — *bn ym* — pour décomposer *'agzrym* en *'agzr ym* et postuler une la racine *gzr* « couper, sectionner » : cf. *DUL*, t. I, p. 29, *s. u.* « agzry », où l'acception

fants d'un jour (*bn ym*) [183], tétant au sein de la Dame (*št*) — c.-à-d. la déesse Athirat [184]. Ces dieux dévorent tous les oiseaux du ciel et les poissons de la mer : dès lors, leur père El ordonne qu'ils soient établis dans la steppe, où ils demeurent sept années avant de rencontrer un gardien de la culture, lequel les invite à manger du pain et à boire du vin.

b) Le mythe de la naissance des « dieux gracieux » est une bonne illustration des fonctions d'El dans la mythologie ougaritique, résumées dans l'épithète la plus fréquemment attribuée au dieu, « Taureau » (*ṯr*), qui exprime sa royauté et sa puissance sexuelle [185].

Ce dieu est, en effet, comme le père par excellence — « Dieu-le-père » (*'il'ib*) [186] —, à la fois géniteur des dieux [187], de l'humanité [188], voire des créatures [189] ; sa parèdre Athirat est également considérée comme la mère des dieux [190]. Ce trait est présent dans le mythe des « dieux gracieux », où El est non seulement le père de Šaḥar et Šalim, mais également celui des deux femmes qu'il épouse : de fait, dans l'hypothèse où celles-ci auraient mal compris le manège avec le sceptre et l'oiseau — dont les connotations sexuelles ne sont évidentes qu'aux femmes nubiles —, elles seraient pour toujours demeurées ses filles. De ce point de vue, si El est bien la personne apostrophée par les cris « père » et « mère » lors de la rencontre avec les deux femmes, le dieu apparaîtrait sous le jour d'un géniteur androgyne. Pour sa part, Athirat intervient tout aussi activement lors de cette naissance, comme nourrice des « dieux gracieux ».

Père des dieux et des hommes, El est aussi leur roi (*mlk*), maître (*'adn*), et prince (*šr*) [191]. Représenté comme un vieillard à la barbe et aux cheveux blancs [192], ce souverain divin incarne la sagesse [193] et la bonté, comme l'expriment ses titres « le miséricordieux » (*ltpn*), « le saint » (*qdš*) et « El au grand cœur » (*'il d p'id*) [194]. Par lui, hommes et dieux exercent la royauté : si les dieux Yam, Ba'al et 'Athtar peuvent successivement monter sur le trône, ils le doivent à El [195] ; quant à l'autorité des rois humains, elle procède également de la puissance d'El.

c) Deux mythes, mettant en scène les rois humains Keret et Danel, présentent un matériau pour apprécier les interventions d'El dans les royautés humaines ; à cet égard, la

---

« affamé, glouton » est toutefois retenue, d'après l'hébreu *gzr*, sans doute en regard du terme *gzr* « morceau de viande » (l. 63) et de la description de la gloutonnerie des dieux gracieux (l. 61-64, 71-75).

183 Diverses traductions de cette expression furent proposées, eu égard à la bivalence du mot *ym* « jour ; mer » — comme nom commun ou théonyme — : cf. *DUL*, t. II, p. 964-966, *s. u.* « ym (I) », « ym (II) ».

184 L'expression *b 'ap ḏd št* (l. 61), qui peut être abrégée en *b 'ap ḏd* (l. 59), apparaît également sous la forme *b 'ap ẓd 'aṯrt* (l. 24).

185 Sur ce dieu, cf. e. a. M. H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, Leyde, 1955 ; A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 55-73 ; *DDD*, p. 274-280, *s. u.* « El אל ».

186 Cf. *DUL*, t. II, p. 52, *s. u.* « ilib (I) ».

187 Les dieux — e. a. Ba'al, 'Anat, Yam, Môt, 'Athtar, Šapaš — parlent systématiquement d'El comme leur père (*'ab*) ou leur souche (*ḥtk*), et sont eux-mêmes désignés comme fils d'El (*bn 'il*) : cf. Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (trad. J. N. FORD) (*HdO*, s. 1, 93), Leyde & Boston, 2008, en part. nos 1, 3, 26, 27, 108-110.

188 Cf. e. a. *KTU* 1.14, col. I, l. 37, 43, 136, 151, 278 (*'ab 'adm*) ; cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], no 2. Le roi Keret est également un fils d'El (cf. *infra*, n. 197).

189 Cf. e. a. *KTU* 1.4, col. III, l. 32 ; 1.17, l. 24 (*bny bnwt*) ; cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], no 29.

190 Cf. *KTU* 1.4, col. I, l. 22 ; col. IV, l. 32 (*qnyt 'ilm*) ; cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], no 93.

191 Cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nos 7, 8, 11, 12, 75.

192 Cf. e. a. *KTU* 1.3, col. V, l. 2, 25 ; 1.4, col. V, l. 4 ; 1.18, col. I, l. [12].

193 Cf. e. a. *KTU* 1.3, col. V, l. 30-31 ; 1.4, col. IV, l. 41-43 ; col. V, l. 3-5 ; 1.16, col. IV, l. [1]-2.

194 Cf. e. a. *KTU* 1.1, col. IV, l. 13 ; 1.4, col. IV, l. 58 ; 1.5, col. VI, l. 11-12 ; 1.6, col. III, l. 4, 10, 14 ; 1.16, col. I, l. 11, 21-22 ; col. V, l. 23 ; cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nos 66-68, 111-112.

195 Cf. *infra*, p. 203 et 204-206.

présence de Ba‘al comme intermédiaire entre le roi humain et le dieu El est aussi des plus intéressantes.

Le *Cycle de Keret* [196] présente le roi Keret non seulement comme un fils (*bn*) et descendant (*šph*) d'El [197], mais aussi comme son serviteur (‘*bd*) et le gracieux parmi ses pages (*n‘mn ġlm*) [198]. Privé de descendance, Keret obtient en songe du dieu El la promesse d'un fils ; après avoir accompli les rites prescrits et conquis sa future épouse Ḥurray, Keret est béni et fortifié par El à l'instigation de Ba‘al ; Ḥurray enfante « Yaṣib, le page (*ġlm*), qui sucera le lait d'Athirat et tétera au sein de la Vierge [Raḥmay (?)] » [199], sept autres garçons et huit filles.

De même, dans la *Légende d'Aqhat* [200], Ba‘al intercède auprès d'El pour que celui-ci donne au roi Danel un fils, qui puisse assurer le culte de ses ancêtres, veiller sur son père et manger les portions prévues dans les temples de Ba‘al et d'El ; le dieu s'exécute, prend son serviteur (‘*bd*) Danel, le bénit et le fortifie afin que le roi engendre un fils, Aqhat.

Dans ces deux mythes, El n'intervient pas seulement en sa qualité de géniteur, mais surtout en tant que roi divin. De fait, par son action, El permet le maintien de dynasties, en transmettant la royauté de Keret à Yaṣib et de Danel à Aqhat. Le traitement réservé à Yaṣib — fils de Keret et de Ḥurray — et aux « dieux gracieux » — nés de deux femmes rencontrées par le dieu El — est similaire : ces enfants sont tous allaités au sein d'Athirat — la Grande Dame (*rbt*), épouse du roi El —, ce qui confirme leur qualité de « fils d'El ». Dans la mesure où la naissance des « dieux gracieux » ne diffère pas de celle des rois humains, il est donc tentant de considérer le *Mythe des dieux gracieux* comme un témoignage de l'idéologie royale ougaritique.

2. – Les six tablettes du *Cycle de Ba‘al* offrent un bon aperçu des caractéristiques du dieu de l'Orage ougaritique et, en particulier, de ses rapports avec son père El, avec l'aveu et le soutien duquel le dieu Ba‘al acquiert finalement la royauté et se construit un palais [201].

Après avoir résumé les lignes de faîte de ce récit et en avoir présenté les deux protagonistes principaux — Ba‘al et ‘Anat —, nous étudierons spécifiquement la position de El dans le *Cycle de Ba‘al* et les mécanismes d'attribution de la fonction royale parmi les dieux.

---

196 *KTU* 1.14-16. Pour une synthèse commode de cette légende, cf. e. a. B. MARGALIT, « The Legend of Keret », dans W. G. E. WATSON & N. WYATT (éd.), *op. cit.* [n. 181], p. 203-233 ; pour la traduction, cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 481-574 ; D. PARDEE, « The Kirta Epic (1.102) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.* [n. 174], p. 333-343.

197 *KTU* 1.16, col. I, l. 10-11, 20-22, 23 ; col. II, l. 43-44, 48-49.

198 *KTU* 1.14, col. I, l. 40-41 ; col. II, l. 8-9 ; col. III, l. 49, 51 ; col. VI, l. 34-35, [41] ; 1.15, col. II, l. 15-16, [19], 20.

199 *KTU* 1.15, col. II, l. 25-28. Le nom de la seconde déesse est inconnu ; à cause de l'épithète *btlt*, le nom de ‘Anat est souvent restitué, mais la déesse Raḥmay — qui est le pendant d'Athirat dans une tablette où réapparaît l'image de l'enfant tétant au sein de la déesse (*KTU* 1.23, l. 13, 28 ; 24, 59, 61), et assiste au noces de Keret (*KTU* 1.15, col. II, l. 6) — pourrait aussi bien convenir, d'autant que ce théonyme, construit sur la base de *rḥm* « matrice ; [d'où, par métonymie] jeune femme, fille nubile », ne détonne pas avec l'épithète *btlt* ; d'ailleurs, le terme *rḥm* peut servir d'épiclèse exceptionnelle à ‘Anat, la « Vierge » par excellence (*KTU* 1.6, col. II, l. [5], 27).

200 *KTU* 1.17-19, en part. 1.17, col. I-II. Pour la traduction, cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 399-458 ; D. PARDEE, « The ’Aqhatu Legend (1.103) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.* [n. 174], p. 343-356.

201 *KTU* 1.1-6 ; cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 101-271, 291-314 ; D. PARDEE, « The Ba‘lu Myth (1.86) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.* [n. 174], p. 241-274. Pour une synthèse des nombreuses interprétations rituelles, cosmogoniques ou historico-politiques dont le *Cycle de Ba‘al* fit l'objet, cf. M. S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of* KTU 1.1-1.2 (*Supplements to Vetus Testamentum*, 55), Leyde *et al.*, 1994, p. 58-114.

a) Après plusieurs actions d'El, comprenant la convocation de ʻAnat et de Kothar-et-Khasis, ainsi que la proclamation de Yam — « aimé d'El » (*mdd 'il*) [202] — comme roi des dieux (*KTU* 1.1), Baʻal s'érige en adversaire de Yam et le menace ; en réponse, Yam envoie des messagers à l'Assemblée des dieux présidée par El et exige que Baʻal lui soit livré ; El obtempère et accepte que Baʻal devienne l'esclave de Yam ; ʻAnat et ʻAthtart doivent retenir Baʻal pour éviter qu'il s'en prenne aux messagers (*KTU* 1.2, col. I-II). Sur l'injonction d'El, Kothar-et-Khasis édifie un palais pour Yam, provoquant la jalousie de ʻAthtar — lequel se plaint amèrement auprès d'El, mais est rabroué par Šapaš au nom du dieu suprême (col. III). Captif, Baʻal souhaite jeter Yam à bas du trône ; il est aidé par Kothar-et-Khasis, qui lui forge deux massues ; avec ces armes, Baʻal parvient à achever Yam et est proclamé roi par ʻAthtart (col. IV).

L'épisode suivant représente Baʻal en train de banqueter dans le Sapon, regardant ses filles Pidray et Ṭalay, tandis que ʻAnat commet des massacres avant de procéder à sa toilette ; Baʻal mande sa sœur et lui demande d'intervenir auprès d'El afin que Baʻal ait, lui aussi, un palais pour lui-même et ses filles ; Baʻal envoie un message à Kothar (*KTU* 1.3). Le dieu de l'Orage attend du divin artisan qu'il fabrique des cadeaux pour séduire Athirat ; Kothar s'exécute ; Baʻal et ʻAnat apportent leurs offrandes à Athirat, afin que la déesse soutienne les revendications de Baʻal auprès d'El ; accompagnée de ʻAnat, Athirat se rend donc auprès d'El et plaide la cause de Baʻal ; El marque son assentiment à la requête et le palais de Baʻal est construit par Kothar-et-Khasis ; Baʻal célèbre par un banquet la construction de son palais, dans lequel Kothar ménage finalement une fenêtre, malgré le refus premier de Baʻal, lequel craignait une fugue de ses filles et une incursion de Yam. Souverain de la terre, Baʻal se résout à envoyer une ambassade dans le monde souterrain, de telle sorte que Môt — autre « chéri d'El » (*ydd 'il*) [203] — reconnaisse le règne de Baʻal (*KTU* 1.4).

Môt fait savoir à Baʻal qu'il meurt de faim et de soif, et invite le dieu de l'Orage à descendre dans sa gorge ; apeuré, Baʻal accepte de se constituer esclave de Môt et d'être mangé par lui ; après un long passage lacunaire, Baʻal se voit ordonner de descendre dans le monde souterrain avec ses filles Pidray et Ṭalay, mais s'unit auparavant à une génisse. Lorsqu'il apprend la mort de Baʻal, El se lamente, prend le deuil et annonce qu'il descendra sous terre. ʻAnat apprend aussi la mort de son frère (*KTU* 1.5) ; la déesse se comporte comme El, et va chercher avec Šapaš le corps de Baʻal, l'enterre sur le Sapon et lui rend les honneurs. Athirat apprend de ʻAnat la mort de Baʻal et est invitée par El à présenter un de ses fils à la royauté ; Athirat désigne ʻAthtar, qui monte sur le trône de Baʻal dans le Sapon, mais est trop petit pour l'occuper ; ʻAthtar descend donc du trône pour régner sur la terre. Entre de longues lacunes, ʻAnat agresse et tue Môt afin qu'il restitue Baʻal, puis El rêve du retour de Baʻal et se réjouit ; il accorde à ʻAnat l'aide de Šapaš pour retrouver le dieu. De nouveau vivant, Baʻal se réinstalle sur son trône et fait face à une nouvelle attaque de Môt après sept ans ; le combat est indécis, jusqu'à ce que Šapaš rabroue les prétentions de Môt à la royauté au nom d'El ; Môt prend alors peur, et Baʻal est installé sur le trône royal. Le *Cycle de Baʻal* s'achève par un court éloge à Šapaš et Kothar-et-Khasis.

b) Le *Cycle de Baʻal* est, d'abord et avant tout, un poème à la gloire du dieu de l'Orage, Baʻal-Haddou, « qui chevauche les nuées » (*rkb ʻrpt*), relatant sa montée en puissance et son accession au trône avec l'aide de sa sœur et auxiliaire ʻAnat [204].

---

202 *KTU* 1.1, col. IV, l. 20 ; 1.3, col. III, l. 38-39 ; 1.4, col. II, l. 34 ; col. VI, l. 12 ; col. VII, l. 3-4.

203 *KTU* 1.4, col. VII, l. 46-47, 48 ; col. VIII, l. 23-24 (*mdd 'ilm*), 31-32 ; 1.5, col. I, l. 8, 13 ; col. II, l. 9 ; col. III, l. 10, 19, 26 ; 1.6, col. VI, l. 30-31.

204 Sur ces dieux, cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 73-92 ; *DDD*, p. 36-43, *s. u.* « Anat **ענת** » ; p. 132-139, *s. u.* « Baal **אעל** ».

Ba‘al incarne à la fois la puissance de la foudre et la fertilité de la pluie [205] : sa voix, entendue du haut du ciel, est le tonnerre [206] ; les armes que lui forge Kothar-et-Khasis représentent peut-être la foudre ; ses filles sortent de la fenêtre de son palais pour féconder la terre [207]. La puissance de Ba‘al — exprimée dans ses épithètes traditionnelles « très puissant » (*’al’iyn*) et « plus puissant des héros » (*’al’iy qrdm*), ainsi que « vaillant » (*dmrn*) [208] — se manifeste lors des combats qui l’opposent à Yam et Môt.

Quant à ‘Anat, elle fait preuve, à tout moment, d’une indéfectible fidélité à l’égard de son frère. Parèdre du seigneur (*b‘l*), elle porte le titre « maîtresse » (*b‘lt*) [209]. Comme Ba‘al, elle apparaît régulièrement sous un jour violent [210] — elle porterait les titres « ‘Anat de la dévastation (?) » (*‘nt ḫlš*) [211] et « ‘Anat destructrice » (*‘nt ḫbly*) [212] — et ne craint pas de menacer vertement son père El [213]. En outre, ‘Anat assisterait Ba‘al dans le processus de fertilisation [214]. Son épiclèse attitrée « jeune fille » (*btlt*) exclut que la déesse soit réellement l’épouse de Ba‘al [215]. De plus, elle ne réside pas comme son frère sur le mont Sapon (*ṣpn*), mais sur le mont Inbab (*’inbb*) — ou Oughar (*’uġr*).

c) À travers la prise de pouvoir de Ba‘al, le *Cycle* pose les problèmes de l’accession à la royauté et de la répartition des fonctions parmi les dieux. Immédiatement, le dieu El se montre au-dessus de tous les conflits, en tant que juge suprême dont la sanction garantit le règne de tel ou tel.

Dans un premier temps, El sanctionne la royauté de Yam, préside l’assemblée des dieux et accepte de lui livrer son ennemi Ba‘al, autorise la construction par Kothar de son palais. À son tour, après la défaite de Yam et selon la promesse de Kothar, Ba‘al acquiert sa « royauté éternelle » (*mlk ‘lm*), son « pouvoir à perpétuité » (*drkt dt drdr*) [216] : il obtient d’El la construction d’un palais sur le Sapon, qui atteste donc la nouvelle souveraineté de Ba‘al.

Au cours de l’exercice de cette souveraineté ratifiée par El, Yam puis Ba‘al arborent des titres explicites : le premier exhibe la double dénomination « prince Yam, juge Nahar » (*ẓbl ym*, *ṯpṭ nhr*) [217] et se présente lui-même comme seigneur (*b‘l*) et maître (*’adn*) des

---

205 Sur cet aspect, cf. en part. S. A. WIGGINS, « The Weather under Baal. Meteorology in KTU 1.1–6 », *UF*, 32, 2000, p. 577-598.

206 Cf. e. a. *KTU* 1.4, col. VII, l. 29 (*qlh qdš* « sa voix sainte ») ; 1.19, col. I, l. 46 (*ṯbn ql b‘l* « l’agréable voix de Ba‘al »).

207 *KTU*, 1.4, col. VI, l. 10-11 ; col. VII, l. 13-35 ; cf. également col. V, l. 6-11.

208 Cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nos 14, 15, 47. Pour la dernière appellation, cf. *KTU* 1.4, col. VII, l. 39 ; 1.92, l. 30.

209 Cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nos 32-35.

210 Cf., p. ex., *KTU* 1.3, col. II, l. 1-37.

211 *KTU* 1.109, l. 25.

212 *KTU* 1.39, l. 17 ; 1.102, l. 11 ; 1.162, l. 14.

213 Cf. e. a. *KTU* 1.3, col. IV, l. 53 – col. V, l. 25 ; 1.18, col. I, l. 1-14.

214 Cet aspect est plus difficile à cerner, et dépend principalement de l’interprétation de l’épisode de l’enterrement de Ba‘al par ‘Anat. Le théonyme ‘Anat est certes un homonyme du nom « source » (*‘n*) au pluriel (*‘nt*), mais la lecture d’épiclèses telles « ‘Anat des champs » (*‘nt šdm*) et « ‘Anat du labour » (*‘nt mḥrṯt*) (*KTU* 1.6, col. IV, l. 1-3, 12-14), ou l’interprétation de *KTU* 1.96 comme une omophagie de Ba‘al par ‘Anat afin d’approvisionner différentes sources, se heurtent à des difficultés épigraphiques et philologiques : cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 87, 262-263 et n. g-h ; D. PARDEE, *loc. cit.* [n. 201], p. 271, n. 262.

215 Les trois filles de Ba‘al seraient d’ailleurs nées de trois mères différentes : Pidray serait la fille de *’ar* ; Ṭalay, de *rd* ; Arṣay, de *y‘bdr*. Cf. D. PARDEE, *loc. cit.* [n. 201], p. 250, n. 69.

216 *KTU* 1.2, col. IV, l. 10. Cf. aussi 1.3, col. IV, l. 2-3 ; 1.6, col. V, l. 5-6 ; col. VI, l. 33-35.

217 *KTU* 1.2, *passim* ; cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nos 51, 52, 105.

dieux [218] ; le second porte les épiclèses « prince, seigneur [de la terre] » (*ẓbl*, *b'l* [*'arṣ*]) [219] ou « très haut » (*'ly*) [220], et se voit décrit comme le « roi » (*mlk*) et « juge » (*ṯpṭ*) des dieux [221]. Ba'al a aussi l'occasion de revendiquer sa royauté légitime : puisqu'il est installé dans son palais, qui d'autre pourrait régner sur la « terre de son pouvoir » (*'arṣ drkt*) [222] ? Le soutien qu'apporte El à Ba'al se manifestera encore lors de la mort, puis de la résurrection du dieu, puisque tour à tour El exprimera sa peine et sa joie en apprenant le sort réservé à Ba'al.

Par contre, le « terrible » (*'rẓ*) 'Athtar et le « noble » (*ġzr*) Môt — lesquels prétendent explicitement à la souveraineté [223] et affrontent qui Yam, qui Ba'al — encourent un grave châtiment de la part du dieu El, ainsi que Šapaš le leur annonce en une formule stéréotypée [224] : soutenant le souverain en place, El retirera les fondations du siège (*'alt ṯbt*) de l'usurpateur, renversera le trône de sa royauté (*ks'u mlk*), brisera le sceptre de son commandement (*ḫṭ mṯpṭ*). De nouveau, El est la pierre de touche de toute royauté divine.

Le cas de 'Athtar est particulièrement intéressant pour mieux saisir la hiérarchie des pouvoirs divins [225]. Sous le règne de Yam, 'Athtar exige la construction d'un palais, puisqu'il se dit roi et a une épouse — contrairement à Yam — ; pourtant, ses doléances sont alors rejetées par Šapaš au nom d'El [226]. Plus tard, lorsque le roi Ba'al est défait par Môt, Athirat, avec l'aveu d'El, désigne 'Athtar pour remplacer le dieu de l'Orage ; cependant, 'Athtar ne parvient pas à remplir son office, étant trop petit pour occuper le trône de Ba'al ; 'Athtar descend alors du trône, pour devenir roi de la terre (*m-l-k ṯ 'arṣ*), en tant que « dieu de sa totalité » (*'il klh*) [227]. Cet épisode de l'interrègne révèle l'infériorité objective et effective de 'Athtar par rapport à Ba'al [228] : même si 'Athtar exerce la royauté sur la terre, il est soumis au pouvoir du dieu de l'Orage, lui-même « seigneur de la terre » (*b'l 'arṣ*). Ainsi, sur un même domaine, peuvent coexister deux royautés, avec différents degrés de puissance. Le fait que Ba'al et 'Athtar ne s'excluent pas, mais puissent régner de concert, est une clef majeure pour interpréter correctement la structure du panthéon ougaritique en général, et les rapports entre El et Ba'al en particulier.

---

218 *KTU* 1.2, col. I, l. 17, 33-[34], 45.

219 Cf. not. *KTU* 1.3, col. I, l. 3-4 ; 1.5, col. VI, l. 10 ; 1.6, col. I, l. 42-43 ; col. III, l. 9 ; col. IV, l. 5, 16. Cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nº 50.

220 Cf. not. *KTU* 1.16, col. III, l. 6, 8 ; cf. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nº 87.

221 *KTU* 1.3, col. V, l. 32 ; 1.4, col. IV, l. 43-44.

222 *KTU* 1.4, col. VII, l. 42-44. Yam pourrait avoir une prétention semblable (*KTU* 1.2, col. III, l. 22), à moins qu'il s'agisse d'une revendication de 'Athtar : cf. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 125, n. s ; D. PARDEE, *loc. cit.* [n. 201], p. 248, n. 53.

223 Pour 'Athtar, cf. *KTU* 1.2, col. III, l. 22, avec les réserves exprimées à la note précédente ; pour Môt, cf. *KTU* 1.4, col. VII, l. 47-52.

224 *KTU* 1.2, col. III, l. 15-18 ; 1.6, col. VI, l. 22-29.

225 Cf. en part. P. XELLA, « Les pouvoirs du dieu 'Aṯtar : Morphologie d'un dieu du panthéon ougaritique », dans N. WYATT, W. G. E. WATSON, and J. B. LLOYD (éd.), *Ugarit, Religion, and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion, and Culture. Edinburgh, July 1994. Essays in Honour of John C. L. Gibson*, Münster, 1996, p. 381-404.

226 *KTU* 1.2, col. III.

227 *KTU* 1.6, col. I, l. 43-67. L'interprétation de la l. 65 est particulièrement discutée : cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 258, n. o ; D. PARDEE, *loc. cit.* [n. 201], p. 269-270, n. 250. Le titre porté par 'Athtar est identique à celui de Kothar-et-Khasis, qui règne sur Memphis, en « dieu de sa totalité », dont la Crète est le siège (*ṯbt*) et Memphis la terre de son héritage (*'arṣ nḥlt*) : cf. *KTU*, 1.1, col. III, l. 1 ; 1.3 col. VI, l. 13-16.

228 Cette infériorité est d'emblée soulignée par El lors du choix du successeur de Ba'al : cf. *KTU* 1.6, col. I, l. 43-55, avec les remarques d'A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 256, n. h ; D. PARDEE, *loc. cit.* [n. 201], p. 269, n. 245.

3. – Les différents mythes étudiés jusqu'à présent permettent de faire le point sur l'organisation du panthéon d'Ougarit et, singulièrement, d'y départager les fonctions d'El et de Ba'al. Tout l'enjeu du débat est de trancher la question de la souveraineté, divine comme humaine.

Dans son ensemble, le panthéon ougaritique — qui rassemble tous les dieux nés d'El et d'Athirat — est « l'assemblée des dieux » (*phr 'ilm*) ou « l'assemblée des fils de dieux » (*phr bn 'ilm*). Étant le frère des septante fils d'Athirat [229], et le fils à la fois d'El et de Dagan [230], Ba'al ne se distingue pas particulièrement des autres dieux d'Ougarit par sa généalogie. Par contre, les locutions « la famille d'El et l'assemblée de Ba'al » (*dr 'il w phr b'l*) [231] et « les deux (?) familles des dieux » (*drm 'ilm*) [232] suggèrent que deux groupes distincts coexistent au sein du panthéon. Le premier groupe comprendrait les « fils d'El » (*bn 'il*) : il est appelé « famille d'El » (*dr 'il*), « famille des fils d'El » (*dr bn 'il*) ou « cercle familial des fils d'El » (*mphrt bn 'il*) ; le second groupe, « l'assemblée de Ba'al », serait composé des « dieux alliés de Ba'al » (*'il t'dr b'l*).

Pourrait-on imaginer une dichotomie entre ces deux groupes de dieux, qui appartiendraient à deux générations successives et opposées, à l'image des Titans et des Olympiens chez Hésiode, ou des différentes générations divines attestées dans la mythologie proche-orientale ? En d'autres termes, Ba'al l'emporte-t-il sur son père, pour hériter — fût-ce pacifiquement — des fonctions souveraines d'El, de la même manière que Zeus défait Cronos, que le dieu de l'Orage hourrite vainc Kumarbi et que le Marduk babylonien succède à Éa ?

Une réponse affirmative à cette question équivaudrait à faire correspondre la progressive montée en puissance du dieu de l'Orage contée dans le *Cycle de Ba'al* à une mise à l'écart inversement proportionnelle de son père El, lequel serait déposé de son trône, écarté de la société des dieux et rejeté aux confins du monde mythique, ne gardant qu'un prestige obsolète et une aura semblable à celle des anciens dieux [233]. Pourtant, une étude structurale du *Cycle de Ba'al* démontre que, loin d'isoler El au ban de la société des dieux, l'action de Ba'al rétablit le dieu El dans ses prérogatives de chef du panthéon ougaritique ; de plus, la victoire de Ba'al sur Yam crée un ordre nouveau — enchâssé dans l'ordre ancien restauré —, de telle sorte que Ba'al assure une fonction analogue à El, mais dans une structure de rang inférieur ; enfin, la défaite de Môt sous les coups de 'Anat répète ce modèle au niveau — encore inférieur, et toujours subordonné au précédent — de l'activité humaine [234].

Dans cette optique, le *Cycle de Ba'al* n'est pas tant l'histoire d'une révolution contre un ordre ancien et périmé que le récit d'une cosmogonie aboutissant à la création d'une société aux dimensions et aux valeurs humaines [235]. Et cette cosmogonie ne met pas seulement en scène Ba'al, le dieu de l'Orage qui combat au jour le jour, année après année — comme au temps primordial du mythe — les eaux chaotiques de Yam et la sécheresse mortelle de Môt : en sa qualité de souverain suprême et de géniteur de tous les protagonistes, le dieu El surmonte et englobe le combat des contraires, en donnant droit de cité au chaos et à la

---

229 Cf. en part. *KTU*, 1.4, col. VI, l. 44-46. Ba'al massacrera ces fils d'Athirat (*KTU* 1.6, col. V, l. 1-3).

230 Cf. e. a. Aicha RAHMOUNI, *op. cit.* [n. 187], nº 28.

231 Cf. *KTU* 1.39, l. 7 ; 1.41, l. 16 (*in lac.*) ; 1.87, l. 17-18.

232 Cf. *KTU* 1.123, l. 32.

233 Ainsi, cf. e. a. M. H. POPE, *op. cit.* [n. 185], en part. p. 82-104 ; ID., « The Status of El at Ugarit », *UF*, 19, 1987, p. 219-230.

234 D. L. PETERSEN & M. WOODWARD, « Northwest Semitic Religion : A Study of Relational Structures » *UF*, 9, 1977, p. 233-248, en part. p. 237-343.

235 En ce sens, cf. R. J. CLIFFORD, « Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible », *Orientalia*, n. s., 53, 1984, p. 183-201.

mort, en favorisant les luttes de Ba'al pour l'ordre et la vie et, surtout, en veillant à maintenir l'équilibre au sein de l'univers sans se départir d'une bienveillante douceur [236].

Par conséquent, les sphères d'existence et de puissance divine centrées sur El et Ba'al ne sauraient s'exclure ; tout au contraire, la première inclut et conditionne la seconde [237]. La justesse de ce paradigme serait encore renforcée si les résidences des deux dieux se confondent effectivement avec le centre de l'univers ougaritique, sis au mont Sapon, qui s'oppose à la mer et au désert — confins de la géographie mythique — : Ba'al a établi son trône et son palais dans les replis de cette montagne, et El y aurait également sa demeure [238].

En tant que roi privé de palais, Ba'al se plaignait de sa situation « au Taureau El son père, à El le roi qui l'a fait être » (*ṯr 'il 'abh 'il mlk d yknnh*) [239]. Cette expression condense le double ascendant d'El sur Ba'al, en tant que père d'abord, en tant que roi ensuite : Ba'al est dieu et roi par El. Si l'épithète « Taureau » (*ṯr*) conférée à El exprime bien sa double qualité de géniteur et de souverain, Ba'al, en parfaite émanation d'El, porte le titre de « Taurillon » (*'gl*) [240]. Toutefois, si Ba'al n'existe que par El, El lui-même a besoin du règne du dieu de l'Orage, comme le montrent les péripéties du *Cycle de Ba'al* — et singulièrement la défaite de Yam par Ba'al. Les témoignages iconographiques confirment d'ailleurs que ces deux divinités sont détentrices de pouvoirs complémentaires [241]. El, souvent représenté assis, incarne la vieillesse, la bonté et la sagesse : il est le garant de la continuité et de l'équilibre. Ba'al, par contre, est debout : sa jeunesse et sa force physique promettent l'action et le progrès.

Du point de vue des hommes, El et Ba'al ne peuvent s'exclure mutuellement de la société des dieux et exister seuls : leur cohabitation et leur collaboration sont nécessaires au bon fonctionnement de la société ougaritique — tout particulièrement pour les affaires touchant à la royauté. L'intercession de Ba'al auprès d'El visant à assurer la permanence des dynasties de Keret et Danel est, à cet égard, une illustration des plus significatives. Père et fils sont donc intimement unis et solidaires dans l'exercice de la royauté divine, comme dans le soutien des royautés humaines [242].

---

236 J. C. L. GIBSON, « The Theology of the Ugaritic Baal Cycle », *Orientalia*, n. s., 53, 1984, p. 202-219.

237 C. E. L'HEUREUX, *Rank among the Canaanite Gods : El, Ba'al, and the Repha'im*, Missoula, 1979 ; N. WYATT, « Understanding Polytheism : Structure and Dynamic in a West Semitic Pantheon », *JHC*, 5, 1998, p. 24-63 (*non uidi*).

238 Les différentes appellations de la montagne sainte d'Ougarit (oug. *ġr 'il ṣpn* ; hitt. ^{d}ḪUR.SAG *ḫa-ẓi* ; gr. Κάσιον ὄρος ; lat. *Casius mons*) autorisent un rapprochement avec la « montagne [---] » (oug. *ḫršn* ; cf. akk. *ḫuršanu*, sum. ḪUR.SAG) et le « mont Kas » (oug. *ġr ks*), où habite El (*KTU* 1.1, col. II, l. [3], 23-[24 (?)] ; col. III, l. [11]-12, 22) ; la référence aquatique de la formule stéréotypée « à la source des deux fleuves » (*mbk nhrm*), « au milieu du jaillissement des océans » (*qrb 'apq thmtm*) évoque la localisation d'El « au bord de la mer » (*ġp ym*), « au bord de l'océan » (*ġp thm*) lors de la rencontre des futures mères des « dieux gracieux » (*KTU* 1.23, l. 30). Cf. N. WYATT, « Le centre du monde dans les littératures d'Ougarit et d'Israël », *JNSL*, 21/2, 1995, p. 123-142.

239 *KTU* 1.3, col. V, l. 35-36 ; 1.4, col. I, l. [4-6] ; col. IV, l. 47-48.

240 *KTU* 1.5, col. V, l. 4, d'après 1.108, l. 9. Cette image est confirmée par l'iconographie de Ba'al (e. a. la stèle du Louvre AO 15.775 = RS 4.427) et par les rapports que ce dieu entretient avec les génisses (*KTU* 1.5, col. V, l. 17-26 ; 1.10-11) ; cf. aussi *KTU* 1.12, col. II, l. 39 ; 53-55. 'Anat, sœur de Ba'al, est également pourvue de cornes (cf. p. ex. *KTU* 1.10, col. II, l. 21-23) et dénommée « génisse » (cf. *KTU* 1.13, l. 22, 29-30). Cf. e. a. A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *op. cit.* [n. 180], p. 75-76.

241 Cf. A. CAQUOT & M. SZNYCER, *Ugaritic Religion* (*Iconography of Religions*, XV, 8), Leyde, 1980, p. 12.

242 Sur l'idéologie religieuse de la royauté ougaritique, cf. e. a. N. WYATT, « The Religion of Ugarit : An Overview », dans W. G. E. WATSON & N. WYATT (éd.), *op. cit.* [n. 181], p. 559-562 ; ID., « The Religious Role of the King in Ugarit », *UF*, 37, 2005, p. 695-727.

— LE DIEU POSÉIDON : UNE SYNTHÈSE ORIGINALE

Les deux paragraphes précédents ont visé d'une part à souligner la proximité de Poséidon avec les diverses divinités chtoniennes étrangères à la société de Zeus, d'autre part à mettre en évidence les deux modèles proche-orientaux de succession divine ayant certainement influencé les conceptions religieuses grecques depuis le II^e^ millénaire jusqu'à l'époque archaïque. Au départ de ces données, nous espérons être en mesure de retracer l'évolution générale de la théologie de Poséidon.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur la place médiane de Poséidon dans le panthéon hésiodique, à cheval sur la génération des Titans — d'un point de vue fonctionnel — et celle des Olympiens — d'un point de vue génétique —, et montrerons dans quelle mesure une telle position dérive de l'application d'un modèle de souveraineté par exclusion du père. Dans un second temps, nous postulerons la préexistence, dans le palais mycénien, d'un schéma de souveraineté par coexistence, comparable à celui d'Ougarit, en insistant sur les difficultés méthodologiques et documentaires de cette démarche et en appuyant notre hypothèse sur la comparaison productive entre les *rp'um* d'Ougarit et les héros grecs. Enfin, nous présenterons succinctement quelques mythes orientaux dérivés des schémas religieux ougaritiques pour en illustrer les considérables potentialités évolutives, avant de proposer une reconstitution de leurs modifications en pays grec, depuis l'âge des palais mycéniens jusqu'à l'époque archaïque.

1. – Les relations fusionnelles qu'entretient Poséidon avec les dieux pré-olympiens dirigés et incarnés par Cronos invitent à mettre en question les liens de parenté canoniques entre ces divinités. De fait, la définition de Cronos comme père et de Poséidon comme fils vise avant tout à distinguer clairement d'un point de vue généalogique deux divinités que tout rassemble sur le plan fonctionnel. N'était cette différence générationnelle, la distance entre Poséidon et ses prédécesseurs dans la chronologie mythique — Cronos, les Titans, les Hécatonchires et les Cyclopes — s'estomperait pour laisser la place à diverses entités divines participant d'une même puissance masculine chtonienne, violente et imprévisible.

Dans le système religieux des auteurs grecs archaïques, l'affirmation de rapports fraternels entre Zeus et Poséidon, ainsi que leur commune filiation à Cronos, a précisément pour objet de poser le problème de la royauté divine en termes de conflit des générations. De cette manière, cette entité chtonienne unique est en même temps exclue et incluse dans le polythéisme centré sur Zeus : d'une part enchaînée au Tartare — Cronos et les Titans — ou reléguée aux confins du monde — les Hécatonchires et les Cyclopes —, d'autre part liée au panthéon olympien — Poséidon. Faire de Poséidon un frère cadet de Zeus revient donc à justifier la présence au monde, dans le culte et les mythes, de cette puissance chtonienne, tout en la jugulant et en la contrôlant dans un cadre rigoureusement défini par les valeurs de Zeus. De toute évidence, cette opération s'apparente à l'intégration d'un élément ancien — et néanmoins indispensable — dans un nouveau système de valeurs, plutôt qu'à l'ajout tardif d'une pièce rapportée.

Pareille partition des dieux en générations successives et opposées dérive, sans aucun doute, du schéma oriental — attesté de Babylone à Hattuša — qui définit la royauté divine par l'exclusion d'un père : la reprise, magnifiée et amplifiée, de ce thème par Hésiode revèle suffisamment son empreinte sur la pensée grecque archaïque. En vertu de ce modèle de succession patrilinéaire, tout qui est antérieur et étranger au dieu de l'Orage en devient forcément l'ennemi mortel : la seule manière de faire exister dans ce système Poséidon, en tant que membre de la génération antérieure, est donc de transformer le père en pair.

Dans le chef de Poséidon, la mise en place de ce modèle de succession exclusive crée divers problèmes, dont le moindre n'est pas le rapport étroit de ce dieu à la royauté, avéré

dans la Pylos mycénienne et toujours visible dans plusieurs panthéons d'époque historique — notamment à Athènes [243], mais aussi en Argolide et en Béotie. Cette permanence de la fonction royale de Poséidon depuis le II^e^ jusqu'au I^er^ millénaire — qui plus est dans un domaine expressément soumis au pouvoir de Zeus à l'époque archaïque — nous incite à postuler l'existence, à l'époque mycénienne, d'un système de représentation de la souveraineté divine différent de celui que présente Hésiode dans le sillage des mythologies orientales, et vraisemblablement plus proche du modèle ougaritique.

2. – Tenter une étude comparative des réalités religieuses grecques et ougaritiques pose d'emblée un problème de méthode, doublé de difficultés d'ordre documentaire, ainsi que l'a intelligemment illustré une analyse comparative des entités intermédiaires entre les hommes et les dieux que sont les *rp'um* ougaritiques et les héros grecs [244]. Quand bien même ces catégories religieuses présentent *a priori* des affinités formelles et fonctionnelles, leur enracinement dans deux sociétés différentes rend vaine toute tentative d'identification pure et simple ; de plus, la nature et la quantité de la documentation disponible varie grandement selon les lieux et les époques — de simples documents comptables à Pylos ; des mythes et rituels plus élaborés à Ougarit ; des textes littéraires et épigraphiques très nombreux et variés pour le monde grec du I^er^ millénaire. Il convient donc de procéder avec une grande prudence, en mettant en évidence des analogies issues éventuellement de contacts prolongés entre les deux civilisations et, plus probablement, de développements parallèles au départ d'un donné socio-politique et idéologique similaire.

Or, le palais qui constitue le modèle socio-politique grec à l'époque mycénienne est clairement un héritage proche-oriental et présente des similarités structurelles indéniables avec le palais d'Ougarit. Par ailleurs, la taille plus ou moins similaire de ces petits royaumes les oppose fortement aux immenses territoires contrôlés par le pharaon égyptien ou l'empereur hittite : les états mycéniens et le royaume d'Ougarit entretiennent donc le même type de relations avec les puissances de la Méditerranée orientale, même si la position géostratégique du palais d'Ougarit accentue nécessairement l'importance de sa politique extérieure. Enfin, l'effondrement simultané des palais de Grèce et de Syrie, ainsi que de l'Empire hittite, est un ultime témoignage en faveur de l'identité de ces modèles de société : assez logiquement, les mêmes structures succombent de la même manière, aux mêmes causes, au même moment.

De ce fait, le roi et l'élite palatiale de Pylos présentent sans doute un aspect fort proche de leurs homologues ougaritains, puisqu'ils évoluent au centre de sociétés organisées à partir des mêmes fondements économiques, et s'inscrivent dans un même environnement international, où ils doivent composer avec les grands du moment. Par conséquent, il est très vraisemblable que ces souverains et ces élites développent une idéologie comparable pour expliquer le monde qui les entoure, fonder la structure de leur société et justifier la position qu'eux-mêmes y occupent.

Le cas déjà cité des *rp'um* ougaritiques est un excellent argument en faveur de telles analogies idéologiques. Dans l'environnement palatial d'Ougarit se développe un culte funéraire d'un genre particulier, qui exalte les ancêtres de l'élite palatiale, en tant qu'êtres de rang supérieur à de simples défunts — mais inférieurs à d'authentiques dieux —, qui protègent la dynastie régnante et la société palatiale dans son ensemble ; après la chute du palais,

---

243 Cf. *infra*, ch. II.

244 P. MERLO & P. XELLA, « Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici : antecedenti vicino-orientali degli eroi greci ? », dans S. RIBICHINI, Maria ROCCHI & P. XELLA (éd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale. Roma, 20–22 maggio 1999*, Rome, 2001, p. 281-297.

ces entités demeurent et sont réinterprétées au sein d'un nouveau système religieux sous la forme de peuples habitant jadis la Palestine et de défunts dépourvus de tout pouvoir — les *rephaïm* bibliques [245]. Or, les prémisses du culte héroïque grec à l'époque postpalatiale se laissent assez sûrement restituer comme un culte ancestral mycénien très similaire à celui qui est attesté à Ougarit, mais ayant évolué de façon tout à fait opposée après la disparition de la société palatiale [246]. De part et d'autre de la Méditerranée orientale, les élites des palais se définissent donc elles-mêmes en instaurant des généalogies d'ancêtres semi-mythiques, intermédiaires entre les défunts et les dieux, notamment investis d'une fonction de patronage et de protection par rapport à la société humaine.

Cette convergence profonde des idéologies sociales mycénienne et ougaritique autorise à postuler une certaine correspondance des idéologies royales de ces sociétés, dans la mesure où le souverain apparaît comme la clef de voûte du système palatial. En toute logique, cette idéologie royale s'exprime en bonne partie à travers la pensée religieuse. Dès lors, plutôt que de projeter sur l'époque mycénienne les schémas hésiodiques, nous pouvons nous interroger sur la pertinence d'un modèle de souveraineté où le père et le fils ne s'opposent pas, ni ne s'excluent, mais coexistent et collaborent. Le schéma binaire associant El et Ba'al à Ougarit pourrait ainsi correspondre à un couple formé par Poséidon et Zeus dans les palais mycéniens, en particulier à Pylos.

La correspondance entre Ba'al et le Zeus décrit par Homère ou Hésiode est obvie, et ne nécessite que peu d'approfondissements. Malgré l'étymologie indo-européenne de son nom et la référence au ciel clair, le Zeus du I^er^ millénaire est avant tout un dieu de l'Orage, qui présente de grandes ressemblances avec tous les dieux de l'Orage proche-orientaux [247]. Non seulement Zeus est, comme Ba'al, pourvu du foudre et du tonnerre comme expressions de sa puissance divine, mais le séjour d'un Ζεὺς Ὀλύμπιος est également tout à fait comparable à celui du Ba'al Sapon (*b'l.ṣpn*). De fait, la montagne du dieu de l'Orage se situe au centre névralgique de la géographie mythique, en même temps qu'elle tient lieu de frontière septentrionale du monde habité — le Sapon pour les Ougaritains, l'Olympe thessalien pour les Grecs d'époque archaïque, dans une optique panhellénique. Enfin, dans les traditions ougaritiques comme dans la littérature grecque archaïque, Ba'al et Zeus soutiennent les rois humains, dans la mesure où ceux-ci se conforment à l'ordre divin.

Les rapports entre El et Poséidon sont à première vue moins apparents.

Toutefois, les deux fonctions principales d'El — la paternité et la royauté — transparaissent dans la personnalité du Poséidon archaïque. De fait, même si Zeus est par excellence le père et des hommes et des dieux (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, *uel sim.*), ainsi que leur roi (θεῶν βασιλεὺς καὶ ἀνδρῶν, *uel sim.*), Poséidon compte dans la mythologie grecque un grand nombre de descendants de rang princier, dont plusieurs sont la souche d'une dynastie : citons par exemple les Molionides Eurytos et Ctéatos, les jumeaux Nélée et Pélias, Bellérophon, Abas, ou encore Thésée [248]. Cette abondante progéniture atteste sans doute des capacités de Poséidon comme dieu géniteur et dieu souverain, qui pourraient constituer une

---

245 Cf. e. a. *DDD*, p. 692-700, *s. u.* « Rephaim רפאים » ; Hedwige ROUILLARD-BONRAISIN, « L'énigme des refā'îm bibliques résolue grâce aux rapa'ūma d'Ougarit ? », dans J.-M. MICHAUD (éd.), *La Bible et l'héritage d'Ougarit* (*POLO*, 1), Sherbrooke, 2005, p. 145-182.

246 P. MERLO & P. XELLA, *loc. cit.* [n. 244], p. 281-297.

247 Ces divinités présentent une très grande cohérence entre elles, qui s'exprime notamment dans les similitudes iconographiques : cf. p. ex. A. VANEL, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VII^e^ siècle avant J.-C.* (*Cahiers de la Revue Biblique*, 3), Paris, 1965, en part. p. 159-169.

248 Pour une liste des descendants de Poséidon dans la tradition épique, cf. *LfgrE*, t. III, *s. u.* « Ποσειδᾶων, Ποσειδέων, Ποσειδῶν », col. 1472, § 1b ; pour un relevé plus exhaustif, cf. A. S. PEASE, « The Son of Neptune », *HSCP*, 54, 1943, p. 77-82.

strate ancienne de la religion hellénique. Le matériel mycénien de Pylos, tout limité et fragmentaire qu'il est, confirmerait cette impression si — comme nous avons tenté de le montrer — le dieu Poséidon entretient des rapports privilégiés avec le *wanax* de Pylos [249]. La tradition épique, en faisant des Néléides qui règnent sur Pylos les descendants de Poséidon rejoindrait ainsi le témoignage des tablettes pyliennes. D'autre part, tout le panthéon olympien est issu de Cronos — déité chtonienne offrant d'étroites ressemblances morphologiques avec Poséidon — : si nous avons raison d'analyser Cronos — ou les Titans — et Poséidon comme les deux versants d'une même puissance divine, Poséidon pourrait alors légitimement revendiquer la paternité des dieux olympiens, et celle de Zeus en particulier, de même que la création de toute l'humanité [250].

Les lieux de résidences d'El et de Poséidon sont également comparables. Tandis que le premier vit au centre de l'univers — qui est à la fois un séjour montagneux et les sources des deux fleuves et des océans —, le second partage son temps entre l'Olympe et son palais marin, mais est aussi décrit comme le dieu qui enferme les Titans — ses parents — dans le Tartare, « aux confins de l'énorme terre » (πελώρης ἔσχατα γαίης) [251]. La position souterraine sise à l'entrée du Tartare — qui découle de cette fonction de portier — convient bien à un dieu chtonien, « qui ébranle le sol » ; elle est d'ailleurs la demeure normale des autres proches parents du dieu que sont les Hécatonchires [252]. À cet endroit se trouvent les racines (ῥίζαι) de la terre et de la mer, les sources (πηγαί) et extrémités (πείρατα) de la terre, du Tartare, de la mer et du ciel, ainsi que le cours de Styx et les fondements (θέμεθλα) d'Océanos [253] : pareille description correspond au centre de l'univers, où se rejoignent tous les confins. La présence d'Océanos en ces lieux est particulièrement significative : le fleuve circulaire bordant les limites de l'univers et prenant sa source en son centre évoque non seulement la localisation aquatique de l'El ougaritique — située à l'origine des deux fleuves et des océans —, mais aussi la fonction de sourcier reconnue au Poséidon grec, ainsi que les liens de ce dieu avec l'eau cosmique et avec le fleuve Océanos [254].

Enfin, El et Poséidon trouvent chacun un symbole de leur pouvoir paternel et royal dans leur identification au taureau. Si ce thème est clairement visible pour El, caractérisé par l'épiclèse « Taureau » (*tr*), il est oblitéré chez Poséidon par l'association bien connue du dieu au cheval en lien avec les prérogatives royales (Ποσειδῶν Ἵππιος), laquelle association ne connaît aucun correspondant véritable dans le monde proche-oriental, mais — comme nous le verrons —s'inscrit remarquablement dans un schéma indo-européen. Néanmoins, le souvenir d'un Poséidon bovin demeure vivace, notamment dans la dénomination hésiodique Ταύρεος Ἐννοσίγαιος, dans les Ταυρία célébrés pour le dieu, lors du mois ionien Ταυρε(ι)ών, chez les ταῦροι desservant son culte éphésien et, peut-être, chez les deux γ*f*οίαι attachées au sanctuaire du Poséidon mycénien à Pylos [255].

---

249 Cf. *supra*, *Section première*, ch. Ier et II.

250 Cf. p. ex. *Hymne homérique à Apollon*, I, v. 335-336 (éd. J. HUMBERT, *CUF*, Paris, 1959[2]) : Τιτῆνές τε θεοί, τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες | Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἔξ ἄνδρες τε θεοί τε, « Et les dieux Titans, les habitants de dessous la terre, autour du grand Tartare, desquels [sont issus] et les hommes et les dieux ». Dans une autre optique, le *Mythe des races* présente les générations d'or et — probablement — d'argent comme le fruit des dieux entourant Cronos, tandis que Zeus créa la race de bronze, les demi-dieux et — sans doute — la race de fer : cf. Hésiode, *Trav.*, en part. v. 109-111, 127-129, 143-145, 156-160, 176.

251 Hésiode, *Théog.*, v. 729-733.

252 *Ibid.*, v. 734-735, 815-819. Ces monstres furent d'ailleurs originellement liés par Cronos « sur les confins, aux extrémités de la grande terre » (ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης) : cf. *ibid.*, v. 617-623.

