

## DE L'HISTOIRE DES MENTALITÉS À L'HISTOIRE DES RELIGIONS: À PROPOS DE LEUCOTHÉA ET DE TROIS PETITS COCHONS

Corinne Bonnet

Dans un article récemment paru dans la revue *Syria*, Maurice Sartre<sup>1</sup> a réexaminé le dossier des inscriptions grecques du Proche-Orient mentionnant Leucothéa et y a ajouté divers documents nouveaux. Le titre singulier de son étude trouve son origine dans une nouvelle interprétation de l'inscription dite de Neteiros, une dédicace à Leucothéa où il est question d'un personnage qui a connu une «apothéose» par le chaudron. Je me propose ici, après avoir pris en considération la proposition de M. Sartre, de réaffirmer, en l'argumentant aussi solidement que possible, la validité de la thèse que j'avais moi-même défendue voici quelques années, après bien d'autres du reste, à savoir qu'il s'agit d'une cérémonie initiatique conçue sur le modèle du mythe de Leucothéa et de Mélicerte<sup>2</sup>. Il va donc s'agir de replacer l'étude de ce texte dans une perspective historico-religieuse qui, à mes yeux, bien plus que l'histoire des mentalités invoquée par le collègue français, permet de rendre compte de son sens et de son arrière-plan «idéologique» au sens large.

L'inscription grecque qui retiendra notre attention provient de 'Ain al-Burj, près de Qal'at Jandal, au pied de l'Hermon, à environ 10 km. du site de Rahlé qui a lui-même livré quatre inscriptions mentionnant Leucothéa et était assurément un centre important de son culte<sup>3</sup>. L'inscription est gravée à l'intérieur d'un encadrement rectangulaire, sur 11 lignes entièrement conservées (pl. I).

- 
- <sup>1</sup> M. Sartre, *Du fait divers à l'histoire des mentalités: à propos de quelques noyés et de trois petits cochons*, *Syria* 70, 1993, p. 51-67.
  - <sup>2</sup> C. Bonnet, *Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie*, SMSR 52, 1986, p. 53-71. M. Sartre affirme à propos de la piste initiatique que je suggérais alors sans véritablement l'argumenter que « cela (...) suppose un *a priori* bien improbable » (p. 63). Je vais revenir sur la teneur de cet *a priori*.
  - <sup>3</sup> Texte signalé par Ch. Fossey, BCH 19, 1895, p. 303-306, puis étudié par Ch. Clermont-Ganneau, *L'apothéose de Neteiros*, in *Recueil d'archéologie orientale* II, Paris 1898, p. 61-78 et p. 98-101. Cette inscription est conservée aux Musées du Cinquantenaire à Bruxelles (n° d'inv. A 1622): elle fut acquise en 1907 à Damas. Cf. F. Cumont, *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques (monuments lapidaires) des Musées Royaux du Cinquantenaire*, 2e éd., Bruxelles 1913, p. 166-68, n° 141 (photo p. 167). À ce sujet, je signale que dans le fonds des archives Franz Cumont conservé à l'Academia Belgica de Rome – fonds sur lequel je travaille depuis près de deux ans – se trouve l'exemplaire du Catalogue de propriété de F. Cumont (cote RC 114); aux pages concernant cette épigraphe, j'ai pu relever une note manuscrite se référant à une inscription publiée en 1924 sur laquelle nous allons revenir (cf. *infra*, note 8).

Texte grec<sup>4</sup>

1. Ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοκράτορος
2. Τραϊανοῦ Νέρουα Σεβαστοῦ
3. υἱός Σεβαστός Γερμανικοῦ
4. Δακικὸς Μεννέας Βεελιαβου
5. τοῦ Βεελιαβου πατρὸς Νε-
6. τειρου τοῦ ἀποθεωθέντος
7. ἐν τῷ λέβητι δι' οὗ αἱ (ἐ)ορταὶ ἄγων-
8. ται ἐπίσκοπος πάντων τῶν ἐν-
9. θάδε γεγονότων ἔργων κατ' εὐ-
10. σεβείας ἀνέθηκεν θεᾷ Λευκο-
11. θέᾳ Σεγειρῶν

## Traduction

1. Pour le salut de l'empereur
2. Trajan, fils de Nerva Auguste,
3. Auguste, Germanique,
4. Dacique, Menneas, (fils) de Beeliabos,
5. (petit-fils) de Beeliabos, père de Ne-
6. teiros, celui qui a reçu l'apothéose
7. dans le chaudron, par lequel les fêtes sont célé-
8. brées, surveillant de tous les
9. travaux réalisés ici, par pi-
10. été, a fait une dédicace à la déesse Leuco-
11. théa de Segeira.

La titulature de Trajan permet de fixer la datation de cette dédicace entre 102 et 116 ap. J.C. Sur les motivations de l'implantation de Leucothéa en Syrie, qui plus est dans une zone montagneuse (mais elle est également attestée à Tyr, sur la côte libanaise), je ne m'appesantirai pas ici et me contenterai de renvoyer à mon article de 1986 et à l'excellente analyse de M. Sartre qui souligne à juste titre les phénomènes de syncrétisme (avec Atargatis et Astarté) qui rendent compte de l'implantation de la déesse. De même j'épargnerai aux lecteurs de longs développements sur le mythe et la personnalité de Leucothéa et de son fils Mélicerte que l'on pourra trouver dans mon article de 1986 et dans la bibliographie qui y est mentionnée; le moment venu, on rappellera les seuls éléments utiles à l'interprétation du texte de 'Ain al-Burj.

