

Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie

Autor(en): **Jost, Madeleine**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **37 (1992)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660751>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

V

MADELEINE JOST

SANCTUAIRES RURAUX ET SANCTUAIRES URBAINS EN ARCADIE

L'étude des sanctuaires ruraux et des sanctuaires urbains¹ dans le monde grec permet de dégager quelques traits généraux valables en tous lieux², mais se présente en fait de manière assez différente selon les régions. En milieu colonial, l'attention des savants s'est depuis longtemps portée sur la *chôra*³; l'établissement de sanctuaires ruraux est conçu en termes de «prise de possession de la terre» par la cité. Dans une région comme

¹ La documentation qui sert de base à cette étude se trouve rassemblée, jusqu'en 1984, et discutée dans mon ouvrage, M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris 1985), abrégé ci-après: JOST, *Sanctuaires*. Afin d'alléger les notes, je me permettrai d'y renvoyer pour chaque site, en ajoutant, le cas échéant, la bibliographie postérieure à 1984.

² Voir, par exemple, F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces, cités* (Paris 1983), dont j'ai rendu compte dans la *REA* 89 (1987), 178-180. Voir aussi R. OSBORNE, *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and his Countryside* (London 1987), 165-192.

³ Voir, par exemple, les interventions de G. VALLET au VII^e congrès de Tarente (*La città e il suo territorio* [Napoli 1968], 81-95) et au colloque de Cortone de 1981 (*Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes* [Pise-Rome 1983], 356). Cf. aussi R. MARTIN, dans *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (Paris-La Haye 1973), 107-108.

l'Attique en revanche, l'épanouissement de la civilisation urbaine a longtemps fait négliger le reste du territoire: n'opposait-on pas, dans l'antiquité déjà, la religion de la ville, celle des gens cultivés, et celle des rustres de la campagne⁴? La complexité réelle des rapports entre les sanctuaires d'Athènes et ceux des *dèmes* n'a fait l'objet que d'études partielles⁵.

L'Arcadie à son tour présente des conditions particulières: l'urbanisation y a été tardive et, sauf exception, les cultes les plus anciens sont localisés dans la *chôra*, dont le rôle est essentiel dans le développement des cités. On remonte ici, comme dans le reste de la Grèce, aux VIII^e/VII^e siècles⁶. Réfléchir sur les sanctuaires ruraux et les sanctuaires urbains en Arcadie consistera pour nous, après une tentative de définition et de classement des données connues, à analyser le mode de complémentarité des deux types de sanctuaires, dans leur répartition géographique d'abord, puis dans leur relation à la vie de la cité.

1. Typologie des sanctuaires arcadiens

Le caractère rural de l'Arcadie impose de considérer en premier la *chôra*. Les sanctuaires y étaient à coup sûr très nombreux; malheureusement, beaucoup d'entre eux ne sont connus que par des documents littéraires laconiques ou déduits de la représentation d'une divinité sur le monnayage de la cité, sans

⁴ Cf. Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan* (Genève 1979), 258.

⁵ R. OSBORNE, *Demos: the Discovery of Classical Attika* (Cambridge 1985), 154-182. D. WHITEHEAD, *The Demes of Attika, 508/7-ca. 250 B.C.* (Princeton 1986), 176-222.

⁶ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 549; voir aussi l'index sous les noms de «Bassai», «Kotilion», «Lousoi», «Orchomène, Hékatompédon», «Tégée, Aléa Athéna», «Mavriki», «Manthyreis, sanct. d'Artémis», «(mont) Lycée», «Stavros», «(mont) Boreion», «Pétrovouni», «Glanitsa».

aucune localisation précise. On s'en tiendra donc aux exemples les mieux connus.

En ce qui concerne la morphologie des sanctuaires, notons d'emblée que le paysage religieux de la campagne arcadienne ne répond guère au premier abord à la réputation de rusticité de ses habitants. On est frappé, en parcourant la région, par la fréquence des temples de plan tout à fait normal qui y furent élevés. Le temple de Bassai faisait déjà l'admiration de Pausanias pour «la beauté de la pierre et l'harmonie des proportions»⁷. D'autres édifices, moins raffinés dans la conception, n'en sont pas moins remarquables par le soin apporté à la construction: ainsi le temple de Périvolia, ceux du mont Boreion, du mont Kandréva, du mont Psili Korphi ou du mont Aphrodision, ceux de Pétrouvouni, de Divritsa, ou de Bérékla, ceux de Lousoi et de Lykosoura⁸. Certains sont plus rudimentaires, comme au lieu-dit Kotilon⁹. Ajoutons que huit temples sont explicitement cités

⁷ Cf. Paus. VIII 41, 8. L'orientation principale au Nord se retrouve pour les temples d'Alipheira, du sommet du mont Kotilion, du mont Boreion et de la colline de Gourtsouli (pente occidentale), la porte percée dans le long côté se retrouve à Lykosoura et Tégée (cf. l'index de JOST, *Sanctuaires*, sous les noms cités).

⁸ Cf. JOST, *Sanctuaires*, dans l'index sous le nom des sites; voir aussi le temple récemment découvert près du village de Ménalon (*ibid.*, 201 n. 1 bis, et «Chronique des fouilles» du *BCH* 108 [1984], 768). Aux références indiquées ajouter: pour Lousoi, la note topographique de M. PETROPOULOS, dans *Horos* 3 (1985), 67-72 et les rapports des fouilles récentes menées par l'Ecole autrichienne (cf. V. MITSOPOULOS-LEON et F. GLASER, «Lousoi 1985/1986» in *OJh* 57 [1986], Grabungen, 17-22, et *ArchReports* 34 [1987/1988], 24); pour le sanctuaire du mont Aphrodision, voir la publication de Chr. KARDARA, 'Αφροδίτη Ἐρυκίνη ἱερόν καὶ μαντεῖον, *Bibl. de la Soc. archéol.*, n° 106 (Athènes 1988); pour les sanctuaires de la Mégalopolitide méridionale, voir I. PIKOULAS, Ἡ νότια Μεγαλοπολιτική χώρα (Athènes 1988), 191-198.

⁹ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 96-97. Voir aussi divers vestiges de sanctuaires ruraux apparus depuis 1984 à Tripichi et à Gourtsouli en Mantinique,

par Pausanias dans la *chôra*, qui n'ont pas été retrouvés¹⁰. D'autres édifices du même type peuvent enfin être compris dans la rapide mention que fait le Périégète d'un *hiéron* campagnard, surtout lorsqu'il mentionne une statue¹¹. La conclusion s'impose: en Arcadie, les temples sont loin d'être réservés aux villes; disséminés sur le territoire, ils ne sont pas plus associés aux paysages de plaine qu'à ceux de montagne.

Quand les sanctuaires ruraux ne comportent pas de temple, il s'agit d'aires consacrées avec un autel: ainsi, sans doute, pour la majorité des *hiéra* cités sans autre précision dans la *Périégèse*. L'autel seul parfois a été retrouvé, comme pour Pan Lykeios près de Tégée¹². Le sanctuaire de Glanitsa est très représentatif de ce type de lieux sacrés. Installé sur le versant d'une colline, aux confins septentrionaux de la Mégalopolitide, il est limité par un mur de *téménos* qui fait soutènement à l'Ouest, au Nord et au Sud; à l'intérieur de l'enclos, un autel bas, de 7 m sur 2,50 m, construit avec soin, fut pendant longtemps le seul édifice, avant la construction d'un portique tardif¹³.

près de Kaphyai et près d'Orchomène: cf. Th. SPYROPOULOS, in *Arch-Delt* 37 (1982; paru en 1989), 114-116 et 119.

¹⁰ Temple d'Apollon Pythios et temple d'Hermès sur le Cyllène en Phénéatide (Paus. VIII 15, 9 et VIII 17, 1-2), temple d'Athéna Korai près de Kleitor (Paus. VIII 21, 4), de Déméter Erinys et de Déméter Eleusinia en Thelpousie (Paus. VIII 25, 4-7), temple d'Asklépios en Tégéatide (Paus. VIII 54, 5) et de la Mère des Dieux près d'Aséa (Paus. VIII 44, 3). Pour les sanctuaires qui appartiennent à la *chôra* de Mégalopolis, mais se trouvaient au départ dans des agglomérations plus tard abandonnées, cf. ci-dessous, pp. 226-227.

¹¹ Exemples: sanctuaire de Déméter Eleusinia en Thelpousie (cf. Paus. VIII 25, 3 et JOST, *Sanctuaires*, 69-70); sanctuaire du mont Boreion (cf. Paus. VIII 44, 6 et *ibid.*, 195-197).

¹² Cf. JOST, *Sanctuaires*, 157.

¹³ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 218, avec référence. Voir aussi le sanctuaire de Lykochia (*ibid.*, 191).

Il arrive, comme souvent dans la campagne grecque, qu'un lien particulier existe entre la structure d'un sanctuaire et le lieu où il se trouve. Plusieurs lieux de culte sont associés à l'existence d'une source¹⁴ ou comportent un bois sacré¹⁵. Plus original, le sanctuaire d'Artémis Kédréatis près d'Orchomène consiste dans un grand cèdre creux, à l'intérieur duquel se trouve placé le *xoanon*¹⁶. D'autres sanctuaires utilisent cette enclave naturelle dans le paysage qu'est la grotte. Le meilleur exemple est celui de Déméter Mélaina, situé d'après Pausanias au Sud-Ouest de Phigalie: il s'agit d'une grotte isolée dans la montagne; «un bois sacré de chênes entoure la caverne, et de l'eau froide jaillit du sol.» La caverne abrite une statue de Déméter à tête de cheval; l'autel est devant la grotte, comme à l'Antre corycien de Delphes¹⁷. Certains paysages d'Arcadie, en Phénéatide, en Mantinique et dans la région de Trikolonoi en Mégalopolitide présentent enfin des buttes considérées comme des tombes héroïques, dont certaines étaient encore honorées à l'époque de Pausanias¹⁸.

¹⁴ Exemples: source des Méliastes et source Alalkoména en Mantinique (cf. Paus. VIII 6, 5 et VIII 12, 7); source de Déméter Mélaina près de Phigalie (cf. Paus. VIII 42, 12).

¹⁵ Exemples: bois sacré d'Apollon Onkeiatas en Thelpousie (Paus. VIII 25, 9, d'après Antimaque); bois sacré de Déméter sur le mont Alésion (cf. Paus. VIII 10, 1); bois sacré de Despoina dans le sanctuaire suburbain de Lykosoura (cf. Paus. VIII 37, 10); bois sacré de Pan sur le mont Lycée (cf. Paus. VIII 38, 5); bois de Déméter «au marais» près de Mégalopolis (cf. Paus. VIII 36, 6).

¹⁶ Cf. Paus. VIII 13, 2.