253 Cf. e. a. *ibid.*, v. 727-728, 736-739 = 807-810, 775-806, 811-813, 816.

254 Les rapides analogies relevées *infra* (p. 276-277) mériteraient une étude à part entière.

255 Cf. e. a. ps.-Hésiode, *Boucl.*, v. 104 ; Hésiode, fr. 145 (Merkelbach & West), v. <14> ; Hésychios, *s. u.*

En conclusion, malgré de larges transformations, la double compétence de roi et de père, ainsi que les descriptions subsidiaires du siège divin au centre de l'univers et d'un thériomorphisme taurin, se retrouvent dans la description de Poséidon par les auteurs grecs archaïques. Il est donc vraisemblable, au vu des affinités évidentes entre Zeus et Ba'al, que Poséidon occupe dans le panthéon du palais mycénien un rôle absolument comparable à celui d'El à Ougarit. Au cours de l'évolution menant des tablettes mycéniennes aux conceptions religieuses véhiculées par l'épopée homérique et les poèmes hésiodiques, les fonctions naturelles de Poséidon lui seront âprement disputées par Zeus, en vue de la promulgation d'un nouveau modèle de société. Le plus clair enjeu de cette éviction de Poséidon par Zeus étant sans doute l'intégration de la θέμις propre à Zeus aux fondements de l'ordre social [256], il reste dès lors à déterminer les modalités de cette transformation.

3. – Avant de proposer une esquisse de l'évolution de la théologie de Poséidon et Zeus en pays grec, nous souhaitons illustrer rapidement quelques avatars de la religion d'El et de Ba'al attestés dans le monde oriental même, mais au-dehors du cadre structurant qu'est le palais d'Ougarit. Cet aperçu démontrera si besoin en était les énormes potentialités évolutives des données mythiques et religieuses extraites de leur milieu originel.

a) Parmi les prolongements de la religion ougaritique, le *Mythe d'Elkurniša et Ašertu* [257] est intéressant à plus d'un titre. D'abord, ce court mythe hittite met ouvertement en scène des dieux ouest-sémitiques en puisant sans doute au réservoir mythique d'Ougarit ; ensuite et surtout, ce récit est contemporain de l'existence du palais d'Ougarit — et non postérieur à sa chute. Cette double circonstance permet sans doute d'apprécier le développement simultané de mythes parallèles, mais pas d'arguer erronément du mythe hittite une supposée réalité religieuse ougaritique, tant les deux sociétés hittite et ougaritique se situent dans des perspectives différentes [258].

Le premier fragment du *Mythe d'Elkurniša et Ašertu* décrit les avances explicites d'Ašertu — épouse d'Elkurniša — au dieu de l'Orage et le refus de ce dernier, qui part en aviser son père Elkurniša, aux sources de l'Euphrate. Elkurniša renvoie son fils en lui enjoignant d'humilier Ašertu, et le dieu de l'Orage déclare à Ašertu avoir tué ses septante-sept, et quatre-vingt-huit fils ; Ašertu est donc humiliée et prend le deuil. Un second fragment relate un rapport sexuel entre Elkurniša et Ašertu, épiés par Astarté (^{d}IŠTAR), laquelle va dans le désert en avertir le dieu de l'Orage.

Ce mythe présente effectivement un schéma familial conforme à celui d'Ougarit, où le dieu de l'Orage Ba'al est, à l'instar de tous les dieux, le fils d'El et Athirat ; l'on y retrouve la haine de Ba'al envers les septante fils d'Athirat, ainsi que leur massacre [259] ; enfin, le théonyme Elkurniša témoigne sans doute d'une incompréhension du titre sémitique — non attesté à Ougarit — d'« El créateur de la terre » (*'l qn 'rṣ*) [260], qui se prête bien aux fonctions génitrices d'El, et le séjour aquatique de ce dieu, loin de son épouse, correspondrait à celui d'El. Par contre, la tentative de dévoiement de Ba'al, qui constitue le nœud du mythe hittite, n'a aucune correspondance avérée dans la mythologie ougaritique : plutôt que de resti-

---

« Ταυρία », « ταῦροι », « Ταῦρος ». Cf. aussi *supra*, p. 47-48.

256 Cf. *supra*, p. 176-184.

257 *CTH* 342 ; cf. e. a. G. BECKMAN, « Elkurniša and Ašertu (1.55) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.* [n. 174], p. 149.

258 Plusieurs exégètes ont malheureusement succombé à cette tentation : cf. p. ex. M. H. POPE, *op. cit.* [n. 185], p. 35-42.

259 Cf. *supra*, n. 229.

260 Cf. e. a. M. H. POPE, *op. cit.* [n. 185], p. 49-54 ; *DDD*, p. 280-281, *s. u.* « El-Creator-of-the-Earth ».

tuer arbitrairement un tel épisode à Ougarit, nous pouvons imaginer que ce thème est introduit dans la réélaboration hittite du mythe, à cause de la prééminence effective du dieu de l'Orage dans la religion hittite. Par conséquent, le *Mythe d'Elkurniša et Ašertu* ne serait rien d'autre que l'expression d'une problématique proprement anatolienne à l'aide de personnages divins ouest-sémitiques : de ce point de vue, il s'agit véritablement d'un mythe hittito-cananéen, au même titre que le *Chant de* [*Kumarbi*] est hittito-hourrite, et la *Théogonie* d'Hésiode gréco-asianique.

Un certain temps après la chute du palais d'Ougarit, citons encore, pour mémoire, la figure du dieu israélite Yahvé, qui finit par concentrer, selon un processus complexe et dans une perspective monothéiste, les qualités de dieu créateur souverain et de dieu de l'Orage qui sont réparties entre El et Ba'al dans le système religieux ougaritique [261], ou encore les schémas théogoniques d'un Philon de Byblos, lequel hérite d'un matériau ouest-sémitique et de modèles de succession orientaux ayant transité par la Grèce et Hésiode [262].

b) À partir des différentes observations formulées dans ce chapitre et au vu de cette vivacité avérée des mythes à vocation sociale, nous proposons ici une suggestion d'évolution du mythe de souveraineté depuis le type palatial — attesté à Ougarit et restituable dans le monde mycénien continental — jusqu'aux réalités perceptibles dans la littérature archaïque, en particulier l'épopée homérique et la poésie hésiodique. Cette évolution demeurera nécessairement conjecturale, mais est construite en s'appuyant sur les faits indubitables ou hautement probables, en tentant de produire un système cohérent, et en observant toujours un double principe de vraisemblance et d'économie des hypothèses.

À l'instar du modèle de souveraineté divine bipolaire soutenant la société palatiale d'Ougarit, les palais mycéniens — tout particulièrement Pylos — ont probablement promu un panthéon où Poséidon occupe les fonctions génétrices d'El et Zeus les attributions orageuses de Ba'al ; les deux dieux y exercent une royauté divine — le premier chapeautant et conditionnant le second —, de telle sorte que le roi humain (ϝάναξ) peut se déclarer « fils de Poséidon » tout en se référant à la geste de Zeus, ou invoquer l'une et l'autre divinité, à des degrés divers, dans l'exercice de son pouvoir royal temporel. Ce modèle, lié et adapté à une société palatiale comme Ougarit ou Pylos, pourrait être représenté spatialement comme deux sphères concentriques — dont la plus grande englobe l'univers et la plus petite les mondes des dieux et des hommes — ou, en termes de géométrie plane, comme une ellipse dont Poséidon et Zeus occuperaient chacun des foyers.

Après la chute des palais se mettent en place de nouvelles formes de vie sociale, qui aboutiront notamment à l'émergence des cités grecques à l'époque archaïque. Cette métamorphose induit un changement de perspective dans le système religieux sous-tendant la société, en même temps que sont affirmées et revendiquées des valeurs propres au nouveau groupe — telles la justice individuelle et collective, ou la nécessité d'εὐνομία. Étant donné que cette nouvelle définition du groupe est incarnée par la θέμις de Zeus, le modèle religieux palatial évolue de l'ellipse bifocale à une représentation circulaire, n'admettant qu'un seul centre : Zeus. La puissance chtonienne de Poséidon apparaît en porte-à-faux avec ce schéma, dans lequel elle se définit comme ὕβρις ; elle est par conséquent exclue à l'extérieur ou aux marges du repère centré sur Zeus, de la même manière que la géographie mythique relègue les Titans et les Hécatonchires dans le Tartare ou aux portes de celui-ci. Cette nou-

---

261 Le détail de ces questions a naturellement donné lieu à d'intenses réflexions et de nombreuses supputations, qu'il est inutile d'aborder ici ; pour une introduction commode à ces problèmes bibliques, cf. *DDD*, 910-919, *s. u.* « Yahweh יהוה ».

262 Cf. *supra*, n. 177.

velle théologie justifie l'adoption, en lieu et place du modèle religieux palatial, d'un schéma de succession linéaire et exclusive de la royauté divine, où le dieu de l'Orage Zeus est l'ultime et éternel occupant du trône, et où les diverses puissances chtoniennes — synthétisées en Cronos — sont rejetées à jamais dans la génération divine précédente.

Toutefois, la puissance divine reconnue à Poséidon ne permet pas son éviction pure et simple du monde des bienheureux dieux toujours vivants (μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες ; θεοὶ *αἰειγενέται) ; pour survivre, Poséidon est intégré dans le nouveau repère sous la forme d'un dieu soumis à Zeus et se définissant à l'aune des valeurs qu'incarne Zeus. Il s'ensuit un déni de la paternité et l'institution de la fraternité entre Poséidon et Zeus, accompagnée de la sujétion du premier dieu au second. Sur le plan mythique, cette redéfinition socio-religieuse correspond au second δασμός, opéré après la chute de Cronos, auquel se réfère Poséidon dans le chant XV de l'*Iliade* : chaque Cronide y reçoit en partage une partie du monde — la mer pour Poséidon, les enfers pour Hadès et le ciel pour Zeus —, sur une base équitable ; cependant, tout en étant ἰσόμοροι, les trois frères ne sauraient être ὁμότιμοι, puisque Zeus exerce la prééminence [263].

L'épisode mythique de la tripartition du monde entre trois frères divins s'ancre sans doute dans des conceptions héritées de la religion palatiale mycénienne, elles-mêmes fort proches de la mythologie ougaritique — comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises. En l'espèce, les domaines impartis à Poséidon, Hadès et Zeus évoquent clairement les positions respectives de Yam, Môt et Ba'al, telles que les décrit le *Cycle de Ba'al*. Qu'Hadès soit le prolongement du Môt ougaritique et de son homologue mycénien est très plausible : tant Môt qu'Hadès apparaissent comme deux personnifications divines de la mort et du séjour des morts, qui ont peu de poids dans les mythes ougaritiques et grecs, mais interviennent surtout dans la géographie mythique et les aspirations eschatologiques. Par contre, la reprise par Poséidon des attributions de Yam surprend davantage, dans la mesure où Poséidon correspondrait originellement à El selon le schéma que nous proposons ; or, cette surprise trouve très précisément un écho dans la documentation grecque même, où les fonctions et attributs marins de Poséidon — quoique profondément ancrés dans la littérature archaïque — donnent l'impression d'une relative nouveauté face à son apanage d'ébranleur de la terre, et *a fortiori* face à ses rôles de roi et de géniteur, ou à ses rapports avec le taureau et le cheval. Ce basculement d'El vers Yam est rendu possible par l'appartenance de Poséidon et Zeus à la même génération et par l'émergence d'un Cronos, détrôné par Zeus, qui endosse les fonctions d'ancien père et roi des dieux et des hommes ; il est facilité par la violence naturelle reconnue à Poséidon dans le nouvel ordre de Zeus.

En fait, l'ancienne relation de Poséidon et Zeus autour de la souveraineté — décalque des rapports entre El et Ba'al à Ougarit — se transforme et se cristallise en un rapport conflictuel inspiré par le violent combat entre Yam et Ba'al : la rivalité plus ou moins larvée entre Poséidon et Zeus dans l'épopée homérique est ainsi le réceptacle d'une antique tradition orientale, qui fait s'affronter le dieu de l'Orage et la Mer [264]. Déjà familier — comme El — des eaux qui prennent leur source au centre du monde et le bordent, et très proche d'Océanos, Poséidon acquiert ainsi une compétence toute particulière sur le monde marin, sur les traces du « prince Mer, juge Fleuve » (*ẓbl ym*, *ṯpṭ nhr*), presque en guise de compensation pour la perte de son ancien statut. Cette réaffectation de Poséidon dans le domaine maritime, qui ne peut néanmoins effacer totalement ses précédentes qualités, constitue un trait important, sinon essentiel, du second δασμός mythique entre les dieux.

---

263 Cf. *supra*, p. 191-193.

264 Cf. J.-M. DURAND, « Le mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI*, 7, 1993, p. 41-61.

Synthèse et conclusion

La vision d'ensemble que nous avons donnée du « Poséidon littéraire » depuis l'époque mycénienne jusqu'à l'époque archaïque dépasse de loin les limites étroites de la littérature pour s'enraciner au plus profond des structures socio-politiques et des idéologies religieuses qu'a connues le monde grec durant ces périodes. De plus, loin de demeurer cantonné au seul dieu Poséidon, nous dûmes forcément intégrer dans nos réflexions le personnage de Zeus, à la fois pour le rôle essentiel que ce Cronide joue dans les systèmes politiques et religieux de l'époque archaïque et pour les relations — tantôt amicales, tantôt conflictuelles — que ce dieu entretient avec Poséidon dans la mythologie archaïque — souvent autour de la souveraineté divine et du patronage des sociétés humaines.

Pour ces deux raisons, nous organiserons cette rétrospective en deux parties : l'une sera centrée sur la « société de Zeus » qu'est la religion grecque à l'époque archaïque, afin d'y mettre en évidence les principales motivations idéologiques de la suprématie de Zeus sur tous les autres dieux, et de l'infériorité subséquente de Poséidon ; l'autre tentera de reconstituer ce que put être la « société de Poséidon » à l'époque des palais mycéniens, ainsi que l'évolution menant, à travers les Âges obscurs, à la religion d'époque archaïque. En préliminaire à cette double synthèse, nous présenterons succinctement les sources disponibles, ainsi que la méthode retenue pour les traiter.

1. – Au cours de ce chapitre, nous fûmes amené à utiliser des sources mythologiques d'origine et de date très éloignées : plus de sept siècles et des milliers de kilomètres séparent l'*Enuma eliš* et les *Olympiques* de Pindare. De plus, l'exploitation des données extraites des tablettes en linéaire B de Pylos a amené dans la discussion des documents n'ayant en soi aucune vocation religieuse. Dès lors, il a semblé bon de résumer ici les types de documents à notre disposition et de justifier *a posteriori* la démarche suivie.

Trois catégories de sources mettent en évidence l'indéniable profondeur historique de la religion grecque :

— Les productions littéraires d'époque archaïque, d'Homère à Bacchylide, furent considérées comme un ensemble cohérent pour les raisons exposées dans l'*Introduction* à ce chapitre : malgré une grande diversité de formes et de fins, les auteurs archaïques partagent un même héritage mythologique, une même représentation de la souveraineté, ainsi qu'une même conception des sociétés humaine et divine. L'analyse interne de ces sources permet de dessiner la « société de Zeus », qui structure les conceptions socio-politiques et religieuses.

— Les tablettes mycéniennes sont de nature très différente. Documents administratifs produits par une structure palatiale, ils ne renseignent qu'incidemment sur les conceptions religieuses du temps. Une critique serrée permet toutefois d'en tirer une photographie instantanée des divinités mentionnées dans les documents antérieurs de quelques mois à la destruction brutale des palais, lesquelles sont susceptibles d'occuper une place importante dans la religion palatiale. Nonobstant ces réserves importantes, les tablettes pyliennes semblent esquisser les contours d'une « société de Poséidon », où ce dieu serait en rapport étroit avec la structure palatiale même et avec le souverain (ϝάναξ) en particulier.

— Les mythes proche-orientaux forment un ensemble beaucoup plus composite que les groupes précédents. Issus de systèmes religieux divers, ils ont en commun d'appartenir à des civilisations ayant de tout temps exercé une profonde influence sur la Grèce, dans des domaines aussi nombreux que variés. Leur étude permet d'établir des schémas, attestés à un moment et à un endroit donnés, dans une société précise, qui ont nourri les réflexions religieuses grecques.

Le simple énoncé des sources révèle immédiatement les difficultés auxquelles se heurte l'historien de la religion grecque : les mythes proche-orientaux des XIII^e^ et XII^e^ s. ne connaissent pas d'équivalent en Grèce, où aucun récit mythologique élaboré ne nous est attesté avant l'épopée homérique. Certes, la restitution prudente des données mycéniennes, rendue possible par l'art et la patience des mycénologues, peut être en partie enrichie de traits inférés de l'épopée homérique, voire de la littérature archaïque en général ; cette procédure n'est cependant pas exempte de risques, étant donné que ces récits, en constante réélaboration, font d'abord sens dans la société qui les commandite et les produit. Dès lors, il est tentant de combler nos lacunes documentaires par une comparaison qui soit la plus intelligente et la plus légitime possible avec les réalités religieuses du Proche-Orient strictement contemporaines aux tablettes mycéniennes. Dans ce cadre, nous devons nécessairement privilégier les analogies structurelles et fonctionnelles par rapport aux similitudes formelles, lesquelles sont davantage sujettes à des correspondances fortuites. C'est pourquoi la comparaison entre la religion palatiale de Pylos et celle d'Ougarit jouit à notre sens d'un crédit particulier, eu égard aux affinités profondes et multiples entre ces deux structures socio-politiques.

En résumé, l'état de notre documentation ne nous laisse d'autre choix que d'allier à la projection sur l'époque mycénienne de données religieuses grecques d'époque archaïque la comparaison avec des systèmes religieux contemporains du Proche-Orient — notamment celui d'Ougarit —, afin de retracer les grandes lignes de l'évolution de la religion grecque depuis une « société de Poséidon » jusqu'à la « société de Zeus ».

2. – Unique roi des dieux et dieu des rois à l'époque archaïque, Zeus devient la seule condition d'existence du dirigeant humain : celui-ci est désormais considéré un « enfant » ou un « nourrisson » de Zeus (διογενής *uel* διοτρεφής), et tient son honneur du roi des dieux (τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι) [265]. Ainsi censée servir de modèle à l'exercice du pouvoir dans la société humaine, la domination exclusive de Zeus chez les dieux dérive naturellement des conceptions de la souveraineté et de la société ayant cours à l'époque archaïque.

La caractéristique centrale de la société de Zeus est l'aspiration à un équilibre social s'exprimant très concrètement dans le partage équitable des parts d'un butin entre princes homériques ou, plus abstraitement, dans le juste partage des τιμαί opéré par Zeus à l'issue de la titanomachie. Cette recherche d'équilibre synthétisée dans le concept de θέμις oblige chaque membre de la société à se conformer à la position qui est sienne, en observant une attitude convenable, en paroles et en actes ; en retour, pareille inscription dans un ordre cosmique garantit l'application d'une justice à l'échelle individuelle — tout homme lésé dans ses prérogatives étant rétabli par le roi exerçant la justice au nom de Zeus, sinon par Zeus en personne —, ainsi que la pérennité de la cité, malgré d'inévitables vicissitudes.

Filles de Zeus et Thémis selon la *Théogonie*, les Saisons et les Moires sont les auxiliaires indissociables de l'ordre de Zeus. Les premières sont les causes et les conséquences de l'observation de la θέμις au niveau social, en tant qu'une Bonne Organisation (Εὐνομίη) favorise la Paix (Εἰρήνη), tandis que la Justice (Δίκη) sanctionne les manquements à l'Équité (Θέμις) : ces Saisons permettent à toute société d'exister d'abord, de se maintenir ensuite, dans le respect de l'ordre harmonieux de Zeus, en refusant Démesure (Ὕβρις) et Orgueil (Κόρος). Quant aux secondes, elles agissent au niveau personnel : elles confèrent à chaque individu un destin propre et une place personnelle dans la société, s'inscrivant dans l'histoire universelle ; de la même manière, avec le concours des Érinyes, les Moires contrôlent la

[265] Homère, *Il.*, II, v. 197 ; cf. également Hésiode, *Théog.*, v. 96 = *Hymne homérique aux Muses*, v. 4. Pour d'autres passages en ce sens, cf. *LfgrE*, t. II, *s. u.* « Ζεύς** », col. 865, § 4a.

nécessité (ἀνάγκη), s'imposant même au plus puissant des dieux, et règlent donc les destins divins.

Eu égard aux actions des six filles de Zeus et Thémis, la domination de Zeus sur les dieux et l'ordonnance de toute société selon les valeurs de Zeus sont déterminées par une conception particulière de l'individu et de la société où celui-ci évolue : à l'homme d'agir en conformité avec la place qui lui est imposée par le destin ; à la société d'observer les valeurs cardinales pour continuer d'exister en s'enchâssant dans un plus grand ensemble, tout en respectant chacun des éléments qui la composent. Cette importance accordée à l'action individuelle — des hommes comme des dieux — et à ses conséquences heureuses ou néfastes, dans le cadre certes restreint d'un ordre cosmique, pourrait être propre à l'époque archaïque, et justifier à elle seule le plébiscite de Zeus par ses pairs et par les mortels, en vue d'une souveraineté unique et universelle.

Cette nouvelle θέμις de Zeus est un contrat social où le dirigeant humain est un lieutenant de Zeus, doté, comme Zeus lui-même, de privilèges et d'obligations. Tout exercice du pouvoir est, par conséquent, soumis au respect d'un ordre supérieur, auquel même les dieux ne peuvent se soustraire. À cause de sa parfaite adéquation à l'ordre cosmique, la volonté de Zeus (Διὸς βουλή) se confond avec le destin universel ; idéalement, tel devrait être le cas des paroles et des actes du βασιλεύς humain — fût-il prince chez Homère, juge chez Hésiode ou tyran chez Pindare.

Une telle exigence de conformité à un équilibre surpasse et transforme les deux valeurs héroïques traditionnelles que Zeus détient au plus haut point. Comme le revendique explicitement son adversaire Poséidon, la force brutale (βίη, κράτος) de Zeus — matérialisée par son foudre, ainsi que par ses serviteurs peu amènes Kratos et Bia — est impropre à justifier le pouvoir de Zeus ; elle permet néanmoins d'en assurer le maintien en dernier recours, par exemple lors de l'assaut de Typhée contre l'Olympe. Et la prudence (μῆτις), qui épouse parfaitement Zeus autant qu'elle fait totalement défaut à Poséidon, est aussi régulée par la θέμις : malgré son esprit extrêmement rusé, Zeus respecte les conditions de vie en société, contrairement à Cronos et Prométhée, ses adversaires dans ce domaine — le premier mutilant son père et dévorant ses enfants ; le second se rendant coupable de vol du feu divin. En conclusion, même si les qualités héroïques de puissance et de prudence lui permettent d'accéder au trône et de s'y maintenir, c'est la sublimation de ces qualités dans la θέμις qui fonde à jamais la souveraineté incontestable de Zeus.

3. – Pour penser la société de Poséidon durant l'époque mycénienne et les Âges obscurs, il est indispensable de s'extraire de la dichotomie aisée entre θέμις et ὕβρις, puisque ce cadre conceptuel d'époque archaïque résulte d'une réorganisation des données religieuses à partir de Zeus, à des fins socio-politiques bien spécifiques. À ce titre, le rapport d'infériorité entre Poséidon et Zeus, comme les récits de la succession linéaire des dieux, de la titanomachie ou du partage des τιμαί, ne peuvent être projetés tels quels sur un passé plus ou moins lointain en guise d'histoire religieuse, mais doivent avant tout être étudiés comme des mythes trouvant leur justification dans le système religieux qui les représente.

Cela dit, une fois mis en lumière les tenants et les aboutissants du système religieux archaïque, plusieurs incohérences internes apparaissent, qui laissent soupçonner autant de remaniements visant à intégrer dans un nouveau système de pensée divers éléments plus anciens. Dans le cas de Poséidon, ces traces de suture sont nombreuses, et troublantes :

— Lors de la querelle du chant XV de l'*Iliade*, la soumission nécessaire de Poséidon à Zeus est acquise par le droit d'aînesse du second et, accessoirement, par sa force supérieure ; pourtant, d'autres passages épiques démentent la pertinence de ces arguments. La seule différence constante et indubitable entre les deux divinités est la double connaissance qu'a

Zeus des desseins (μήδεα) et des oracles (θέσφατα), due à ses qualités respectives de μῆτις et de θέμις, et célébrée par ses noces avec Mêtis et Thémis. Or, cette connaissance supérieure n'est pas alléguée lors de la querelle pour une raison bien précise : en tant que définition même de la société de Zeus, elle sous-tend *de facto* les relations entre ces deux dieux dans la religion archaïque. Par conséquent, à partir du moment où Poséidon apparaît dans cette société de Zeus, il est toujours déjà radicalement inférieur au roi des dieux ; cet état de fait ne permet donc pas de préjuger des rapports familiaux entre Poséidon et Zeus avant l'époque archaïque.

— Les aspirations de Poséidon à la souveraineté sont bien présentes en filigrane de plusieurs épisodes épiques, tels la querelle du chant XV ou le récit de l'enchaînement de Zeus par Héra, Poséidon et Athéna, même si elles sont sèchement rabrouées par Zeus ou ses comparses ; de même, Poséidon est à la source de nombreuses lignées humaines, dont plusieurs exercent la royauté. Cet apanage de Poséidon, qui le lie notamment à son père Cronos et aux Titans, est en contradiction avec les titres épiques de Zeus comme θεῶν βασιλεὺς καὶ ἀνδρῶν ou πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

— Quoique Poséidon appartienne à la même génération de Zeus, ce dieu détient des pouvoirs chtoniens et adopte une manière d'agir le rapprochant de la génération divine des Ouranides, laquelle comprend les Titans, les Cyclopes et les Hécatonchires. En particulier, Cronos et Poséidon, en tant que grandes divinités chtoniennes masculines qui exercent ou revendiquent les fonctions de roi et père, présentent des affinités fonctionnelles, même si, sur le plan morphologique, l'un est exclu de la société de Zeus et l'autre s'y trouve intégré.

— Au-delà de la polémique entre dieux inégaux qui rythme souvent les relations entre Zeus et Poséidon, les deux Cronides agissent également de concert, qui du foudre, qui du trident, comme des dieux équivalents et complémentaires, et se démarquent de leur frère Hadès, lequel est nettement inférieur.

Dans la mesure où ces dissonances concernent principalement les rapports respectifs de Zeus et de Poséidon à la souveraineté divine, il a semblé opportun d'étudier les mythes proche-orientaux ayant influencé les représentations grecques de la royauté :

— Un modèle de souveraineté par exclusion est attesté dans plusieurs textes orientaux, comme l'*Enuma eliš*, le *Chant de* [*Kumarbi*], la théogonie de Dunnu ou le récit de Philon de Byblos. Ce canevas mythique, qui fait se succéder plusieurs générations de dieux jusqu'à la prise de pouvoir définitive d'un dieu de l'Orage, a clairement inspiré le schéma directeur de la *Théogonie* d'Hésiode et, plus fondamentalement, toute la théologie grecque d'époque archaïque.

— Un modèle de souveraineté par coexistence apparaît dans le riche *corpus* des textes mythologiques d'Ougarit. Ce second schéma fait de Ba'al le roi des dieux, mais subordonne la sphère de compétence du dieu de l'Orage à celle d'El, roi et père de tous les dieux et les hommes, qui institue son fils Ba'al sur le trône des dieux, et légitime les rois humains. À cause des similarités structurelles et idéologiques entre la société d'Ougarit et les palais mycéniens continentaux, ainsi que des contacts avérés entre ces deux civilisations, il est fort probable que ce schéma ait eu prise sur la conception mycénienne des royautés divine et humaine.

L'importance de Poséidon dans la religion mycénienne de Pylos et ses rapports probables avec le *wanax* permettent la restitution à l'Âge du Bronze d'une représentation de la souveraineté où Poséidon et Zeus — et non Poséidon seul, comme amènerait à le conclure une projection abusive des représentations archaïques sur les époques antérieures — occupent tous deux une place bien précise dans la religion grecque palatiale. Résidant au centre de l'univers, Poséidon serait un dieu ancien, père et roi des hommes et des dieux, cause ultime de paternité et de souveraineté chez les hommes et les dieux, qui ferait de son fils Zeus, dieu de l'Orage, le souverain divin, de telle sorte que la sphère d'action de Zeus serait inclu-

se dans celle de Poséidon. Par la suite, la nécessité nouvelle d'une souveraineté unique de Zeus dans la religion d'époque archaïque aurait amené l'intégration du modèle de royauté par exclusion en lieu et place de la royauté par coexistence. Ce remodelage a donné lieu aux diverses discordances mythologiques sur les rapports entre Poséidon et Zeus.

Schématiquement, la transformation du personnage de Poséidon, aboutissant à son intégration dans la société de Zeus, se résumerait en quatre étapes :

— Cronos, divinité chtonienne du même acabit que Poséidon, hérite de la figure de père et roi originel. À la différence de Poséidon, il n'est pas présent au monde, ni ne fait l'objet d'un culte : Cronos est uniquement créé afin d'être vaincu par Zeus et enfermé au Tartare pour le prix de la castration de son père Ouranos et de l'avalement de ses enfants, de la même manière que Kumarbi, castrateur du dieu du Ciel Anu et avaleur de ses enfants, est défait par le dieu de l'Orage dans la mythologie hittito-hourrite. Ce dédoublement de Poséidon en la personne de Cronos permet à la fois à Zeus de chasser son prédécesseur en usurpant ses fonctions de père et roi des dieux et des hommes, tout en conservant dans son cénacle la puissance divine de Poséidon, amputée de ces titres.

— Puisque Cronos est désormais le père de tous les dieux et les hommes, Poséidon naîtra de Cronos. De la sorte, ce dieu appartient à la génération des dieux en exercice, dans un schéma d'opposition à la génération précédente. Qui plus est, la naissance de Poséidon le met sur le même pied que Zeus ; en termes grecs, les deux fils nés du même père sont ὁμότιμοι.

— Par l'entremise de la régurgitation forcée de Cronos, l'ordre de naissance de ses enfants est inversé : de cadet, Zeus devient l'aîné. Cette seconde naissance frustre Poséidon de tout ascendant sur Zeus : par droit d'aînesse, Zeus domine légitimement son frère et ne sera jamais plus ὁμότιμος avec lui.

— Enfin, le partage (δασμός) du monde accompli après la déposition de Cronos se réfère à une conception tripartite de l'univers probablement héritée de l'époque mycénienne, qui trouve aussi un écho dans la géographie mythique d'Ougarit. Zeus et Poséidon, en frères ennemis, se voient attribuer le ciel et la mer, comme Ba'al et son adversaire Yam dans les mythes ougaritiques : telle serait l'origine des fonctions marines de Poséidon, ainsi que de son rapport antithétique à Zeus, qui se décline sur un mode de révoltes, querelles et jalousies. L'ancienne fonction royale de Poséidon, qui l'apparentait à El, se métamorphose ainsi en simple aspiration à la royauté, à l'image de Yam. Enfin, dans cette perspective de la tripartition, Hadès est adjoint à Zeus et Poséidon pour régner sur le monde des morts : cette pâle divinité n'a, en effet, que peu de raison d'être un Cronide, sinon à cause de cette conception géographique particulière, afin d'être le pendant d'un Môt ougaritique. De la sorte, les trois fils de Cronos acquièrent chacun une portion équivalente de l'univers, en tant que dieux ἰσόμοροι ; par contre, leur position dans la hiérarchie des τιμαί ne peut être interchangeable.

Ainsi le déclassement du règne ancien de Poséidon dans les conceptions religieuses et littéraires de l'époque archaïque se résume en une recomposition familiale : de père, Poséidon devient le frère puîné de Zeus et peut même en arriver — ironie de l'histoire religieuse ! — à invoquer Ζεῦ πάτερ [266]. Le thème mythique du δασμός transformera définitivement une relation binaire entre Poséidon et Zeus en un système ternaire, lequel met en jeu les trois Cronides Zeus, Poséidon et Hadès.

L'ancienne condition de Poséidon a laissé, dans les cultes et les panthéons civiques, des traces plus visibles que dans la littérature. Çà et là, des mythes disant la paternité et la royauté de Poséidon furent progressivement modifiés pour exprimer la déchéance de Poséidon face à Zeus, tout en réaffirmant sa présence au cœur de la religion grecque : Athènes et les mythes de son acropole se révèlent être une excellente illustration de ce phénomène.

266 Cf. p. ex. Homère, *Il.*, VII, v. 445-447 ; *Od.*, XIII, v. 125-130.

CHAPITRE II

Le Poséidon athénien : Histoire d'un père évincé

Introduction

Après l'étude de la polémique qui oppose Poséidon et Zeus dans la littérature archaïque au sujet de la souveraineté, et après un essai de reconstitution du processus complexe menant de la religion du palais mycénien à celle de la cité, nous avons choisi les mythes d'Athènes — ou, plus précisément, de son acropole — pour illustrer l'intégration, dans un cadre civique — s'organisant en un triple horizon de centre, périphérie et confins —, de schémas mythiques hérités d'une tradition très ancienne, laquelle met en scène la paternité et la souveraineté du dieu Poséidon. À l'image de la littérature archaïque, nombre de mythes civiques affirment, au I^er^ millénaire, l'exclusion et l'absence de Poséidon, comme pour mieux justifier sa présence au monde et son importance dans le culte.

Prendre la cité d'Athéna pour exemple n'est ni une démarche originale, ni un gage d'universalité. Alors qu'elle n'est en rien le parangon de la cité grecque, Athènes doit à ses richesses documentaires exceptionnelles — tant littéraires qu'iconographiques — d'avoir focalisé l'attention des savants modernes, souvent au détriment des autres systèmes religieux et politiques de Grèce continentale et insulaire. Gardant à l'esprit le caractère unique du cas d'étude que nous choisissons par commodité heuristique, nous aurons donc à cœur d'ouvrir les perspectives d'analyse au reste du monde grec, au moins continental. D'ailleurs, même si notre recherche restera centrée sur l'acropole athénienne, nous devrons, pour les besoins de la démonstration, explorer d'autres régions grecques, telles l'Arcadie, la Béotie, la Thessalie et l'Argolide.

L'objectif de ce chapitre sera de tenter une lecture diachronique des deux légendes civiques, centrées sur l'acropole athénienne, que sont la dispute primordiale de Poséidon et Athéna pour la possession de l'Attique, et la naissance d'Érichthonios. À cette fin, nous prendrons appui sur quatre éléments paraissant constitutifs d'un mythe originel, en retraçant leur évolution et leur interaction au cours du temps, d'un point de vue logique. Cette notion d'un état primitif du mythe, comme le recours à des éléments de comparaison et de réflexion puisés ailleurs dans la mythologie de Grèce continentale, procèdent du même présupposé que nous avons adopté pour l'étude globale des auteurs archaïques, depuis l'épopée homérique jusqu'aux poètes lyriques : certaines conceptions religieuses littéralement panhelléniques forment un ensemble cohérent et partagé, qui s'est élaboré au départ d'éléments indo-européens, mêlés d'influences proche-orientales et enracinés dans un substrat « égéen » ; ce fonds commun a donné lieu à une synthèse originale dans la religion des palais mycéniens, avant de connaître de nouvelles transformations durant les Âges obscurs et lors de la mise en place de la « société de Zeus » à l'époque archaïque. Il paraît donc

opportun, pour l'étude des conceptions religieuses archaïques, d'établir et d'exploiter un *stemma mythorum*, à l'instar des outils employés par les spécialistes de l'ecdotique.

La nécessité de procéder d'abord à la reconstitution du mythe archétypal — partagé dans tout le monde grec continental —, avant d'expliquer les développements particuliers à la cité d'Athènes, impose un plan en deux temps :

— Les analogies entre des récits d'engendrements chevalins par Poséidon attestés en Arcadie, en Béotie, en Thessalie et en Corinthie, permettront de déterminer quatre éléments fondateurs d'un mythe primitif : la présence de Poséidon comme géniteur, les relations du dieu avec une parèdre chtonienne, le jaillissement d'une source et la naissance d'un cheval mâle. Ensuite, nous observerons les modifications subies par ce mythe dans la cité d'Athènes même : à l'intérieur des murs, avec le mythe d'Halirrhothios, au Sud de l'Acropole ; en périphérie, avec les cultes et le mythe de Colone, à la limite Nord de la cité ; dans les confins, avec la tradition éleusinienne de Cercyôn et Hippothoôn, à l'extrême Occident de la cité, tardivement annexé à Athènes. Enfin, nous tenterons de retrouver, dans le mythe de la naissance d'Érichthonios, des vestiges du mythe primitif centré sur Poséidon, en commentant successivement chacun des quatre éléments mythiques identifiés ; ce faisant, nous soulignerons les affinités d'Érichthonios–Érechthée avec les autres fils de Poséidon que sont Ar(é)ion, Skyphios et Pégase, ainsi qu'Halirrhothios et Hippothoôn, et indiquerons dans quelle mesure le mythe de la dispute entre Athéna et Poséidon conserve le souvenir de la volonté d'exclusion de Poséidon dans le mythe de la naissance d'Érichthonios.

— Une fois arrivé à ce stade, nous inverserons la démarche, en restituant sur l'Acropole le mythe originel de la naissance d'un enfant–cheval, afin de mettre en évidence les inflexions qui y sont apportées et d'évaluer leur portée, en rapport avec la mise en place de l'idéologie civique athénienne : en d'autres termes, nous retracerons l'émergence et l'évolution d'un mythe politique sous-tendant une idéologie civique. Cet essai de reconstitution suivra les trajectoires croisées des trois protagonistes des mythes acropolitains : de père originel d'Érichthonios, Poséidon devient le meurtrier d'Érechthée dans le mythe, tout en demeurant étroitement imbriqué à ce héros dans le culte de Poséidon Ἐρεχθεύς ; pour sa part, la vierge Athéna devient la mère légitime d'Érichthonios, en se substituant à la parèdre primitive de Poséidon ; quant à Érichthonios–Érechthée, il sert de point de contact entre les grandes divinités de l'Acropole, et oscille entre le cheval de Poséidon et le serpent d'Athéna. En outre, nous verrons la place et les fonctions qu'occupent dans ce nouvel ensemble les personnages secondaires comme Agraulos–Aglauros, Cécrops et Héphaistos.

Cet aperçu de notre travail révèle d'ores et déjà que, malgré un point de départ très différent de l'analyse de la littérature grecque archaïque et de la comparaison avec le monde religieux des palais mycéniens ou des sociétés proche-orientales, l'étude des mythes civiques d'Athènes mettra rapidement le dieu Poséidon en relation avec les qualités essentielles de paternité et de royauté : autant l'image primitive de cette personne divine semble cohérente, autant son développement ultérieur varie en fonction de la portée et de la fonction de ses supports mythiques — d'un côté, la littérature archaïque, à vocation panhellénique ; de l'autre, les panthéons civiques, par définition plus circonscrits. L'heureux recoupement de ces témoignages si différents, datant de l'époque archaïque, tend donc à assurer davantage la reconstitution de la personnalité de Poséidon à l'époque mycénienne, que l'état de nos sources rend inévitablement hypothétique et limitée.

Érichthonios, fils de Poséidon ?

Quelle acropole grecque est mieux connue que celle d'Athènes ? Quel mythe civique est plus célèbre que la naissance d'Érichthonios ? Au vu de l'abondante bibliographie qui entoure la cité d'Athéna, il semble illusoire d'apporter quelque élément neuf au dossier, et il est plus vain encore de tenter une synthèse de toutes les théories concernant les mythes ou les cultes acropolitains [267]. Malgré ces difficultés, nous proposons de relire les mythes liés à l'acropole athénienne dans une perspective diachronique. Pour ce faire, nous recourrons au comparatisme avec la documentation religieuse issue d'autres régions grecques et étudierons les transformations que l'idéologie athénienne a manifestement imposées aux mythes de l'Acropole. À terme, malgré les lacunes de notre documentation, nous espérons, tel un archéologue, mettre au jour des strates anciennes et des états plus récents, afin d'être en mesure d'établir une chronologie relative, sans prétendre proposer, à ce stade, aucune chronologie absolue.

Le matériel sur lequel nous travaillons n'est pas monolithique : les données proviennent à la fois de la littérature, de l'épigraphie et de l'iconographie ; quelques éléments apparaissent dès l'épopée homérique, tandis que d'autres ne sont pas antérieurs à l'époque hellénistique. De plus, ce matériel n'est pas exhaustif : certains témoignages, qui présentaient probablement des versions divergentes du mythe, sont irrémédiablement perdus. Au fil des siècles, à la suite de transformations parfois difficiles à cerner, s'est ainsi constitué un état relativement abouti du mythe de la naissance d'Érichthonios [268].

Héphaistos, dieu–forgeron délaissé par la belle Aphrodite, est pris d'un violent désir pour Athéna. La déesse toujours vierge, peu encline à céder aux avances de son demi-frère, se débat et s'enfuit. Héphaistos la poursuit, mais ne parvient pas à l'atteindre du fait de sa claudication : la semence du dieu tombe soit sur la jambe d'Athéna qui, prise de dégoût, l'essuie au moyen d'un flocon de laine, soit directement sur le sol. Dans les deux cas, le sperme d'Héphaistos tombé sur la Terre produit Érichthonios — dont le nom même, selon les sources antiques, indique bien sa double origine : le sol (χθών), ainsi que la dispute (ἔρις) ou le flocon de laine (ἔριον), qui ont conduit à sa naissance.

En la présence du roi–serpent Cécrops, Terre remet l'enfant à Athéna, qui le recueille et souhaite l'élever à l'insu des autres dieux pour le rendre immortel : la déesse vierge place Érichthonios dans un panier, qu'elle confie aux trois Cécropides en leur interdisant de l'ouvrir. Pandrosos obéit à la déesse, tandis qu'Aglauros — éventuellement suivie par Hersé — ouvre la corbeille et trouve un ou deux serpents en compagnie de l'enfant [269]. La nourrice fautive est tantôt poursuivie par ce(s) serpent(s), tantôt rendue folle par Athéna : elle se

---

[267] Pour un aperçu éclairé de l'efflorescence des mythes autour de l'Acropole, cf. R. PARKER, « The Myths of Early Athens », dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1990², p. 187-214. On citera également les analyses très pénétrantes de J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997, p. 51-56, ainsi que les remarques de J. MYLONOPOULOS, Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes* (*Kernos*, Suppl. 13), Liège, 2003, p. 409-411.

[268] Le récit le plus circonstancié se trouve chez le ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 6-7 ; les différentes variantes de ce mythe ont notamment été recensées par P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société* (*CRHA*, 76), Paris, 1987, p. 13-15, 18-19, 28, 45-57, 68-79 et L. GOURMELEN, *Kékrops, le Roi–Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne* (*CÉA*, 129), Paris, 2004, p. 198-207.

[269] Les sources plus récentes décrivent parfois Érichthonios comme un serpent, ou comme un être composite, mi-homme mi-serpent, à la manière de Cécrops. De surcroît, Érichthonios entretient des liens très étroits avec les serpents, tout particulièrement avec l'οἰκουρὸς ὄφις, qui protège l'Acropole et le sanctuaire d'Athéna. Cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 23-25, et L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 128 et 329-349.

donne la mort, en se jetant du haut de l'Acropole, ou bien dans la mer. Érichthonios, quant à lui, est élevé par Athéna en son sanctuaire. Après avoir chassé Amphictyon, il devient roi d'Athènes, installe le *xoanon* d'Athéna et institue les Panathénées ; à sa mort, il sera enterré dans le sanctuaire d'Athéna [270].

D'une querelle divine à l'autre : laissons de côté les conflits galants d'Héphaistos et Athéna pour mentionner un autre mythe fondamental d'Athènes, qui met cette fois aux prises la même Athéna et Poséidon, en vue de la possession de l'Attique. Poséidon, le premier venu, fit jaillir une source salée, ou encore créa un cheval, afin de revendiquer le territoire ; Athéna, pourtant arrivée en second lieu, fit naître un olivier, et se vit reconnaître des droits exclusifs sur la région de la future Athènes [271]. Pris à la lettre, ce mythe suggère l'antériorité de Poséidon par rapport à Athéna à l'Acropole. Et, à y regarder de plus près, il semble également que le mythe d'Érichthonios laisse une place primordiale et inattendue à Poséidon — reflet à peine atténué de l'ancienneté et de l'importance de ce dieu dans la religion hellénique.

Dès lors, la première partie de ce chapitre vise à souligner la permanence, dans les mythes athéniens, d'éléments anciens, liés au dieu Poséidon : selon un schéma attesté dans plusieurs régions grecques, le Poséidon athénien est fondamentalement lié au cheval, aux sources, ainsi qu'à une parèdre chtonienne. Afin de mettre en perspective ces analogies, nous suivrons deux directions différentes et complémentaires : d'une part, nous examinerons les mythes, disséminés en Grèce continentale, qui relatent la hiérogamie primitive de Poséidon et de sa parèdre chtonienne ; d'autre part, nous étudierons en profondeur les mythes d'Athènes même, en relevant les attestations éparses d'une telle union originelle ; finalement, nous relirons la naissance d'Érichthonios à la lumière des traditions mythiques relatives à Poséidon.

— POSÉIDON HIPPIOS ET SA PARÈDRE CHTONIENNE

Voici bientôt soixante ans, avant même le déchiffrement du linéaire B, F. Schachermeyr signait un ouvrage remarquable consacré à Poséidon [272]. Dans cette brillante synthèse, le savant autrichien souligne les particularités essentielles de ce dieu chtonien par excellence, qui arbore volontiers un aspect chevalin (Poséidon Ἵππιος) [273], entretient des relations très étroites avec les eaux souterraines et les sources, joue un rôle majeur dans la fertilité de la terre, et ne deviendra dieu marin qu'à une époque relativement récente. Ses recherches mettent également en évidence un canevas mythico-religieux fort ancien : dans diverses régions du monde grec continental, très souvent à proximité d'une source ou d'un fleuve, Poséidon Hippios s'unit à une déesse et donne naissance à un enfant–cheval.

---

[270] Sur l'identité profonde d'Érichthonios avec Érechthée — autre roi fondateur de la cité d'Athènes —, cf. *infra*, p. 241-242.

[271] Cf. e. a. ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1. L'attestation la plus ancienne de ce mythe et des μαρτύρια produits par les divinités, se trouve chez Hérodote, VIII, 55 ; le périégète Polémon d'Ilion (*FHG*, t. III, *s. u.* « Polemo Iliensis », fr. 11) évoque, sans les détailler, les σύμβολα laissés par Poséidon et Athéna à Athènes ; Pausanias verra encore les vestiges (I, 26, 5 ; 27, 2) et les représentations (I, 24, 3 ; 5) de cette querelle au IIe s. apr. J.-C.

[272] F. SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Munich, 1950.

[273] Pour la diffusion de cet aspect important de Poséidon dans l'iconographie du VIe au IVe s., en particulier à Athènes, cf. Éléonore NADAL, « Poséidon Hippios, les chevaux et les cavaliers à travers la céramique », dans Armelle GARDEISEN (éd.), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque organisé par l'École française d'Athènes, le Centre Camille Jullian, et l'UMR 5140 du CNRS. Athènes, 26–28 Novembre 2003*, Athènes, 2005, p. 111-135.

La parèdre de Poséidon, "Époux de *Dā*", est le plus naturellement Déméter, la "Mère *Dā*" [274], mais peut également prendre les traits de n'importe quelle déesse chtonienne ; quant à l'enfant, il est toujours un étalon, doté d'une force prodigieuse et de l'immortalité. Afin d'illustrer ce mythème, nous étudierons successivement le cas de trois chevaux mythiques, immortels, fils de Poséidon : Arion, Skyphios et Pégase.

A. Arion, cheval d'Arcadie et de Béotie

L'Arcadie est depuis fort longtemps considérée comme un conservatoire privilégié des antiques traditions grecques : cette opinion se vérifie particulièrement dans ses cantons septentrionaux (Azanie) et occidentaux, qui passent pour les plus primitifs de la région [275]. Or, les mythes de deux cités d'Arcadie occidentale — Thelpousa et Phigalie — relatent, à quelques détails près, deux hiérogamies primitives fort semblables, qui mettent en scène Poséidon et Déméter.

À Thelpousa, alors que Déméter est à la recherche de sa fille, Poséidon la poursuit de ses assiduités ; pour lui échapper, la déesse se transforme en jument et se camoufle au milieu d'un troupeau de cavales appartenant à Oncos, mais le dieu lui-même prend les traits d'un étalon et s'unit à Déméter ; de cette union naissent une fille, dont le nom n'est pas révélé aux non-initiés, ainsi que le cheval Arion (Ἀρίων) [276]. Les épiclèses cultuelles de Déméter à cet endroit, Érinye (Ἐρινύς) et Lousia (Λουσία), sont mises en rapport avec ce récit étiologique : Déméter aurait nourri du ressentiment (ἐρινύειν) envers son violeur, puis, apaisée, se serait lavée (λούεσθαι) dans le fleuve Ladon, tout proche [277]. À la suite de cette aventure, Poséidon aurait, pour sa part, été appelé Hippios (Ἵππιος) pour la première fois en Arcadie [278].

À Phigalie, une grotte, entourée d'un bois sacré et située à proximité d'une source, est consacrée à Déméter Mélaina. Le mythe qui est attaché à ce sanctuaire est en tous points semblable à celui de Thelpousa, mais l'enfant issu de l'union entre Déméter et Poséidon est la divinité Despoina : point de fils–cheval à Phigalie. L'épiclèse « Noire » (Μέλαινα) serait due aux habits de deuil dont la déesse se vêtit après la disparition de sa fille [279] — dont elle cherchait la trace, rappelons-le, quand elle fut surprise par Poséidon. L'ancienne statue de culte de la déesse avait une tête et une crinière de cheval, et portait des représentations de

---

274 Cf. *supra*, p. 11-12.

275 Cf. Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (*Études Péloponnésiennes*, 9), Athènes, 1985, p. 25-27.

276 Cet animal se nomme parfois Ἀρείων dans les sources littéraires, et même Ἐρίων au revers des monnaies de Thelpousa. Il semblerait que le mot Ἀρῑ́ων < *Ἀρῑ́ϝων (cf. myc. a-ri-wo) soit un dérivé hypocoristique construit sur un nom à préfixe *ἀρι-, marquant la force et la supériorité : cf. C. J. RUIJGH, « Les noms en *-won-* (*-āwon-*, *-īwon-*), *-uon-* en grec alphabétique et en mycénien », *Minos*, 9, 1968, p. 144, 148. On peut imaginer la même construction à partir du préfixe augmentatif *ἐρι-, indiquant également la force, pour justifier le nom Ἐρῑ́ων < *Ἐρῑ́ϝων. La troisième forme, Ἀρείων, aurait vu le ῑ se modifier en ει, diphtongue, peut-être par étymologie populaire sous l'influence d'ἀρείων « meilleur, plus valeureux », servant de comparatif à ἀγαθός (cf. *infra*, n. 295). Le nom de notre cheval comporterait donc le préfixe "Très-", ou "Fort-" : il est difficile de restituer l'adjectif sous-jacent ! Songeons néanmoins à un autre personnage, qui a de fortes chances d'être lui-même un rejeton de Poséidon : l'Athénien Ἐριχθόνιος, "Très-chtonien". Son frère Ἀρίων/Ἐρίων portait-il un nom similaire ?

277 Sur ce bain purificateur, cf. R. GINOUVÈS, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (*BÉFAR*, 200), Paris, 1962, p. 290.

278 Pausanias, VIII, 25, 4-10.

279 Nous avons ici un fidèle reflet de la Déméter κυανόπεπλος mentionnée dans l'*Hymne homérique à Déméter*, I, v. 319, 360, 374, 442.

serpents et d'autres bêtes sauvages sur la tête ; elle tenait un dauphin dans une main et une colombe dans l'autre [280].

