

# Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux

QUATRIÈME SÉRIE

Publiée avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique

XCII<sup>e</sup> ANNÉE

---

REVUE

DES

ÉTUDES ANCIENNES

---

TOME LXXII

N<sup>os</sup> 1-2

Janvier-Juin 1970

MADELEINE JOST

Les Grandes Déeses d'Arcadie

Bordeaux :

FÉRET & FILS, ÉDITEURS, 9, RUE DE GRASSI

Paris :

C. KLINCKSIECK, 11, RUE DE LILLE, VII<sup>e</sup>

Toulouse :

ÉDOUARD PRIVAT, 14, RUE DES ARTS

Bibliothèque Maison de l'Orient



164672

# VARIÉTÉ

## LES GRANDES DÉESSES D'ARCADIE

C'est un fait bien connu que l'Arcadie se distingue par une religion très archaïque<sup>1</sup>. L'isolement géographique de cette contrée montagneuse, le caractère pastoral de son économie expliquent que les cultes y aient conservé des traits fort anciens, qui peuvent remonter jusqu'au second millénaire avant J.-C.<sup>2</sup>. Pourtant, en dépit de l'intérêt que suscitent de nos jours les hautes périodes, aucune étude d'ensemble n'avait été tentée sur les cultes arcadiens depuis le livre de V. Bérard<sup>3</sup>, aujourd'hui périmé en raison de sa thèse fondamentale sur l'origine phénicienne de ces cultes. L'ouvrage de R. Stiglitz vient combler en partie cette lacune<sup>4</sup>.

Sous un titre limitatif, l'auteur aborde en effet une question très vaste : il veut définir la nature des « Grandes DéesSES » et l'origine du nom de culte Μεγάλαι Θεαί en Arcadie. Pausanias reconnaît Déméter et Coré dans ces déesses<sup>5</sup>, mais quelles étaient les propriétaires initiales du culte? Étaient-elles dès le début conçues comme déesse-mère et déesse-fille? Faudrait-il alors considérer que le couple de deux déesses est chose ancienne en Arcadie, typique de cette région et antérieure même au parallèle éleusinien<sup>6</sup>? On voit que la réponse ne pourra être donnée qu'après une étude d'ensemble des divinités féminines en Arcadie.

Dans chaque cas, l'auteur s'efforce de mettre en lumière les formes primitives du culte, par delà les contaminations ultérieures<sup>7</sup>. Cela n'est possible, selon lui, qu'en prenant d'emblée le contre-pied de la méthode d'Immerwahr<sup>8</sup> et en refusant de faire entrer en ligne de

1. Cf. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, coll. « Mana », P. U. F., 1948, p. 224-225.

2. Cf. P. Lévêque, *Sur quelques cultes d'Arcadie*, *Information historique*, 1961, p. 93-108.

3. V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, 1894.

4. R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens, Der Kultname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen* (Sonderschriften herausgegeben vom Österreichischen Archäologischen Institut in Wien, Band XV), 1967, 180 p.; cité ci-après : Stiglitz.

5. Pausanias, VIII, 31, 1.

6. Problèmes posés par Stiglitz, p. 11-12 et p. 146.

7. Cf. Stiglitz, p. 12-15. L'auteur se réclame par là de F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Salzburg, 1950.

8. W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, Bd I : *Die arkadischen Kulte*, Leipzig, 1891.

compte les exemples parallèles aux faits arcadiens qu'offrirait d'autres régions de la Grèce. Les éléments communs aux différents cultes grecs ne sauraient en effet renseigner que sur une situation tardive, celle de l'époque où l'Arcadie était entrée dans la zone d'influence des pays voisins : c'est donc une fois exclus ces points communs qu'apparaîtra la tradition indigène. On voit que Stiglitz se privera délibérément de tout élément de comparaison pour s'en tenir aux seuls faits arcadiens. L'ouvrage se présente comme une série de monographies sur chacun des sites essentiels. Les chapitres sont classés suivant un ordre géographique (Mégalo polis et les cités qui s'y rattachent, Mantinée, Tégée, l'Arcadie du Nord et de l'Ouest). Chacun d'entre eux contient un exposé critique des sources littéraires, épigraphiques, archéologiques, considérées comme des données strictement locales. Une conclusion synthétique et un index copieux permettent de prendre une idée d'ensemble ou d'établir les rapprochements nécessaires.

De l'étude, il ressort que l'épithète de culte *Μεγάλοι Θεοί* n'a connu qu'une diffusion limitée. Sans doute créée à Mégalo polis, soit lors de la fondation de la cité vers 367 avant J.-C., soit au 11<sup>e</sup> siècle avant J.-C., au moment de la « restauration » de la ville, partiellement détruite par Cléomène<sup>1</sup>, cette appellation ne se retrouve en Arcadie qu'à Bathos, près de Trapézonte, à quelques stades de la capitale, d'où elle aurait été apportée<sup>2</sup>. Outre qu'elle est en harmonie avec le nom même de Mégalo polis, l'épithète cultuelle pourrait avoir été créée à l'image de *Μεγάλοι Θεοί* implantés dans la cité dès l'origine<sup>3</sup> ; à cela s'ajouterait l'influence de la *Μεγάλη Μητήρ* honorée dans le sanctuaire de Lykosoura, dont le téménos de Mégalo polis serait à certains égards comme le « pendant urbain »<sup>4</sup>.

Pausanias ajoute à sa définition des Grandes Déesses : « Coré est appelée Sôteira par les Arcadiens<sup>5</sup>. » Selon Stiglitz, les Grandes Déesses n'auraient donc pas été initialement mère et fille ; il s'agirait de l'association récente de deux divinités indépendantes à l'origine : Déméter, qui ne porte aucun surnom spécial, représenterait la déesse com-

1. Stiglitz, p. 146-148. L'auteur refuse l'idée d'Immerwahr, selon qui le culte serait venu de Messénie (l'inscription d'Andania, au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., ne connaît pas encore l'épithète « Grandes Déesses » pour Déméter et Hagna. Pausanias est le premier à les appeler ainsi).

L'épithète se trouve auparavant chez les poètes (cf. Sophocle, *Œdipe à Colone*, vers 683), mais n'a pas valeur d'épithète cultuelle.

