



**HAL**  
open science

# Apollon péloponnésien au regard de Pausanias : identités, pratiques, représentations

Da Mao

► **To cite this version:**

Da Mao. Apollon péloponnésien au regard de Pausanias : identités, pratiques, représentations. Histoire. Université Paris Cité, 2023. Français. NNT : 2023UNIP7112 . tel-04574277

**HAL Id: tel-04574277**

**<https://theses.hal.science/tel-04574277v1>**

Submitted on 14 May 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Cité

ÉCOLE DOCTORALE 624

Laboratoire ANHIMA-UMR 8210

**Apollon péloponnésien au regard de Pausanias**  
Identités, Pratiques, Représentations

Par Da MAO

THÈSE de doctorat d'Histoire & Civilisations

Dirigée par M<sup>me</sup> Florence GHERCHANOC (U. PARIS CITÉ)

Présentée et soutenue publiquement le 5 juin 2023

Devant un jury composé de :

Madame Corinne BONNET, Professeure d'Histoire grecque (Université de Toulouse-Jean Jaurès) : rapporteur

Monsieur Dominique JAILLARD, Professeur ordinaire, Unité d'histoire des religions, Faculté des lettres, Directeur de la Maison de l'histoire (Université de Genève) : rapporteur

Monsieur Pierre ELLINGER, Professeur émérite d'histoire grecque (Université Paris Cité) : examinateur

Madame Anne GANGLOFF, Professeure d'histoire ancienne (Université Renne 2) : examinatrice

Madame Florence GHERCHANOC, Professeure d'Histoire grecque (Université Paris Cité) : directrice de thèse

*À mes parents,  
à mon épouse,  
à ma fille*

## REMERCIEMENTS

D'abord et avant tout, je voudrai remercier ma directrice de thèse, Madame Florence Gherchanoc qui a dirigé tout au long de ces années mes travaux de recherche avec son infinie bienveillance et sa précieuse rigueur.

Je tiens également à remercier tout particulièrement Monsieur Pierre Ellinger, un vrai connaisseur de Pausanias et un pédagogue encyclopédique sympathique. Il a toujours été disponible, ouvert à l'échange d'idées, à l'écoute de mes questions, à lire méticuleusement mes pages, et s'est toujours intéressé à l'avancée de mes recherches. Le résultat final de ce travail doit beaucoup à nos nombreuses discussions et à ses conseils.

J'ai rencontré mes deux chers professeurs lorsque j'accomplissais ma troisième année de Licence d'Histoire à Paris 7. Depuis, ils m'ont encouragé durant mes études, et ont suscité en moi un intérêt toujours grandissant pour le monde grec.

Je tiens, de plus, à remercier Inès Medjkoune qui a relu attentivement le deuxième chapitre de ma thèse et corrigé mon français.

Je ne remercierai, enfin, jamais assez mes parents et ma femme pour leur soutien inconditionnel sans lequel je n'aurai pu mener à bien ma thèse. Notamment, merci à ma fille, Xi-He, qui m'est si chère et si précieuse, et m'attend avec patience depuis sa naissance.

Je dois aussi remercier le Centre ANHIMA où j'ai pu bénéficier de nombreux séminaires et conférences traitant de sujets très variés ; j'ai pu travailler dans d'excellentes conditions à la bibliothèque Gernet-Glotz, je dis ici ma gratitude à toute l'équipe de la bibliothèque.

À l'évidence, la responsabilité de la coordination du commentaire historique m'incombe.

## SOMMAIRE

Introduction	p. 3
Chapitre I : Apollon <i>Carnéios</i> : Apollon dorien et identité dorienn	p. 20
Chapitre II : Du sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> à l'agora d'Argos : le thème de fondation à Argos au temps de Pausanias	p. 21
Chapitre III : Les représentations statuaire	p. 108
Chapitre IV : La répartition des statues d'Apollon dans le Péloponnèse : la triade apollinienne et Apollon <i>Agyieus</i>	p. 158
Chapitre V : Apollon de Delphes et Apollon péloponnésien	p. 194
Chapitre VI : Les offrandes des Péloponnésiens dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes	p. 243
Conclusion générale	p. 328
Annexe I	p. 335
Annexe II	p. 359
Bibliographie	p. 380
Index	p. 411
Table des matières	p. 417



## Introduction

« Les Grecs ont la plupart du temps des traditions qui s'opposent entre elles ».

– Pausanias, *Description de la Grèce*, IX, 16, 7.

« C'est à ce moment-là particulièrement que la Grèce tomba dans un degré de faiblesse extrême, elle qui avait été abîmée région par région et ravagée depuis le début par la divinité ».

– Pausanias, *Description de la Grèce*, VII, 17, 1.

En lisant la *Périégèse* de Pausanias, un voyageur originaire d'Asie Mineure, peut-être de Magnésie du Sipyle (actuelle Manisa en Lydie)<sup>1</sup>, qui vécut dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.<sup>2</sup> mais dont nous ne savons pratiquement rien, la première impression que nous pourrions avoir est celle de la grande diversité des traditions locales des Grecs qui suscitent sa curiosité et dont l'originalité est mise en valeur. La seconde impression renvoie à l'intérêt particulier que Pausanias porte à l'histoire et au destin de la Grèce. Le thème de l'affaiblissement de la Grèce depuis le « temps des héros » (sans

---

<sup>1</sup> La seule indication qui permet de supposer ainsi son origine renvoie à une phrase au livre V (13, 7) où il parle de « nous » : « Il y a encore chez nous jusqu'aujourd'hui des témoignages du séjour de Pélops et de Tantale : pour Tantale un lac porte son nom et il a un tombeau qui ne passe pas inaperçu ; quant à Pélops, son trône se trouve dans le Sipyle sur la crête de la montagne au-dessus du sanctuaire de Plasténé la Grande Mère ... ». Voir l'analyse convaincante de C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1998, p. 13-14. Sur son ouvrage, sa postérité, ses éditions et commentaires, voir *infra*.

<sup>2</sup> Pour la datation de Pausanias et ses livres différents, voir J. G. FRAZER, *Pausanias, Introduction*, vol. I, p. XV-XIX.

toutefois faire explicitement de la domination romaine la cause des malheurs de la Grèce<sup>3</sup>) constitue le fil de conducteur principal pour comprendre l'œuvre de Pausanias et sa vision historique du monde grec de son époque. Selon le Périégète, si les Grecs avaient désappris la liberté sous le règne de Vespasien (VII, 17, 4), il se demande comment la liberté et l'autonomie se présentaient auparavant chez eux ? Quels en sont les contenus ? Comment les vrais Grecs et le vrai esprit d'une Grèce des *poleis* sont remis en scène dans la *Périégèse* ? Et comment les particularismes locaux des traditions et les curiosités locales que Pausanias met en avant contribuent à (re)construire une image du passé de la Grèce d'autrefois et à énoncer l'identité grecque ? Pour répondre en partie à ces vastes interrogations, le Péloponnèse constituera notre terrain d'enquête, et les liens entre Apollon, un dieu fondateur, la religion, le politique et les questions identitaires notre focale.

Le titre de la thèse présente explicitement les éléments essentiels de cette étude qui conviennent à une double perspective développée autour de Pausanias et d'Apollon. L'idée est de parvenir à une meilleure compréhension de la particularité de l'œuvre de Pausanias et de sa vision historique du monde grec de son temps, et enfin, de mieux caractériser la place qu'occupe Apollon dans les cités du Péloponnèse. L'œuvre de Pausanias représente un témoignage important dans les travaux portant sur l'« identité grecque » dans un cadre historique et géographique bien déterminé. La (re)construction et l'énonciation de cette identité grecque se manifestent dans la *Périégèse* par la présentation des objets, des monuments, voire des ruines sur terrain. La compréhension des mécanismes ou des modalités de cette (re)construction et cette énonciation de l'identité grecque se fonde particulièrement sur une familiarité avec le passé grec composé d'histoires, de mythes, de légendes, et coutumes locales, etc.

Pour écrire l'histoire de la religion grecque, la *Périégèse* de Pausanias est à la fois une source essentielle et un point de départ. Si toutes les informations qui y sont mentionnées ne sont pas des réalités historiques, certaines peuvent être et sont déjà attestées par des fouilles archéologiques, d'autres constituent des traditions transmises de génération en génération. Cependant, elles peuvent être aussi des versions, des interprétations personnelles qui sont des déductions de l'auteur selon une certaine logique liée à des constructions narratives personnelles. Notre matériel de base est ainsi constitué pour l'essentiel de récits et de traditions historiques et mythiques recueillies par

---

<sup>3</sup> Voir M. CASEVITZ et Y. LAFOND, *Pausanias*, Livre VII, p. 155.



Pausanias dans les parties de la *Périégèse* consacrées au Péloponnèse. Cependant, l'ensemble des récits sur lesquels on se fondera ne se limite pas au texte de Pausanias. L'étude ne se prive pas d'intégrer aussi des données de divers types : historiques, géographiques, archéologiques, numismatiques, etc. qui complètent les textes eux-mêmes et les rendent plus explicites par leur comparaison.

On a souvent classé Pausanias dans le courant de la « Seconde Sophistique »<sup>4</sup>. Néanmoins, malgré son rattachement, d'une certaine manière, à ce mouvement, il n'est pas pertinent de faire de lui « un pur produit de la Seconde Sophistique »<sup>5</sup>. Pour autant, ce contexte intellectuel permet de mieux comprendre l'originalité de l'œuvre du Périégète et le regard qu'il porte sur le monde grec qu'il traverse.