La Béotie offre certains points communs avec l'Arcadie en ce qui concerne les mythes liés à Poséidon [281] ; ainsi, une scholie à l'*Iliade* rapporte-t-elle que Poséidon s'est épris d'Érinye et s'unit à elle sous la forme d'un cheval, près de la fontaine Tilphousa en Béotie. De leurs amours serait né le cheval Aréion (Ἀρείων) [282]. D'autres textes relatant la naissance du cheval Ar(é)ion — qui en attribuent la paternité à Poséidon et la maternité tantôt à Déméter, tantôt à Érinye, tantôt à une Harpyie — ne désignent pas clairement l'Arcadie ou la Béotie [283]. En tout état de cause, il est probable que la Béotie et l'Arcadie partagent ici un fonds religieux commun [284].

De ces mythes arcadiens et béotiens, l'on retiendra donc le thériomorphisme de Poséidon, son caractère chtonien, en rapport avec la fécondité et la fertilité, ainsi que son lien avec l'eau et les sources. Derrière le Poséidon Hippios de Thelpousa, Phigalie et Tilphousa, l'on retrouve ainsi les principales caractéristiques déjà relevées par F. Schachermeyr [285].

La parèdre féminine de Poséidon, qui se nomme Déméter à l'époque de Pausanias, présente quant à elle une pluralité manifeste. À Thelpousa, derrière les deux Déméter [286], une strate ancienne du mythe, également attestée à Tilphousa, met en scène la divinité mycénienne Érinye [287]. Par ailleurs, selon un fragment d'Antimaque cité par Pausanias [288], la mère d'Arion ne serait autre que Gaia. Pour ce qui est de la Déméter Mélaina de Phigalie, le Périégète livre un oracle de la Pythie où la déesse est nommée « Déô unie au cheval » (ἱππολεχὴς Δηώ) [289]. Quel que soit son nom — Déméter, Érinye, Harpyie, Gaia ou Déô —, la partenaire de Poséidon Hippios est donc une divinité chtonienne, qui est en rapport étroit avec la fécondité du sol. Cette déesse n'est pas forcément elle-même thériomorphe, quand bien même Déméter est réputée s'être transformée en jument à Thelpousa et que la statue de Phigalie présentait une tête de cheval [290].

---

280 Pausanias, VIII, 42, 1-13.

281 Cf. *ibid.*, p. 282 et 304-305.

282 Scholie A à *Il.*, XXIII, v. 346 a = *Thébaïde*, fr. 8, I (Bernabé). Cf. e. a. A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia. 1. Acheloos to Hera* (*BICS*, Suppl. 38.1), Londres, 1981, p. 164, *s. u.* « Demeter (Thelphousa) » ; *2. Herakles to Poseidon* (*BICS*, Suppl. 38.2), Londres, 1986, p. 222-224, *s. u.* « Poseidon (Thelphousa) ».

283 Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 304. Cf., p. ex., ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 6, 8 (éd. R. WAGNER, *BT*, Stuttgart, 1965²) : Ἄδραστον δὲ μόνον ἵππος διέσωσεν Ἀρείων· τοῦτον ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐρινύι κατὰ τὴν συνουσίαν « Seul Adraste fut sauvé par son cheval Aréion : celui-ci, Déméter l'engendra de Poséidon, après avoir pris les traits d'une Érinye à cause de leur union ».

284 En ce sens, cf. e. a. F. SCHACHERMEYR, *op. cit.*, [n. 272], p. 40-41, et Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 304-305.

285 Cf. Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 284-287.

286 La première, Déméter Érinye, est elle-même née du rapprochement de deux divinités originellement distinctes, Déméter et Érinye ; la seconde, Déméter Lousia, aurait été ajoutée par la suite, peut-être lors de la fusion entre Déméter et Érinye, afin de souligner l'ambivalence de la déesse par l'emploi d'épiclèses antinomiques — l'une marquant la colère, l'autre l'apaisement (*ibid.*, p. 302-311).

287 *Ibid.*, p. 303-309. Érinye (e-ri-nu) apparaît à trois reprises sur les tablettes mycéniennes de Cnossos (KN Fp$_{(1)}$ 1+31, l. 8 ; V 52, *lat. inf.* ; *Fp* <390>, l. 1), tandis que « Déméter » n'est jamais mentionnée dans la documentation mycénienne.

288 Pausanias, VIII, 25, 9 = Antimaque de Colophon, fr. 32 (Wyss).

289 Il faut préférer cette traduction à « qui a enfanté un cheval », puisque ce témoignage ne paraît pas assez ancien pour qu'on y recherche une allusion à un enfant–cheval enfanté par Déméter Mélaina à Phigalie, par analogie à Arion, fils de l'Érinye de Thelpousa, et dont le souvenir se serait perdu : cf. Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 313, n. 2.

290 On retrouve cette même caractéristique chez d'autres parèdres de Poséidon Hippios, comme Méduse (tête ou corps de cheval : cf. *infra*, n. 305) ou encore Mélanippe, la "Cavale noire" qui donne naissance aux

Selon toute évidence, la fille qui naît de Déméter, à Thelpousa comme à Phigalie, rentre dans un autre schéma : il faut la mettre en rapport avec le motif bien connu de la fille née de Déméter ; en Arcadie, le père de cette déesse est souvent Poséidon [291].

Enfin, le mythe rapporte que Poséidon offrit le cheval Aréion à Kopreus, roi d'Haliarte. Celui-ci en fit cadeau au Thébain Héraclès, qui s'en servit pour affronter Cycnos, fils d'Arès, dans le sanctuaire d'Apollon pagaséen, en Thessalie [292]. Héraclès donna à son tour Aréion à Adraste, roi d'Argos, à qui ce cheval sauva la vie, lors de la retraite qui suivit l'expédition des Sept contre Thèbes [293]. Cheval de naissance divine [294] et, dès lors, immortel, Aréion n'a de cesse de montrer sa bravoure, faisant ainsi honneur à son nom, « Plus valeureux » (Ἀρείων) [295].

B. Skyphios, cheval de Thessalie et d'Attique

Deux traditions relatives à la naissance du cheval Skyphios présentent des affinités avec le mythe arcado-béotien d'Ar(é)ion. Leur attestation tardive, dans des sources isolées, invite à les considérer avec prudence, mais, en tout état de cause, ces traditions témoignent de la diffusion du schéma de naissance chevaline que nous avons rencontré en Arcadie et en Béotie.

Selon un scholiaste de Pindare, Poséidon Pétraios (Πεταῖος), en l'honneur duquel sont célébrés les *Petraia* en Thessalie [296], doit peut-être son nom au mythe suivant : endormi, Poséidon aurait éjaculé sur une pierre ; Terre (Γῆ) aurait recueilli sa semence et aurait donné naissance au premier cheval, qu'on appela Skyphios [297]. Une autre version de cette histoire indique que Poséidon frappa de son trident un lieu nommé Pétra et, de la sorte, fit naître le cheval Skyphios [298]. À nouveau, Poséidon s'unit à la terre — fût-ce par l'intermédiaire d'une pierre — et donne naissance à un enfant–cheval.

Il est intéressant de noter que le commentaire de Tzétzès à l'*Alexandra* de Lycophron relate exactement le même mythe, mais en situe le déroulement à Athènes, plus précisément à Colone ; le cheval qui en est né se nomme Skyphios (Σκύφιος), aussi appelé Skeirônitês (Σκειρωνίτης) [299]. Faut-il préciser que ce bourg de l'Attique est dénommé Κολωνὸς Ἵππιος, que Pausanias y a encore vu deux autels, l'un consacré à Poséidon Hippios, l'autre à Athéna Hippia, et qu'on y trouvait jadis un bois consacré à Poséidon et un temple [300] ?

---

héros éponymes Boiotos et Aiolos (cf. *RE*, t. XV/1, col. 418-421, *s. u.* « Melanippe, 1 »), dont le nom même trahit l'aspect chevalin originel.

291 On retrouve le même mythe à Lycosoura : cf. Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 309.

292 La scholie A à *Il.*, XXIII, v. 346 a (= *Thébaïde*, fr. 8, I [Bernabé]) situe pourtant le combat à proximité de Trézène.

293 Scholies A et T à *Il.*, XXIII, v. 346 a et 347 (= *Thébaïde*, fr. 8 [Bernabé]) ; Eustathios, *Comm. ad Il.*, XXIII, v. 344. Pour le combat d'Héraclès contre Cycnos, cf. également ps.-Hésiode, *Boucl.*, en part. v. 118-121, ainsi que T. GANTZ, *Mythes de la Grèce archaïque* (trad. Danièle AUGER & Bernadette LECLERCQ-NEVEU), Paris, 2004, p. 744-748.

294 Cf. e. a. *Il.*, XXIII, v. 346-347.

295 Cf. scholie A à *Il.*, XXIII, v. 346 a (= *Thébaïde*, fr. 8, I [Bernabé]) ; Eustathios, *Comm. ad Il.*, XXIII, v. 344. Sur l'étymologie véritable de ce nom, cf. toutefois *supra*, n. 276.

296 Cf. Pindare, *Pyth.*, IV, v. 138 ; Bacchylide, *Épin.*, XIV, v. 10. Sur le nom Πεταῖος, principalement attesté en Thessalie, cf. L. ROBERT, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, t. I, Paris, 1940, p. 121-126.

297 Scholie à Pindare, *Pyth.*, IV, v. 246 a.

298 Cf. *RE*, s. 2, t. III/1, col. 688, *s. u.* « Σκύφιος ».

299 Scholie à Lycophron, *Alex.*, v. 766.

300 Pausanias, I, 30, 4. L'archégète du lieu, le héros éponyme Κολωνός, passe pour un cavalier (cf. Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 58-61, 65), et Poséidon est censé y avoir inventé le mors et la rame, dont il aurait fait

C. Pégase, cheval de Corinthe

Reste à étudier une figure importante et unique parmi les descendants chevalins de Poséidon : le cheval ailé Pégase. Selon Hésiode [301], cet animal est né en même temps que Chrysaôr, du cou de Méduse, violée par Poséidon et décapitée par Persée [302]. Les points communs avec les mythes que nous avons passés en revue jusqu'à présent sont indéniables : l'épithète utilisée par Hésiode pour désigner Poséidon (κυανοχαίτης, « à la crinière bleu sombre »), s'appliquait à Arion dans un vers de la *Thébaïde* cité par Pausanias [303] et évoque l'aspect chevalin du dieu [304] ; l'iconographie représente parfois Méduse avec un corps ou une tête de cheval [305] — comme la Déméter de Phigalie — et cette héroïne ne cache pas sa nature chtonienne ; enfin, nous retrouvons bel et bien un enfant–cheval issu de cette union. Toutefois, le mythe de Pégase offre de nouveaux éléments : le cheval est ailé ; qui plus est, il a un frère en la personne du grand Chrysaôr ; Pégase sera dompté et monté par Bellérophon ; ensemble, ils affronteront la Chimère ; Pégase finira par désarçonner son cavalier et intégrer la demeure de Zeus, avec mission de porter le tonnerre et le foudre pour le compte du roi des dieux.

Dans le droit fil des études de L. Malten, F. Schachermeyr s'est penché sur les problèmes que posent ces développements supplémentaires du mythe de Pégase [306]. Les deux savants soulignent qu'un certain nombre de protagonistes du mythe appartiennent à la sphère anatolienne et sont en relation avec le « Zeus » de Carie et de Lycie — divinité qui rassemble des caractéristiques proprement anatoliennes, sémitiques et indo-européennes relatives aux dieux du Ciel et de l'Orage.

Bellérophon incarne le type du « chevalier errant », chassé de sa patrie (l'Argolide ou la Corinthie en l'occurrence) et accueilli en pays lycien, où il épouse la fille d'un roi. Pégase, pour sa part, se présente à la fois comme un cheval–foudre [307], de couleur blanche, au

---

cadeau à la cité d'Athènes — « don d'une grande divinité » (δῶρον τοῦ μεγάλου δαίμονος), « suprême orgueil » (αὔχημα μέγιστον), « bon pour les chevaux, les poulains, la mer » (εὔιππον, εὔπωλον, εὐθάλασσον) — (*ibid.*, v. 707-719).

301 *Théogonie*, v. 274-286.

302 Hésiode précise que la naissance de Pégase eut lieu « au bord des eaux d'Océan » (Ὠκεανοῦ περὶ πηγάς), pour justifier le nom Πήγασος par étymologie populaire. Cependant, tout relie ce cheval prodigieux à Corinthe, en particulier son dressage par les soins de Bellérophon, à proximité de la source Peirênê (cf. Pindare, *Ol.*, XIII, v. 63-92).

303 Pausanias, VIII, 25, 8 = *Thébaïde*, fr. 7 (Bernabé). La même épithète s'applique également à Arion, « grand cheval à la crinière bleu sombre », chez le ps.-Hésiode, *Boucl.*, v. 120.

304 Dans l'*Iliade*, cette épithète — parfois sous la forme κυανοχαῖτα — désigne à cinq reprises Poséidon (XIII, v. 563 ; XIV, v. 390 ; XV, v. 174, 201 ; XX, v. 144) et, une autre fois, Borée métamorphosé en cheval (XX, v. 224) ; dans l'*Odyssée*, les trois attestations concernent Poséidon (III, v. 6 ; IX, v. 528, 536). L'épithète κυανοχαῖτα s'applique à Hadès dans l'*Hymne homérique à Déméter*, I, v. 347, mais désigne Poséidon dans l'*Hymne homérique à Poséidon*, v. 6.

305 Cf. *LIMC*, t. IV, *s. u.* « Gorgo, Gorgones », n^os^ 285, 290, 344 (corps de cheval) ; n^os^ 319, 320, 327 (tête de cheval).

306 F. SCHACHERMEYR, *op. cit.*, [n. 272], p. 174-188 ; cf. également la synthèse d'É. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955, p. 145-168.

307 F. Schachermeyr relève l'association entre le cheval et la foudre comme un trait indo-européen (cf. *ibid.*, p. 106, 117), et comme une caractéristique constitutive du Zeus de Carie et de Lycie (*ibid.*, p. 180). En outre, M. Hutter a montré en quelle mesure le cheval grec Πήγασος est un avatar du dieu de l'Orage louvite *Piḫaššašši* — les deux noms proviennent, en dernière analyse, du louvite **piḫa/i-* « brillance ; pouvoir, splendeur ; foudre » — intégré par Hésiode dans la geste lycienne de Bellérophon : cf. M. HUTTER, « Der luwische Wettergott *piḫaššašši* und der griechische Pegasos », dans M. OFISCH & Chr. ZINKO (éd.), *Studia onomastica et indogermanica. Festschrift für Fritz Lochner von Hüttenbach zum 65. Geburtstag*, Graz, 1995, p. 79-97.

service du Zeus anatolien, et comme un cheval issu du Poséidon grec, de couleur noire, lié au monde chtonien : l'on a affaire à un ensemble composite, qui réunit des conceptions provenant du golfe Saronique et d'Asie Mineure. Dans cet amalgame, le nom de Pégase, la paire d'ailes dont il est pourvu, ainsi que le combat contre Chimère, apparaissent nettement comme des éléments orientaux qui s'intègrent dans la personnalité du Zeus sud-anatolien. Enfin, Chrysaôr, « Épée d'or », évoque sans conteste la foudre et s'inscrit tout à fait dans le paysage carien. Ainsi, les jumeaux Pégase et Chrysaôr représentent deux aspects complémentaires du pouvoir de Zeus : tous deux personnifient la foudre.

Somme toute, les différentes strates du mythe de Pégase apparaissent distinctement : le canevas formé par Poséidon Hippios, la déesse chtonienne et l'enfant–cheval est enrichi de la geste de Bellérophon, ainsi que de personnages gravitant autour de Zeus. De la sorte, l'étalon issu de Poséidon peut prendre nom Pégase et devenir l'animal immortel d'un Zeus anatolien.

Quant à Bellérophon, son association avec Pégase n'est pas forcément primitive [308] : tous deux eurent certainement à combattre séparément un dragon, voire la Chimère elle-même, comme le montrent les sources littéraires et iconographiques [309]. Leur réunion aura, du reste, une conséquence importante : le cheval divin devra, d'une manière ou d'une autre, se débarrasser de son cavalier mortel au moment d'accéder à l'Olympe.

— POSÉIDON SUR L'ACROPOLE D'ATHÈNES

L'étude des mythes liés au cheval qui naît de Poséidon dans diverses régions de Grèce continentale fournit des parallèles intéressants pour étudier le rôle qu'a pu jouer Poséidon dans les mythes athéniens. De surcroît, la comparaison entre les différents récits de la naissance d'un enfant–cheval confirme notre postulat de départ : un mythe évolue, se transforme, s'adapte, se contredit parfois. Témoin le mythe de Pégase, qui transforme le cheval en animal ailé et la déesse chtonienne en mortelle. Témoin les mortels qui attelleront ou chevaucheront, contre nature, des animaux divins et immortels : Kopreus, Héraclès et Adraste pour Arion ; Bellérophon pour Pégase.

A priori, la tradition mythique athénienne est, plus que toute autre encore, susceptible d'avoir connu des métamorphoses : c'est que, contrairement à l'Arcadie, Athènes se veut une cité policée : d'une part, on n'y admet point — ou si peu — le thériomorphisme, qui atteste un recul de l'humanité et de la civilisation, un retour vers la sauvagerie et l'animalité ; d'autre part, on n'y hésite pas à transformer les mythes pour les plier au canevas civique. Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, le mythe sert-il le politique.

Gardant à l'esprit cette volonté politique agissante et contraignante, nous commencerons par étudier les variations sur le thème de la naissance d'un enfant–cheval en Attique, avant de nous interroger sur l'opportunité de postuler pareille naissance originelle sur l'Acropole même.

A. Vestiges de naissances chevalines en Attique

Quoiqu'elle se montre plutôt rétive aux conceptions thériomorphiques, l'Attique n'est pas entièrement exempte de souvenirs d'un temps où hommes et animaux ne se dis-

---

308 *Contra*, É. WILL (*op. cit.* [n. 306], p. 155-168) postule l'identité originelle de Chrysaôr et de Bellérophon, en tant que dieu de la foudre, et défend l'association primitive de Chrysaôr–Bellérophon et Pégase à Corinthe.

309 Homère, *Il.*, VI, v. 179-183 [Bellérophon est seul contre Chimère] ; Hésiode, *Théog.*, v. 325 [Pégase joue le rôle essentiel dans la victoire sur Chimère]. L'iconographie montre également Pégase seul face à Chimère (*LIMC*, t. III, *s. u.* « Chimaira », nos 54, 89, 103-113 ; t. VII, *s. u.* « Pegasos », no 89) et, plus rarement, Bellérophon affrontant Chimère sans Pégase (*LIMC*, t. VII, *s. u.* « Pegasos », nos 228-231).

tinguaient pas encore clairement : que l'on songe, par exemple, aux jeunes filles qui « font l'ourse » pour Artémis à Brauron [310]. Les mythes relatifs à un enfant–cheval né des embrassements d'un dieu–cheval avec une déesse chtonienne appartiennent au même substrat, et transparaissent çà et là dans quelques mythes et cultes d'Athènes et de ses environs.

1. Halirrhothios et Hippothoôn

En ville, sur le flanc Sud de l'Acropole, un mythe fort intéressant est attaché à une source qui sera enclose dans l'Asclépiéion : à cet endroit, Halirrhothios, fils de Poséidon et d'une Nymphe, aurait violenté Alcippê, fille d'Arès [311]. Arès, fou de colère, tua le malotru près de la source même, et fut par la suite jugé pour meurtre sur l'Aréopage, inaugurant les procès pour crime de sang [312]. En passant outre le caractère éminemment étiologique de ce récit qui fonde le système judiciaire athénien, l'on retiendra quelques traits propres aux mythes de Poséidon : la proximité d'une source, l'accouplement de Poséidon avec une divinité chtonienne et les affinités d'Halirrhothios avec le cheval, que suggère le nom de sa victime (Ἀλκίππη, "Puissante cavale"). De plus, le nom même du fils de Poséidon évoque les compétences « marines » du dieu (Ἁλιρρόθιος, "Qui bat de ses flots" *ou* "Qui est battu par les flots").

Quittons Athènes pour Éleusis : l'on y trouvera l'*hêrôon* d'Hippothoôn, l'éponyme d'une des dix tribus clisthéniennes [313]. Derrière le héros « politique », l'on reconnaît sans peine un très ancien fonds religieux : il suffit, pour ce faire, de constater qu'à l'instar des héros Cécrops et Érechthée pour les tribus Cécropide et Érechthéide, son culte n'est pas desservi par un membre de la tribu tiré au sort, mais par des citoyens issu d'un *genos* ancien et — mieux encore — n'appartenant pas forcément à la tribu Hippothoôntide [314]. Le mythe rapporte que ce héros est né de Poséidon et Alopê, fille de Cercyôn : à l'insu de son père, la jeune fille exposa l'enfant, qui fut nourri par une jument. Cercyôn fut malgré tout informé de cette naissance honteuse, et fit périr sa fille ; par la suite, Thésée tua Cercyôn et mit fin aux violences de ce héros à l'égard des étrangers. Poséidon aurait changé le corps d'Alopê en fontaine, et l'on observait le tombeau de cette héroïne dans le territoire de l'Attique, sur la route d'Éleusis à Mégare, au lieu même où Cercyôn affrontait les étrangers de passage [315].

De plus, selon plusieurs sources, Cercyôn serait lui-même fils de Poséidon [316]. Ce Cercyôn pourrait bien être d'origine arcadienne [317], et l'on trouve effectivement à Tégée une tribu Hippothoitis, dont l'éponyme Hippothous est fils de Cercyôn [318].

Puisque l'histoire de Cercyôn nous ramène en Arcadie, il vaut la peine d'y suivre maintenant les traces de son fils Hippothous [319] : celui-ci dérive en droite ligne d'Arkas,

---

310 Cf. e. a. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], ch. II, p. 177-283.

311 Cf. e. a. Pausanias, I, 21, 4 ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 2.

312 Cf. e. a. Euripide, *Électre*, v. 1258-1262 ; *FGrH* III, 323a (Hellanicos), F 1 ; 328 (Philochore), F 3.

313 Cf. Pausanias, I, 38, 4.

314 Cf. Emily KEARNS, *The Heroes of Attica* (*BICS*, Suppl. 57), Londres, 1989, p. 84-85.

315 Hygin, *Fables*, CLXXXVII ; Pausanias, I, 39, 3.

316 Pausanias, I, 14, 3 = *TrGF* I, 2 (Choirilos), F 1 ; scholie à Euripide, *Phéniciennes*, v. 150 = Antimaque de Colophon, fr. 17 (Wyss) ; Aulu-Gelle, *N. A.*, XV, 21.

317 Scholie à Aristophane, *Nuées*, v. 508 a = Callimaque, fr. 294 (Pfeiffer) ; Plutarque, *Vie de Thésée*, 11, 1.

318 Pausanias, VIII, 53, 6.

319 Le héros athénien s'appelait tantôt Ἱπποθόων, tantôt Ἱπποθῶν ; le roi arcadien, Ἱππόθους. La parenté des noms est flagrante ; le lien avec Cercyôn et Poséidon l'est tout autant. L'on soulignera, en outre, que tous deux sont éponymes de tribus, le premier à Athènes, le second à Tégée.

héros éponyme des Arcadiens [320] ; après qu'Agapénôr, roi des Arcadiens, n'est pas revenu de la guerre de Troie, Hippothous monta sur le trône, déplaça le siège de la royauté de Tégée à Trapézonte et participa à la chasse contre le sanglier de Calydon [321]. Son fils, Aipytos, viola l'ἄβατον du célèbre temple de Poséidon Hippios à Mantinée, fut aveuglé par un jet d'eau salée (κῦμα) et succomba [322].

Après ce détour obligé par l'Arcadie, il est temps de nous rappeler que nous sommes partis d'Éleusis : devant les propylées du fameux sanctuaire se trouve un temple d'Artémis Προπυλαία et de Poséidon Πατήρ [323]. Relevons cette épiclèse intéressante de Poséidon, le « Père », et notons que le prêtre d'Hippothoôn semble, par ailleurs, lié à la célébration des mystères éleusiniens [324].

Singulières coïncidences ! Au-delà des spécificités des mythes arcadien et attique, nous relevons, de part et d'autre, la présence d'une source : à la fontaine Alopê correspond, en effet, l'eau saline jaillissant dans le temple de Mantinée. En outre, le nom chevalin Ἱππο-θόων, "Cheval rapide", ainsi que la jument qui allaita le nourrisson [325], sont des témoignages clairs de l'antique thériomorphisme d'Hippothoôn, et de l'existence d'un enfant–cheval à Éleusis. Enfin et surtout, le personnage de Cercyôn et ses rapports avec le dieu Poséidon doivent retenir notre attention.

2. Cercyôn, Cychreus et Cécrops

Comme le montre le mythe arcadien, Cercyôn appartient à une lignée royale — sans, pour autant, exercer la royauté en tant que telle — ; à Éleusis, ce héros exerce également sur les étrangers et sur sa propre fille une souveraineté qui, à défaut d'être juste, n'en demeure pas moins incontestée jusqu'à l'intervention de Thésée [326]. Au travers des aléas du mythe, Cercyôn apparaît dès lors comme un roi antique d'Éleusis. De plus, étant tantôt le fils, tantôt le beau-père de Poséidon, Cercyôn entretient avec ce dieu une relation complexe, qui se déploie autour de la paternité de l'enfant–cheval : le récit éleusinien reconnaît Poséidon comme père d'Hippothoôn, tandis que le mythe arcadien attribue ce rôle à Cercyôn.

Le foisonnement de données apparemment contradictoires qui entourent Poséidon, Cercyôn et Hippothoôn trouve un écho bienvenu en la personne énigmatique de Cychreus, autre fils de Poséidon [327], qui régna jadis sur l'île voisine de Salamine. Ce roi élevait le Κυχρείδης ὄφις, un « serpent fils de Cychreus » qui fut chassé de Salamine et recueilli par

---

320 Hippothous est fils de Cercyôn, fils d'Agamédès, fils de Stymphélos, fils d'Élatos, fils d'Arcas : sur cette lignée royale, et les aléas de la succession au trône, cf. Pausanias, VIII, 4, 1 – 5, 4.

321 Cf. Hygin, *Fables*, CLXXIII ; Pausanias, VIII, 5, 4 ; 45, 6-7.

322 Pausanias, VIII, 5, 5 ; 10, 3-4.

323 Pausanias, I, 38, 6.

324 Cf. Emily KEARNS, *op. cit.* [n. 314], p. 173 ; *IG* II-III², 1672, l. 290-291 (347–346 av. J.-C.). L'iconographie montre clairement que le héros Hippothoôn est intégré au cercle de la Déméter éleusinienne et de Triptolème : cf. *LIMC*, t. V, *s. u.* « Hippothoon », nos 9-17.

325 L'allaitement d'Hippothoôn par une jument apparaît également dans l'iconographie : cf. *LIMC*, t. V, *s. u.* « Hippothoon », nos 1-4. Cette scène est également attestée dans certaines versions du mythe thessalien de Nélée et Pélias, fils de Poséidon et Tyrô : sur ce mythe, cf. e. a. T. GANTZ, *op. cit.* [n. 293], p. 306-309.

326 Hygin (*Fables*, CLXXXVII) précise que Cercyôn était effectivement un roi, ce qui n'étonne guère, au vu de l'ascendance prestigieuse de ce héros. À l'instar de Scirôn, Cercyôn ne fut transformé en brigand malfaisant qu'après sa rencontre — tardive — avec Thésée, afin de rehausser la geste du futur souverain d'Athènes. D'ailleurs, le même Hygin indique qu'après avoir tué Cercyôn, Thésée installa Hippothoôn sur le trône de ses ancêtres : bon sang ne saurait mentir !

327 Cf. Diodore de Sicile, IV, 72 ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 12, 7 ; scholies à Lycophron, *Alexandra*, v. 110, 175, 451.

Déméter à Éleusis [328]. Outre des liens mythiques intéressants entre Salamine et Éleusis, ce court récit recèle un schéma similaire à ceux qui apparaissent dans l'histoire de Cercyôn : la paternité de Poséidon, la royauté primordiale et l'existence d'un enfant–animal montrent la parenté entre les deux mythes. Ce n'est pas tout.

À la suite des brillantes analyses proposées par C. Calame [329], l'on s'avisera, en effet, que Salamine et Éleusis se trouvent à l'extrémité de deux axes importants, qui convergent vers l'acropole athénienne, en passant respectivement par le Phalère et le Sciron. Ces deux pivots de la topographie religieuse d'Athènes sont polarisés par la complémentarité fonctionnelle d'Athéna Skiras et de Poséidon [330], qui vise à la production d'une nourriture végétarienne civilisée, en un schéma où la déesse représente les progrès techniques et la civilisation, tandis que le dieu incarne les forces primitives des entrailles de la terre et, dès lors, fait montre de fonctions génésiques indéniables [331]. Or, les deux souverains de Salamine et d'Éleusis correspondent assez exactement au souverain originel d'Athènes, qui réside sur l'Acropole : le roi–serpent Cécrops. De fait, comme Cychreus, Cécrops est hybride — mi-homme mi-serpent —, n'a pas de descendance et adopte un serpent [332] ; en outre, Cercyôn et Cécrops partagent probablement un nom construit sur la racine de κέρκος « queue » [333].

Au vu du rôle de géniteur qu'occupe Poséidon sur les axes salaminien et éleusinien, ainsi que de l'étroite relation qu'entretiennent ce dieu et Athéna Poliade au sein du « Vieux-Temple », puis de l'Érechthéion [334], nous pouvons nous interroger sur l'opportunité de restituer sur l'Acropole un Poséidon aux prérogatives paternelles plus affirmées. Nous sommes d'autant plus encouragé dans cette voie par la constatation d'un déséquilibre flagrant entre éléments « salaminiens » et « éleusiniens » dans les mythes de l'Acropole : serait-il

---

328 Strabon, IX, 1, 9 = Hésiode, fr. 226 (Merkelbach & West). Les auteurs cités à la note précédente soutiennent, par contre, que Cychreus a tué un serpent monstrueux qui ravageait l'île de Salamine : en tout état de cause, il importe de noter les affinités de Cychreus avec les ophidiens, qui fondent l'identité de ce roi salaminien.

329 C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1996², p. 337-355. Cf. également F. DE POLIGNAC, « Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques », dans Vinciane PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités. Des origines à la* Périégèse *de Pausanias. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2e partie)* (*Kernos*, Suppl. 8), Liège, 1998, p. 28-33.

330 Pour une étude pointue de la collaboration fructueuse entre Poséidon et Athéna lors de l'apprivoisement du cheval ou de la navigation en pleine mer, cf. M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 178-243, en part. p. 193-202 et 223-229. Sur l'interaction entre Déméter et Athéna autour de la production agricole, cf. *ibid.*, p. 169-171.

331 Outre l'épiclèse du dieu à Éleusis (Πατήρ), déjà mentionnée, et l'appellation Φυτάλμιος que reçoit le dieu à Athènes (cf. *IG* II-III², 5051), rappelons que Poséidon passe fréquemment pour le père des rois Cercyôn et Eumolpe à Éleusis, Cychreus à Salamine, ainsi que du monstre, devin ou héros Scirôn/Sciros, personnage qui, par sa présence simultanée à Salamine, au Phalère et au Sciron, sous-tend toute la structure dégagée par C. Calame.

332 Sur les similitudes profondes entre les personnages de Cécrops et Cychreus, cf. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 401-403 ; sur l'adoption d'Érichthonios par Cécrops, cf. *infra*, p. 246-248 ; sur l'assimilation d'Érichthonios à l'οἰκουρὸς ὄφις, cf. *supra*, n. 269.

333 Le nom Κερκυών est formé de la racine **κερκ-* et d'un suffixe **-ϝον-* (cf. C. J. RUIJGH, *loc. cit.* [n. 276], p. 153), tandis que Κέκροψ provient peut-être de *Κέρκοψ, composé sur la même racine avec l'élément **-οπ-* (cf. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 359-362). En tout état de cause, et en tenant compte du nom Κυχρεύς, nous constatons une troublante similitude de sonorités entre le nom des trois souverains primordiaux : à défaut de provenir d'une racine commune, ils s'inscrivent donc parfaitement dans le schéma triangulaire de C. Calame, au moyen d'une belle allitération.

334 Sur ces deux édifices, cf. B. HOLTZMANN, *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias* (*Antiqua*, 7), Paris, 2003, p. 75-81 et 163-175.

possible de retrouver à Athènes un enfant–cheval aux côtés de l'enfant–serpent, et de se souvenir qu'à Éleusis, Cercyôn disputait à Poséidon la paternité d'Hippothoôn ?

Enfin, nous avons déjà parlé du Κολωνὸς Ἵππιος, situé *extra muros*, à proximité de l'Académie, où le scholiaste à Lycophron situe la naissance de Skyphios ou Skeirônitês, fils de Poséidon et de Terre [335]. Ce sanctuaire de Poséidon Hippios et Athéna Hippia, sis en-deçà du Céphise sur la route de Thèbes, occupe une position identique au Sciron, que l'on rencontre sur la voie sacrée avant de traverser ce même Céphise. L'endroit qui vit le Thébain Œdipe fouler pour la première fois le sol de l'Attique présente aussi toutes les caractéristiques des sanctuaires extra-urbains du Sciron et du Phalère, à commencer par l'association intime de Poséidon et Athéna aux limites du territoire [336]. Pour cette raison, nous pouvons le relier à l'Acropole par un axe mythique, sinon cultuel, et rapprocher le nom du cheval Σκειρωνίτης du nom Σκείρων — variante fautive, mais répandue, pour Σκῖρων. Voilà qui invite également à envisager la possibilité d'une conception chevaline sur l'Acropole.

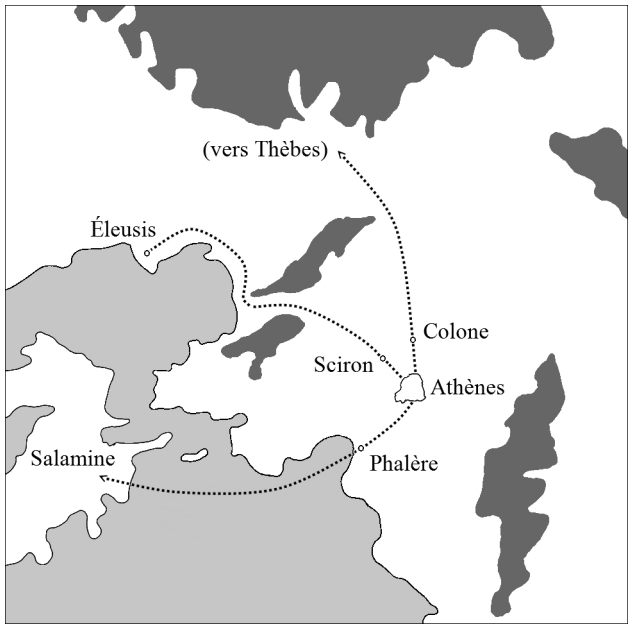


Fig. 1 : Schématisation des rapports mythiques et cultuels entre Athènes, les sanctuaires extra-urbains et les confins du territoire

B. Une hiérogamie primitive sur l'Acropole ?

Il semble bien que l'histoire de l'enfant–cheval ne soit pas du tout inconnue à Athènes : dans de nombreux récits demeurent des vestiges, parfois fort altérés et réinterprétés, d'un Poséidon paternel, lié aux sources, d'apparence chevaline. Voici le moment de monter à nouveau sur l'Acropole, et de relire les deux mythes primitifs d'Athènes — à savoir le conflit qui opposa Poséidon à Athéna et la naissance de l'enfant Érichthonios.

En examinant ces textes en regard des schémas mythiques associés à Poséidon, nous retrouverons au cœur d'Athènes les quatre éléments fondamentaux de la geste divine : la puissance sexuelle de Poséidon, son accouplement avec une parèdre chtonienne, l'apparition d'une source et l'engendrement d'un cheval.

---

335 Cf. *supra*, p. 226.

336 Cf. *supra*, n. 329.

1. Dieu géniteur

Le mythe, ainsi que ses représentations iconographiques, attribuent deux pères à l'enfant de l'Acropole. Divin géniteur, Héphaistos se contente de produire la semence qui générera Érichthonios ; une fois cette tâche accomplie, l'Illustre Boiteux se fait extrêmement discret dans les rites acropolitains [337], quand il ne fait pas preuve, sur les représentations imagées, d'un désintérêt manifeste envers sa progéniture. Au contraire, lorsque Terre remet l'enfant à Athéna, Cécrops laisse transparaître un sentiment de surprise émerveillée, et arbore volontiers un rameau d'olivier, à l'instar des pères athéniens lorsque naît un garçon [338]. Entre le dieu–forgeron et le roi–serpent, les rôles se répartissent comme suit : le premier est le père naturel d'Érichthonios, tandis que le second est son père adoptif.

Puisque cette dialectique entre Héphaistos et Cécrops se laisse aisément expliquer au regard de l'idéologie d'Athènes et de l'évolution ultérieure du mythe [339], nous pouvons dégager le mythème de la conception d'Érichthonios de son contexte politique : le sperme d'un dieu géniteur tombe par terre et Gê engendre une créature. Ces deux éléments évoquent clairement la naissance du cheval Skyphios : il suffit que la semence du dieu rencontre la terre pour que le rejeton divin voie le jour. En l'occurrence, il est vraisemblable que le dieu Poséidon, présent à date ancienne dans le mythe d'Érichthonios, fut remplacé par Héphaistos, pour des raisons qu'il faudra déterminer.

De plus, le concours originel de Poséidon et Cécrops à la naissance d'Érichthonios renverrait aux traditions éleusiniennes et arcadiennes, où Poséidon et Cercyôn revendiquent chacun la paternité du héros Hippothoôn. Cette coïncidence nous invite à poursuivre la lecture du mythe d'Érichthonios à la lumière des récits de naissances chevalines, et à chercher en premier lieu la parèdre naturelle de Poséidon.

2. Mère chtonienne

Si Érichthonios trouve deux pères en la personne d'Héphaistos et de Cécrops, le mythe lui attribue également deux mères.

En tant que paradigme du citoyen athénien, Érichthonios se doit, en effet, de réserver une place importante à Athéna dans sa généalogie. Toutefois, force est de constater que la légitimité maternelle de la déesse vierge se résume à avoir suscité le désir d'Héphaistos — en vertu de quoi, elle reçoit Érichthonios des mains de Terre, comme le *Catalogue des vaisseaux* le suggère déjà [340] et comme les artistes athéniens le figurent à l'envi. Comme Cécrops, Athéna n'est ni plus ni moins qu'une mère adoptive.

La véritable mère d'Érichthonios est la Terre ou, plus exactement, la terre de l'Acropole. À l'image des mythes relatifs à Poséidon, nous sommes ici en présence d'une déesse chtonienne épichorique. Or, cette mère originelle — dont les textes ne nous parlent guère, et que l'art représente généralement sous la forme stéréotypée d'une femme en *anodos* [341] —, s'incarne de manière inattendue dans d'autres protagonistes de la naissance d'Érichthonios : les princesses Cécropides.

---

337 Le Périégète a vu dans l'Érechthéion un autel d'Héphaistos, qu'il cite en troisième lieu dans son énumération, après l'autel de Poséidon et Érechthée, après même l'autel du héros Boutês (Pausanias, I, 26, 5). Le grand sanctuaire d'Héphaistos se situe cependant en contrebas de l'Acropole, sur le Κολωνὸς Ἀγοραῖος, non loin du Céramique, où officient les artisans que le dieu patronne avec Athéna (*ibid.*, I, 14, 6).

338 Sur le contraste entre l'attitude d'Héphaistos et celle de Cécrops dans l'iconographie, cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 49-50 ; L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 198-207.

339 Pour un exposé plus détaillé, cf. *infra*, p. 239-251.

340 Homère, *Il.*, II, v. 546-551.

341 Cf. e. a. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 53. Pour les représentations de la naissance d'Érichthonios, cf. *LIMC*, t. IV, *Addenda*, *s. u.* « Erechtheus », nos 1-28.

D'une part, les noms des trois filles de Cécrops, tels que les conserve la tradition littéraire — Ἄγλαυρος, « Eau brillante », Πάνδροσος, « Toute-rosée », et Ἔρση, « Rosée » — évoquent l'eau fécondante et s'inscrivent, sans doute, dans le droit fil de l'élément liquide maternel indo-européen (**dā-*) — précurseur de la déesse Déméter [342] : par une voie détournée, nous trouvons ainsi une attestation de la divinité maternelle de l'Acropole [343].

Toutefois, une autre figure personnifie davantage encore l'élément féminin « permanent » de l'Acropole : le personnage d'Agraulos–Aglauros [344] est, tout à la fois, mère des Cécropides, d'Alcippê [345] et de Céryx [346]. Cette entité maternelle locale fut très certainement la première mère d'Érichthonios [347], et correspond en tous points à la parèdre habituelle de Poséidon, laquelle est en même temps mère et déesse du lieu, fortement ancrée dans le paysage, liée à une grotte et/ou une source qui symbolise(nt) ses attaches avec le monde chtonien.

Précisément, le sanctuaire d'Agraulos–Aglauros se situe dans une grotte creusée dans le versant oriental de l'Acropole [348], et l'un des noms de l'héroïne, "Celle qui réside au champ", rappelle sa nature chtonienne. Quant à la seconde appellation, "Eau brillante", elle conviendrait parfaitement pour une héroïne liée aux sources [349]. De fait, les sources ne manquent pas aux abords de l'Acropole.

3. Sources

Dans un premier temps, nous évoquerons trois sources situées en contrebas de l'Acropole, qui se distinguent soit par une naissance chevaline, soit par leurs liens avec le mythe d'Érichthonios. Ensuite, nous gravirons le rocher et étudierons la « mer » que Poséidon a fait sourdre sur l'Acropole pour revendiquer la possession de la cité d'Athènes.

---

342 Cette analyse, basée sur l'étymologie indo-européenne des théonymes Δημήτηρ et Ποσειδῶν, fut proposée par M. JANDA, *Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien* (*IBS*, 96), Innsbruck, 2000, en part. p. 294 et n. 645.

343 Cf. également P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 39-41. Le savant français note que les Cécropides, toutes trois porteuses de rosée, représentent non pas une divinité fécondée (déesse passive de la fertilité et de la fécondité), mais une entité fécondante (principe masculin actif), eu égard à la polysémie des termes δρόσος et ἔρση (sg. « rosée ; humeur mâle » ; pl. « jeunes animaux, petits à élever »). Il relève dès lors un paradoxe : les princesses Cécropides seraient investies d'un pouvoir fécondant masculin. Ce que M. Janda nous apprend aujourd'hui de l'étymologie indo-européenne de Déméter et Poséidon permet de surmonter cette aporie : la "Mère Eau" incarne l'eau fécondante (e. a. pluie et rosée), tandis que son parèdre, "Époux de l'eau", libère les eaux souterraines, qui fécondent également la terre. La présence des Cécropides dans un rôle fécondant peut donc s'expliquer par cet héritage indo-européen : elles occupent bel et bien le rôle féminin.

344 À ce sujet, cf. les analyses de P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 28-29. Si les témoignages épigraphiques, unanimes — en l'état actuel de nos connaissances —, mentionnent uniquement Aglauros, les témoignages littéraires attestent aussi l'existence d'une forme Agraulos, avec métathèse des liquides. Agraulos et Aglauros sont, en fait, les deux faces complémentaires d'un même personnage féminin : la première incarne davantage la mère, dont la mort assure la rédemption de la cité, tandis que la seconde symbolise la vierge, chargée d'élever le jeune Érichthonios.

345 Il s'agit, dans ce cas, d'Agraulos fille de Cécrops, unie au dieu Arès : cf. *FGrH* III, 323a (Hellanicos), F 1 ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 2.

346 Selon les Céryces eux-mêmes, leur ancêtre éponyme serait fils d'Hermès et d'Aglauros — elle-même étant fille de Cécrops — : cf. Pausanias, I, 38, 3. D'autres sources attribuent la maternité de Céryx à Pandrosos (cf. e. a. *FGrH* III, 324 [Androtion], F 1 ; cf. également P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 154, n. 256) ou à Hersé (cf. *IG* XIV, 1389, I, l. 30-33).

347 En analysant le mythe d'Érichthonios, P. BRULÉ (*op. cit.* [n. 268], p. 41) propose d'ailleurs de « ne retenir que deux protagonistes originels de la procréation : un fluide mâle (…) et une matrice fécondée, Agraulos ».

348 Cf. G. S. DONTAS, « The True Aglaurion », *Hesperia*, 52, 1983, p. 48-63 et pl. 13-15.

349 Cf. e. a. K. JEPPESEN, « Where Was the So-called Erechtheion ? », *AJA*, 83, 1979, p. 391-392.

À la fontaine du flanc Sud, Halirrhothios, fils de Poséidon, viola Alcippê, fille d'Agraulos [350] : l'on peut sans peine supposer que ces deux héros ne sont que de pâles reflets de leurs parents, et que l'on retrouve ici la trace d'une union primitive entre Poséidon et Agraulos.

De l'autre côté du rocher, à l'angle Nord-Ouest, un autre endroit conviendrait sans doute à une hiérogamie primitive : la source pérenne 'Εμπεδώ, la « Constante » [351], connue depuis le Néolithique et aménagée durant le second quart du V^e^ s. sous la forme de la fontaine Clepsydre (κρήνη Κλεψύδρα) [352]. À proximité immédiate de la source, Créuse, fille d'Érechthée, se serait unie à Apollon [353]. De cette liaison — ou de ce viol, selon les auteurs — est né Ion, enfant illégitime qui sera exposé par sa mère, dans les Hautes Roches, mais sauvé de la mort par son père divin ; à l'âge adulte, Ion, reconnu par sa mère, aura part au pouvoir légitime des descendants d'Érechthée [354]. Cet ancrage du mythe d'Ion près de la source Empedô est intéressant, car le traitement de l'histoire d'Ion par Euripide est une adaptation du mythe d'Érichthonios [355]. Par conséquent, le schéma « dieu géniteur – mère chtonienne – fils et source » a pu également être attaché à cette partie de l'Acropole.

Un dernier point d'eau, également situé sur le versant Nord de l'Acropole, doit retenir notre attention. D'antiquité vénérable, il servit de fontaine à l'époque mycénienne (XIII^e^ s.), et se vit adjoindre des escaliers, afin de faciliter la descente depuis le haut du rocher. Ce dispositif dura peu : après une trentaine d'années, un éboulement le rendit inutilisable [356]. Toutefois, ce passage souterrain ne tomba pas dans l'oubli. Un nouvel escalier fut aménagé au XII^e^ s., qui permettait d'accéder au flanc Nord de l'Acropole : l'antique accès est emprunté par les jeunes Arrhéphores, quand elles descendent nuitamment du plateau pour emporter des objets mystérieux vers un sanctuaire situé au pied du rocher, en commémoration de la naissance d'Érichthonios [357].

Cet endroit est donc marqué d'une fonction sacrée, en lien avec Érichthonios, et l'on a déjà proposé d'y retrouver la source que Poséidon aurait offerte aux concitoyens de Cécrops [358]. Voilà en tout cas un don qui eût été fort apprécié : la présence de sources,

---

350 Cf. *supra*, p. 229 et n. 345.

351 Cf. Hésychios, *s. u.* « Κλεψύδρα ».

352 Cf. B. HOLTZMANN, *op. cit.* [n. 334], p. 201.

353 Cf. e. a. Pausanias, I, 28, 4.

354 C'est là l'argument de la tragédie d'Euripide, *Ion*, jouée en 418.

355 Cf. e. a. Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1990², p. 197-253, en part. p. 207-209.

356 Platon (*Critias*, 112 c–d) évoque probablement cette source dans la description qu'il donne de l'antique cité d'Athènes dans le mythe de l'Atlantide, après avoir indiqué que la classe des guerriers habitait jadis sur la partie Nord de l'Acropole (éd. A. RIVAUD, *CUF*, Paris, 1925) : κρήνη δ' ἦν μία κατὰ τὸν τῆς νῦν Ἀκροπόλεως τόπον, ἧς ἀποσβεσθείσης ὑπὸ τῶν σεισμῶν τὰ νῦν νάματα μικρὰ κύκλῳ καταλέλειπται, τοῖς δὲ τότε πᾶσιν παρεῖχεν ἄφθονον ῥεῦμα, εὐκρὰς οὖσα πρὸς χειμῶνά τε καὶ θέρος « il y avait une fontaine dans la région de l'actuelle Acropole, dont ne demeurent aujourd'hui que de minces ruisselets alentour, du fait qu'elle s'est tarie à la suite de tremblements de terre, mais, aux hommes de jadis, elle fournissait une eau abondante, qui était de température égale en hiver et en été ». Pour l'étude archéologique, cf. O. BRONEER, « A Mycenaean Fountain on the Athenian Acropolis », *Hesperia*, 8, 1939, p. 317-433 et pl. XI-XIII.

357 Pausanias (I, 27, 3) évoque cette « descente souterraine d'origine naturelle » (κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη). Cf. e. a. W. BURKERT, « Le mythe des Cécropides et les Arrhéphories. Du rite initiatique à la fête des Panathénées », dans *Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne* (trad. Dominique LENFANT), Paris, 1998, p. 72-74 ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (*Kernos*, Suppl. 4), Athènes & Liège, 1994, p. 56-58.

358 Cf. K. JEPPESEN, *loc. cit.* [n. 349], p. 381-394, en part. p. 390-392 ; M. NYMAN, « A Pre-Marine Vestige of θάλασσα : An Etymological Proposal », *Arctos*, 14, 1980, p. 62-67.

accessibles depuis le haut du plateau a, de tout temps, été vitale : l'accès à l'eau de source était indispensable pour l'Acropole faisant office de sanctuaire ; il l'était encore davantage, lorsque l'éminence rocheuse, en tout ou en partie, servit de citadelle.

Par contre, le plateau en lui-même est dépourvu de toute source ou cavité, à une exception près : la source salée que fit jaillir Poséidon *avant même* l'arrivée d'Athéna, comme l'explique le mythe de la dispute divine. On retrouve également la trace du trident qui aura servi à cette occasion [359]. Si la « mer » de Poséidon évoque le jaillissement salin du temple de Poséidon Hippios à Mantinée [360], le trident fait partie des attributs habituels du dieu sourcier [361] : voici, somme toute, le vieux thème de Poséidon faisant jaillir une source soit en personne, soit par l'intermédiaire d'un cheval [362]. Cela va de soi, mais l'on aurait tort de s'arrêter là.

De fait, les marques de trident les plus célèbres de l'Acropole ne sont pas associées à la « mer » provoquée par Poséidon, mais se trouvent sous le porche Nord de l'Érechthéion et sont précisément mises en relation avec la mort du héros Érechthée ; de même, la « mer » de Poséidon est dite ἐρεχθηὶς θάλασσα [363], quand bien même Érechthée ne devrait pas encore être né lors de la dispute primitive entre Poséidon et Athéna. On le voit, il y a là un enchevêtrement bien plus complexe que ne le laisse croire la nette séparation entre les deux mythes fondateurs. Laissons pour l'heure ce problème de côté, mais notons que Poséidon entretient d'étroites relations avec Érechthée — autrement dit, avec Érichthonios [364] — et que le dieu, au moyen de son trident, produit une source salée — à moins qu'il ne s'agisse d'un cheval, comme l'affirme une autre version du mythe ?

