

## De vie à trépas : rites de passage, lamelles dionysiaques et tombes macédoniennes<sup>1</sup>

(pl. 57)

Miltiade B. Hatzopoulos

L'idée de la mort en Grèce est pour moi indissolublement – quoique parfois inconsciemment – liée aux belles pages que lui a consacrées mon maître J.-P. Vernant. « Qu'on enfouisse en terre le cadavre », écrivait-il, « ou qu'on le brûle sur un bûcher, dans les deux cas, par des procédures divergentes, on met en place un scénario des funérailles qui se déroule sur le modèle d'un rite de passage »<sup>2</sup>. C'est sans doute pourquoi, à une autre occasion, alors que je n'étais plus conscient de me souvenir de ces lignes, j'ai traité ensemble les rites de passage et les initiations dionysiaques<sup>3</sup>. Je rappelais alors qu'en Macédoine, à côté de la triade politique constituée de Zeus, Héraclès et Asclépios, on constate la diffusion d'une grande divinité féminine sous deux hypostases, la maternelle et la virginale, tantôt réunies dans une même *persona* divine et tantôt incarnée dans un couple de Mère et de Fille, telles Déméter et Korè. Avec elle est très souvent adoré un parèdre masculin, qui pendant les périodes classique et hellénistique prend la forme et le nom de Dionysos, du dieu par excellence a-politique, sinon anti-politique. Ces divinités présidaient aux rites de passage couronnés par une course sacrée, qui marquait l'achèvement de l'adolescence. En effet, Déméter et Dionysos ont un rapport complémentaire non seulement dans le domaine agricole (cultures céréalières - culture de la vigne), mais aussi dans leur rôle de courotrophes, l'une des filles et l'autre des garçons. Cette relation se reflète aussi dans la géographie sacrée, lorsque nous pouvons la reconstituer, comme, par exemple, dans la proximité très probable des sanctuaires de

---

<sup>1</sup> Cette communication doit beaucoup aux discussions que j'ai eues avec mon amie Anne-Marie Guimier-Sorbets. Je tiens à la remercier du temps qu'elle a bien voulu y consacrer et aussi de m'avoir aimablement communiqué le manuscrit de son article « Architecture et décor funéraires, de la Grèce à l'Égypte : l'expression du statut héroïque du défunt », in : Chr. Müller, Fr. Prost (éds.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, *Mélanges F. Croissant* (Paris 2002) 159-180.

<sup>2</sup> Vernant, *Individu* 106.

<sup>3</sup> M. B. Hatzopoulos, « Λατρείες τῆς Μακεδονίας : τελετὲς μεταβάσεως καὶ μῦθσεις », in : Avagianou, *Λατρείες* 11-29.

Déméter et Korè et de Dionysos Agrios, Erikryptos, Pseudanor à Béroia<sup>4</sup>. Mais Perséphone et Dionysos occupent une place prépondérante dans les croyances religieuses des Macédoniens pour une autre raison aussi : parce qu'ils président à un autre passage, le plus important et le plus terrible de tous, le passage de vie à trépas.

Chaque civilisation assigne une fonction différente à l'altérité radicale que la mort constitue par rapport à la vie, et en établit des rites de passage différents. J.-P. Vernant, dans l'étude dont nous avons déjà cité un extrait, oppose le soin scrupuleux pris par les Mésopotamiens à conserver l'inviolabilité des tombes et à l'intérieur de celle-ci l'intégrité du corps enseveli, à l'absence quasi-totale de sépultures et de monuments funéraires dans l'Inde brahmanique<sup>5</sup>. Le contraste serait encore plus saisissant entre la crémation intégrale du corps et la dispersion des cendres dans ce pays et la construction des édifices les plus imposants des temps anciens pour l'ensevelissement de cadavres intégralement préservés par momification chez les Egyptiens. L'Indien aspire à l'anéantissement de son individualité – après la mort pour le commun des mortels, dès la vie d'ici-bas pour celui que Vernant appelle « le renonçant », dont le corps, de ce fait, n'a même pas besoin d'être porté sur le bûcher – ; le Mésopotamien ou l'Egyptien, sous son incarnation idéale qu'est le roi, tend de toutes ses forces, fût-ce par des moyens divers – ici statue, là momie –, vers la perpétuation inaltérable de son individualité corporelle. Si l'ensevelissement idéal en Grèce participe de l'une et de l'autre stratégie, puisqu'il combine la crémation des chairs avec la récupération et la préservation des os, le mort idéal grec, qui n'est ni un renonçant ni un pharaon, même s'il est roi, mais un héros, incarnation des plus hautes valeurs sociales, non pas à cause de son lignage, mais en vertu de son excellence, de son ἀρετή, aspire à un tout autre sort, qui n'est ni l'anéantissement ni la survie matérielle de son enveloppe physique en vue d'une existence outre-tombe. La crémation répond à une exigence religieuse et esthétique à la fois, typique de la mentalité grecque, qui refuse et repousse comme αἰσχρά, « laide », et μιάρά, « impure », la décomposition et la décrépitude<sup>6</sup>. La récupération et l'ensevelissement des ossements, d'autre part, sont le prétexte qui assure le but essentiel visé, la survie par la mémoire ; car si l'ἄφθιτον κλέος, la gloire impérissable, se perpétue par la parole, par l'ἔπος, ce sont les monuments funéraires qui en constituent le support visible et tangible et qui balisent le cheminement du chant de l'aède<sup>7</sup>.