Les rapports de parenté entre le dédicant Mennéas et Neteiros ne sont pas tout à fait clairs: la précision «père de Neteiros» étant au génitif devrait se rapporter à un des deux Beeliabos, sans doute le second, c'est-à-dire le grand-père du dédicant, auquel cas Neteiros serait l'oncle du dédicant. Mais on notera que le grec de ce texte est

<sup>4</sup> Le texte tel qu'il est transcrit par M. Sartre comporte quatre erreurs: il faut bien lire à la l. 3 υἱός Σεβαστός et non υἱοῦ Σεβαστοῦ (la photo dans le *Catalogue* de Cumont, p. 167, reproduite ici, ne laisse aucun doute à cet égard); de même à la l. 4 Δακικὸς et non Δακικοῦ à la l. 7, manque l'article αἱ devant (ἐ)ορταὶ et la partie de mot finale est bien ἄγων- et non ἄγον-. Je remercie G. Petruccioli pour la reproduction de la photo.

très hésitant – F. Cumont affirmait déjà: «son auteur connaissait mal le grec» – et qu'on y trouve  $\nu\lambda\omicron\varsigma$   $\Sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$  et  $\Delta\alpha\kappa\iota\kappa\omicron\varsigma$  au nominatif au lieu du génitif, si bien qu'on ne peut exclure que le père de Neteiros ait été Mennéas lui-même<sup>5</sup>. Quoiqu'il en soit, il est suffisamment clair que cette précision a pour but de rappeler un événement marquant de l'histoire de cette famille et de citer un personnage – Neteiros – qui semble être une «célébrité locale», en raison assurément de l'événement rappelé après son nom.

Ce qui a retenu l'attention des spécialistes, et ce dès la fin du siècle dernier, c'est le passage relatif à Neteiros, «divinisé» par le chaudron. L'hypothèse la plus accréditée consiste à y reconnaître un rite initiatique par référence à l'épisode mythique au cours duquel Leucothéa plonge son fils Mélicerte dans un chaudron: je vais y revenir en détail. Mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité; ainsi pour Ch. Clermont-Ganneau, il se serait agi d'un véritable sacrifice humain, ce que confirmerait le fait que certains auteurs anciens font mention de sacrifices d'enfants offerts à Mélicerte/Palémon<sup>6</sup>.

Pour d'autres exégètes, on ferait référence à un type particulier de sépulture, car dans des épitaphes d'Asie Mineure le verbe  $\alpha\pi\omicron\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$  a sans aucun doute possible le sens d'«ensevelir»<sup>7</sup>, mais on notera d'emblée que ces cas parallèles ne font jamais intervenir le *lébès*, qui a des connotations culturelles et «magiques» bien précises. Une stèle de Sidon publiée en 1924 recourt également à ce verbe dans un contexte funéraire en référence à la défunte<sup>8</sup>. Cependant, si dans notre inscription il était seulement question de l'ensevelissement de Neteiros, on serait en droit de se demander pourquoi un tel événement avait été jugé digne d'être mentionné dans une dédicace à Leucothéa effectuée par un descendant du défunt. Sur ce point, je concorde avec l'analyse de M. Sartre: l'événement évoqué doit avoir présenté un caractère exceptionnel; il ne peut donc s'agir d'un «simple» ensevelissement, fût-ce dans un *lébès*. Dans une inscription funéraire provenant de Homs<sup>9</sup>, il est question du décès d'un homme de

<sup>5</sup> Dans les inscriptions sémitiques – et l'onomastique indique bien que nous sommes en milieu sémitique hellénisé – la mention d'un titre ou d'un métier en fin de généalogie se rapporte généralement au dédicant lui-même, cité en premier lieu, et non au dernier nommé, son aïeul le plus lointain.

<sup>6</sup> C'est le cas dans l'île de Ténédos, où échoua son corps: Lycophron, *Cass.* 229 et scholie de Tzetzés; Callimaque, *Diegesis* II, 41-43, 1-11 (fr. 91 Pfeiffer). De manière significative, Euelpis de Carystos, d'après Porphyre, *De abstinentia* II, 55, 3 attribuée à Dionysos Omadios un sacrifice semblable (un homme dépecé) à Ténédos et Chios, tandis qu'Élien, *Hist. nat.* XII, 34, fait référence à un sacrifice de substitution où un veau nouveau-né prend la place de l'enfant. À ce sujet, P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, suppl. *Kernos* 3, Liège 1994, p. 223-24, qui avoue ne pouvoir trouver une explication de la coutume. Je proposais moi-même, en 1986 (*art. cit.*, p. 60), d'y voir un rite inspiré par l'épisode mythique de la mise à mort de Mélicerte (et non pas par quelque modèle phénico-punique, en référence au sacrifice *mlk*). Voir aussi M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris 1993, p. 173-80 (je reviendrai plus avant sur son analyse et le cadre conceptuel qui s'en dégage).

<sup>7</sup> C'est l'hypothèse émise par Ch. Fossey, *BCH* 19, 1895, p. 303-306 et 20, 1896, p. 657.

<sup>8</sup>  $\Gamma\rho\upsilon\phi\acute{\epsilon}\rho\alpha$   $\eta$   $\kappa\alpha\iota$   $\Delta\eta\mu\acute{\omega}$   $\alpha\pi\omicron\theta\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\omega\rho\epsilon$   $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ : B. Haussoullier - H. Ingholt, *Inscriptions grecques de Syrie*, *Syria* 5, 1924, n°12, p. 340-41; c'est précisément le texte que signalait F. Cumont dans sa note manuscrite au *Catalogue* (cf. *supra*, note 3).

<sup>9</sup> IGLS V, 2370.

90 ans: la forme verbale ἀπεθεώθη qui y figure est judicieusement rendue par les éditeurs de ce texte, L. Jalabert et R. Mouterde, par «a reçu les honneurs funèbres». Ce verbe n'aurait donc pas ici le sens de «diviniser», comme dans l'apothéose des empereurs, mais, par vulgarisation du terme, celui d'«honorer par une sépulture», «rendre les honneurs funèbres». C'est sans doute aussi le cas dans les épitaphes précédemment citées, mais, une fois encore, pour ce qui concerne Neteiros, la mention du *lébès* – dans une dédicace, et non pas dans une épitaphe – renvoie à un arrière-plan mythico-cultuel qui oblige à conférer au verbe ἀποθεώω le sens fort de «diviniser», avec une acception qu'il va s'agir de préciser sur la base de nos connaissances relatives aux doctrines sotériologiques de l'époque. Je vais m'efforcer de le démontrer, mais avant cela, revenons à l'hypothèse de M. Sartre.