4. Cheval

Une variante du récit de la querelle entre Poséidon et Athéna est, en effet, attestée chez certains érudits latins des IV^e^ et V^e^ s. apr. J.-C., qui commentent les œuvres de Virgile et de Stace [365] : face à Minerve et à son olivier, Neptune aurait produit rien de moins qu'un cheval, en lieu et place d'une eau saumâtre. Évincé malgré tout, le dieu aurait inondé la plaine d'Athènes : voilà qui justifie la « mer » [366]. Quant au cheval de l'Acropole, qui serait également le premier de sa race, Servius lui prête plusieurs noms : outre *Scythius* et *Ario* — où l'on reconnaîtra sans trop de peine les noms des fameux fils de Poséidon Σκύφιος et Ἀρίων —, une troisième appellation est suggérée, que les copistes déclinent allégrement

---

359 Pausanias (I, 26, 5) déclare, en effet, qu'au niveau de l'Érechthéion, l'on trouve de l'eau de mer dans un puits (ὕδωρ … θαλάσσιον ἐν φρέατι), ainsi qu'une forme de trident dans le rocher (τριαίνης … ἐν τῇ πέτρᾳ σχῆμα) : ce seraient là les témoignages (μαρτύρια) laissés par Poséidon lors de la dispute pour le pays.

360 Pausanias lui-même (VIII, 10, 4) avait déjà fait le rapprochement entre la « vague marine » (θαλάσσης … κῦμα) de Mantinée et celle d'Athènes.

361 Cf. p. ex. Hygin, *Fables*, CLXIX (mythe de la source Amymoné, à Lerne).

362 On citera, pour mémoire, les sources ouvertes par l'action de Pégase, telles l'Hippocrène (Ἵππου κρήνη) sur l'Hélicon et à Trézène (cf. *RE*, t. VIII/2, col. 1853-1857, *s. u.* « Hippokrene, 1 ; 2 »), ainsi que la Peirênê (Πειρήνη) à Corinthe (cf. *RE*, t. XIX/1, col. 108-113, *s. u.* « Peirene, 3 »).

363 Ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1.

364 Cf. *supra*, n. 270.

365 Servius, *Comm. à* Virgile, *Géorg.*, I, v. 12 ; Lactance Placide, *Comm. à* Stace, *Thébaïde*, VII, v. 184-185 ; XII, v. 632-634 ; Mythographes du Vatican, I, 2 ; II, 142 (Kulcsár) ; III, 5, 4 (Bode).

366 Cf. e. a. Stace, *Thébaïde*, VII, v. 184-185 (et le commentaire *ad loc.*) ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1. Poséidon aurait eu la même réaction à Argos, après son éviction face à Héra (cf. Pausanias, II, 22, 4). On notera que le récit d'Hygin (*Fables*, CLXIV) mentionne uniquement l'olivier de Minerve, sans préciser quel fut le don de Neptune ; par contre, le fabuliste latin fait bien état de l'inondation provoquée par la colère du dieu de la mer.

(*Siro*, *Syro*, *Cyro*, *Sciro*, *Schiro*, *Tiro*, *Phiro*) [367]. N'est-il pas tentant de songer à Σκειρωνίτης, cheval de Colone, et, en dernière analyse, au héros Σκίρων ? En ce cas, on préférera la leçon *Scironem* aux conjectures proposées par les éditeurs : nous voici de nouveau dans le triangle dessiné par Athènes, Éleusis et Salamine.

Les poètes latins du I^er^ s. av. J.-C. semblent également souscrire au mythe d'une naissance chevaline sur l'Acropole. D'une part, dans le prologue des *Géorgiques*, Virgile évoque le cheval (*equus*) produit par Neptune et l'olivier (*olea*) offert par Minerve, en faisant implicitement référence au conflit pour la possession d'Athènes [368] ; d'autre part, l'une des *Métamorphoses* d'Ovide relate explicitement cette même dispute primordiale, en attribuant à Neptune la production d'un animal sauvage (*ferus*) et à Minerve celle de l'olivier (*oliua*) [369].

Certes, cette tradition pourrait résulter d'une confusion entre le mythe de la création du cheval par Poséidon et les velléités de ce même dieu pour la possession d'Athènes. Du reste, on relèvera çà et là les traces d'une réinterprétation tardive : il est curieux que le cheval apparaisse près du rivage plutôt que sur l'Acropole [370], et cet animal est un cadeau inattendu de la part du *deus pelagi* [371]. Toutefois, ceci n'empêche pas de penser que ce mythème existait à date ancienne, même s'il ne trouve aucun écho dans la littérature grecque : témoin le cheval qui est occasionnellement associé à Poséidon sur les figurations du conflit pour la possession d'Athènes — en plus de la « mer », régulièrement désignée par un dauphin [372].

Outre le cadeau alternatif de Poséidon en vue d'obtenir la mainmise sur Athènes, il nous faut remarquer les rapports privilégiés que le héros Érichthonios entretient avec le cheval [373] : ce roi serait, en effet, le premier homme à avoir attelé des chevaux à un char [374]. En intervenant de manière décisive dans la domestication de l'équidé à Athènes, Érichthonios participe donc à parts égales de la puissance divine de Poséidon et d'Athéna [375]. Cette tradition, attestée dès l'époque hellénistique, sera fort répandue à l'époque impériale ; cependant, il ne fait aucun doute que les liens entre Érichthonios et le cheval sont bien plus anciens, au vu du témoignage qu'Homère apporte sur le roi troyen Érichthonios [376].

---

367 Cf. *Seruii Grammatici Commentarii*, t. III/1 (éd. G. THILO), Hildesheim, 1961², p. 133 ; *Mythographi Vaticani I et II* (éd. P. KULCSÁR), Turnhout, 1987, p. 205.

368 Virgile, *Géorg.*, I, v. 12-14 et 18-19. Cette interprétation, déjà proposée par Servius et le Servius auctus (*ad loc.*), permet d'expliquer l'expression *prima … tellus percussa* (v. 12-13) : la terre d'Athènes fut frappée une première fois par Poséidon pour donner naissance au cheval, et une seconde fois par Athéna afin de produire l'olivier.

369 Ovide, *Métam.*, VI, v. 70-82. Sur le rapport étroit entre ce passage et le prologue des *Géorgiques*, et pour les raisons de retenir la leçon *ferum* plutôt que *fretum*, cf. notre note de lecture intitulée « Un cheval sur l'Acropole ? (Virgile, *Géorg.*, I, v. 12-14 ; Ovide, *Métam.*, VI, v. 75-77) », *LÉC*, 75, 2007, p. 461-465.

370 Servius, *Comm. à* Virgile, *Géorg.*, I, v. 12 ; Mythographes du Vatican, I, 2 ; II, 142 (Kulcsár) ; III, 5, 4 (Bode).

371 Ovide, *Métam.*, VI, v. 75 ; ce poète connaît néanmoins la polyvalence de Neptune, en particulier sa capacité à se transformer en étalon (*Métam.*, VI, v. 115-120).

372 Cf. *LIMC*, t. VII, *s. u.* « Poseidon », n^os^ 241-243 (IV^e^ s. av. J.-C.).

373 Cf. e. a. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 27, ainsi que L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 240-241.

374 Cf. e. a. *FGrH* II, 239 (Marbre de Paros), A, § 10 ; ps.-Ératosthène, *Catast.*, 13 ; Hygin, *Astron.*, II, 13, 1-2 ; Virgile, *Géorg.*, III, v. 113-114 (et Servius auctus, *ad loc.*) ; Germanicus, *Phénomènes d'Aratos*, v. 157-159 ; Pline l'Ancien, *H. N.*, VII, § 202.

375 Cf. M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 13], p. 189-202.

376 Cf. Homère, *Il.*, XX, v. 219-230 : Érichthonios, fils de Dardanos et père de Trôs, possède trois mille cavales, qui furent fécondées par Borée, lequel prit pour l'occasion l'apparence d'un étalon à la crinière noire (ἵππος κυανοχαίτης) et engendra douze pouliches. Ce détour par la Troade nous ramène bien vite en Grèce continentale, à la fois par l'homonymie entre les rois de Troie et d'Athènes, par l'emploi de l'épithète κυανοχαίτης — généralement réservée à Poséidon et, à une reprise, à son fils Arion (cf. *supra*, n. 303 et 304) —, et

Avec le cheval créé par Poséidon face à l'olivier d'Athéna et l'invention du char et de l'attelage par Érichthonios, nous trouvons donc exprimés dans les *Géorgiques* de Virgile deux récits importants concernant le cheval et l'Acropole [377]. Ne les dédaignons pas en tirant argument de leur attestation récente : peu s'en fallut, en effet, que la « mer » de Poséidon ne fût pas mentionnée dans la tradition littéraire avant le II^e^ s. apr. J.-C. — n'était le témoignage presque fortuit d'Hérodote [378]. En conséquence, il nous paraît très probable que le lien entre Érichthonios, l'apparition du cheval et la création du char ait existé de longue date dans la tradition athénienne.

Prenons-en pour unique preuve le mythe d'Hippomenês, dernier souverain d'Athènes : après avoir surpris sa fille Leimônê en galante compagnie, ce roi indigne dételа l'un des chevaux de son char, l'enferma dans une écurie avec sa fille, et le remplaça au harnais par l'amant malchanceux. Les amoureux périrent — la première, d'être dévorée ou violée par l'étalon ; le second d'avoir été assimilé à une bête de trait — et le roi perdit son trône. À l'examen de ce mythe, M. V. García Quintela a parfaitement montré combien l'acte d'Hippomenês est une altération du sacrifice équin, destiné à exalter la puissance du roi dans les cultures indo-européennes, et postule la survivance, à Athènes, d'une tradition héritée de l'idéologie royale indo-européenne, laquelle associe étroitement le souverain, le cheval et l'attelage [379]. Les rapprochements que nos sources effectuent entre Érichthonios et l'équidé permettent d'affiner ce modèle : le premier roi d'Athènes, fondateur de la dynastie des Érechthéides, trouve son antithèse la plus aboutie chez Hippomenês, dernier roi de la cité, issu de la dynastie des Médontides. De la naissance d'Érichthonios à la destitution d'Hippomenês, la symbolique n'en demeure pas moins : le souverain est un étalon, qui doit la vie et le trône à Poséidon, et les perd à cause de son ὕβρις [380].

Voilà pourquoi, en vertu des parallélismes mythiques que nous avons relevés à l'intérieur du triangle formé par l'Acropole, Salamine et Éleusis, nous suggérons qu'avant d'être adopté par Cécrops et de se transformer en *οἰκουρὸς ὄφις* — à l'image de Cychreus élevant son Κυχρείδης ὄφις —, Érichthonios a pu être — comme Hippothoôn — un enfant–cheval voué à la royauté.

---

par le fait que le même Borée est également le ravisseur d'Oreithyia, fille d'Érechthée — l'*alter ego* de l'Érichthonios athénien — (cf. e. a. T. GANTZ, *op. cit.* [n. 293], p. 425-426).

377 Virgile, *Géorg.*, I, v. 12-14 ; III, v. 113-114.

378 Cf. *supra*, n. 271.

379 M. V. GARCÍA QUINTELA, « Le dernier roi d'Athènes : entre le mythe et le rite », *Kernos*, 10, 1997, p. 135-151.

380 Le crime par excellence de ce roi devenu tyran est soit le viol d'une jeune fille, soit le refus de laisser sa propre fille se marier : l'une et l'autre thématique peuvent se lire entre les lignes du mythe d'Hippomenês et Leimônê, et renvoient également aux histoires d'Halirrhothios et Alcippê, ainsi que de Cercyôn et Alopê : cf. *ibid.*, p. 144 et n. 21.

Du cheval au serpent, de Poséidon à Athéna : Itinéraires d'un enfant de l'Acropole

Dans la partie précédente, nous avons tenté une étude diachronique des mythes liés à l'Acropole, en mettant au jour les vestiges de la hiérogamie de Poséidon avec une parèdre chtonienne. En vertu de ces analyses, nous pouvons reconstituer la dynamique interne qui sous-tend l'évolution du mythe de la naissance d'Érichthonios, de la manière suivante :

> Sur l'acropole d'Athènes, Poséidon s'unit, sous les traits d'un étalon, à Agraulos — la déesse chtonienne du lieu — : de la sorte, il donne naissance à un enfant divin nommé Érichthonios et, en même temps, fait jaillir une source. Issu d'un puissant dieu–cheval, Érichthonios est naturellement un magnifique poulain. Cependant, une Vierge parvient sur l'Acropole : Athéna, pleine d'intelligence, souhaite fonder une cité. La nouvelle venue querelle Poséidon et met en cause la légitimité de sa présence sur l'Acropole ; elle veut également recueillir en son sein l'enfant autochtone, pour en faire le premier roi de la cité qui portera un nom divin, Athènes. Ainsi soit-il : Agraulos perd la maternité d'Érichthonios au profit de Terre, laquelle s'empresse d'offrir l'enfant divin à la déesse poliade. Deux complices d'Athéna entérinent cette adoption : le dieu Héphaistos, qui passe désormais pour le géniteur de l'enfant, et le roi Cécrops, véritable fils de la Terre et maître des lieux, qui apporte sa caution morale à l'événement. Ultime inflexion au récit originel : de cheval, Érichthonios devient serpent, pour mieux affirmer encore ses origines chtoniennes et ses affinités nouvelles avec Athéna.

Nous souhaitons à présent examiner les modalités et les motifs de la transformation du mythe de la naissance d'Érichthonios : d'une part, nous étudierons en quelle mesure l'intégration de nouveaux mythèmes — tels le meurtre d'Érechthée, la mort d'Agraulos ou encore la présence d'Héphaistos et de Cécrops — a pour effet de mettre les anciens protagonistes à l'arrière-scène du mythe, sans pour autant les exclure des cultes de l'Acropole ; d'autre part, nous soulignerons les raisons pour lesquelles Érichthonios se rapproche d'Athéna en s'éloignant de Poséidon. Ainsi définie, cette démarche s'inscrit tout autant dans une perspective d'histoire religieuse que d'histoire politique : les modifications apportées au mythe ancien nous permettront, en effet, de mieux percevoir les lignes de faîte de l'idéologie civique athénienne.

Tiraillé entre Poséidon et Athéna, le plan de notre recherche suivra au plus près les traces d'Érichthonios : nous étudierons successivement les relations qui l'unissent à son père naturel d'une part, à sa mère adoptive d'autre part, avant de nous pencher sur la personnalité de cet enfant même qui fédère tous les acteurs de la religion de l'Acropole.

— POSÉIDON, PÈRE NATUREL D'ÉRICHTHONIOS

Entre le divin géniteur et son fils se maintiennent d'étroites relations, même après qu'Athéna s'est octroyé la maternité symbolique du nourrisson : ces rapports s'expriment principalement en un culte acropolitain important, que partagent Poséidon et Érechthée. Nous évoquerons en premier lieu ces données rituelles, avant de nous pencher sur l'identité indéniable d'Érechthée et Érichthonios, tout en mettant l'accent sur les spécificités de ces deux personnages. Enfin, nous analyserons le processus qui, en faisant de Poséidon l'assassin de son fils Érechthée, paraît dénier à ce dieu toute intervention positive dans l'apparition de la cité d'Athéna.

A. Le culte commun de Poséidon et Érechthée

D'après le récit exploité par Euripide dans la tragédie *Érechthée* [381], l'association de Poséidon et Érechthée remonte à l'époque de la guerre contre Éleusis : Érechthée, roi d'Athènes, parvient, au prix du sacrifice d'une de ses filles, à défaire — et même à tuer — Eumolpos, roi d'Éleusis et fils de Poséidon. De colère, le dieu tue Érechthée, puis provoque un tremblement de terre. *Deus ex machina*, Athéna intervient à la fin de la pièce, met fin au dérèglement et annonce notamment qu'une enceinte (σηκός) sera élevée pour Érechthée au sein de la cité et qu'en souvenir de son meurtrier, Érechthée sera invoqué sous le nom d'« auguste Poséidon » (σεμνὸς Ποσειδῶν) quand les citoyens lui feront des sacrifices de bœufs [382]. La première partie de la prescription de la déesse fait naturellement allusion à la construction de l'Érechthéion, contemporaine de l'exécution de la pièce d'Euripide [383] ; la seconde met en lumière le rapprochement entre les figures de Poséidon et Érechthée. Athéna poursuit son discours et institue rien de moins que son propre culte, dont la prêtrise revient à Praxithéa, veuve du roi Érechthée [384]. Bien sûr, cette nouvelle injonction complète la première, puisque le nouvel Érechthéion — de même que le « Vieux-Temple » — réunit les cultes de Poséidon et Athéna [385]. Surtout, plus fondamentalement, le dénouement de cette tragédie montre dans quelle mesure Érechthée est le vrai fondateur de la cité d'Athènes : en effet, de son vivant, le roi avait déjà donné à ses sujets le nom d'Athéna [386] ; à sa mort, les cultes civiques essentiels sont créés — ceux de Poséidon Ἐρεχθεύς et d'Athéna Πολιάς.

Le culte de Poséidon Ἐρεχθεύς et, plus encore, la nature exacte des rapports qu'entretiennent le dieu et le héros sur l'Acropole ont suscité l'intérêt de bien des savants [387]. En la matière, il apparaît préférable de parler d'une association — plutôt que d'une éventuelle fusion — entre Poséidon et Érechthée [388] : tous deux partagent le même temple, le même autel, le même prêtre. Il s'agit bien d'une « communauté cultuelle » [389].

---

381 Cf. *Euripide. Tome VIII. 2e partie. Fragments. Bellérophon–Protésilas* (éd. et trad. F. JOUAN & H. VAN LOOY), *CUF*, Paris, 2000, p. 95-132.

382 Euripide, *Érechthée*, fr. 22 (Jouan & van Looy), v. 90-94.

383 Une indication de Plutarque suggère que la tragédie *Érechthée* fut jouée en 423 ou 422 ; toutefois, des arguments métriques peuvent reculer quelque peu cette datation et la situer vers 416 : cf. *op. cit.* [n. 381], p. 98-99. Quant à la construction de l'Érechthéion, elle fut probablement entamée peu après la Paix de Nicias (421), interrompue brusquement par l'expédition de Sicile (415–142) et totalement achevée en 408/407 : cf. B. HOLTZMANN, *op. cit.* [n. 334], p. 166-167.

384 Euripide, *Érechthée*, fr. 22 (Jouan & van Looy), v. 95-97.

385 Dans ces deux édifices, la *cella* orientale est consacrée à Athéna, tandis que la grande *cella* occidentale, séparée en trois salles, est dédiée aux cultes chtoniens, en particulier celui de Poséidon : cf. Michelle LACORE, « Euripide et le culte de Poséidon-Érechthée », *RÉA*, 85, 1983, p. 222-227 ; B. HOLTZMANN, *op. cit.* [n. 334], p. 75-81 et 163-175.

386 Cf. Hérodote, VIII, 44 ; en souvenir de ce geste, les poètes nomment parfois les Athéniens « Érechthéides » (cf. e. a. Pindare, *Isthm.*, II, v. 19-20 ; Sophocle, *Ajax*, v. 202 ; Euripide, *Médée*, v. 824 ; *Hipp.*, v. 151 ; *Héraclès*, v. 1166 ; *Suppl.*, v. 387, 681, 702 ; *Ion*, v. 24 ; *Phén.*, v. 852 ; Aristophane, *Cavaliers*, v. 1015, 1030 — cf. également Pindare, *Pyth.*, VII, v. 10 : Ἐρεχθέος ἀστοί, « concitoyens d'Érechthée ») ; le *Marbre de Paros* (*FGrH* II, 239, A 10) attribue cette dénomination à Érichthonios, qui institua aussi les Panathénées. On prête parfois l'origine de ce nouveau nom à Athéna elle-même (ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1 ; Hygin, *Fables*, CLXIV, 3), voire à l'ensemble du peuple des futurs Athéniens (Lycurgue, *Contre Léocrate*, 26).

387 Cf. p. ex. Uta KRON, *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen* (*MDAI[A]*, 5), Berlin, 1976, p. 48-52 ; Michelle LACORE, *loc. cit.* [n. 385], p. 215-234.

388 Cf. e. a. Sonia DARTHOU, « Retour à la terre : fin de la Geste d'Érechthée », *Kernos*, 18, 2005, p. 79-82.

389 Cf. *RE*, t. VI/1, *s. u.* « Erechtheus, 1 », col. 408, cité par Michelle LACORE, *loc. cit.* [n. 385], p. 222.

D'une part, la similitude entre les plans de l'Érechthéion et du « Vieux-Temple » laisse penser qu'on observa une stricte continuité des cultes au moment du changement de temple et que, par voie de conséquence, l'union de Poséidon et Érechthée remonte au moins au VI^e^ s. Dès lors, l'autel de Poséidon — où les Athéniens sacrifient également à Érechthée, en vertu d'un oracle — se trouvait probablement déjà à l'intérieur du « Vieux-Temple ».

D'autre part, le prêtre qui dessert ce double culte est issu du *genos* des Étéoboutades : ceux-ci prétendent descendre du héros Boutês, qui recevait également un culte dans l'Érechthéion [390]. De fait, se démarquant de l'étiologie proposée par Euripide et voulant justifier la mainmise des Étéoboutades sur les cultes les plus importants de l'Acropole, le pseudo-Apollodore assure qu'à la mort de Pandion, Érechthée hérita du titre royal, tandis que son frère Boutês reçut la prêtrise d'Athéna et celle de Poséidon Érichthonios (*sic*) [391].

Fort à propos, ce *lapsus calami* nous invite à poser sans attendre la question de l'identité originelle des deux rois fondateurs d'Athènes, Érechthée et Érichthonios.

B. Érechthée, ou Érichthonios ?

En invoquant à la fois des arguments d'ordre linguistique et mythologique, les Modernes postulent généralement qu'Érechthée et Érichthonios sont les deux facettes complémentaires d'une même personnalité héroïque [392]. En effet, il paraît tentant de retrouver dans Ἐριχθόνιος le préfixe augmentatif *ἐρι-, et d'admettre que la forme Ἐρεχθεύς est un abrégement hypocoristique du premier nom [393], de sorte que l'un et l'autre personnage peuvent être considérés comme des héros "Très-chtoniens". Par surcroît, les Anciens eux-mêmes semblent confondre la geste de ces deux rois athéniens : tous deux sont nés de la terre athénienne, tous deux épousent une certaine Praxithéa, tous deux meurent sur l'Acropole, y sont enterrés et y reçoivent des honneurs héroïques [394]. Effectivement, les coïncidences sont telles qu'il faut, à notre avis, admettre sans aucun doute qu'Érichthonios et Érechthée forment une indissociable entité héroïque, au sein de laquelle chacun des deux composants exerce une fonction qui s'est dessinée au fil du temps : le premier est un enfant–roi, aux fonctions agonistiques et sacerdotales ; le second est un roi adulte, aux prérogatives politiques et militaires [395]. Érichthonios naît de la terre, sur l'Acropole ; Érechthée meurt, enfoncé dans la terre, toujours sur l'Acropole.

---

390 Pausanias (I, 26, 5) a vu les autels de Poséidon et de Boutês, ainsi que celui d'Héphaistos, à l'intérieur de l'Érechthéion. L'existence d'un siège en marbre réservé au prêtre de Boutês (*IG* II-III², 5166) prouve que ce culte existait déjà au IV^e^ s. av. J.-C.

391 Ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 15, 1, où la leçon Ἐριχθονίου, donnée par l'ensemble des manuscrits, a été corrigée d'autorité en Ἐρεχθέως par C. G. HEYNE.

392 Cf. e. a. W. BURKERT, *loc. cit.* [n. 357], p. 93-96 ; Uta KRON, *op. cit.* [n. 387], p. 37-39 ; Michelle LACORE, *loc. cit.* [n. 385], p. 231-232 ; P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 15-18.

393 L'alternance des voyelles ε et ι dans les formes Ἐρεχθεύς et Ἐριχθεύς (cf. *FGrH* II, 239 [Marbre de Paros], A, § 12-15) est attestée pour d'autres noms composés à partir d'un premier terme en -ι. Par ailleurs, la forme régulière (Ποσειδῶν) Ἐρεχθεύς pourrait s'expliquer par un rapprochement secondaire (étymologie populaire) avec le verbe ἐρέχθω « briser, déchirer », qui évoque les séismes et les bouleversements chtoniens couramment provoqués par Poséidon Γαιήοχος ou Ἐν(ν)οσίγαιος. Les linguistes suggèrent également que les noms Ἐριχθόνιος et Ἐρεχθεύς pourraient être l'arrangement par étymologie populaire d'un nom préhellénique. Cf. e. a. *DÉLG*, t. II, p. 372, *s. u.* « Ἐριχθόνιος » ; J.-L. PERPILLOU, *Les substantifs grecs en* -εύς (*Études et commentaires*, 80), Paris, 1973, p. 176, § 196.

394 Cf. *RE*, t. VI/1, *s. u.* « Erechtheus, 1 », col. 405-410 ; *s. u.* « Erichthonios, 2 », col. 440-446.

395 De la sorte, Érichthonios et Érechthée, associés à Cécrops, ont pu former un schéma trifonctionnel, en assumant respectivement les fonctions sacerdotale, guerrière et royale : cf. W. T. MAGRATH, « The Athenian King List and Indo-European Trifunctionality », *JIES*, 3, 1975, p. 173-194.

Sur la base de cette équation et de l'étymologie grecque des noms Érichthonios et Érechthée, certains savants ont montré que le dieu Poséidon et le héros Érichthonios–Érechthée, réunis dans le culte athénien, proviennent du même substrat chtonien [396] : en particulier, les épithètes épiques de Poséidon, qui apparaissent fréquemment en emploi absolu, — comme Ἐν(ν)οσίγαιος, Ἐνοσίχθων ou Γαιήοχος — évoquent certainement le nom Ἐριχθόνιος. Toutefois, la démonstration pèche par excès lorsque l'on restitue une divinité chtonienne unique, dont l'une des épiclèses fonctionnelles — Ἐριχθόνιος, abrégé en Ἐρεχθεύς — serait devenu une hypostase indépendante en terre d'Athènes. Imaginer Érechthée comme l'avatar athénien d'un Poséidon primitif, qui deviendrait finalement l'adversaire mortel du dieu, appauvrit considérablement les données que livrent le mythe et le culte de Poséidon Ἐρεχθεύς : au-delà du conflit entre le dieu et le héros, qui s'inscrit dans le cadre des guerres éleusiniennes, il ne faut pas perdre de vue qu'Érechthée et Poséidon ne s'excluent pas mutuellement de l'Acropole. Bien au contraire, ils y cohabitent, tout en ayant une place et une fonction bien précises dans les mythes athéniens. Voilà pourquoi il nous semble plus opportun de mettre l'accent, avec Sonia Darthou [397], sur la complémentarité de Poséidon et Érechthée, qui fondent ensemble la cité d'Athènes et l'autochtonie des Athéniens.

Étant donné l'absence de doublon entre Poséidon et Érechthée, malgré leur similarité remarquable, comment ne pas songer à un père et son fils, tout à la fois différents et étrangement ressemblants ? Derrière la collaboration du dieu et du héros aux origines de la cité, nous retrouvons, en fait, la filiation originelle de Poséidon et Érichthonios. Cependant, il faut rendre compte des inflexions que connaît ce mythème, et particulièrement de l'animosité que Poséidon développe à l'égard de son fils Érichthonios–Érechthée : même si la mort d'Érechthée est fondatrice, elle n'en demeure pas moins un crime ; même si le geste de Poséidon fait de lui l'exact correspondant d'Athéna recueillant l'enfant Érichthonios des mains de Terre, le dieu n'en est pas moins un meurtrier — de la pire espèce, encore : un infanticide.

C. Poséidon : un père assassin

Malgré son ancienneté, le dieu Poséidon doit céder la place à Athéna : voilà ce que nous enseigne le mythe de la querelle divine. Il en va de même pour le mythe de la naissance d'Érichthonios : autochtonie oblige, cet enfant doit avant tout avoir la Terre pour génitrice, et Athéna pour mère adoptive : le rôle du père devient dès lors accessoire — voire incompatible avec la nouvelle fonction dévolue à l'enfant divin. Poséidon s'efface donc.

Les reliques de la naissance d'Érichthonios sur l'Acropole ne disparaissent pas pour autant : à défaut de donner encore le jour à un enfant–cheval, Poséidon fait toujours jaillir une source sur l'Acropole. Simplement, d'autres attributs de Poséidon, identifié comme le dieu de la mer, s'ajoutent à ce synopsis : il a toujours pour arme le trident, dont il se sert, comme à Lerne [398], pour faire sourdre l'eau, mais il produit désormais de l'eau salée. Cette nouvelle nature marine ôte tout l'intérêt du présent que Poséidon offre sur l'Acropole pour revendiquer la région d'Athènes : à la place d'une source vivifiante, qui serait fort utile à cet endroit, le dieu n'offre que de l'eau saumâtre et mortifère. Ce cadeau empoisonné fait pâle figure à côté de l'olivier d'Athéna et, naturellement, la déesse emporte tous les suffrages. À l'annonce de son éviction, Poséidon inonde la plaine d'Athènes [399] : pareil raz-de-marée, qui

396 Cf. e. a. Michelle LACORE, *loc. cit.* [n. 385], p. 227-230.

397 *Loc. cit.* [n. 388], p. 69-83.

398 Cf. e. a. Hygin, *Fables*, CLXIX.

399 Cf. e. a. Hygin, *Fables*, CLXIV ; Stace, *Thébaïde*, VII, v. 184-185 (et le commentaire de Lactance Placide

entraîne forcément mort et désolation, fait également partie de la nouvelle personnalité marine du dieu. Finalement, la guerre entre Éleusis et Athènes, qui prolonge le conflit entre Poséidon et Athéna, se solde par la mort d'Eumolpos, de la main d'Érechthée. Furieux de cet affront, Poséidon venge la mort de son fils en cachant Érechthée au sein de la terre.

En troquant les eaux douces pour les eaux salées, Poséidon devient donc un dieu fort inquiétant, à l'humeur violente. Le géniteur se transforme en meurtrier : dès lors, plutôt que de donner la vie à Érichthonios, il donne la mort à Érechthée. Pour ce faire, il utilise les mêmes ustensiles que jadis : le trident, dont les marques restent visibles dans le porche Nord de l'Érechthéion, où se trouve l'*hêrôon* de l'ancien roi [400], et la source, désormais salée, qui a nom ἐρεχθηὶς θάλασσα. Nous ne doutons guère, en effet, que la « mer » de Poséidon ait mis un terme à la vie du roi Érechthée [401] : en la matière, on peut alléguer au moins deux parallèles éclairants [402].

Le premier récit se déroule à Mantinée, en Arcadie : le roi Aipytos, fils d'Hippothous et petit-fils de Cercyôn, fait fi de l'interdiction de pénétrer dans le sanctuaire de Poséidon Hippios. Son ὕβρις est immédiatement sanctionnée : Aipytos est aveuglé par de l'eau salée et meurt un peu plus tard. Or, par son père Hippothous — qui ressemble à s'y méprendre à l'Hippothôon d'Éleusis —, Aipytos appartient à une lignée royale issue de Poséidon. Comme pour Érechthée sur l'Acropole, Poséidon, par l'entremise d'une source salée, met fin à la vie d'un de ses rejetons, qui exerce la fonction royale en outrepassant ses droits.

La seconde histoire concerne un autre fils de Poséidon, né au pied de l'Acropole : un certain « Flot marin » [403], Halirrhothios, meurt prématurément pour avoir violé Alcippê, fille d'Arès et d'Agraulos. Puisque les mythes d'Halirrhothios et d'Érichthonios semblent brodés sur un même canevas, il est probable qu'à l'origine, Halirrhothios mourait également à cause de son ὕβρις, par l'action de la source salée dont il porte le nom : né de Poséidon, le héros mourait de la main de son père. Plus tard, Arès remplaça Poséidon en tant qu'époux d'Agraulos, père d'Alcippê et meurtrier d'Halirrhothios : le dieu marin conserva uniquement la paternité du héros indélicat et intenta en vain un procès à Arès, instituant par la même occasion le tribunal de l'Aréopage. Cette analyse trouve un appui dans une version alternative du mythe d'Halirrhothios, où ce personnage tente d'abattre l'olivier offert par Athéna sur l'Acropole et meurt, frappé par sa propre hache [404]. Derechef, la démesure du fils de Poséidon cause sa perte ; en outre, la relation conflictuelle entre ce héros et l'olivier d'Athéna évoque sans ambages la querelle primordiale pour la possession

---

ad loc.) ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1 (où, curieusement, Poséidon inonde la plaine d'Éleusis). Lorsqu'Héra obtint de régner sur Argos, Poséidon provoqua également un raz-de-marée, ce qui justifie son épiclèse Προσκλύστιος : cf. Pausanias, II, 22, 4.

400 Un dispositif architectural remarquable laissait apparent, dans le toit et le dallage du porche Nord de l'Érechthéion, l'endroit où le trident de Poséidon (Euripide, *Érechthée*, fr. 22 [Jouan & van Looy], v. 59-60 ; *Ion*, v. 281-282) ou le foudre de Zeus (Hygin, *Fables*, XLVI) avait frappé Érechthée : cf. B. HOLTZMANN, *op. cit.* [n. 334], p. 164, 171-173 et fig. 160.

401 Le gouffre (χάσμα χθονός) qui absorbe Érechthée à la suite du coup de trident de Poséidon (Euripide, *Ion*, v. 281-282) pourrait être identifié à l'ἐρεχθηὶς θάλασσα, pour justifier le nom de cette source salée : en ce sens, cf. e. a. K. JEPPESEN, *loc. cit.* [n. 349], p. 382-384.

402 Pour les deux récits qui suivent, et pour les liens qu'ils entretiennent avec le mythe d'Érichthonios, cf. *supra*, en part. p. 229-230.

403 Le *Lexicon* de Photios et la Souda, *s. u.* « Ἁλιρρόθιον », donnent précisément la définition « κῦμα θαλάσσης » ; cette même expression est utilisée textuellement par Pausanias (VIII, 10, 4) pour désigner la « vague marine » que Poséidon a produite dans son temple de Mantinée et sur l'Acropole d'Athènes.

404 Cf. e. a. les scholies à Aristophane (*Nuées*, v. 1005) et à Aristide (*Panath.*, 107, 16), ainsi que Servius auctus, *Comm. à* Virgile, *Géorg.*, I, v. 18.

de l'Acropole : comme Érichthonios–Érechthée, Halirrhothios émane effectivement de la source de Poséidon, et périra par elle.

En conclusion, il appert que l'acquisition par Poséidon de traits salins et marins entraîne automatiquement l'exclusion de l'ancien dieu géniteur au profit d'Athéna. La dichotomie est très claire, en effet, entre l'action de la déesse, qui porte la vie — témoin l'olivier créé par elle sur l'Acropole —, et celle du dieu, qui provoque la mort. Cette antithèse trop nette entre ces deux divinités participe certainement du mouvement de réélaboration des mythes, qui vise à justifier la place qu'Athéna occupe indûment au panthéon de la cité. L'histoire de la querelle primitive ne dit pas autre chose, du reste, puisqu'il aura fallu une intervention déloyale de Cécrops pour assurer la victoire d'Athéna.

— ATHÉNA, MÈRE ADOPTIVE D'ÉRICHTHONIOS

Cette deuxième partie sera consacrée à une modeste étude de l'élément féminin et de la maternité sur l'Acropole : nous verrons tout d'abord de quelle manière Athéna succède à Agraulos en tant que mère d'Érichthonios et mesurerons immédiatement quels sont les enjeux de l'adoption d'Érichthonios par Athéna dans le cadre de l'idéologie athénienne. En dernier lieu, nous présenterons succinctement Héphaistos et Cécrops, les deux partenaires masculins d'Athéna, afin d'expliquer leur rôle dans la maternité de la déesse et, partant, dans le paysage politique de l'Acropole.

A. D'Agraulos à Athéna

L'association masculine de Poséidon et Érichthonios–Érechthée trouve sur l'Acropole un exact équivalent féminin : le couple formé par Gê et Agraulos–Aglauros. De part et d'autre, un dieu est flanqué d'un héros, et tous deux forment un ensemble cohérent, qui trouve sa place dans les rites et dans leurs récits étiologiques [405]. Qui plus est, le héros revêt chaque fois une double forme, qui épouse ses différentes fonctions : ainsi Érechthée est le roi adulte, tandis qu'Érichthonios est l'enfant né de Terre ; Agraulos est mère, tandis qu'Aglauros est vierge [406]. Enfin, la mort du héros fait sens dans les deux cas : les disparitions violentes d'Érechthée et d'Aglauros servent d'étiologie des rites importants.

Pour leur part, Poséidon et Érichthonios–Érechthée occupent des fonctions différentes et complémentaires. Ainsi, Poséidon donne probablement naissance à l'enfant Érichthonios, mais finira par tuer le roi Érechthée. Ce schéma prouve bien que nous avons affaire à deux entités distinctes, qui ne se confondent pas : Poséidon joue le rôle du père, dominant, qui donne la vie et la mort ; Érichthonios–Érechthée est le fils mortel, qui procède du père et lui est soumis en tous points. Au contraire, Gê et Agraulos, en tant qu'incarnations de l'élément chtonien, n'entrent pas réellement en concurrence dans le mythe ni dans le rite : tout au plus, Agraulos est-elle un avatar de Gê — moins universelle, elle serait

---

405 À dessein, nous passons sous silence les rites qui concernent spécifiquement Gê et Agraulos, en particulier tous ceux qui ont trait à l'initiation éphébique : leur analyse dépasserait largement le cadre de la présente étude. Il nous suffira de rappeler ici que les éphèbes commencent leur service dans le Prytanée, prêtent serment dans le sanctuaire d'Agraulos et achèvent leur service par un sacrifice à Athéna Poliade, Pandrosos et Courotrophe : cf. e. a. Chr. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ* (*ÉfA. Travaux et mémoires*, 13), Paris, 1962, p. 217-219 et 256. Cette période essentielle de la vie des jeunes gens est placée sous le patronage de la divinité Κουροτρόφος, qu'il faut sans doute identifier à Gê, la mère d'Érichthonios et, partant, de tous les citoyens athéniens ; *contra*, cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Qui est la Kourotrophe athénienne ? », dans Véronique DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001* (*OBO*, 203), Fribourg, 2004, p. 171-185.

406 Pour cette analyse, cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 28-29.

une portion de Terre correspondant au territoire d'Athènes ; par ailleurs, elle est mortelle, ce qui est particulièrement bienvenu pour les développements ultérieurs du mythe.

Selon le mythe le plus populaire, Agraulos perd son antique nature maternelle, devient la vierge Aglauros et reçoit — pour sa perte — l'enfant Érichthonios des mains d'Athéna, avec la consigne expresse de ne pas ouvrir la ciste qui contient Érichthonios. Naturellement, Aglauros ouvre le récipient, tandis que sa sœur Pandrosos obéit scrupuleusement à Athéna. La déesse punit alors la nourrice fautive, soit en la faisant poursuivre par un serpent, soit en lui insufflant la folie. Le résultat est identique : la jeune fille se suicide en se jetant dans le vide, tantôt au bas de l'Acropole, tantôt dans la mer [407].

Voilà pourquoi le sanctuaire d'Agraulos–Aglauros se trouve au flanc oriental de l'Acropole, tandis que celui de Pandrosos est situé sur le plateau, non loin du temple d'Athéna Poliade. Voilà qui consacre également l'apparition d'un troisième couple sur l'Acropole, composé d'Athéna, divinité poliade, et de l'héroïne Pandrosos. Ce nouveau couple féminin se substitue à l'ancien, sans parvenir pourtant à l'éliminer entièrement : certes, Agraulos meurt, mais, par sa mort même, fonde le rite des Plyntéries, que les Athéniens doivent accomplir chaque année pour laver la faute dont s'est chargée Athéna en éliminant celle qui fut sa première prêtresse [408] ; certes, Agraulos est reléguée au pied de l'Acropole, mais son sanctuaire sera désormais le cœur de la cité [409] et cette héroïne fonde la vie de citoyen en présidant au serment des éphèbes. L'on voit donc comment Gê et Agraulos conservent une importance capitale dans le cadre de certains rites, même ceux qui touchent à la vie civique. Ainsi, Athéna Poliade n'aura pas entièrement remporté son combat : pour cette raison, à côté de l'Athéna Pandrosos, il existe aussi une Athéna Aglauros [410] et les femmes athéniennes jurent au nom d'Agraulos — plus rarement par Pandrosos [411].

Néanmoins, Agraulos a irrémédiablement perdu la fonction de mère d'Érichthonios : elle n'en est plus que l'indigne nourrice, sous le nom d'Aglauros. Dorénavant, Gê sera la mère biologique de l'enfant. Encore sa maternité n'est-elle qu'un accident, consécutif à la maladresse d'Héphaistos et à la résistance d'Athéna. Dès lors, en toute justice et sans exprimer le moindre mécontentement, la Terre remettra le nourrisson à Athéna.

B. La naissance d'Érichthonios, fondement de l'idéologie athénienne

En Érichthonios, ancêtre politique commun, se reconnaissent tous les vrais Athéniens qui, par la conception peu banale de cet enfant–roi, peuvent se prévaloir d'une double qualité : la naissance autochtone et le patronage d'Athéna.

---

[407] Pour un relevé des *testimonia* et des différentes versions, cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 28. Originellement, ce mythe opposait sans aucun doute, les réactions opposées d'Aglauros et de Pandrosos face aux ordres d'Athéna ; le personnage d'Hersé s'est ensuite ajouté à cette dyade : cf. ID., « Arithmologie et polythéisme. En lisant L. Gerschel », dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Besançon 25–26 avril 1984*, Paris, 1986, p. 35-47.

[408] Cf. en part. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 107-108.

[409] Que l'on songe seulement à la description de l'enceinte sacrée (ἱερὸν τέμενος) d'Agraulos et de ses abords chez Pausanias (I, 18, 2-3) : le Périégète, après avoir relaté l'αἴτιον de l'ouverture de la ciste et du suicide du haut de l'Acropole et rappelé un épisode des guerres médiques lié à cette face du rocher, poursuit son récit en déclarant que « tout près (πλήσιον) il y a le Prytanée, dans lequel sont écrites les lois de Solon, et où se trouvent les statues des déesses Eirênê et Hestia (…) ». Cette proximité géographique entre le sanctuaire d'Agraulos et le Prytanée, véritable centre de la cité, est tout à fait remarquable. Pour la situation du sanctuaire d'Agraulos–Aglauros, cf. G. S. DONTAS, *loc. cit.* [n. 348], p. 48-63 et pl. 13-15 ; pour la localisation probable du Prytanée, cf. G. C. R. SCHMALZ, « The Athenian Prytaneion Discovered ? », *Hesperia*, 75, 2006, p. 33-81.

[410] *FGrH* III, 332 (Bion de Proconnèse) F 1 ; scholie à Aristophane (*Lysistrata*, v. 439) ; *Souda*, *s. u.* « Ἄγλαυρος ».

[411] Aristophane, *Thesm.*, v. 533 et scholie *ad loc.* ; *FGrH* III, 332 (Bion de Proconnèse) F 1.

La première particularité de la naissance d'Érichthonios est de proclamer l'autochtonie des Athéniens. Vertu admirable, et absolument politique s'il en est, puisqu'elle permet de distinguer les citoyens d'Athènes parmi l'ensemble des Grecs [412] : de tous les peuples de la Grèce, ils se définissent, en effet, comme les plus légitimes, enracinés qu'ils sont à leur terre ancestrale. D'ailleurs, les orateurs ne se privent pas de le rappeler, lorsqu'ils sont chargés de prononcer le discours honorant les citoyens tombés pour leur mère patrie (ἐπιτάφιος) : l'autochtonie est le trait distinctif des Athéniens — c'est là un poncif convenu de leur exercice épidictique. Par Érichthonios, donc, les Athéniens sont les fils de leur Terre.

La seconde caractéristique des Athéniens est de porter le nom de leur divinité poliade — le fait est assez unique pour être significatif [413]. En outre, le patronage d'Athéna va de pair avec la faveur de tous les dieux, qui implique elle-même une certaine idée du progrès et de la civilisation : non seulement les Athéniens sont issus de la Terre, mais encore, ils n'ont jamais régressé vers l'animalité, à l'inverse de tant d'autres peuples grecs [414]. Par Érichthonios, encore, tous les citoyens athéniens sont aussi les enfants d'Athéna, de cette Pallas toujours Vierge [415].

Pour ces deux raisons, il était indispensable qu'Érichthonios eût deux mères ; par un souci de symétrie, il fallait également qu'il eût deux nouveaux pères.

C. Héphaistos et Cécrops : des comparses de la déesse poliade

En lieu et place de Poséidon, la pensée politique athénienne introduit deux pères de substitution, qui viennent opportunément soutenir la nouvelle maternité d'Athéna : le premier, Héphaistos, enseigne que l'on peut naître simultanément de la Terre et d'un couple de dieux ; le second, Cécrops, apporte à Athéna un indispensable appui chtonien.

La contribution d'Héphaistos à la naissance d'Érichthonios se limite visiblement à la production de la divine semence : l'iconographie athénienne montre l'attitude passive et apathique de ce père de remplacement lorsque la Terre transmet Érichthonios à Athéna. À l'inverse, Cécrops accueille avec beaucoup de bienveillance la naissance du jeune roi, et apparaît sous les traits d'un père adoptif [416].

Enfin, sans surprise, Héphaistos et Cécrops sont tous deux honorés dans l'Érechthéion, à proximité des vestiges de la querelle divine et des cultes de Poséidon Ἐρεχθεύς et Athéna Πολιάς : le premier y a un autel, le second son tombeau [417].

1. Héphaistos

Tout indique qu'Héphaistos est une pièce rapportée dans l'histoire de la naissance d'Érichthonios [418] : en sus d'une volonté politique d'intégrer l'artisanat au cœur de la vie

---

412 Sur l'autochtonie athénienne, ses conditions et ses conséquences, on lira notamment Nicole LORAUX, *op. cit.* [n. 355], en part. p. 35-73, ainsi que le stimulant essai de M. DETIENNE, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, 2003, en part. p. 17-59.

413 Cf. e. a. Nicole LORAUX, *op. cit.* [n. 412], p. 57-65 et 119-153.

414 Sur ce point, cf. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 209-289, en part. p. 285-289.

415 Sur l'épithète Πάλλας comme synonyme de la virginité d'Athéna chez les Tragiques, cf. Nicole LORAUX, *op. cit.* [n. 355], p. 147-152.

416 Sur cette opposition entre Héphaistos et Cécrops, cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 49-50 ; L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 198-207.

417 Cf. B. HOLTZMANN, *op. cit.* [n. 334], p. 164-165.

418 Outre l'intervention minimaliste du dieu lors de la conception d'Érichthonios et sa fonction subalterne dans les cultes acropolitains, il faut noter que les représentations imagées de la poursuite d'Athéna par Héphaistos ne sont pas spécifiquement attiques (cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 18-19) : les affinités entre la fille née de son seul père et le fils né de sa seule mère, notamment autour de l'habileté technique, appartiennent au fonds mythique panhellénique (pour les développements athéniens de ce thème, cf. e. a. Nicole LORAUX *op.*

religieuse athénienne [419], son immixtion sur l'Acropole vise certainement à offrir un modèle à la naissance inouïe du premier citoyen d'Athènes, puisque le dieu–forgeron provient à la fois d'une union sexuée entre deux divinités et de la procréation parthénogénétique d'une déesse [420].

Selon la tradition homérique d'un côté, Héphaistos est fils de Zeus et d'Héra, et fut jeté au bas de l'Olympe soit par son père, qui aurait peu apprécié l'intervention d'Héphaistos lors d'un contentieux avec Héra, soit par sa mère, fâchée du fait qu'il était boiteux [421] ; Hésiode, par contre, indique que le dieu fut engendré par Héra indépendamment de son époux, « sans qu'elle se fût unie dans l'amour » (οὐ φιλότητι μιγεῖσα), furieuse et défiante envers celui qui avait engendré seul Athéna [422]. Ce dernier schéma aura le plus de succès dans la mythologie grecque [423] et en évoque un autre, bien moins répandu, qui fait de Typhon l'instrument de la vengeance d'Héra face à l'indélicatesse de son époux — lui aussi, Héra l'engendre sans s'unir à Zeus, avec l'assistance active de Terre (Γαῖα) [424]. Or, on le sait, Typhon est généralement considéré comme un enfant de Terre, né pour venger les Titans déchus du ciel [425] : Héra apparaît dès lors dans une position tellurique lorsqu'elle engendre seule Héphaistos ou Typhon [426].

Si ces deux versions de la naissance d'Héphaistos sont clairement distinctes dans la tradition littéraire, il n'en va pas de même pour son rejeton, qui est en même temps le fils de Terre et le fruit du désir charnel d'Héphaistos envers Athéna : en Érichthonios, les deux récits sont amalgamés. Exemple parfait d'une naissance sexuée doublant un engendrement par la Terre, l'Illustre Boiteux permet de rattacher Athéna au mythe d'Érichthonios : en tant qu'objet du désir d'Héphaistos au moment où celui-ci féconde Gê par inadvertance, la déesse devient *de facto* la mère adoptive du nourrisson.

2. Cécrops

Pour sa part, à l'instar des êtres primordiaux, Cécrops est né de la seule Terre (γηγενής) [427] ; sa nature hybride — mi-homme mi-serpent — témoigne de son attachement au monde chtonien. En tant qu'authentique fils de la Terre, Cécrops règne en toute légiti-

---

cit. [n. 412], p. 134-141). Par surcroît, le jeu de mots fort prisé qui explique le nom Érichthonios par l'intervention d'une querelle (ἔρις) et de la terre (χθών) au moment de la conception de l'enfant a certainement contribué à restituer une dispute entre Héphaistos et Athéna à l'origine de la naissance d'Érichthonios.

419 Sur l'intégration progressive des artisans dans la cité d'Athènes au VI^e^ s. et, en corollaire, la montée en importance d'Héphaistos dans les cultes et mythes civiques, cf. Miriam VALDÉS GUÍA, « Cultes et espaces des artisans à Athènes au sixième siècle avant Jésus-Christ », dans V. I. ANASTASIADIS & P. N. DOUKELLIS (éd.), *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIII^e^ Colloque International du Groupement international de recherche sur l'esclavage antique (Mytilène, 5–7 décembre 2003)*, Berne & Francfort-sur-Main, 2005, p. 107-130.

420 Sur la conception et la naissance d'Héphaistos, cf. Marie DELCOURT, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1982^2^, p. 31-33.

421 Cf. e. a. Homère, *Il.*, I, v. 571-594 (jeté par Zeus sur l'île de Lemnos) ; XVIII, v. 393-405 (jeté par Héra dans la mer) ; *Od.*, VIII, v. 306-312 (né de deux parents).

422 Hésiode, *Théog.*, v. 924-929.

423 Cf. e. a. ps.-Apollodore (*Bibl.*, III, 3, 5), qui évoque la version divergente d'Homère.

424 *Hymne homérique à Apollon*, I, v. 305-355.

425 Hésiode, *Théog.*, v. 820-835. Sur ce monstre, cf. e. a. F. VIAN, *La guerre des Géants* (*Études et commentaires*, 11), Paris, 1952, p. 12-16.

426 Ce constat invite à ne pas corriger l'indication issue de Pindare (fr. 253 [Snell & Maehler]) et de la *Danaïde* (fr. 2 [Bernabé]), qui précise qu'Érichthonios et Héphaistos ont surgi de la Terre : cette double ascendance terrienne justifie l'autochtonie des Athéniens (cf. Harpocration, *s. u.* « αὐτόχθονες »).

427 Sur la distinction entre les αὐτόχθονες et les γηγενεῖς, cf. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 24-28.

mité sur une région (χώρα) qui porte son nom (Κεκροπία) et, à trois reprises, se mettra au service d'Athéna et de l'idéologie athénienne.