2. Stiglitz, p. 146 et p. 50-54.

3. Stiglitz, p. 25 et n. 30, et p. 146. A noter que ces dieux, ignorés par Pausanias, n'apparaissent que dans une inscription, *I. G.*, V, 2, 466 (donnée par Stiglitz tantôt du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., tantôt du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C.).

4. Stiglitz, p. 147.

5. Pausanias, VIII, 31, 1.

mune à tous les Grecs ; Coré-Sôteira, elle, illustrerait l'élément local, la tradition spécifiquement arcadienne<sup>1</sup>.

A Bathos-Trapézonte, un couple sans doute identique aurait pris la place de nymphes indigènes, dont la nature du site (avec sa source) permettrait de supposer l'existence première<sup>2</sup>.

Dans les chapitres consacrés aux autres régions d'Arcadie, où des déesses, sans recevoir toujours un nom de culte commun, sont honorées dans un même sanctuaire, l'auteur souligne qu'on ne retrouve pas davantage de couple mère-fille ancien. La Déméter de Lykosoura, dont le rôle est très effacé, se serait introduite aux côtés de Despoina à partir de la Messénie<sup>3</sup>. A Phigalie, Déméter Mélaina ne serait devenue mère de Despoina que dans une version tardive de la légende, sans doute imposée par le clergé de Lykosoura<sup>4</sup>. Enfin, les déesses Carpophores de Tégée, Déméter et Coré, pourraient, elles aussi, être récentes et remplacer le culte primitif d'une *potnia* voisine de la Kidaria de Phénéos<sup>5</sup>. Ainsi l'association de deux déesses mère et fille ne saurait être considérée comme caractéristique de l'Arcadie, et il serait douteux que les Grandes Déesses aient été importées à Mégalopolis à partir de quelque cité arcadienne.

Refusant l'idée que la catégorie mère-fille ait pu avoir la moindre réalité aux origines de la religion arcadienne, l'auteur en arrive à classer les divinités arcadiennes suivant deux catégories essentielles : d'une part des divinités plus nettement chthoniennes, liées aux sources et aux cavernes, dont les fonctions sont souvent reprises par Déméter ; d'autre part des *potniai* plus universelles, dont telle ou telle déesse du panthéon grec, Artémis, Aphrodite, Athéna, Coré, a pris la succession.

Comme illustration des premières, on notera surtout les analyses consacrées à la Déméter Mélaina de Phigalie<sup>6</sup>. Dans cette région reculée et peu urbanisée, Déméter a conservé bien des traits de la propriétaire initiale du culte. L'épiclèse même de Mélaina est à mettre en relation avec la caverne sombre dans laquelle elle se retire, provoquant le dépérissement de la végétation. Le séjour de la déesse dans l'obscurité d'une grotte, auprès d'une source, le curieux xoanon qui la représente assise sur un rocher, les offrandes de produits de la terre qu'on lui porte, le sacrifice communautaire annuel qu'on lui offre pour assurer la prochaine récolte, sont autant de traits qui permettent de la définir comme une ancienne divinité chthonienne de la végéta-

1. Stiglitz, p. 148 et le chapitre II, 1 (*passim*).

2. Stiglitz, p. 147 et le chapitre II, 4 (*passim*). Cf. Pausanias, VIII, 29, 1.

3. Stiglitz, p. 44-45.

4. Stiglitz, p. 132 (un état plus authentiquement ancien est conservé à Telphousa, où Déméter Érinys enfante le cheval Arion ; cf. Stiglitz, p. 153).

5. Stiglitz, p. 82-83.

6. Stiglitz, p. 122-134.

tion. Lors de l'arrivée des Indo-Européens, elle fut associée au dieu-cheval, et son xoanon à tête chevaline, ainsi que la légende étimologique qui explique la retraite de la déesse par son ressentiment contre le dieu, témoigneraient de cette seconde phase de l'histoire du culte. Enfin, assez mal raccordées à la légende, seraient apparues, d'une part, Perséphone (qui ne joue aucun rôle réel, puisque le retour sur terre de Déméter ne lui est pas subordonné) et Despoina, de l'autre, donnée comme fille à Déméter<sup>1</sup>. Dans la même catégorie de déesses, on citerait encore les déesses de Bathos<sup>2</sup>, la Déméter Éleusinia de Basilis (dont l'épiclèse impliquerait, non pas une origine éleusinienne, mais une parenté avec Ilithye-Ἐλεούσια)<sup>3</sup>; enfin Augé, ancienne divinité liée à la source de Tégée et qui ne subsiste plus que comme épiclese d'Ilithye, dite Αὔγη ἐν γόνασιν<sup>4</sup>. Parfois, l'assimilation ne s'est pas faite avec une déesse du Panthéon hellénique : ainsi, les nymphes du Lycée, auxquelles sont liées les opérations magiques destinées à faire pleuvoir, seraient de même nature<sup>5</sup>.

La seconde composante des Grandes Déesses, celle qui correspond à la Sôteira de Mégalopolis, présente des visages très divers. Ces anciennes *potniai* ont tantôt des compétences très universelles (elles jouent le rôle de déesse éponyme)<sup>6</sup>, tantôt elles sont plus spécialisées. Selon les conditions locales, elles apparaissent comme protectrices des troupeaux et des animaux des forêts (telle Artémis Héméra à Lousoi — et l'on ajouterait volontiers Artémis Agrôtéra à Mégalopolis), déesses de la croissance des végétaux (Artémis Kédreátis, Artémis Limnatis, Artémis de Tégée)<sup>7</sup>, déesses des hauts lieux (Artémis Pyronia, Artémis du Mont Cotyle), déesses en relation avec la musique et la danse (Artémis Hymnia, Déméter Kidaria)<sup>8</sup>. Les cas les plus intéressants sont ceux où les phases successives se laissent deviner. A Lousoi, par exemple, l'auteur montre comment la déesse indigène, Kôria, est supplantée par Artémis, après une sorte de conflit de compétence entre Artémis et Athéna<sup>9</sup>. A Tégée, il distingue trois phases successives<sup>10</sup> : Augé est remplacée par Aléa, déesse

1. Pausanias, VIII, 43, 1-8.

2. Stiglitz, p. 50-54.

3. Stiglitz, p. 55-59.

4. Pausanias, VIII, 48, 7. Peut-être Déméter ἐν κορυθεῦσι, au pied du mont Parthénion, reprend-elle également une partie des fonctions d'Augé, puisque certaines traditions plaçaient là la naissance de Télèphe, fils d'Augé et d'Héraclès, recueilli par les bergers de Korythos. Cf. Stiglitz, p. 87-89 et 97.