C'est à partir de ces prémisses qu'il faudra tenter de comprendre la fonction des tombes macédoniennes. Des spécialistes de la question – et non des moindres – sans doute

<sup>4</sup> Hatzopoulos, *Cultes* 63-72 ; cf. Laurence Brocas-Deflassieux, *Béroia, cité de Macédoine : étude de topographie antique* (Béroia 1999) 76-77.

<sup>5</sup> Vernant, *Individu* 106-111.

<sup>6</sup> Cf. P. Poplin, « L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (*Iliade* XXIII) », *Anthropozoologica* 21 (1995) 253-65, cité par Anne-Marie Guimier-Sorbets, « Mobilier » 222 ; cf. Cole, « Landscapes » 193.

<sup>7</sup> Cf. la belle thèse, malheureusement inédite, de Phœbé Giannitsi, *Chant et cheminement en Grèce archaïque* (Université de Lyon II - Lumière 1994). Dans la description de Mycènes par Pausanias (2.16.6-7), l'évocation des héros suit les pas du visiteur à travers leurs tombes d'une façon qui n'est pas sans rappeler le défilé des âmes des héros morts dans l'onzième chant de l'*Odyssee*. Voir aussi Vernant, *Individu* 112. Sur le rapport entre les cultes héroïques et la poésie épique, voir, outre les ouvrages classiques de E. Rohde, *Psyche* (Friburg 1894) et de L. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921), les études plus récentes de Theodora Hadzisteliou-Price, « Hero Cult and Homer », *Historia* 22 (1973) 129-44 ; J. N. Coldstream, « Hero-cult and Homer », *JHS* 96 (1976) 8-17 ; Carla M. Antonaccio, « Contesting the Past : Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece », *AJA* 98 (1994) 389-410 ; ead., *An Archaeology of Ancestors : Tomb Cult and Hero Cult in Early Iron Age Greece* (Lanham 1995).

impressionnés par le luxe de la construction et du décor et par la richesse du mobilier funéraire de leurs découvertes, pouvant superficiellement évoquer les trésors de la vallée du Nil, en ont tiré la conclusion que les voûtes souterraines des tombes macédoniennes constituaient la demeure éternelle du défunt dans l'au-delà<sup>8</sup>. Mais cette opinion est contredite par le rituel de la disposition du corps : crémation, récupération, nettoyage et ensevelissement des ossements, érection du tumulus funéraire, ne renvoient pas à je ne sais quelle stratégie pharaonique attachée à la perpétuelle présence d'un corps intact dans la chambre funéraire, mais à la stratégie des funérailles héroïques. Pour les Grecs, déjà du temps d'Homère, quand le héros meurt et que ses chairs sont livrées aux flammes, « l'âme, telle un rêve, s'envole... »<sup>9</sup>. Comme l'explique si bien Vernant, le mort, purifié par les flammes de tout élément corruptible, est mis sous terre, et – ou, plutôt afin que – la construction d'un tumulus, σῆμα et μνῆμα à la fois, « souligne la volonté d'inscrire la présence du défunt jusque sur la surface du sol et de la signaler en permanence aux vivants »<sup>10</sup>.

Si la vie après la mort à laquelle aspire le héros se situe essentiellement dans la mémoire collective de la communauté, sommes-nous en droit de conclure, à partir de l'identité du rituel, qu'il en est de même pour les rois et les aristocrates Macédoniens de l'époque classique tardive ou hellénistique ? Déjà dans l'épopée, le héros voué à la mort, face à la perspective nullement enviable – s'il faut en croire Achille<sup>11</sup> – d'un séjour éternel dans le triste royaume des ombres, connaissait des angoisses que l'espoir de sa célébration perpétuelle par les vivants ne suffisait pas à apaiser<sup>12</sup>. En réponse à cette terreur devant l'indicible, avant la fin de l'époque archaïque, commence à se répandre la croyance en une heureuse immortalité de l'âme du défunt, qui, après un timide début chez Hésiode<sup>13</sup>, illumine les plus beaux vers de l'œuvre de Pindare<sup>14</sup>. C'est cette immortalité, aussi immatérielle que celle des temps plus anciens et que des cultes initiatiques promettent de procurer<sup>15</sup>, qui informe l'attitude devant la mort des défunts ensevelis dans les tombes macédoniennes.

Le premier à consacrer une étude à partir des monuments funéraires aux croyances des anciens Macédoniens au sujet de la mort fut Ph. Petsas, à l'occasion de la publication de la grande tombe de Lefkadia, l'antique Miéza, nommée avec beaucoup de pertinence « Tombe du Jugement »<sup>16</sup>. En effet, sur sa façade, sur quatre « tableaux », sont représentés, de gauche à droite, le défunt, Hermès Psychopompe, Eaque et Rhadamanthe (pl. 57.1). Le fouilleur a ingénieusement rapproché ce programme iconographique du passage du *Gorgias* où Platon

<sup>8</sup> Cf. L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique en Macédoine* (Paris 1876) 252-55 ; D. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs* (Londres 1971) 277 ; Andronicos, « Tombes » 149 ; Rhomiopoulou, *Lefkadia* 23 ; *contra* Guimier-Sorbets, « Mobilier » 224, n. 1, qui a attiré mon attention sur la popularité de cette opinion.