Tout d'abord, par sa nature composite, Cécrops dépasse les clivages entre dieux, hommes et animaux, et peut, de ce fait, guider harmonieusement les pas de ses sujets vers l'humanité, en évitant à la fois la confusion avec le monde des dieux et le recul vers l'animalité, et en préparant ainsi l'avènement d'Athéna [428]. Par la suite, quand Poséidon et Athéna s'affrontent pour la possession de la future Athènes, Cécrops est nécessairement impliqué dans la querelle qui a pour objet sa Cécropia : par son action — de juge partial [429], de témoin parjure [430] ou de simple spectateur [431] —, il atteste les droits d'Athéna sur le pays, met délibérément fin à l'existence de sa χώρα et autorise le passage à la πόλις, sous l'égide de la déesse [432]. Enfin, lors de la naissance d'Érichthonios, Cécrops apporte une légitimité chtonienne au nouveau-né — lequel n'est pas un pur γηγενής, étant donné sa conception en partie sexuée — et lui reconnaît le statut de fondateur de la cité d'Athènes [433].

Toute l'action de Cécrops est orientée vers l'émergence de la cité d'Athéna : en demeurant un personnage pré-politique, le roi–serpent se porte garant de la légitimité de la déesse dans les mythes de l'Acropole et des prétentions athéniennes à l'autochtonie. À cet égard, la présence sur l'Acropole d'un être chtonien dévoué à la déesse poliade au point de parler au mépris de la foi jurée parachève le mythe fondateur : Terre et Héphaistos seront les parents naturels d'Érichthonios, Athéna et Cécrops ses parents adoptifs.

— ENTRE PÈRE ET MÈRE : LE FILS

De Poséidon à Athéna, les mythes originels de l'Acropole connaissent de nombreuses modifications : au nombre de celles-ci, nous devons sans doute compter en premier lieu les métamorphoses animales qui concernent deux personnages centraux, Cécrops et Érichthonios lui-même. Nonobstant ces transformations, Érichthonios demeure le point de contact entre Athéna et Poséidon, le lien ultime entre les deux divinités d'Athènes : dans un second temps, nous montrerons pour quelle raison Érichthonios est l'élément de permanence sur l'Acropole.

A. Métamorphoses animales sur l'Acropole

Assurément, les modifications les plus visibles du mythe primitif se trouvent chez Érichthonios : conformément aux valeurs que ce personnage incarne dès qu'il entre dans le giron d'Athéna, le prince de l'Acropole abandonne en partie son aspect chevalin, pour revêtir les traits d'un autre animal chtonien, le serpent. Afin de comprendre les enjeux et les modalités de cette transformation, il est indispensable d'étudier la position prééminente du serpent sur l'Acropole et ses rapports avec la déesse Athéna, avant de s'intéresser plus particulièrement à Cécrops et, enfin, à Érichthonios lui-même.

---

428 Cf. *supra*, n. 414.

429 Xénophon, *Mémorables*, III, 5, 10 ; Callimaque, *Iambes*, II, v. 49-51.

430 Callimaque, *Hécalé*, col. II, v. 8-11 ; ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1.

431 Il est malaisé d'interpréter la fonction de Cécrops sur les représentations figurées de la querelle ; à tout le moins en est-il le spectateur attentif : L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 188-197.

432 Cf. *ibid.*, p. 176-197.

433 Cf. *ibid.*, p. 198-207.

1. Athéna et les serpents

Avec la célèbre chouette, les serpents tiennent une place de choix auprès d'Athéna, singulièrement sur l'Acropole [434]. De fait, l'imaginaire grec reconnaît au serpent de nombreuses qualités, parmi lesquelles celles d'être né de la terre (γηγενής) et d'incarner la protection divine du foyer (*οἰκουρός*) [435] : aux côtés d'Athéna, cet animal remplit donc la double fonction d'affirmer l'autochtonie des Athéniens et d'assurer la protection de leur cité [436]. Pour cette raison, Cécrops et Érichthonios affichent tous deux leurs relations avec le serpent. Toutefois, seul le second, en tant que fils adoptif de la déesse poliade et ancêtre politique de tous les Athéniens, peut réellement s'arroger le titre de Serpent de l'Acropole : en effet, les ophidiens servent véritablement de médiateurs entre Athéna et Érichthonios.

En gage d'autochtonie, Athéna aurait donné à Érichthonios une amulette en or contenant deux gouttes du sang de la Gorgone [437] — divinité chtonienne qui, telle Agraulos, est l'épouse légitime de Poséidon. À la suite d'Ion, fils de Créuse et d'Apollon, les jeunes Athéniens portent en collier ou en bracelet un bijou serpentiforme en or, qui rappelle la présence de serpents auprès d'Érichthonios et perpétue le souvenir de ce cadeau originel d'Athéna [438]. Cette coutume ancestrale évoque donc clairement les aspirations autochtones des citoyens athéniens et, en plus de sa fonction apotropaïque, le serpent fait ici figure d'emblème d'autochtonie [439].

Protecteur de la citadelle et du sanctuaire d'Athéna, l'*οἰκουρὸς ὄφις* vit sur l'Acropole, où il est nourri de gâteaux au miel [440]. Cet animal sacré symbolise la présence de la déesse Athéna : pour cette raison, la disparition du serpent de l'Acropole lors de la seconde guerre médique persuada les Athéniens de fuir leur cité, puisqu'Athéna elle-même l'avait désertée [441]. Selon certains auteurs, ce serpent tutélaire ne serait autre qu'Érichthonios, toujours vivant, résidant à jamais sur l'Acropole et assurant, avec Athéna, la protection de la cité [442] : effectivement, ce reptile fait songer au serpent qui se trouvait enfermé dans la ciste avec Érichthonios [443].

En définitive, il paraît fort probable qu'Érichthonios et Cécrops soient devenus des serpents à des fins politiques. Pas n'importe quels serpents, encore : les Athéniens récla-

---

434 Cf. Liliane BODSON, « Nature et fonctions des serpents d'Athéna », dans Marie-Madeleine MACTOUX et Évelyne GENY (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque. 4. Religion* (*CRHA*, 96), Paris, 1990, p. 45-62.

435 En tant qu'être né de la terre, le serpent est à la fois associé aux forces de la mort et de la vie, est ambigu et incertain, incarne par excellence le sacré ; comme symbole de croissance et de prospérité, il est la force bénéfique associée aux foyers, en lien avec Zeus Μειλίχιος, Κτήσιος ou Φίλιος. Cet animal joue également un rôle très important dans la thérapeutique et la mantique. Cf. Liliane BODSON, Ἱερὰ ζῷα. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne* (*MCL*, s. 2, t. 63, fasc. 2), Bruxelles, 1978, p. 68-92.

436 Cf. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 329-349.

437 Euripide, *Ion*, v. 999-1017.

438 *Ibid.*, v. 21-26 ; 1427-1431.

439 À propos de cet usage athénien et du traitement que lui réserve Euripide, cf. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 329-341.

440 Cf. e. a. Aristophane, *Lysistrata*, v. 758-759 et scholie au v. 759 ; Hésychios, *s. u.* « Οἰκουρὸν ὄφιν » et « Δράκαυλος » ; Photios, *Lexicon*, *s. u.* « Οἰκουρὸν ὄφιν » (= *FGrH* II, 81 [Phylarque] F 72) ; Souda et *Etymologicum Magnum*, *s. u.* « Δράκαυλος » ; Eustathios, *Comm.* à Homère, *Od.*, I, v. 357 ; Philostrate l'Ancien, *Images*, II, 17, 6.

441 Cf. Hérodote, VIII, 41 ; Plutarque, *Vie de Thémistocle*, 10, 1-2.

442 Vrai Érichthonios, ce serpent est représenté sur la statue chryséléphantine de Phidias, près de la lance, à l'intérieur du bouclier : cf. Pausanias, I, 24, 7 ; Hygin, *Astron.*, II, 13, 1.

443 Les sources évoquent tantôt un seul serpent, tantôt deux serpents auprès d'Érichthonios ; curieusement, cette même incertitude prévaut à propos de l'*οἰκουρὸς ὄφις*. Sur ce point, cf. e. a. L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 342, n. 41 ; sur le serpent protecteur de l'Acropole, cf. *ibid.*, p. 342-347.

ment des animaux civilisés, sans aspects négatifs ni ambiguïté dangereuse à leur égard [444]. Gardien de l'Acropole, le serpent se révélera redoutable pour les seuls ennemis des Athéniens et — cela va sans dire — pour les adversaires de la déesse.

2. Cécrops

L'ophiomorphisme de Cécrops apparaît comme le trait premier de sa personnalité : c'est là le reflet de son origine chtonienne et l'expression de la protection que le héros exerce sur la future cité des Athéniens. Cependant — nous le rappelions à l'instant — le serpent de l'Acropole est mis en rapport avec Athéna et Érichthonios, les créateurs mythiques de la cité d'Athènes, et non pas avec Cécrops, le roi primordial.

Dans cette optique, la nature hybride de Cécrops fut certainement imposée par l'idéologie dominant à Athènes : l'autochtonie originelle des citoyens. Roi primordial, seul vrai γηγενής, père adoptif d'un Érichthonios à la fois issu d'une union sexuée et du sein de Terre, Cécrops légitime par sa nature composite même la filiation d'Athéna et Érichthonios. Mais était-ce là son apparence originelle ? Il semble qu'on puisse en douter : la cigale, autre animal considéré comme γηγενής [445], a servi d'ancien symbole d'autochtonie pour les Athéniens et l'est demeurée chez les Ioniens, qui clament leur origine chtonienne en portant une cigale d'or dans les cheveux (τεττιγοφορία) ; de plus, le nom même de Cécrops (Κέκροψ) — dérivant probablement de *Κέρκοψ, avec métathèse — évoque une espèce de cigale nommée κερκώπη, et derrière l'assimilation d'Érichthonios au serpent se dessinent des rapports étroits avec la cigale [446]. Au commencement, Cécrops aurait fort bien pu être une cigale, insecte né de Terre, tout comme les Myrmidons étaient les hommes–fourmis d'Égine ; toutefois, la figure d'Érichthonios a contraint l'ancien roi–cigale à devenir, pour la plus grande gloire d'Athéna, un roi–serpent.

3. Érichthonios

À l'instar de Cécrops — qui, de cigale, se ferait serpent —, le cheval Érichthonios se serait-il transformé en reptile pour les besoins de la cause ? Avant toute chose, il faut remarquer que ces supposées métamorphoses ne sont pas toujours sans conséquences : si, dans le cas de Cécrops, une telle transformation n'implique pas grand bouleversement — car serpent et cigale sont pareillement γηγενεῖς —, il en va tout autrement pour Érichthonios. De fait, comme le montrent les mythes d'Arion, Skyphios et Pégase, le cheval n'est pas né de la seule Terre, mais d'une déesse chtonienne fécondée par un dieu–cheval [447] : on est fort loin des productions parthénogénétiques d'une Terre primordiale, qui ne connaît ni limites, ni époux. La substitution du serpent au cheval entraîne, dès lors, une modification du statut de l'enfant divin, qui ajoute à son statut chtonien l'antiquité vénérable, la puissance redoutable et — rançon de la gloire — la bivalence constitutive des fils de Terre. Autre bénéfice de l'opération : le rôle du père s'efface, puisque la mère se suffit à elle-même ; Poséidon et sa parèdre chtonienne cèdent la place à la seule Terre. Érichthonios devient donc l'*οἰκουρὸς ὄφις*, emblème d'autochtonie et protecteur de la cité d'Athènes.

Toutefois, le mythe entre en contradiction avec lui-même : le serpent finira par être le fruit d'une union sexuée, opérée par l'intermédiaire de Terre, pour qu'Héphaistos et, surtout, Athéna puissent faire leur entrée dans la généalogie des Athéniens. Cécrops lui-même est également transformé en serpent, à seule fin d'ajouter quelque légitimité à

---

444 À propos de l'occultation, chez Cécrops, de tous les traits sombres et violents qu'impliquent nécessairement la naissance chtonienne et l'ophiomorphisme, cf. *ibid.*, en part. p. 401-405.

445 En outre, la cigale est étroitement associée à la musique : cf. Liliane BODSON, *op. cit.* [n. 435], p. 16-20.

446 Cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 268], p. 25-27 ; L. GOURMELEN, *op. cit.* [n. 268], p. 351-366.

447 Cf. *supra*, p. 225-228.

Érichthonios–serpent et d'apporter le soutien d'un authentique γηγενής à un enfant qui ne l'est pas vraiment.

B. Permanence de l'enfant divin

À première vue, la métamorphose d'Érichthonios en serpent accentue davantage la rivalité entre Poséidon et Athéna, qui apparut lors de la querelle pour la possession du territoire athénien et fut déjà exacerbée par le meurtre d'Érechthée à l'issue de la guerre contre Éleusis.

En effet, la mort d'Agraulos–Aglauros, devenue pour les besoins du mythe une nourrice peu méritante, est attribuée parfois à Athéna, parfois au serpent lové à l'intérieur de la ciste, c'est-à-dire à Érichthonios lui-même. Ainsi — ironie du sort ! — l'enfant, fraîchement promu serpent d'Athéna, assassine sa propre mère. Ce parricide fait écho à l'infanticide commis par Poséidon sur Érechthée : pareille succession de meurtres déchire la famille primitive de l'Acropole, et semble exclure définitivement Poséidon de sa paternité légitime pour le poser en anti-fondateur de la cité. Par contraste, Athéna se retrouverait seule aux origines mythiques d'Athènes, en adoptant, avec l'aide d'Héphaistos et de Cécrops, le serpent poliade engendré par la Terre.

Néanmoins, cette impression s'estompe vite, si l'on prend la peine d'examiner plus minutieusement les données religieuses athéniennes. De fait, par sa transformation ophidienne, Érichthonios devient le parèdre d'Athéna Poliade, mais n'en reste pas moins associé intimement à son père dans le culte de Poséidon Ἐρεχθεύς : le dédoublement du héros originel permet ainsi de créer un trait d'union infrangible entre Poséidon et Athéna. Paradoxalement, la naissance d'Érichthonios et la mort d'Érechthée engagent, à parts égales, ces deux divinités au cœur de la pensée politique athénienne : en engloutissant Érechthée dans les profondeurs du sol, Poséidon achève simplement le processus entamé lorsqu'Athéna reçut Érichthonios des mains de Terre, et consacre définitivement l'autochtonie des Athéniens [448].

Enfant divin, fondateur et protecteur de la cité, Érichthonios–Érechthée est donc le point de contact entre son père biologique et sa mère adoptive [449]. En somme, après leur affrontement en rivaux irréductibles, lors d'une querelle qui fit date, Poséidon et Athéna finissent par cohabiter sur l'Acropole, de façon pacifique et complémentaire, grâce à leur enfant commun. À cet égard, le nom « Érechthéion », couramment utilisé de nos jours pour désigner l'édifice unique qui, à la suite du « Vieux-Temple », associa le culte d'Athéna Poliade et les rites chtoniens liés à Poséidon, ne nous paraît pas usurpé.

---

448 Cf. Sonia DARTHOU, *loc. cit.* [n. 388], p. 69-83.

449 Au demeurant, il faut rappeler que les mythes relatifs à la domestication et à l'attelage du cheval font également d'Érichthonios le point de contact privilégié entre Poséidon et Athéna : cf. *supra*, p. 237.

Synthèse et conclusion

L'étude des mythes de l'Acropole fut menée en vase clos, sans faire appel *a priori* aux données mycéniennes ou proche-orientales, ou même à la personnalité du Poséidon littéraire. Cette démarche a permis d'aboutir à un résultat cohérent, uniquement élaboré au départ de mythes attestés en Grèce continentale au I^er^ millénaire, et jugés comparables à ceux d'Athènes. Toutefois, le modèle d'évolution auquel nous aboutissons ainsi présente de grandes similitudes avec le témoignage de la littérature archaïque : au niveau local comme au niveau panhellénique, Poséidon est régulièrement écarté de ses anciennes fonctions de père et roi, mais continue d'être honoré dans les cultes et les rites grecs.

En conformité avec la méthode adoptée dans ce chapitre, nous présenterons d'abord les résultats de la lecture diachronique du mythe de la naissance d'Érichthonios, à la lumière du mythe de la dispute entre Poséidon et Athéna : nous définirons les caractéristiques d'un mythe originel relatant la naissance d'un cheval du fait de Poséidon, et tenterons de montrer les grandes lignes de la métamorphose aboutissant à l'adoption d'Érichthonios par Athéna. Ensuite, dans une perspective plus générale et en rapport avec le chapitre précédent, nous comparerons l'évolution des rapports entre Poséidon et Zeus — depuis la religion mycénienne jusqu'à la religion archaïque — à la transformation des rapports entre Poséidon, Érichthonios et Athéna dans les mythes de l'Acropole. Enfin, nous insisterons sur l'originalité de la relation entre Poséidon et le cheval — plutôt que le taureau —, au regard des données religieuses palatiales du Proche-Orient, et esquisserons les contours d'un héritage indo-européen pour ce Poséidon Hippios ; nous soulignerons la coexistence, dans la religion grecque archaïque, du cheval et du taureau pour incarner la puissance du dieu Poséidon, non seulement en ses fonctions de roi et père, mais aussi comme sourcier.

1. – La lecture diachronique des deux mythes de l'Acropole a permis de mettre au jour les vestiges d'un mythe panhellénique primitif, et d'oser la reconstitution de son évolution et de sa transformation en une idéologie civique athénienne.

En dépit de modifications importantes, les principaux éléments constitutifs d'un récit ancien, construit autour du dieu Poséidon, apparaissent toujours clairement dans les mythes de l'Acropole, de même qu'en Arcadie, en Béotie, en Thessalie et à Corinthe : un dieu géniteur procrée avec une parèdre chtonienne un héros particulièrement lié au cheval, destiné à régner ; en même temps, le dieu fait sourdre de l'eau salée. Les analogies que nous avons relevées dans les récits mythiques nous invitent à identifier ce dieu–père comme étant Poséidon, et à chercher sous les traits d'Érichthonios–Érechthée un ancien héros–cheval.

La diffusion du mythe dans toutes les régions de Grèce continentale laisse subodorer son appartenance à un fonds commun panhellénique, qui serait antérieur aux développements socio-politiques de l'époque archaïque — cet archétype évoluant différemment selon les régions, en laissant partout des vestiges identifiables. Les liens entre ce mythe chevalin et la souveraineté humaine sont particulièrement apparents dans le cas d'Hippothoôn, fils de Poséidon et petit-fils de Cercyôn à Éleusis, ou fils de Cercyôn et père d'Aipytos en Arcadie : la descendance royale de Poséidon est fortement liée au cheval, par les faits mythiques et par son nom même. Sur l'Acropole, la filiation présumée d'Érichthonios–Érechthée à Poséidon et les rapports du premier souverain athénien avec le cheval trouvent un écho bienvenu dans le mythe d'Hippomenês, le dernier roi d'Athènes.

La famille de mythes que nous avons exploitée montre une certaine ambivalence de Poséidon. De fait, ce dieu est non seulement susceptible d'engendrer des chevaux comme Ar(é)ion, Skyphios et Pégase, ou de créer des rois comme Hippothoôn ou Érichthonios, mais aussi de mettre à mort ou de destituer les princes et les souverains de sa lignée : tel est

le cas d'Aipytos à Mantinée, d'Halirrhothios, Érechthée et — sans doute — Hippomenês à Athènes. Le culte acropolitain de Poséidon Ἐρεχθεύς et la tradition mythique qui y est liée sont une bonne illustration de ce double pouvoir du dieu à l'égard du héros son fils : à la fois bienveillant et malveillant, Poséidon donne la vie comme la mort, et il institue les rois comme il les défait. Or, cet antagonisme du dieu et du héros dans le mythe, assorti d'une symbiose rituelle entre ce dieu et ce héros dans le culte, est précisément un principe fondamental de la religion hellénique, qui est également à l'œuvre dans l'épopée homérique [450] : si la diction de l'*Iliade* montre une convergence thématique et formelle entre le dieu Apollon et le héros Achille — laquelle recouvre en fait des affinités fonctionnelles et morphologiques entre ces deux entités dans la religion grecque —, Apollon n'en est pas moins le meurtrier de Patrocle — le substitut d'Achille au combat — et d'Achille lui-même, par Hector et Pâris interposés ; bien plus, cette même convergence et ce même meurtre se retrouvent à Delphes, où Apollon, dieu du sanctuaire, exécute Pyrrhos — fils d'Achille et héros de la cité — dans le mythe, pour coexister avec lui dans le culte ; cette même ambivalence d'Apollon s'exprime envers les poètes, que le dieu inspire ou annihile à son gré, ainsi que le démontrent les exemples d'Archiloque ou d'Ésope héroïsés. Par conséquent, la similarité entre ces deux schémas est de nature à établir, dans le cas de Poséidon Ἐρεχθεύς, les affinités fonctionnelles et morphologiques entre le dieu Poséidon et le héros Érechthée, et à justifier l'identification de Poséidon comme étant le dieu qui fait roi Érichthonios–Érechthée et qui, en dernière analyse, lui donne naissance.

Dans le cadre civique athénien, le mythe originel a évolué, s'est étoffé : l'aspect chevalin s'est étiolé, la source est salée, le fils est mort. Nous avons tenté de mettre en lumière les modalités de la transformation du mythe primitif en une idéologie civique. D'abord, le suicide ou le meurtre d'Agraulos–Aglauros — laquelle est la parèdre idéale d'un Poséidon chtonien — permet de faire naître Érichthonios de la Terre (Γῆ) même, qui confie le nourrisson à Athéna : de cette manière, les Athéniens, descendants d'Érichthonios, peuvent à la fois se revendiquer autochtones et enfants d'Athéna. Ensuite, l'apparition du dieu Héphaistos et du héros Cécrops dans les mythes de l'Acropole, en guise de pères de substitution pour Érichthonios, efface la paternité de Poséidon et appuie la maternité d'Athéna. Enfin, la métamorphose d'Érichthonios en serpent protecteur de l'Acropole et de la cité confirme la nature chtonienne du héros, tout en l'écartant de son père naturel pour le rapprocher de sa mère adoptive : en quelque sorte, le serpent de Salamine remplace le cheval d'Éleusis, après qu'Athéna a contesté les droits de Poséidon sur l'Acropole.

Tout compte fait, les deux mythes fondateurs de la cité d'Athènes, qui relatent la dispute primordiale et la naissance d'Érichthonios, content de quelle manière un dieu puissant — maître des chevaux et des sources, soutien de la royauté et de l'aristocratie héritée des palais mycéniens — cède le relais à une déesse désireuse de fonder une cité. Sur l'Acropole, l'enfant Érichthonios fait office de pivot entre Poséidon et Athéna, sans que la déesse poliade puisse chasser complètement son illustre prédécesseur.

Osera-t-on suggérer de lire, en raccourci, cette histoire religieuse et politique de l'Acropole à travers l'iconographie athénienne ? Les peintures sur vases montrent, en effet, la prédominance de Poséidon comme Ébranleur du sol et Maître des chevaux au VI^e^ s., tandis que ces aspects s'effacent au V^e^ s. devant les fonctions maritimes du dieu [451] : l'éloignement d'avec Érichthonios — et le rapprochement avec Thésée, nouvel héros national

[450] Sur ce point et pour les exemples qui suivent, cf. G. NAGY, *op. cit.* [n. 68], en part. ch. 4, § 3-5, p. 85-88 ; ch. 7, § 1-4, p. 153-156 ; ch. 8, § 1-5, p. 179-181 ; ch. 18, § 8, p. 354.

[451] Cf. Éléonore NADAL, « De la cavalerie à la flotte athéniennes : l'iconographie attique de Poséidon et l'histoire d'Athènes », *Pallas*, 75, 2007, p. 151-171.

d'Athènes — iraient donc de pair avec l'atténuation de l'aspect chevalin de Poséidon et l'affirmation de son appartenance au monde marin. Quant aux plus anciennes monnaies attiques, dites *Wappenmünzen* (*c.* 550–515), elles donnent à voir de nombreuses représentations chevalines ; les pièces plus récentes de ce monnayage arborent fréquemment le *gorgoneion*, symbole de la déesse chtonienne, qu'Athéna s'appropriera comme épisème vers 550 [452], alors que la chouette ne deviendra l'unique type monétaire civique que durant le dernier quart du VI^e^ s. [453] : ne serait-il pas tentant de retrouver derrière ces symboles successifs les trois grandes divinités de l'Acropole que sont Poséidon, Agraulos et Athéna ?

2. – Somme toute, la polémique athénienne entre Poséidon et Athéna — qui aboutit à l'éviction du premier venu tout en justifiant sa présence dans les cultes de l'Acropole — est très semblable à l'évolution supposée des rapports entre Poséidon et Zeus depuis la religion du palais mycénien jusqu'à celle des sociétés archaïques. Non seulement sur le fond, puisque la mise à l'écart de Poséidon se révèle, de part et d'autre, indispensable pour fonder les sociétés divines et humaines sur de nouvelles valeurs sociales et morales, lesquelles sont portées par une idéologie religieuse se démarquant explicitement de croyances anciennes, mais aussi sur la forme, car, dans les deux cas, cette relégation du dieu adopte le même mécanisme de révision de ses relations parentales, et entraîne sa redéfinition en dieu de la Mer.

En premier lieu, la paternité originelle de Poséidon est niée : dans le système religieux archaïque, Poséidon perd sa place de probable père des dieux — comme son homologue El à Ougarit —, pour devenir l'un des Cronides, frère cadet de Zeus ; dans les mythes athéniens, Héphaistos et Cécrops acquièrent l'ancienne paternité de Poséidon sur Érichthonios pour mieux affirmer la maternité d'Athéna sur ce premier Athénien. Ce déni de la paternité de Poséidon a pour directe conséquence d'anéantir la légitimité du dieu à exercer et à déléguer la souveraineté, chez les dieux comme chez les hommes : dans la littérature archaïque, Zeus est l'unique souverain des dieux, qui crée et juge les souverains humains, tandis que dans les mythes acropolitains d'Athènes, Érichthonios–Érechthée tire désormais de sa filiation à la déesse civique Athéna sa fonction de premier roi des Athéniens.

Cette double perte de la paternité et de la souveraineté induit une position inférieure de Poséidon dans la nouvelle société divine ainsi créée : infériorité par rapport à Zeus dans la littérature archaïque, infériorité par rapport à Athéna dans les mythes de l'Acropole. Que la déesse Athéna participe pleinement à l'ordre de Zeus ne peut faire de doute : cette « fille d'un père puissant » (ὀβριμοπάτρη), issue de Mêtis, a part, comme Zeus, aux deux qualités héroïques de force et de prudence — ce qui en fait la meilleure adjuvante de son père, et la divinité protectrice par excellence des héros grecs. La subordination de Poséidon à Zeus et Athéna peut donc se comprendre comme un véritable basculement depuis la « société de Poséidon » vers la « société de Zeus ».

À cet égard, il est très significatif que les conflits mythiques provoquant cette subordination ou en résultant mettent en évidence la nouvelle identité marine de Poséidon : dans la querelle avec Zeus au chant XV de l'*Iliade*, la portion (μοῖρα) du dieu est explicitement limitée à la mer grisâtre (πολιὴ ἅλς), alors que la dispute avec Athéna produit une « mer » (θαλάσσα *uel sim.*) sur l'Acropole, voire s'achève par un raz-de-marée sur l'Attique. La présentation, dans les deux cas, de Poséidon en tant que dieu de la mer pourrait bien correspondre à la redéfinition de sa puissance divine après la perte de son statut de père et

---

[452] Cf. Monique HALM-TISSERANT, « Le gorgonéion, emblème d'Athéna. Introduction du motif sur le bouclier et l'égide », *RA*, 1986, p. 245-278.

[453] Sur ces premières monnaies attiques, cf. Chr. FLAMENT, *Le monnayage en argent d'Athènes de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (c. 550 – c. 40 av. J.-C.)* (*Études numismatiques*, 1), Louvain-la-Neuve, 2007, p. 9-43.

roi : en lieu et place d'El, Poséidon endosserait les fonctions et l'aspect du marin Yam, l'adversaire de Ba'al pour la souveraineté divine à Ougarit — qui fut également combattu par la Vierge 'Anat [454]. Les correspondances entre Ba'al et Zeus, ainsi qu'entre 'Anat et Athéna, paraissent assez perceptibles pour corroborer cette hypothèse d'évolution de la religion grecque, impliquant la projection sur le dieu Poséidon d'un schéma mythique bien connu à Ougarit et sans doute restituable dans la mythologie mycénienne, qui relate le combat victorieux du dieu de l'Orage et de sa parèdre contre le dieu de la Mer.

Entre la « société de Poséidon » et la « société de Zeus », les rapports entre les dieux Poséidon, Zeus et Athéna connaissent ainsi une réorganisation prenant comme pivot le personnage de Zeus et les valeurs qu'il incarne. Toutefois, l'existence même d'une importante divinité comme Poséidon n'est jamais compromise. Bien sûr, seul Zeus préside désormais le panthéon grec, seule Athéna donne son nom à Athènes ; toutefois, tout frustré de souveraineté et spolié de l'Attique qu'il est, Poséidon demeure vivant et présent, en exerçant son indispensable puissance divine dans les conceptions religieuses de la littérature archaïque, ainsi que dans les cultes de l'Acropole.

3. – Les mythes de l'Acropole mettent en jeu la figure chevaline de Poséidon comme dieu souverain et père du roi humain Érichthonios. Cette association de la royauté au cheval n'est pas directement attestée dans le monde mycénien, et ne trouve aucun équivalent au Proche-Orient : à Ougarit, en particulier, la souveraineté et la paternité d'El s'expriment dans son épiclèse « Taureau » (*ṯr*), et il est vraisemblable que le Poséidon mycénien, comme ses prolongements au I^er^ millénaire, ait porté le titre Ταύρεος [455]. L'importance du cheval dans l'exercice des fonctions royales de Poséidon peut donc difficilement s'expliquer par la religion palatiale en tant que telle. Or, la tradition indo-européenne notamment attestée dans les rites de l'*october equus* à Rome, de l'*aśvamedha* dans l'Inde védique et de l'intronisation royale celtique, qui consiste à sacrifier solennellement un étalon pour magnifier la puissance royale et assurer la pérennité de la dynastie — et qui trouve un pendant parfait dans le mythe du roi Hippomenês à Athènes — révèle l'importance de l'identification du roi au cheval dans une perspective indo-européenne [456]. Dans cette perspective, à Athènes en particulier, le lien entre Poséidon et le cheval pourrait être directement lié aux fonctions royales du dieu.

La souveraineté d'un Poséidon équin à Athènes connaît un parallèle dans la cité arcadienne de Mantinée, où — une fois n'est pas coutume — Poséidon est le dieu principal du panthéon, en lieu et place de Zeus [457]. La légende épichorique de la naissance de Poséidon est exactement semblable au récit hésiodique de la naissance de Zeus : après avoir accouché de Poséidon, Rhéa cacha son fils dans une bergerie, à proximité de la source Arnê ; pour éviter que Cronos, à son habitude mal disposé envers sa progéniture, n'engloutît voracement son fils, Rhéa lui fit croire qu'elle avait donné la vie à un poulain et le lui fit manger — de même qu'à la naissance de Zeus, elle lui donnerait à avaler une pierre enveloppée de langes [458]. Un peu plus près de la ville de Mantinée se trouve une montagne nommée Alê-

---

454 Quoique ce combat ne soit pas détaillé dans les mythes ougaritiques conservés, une allusion explicite se trouve en *KTU* 1.3, col. III, l. 38-39.

455 Cf. *supra*, p. 211.

456 Cf. en part. M. V. GARCÍA QUINTELA, *loc. cit.* [n. 379], p. 135-151, ainsi que *supra*, p. 238.

457 Cf. Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 288-292.

458 Pausanias, VIII, 8, 2. Le thème de la naissance de Zeus est bien plus répandu que celui de la naissance de Poséidon : la version « canonique » en est donnée par Hésiode, *Théog.*, v. 453-506. L'on retrouve toutefois en Béotie des similitudes avec cette légende de la naissance de Poséidon : cf. Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 281-282.

sion d'après l'errance (ἄλη) de Rhéa avant l'enfantement [459] ; à son sommet, un bois consacré à Déméter ; à son pied, un sanctuaire de Poséidon Hippios particulièrement illustre, puisqu'il aurait été bâti naguère par Agamède et Trophonios [460]. Cet endroit vit une source salée provoquer l'aveuglement et la mort du roi Aipytos, fils d'Hippothous, fils de Cercyôn — lignée royale issue de Poséidon lui-même —, coupable d'avoir bravé l'interdit de l'ἄβατον [461]. Outre l'association entre les sanctuaires de Poséidon et Déméter, ou le souvenir de la présence de Rhéa à la source Arnê comme sur la montagne Alêsion, les mythes mantinéens offrent deux pistes de réflexion intéressant notre propos. D'une part, dans la perspective de la pensée archaïque, la préservation de Poséidon face à la menace d'engloutissement par Cronos fait de ce dieu l'aîné des Cronides, et le légitime détenteur de la souveraineté en lieu et place de son cadet Zeus ; son apparence chevaline et son épiclèse Hippios sont donc explicitement rapportées à la royauté divine. D'autre part, d'après notre analyse, le mythe d'Aipytos serait comparable à celui d'Érichthonios–Érechthée : roi des dieux, Poséidon Hippios se situe aussi à la source et au terme de la royauté des hommes, que ce dieu crée par l'entremise d'un cheval et à laquelle il met fin au moyen d'un jaillissement salin.

Les liens de Poséidon avec le cheval et avec le taureau en rapport avec l'exercice de la royauté résulteraient donc d'un amalgame entre deux traditions distinctes : la première, d'origine indo-européenne, fait du cheval l'animal royal par excellence, susceptible d'incarner le souverain lui-même ; la seconde, attestée au Proche-Orient, présente les dieux souverains sous des traits taurins. Il est vraisemblable, quoiqu'indémontrable, que le Poséidon mycénien, comme le *wanax* — son lieutenant sur terre —, réalisaient déjà cette synthèse, en arborant aussi bien l'aspect bovin d'un El que les affinités équines du roi indo-européen.

De manière remarquable, les figures du cheval et du taureau convergent également dans Poséidon en son antique qualité de dieu des eaux douces d'origine souterraine. D'une part, les sources sont fréquemment produites par Poséidon lui-même sous les traits d'un cheval, ou par un cheval issu de Poséidon — tel Pégase — : outre les sources salées de Mantinée et de l'Acropole, cette thématique est notamment attestée en Béotie et en Argolide [462]. Près d'Argos, à Dinê (Δίνη, le « Tourbillon ») — source d'eau douce jaillissant de la mer, qui passe pour la résurgence d'eaux de pluie tombées dans la plaine désertique appelée Argos, située à proximité de Mantinée —, les Argiens sacrifiaient jadis des chevaux harnachés à Poséidon, par immersion dans la source [463]. Par ailleurs, les taureaux apparaissent aussi en association avec l'eau douce, et plus particulièrement avec les fleuves : ces derniers sont habituellement représentés sous une image taurine [464].

---

459 On trouvera un thème similaire de l'errance de la déesse avant l'accouchement dans les tribulations de Létô avant la naissance d'Apollon : cf. *Hymne homérique à Apollon*, I, v. 30-90.

460 Pausanias, VIII, 10, 1-2. Cf. également Madeleine JOST, *op. cit.* [n. 275], p. 132-134, 136.

461 Pausanias, VIII, 5, 5 ; 10, 3-4. Cf. *supra*, p. 229 et 243.

462 Cf. *supra*, n. 362.

463 Pausanias, VIII, 7, 1-2. Cette source semble associée au lieu-dit Génésion ou Généthlion, où Poséidon reçoit vraisemblablement l'épiclèse Γενέσιος ou Γενέθλιος : cf. *infra*, p. 279. Sur les sacrifices chevalins, cf. e. a. Stella GEORGOUDI, « Sacrifice et mise à mort : aperçus sur le statut du cheval dans les pratiques rituelles grecques », dans Armelle GARDEISEN (éd.), *op. cit.* [n. 273], p. 137-142.

464 Cf. e. a. *LIMC*, t. I, *s. u.* « Acheloos », *passim* ; t. IV, *s. u.* « Fluvii », *passim*. Le fleuve troyen Scamandre, « mugissant comme un taureau » (μεμυκὼς ἠΰτε ταῦρος) (Homère, *Il.*, XXI, v. 237), reçoit des sacrifices de taureaux et voit des chevaux vivants précipités dans ses tourbillons (*ibid.*, v. 130-132) ; quant à Océanos au profond courant (βαθυρρείτης Ὠκεανός), dont la force n'égale pas celle de Zeus, alors que « de lui découlent pourtant tous les fleuves, et toute mer, et toutes les sources, et de profonds puits » (*ibid.*, v. 196-197 [éd. M. L. WEST, *BT*, Munich & Leipzig, 2000] : ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα | καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ

Un lien logique réunit sources et fleuves, autour des thématiques de l'eau douce et de la fertilité : chaque source est, en soi, une divinité unique, représentée par une Naïade ; de même, chaque fleuve est un dieu particulier — Hésiode en compte trois mille, fils d'Océanos et de Téthys [465], et « il est difficile, pour un mortel, de dire le nom de tous ceux-ci » [466]. De toute évidence, fleuves et sources apparaissent comme des divinités existant par elles-mêmes, fortement ancrées dans le paysage ; Poséidon, en tant que dieu de l'élément liquide souterrain, servirait de dénominateur commun à ces divinités multiples, sous l'aspect d'un cheval quand il s'agit de faire jaillir l'eau depuis les profondeurs de la terre (Poséidon Ἵππιος), sous les traits d'un taureau quand il faut représenter la vigueur et l'impétuosité des grands fleuves (Poséidon Ταύρεος).

En la personne divine de Poséidon se rejoignent donc la puissance du cheval et celle du taureau, non seulement pour exercer la royauté parmi les dieux et donner la vie ou la mort aux rois humains, mais aussi pour garantir la fertilité universelle, par l'intermédiaire des sources et des fleuves que patronne le dieu.

φρείατα μακρὰ νάουσιν), il est lui-même qualifié de ταυρόκρανος (Euripide, *Oreste*, v. 1376-1379). La précipitation de chevaux dans les tourbillons (ἐν δίνῃσι) du Scamandre évoque, bien sûr, les sacrifices pour Poséidon à la source Dinê, tandis que le dieu–Fleuve Océanos présente plusieurs similitudes avec Poséidon (cf. *supra*, p. 211, et *infra*, p. 276).

[465] Hésiode, *Théog.*, v. 337-345 et 367-370. Parmi les Océanides elles-mêmes, un certain nombre peuvent être mises en rapport avec des sources ou des cours d'eau : cf. J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque* (*TSSH*, 12), Berne, 1971, p. 69.

[466] *Ibid.*, v. 369.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Exposé des résultats

En suivant l'ordonnance des deux sections constitutives de cet ouvrage, nous souhaitons reprendre successivement les traits définissant le dieu Poséidon à l'époque mycénienne, puis à l'époque archaïque. Il n'aura pas échappé au lecteur que les rubriques commodes définies par les titres respectifs desdites sections ne sont pas aussi exhaustives que nous l'aurions souhaité : le « Poséidon mycénien » se résume pratiquemment à l'image donné par les tablettes pyliennes de l'intervention du dieu dans un système économique palatial, tandis qu'à l'inverse, le « Poséidon archaïque » consiste en une sélection raisonnée de données issues de la littérature archaïque et du système religieux de l'acropole d'Athènes.

Dès lors, nous souhaitons, avant toute chose, justifier la pertinence de chacune de ces étiquettes en montrant d'une part la représentativité de l'échantillon pylien par rapport à la religion des palais mycéniens continentaux, d'autre part la cohérence et la complémentarité de la littérature archaïque et de la religion civique athénienne. Suivront, de part et d'autre, la présentation des résultats de notre recherche, ainsi qu'une présentation synthétique argumentée. Nous espérons, au final, avoir mis en évidence certaines métamorphoses et permanences observables dans la figure du dieu Poséidon depuis l'époque mycénienne jusqu'à l'époque archaïque.

— POSÉIDON MYCÉNIEN

Dans un premier temps, nous montrons dans quelle mesure l'étude particulière de la société et de la religion de Pylos peut être valablement étendue à l'ensemble des palais mycéniens de Grèce continentale : ce choix, imposé par l'état de la documentation, s'avère pertinent au regard de l'identité structurelle et culturelle des sociétés grecques au II^e^ millénaire. Ensuite, nous présentons les données religieuses de Pylos, telles qu'elles apparaissent à travers le prisme des tablettes en linéaire B. Enfin, nous proposons une synthèse sur le rôle de Poséidon dans l'idéologie sociale du palais mycénien continental, en nous appuyant en partie sur une comparaison avec la religion du palais d'Ougarit.

A. Pylos, fidèle illustration du continent grec mycénien ?

Le choix du palais mycénien de Pylos pour étudier la personnalité de Poséidon au II^e^ millénaire s'impose de lui-même : effectivement, ce dieu apparaît uniquement dans les

tablettes pyliennes — exception faite de deux documents cnossiens, l'un étant tout à fait isolé et l'autre très lacunaire [1]. Pour autant, pouvons-nous extraire de la situation propre à Pylos une fidèle image de Poséidon à l'Âge du Bronze, tel qu'il aurait été honoré dans tous les palais mycéniens, au moins sur le continent ?

D'emblée, cette restriction à la Grèce continentale exclut la Crète de notre champ d'étude. Même si le site de Cnossos et — dans une moindre mesure — celui de la Canée offrent une importante documentation en linéaire B et présentent des ressemblances profondes avec les palais mycéniens du continent, l'établissement mycénien en Crète, fondé sur la base d'anciennes structures palatiales minoennes, implique nécessairement non seulement le remploi, dans l'établissement de la nouvelle société mycénienne, de matériel et de techniques anciens, mais surtout l'absorption d'une idéologie sociale et d'une religion proprement minoennes. L'étude de la documentation de Cnossos — compliquée par l'absence de contemporanéité entre les différents dépôts de tablettes, ainsi que par l'état fragmentaire ou isolé de nombreux textes — révèle ainsi l'importance des fonds « crétois » et minoen dans la religion mycénienne de Cnossos [2]. Il est donc naturel que la religion palatiale de la Crète soit relativement distincte de celle du continent.

Qu'en est-il, alors, des sites de Mycènes et Tirynthe, en Argolide, ou de Thèbes, en Béotie ? Les quelques tablettes argiennes nous renseignent principalement sur les usages en vigueur pour les inventaires, le rationnement, l'imposition et le cadastre, qui paraissent comparables aux procédures pyliennes. Quant aux tablettes béotiennes, malgré l'impressionnant accroissement de leur *corpus* dans la dernière décennie et l'interprétation audacieuse qui en fut proposée, elles n'apportent en définitive que peu d'information sur la religion mycénienne, sinon sous un jour strictement économique ; de nouveau, le fonctionnement de l'administration thébaine, vu par le truchement des tablettes, ne diffère pas fondamentalement de Pylos.

Sur le continent grec, seul le *corpus* pylien est suffisamment abondant et complet pour autoriser la mise en série de documents, la vérification de constantes et l'établissement de faits certains ou hautement probables, principalement en matière d'économie et d'organisation cadastrale, mais aussi, plus incidemment, en ce qui concerne la société et la religion. Or, les documents d'Argolide et de Thèbes s'accordent avec les modèles économiques et sociaux inférés des tablettes pyliennes : dans tous les sites mycéniens se retrouvent un fonctionnement similaire de l'économie et de la taxation, des analogies cadastrales, une même hiérarchie sociale. Ces témoignages textuels convergents confirment les identités structurelles notamment observables dans l'architecture même des différents palais, dans les habitudes d'inhumation des défunts, ainsi que dans les procédures d'archivage temporaire sur des tablettes en argile crue. Évidemment, une certaine diversité régionale apparaît, mais celle-ci n'est pas de nature à remettre en question l'idée d'une véritable κοινή mycénienne, au moins sur le continent. Il est vraisemblable que cette communauté socio-économique partage les mêmes valeurs sociales, portées par une idéologie unique, exprimées dans des mythes comparables d'un site à l'autre et cristallisées dans une seule religion palatiale.

Cette hypothèse de travail accrédite le choix des tablettes en linéaire B de Pylos comme matériau de base en vue d'étudier la structure, l'idéologie et la religion des palais

---

1 KN V 52, l. 2 ; X 5560, l. 1.

2 Cf. e. a. Joann GULIZIO, « Mycenaean Religion at Knossos », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *Colloquium Romanum. Atti del XII Colloquio Internazionale di Micenologia. Roma, 20–25 febbraio 2006*, Pise & Rome, 2008, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 351-358.

mycéniens situés sur le continent. Dès lors, l'importance que revêt la figure de Poséidon à Pylos, en rapport avec le *wanax* et située au fondement même de la structure palatiale, peut sans doute être tenue comme un trait constitutif de la religion « mycénienne ». La puissance ancienne qu'incarne ultérieurement Poséidon dans le paysage religieux de l'Argolide et de la Béotie — comme en Attique — [3], la présence du dieu au centre de trois des plus anciennes amphictionies péloponnésiennes [4], ainsi que sa fonction-clef dans la définition de l'identité ionienne à l'époque historique [5], justifient *a posteriori* l'idée de la primauté de Poséidon dans la religion panmycénienne.

B. Acquis de l'étude documentaire

Dans ce qui suit, nous présenterons succinctement les documents examinés dans la première section de notre ouvrage, en les classant désormais en fonction de leur apport à la compréhension du statut et des fonctions du dieu Poséidon dans le royaume mycénien de Pylos. Par ordre croissant d'intérêt pour notre propos, nous aborderons en premier lieu le rationnement alimentaire d'orge et de figues (Fn 187), ainsi que les offrandes d'huile parfumée (PY Fr), en deuxième lieu les processions amenant des vases en or et des "porteurs" à plusieurs sanctuaires pyliens (Tn 316) et en troisième lieu les documents cadastraux pyliens (PY E-), avec une insistance particulière pour la série PY Es, le dossier du scribe 24 (PY Er, Un 718, Wa 731) et celui du scribe 6 (Un 853, 6, 443).

1. – Les tablettes consignant le versement d'orge et de figues, ou d'huile parfumée, ont une portée limitée du point de vue de l'histoire religieuse. Ces documents apportent principalement des informations ponctuelles sur les desservants et les sanctuaires des différentes divinités, mais peuvent également nous renseigner sur les différentes célébrations religieuses nécessitant la fourniture de tel ou tel produit.

La tablette Fn 187 atteste que, pour une occasion inconnue, le sanctuaire de Poséidon (Ποσιδά*ϝ*ιον) et les prêtres qui y sont attachés (*Ποσιδα*ϝ*ιῆ*ϝ*ες) reçoivent des quantités relativement modestes d'orge et de figues pour le premier, d'orge pour les seconds. Cette même tablette enregistre également des livraisons d'orge et de figues à *Pakijana* et à *up*-οιο Πότνια, tandis que trois destinataires de Fn 187 apparaissent également en Un 219, où des aromates — souvent énigmatiques — sont livrés à des humains ou à des dieux, tels Artémis, Potnia, Hé[ra] et Hermès. De tels documents — isolés — ne peuvent apporter de plus amples informations sur l'occasion et le but de ces livraisons, et ne permettent d'induire aucun lien certain entre les différents bénéficiaires mentionnés sur la même tablette, si ce n'est le constat qu'un même scribe fut chargé de superviser les distributions destinées à toutes ces entités, individuelles ou collectives, humaines ou divines.

Le dossier un peu plus complexe des livraisons d'huile parfumée (PY Fr) permet, au moyen d'une mise en série des documents, de connaître certaines fêtes pyliennes, ainsi que l'identité des personnes et des dieux s'y trouvant honorés ; de plus, ces tablettes donnent un précieux aperçu du calendrier pylien. Lors du mois *Pakijan-ios*, Poséidon reçoit une faible quantité d'huile (Fr 1224) ; cette livraison pourrait correspondre à la fête des *Pakijan-ia*, qui sont logiquement célébrés dans le courant du même mois, et nécessitent une quantité

---

3 Cf. *supra*, *Section seconde*, ch. II ; *infra*, p. 278-279.

4 Cf. J. MYLONOPOULOS, « Von Helike nach Tainaron und von Kalaureia nach Samikon. Amphiktyonische Heiligtümer des Poseidon auf der Peloponnes », dans K. FREITAG, P. FUNKE & M. HAAKE (éd.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.-24. November 2001* (*Historia Einzelschriften*, 189), Stuttgart, 2006, p. 121-155 ≈ ID., Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes* (*Kernos*, Suppl. 13), Liège, 2003, p. 424-435.

5 Cf. e. a. J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997, p. 51-56.

d'huile quarante fois supérieure à l'offrande pour Poséidon (Fr 1216). Le dieu est aussi honoré d'un "lectisterne" (Fr 343), dont nous ignorons tout, sinon qu'une cérémonie homonyme se déroule à *Pakijana* (Fr 1217). Lors des « fêtes du roi » (*Wanassa*), Poséidon (Fr 1219) reçoit un tiers d'huile en moins que Potnia (Fr 1235, l. 2), trois fois moins que le probable rituel appelé po-ro-wi-to (Fr 1221), et plus de douze fois moins que le *wanax* lui-même (Fr 1235, l. 1 ; 1227 ; 1215). Aucun versement d'huile à Poséidon n'est conservé pour ce qui concerne les *Dipsia* — durant lesquels auraient lieu deux po-ro-wi-to, ainsi que des offrandes au *wanax* et à Potnia —, ni pour les *Xenwia*.

Dans les tablettes de la série PY Fr ou en Fn 187, les rations et offrandes destinées à Poséidon, à son sanctuaire ou à ses prêtres ne se distinguent pas des quantités réservées à d'autres divinités, voire à des mortels. Ce constat rend d'emblée absurde toute tentative de hiérarchisation des dieux — ou même des hommes — sur l'unique base de ces données chiffrées, d'autant plus que ces textes ne sont que partiellement conservés et ne couvrent de toute façon qu'une partie de l'année. En fait, de nombreux paramètres — tel le moment, la périodicité, le lieu ou encore le motif de la livraison — devaient déterminer la qualité et la quantité des denrées versées par le palais aux divers destinataires ; or, la majorité, sinon la totalité, de ces paramètres nous sont fréquemment inconnus. Cela étant, les tablettes de rations et d'offrandes peuvent indiquer les rapports que le dieu Poséidon cultive avec certains lieux, dieux et hommes : Poséidon est honoré lors du mois *Pakijan-ios* — peut-être lors des *Pakijan-ia* —, tandis que le district éponyme de *Pakijana* accueille un "lectisterne" semblable — sinon identique — à celui de Poséidon et suit de peu le sanctuaire de Poséidon dans la liste de Fn 187 ; Potnia et le *wanax* sont liés à Poséidon lors des *Wanassa*, mais seraient honorés sans lui lors des *Dipsia* ; par ailleurs, Potnia « de *upo* », qui apparaît aussi en Fn 187, est liée à la campagne de *Pakijana* (Fr 1236).

2. – La tablette Tn 316 contient, pour sa part, de précieuses et uniques informations sur une cérémonie particulière de la vie religieuse pylienne. L'importance de cette tablette est, toutefois, à la hauteur des difficultés d'analyse et d'interprétation qu'elle suscite, à cause de l'histoire mouvementée de sa rédaction, de l'organisation et la syntaxe complexes du texte, et de l'isolement complet de ce type de document dans l'horizon mycénien.