¹⁷ Paus. VIII 42, 4-5; JOST, *Sanctuaires*, 89 et 92. Pour l'antre corycien, cf. P. AMANDRY, *L'Antre corycien I*, BCH Suppl. VII (Paris 1981), 91.

¹⁸ Tombe d'Iphiklès en Phénéatide (monument sur une colline: cf. Paus. VIII 14, 9); tombe de Pénélope en Mantinique (tertre: cf. Paus. VIII 12, 5); tombe de Kallisto près de Trikolonoi (tertre: cf. Paus. VIII 35, 8).

Au total, l'apparence des sanctuaires ruraux est éminemment variable selon l'histoire locale: l'histoire politique qui peut être à l'origine d'une construction de prestige, ou l'histoire religieuse qui, conservatrice, conduit à garder leur forme première aux sanctuaires.

La localisation des sanctuaires dans tel site particulier de la campagne résulte elle aussi le plus souvent de facteurs impossibles à définir. On peut cependant noter certaines constantes, qui sont à interpréter en relation avec les divinités honorées dans chaque type d'endroit.

La distinction adoptée pour les colonies grecques d'Italie méridionale et de Sicile entre les sanctuaires «suburbains», d'intérêt local, et les grands sanctuaires «extra-urbains», très liés à la vie de la cité¹⁹, ne vaut guère pour l'Arcadie: le sanctuaire suburbain le plus connu, celui de Poseidon Hippios, près de Mantinée, joue précisément le rôle de sanctuaire poliade²⁰. On doit, en revanche, parmi les sanctuaires «extra-urbains», distinguer ceux qui sont dans les régions cultivables et ceux qui sont dans la montagne, en particulier aux *eschatiai* montagneuses.

Dans les plaines hautes qui peuvent être mises en culture ou fournir des pâturages, on trouve sur les premières collines, dans les fonds de vallées, ou sur les terrasses aménagées le long des pentes, des sanctuaires consacrés aux divinités qui protègent la fertilité du sol et la végétation. Elles varient d'une région à l'autre. En Azanie, Déméter prédomine. Son nom recouvre des divinités diverses, comme Déméter Kidaria, Déméter Thesmia

¹⁹ Cf. note 3. Sur la notion de *proastion* et ses attestations en Grèce, cf. G. AUDRING, *Zur Struktur des Territoriums griechischer Poleis in archaischer Zeit* (Berlin 1989), 15-29.

²⁰ Sur le sanctuaire de Poseidon Hippios, cf. JOST, *Sanctuaires*, 132-133 et 290-292; Th. Spyropoulos pense avoir retrouvé les vestiges du temple près de Mylia (fouille encore inédite). Autres sanctuaires suburbains essentiels dans la vie de la cité à Lousoï et Lykosoura.

en Phénéatide, voire opposées, comme Déméter Erinys et Déméter Lousia près de Thelpousa; mais elles ont en commun d'être liées à la nature végétale. Une Déméter Eleusinia issue d'Eleusis est parfois voisine²¹. Dans les secteurs exposés aux inondations, c'est tantôt Artémis²², tantôt Poseidon Hippios, le maître des eaux souterraines et le protecteur des chevaux à Mantinée²³, qui sont honorés dans le *pédion*. Enfin en Mégalopolitide, à côté de la Déméter Eleusinia de Basilis, héritière peut-être d'une vieille déesse locale, ce sont surtout des couples de déesses liées à la prospérité de la campagne qui se rencontrent, à Bathos (Grandes Déesses), sur l'emplacement de l'ancienne Zoitia (Déméter et Artémis), au pied de la cité de Lykosoura (Despoina et Déméter)²⁴. D'autres divinités apparaissent dans un rôle similaire de manière occasionnelle, comme ce protecteur local de l'Abondance qu'est Arès Aphneios en Tégéatide²⁵.

Le caractère proprement arcadien de ces sanctuaires liés à la vie productive se manifeste surtout dans les cultes qui y sont célébrés: l'apparence thériomorphique de Déméter dans le logos sacré de Thelpousa, les rites de flagellation des «habitants du monde infernal» en Phénéatide, les danses avec masques d'ani-

²¹ Sur l'Azanie et les panthéons régionaux, cf. JOST, *Sanctuaires*, 25-27 et 552. Pour les différents cultes de Déméter, voir le tableau, *ibid.*, 299 et le chapitre sur cette déesse, 296-355, *passim*.

²² Cf. Stymphale (Paus. VIII 22, 7-9) et le tableau des cultes d'Artémis, JOST, *Sanctuaires*, 393-395.

²³ Pour Poseidon, cf. ci-dessus note 20.

²⁴ Basilis: cf. Paus. VIII 29, 5; Zoitia: cf. Paus. VIII 35, 7; Lykosoura: cf. Paus. VIII 37, 1-12.

²⁵ Paus. VIII 44, 7-8. Sur la localisation de ce sanctuaire, voir désormais I. PIKOULAS, dans les *Mélanges A. Gritsopoulos* (en grec) (Athènes 1985-1986), 590-592.

maux dans le sanctuaire de Despoina, les concours de beauté à Basilis sont autant de rites originaux²⁶.

Passons aux sanctuaires de montagne. Rarement situés au sommet précis, trop venteux et inhospitalier, ils sont en général implantés un peu au-dessous, sur une terrasse naturelle²⁷ ou plus ou moins aplanie²⁸. Le *hiéron* de Zeus Lykaios fait figure d'exception, avec son autel constitué d'un tertre artificiel greffé au point le plus élevé du mont Saint-Elie: la personnalité de Zeus Lykaios, qui est, entre autres aspects, un dieu des phénomènes atmosphériques, peut expliquer ce cas²⁹. Un bon nombre des sanctuaires de montagnes sont sur les pentes, voire sur les contreforts des massifs; ainsi le temple de Bassai sur le versant méridional du mont Kotilion, celui de Déméter Mélaina dans une grotte du mont Elaion ou le sanctuaire de Bérékla sur un des contreforts Sud du mont Lycée³⁰. Les cols, et en particulier ceux qui sont à la frontière entre deux cités, constituent des lieux privilégiés pour l'installation de sanctuaires qui sont fréquentés par les gens des deux versants. Pausanias cite plusieurs de ces lieux sacrés³¹ et les trouvailles de l'archéologie permettent d'allonger sensiblement sa liste³².

²⁶ Analyse de ces traditions dans JOST, *Sanctuaires*, 302-303 (Thelpousa); 319-320 (Phénéos); 332-333 (Lykosoura); 338-339 (Basilis).

²⁷ Exemple: sanctuaire du mont Kandréva (cf. JOST, *Sanctuaires*, 200-201).

²⁸ Exemple: sanctuaire du mont Psili Korphi, près de Mavriki (cf. *ibid.*, 159-161).

²⁹ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 179-183 et 268-269.

³⁰ Bassai: cf. JOST, *Sanctuaires*, 92-96; sanctuaire de Déméter Mélaina: *ibid.* 89 et 92; sanctuaire de Bérékla: *ibid.*, 187.

³¹ Sanctuaire d'Artémis sur le mont Krathis (cf. Paus. VIII 15, 9); sanctuaire d'Artémis Hymnia dans la *chôra* d'Orchomène (cf. Paus. VIII 13, 1); sanctuaire d'Athéna Sôteira et Poseidon sur le mont Boreion (cf. ci-dessus, note 11).

³² Sanctuaire du mont Aphrodision (voir ci-dessus, note 8); sanctuaire de

L'étude des offrandes recueillies dans divers sanctuaires de montagne donnent une idée de leur clientèle et de leur fonction. A Glanitsa, une feuille de plomb figure un chasseur coiffé du pilos qui court avec son chien. Dans le sanctuaire de Pan voisin de Bérékla, des statuettes de bronze figurent des bergers coiffés du pilos et drapés dans de lourds manteaux³³. Dans les deux cas, il s'agit d'objets d'artisanat local, certainement consacrés par les chasseurs et les bergers de l'endroit. D'autres offrandes, moins typées, émanent sans doute en partie des habitants de la ville. Quoi qu'il en soit, si l'on met à part le sanctuaire panarcadien du mont Lycée et certains sanctuaires de col, il est vraisemblable que, comme les sanctuaires de la plaine, les sanctuaires de la montagne avaient pour fonction de favoriser les activités de ceux qui vivaient là.

C'est ce que montre aussi la liste des divinités concernées. Mis à part les cas trop particuliers de Zeus Lykaios et de Déméter Mélaina, Artémis, Hermès et Pan sont de loin les divinités les plus fréquentes. Artémis domine, non pas, comme l'imagine J. Fossey à propos de l'Argolide³⁴, par l'effet d'une influence laconienne, mais parce que sa personnalité est à sa juste place dans les montagnes, à la fois comme déesse du monde animal et comme déesse des confins; les trouvailles de fouille³⁵ confirment sur ce point ce que suggère la localisation de ses sanctuaires.

la passe d'Anémomilo (cf. JOST, *Sanctuaires*, 108); sanctuaire sur la route de l'Echelle entre Argos et Mantinée (*ibid.*, 140).

³³ Sanctuaire de Glanitsa: cf. JOST, *Sanctuaires*, 217-219 (avec référence); sanctuaire de Bérékla, *ibid.*, 87. Voir aussi au sanctuaire du mont Boreion des plaques de bronze découpées représentant un berger et une chèvre (cf. *ArchEph* 1957, 157-158 fig. 51 et 53).

³⁴ J. FOSSEY, «The Cults of Artemis in Argolis», in *Euphrosyne* 15 (1987), 71-88. Sur la personnalité d'Artémis en Arcadie, cf. JOST, *Sanctuaires*, 393-425.

³⁵ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 304 et tableau des pages 393-395.

Hermès, présent lui aussi en divers points-frontières du territoire³⁶, exerce son influence la plus grande en Arcadie du Nord-Est, principalement à partir de son sanctuaire du mont Cyllène où il est honoré en tant que dieu rustique des bergers. Plusieurs statuettes de bronze le représentent en criophore; il protège les moutons, béliers et brebis, mais aussi les bovins dans leur transhumance, comme en témoignent les monnaies de Phénéos³⁷. Quant à Pan, dieu arcadien par excellence, il est omniprésent dans les montagnes d'Arcadie³⁸; partiellement thériomorphe lui-même, il vit au milieu des animaux comme berger et comme chasseur. Il protège les pâtres et les troupeaux (les ovins surtout) en les mettant à l'abri des animaux prédateurs et il patronne la chasse du petit gibier³⁹.