5. Stiglitz, p. 62-67.

6. Artémis Condyléatis, à Condyléa (Pausanias, VIII, 23, 6-7); Lycoatis, à Lycoa (Pausanias, VIII, 36, 7), Skiatis (et non Skiaditis), à Skias (Pausanias, VIII, 35, 5), Stymphalia, à Stymphale (Pausanias, VIII, 22, 7).

7. Cf. le vieux mythe de Sképhros : la déesse punit sa mise à mort en affligeant la plaine de Tégée d'une « grave stérilité » (Pausanias, VIII, 53, 1-4).

8. On se reportera à l'index de Stiglitz pour ces déesses.

9. Stiglitz, p. 98-109.

10. Stiglitz, p. 81-97. L'auteur ne fait pas état de l'hypothèse de E. Will sur une déesse

protectrice, *potnia* des animaux également, selon Stiglitz; enfin, Athéna vient s'associer à elle. Parallèlement subsiste une Athéna Poliatis, établie sur la colline d'Haghios Sostis, qui n'est pas sans influencer la première. Dans cette catégorie non plus, la fusion ne s'est pas toujours opérée entre divinité locale et déesse panhellénique. Despoina est la plus représentative de ces survivances locales; l'auteur définit clairement ses liens avec le monde animal d'après les trouvailles archéologiques: les figurines de terre cuite représentant des êtres humains à tête d'animaux — béliers, bœufs — sont interprétées par lui comme des images du myste qui se dédie à la divinité sous la forme qui lui agrée; les représentations sculptées par Damophon sur le voile de Despoina (animaux dressés sur leurs pattes, qui dansent en s'accompagnant de divers instruments) évoquent des danses sacrées qui devaient faire partie des mystères<sup>1</sup>.

De ces deux catégories de déesses, assez proches l'une de l'autre, on le voit, les Grandes Déesses de Mégalopolis seraient comme le résumé. La divinité locale serait devenue fille de Déméter en raison du nom même de la déesse, et aussi parce que cette relation exprime au mieux la ressemblance essentielle entre les deux composantes du culte<sup>2</sup>.

Les problèmes abordés par l'auteur sont importants. Si l'on doit admettre que les groupes cultuels mère et fille ne sont jamais que des arrangements tardifs, c'est l'ensemble du problème complexe de l'origine des « paires de déesses<sup>3</sup> » dans la religion grecque qu'il faut réexaminer en évitant de tirer argument des cultes arcadiens pour en définir l'ancienneté. Si les *Μεγάλαι Θεαί* de Mégalopolis n'ont pas été « importées » de l'une des cités du synoecisme, si elles ne sont qu'une création récente regroupant divers aspects de cultes locaux, une lumière nouvelle se trouve projetée sur l'histoire politique et religieuse de l'Arcadie au IV<sup>e</sup> siècle. M. P. Nilsson déjà soulignait l'aspect politique de l'installation des cultes à Mégalopolis<sup>4</sup>: en transférant dans la capitale les divinités locales en même temps que les populations, il est évident que les fondateurs de la cité assuraient la cohésion de la ligue sur une base religieuse. Mais, pour Stiglitz, il y aurait en fait

Halôtia à Tégée, dont les jeux Halôtia, cités par Pausanias (VIII, 47, 4) parallèlement aux jeux Aleia, permettent de supposer l'existence (*Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 131).

1. Stiglitz, p. 30-45.

2. Stiglitz, p. 156.

3. Pour un état de la question, cf. P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 159 et p. 171-172; s'opposant à l'idée de Nilsson qui, pour le couple Déméter-Coré, pense à une déesse-mère minoenne à laquelle les Grecs auraient ajouté un élément plus affectif, Lévêque cite les plaquettes crétoises à double représentation féminine et la mention, en linéaire B, de deux reines, qui autoriseraient à faire remonter très haut l'association de deux déesses.

4. M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 18-22.

plus qu'un « synoecisme de dieux » : l'organisation du culte de Mégalaï Théai relèverait d'une volonté de syncrétisme, dont on aurait là un nouvel exemple précoce.

Toutes ces idées sont intéressantes ; en plus d'un cas, pourtant, on ferait des réserves sur l'interprétation que l'auteur donne de ses sources. Ce sont les faits relatifs à l'origine des Grandes Déesses de Mégalopolis que l'on mettra d'abord à l'épreuve. Le texte de Pausanias n'est pas aussi explicite que le voudrait Stiglitz, qui tire de l'indication du *Périégète* sur la différence de technique entre les deux statues de culte<sup>1</sup> l'indice d'une origine différente des déesses. Il suppose qu'au moment où fut exécuté le fameux groupe cultuel de Lykosoura, le vieux xoanon de Despoina a été apporté dans la capitale et affecté au culte de Coré-Sôteira, après avoir reçu des extrémités de marbre qu'aurait sculptées Damophon ; ensuite, une statue de Déméter aurait été exécutée pour l'accompagner<sup>2</sup>. Outre qu'il est dangereux de lier l'histoire des cultes à celle des statues de culte, on ne peut tenir pour solide une hypothèse qui s'appuie sur une suite de conjectures. L'existence du xoanon de Lykosoura n'est qu'une suggestion de Dickins<sup>3</sup>. L'attribution à Damophon des statues de Mégalopolis n'est pas sûre ; c'est une restitution proposée pour combler une lacune des manuscrits, d'après la mention dans le texte de Pausanias de « statues représentant les filles de Damophon »<sup>4</sup>. L'accepterait-on, il resterait encore à fournir un exemple parallèle d'une transformation de xoanon en statue acrolithe, car on ne peut voir dans la réparation que fit Damophon du Zeus d'Olympie un fait de même nature<sup>5</sup>. Ajoutons enfin que, si la statue avait été apportée d'un sanctuaire aussi renommé que Lykosoura, Pausanias l'aurait sans doute signalé, comme il le fait le plus souvent<sup>6</sup>.