Selon toute vraisemblance, Tn 316 décrit une pratique régulière dans la religion pylienne, plutôt qu'une cérémonie exceptionnelle suscitée par la menace de l'effondrement imminent de la société palatiale. D'après l'intitulé au génitif, nous tenons pour plausible que cette célébration se nomme po-ro-wi-to, et qu'elle joue un rôle similaire aux po-ro-wi-to attestés lors des *Wanassa* et des *Dipsia*, tout en revêtant une tout autre ampleur : la cérémonie de Tn 316 n'est plus subordonnée à une autre fête religieuse, mais constitue en soi une fête indépendante, qui exerce au regard de l'année religieuse tout entière une fonction analogue à celle que les po-ro-wi-to exercent par rapport aux *Wanassa* et aux *Dipsia*.

Quatre paragraphes décrivent les cérémonies accomplies par Pylos en divers lieux, lesquelles s'accompagnent d'offrandes de vases en or et d'humains appelés *φορῆνες, destinées à différentes divinités : le premier paragraphe, au recto, concerne le lieu *Pakijana* et les dieux Potnia, *Manasa*, Posidahéia, Trishêrôs et *Dopota* ; au verso, le deuxième paragraphe concerne le sanctuaire de Poséidon ; le troisième, les sanctuaires de *Pere82*, d'Iphémédéia et de Diwia, ainsi que les dieux *Pere82*, Iphémédéia, Diwia et Hermès ; le quatrième, le sanctuaire de Zeus, ainsi que les dieux Zeus, Héra et *Dirimijo* fils de Zeus. Cette disposition en paragraphes correspond sans doute à des célébrations se tenant dans des endroits différents, mais peut également faire référence à des moments distincts ou à des processions physiquement séparées. La formule introductive est partout identique, sauf dans le cas du deuxième paragraphe, où le scribe ajoute une proposition verbale, omet de préciser un théonyme avant l'énoncé des offrandes et ajoute trois mots devenus abscons à la fin du

paragraphe. Il est difficile de déterminer si cette différence d'énoncé trahit réellement une différence factuelle, ou si le scribe, reprenant son travail au verso de la tablette, visiblement après un certain intervalle, a légèrement modifié le libellé normal, avant de revenir à la formulation usuelle du recto. Quoi qu'il en soit, nous estimons, pour notre part, que le calice d'or et les deux femmes envoyés au sanctuaire de Poséidon sont destinés au dieu lui-même et que les trois mots finals sont des précisions apportées tardivement sur les deux *φορῆνες.

L'absence de tout texte parallèle limite derechef la possibilité d'établir d'autorité une hiérarchie entre les dieux au vu de la qualité et de la quantité des cadeaux et des *φορῆνες. Par contre, l'analyse du document révèle d'intéressants rapprochements, soit internes aux paragraphes — par exemple, dans le cas de Zeus, Héra et *Dirimijo* fils de Zeus —, soit externes — pour Zeus et Diwia ; pour Poséidon, Potnia, Posidahéia, *Pere82* et Iphémédéia.

En outre, l'étude paléographique de la tablette — laquelle considère l'ordre de rédaction des faces inscrites, les traces de *rasurae*, la présence d'espaces blancs et de deux paragraphes réglés, mais demeurés vides, au recto comme au verso, ainsi que les changements formulaires, même minimes, apportés dans le premier paragraphe écrit au verso — laisse entendre qu'en commençant à inscrire le verso de la tablette, le scribe a envisagé un instant de récrire la totalité du document, en l'organisant différemment, avant de se raviser et d'archiver la tablette en l'état après la rédaction du paragraphe consacré au sanctuaire de Zeus [6].

De ce fait, nous suggérons que les mentions locatives du recto — *Pak*-τᾶνσι — et du verso — Ποσιδα*hi*οι, *Pere82*-*i*οι, Ἰφεμεδεια<*i*οι>, Δι*ϝ*γαίοι et Δί*ϝ*γοι — ne sont pas forcément sur le même pied, mais pourraient s'appliquer à des réalités de portées différentes : au recto, la première mention se réfère à l'un des seize districts officiels du royaume de Pylos, connu pour son caractère « sacré » et particulièrement contrôlé par le palais royal, comme l'atteste notamment l'important dossier cadastral intitulé *Pakijan-ia* ; par contre, les cinq mentions du verso désignent des endroits beaucoup plus circonscrits, consacrés aux divinités éponymes, pouvant éventuellement se situer dans le district « sacré » de *Pakijana*. Cette hypothèse rend compte des particularités de rédaction de la tablette, évite de considérer *Pakijana* comme une métonymie pour « sanctuaire de Potnia » (†Ποτνιαῖον), justifie les affinités entre des divinités mentionnées dans différents paragraphes de la tablette — dont les cultes se situeraient tous à *Pakijana* —, et confirmerait les liens plausibles entre Poséidon et le district de *Pakijana* d'une part, entre Poséidon et la déesse Potnia d'autre part.

3. – Les dossiers les plus complexes et les plus riches d'enseignement qu'a livrés l'épigraphie pylienne concernent de près ou de loin le cadastre des terres. De fait, la conservation de documents assez nombreux et — le plus souvent — complets autorise fréquemment le recoupement d'informations et nous donne un aperçu fiable du découpage d'une partie du territoire pylien en parcelles aux statuts variés, plus ou moins grandes, imposables ou exonérées de charges, que détiennent ou louent diverses personnes. Malgré plusieurs zones d'ombre, ces documents se révèlent extrêmement précieux pour comprendre et apprécier les relations des Mycéniens à leur terre. Les deux seuls dossiers cadastraux à comporter également un volet d'imposition montrent, en outre, l'implication essentielle et unique du dieu Poséidon dans les questions foncières. Enfin, le dossier du scribe 6, vraisemblablement connexe au dossier cadastral « sa-ra-pe-da » du scribe 24, montre l'implication de Poséidon dans les banquets sacrés, qui tend à confirmer la prééminence du dieu dans la religion palatiale pylienne.

---

6 E. L. BENNETT Jr, « pu-ro *vacant* (PY Tn 316.7-10, v.13-16) », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *Colloquium Mycenaeum. Actes du sixième Colloque International sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975*, Neuchâtel & Genève, 1979, p. 221-234.

Alors que son mauvais état de conservation rend peu intelligible la tablette cadastrale Eq 36, un fragment quasi-jointif au texte révèle l'existence d'un « esclave de Poséidon » (Ποσειδάhωνος δόhελος). Ce témoignage rejoindrait opportunément celui du grand cadastre de(s) *Pakijan-ia* (PY Eb, Eo ; Ep, En ; Ed), si Poséidon est effectivement le dieu honoré à *Pakijana* et que la quarantaine d'« esclaves de la divinité » (θεhοῖο δόhελοι *uel* δόhελαι) mentionnés dans ce texte sont également, en définitive, des esclaves de Poséidon. Si elles sont acceptées, ces informations ponctuelles plaident en faveur d'une puissance appréciable de Poséidon à Pylos, au moins en matière économique.

Le dossier PY Es, rédigé par les scribes 11 et 1, enregistre d'une part les parcelles détenues par quatorze tenanciers — ramenés à treize —, pour une superficie de *c.* 18 ha (Es 650) et définit d'autre part l'impôt (δοσμός) en grain, calculé au prorata de la superficie occupée par chaque individu. Une partie de cet impôt est payable annuellement à un destinataire non nommé, qui est sans doute le palais de Pylos (Es 644) ; une autre partie est destinée à Poséidon, aux λυκτῆρες (?), à *Wedan*-eus et à Diwieus, selon une fréquence non précisée, qui pourrait être bisannuelle (Es 646 *et alia*). Dans une telle configuration, Poséidon toucherait 50 % de l'impôt, le palais *c.* 38,1 % et chacun des trois percepteurs secondaires *c.* 4,0 %. Cette situation reflète l'intérêt que le dieu et le palais retirent de l'impôt sur la terre, tandis que les trois allocations de *c.* 4,0 % peuvent correspondre au bénéfice d'un affermage de la perception de l'impôt : le collège des λυκτῆρες (?) serait peut-être en relation directe avec Poséidon ; *Wedan*-eus et Diwieus, avec le palais.

Le dossier du scribe 24 comprend aussi un extrait cadastral (Er 880, 312) et un relevé d'imposition (Un 718). Les terrains concernés, d'une superficie totale supérieure à 112 ha, seraient — d'après notre suggestion — appelés *τεμένεhα σαλ(λ)α(ι)πεδα « apanages palatiaux (?) ». Ces parcelles sont réparties entre cinq personnes ou collectivités : Hekhel(l)awôn dispose de *c.* 62 ha ; le ϝάναξ et le δᾶμος — représenté par trois τελεσταί — bénéficient chacun de *c.* 20 ha ; le λαϝαγέτας détient *c.* 7 ha ; Wroikiôn occupe un κάμας de *c.* 4 ha. L'impôt (δοσμός) — fixé en céréales, vin, bétail, produits de l'élevage et sirupeux — est calculé en exacte proportion de la superficie détenue par chaque tenancier, sauf pour Hekhel(l)awôn, lequel est exempté d'impôt pour une partie de son terrain mesurant *c.* 28 ou 29 ha, reconnue comme ἄκτιτον, et pour le souverain pylien (ϝάναξ), lequel est totalement exonéré. Le collège des ὀϝίδε(ϱ)ται est chargé de collecter cet impôt, qui est entièrement destiné au dieu Poséidon ; toutefois, l'exemption dont bénéficie le τέμενος du souverain pourrait compenser l'absence de tout impôt palatial sur les « apanages palatiaux (?) ». La comparaison avec le dossier PY Es n'exclut pas que ce δοσμός soit prélevé selon un rythme bisannuel.

Les dossiers des scribes 6 et 24 présentent plusieurs ressemblances étroites, au point que l'on peut considérer qu'au moins deux des trois tablettes du scribe 6 (Un 853, 6) complètent directement le dossier cadastral « sa-ra-pe-da » du scribe 24.

Le document Un 853 enregistre le versement par Hekhel(l)awôn de *rekono* (?), de laine et textiles, d'onguent, de bétail, de céréales et de vin, à destination de Poséidon. L'en-tête de cette tablette est analogue à celui de Un 718, n'était le probable motif de la contribution, indiqué comme e-ṛạ[]●, plutôt que comme do-so-mo (δοσμός) : nous suggérons la restauration et la lecture e-ra[-no] (ἔρα[νος]), et considérons cette contribution de Hekhel(l)awôn comme une contribution au banquet sacré donné lors de sacrifices offerts à Poséidon et *Pere82*, qu'enregistre Un 6. Puisque la quote-part de Hekhel(l)awôn (Un 853) semble couvrir la moitié des fournitures du banquet (Un 6), la comparaison avec l'impôt versé en proportion identique par Hekhel(l)awôn (Un 718) s'impose, d'autant plus que tous ces textes mentionnent explicitement Poséidon comme bénéficiaire ou comme divinité mise à l'honneur. Nous proposons donc que les trois autres contribuables de Un 718 devaient également verser un ἔρα[νος] en vue du banquet de Un 6, à la hauteur de leur participation au

δοσμός. Dans l'hypothèse où ces ἔρα[νοι] seraient une forme d'imposition supplémentaire pour les terrains du cadastre PY Er, leur perception quadriennale s'accorderait au mieux avec les proportions inférées du dossier PY Es.

Le banquet sacré de Un 6 pourrait se dérouler dans le district de *Pakijana*, puisque le verso de la tablette mentionne une prêtresse et un(e) "porte-clef", qu'une lacune rend anonymes, mais qui pourraient être Éritha et Karpathia, titulaires de ces fonctions sacerdotales à *Pakijana* ; cette possibilité trouve un argument supplémentaire dans le dernier document rédigé par le scribe 6 (Un 443), qui nomme une certaine Karpathia. Les tablettes du scribe 6 accréditent l'idée que ce fonctionnaire est, dans le prolongement du scribe 24, spécialisé dans les affaires de Poséidon touchant aux *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα ; leurs dossiers respectifs pourraient aussi être liés au district de *Pakijana*, si le banquet de Un 6 est effectivement encadré par la prêtresse Éritha et la "porte-clef" Karpathia, lesquelles officient dans ce district « sacré ».

C. Poséidon mycénien, El ougaritique : tentative de synthèse

Les tablettes pyliennes révèlent plusieurs caractéristiques importantes de Poséidon au II^e^ millénaire, qui sont probablement communes, du moins en partie, à tous les palais de Grèce continentale : Poséidon est en relation étroite avec le district « sacré » de *Pakijana*, dont il semble être la grande divinité ; cette position implique un rôle de premier plan dans la religion mycénienne, qui est confirmé par les rapports du dieu avec le souverain et la structure palatiale comme telle, ainsi que par sa proximité avec la déesse Potnia. Toutefois, la perspective nécessairement limitée des bordereaux d'archives que sont — de près ou de loin — les tablettes en linéaire B, impose à tout qui veut mieux connaître l'idéologie sociale et la religion d'un palais mycénien au Bronze Récent de recourir à des comparaisons dûment argumentées et mises en perspective avec des modèles de sociétés palatiales contemporains, mais extérieurs au monde grec continental. À cet égard, la religion ougaritique est apparue comme une excellente base de travail, non seulement à cause des similarités structurelles et des contacts avérés entre le monde syro-palestien et la Grèce mycénienne, mais aussi à cause de l'abondance et la richesse des textes mythologiques et religieux d'Ougarit.

1. – Indéniablement, Poséidon dispose à Pylos d'un sanctuaire très important, ainsi que d'un personnel nombreux et varié : ce dieu doit nécessairement tenir une position élevée au sein du panthéon et de l'État pyliens. Les liens entre Poséidon et le canton « sacré » de *Pakijana* sont récurrents dans notre documentation :

— Les tablettes Fn 187 et Tn 316 font voisiner, comme sur un pied d'égalité, les noms du sanctuaire de Poséidon et du district de *Pakijana*.

— Poséidon reçoit une faible offrande d'huile parfumée à la sauge et à l'ἔρτις lors du mois *Pakijan-ios* (Fr 1224), peut-être en relation avec la célébration des *Pakijan-ia* (Fr 1216).

— Le dieu participe à un rituel de "lectisterne" (Fr 343), similaire — sinon identique — à celui qui, par ailleurs, est accompli à *Pakijana* (Fr 1217).

— Le banquet sacré donné en l'honneur de Poséidon — auquel est destiné l'ἔρα[νος] de Hekhel(l)awôn (Un 853) et qui se déroule lors des sacrifices à Poséidon et *Pere82* (Un 6) —, nécessite l'envoi de tissus-*tepa* à une prêtresse et un(e) "porte-clef", qui pourraient être les dénommées Éritha et Karpathia, en charge à *Pakijana*, d'autant plus qu'une Karpathia est mentionnée dans une autre tablette du même scribe 6 (Un 443). Si tel est le cas, tout le dossier du scribe 24 — composé du cadastre des *τεμένε*h*α σαλ(λ)α(ι)πεδα (PY Er) et d'un δοσμός destiné à Poséidon (Un 718, Wa 731) —, à cause de sa parenté avec l'ἔρα[νος] (Un 853) et le banquet (Un 6) du dossier du scribe 6, serait également relatif à *Pakijana*.

— L'interprétation que nous donnons de la composition confuse et de la structure finale de Tn 316 situe dans le canton de *Pakijana* toutes les divinités mentionnées au recto comme au verso de la tablette — à savoir Potnia, *Manasa*, Posidahéia, Trishêrôs, *Dopota*, {Poséi-

> don}, *Pere82*, Iphémédéia, Diwia, Hermès, Zeus, Héra et *Dirimijo* fils de Zeus —, ainsi que les sanctuaires de Poséidon, *Pere82*, <Iphémédéia>, Diwia et Zeus. Parmi ces dieux, Poséidon jouit de l'insigne honneur de recevoir un calice en or — comme Potnia et *Dopota* —, ainsi que deux *φορῆνες de sexe féminin.

Ces indications constituent un faisceau de convergences plutôt qu'une preuve irréfutable ; néanmoins, il paraît vraisemblable que Poséidon soit le grand dieu de *Pakijana*, voire du royaume pylien dans son ensemble. Dans cette hypothèse, l'éventuel impôt (δοσμός) perçu sur la base du cadastre de(s) *Pakijan-ia* serait réservé, en tout ou en majeure partie, au dieu Poséidon et, éventuellement, au souverain de Pylos — comme le sont d'ailleurs les deux seuls δοσμοί fonciers que nous connaissions — ; les dizaines d'« esclaves de la divinité » enregistrés dans ce cadastre seraient alors des esclaves de Poséidon, tandis que la prêtresse Éritha et la "porte-clef" Karpathia — personnalités de tout premier plan dans ce district « sacré » — seraient particulièrement attachées au culte de Poséidon [7].

Poséidon entretient également des rapports plus ou moins explicites avec différentes divinités : il est lié par le nom à Posidahéia, par le mythe à Iphémédéia, par le culte à *Pere82*. Le dieu montre également des affinités avec Potnia, déesse présente dans tous les sites mycéniens, dont l'unicité ou la pluralité reste une question ouverte. Si l'étymologie indo-européenne de Poséidon comme « Maître *ou* Époux de *Dā* » (*Πότει Δᾶς > *Ποτειδάσ-ων > Ποσειδάh*ων) est avérée, alors le théonyme Πότνια « Maîtresse » pourrait constituer la contrepartie féminine du titre de Poséidon.

Si Poséidon est effectivement le grand dieu de *Pakijana*, il est remarquable que Potnia soit également honorée dans ce canton (Tn 316), comme Potnia de *upo* est honorée dans la campagne de *Pakijana* (Fr 1236) ; la tablette Fn 187 pourrait également induire une proximité géographique entre les entrées Ποσιδαh*i*ονδε (l. 2), *Pak*-ιάνανδε (l. 4), *up*-οιο Ποτνίᾳ (l. 8) et Ποσιδαh*i*εῦσι (l. 18). Par ailleurs, la tablette Tn 316 situe la déesse Posidahéia dans le même paragraphe que Potnia (§ 1), tandis que le dieu ou la déesse *Pere82* et la déesse Iphémédéia disposent chacun de leur propre sanctuaire, groupés en un même paragraphe (§ 3) ; si notre analyse est exacte, ces deux ensembles se situeraient dans le canton de *Pakijana*, comme les sanctuaires de Poséidon (§ 2) et de Zeus (§ 4). Enfin, les sacrifices conjoints à Poséidon et *Pere82* (Un 6) justifient un banquet sacré, et des fournitures à une prêtresse et un(e) "porte-clef", qui seraient alors Éritha et Karpathia, dignitaires religieuses du canton « sacré » de *Pakijana*.

Le soin que les scribes 1, 11 et 24 ont apporté à la confection des dossiers cadastraux PY Es et Er, et au suivi du prélèvement des δοσμοί fonciers correspondants, ainsi que la conservation de l'ensemble de ces documents dans les salles d'archives du palais de Pylos, montrent suffisamment les intérêts convergents du dieu Poséidon et du souverain humain dans la gestion de ces domaines fonciers. Que le palais perçoive directement un δοσμός sur un domaine principalement imposé par Poséidon (Es 644) ou que le souverain lui-même bénéficie d'une exonération pour un terrain situé dans un domaine exclusivement imposé par le dieu (Un 718), l'organisation des terres détenues par Poséidon, peut-être à titre de ἱερὰ χώρα, intéresse les hautes sphères de l'État pylien ; le même phénomène s'observerait également dans le cas du cadastre de(s) *Pakijan-ia*, rédigé par les scribes 1 et 41, si ce dossier avait également donné lieu à la perception d'un δοσμός destiné à Poséidon.

---

[7] Ces desservantes féminines connaîtraient des épigones dans la religion du I^er^ millénaire, puisqu'une jeune fille assure normalement la prêtrise du culte amphictionique de Poséidon à Calaurie, et que des femmes peuvent être chargées des cultes de Poséidon Empylios à Thèbes et de Poséidon Dômatitês à Sparte : cf. e. a. J. MYLONOPOULOS, *op. cit.* [n. 4], p. 295-296, 298-299.

Le rapport entre Poséidon et le roi s'exprime par ailleurs dans l'organisation d'un banquet sacré en l'honneur de Poséidon, supervisé par le scribe 6 (Un 853, 6), dans la mesure où les banquets jouent sans doute un rôle extrêmement important dans la cohésion de la société pylienne et, plus généralement, sont le lieu où s'affirme l'idéologie palatiale mycénienne [8]. Le double témoignage des δοσμοί fonciers et du banquet sacré indique une relation privilégiée, voire exclusive, entre Poséidon et le *wanax* pylien — laquelle participerait de l'interdépendance nécessaire entre la religion et la structure sociale du palais mycénien [9].

Le lien possible entre ce banquet donné pour Poséidon en Un 6 et le canton « sacré » de *Pakijana*, de même que le rôle probable — à notre sens — de Poséidon comme grand dieu de *Pakijana* et du royaume de Pylos, invitent à considérer la tablette Un 2 comme un témoignage indirect de l'importante fonction de Poséidon dans la revendication de la royauté humaine mycénienne.

PY Un 2 (pièce d'archives 8) — Scribe : stylet 2, main 1

.1	pa-ki-ja-si , mu-jo-me-no , e-pi , wa-na-ka-te ,
.2	a-pi-e-ke , o-pi-te-ke-e-u
.3	HORD 16 T 4 CYP+*PA* T1 V 3 *O* V 5
.4	FAR 1 T 2 OLIV 3 T 2 *132 S 2 *ME* S 1
.5	*NI* 1 BOS 1 OVIS^{m} 26 OVIS^{f} 6 CAP^{m} 2 CAP^{f} 2
.6	SUS+*SI* 1̣ SUS^{f} 6 VIN 20 S 1 *146 2

Pak-ιᾶνσι, μυιομένῳ ἐπὶ *ϝ*ανάκτει ἀμφι*h*έχει ὀπιτεχε*h*εύς · ΚΡΙΘΑ 16 Τ 4, ΚΥΠΑΙΡΟΣ+*PA* T1 V 3, (κύπαιρος) V 5, ΜΕΛΕΥΡΟΝ 1 Τ 2, ΕΛΑΙΓΑ 3 Τ 2, *132 S 2, μέ(λι) (?) S 1, νι(κύλεον) 1, Γ^{F}ΟΥΣ^{m} 1, ΟΓΙΕΣ^{m} 26, ΟΓΙΕΣ^{f} 6, ΑΙΓΕΣ^{m} 2, ΑΙΓΕΣ^{f} 2, ΣΥΣ+σί(αλος) 1̣, ΣΥΕΣ^{f} 6, ΓΟΙΝΟΣ 20 S 1, ΓΕ*h*ΑΝΟΙ 2.

« À *Pakijana*, pour l'initiation du *wanax*, le "préposé aux instruments" détient : 16 unités $^{1}/_{3}$ d'ORGE, $^{1}/_{8}$ d'unité de SOUCHET ro(nd), $^{5}/_{72}$ d'unité de (souchet comestible), 1 unité $^{1}/_{6}$ de FARINE, 3 unités $^{1}/_{6}$ d'OLIVES, $^{2}/_{3}$ d'unité du LIQUIDE-*132, $^{1}/_{3}$ d'unité de mi(el) (?) , 1 unité de fi(gues), 1 TAUREAU, 26 BÉLIERS, 6 BREBIS, 2 BOUCS, 2 CHÈVRES, 1 PORC gr(as), 6 TRUIES, 20 unités $^{1}/_{3}$ de VIN, 2 VÊTEMENTS. »

Ce document prévoit l'organisation d'un banquet à *Pakijana*, probablement à l'occasion d'une initiation royale — sans que l'on puisse savoir exactement si cette initiation est unique ou périodique, ni si le souverain en est l'objet ou le sujet. Quoi qu'il en soit, cette cérémonie revêt sans doute une grande importance dans la vie sociale du royaume, comme le laisse entendre la tenue d'un banquet. Ce lien entre le souverain et le district « sacré » de *Pakijana* cache sans doute un lien direct entre le *wanax* et Poséidon, si celui-ci est effectivement le grand dieu de l'endroit.

Les « fêtes du roi » (*Wanassa*) sont probablement un second moment important dans l'affirmation de l'idéologie royale mycénienne : à l'instar des dieux Potnia (Fr 1235) et Poséidon (Fr 1219), le souverain (Fr 1235, 1227, 1215) reçoit de l'huile parfumée lors de cette fête ; une cérémonie nommée θορνο*h*ελκτήριον ou θορνο*h*εχτήριον — qui met sans doute en scène le trône royal —, ainsi qu'un po-ro-wi-to, ont également lieu durant la fête des

---

8 Cf. en part. Lisa Maria BENDALL, « Fit For a King ? Hierarchy, Exclusion, Aspiration and Desire in the Social Structure of Mycenaean Banqueting », dans P. HALSTEAD & J. C. BARRETT (éd.), *Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece* (*SSAA*, 5), Oxford, 2004, p. 105-135.

9 Sur cette interdépendance, cf. e. a. Robin HÄGG, « State and Religion in Mycenaean Greece », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference. University of Heidelberg, Archäologisches Institut. 10–13 April 1994* (*Aegaeum*, 12), Liège & Austin, 1995, t. II, p. 387-391 ; Eftychia STAVRIANOPOULOU, « Die Verflechtung des Politischen mit dem Religiösen im mykenischen Pylos », *ibid.*, t. II, p. 423-433.

Wanassa. Il est remarquable que l'huile réservée au *wanax* (plus de 100 mesures) soit en quantité beaucoup plus importante que l'huile destinée aux deux cérémonies (4 et 24 mesures), et même aux divinités Potnia (12 mesures) et Poséidon (8 mesures) : ce constat démontre que le souverain occupe une place centrale durant ces célébrations, au moins pour ce qui concerne les offrandes d'huile. Par ailleurs, la présence de Potnia et Poséidon lors de cette fête pourrait se justifier par un lien avec le district « sacré » de *Pakijana*.

Lors des *Wanassa*, Poséidon n'a pas l'exclusivité des rapports avec le *wanax*. Tout au contraire, Potnia reçoit davantage d'huile que le dieu, et est même mentionnée sur la même tablette que le *wanax* (Fr 1235), où tous deux se voient offrir de l'huile parfumée à la sauge. Lors de la fête des *Dispsia*, qui donne lieu à deux rituels de po-ro-wi-to, Potnia est également mise à l'honneur, comme le *wanax*, alors qu'à notre connaissance, Poséidon n'y reçoit aucune offrande d'huile. Enfin, en Un 219, le **anax* et Potnia, mentionnés à la suite parmi d'autres dieux et humains, reçoivent des aromates, sans que nous connaissions la raison de cette livraison.

De tous ces renseignements épars, partiels — du fait des aléas de conservation — et partiaux — du fait de leur origine exclusivement palatiale —, nous pouvons établir des conclusions plus ou moins sûres, ainsi que des conjectures raisonnables. Ainsi, Poséidon est assurément l'un des dieux pyliens les plus importants, sinon le plus important. Unique divinité concernée par la gestion foncière et la perception des δοσμοί et ἔρα[νοι] afférents, et seul dieu explicitement mentionné en rapport avec un banquet, Poséidon joue un rôle primordial dans l'organisation agraire et sociale du royaume de Pylos. Cette fonction serait hautement compatible avec une tutelle du dieu sur le système palatial mycénien. Comme Potnia et la majorité — voire la totalité — des dieux connus à Pylos, Poséidon est en rapport étroit avec le district « sacré » de *Pakijana*, dont il pourrait être la principale divinité, maître des « esclaves du dieu » de l'endroit, représenté par la prêtresse Éritha et la "porte-clef" Karpathia. Dans le district de *Pakijana* se déroule une initiation du roi, que les dieux du lieu — en particulier Poséidon et Potnia — parrainent probablement à cette occasion ; en outre, Potnia et Poséidon sont, comme le *wanax*, honorés lors des *Wanassa*, alors qu'à plusieurs reprises, Potnia montre des relations privilégiées avec le souverain pylien. Il apparaît probable que Poséidon et Potnia exercent un patronage sur le roi de Pylos, peut-être à des degrés divers : d'une part, une analogie naturelle existe entre le chef du panthéon et le souverain en exercice ; d'autre part, des liens maternels entre une grande déesse et le roi humain sont attestés dans plusieurs systèmes religieux, notamment au Proche-Orient. Ce constat ne peut ni exclure, ni démontrer que Potnia soit la parèdre de Poséidon, même si les étymologies analogues de ces deux théonymes — "Maître de *Dā* " et "Maîtresse" — sont un argument en ce sens, et que les deux cérémonies de "lectisterne" — l'une concerne Poséidon, l'autre a lieu à *Pakijana* — pourraient, le cas échéant, être alléguées en faveur de cette hypothèse, à la condition d'y voir des rituels hiérogamiques.

En définitive, les fonctions du roi à Pylos — et, *a fortiori*, l'idéologie royale mycénienne — demeurent difficiles à percevoir par l'intermédiaire des sources grecques disponibles et exploitables [10]. Dans ce contexte, il est utile et nécessaire de recourir aux comparaisons

[10] Pour autant, les tentatives ne manquent pas : cf. e. a. P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre* (*Études et travaux*, 6), Strasbourg, 1984, p. 1-134 ; T. G. PALAIMA, « The Nature of the Mycenaean *Wanax* : Non-Indo-European Origins and Priestly Functions », dans P. REHAK (éd.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion Presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America. New Orleans, Louisiana. 28 December 1992. With Additions* (*Aegaeum*, 11), Liège & Austin, 1995, p. 119-139 et pl. XLI-XLII ; Ione MYLONAS SHEAR, *Kingship in the Mycenaean World and Its Reflections in the Oral Tradition* (*Prehistoric Monographs*, 13), Philadelphie, 2004 ; J. MARAN & Eftychia STAVRIANOPOULOU, « Πότνιος Ἀνήρ —

avec les palais proche-orientaux afin de déterminer la position qu'occupe Poséidon dans le panthéon et dans la société de Pylos, et de tous les palais mycéniens du continent.

2. – L'origine proche-orientale du palais mycénien comme modèle socio-économique et architectural ne fait guère de doute, et il est également assuré que la royauté mycénienne, ainsi que l'idéologie justifiant le système palatial, proviennent du Proche-Orient en transitant probablement par la Crète minoenne. La proximité structurelle et les relations attestées entre les palais de Grèce continentale et de la côte syro-palestienne invitent fortement à comparer ces deux sociétés du point de vue de l'idéologie sociale et de la religion palatiale, afin de combler les lacunes évidentes de notre documentation en linéaire B.

Strictement contemporains et comparables en superficie, les royaumes de Pylos et d'Ougarit sont une belle illustration de l'efflorescence, aux deux extrémités de la Méditerranée orientale, d'un même type de société palatiale, fondé sur les mêmes schémas sociaux et économiques, nécessairement adaptés aux contraintes locales et à un environnement géographique particulier. Ces deux sociétés analogues ont sans doute, au-delà des particularités régionales, développé deux idéologies sociales comparables, en particulier pour justifier la position privilégiée des élites et du souverain en leur sein. Le bien-fondé de cette hypothèse de travail est démontré par la comparaison entre les *rp'um* honorés dans la religion ougaritique et le culte correspondant dans les palais mycéniens, lequel aboutira, après divers enrichissements et évolutions, à la vénération des héros dans le monde grec à l'époque archaïque. Ces *rp'um* ougaritiques et leurs homologues mycéniens sont perçus comme les ancêtres de l'élite palatiale en place, bénéficiant d'un culte funéraire différent de celui du commun des mortels — et néanmoins distinct du culte divin à proprement parler —, censés protéger la société palatiale et sa dynastie, et en assurer la pérennité.

L'existence, dans ces deux sociétés, d'un tel culte des ancêtres visant à légitimer le rôle et la position de l'élite palatiale rend très plausible la convergence des idéologies royales des palais mycéniens et ougaritique. Ces idéologies s'expriment en grande partie par l'intermédiaire de la religion pratiquée au sein des palais, et se reflètent dans les textes religieux et mythologiques : la conservation de ce type de documents à Ougarit permet d'établir les bases de la religion palatiale ougaritique, laquelle sera, à son tour, susceptible d'aider à la compréhension du système religieux mycénien.

Les mythes ougaritiques — au premier rang desquels le *Mythe des dieux gracieux* et le *Cycle de Ba'al* — font état de la paternité primordiale du « Taureau » (*tr*) El sur tous les dieux et les hommes, laquelle confère *de facto* à cette divinité la souveraineté universelle. El délègue toutefois ce pouvoir souverain parmi les dieux et les hommes. Après des combats initiatiques contre le dieu de la Mer Yam et la Mort desséchante Môt, le dieu de l'Orage Ba'al peut revendiquer le trône et le palais attestant sa royauté divine, au sein d'un univers toujours centré sur le dieu El. Quelque dieu inférieur, tel 'Athtar, peut également détenir une souveraineté limitée avec l'aveu d'El. Chez les hommes, enfin, des rois mythiques reçoivent d'El, grâce à l'intercession de Ba'al, la légitimité nécessaire pour occuper le trône humain et fonder une dynastie, comme le révèlent le *Cycle de Keret* et la *Légende d'Aqhat*. Un tel modèle de royauté divine, composé de plusieurs niveaux différents et inclusifs, définit le souverain humain dans un rapport simultané aux dieux El et Ba'al, dont l'entente et la collaboration garantissent la stabilité et la prospérité de l'État ougaritique et de son dirigeant. Cette conception de la souveraineté hiérarchisée sous la forme de sphères de compétence concentri-

---

Reflections on the Ideology of Mycenaean Kingship », dans Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *Keimelion : Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg* (*PHKD*, 350 ; *VmykK*, 27), Vienne, 2007, p. 285-298.

ques reflète sans doute la structure d'une société palatiale comme Ougarit, au sein de laquelle le souverain se trouve, en maître absolu, au centre d'une série de cercles élitaires de plus en plus restreints, alors même qu'au niveau supra-régional, son petit royaume s'inscrit dans un ordre politique supérieur, où ce même souverain, perçu comme un roitelet vassal, doit prêter allégeance aux grandes puissances du moment.

L'organisation interne et les relations externes d'un royaume mycénien comme Pylos présentent de profondes ressemblances avec celles d'Ougarit ; surtout, les vestiges de la religion palatiale attestés à l'époque mycénienne, ainsi que ses résidus réinterprétés à l'époque archaïque, rendent très vraisemblable l'existence à l'époque mycénienne d'une idéologie de la souveraineté palatiale, exprimée dans la religion, qui soit comparable à celle d'Ougarit.

Pour rétablir le portrait du dieu Poséidon à l'époque mycénienne, il est dès lors opportun d'exploiter ses analogies avec El : comme El, Poséidon est l'ancêtre divin de lignées royales nombreuses, tels les Néléides à Pylos ; comme El, Poséidon pourrait être le géniteur des dieux — si l'on tire argument de la proximité chtonienne entre Cronos et Poséidon, de l'absence quasi totale de Cronos dans les cultes grecs et de l'identification possible de Cronos et Poséidon comme les deux versants d'une même puissance divine intégrée dans l'ordre de Zeus — ; comme El, Poséidon résiderait au centre de l'univers, où se réunissent les racines et les extrémités de toutes les composantes du monde et où prend sa source l'Océan périphérique ; comme El, enfin, Poséidon serait le « Taurin » (Ταύρεος) par excellence, même si un héritage indo-européen associant le cheval au souverain pourrait également s'incarner, dès la période mycénienne, dans la nature chevaline du dieu (Ἵππιος). La concordance des attributs et fonctions d'El et de Poséidon, conjuguée aux liens privilégiés entre le dieu Poséidon, le *wanax* pylien et la structure palatiale en elle-même — qu'attestent les tablettes en linéaire B —, invite à considérer que le Poséidon mycénien est le pendant grec d'El, dieu roi et père par essence, qui fait et défait les rois des dieux comme les rois des hommes.

Même si, d'après le témoignage des tablettes, les fonctions de Zeus dans la religion mycénienne sont beaucoup moins claires que celles de Poséidon, l'attestation de son culte en Crète et sur le continent, son association explicite à Héra, *Dirimijo*, Diwia et Dionysos, l'existence d'un sanctuaire relativement important à Pylos — probablement à *Pakijana* —, combinées à sa position centrale dans le système religieux de l'époque archaïque, démontrent l'indéniable poids de ce dieu dans la religion grecque, dès le II^e^ millénaire. La pertinence du modèle ougaritique pour mettre en perspective la figure de Poséidon, et les analogies évidentes entre le Ba'al Sapon et le Zeus Olympien, invitent à restituer pour le Zeus mycénien des attributions comparables à celles du Ba'al ougaritique : l'exercice par le dieu de l'Orage d'une royauté sur les dieux, subordonnée au consentement d'El à Ougarit, de Poséidon à Pylos, et son soutien direct à la royauté humaine, toujours en collaboration avec El d'une part, Poséidon de l'autre.

En conclusion, de part et d'autre de la Méditerranée orientale, en leurs palais respectifs, le *mlk* d'Ougarit et le *wanax* de Pylos se définissent chacun comme un fils d'El ou de Poséidon, héritier de la fonction royale par la grâce de cette généalogie divine. Dans la mesure où leur pouvoir temporel procède directement de la souveraineté d'El et Poséidon sur l'univers, de Ba'al et Zeus sur les dieux, les rois humains invoquent conjointement leur géniteur et leur protecteur pour assurer la permanence de la structure palatiale et de leur position au sommet de cette société, ainsi que la perpétuation de la dynastie en place. Ce canevas commun, indissociable de l'idéologie religieuse palatiale, implique dans les deux cultures la conception d'un monde des dieux structuré exactement comme la société des hommes, en différents niveaux de pouvoir hiérachisés ; cependant, pareil schéma n'exclut

aucunement des développements épichoriques particuliers, telle l'association probable de Poséidon aux chevaux, dans le droit fil de l'idéologie royale indo-européenne.

— POSÉIDON ARCHAÏQUE

Au contraire des documents mycéniens, les sources intéressant l'histoire de la religion archaïque sont abondantes et diversifiées. Dès lors, le premier travail consista à classer ces sources en ensembles cohérents et — vu l'impossibilité de traiter toutes ces informations dans le cadre du présent ouvrage —, à en extraire des dossiers qui nous semblèrent à la fois relativement exhaustifs et représentatifs du total. Il convient donc de justifier d'abord les deux angles d'approche que nous adoptons, en étudiant d'une part la religion globalement commune au monde grec, laquelle est véhiculée par la littérature archaïque, et d'autre part la religion proprement civique, dont Athènes procure un exemple commode et aisément exploitable grâce à l'abondance documentaire. Cette double démarche aboutit à des résultats analogues et convergents, lesquels permettront une définition précise de la « société de Zeus » dans la religion archaïque. Enfin, la comparaison des données archaïques avec la religion mycénienne et les mythes proche-orientaux amène naturellement à modéliser les transformations apportées à l'ancienne « société de Poséidon », en analysant les nouvelles relations entre Zeus, Poséidon et Cronos.

A. Religion panhellénique et religion civique

Les deux chapitres composant la seconde partie de cet ouvrage offrent deux points de vue distincts sur les réalités religieuses du monde grec continental à l'époque archaïque. D'une part, la littérature archaïque — vouée à devenir rapidement universelle, à défaut de l'être d'emblée — donne une vision globale des conceptions religieuses qui sous-tendent les sociétés archaïques ; d'autre part, l'analyse d'un panthéon local tel celui d'Athènes constitue une approche complémentaire, plus sensible aux particularités épichoriques et aux impératifs idéologiques découlant de la naissance d'une cité. Ces deux points de vue, quoique diamétralement opposés, permettent cependant d'établir des constantes observables dans les conceptions sociales et religieuses, singulièrement dans le rôle que joue Poséidon au sein de ces deux types de panthéons, à la fois différents et analogues.

Avant son extraordinaire diffusion dans l'ensemble du monde grec, la tradition épique dont Homère se fait l'admirable interprète trouve ses racines en Ionie, où s'est élaboré un fonds mythique assez cohérent, forgé au départ de certains éléments hérités de la Grèce mycénienne et d'autres traits imputables aux nouveautés des Âges obscurs et de l'époque archaïque, repensé dans un milieu asianique particulier. De même, avant de devenir le credo cosmogonique grec, la *Théogonie* d'Hésiode exprime d'abord la représentation du monde et des dieux dans un milieu éolien, lequel est aussi fortement lié à l'Asie Mineure et, de toute évidence, se montre perméable aux mythes et figures provenant du Proche-Orient et transitant par l'Anatolie jusqu'en Grèce.

Au cœur du monde grec archaïque, les anciennes traditions religieuses régionales et locales, d'origines diverses, continuent donc d'exister en étant intégrées dans des systèmes nouveaux. De la même manière, l'idéologie religieuse qui sous-tend le cadre socio-politique d'une cité donnée présente à la fois des aspects partagés avec l'ensemble ou la majorité des autres cités et structures sociales, ainsi que des traits épichoriques absolument singuliers. Chaque panthéon civique de l'époque archaïque constitue donc la synthèse originale de thématiques locales et de concepts communs et apporte, par conséquent, un éclairage sensiblement différent de celui de la littérature archaïque : le point de vue n'est plus universel, mais strictement limité dans l'espace, et l'accent est davantage mis sur les structures politiques et

sur l'idéologie sociale de l'endroit. Dans cette perspective, l'étude de la religion civique vise à compléter et à corroborer le témoignage de la littérature archaïque.

Le cas d'étude retenu par nous — la religion de l'acropole d'Athènes — se justifie à la fois par l'abondante documentation disponible et les limites spatiales étroites du sujet. Ce choix pratique a permis d'illustrer aisément l'intégration dans un panthéon civique d'un fonds ancien provenant de la religion palatiale mycénienne — les rapports entre le dieu Poséidon et le roi humain —, modifié en fonction de la nouvelle idéologie sociale en vigueur à l'époque archaïque et des préoccupations propres à la cité d'Athènes.

Somme toute, les deux angles d'approche de la figure de Poséidon à l'époque archaïque aboutissent à un même constat : tant au niveau panhellénique qu'au niveau local, le dieu est associé à un même héritage mycénien, centré sur la paternité et la royauté. Même si, ici et là, cet héritage est traité différemment pour répondre à des attentes particulières, la correspondance des évolutions du dieu au niveau local, régional ou panhellénique démontre l'utilité de recouper ces points de vue complémentaires pour mieux comprendre la religion grecque archaïque dans son ensemble et restituer plus sûrement le Poséidon mycénien.

B. Acquis de l'étude documentaire

Conformément à notre projet, la personnalité du Poséidon archaïque fut étudiée à la fois sous l'aspect de la littérature archaïque — depuis Homère jusqu'aux Lyriques —, et dans la perspective du panthéon civique d'Athènes. Nous présentons successivement les résultats de ces deux démarches, qui aboutissent à la définition commune d'un dieu antique et puissant, infériorisé dans la nouvelle « société de Zeus ».

1. – La culture sociale partagée dans toute la littérature archaïque est placée sous le patronage exclusif de Zeus : l'Olympien se situe au faîte de la société des dieux, comme au sommet d'une pyramide, et sert désormais d'unique modèle aux souverains humains. Père et roi des dieux et des hommes, Zeus exerce un rapport paternel sur ces rois mortels, auxquels il confie le sceptre et les θέμιστες, symboles royaux et instruments d'autorité.

En retraçant l'accession du dieu de l'Orage au trône divin, la *Théogonie* souligne les valeurs intrinsèques du roi idéal et paradigmatique qu'est Zeus à l'époque archaïque :

— Ce roi présente d'abord une synthèse harmonieuse des deux qualités héroïques : la puissance physique (βίη, κράτος) et la prudence (μῆτις). Ces qualités sont extrêmement codifiées : dans l'épopée homérique, la force d'un Achille et les ruses d'un Ulysse s'opposent traditionnellement ; détenue au plus haut degré, chacune de ces qualités — que l'épopée présente comme incompatibles — est un modèle d'excellence héroïque, qui peut servir de schéma directeur à la composition d'un poème tout entier — l'*Iliade* pour la force, l'*Odyssée* pour les ruses.

— En sus de ces deux vertus héroïques, Zeus incarne l'équilibre social, lequel se résume en la notion d'équité (θέμις). Étant à la fois le plus fort et le plus rusé, Zeus établit son pouvoir éternel sur les dieux et les hommes en respectant, dans un souci d'équité jamais démenti, la place que chacun occupe dans l'ordre social. Cette équité fondatrice de la société de Zeus se manifeste aussi bien dans la répartition originelle des τιμαί entre les dieux olympiens, dans le partage d'un butin entre les guerriers de l'*Iliade* ou dans l'exercice de la justice par un βασιλεύς.

Hésiode présente ces trois qualités royales de Zeus dans la *Théogonie*, tantôt en se référant à des actions particulières du Cronide — la défaite de Cronos et la titanomachie, la querelle avec Prométhée —, tantôt en recourant à la métaphore des vertus personnifiées et alliées à Zeus par une entente ou un mariage — Kratos et Bia, Mêtis, Thémis. En contrepied de cet exposé didactique, les *Travaux et Jours* étalent les récriminations légitimes contre des βασιλῆες humains dépourvus des qualités divines — surtout de la troisième —, et l'*Ilia-*

de conte les conflits engendrés par le mépris des vertus de Zeus. Dans tous les cas, l'enseignement est identique : Zeus fait régner un ordre parfait parmi les dieux, que les dirigeants humains, dans leur imperfection constitutive, doivent tenter de reproduire.

Les fruits de la société de Zeus sont personnifiés par les six filles de Thémis. Les trois Saisons (Ὧραι) commandent et récompensent le respect de l'ordre de Zeus dans les sociétés humaines structurées par la Bonne Organisation (Εὐνομίη), la Paix (Εἰρήνη) et la Justice (Δίκη) ; la négation de la souveraineté de Zeus équivaut à l'absence de ses filles, et entraîne inéluctablement chaos, mort et désolation. Pour leur part, les trois Moires contrôlent le destin universel, ainsi que les destinées personnelles des hommes et des dieux, qui s'inscrivent dans un ordre unique et se confondent avec la volonté de Zeus (Διὸς βουλή). Si un Hésiode expose la généalogie des filles de Zeus d'un point de vue abstrait et idéalisé, Pindare montrera les Saisons concrètement à l'œuvre dans les sociétés aristocratiques dirigées par un tyran éclairé.

Dans ces circonstances, l'affrontement entre Zeus et Poséidon est inéluctable, quoique réglé d'avance. Le modèle bicéphale en vigueur dans la religion palatiale d'Ougarit et — peut-être — dans les sociétés mycéniennes est incompatible avec les réalités nouvelles : Poséidon perd sa paternité et sa royauté universelles pour intégrer la génération des dieux olympiens et être soumis, comme tous les hommes et les dieux, à la souveraineté de Zeus. Dans le système de valeurs de l'époque archaïque, Poséidon est inférieur en tous points à Zeus : plus faible que son frère, le dieu n'indique aucune propension aux roueries ; surtout, son mode d'agir est fréquemment plus proche de l'ὕβρις que de la θέμις. Cette infériorité de Poséidon, établie pour partie en fonction des nouveaux critères sociaux, implique nécessairement la primogéniture de Zeus : l'argument, imparable, règle le conflit symptomatique du chant XV de l'*Iliade*. Néanmoins, plusieurs vestiges de l'ancienneté de Poséidon par rapport à Zeus, et de l'équivalence de leurs puissances divines, demeurent visibles dans la littérature archaïque.

2. – À Athènes a lieu un autre conflit divin, qui oppose Poséidon et Athéna. Son enjeu est non seulement la possession de l'Attique — explicitement revendiquée —, mais aussi — implicitement — l'ascendance sur Érichthonios, premier roi des Athéniens.

Telle que nous la restituons, l'élaboration progressive du mythe de la naissance d'Érichthonios correspond au déni de la paternité de Poséidon sur un roi humain mythique, aboutissant à la revendication d'une maternité symbolique d'Athéna sur ce roi et sur tous les Athéniens. Les prétentions des Athéniens à l'autochtonie et l'affirmation de leur filiation à Athéna vont de pair avec la reconnaissance, dans le mythe et le culte, de la place importante qu'occupe la déesse sur l'Acropole ; l'introduction de Cécrops et Héphaistos dans la trame mythique peut également s'expliquer par les réalités sociales et religieuses d'Athènes. Par contre, l'exclusion de Poséidon ne peut être imputable aux seules réalités athéniennes, mais présente des analogies remarquables avec la mise en infériorité de Poséidon par rapport à Zeus dans la religion grecque archaïque : dans les deux cas, le dieu perd ses fonctions paternelles, son titre royal et sa capacité à créer les rois ; dans les deux cas, il prend les traits d'un dieu violent, réprimé par le droit et confiné dans son domaine marin.

Société de Poséidon (antérieure)	**Société d'Athéna** (ultérieure)
Poséidon père d'Érichthonios	Athéna mère adoptive d'Érichthonios
Poséidon créateur du roi Érichthonios	Poséidon assassin du roi Érechthée
Érichthonios–cheval	Érichthonios–serpent
Source d'eau vive	Source d'eau saumâtre et raz-de-marée
Poséidon dieu des profondeurs terrestres	Poséidon dieu des étendues marines

Même si la dispute entre Poséidon et Athéna à Athènes s'ancre profondément dans les traditions locales et se justifie en fonction de l'idéologie civique athénienne, le schéma même de la querelle entre les divinités, ainsi que les causes et les moyens invoqués pour évincer Poséidon, dépassent le cadre athénien et s'inscrivent dans un contexte beaucoup plus large.

Le conflit entre deux dieux pour la mainmise sur une cité est notamment attesté dans la région du golfe Saronique, à Égine, Corinthe, Trézène et Argos [11]. Ce dernier cas est particulièrement intéressant, puisque l'éviction de Poséidon par Héra suscite la colère du dieu et l'inondation de la plaine argienne, et justifie son culte ultérieur sous l'épiclèse Προσκλύστιος, selon un schéma identique à celui d'Athènes. Toutes les querelles, comme celle d'Athènes, se déroulent lorsque « les dieux décidèrent de s'emparer de cités, dans lesquelles chacun obtiendrait des honneurs (τιμαί) particuliers » [12] : ce temps mythique primordial évoque le partage des τιμαί opéré par Zeus à l'issue de la titanomachie. Plus précisément encore, la mise à l'écart de Poséidon dans les mythes civiques correspond exactement au second δασμός, évoqué au chant XV de l'*Iliade*, qui scinde le monde entre les trois Cronides et attribue désormais à Poséidon le domaine marin et une position inférieure à son frère Zeus dans la société divine nouvellement inaugurée. À jamais ἰσόμορος — non plus ὁμότιμος — par rapport à son aîné, Poséidon est un dieu déclassé dans la « société de Zeus ». Les disputes divines d'Athènes, d'Argos et d'ailleurs ne disent rien d'autre.

C. Poséidon et Zeus archaïques : en guise de conclusion

Miroir et modèle des sociétés humaines, la société des dieux de l'époque archaïque se présente comme un repère de valeurs sociales centré sur Zeus seul. Par conséquent, dans la religion archaïque, le dieu Poséidon doit être exclu, d'une manière ou d'une autre, de sa position centrale de chef du panthéon et de l'univers, qu'induisent ses fonctions anciennes de paternité et de souveraineté.

L'héritage religieux des palais mycéniens — restituable à l'aide des tablettes en linéaire B, de la comparaison avec la religion palatiale d'Ougarit et de l'étude des vestiges mycéniens dans les cultes et les mythes du I^er^ millénaire — faisait probablement de Poséidon et Zeus deux divinités concernées par la royauté humaine, à des niveaux divers : le premier, père et roi universel, règne sur l'ensemble du monde et fait office de référence ultime pour les rois humains, tandis que le second, fils du premier et roi des dieux, est pour les hommes le modèle par excellence d'un roi délégué par le souverain universel. À l'époque archaïque, ces deux puissances divines continuent d'exister, mais les rapports qu'elles entretiennent entre elles sont profondément transformés, afin d'être compatibles avec les nouveaux systèmes sociaux.