Face à ces diverses pistes, celui-ci adopte une position nuancée: il estime que l'interprétation «initiatique» fait problème, car elle suppose que le verbe ἀποθεοῶ ait ici un sens purement symbolique, en d'autres termes qu'il n'implique pas une mort réelle, mais un simulacre de mort. Or, selon M. Sartre, il a dû y avoir un décès effectif, suivi d'une apothéose. Il ajoute au dossier une pièce qui s'avère décisive pour la suite de son argumentation: il s'agit d'une inscription de 225/6 ap. J.C., provenant d'Ariqah, dans le Ledja, en Traconitide, dans laquelle il est question d'un homme frappé par la foudre et «apothéosé»<sup>10</sup>. Il en conclut dès lors que l'apothéose devait être le résultat d'une mort particulière, d'une mort que les mentalités de l'époque (d'où la première partie du titre de son article) considéraient comme le signe d'une élection divine.

À mon sens, cette interprétation prête le flanc à deux observations critiques. D'une part, M. Sartre ne tient pas compte du fait que l'inscription d'Ariqah ne relève pas à proprement parler de la catégorie des textes funéraires<sup>11</sup>: il s'agit en fait d'une dédicace à la Bonne Fortune<sup>12</sup> qui figurait sans doute sur la base d'un autel. On doit donc songer à un monument votif érigé dans un lieu de culte institué là où la foudre toucha la terre et le malheureux Ausos. D'autre part, traitant de cette inscription d'Ariqah, M. Sartre ignore que le thème du statut particulier des victimes de la foudre a été l'objet d'études importantes, à commencer par le traitement que leur réserve F. Cumont dans *Lux Perpetua*<sup>13</sup>, jusqu'à l'étude plus récente de D.M. Cosi<sup>14</sup>. F. Cumont, dans un chapitre intitulé «L'astrologie et les morts prématurés», insiste sur la distinction qui s'était créée entre la mort naturelle et la mort brusque, provoquée par des facteurs extérieurs, une distinction qui a laissé des traces dans la formulation même des épi-

<sup>10</sup> Cf. R. Mouterde, *Inscriptions grecques de Souweida et de 'Ahiré*, MUSJ 16, 1931, p. 79-80: «À la Bonne Fortune. Lorsque le coup de foudre survint et que Ausos, fils d'Amelathos, fut apothéosé, l'an 120 ...». La mort est ici hors de doute.

<sup>11</sup> M. Sartre, *art. cit.*, p. 65, la qualifie à tort d'«inscription funéraire».

<sup>12</sup> Pour des dédicaces analogues, figurant souvent sur des pièces d'architecture, avec références datées à des constructions en cours, cf. notamment IGLS II (Chalcidique et Antiochène) 305, 306, 359, 366, 652.

<sup>13</sup> F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 329-34.

<sup>14</sup> D.M. Cosi, *L'orfico fulminato*, in *I doni di Mnemosyne. Studi sulle «laminette orfiche» (= Museum Patavinum 5, 1987)*, p. 217-31.

taphes. L'idée d'une apothéose des défunts victimes d'une mort prématurée était bien ancrée dans les mentalités antiques, et ce surtout sur la base du fait que l'on attribue à ces personnes des vertus exceptionnelles, notamment le savoir, la sagesse, la connaissance, acquises, le cas échéant, à travers une initiation (éleusinienne, bacchique, mithriaque ou autres). Parmi les morts violentes, note encore F. Cumont, celle des personnes frappées par la foudre était considérée non comme un présage de souffrances posthumes, mais au contraire comme une promotion à un statut supérieur. Ainsi, on croyait que le corps du foudroyé était imputrescible et qu'il était nécessaire d'accomplir un rituel spécifique sur le lieu du décès et de l'ensevelissement, désormais consacré et inaccessible. D'une part donc, le corps du foudroyé était tabou, redouté et isolé, mais d'autre part les circonstances de sa mort apparaissaient comme le signe d'une «faveur insigne de la divinité», similaire en somme à celle que divers personnages mythiques avaient reçue en guise d'apothéose (Asclépios, Sémélé, Héraclès, etc.). D. Cosi, quant à lui, part du texte A1 des lamelles orphiques de Thurii où il est question d'un défunt assujéti par le Destin et par le «fulgurant Archer céleste». Il semble bien difficile aujourd'hui de suivre E. Rohde dans son hypothèse selon laquelle le texte renverrait à la mort par foudroiement du défunt, «sanctifié» par ce biais, comme on pouvait l'être par le biais du feu purificateur<sup>15</sup>. Les textes de lamelles orphiques sont en effet des énoncés stéréotypés, formulaires, profondément doctrinaux, qui ne peuvent guère faire place à des annotations de circonstance. Pour d'autres exégètes de ces textes, on pourrait trouver dans ce passage une allusion au mythe de la punition par la foudre de Zeus de la race des Titans dont est, en définitive, issue la race humaine, destinée en conséquence à subir le même sort. Il en résulte en tout cas que le foudroiement est ambivalent: châtement divin d'une part, «apothéose» de l'autre. Quoi qu'il en soit, on retiendra ici de l'analyse de Rohde, qui, comme le relève à bon escient D.M. Cosi, a le tort de mettre sur le même pied les épisodes mythiques et les événements réels, que des croyances avaient cours en Grèce, selon lesquelles la mort par foudroiement était un signe d'élection divine: la victime devait être ensevelie sur le lieu même de son trépas qui devenait un *hieron*, ce qui pourrait bien être l'arrière-plan de l'inscription d'Ariqah.