Comme les tenants de ce courant, Pausanias a la volonté de rappeler la grandeur de la Grèce<sup>6</sup>. Cependant, il s'en distingue nettement par sa sensibilité particulière aux histoires locales. Si on le considère à présent comme « quelqu'un qui écrit l'histoire », ou encore qui « a voulu composer un ouvrage historique dans le cadre d'une *Périégèse*<sup>7</sup>, c'est l'histoire des régions et des cités qui l'intéresse particulièrement. De plus, on ne trouve pas chez lui une idée de l'atticisme comme on l'attribue généralement aux auteurs de la Seconde Sophistique<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Sur la « Seconde Sophistique » comme phénomène culturel et social, je cite quelques études fondamentales : G. ANDERSON, « The “pepaideumenos” in Action : Sophists and Their Outlook in the Early Empire », *ANRW*, II 33.1, 1989, p. 79-208 ; T. WHITMARSH, *The Second Sophistic*, Cambridge, 2005 ; B. E. BORG (éd.), *Paideia : The World of the Second Sophistic*, Berlin-Boston, 2008 ; T. SCHMIDT et P. FLEURY (éd.), *Regards sur la seconde sophistique et son époque*, Toronto, 2011.

<sup>5</sup> Comme l'a souligné Janick Auberger, « la définition étroite de la Seconde Sophistique ne saurait lui convenir » : voir J. AUBERGER, « Pausanias Le Périégète et La Seconde Sophistique », dans Th. SCHMIDT et P. FLEURY (éd.), *Regards sur la seconde sophistique et son époque*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>6</sup> De surcroît, le rapport entre Pausanias et la Seconde Sophistique s'explique et se justifie aussi par l'éducation que son milieu social lui impose ; il s'agit bien d'une *paideia* classique, riche, très érudite, conservatrice et traditionnelle. Sur son milieu et son éducation, voir J. AUBERGER, *ibid.*, p. 134-136.

<sup>7</sup> C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece*, *op. cit.*, chapitre IV : « Pausanias on the History of Greece » ; F. CHAMOIX, « La méthode historique de Pausanias d'après le livre I de la Périégèse », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien*, Genève, 1996, p. 45-69.

<sup>8</sup> Sur ce point, le maigre hommage rendu par Pausanias aux grands hommes athéniens de l'époque classique est très révélateur de la singularité de son œuvre. En la matière, les exploits d'un Périclès, d'un Nicias, ou d'un Alcibiade n'ont laissé aucune trace dans son

Un autre aspect, bien fondamental, de l'originalité de son œuvre s'exprime par sa méthode sélective. Pausanias le souligne lui-même en répétant plusieurs fois ses intentions marquées par son principe sélectif, par sa volonté de décrire « toutes les choses grecques » (*panta ta Hellenika*). Mais celles-ci sont soumises à un « double critère de choix » plus ou moins catégorisé. « Ces choses » sont grecques mais doivent être dignes de mémoire<sup>9</sup>.

Dans la phrase conclusive de la description de l'Attique, Pausanias définit nettement sa méthode et ses objectifs<sup>10</sup> : « Voilà, à mon sens, ce qui en Attique est le plus célèbre, tant dans les traditions que dans les monuments. Depuis le début, j'ai choisi dans la masse

---

œuvre ; en revanche, il accorde les louanges sans parcimonie aux hommes grecs comme Épaminondas, ou Philopoïmen. Voir J. AUBERGER, « Pausanias le Périégète et la Seconde Sophistique », *op. cit.*, p. 140.

<sup>9</sup> Sur ce point, Pausanias a répété ses intentions en plusieurs endroits. Ainsi, il rappelle, avant d'entreprendre la description de la cité de Sparte (III, 11, 1), qu'il ne discutera et décrira que « ce qui est le plus digne de mémoire » : « En donnant la description de l'Attique, j'ai déjà eu la précaution d'annoncer que je ne m'astreindrai pas à tout décrire par ordre, mais que je m'attacherai aux objets les plus remarquables. Je renouvelle ici cette déclaration, et dès le commencement de ce livre j'ai eu soin de choisir ce que j'ai observé de plus important parmi beaucoup de traditions peu dignes de mémoire qu'on raconte dans chaque pays » (« ἐμοὶ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἠθέλησεν ὁ λόγος ἀπὸ πολλῶν καὶ οὐκ ἀξίων ἀφηγήσεως, ὧν ἅ ἕκαστοι παρὰ σφίσι λέγουσιν, ἀποκρῖναι τὰ ἀξιολογώτατα. ὡς οὖν εὖ βεβουλευμένος οὐκ ἔστιν ὅπου παραβῆσομαι ») ; de même, lorsqu'il décrit les monuments de l'Acropole d'Athènes, l'auteur explique (I, 26, 4) : « Mais il me faut poursuivre mon récit, si je veux décrire de cette manière toute la Grèce » (« Δεῖ δέ με ἀφικέσθαι τοῦ λόγου πρόσω, πάντα ὁμοίως ἐπεξιόντα τὰ Ἑλληνικά ») ; II, 13, 3 : « Il me reste maintenant à décrire ce que le pays offre de plus remarquable » (« προσέσται δὲ ἤδη καὶ τῶν ἐς ἐπίδειξιν ἠκόντων τὰ ἀξιολογώτατα ») ; V, 4, 5 : « ... Je n'ai pas voulu en effet que mon récit s'abaissât à de simples particuliers. ... » (« οὐ γὰρ τί μοι καταβῆναι τὸν λόγον ἠθέλησα ἐς ἄνδρας ἰδιώτας ») ; V, 21, 1 : « notre exposé portera d'abord sur les offrandes, celles à tout le moins qui ont le plus d'intérêt pour les visiteurs » (« ἐς δὲ τὰ ἀναθήματα ἡμῖν τραπήσεται πρότερα ὁ λόγος, τὰ ἀξιολογώτατα αὐτῶν ἐπερχομένοις ») ; VIII, 54, 7 : « ce qu'il y a de plus notable à retenir » (« τὰ ἀξιολογώτατά ἐστιν ἐς μνήμην »). Vinciane Pirenne-Delforge a remarqué l'importance de l'emploi du verbe ἐπέξειμι, qui montre que le récit de Pausanias peut et doit être conçu comme un chemin. Voir V. PIRENNE- DELFORGE, « Les chemins de la mémoire : Pausanias et "tout ce qui est grec" », dans A. BERTHOZ et J. SCHEID (éd.), *Les arts de la mémoire et les images mentales*, Paris, 2018, p. 105-106 et n. 24.

<sup>10</sup> Sur les objectifs et la méthode de Pausanias, on peut commencer par lire J. G. FRAZER, *Pausanias, Introduction*, vol. I, p. XXII-XXIV.

des éléments ceux qui convenaient à un exposé historique [une *sungraphê*] »<sup>11</sup>. Il a pour but d'enregistrer ceux qui sont les plus mémorables à deux niveaux : λόγοι et θεωρήματα<sup>12</sup>, à savoir ceux qu'il a entendus ou qui sont écrits, et ceux qu'il a vus. Il se présente à la fois comme un témoin de tout ce qui existait encore sur le territoire de la Grèce de son temps et qui pouvait être saisi par les yeux, ou comme un porteur ou émetteur des traditions orales et écrites.

Pausanias a, par ailleurs, des thèmes de prédilection. En général, il préfère le « vieux » au « nouveau », le « sacré » au « profane »<sup>13</sup>. Il s'intéresse particulièrement aux monuments et aux objets sacrés les plus anciens, notamment à ceux qui se raccrochent à des traditions anciennes et locales.

À cet égard, quand on cherche à comprendre sa préférence pour l'« archaïsme » et la religion, on peut traduire sa vision et sa mentalité en une « préoccupation » de l'identité grecque. En effet, « c'est l'« antiquité » de la Grèce qui le stimule ; là où il trouve l'identité grecque la plus pure et la plus universelle, une antiquité qui rime avec « authenticité » »<sup>14</sup>. Cette « antiquité » se trouve avant tout dans des lieux précis, souvent des ruines, sièges encore au temps de Pausanias de traditions locales. Comme Jean Pouilloux l'explique : « la Grèce que parcourt Pausanias, non sans mélancolie souvent tant les ruines sont nombreuses, cette Grèce qu'on a si fréquemment dite la Grèce des tombeaux, lui apparaît néanmoins comme intemporelle, idéal le plus pur de ce que doit

---

<sup>11</sup> I, 39, 3 : « τοσαῦτα κατὰ γνώμην τὴν ἐμὴν Ἀθηναίοις γνωριμώτατα ἦν ἔν τε λόγοις καὶ θεωρήμασιν, ἀπέκρινε δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος μοι τὰ ἐς συγγραφὴν ἀνήκοντα ». Comme l'a souligné François Chamoux dans son commentaire du livre I de l'édition de la C.U.F. : « on a justement rapproché ce passage de celui dans lequel Hérodote (II, 99) définit sa démarche, combinant l'expérience personnelle, ὄψις, le jugement critique, γνώμη, et la recherche des *logoi*, ἱστορίη », p. 253.

<sup>12</sup> Selon la définition que donne Vinciane Pirenne-Delforge (*Retour à la source*), la *sungraphê* est « une œuvre en prose qui propose la synthèse complexe d'éléments présentant une cohérence d'ensemble » (p. 23), et « la συγγραφή telle que Pausanias l'a soigneusement pensée est donc la composition par écrit de *logoi* et de *theôrêmata* dignes de passer à la postérité dans la masse indifférenciée et confuse « de ce que chacun raconte chez soi » » (*ibid.*, p. 32). Voir aussi chapitre II : « les *logoi* : passé, mémoire et histoire » ; chapitre III : « les *theôrêmata* : le présent de la visite ».

<sup>13</sup> C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece*, *op. cit.*, p. 23-24. Vinciane Pirenne-Delforge a efficacement analysé les différentes facettes de la notion et du contenu du « passé » chez Pausanias, voir *Retour à la source*, p. 41-52.

<sup>14</sup> J. AUBERGER, « Pausanias Le Périégète et La Seconde Sophistique », *op. cit.*, 2011, p. 142.

se proposer indéfiniment la suite des génération ... Le Périégète écrit pour donner aux Grecs de son temps des raisons de croire à leur supériorité »<sup>15</sup>. Il est un défenseur de l'hellénisme.