Selon toute évidence, le nouveau visage et les attributions inédites de Poséidon dans la religion archaïque procèdent directement de deux inflexions importantes à la préhistoire mythique du panthéon en exercice :

— L'épisode de la titanomachie primordiale atteste la préexistence d'une société divine exactement antithétique à celle de Zeus. Les Titans et leur roi Cronos, qui présentent de fortes ressemblances fonctionnelles et formelles avec le puissant Ébranleur du sol, incarnent un monde d'ὕβρις en tous points contraire à la société actuelle de Zeus, laquelle est réglée par la θέμις.

---

[11] Cf. e. a. Polémon d'Ilion (*FHG*, t. III, *s. u.* « Polemo Iliensis », fr. 11) ; Plutarque, *Œuvres morales*, IX, 741 a (*Propos de table*, IX, 6, 1) ; Pausanias, II, 1, 6 ; 15, 5 ; 22, 4 ; 30, 6.

[12] Ps.-Apollodore, *Bibl.*, III, 14, 1 (éd. R. WAGNER, *BT*, Stuttgart, 1965²) : (…) ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι, ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίας ἕκαστος.

— L'instauration d'un second δασμός en guise de pivot entre la titanomachie et l'inauguration de la « société de Zeus » fait contre-pied au premier partage, forcément inique et violent, opéré par le premier roi Cronos. Le juste partage de Zeus crée une nouvelle géographie mythique, qui scinde le monde en domaines patronnés par les trois fils de Cronos ; ce moment fondateur identifie irrévocablement Poséidon à un dieu marin et l'installe dans une position d'infériorité consentie et assumée vis-à-vis de Zeus, son aîné.

Une telle recréation de la préhistoire mythique permet de conserver le souvenir de réalités religieuses anciennes, tout en surmontant les contradictions que celles-ci suscitent dans la vie sociale et religieuse contemporaine. Plutôt qu'une opération *ex nihilo*, cet aménagement mythique s'apparente à l'assimilation, dans la trame religieuse grecque, de schémas attestés au Proche-Orient. Nous suggérons d'identifier deux canevas mythiques d'origine étrangère, qui correspondraient à ces deux épisodes remarquables du passé mythique :

— La succession des générations divines est attesté dans plusieurs cultures proche-orientales et trouve son expression la plus aboutie dans le *Chant de* [*Kumarbi*] hittito-hourrite : le dieu du Ciel est émasculé par un dieu rusé, qui sera lui-même détrôné par le dieu de l'Orage. Ce schéma a visiblement servi de modèle à la lignée formée par Ouranos, Cronos et Zeus dans la *Théogonie* hésiodique et justifie l'opposition violente entre les deux générations des Titans et des Olympiens, en préliminaire à l'avènement de Zeus.

— Le conflit rituel entre le dieu de la Mer et le dieu de l'Orage, qui mène inévitablement à la soumission du premier dieu au second, est également une constante mythique proche-orientale, notamment exprimée dans la lutte féroce que se livrent Ba'al et Yam à Ougarit, pour l'obtention de la souveraineté divine. Cette lutte a pu œuvrer en faveur de l'identification de Poséidon avec le domaine marin, acquise lors du second δασμός, dans la mesure où cet épisode mythique signifie l'assujetissement de Poséidon à Zeus, malgré les prétentions du second à une certaine forme de souveraineté, même limitée.

Ces deux emprunts mythiques constituent une transformation fondamentale de l'histoire et de la physionomie de la société des dieux régnants : ils conditionnent la « société de Zeus ».

Sur le modèle du Kumarbi hittito-hourrite apparaît le dieu rusé Cronos, qui se substitue à Poséidon comme père et premier roi des dieux et des hommes, et sert de repoussoir à l'ordre de Zeus ; comme Kumarbi père du dieu de l'Orage, et Dagan père de Ba'al, Cronos pourrait devoir son ascendance sur Zeus à ses rapports avec le grain [13]. Cette usurpation de paternité a un double effet : Zeus a le loisir d'exclure son nouveau père Cronos du cercle des dieux toujours vivants, pour le chasser du monde, l'enfermer au Tartare et accaparer sa souveraineté légitime ; Poséidon, pour sa part, demeure dans la société des Olympiens, spolié de ses qualités primitives de père et roi, mais toujours présent au monde.

À travers l'angle de vue de la récente « société de Zeus », la même puissance masculine et chtonienne est ainsi séparée en plusieurs entités, distinguées par leur incorporation dans le panthéon ou leur exclusion du monde : Cronos et les Titans sont enfermés hors du monde, les Hécatonchires et les Cyclopes se situent à ses marges, Poséidon demeure en son cœur. Toutes ces divinités occupent les mêmes fonctions chtoniennes, agissent avec la même ὕβρις, ont le même aspect monstrueux. La proximité entre tous ces êtres par essence étrangers à Zeus est un indice probant en faveur d'une unicité originelle : leur fractionnement et le rejet d'une partie d'entre eux hors du monde — symbolisé par l'enfermement de Cronos au Tartare — a pour effet escompté d'expurger Poséidon de ses traits anciens, incompatibles avec la royauté de Zeus. Hormis l'ὕβρις — laquelle existe seulement par opposition duale avec la θέμις propre à Zeus —, ces traits se résument au nombre de deux : la

13 Cf. M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1971², p. 204-205.

paternité et la royauté originelle, dont Cronos, tel un bouc émissaire de l'antique « société de Poséidon », se charge pour mieux être expulsé du monde.

Le déclassement de Poséidon s'exprime par sa filiation à Cronos et sa qualité de cadet de Zeus : malgré une paternité conservée sur de nombreuses dynasties héroïques humaines, les nouveaux rapports familiaux entre les désormais Cronides font de Poséidon le benjamin à jamais exclu de l'héritage de la souveraineté paternelle. La répartition de cet héritage, à l'heure du second δασμός, est à cet égard univoque : bien que Poséidon ait maintenant part à la mer et soit ainsi doté d'une portion équivalente au ciel de Zeus et aux enfers d'Hadès (ἰσόμορος), ce confinement marin — perçu dans une perspective proche-orientale — entérine précisément l'infériorité du récent dieu de la Mer par rapport au dieu de l'Orage et son exclusion radicale de l'honneur royal : jamais plus Poséidon ne pourra se prétendre égal à Zeus en honneur (ὁμότιμος).

Perspectives de recherche

Les données religieuses et sociales grecques, d'ordinaire fort rétives au comparatisme indo-européen, sont le fruit de plusieurs synthèses et métamorphoses successives : à peine fut-elle associée aux réalités épichoriques « égéennes », l'idéologie indo-européenne fut enserrée dans le corset contraignant d'un système palatial proche-oriental, aux propres valeurs sociales et religieuses. La chute des palais et l'invention de nouvelles formes de vie sociale, qui aboutira à l'émergence des cités à l'époque archaïque, sont l'occasion de nouveaux bouleversements et revirements dans la structure religieuse.

Dans cette optique, le présent ouvrage ouvre la voie à trois recherches distinctes, qui seront présentées en respectant leur agencement chronologique : la première concerne la préhistoire hellénique, la deuxième l'Âge du Bronze Récent, la troisième le I^er^ millénaire.

1. – La mise en perspective des rôles spécifiques endossés par Poséidon et Zeus dans la religion palatiale mycénienne, en vertu des correspondances avec la théologie du « Dieu » El et du dieu de l'Orage Ba'al à Ougarit, est une étape préliminaire indispensable à l'analyse de l'incorporation de l'héritage indo-européen dans le monde grec, et permet — à ce qu'il nous semble — d'étudier sur de meilleures bases la préhistoire religieuse hellénique, antérieure au Bronze Récent. Définir les modifications potentielles subies par Poséidon et Zeus afin de se conformer au canevas religieux proche-oriental — par exemple le rapport étroit avec le Taureau pour le premier, avec l'Orage pour le second — balise ainsi le parcours sinueux commun à toutes les divinités intégrées dans un système polythéiste, et plus propre encore aux dieux incarnant l'ordre social.

De même que l'étymologie et la phraséologie du théonyme Zeus évoque le ciel lumineux et la paternité (**dieu̯ pəter* « ô Ciel Père », cf. skt *dyáuḥ pitár*, gr. Ζεῦ πάτερ, lat. *Iuppiter*), mais que ses fonctions aux époques archaïque et — probablement — mycénienne doivent énormément à l'immixtion du dieu de l'Orage proche-oriental dans les systèmes politiques et religieux de la Grèce, les étymologies séduisantes faisant de Poséidon (**poteı̯ dās* « ô Époux de *Dā* ») et Déméter (**dā mātēr* « *Dā* Mère ») un couple primordial lié à l'eau vive [14] mettent seulement en lumière une infime partie de la nature de ces divinités au I^er^ millénaire.

Cette étymologie indo-européenne des théonymes Δημήτηρ et Ποσειδῶν évoque le caractère primordial de l'eau dans les cosmogonies grecques [15] et rappelle que les eaux souterraines, les sources et les fleuves sont une part constitutive de la personnalité de Poséidon. Dans cette double perspective, un parallèle étonnant s'établit entre le couple formé par Poséidon et Déméter — qui représentent les eaux fécondant le monde — et le couple primordial d'Océanos et Téthys — qui incarnent les eaux vives, profondes et tourbillonnantes — : Océanos et Téthys sont, d'après Homère, les géniteurs des dieux et de toutes les choses [16] ; après la création du monde, ces deux divinités se retirent aux confins, sous la forme d'un grand fleuve circulaire refluant sur lui-même (ἀψόρροος) et entourant l'orbe du

---

14 Cf. *supra*, p. 11-12 et n. 2.

15 Cf. J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque* (*TSSH*, 12), Berne, 1971.

16 En *Il.*, XIV, v. 200-201 [≈ v. 301-302] (éd. M. L. WEST, *BT*, Munich & Leipzig, 2000), Héra déclare : εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, | Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν « je m'en vais, en effet, voir les confins de la terre très nourricière, Océan, principe générateur des dieux, et Téthys, leur mère » ; par ailleurs, Hypnos, s'il refuse d'affronter Zeus, consentirait cependant à endormir n'importe lequel des autres dieux immortels, y compris « les flots du fleuve Océan, qui se trouve pourtant être le principe générateur de toutes les choses », […] ποταμοῖο ῥέεθρα | Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (*ibid.*, v. 245-246). Cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 15], p. 35-38.

monde, mais continuent d'intervenir activement à l'intérieur du monde, par l'intermédiaire de leurs enfants, fleuves et sources [17]. La convergence d'Océanos et Poséidon en cette Eau divine, souterraine, capable de produire *ex nihilo* l'ensemble des vivants — dieux, hommes et animaux —, s'accorde avec la fonction paternelle universelle d'El à Ougarit et justifie la position analogue d'El et de Poséidon dans les religions palatiales de l'Âge du Bronze.

Maître de l'eau, Poséidon présente également des affinités étroites avec le "Descendant des eaux" indo-européen, attesté dans le sanskrit *Apā́m Nápāt*, l'iranien *Apam Napāt*, l'irlandais *Nechtan* et le latin *Neptūnus* [18]. Être aquatique, détenteur d'une puissance ignée, le "Descendant des eaux" fait office de maître de justice et de vérité — par l'ordalie et la divination — et présente un aspect royal ; dans le monde grec, il correspondrait aux différents Vieux de la mer [19]. La rencontre entre Poséidon et les Vieux de la mer autour de la figure du "Descendant des eaux", le partage des tâches entre ces divinités grecques et leur association récente à la mer — comme dans le cas de Neptune — [20] invitent à poursuivre leur étude commune, en soulignant analogies et disparités. En particulier, le lien du "Descendant des eaux" à la fonction royale — lequel lien n'est pas sans évoquer les « deux maîtres de *Dānu* » (*dā́nunas pátī*) que sont les dieux souverains Varuṇa et Mitra, ainsi que les deux Aśvins [21] — pose des questions capitales : quels rapports le "Maître de l'eau" grec (**poteu̯ dās*, Ποσειδάων) entretenait-il avec la souveraineté indo-européenne avant de devenir le souverain d'un panthéon palatial, fortement inspiré d'expériences orientales ? quels traits de cette souveraineté primitive sont conservés, en relation avec Poséidon, dans la royauté mycénienne et dans les royautés ultérieures ? L'ampleur de la tâche est à peine esquissée.

Un élément de réponse à ce débat complexe est l'association de Poséidon au cheval. Dans la mesure où il caractérise tout autant le dieu sourcier, maître de l'eau souterraine, et le dieu roi, créateur du souverain humain, cet animal atteste la survie, dans la pensée grecque, de rapports entre la fonction royale et le pouvoir aquatique, en la personne divine de Poséidon Hippios. Les mythes d'Érichthonios et Hippomenês à Athènes, d'Hippothoôn et Aipytos à Mantinée impliquent l'intervention d'un cheval ou une source en rapport avec la royauté humaine. Or, le rôle du cheval dans l'idéologie royale indo-européenne est notamment indiqué par les rites de l'*aśvamedha* indien, de l'*october equus* romain et de l'intronisation du roi celtique. Une étude plus approfondie devrait permettre d'établir si ce triple lien entre le cheval, les sources et le roi est un trait original de l'idéologie sociale grecque ou partagé avec d'autres cultures indo-européennes.

De la sorte, les pistes de recherche concernant le comparatisme indo-européen permettront de progresser sur des terrains que nous avons volontairement laissés en friche lors de l'*Introduction générale*, faute d'une base de travail et d'outils adéquats.

2. – La comparaison approfondie entre les différentes sociétés palatiales du Bronze Récent, plus particulièrement entre le palais d'Ougarit et les palais mycéniens, constitue à nos yeux un deuxième axe de recherches prometteur.

---

17 Homère, *Il.*, XXI, 195-197 ; Hésiode, *Théog.*, v. 337-370. Cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* [n. 15], p. 66-80.

18 Cf. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée. III. Histoires romaines*, Paris, 1978², p. 19-89 ; J. PUHVEL, « *Aquam Exstinguere* », *JIES*, 1, 1973, p. 379-386 ; C. S. LITTLETON, « Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God », *JIES*, 1, 1973, p. 423-440.

19 D. BRIQUEL, « Vieux de la mer grecs et Descendant des eaux indo-européen », dans R. BLOCH *et al.*, *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire* (*CRHP*, s. III, 14), Genève & Paris, 1985, p. 141-158.

20 Cf. p. ex. R. BLOCH, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », dans R. BLOCH *et al.*, *op. cit.* [n. 19], p. 125-139.

21 Cf. Cf. M. JANDA, *Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien* (*IBS*, 96), Innsbruck, 2000, en part. p. 254-258 et 292-296, ainsi que G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, p. 55-85.

Les analogies déjà attestées entre les palais du Proche-Orient et ceux de la Méditerranée orientale, en ce qui concerne le fonctionnement économique et la structure sociale, invitent à poursuivre l'étude comparative de ces sociétés contemporaines et corrélées. Outre les convergences économiques et sociales, cette étude doit viser à éclairer réciproquement les idéologies palatiales présentes dans chacune de ces sociétés, en accordant une attention particulière à la justification mythique et cultuelle de la position et des fonctions du roi et des élites.

Ce grand chantier — ouvert avec l'étude comparative des *rp'um* ougaritiques et de leurs homologues mycéniens, et avec la suggestion d'éclairer le couple formé par Poséidon et Zeus dans le monde grec à l'aide de la théologie de El et Ba'al à Ougarit — a déjà réservé et réservera encore, à n'en pas douter, plusieurs belles trouvailles, notamment en ce qui concerne les différentes divinités du panthéon, les rituels et les mythes propres au monde palatial, ainsi que les productions littéraires de l'Âge du Bronze.

3. – Enfin, la définition la plus exacte possible des fonctions du Poséidon mycénien et de l'évolution du dieu dans les sociétés archaïques est le prérequis obligé à l'étude de ses cultes au I^er^ millénaire, lesquels connaissent à la fois une continuité avec la religion palatiale du II^e^ millénaire et de profondes transformations survenues durant l'époque archaïque.

À Athènes même — dont le panthéon civique a pourtant servi d'illustration à notre thèse —, la matière n'est pas épuisée : au-delà des mythes de l'Acropole, il faut relire la structuration progressive de toute l'Attique en un même ensemble politique à la lumière de l'établissement de cultes communs à Poséidon et Athéna, au Sciron, à Colone, ainsi qu'au cap Sounion. Plus largement, le culte panionien de Poséidon Héliconios au cap Mycale, le sanctuaire fédéral béotien de Poséidon à Onchestos, ainsi que le patronage du dieu sur trois amphictionies du Péloponnèse originellement définies comme non-doriennes — Hélicé, Samicon et Calaurie —, amènent à s'interroger sur le rôle souverain toujours reconnu au Poséidon du I^er^ millénaire dans la définition de sociétés étrangères à l'invasion dorienne.

Diverses fêtes de Poséidon, attestées dans de nombreuses régions grecques et souvent liées au solstice d'hiver, mettent en évidence l'action bénéfique de Poséidon sur la fertilité du sol et la fécondité des femmes, en lien avec des épiclèses telles Φυτάλμιος (*uel sim.*) « Qui fait croître », Γενέθλιος « Qui préside à la naissance », Γενέσιος « Protecteur de la famille », ou simplement Πατήρ « Père » [22]. Cet apanage, lié à la figure taurine du dieu et à son action sur l'eau [23], dérive sans doute des attributs paternels du dieu au II^e^ millénaire.

Toutefois, la permanence des fonctions paternelles et royales propres au Poséidon mycénien n'est nulle part aussi évidente qu'en Argolide, où elle ne nécessite pratiquemment aucune autre démonstration que l'exposé ordonné des faits [24].

Le grand ensemble formé par la plaine et la péninsule argiennes, bordé par Corinthe au Nord et par Mantinée à l'Ouest, connut un florissant passé mycénien, comme le démontrent les palais de Mycènes et Tirynthe dans la plaine, et le sanctuaire de Méthana — peut-être consacré à Poséidon — à l'extrémité de la péninsule.

---

22 Cf. N. ROBERTSON, « Poseidon's Festival at the Winter Solstice », *CQ*, n. s., 34, 1984, p. 1-16.

23 Cf. p. ex. la scholie à Apollonios de Rhodes, II, v. 3-4, a (éd. C. WENDEL, Berlin, 1974[3]) [au sujet du syntagme Ποσειδάωνι Γενεθλίῳ] : (…) Γενέθλιον δὲ εἶπεν αὐτὸν διὰ τὸ δεσπόζειν τοῦ ὑγροῦ καὶ πάσης τροφῆς καὶ γενέσεως αἴτιον εἶναι, καθὸ τὸ ὕδωρ πάντων γεννητικόν « (…) en outre, il l'appela "Celui qui préside à la naissance" à cause du fait qu'il est le maître de l'élément humide, et est responsable de toute croissance et génération, en vertu du fait que l'eau est capable de générer toutes les choses ».

24 Pour une définition plus détaillée des données argiennes évoquées ci-dessous, cf. J. MYLONOPOULOS, *op. cit.* [n. 4], p. 49-96.

À l'époque archaïque, l'amphictionie de Calaurie assure l'importance du dieu Poséidon dans toute l'Argolide ; qui plus est, cette région est traversée par deux axes majeurs, attestant de la pérennité des fonctions mycéniennes du dieu.

Un premier axe relie la cité arcadienne de Mantinée, sise aux confins occidentaux de la plaine argienne, jusqu'au lieu-dit Génésion, en traversant Argos et le marais de Lerne : cet axe suit le trajet des eaux englouties dans la plaine Argos, proche de Mantinée, pour resurgir dans le golfe argolique, en une source appelée Dinê. À Mantinée, l'extrémité Ouest de cet axe, se situe le grand temple de Poséidon Hippios, associé aux mythes de l'enfantement du dieu par Rhéa sous la forme d'un cheval, et de la mise à mort du roi Aipytos par une source salée dans l'enceinte sacrée du temple [25]. Au centre, Argos et Lerne sont les domaines respectivement attribués à Héra et Poséidon à l'issue de leur dispute primitive pour la possession de l'Argolide et l'inondation de la plaine argienne [26] ; les deux sites sont également liés par les mythes de l'union entre la Danaïde Amymoné et le dieu Poséidon, et du jaillissement de la source Amymoné [27]. À l'Est, au Génésion, les Argiens précipitaient jadis des chevaux tout harnachés dans la source jaillissant de la mer, en l'honneur de Poséidon. Somme toute, cet axe présente tous les éléments attestés plus ou moins clairement dans les mythes de l'acropole d'Athènes — Poséidon chevalin, maître des sources, père des rois —, qui sont disposés autrement dans l'espace argien.

Le second axe relie Corinthe à Trézène, en traversant toute la péninsule argienne : à l'extrémité occidentale, Poséidon s'est accouplé à Méduse (Μέδουσα) pour donner naissance à Pégase et Chrysaôr, et le nom même de sa parèdre évoque les qualités souveraines d'un dieu qui mérite par ailleurs le titre Εὐρυμέδων « Qui règne au loin » [28] ; à l'extrémité orientale, Poséidon est honoré d'un culte important, sous l'épiclèse Φυτάλμιος. Dans ces deux cités, Poséidon est réputé s'être querellé avec une autre divinité : à Corinthe, le dieu conserve l'Isthme, tandis qu'Hélios s'arroge l'Acrocorinthe ; à Trézène, Poséidon obtiendrait de posséder la cité en commun avec Athéna. Derechef s'expriment les mêmes schémas de paternité qu'à Athènes ou Argos : s'étonnera-t-on, dès lors, de ce que Poséidon soit ouvertement souverain dans ces deux cités, en arborant les épiclèses Ἄναξ à Corinthe, Βασιλεύς à Trézène ?

---

25 Cf. *supra*, p. 229-230 et 255-256.

26 Sur la dichotomie entre Héra et Poséidon à Argos, cf. p. ex. P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris, 2005.

27 Ces mythes occupent une place centrale dans l'horizon civique d'Argos, et s'attachent particulièrement au nymphée de l'agora : cf. P. MARCHETTI & K. KOLOKOTSAS, *Le nymphée de l'agora d'Argos. Fouille, étude architecturale et historique* (*Études péloponnésiennes*, 11), Athènes, 1995, en part. ch. 4, p. 233-248.

28 Cf. e. a. Pindare, *Ol.*, VIII, v. 31.

BIBLIOGRAPHIE

1. ABRÉVIATIONS

— Éditions de tablettes mycéniennes

KH	E. HALLAGER, Maria VLASAKIS & Birgitta P. HALLAGER, « New Linear B Tablets from Khania », *Kadmos*, 31, 1992, p. 75-81
KN	J. CHADWICK *et al.*, *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos* (*Incunabula Graeca*, 88), Rome & Cambridge *et al.*, 1986–1998
MY	J. L. MELENA & J.-P. OLIVIER, *TITHEMY. The Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes and Mycenae* (*Minos*, Suppl. 12), Salamanque, 1991
PY	E. L. BENNETT Jr & J.-P. OLIVIER, *The Pylos Tablets Transcribed. Part I : Texts and Notes* (*Incunabula Graeca*, 51), Rome, 1973 ; *Part II : Hands, Concordances, Indices* (*Incunabula Graeca*, 59), Rome, 1976
TH	V. L. ARAVANTINOS, L. GODART & Anna SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. III. Corpus des documents d'archives en linéaire B de Thèbes (1–433)* (*Biblioteca di Pasiphae*, 3), Pise & Rome, 2002
TI	J. L. MELENA & J.-P. OLIVIER, *TITHEMY* (*op. cit.*)

— Éditions de tablettes proche-orientales

CTH	E. LAROCHE, *Catalogue des textes hittites* (*Études et commentaires*, 75), Paris, 1971
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Leipzig & Berlin, 1919–
KUB	*Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin, 1921–
KTU	M. DIETRICH, O. LORETZ & J. SANMARTÍN, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU : Second, Enlarged Edition)* (*ALASP*, 8), Münster, 1995

— Éditions de textes littéraires grecs

BO	*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*
BT	*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*
CUF	*Collection des Universités de France*
LCL	*The Loeb Classical Library*

— Éditions de fragments littéraires grecs

FGrH II	*Die Fragmente der griechischen Historiker* (éd. F. JACOBY), *Zweiter Teil. Zeitgeschichte,* Berlin, 1926
FGrH III	*Die Fragmente der griechischen Historiker* (éd. F. JACOBY), *Dritter Teil. Geschichte von Städten und Völkern (Hororaphie und Ethnographie)*, Leyde, 1950

FHG *Fragmenta Historicorum Graecorum* (éd. C. & Th. MÜLLER), Paris, 1849–1885

— Éditions de textes épigraphiques grecs

IG *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1873–

— Dictionnaires et encyclopédies

CHD *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1989–

DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leyde *et al.*, 1999²

DÉLG P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968–1980

DÉCLG A. J. VAN WINDEKENS, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque. Nouvelles contributions à l'interprétation historique et comparée du vocabulaire*, Louvain, 1986

DMic F. AURA JORRO, *Diccionario micénico*, Madrid, 1985–1993

DUL G. DEL OLMO LETE & J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (trad. W. G. E. WATSON) (*HdO*, s. 1, 67), Leyde & Boston, 2003

LfgrE *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1979–

LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich, 1981–1999

RE *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart & Munich, 1893–1980

— Collections

ALASP *Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens*

BCILL *Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain*

BÉFAR *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*

CÉA *Collection d'études anciennes*

CÉC *Collection d'études classiques*

CQ *The Classical Quarterly*

CRHA *Centre de recherches d'histoire ancienne*

CRHP *Centre de recherches d'histoire et de philologie*

ÉPRO *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*

HdO *Handbuch der Orientalistik*

IBS *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*

LAMA *Centre de recherches comparatives sur les langues de la Méditerranée ancienne*

MCL *Académie royale de Belgique. Mémoires de la classe des lettres*

MDAI(A) *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*

MykSt *Mykenische Studien*

OBO *Orbis Biblicus et Orientalis*

PFLN *Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice*

PHKD *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*

POLO *Proche-Orient et littérature ougaritique*

RRR *Recherches sur les rhétoriques religieuses*

SAACT *States Archives of Assyria Cuneiform Texts*

SSAA *Sheffield Studies in Aegean Archaeology*

TSSH *Travaux publiés sous les auspices de la Société suisse des sciences humaines*

VmykK *Veröffentlichungen der mykenischen Kommission*

— Périodiques

AC *L'Antiquité classique*

ACD *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*

AIPhO *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*

AJA *American Journal of Archaeology*

AJPh *American Journal of Philology*
BCH *Bulletin de correspondance hellénique*
BICS *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*
CFC *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*
CW *Classical World*
DHA *Dialogues d'histoire ancienne*
GRBS *Greek, Roman and Byzantine Studies*
HSCP *Harvard Studies in Classical Philology*
IF *Indogermanische Forschungen*
JEOL *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*
JHC *Journal of Higher Criticism*
JHS *Journal of Hellenic Studies*
JIES *The Journal of Indo-European Studies*
JNSL *Journal of Northwest Semitic languages*
LÉC *Les études classiques*
MARI *Mari. Annales de recherches interdisciplinaires*
MB *Le musée belge*
MH *Museum Helveticum*
MSS *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*
OAth *Opuscula Atheniensia*
ORom *Opuscula Romana*
PP *La Parola del Passato*
RA *Revue archéologique*
RAL *Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*
RÉA *Revue des études anciennes*
RÉG *Revue des études grecques*
RHA *Revue hittite et asianique*
RPh *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*
SMEA *Studi micenei ed egeo-anatolici*
TPhS *Transactions of the Philological Society*
UF *Ugarit-Forschungen*
ŽA *Živa antika*
ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

2. SOURCES ANTIQUES

— *Sources mycéniennes*

KH Gq 5

KN **Am**$_{(2)}$ 819 ; **Ap** 618+623+633+5533+5922 ; **As** <4493> ; **As**$_{(1)}$ 608[+]625+5870+5942 ; **As**$_{(2)}$ 1516 ; 1517 ; 1519+*fr.* ; **B** 798 ; 822 ; **B**$_{(1)}$ 988+7601+III-6+5761+7040 ; **C** 394 ; 954+<1632>+5016 ; 5730 ; **C**$_{(2)}$ 913 ; **D** 411+511 ; **Dk**$_{(1)}$ 920+7294+7330 ; 931+7293 ; 1049 ; **Dl**$_{(1)}$ 930+7284+7290+7333+8002 ; 933+968+975 ; 943 ; 946+*fr.* ; 950 ; 7147+7851 ; 7503+7638+7847 ; 7771 ; 7905+9328 ; 9716+9762+9775+*fr.* ; **Dp** 997+7206 ; 7742 ; **Dv** 1272+5411 ; 1503+7183 ; 5278+5338+8557 ; 7176+8236+8281 ; 8562+8776 ; **E** 842 ; 846 ; 849 ; 1569+7349+7843+8004 ; **E**$_{(1)}$ 288 ; **F**$_{(1)}$ 51 ; **F**$_{(2)}$ 841+867 ; **Fp** <390> ; **Fp**$_{(1)}$ 1+31 ; 5 ; 48 ; **Fs** 8 ; **G** 820+*fr.* ; **Ga** 953[+]955 ; **Ga**$_{(1)}$ 674 ; 7594 ; **Ga**$_{(3)}$ 456 ; **Gg**$_{(1)}$ 704 ; **Gg**$_{(2)}$ 713+994 ; **Gg**$_{(3)}$ 705 ; 717 ; 5185 ; **K**$_{(1)}$ 875 ; **Le** 5629+5867+8446+8522+8559+*fr.* [+]8512 ; **M** 719 ; **Nc** 4484[+]4488+*fr.* ; **Uc** 160 ; **V** 52+52*bis*+8285 ; **X** 444 ; <1027> ; 5560 ; 5970 ; 7828 ; 9434 ; 9669 ; 9711 ; **Xd** 97+284

MY Au 658 ; **Ge** 603+*fr.* ; **X** 508

PY Ae 110 ; 303 ; **An** 18 ; 35 ; 192 ; 519 ; 607 ; 610 ; 656 ; 724 ; 830 ; 959 ; 1281 ; **Aq** 218 ; **Cc** 665 ; **Cn** 3 ; 40 ; 45 ; 131 ; 254 ; 418 ; 600 ; 643 ; 655 ; 925 ; 1287 ; **Ea** 59 ; 102+107 ; 814 ; **Eb** 149[+]940 ; 156[+]157 ; 173 ; 297 ; 338 ; 339[+]409 ; 364[+]366 ; 369 ; 377 ; 416 ; 496 ; 566 ; 747 ; 818 ; 839 ; 842 ; 846 ; 892 ; 895[+]906 ; 1176 ; 1347 ; **Ed** 317 ; 411 ; **En** 74 ; 467 ; 609 ; 659 ; **Eo** 160 ; 211 ; 224 ; 247 ; 268 ; 269 ; 276 ; 278 ; 281 ; 351 ; 371[+]1160 ; 444 ; 471[+]855 ; **Ep** 301 ; 539 ; 613[+]1131 ; 704 ; **Eq** 36[+]887+1451+1452+*fr.* ; 146 ; 213 ; **Er** 312 ; 880 ; **Es** 644–649 ; 650+*fr.* ; 651 ; 652[+]1453 ; 653 ; 703 ; 726–729 ; **Fn** 50 ; 187 ; 867 ; 970 ; **Fr** 343 ; 1194 ; 1202 ; 1204–1207 ; 1209[+]1211 ; 1215–1236 ; 1239 ; 1240 ; 1242 ; 1245 ; 1246 ; 1251 ; 1255 ; 1338 ; **Jn** 310 ; 431 ; 750 ; **Jo** 438 ; **Mb** 1366 ; 1406 ; **Mn** 1411 ; **Na** 406 ; 520 ; 537 ; 856 ; 926 ; 1041 ; 1179 ; 1357 ; **On** 300 ; **Pa** 398 ; 889[+]1002 ; **Qa** 1292 ; 1299 ; **Tn** 316 ; **Ua** 1413 ; **Un** 2 ; 6+1189+1250+*fr.* ; 47 ; 219 ; 249 ; 267 ; 443[+]998 ; 592 ; 718 ; 853+971[+]869[+]870[+]876[+]878[+]1513+*fr.* ; 1177+*fr.* ; 1193 ; 1322 ; **Vn** 10 ; 20 ; 48 ; 851 ; **Wa** 731 ; **Xa** 1419 ; **Xn** 1439

TH Av 100 ; **Fq** 126 ; 130 ; 169 ; 213 ; 214 ; 229 ; 254[+]255 ; 257 ; 304 ; 331 ; 339 ; **Ft** 140 ; **Gp** 109 ; 313 ; **Of** 25–28 ; 31 ; 34–36 ; **X** 105

TI Ef 2 ; 3 ; **Uh** 12

— *Sources proche-orientales*

CTH 342 ; 344 ; 345

KBo 1, 28 ; 6, 29 ; *KUB* 1, 1 ; *KBo* 3, 6 + *KUB* 19, 70

KTU 1.1–6 ; 1.10 ; 1.12–19 ; 1.23 ; 1.39 ; 1.87 ; 1.96 ; 1.102 ; 1.109 ; 1.123 ; 1.162

— *Sources littéraires grecques et latines*

a) Auteurs et textes

[*Aeschyli*] *Prometheus* (éd. M. L. WEST), *BT*, Stuttgart, 1992

Antimachi Colophonii Reliquiae (éd. B. WYSS), Berlin, 1974²

Apollodorus. The Library (trad. J. G. FRAZER), *LCL*, Londres & Cambridge (Mass.), t. I, 1967⁵ ; t. II, 1963⁴

Aristophane. Tome I. Les Acharnaniens — Les Cavaliers — Les Nuées (éd. V. COULON ; trad. H. VAN DAELE), *CUF*, Paris, 1972¹⁰

Aristophane. Tome III. Les Oiseaux — Lysistrata (éd. V. COULON ; trad. H. VAN DAELE), *CUF*, Paris, 1958⁵

Aristophane. Tome IV. Les Thesmophories — Les Grenouilles (éd. V. COULON ; trad. H. VAN DAELE), *CUF*, Paris, 1973⁷

Bacchylide. Dithyrambes — Épinicies — Fragments (éd. J. IRIGOIN ; trad. Jacqueline DUCHEMIN & L. BARDOLLET), *CUF*, Paris, 1993

Callimachus. Volumen I. Fragmenta (éd. R. PFEIFFER), Oxford, 1965²

Callimachus. Volumen II. Hymni et Epigrammata (éd. R. PFEIFFER), Oxford, 1965²

Pseudo-Eratosthenis Catasterismi (éd. A. OLIVIERI), *BT*, Leipzig, 1897

Euripide. Tome I. Le Cyclope — Alceste — Médée — Les Héraclides (éd. et trad. L. MÉRIDIER), *CUF*, Paris, 1956⁴

Euripide. Tome II. Hippolyte — Andromaque — Hécube (éd. et trad. L. MÉRIDIER), *CUF*, Paris, 1960³

Euripide. Tome III. Héraclès — Les Suppliantes — Ion (éd. et trad. L. PARMENTIER & H. GRÉGOIRE), *CUF*, Paris, 1959

Euripide. Tome IV. Les Troyennes — Iphigénie en Tauride — Électre (éd. et trad. L. PARMENTIER), *CUF*, Paris, 1968

Euripide. Tome V. Hélène — Les Phéniciennes (éd. et trad. H. GRÉGOIRE & L. MÉRIDIER ; coll. F. CHAPOUTHIER), *CUF*, Paris, 1950

Euripide. Tome VI¹. Oreste (éd. et trad. F. CHAPOUTHIER & L. MÉRIDIER), *CUF*, Paris, 1959

Euripide. Tome VIII. 2ᵉ partie. Fragments. Bellérophon–Protésilas (éd. et trad. F. JOUAN & H. VAN LOOY), *CUF*, Paris, 2000

Aulu-Gelle. Nuits attiques. Tome III. Livres XI-XV (éd. et trad. R. MARACHE), *CUF*, 2002²

Germanicus. Les Phénomènes d'Aratos (éd. et trad. A. LE BŒUFFLE), *CUF*, Paris, 1975
Hérodote. Histoires. Livre II. Euterpe (éd. et trad. Ph.-E. LEGRAND), *CUF*, Paris, 1963
Hérodote. Histoires. Livre VIII. Uranie (éd. et trad. Ph.-E. LEGRAND), *CUF*, Paris, 1953
Hesiod. Theogony (éd. M. L. WEST), Oxford, 1971²
Hesiod. Works & Days (éd. M. L. WEST), Oxford, 1980²
Hésiode. Théogonie — Les Travaux et les Jours — Le Bouclier (éd. et trad. P. MAZON), *CUF*, Paris, 2002¹⁷
Fragmenta Hesiodea (éd. R. MERKELBACH & M. L. WEST), Oxford, 1967
Homerus. Ilias. Volumen Prius. Rhapsodiae I-XII (éd. M. L. WEST), *BT*, Munich & Leipzig, 1998
Homerus. Ilias. Volumen Alterum. Rhapsodiae XIII-XXIV (éd. M. L. WEST), *BT*, Munich & Leipzig, 2000
Homerus. Odyssea. Volumen Prius. (éd. M. L. LUDWICH), *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1998²
Homerus. Odyssea. Volumen Alterum. (éd. M. L. LUDWICH), *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1998²
Homère. Hymnes (éd. et trad. J. HUMBERT), *CUF*, Paris, 1936
Hygin. L'Astronomie (éd. et trad. A. LE BŒUFFLE), *CUF*, Paris, 1983
Hygin. Fables (éd. et trad. J.-Y. BORIAUD), *CUF*, Paris, 1997
Lycurgue. Contre Léocrate. Fragments (éd. et trad. F. DURRBACH), *CUF*, Paris, 1932
Premier Mythographe du Vatican (éd. N. ZORZETTI ; trad. J. BERLIOZ), *CUF*, Paris, 1995
Mythographi Vaticani I et II (éd. P. KULCSÁR), Turnhout, 1987
Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres Romae Nuper Reperti (éd. G. H. BODE), Hildesheim, 1968
P. Ouidi Nasonis Metamorphoses (éd. R. J. TARRANT), *BO*, Oxford, 2004
Pausanias. Description de la Grèce. Introduction générale. Livre I. L'Attique (éd. M. CASEVITZ ; trad. J. POUILLOUX ; comm. F. CHAMOUX), *CUF*, Paris, 1992
Pausanias. Description de la Grèce. Livre VII. L'Achaïe (éd. M. CASEVITZ ; trad. et comm. Y. LAFOND), *CUF*, Paris, 2000
Pausanias. Description de la Grèce. Livre VIII. L'Arcadie (éd. M. CASEVITZ ; trad. et comm. Madeleine JOST ; coll. J. MARCADÉ), *CUF*, Paris, 1998
Pausanias. Description of Greece. I. Books I and II (trad. W. H. S. JONES), *LCL*, Londres & Cambridge (Mass.), 1918
Pausanias. Description of Greece. II. Books III – V (trad. W. H. S. JONES & H. A. ORMEROD), *LCL*, Londres & Cambridge (Mass.), 1966⁴
Pausanias. Description of Greece. IV. Books VIII (XXII) – X (trad. W. H. S. JONES), *LCL*, Londres & Cambridge (Mass.), 1935
Philostratus. Imagines — Callistratus. Descriptions (trad. A. FAIRBANKS), *LCL*, Londres & Cambridge (Mass.), 1960³
Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars I. Epinicia (éd. B. SNELL & H. MAEHLER), *BT*, Leipzig, 1971⁵
Pindari Carmina cum Fragmentis. Pars II. Fragmenta. Indices (éd. H. MAEHLER), *BT*, Leipzig, 1989
Platon. Œuvres complètes. Tome X. Timée — Critias (éd. et trad. A. RIVAUD), *CUF*, Paris, 1925
Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre VII (éd., trad. et comm. R. SCHILLING), *CUF*, Paris, 2003²
Plutarch's Moralia. IX. 697 c – 771 e (trad. E. L. MINAR, F. H. SANDBACH & W. C. HELMBOLD), *LCL*, Londres & Cambridge (Mass.), 1969²
Plutarque. Vies. Tome I. Thésée–Romulus — Lycurgue–Numa (éd. et trad. R. FLACELIÈRE, É. CHAMBRY & M. JUNEAUX), *CUF*, Paris, 1957
Plutarque. Vies. Tome II. Solon–Publicola — Thémistocle–Camille (éd. et trad. R. FLACELIÈRE, É. CHAMBRY & M. JUNEAUX), *CUF*, Paris, 1961
Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta. Pars I (éd. A. BERNABÉ), *BT*, Leipzig, 1987
Sophocle. Tome I. Les Trachiniennes — Antigone (éd. A. DAIN et trad. P. MAZON), *CUF*, Paris, 1967³
Sophocle. Tome II. Ajax — Œdipe Roi — Électre (éd. A. DAIN et trad. P. MAZON), *CUF*, Paris, 1972⁴
Sophocle. Tome III. Philoctète — Œdipe à Colone (éd. A. DAIN et trad. P. MAZON), *CUF*, Paris, 1960
Tragicorum Graecorum Fragmenta. 1. Didascaliae Tragicae. Catalogi Tragicorum et Tragœdiarum. Testimonia et Fragmenta Tragicorum Minorum (éd. B. SNELL), Göttingen, 1986²
Virgile. Géorgiques (éd. E. DE SAINT-DENIS), *CUF*, Paris, 1974⁶

Xenophon. Memorabilia (éd. C. HUDE), *BT*, Stuttgart, 1969²

b) Commentateurs et scholiastes

Scholia in Apollonium Rhodium Vetera (éd. C. WENDEL), Berlin, 1974³
Aristides (éd. W. DINDORF), Hildesheim, 1964², vol. III
Scholia Graeca in Aristophanem (éd. F. DÜBNER), Paris, 1842
Scholia in Euripidem (éd. E. SCHWARTZ), Berlin, 1966²
Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem, Hildesheim & New York, 1970²
Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam, Hildesheim & New York, 1970²
Scholia Graeca in Homeri Iliadem (*Scholia Vetera*) (éd. H. ERBSE), Berlin, t. V, 1977
Lycophronis Alexandra. Vol. II. Scholia continens (éd. E. SCHEER), Berlin, 1958²
Scholia Vetera in Pindari Carmina. Vol. II. Scholia in Pythionicas (éd. A. B. DRACHMANN), *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1997²
Lactantii Placidi in Statii Thebaida Commentum. Volumen I. Anonymi in Statii Achilleida Commentum. Fulgentii ut Fingitur Planciadis super Thebaiden Commentariolum (éd. R. DALE SWEENEY), *BT*, Stuttgart & Leipzig, 1997
Seruii Grammatici qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii (éd. G. THILO), Hildesheim, 1961²

c) Lexicographes

Etymologicum magnum (éd. T. GAISFORD), Amsterdam, 1967²
Hesychii Alexandrini Lexicon (éd. J. ALBERTUM & M. SCHMIDT), Amsterdam, 1965²
Lexicographi Graeci. Vol. I. Suidae Lexicon (éd. A. ADLER), *BT*, Stuttgart, 1967²-1971²
Photii Patriarchae Lexicon (éd. S. A. NABER), Amsterdam, 1965²

— *Sources historiques grecques fragmentaires*

FGrH II, 81 (Phylarque)
FGrH II, 239 (Marbre de Paros)
FGrH III, 323a (Hellanicos)
FGrH III, 324 (Androtion)
FGrH III, 328 (Philochore)
FGrH III, 332 (Bion de Proconnèse)
FGrH III, 790 (Philon de Byblos)
FHG, t. III, *s. u.* « Polemo Iliensis »

— *Sources épigraphiques grecques*

IG II-III², 1672 ; 5051 ; 5166
IG V, 2, 3 ; 343
IG XIV, 1389

3. TRAVAUX MODERNES

W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *JHS*, 126, 2006, p. 1-35

Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *Keimelion : Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg* (*PHKD*, 350 ; *VmykK*, 27), Vienne, 2007

Deborah ANDERSON, « Mycenaean Vessel Terms : Evaluating the IE Evidence », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 295-322

Eva ANDERSSON & Marie-Louise B. NOSCH, « With a Little Help from my Friends : Investigating Mycenaean Textiles with Help from Scandinavian Experimental Archaeology », dans Karen P. FOSTER & R. LAFFINEUR (éd.), *Metron. Measuring the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 9th International Aegean Conference. New Haven, Yale University, 18–21 April 2002* (*Aegaeum*, 24), Liège & Austin, 2003, p. 197-205 et pl. XLV

V. L. ARAVANTINOS, L. GODART & Anna SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I. Les tablettes en linéaire B de la* Odos Pelopidou. *Édition et commentaire* (*Biblioteca di Pasiphae*, 1), Pise & Rome, 2001

Atti e memorie del 1° Congresso Internazionale di micenologia. Roma 27 settembre – 3 ottobre 1967 (*Incunabula Graeca*, 25), Rome, 1968

A. I. BAUMGARTEN, *The* Phoenician History *of Philo of Byblos. A Commentary* (*ÉPRO*, 89), Leyde, 1981

Lily Y. BECK & C. W. BECK, « wi-ri-za Wool on Linear B Tablets of Perfume Ingredients », *AJA*, 82, 1978, p. 213-215

G. BECKMAN, « Elkurniša and Ašertu (1.55) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 149

Lisa Maria BENDALL, « A Time for Offerings : Dedications of Perfumed Oil at Pylian Festivals », *Minos*, n. s., 33-34, 1998-1999, p. 1-9

EAD., « Economics of Potnia in the Linear B Tablets », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.*, p. 445-452

EAD., « Fit For a King ? Hierarchy, Exclusion, Aspiration and Desire in the Social Structure of Mycenaean Banqueting », dans P. HALSTEAD & J. C. BARRETT (éd.), *op. cit.*, p. 105-135

EAD., *Economics of Religion in the Mycenaean World. Resources Dedicated to Religion in the Mycenaean Palace Economy* (*Oxford University School of Archaeology*, 67), Oxford, 2007

EAD., « How Much Makes a Feast ? Amounts of Banqueting Foodstuffs in the Linear B Records of Pylos », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 77-101

J. BENNET, « "Collectors" or "Owners" ? An Examination of their Possible Functions within the Palatial Economy of LM III Crete », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 65-101

E. L. BENNETT Jr, *The Olive Oil Tablets of Pylos. Texts of Inscriptions Found, 1955* (*Minos*, Suppl. 2), Salamanque, 1958

ID., « Textual Notes : PY An607 », *Minos*, n. s., 7, 1961, p. 5-13 et pl. I

ID. (éd.), *Mycenaean Studies. Proceedings of the Third International Colloquium for Mycenaean Studies Held at "Wingspread", 4–8 September 1961*, Madison, 1964

ID., « pu-ro *vacant* (PY Tn 316.7-10, v.13-16) », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *op. cit.*, p. 221-234

ID., « A Selection of Pylos Tablet Texts », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 103-127

ID., « Junctions, Restorations, and Reconstructions in Pylian and Related Texts », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 135-143 et pl. II

E. L. BENNETT *et al.*, « 436 raccords et quasi-raccords de fragments inédits dans *KT* 5 », *Minos*, n. s., 24, 1989, p. 199-242

R. BLOCH, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », dans R. BLOCH *et al.*, *op. cit.*, p. 125-139

R. BLOCH *et al.*, *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire* (*CRHP*, s. III, 14), Genève & Paris, 1985

Liliane BODSON, Ἱερὰ ζῷα. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne* (*MCL*, s. 2, t. 63, fasc. 2), Bruxelles, 1978

EAD., « Nature et fonctions des serpents d'Athéna », dans Marie-Madeleine MACTOUX et Évelyne GENY (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque. 4. Religion* (*CRHA*, 96), Paris, 1990, p. 45-62

Cécile BOËLLE, « po-ti-ni-ja : unité ou pluralité ? », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.*, p. 403-410

EAD., *po-ti-ni-ja. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)* (*Études anciennes*, 26), Nancy, 2004

P. BORDREUIL & D. PARDEE, *Manuel d'ougaritique*, Paris, 2004, t. I (*Grammaire. Fac-Similés*) ; t. II (*Choix de textes. Glossaire*)

M. BRIAND, « Grec κάπρος : du "(porc) vorace" au "sanglier" », dans Sylvie MELLET (éd.), *op. cit.*, p. 91-115

D. BRIQUEL, « Vieux de la mer grecs et Descendant des eaux indo-européen », dans R. BLOCH *et al.*, *op. cit.*, p. 141-158

O. BRONEER, « A Mycenaean Fountain on the Athenian Acropolis », *Hesperia*, 8, 1939, p. 317-433 et pl. XI-XIII

P. BRULÉ, « Arithmologie et polythéisme. En lisant L. Gerschel », dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Besançon 25–26 avril 1984*, Paris, 1986, p. 35-47

ID., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société* (*CRHA*, 76), Paris, 1987

R. J. BUCK, « Mycenaean Human Sacrifice », *Minos*, n. s., 24, 1989, p. 131-137

W. BURKERT, « Le mythe des Cécropides et les Arrhéphories. Du rite initiatique à la fête des Panathénées », dans *Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne* (trad. Dominique LENFANT), Paris, 1998, p. 71-111

ID., *Greek Religion. Archaic and Classical* (trad. J. RAFFAN), Oxford & Cambridge (Mass.), 1985

ID., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (trad. M. E. PINDER & W. BURKERT), Cambridge (Mass.) & Londres, 1995²

C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1996²

A. CAQUOT & M. SZNYCER, *Ugaritic Religion* (*Iconography of Religions*, XV, 8), Leyde, 1980

A. CAQUOT, M. SZNYCER & Andrée HERDNER, *Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et légendes*, Paris, 1974

P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre* (*Études et travaux*, 6), Strasbourg, 1984

ID., « À propos des *te-re-ta* », dans P. H. ILIEVSKI & Ljiljiana CREPAJAC (éd.), *op. cit.*, p. 65-73

ID., « Les collecteurs sont-ils des fermiers ? », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 159-166

A. CARNOY, « Le nom de Poséidon », *MB*, 28, 1924, p. 175-180

ID., « Les noms des dieux et des héros d'Homère », *LÉC*, 22, 1954, p. 337-350

M. CARPENTER, « *ki-ti-me-na* and *ke-ke-me-na* at Pylos », *Minos*, n. s., 18, 1983, p. 81-88

O. CARRUBA (éd.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, Pavie, 1979

J. CHADWICK, « The Group *sw* in Mycenaean », *Minos*, n. s., 9, 1968, p. 62-65

ID., « Who Was e-ke-ra$_2$-wo ? », dans J. BINGEN, G. CAMBIER & G. NACHTERGAEL (éd.), *Le monde grec. Pensée — littérature — histoire — documents. Hommages à Claire Préaux* (*ULB. Faculté de philosophie et lettres*, 52), Bruxelles, 1975, p. 450-453

ID., *The Mycenaean World*, Cambridge *et al.*, 1976²

ID., « The Semantic History of Greek ἐσχάρα », dans Annemarie ETTER (éd.), *o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin & New York, 1986, p. 515-523

Ileana CHIRASSI[-COLOMBO], « Poseidaon – Enesidaon nel Pantheon miceneo », dans *Atti e memorie* (*op. cit.*), t. II, p. 945-991

EAD., « Note sul pantheon miceneo in Creta : riconsiderando la KN V 52 », dans Πεπραγμένα τοῦ Γ΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου (Ρέθυμνον, 18–23 Σεπτεμβρίου 1971), Athènes, 1973, t. I, p. 376-402

Matilde CIVITILLO, « Il sillabogramma **19. Status quaestionis* e proposte di lettura », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 131-149