Au vrai, c'est par complaisance envers une théorie préconçue que l'auteur rattache le bois sacré situé dans l'enclos des Déesses<sup>7</sup> à une seule d'entre elles, en arguant que le nom des Μεγάλα Θεαί semble une composition récente, tandis que les bois sacrés sont généralement associés à des représentations religieuses d'une haute antiquité<sup>8</sup>. A

1. Pausanias, VIII, 31, 1 : « La statue de Déméter est entièrement en pierre, tandis que celle de Sôteira a des vêtements de bois. »

2. Stiglitz, p. 17-18.

3. *B. S. A.*, 13 (1906-1907), p. 39.

4. Cf. édition Hitzig-Blümner, vol. 3 (1910), p. 66.

5. Citée par Stiglitz, p. 18, n. 10. Pour le Zeus, Pausanias (IV, 31, 6) emploie le verbe *συνήρμοσεν* ; pour les statues de Mégalopolis, il emploie *ποιεῖν*, qui est le terme habituel pour citer l'auteur d'une œuvre de sculpture.

6. Statues apportées à Mégalopolis de Trapézonte (VIII, 31, 5) ; de Phigalie (VIII, 30, 3) ; de la colline Skoleitas (VIII, 30, 7). Remploi, dans le temple d'Aléa-Athéna à Tégée, d'une statue ayant appartenu à Athéna-Hippia de Manthyréa (VIII, 47, 1).

7. Pausanias, VIII, 31, 5.

8. Stiglitz, p. 20 et n. 17.

regarder le texte de Pausanias, on est d'ailleurs en droit d'hésiter entre Zeus Philios et les Grandes Déeses pour nommer les propriétaires de l'*abatou*<sup>1</sup>. Le bois sacré est localisé par Pausanias entre le temple de Zeus et deux statues de Déméter et Coré. « En arrière (du temple de Zeus), dit-il, se trouve un bois sacré de modestes dimensions, entouré d'un mur; l'entrée en est interdite. Devant ce terrain, il y a des statues de Déméter et Coré, d'environ trois pieds<sup>2</sup> ». La présence des statues devant le bois ne suffit pas à le faire attribuer aux Déeses, puisque, dans le même téménos, des statues de Héra, d'Apollon et des Muses apportées de Trapézonte sont mentionnées aussi bien devant le sanctuaire d'Aphrodite Machanitis, sans avoir le moindre rapport avec cette déesse<sup>3</sup>. Au contraire, le type d'interdit radical qui s'attache au bois sacré en question (ἔσοδος οὐκ ἔστι) ferait plutôt pencher en faveur de Zeus. Un parallèle exact est offert par les *abata* consacrés à Zeus sur le Mont Lycée<sup>4</sup> ou à Mégalopolis<sup>5</sup>, tandis que, pour les bois où sont honorées des divinités féminines, l'interdit concerne en général le sexe des personnes et n'est pas absolu<sup>6</sup>. Aucune preuve sûre, dans ces deux textes, en tout cas, que les Grandes Déeses n'aient pas été introduites à Mégalopolis en tant que couple.

On ne saurait admettre non plus qu'à l'époque de la fondation de Mégalopolis la notion d'un couple de déesses mère et fille ait été inconnue en Arcadie. Il suffit d'ajouter à la documentation citée par l'auteur la représentation d'une péplophore portant sur l'épaule gauche une jeune fille, trouvée à Tégée sur l'emplacement présumé du temple des déesses Carpophores<sup>7</sup>; datée de 440-430 avant J.-C. et sans doute importée d'Attique, la statuette prouve que l'idée de deux déesses mère et fille avait du moins pénétré en Arcadie orientale dès avant la fin du v<sup>e</sup> siècle.

1. Immerwahr (*Die arkadischen Kulte*, p. 30 et 104) évoque les deux possibilités, mais classe le texte dans la rubrique concernant les déesses.

Il ne faut attendre aucune aide, pour trancher la question, des fouilles, publiées en 1892, par E. Gardner, W. Loring, G. Richards et W. Woodhouse (*Excavations at Megalopolis*, *J. H. S.*, suppl. 1), ce secteur ayant été ruiné par un affluent de l'Hélisson.

2. Pausanias, VIII, 31, 5.

3. Pausanias, VIII, 31, 5-6 : « Dans le péribole des Grandes Déeses se trouve encore un sanctuaire d'Aphrodite. Devant l'entrée, on voit d'antiques xoanons représentant Héra, Apollon et les Muses; ils ont été apportés de Trapézonte à ce qu'on dit. »

4. Pausanias, VIII, 36, 6; un téménos dont l'entrée est interdite, sous peine de mort, semble-t-il (cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 560).

5. Pausanias, VIII, 30, 2.

6. Sanctuaire de Déméter ἐν ἔλει (Pausanias, VIII, 36, 6), situé à cinq stades de Mégalopolis : γυναικί δὲ ἐς αὐτὸ ἔσοδος ἔστι μόναις; grotte de Rhéa sur le mont Thaumasion (Pausanias, VIII, 36, 3), temple de Coré à Mégalopolis (Pausanias, VIII, 31, 8), dans lequel les hommes ne peuvent pénétrer qu'une fois par an.

7. Au Louvre : MNB, 1718 = C 98, dans S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite*, I, Paris, 1954, pl. LXXII, et *Les terres cuites grecques*, Paris, 1963, pl. XIII, 1.

Il est certes des cas où l'on accorderait sans peine à l'auteur que les rapports mère-fille sont récents. A Phigalie, notamment, il est clair que la « représentation de Déméter n'incluait pas *a priori* l'existence d'une fille »<sup>1</sup>; ajoutons que le texte de l'oracle cité par Pausanias<sup>2</sup>, qui nous conserve sans doute l'état du mythe au début du v<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, garde peut-être le souvenir d'une « Déo qui a enfanté un cheval »<sup>4</sup>. Mais cet exemple encore ne fournit pas un argument valable à l'appui des théories de Stiglitz, car, même lorsque Despoina eut été incorporée à la légende comme fille de Déméter, elle demeura extérieure au culte : il n'y a jamais eu à Phigalie une association culturelle comparable à celles de Mégalopolis ou de Lykosoura.