<sup>9</sup> Hom., *Od.* 11.222.

<sup>10</sup> Vernant, *Individu* 111. Sur le culte héroïque, voir maintenant les actes du colloque de l'Université de Göteborg réunis par R. Hägg, *Ancient Greek Hero Cult* (Stockholm 1999).

<sup>11</sup> Hom., *Od.* 11.488-91. Homère, dans l'*Odyssée*, réserve un sort encore pire aux grands criminels d'antan (11.576-600). Le seul pour qui il prédit un séjour dans un au-delà comparable au Paradis est Ménélas, non pas à cause de ses mérites personnels, mais parce qu'il était le gendre de Zeus (4.561-69) ; cf. Cole, « Landscapes » 194-95.

<sup>12</sup> Cf. Vernant, *Individu* 114-15.

<sup>13</sup> Hés., *Œuvres* 106-201 ; voir aussi l'hymne homérique à Déméter (480-82), qui pour la première fois fait de l'initiation la condition de la félicité outre-tombe.

<sup>14</sup> Cf. Pind., *Ol.* 2, 61-83 ; fr. 114 et 127 (Bowra). Sur cette question, voir récemment Aphrodite A. Avagianou, « Physiology and Mysticism at Pherai. The Funerary Epigram of Lykophron », *Kernos* 15 (2002) 82-86.

<sup>15</sup> Pour une vue générale, voir W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge-Londres 1987).

<sup>16</sup> Petsas, *Τάφος* 143-51.

fait dire à Zeus : « Moi, sachant tout cela bien avant vous, j'ai nommé juges des fils à moi, deux d'Asie, Minos et Rhadamanthe, et un d'Europe, Eaque. Ceux-là donc, quand ils seront morts, jugeront dans le pré, au carrefour d'où partent les chemins, l'un vers l'île des Bienheureux, l'autre vers le Tartare »<sup>17</sup>. Le fouilleur en a conclu, avec raison, que certains Macédoniens du moins croyaient en la vie après la mort et à la possibilité de connaître le bonheur éternel sur l'île des Bienheureux après un jugement favorable par les juges des morts Rhadamanthe et Eaque.

Ce sont les découvertes sensationnelles de M. Andronicos à Vergina, l'antique Aigéai, qui ont apporté des éléments nouveaux au sujet des croyances sur la mort des anciens Macédoniens. Il ne s'agit pas seulement du riche mobilier funéraire des deux tombes, celles « de Philippe » et « du Prince », très probablement d'Alexandre IV, trouvées inviolées, mais aussi et surtout du décor iconographique des tombes dites respectivement « de Perséphone » et « d'Eurydice ». Sur les trois parois internes de la première est représenté le rapt de Perséphone par Hadès : sur la paroi nord, le foudre de Zeus, Hermès, le quadrigé d'Hadès qui enlève Perséphone et, derrière lui, sa compagne terrorisée (pl. 57.2) ; sur la paroi orientale, Déméter en deuil assise sur l'ἀγέλαστος πέτρα, et, sur la paroi sud, trois figures féminines, probablement les Moires<sup>18</sup>. D'autre part, sur le dossier du trône de la « Tombe d'Eurydice » a été peint le quadrigé qui porte en procession triomphale Perséphone et Hadès, le sceptre à la main<sup>19</sup>.

Afin de justifier le choix du premier motif pour le décor de la tombe, M. Andronicos n'a pas manqué d'invoquer la forte popularité du culte d'Hadès en Macédoine. Celle-ci est effectivement attestée par des témoignages épigraphiques tels que l'épigramme hellénistique, dans laquelle le roi des Enfers est mentionné avec Rhadamanthe, et la dédicace d'époque romaine à Pluton Despotès<sup>20</sup>. Mais encore plus éloquent est le fait que Audnaios ou Aïdonaios, le troisième mois du calendrier macédonien correspondant à décembre du calendrier julien, reçoit son nom de la fête homonyme en l'honneur du maître des Enfers. De telles fêtes (Ἀγριάνια, Γενέσια, Νεμέσια, Νεκύσια) existaient dans d'autres régions du monde grec, mais c'est seulement en Macédoine que le mois pendant lequel elles avaient lieu tire son appellation du nom même d'Hadès<sup>21</sup>.

Cependant, il existe encore un autre monument funéraire que le grand archéologue aurait pu invoquer. Il s'agit de la tombe dite « des palmettes » découverte jadis aussi à Lefkadia et partiellement publiée. Le tympan de sa façade à fronton est décoré de la représentation d'un couple à moitié couché comme à un banquet : un homme mûr à la barbe grise et tenant à la main droite une clef fait face à une femme portant un voile (pl. 57.3). Ce couple, d'habitude interprété comme figurant les défunts, représente, à notre avis, les souverains de l'au-delà, Hadès et Perséphone, et la clef n'est pas le symbole d'une dignité

<sup>17</sup> Pl., *Gorg.* 523e-524a. Minos apparaît déjà dans l'*Odyssée* comme le juge des morts (11.568), alors que le « blond Rhadamanthe » y apparaît comme l'hôte des Champs Élyséens (4.564). Est-ce par hasard que le Macédonien Poseidippos (Austin, Bastianini, *Posidippi* 66, n° 43) choisit aussi de citer Eaque et Rhadamanthe comme juge des Enfers ?