En tout état de cause, avec les morts foudroyés on a affaire à une catégorie bien spécifique qui repose elle-même sur un arrière-plan mythique complexe (de portée cosmogonique et anthropogonique) et qui intervient aussi dans les spéculations philosophiques relatives au sort des hommes après la mort, par exemple chez les néo-platoniciens. Les points de contact avec l'apothéose dans le chaudron sont indéniables, mais on sera attentif à ne pas mélanger les deux catégories et à ne pas sous-estimer l'arrière-plan idéologique des textes qui y font allusion.

Le rapprochement avec l'inscription d'Ariqah invite en tout cas M. Sartre à considérer que le chaudron de l'épigramme de Neteiros fut l'instrument occasionnel et accidentel du décès. Neteiros, tel le loup de la fable des trois petits cochons (d'où la seconde partie de son titre), serait en somme tombé accidentellement dans le chaudron et aurait été ébouillanté. Une mort si insolite – en somme un «incident domestique» –

<sup>15</sup> E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2e éd., Freiburg i.B., 1898, II, p. 217-22 et Appendice p. 320-22.

qu'elle aurait été considérée comme le signe d'une volonté divine d'élire Neteiros à une haute destinée *post mortem*<sup>16</sup>.

Si astucieuse et séduisante qu'elle soit, cette interprétation ne me semble pas en mesure de résister à un examen plus approfondi de la terminologie de l'inscription et de son arrière-plan mythico-rituel. Si, au moment de rédiger son article, M. Sartre avait pu avoir connaissance de la monographie de Monique Halm-Tisserant intitulée «Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne», il aurait certainement perçu tout l'intérêt que l'on peut tirer d'une approche historico-religieuse. À n'en pas douter, M. Sartre devait être conscient du fait que son interprétation était claudiquante lorsqu'il affirmait (p. 64) qu'il s'est agi d'un «accident imprévu, au pire (d')un rite initiatique qui aurait mal tourné». Les deux hypothèses ne sont pourtant pas conciliables: il s'agit de choisir.

Le moment me semble venu de rappeler succinctement les temps forts du mythe de Leucothéa et de Mélicerte, car sur ceux-ci repose l'interprétation «initiatique» du passage de Neteiros par le chaudron. Leucothéa, appelée aussi Ino, est connue dès Homère et fait figure dans la mythologie classique de divinité marine<sup>17</sup>. Elle épouse Athamas, le roi d'Orchomène en Béotie, qui, d'un premier mariage avec Néphélè, avait eu deux enfants, Phrixos et Hellé. De l'union d'Ino-Leucothéa et Athamas naissent à leur tour deux fils, Léarque et Mélicerte. Jalouse de Phrixos et Hellé, Ino-Leucothéa provoque une disette, puis convainc le messager envoyé à Delphes à annoncer que les dieux exigent le sacrifice de Phrixos. Celui-ci et son frère se sauvent miraculeusement grâce à l'intervention d'un bélier à la toison d'or offert par Hermès à leur mère, Néphélè. Ino-Leucothéa est aussi (et surtout, dans notre perspective) la fille de Cadmos et la sœur de Sémélè, donc la tante de Dionysos, fruit des amours illégitimes de Zeus et Sémélè. Dionysos enfant, après le décès de sa mère, se voit confié à Ino-Leucothéa et Athamas par Hermès, ce qui suscite la haine implacable d'Héra envers eux<sup>18</sup>. Athamas est alors frappé de folie: au cours d'une chasse, il tue son fils, Léarque, puis se lance à la poursuite d'Ino-Leucothéa qui, pour lui échapper, se jette dans la mer avec Mélicerte, son second fils. Ce saut dans la mer leur assure l'immortalité et, recueillis par les Néréides, ils sont l'un et l'autre consacrés divinités marines. Une variante de cet épisode voit Ino-Leucothéa faire cuire Mélicerte dans un chaudron avant de se jeter à la mer, ou encore Athamas en personne jeter l'enfant dans le chaudron<sup>19</sup>. On le voit, l'infanticide semble un thème récurrent de ce mythe

16 Une idée qui n'est pas vraiment neuve et trouve sans doute son origine chez Ch. Clermont-Ganneau, *op. cit.*, p. 73: «que le jeune Neteiros s'y fût noyé par accident, il n'en aurait pas fallu davantage à la croyance populaire pour voir là l'intervention d'une action divine qui aurait entouré cette fin d'une sorte d'auréole religieuse. Il en aurait été de même, par exemple, si Neteiros avait été frappé de la foudre».

17 On consultera, outre mon article de 1986 et les études qui y sont mentionnées, l'entrée *Ino* dans le LIMC V, 1990, p. 657-61 par Anne Nercessian.

18 Dionysos aurait alors été caché dans l'île d'Eubée, déguisé en fille, autant de traits qui relèvent du «langage codé» de l'initiation (isolement, travestissement).

19 *Ibidem*, p. 657-58; les principales variantes sont Apollodore, *Bibl.* I, 9, 2; III, 4, 2-3; Nonnos, *Dion.* IX, 53-70 et X, 67-72.

dans ses divers développements, ce qui amène du reste Euripide à établir un parallèle entre Ino-Leucothéa et Médée<sup>20</sup>.

Sur la base de cette vulgate mythologique, Ino-Leucothéa et Méclicerte-Palaimon reçurent un culte en divers lieux de la Grèce. Corinthe était assurément le centre principal de leur dévotion et les Jeux Isthmiques s'y déroulaient sous la patronage de Méclicerte<sup>21</sup>. Les cérémonies comprenaient des *orgia*, nous disent les textes, c'est-à-dire des rites secrets<sup>22</sup> qui prenaient place dans l'*adyton*. Là, les participants aux concours athlétiques prononçaient sans doute un serment solennel et contraignant. La composante initiatique de ces cérémonies n'est plus à démontrer et, à bien y regarder, le mythe d'Ino-Leucothéa est littéralement constellé de traits initiatiques.