En définitive, le cas le plus démonstratif pour le propos de l'auteur serait certainement celui de Lykosoura. Or, aucun document n'est apte à nous renseigner sur les origines des deux déesses locales. Selon P. Demargne, leur couple peut dériver d'un couple plus ancien de Δημήτερες identiques dont la personnalité ne se serait que peu à peu dégagée et affirmée : une épithète, la « Puissante », suffit à désigner la seconde figure qui devient prépondérante<sup>5</sup>. Dickens, au contraire, croit que le rattachement de Déméter à Despoina ne date que du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>6</sup>. Stiglitz pense à une introduction à partir des plaines de Messénie « à une époque plus ancienne »<sup>7</sup>. On voit qu'en fait rien ne permet de trancher.

S'il demeure impossible de se faire une idée précise sur l'ancienneté des associations de déesses en Arcadie, les sources rassemblées par Stiglitz sont précieuses pour définir la teinte proprement arcadienne des Déesses. Les analyses concernant les traces de thériomorphisme dans le culte de Despoina<sup>8</sup> ou le caractère de protectrice d'Aléa<sup>9</sup>,

1. Stiglitz, p. 130.

2. Pausanias, VIII, 42, 6.

3. Puisque l'oracle est antérieur à la statue d'Onatas.

4. Ἰππολεχοῦς Δηροῦς : Stiglitz traduit : « pferdebeiwohnend » (p. 126). Le sens que nous préférons pour cet hapax est celui des dictionnaires Bailly et Liddell-Scott, des éditions Frazer et Hitzig-Blümner, et de H. W. Parke, *History of the Delphic Oracle*, Oxford, 1939, p. 329.

En ce qui concerne l'origine des déesses Carpophores de Tégée (Déméter et Coré), on resterait dans la même incertitude que Stiglitz (p. 153).

5. *B. C. H.*, 54 (1930), p. 195-204.

6. *B. S. A.*, 12 (1905-1906), p. 128-129.

7. Stiglitz, p. 44-45.

8. *B. S. A.*, 13 (1906-1907), p. 393-394. Il y aurait peut-être lieu de revenir sur l'opposition établie par Dickens, et reprise par Stiglitz, entre les terres cuites de Lykosoura (humains à masques d'animaux) et les représentations du voile (animaux vêtus en humains), car, en ce qui concerne le voile, les extrémités ne sont pas toujours des pattes d'animaux (cf. É. Lévy, *Le groupe de Damophon à Lykosoura*, p. 182-187, Strasbourg, 1968 [thèse dactylographiée]).

9. A l'analyse des anciennes divinités locales à Tégée, on ajouterait peut-être une déesse Hippiia, qui ne survit que comme épiclèse d'Athéna (cf. Pausanias, VIII, 47, 1), mais qu'on est tenté de mettre en rapport avec le mycénien *po-ti-ni-ja i-ge-ja* (tablette de Pylos, publiée dans *A. J. A.*, 1958, p. 183; contra : M. Gérard-Rousseau, *Les mentions*

si elles ne sont pas entièrement nouvelles, regroupent utilement une documentation souvent dispersée. L'auteur prend la prudence pour guide lorsqu'il se contente de résumer les sources, sans en tirer de conclusions; ainsi, quand il s'agit des nombreux autres cultes établis dans l'enclos des Déesses à Lykosoura ou à Mégalopolis, il se borne à souligner leur importance numérique qui témoigne, selon lui, d'une véritable politique de syncrétisme. Certes, il est raisonnable de ne pas vouloir trop tirer du voisinage de telle ou telle divinité sur un site comme Mégalopolis, car il est peut-être fortuit. Mais doit-on refuser toute signification à l'entourage des Déesses lorsqu'on retrouve d'un site à l'autre des analogies? A Mégalopolis, la présence de Zeus Philios à côté de Sôteira ne peut-elle aider à préciser la nature de cette déesse<sup>1</sup>? Il est tentant d'imaginer qu'à côté de sa signification politique<sup>2</sup> l'épiclèse avait à Mégalopolis la même résonance chthonienne que dans l'ensemble du monde grec<sup>3</sup>; cela s'accorderait assez bien ici avec la présence, dans le même téménos, de Zeus Philios<sup>4</sup>, puisque, Ch. Picard l'a montré<sup>5</sup>, en dehors de ses aspects politiques, le dieu présente de nombreux traits chthoniens qui l'apparentent à Zeus Melichios. La statue de Zeus sculptée par Polyclète, avec son allure de Dionysos, chaussé de cothurnes, tenant d'une main une coupe, de l'autre un thyrses sur lequel est posé un aigle<sup>6</sup>, serait, à Mégalopolis, la preuve de cette nature complexe<sup>7</sup>.

Près de Tégée, l'épiclèse de Sôteira était donnée à Athéna, honorée en même temps que Poseidon Hippios<sup>8</sup>. On possède peut-être un témoignage illustrant son aspect chthonien si la plaque trouvée par Rhomaïos sur le mont Boreïon, qui représente une femme tenant en main une grenade, est bien attribuable à la déesse<sup>9</sup>.

Enfin l'Artémis de Lykosoura, dont le type iconographique est

*religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, 1968, p. 118-119). Sur cette déesse, voir aussi F. Vian, *La guerre des Géants*, Paris, 1952, p. 260-261.

Quant au nom de la divinité de la fertilité Augé, qui survit comme épiclese d'Ilithye, on le rattacherait volontiers à la racine indo-européenne \*weg, « faire croître ».

1. A vrai dire, Stiglitz ne cherche guère à définir la personnalité de cette déesse, qu'il identifie à Despoina. Mais on a vu ce qu'a d'hypothétique son argument « matériel » (le transfert du xoanon).