<sup>18</sup> M. Andronicos, *Βεργίνα II. Ὁ τάφος τῆς Περσεφόνης* (Athènes 1994) 119.

<sup>19</sup> M. Andronicos, « Tombes » 154-61.

<sup>20</sup> *EAM* I 47 ; 15 ; cf. 89.

<sup>21</sup> J. N. Kalléris, *Les anciens Macédoniens*, t. II (Athènes 1976) 560-63.

sacerdotale mais celle des portes des Enfers, comme Katérina Rhomiopoulou l'a déjà envisagé<sup>22</sup>.

Mais comment atteindre cet au-delà qui baigne dans la paix émanant du couple divin, comment accéder aux prés et aux bois sacrés de Perséphone où évoluent les Bienheureux<sup>23</sup> ? Une série de lamelles d'or qui étaient placées le plus souvent sur la bouche ou sur la poitrine des défunts (ἐπιστόμια)<sup>24</sup> nous fournissent la réponse. Découvertes dans des tombes d'époque hellénistique, elles ont en général en Macédoine la forme de feuilles de myrte et portent gravée une brève inscription dont l'élément indispensable est le nom du défunt, tels les beaux anthroponymes épichoriques : Philistè à Aigéai, Philoxéna et Hégésiska à Pella, Phylomaga à Méthonè, Bottakos à Europos<sup>25</sup>. Une des plus complètes est celle de Poseidippos de Pella, qui porte en pointillé l'inscription (pl. 57.4) :

Φερσεφόνη  
Ποσειδίππος μύστης  
εὐσεβής<sup>26</sup>.

L'inscription, à cause du datif initial, avait été considérée comme une dédicace. M. W. Dickie, invoquant deux lamelles d'or inscrites en forme de feuilles de lierre découvertes dans une tombe de Pélinna en Thessalie, dont la seconde ligne du texte disait εἰπεῖν Φερσεφόνοι ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε (« dis à Perséphone que Bacchios lui-même a délivré ») montra le premier que le datif signifiait que le défunt se tournait vers la reine des Enfers pour lui faire savoir qu'il était un myste pieux de Dionysos et lui demander son intercession pour un heureux passage dans l'au-delà<sup>27</sup>. Cette interprétation est maintenant confirmée par une découverte récente, une lamelle d'or trouvée par notre collègue Pénélope Malama pliée sur la poitrine de la morte dans une tombe du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. du cimetière oriental d'Amphipolis, dans laquelle la défunte proclame « Εὐαγής, ἱερὰ Διούσου Βαχχίου εἰμὶ Ἀρχεβούλη ἢ Ἀντιδώρου »<sup>28</sup>.

A la question pourquoi l'apostrophe s'adresse particulièrement à Perséphone et quel est le rapport de cette dernière avec Dionysos, répondent la théogonie et l'anthropogonie orphiques, dont nous saisissons maintenant pleinement la signification de la présence dans le papyrus du bûcher de la tombe A de Dervéni, l'antique Lété, juste à côté de la tombe B, contenant le splendide cratère à motifs dionysiaques narrant la « passion » et la résurrection du dieu<sup>29</sup>, là

<sup>22</sup> Aikaterini Rhomiopoulou, « A New Monumental Chamber Tomb with Paintings of the Hellenistic Period near Lefkadia », *AAA* 6 (1973) 87-92 ; cf. *ead.*, *Lefkadia* 33.

<sup>23</sup> Cf. Pugliese Carratelli, *Lamine* 60, n° II B2 : δεξιὰν ὄδοιπορ(ῶν) λειμῶνας τε ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Περσεφονείας. Pour les descriptions et l'interprétation de ce paysage, voir Cole, « Landscapes » 212-13.

<sup>24</sup> Cf. Cole, « Landscapes » 201.

<sup>25</sup> Petsas, « Βεργίνα » 259 ; Maria Lilimbaki-Akamati, « Ἀπὸ τὰ νεκροταφεῖα τῆς Πέλλας », *AEMTh* 3 (1989) 95-96 et 101, fig. 8-9 ; *ead.*, « Ἀπὸ τὴν τοπογραφία καὶ τὰ νεκροταφεῖα τῆς Πέλλας » *AEMTh* 6 (1992) 127-28 ; M. Bessios, *ArchDelt* 41 (1986) *Chron.* 142-43 ; Thomaïs Savvoroulou, « Ὁ Β΄ ταφικός τύμβος τῆς Τοῦμπας Παιονίας », *AEMTh* 6 (1992) 427 et 430, fig. 4.

<sup>26</sup> Pour une excellente photographie, voir *La civilisation grecque. Macédoine, royaume d'Alexandre le Grand, Catalogue de l'exposition de Montréal* (Athènes 1993) 251 fig. 316.

<sup>27</sup> M. W. Dickie, « The Dionysiac Mysteries at Pella », *ZPE* 109 (1995) 81-86. *Contra* Riedweg, « Initiation » 378, n. 89.

<sup>28</sup> Pénélope Malama, « Νεότερα στοιχεῖα γιὰ τὸ ἀνατολικὸ νεκροταφεῖο τῆς Ἀμφίπολης », *AEMTh* 15 (2001) 104.