Pour en prendre conscience, on ne saurait trop insister sur sa parenté dionysiaque. Dionysos en effet, dès son enfance, est au cœur de pratiques initiatiques actualisant un discours mythique qui ne peut manquer d'être rapproché de la mésaventure vécue par Méclicerte. Selon une version orphique de son mythe élaborée sans doute dès le VI<sup>e</sup> s. av. J.C., jeune enfant, Dionysos fut lui-même démembré et «cuit» (bouilli, puis rôti)<sup>23</sup> par les Titans, avant d'être recomposé et de renaître à une nouvelle existence<sup>24</sup>. Or, Ino-Leucothéa entretient avec Dionysos un rapport très étroit. Elle est la nourrice par excellence du jeune dieu et fut donc considérée, dès l'Antiquité, comme le prototype et le modèle de la Ménade frappée par la *mania*<sup>25</sup>. Elle était logiquement mêlée à certains rites d'initiation qui marquaient l'entrée des jeunes garçons dans la puberté<sup>26</sup> et Théocrite l'associe explicitement aux *orgia* de Dionysos<sup>27</sup>.

20 Euripide, *Médée* 1286ss.

21 Cf. P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos* (Études Péloponnésiennes XI), Athènes 1995, p. 205-206, sur les rapports entre le «monument rond» dédié à Méclicerte-Palémon et les cérémonies sportives (avec des parallèles pour le monument rond d'Argos).

22 Sur le sens et la portée de ce terme, voir A. Motte - V. Pirenne-Delforge, *Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés*, in *L'élément orgiastique dans la religion grecque ancienne* (= *Kernos* 5), Liège 1992, p. 119-40. Le terme désigne les objets sacrés et les cérémonies où on les utilise.

23 Sur le sens de cette double cuisson et la portée du rejet du sacrifice sanglant et de l'alimentation carnée, voir M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

24 À ce sujet, on consultera le chapitre intitulé «Sacrifice humain et culte dionysiaque» dans la synthèse de P. Bonnechère, *op. cit.*, p. 181-225.

25 Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951, p. 199 et p. 340. Sur les rapports d'Ino-Leucothéa au ménadisme et sur sa fonction de modèle des matrones, voir Fr.-H. Massa-Pairault, *Image et sens politiques du thiasse des tragiques latins à Ovide*, in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (24-25 mai 1984), Rome 1986, p. 199-226, en particulier dans la perspective de la récupération «latine» du mythe, via Mater Matuta et la légende d'Hercule au Forum Boarium de Rome.

26 F. Graf, *Nordionische Kulte*, Rome 1985, p. 404-407.

27 Théocrite, *Idylles* XXVI: dans ce texte, Ino, Agavé et Autooné sont chacune à la tête d'un thiasse et se trouvent dans un champ pur où elles préparent les autels rustiques en l'honneur de Sémélé et Dionysos. Elles y déposent les *orgia* qui sont sortis de corbeilles rituelles. Puis, lorsqu'elles aperçoivent le malheureux Penthée, elles l'attaquent et le mettent en pièces (soit le sort subi jadis par Dionysos). Sur ce texte, M.T. Molinos Tejada, *Sur les Bacchantes de Théocrite*, in *L'élément orgiastique*, *cit.*, p. 109-17.

Une fois acquis le lien intime entre Ino-Leucothéa et Dionysos, et plus précisément les «mystères» de ce dieu, il n'est pas inutile de faire un détour par les modalités de ces rites pour tenter d'éclairer l'inscription dont nous sommes partis. Le terrain sur lequel je m'aventurerai brièvement semble insidieux, tant on discute de la nature exacte et de l'histoire des rituels initiatiques en l'honneur de Dionysos<sup>28</sup>. Si on laisse de côté le problème des origines (initiation et/ou mystères dès le début ou résultat d'une évolution), on peut acquiescer le fait qu'à dater de l'époque hellénistique<sup>29</sup> – notre inscription date, rappelons-le, du IIe s. ap. J.C. – on célébrait bien de véritables initiations dionysiaques au cours desquelles le candidat *bacchos* s'identifiait au dieu à travers la représentation de scènes qui mimaient les épreuves subies par le dieu. Cette participation théâtrale, mystique et affective, cathartique et salutaire, à la «passion» (*téléte*) dionysiaque assurait à l'initié un statut nouveau et définitif aux implications sotériologiques évidentes<sup>30</sup>. La célèbre «affaire des Bacchanales» à Rome, en 186 av. J.C., apporte quelque éclairage sur les cérémonies en question, si tant est qu'on peut généraliser à partir de ce cas particulier<sup>31</sup>. «Il est possible – affirme à ce sujet R. Turcan – qu'une mise à mort symbolique ait fait revivre au candidat les épreuves du dieu démembré et sa renaissance (ou résurrection ?) après une descente aux enfers»<sup>32</sup>. Cette catabase préluait donc à une sorte d'apothéose de l'initié<sup>33</sup> qui, à travers le rituel initiatique, accomplissait fictivement le parcours de mort et renaissance du dieu<sup>34</sup>.

Dans le cas du mythe d'Ino-Leucothéa et de Mélécerte, la composante initiatique a été renforcée par l'insertion d'autres motifs qui vont clairement dans la même direction: je me réfère d'une part au saut dans la mer et d'autre part au recours au *lébès*, qui

28 Cf. le volume *L'association dionysiaque*, cit., et diverses contributions dans le volume publié par A. Moreau (éd.), *L'initiation. Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril 1991*, Montpellier 1992, en particulier celles de J. Bremmer (*Dionysos travesti*, p. 189-98); G. Casadio (*Préhistoire de l'initiation dionysiaque*, p. 209-13); R. Turcan (*L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique: de l'orgasme à l'initiation*, p. 215-33).

29 Ce phénomène vaut aussi pour l'Orient où les «clubs» initiatiques patronnés par Bacchus se multiplient. On lira avec profit les pages que M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.C. - 235 ap. J.C.)*, Paris 1991, p. 459-503 consacre aux développements religieux, notamment à l'importance des cultes à mystères qui devaient trouver dans le substrat religieux local un point d'ancrage remarquable.