La vie paysanne dans les montagnes est ainsi entourée d'un réseau de protection serré. En revanche, les aspects qui sont liés à la protection de la cité, défense du territoire ou initiations rituelles, sont rarement essentiels dans la définition du sanctuaire. Tout au plus pourrait-on citer les relations de l'Apollon Epikourios de Bassai avec la guerre ou celles d'Athéna Koria de Kleitor avec les jeunes filles⁴⁰. Il est vrai que les très nombreuses épiclèses toponymiques que portent les divinités dans la *chôra* recouvrent sans doute des fonctions multiples qui peuvent inclure de tels aspects.

³⁶ Frontières avec l'Argolide et la Laconie (cf. Paus. II 38, 7 et VIII 30, 6); avec la Messénie (cf. Paus. VIII 34, 6 et 35, 2). Sur les sanctuaires et les autres divinités de frontière, voir en dernier lieu G. DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica* (Roma 1988), 54-57.

³⁷ Pour l'Hermès du Cyllène, cf. JOST, *Sanctuaires*, 444-449. Monnaies de Phénéos: cf. *BMC, Peloponnesos*, pl. 1 à 6 et 13.

³⁸ Cf. JOST, *Sanctuaires*, tableau des pp. 457-458.

³⁹ Iconographie et activités de Pan, *ibid.*, 464-473.

⁴⁰ Apollon Epikourios et la guerre: *ibid.*, 487-488; Athéna Koria et les jeunes filles, *ibid.*, 389-390.

La *chôra* arcadienne contient donc une grande densité de sanctuaires; ceux-ci sont pour la plupart en rapport avec la vie de la campagne; néanmoins, il n'y a pas d'opposition typologique radicale à établir avec les sanctuaires urbains.

Sans atteindre à la variété qu'autorisent les paysages du territoire, les sanctuaires de ville offrent à leur tour une diversité de configurations remarquable.

Certes, le nombre des temples connus par Pausanias, par les inscriptions et par les fouilles est considérable⁴¹. Le temple d'Aléa Athéna à Tégée, auquel est attaché le nom de Scopas, «l'emporte de loin, selon le Périégète, sur tous ceux du Péloponnèse par sa structure et, en particulier, par sa taille»⁴². Une petite cité comme Héraia ne comporte pas moins de trois temples répertoriés, Alipheira, deux, et plusieurs des bourgades qui contribuèrent à la fondation de Mégalopolis en possédaient au moins un⁴³. Ils sont établis un peu partout dans la ville, sans préférence affirmée pour le sommet de l'acropole lorsque la ville en comporte une: ainsi à Orchomène, le temple d'Artémis Mésopolitis occupe une terrasse aménagée sur la face Sud de l'acropole et un temple archaïque a été retrouvé dans la ville basse⁴⁴.

Comme dans la campagne, on note l'existence de *hiéra* plus modestes comportant un simple autel; celui-ci peut être accompagné d'une effigie en plein air, statue ou statue-pilier, une forme

⁴¹ Il dépasse la cinquantaine, ce qui interdit d'en dresser ici la liste; voir l'index de JOST, *Sanctuaires*, sous les noms de sites.

⁴² Paus. VIII 45, 5.

⁴³ Héraia: cf. Paus. VIII 26, 1-2; Alipheira: cf. Paus. VIII 28, 6-7. Autres exemples avec les bourgades de Zoitia (cf. Paus. VIII 35, 7) ou Mainalos (cf. Paus. VIII 36, 8).

⁴⁴ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 117-118 (Orchomène). On ferait des remarques analogues pour les temples de Pallantion (*ibid.*, 197-199, et, depuis, E. ØSTBY, in *Hellenika* 39 [1987], 3-6 et «Chronique des fouilles» du BCH 109 [1985], 763-764).

que les Arcadiens affectionnent particulièrement⁴⁵. Des éléments naturels comme les sources⁴⁶ et les bois sacrés⁴⁷ sont également attestés.

Mais le plus frappant dans les villes, c'est la proportion qui s'établit, pour chaque panthéon local, entre les divinités proprement urbaines et celles dont les fonctions sont liées à la *chôra*.

La défense de la cité et de son territoire sont aux mains des divinités habituelles en Grèce: divinités éponymes⁴⁸ et divinités poliades⁴⁹, héros locaux⁵⁰, divinités de la guerre⁵¹ et divinités du salut et de la paix⁵², auxquelles s'ajoute Tyché, attestée par de nombreuses monnaies et qui avait un temple à Mégalopolis⁵³. L'agglomération urbaine est placée sous l'égide des divinités propres à protéger la vie politique, celle des groupes humains, la

⁴⁵ Exemples: le sanctuaire d'Athéna Polias, son autel et sa statue, à Tégée (*ibid.*, 146-147); l'autel et la statue pilier de Zeus Téléios à Tégée (cf. Paus. VIII 48, 6).

⁴⁶ Exemple: à côté du temple d'Aléa Athéna de Tégée (cf. Paus. VIII 47, 4).

⁴⁷ Exemple: dans le péribole des Grandes Déesses à Mégalopolis (cf. Paus. VIII 31, 4).

⁴⁸ Il s'agit souvent d'Artémis, que sa double compétence politique et chasse-resse rend particulièrement polyvalente: plus de dix cas (cf. le tableau de JOST, *Sanctuaires*, 393-395).

⁴⁹ Avant tout Athéna, dont la fréquence comme divinité poliade se constate surtout grâce aux monnaies: *ibid.*, tableau des pp. 362-363. A l'occasion Héra (voir le cas d'Héraïa: *ibid.*, 358) et Poseidon à Mantinée (*ibid.*, 290-292).

⁵⁰ Sur le transfert des os d'Arkas du Ménale à Mantinée, cf. Paus. VIII 9, 3-4 et JOST, *Sanctuaires*, 536; pour les héros orethasiens à Phigalie, cf. ci-dessous, p. 220.

⁵¹ Ainsi Enyalios et Arès, *ibid.*, 514-517. Pour Arès Gynaikothoinas, ajouter à la bibliographie F. GRAF, in *ZPE* 55 (1984), 245-254, en particulier 251-252.

⁵² Ainsi Zeus Sôter, Artémis Sôteira, Zeus Philios, Homonoia (cf. l'index de JOST, *Sanctuaires*, sous les noms cités).

⁵³ Cf. Paus. VIII 30,7 (pour Mégalopolis) et JOST, *Sanctuaires*, 529-530.

santé et le bon développement physique des individus, ajoutons, pour les cités les plus urbanisées, les techniques et les arts⁵⁴.

Le culte de ces divinités se conforme généralement aux usages communs. Notons toutefois une particularité significative: à Tégée, Apollon Agyieus est célébré par un vieux rite agraire, avec déploration du héros Sképhros, en relation avec le thème de la végétation qui meurt⁵⁵: un rite rural sert à honorer une divinité urbaine. Certes, le fait n'est pas unique, et l'on sait la place des fêtes agraires dans le calendrier athénien; mais en Arcadie, plus qu'ailleurs peut-être, cité et *chôra* sont complémentaires. La ville tire largement sa subsistance de la *chôra*; aussi abrite-t-elle *intra muros* de nombreuses divinités ordinairement attachées à la campagne.

Le phénomène est particulièrement net dans les petites agglomérations. Les bourgades antérieures au synoecisme de Mégalopolis étaient, comme l'a montré J. Roy⁵⁶, un peu plus que des villages et un peu moins que des cités; cela explique sans doute que Déméter et Artémis à Zoitia, Artémis à Oresthasion et Lykoa, Pan à Péraitheis, Hermès à Akakésion soient les divinités majeures⁵⁷. A Stymphale, la dépendance matérielle de la ville par rapport aux inondations du lac, lorsque les émissaires sont mal

⁵⁴ Ainsi Zeus Sôter, Zeus Téléios, Zeus Patrôos, Zeus Epidotès, Zeus Pasios, Héra Téléia, Athéna Korïa pour la cité et les groupes humains, Asklépios et Hygie pour la santé, Athéna Ergané pour l'artisanat. Pour l'étude de ces différentes divinités, cf. JOST, *Sanctuaires*, à partir de l'index sous les noms cités. D'après la «Chronique des fouilles» de *Kernos* 3 (1990), 367, un temple de Zeus «Erkeios» (*sic*) aurait été récemment fouillé à Vaklia (territoire de Kleitor).

⁵⁵ Cf. Paus. VIII 53, 1-3 (analysé dans JOST, *Sanctuaires*, 483-484).

⁵⁶ J. ROY, in *ActAntHung* 20 (1972), 43-51 et M. JOST, «Villages de l'Arcadie antique», in *Ktèma* 11 (1986; paru 1990), 146-158.

⁵⁷ Zoitia: cf. Paus. VIII 35, 7; Oresthasion: cf. Paus. VIII 44, 2; Lykoa: cf. Paus. VIII 36, 7; Péraitheis: cf. Paus. VIII 36, 7; Akakésion: cf. Paus. VIII 36, 10.

entretenus, fait d'Artémis Stymphalia, déesse des eaux stagnantes, la divinité essentielle⁵⁸. Ailleurs on est frappé de voir installées dans un temple — monument qui implique un sanctuaire de quelque ampleur — Déméter et Koré Karpophores à Tégée, les Grandes Déesses à Mégalopolis, Artémis à Orchomène, Koré à Mantinée⁵⁹. Il n'est pas jusqu'à Pan, le dieu qui va de montagne en montagne, qui n'ait un temple à Héraia et une chapelle dans un des portiques de l'agora de Mégalopolis⁶⁰. A l'époque romaine enfin, de nombreux témoignages mentionnent Dionysos dans les villes⁶¹.

La distinction entre dieux des villes et dieux des campagnes en Arcadie est en réalité assez ténue.

Une fois analysés les différents types de sanctuaires, c'est-à-dire les composantes du paysage religieux arcadien, on peut examiner comment et selon quel équilibre, différent pour chaque cité, se sont répartis les sanctuaires entre la ville et la *chôra*.

2. Répartition des sanctuaires entre la chôra et la ville

Le réseau de sanctuaires ne peut pas s'expliquer uniquement en Arcadie par les personnalités divines: on l'a vu, peu d'entre elles sont uniquement rurales ou uniquement urbaines. Deux facteurs sont en revanche essentiels: la géographie physique et

⁵⁸ Paus. VIII 22, 7-9 et JOST, *Sanctuaires*, 398-400. Nouvelles recherches et hypothèses sur la topographie religieuse de Stymphale: Fl. SEILER, *Die griechische Tholos* (Mainz 1986), 120-129; H. WILLIAMS, in *Praktika* 1985 (1989), 245.

⁵⁹ Tégée: cf. Paus. VIII 53, 7; Mégalopolis: cf. Paus. VIII 31, 1-7; Orchomène: *BCH* 38 (1914), 464-466; Mantinée: *IG* V 2, 265 et 266.

⁶⁰ Héraia: cf. Paus. VIII 26, 2; Mégalopolis: cf. Paus. VIII 30, 6.