Pausanias a conscience de la particularité de son temps, et l'exprime directement dans son ouvrage : « les Grecs sont forts pour admirer beaucoup plus ce qui est dans les autres pays que dans le leur ; en effet, des écrivains distinctifs se sont attachés à décrire avec la plus grande exactitude les pyramides de Memphis, et ils n'ont pas daigné faire la moindre mention du trésor de Minyas et des murs de Tirynthe, qui ne sont pas moins dignes d'admiration » (IX, 36, 5, traduction de M. Clavier). Il n'hésite pas à s'en prendre aux Grecs préférant toujours contempler chez les autres les merveilles qu'ils ne savent pas voir chez eux. De la sorte, il a conscience d'explorer et de réaffirmer l'identité grecque par l'enregistrement et l'explication sur « tous ceux qui sont Grecs » plutôt que de la définir en contrastant avec les merveilles des autres. Il importe de souligner que tout cela se lie étroitement au territoire de la Grèce qui connaît ses propres histoires et traditions variées.

Pour Pausanias, la Grèce qu'il a visitée et présentée était bien une Grèce de patrimoine. Aux temps antiques, on n'avait pas encore eu une conscience collective de la notion de « patrimoine » définie clairement et scientifiquement comme celle de notre époque. Le mot patrimoine vient du latin *patrimonium*, cela veut dire, tout d'abord, le bien de famille, surtout les biens hérités, parce que, étymologiquement, on traduit ce mot comme « le statut légal du *pater* » (littéralement : *héritage du père*) ; en outre, on trouve aussi d'autres sens comme patrimoine de l'empereur (les biens de la couronne, etc.) ou encore, le terme peut signifier, dans un sens plus abstrait, les biens immatériels, un savoir, un titre, etc. Dans les définitions antiques, la notion relative à celle de « patrimoine » est beaucoup plus vague que chez nous. Aussi, dans le cadre de cette recherche, Pausanias « semblerait[-il] au plus près d'une conscience patrimoniale »<sup>16</sup>, à un moment-clé dans le rapport au patrimoine du monde antique où la *Pax Romana* s'étendait dans tout l'empire et où la liberté de la Grèce avait été transformée en dépendance sous l'occupation de Rome depuis trois siècles.

---

<sup>15</sup> J. POUILLOUX, l'Introduction générale de l'édition de la C.U.F. à la *Périégèse*, p. XX.

<sup>16</sup> Fr. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, 2003, p. 171.

De plus, une large part de ce patrimoine est inscrite dans les relations que les Grecs entretiennent avec leurs dieux. Ces relations impliquent non seulement des comportements rituels, elles renvoient également à des lieux précis et particuliers. Autrement dit, les dieux structurent l'espace dans la *Périégèse*. Les sanctuaires, les temples, les statues des dieux organisent le paysage historico-religieux d'un *lieu*, que ce soit une cité, une route, un monument, une montagne, un fleuve, même un bois sauvage ou une ville abandonnée, etc. Ces lieux et ces espaces constituent l'ancrage de la mémoire collective des peuples grecs<sup>17</sup>. Avec la mise en récit et la mise en scène des traditions locales très diverses, les espaces parcourus par le Périégète deviennent des « lieux de mémoire »<sup>18</sup> et le « théâtre de la narration » du passé lointain et glorieux des Grecs. Dans cette perspective, la description circonstanciée de Pausanias doit être lue comme une construction organisée du passé des cités grecques qui se traduit dans l'espace par un parcours guidé. Ce parcours, caractérisé par des divisions et des écarts, témoigne au mieux d'une identité grecque.

La présence des dieux en ces lieux crée un jeu de temporalité qui transcende le temps et l'espace. Dans la *Périégèse*, l'identité des dieux ne va pas de soi au-delà de la communauté qui les honore<sup>19</sup>. L'intervention d'un dieu dans l'histoire *communautaire* pour une raison précise devient la tradition locale d'une cité ou d'un peuple. Les dieux ont leurs propres histoires avec ces lieux, et chaque cité, chaque peuple les racontent à sa façon<sup>20</sup>. Les récits concernant l'intervention des divinités, liée à l'origine d'un peuple, à celle d'une communauté, ou à celle de la présence du dieu sur le territoire, contribuent à

---

<sup>17</sup> Voir l'explication sur les deux types de mémoire, « mémoire inscrite » et « mémoire incorporée », dans V. PIRENNE-DELFORGE, « Les chemins de la mémoire : Pausanias et “tout ce qui est grec” », dans A. BERTHOZ et J. SCHEID (éd.), *Les arts de la mémoire et les images mentales*, Paris, 2018, p. 107-108.

<sup>18</sup> Sur la notion de « lieux de mémoire », voir P. NORA, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », dans *id.* (éd.), *Les lieux de mémoire, I : La République*, Paris, 1984.

<sup>19</sup> L'encadrement de notre étude, de même que celui de la *Périégèse*, est prioritairement en rapport avec la Grèce des *poleis*, à ce propos, Vinciane Pirenne-Delforge indique qu'« aucun récit circonstancié d'événements politiques et guerriers ne dépasse la borne du milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. parce qu'un tel propos serait hors sujet », *Retour à la source*, p. 92 et n. 242.

<sup>20</sup> Voir F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysse*, Paris, 1996, p. 155-156.

construire un « système de références intelligibles »<sup>21</sup>, comme l'a souligné Vinciane Pirenne-Delforge. Le souci d'inscrire ces dieux honorés à l'échelon local dans ce système explique bien la manière dont Pausanias place les divinités parmi « toutes les choses grecques » et « tout ce qui mérite mémoire »<sup>22</sup>.

Pourquoi Péloponnèse ?

Dans la *Périégèse*, « 7 livres sur 10 sont consacrés au Péloponnèse, qui semble bien constituer le noyau de l'œuvre du Périégète »<sup>23</sup>. Dans un cadre géographique<sup>24</sup> et historique, Pausanias traite du Péloponnèse dans ces sept livres comme d'un ensemble cohérent. L'esprit essentiel de l'organisation textuelle et thématique de la *Périégèse* péloponnésienne se manifeste par la dernière phrase du livre VIII : « Telles sont les régions du Péloponnèse, avec les cités qui sont dans ces régions et, dans chaque cité, ce qu'il y a de plus notable à retenir »<sup>25</sup>. Cette phrase de conclusion de l'ensemble des livres

---

<sup>21</sup> D'après Vinciane Pirenne-Delforge (*Le retour à la source*), c'est prioritairement un système religieux dont Pausanias rend partiellement compte. Ce système est un ensemble de comportements et de représentations imbriqués dans tous les aspects de la vie des Grecs.

<sup>22</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 248.

<sup>23</sup> À propos de l'importance particulière du Péloponnèse dans l'œuvre de Pausanias, voir Y. LAFOND, « Pausanias et l'histoire du Péloponnèse depuis la conquête romaine », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien, op. cit.*, p. 167-198. Yves Lafond a mis en lumière la nécessité de considérer le Péloponnèse comme un ensemble cohérent géographique et culturel, au début de son article « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques d'époque impériale : L'exemple du Péloponnèse », *Kernos*, 2005, n° 18, p. 329-346, notamment p. 331. Il s'agit surtout d'une très bonne synthèse sur la spécificité géographique et historique de la péninsule, p. 170 et n. 8 : Strabon l'appelle « l'acropole de la Grèce », VIII, 1, 3 ; *id.*, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine : II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-III<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Rennes, 2015. À propos de la modalité de composition du texte de Pausanias, le Péloponnèse entier a fait l'objet d'une description systématique par W. HUTTON, *Describing Greece, op. cit.*, chapitre 3 « Designing the periegesis ». Voir aussi C. BEARZOT, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, Venise, 1992, chapitre II. 6, « Il Peloponneso ».

<sup>24</sup> De manière générique, sur les limites géographiques de l'œuvre de Pausanias, voir C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece, op. cit.*, p. 16 ; l'Introduction générale de Jean Pouilloux à l'édition de la C.U.F. de Pausanias, p. XVII-XVIII.

<sup>25</sup> Pausanias, VIII, 54, 7 : « αἶδε μὲν Πελοποννήσου μοῖραι καὶ πόλεις τε ἐν ταῖς μοῖραις καὶ ἐν ἐκάστη πόλει τὰ ἀξιολογώτατά ἐστιν ἐς μνήμην ». Cette phrase de conclusion du livre de l'Arcadie est en même temps la conclusion de l'ensemble des livres sur le Péloponnèse. Voir S. SWAIN, *Hellenism and empire: language, classicism, and power in the Greek world, AD 50-250*, Oxford, 1998, p. 347 et n. 72, sur la fierté de

consacrés au Péloponnèse rappelle encore une fois le critère de la sélectivité de Pausanias et son plan de récit par cité. Elle témoigne, de plus, à quel point pour lui le Péloponnèse constitue un ensemble cohérent.

Sur le plan historique, la région se présente dans l'œuvre de Pausanias comme le théâtre principal des grands moments de l'histoire des Grecs<sup>26</sup>, et ceux-ci constituent le cadre historique essentiel de l'organisation narrative de son œuvre. Le texte de Pausanias offre au lecteur des allusions d'importance inégale, à des événements et à des personnages d'époques grecque et romaine. Dans le cadre de notre recherche, c'est la notion de *polis* qui est sans doute au centre de l'œuvre et de notre enquête. L'organisation ou l'arrangement de chaque livre est strictement topographique, mais « chaque région n'est pas une création artificielle, chacune a son propre passé mythique et historique »<sup>27</sup>. La spécificité géographique et historique de l'œuvre de Pausanias nous permet de mener une étude régionale et locale dont la centralité culturelle, politique et religieuse se définit et s'organise efficacement et principalement à l'horizon des cités.