2. Artémis Sôteira apparaissait dans un groupe sculpté par Céphésodote le Jeune et Xénophon, au côté de Zeus Sôter, emblème de la Ligue, et de Mégalopolis personnifiée (cf. Pausanias, VIII, 30, 10, et Ch. Picard, *C. R. A. I.*, 1941, p. 204-226, et *Manuel*, III, 1, p. 119, critiqué par L. Lacroix, *Les reproductions des statues sur les monnaies grecques*, Liège, 1949, p. 299-300).

3. Cf. G. Siebert, *Artémis Sôteira à Délos*, *B. C. H.*, 90 (1966), p. 447-459.

4. Pausanias, VIII, 31, 4.

5. *R. H. R.*, 76 (1942-1943), p. 97-127.

6. Pausanias, VIII, 44, 3.

7. A Phigalie, Artémis Sôteira voisine avec Dionysos (Pausanias, VIII, 39, 5).

8. Pausanias, VIII, 44, 3.

9. *Arch. Eph.*, 1957, p. 150-152 et fig. 44. L'identification du site, proposée par E. J. Holmberg (*A Doric Temple near Agea in Arcadia*, *Göteborg Hogskolas Arskrift*, 47 (1941), p. 13), est réfutée par K. A. Rhomaïos, *op. cit.*, p. 114-115.

si nettement chthonien, avec sa torche et ses serpents, ne fut-elle pas considérée parfois, elle aussi, comme une Sôteira? C'est ce que suggère la dédicace au 1<sup>er</sup> siècle après J.-C. d'un candélabre trouvé dans le sékos du temple Δεσποίν[α] καὶ Σωτήρα<sup>1</sup>. Il s'agit d'un présent (δῶρον) fait en commun à deux déesses; or, rien ne permet d'assurer comme le fait Stiglitz<sup>2</sup> que Σωτήρα désigne la Coré de Mégalopolis. La ressemblance entre la description que donne Pausanias de l'Artémis de Damophon<sup>3</sup> et le type traditionnel d'Artémis Sôteira comme Artémis Phosphoros-chasseresse<sup>4</sup>, donne à penser plutôt que l'épithète a pu s'appliquer à la déesse de Lykosoura.

L'auteur tient davantage compte du « contexte » pour expliquer la présence des Corybantes et Courètes sculptés sur le marchepied du groupe de Damophon à Lykosoura<sup>5</sup>. Mais on compléterait sa documentation concernant des liens éventuels avec la Grande Mère par la mention des lions sculptés sur le même marchepied; on citerait, pour l'assimilation Courètes-Corybantes en liaison avec le culte de la Grande Mère, H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), p. 467; enfin, on accorderait peut-être plus d'attention aux correspondances possibles avec Anytos et Hoplodamos auxquels on ajouterait Héraclès, dactyle de l'Ida, à Mégalopolis<sup>6</sup>, et les géants armés de Bathos<sup>7</sup>; rappelons que les démons armés associés à une déesse-mère paraissent à F. Vian caractéristiques de l'Arcadie<sup>8</sup>.

Se montrera-t-on aussi hypercritique que Stiglitz vis-à-vis de Pausanias? Comment nier l'influence capitale d'Éleusis sur les Mystères de Mégalopolis, quand on lit dans la *Périégèse* que ces cérémonies sont « la réplique » (μιμήματα) de celles d'Éleusis<sup>9</sup>? Il y a une sorte de pétition de principe à vouloir minimiser le rôle d'Éleusis en Arcadie, car le Périégète, ici, inspire d'autant plus confiance qu'il ne manque pas de signaler clairement quand un rite se distingue des pratiques habituelles des Grecs<sup>10</sup>. Admettre un rôle déterminant d'Éleu-

1. I. G., V, 2, 524; K. Kourouniotis, *Catalogue du Musée de Lykosoura* (en grec), 1911, p. 65.

2. Stiglitz, p. 34, n. 72 (l'inscription est citée avec une erreur : n. 542 pour n. 524).

3. Pausanias, VIII, 37, 4 : « D'une main, elle tient une torche, de l'autre deux serpents. Près d'elle, est couché un chien. »

4. Voir, pour ce type, la bibliographie donnée par l'article de G. Siebert, cité p. 146, n. 3. On ajoutera G. Gualandi, *Artemis-Hecate, un problema di tipologia nelle scultura ellenistica*, R. A., 1969, 2, p. 233-272, et J. Marcadé, *Au Musée de Délos*, Paris, 1970, p. 213-214.

5. Stiglitz, p. 38, n. 93.

6. Pausanias, VIII, 31, 3.

7. Pausanias, VIII, 29, 1.

8. F. Vian, *La guerre des Géants*, p. 238-245.

9. Pausanias, VIII, 31, 7. Le mot μιμήματα ne peut désigner une « adaptation », malgré Stiglitz, p. 21, n. 21.

10. Cf. par exemple, à Lykosoura; on sacrifie, οὐκ... ὥσπερ ἐπὶ ταῖς ἄλλαις θυσίαις (Pausanias, VIII, 37, 8).

sis ne revient d'ailleurs pas à refuser que l'assimilation se soit greffée sur des cultes archaïques. Seulement il faut bien supposer que des affinités anciennes existaient entre les cultes des deux régions pour que l'on ait pu imiter des pratiques éleusiennes, sans qu'elles fussent en désaccord avec la personnalité des déesses locales<sup>1</sup>.

A l'inverse, on reprocherait parfois à Stiglitz de vouloir faire dire aux documents plus qu'il ne convient. Selon lui, l'épithète *καθαροί* désignant les dieux de Pallantion signifierait « véritables », « originels »<sup>2</sup>; au moment où, redevenue libre, Pallantion voulut remettre à l'honneur ses anciens cultes, elle aurait regroupé, sous le nom de *καθαροί*, des dieux « originels », comme Poseidon et Déméter, cités par Denys d'Halicarnasse<sup>3</sup>, mais ignorés de Pausanias. L'auteur ne propose aucun parallèle pour ce sens de l'adjectif; or, si le mot peut s'appliquer à ce qui est « pur de tout mélange » en parlant d'objets, on voit mal qu'il puisse avoir cette signification, s'appliquant à des dieux<sup>4</sup>. De même, il semble abusif de conclure de la représentation d'aigles, de foudres et de Néréides sur le voile sculpté de Despoina, que les fonctions de la déesse étaient universelles et que son pouvoir s'étendait aux domaines marin et céleste<sup>5</sup>. Ces motifs sont trop fréquents comme éléments décoratifs, dès l'époque hellénistique<sup>6</sup>, pour que cette hypothèse s'impose (il faudrait à tout prendre tenir compte aussi des Nikés que l'auteur n'explique pas), et aucune source n'oblige à penser que Damophon a subordonné son décor à une interprétation symboliste. Enfin, un tel dessein ne prouverait encore rien quant aux caractères primitifs de Despoina.