⁶¹ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 425-427.

humaine des régions, qui modèle le paysage religieux; l'histoire des cités (en particulier leur formation par synoecisme) qui le remodèle éventuellement.

La topographie religieuse varie en fonction de la géographie physique et humaine des territoires: en simplifiant, on peut distinguer en Arcadie deux ou trois cadres naturels, auxquels correspond une implantation religieuse particulière. Considérons d'abord la montagne, je veux dire les cités dont l'essentiel de la superficie est occupée par des massifs montagneux. Ce sont des cantons de terres arides et inhospitalières, qui connaissent un climat rigoureux. Certes, il y a toujours un peu de sol arable au fond des vallées ou sur les terrasses aménagées le long des pentes: là s'établit la ville; mais l'agriculture n'occupe qu'une faible partie de la population qui, pour l'essentiel, vit dispersée sur le territoire de l'élevage des brebis, des moutons et des chèvres, ainsi que de la chasse.

L'exemple le plus caractéristique est celui de Phigalie. La ville est installée au bord de la vallée encaissée de la Néda, «sur une hauteur abrupte presque de tous côtés» (Pausanias)⁶², entourée de massifs montagneux (mont Elaion, mont Kotilion). Plusieurs points du territoire sont difficiles à atteindre⁶³ et, au total, les zones cultivables sont rares; Pausanias mentionne comme offrandes ordinaires à Déméter «le produit des arbres cultivés (et en particulier les raisins), le miel et la laine»⁶⁴, c'est sans doute là l'essentiel des ressources. La culture du blé, évoquée par un oracle de Delphes rendu aux gens de Phigalie, est donnée pour précaire, et les Phigaliens sont toujours menacés d'être réduits pour leur subsistance aux glands et au gibier⁶⁵. On imagine une

⁶² Paus. VIII 39, 5.

⁶³ Paus. VIII 41, 4.

⁶⁴ Paus. VIII 42, 11.

⁶⁵ Paus. VIII 42, 5-7.

bonne partie de la population à l'instar du dieu Pan qui vit près de Bassai en berger «sous une hutte de branchages» et «chassant tantôt sur une montagne et tantôt sur une autre»⁶⁶. La structure même de la ville confirme cette dispersion de l'habitat: le tracé de l'enceinte fortifiée est sans rapport avec la surface habitée; il inclut une place de refuge où les populations campagnardes avoisinantes pouvaient trouver protection avec leurs troupeaux⁶⁷.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les sanctuaires les plus importants se trouvent dans la *chôra*. Dans la ville, on honore une divinité poliade, sans doute Athéna, Hermès, protecteur du gymnase de la cité, Asklépios et Hygie, ainsi que Dionysos Akratophore, dieu de l'orgie que l'on célèbre dans des mystères et aussi lors de représentations théâtrales capables de regrouper, le temps de Dionysies, tous les Phigaliens; les héros oresthasiens morts pour Phigalie reçoivent des sacrifices annuels⁶⁸. Enfin le sanctuaire d'Artémis Sôteira sert de «point de départ pour les processions»⁶⁹. Situé au Sud-Est de la ville, il était le lieu de rassemblement des cortèges vers la *chôra* où se trouvaient les sanctuaires essentiels. Vers le Nord-Est du territoire, à une douzaine de stades au-dessus de la ville, au confluent du Lymax et de la Néda, Pausanias cite d'abord le sanctuaire d'Eurynomé, entouré d'une masse serrée de cyprès; vénéré depuis une lointaine antiquité, il était ouvert une fois par an, pour la fête qu'y célébrait la cité. La vieille statue en bois, thériomorphe, terminée en queue de poisson et retenue par des chaînes d'or, d'une ancienne maîtresse des eaux et de leur faune apparen-

⁶⁶ Cf. *Anthol. Palat.* VI 253 et Paus. VIII 42, 3.

⁶⁷ Cf. les remarques de R. MARTIN, à propos de l'Acarnanie, dans *l'Urbanisme dans la Grèce antique* (Paris 21974), 37.

⁶⁸ Pour leurs sanctuaires, cf. JOST, *Sanctuaires*, 84-85.

⁶⁹ Paus. VIII 39, 5.

tée à Artémis, témoigne de la vocation des sanctuaires les plus reculés à entretenir l'existence de divinités archaïques⁷⁰. Tel est aussi le cas de Déméter Mélaina, honorée, on l'a vu, dans une grotte du mont Elaion; le *xoanon* de cette déesse protectrice de la végétation avait une tête de cheval avec les cheveux entremêlés de serpents⁷¹. Le long de la route qui mène au mont Kotilion, les citoyens devaient s'arrêter au temple de Périvolia, qui semble avoir fait partie d'un sanctuaire assez vaste, dont le propriétaire n'est pas encore connu. Sur le mont Kotilion enfin se trouvaient regroupés plusieurs lieux de culte: le sanctuaire d'Apollon Epikourios, attesté dès le VIII-VII^e siècle, dont j'ai déjà évoqué le temple classique de Bassai, et, à quelque cent mètres sous le sommet, au lieu-dit Kotilon, deux petits temples plus modestes, dont l'identification exacte fait problème: les textes évoquent pour ce site Aphrodite, Pan, Orthasia, Artémis⁷². L'importance numérique des ex-voto trouvés sur le mont Kotilion témoigne de l'afflux de la clientèle vers ces sanctuaires.

Il est clair que pour les Phigaliens les sanctuaires de la *chôra*, dont les divinités protégeaient la nature végétale et animale, comme la vie personnelle et la sécurité du territoire, étaient les centres religieux les plus importants; paysans, bergers et chasseurs les honoraient dans le cadre où ils vivaient, c'est-à-dire dans la nature sauvage.

Une organisation religieuse similaire, avec prépondérance de la *chôra* sur la ville, se retrouve dans la plupart des districts montagneux de l'Azanie, en Arcadie occidentale, avec des variantes dues à la diversité du paysage naturel: à Thelpousa, par exemple,

⁷⁰ Paus. VIII 41, 4. Pour le sanctuaire et la personnalité de la déesse, cf. JOST, *Sanctuaires*, 89 et 411-414.

⁷¹ Cf. ci-dessus note 17. Pour la statue et la personnalité de Déméter, *ibid.*, 312-317.

⁷² Pour les sanctuaires de Périvolia et du mont Kotilion, *ibid.*, 90-97.

les lieux de culte essentiels s'égrènent le long des axes de circulation d'un vaste territoire et sont sans doute d'un accès plus facile⁷³, mais le poids relatif de la *chôra* et de la ville est à nouveau en faveur de la *chôra*.

La situation est autre dans les hautes plaines d'Arcadie orientale qui impliquent un type de vie différent. L'agriculture y tient davantage de place dans l'économie. Elle demande des efforts particuliers, car le sol, calcaire, est couvert d'argile et de limon imperméables; la mise en culture implique un entretien attentif des «katavothres», c'est-à-dire des fissures dans le calcaire qui drainent les eaux de pluie et permettent seules d'éviter l'inondation des bassins. Si l'agriculteur veille à l'évacuation des eaux en curant soigneusement les émissaires, les zones cultivables peuvent être relativement étendues. Les villes, souvent installées — Mantinée et Tégée mises à part — sur des acropoles, sont généralement placées vers le centre du territoire, les zones cultivables étant autour des villes. Comme les distances sont rarement considérables, les propriétaires des champs habitent le plus souvent à la ville, dont ils assurent le fonctionnement politique; ils laissent l'essentiel du travail de la terre à des esclaves et à des ouvriers. En Mantinique, quelques villages antérieurs au synoecisme subsistent de plus dans les secteurs où la culture requiert un soin particulier, comme l'Argon Pédion⁷⁴.

Dans des cas comme ceux-là, il est normal que la *chôra* ne soit pas nécessairement le lieu des sanctuaires les plus importants ni même les plus nombreux. L'exemple de Tégée est significatif. Avec sa cinquantaine de cultes attestés *intra muros* et son

⁷³ Etude des sanctuaires de Thelpousie: JOST, *Sanctuaires*, 60-69; ajouter M. JOST, in *BCH* 110 (1986), 633-645.

⁷⁴ Cf. S. et H. HODKINSON, in *BSA* 76 (1981), 239-296 et M. JOST, *art. cit.* (note 56). Sur la vie du citoyen aux champs et à la ville, cf. Plut. *Philop.* 5, 3-4.

sanctuaire d'Aléa Athéna, la ville est le pôle essentiel de la vie religieuse de la cité. Le sanctuaire d'Aléa Athéna est attesté par l'archéologie à partir des VIII/VII^e siècles. Il a d'abord appartenu au dème des Apheidantès avant le synoecisme de Tégée; puis celui-ci l'a intégré dans la nouvelle ville de manière à conforter sa propre unité⁷⁵; dès lors, les sanctuaires de la ville furent les plus importants, même lorsqu'il s'agissait de protéger la vie rurale. Tégée représente, il est vrai, une des cités les plus urbanisées d'Arcadie; mais ce facteur ne semble pas être déterminant à lui seul.

A Mantinée, qui connut elle aussi un réel développement urbain, le sanctuaire de Poseidon Hippios, sous la protection duquel la cité s'installa lors de son synoecisme, est resté hors de l'enceinte, à un peu plus d'un kilomètre: le dieu se plaît davantage au voisinage des bois et des eaux courantes, et ce facteur a dû jouer. En même temps, Mantinée profitait ainsi de la proximité du sanctuaire d'une divinité très populaire et propre à sceller l'union entre les citoyens; le sanctuaire profitait quant à lui d'un nouveau statut de premier sanctuaire de la cité⁷⁶. Au total, le nombre des cultes attestés dans les murs de Mantinée étant supérieur à celui de la *chôra*, on peut dire qu'il y existe une sorte d'équilibre complémentaire entre les sanctuaires de la ville et ceux de la campagne.

Dans les hautes plaines, les situations sont donc diverses d'une cité à l'autre. Une prépondérance du pôle religieux urbain s'observe à Stymphale ou à Orchomène⁷⁷. Les sanctuaires ruraux prédominent en revanche à Phénéos: aux portes de cette petite ville le rôle de la plaine dans la vie productive se traduit

⁷⁵ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 145-146 et 151-154.

⁷⁶ Pour ce sanctuaire, cf. ci-dessus, note 20.

⁷⁷ Cf. l'étude des sanctuaires de ces cités dans JOST, *Sanctuaires*, 101-106 (Stymphale) et 113-122 (Orchomène).

par une importance particulière des sanctuaires de Déméter proches de la cité; le sanctuaire majeur, celui d'Hermès, est près de la frontière du territoire, sur le mont Cyllène⁷⁸. La petite cité de Kaphyai a aussi une de ses divinités principales, Artémis Knakalésia, sur une hauteur, à l'écart de la ville⁷⁹. Mais dans les deux derniers cas, il y a dans la ville des «doublets» des sanctuaires en question⁸⁰; il faudra voir comment s'articulent alors le pôle rural et le pôle urbain dans la vie religieuse de la cité.