Le même encadrement historique détermine le plan de la *Périégèse* delphique. Dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes, toutes les offrandes dédiées par les Péloponnésiens que Pausanias a choisies de décrire se limitent au IV<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>. Ces offrandes sont spécifiquement liées aux faits de la grande histoire grecque, dont les thèmes représentés se caractérisent principalement par les guerres entre les Grecs et les « Barbares », ou entre les Grecs, qui, soit avaient eu lieu dans la péninsule, soit impliquaient une grande partie des Péloponnésiens. Dans l'opération de sélection des offrandes, ces grands moments historiques qui constituent un substrat historique commun des Péloponnésiens, non seulement, donnent de l'unité de la *Périégèse* du Péloponnèse, mais également

---

Pausanias pour l'ampleur du travail accompli. Voir P. ELLINGER, *La fin des maux : d'un Pausanias à l'autre*, Paris, 2005, p. 315-316 n. 23.

<sup>26</sup> À propos de ces grands moments où le Péloponnèse fut évidemment le théâtre principal où les Péloponnésiens furent les joueurs principaux, on peut en noter quelques-uns comme le retour des Héraclides et l'histoire de la dorisation du Péloponnèse ; les guerres médiques ; la guerre du Péloponnèse ; les guerres de Messène ; enfin, la destruction et la mise à sac de Corinthe par Mimmius en 146 av. J.-C. qui marquent, d'après Pausanias, la perte totale de l'indépendance politique de la Grèce.

<sup>27</sup> C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece, op. cit.*, p. 19-20.

<sup>28</sup> La description de Pausanias des offrandes péloponnésiennes s'arrête au groupe statuaire des Ornéates, dédié après leur victoire sur les Sicyoniens, comme le vœu dont ils s'acquittèrent à Apollon (fin IV<sup>e</sup> siècle). Cf. Pausanias, X, 18, 5.

évoquent une valeur de « hellénisme »<sup>29</sup> qui s'inscrit dans son projet panhellénique de défense de valeurs caractéristiques d'une Grèce d'autrefois dont la réalité se manifeste dans une symbiose entre conflits, autonomie et liberté<sup>30</sup>.

Pourquoi Apollon dans le Péloponnèse ?

Dans une perspective centrée sur Apollon, le Péloponnèse, tel qu'il se présente dans la *Périégèse*, nous fournit donc un terrain d'« expérimentation comparatiste »<sup>31</sup> où se trouve la rencontre très intense des configurations et des fonctionnements multiples d'Apollon. Les cultes apolliniens, tels qu'ils se présentent dans la *Périégèse*, se raccrochent étroitement au Péloponnèse. Il est manifeste que les grands thèmes historiques et mythico-légendaires dans lesquels l'intervention d'Apollon fait du dieu un agent constructif principal montrent les affinités particulières, voire exclusives dans certains cas, entre Apollon et les Péloponnésiens. À propos des rapports entre Apollon et le Péloponnèse, on peut citer surtout les cas suivant : le retour des Héraclides dans le Péloponnèse qui constitue le contexte d'origine de l'installation du culte d'Apollon *Carnéios* dans les différentes parties du Péloponnèse ; une reconfiguration politique dans le Péloponnèse après la défaite de Sparte suscite la consécration des offrandes péloponnésiennes dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes et le transfert des cultes apolliniens arcadiens à Mégalopolis ; Apollon *Pythaeus* intervient dans une longue histoire de disputes pour la plaine de Thyréatide entre Argos et Sparte ; la protection d'Apollon dans la bataille contre l'invasion des Galates ; etc. Ces rapports circonstanciés,

---

<sup>29</sup> Selon Cinzia Susanna Bearzot, Pausanias considère l'histoire de l'hellénisme comme celle d'une décadence qui signifie pour lui l'obscurcissement progressif des valeurs caractéristiques de la Grèce, qui est marqué en premier lieu par les guerres médiques, voir C. BEARZOT, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, *op. cit.*, p. 17-18. Pausanias invoque un tombeau commun des Grecs à Platée. Cf. IX, 2, 5 : « Les tombeaux de ceux qui furent tués en combattant contre les Mèdes, sont principalement vers cette entrée de Platée ; tous les autres Grecs ont un tombeau commun (« μνημα κοινόν »), mais il y en a un particulier pour les Lacédémoniens, et un pour les Athéniens ».

<sup>30</sup> F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysse*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>31</sup> La notion d'« expérimentation comparatiste » est spécifiquement appliquée comme l'approche essentielle développée par Marcel Detienne dans son *Apollon le couteau à la main* ; c'est une des spécificités de sa recherche. Voir M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, « Avant-propos inédit », Gallimard, 2009 ; le compte-rendu de Louise Bruit Zaidman sur cet ouvrage de Marcel Detienne, « Marcel Detienne *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec* », *Annales (HSS)*, 57, n° 3, 2002, p. 695-697.



panhelléniques ou locaux, justifient l'unité de notre sujet. Les modalités de l'intervention d'Apollon dans l'histoire communautaire des Péloponnésiens varient selon les circonstances, et le territoire des cités du Péloponnèse constitue le champ d'expérimentation sur lequel on applique pleinement la notion de « lieux de mémoire » dans l'analyse et la compréhension des relations constructives et énonciatives entre l'identité grecque et les singularités de l'identité d'Apollon.

Dans une perspective d'anthropologie historique, en se fondant sur le récit de Pausanias, mon objet principal est ainsi d'analyser comment un dieu et ses cultes structurent l'identité communautaire d'une région, en l'occurrence le Péloponnèse et accompagnent des revendications territoriales. L'idée est de parvenir de cette façon à une meilleure caractérisation du dieu Apollon, un dieu fondateur, et de ses cultes au niveau local et régional en montrant les liens entre le politique, la définition des cités et les modalités constructive et énonciative des identités communautaires dans le cadre du polythéisme grec.

Il faut souligner dès l'abord que cette étude ne sera pas exclusivement consacrée à Apollon ; ce sera prioritairement dans le cadre de l'ouvrage de Pausanias que se développera la recherche. De plus, une tentative d'exhaustivité rendrait la recherche irréalisable. On ne cherchera donc nullement à analyser tous les passages de la *Périégèse* péloponnésienne où est mentionné Apollon : un choix méticuleux est en effet inévitable. Notre recherche s'amorcera avec une sélection nécessaire des cas où Apollon est impliqué dans l'histoire de la construction et de narration des traditions diverses liées aux questions d'identités, et dans un cadre historiquement et géographiquement bien déterminé, à savoir Péloponnèse et les Péloponnésiens à Delphes.

Le plan de notre étude est organisé suivant six chapitres qui offrent une vision à la fois thématique et graduelle, et dessinent le parcours ainsi programmé.

Dans la première partie, intitulée *Récits de fondation et mémoire des origines : Apollon et la mémoire des origines des Péloponnésiens*, on a sélectionné deux fondations différentes dans lesquelles Apollon joue un rôle fondateur à deux niveaux distincts. Cette partie présente dans un premier chapitre les analyses sur les récits étiologiques du culte d'Apollon *Carnéios* établi chez « tous les Doriens ». Bien que cet Apollon ait déjà fait l'objet de nombreuses études, ce passage de Pausanias dont la structure narrative et la connotation historique sont compliquées à déchiffrer n'a pas encore été suffisamment discuté. S'intéressant particulièrement à l'origine cultuelle du mot *Carnéios*, Pausanias rapporte dans un seul passage les différentes versions étiologiques caractérisées par une

structure narrative à trois niveaux, à savoir les niveaux local – « pan-dorien » – panhellénique. Malgré le lien étroit entre le passage et la question de l'identité dorienne, la narration de Pausanias n'a pas suivi une chronologie traditionnelle de l'invasion des Doriens – du retour des Héraclides, et cela rend son texte très difficile à comprendre. Notre analyse aboutit à mettre en lumière la richesse et la complexité de la figure d'Apollon *Carnéios* inscrite dans le monde grec dorien, et à démontrer comment, par le biais de la circulation entre les paysages (naturels, culturel et religieux) et les traditions narratives inscrites dans la *Périégèse*, Apollon *Carnéios* joue son rôle fondateur dans la construction et l'énonciation de l'identité dorienne chez les Péloponnésiens concernés.

Le deuxième chapitre, *Du sanctuaire d'Apollon Lykios à l'agora d'Argos*, explore le thème de la fondation à Argos. Dans la description de Pausanias du sanctuaire d'Apollon *Lykios* d'Argos, tous les mythes fondateurs d'Argos sont mis en scène comme un ensemble cohérent au centre de la cité. À la différence de l'Apollon *Carnéios* de « tous les Doriens », Apollon *Lykios* est présenté par le Périégète comme un Apollon proprement argien. Parmi les thèmes fondateurs dans l'histoire de la cité, le dieu-loup, Apollon *Lykios*, revêt une importance primordiale. Sans l'établissement de son sanctuaire, Argos ne semble pas pouvoir achever sa « fondation politique », laquelle détermine l'essentiel d'une *polis* dans la pensée grecque. On propose un bilan des composantes présentées dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios*, afin d'éclaircir le rôle que le dieu joue dans la construction et les manifestations de l'identité argienne présentées par le Périégète.

La deuxième partie est consacrée aux *représentations statuariques d'Apollon dans le Péloponnèse*. Durant son voyage, Pausanias signale les œuvres d'art (statues de dieux et des héros), les monuments, les sites les plus anciens, et parmi « les objets les plus dignes de mémoire » qui retiennent particulièrement son attention, les statues des dieux occupent une place centrale. L'histoire et le mythe auxquels se réfèrent les statues de divinités s'enracinent profondément dans la mémoire des lieux, et fascinent évidemment Pausanias. Dans cette partie, nous prendrons Apollon péloponnésien comme exemple pour expliquer le rôle et la fonction des représentations du dieu dans l'œuvre de Pausanias. L'analyse dans cette partie se développera sous trois angles différents. D'abord, dans le chapitre III, nous nous intéressons à la façon dont Pausanias désigne les statues d'Apollon. Ensuite, on examinera, d'une manière générale, les différents rôles des statues d'Apollon du Péloponnèse dans la *Périégèse*. Puis, l'enquête du chapitre IV se focalisera sur la triade apollinienne et les statues d'Apollon *Agyieus* réparties dans plusieurs cités du

Péloponnèse, afin de montrer les modalités différentes de représentations du dieu dans des circonstances et des paysages très divers.