<sup>29</sup> Voir Bottini, *Salvezza* 135-48 et en dernier lieu A. Laks et G. W. Most (dir.), *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford 1997). Sur la découverte et le contexte archéologique, voir la belle monographie de P. G. Thémélis et I. P. Touratsoglou, *Οἱ τάφοι τοῦ Δερβενίου* (Athènes 1997).

même où à une époque plus tardive est attestée l'activité des mystes de Dionysos<sup>30</sup>. D'après elle, Dionysos était le fils de Zeus et de Perséphone, qui fut mis en pièces et dévoré par les Titans. Ceux-ci furent foudroyés par le roi des dieux et de leur cendre naquirent les hommes. Cependant, le cœur du jeune dieu était resté intact et grâce à lui Sémélé put mettre au monde un second Dionysos. Les hommes, depuis lors, sont porteurs d'un péché originel, dont seule une initiation aux mystères bacchiques peut les délivrer. Leur sort dépend de Perséphone, qui porte le deuil de son fils Dionysos et qu'on invoque, afin qu'elle intercède favorablement auprès des juges des Enfers<sup>31</sup>. Mais c'est Dionysos qui préside au passage du défunt dans l'au-delà<sup>32</sup>. Ce n'est pas par hasard qu'Héraclite (50 [B 15]) écrit : *ωὐτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος ὁτέωι μαίνονται καὶ ληνᾶϊζουσι* et que sur une lamelle d'or de Thourioi le défunt invoque la triade Perséphone (*χθονίων βασιλεία*), Hadès (*Εὐκλήης*) et Dionysos (*Εὐβουλεύς*)<sup>33</sup>.

Dans le cas de Poseidippos, nous avons la chance de pouvoir établir l'identité du défunt. C'était probablement le grand-père du célèbre compositeur d'épigrammes originaire de Pella du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui réussit une splendide carrière à Alexandrie<sup>34</sup>. Une élégie conservée sur papyrus évoque sa qualité d'initié en rapport avec sa mort : *Αὐτὰρ ἐγὼ γήραϊ μυστικὸν οἶμον ἐπὶ Ῥαδάμανθον ἰκοίμην δῆμωι καὶ λαῶι ποθεινὸς ἐών...* (« Toutefois, moi dans ma vieillesse puissé-je atteindre le chemin mystique menant à Rhadamanthe regretté de mes concitoyens et des foules »)<sup>35</sup>.

Avec le retour au juge des morts le cycle ouvert par les représentations de la « Tombe du Jugement » se referme. Le « chemin mystique » de Poseidippos n'est autre que la voie sacrée que parcourent les mystes et les bacchants d'après une autre lamelle d'Hippotion en Grande Grèce : *καὶ δὴ σὺ πίων ὁδὸν ἔρχεα(ι) ἄν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βᾶκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί* (« et toi, ayant bu, tu suis la voie sacrée sur laquelle cheminent les autres mystes et bacchants »)<sup>36</sup>. La même voie est mentionnée dans une épigramme d'Hégésippe : *... τὴν ἀπὸ πυρκαϊῆς ἐνδέξιά φασι κέλευθον Ἑρμῆν εἰς Ῥαδάμανθον ἄγειν* (« ... on dit que par le chemin à la droite du bûcher Hermès conduit à Rhadamanthe »)<sup>37</sup>.

La mention du chemin à la droite du bûcher s'inspire certainement des instructions très précises que recevaient les initiés pour effectuer en sécurité leur voyage d'outre-tombe et que nous lisons sur d'autres lamelles découvertes en Crète, à Entella en Sicile, à Pétélie et

<sup>30</sup> Cf. *BullEpigr* 1987, 684.

<sup>31</sup> Cf. F. Graf, « Dionysiac and Orphic Eschatology : New Textes and Old Questions », in : H. Carpenter, C. A. Faraone, *Masks of Dionysus* (Ithaca et Londres 1993) 239-58 ; N. Robertson, « Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual », in : M. B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries* (Londres et New York 2002) 218-40 ; R. Baumgarten, *Heiliges Wort und heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und Verwandte Erscheinungen* (Tübingen 1998) 89-96 ; Chrysostomou, *Ἐν(ν)οδία* 219-20.

<sup>32</sup> Cf. Cole, « Landscapes » 211.

<sup>33</sup> Pugliese Carratelli, *Lamine* 50-58. Pour les lamelles d'or dionysiaques dans le reste du monde grec, outre l'ouvrage qui vient d'être cité, voir aussi Bottini, *Salvezza* 142 ; Irini Gavrilaki, Y. Z. Tzifopoulos, « An 'Orphic-Dionysiac' Gold Epistomion from Sfakaki near Rethymno », *BCH* 122 (1998) 343-55 ; I. Z. Tzifopoulos, « Λατρεῖες στὴν Κρήτη : ἡ περίπτωση τῶν διονυσιακῶν-ὄρφικῶν ἐλασμάτων », in : Avagianou, *Λατρεῖες* 146-71.

<sup>34</sup> Voir E. Fernández-Galiano, *Posidipo de Pella* (Madrid 1987), et maintenant G. Bastianini, Cl. Gallazi (éds.), *Posidippo di Pella. Epigrammi* (P. Mil. Vogl. 309) (Milan 2001).

<sup>35</sup> Austin, Bastianini, *Posidippi* 151, n° 118. Cf. Laura Rossi, « Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella », *ZPE* 112 (1996) 59-65.

<sup>36</sup> Pugliese Carratelli, *Lamine* 20.