Auparavant, un autre type de territoire, qui associe montagnes, plaines, collines et vallées, mérite notre attention: celui de Mégalopolis. Mais, dans cette région, une organisation en cité par synoecisme et une véritable urbanisation ne se sont développées qu'après 370 av. J.-C.⁸¹. Or s'il est en réalité assez peu d'événements historiques qui influent de manière significative sur la topographie religieuse d'une région, les synoecismes, par les déplacements de population qu'ils impliquent, entraînent quant à eux un remodelage partiel du paysage religieux. Il convient donc d'étudier, en s'aidant des fouilles et des textes, l'implantation des sanctuaires sur le territoire de Mégalopolis en relation avec l'histoire.

Un principe est attesté pour d'autres synoecismes arcadiens par deux textes épigraphiques du début du IV^e siècle av. J.-C.: celui du respect des cultes locaux. Le traité qui fixe les termes d'un accord de synoecisme partiel entre Orchomène et Euaimon précise que «les cérémonies du culte d'Euaimon, chaque mois, seront célébrées à Euaimon dans la forme accoutumée»⁸². De

⁷⁸ *Ibid.*, 27-37.

⁷⁹ *Ibid.*, 111-112.

⁸⁰ Cf. Paus. VIII 14, 10 et VIII 23, 3.

⁸¹ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 168 et références.

⁸² Lignes 6-7; cf. en dernier lieu, L. DUBOIS, *Recherches sur le dialecte arcadien*, II: *Corpus dialectal* (Louvain-la-Neuve 1986), 146-163 (avec la bibliographie antérieure).

même, la convention de synoecisme entre Mantinée et Héliston laisse certaines prérogatives religieuses à Héliston: «que les sacrifices d'Héliston soient accomplis et que l'on accueille les théories selon les coutumes ancestrales»⁸³. Une politique semblable paraît avoir déjà été observée par Mantinée et Tégée lors de leur synoecisme archaïque, car une continuité existe dans l'activité de lieux sacrés de la *chôra* comme les sanctuaires de Gourtsouli en Mantinique, d'Haghios Sostis et de Mavriki en Tégéatide, en dépit de l'éloignement du dernier⁸⁴. Une telle vitalité reflète à la fois l'intérêt de la *polis* pour ces lieux de culte qu'elle entretient et le respect qu'elle porte aux divinités ancestrales des paysans des anciens villages et dèmes.

En Mégalopolitide, la date exacte du synoecisme, entre 371/370 et 368/7, et la liste exacte des participants restent un sujet de désaccord entre les historiens⁸⁵, mais il est sûr qu'il concerne une vaste région aux traditions religieuses réputées particulièrement anciennes, en Parrhasie surtout; il a pour objectif l'unité politique de la nouvelle cité, Mégalopolis, et de son territoire, où subsistent certains villages. Pour adoucir l'obligation qui était faite à la plupart des Arcadiens de la région de quitter leur «petite patrie» pour la Grande Ville⁸⁶, les dirigeants de la

⁸³ Lignes 9-10; cf. G.J.M.J. TE RIELE, «Héliston entre en syntélie avec Mantinée: une nouvelle inscription d'Arcadie», in *BCH* 111 (1987), 167-188.

⁸⁴ Sanctuaire de Gourtsouli: cf. JOST, *Sanctuaires*, 136-137; sanctuaire d'Haghios Sostis, *ibid.*, 154-155; sanctuaire de Mavriki: *ibid.*, 159-161. L'abandon du sanctuaire d'Athéna Alalkoménià en Mantinique est sans doute antérieur au synoecisme et lié à la concurrence d'Aléa (cf. JOST, *Sanctuaires*, 387). Sur la naissance comme cités, au début du V^e siècle, de Mantinée et de Tégée, cf. L. BURELLI BERGESE, in *ASNP* 17 (1987), 603-610.

⁸⁵ Cf. ci-dessus, note 81.

⁸⁶ Cf. Paus. VIII 28, 1-8.

cité menèrent une véritable politique d'union religieuse, s'efforçant d'éviter un déracinement total à la fois par le maintien des vieux sanctuaires de la *ch ra* et par des créations urbaines adaptées à la population transplantée. Voici quelques traits essentiels du système ainsi obtenu.

Mis à part Lykosoura qui garde son statut de cité «en raison de son sanctuaire de Despoina»⁸⁷, seules quelques agglomérations demeurent avec le statut de *k mai* de Mégalopolis; elles conservent leurs sanctuaires urbains et extra-urbains: l'exemple le plus intéressant est celui de Gortys, une bourgade qui servait de défense éloignée à la Cité, où l'on constate une prospérité nouvelle des sanctuaires au IV^e siècle av. J.-C.⁸⁸. Mais on pourrait citer aussi Thisoa et son sanctuaire du Grand Dieu, M thydrion et le temple suburbain de Pétrovouni, dont l'archéologie atteste la vitalité religieuse après le synoecisme⁸⁹.

Dans les anciennes villes systématiquement dépeuplées lors du synoecisme, les sanctuaires continuaient souvent à être entretenus par Mégalopolis, alors même que le reste de l'agglomération tombait en ruines: Pausanias en témoigne par exemple pour Basilis, en Parrhasie, dont le culte de Déméter Eleusinia est encore attesté au II^e siècle de notre ère, et pour Akakésion, où la statue d'Hermès Akak sios était rest e en place⁹⁰. Pris en charge par la cité, ces sanctuaires changèrent seulement de statut, pour devenir des sanctuaires de la *ch ra* de Mégalopolis, sur le même plan désormais que les anciens sanctuaires ruraux. Le cas de Trap zonte dont les *xoana* furent transférés dans la capitale

⁸⁷ Cf. Paus. VIII 28, 6.

⁸⁸ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 202-210.

⁸⁹ Thisoa: *ibid.*, 212; Pétrovouni: *ibid.*, 215.

⁹⁰ Basilis: cf. Paus. VIII 29, 5; Akakésion: cf. Paus. VIII 36, 10. Voir aussi Trikolonoï: cf. Paus. VIII 35, 6; Zoitia: cf. Paus. VIII 35, 7; Bathos: cf. Paus. VIII 29,1; Maniai: cf. Paus. VIII 34, 1; Déméter «aux marais»: cf. Paus. VIII 36, 6.

doit être regardé comme une exception, provoquée par la rébellion de cette cité contre le synoecisme⁹¹.

Les anciens sanctuaires ruraux continuent généralement à être honorés. L'archéologie a même permis de déceler un renouveau au IV^e siècle pour un petit sanctuaire reculé comme celui de Glanitsa, aussi bien que pour le grand sanctuaire parrhasien, celui de Zeus Lykaïos, qui devient le lieu de culte majeur de la Confédération arcadienne⁹². Rares sont les lieux de culte qui furent désertés: si, au sanctuaire de Pan à Bérékla, les témoignages archéologiques ne vont guère au-delà du V^e siècle, cela s'explique sans doute par son éloignement de Mégalopolis, et d'ailleurs de toute agglomération⁹³.

Au total, la restructuration religieuse de la *chôra* de Mégalopolis consiste davantage dans le changement de statut des anciens lieux de culte que dans une nouvelle répartition topographique. La modification essentielle apportée au paysage religieux de la région réside en fait dans la création de sanctuaires urbains dans la ville de Mégalopolis. Les uns répondent aux préoccupations de la ville qui ont été définies plus haut; les autres reprennent des cultes de la *chôra*, de manière à fonder dans la ville un ensemble de type traditionnel le mieux apte à éveiller chez de nouveaux citoyens la conscience d'appartenir à une communauté. Il s'agit tantôt de «doublets» des lieux les plus sacrés du territoire, tantôt de cultes synchrétiques qui réunissent de vieilles composantes des cultes de la région. L'analyse de ces procédés consti-

⁹¹ Cf. Paus. VIII 28, 6 et VIII 31, 5. Ajoutons le cas de Pan Skoleitas: son sanctuaire était sur la colline à l'emplacement de la future Mégalopolis; il fut installé sur l'agora de la ville sous le Portique des archives (cf. Paus. VIII 30, 7-8).

⁹² Cf. JOST, *Sanctuaires*, 218 (Glanitsa) et 184 (mont Lycée); la remarque vaut aussi pour le sanctuaire du mont Kandréva (*ibid.*, 200).

⁹³ *Ibid.*, 187. Pour le sanctuaire du mont Boreion, voir ci-dessus, note 11.

tue, avec l'étude des moyens mis en œuvre par les cités pour gérer les sanctuaires de la *chôra*, deux approches essentielles pour comprendre quelques-uns des rapports complexes qui ont existé entre sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains.

3. Relations entre les sanctuaires de la ville et ceux du territoire

Le cas de Mégalopolis a permis, grâce à la création *ex nihilo* d'une cité, de signaler certains traits de politique religieuse particulièrement nets. Le moment est venu de replacer les phénomènes dans l'ensemble des données arcadiennes et, en même temps, d'en préciser les modalités.

Commençons par les «doublets culturels». D'une manière générale, la politique des «doublets culturels» — souvent signalée pour l'Attique et ses sanctuaires d'Eleusis et de Brauron — dérive apparemment de deux sentiments contradictoires: 1) L'idée que le sanctuaire principal, lorsqu'il est dans la *chôra*, a des caractères propres qui sont liés au lieu où il se trouve, et qu'il n'est pas possible de les transposer ailleurs; 2) L'envie d'établir dans la ville un rappel du sanctuaire rural: il ne s'agit pas de rivaliser avec son prestige, mais plutôt de reconnaître son importance et le «manque» que créerait son absence totale dans la ville. Parler de «mainmise» de la ville sur les cultes de la *chôra* paraît en tout cas excessif; c'est ce que je voudrais montrer.