La troisième partie, intitulée *Apollon entre les cités du Péloponnèse et Delphes*, se développe autour des rapports établis entre les Péloponnésiens, Apollon et Delphes à deux niveaux. En premier lieu, on cherche à explorer dans le chapitre V les manières diverses dont l'Apollon delphique – surtout *Pythien* et *Pythaeus* – apparaît et intervient dans les différentes traditions locales des cités du Péloponnèse. L'analyse aboutit à mettre en évidence le fait qu'aucune tradition locale relative au contexte delphique n'est explicitement mentionnée dans les textes de Pausanias : ce sont fort bien les particularismes locaux qui l'emportent. Dans le dernier chapitre de cette thèse, on passe du Péloponnèse au sanctuaire d'Apollon de Delphes, donc de l'horizon local/régional à celui panhellénique. Toutes les offrandes des Péloponnésiens qui intéressent tout particulièrement Pausanias sont en rapport étroit avec les grands moments historiques de la Grèce, et notamment du Péloponnèse. Sur ce « lieu de mémoire » emblématique pour le monde grec, on explore les sens et les valeurs des offrandes qui ont circulé entre les cités du Péloponnèse et ce centre religieux et politique panhellénique, et on traite de la question de l'identité des Péloponnésiens qu'énoncent les consécration des Péloponnésiens à travers le texte de Pausanias.

Avant de commencer notre analyse, nous souhaitons mentionner les études modernes, en particulier les éditions traduites et commentées de l'œuvre de Pausanias, qui permettent à une étude comme la nôtre d'être réalisés. Aussi rappellerons-nous brièvement l'histoire de la lecture de Pausanias et des éditions modernes de son œuvre ainsi que leurs apports.

La *Périégèse* est un ouvrage composé de dix livres dont le titre est traditionnellement traduit par *Description de la Grèce* (ou encore *le Tour de la Grèce*). En dix livres, Pausanias décrit la Grèce proprement dite : Attique et Mégaride (I), le Péloponnèse en entier (II-VIII), Béotie et Phocide (IX-X). L'abondance, la précision, l'honnêteté des renseignements sur les lieux (monuments, objets d'arts, etc.) et les histoires (mythes, légendes, traditions, etc.) qu'il consigne sont sans prix. Beaucoup ne se trouvent pas ailleurs. Son œuvre constitue ainsi une source indispensable pour les archéologues et pour les historiens de la religion grecque. Bien que les dix livres de la *Périégèse* constituent un ensemble planifié et cohérent, l'absence d'introduction générale et la

brusquerie de la fin ont toutefois suscité un débat classique et infini depuis Carl Robert<sup>32</sup>. Il n'y a pas lieu de reprendre la question concernant la fin et l'intégralité de l'œuvre de Pausanias ; on en reste au consensus actuel, comme l'a bien souligné Pierre Ellinger, « nous avons bien l'œuvre de Pausanias telle qu'il nous l'a laissée, avec la fin qu'il a voulue »<sup>33</sup>.

Malgré son importance indubitable et irremplaçable dans beaucoup de domaines de recherche consacrés au monde de la Grèce ancienne, Pausanias n'a pas connu une postérité immédiate. Il a été lu par Stéphane de Byzance à l'époque de l'empereur Justinien I<sup>er</sup> : 483-565 ap. J.-C.<sup>34</sup>, puis à l'époque moderne<sup>35</sup> par des érudits qui se sont attachés à signaler ses erreurs, et parfois à démontrer ses mérites et sa valeur<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> À part Carl Robert qui a proposé l'existence de quatre livres manquants (C. ROBERT, *Pausanias als Schriftsteller*, Berlin, 1909, p. 61-64), la discussion sur l'intégration de l'œuvre de Pausanias dont nous disposons se sont concentrée sur un éventuel livre XI sur l'Eubée, mais toutes ces hypothèses n'ont pas été suivies. Sur ces discussions et hypothèses, voir les résumés de D. MUSTI, *Pausanias*, Livre I, p. XVIII-XIX ; aussi C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece*, op. cit., p. 6-7, qui pense qu'il devait y avoir une courte lacune à la fin du livre X, p. 6-7. Voir P. ELLINGER, *La fin des maux...*, op. cit., n. 229 (p. 337).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 210 sq. Sur la question du début de la *Périégèse*, voir W. HUTTON, *Describing Greece: landscape and literature in the « Periegesis » of Pausanias*, Cambridge-New York-Melbourne, 2005, p. 266 sq. James George Frazer exprime la même idée sur cette intégralité de l'œuvre de Pausanias dont nous disposons, voir J. G. FRAZER, *Pausanias, Introduction*, vol. I, p. XXII.

<sup>34</sup> L'histoire de la connaissance sur Pausanias et de sa *Description de la Grèce* n'est probablement pas antérieure au milieu du XV<sup>e</sup> siècle — la période est généralement considérée comme le point de départ de la tradition directe de la *Périégèse* qui est constituée par dix-huit manuscrits. Sur la tradition du texte et le destin de l'œuvre de Pausanias, voir Michel Casevitz, chapitre II de l'introduction de la version française de la *Description de la Grèce*, Tome I, Paris, 2002 [1992], p. XXXI-XLVI.

<sup>35</sup> Olivier Gengler a rappelé les grandes lignes des premières éditions modernes de Pausanias dont certaines nous sont parvenues : « Depuis l'*editio princeps* de l'Ἑλλάδος περιήγησις de Pausanias, sortie en 1516 des presses d'Alde Manuce, par les soins de Marc Musuros, le texte de Pausanias a connu de nombreuses éditions et traductions, en latin d'abord, puis en diverses langues modernes ». Voir O. GENGLER, « Les traductions françaises de Pausanias [version revue 2013 avec Addenda] », *LEC*, 67, 1999, p. 63-77, en part. p. 1-5 (à propos de cette citation, j'utilise la version revue en 2013 que l'auteur a mise en ligne). Voir également F. CHAMOUX, « La méthode historique de Pausanias d'après le livre I de la *Périégèse* », op. cit., p. 45-46.

<sup>36</sup> Voir C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece*, op. cit., en particulier, chapitre I « The Man and His Work », p. 1-27. Christian Habicht y a fait un résumé de

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la parution de l'édition anglaise monumentale de l'œuvre de Pausanias, traduite et commentée par James George Frazer<sup>37</sup>, l'exactitude de la plupart des descriptions du Périégète, tant sur le plan topographique qu'archéologique a été reconnue. Mais ce n'est que vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle qu'on lui reconnaît de façon définitive la place pertinente qu'il mérite dans l'historiographie de l'étude de l'hellénisme<sup>38</sup>. En France, bien qu'on ait déjà commencé dans les années 1970 à prendre au sérieux l'œuvre de Pausanias<sup>39</sup>, il faut attendre la publication du livre de Christian Habicht, la première synthèse aboutie, pour que Pausanias soit réhabilité par les historiens<sup>40</sup> ; en même temps, l'introduction générale de Domenico Musti, éditeur italien de la *Périégèse* dans la collection de la Frondazione Lorenzo Valla, présenta en 1976 une

---

l'histoire de l'égarement sur la nature de l'œuvre de Pausanias, *id.*, « An Ancient Baedeker and His Critics: Pausanias' "Guide to Greece" », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 129-2, 1985, p. 220-224. L'« effet Baedeker » avaient été depuis longtemps appliquées à définir la nature de l'ouvrage de Pausanias, bien que Pausanias même n'ait pas été mentionnée dans l'article, il semble toujours intéressant de replacer l'idée ayant existé dans son contexte historique, afin de mieux concevoir l'évolution de la prise de conscience de l'importance et de la particularité de Pausanias. Sur la notion du « guide de tourisme » et celle de l'« effet Baedeker », on peut lire P.-L. ASSOUN, « L'« effet Baedeker » : note psychanalytique sur la catégorie de guide de tourisme », dans *In Situ. Revue des patrimoines*, 15, 2011 [consultable en ligne : <http://journals.openedition.org/janus.bis-sorbonne.fr/insitu/582>].

<sup>37</sup> En 6 volumes, et le premier volume paraissait en 1898.

<sup>38</sup> Sur les grandes lignes du débat consacré à la question des intentions de Pausanias et à la nature de son œuvre, on peut lire le résumé dans B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, 1971, p. 221-222.

<sup>39</sup> Sur sa figure de géographe et d'historien, voir F. CHAMOIX, « Pausanias géographe », dans R. CHEVALLIER (éd.), *Littérature gréco-romaine et géographie historique : mélanges offerts à Roger Dion*, Paris, 1974, p. 84-90. Sur les modalités dont s'entrelacent le paysage et le texte chez Pausanias, voir C. JACOB, « Paysages hantés et jardins merveilleux », *Ethnographie (L') Paris*, 81-82, 1980, p. 35-67, Christian Jacob nous conduit à retrouver dans la *Périégèse* une Grèce imaginaire par le biais des rapports divers entre le paysage et le texte chez Pausanias.

<sup>40</sup> Sur l'importance de l'étude de Christian Habicht, Pierre Ellinger a souligné que depuis le livre, qui a fait date pour la réhabilitation de Pausanias, les colloques et ouvrages collectifs se sont multipliés. Louise Bruit Zaidman a très bien et aussi très rapidement résumé, avec une dizaine de lignes, les étapes de sa promotion d'une simple réserve de références à un ethnologue grâce aux travaux nombreux qui lui ont été consacrés, L. BRUIT, « La notion d'*archaion* dans la *Périégèse* de Pausanias », dans G. LACHENAUD et D. LONGREE (éd.), *Grecs et romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, Rennes, 2003, vol. I, p. 21.

autre synthèse remarquable qui mit en lumière la caractéristique méthodologique de l'œuvre. Tous les deux signalent significativement l'objectif et la démarche historique du travail de Pausanias.