<sup>37</sup> *Anthologie* 7.545 ; cf. l'expression analogue de Poseidippos (Austin, Bastianini, *Posidippi* 83, n° 60) : *... ἄρτι κέλευθον τὴν ἀπὸ πυρκαϊῆς εἰς Ἄϊδεω κατέβη*.

Thourioi de la Grande Grèce et, plus près de la Macédoine, en Thessalie<sup>38</sup>. Ainsi, une lamelle de Pharsale retrace en détail l'itinéraire du myste :

Εὐρήσεις Ἄϊδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,  
 παρ' δ' αὐτῇ λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·  
 ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσηισθα.  
 4 πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
 ψυχρὸν ὕδωρ προ(ρρέον).  
 φύλακες δ' ἐπίπερθεν ἕασιν·  
 οἶδε σ' εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἰσεφικάνεις.  
 8 τοῖσδε σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθειὴν καταλέξαι.  
 εἶπεῖν· « Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ(ερόεντος),  
 Ἄστεριος ὄνομα· δῖψῃ δ' εἰμ' αὔος, ἀλλὰ δότε μοι  
 πῖν ἀπὸ τῆς κρήνης » .

(« A la droite de la demeure d'Hadès tu trouveras une fontaine et planté près d'elle un cyprès blanc ; de cette fontaine ne t'approche même pas. Plus loin tu trouveras l'eau froide émanant du lac du Souvenir. Au-dessus se tiennent les gardiens. Ceux-ci te demanderont dans quel but tu arrives. A eux dis bien en détail toute la vérité. Dis : 'Mon nom est Astérios ; j'ai la bouche desséchée par la soif. Mais donnez-moi à boire de la fontaine' »)<sup>39</sup>.

Un document similaire découvert à Phères contient les σύμβολα, les signes de reconnaissance, le mot de passe, que l'initié doit adresser aux gardiens afin qu'ils lui livrent passage<sup>40</sup>, que mentionne maintenant la nouvelle lamelle découverte récemment à Entella en Sicile.<sup>41</sup>

Une autre lamelle dionysiaque découverte à Héraclée, la cité antique située près des villages modernes de Géphyra et de Hagios Athanasios, connue depuis longtemps, mais passée inaperçue, confirme définitivement que les occupants des tombes à voûte, pas plus que les autres Macédoniens, ne considéraient leurs luxueuses sépultures comme des demeures, mais croyaient que leurs âmes partaient pour une autre destination. En effet, le texte de cette lamelle, qui est la première à être découverte dans une tombe « macédonienne », ne laisse pas de doute que la défunte qu'elle avait abritée était initiée aux mystères bacchiques.

Φιλωτήρα  
 τῶι Δεσπό-  
 τει χέρε(ιν)  
 ...<sup>42</sup>

Le texte reproduit la formule de la fort peu connue lamelle d'Aigéai (Φιλίστη Φερσεφόνη χαίρειν)<sup>43</sup>, sauf qu'ici Hadès occupe la place de sa parèdre Perséphone. Il est évident que

<sup>38</sup> Voir les références aux notes 30 et 31. Sur le caractère des lamelles, cf. Riedweg, « Initiation », *passim* ; Cole, « Landscapes » 208-211.

<sup>39</sup> N. M. Verdélis, « Χαλκὴ τεφοροδόχος κάλις ἐκ Φαρσάλων », *ArchEph* (1950-51) 98-105.

<sup>40</sup> Texte de lecture difficile introduit par l'en-tête Σύμβολα. Voir Chrysostomou, *Ἐνν(ο)δία* 210-20 et *SEG* 45 (1995) 646.

<sup>41</sup> Voir *SEG* 48 (1998) 1236.

<sup>42</sup> Ph. Petsas, *ArchDelt* 22 (1967) *Chron.* 399-400 et fig. 21, avec M. B. Hatzopoulos, « Οἱ ἐπιγραφὲς τῆς Ἡρακλείας τῆς Μυγδονικῆς (Ἁγιος Ἀθανάσιος-Γέφυρα) μεταξὺ ἀρχαιολογίας καὶ ἀρχαιοκαπηλίας », *Β' Πανελλήνιο Συνέδριο Ἐπιγραφικῆς* (sous presse).

<sup>43</sup> Petsas, « Βεργίνα » 259 ; cf. Chrysostomou, *Ἐν(ν)οδία* 216, n. 821.

Philotéra apostrophe ainsi le maître des Enfers non pas pour lui demander de rester éternellement enfermée entre les quatre murs de la tombe souterraine, mais pour connaître la félicité éternelle sur l'île des Bienheureux.

On pourrait objecter que, si la tombe n'est pas une habitation, on ne comprendrait pas le soin apporté à sa construction et à son décor ni la qualité du mobilier funéraire. A mon avis, ce qui est vrai des temples grecs l'est aussi – *mutatis mutandis* – des tombes. On prenait grand soin de leur construction et de leur décor et on y déposait toute espèce d'objets précieux. Pourtant, ils étaient autant destinés aux hommes qu'aux dieux – qu'on voulait certes honorer de la sorte – puisque, malgré l'origine lointaine du terme *ναός*<sup>44</sup>, les Grecs, du moins depuis Homère, ne croyaient pas que les dieux y séjournassent à demeure. Les hommes, en revanche, avaient besoin d'une figuration tangible leur permettant de se représenter la nature et les vertus divines. De même, la tombe – surtout la tombe monumentale – qui exprime par sa beauté et sa richesse la considération des vivants envers le défunt, ne lui est pas destinée pour son existence dans l'au-delà, mais bien surtout aux vivants eux-mêmes, pour qu'ils se souviennent de lui et en célèbrent la mémoire<sup>45</sup>. Elle n'est pas une demeure mais un monument au sens propre (*μνημα*) du mort, qu'on appellera bientôt de plus en plus « le héros »<sup>46</sup>. Aussi, comme Anne-Marie Guimier-Sorbets l'a justement rappelé, si la tombe monumentale macédonienne se rapproche par sa fonction d'un autre bâtiment, c'est bien d'un héroon, où le défunt gît dans une *πρόθεσις* éternelle<sup>47</sup>.