C'est sans doute sur une erreur d'interprétation que repose l'idée d'une « maîtresse des animaux » à propos d'Aléa de Tégée<sup>7</sup>: le petit groupe en bronze<sup>8</sup> dans lequel Stiglitz reconnaît le schéma de la « Pot-

1. Cf. Nilsson, *Cults, Myths, ...*, p. 21; cette réforme peut d'ailleurs être postérieure de deux siècles à l'introduction des déesses. Elle n'eut pas lieu à Lykosoura où les aspects thériomorphiques étaient trop en désaccord avec la doctrine d'Éleusis.

2. Cf. Pausanias, VIII, 44, 6. Stiglitz, p. 67-72: « man wollte sie damit als die « Echten », d. h. die alten götter von Pallantion bezeichnen » (p. 71).

3. Denys d'Halicarnasse, I, 33.

4. Sans tenir compte de l'hypothèse personnelle de Pausanias, on rapprocherait plutôt l'épithète de ces dieux « auxquels on prête les serments relatifs aux affaires les plus importantes » (Pausanias), de la notion de *καθαριότης* (pureté morale) qui apparaît dans des décrets honorifiques à partir du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (cf. L. Robert, *R. É. G.*, 42 [1929], p. 34).

5. Stiglitz, p. 38 et n. 91.

6. G. Dickins, *B. S. A.*, 13 (1906-1907), p. 392-394.

7. Stiglitz, p. 90. L'auteur ignore, semble-t-il, la plaque de bronze trouvée près du temple, représentant, selon Ch. Picard (*R. É. G.*, 46 [1933], p. 388-389, fig. 1), une Potnia debout sur un jeune bovidé et accompagnée d'un grand oiseau des marais. Picard faisait d'Aléa la « protectrice agraire du marais défriché ». Le pavot, dans la main droite de la déesse, reste alors à interpréter.

8. Trouvé à Tégée, près du temple, et publié par Ch. Dugas (*B. C. H.*, 45 [1921], p. 354, n. 54), qui voit dans le groupe un homme s'efforçant de séparer deux animaux.

nia aux fauves » représente un homme et non une déesse. D'ailleurs, si le groupe, photographié de face, s'inscrit bien dans un triangle qui fait penser aux représentations de la « Potnia thérôn » accostée de deux animaux, le volume donné à ce groupe, la disposition des animaux devant le personnage qui s'efforce de les séparer<sup>1</sup>, l'attitude vivante de la chèvre aux pattes repliées, évoquent plutôt les groupes familiaux d'Olympie, de Delphes<sup>2</sup> ou de Samos<sup>3</sup> que la divinité flanquée d'animaux-attributs<sup>4</sup>.

Souvent, on serait plus exigeant sur le bien-fondé des rapprochements suggérés par l'auteur : on admettra qu'Athéna Poliatis ait influencé Aléa-Athéna jusque dans son type iconographique<sup>5</sup>, mais on marquera les limites de cette contamination, d'autant plus intéressantes à noter qu'elles vont dans le même sens que les arguments donnés par Stiglitz pour prouver que les deux déesses restèrent toujours distinctes<sup>6</sup>. Rhomaïos a montré qu'Athéna Polias, figurée sur de nombreuses monnaies en train de remettre le talisman à Cépheus, est toujours armée d'une lance, d'un casque corinthien à cimier et vêtue d'un chiton à long apodygma ; elle ne porte jamais de bouclier<sup>7</sup>. Aléa Athéna, elle, se présentait comme une guerrière armée de la lance et du casque attique, mais aussi du bouclier, vêtue d'un chiton et d'une égide à gorgoneion ; c'est l'image qu'offre d'elle une statuette en bronze découverte par Ch. Dugas<sup>8</sup>. Les proportions importantes données au gorgoneion rappellent l'Athéna assise de l'Acropole, attribuée généralement à Endoios, et invitent à y voir une reproduction de l'œuvre d'Endoios citée par Pausanias<sup>9</sup>.

On ferait les mêmes restrictions sur les parallèles épigraphiques cités par Stiglitz. Doit-on conserver l'identification, maintenant traditionnelle, entre le πινάκιον... γεγραμμένον, ἔχον τὰ ἐς τὴν τελετὴν vu par Pausanias<sup>10</sup> et l'inscription *I. G.*, V, 2, 514? Si c'est bien à un texte que Pausanias fait allusion<sup>11</sup>, il a dû lui emprunter l'essentiel

1. Cf. Cl. Rolley, *Les arts mineurs, les bronzes*, in *Monumenta Graeca et Romana*, vol. V, fasc. 1, Leyden, Brill, 1967, n° 8 (pour une photo prise de trois quarts par l'arrière).

2. Cf. *Olympia*, IV, pl. XIV, 220 (cité par Dugas) ; *Olympia*, VII, fig. 92-93, et surtout, Cl. Rolley, *F. D.*, V, *Les statuettes de bronze*, p. 137, n° 190 : un « chien (?) mordant une chèvre », et p. 53, n. 4, p. 137, n. 1, pour le groupe de Tégée.

3. Cf. F. Matz, *Geschichte der griechischen Kunst*, I, Frankfurt, 1950, pl. 32 b.

4. Cf. Cl. Rolley, *Monumenta*, n° 142.

5. Stiglitz, p. 90.

6. Stiglitz, p. 86-87.

7. K. A. Rhomaïos, *J. I. A. N.*, 14 (1912), p. 49-54. (A la documentation citée dans cet article, on ajoutera le bas-relief n° 44 du Musée de Tégée).

8. *B. C. H.*, 45 (1921), p. 358-363 et fig. 18.