Les cas de Phénéos et de Kaphyai sont malheureusement peu documentés. A Phénéos, il est clair que le sanctuaire d'Hermès, sur le mont Cyllène, aux limites de la Phénéatide et de la Stymphalie, est le lieu de culte qui a connu le plus grand rayonnement en Arcadie du Nord-Est. L'*Hymne homérique à Hermès* mentionne un *téménos* d'Hermès, Pausanias un temple en ruines. Le culte est rapporté à des temps immémoriaux par le scholiaste d'Aristophane; Hygin l'attribue, comme le culte du mont

Lycée, à Lykaon. Le *xoanon* était remarquable par sa taille (2,40 m) et par sa matière, le thuya⁹⁴. Les Phénéates n'ont jamais cherché à revendiquer pour leur ville même la gloire du dieu: né sur le mont Cyllène, il fut toujours universellement le dieu «Kyllénios» et, à l'époque de Géminos encore, au I^{er} s. ap. J.-C., il était honoré d'une procession annuelle et de sacrifices sanglants⁹⁵. Les concours des *Hermaia* se déroulent, depuis le V^e siècle au moins, dans la plaine (peut-être faute de place sur le mont Cyllène), mais c'est le dieu Kyllénios qu'ils honorent; le temple que signale Pausanias à proximité de Phénéos avec une statue sculptée par Eucheir au III^e s. av. J.-C. n'est, selon toute vraisemblance, qu'un «rappel» du mont Cyllène, destiné à matérialiser la présence du dieu lors des jeux et à recevoir les témoignages de la piété quotidienne. Il n'est pas chargé du passé légendaire de la naissance d'Hermès qui auréole le mont Cyllène⁹⁶.

Kaphyai offrait sans doute un cas de figure analogue. Pausanias cite un sanctuaire d'Artémis Knakalésia consacré par les gens de Kaphyai et ajoute: «il y a aussi chez eux un mont Knakalos où ils célèbrent tous les ans des rites d'initiation en l'honneur d'Artémis»⁹⁷. Il y avait deux lieux de culte distincts dans la cité; celui de la ville rappelait celui de la montagne, où était célébrée, à l'écart des hommes comme il est normal pour une initiation, la cérémonie essentielle.

L'existence de tels «doublets culturels» se caractérise par le fait que la ville n'est que le pôle religieux secondaire. Pour Mégalopolis, les sources sont plus détaillées. Le «péribole de pierres avec un sanctuaire de Zeus Lykaios» dont parle Pausanias est particu-

⁹⁴ Sur ce sanctuaire, cf. JOST, *Sanctuaires*, 33-35.

⁹⁵ Etude du thème de la naissance d'Hermès dans JOST, *Sanctuaires*, 441-444. Pour le sacrifice du mont Cyllène, cf. ci-dessous, note 111.

⁹⁶ Sur le sanctuaire de Phénéos, cf. JOST, *Sanctuaires*, 29-30.

⁹⁷ Paus. VIII 23, 4.

lièrement caractéristique. «On n'y entre pas; aussi bien l'intérieur se laisse-t-il embrasser d'un coup d'œil: il y a des autels du dieu, deux tables, des aigles en même nombre que les tables et une statue en marbre de Pan. Ce dernier est qualifié de Sinoeis et cette appellation viendrait du nom de la nymphe Sinoé»⁹⁸. La structure du sanctuaire, les interdits dont il est frappé et les objets de culte qu'il enferme montrent bien que l'on a affaire à une transposition du complexe cultuel de Zeus Lykaios sur le mont Lycée, dont Pausanias donne ailleurs la description⁹⁹. L'*abaton*, ici un enclos à mur bas, est la réplique de celui du Lycée; des autels remplacent le tertre de cendre du mont Saint-Elie (et des tables sont réservées aux offrandes); les aigles, sans doute moins monumentaux que sur le mont Lycée, rappellent les deux colonnes couronnées d'aigles qui encadraient la voie sacrée sur cette montagne. Au total, les principaux éléments du sanctuaire de Zeus sont présents, adaptés au cadre urbain et regroupés dans l'espace plus réduit d'un péribole. La présence de Pan dans cet enclos renvoie elle aussi au mont Lycée où les deux divinités avaient des sanctuaires voisins (l'épiclèse Sinoeis indique une contamination avec un autre culte sans doute originaire de la région de Bassai-Phigalie)¹⁰⁰.

La mise en place de ce «doublet» cultuel, lors du synoecisme, n'implique donc aucun transfert de culte; il répond au contraire à la volonté de respecter le berceau du culte de Zeus Lykaios. Le sanctuaire du mont Lycée connaît d'ailleurs au IV^e siècle une période de grande prospérité et un afflux de pèlerins: loin de dépouiller le site, comme l'avait cru K. Kourouniotis à propos des aigles d'or¹⁰¹, la cité y dépose de nouveaux ex-voto et fait élever plusieurs édifices dans le vallon de Kato-Kambos; des

⁹⁸ Paus. VIII 30, 2-3.

⁹⁹ Paus. VIII 38, 6-7.

¹⁰⁰ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 222.

¹⁰¹ K. KOUROUNIOTIS, in *ArchEph* 1904, col. 177.

inscriptions provenant du secteur de l'hippodrome témoignent par ailleurs du rayonnement des *Lykaia* dans cette période où le sanctuaire de Zeus sur la montagne est devenu le centre religieux de la nouvelle Confédération arcadienne¹⁰². A Mégalopolis même, il n'est pas question de jeux, et encore moins de ces «curiosités» du Lycée que relève Pausanias (perte de son ombre pour qui pénètre dans l'*abatōn* et rituel de la source Hagno); pas question non plus de sacrifices humains comme ceux célébrés au sommet du Lycée¹⁰³, dont la pratique semble attachée au caractère d'«ensauvagement» d'un lieu où violence et cruauté primitives affleurent d'une manière qui ne serait pas en situation dans la ville.

Bref, il ne faut voir dans le sanctuaire-doublet de Mégalopolis aucune intention de rivaliser avec le sanctuaire de la *chôra*. Au contraire, la nouvelle cité cherche à se placer sous la protection du dieu qui, dès l'époque archaïque, avait déjà su constituer un centre d'union politique et religieuse pour les Parrhasiens, avant de symboliser, au V^e siècle, l'aspiration au panarcadisme¹⁰⁴.

Pour cimenter l'union entre les nouveaux citoyens, Zeus Lykaios s'imposait donc. Mais il fallait aussi que fussent évoquées par les sanctuaires de la cité les légendes régionales. Un temple d'Hermès Akakésios fut construit sur l'agora de Mégalopolis, à l'imitation de celui de la bourgade d'Akakésion; la statue originale fut laissée sur place, dans la ville désertée, et une copie fut exécutée pour Mégalopolis (il n'en restait, à l'époque de Pausanias, que la tortue de marbre rappelant l'invention de la lyre)¹⁰⁵. L'importance donnée au dieu à Mégalopolis est très caractéristique de la volonté des dirigeants de la Confédération

¹⁰² Cf. JOST, *Sanctuaires*, 184-185.

¹⁰³ Cf. Paus. VIII 38, 4 et 6-7, et, sur ces rites, JOST, *Sanctuaires*, 251-267.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 183.

¹⁰⁵ Cf. Paus. VIII 30, 6.

de conforter la nouvelle unité de l'Arcadie du Sud-Ouest en l'appuyant sur des traditions religieuses: faisant fi de la légende largement répandue en Grèce qui situait la naissance d'Hermès sur le Cyllène, ils voulurent donner force à une version parrhasienne; en raison peut-être d'une ressemblance entre l'épiclèse toponymique du dieu et l'épithète homérique *akakèta*, l'obscur village d'Akakésion devint dépositaire de la tradition officielle arcadienne concernant la petite enfance d'Hermès: le dieu aurait été le fils d'un Akakos, fils de Lykaon¹⁰⁶. Pas plus que dans le cas précédent il ne s'agit de dépouiller Akakésion; bien au contraire le temple de Mégalopolis glorifiait l'importance religieuse de ce site.

Reste à considérer la façon dont les gens de Mégalopolis créèrent un sanctuaire qui n'était pas au juste la reproduction d'un lieu sacré de la *chôra*, mais un *hiéron* rassemblant des cultes qui rappellent plusieurs sanctuaires de la *chôra* en même temps. Le sanctuaire des Grandes Déesses illustre cette intention complexe. Le nom des Déesses pourrait venir de Bathos et leur identification avec Déméter et Koré-Sôteira indique un couple peu banal; leur environnement cultuel (les Dactyles de l'Ida) laisse imaginer des caractères indigènes anciens; leur personnalité diffuse — et, à vrai dire mal connue¹⁰⁷ — donnait à chaque citoyen la liberté de penser à la déesse du bourg qu'il avait laissé. Par ailleurs, les rites étaient, selon Pausanias¹⁰⁸, la réplique de ceux d'Eleusis, une référence qui reparait ailleurs en Arcadie¹⁰⁹ et

¹⁰⁶ Cf. Paus. VIII 36, 10.

¹⁰⁷ Cf. Paus. VIII 31, 1-7, et, pour la personnalité des Grandes Déesses, cf. R. STIGLITZ, *Die Grossen Göttinnen Arkadiens* (Wien 1967) et JOST, *Sanctuaires*, 340-345.

¹⁰⁸ Paus. VIII 31, 7.

¹⁰⁹ Cf. les cultes de Déméter Eleusinia de Phénéos (Paus. VIII 15, 1) et Thelpousa (Paus. VIII 25, 2).

dont l'influence est indéniable sur la conception des déesses de Lykosoura¹¹⁰. «Grandes» comme la nouvelle ville, mais aussi éclectiques, les Déesses devaient apporter à tout un chacun la protection dont il avait besoin.

La vénération par les centres urbains des cultes de la *chôra* tient au caractère particulier de sacralité que revêt souvent la campagne arcadienne, ainsi qu'à la réelle ancienneté des sanctuaires qui structurent le territoire le long des grands axes et en marquent les limites. Mais on peut préciser davantage, avec le peu de données dont on dispose, comment la cité a concrétisé le rattachement culturel à la ville. Je pense aux processions.

La mobilisation de la population rurale et urbaine pour des fêtes périodiques dans les grands sanctuaires de la campagne était en Grèce, on le sait, un moyen de souder le groupe social par la démarche commune qu'elle impliquait. En Arcadie, de longues processions montaient chaque année de Phénéos au mont Cyllène ou de Phigalie à la grotte de Déméter Mélaina et au mont Kotilion; à l'arrivée, les sacrifices étaient effectués sur l'autel. Sur le Cyllène, des sacrifices sanglants étaient offerts à Hermès et, nous dit Géminos¹¹¹, «lorsqu'au bout d'un an, on remonte là-haut..., on trouve les os des victimes et les cendres du foyer dans le même état qu'on les avaient laissés, sans nulle altération due aux vents ni aux pluies, parce que les nuages et tous les états venteux se produisent plus bas que le sommet des montagnes». A Déméter Mélaina, «ce sont les produits des arbres cultivés, en particulier les raisins, et puis des rayons de miel et des laines quand elles n'ont encore subi aucune espèce de travail et restent tout imprégnées de suint, que l'on pose sur l'autel devant la grotte; après les avoir posés on les arrose d'huile. Tels sont les

¹¹⁰ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 327, à propos de l'iconographie du groupe culturel.