Ainsi, dans cette terre des confins du monde grec, l'archaïsme de la célébration du héros et la modernité des religions du salut coexistent et se combinent. De ce point de vue, le bilan de la société macédonienne fait naguère par J. R. Ellis reste toujours d'actualité : « En raison, écrivait-il, de sa situation relativement isolée au nord du monde hellénique et des circonstances particulières qui entourent son évolution historique, la société macédonienne conserva certains traits qui paraissent étranges, voire anachroniques dans le contexte historique du IV<sup>e</sup> siècle, mais qui n'auraient pas été déplacés dans le monde héroïque d'Homère. Et pourtant, par bien des aspects, cette société était tout à fait contemporaine et profondément grecque. C'est ce mélange vivant et vigoureux de Balkans et d'Égée, d'ancien et de nouveau, qui explique la fascination particulière exercée par le peuple macédonien »<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris 1968-1980) 734.

<sup>45</sup> Tout au plus pourrait-on supposer que la vaisselle de banquet, qui constitue l'essentiel du mobilier funéraire est une allusion aux banquets éternels qui constituent l'occupation principale des bienheureux dans l'au-delà. Cf. Cole, « Landscapes » 212, avec références.

<sup>46</sup> Cf. D. D. Hughes, « Hero Cult, Heroic Honours, Heroic Dead : Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods », in : R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Hero Cult* (Stockholm 1999) 167-75.

<sup>47</sup> Guimier-Sorbets, « Mobilier » 223.

<sup>48</sup> J. R. Ellis, « La Macédoine sous Philippe II », in : M. B. Hatzopoulos, L. D. Loukopoulou (éds.), *Philippe de Macédoine* (Athènes 1982) 146-165, spécialement 146.

## Abréviations bibliographiques

- Andronicos, « Tombes » = M. Andronicos, « Les tombes macédoniennes », in : R. Ginouvès (dir.), *La Macédoine de Philippe II à la conquête romaine* (Paris 1993) 154-161, fig. 135-137.
- Austin, Bastianini, *Posidippi* = C. Austin, G. Bastianini, *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia* (Milan 2002).
- Avagianou, *Λατρείες* = Aphrodite A. Avagianou (éd.), *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου* (Athènes 2002).
- Bottini, *Salvezza* = A. Bottini, *Archeologia della salvezza* (Milan 1992).
- Chrysostomou, *Ἐν(ν)οδία* = P. Chrysostomou, *Ἡ θεσσαλική Ἐν(ν)οδία ἢ Φεραία θεά* (Athènes 1998).
- Cole, « Landscapes » = Susan G. Cole, « Landscapes of Dionysos and Elysian Fields », in : M. B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries* (Londres et New York 2002) 193-217.
- Guimier-Sorbets, « Mobilier » = Anne-Marie Guimier-Sorbets, « Mobilier et décor des tombes macédoniennes », in : R. Frei-Stolba, K. Gex (éds.), *Recherches récentes sur le monde hellénistique. Actes du Colloque en l'honneur de Pierre Ducrey, Lausanne 20-21 novembre 1998* (Berne 2001) 217-29.
- Hatzopoulos, *Cultes* = M. B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine* (« Μελετήματα » 19 ; Athènes 1994).
- Petsas, « Βεργίνα » = Ph. Petsas, « Ἀνασκαφή ἀρχαίου νεκροταφείου Βεργίνης 1960/1 », *ArchDelt* 17 (1961-1962) *Mel.* 218-88.
- Petsas, *Τάφος* = Ph. Petsas, *Ὁ τάφος τῶν Λευκαδίων* (Athènes 1966).
- Pugliese Carratelli, *Lamine* = G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'. Edizione e commento* (Milan 1993).
- Rhomiopoulou, *Lefkadia* = Katérina Rhomiopoulou, *Lefkadia, Ancient Mieza* (Athènes 1997).
- Riedweg, « Initiation » = Chr. Riedweg, « Initiation-Tod-Unterwelt », in : F. Graf, *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert* (Stuttgart et Leipzig 1998) 359-98.
- Vernant, *Individu* = J. P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour* (Paris 1989).

## ABSTRACT - ΠΕΡΙΛΗΨΗ

### **From life to death: rites of passage, dionysiac tablets and Macedonian tombs**

In ancient Macedonia, besides the civic trinity of Zeus, Herakles and Asklepios, an important position was held by a female deity. She had two aspects, a maternal and a virginal one, sometimes united in one divine *persona* and sometimes incarnated in a divine couple, such as Demeter and Kore, and also by a male companion, who in pre-Roman times is Dionysos. These deities, apart from presiding over the rites of passage of young boys and girls, also presided over a much more terrible passage, that from life to death.