R. J. CLIFFORD, « Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible », *Orientalia*, n. s., 53, 1984, p. 183-201

D. J. CONACHER, *Aeschylus'* Prometheus Bound. *A Literary Commentary*, Toronto, 1980

Soteroula CONSTANTINIDOU, « *Xenia* and *Lekhestroterion* : Two Mycenaean Festivals », Δωδώνη. Φιλολογία, 18 (2), 1989, p. 9-26

A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion. I. Zeus God of the Bright Sky*, New York, 1964²

Sonia DARTHOU, « Retour à la terre : fin de la Geste d'Érechthée », *Kernos*, 18, 2005, p. 79-82

Sigrid DEGER-JALKOTZY, *e-qe-ta. Zur Rolle des Gefolgschaftswesens in der Sozialstruktur mykenischer Reiche* (*MykSt*, 6), Vienne, 1978

EAD., « The Women of PY An 607 », *Minos*, n. s., 13, 1972, p. 137-160

Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *Floreant Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. mai 1995* (*PHKD*, 274 ; *VmykK*, 18), Vienne, 1999

Marie DELCOURT, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1982²

M. DEL FREO, « Osservazioni su miceneo *ko-ma-we-te-ja* », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 145-158 et pl. III

ID., « Mic. *ke-re-na-i* nei nuovi testi in lineare B di Tebe », dans V. LA ROSA, D. PALERMO & Lucia VAGNETTI (éd.), *'Επὶ πόντον πλαζόμενοι. Simposio italiano di Studi egei dedicato a Luigi Bernabò Brea e Giovanni Pugliese Carratelli. Roma 18–20 febbraio 1998*, Rome, [1999], p. 299-304

ID., « Mycénien *pu-te-ri-ja* et le couple *ki-ti-me-na* / *ke-ke-me-na* », *RPh*, s. 3, 75, 2001, p. 27-44

ID., « Proposta di riclassificazione delle tavolette PY Mb 1406 e PY Xa 1438 », *RAL*, s. 9, 13, 2002, p. 171-176

ID., « La tablette An 724 de Pylos », *Minos*, n. s., 37-38, 2002-2003, p. 143-171

ID., « L'expression *ka-ko na-wi-jo* de la tablette Jn 829 de Pylos », dans R. LAFFINEUR & E. GRECO (éd.), *Emporia. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean. Proceedings of the 10th International Aegean Conference. Athens, Italian School of Archaeology, 14–18 April 2004* (*Aegaeum*, 25), Liège & Austin, 2005, t. II, p. 793-803

ID., *I censimenti di terreni nei testi in lineare B* (*Biblioteca di Pasiphae*, 5), Pise & Rome, 2005

E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *Atti e memorie del secondo Congresso Internazionale di micenologia. Roma—Napoli, 14–20 ottobre 1991* (*Incunabula Graeca*, 98), Rome, 1996

L. DEROY & Monique GÉRARD, *Le cadastre mycénien de Pylos* (*Incunabula Graeca*, 10), Rome, 1965

M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1981²

ID., *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, 2003

M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974

G. S. DONTAS, « The True Aglaurion », *Hesperia*, 52, 1983, p. 48-63 et pl. 13-15

Ch. DOYEN, « Un cheval sur l'Acropole ? (Virgile, *Géorg.*, I, v. 12-14 ; Ovide, *Métam.*, VI, v. 75-77) », *LÉC*, 75, 2007, p. 461-465

J. DRIESSEN, « "Collector's Items". Observations sur l'élite mycénienne de Cnossos », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 197-214

ID., « Chronology of the Linear B Texts », dans Y. DUHOUX & Anna MORPURGO DAVIES (éd.), *op. cit.*, p. 69-79

Jacqueline DUCHEMIN, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses ncarnations modernes* (*Collection d'Études mythologiques*), Paris, 1974

EAD. (†), *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, 1995

R. DUEV, « Zeus and Dionysus in the Light of Linear B Records », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 223-230

Y. DUHOUX, « Le groupe lexical de δίδωμι en mycénien », *Minos*, n. s., 9, 1968, p. 81-108

ID., « Les mesures mycéniennes de surface », *Kadmos*, 13, 1974, p. 27-38

ID., « Idéogrammes textiles du linéaire B : **146*, **160*, **165* et **166* », *Minos*, n. s., 15, 1974, p. 116-132 et pl. III

ID., *Aspects du vocabulaire économique mycénien (cadastre — artisanat — fiscalité)*, Amsterdam, 1976

ID., « Les syllabogrammes *34* et *35* du linéaire B », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.*, p. 112-125

ID., « Le linéaire A : problèmes de déchiffrement », dans Y. DUHOUX *et al.*, *Problems in Decipherment* (*BCILL*, 49), Louvain-la-Neuve, 1989, p. 59-119

ID., « Aux sources du bestiaire grec : les zoonymes mycéniens », dans Sylvie MELLET (éd.), *op. cit.*, p. 173-202

ID., « Dieux ou humains ? Qui sont *ma-ka*, *o-po-re-i* et *ko-wa* dans les tablettes linéaire B de Thèbes ? », *Minos*, n. s., 37-38, 2002-2003, p. 173-253

ID., « La langue du linéaire A est-elle anatolienne ? », dans M. MAZOYER & O. CASABONNE, *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun*, vol. I, Paris, 2004, p. 207-228

ID., « Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque », *AC*, 74, 2005, p. 1-19

ID., « Adieu au *ma-ka* cnossien. Une nouvelle lecture en KN F 51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes », *Kadmos*, 45, 2006, p. 1-19

ID., « La soi-disant "triade divine" des tablettes linéaire B de la rue Pélopidou (Thèbes) », dans M. R. CATAUDELLA, A. GRECO & G. MARIOTTA (éd.), *Gli Storici e la Lineare B cinquant'anni dopo. Atti del Convegno Internazionale. Firenze 24–25 novembre 2003*, Padoue, 2006, p. 65-82

ID., « Animaux ou humains ? Réflexions sur les tablettes Aravantinos de Thèbes », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 231-250

ID., « Mycenaean Anthology », dans Y. DUHOUX & Anna MORPURGO DAVIES (éd.), *op. cit.*, p. 243-393

Y. DUHOUX & Anna MORPURGO DAVIES (éd.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1* (*BCILL*, 120), Louvain-la-Neuve, 2008

G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, 1974²

ID., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977

ID., *Mythe et épopée. III. Histoires romaines*, Paris, 1978²

G. [E.] DUNKEL, « Mycenaean *ke-ke-me-na*, *ki-ti-me-na* », *Minos*, n. s., 17, 1981, p. 18-29

ID., « Mycenaean *a-ke-ra₂*-te and *E-ke-ra₂-wo* », dans M. FRITZ & Susanne ZEILFELDER (éd.), *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag* (*Grazer vergleichende Arbeiten*, 17), Graz, 2002, p. 85-93

R. DUNKLE, « Nestor, Odysseus and the *mêtis–biê* Antithesis : The Funeral Games, *Iliad* 23 », *CW*, 81, 1987-1988, p. 1-17

J.-M. DURAND, « Le mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI*, 7, 1993, p. 41-61

V. DU SABLON, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque.* Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις *et* δίκη *chez Homère et Hésiode* (thèse de doctorat), Louvain-la-Neuve, 2008

R. DUSSAUD, « Les antécédents orientaux à la *Théogonie* d'Hésiode », *AIPhO*, 9, 1949 (Παγκάρπεια. *Mélanges Henri Grégoire*, vol. 1), p. 227-231

H. VAN EFFENTERRE, « Téménos », *RÉG*, 80, 1967, p. 17-26

ID., « Un *lawagétas* oublié », dans *Atti e memorie* (*op. cit.*), t. II, p. 588-593

ID., « Laos, laoi et lawagetas », *Kadmos*, 16, 1977, p. 36-55

Pia DE FIDIO, *I* dosmoi *pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea* (*Incunabula Graeca*, 65), Rome, 1977

EAD., « Fiscalità, redistribuzione, equivalenze : per una discussione sull'economia micenea », *SMEA*, 23, 1982, p. 83-136

EAD., « Palais et communautés de village dans le royaume mycénien de Pylos », dans P. H. ILIEVSKI & Ljiljiana CREPAJAC (éd.), *op. cit.*, en part. p. 142-147

EAD., « Le poids mycénien de la laine », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 195-204

EAD., « Miceneo *ki-ti-ta* e *me-ta-ki-ti-ta* », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 159-177

EAD., « Mycenaean History », dans Y. DUHOUX & Anna MORPURGO DAVIES (éd.), *op. cit.*, p. 81-114

R. J. FIRTH, « Re-considering Alum on the Linear B Tablets », dans Carole GILLIS & Marie-Louise B. NOSCH (éd.), *Ancient Textiles. Production, Craft and Society. Proceedings of the First International Conference on Ancient Textiles, Held at Lund, Sweden, and Copenhagen, Denmark, on March 19–23, 2003*, Oxford, 2007, p. 130-138

Chr. FLAMENT, *Le monnayage en argent d'Athènes de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (c. 550 – c. 40 av. J.-C.)* (*Études numismatiques*, 1), Louvain-la-Neuve, 2007

E. O. FORRER, « Eine Geschichte des Götterkönigstums aus dem Hatti-Reiche », *AIPhO*, 4, 1936 (*Mélanges Franz Cumont*), vol. 2, p. 688-713

B. R. FOSTER, « Epic of Creation (1.111) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 390-402

Ellen D. FOSTER, « An Administrative Department at Knossos Concerned with Perfumery and Offerings », *Minos*, n. s., 16, 1977, p. 19-51

A. FURUMARK, « The Linear A Tablets from Hagia Triada. Structure and Fonction », *ORom*, 11, 1976, p. 1-21

ID., « Aegean Society », *OAth*, 12, 1978, p. 11-17

M. F. GALIANO, « Quelques observations sur les noms mycéniens en -e-u », *Minos*, n. s., 12, 1972, p. 207-260

W. R. GALLAGHER, « A Reconsideration of *o-no* in Mycenaean Greek », *Minos*, n. s., 23, 1988, p. 85-106

T. GANTZ, *Mythes de la Grèce archaïque* (trad. Danièle AUGER & Bernadette LECLERCQ-NEVEU), Paris, 2004

M. V. GARCÍA QUINTELA, « Le dernier roi d'Athènes : entre le mythe et le rite », *Kernos*, 10, 1997, p. 135-151

J. L. GARCÍA RAMÓN, « Sobre la tablilla PY Tn 316 y el pretendido presente radical *i-je-to* », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 261-268

Armelle GARDEISEN (éd.), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque organisé par l'École française d'Athènes, le Centre Camille Jullian, et l'UMR 5140 du CNRS. Athènes, 26–28 Novembre 2003*, Athènes, 2005

V. I. GEORGIEV, « Rhadamanthys, Sarpedon und Minos », dans O. CARRUBA (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 199-203

Stella GEORGOUDI, « Sacrifice et mise à mort : aperçus sur le statut du cheval dans les pratiques rituelles grecques », dans Armelle GARDEISEN (éd.), *op. cit.*, p. 137-142

Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (*Incunabula Graeca*, 29), Rome, 1968

EAD., « Les sacrifices à Pylos », *SMEA*, 13, 1971, p. 139-146

J. C. L. GIBSON, « The Theology of the Ugaritic Baal Cycle », *Orientalia*, n. s., 53, 1984, p. 202-219

R. GINOUVÈS, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (*BÉFAR*, 200), Paris, 1962

L. GODART, « Valeur des idéogrammes OVIS^{m}, OVIS^{f}, CAP^{m}, CAP^{f}, SUS^{m}, SUS^{f}, BOS^{m}, BOS^{f} dans les tablettes de Cnossos et de Pylos », Κρητικὰ Χρονικά, 23, 1971, p. 89-94

ID., « Les collecteurs dans le monde égéen », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 257-283

L. GODART *et al.*, « 175 raccords de fragments dans les tablettes de Knossos », *Minos*, n. s., 27-28, 1992-1993, p. 59

L. GOURMELEN, *Kékrops, le Roi–Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne* (*CÉA*, 129), Paris, 2004

Joann GULIZIO, « Hermes and *e-ma-a*$_2$: The Continuity of his Cult from the Bronze Age to the Historical Period », *ŽA*, 50, 2000, p. 105-116

EAD., « Mycenaean Religion at Knossos », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. I (*Pasiphae*, 1, 2007), p. 351-358

H. G. GÜTERBOCK, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, Zurich & New York, 1946

Robin HÄGG, « State and Religion in Mycenaean Greece », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 387-391

I. HAJNAL, *Studien zum mykenischen Kasussystem* (*Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft*, n. s., 7), Berlin & New York, 1995

ID., « Mykenisch *i-je-to*, *i-je-ro* und Verwandtes », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 269-288

J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997

E. HALLAGER, Maria VLASAKIS & Birgitta P. HALLAGER, « New Linear B Tablets from Khania », *Kadmos*, 31, 1992, p. 75-81

W. W. HALLO (éd.), *The Context of Scripture. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leyde *et al.*, 1997

ID., « The Theogony of Dunnu (1.112) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 402-404

Monique HALM-TISSERANT, « Le gorgonéion, emblème d'Athéna. Introduction du motif sur le bouclier et l'égide », *RA*, 1986, p. 245-278

P. HALSTEAD & J. C. BARRETT (éd.), *Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece* (*SSAA*, 5), Oxford, 2004

T. L. HETTEMA, « "That It Be Repeated". A Narrative Analysis of *KTU* 1.23 », *JEOL*, 31, 1989-1990, p. 77-94

A. HEUBECK, *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur* (*Erlanger Forschungen*, s. A, 33), Erlangen, 1984

ID., « Zu den pylischen Es-Tafeln », *Die Sprache*, 4, 1958, p. 80-95

ID., « Myk. *a₃-ki-pa-ta* „Ziegenhirt". Vermutungen zu griechischen Wortbildungen mit αἰγ(ι) und ἴψασθαι », *IF*, 68, 1963, p. 13-21

ID., « Myk. *wo-ro-ki-jo-ne-jo ka-ma* », *ŽA*, 15, 1965-1966, p. 267-270 = *Kleine Schriften*, p. 431-434

ID., « Myk. *ke-ke-me-no* », *ŽA*, 17, 1967, p. 17-21 = *Kleine Schriften*, p. 444-448

ID., « Zu einigen Problemen der pylischen Tafel An 607 », *Minos*, n. s., 19, 1985, p. 61-90

A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *Res Mycenaeae. Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.–10. April 1981*, Göttingen, 1983

B. HOLTZMANN, *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias* (*Antiqua*, 7), Paris, 2003

M. HUTTER, « Der luwische Wettergott *piḫaššašši* und der griechische Pegasos », dans M. OFISCH & Chr. ZINKO (éd.), *Studia onomastica et indogermanica. Festschrift für Fritz Lochner von Hüttenbach zum 65. Geburtstag*, Graz, 1995, p. 79-97

P. H. ILIEVSKI, « The Recipient of the Es Tablets », dans L. R. PALMER & J. CHADWICK (éd.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, Cambridge, 1966, p. 238-244

ID., « *ti-ri-se-ro-e* and some other Mycenaean Names with Augmentative Prefixes », dans T. G. PALAIMA *et al.* (éd.), *Studia Mycenaea (1988)* (*ŽA Monographies*, 7), Skopje, 1989, p. 67-79

P. H. ILIEVSKI & Ljiljiana CREPAJAC (éd.), *Tractata Mycenaea. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Mycenaean Studies, Held in Ohrid, 15–20 September 1985*, Skopje, 1987

M. JANDA, *Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien* (*IBS*, 96), Innsbruck, 2000

Joanna JANIK, *Terms of the Semantic Sphere of* δίκη *and* θέμις *in the Early Greek Epic* (*Polish Academy of Arts and Sciences. Studies of the Commission on Classical Philology*, 30), Cracovie, 2003

K. JEPPESEN, « Where Was the So-called Erechtheion ? », *AJA*, 83, 1979, p. 391-392

Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (*Études Péloponnésiennes*, 9), Athènes, 1985

Emily KEARNS, *The Heroes of Attica* (*BICS*, Suppl. 57), Londres, 1989

J. T. KILLEN, « The Knossos Lc [Cloth] Tablets », *BICS*, 13, 1966, p. 105-109

ID., « A Problem in the Knossos Lc$_{(1)}$ [Cloth] Tablets », *Hermathena*, 118, 1974, p. 82-90

ID., « Linear B *a-ko-ra-ja/-jo* », dans Anna MORPURGO DAVIES & W. MEID (éd.), *Studies in Greek, Italic, and Indo-European Linguistics Offered to Leonard R. Palmer* (*IBS*, 16), Innsbruck, 1976, p. 116-125

ID., « The Knossos Ld$_{(1)}$ Tablets », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *op. cit.*, p. 151-181

ID., « Mycenaean Possessive Adjectives in *-e-jo* », *TPhS*, n. s., 29, 1983, p. 66-99

ID., « Piety Begins at Home : Place-Names on Knossos Records of Religious Offerings », dans P. H. ILIEVSKI & Ljiljiana CREPAJAC (éd.), *op. cit.*, p. 163-177

ID., « New Readings and Interpretations in the Pylos Tablets », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 343-344

ID., « Some Observations on the New Thebes Tablets », *BICS*, 43, 1999, p. 217-219

ID., « Religion at Pylos : the Evidence of the Fn Tablets », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.*, p. 439-440

ID., « A Note on Pylos Tablet Un 1482 », *Minos*, n. s., 35-36, 2000-2001, p. 385-389

ID., « Some Thoughts on *ta-ra-si-ja* », dans Sofia VOUTSAKI & J. T. KILLEN (éd.), *op. cit.*, p. 161-180

ID., « Some Further Thoughts on "Collectors" », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 213-226

ID., « Wheat, Barley, Flour, Olives and Figs on Linear B Tablets », dans P. HALSTEAD & J. C. BARRETT (éd.), *op. cit.*, p. 155-173

G. H. KNUTZEN, « PY Tn 316, Recto 4 : *ma-ṭe-ṇe-sa*, nicht *ma-ṇa-sa* », *Kadmos*, 34, 1995, p. 53-62

ID., « Matensa ‚Suchende' der mykenische Name der späteren Demeter », *ZPE*, 120, 1998, p. 39-44

Uta KRON, *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen* (*MDAI[A]*, 5), Berlin, 1976

Michelle LACORE, « Euripide et le culte de Poséidon-Érechthée », *RÉA*, 85, 1983, p. 222-227

R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference. University of Heidelberg, Archäologisches Institut. 10–13 April 1994* (*Aegaeum*, 12), Liège & Austin, 1995

R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference. Göteborg, Göteborg University, 12–15 April 2000* (*Aegaeum*, 22), Liège & Austin, 2001

W. G. LAMBERT & R. WALCOT, « A New Babylonian Theogony and Hesiod », *Kadmos*, 4, 1965-1966, p. 64-72

Mabel LANG, « Es Proportions », dans E. L. BENNETT Jr (éd.), *op. cit.*, p. 37-51

E. LAROCHE, « Textes mythologiques hittites en transcription. Deuxième partie. Mythologie d'origine étrangère », *RHA*, 26, 1968, p. 39-47

R. LEBRUN, « L'identité des Troyens », dans L. ISEBAERT & R. LEBRUN (éd.), *Quaestiones Homericae. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 7–9 mensis Septembris anni 1995* (*CÉC*, 9), Louvain & Namur, 1998, p. 149-161

H. LEJDEGÅRD, « The Function and Social Position of the Mycenaean *qa-si-re-u* », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 371-378

M. LEJEUNE, *Mémoires de philologie mycénienne. Première série (1955–1957)*, Paris, 1958 ; *Deuxième série (1958–1963)* (*Incunabula Graeca*, 42), Rome, 1971 ; *Troisième série (1964–1968)* (*Incunabula Graeca*, 43), Rome, 1972 ; *Quatrième série (1969–1996)* (*Incunabula Graeca*, 99), Rome, 1997

ID., « Nouvelles remarques sur l'identification des signes syllabiques rares » (1957), dans *Mémoires I*, p. 203-217

ID., « Textes mycéniens relatifs aux esclaves », *Historia*, 8, 1959, p. 129-144 = *Mémoires II*, p. 63-81.

ID., « Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens », dans *Hommages à Georges Dumézil* (*Coll. Latomus*, 45), Bruxelles, 1960, p. 129-139 = *Mémoires II*, p. 83-93

ID., « Études de philologie mycénienne. V. Le suffixe -τερο- », *RÉA*, 64, 1962, p. 5-19 = *Mémoires II*, p. 267-283

ID., « Notes mycéniennes », *PP*, 17, 1963, p. 401-420 = *Mémoires II*, p. 357-375

ID., « Sur quelques termes du vocabulaire économique mycénien », dans E. L. BENNETT Jr (éd.), *op. cit.*, p. 77-109 = *Mémoires II*, p. 285-312

ID., « Études de philologie mycénienne. VI. Les circonscriptions administratives de Pylos », *RÉA*, 67, 1965, p. 5-24 = *Mémoires III*, p. 113-133

ID., « Le *damos* dans la société mycénienne », *RÉG*, 78, 1965, p. 1-22 = *Mémoires III*, p. 135-154

ID., « Peut-on lire *au-* pour *85-* ? », *SMEA*, 1, 1966, p. 9-28 = *Mémoires III*, p. 179-199

ID., « Les syllabogrammes B et leur translitération », *Minos*, n. s., 11, 1970, p. 73-96 = *Mémoires IV*, p. 25-52

ID., « Le nom grec de la laine », dans *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine* (*Études et commentaires*, 79), Paris, 1972, p. 93-104 = *Mémoires IV*, p. 53-66

ID., « Le dossier *sa-ra-pe-da* du scribe 24 de Pylos », *Minos*, n. s., 14, 1973, p. 60-76 = *Mémoires IV*, p. 67-85

ID., « Δοσμός et ἀπύδοσις », *MH*, 32, 1975, p. 1-11 = *Mémoires IV*, p. 101-113

ID., « Sur l'intitulé de la tablette pylienne En 609 », *RPh*, s. 3, 48, 1975, p. 247-266 = *Mémoires IV*, p. 153-174

ID., « En marge des tablettes de Tirynthe », *RPh*, s. 3, 50, 1977, p. 193-197 = *Mémoires IV*, p. 189-195

ID., « Analyse du dossier pylien Ea », *Minos*, n. s., 15, 1974, p. 81-115 = *Mémoires IV*, p. 115-151

ID., « Δῶ, "maison" », *SMEA*, 17, 1977, p. 79-84 = *Mémoires IV*, p. 175-182

A. LEUKART, « Götter, Feste und Gefäße. Mykenisch *-eus* und *-ēwios* : Strukturen eines Wortfeldes und sein Weiterleben im späteren Griechisch », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.*, p. 234-252

ID., « Les signes **76 (ra₂, « rja »)* et **68 (ro₂, « rjo »)* et le nom du grand prêtre de Poséidon (sinon du roi) à Pylos », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 387-405

C. E. L'HEUREUX, *Rank among the Canaanite Gods : El, Ba'al, and the Repha'im*, Missoula, 1979

Margareta LINDGREN, *The People of Pylos. Prosopographical and Methodological Studies in the Pylos Archives*, Uppsala, 1973

EAD., « The Interpretation of Personal Designations in Linear B : Methodological Problems », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *op. cit.*, p. 81-86

C. S. LITTLETON, « The "Kingship in Heaven" Theme », dans J. PUHVEL (éd.), *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley *et al.*, 1970, p. 83-121

ID., « Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God », *JIES*, 1, 1973, p. 423-440

Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1990²

Susan LUPACK, « Deities and Religious Personnel as Collectors », dans M. PERNA (éd.), *op. cit.*, p. 89-108

EAD., « The Northeast Building of Pylos and An 1281 », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 467-484

W. T. MAGRATH, « The Athenian King List and Indo-European Trifunctionality », *JIES*, 3, 1975, p. 173-194

Jacqueline MANESSY-GUITTON, « Temenos », *IF*, 71, 1966, p. 14-38

J. MARAN & Eftychia STAVRIANOPOULOU, « Πότνιος Ἀνήρ — Reflections on the Ideology of Mycenaean Kingship », dans Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *op. cit.*, p. 285-298

P. MARCHETTI & K. KOLOKOTSAS, *Le nymphée de l'agora d'Argos. Fouille, étude architecturale et historique* (*Études péloponnésiennes*, 11), Athènes, 1995

B. MARGALIT, « The Legend of Keret », dans W. G. E. WATSON & N. WYATT (éd.), *op. cit.*, p. 203-233

O. MASSON, « À propos de deux formules redoublées au locatif. Mycénien *weteiwetei* "chaque année", chypriote *amatiamati* "chaque jour" », *ŽA*, 15, 1965-1966, p. 257-266

T. MEISSNER, « Two Mycenaean Problems », dans J. H. W. PENNEY (éd.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, Oxford, 2004, p. 258-265

J. L. MELENA, « Coriander on the Cnossos Tablets », *Minos*, n. s., 15, 1974, p. 133-163

ID., « 244 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 27-28, 1992-1993, p. 307-324

ID., « 133 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 271-288

ID., « 24 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 35-36, 2000-2001, p. 357-369

ID., « 63 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B Tablets from Pylos », *Minos*, n. s., 35-36, 2000-2001, p. 371-384

Sylvie MELLET (éd.), *Les zoonymes. Actes du Colloque International tenu à Nice les 23, 24 et 25 janvier 1997* (*PFLN*, n. s., 38 ; *LAMA*, 14), Nice, 1997

P. MERLO & P. XELLA, « Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici : antecedenti vicino-orientali degli eroi greci ? », dans S. RIBICHINI, Maria ROCCHI & P. XELLA (éd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale. Roma, 20–22 maggio 1999*, Rome, 2001, p. 281-297

Celestina MILANI, « Contributo allo studio delle tavolette Fr di Pilo », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 351-360

R. MONDI, « The Ascension of Zeus and the Composition of Hesiod's *Theogony* », *GRBS*, 25, 1984, p. 325-344

A. MOREAU, c. r. de *Aeschyli Tragoediae cum Incerti Poetae Prometheo* (éd. M. L. WEST), *BT*, Stuttgart, 1998², *RPh*, s. 3, 74, 2000, p. 316-320

H. MÜHLESTEIN, « i-pe-me-de-ja et Iphimédéia », dans E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *op. cit.*, p. 235-237

Ione MYLONAS SHEAR, *Kingship in the Mycenaean World and its Reflections in the Oral Tradition* (*Prehistoric Monographs*, 13), Philadelphie, 2004

J. MYLONOPOULOS, Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes* (*Kernos*, Suppl. 13), Liège, 2003

ID., « Von Helike nach Tainaron und von Kalaureia nach Samikon. Amphiktyonische Heiligtümer des Poseidon auf der Peloponnes », dans K. FREITAG, P. FUNKE & M. HAAKE (éd.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.-24. November 2001* (*Historia Einzelschriften*, 189), Stuttgart, 2006, p. 121-155

Éléonore NADAL, « Poséidon Hippios, les chevaux et les cavaliers à travers la céramique », dans Armelle GARDEISEN (éd.), *op. cit.*, p. 111-135

EAD., « De la cavalerie à la flotte athéniennes : l'iconographie attique de Poséidon et l'histoire d'Athènes », *Pallas*, 75, 2007, p. 151-171

G. NAGY, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque* (trad. Jeannie CARLIER & Nicole LORAUX), Paris, 1994

ID., *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore & Londres, 1990

ID., « A Mycenaean Reflex in Homer : Φορῆναι », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 171-175

ID., *La poésie en acte. Homère et autres chants* (trad. J. BOUTTARFIGUE), Paris, 2000

ID., *Homer's Text and Language*, Urbana (Ill.), 2004

G. NEUMANN, « *i-pe-me-de-ja*, eine mykenische Göttin », *MSS*, 46, 1985, p. 165-171

G. NIGHTINGALE, « *A-ko-so-ta* and the Economy of Pylos », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 569-586

Stavroula NIKOLOUDIS, « The Role of the *ra-wa-ke-ta*. Insights from PY Un 718 », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 587-594

Marie-Louise B. NOSCH, « Schafherden unter dem Namenspatronat von Potnia und Hermes in Knossos », dans F. BLAKOLMER (éd.), *Österreichische Forschungen zur Ägäischen Bronzezeit 1998. Akten der Tagung am Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien. 2.–3. Mai 1998* (*Wiener Forschungen zur Archäologie*, 3), Vienne, 2000, p. 211-215

EAD., « Acquisition and Distribution : *ta-ra-si-ja* in the Mycenaean Textile Industry », dans Carole GILLIS, Christina RISBERG & Birgitta SJÖBERG (éd.), *Trade and Production in Premonetary Greece. Acquisition and Distribution of Raw Materials and Finished Products. Proceedings of the 6th International Workshop, Athens 1996*, Jonsered, 2000, p. 43-61

EAD., « The Geography of Talasia Obligation », *Aegean Archaeology*, 4, 1997-2000, p. 27-44

EAD., « More Thoughts on the Mycenaean ta-ra-si-ja System », dans M. PERNA (éd.), *op. cit.*, p. 161-182

Marie-Louise B. NOSCH & M. PERNA, « Cloth in the Cult », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.*, p. 471-477

M. NYMAN, « A Pre-Marine Vestige of θάλασσα : An Etymological Proposal », *Arctos*, 14, 1980, p. 51-78

J.-P. OLIVIER, « Étude d'un nom de métier mycénien : *di-pte-ra-po-ro* », *AC*, 28, 1959, p. 165-185

ID., *À propos d'une "liste" de desservants de sanctuaire dans les documents en linéaire B de Pylos*, Bruxelles, 1960

ID., « Des extraits de contrats de vente d'esclaves dans les tablettes de Knossos », *Minos*, n. s., 20-22, 1987, p. 479-498

ID., « El Comercio micénico desde la documentación epigráfica », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 287-291

ID., « Les "collecteurs" : leur distribution spatiale et temporelle », dans Sofia VOUTSAKI & J. T. KILLEN (éd.), *op. cit.*, p. 139-160

J.-P. OLIVIER (éd.), *Mykenaïka. Actes du IXe Colloque International sur les textes mycéniens et égéens (Athènes, 2–6 octobre 1990)* (*BCH*, Suppl. 25), Athènes, 1992

J.-P. OLIVIER *et al.*, *Index généraux du linéaire B* (*Incunabula Graeca*, 52), Rome, 1973

T. G. PALAIMA, *The Scribes of Pylos* (*Incunabula Graeca*, 87), Rome, 1988

ID., « The Nature of the Mycenaean *Wanax* : Non-Indo-European Origins and Priestly Functions », dans P. REHAK (éd.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean. Proceedings of a Panel Discussion Presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America. New Orleans, Louisiana. 28 December 1992. With Additions* (*Aegaeum*, 11), Liège & Austin, 1995, p. 119-139 et pl. XLI-XLII

ID., « The Last Days of the Pylos Polity », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 623-633 et pl. LXXIV

ID., « *po-re-na* : A Mycenaean Reflex in Homer ? An I-E Figure in Mycenaean ? », *Minos*, n. s., 31-32, 1996-1997, p. 302-312

ID., « Die Linear-B Texte und der Ursprung der hellenischen Religion : *di-wo-nu-so* » (en anglais), dans N. DIMOUDIS & A. KYRIATSOULIS (éd.), *Die Geschichte der hellenischen Sprache und Schrift. Vom 2. zum 1. Jahrtausend v.Chr. : Bruch oder Kontinuität ? 03.–06. Okt. 1996. Ohlstadt (Oberbayern – Deutschland)*, Weilheim, 1998, p. 205-224

ID., « Special vs. Normal Mycenaean. Hand 24 and Writing in the Service of the King ? », *Minos*, n. s., 33-34, 1998-1999, p. 216

ID., « "Kn02 — Tn316" », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 437-461

ID., « Sacrificial Feasting in the Linear B Documents », *Hesperia*, 73, 2004, p. 217-246

L. R. PALMER, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1969²

Ruth PALMER, *Wine in the Mycenaean Palace Economy* (*Aegaeum*, 10), Liège & Austin, 1994

EAD., « Wheat and Barley in Mycenaean Society. 15 Years Later », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 621-639

O. PANAGL, « Eine Wortstellungsopposition im Mykenischen (kotona kitimena :: kekemena kotona) », *ACD*, 9, 1973, p. 3-14

ID., « Herold, Sänger oder Kultfunktionär ? Rolle und Bedeutung von *ka-ru-ke* in mykenischer Zeit », dans Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *op. cit.*, p. 311-316

D. PARDEE, « The Ba'lu Myth (1.86) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 241-274

ID., « Dawn and Dusk (1.87) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 274-283

ID., « The Kirta Epic (1.102) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 333-343

ID., « The 'Aqhatu Legend (1.103) », dans W. W. HALLO (éd.), *op. cit.*, p. 343-356

R. PARKER, « The Myths of Early Athens », dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1990², p. 187-214

A. S. PEASE, « The Son of Neptune », *HSCP*, 54, 1943, p. 69-82

Chr. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ* (*ÉfA. Travaux et mémoires*, 13), Paris, 1962

Ch. PENGLASE, *Greek Mythes and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres & New York, 1994

M. PERNA, *Recherches sur la fiscalité mycénienne* (*Études anciennes*, 28), Nancy, 2004

ID., « L'alun dans les documents en linéaire B », dans Ph. BORGARD, J.-P. BRUN & M. PICON (éd.), *L'alun de Méditerranée. Colloque International. Naples, 4–5–6 juin 2003. Lipari, 7–8 juin 2003* (*Collection du Centre Jean Bérard*, 23), Naples & Aix-en-Provence, 2005, p. 39-42

ID. (éd.), *Fiscality in Mycenaean and Near Eastern Archives. Proceedings of the Conference Held at Soprintendenza Archivistica per la Campania, Naples, 21–23 October 2004* (*Studi egei e vicinorientali*, 3), Naples, 2006

J.-L. PERPILLOU, « Observations sur le grec mycénien », *RPh*, s. 3, 42, 1968, p. 248-261

ID., *Les substantifs grecs en* -εύς (*Études et commentaires*, 80), Paris, 1973

ID., « Offrandes mycéniennes », *RPh*, s. 3, 80, 2006, p. 127-133

D. L. PETERSEN & M. WOODWARD, « Northwest Semitic Religion : A Study of Relational Structures » *UF*, 9, 1977, p. 233-248

V. P. PETRAKIS, « *to-no-e-ke-te-ri-jo* Reconsidered », *Minos*, n. s., 37-38, 2002-2003, p. 293-316, 372

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (*Kernos*, Suppl. 4), Athènes & Liège, 1994

EAD., « Qui est la Kourotrophe athénienne ? », dans Véronique DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001* (*OBO*, 203), Fribourg, 2004, p. 171-185

F. DE POLIGNAC, « Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques », dans Vinciane PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités. Des origines à la* Périégèse *de Pausanias. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2e partie)* (*Kernos*, Suppl. 8), Liège, 1998, p. 28-33

Paola PONTANI, « Note all'iscrizione di Pilo Er 312 : potere tripartito ? », *Aevum*, 72, 1998, p. 37-51

M. H. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, Leyde, 1955

ID., « The Status of El at Ugarit », *UF*, 19, 1987, p. 219-230

J. PUHVEL, « *Aquam Exstinguere* », *JIES*, 1, 1973, p. 379-386

Adriana QUATTORDIO [MORESCHINI], « Un documento di carattere cultuale. PY An 607 », *PP*, 47, 1992, p. 99-114

Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (trad. J. N. FORD) (*HdO*, s. 1, 93), Leyde & Boston, 2008

J. RAISON & M. POPE, *Index du linéaire A* (*Incunabula Graeca*, 41), Rome, 1971

EID., *Corpus transnuméré du linéaire A* (*BCILL*, 74), Louvain-la-Neuve, 1994²

E. RISCH, *Kleine Schriften zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin & New York, 1981

ID., « Mykenisch *seremokaraoi* oder *seremokaraore* », *SMEA*, 1, 1966, p. 53-66 = *Kleine Schriften*, p. 459-472

ID., « La formation du mot *po-ti-ni-ja-we-jo* », *Minos*, n. s., 12, 1972, p. 294-300 = *Kleine Schriften*, p. 510-516

ID., « Probleme bei der Schreibung von Hiat und Kompositionsfuge im Mykenischen », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.*, p. 374-390

E. RISCH & H. MÜHLESTEIN (éd.), *Colloquium Mycenaeum. Actes du sixième Colloque International sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975*, Neuchâtel & Genève, 1979

L. ROBERT, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, t. I, Paris, 1940

N. ROBERTSON, « Poseidon's Festival at the Winter Solstice », *CQ*, n. s., 34, 1984, p. 1-16

Maria ROCCHI, « Osservazioni a proposito di i-pe-me-de-ja », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 863-864

Françoise ROUGEMONT, « Some Thoughts on the Identification of the "Collectors" in the Linear B Tablets », dans Sofia VOUTSAKI & J. T. KILLEN (éd.), *op. cit.*, p. 129-138

EAD., « Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B », dans Nicole BELAYCHE *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (*RRR*, 5), Turnhout & Rennes, 2005, p. 325-388

Hedwige ROUILLARD-BONRAISIN, « L'énigme des refā'îm bibliques résolue grâce aux rapa'ūma d'Ougarit ? », dans J.-M. MICHAUD (éd.), *La Bible et l'héritage d'Ougarit* (*POLO*, 1), Sherbrooke, 2005, p. 145-182

J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque* (*TSSH*, 12), Berne, 1971

ID., *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix* (*Recherches et rencontres*, 14), Genève, 1999

C. J. RUIJGH, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, 1967

ID., *Scripta Minora ad Linguam Graecam Pertinentia*, Amsterdam, t. I, 1991 ; t. II, 1996

ID., « Sur le nom de Poséidon et sur les noms en -ᾱ-ϝον-, -ῑ-ϝον- », *RÉG*, 80, 1967, p. 6-16 = *Scripta Minora*, t. I, p. 229-239

ID., « L'origine du signe *41 (*si*) de l'écriture linéaire B », *Kadmos*, 9, 1970, p. 172-173 = *Scripta Minora*, t. I, p. 106-107

ID., « Interprétation hypothétique de la tablette Va 15 de Pylos », *ŽA*, 31, 1981, p. 47-62 = *Scripta Minora*, t. II, p. 3-18

ID., « Le syllabogramme **34/35* du linéaire B : valeur possible *ru₂* = *lu* », dans O. CARRUBA (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 555-572 = *Scripta Minora*, t. I, p. 173-190

ID., « À propos de myc. *po-ti-ni-ja-we-jo* », *SMEA*, 4, 1967, p. 40-52 = *Scripta Minora*, t. I, p. 89-101

ID., « Les noms en *-won-* (*-āwon-*, *-īwon-*), *-uon-* en grec alphabétique et en mycénien », *Minos*, 9, 1968, p. 109-155 = *Scripta Minora*, t. I, p. 240-286

ID., « La "déesse mère" dans les textes mycéniens », dans E. DE MIRO, L. GODART & Anna SACCONI (éd.), *op. cit.*, t. I, p. 453-457

ID., « The Social Status of Persons Indicated by Possessive Adjectives in *-e-jo*, with Some Linguistic Observations », *Minos*, n. s., 33-34, 1998-1999, p. 251-272

M. S. RUIPÉREZ, « The Mycenaean Name of Dionysos », dans A. HEUBECK & G. NEUMANN (éd.), *op. cit.*, p. 408-412 = *Opuscula Selecta. Ausgewählte Arbeiten zur griechischen und indogermanischen Sprachwissenschaft* (*IBS*, 58), Innsbruck, 1989, p. 293-297

ID., « À propos de *to-so-jo* de PY Er 312 », dans J.-P. OLIVIER (éd.), *op. cit.*, p. 563-567

ID., « Mycenaean *we-we-si-jo*, Alphabetical Greek εἰρεσιώνη and Τειρεσίας », dans Sigrid DEGER-JALKOTZY, S. HILLER & O. PANAGL (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 537-542

Anna SACCONI, « La tavoletta di Pilo Tn 316 : una registrazione di carattere eccezionale ? », *Minos*, n. s., 20-22, 1987, p. 551-555

EAD., « Le tavolette Fr dello Scriba 2 e la preparazione degli oli profumati a Pilo », *Kadmos*, 35, 1996, p. 23-38

Anna SACCONI *et al.* (éd.), *Colloquium Romanum. Atti del XII Colloquio Internazionale di Micenologia. Roma, 20–25 febbraio 2006*, Pise & Rome, 2008

P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris, 2005

F. SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Munich, 1950

A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia. 1. Acheloos to Hera* ; *2. Herakles to Poseidon* ; *3. Potnia to Zeus. Cults of Deities Unspecified by Name* ; *4. Index of Inscriptions* (*BICS*, Suppl. 38), Londres, 1981-1994

Évelyne SCHEID-TISSINIER, « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », *AC*, 71, 2002, p. 1-26

D. SCHILARDI, « The Prehistoric Cult of Poseidon in the Peloponnese : the Case of Pylos, Helike and Methana », dans Dora KATSONOPOULOU, St. SOTER & D. SCHILARDI (éd.), *Helike II. Ancient Helike and Aigialeia. Proceedings of the Second International Conference. Aigion, 1–3 December 1995*, Athènes, 1998, p. 267-281

G. C. R. SCHMALZ, « The Athenian Prytaneion Discovered ? », *Hesperia*, 75, 2006, p. 33-81

Ch. SEGAL, « Divine Justice in the *Odyssey* : Poseidon, Cyclops, and Helios », *AJPh*, 113, 1992, p. 489-518

B. SERGENT, « Héortologie du mois *Plowistos* de Pylos », *DHA*, 16, 1990, p. 175-217

Cynthia W. SHELMERDINE, *The Perfume Industry of Mycenaean Pylos*, Göteborg, 1985

M. S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of* KTU 1.1-1.2 (*Supplements to Vetus Testamentum*, 55), Leyde *et al.*, 1994

F. SOLMSEN (†), « The Two Near Eastern Sources of Hesiod », *Hermes*, 117, 1989, p. 413-422

Eftychia STAVRIANOPOULOU, « Die Verflechtung des Politischen mit dem Religiösen im mykenischen Pylos », dans R. LAFFINEUR & W.-D. NIEMEIER (éd.), *op. cit.*, t. II, p. 423-433

E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Observaciones acerca del λαγετάς pindárico », *CFC*, 13, 1977, p. 269-280

R. A. SUCHARSKI, « ko-ma-we-te-ja », *Eos*, 81, 1993, p. 177-181

R. A. SUCHARSKI & K. T. WITCZAK, « *u-po-jo po-ti-ni-ja* and the Cult of Baetyls », *ŽA*, 46, 1996, p. 5-12

Ph. TALON, *Enūma eliš. The Standard Babylonian Creation Myth* (*SAACT*, 4), Helsinki, 2005

Catherine TRÜMPY, « Nochmals zu den mykenischen Fr-Täfelchen. Die Zeitangaben innerhalb der pylischen Ölrationenserie », *SMEA*, 27, 1989, p. 191-234

EAD., « Potnia dans les tablettes mycéniennes : quelques problèmes d'interprétation », dans R. LAFFINEUR & R. HÄGG (éd.), *op. cit.*, p. 411-421

EAD., *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997

A. UCHITEL, « Assignment of Personnel to Cultic Households in Mycenaean Greece and the Hittite Empire (PY Tn 316 and KBo XVI.65) », *Kadmos*, 44, 2005, p. 51-59

A. UCHITEL & Margalit FINKELBERG, « Some Possible Identifications in the Headings of the Linear A Archives », *SMEA*, 36, 1995, p. 29-36

Miriam VALDÉS GUÍA, « Cultes et espaces des artisans à Athènes au sixième siècle avant Jésus-Christ », dans V. I. ANASTASIADIS & P. N. DOUKELLIS (éd.), *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIII^e Colloque International du Groupement international de recherche sur l'esclavage antique (Mytilène, 5–7 décembre 2003)*, Berne & Francfort-sur-Main, 2005, p. 107-130

A. VANEL, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VII^e siècle avant J.-C.* (*Cahiers de la Revue Biblique*, 3), Paris, 1965

M. VENTRIS & J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973²

F. VIAN, *La guerre des Géants* (*Études et commentaires*, 11), Paris, 1952

Sofia VOUTSAKI & J. T. KILLEN (éd.), *Economy and Politics in the Mycenaean Palace States. Proceedings of a Conference Held on 1–3 July 1999 in the Faculty of Classics, Cambridge* (*Cambridge Philological Society*, Suppl. 27), Cambridge, 2001

P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966

P. WATHELET, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'ULg. Documenta et Instrumenta*, 1), Liège, 1988

ID., *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et histoire* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'ULg*, 252), Liège, 1989

W. G. E. WATSON, « Ugaritic Poetry », dans W. G. E. WATSON & N. WYATT (éd.), *op. cit.*, p. 178-181

W. G. E. WATSON & N. WYATT (éd.), *Handbook of Ugaritic Studies* (*HdO*, s. 1, 39), Leyde *et al.*, 1999

J. WEILHARTNER, « Überlegungen zu dem mykenischen Begriff *po-ro-wi-to-jo* auf PY Tn 316 », *Kadmos*, 41, 2002, p. 155-161

ID., « Kultische Festbankette im mykenischen Pylos », dans Beatrix ASAMER *et al.* (éd.), *Temenos. Festgabe für Florens Felten und Stefan Hiller*, Vienne, 2002, p. 45-52, pl. 7-8

ID., *Mykenische Opfergaben nach Aussage der Linear B-Texte* (*PHKD*, 330 ; *VmykK*, 22 ; *MykSt*, 18), Vienne, 2005

ID., « Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben », dans Eva ALRAM-STERN & G. NIGHTINGALE (éd.), *op. cit.*, p. 343-344

ID., « Zu den Opfertieren innerhalb der Linear B-Texte : mögliche Hinweise für Brand- und Schlachtopfer », dans Anna SACCONI *et al.* (éd.), *op. cit.*, t. II (*Pasiphae*, 2, 2008), p. 807-824

M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1971²

ID., *Hesiod. Works & Days*, Oxford, 1980²

ID., *Studies in Aeschylus* (*Beiträge zur Altertumskunde*, 1), Stuttgart, 1990

ID., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997

S. A. WIGGINS, « The Weather under Baal. Meteorology in KTU 1.1–6 », *UF*, 32, 2000, p. 577-598

É. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955

A. WILLI, « *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke* : An Indo-European Figure in Mycenaean ? », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 177-185

K. T. WITCZAK, « Quaestiones Mycenaeae. I. Przedgrecka bogini *ma-pa-sa* a homerycka Μάρπησσα », *Meander*, 46, 1991, p. 263-267

ID., « Further on the Mycenaean Goddess *ma-pa-sa* (PY Tn 316.4r) », *Kadmos*, 35, 1996, p. 175-176

N. WYATT, « Le centre du monde dans les littératures d'Ougarit et d'Israël », *JNSL*, 21/2, 1995, p. 123-142

ID., « Understanding Polytheism : Structure and Dynamic in a West Semitic Pantheon », *JHC*, 5, 1998, p. 24-63

ID., « The Religion of Ugarit : An Overview », dans W. G. E. WATSON & N. WYATT (éd.), *op. cit.*, p. 529-585

ID., « The Religious Role of the King in Ugarit », *UF*, 37, 2005, p. 695-727

W. F. WYATT Jr, « The Mycenaean Ideogram 120 GRANUM », *Kadmos*, 7, 1968, p. 100

ID., « Remarks on Professor Lang's Paper "Es Proportions" », dans E. L. BENNETT Jr (éd.), *op. cit.*, p. 53-55

ID., « Homeric and Mycenaean λαός », *Minos*, n. s., 29-30, 1994-1995, p. 159-170

P. XELLA, *Il mito di Šḥr e Šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica* (*Studi semitici*, 44), Rome, 1973

ID., « Les pouvoirs du dieu ʿAṯtar : Morphologie d'un dieu du panthéon ugaritique », dans N. WYATT, W. G. E. WATSON, and J. B. LLOYD (éd.), *Ugarit, Religion, and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion, and Culture. Edinburgh, July 1994. Essays in Honour of John C. L. Gibson*, Münster, 1996, p. 381-404

INDICES

Index locorum

— TABLETTES MYCÉNIENNES

KH (La Canée)

Gq 5 ..... 56, n. 215

KN (Cnossos)

Fp(1) 1, l. 2 ..... 56, n. 212
Gg(2) 713 ..... 51, n. 171
Nc 4484 ..... 96, n. 362
V 52 13
Xd 97 ..... 56, n. 214

TH (Thèbes)

Of 25 49
Of 35 49

MY (Mycènes)

Au 658, l. 4 ..... 135, n. 559

PY (Pylos)

Eq 36 58
Eq 146 58–59
Er 312 107
Er 880 106–107
Es 644 136
Es 645–649, 651–653, 703, 726–729 139
Es 646 137
Es 649, l. 1 ..... 138, n. 565
Es 650 131–132
Fn 187 66
Fr 343 23
Fr 1215 30
Fr 1216 21
Fr 1217 24
Fr 1218 31
Fr 1219 26
Fr 1220 28
Fr 1221 31
Fr 1222 26
Fr 1223 ..... 41, n. 104
Fr 1224 21
Fr 1225 23
Fr 1227 26
Fr 1228 26
Fr 1230 ..... 32, n. 67
Fr 1231 28
Fr 1232 28
Fr 1235 26
Fr 1236 22
Fr 1240 29
Fr 1245 29
Fr 1251 26
Fr 1338 28
Mb 1366 ..... 56, n. 210
Mb 1406 ..... 101, n. 385
Tn 316 36–37
Ua 1413 79–80
Un 2 266
Un 6 72–73
Un 219 68
Un 443 77
Un 718 97–98
Un 853 81–82
Un 1322 ..... 75, n. 293
Wa 731 106
Xn 1439 73

— TEXTES LITTÉRAIRES

Homère

Il., VIII, v. 27 175
Il., VIII, v. 208-211 187
Il., XII, v. 313-314 115
Il., XIII, v. 345-346 188
Il., XIII, v. 354-355 188
Il., XIV, v. 200-201 ..... 276, n. 16
Il., XIV, v. 245-246 ..... 276, n. 16
Il., XV, v. 173-183 189
Il., XV, v. 184-199 189–190
Il., XV, v. 200-211 190
Od., VI, v. 293 ..... 115, n. 463
Od., XI, v. 130-134 76
Od., XI, v. 305-306 ..... 54, n. 191

Hymnes homériques

Hymne à Apollon, I, v. 335-336 ..... 211, n. 250

Hésiode

Théog., v. 27-28 181
Théog., v. 38 181
Théog., v. 383-388 174
Théog., v. 390-396 176–177
Théog., v. 402-403 176–177
Théog., v. 613 172
Théog., v. 886-900 169
Théog., v. 901-906 177
Théog., v. 924-926 169
Théog., v. 965-966 ..... 181, n. 104
Théog., v. [1021-1022] ..... 181, n. 104
Trav., v. 9-10 180
Trav., v. 105 172
Trav., v. 667-660 185
fr. 343, v. 6-8 ..... 186, n. 129
fr. 343, v. 13-15 ..... 173, n. 46

Eschyle

Prom. ench., v. 514-520 182–183
Prom. ench., v. 550-552 172
Prom. ench., v. 906 172

Pindare

Ol., XIII, v. 6-10 184
Isth., VIII, v. 26a-35a 186
Hymn., I = fr. 30, v. 1-7 183

Platon

Critias, 112 c – d ..... 235, n. 356

Apollonios de Rhodes

Scholie à II, v. 3-4 ..... 278, n. 12

Ps.-Apollodore

Bibl., III, 6, 8 ..... 225, n. 283
Bibl., III, 14, 1 ..... 273, n. 12

Index nominum et rerum

[Cet *index* est en cours de composition.]