En ce qui concerne les traductions, outre l'édition italienne de Pausanias, du côté français, avant la parution du premier volume de la *Périégèse* dans la « Collection des Universités de France », il y avait déjà eu trois éditions traduites et commentées d'une partie de l'ouvrage : le *Pausanias à Delphes* de Georges Daux publié en 1936 donne une partie de la traduction de la partie du livre X consacrée au sanctuaire d'Apollon (X, 8, 6-32, 1) ; le *Pausanias en Corinthie* de Georges Roux publié en 1958 est consacré au début du livre II (II, 1-15) ; enfin, *l'Attique* (I, 1-39) est traduit par Marguerite Yon en 1972 et accompagné de très brèves notes<sup>41</sup>.

Les apports importants des éditions italienne (« Lorenzo Valla ») et française (« Collection des Universités de France ») sont marqués par la haute qualité des traductions et des commentaires systématiques qui sont aujourd'hui indispensables pour pouvoir accéder efficacement au texte de Pausanias. Malheureusement, longtemps attendue, la publication de la série complète de la *Périégèse* dans la « Collection des Universités de France » n'a pas encore abouti, les livres II, III, IX et X étant encore non traduits.

Pour notre recherche, nous nous appuyons avant tout sur les traductions de la *Périégèse* parues dans la « Collection des Universités de France » et celle de l'édition italienne (« Lorenzo Valla »). Pour les textes de Pausanias qui ne sont pas encore traduits dans les éditions Budé, nous utilisons d'abord les traductions de *Choses vues et entendues par Pausanias*, et ensuite celles de M. Clavier sans toujours apporter de modifications.

---

<sup>41</sup> Pausanias, *Description de l'Attique. Livre I, I-XXXIX*, 3, traduction et notes de Marguerite YON, préface de J. POUILLOUX, Montpellier-Paris, Maspero, 1983 [1972].

**Partie I**

**Récits de fondation et mémoire des origines : Apollon et la  
mémoire des origines des Péloponnésiens**

## I. Chapitre I : Apollon *Carnéios* : Apollon dorien et identité doriennne

Afin de mieux apercevoir les caractéristiques de la narration de Pausanias concernant l'origine du culte d'Apollon *Carnéios*, le dieu de « tous les Doriens » selon son expression, on commence par un rappel de la chronologie du mythe du « retour des Doriens » qui est la base des souvenirs communs des Doriens du Péloponnèse.

Après l'apothéose d'Héraclès, les fils du héros, chassé par Eurysthée, cherchèrent un abri, d'abord, auprès de Célyx, le roi de Trachis, et trouvèrent enfin la protection en Attique de Thésée. Une fois Eurysthée abattu dans la guerre avec les Athéniens, les Héraclides décidèrent retourner dans le Péloponnèse, qui était le pays d'origine de leur père<sup>42</sup>. Sous le commandement d'Hyllos<sup>43</sup>, les Héraclides s'emparèrent de toutes les villes du Péloponnèse. Au bout d'un an, abattus par un fléau et ordonnés par un oracle, ils quittèrent le Péloponnèse, et revinrent en Attique. Hyllos, ayant mal compris le sens de l'oracle qui lui indiqua le troisième fruit comme la date du retour, conduisit les Héraclides vers le Péloponnèse, mais encore une fois, les Héraclides furent empêchés de rentrer dans le Péninsule, ils se heurtèrent sur l'Isthme de Corinthe aux armées d'Echémos, le roi de Tégée, qui tua Hyllos dans la guerre. Après cet échec, Aristomachos, le petit-fils d'Héraclès, alla de nouveau interroger l'oracle qui lui répondit : « les Dieux te donneront la victoire si tu attaques par les détroits » (ou « par la voie étroite), Aristomachos crut qu'il s'agissait d'attaquer l'Isthme, et fut tué. Après la mort d'Arstomachos, son fils, Téménos alla consulter de nouveau l'oracle, et le dieu lui donna son interprétation des oracles précédents, après avoir bien compris le sens exact de l'oracle – c'est-à-dire « la troisième génération » et par « la voie de mer et les « détroits » entre la côte de la Grèce continentale et celle du Péloponnèse » – Téménos reprit avec ses frères, Cresphontès et Aristodèmos, la troisième tentative de retour. Ils choisirent de construire une flotte sur la côte de Locride, à l'ouest de l'Isthme, dans une ville nommée

---

<sup>42</sup> Il n'a pas lieu pour nous de rappeler tous les épisodes concernant les fameux Travaux réalisés par Héraclès, et la poursuite d'Eurysthée de sa haine, à ce propos, on peut consulter P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 2005, p. 155, 188 *sq.* et 203 *sq.*

<sup>43</sup> Dans la légende, les Héraclides sont les « cinq premières générations postérieures au héros, c'est-à-dire son fils, Hyllos, son petit-fils, Cléodaios, son arrière-petit-fils, Aristomachos, les enfants de ce dernier, Téménos, Cresphontès et Aristodèmos, ainsi que les fils de celui-ci, Eurysthénès et Proclès », voir J. VANSCHOONWINKEL, « Des Héraclides du mythe aux Doriens de l'archéologie », *RBPH*, 73-1, 1995, p. 127-128.



Naupacte (dont le sens du nom grec se traduit littéralement par « construire un navire »). Mais cette tentative de retour échut pour encore une fois après qu'Aristodèmos fut tué d'un coup de foudre. Enfin, les Héraclides prirent Oxylos pour guide, un roi d'Élide aux trois yeux, ils remportèrent finalement la victoire sur les Péloponnésiens, puis, ils se partagèrent, au tirage au sort, le Péloponnèse en trois lots : Argos, la Laconie et la Messénie, l'Élide et l'Arcadie furent épargnées par les Héraclides. Tel est le récit mythique dont disposent les auteurs anciens<sup>44</sup>.

Ce rappel bref de la chronologie du mythe du « retour des Héraclides »<sup>45</sup> me paraît nécessaire avant de commencer notre analyse. Le texte de Pausanias rassemble les versions diverses sur l'origine du culte d'Apollon *Carnéios*, « dieu de tous les doriens », mais sa narration ne suit complètement pas la chronologie traditionnelle que présentent les auteurs anciens, cela rend son texte difficile à comprendre.

Plutôt qu'une catégorie de discours, l'identité dorienne constitue une dimension de narration intégrante du discours sur l'identité grecque dans la *Périégèse*. Rappelons qu'on ne doit pas s'attendre ici à une tentative d'explorer exhaustivement la question de l'identité dorienne. Dans le premier chapitre consacré à Apollon *Carnéios* et à la question

---

<sup>44</sup> Pour avoir une vision plus ou moins complète en comblant la lacune ou la rupture de certains textes, notamment on doit lire notamment les récits de Diodore (IV, 58, 4) et d'Apollodore (Bibliothèque, II, 8, 2) qui sont les plus circonstanciés. Pour avoir une vision plus étendue sur l'histoire des Héraclides, on peut surtout lire Hérodote qui « fournit la première synthèse cohérente de l'histoire compliquée des Héraclides et de leurs troupes », A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce : XIII<sup>e</sup> -VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère : la genèse du politique*, Paris, 2010, p. 141 sq. D'ailleurs, on rappelle ici que ce que l'érudition moderne appelle l'invasion dorienne, les Grecs eux-mêmes l'appelaient significativement le Retour des Héraclides », E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in classical antiquity*, Stockholm, Suède, 1965, p. 38. Voir A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce*, *op. cit.*, p. 344 n. 2.

<sup>45</sup> Selon la tradition littéraire, l'apparition de l'expression « Retour des Héraclides » (ἡ τῶν Ἡρακλειδῶν κάθοδος) remonte au IV<sup>e</sup> siècle chez Éphore (*FGrH* 70 F 18), et est reprise notamment chez Diodore (IV, 58, 4), Apollodore (Bibliothèque, II, 8, 2), Pausanias (IV, 3, 3 ; V, 3, 5 ; VIII, 5, 1) ; mais l'idée du retour était déjà apparue chez Tyrtée au VII<sup>e</sup> siècle (Tyrtéen fr. 1065 Prato). Note prise de J. VANSCHOONWINKEL, « Des Héraclides du mythe aux Doriens de l'archéologie », *op. cit.*, p. 128 et n. 4, et A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce*, *op. cit.*, p. 137 n. 16 et 17. Il n'y a pas lieu de reprendre le sujet du « retour des Héraclides » et la question de l'identité dorienne dans leur intégralité, à ce propos, Anne Schnapp-Gourbeillon fournit une bibliographie, non exclusive, mais fondamentale, des études sur le sujet, avec des points de vue différents et des approches diverses, voir *ibid.*, p. 344 n. 3.

de l'identité dorienne, mes objets sont, par le biais de lecture de Pausanias, d'analyser dès l'abord la structure narrative des récits étiologiques concernant deux « Carnéios » différents, afin d'appréhender les caractéristiques de la narration de Pausanias. Ensuite, nous dépasserons la singularité du passage étiologique pour tenter de dégager les constantes et les variations de la présence du dieu dans d'autres passages de Pausanias qui les mentionnent.