30 Sur celles-ci, voir I. Chirassi Colombo, *Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero*, in M.J. Vermaseren - U. Bianchi (éd.), *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (EPRO 92), Leiden 1982, p. 308-30.

31 Voir notamment R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales*, RHR 181, 1972, p. 3-28.

32 *Ibidem*, p. 17.

33 Dans le même sens, O. de Cazanove, *Lucus Stimulae: les aiguillons des Bacchanales*, MEFRA 95, 1983, p. 55-113, en particulier p. 107-13.

34 C'est déjà l'opinion d'H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 387. Voir aussi *Couroi et Courètes*, Lille 1939, p. 327 pour des simulacres de sacrifice correspondant à une initiation. Sur l'identification temporaire et conventionnelle entre les fidèles et leurs dieux, voir une inscription attique de 178 ap. J.C. (W. Dittenberger, *Sylloge*, III, 3e éd., 1920, n° 1109, ll. 120ss.), où il est question de mystes tirés au sort pour incarner Dionysos, Koré, Aphrodite et, significativement, Palémon (c'est-à-dire Mélécerte).

semblent du reste fonctionner comme deux modalités d'une même entrée dans un «autre» monde.

Il n'est plus nécessaire de souligner l'importance de l'élément marin dans les rites d'initiation, notamment en milieu grec<sup>35</sup>. Ainsi, le plongeon dans la mer, comme l'accomplissent Ino-Leucothéa et son fils, est une immersion dans l'élément aquatique qui correspond à une mort rituelle et prélude à une régénération, en l'occurrence à l'apothéose des deux personnages qui deviennent alors objets de culte. On ne manquera pas d'évoquer ici le parallèle éleusinien d'Eumolpos qui, selon le mythe, fut jeté dans les flots marins par sa mère parce qu'elle craignait pour sa vie. Or, on sait que les hiérophantes mimaient cette scène lors de leur entrée en fonction: ils prenaient un bain de mer et, comme signe tangible de leur changement de statut, ils changeaient de nom (comme nos héros du reste). Il s'agit donc bien d'un rite de passage qui marque le changement de statut de qui le «subit». Les mystes eux-mêmes, lors du second jour des Grands mystères éleusiniens, plongeaient dans la mer au promontoire de Phalère.

Ces quelques indications suffisent à montrer comment le rite initiatique reproduit l'expérience vécue dans le mythe par le personnage promu à un statut particulier après la mort, un statut immortel et divin que ses dévots espèrent partager avec lui. Le passage d'un statut à l'autre est sanctionné par un rite qui imite les épisodes du mythe et dont les «agents» peuvent être variés. L'élément aquatique en est un, le chaudron ou *lébès* en est un autre. Au risque de me répéter<sup>36</sup>, il convient de rappeler que le chaudron est au centre de plusieurs mythes grecs qui ont tous pour fil conducteur l'idée d'immortalité.

L'étude de M. Halm-Tisserant nous fournit à cet égard un cadre conceptuel des plus significatifs. Qu'il me soit donc permis de présenter ici brièvement les acquis majeurs de sa recherche et d'en tirer les conclusions qui s'imposent pour le cas de Mécécerte, donc de Neteiros<sup>37</sup>. Partant de l'iconographie qui aime à représenter de jeunes enfants ou adolescents émergeant d'un chaudron où ils ont été préalablement cuits, l'Auteur s'interroge sur la fonction du chaudron comme instrument magique permettant de remonter le temps ou de l'abolir, et sur l'enfant comme objet de «violence» de ce type de la part d'hommes surtout, mais aussi de femmes. Son étude examine les divers cas fournis par la mythologie classique pour en dégager le langage commun, mais aussi les spécificités et, à cet égard, le cas de Mécécerte est passablement atypique.

Comme cas exemplaires, on citera celui de Médée qui rajeunit d'abord son beau-père *Æson* grâce à un philtre magique préparé dans le chaudron, tandis que sa tenta-

<sup>35</sup> Cf. en dernier lieu H. Duchêne, *Initiation et élément marin en Grèce ancienne*, in A. Moreau (éd.), *op. cit.*, II, p. 119-33. Cet Auteur invoque du reste le mythe d'Ino et Mécécerte comme «exemplaire». À Pompéi, par exemple, il existait une hutte initiatique où les novices étaient enfermés et où ils étaient censés être engloutis par un monstre aquatique, avant de renaître. Cf. B. Lyapoustine, *Rites de passage dans le monde artisanal à Pompéi (Ier siècle ap. J.-C.)*, *ibidem*, II, p. 19-26.

<sup>36</sup> Cf. mon article de 1986, *cit.*, p. 55-56 auquel on ajoutera les développements très suggestifs de M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité*, *cit.*, *passim*.

<sup>37</sup> Sur ce volume, on lira le "review-article" de S. Ribichini, *Intorno al calderone. A proposito di un libro recente*, RSF 24, 1996, p. 185-93.

tive de rajeunir Pélias en le cuisant dans le même récipient où elle vient, avec succès, de démembrer et cuire un bœuf n'est en fait qu'une vengeance qui entraîne la mort du malheureux. Les similitudes entre Médée et Leucothéa sont saisissantes: le rapport à l'infanticide, le rôle du chaudron et jusqu'à la relation à Dionysos, car, selon un fragment d'Eschyle<sup>38</sup>, Médée aurait tenté de rajeunir en les faisant cuire les nourrices de Dionysos, ainsi que leurs maris, une compagnie dont Leucothéa et Athamas, on le sait, faisaient assurément partie.

Dans ces exemples, le chaudron est un instrument de réjuvenescence, un substitut de la matrice maternelle. À juste titre, l'Auteur établit un parallèle avec les épisodes bien connus de cryptie dans le feu qui vise à l'immortalisation de jeunes enfants: Démophon et Achille *in primis*. Cette mise en parallèle d'actions qui ont l'une et l'autre des femmes pour actrices indique bien que le chaudron est en fait une variante de l'immortalisation par le feu.