In Greece, burial ideally combines cremation and interment. Cremation aims at bypassing the supposedly ugly and impure phase of decomposition of the flesh, while interment seeks to provide the material base, the *μνήμα*, which perpetuates the memory of the defunct.

The so-called Macedonian tombs, viewed in this context, are not the eternal dwellings of the dead, but *σήματα*, tokens, which assure the eternal presence of the dead among the living. The iconography of Macedonian tombs, however, shows that besides the perpetuation of their memory, the ancient Macedonians –or at least some of them– aimed at life after death in some Island of the Blessed. The attainment of this end was thought to depend on initiation into the mysteries of Dionysos and Persephone, which are known from the so-called Orphic cosmogonies and theogonies and from the golden tablets which accompany the dead in Macedonia and in other regions on the periphery of the Greek world. The fact that such tablets are also found in Macedonian tombs confirms that the initiates buried there did not consider their underground constructions as dwellings, but rather as a sort of *heroon*, where the mortal remains alone, whence the soul had departed, lay in an eternal *prothesis*.

### **Ἀπὸ τὴν ζωὴν στὸν θάνατο: τελετὲς μεταβάσεως, διονυσιακὰ ἐλάσματα καὶ «μακεδονικοὶ» τάφοι**

Στὴν ἀρχαία Μακεδονία, δίπλα στὴν «πολιτικὴ» τριάδα τοῦ Διὸς, τοῦ Ἡρακλέους καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ἐξέχουσα θέση κατέχει μία γυναικεία θεοῦ μετὰ δύο ὑποστάσεις, τὴν μητρικὴ καὶ τὴν παρθενικὴ, ἄλλοτε συζευγμένες σ' ἓνα θεϊκὸ πρόσωπο καὶ ἄλλοτε διαφοροποιημένες ὅπως στὸ ζεῦγος τῆς Δήμητρας καὶ τῆς Κόρης, καθὼς ἐπίσης καὶ ἓνας ἀρσενικὸς πάρεδρος ποὺ κατὰ τὴν προρωμαϊκὴ ἐποχὴ λαμβάνει τὴν μορφή τοῦ Διονύσου. Οἱ θεότητες αὐτὲς προΐσταντο τῶν τελετῶν μεταβάσεως τῶν νέων, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ μιᾶς ἄλλης καὶ φοβερώτερης μεταβάσεως, ἐκείνης ποὺ ἀπὸ τὴν ζωὴν ὁδηγεῖ στὸν θάνατο.

Στὴν Ἑλλάδα ἡ ταφὴ στὴν ἰδανικὴ τῆς μορφῆ συνδυάζει τὴν καύση καὶ τὸν ἐνταφιασμό. Ἡ πρώτη ἀποσκοπεῖ στὴν ἀποφυγὴ τῆς «αἰσχρᾶς» καὶ «μιαρᾶς» φάσεως τῆς ἀποσυνθέσεως τῶν σαρκῶν, ἐνῶ ὁ δεύτερος στὴν παροχὴ τοῦ ὑλικοῦ ὑποβάθρου τοῦ μνήματος, γιὰ τὴν διαίωνιση τῆς μνήμης τοῦ νεκροῦ.

Οἱ «μακεδονικοὶ» τάφοι, ἔρμηνευόμενοι στὸ πλαίσιο αὐτό, δὲν εἶναι αἰώνιες κατοικίες τῶν νεκρῶν ἀλλὰ «σήματα» ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴν αἰώνια παρουσία τους μεταξὺ τῶν ζώντων. Ἡ εἰκονογραφία ὅμως τῶν «μακεδονικῶν» τάφων προδίδει ὅτι πέραν τῆς διαιωνίσεως τῆς μνήμης τους, οἱ ἀρχαῖοι Μακεδόνες, ἢ τουλάχιστον μερικοὶ ἀπὸ αὐτούς, ἀπέβλεπαν σὲ μεταθανάτιο ζωὴ σὲ κάποια νῆσο Μακάρων καὶ ὅτι ἡ ἐπίτευξη τοῦ στόχου αὐτοῦ ἐξηρτᾶτο ἀπὸ τὴν μύηση στὰ μυστήρια τοῦ Διονύσου καὶ τῆς Περσεφόνης, γιὰ τὰ ὁποῖα μᾶς πληροφοροῦν οἱ λεγόμενες ὀρφικὲς κοσμογονίες καὶ θεογονίες καὶ τὰ χρυσὰ ἐλάσματα ποὺ συνοδεύουν τοὺς νεκροὺς στὴν Μακεδονία καὶ σὲ ἄλλες περιοχὲς τῆς περιφέρειας τῆς ἑλληνικῆς οἰκουμένης. Τὸ γεγονός ὅτι τέτοια ἐλάσματα ἀνευρίσκονται καὶ σὲ «μακεδονικοὺς» τάφους ἐπιβεβαιώνει ὅτι οἱ μύστες ποὺ ἐθάπτοντο ἐκεῖ δὲν θεωροῦσαν τὰ ὑπόγεια αὐτὰ κτίσματα ὡς κατοικίες τους ἀλλὰ μᾶλλον ὡς εἶδος ἡρώων ὅπου τὰ ὑλικά τους κατάλοιπα –ἀλλὰ ὄχι ἡ ψυχὴ τους– ἔκειντο σὲ αἰώνια πρόθεση.