9. Pausanias, VIII, 46, 5. Cf. Ch. Dugas (*loc. cit.*), qui tire argument de l'allure « insulaire » de la statuette ; *contra* : Ch. Picard, *Manuel*, I, p. 503 et p. 638, fig. 235, pour l'Athéna assise n° 625 de l'Acropole.

10. Pausanias, VIII, 37, 2.

11. L'idée avait été émise par Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, vol. 4 (1898),

de ce qu'il rapporte sur les rites accomplis dans le mégaron. Or, ces renseignements sont précisément en contradiction avec *I. G.*, V, 2, 514. Dans un cas, « on sacrifie sans compter nombre de victimes à la déesse ; chacun immole telle bête qu'il possède ; au lieu de couper la gorge de l'animal, comme dans les autres sacrifices, on lui tranche un membre au hasard »<sup>1</sup>. Dans l'inscription, au contraire, des restrictions apparaissent sur le sexe de la victime à offrir<sup>2</sup>. On ne saurait en tout cas se borner à conclure que le témoignage de Pausanias « appelle des réserves »<sup>3</sup>.

Le texte de la *Périégèse* mériterait d'ailleurs de retenir l'attention : la liberté d'offrir les victimes les plus diverses, l'abondance des victimes se retrouvent au Mégaron des Courètes à Messène<sup>4</sup>, mais ni l'indication κῶλον δὲ ἑ τὶ ἀν τύχη ni le verbe ἀποκόπτειν<sup>5</sup> ne semblent revenir ailleurs. Or ils évoquent la manière dont les Ménades dépècent les animaux, sur certains monuments figurés, non pas en les déchirant comme font les Bacchantes d'Euripide<sup>6</sup>, mais en coupant un membre au hasard ; ainsi la Ménade de Callimaque brandit d'une main un couteau de sacrifice et tient de l'autre l'arrière-train tranché net d'un animal<sup>7</sup>. Est-ce un hasard si le mythe du sacrifice dionysiaque, sous la forme de *diasparagmos*, est précisément évoqué à Lykosoura, à propos d'Anytos, un de ces Titans dont Onomacrite fait les « artisans de la passion » du dieu<sup>8</sup>? Qu'une déesse des animaux ait été honorée, dès une haute époque, d'une façon proche de celle de Diony-

p. 371, d'un panneau peint dans le genre du pinakion de Ninnion à Éleusis (le « pinakion » de Lykosoura est mentionné, notons-le, entre deux panneaux figurés ; cf. Pausanias, VIII, 37, 2).

Quant à l'inscription trouvée dans un champ voisin, elle concerne l'ensemble du sanctuaire (μὴ ἐξέστω... ἐν τῷ ἱερῶν). Une seule mention relative aux mystères (l. 12 : μὴ δὲ μύεσθαι κωένσων) se trouve mêlée à des prescriptions plus générales sur l'habillement de ceux qui pénètrent dans le sanctuaire. Rien à voir, donc, avec des règlements de mystères détaillés comme ceux d'Andania (*I. G.*, V, 1, 1390).

1. Pausanias, VIII, 37, 8.

2. L. 18-19, θύ[γν] θήλαα ; et peut-être sur la couleur ; mais la pierre est mutilée et la lecture très incertaine.

3. Stiglitz, p. 35.

4. Pausanias, IV, 31, 9, cité par F. Robert, *Thymélé* (Paris, 1939), p. 212-213. A Lykosoura, les Courètes sont également évoqués par Pausanias (VIII, 37, 6) avec des réticences auxquelles le *Périégète* nous a habitués, lorsqu'il parle de cultes à mystères (cf. Stiglitz, p. 42).

5. Il n'apparaît pas dans les *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce* (Aix-en-Provence, 1966) de J. Casabona (dont l'étude, il est vrai, ne dépasse pas la fin de l'époque classique).

6. Euripide, *Bacchantes*, vers 735-745, et H. Philippart, *Iconographie des Bacchantes d'Euripide*, *R. B. Phil.*, 9 (1930), p. 11-72 (en particulier le document n° 85) ; on ajoutera à cette liste de documents l'amphore pointue 357 du Cabinet des Médailles sur laquelle on voit une ménade tenant d'une main la partie avant, de l'autre l'arrière-train d'un animal. — Pour le *diasparagmos*, cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951, p. 249-267.

7. Cf. R. Martin-J. Charbonneaux-F. Villard, *La Grèce classique*, Paris, coll. « Univers des formes », 1969, p. 185.

8. Pausanias, VIII, 37, 5.

sos, est rendu probable par la représentation, sur un vase géométrique béotien, de membres d'animaux placés dans le champ, à côté de la déesse<sup>1</sup>. Lorsque l'on constate par ailleurs que les survivances de thériomorphisme peuvent remonter à l'époque mycénienne<sup>2</sup>, il est tentant de faire remonter de même aux origines ces particularités de culte et d'appliquer tout spécialement à la ville qui se donnait pour la plus ancienne du monde<sup>3</sup> le texte d'Hérodote concernant les mystères de Déméter : « Les filles de Danaos ont apporté ces rites d'Égypte et les ont enseignés aux femmes des Pélasges ; plus tard, quand la population du Péloponnèse fut contrainte d'émigrer par les Doriens, les rites en question se perdirent ; seuls les ont conservés ceux des Péloponnésiens qui demeurèrent sur place et n'émigrèrent pas, les Arcadiens<sup>4</sup>. »

Il est temps de conclure. Sur la question des Déesses arcadiennes, le livre récent de R. Stiglitz apporte une documentation abondante et des points de vue originaux. Il s'en faut pourtant que toutes les difficultés soient levées et tous les problèmes résolus.

MADELEINE JOST.

1. P.-E. Arias-M. Hirmer, *Le vase grec*, Paris, Flammarion, 1962, pl. 11.

2. Cf. A. B. Cook, *Animal Worship in the Mycenaean Age*, *J. H. S.*, 1894, p. 81 sq. ; plus récemment, P. Lévêque, *Information historique*, 1961, p. 92-108.

3. Pausanias, VIII, 38, 1.

4. Hérodote, II, 170-171 (traduction Ph. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

---