Ce sont en revanche des hommes qui sont les protagonistes des mythes de cannibalisme, de tecnophagie, volontaire ou involontaire, les cas où interviennent des femmes étant particuliers, car elles agissent, nous disent les textes, en proie à la folie ou au délire ménadique. Voici donc, pour n'en citer qu'un, Thyeste, fils de Pélops, trompé par son frère Atrée, avide de vengeance et de pouvoir, et amené à manger sa propre progéniture. Crise dynastique ou crise familiale, elle a pour résultat un festin contre nature qui ne manque pas de rappeler celui que Tantale offrit aux dieux: son fils, Pélops, dépecé et servi aux immortels, puis mis à cuire dans le lébès d'où il ressort «plus beau et plus resplendissant qu'auparavant»<sup>39</sup>.

Pire encore, dans l'échelle de ces transgressions, le cannibalisme des dieux, c'est-à-dire le festin tecnophage offert par supercherie aux dieux en personne – c'est le cas de Lycaon – qui débouche également sur une palingénésie de la victime. Sans entrer dans le détail de ces épisodes au demeurant bien connus, on notera une autre rencontre intéressante: les sacrifices humains dont le mythe désigne Zeus Lycaios comme destinataire donnèrent naissance à des rites initiatiques de lycanthropie qui ne peuvent manquer de faire songer au sort d'Athamas. Le malheureux infanticide, après le meurtre de Léarque et de Méricerte, consulta en effet l'oracle de Delphes qui lui ordonna d'errer et de s'établir là où une meute de loups lui offrirait l'hospitalité.

Dans le cas de Méricerte, selon M. Halm-Tisserant, on aurait affaire à une utilisation de structures et de codes mythiques très anciens dans une perspective étimologique, c'est-à-dire pour expliquer des pratiques culturelles spécifiques qui présentaient une dimension sotériologique. En outre, le mythe de Méricerte semble avoir exercé une force agrégatrice à l'égard de divers épisodes touchant au sacrifice humain: qu'on songe à Phrixos/Hellé ou à Dionysos, sans parler du rapport avec Lycaon-le loup, via Athamas. La relation de parenté avec Cadmos, à travers Leucothéa, nous oriente aussi vers un milieu où le *diasparagmos*, le démembrement, est un thème récurrent: il vaut pour Penthée, fils d'Agavé, pour Labdacos, fils de Polydore, pour Dionysos, fils de Sémélé, pour Méricerte, fils de Leucothéa, sans parler du sort funeste d'Actéon,

<sup>38</sup> Eschyle fr. 50 Nauck; Sur ce passage et les diverses allusions dans les sources postérieures, voir M. Halm-Tisserant, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>39</sup> Apollodore, *Epit.* II 3.

fils d'Autonoé<sup>40</sup>. On assiste, semble-t-il, à une démultiplication des épisodes et à une véritable «surinterprétation» ancienne du message initial lié, en partie du moins, à l'origine thébaine de ces personnages et à leur marque dionysiaque.

M. Halm-Tisserant n'a aucun doute sur la dimension initiatique qui est attachée à ces divers épisodes<sup>41</sup>, même si la clé d'interprétation «initiatique» n'épuise pas l'analyse de cet ensemble de traditions mythico-rituelles. À deux reprises, elle se prononce clairement sur l'inscription dont je suis partie<sup>42</sup>: «substituant, enfin, le myste à la figure mythique de l'enfant immolé, le rituel a reproduit, soit par l'immersion dans le chaudron (culte de Palaemon-Leucothéa), soit par l'absorption de viscères humains (Mont Lycée), la cuisson et la palingénésie des victimes du festin cannibale. Identifié avec l'enfant cuit ou avec le lycanthrope qui réitère, en l'accomplissant jusqu'au bout, les gestes du père du dieu cannibale, l'adepte tend ainsi à s'élever vers la divinité», ou encore «dans le rituel d'Inô-Leucothéa, le myste effectuait une plongée fictive dans le *lébès* liturgique, celui-là même où avait péri Mélécerte».

Bref, instrument fondamental d'un rituel «magique» destiné à assurer l'immortalité, le *lébès* est aussi un lieu de passage où l'on meurt et renaît à une vie «meilleure». On a du reste noté depuis longtemps qu'il n'est autre qu'une métaphore du ventre féminin où, selon les conceptions antiques, le phœtus cuit avant de naître<sup>43</sup>. Dans ces conditions, il est bien difficile de «banaliser» le chaudron de Neteiros au point d'en faire une grande marmite à usage culinaire où le malheureux serait tombé accidentellement, et ce d'autant plus que le texte précise bien qu'il s'agit du *lébès* «par lequel les fêtes sont célébrées»<sup>44</sup>. Il est donc bien fait référence à des cérémonies qu'il est difficile de ne pas mettre en rapport avec la destinataire de la dédicace, à savoir Leucothéa. La «divinisation» de Neteiros par le chaudron, lors des fêtes en l'honneur de Leucothéa, pouvait-elle être autre chose qu'un rite initiatique reproduisant la «passion» du fils de la déesse, plongé dans le *lébès* et divinisé, tout comme l'avait été son «cousin» Dionysos ?

<sup>40</sup> À ce sujet, je me demande s'il ne serait pas utile de s'interroger sur cette décimation de la descendance de Cadmos en termes de refus idéologique de la part des Grecs d'accepter une composante orientale en leur sein, surtout après les Guerres Médiques. Pour un processus de ce type, vu de la perspective de l'historien de l'art, voir S.P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992, p. 362-86.