¹¹¹ Gem. *Elem. astr.* XVII 3.

usages, tant pour les sacrifices individuels que pour le sacrifice annuel offert par la communauté des Phigaliens»¹¹².

Un sacrifice offert en Mégalopolitide témoigne tout particulièrement de la volonté qu'avait la nouvelle Cité de vivre en symbiose avec les sanctuaires de la *chôra*. «Lors de la fête annuelle d'Apollon Parrhasios, rapporte Pausanias, on sacrifie sur l'agora de Mégalopolis un sanglier à Apollon Epikourios; aussitôt après, on porte la victime au sanctuaire d'Apollon Parrhasios, au son des flûtes et en cortège; on lui coupe les cuisses qu'on fait brûler et on consomme les chairs de la victime sur place»¹¹³.» Apollon Parrhasios avait un sanctuaire «dans la partie orientale du massif du Lycée»¹¹⁴; son épiclèse dérive du nom ancien du territoire où s'était implantée Mégalopolis, la Parrhasie, et l'existence d'un culte annuel témoigne du souci de maintenir les traditions religieuses antérieures au synoecisme, pour ne pas couper la région de son passé. La cérémonie a un caractère tout à fait exceptionnel, puisque les différentes phases du sacrifice se déroulent dans deux sanctuaires d'Apollon distants de plusieurs kilomètres: l'égorgeage de la victime a lieu à Mégalopolis, le partage des portions entre les dieux et les hommes et le banquet ont lieu dans la *chôra*. Ainsi se trouvent étroitement associés un lieu sacré urbain — qui tient lui-même sa sacralité du sanctuaire rural d'Apollon Epikourios à Bassai, d'où venait la statue du dieu¹¹⁵ — et un sanctuaire dont le dieu évoque l'ancienneté de la région.

Dans les exemples envisagés, il est clair que la cité finançait l'organisation des fêtes annuelles (telle devait être la règle sur

¹¹² Paus. VIII 42, 11. Cf. L. BRUIT, «Pausanias à Phigalie. Sacrifices non-sanglants et discours idéologique», in *Métis* 1 (1986), 71-96.

¹¹³ Paus. VIII 38, 8.

¹¹⁴ *Ibid.* et cf., pour le sanctuaire, JOST, *Sanctuaires*, 180 et 186-187.

¹¹⁵ Cf. Paus. VIII 30, 3-4 et JOST, *Sanctuaires*, 222-223.

l'ensemble du territoire, villages exceptés, je vais y venir); sans doute en allait-il de même pour l'entretien des lieux sacrés.

Cette charge dépendait normalement de la cité comme le montre un épisode cultuel de Phigalie: les Phigaliens, punis pour avoir négligé le culte de la grotte de Déméter Mélaina, consultent la Pythie; à la suite de quoi, ils se montrent assidus envers la déesse et font venir le sculpteur Onatas pour remplacer la statue qui avait brûlé¹¹⁶. On constate du reste sur plusieurs sites que les périodes de prospérité de la cité sont aussi celles du développement de l'architecture religieuse: ainsi à Tégée, à Mantinée et à Mégalopolis au IV^e siècle¹¹⁷.

Le sort de certaines agglomérations secondaires de Mégalopolitide est moins clair. Une histoire analogue à celle de Phigalie concerne Teuthis avant son entrée dans le synoecisme de Mégalopolis¹¹⁸. Ayant été maintenue ensuite comme village, Teuthis dut conserver, comme les autres *kômai*, une large autonomie religieuse¹¹⁹. Pour certains établissements de la région, on peut toutefois se demander si la Cité n'a pas aidé à la réalisation des programmes architecturaux de leurs sanctuaires.

Dans la petite cité de Lykosoura, les édifices liés au culte de Despoina revêtent, à une époque que l'on est tenté de situer à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle avant J.-C., un caractère monumental¹²⁰. Il n'est pas impossible, à mon avis, que Mégalopolis, dans son désir de conserver sur place les cultes les plus prestigieux de l'ancienne Parrhasie, dont Lykosoura faisait

¹¹⁶ Cf. Paus. VIII 42, 5-7.

¹¹⁷ Cf. leur participation à la fondation de Mégalopolis: Paus. VIII 27, 2. Pour les monuments religieux de ces cités, cf. JOST, *Sanctuaires*, première partie.

¹¹⁸ Cf. Paus. VIII 28, 4-6.

¹¹⁹ Cf. M. JOST, in *Ktema* 11 (1986), 146-156.

¹²⁰ Cf. JOST, *Sanctuaires*, 173-178.

incontestablement partie, ait contribué à financer les travaux : leur ampleur étonne au regard de la modestie de Lykosoura ; les analogies certaines qui existent entre le temple de Zeus Sôter et le temple de Lykosoura pourraient d'ailleurs refléter une conception commune¹²¹.

La même question se pose à propos de Gortys. Devenue *kômè* de Mégalopolis et point de défense avancé de la cité à l'entrée du territoire, elle développe considérablement les installations consacrées à Asklépios, qui connaissent alors leur apogée¹²². L'intérêt de Mégalopolis pour cette bourgade est largement stratégique, mais on peut aussi penser que la Grande Ville souhaitait être associée à son prestige religieux, dont la notoriété toucha même Alexandre le Grand¹²³. Là encore une aide matérielle n'est pas exclue. Un argument *a contrario* en faveur d'une telle intervention est fourni par la brutale décadence et l'abandon du sanctuaire du mont Boreion au IV^e siècle¹²⁴ ; il se trouvait pourtant sur l'axe routier principal entre Mégalopolis et Tégée, mais il dépendait d'Aséa, dont la politique vis-à-vis du synoecisme fut très fluctuante ; sans doute la bourgade n'avait-elle plus le dynamisme suffisant pour entretenir elle-même le sanctuaire du mont Boreion, et Mégalopolis, déçue par la politique incertaine d'Aséa, ne prit pas le relais¹²⁵.

Concluons. La complémentarité entre sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains va en Arcadie jusqu'à la symbiose. C'est sur l'ensemble de ces lieux sacrés et sur leurs relations que repose la vie religieuse de chaque cité. Ajoutons que certains sanctuaires ruraux ont un rôle qui dépasse le cadre de la cité. Les sanctuaires de frontière, en particulier, sont un lieu de contacts et de heurts

¹²¹ *Ibid.*, 175.

¹²² *Ibid.*, 202-210.

¹²³ Cf. Paus. VIII 28, 1.

¹²⁴ Pour ce sanctuaire, cf. JOST, *Sanctuaires*, 195-197.

¹²⁵ Cf. Sl. DUŠANIĆ, *Arkadski savez IV veka* (Belgrade 1970), 322-323.

entre cités. On sait par Pausanias que le sanctuaire d'Artémis Hymnia appartenait à la fois aux gens de Mantinée et à ceux d'Orchomène¹²⁶; un statut identique peut avoir existé plusieurs fois, et il n'est pas exclu que le *hiéron* du mont Aphrodision ait été à la limite de trois cités¹²⁷. La fréquentation d'un même site et la dévotion à une même divinité créaient des liens entre cités voisines; et des échanges commerciaux devaient avoir lieu lors des grandes panégyries. Par ailleurs, la tendance à exprimer la spécificité de l'*ethnos* arcadien dans une structure fédérale a conduit à privilégier le vieux sanctuaire parrhasien de Zeus Lykaios, comme lieu de culte commun, dès le V^e siècle, d'un groupe de cités arcadiennes, puis au IV^e siècle de la Confédération arcadienne. Le choix de ce site tient à des raisons religieuses et à la personnalité de Zeus, qui figure au droit des monnaies de la Confédération¹²⁸; mais ce n'est pas un hasard s'il s'agit d'un lieu isolé dans la haute montagne, et la procession qui l'atteignait après une longue marche était créatrice à elle seule d'un élan collectif.

Si l'Attique, comme le dit Plutarque¹²⁹, retient par la «beauté et la grâce inimitable» des monuments élevés pour Athéna sur l'Acropole, en Arcadie c'est la campagne plus que la ville qui est imprégnée de sacré: le mont Ménale tout entier, qui résonne de la syrinx de Pan, est consacré à ce dieu¹³⁰, et lorsque Pausanias se rend à Phigalie, c'est avant tout dans l'intention de sacrifier devant la grotte de Déméter Mélaina sur le mont Elaion¹³¹. Le rôle des centres urbains dans la vie religieuse des cités n'est pas

¹²⁶ Paus. VIII 13, 1.

¹²⁷ Entre Thelpousa, Psophis et Kleitor: cf. la carte de Chr. KADARA, *op. cit.* (note 8), pl. 2.

¹²⁸ Cf., en dernier lieu, D. GERIN, in *Rev. Suisse de Numism.* 65 (1986), 13-31.

¹²⁹ Plut. *Per.* 13, 1.

¹³⁰ Cf. Paus. VIII 36, 8.

¹³¹ Cf. Paus. VIII 42, 11.

pour autant négligeable: la ville, à laquelle sont rattachés les sanctuaires de la *chôra*, est l'élément unificateur, le lieu d'où partent les processions vers le territoire. En cela, l'Arcadie est loin d'être unique; mais les particularités religieuses qu'on y connaît, le caractère très typé des données géographiques et l'évolution souvent tardive de la structure des cités en font un cas privilégié pour saisir comment s'équilibre entre la campagne et la ville une vie religieuse aux composantes originales.



Ref. fond. Scènes NASA-LANDSAT 1047 08434 6 du 8.9.72 et 1118-08384 6 du 18.9.72

(d'après M. JOST, Sanctuaires et cultes d'Arcadie, Paris, 1985, pl. A.).

DISCUSSION

M. Etienne: Je voudrais poser une question préalable concernant les sources. Connait-on pour une cité arcadienne la totalité du panthéon? Et quelle est la part de Pausanias et de l'archéologie dans la reconstitution de ces panthéons?

Mme Jost: Pausanias ne donne que des indications partielles, limitées au II^e siècle après J.-C. Elles sont à compléter par les données de l'épigraphie, de la numismatique et des fouilles. Le panthéon de Tégée, pour lequel on dispose de ces différents types de données, est, de ce fait, un des mieux connus. Pour le reste, il faut tenter de tenir compte de la spécificité de chaque source. Ainsi, les monnayages classiques privilégient Athéna poliaide, presque absente chez Pausanias, qui montre une prédilection pour Déméter et pour les cultes étranges. Par ailleurs, la fouille ne permet pas toujours de nommer la divinité à qui est dédié le sanctuaire. Le tableau est donc forcément partiel, ... comme c'est partout le cas en Grèce.