<sup>41</sup> Dimension confirmée par le lien qui existe entre plusieurs personnages victimes de coction ou de cannibalisme et des compétitions sportives qui n'étaient autres, au départ, que des jeux funéraires en souvenir des victimes (cf., notamment, Pélops pour les Concours olympiques et Mélécerte pour les Jeux Isthmiques), sur lesquelles diverses pratiques initiatiques en rapport avec le passage d'une tranche d'âge à l'autre, d'un statut social (et sexuel) à l'autre, sont venues se greffer.

<sup>42</sup> M. Halm-Tisserant, *op. cit.*, p. 144 et n. 66, p. 225.

<sup>43</sup> M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965, p. 72. Or, comme le remarque M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris 1971, p. 225-26, «la mort initiatique est interprétée soit comme un descensus ad inferos, soit comme un regressus ad uterum». Voir aussi A.-F. Laurens, *L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution à une lecture iconographique*, DHA 10, 1984, p. 203-52.

<sup>44</sup> Car, en dépit des doutes de F. Cumont, *op. cit.*, p. 167, le relatif *δὲ οὗ* ne se rapporte ni à Ménéas ni à Neteiros, mais bien au *lébès*, comme le pense aussi M. Sartre, *art. cit.*, p. 63-64.

À cet égard, la terminologie, loin de faire problème, confirme que le verbe ἀποθεῶ peut très bien avoir assumé une portée symbolique. Ainsi, dans le langage des mystères à portée sotériologique, n'appelait-on pas ἀπαθανατισμός la cérémonie au cours de laquelle l'«immortalité» était conférée aux mystes<sup>45</sup> ? Le voyage extatique dans l'au-delà n'est en somme qu'une anticipation de l'ascension posthume de l'âme dans les sphères divines et, après cette étape, le myste, pleinement intégré au thias, participe à «une sorte de vie divine»<sup>46</sup>. Le verbe ἀποθεῶ est du reste parfois utilisé dans des papyri magiques pour indiquer des opérations de ce type qui n'impliquaient pas nécessairement une mort effective. Enfin, un bref détour par les textes des lamelles d'or d'inspiration «orphique» provenant de Thurii apporte des éléments significatifs à notre raisonnement<sup>47</sup>. Dans ce cas, il est bien question de défunts immortalisés, mais P. Scarpi a fait remarquer que, si dans le texte A1, le mort «sera dieu», en revanche, dans le texte A4, il l'est déjà au moment du trépas, ce qui suppose un statut particulier acquis de son vivant soit, selon l'interprétation de P. Scarpi, à travers le cycle de la métempsychose, soit à la suite d'une période de «training» initiatique. Ainsi, au moment du trépas se réalise pleinement ce qui n'était jusque là qu'une promesse, l'initiation constituant en somme un «avant-goût» d'immortalisation. Il ne m'est pas possible d'entrer ici dans le détail des implications doctrinales de ces passages, implications liées à l'éthique orphique et à l'éthique pythagoricienne, mais il semble assuré que les processus de «déification» que ces textes évoquent et qui sont choses rares dans le panorama de la religion grecque ne renvoient pas simplement à une foi dans l'immortalité de l'âme, mais supposent des contextes de communautés religieuses animées par une doctrine prônant un certain mode de vie, voire un certain type de connaissances qui mettent les adeptes en contact avec le divin et créent les conditions d'un changement de statut après la mort, à savoir «devenir dieu».

Tous les éléments en notre possession semblent donc confirmer la validité de l'interprétation initiatique et sotériologique de l'inscription de Neteiros à une époque où les cultes à mystères qui prônaient le salut de l'initié s'étaient répandus dans toutes les provinces de l'Empire, y compris dans la Syrie intérieure. Reste, comme le note M. Sartre, qu'on ne comprend pas parfaitement pourquoi le dédicant a cru devoir mentionner cet élément dans un texte en l'honneur de la déesse locale: ces initiations étaient-elles rares ? celle de Neteiros avait-elle eu lieu peu avant la dédicace ou peut-être même ce jour-là ? S'agissant d'une dédicace à Leucothéa, Mennéas a pu trouver

<sup>45</sup> Cf. Apulée, *Métamorphoses* XI 23. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris 1929, p. 245, n. 106 et R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2e éd., Paris 1992, p. 270-71.

<sup>46</sup> R. Turcan, *op. cit.*, p. 308.

<sup>47</sup> Divers aspects de ces lamelles d'or sont l'objet de débats qu'il ne m'appartient pas de rouvrir ici. Je me contente donc de renvoyer à l'étude récente de G. Pugliese Carratelli, *Le lamina d'oro «orfiche»*, Milan 1993 et à celle de P. Scarpi, *Diventare dio*, in *I doni di Mnemosyne*, *cit.*, p. 197-217. On a du reste mis en relation cette doctrine avec le rituel bacchique, F. Graf, *Textes orphiques et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pelinna*, in Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée*, Genève 1991, p. 87-102. Pour une idée semblable dans la doctrine pythagoricienne, voir J.C. Thom, *The Pythagorean Golden Leaves* (EPRO 123), Leiden 1995 (GV 71: «tu seras immortel, un dieu qui ne meurt point, et non un mortel»).

judicieux d'y manifester de la sorte la dévotion toute particulière que sa famille avait déjà manifestée en d'autres circonstances envers elle; Neteiros exerçait peut-être des fonctions particulières, en tant qu'initié, au sein du sanctuaire. On en sait trop peu, me semble-t-il, sur les circonstances précises de l'événement pour émettre une hypothèse solide<sup>48</sup>, mais j'espère avoir indiqué que l'apothéose de Neteiros ne suppose pas une «vraie» mort et s'explique en référence à un cadre idéologique et religieux de type sotériologique.

---

<sup>48</sup> Une de celles que M. Sartre évoque, à savoir l'idée d'une initiation qui aurait mal tourné, donc, si je le comprends bien, d'un bain de jouvence qui se serait avéré mortel, me semble superflue et fourvoyante, car le contexte n'est pas funéraire.



Pl. I.  
L'inscription grecque de 'Ain al-Burj