M. Graf: In Ihrem Versuch, Gottheiten und Lage der Heiligtümer in Arkadien zu einem dreistufigen Schema — Stadt, Kulturland, Wildnis — zu verstehen, hat mich die fraglose Zuordnung von Artemis und teilweise Demeter etwas überrascht. Aus zwei Gründen: einerseits ist ja Demeter weit mehr als die Schutzgottheit des Ackerbaus; sie hat ihre Bindung an eine Reihe anderer Probleme (insbesondere des Mädchen- und Frauenlebens); andererseits ist Artemis' Verbindung mit See und Sumpf vom Kulturland scharf zu trennen. Müsste man nicht noch stärker die Kulpraktiken heranziehen, um die gesamte Funktion der Gottheiten zu verstehen, was dann vielleicht die Einteilung doch verschieben würde?

Mme Jost: J'ai limité les indications sur les personnalités divines et les cultes pour m'en tenir au thème des *Entretiens*: les sanctuaires. Mais il est certain que, si Déméter est associée à la nature végétale — c'est le point qui m'importait ici —, il est exclu de la réduire à cette fonction (cf. mes *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, 297-356, en particulier pour Déméter Kidaria); sa relation avec les femmes est toutefois peu marquée en Arcadie. En ce qui concerne Artémis, son lien avec le *pédion* de Stymphale tient à ce que, sans son intervention bénéfique, la plaine, inondée, devient stérile (cf. l'épisode rapporté par Pausanias VIII 22, 8-9).

M. Schachter: I am interested in the examples you give of urban sanctuaries which embody elements more appropriate to a rural setting, namely groves and springs, and wonder what significance you attach to them.

Mme Jost: Ces éléments «ruraux» dans les villes montrent surtout, à mon avis, qu'il ne faut pas opposer aussi radicalement qu'on le fait parfois paysage rural et paysage urbain. Les agglomérations arcadiennes, d'ailleurs, devaient souvent se réduire à un petit nombre de bâtiments regroupés dans un cadre de nature.

Pour éviter néanmoins de simplifier les faits, il faut dire aussi que dans certains cas les éléments «ruraux» préexistaient à l'urbanisation; ils ont été ensuite inclus dans la ville (par exemple, la fontaine d'Aléa à Tégée). A Mégalo polis, l'existence de bois sacrés (entre autres, celui de Zeus Philios) reproduit un usage attesté à la fois dans des bourgades dépeuplées (Trikolonoi) et dans la *chôra*.

Mme Kearns: What criteria are we to use in order to determine the importance of a sanctuary? I can see that in one direction it could be the most unusual and distinctive cults which are the most important, because these may help in the creation of a sense of a distinctive polis identity, but there may be other kinds of importance which we could take into account. In the case of Phigaleia, as you point out, Pausanias actually tells us that the cult of Demeter Melaina was the chief reason for his visit — and like him, we too perhaps find this cult and that of Eurynome the most «important» here

because we attach importance to what appears strange and exceptional. But still in Phigaleia you mention also for instance an urban cult of Asklepios and Hygieia — less interesting to us and to Pausanias, no doubt, but which might very well have interested the Phigaleians. There is also the cult of the heroes from Oresthasion who died in a sort of *devotio* to save Phigaleia from the Spartans (Paus. VIII 39, 4-5; 41, 1); we know that their monument was situated in the agora, which suggests a cult of both civic importance and urban emphasis; its rôle in binding the community together seems clear if we accept the connexion often made between this particular cult and the βουθυσία μεγάλη for «the heroes» attested by Harmodios of Lepreon in his work «On the customs of the Phigaleians» (*FGrHist* 319 F 1).

Mme Jost: Ce n'est pas l'étrangeté d'un culte qui détermine l'importance d'un sanctuaire. Est important un sanctuaire qui est fréquenté par une clientèle importante. La fréquentation d'un lieu sacré est connue par des textes (mentions de sacrifices privés et publics périodiques chez Pausanias) ou par les fouilles (abondance des ex-voto retrouvés dans le sanctuaire).

M. Reverdin: La question que je vais poser n'a probablement pas de réponse. Je la pose néanmoins. Il y a eu certes, de tout temps, des bergers en Arcadie. Mais si vous examinez les listes de mercenaires des armées hellénistiques — celles qu'a publiées M. Launey, par exemple —, vous constaterez que l'Arcadie a été une des régions qui en a fourni le plus grand nombre.

Avez-vous repéré une influence quelconque, dans les sanctuaires que vous avez étudiés, de ces mercenaires? J'ajouterai que mon pays — la Suisse — a fourni, du XVI^e au XIX^e siècle, des mercenaires en abondance; et que, rentrés au pays, ces mercenaires en ont fortement influencé la mentalité, non seulement politique et économique, mais aussi culturelle et religieuse.

Mme Jost: Je n'ai pas trouvé en Arcadie de connexion particulière entre l'existence des mercenaires et les pratiques cultuelles. Seul le sanctuaire d'Apollo Epikourios a été mis en relation avec les mercenaires par F.A. Cooper (*The Temple of Apollo at Bassai* [New York/London 1978], 20-28); mais les données n'autorisent aucune certitude (cf. M. Jost, *Sanctuaires*, 488).

Mme Bergquist: You stated that the Arcadian, rural sanctuaries were not rustic, rather advanced instead, e.g. Bassai. To my mind this needs a chronological qualification. As I see it, Bassai may be advanced as regards finds in the Archaic period, but architecturally I would not call it advanced before the Classical period. In other words, I am curious, whether you have made any chronological distinctions in your study.

Mme Jost: La plupart des temples que j'ai cités pour la *chôra* sont effectivement d'époque classique (noter pourtant le temple du mont Boreion, élevé dans le premier quart du VI^e siècle avant J.-C.). Mais certains de ces monuments ont sûrement été précédés par un édifice archaïque (cf. Bassai, Pétrovouni). L'existence d'une véritable architecture religieuse dans la *chôra* arcadienne me paraît donc assurée dès l'archaïsme.

Mme Bergquist: A propos rural sanctuaries being maintained after synoikisms, I am asking you, if the country was literally depopulated after the synoikisms. Would there not be any people about cultivating the fields and keeping the herds? If so, it seems to me that it would be in their interest that the rural sanctuaries were maintained and in the interest of the centralized poleis to keep them maintained.

Mme Jost: Si Pausanias (VIII 27, 1-8) parle d'un réel dépeuplement de la région à l'occasion de la fondation de Mégalopolis, un récent *survey* mené par une équipe d'archéologues des Universités de Sheffield et Swansea conduit effectivement à penser qu'un habitat rural dispersé a dû subsister dans la *chôra* après le synoecisme (cf. la communication de J. Roy, au XI^e Congrès d'archéologie classique, à paraître).

M. Tomlinson: With regard to the relationships between city and countryside in Arcadia, it is important that we have there evidence for the reverse process to synoikismos, the dismemberment of organised poleis and the return of the population to the constituent communities, whether these are to be regarded as villages or towns. There is the instance of Mantinea, broken up by the Spartans (briefly) in the 4th century B.C., and the eventual disinte-

gration in the Roman period of Megalopolis. In both instances (particularly, I think, in the case of Mantinea) it was possible for citizens to return to their ancestral communities, of which, presumably, they were aware. Religious continuity, an awareness of local and traditional cults which were particularly relevant to the various groups must have contributed to this, irrespective of whether we are talking about the smaller communities, such as Phigaleia, the more complex synoikised cities or the federal league created by the Boeotians. It is noticeable that Pausanias is able to describe local cults, presumably still flourishing, after the collapse of city state order.

Mme Jost: Le dioecisme de Mantinée est effectivement un cas intéressant de retour de la cité dans la *chôra*; je l'ai étudié dans « Villages de l'Arcadie antique », in *Ktèma* 11 (1986; paru en 1990), 146-158.

M. Rudhardt: Il est difficile de faire la part entre doublets et syncrétismes ou même de postuler leur existence. Plus particulièrement, qu'est-ce qui pourrait permettre de préciser la figure des Deux Déesses et de dire que chacun pouvait y retrouver son propre couple de déesses?

Mme Jost: Je reconnais que ma formule sur les Deux Déesses de Mégalopolis n'est pas heureuse, car les données qui les concernent se limitent à Pausanias, VIII 31, 1-8. Je renverrai plutôt aux conclusions de mon ouvrage (*Sanctuaires*, 343), où je dénonçais le caractère arbitraire de ce type de construction (cf., en particulier, R. Stiglitz, *Die Grossen Göttinnen Arkadiens* [Wien 1967]). Je laissais ouverte la question de l'origine de l'appellation des Déesses comme de leur nature; je suggérais seulement que, d'après le texte de la *Périégèse*, les Déesses gardent sans doute une vague teinte arcadienne (dont l'appellation locale de Mégalai Théai ou la présence d'Héraklès-Dactyle à leur côté peut être un indice), mais que, par la seule force des rites, elles ont été entraînées dans la sphère d'Eleusis (cf. VIII 31, 7).

M. Graf: Die sehr schöne Analyse der Heiligtümer von Megalopolis hat eine Struktur aufgezeigt, über die zu reflektieren verlockt. Die Verdoppelung von Heiligtümer — primäres und bedeutendes Temenos des Zeus Lykaios am

Lykaion, sekundäres Temenos in der Stadt — und ihre Verbindung durch eine Prozession erinnert ja an Eleusis und Athen, wie Sie selber hervorhoben. Zwei Fragen dazu: inwiefern ist die Doppelheit in Athen wirklich vergleichbar? Und, wichtiger: lässt sich etwas aussagen über die Art von Gottheit, deren Temene verdoppelt werden konnten? Sind es eventuell Gottheiten, in deren Kult die Opposition von Drinnen-Draussen schon immer eine Rolle spielte? In Athen hat man ja doch diesen Eindruck, denkt man an Demeter (Eleusis) und Artemis (Brauron).

Mme Jost: Je suis favorable aux études régionales, parce qu'elles permettent de dégager, par l'analyse du contexte local, les aspects spécifiques de chaque contrée. Le phénomène des «doublets» en Arcadie ne peut donc pas s'appliquer tel quel à l'Attique, dont les conditions historiques sont fondamentalement différentes (ancienneté de la ville d'Athènes, tendance impérialiste de cette cité et modalités de la célébration des mystères, avec une procession d'Eleusis à Athènes).

Quant au choix des divinités qui ont un «doublet» dans la ville, il me paraît surtout lié, en Arcadie du moins, à l'ancienneté et au prestige d'un sanctuaire et de ses traditions.

M. Bingen: Au fond, on pourrait, en guise de conclusion, souligner que du modèle si particulier de l'Arcadie, avec son paysage géographique unique, ses redistributions de population au fil des synécismes ou de leur dilution, se dégage comme élément universel le rôle existentiel du sanctuaire, qui apparaît dans le maintien du culte sur place même après l'abandon (lien avec son espace traditionnel) et dans la création du doublet (lien avec son public traditionnel au-delà des transferts).