## I. 1 La structure et la particularité narratives du passage étiologique des

### « *Carnéios* »

#### I. 1. a) *Carnéios* : l'épiclèse apollinienne et les variantes étiologiques dans la narration de Pausanias

Toutes mes analyses partent de et se focalisent sur le passage suivant :

<p>Pausanias, III, 13, 3-5 : « 3 ὁ δὲ καρνεῖός, ὃν οἰκέταν ἐπονομάζουσι, τιμὰς εἶχεν ἐν σπάρτη καὶ πρὶν Ἡρακλείδας κατελθεῖν, ἴδρυτο δὲ ἐν οἰκίᾳ κριοῦ τοῦ θεοκλέους, ἀνδρὸς μάντεως : τούτου δὲ τοῦ κριοῦ γεμιζούσῃ τῇ θυγατρὶ ὕδωρ συντυχόντες κατάσκοποι τῶν δωριέων αὐτῇ τε ἀφίκοντο ἐς λόγους καὶ παρὰ τὸν κριὸν ἐλθόντες διδάσκονται τὴν ἄλωσιν τῆς σπάρτης. 4 κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν ἀπὸ κάρνου γένος (race) ἐξ Ἀκαρνανίας, μαντευομένου δὲ ἐξ Ἀπόλλωνος : τοῦτον γὰρ τὸν κάρνον ἀποκτείναντος Ἴππότου τοῦ φύλαντος ἐνέπεσεν ἐς τὸ στρατόπεδον τοῖς δωριεῦσι μῆνιμα Ἀπόλλωνος, καὶ Ἴππότης τε ἔφυγεν ἐπὶ τῷ φόνο καὶ δωριεῦσιν ἀπὸ τούτου τὸν Ἀκαρνᾶνα μάντιν καθέστηκεν ἰλάσκεσθαι. ἀλλὰ γὰρ λακεδαιμονίοις οὐχ οὗτος ὁ οἰκέτας ἐστὶ καρνεῖός, ὁ δὲ ἐν τοῦ μάντεως κριοῦ τιμώμενος Ἀχαιῶν ἔτι</p>	<p>Pausanias, III, 13, 3-5 : « 3 Ce <i>Carnéios</i>, qu'ils surnomment <i>Oikétas</i> recevait des honneurs à Sparte avant même le retour des Héraclides ; il siégeait donc dans la maison de Crios, fils de Théoclès, un devin ; des espions doriens rencontrèrent la fille de ce Crios qui puisait de l'eau, et engagèrent la conversation avec elle. Puis ils rendirent une visite à Crios qui leur apprit comment ils pourraient prendre Sparte. 4 L'établissement du culte d'Apollon <i>Carnéios</i> chez tous les Doriens est due à Carnos, natif d'Acarnanie et qui rendait des oracles d'Apollon. Comme ce Carnos avait été tué par Hippotès, fils de Phylas, le courroux d'Apollon s'abattit sur le camp des Doriens, et Hippotès fut banni à cause du meurtre : c'est à partir de ce moment-là qu'il fut d'usage chez les Doriens de se concilier par un culte le devin acarnanien. Mais ce Carnos n'est pas pour les Lacédémoniens le <i>Carnéios Oikétas</i>, celui qui était honoré chez le devin Crios lorsque les Achéens détenaient encore Sparte. 5 Les vers</p>
--	---

<p>ἐχόντων τὴν σπάρτην. 5 πραξίλλη μὲν δὴ πεποιημένα ἐστὶν ὡς εὐρώπης εἴη καὶ διὸς ὁ κάρνειος καὶ αὐτὸν ἀνεθρέψατο Ἀπόλλων καὶ λητώ : λέγεται δὲ καὶ ἄλλος ἐπ' αὐτῷ λόγος, ἐν τῇ Ἰδῆ τῇ τρωικῇ κρανείας ἐν Ἀπόλλωνος ἄλσει πεφυκίας τοὺς Ἑλληνας ἐκτεμεῖν ἐς τοῦ ἵππου τοῦ δουρείου τὴν ποιήσιν : μαθόντες δὲ ὀργὴν σφισιν ἔχειν τὸν θεὸν θυσίας ἰλάσκονται καὶ Ἀπόλλωνα ὀνομάζουσι κάρνειον ἀπὸ τῶν κρανειῶν, ὑπερθέντες τὸ ρῶ κατὰ δὴ τι ἀρχαῖον. 6 τοῦ καρνείου δὲ οὐ πόρρω καλούμενόν ἐστιν ἄγαλμα Ἀφεταιίου : τοῖς δὲ πηνελόπης μνηστῆρσί φασι ἐντεῦθεν γενέσθαι τοῦ δρόμου τὴν ἀρχήν ».</p>	<p>de Praxilla disent que <i>Carnéios</i> serait fils d'Europe et de Zeus et qu'il aurait été élevé par Apollon et Lété ; on fait aussi sur le même sujet un autre récit disant que sur l'Ida, en Troade, les Grecs abattirent des cornouillers dans un bois sacré d'Apollon afin de construire le cheval de bois ; ayant appris que le dieu était en colère contre eux, ils tentèrent de se le concilier par des sacrifices et le nommèrent Apollon <i>Carnéios</i> à partir des cornouillers, en faisant passer le rho après, suivant un usage primitif. 6 La statue d'Aphétaios est à peu de distance de celle de <i>Carnios</i> : c'est de là, dit-on, que les prétendants de Pénélope s'élançèrent pour disputer le prix de la course »<sup>46</sup>.</p>
---	--

Ce passage, exclusivement étimologique, a fait l'objet de nombreuses discussions. Quel que soit l'intérêt des comparaisons ou des hypothèses proposées dans ces études, ce récit lui-même n'a pas attiré suffisamment l'attention. Dans le cadre de notre recherche, l'analyse des versions doit prendre appui sur une lecture contextualisée, c'est-à-dire que l'arrangement textuel et l'intention narrative de Pausanias seront nos deux préoccupations prioritaires de notre enquête pour une meilleure compréhension de la *Périégèse*.

Le passage que nous étudierons dans les pages suivantes s'insère dans l'environnement des « Noces de Pénélope » qui « offre à Pausanias un fil conducteur contribuant à organiser sa visite de Sparte et la description qu'il en donne »<sup>47</sup>.

Au nord-est de l'agora de Sparte, et à peu de distance de la statue d'Aphétaios, le Périégète voit une statue (ἄγαλμα) de *Carnéios* qui, selon une tradition locale, est une divinité locale surnommée *Oikétas* (ὁ δὲ Καρνεῖός, ὃν Οἰκέταν ἐπονομάζουσι). La cité de Sparte l'honorait depuis un temps très reculé (τιμὰς εἶχεν ἐν Σπάρτῃ καὶ πρὶν Ἡρακλείδας κατελθεῖν) et son culte était visible sur place même au moment de la visite

<sup>46</sup> Traduction de Choses vues et entendues par Pausanias, p. 156-157.

<sup>47</sup> Pausanias, III, 12, 1 – 20, 1. Sur la notion de « théâtre de la narration » appliquée au paragraphe, voir l'analyse de C. JACOB, « Paysages hantés et jardins merveilleux. La Grèce imaginaire de Pausanias », *L'Ethnographie*, LXXVI, N.S., 1, 1980, p. 35-67.

de Pausanias. L'endroit où se trouve cette statue de *Carnéios Oikétas* est très significatif pour Sparte. « La statue (ἄγαλμα) d'Aphétaios est à peu de distance de celle de *Carnios [Oikétas]* : c'est là, dit-on, que les prétendants de Pénélope s'élançèrent pour disputer le prix de la course » (III, 13, 6). Il est intéressant de noter que le début du paragraphe commence par l'explication sur l'origine du nom d'une rue, Aphétais, en rapport avec un verbe signifiant « faire partir » (ou « du Départ »). Tous les éléments du paysage lacédémonien présentés dans ce paragraphe retracent une fameuse histoire épique : « le départ d'une course et la victoire d'Ulysse, le couple quittant Sparte, suivi d'Icarios implorant, et, à trente stades de la ville, le lieu où Pénélope indique son choix et où le père dédie une statue à la Pudeur offensée... »<sup>48</sup>. La partie du paysage urbain présenté et (re)construit par Pausanias « se donne à lire comme un récit [...], le promeneur peut relier les épisodes du mythe » : c'est aux environs des « Noces de Pénélope » que se trouve la statue de *Carnéios Oikétas* dont l'origine du culte peut remonter, d'après les informateurs locaux de Pausanias, au-delà du retour des Héraclides.

Attestée dès le V<sup>e</sup> siècle chez Pindare<sup>49</sup>, l'appellation d'Apollon *Carnéios* est liée à la grande célébration de la fête la plus caractéristique des cités doriennes, les *Carnéia*<sup>50</sup>. L'inscription la plus ancienne qui contient le mot *Carnéio[s]* peut remonter au début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>51</sup>, mais l'établissement de la fête en l'honneur d'Apollon *Carnéios* est, selon

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>49</sup> V<sup>ème</sup> *Pythique*, 79-80 : « C'est de là que nous est venue la tradition du banquet mutuel, enrichi de nombreuses victimes où nous honorons, ô Apollon *Carnéios*, dans la fête célébrée en son nom, la ville florissante de Cyrène » (« πολύθυτον ἔρανον ἔνθεν ἀναδεξάμενοι, Ἄπολλον, τεᾶ, Καρνῆϊ, ἐν δαιτὶ σεβίζομεν Κυράνας ἀγακτιμέναν πόλιν »). Sur le même thème, voir Callimaque, *Hymne à Apollon*, 71-75, à propos de Cyrène, elle-même fondation de Théra, qui est une fondation de Sparte. Apollon *Carnéios* qui, guide la colonisation, est le dieu poliade de la cité ; sur le lien entre Apollon et la fondation de Cyrène, voir C. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque : la création symbolique d'une colonie*, Paris, 2011.

<sup>50</sup> Notons ici seulement les principales études sur la fête des *Carnéia* : M. PETTERSSON, *Cults of Apollo at Sparta : the Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*, Suède, 1992, p. 57-72. N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity : the Dorians and the festival Carneia », *AJAH*, 1-2, 2002, p. 5-74. N. RICHER, « Les Karneia de Sparte (et la date de la bataille de Salamine) », *BSAS*, 16, 2009, p. 213-223.

<sup>51</sup> *IG V 1*, 222 (530-500 av. J.-C.) Voir A. M. WOODWARD, « Excavations at Sparta. The inscriptions. 1908-1909 », *ABSA*, 15, 1910, p. 81-85. Voir N. RICHER, « Les Karneia de Sparte (et la date de la bataille de Salamine) », *op. cit.*, p. 61 et n. 347.

les sources littéraires, antérieure<sup>52</sup>. De plus, s'il est généralement admis que le bélier est associé à Apollon *Carnéios*, c'est dans un texte de Théocrite du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. que l'on voit pour la première fois l'offrande d'un bélier pendant la fête des *Carnéia*<sup>53</sup>.

Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'identité du dieu et des cultes en son nom ont retenu l'attention des chercheurs. Cette grande fête apollinienne, ses caractères et ses fonctions, ont fait l'objet de nombreuses discussions. Il ne s'agirait donc pas de reconfigurer Apollon *Carnéios* ou de redéfinir le rapport entre le dieu et l'identité dorienne. Apollon *Carnéios*, le dieu-bélier cornu, dont la fête et l'épiclèse<sup>54</sup> sont connues dans tout le monde grec, est identifié par Pausanias, lors de sa visite à Sparte, comme le dieu de « tous les Doriens » (« Κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν »). À partir de cette expression qui semble définir l'identité du dieu, nous examinons, en essayant de montrer la richesse et la complexité de la figure d'Apollon *Carnéios* inscrite dans le monde grec, l'intérêt particulier du regard que Pausanias porte sur la question de l'identité dorienne.

#### I. 1. b) La structure narrative à trois niveaux et les deux « *Carnéios* »

Après avoir rapporté cette version locale, le Périégète met en évidence les différences entre ce *Carnéios Oikétas* et Apollon *Carnéios* en réunissant tous les *aitia*

---

<sup>52</sup> Vers 676-672 av. J.-C., cf. Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 635e-f = Hellanikos, *FGrHist* 4 F 85a, et Sosibios, *FGrHist* 595 F 85a. Selon ce passage, la fête des *Carnéia* fut établie à la 26<sup>ème</sup> Olympiade.

<sup>53</sup> Théocrite V, 82-3 = Théopompe, *FGrHist* 115 F 357 : « Apollon me chérit grandement ; et pour lui j'élève un beau bélier ; les *Carneia* approchent » (« Καὶ γὰρ ἔμ' Ὀπόλλων φιλέει μέγα, καὶ καλὸν αὐτῷ ; κριὸν ἐγὼ βόσλω· τὰ δὲ Κάρνεα καὶ δὴ ἐφέρπει »).

<sup>54</sup> *Carnéios*, l'épiclèse divine, est exclusivement associée à Apollon. À propos de l'étymologie du mot *Carnéios* (Καρνεῖός), une étude de Louis Robert, attentive aux diverses formes des noms en Καρν- formés sur l'épiclèse divine *Carnéios* et la fête des *Carneia*, nous permet de saisir le lien entre *Carnéios/Carnéia* et *Carnos*. Ce lien est attesté autrement par le fait que : « Κάρνος Ἀπολλωνίου figure parmi les noms tirés de l'épiclèse divine *Karneios* », (« *Pap. Amer. Sch.*, II, 44 in Cappadocia ») Voir L. ROBERT, « Sur le nom d'un proxène d'Épidaure en Cyrénaïque », *REG*, 80-379, 1967, p. 32 n. 3. CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « κάρνος », le mot appartient à la famille de κέρασ [corne], κάρα [tête]. Voir aussi le catalogue de noms théophores que dressa E. SITTING, *De Graecorum nominibus theophoris*, 1911, p. 42.

d'Apollon *Carnéios* qui n'a pourtant pas de statue à cet endroit<sup>55</sup>. N'ayant pas de liens avec le paragraphe précédent, les récits étiologiques sont présentés par Pausanias comme une *digression*<sup>56</sup>, mais une *digression* bien « hiérarchisée », qui distingue trois niveaux d'explications, local : Sparte, « pan-dorien » : commun aux Doriens, panhellénique : homérique (au sens large). La place que le texte occupe dans le paragraphe donne aux récits étiologiques une allure de digression<sup>57</sup>. Cependant, l'un de nos objectifs est de démontrer que c'est une impression illusoire qui n'est pas conforme au projet de Pausanias dans sa narration consacrée à ces deux « *Carnéios* » et à la question de l'identité dorienne.

Au niveau local, à Sparte, le *Carnéios* dit *Oikéatas* était honoré (ἴδρυτο), précise-t-il, « avant même le retour des Héraclides » (πρὶν Ἡρακλείδας καταλθεῖν), et l'*aition* du culte s'ancre dans le thème du « retour des Héraclides » exprimé par l'épisode de la prise de Sparte par les Doriens dont les espions furent renseignés par la fille du devin Crios<sup>58</sup>. Au niveau *pan-dorien*, l'*établissement* du culte (σέβεσθαι καθέστηκεν)<sup>59</sup> d'Apollon *Carnéios* « chez tous les Doriens » (Κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι) est dû au fait que Carnos, un devin apollinien, avait été tué par Hippotès, un Héraclide. Pour apaiser le courroux (μήνιμα) d'Apollon qui *s'abattit sur le camp* (στρατόπεδον) *des*

---

<sup>55</sup> Pausanias n'a pas couru le risque d'une conclusion liant Crios et Carnos, comme l'a dit I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate : mythe et territoire*, Paris, 2004, p. 181. En effet, Pausanias fait très attention à la différence entre Carnos et Crios mentionnés dans les deux légendes qui leur sont *propres*, c'est aussi cette mise en évidence des différences qui marque l'un des points de départ de notre réflexion. Voir Pausanias, III, 14, 8 : un sanctuaire partagé entre Apollon *Carnéios*, Artémis *Hégémonè* et Ilithyie se trouve non loin du *dromos* de Sparte.

<sup>56</sup> Le paragraphe prend l'apparence d'une digression qui doit être lue autrement chez Pausanias.

<sup>57</sup> Ce « caractère de digression » ne doit pas être traité comme partie intégrante de la nature de son œuvre. C'est son habitude de simplement juxtaposer, conformément à la mode de ses contemporains et adversaires littéraires, les rhéteurs de la Seconde Sophistique : voir W. HUTTON, *Describing Greece : landscape and literature in the « Periegesis » of Pausanias*, Cambridge, 2005 ; P. ELLINGER, « Le sceptre d'Agamemnon à Chéronée : Pausanias et la justice dans l'histoire », *Mètis*, N.S. 15, 2017, p. 329-354.

<sup>58</sup> Le mot signifie littéralement « bélier », cf. CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « κριός ».

<sup>59</sup> Contre la traduction proposée par l'édition CUF (*introduction*) : voir V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 115 et n. 97, elle explique que « la construction καθίστημι + σέβεσθαι, ou plus rarement σέβειν, traduit la *fondation* d'un culte ».

*Doriens*, un culte fut établi en l'honneur de ce devin Carnos afin de se concilier le mort (ἰλάσκεσθαι)<sup>60</sup>, et c'est ainsi que « fut institué chez tous les Doriens le culte d'Apollon *Carnéios* » (« Κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν »). Enfin, au niveau panhellénique, les Grecs (τοὺς Ἑλληνας) abattent des cornouillers dans un bois sacré d'Apollon afin de construire le cheval de bois. Pour apaiser Apollon en colère (ὀργήν), ils tentèrent de se le concilier (ἰλάσκονται) par des sacrifices et le nommèrent Apollon *Carnéios* à partir des cornouillers (κρανειῶν).

Néanmoins, sans énonciation explicite de Pausanias, il est difficile de savoir si cette structure narrative est le résultat de sa sélection personnelle, ou uniquement le reflet secondaire du mode d'exposition. Cette structure hiérarchique à trois niveaux pourrait se comprendre mieux si l'on le lit dans la différenciation soulignée par l'origine étimologique du mot *Carnéios*, qui constitue, tantôt le nom du culte proprement spartiate, tantôt l'épiclèse apollinienne. Cette structure à trois niveaux se comprend dans une opposition des deux « *Carnéios* » qui se fait principalement par la comparaison de leurs récits étimologiques respectifs : celui de *Carnéios Oikétas* spartiate et celui d'Apollon *Carnéios* de « tous les Doriens »<sup>61</sup>. Pour distinguer la version spartiate de l'ensemble des versions « apolliniennes », Pausanias en a effectué un parallélisme moyennant l'arrangement de narration qui n'est pas facultatif.

Après avoir donné le récit étimologique du culte de *Carnéios Oikétas* à Sparte, Pausanias rapporte immédiatement le récit pan-dorien de la fondation du culte d'Apollon *Carnéios* « chez tous les Doriens », pour mettre ensuite en parallèle les deux récits et en souligner la différence aux yeux des Lacédémoniens : « ce Carnos n'est pas pour les Lacédémoniens le *Carnéios Oikétas*, celui qui était honoré chez le devin Crios lorsque les Achéens détenaient encore Sparte ». Tout de suite, se dégager d'une équivoque entre

---

<sup>60</sup> Voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἰλάσκομαι » : « chercher à se rendre favorable, à se concilier » (Pierre Chantraine souligne que « chez Homère le complément est toujours un dieu »). Sur ce type de rituel propitiatoire pour apaiser la colère vengeresse d'un mort assassiné (une colère divine ou non), voir surtout R. PARKER, *Miasma : pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, 1983. Marcel Detienne en parle beaucoup dans son *Apollon le couteau à la main*. P. ELLINGER, *La fin des maux : d'un Pausanias à l'autre : essai de mythologie et d'histoire*, Paris, 2005, p. 181 ; 185 ; 189. C'est l'objet des fameuses lois de Cyrène et de Sélinonte.

<sup>61</sup> Sous cet angle, les autres versions concernant l'origine de l'épiclèse apollinienne *Carnéios* peuvent être conçues comme compléments de la version de « tous les Doriens ».

deux Carnéios semble ainsi une priorité pour les gens du lieu autant que pour le Périégète. La légitimité de la distinction se fonde donc d'une part sur l'ancienneté du culte de *Carnéios Oikétas*, selon l'ordre *chronologique* ; d'une autre part, sur l'opposition entre le récit étiologique de *Carnéios Oikétas* et ceux d'Apollon *Carnéios*.

À part cette différenciation des deux récits étiologiques notée par Pausanias, l'élément qui révèle bien la spécificité de la version spartiate a déjà été soulevé dès le début du passage. Pausanias précise la position de l'ἄγαλμα d'Aphétaios déterminée par celle du *Carnéios* : « τοῦ Καρνείου δὲ οὐ πόρρω καλούμενόν ἐστιν ἄγαλμα Ἀφεταιίου » (III, 13, 6). Mais de quel *Carnéios* est-il question ?<sup>62</sup> L'emploi de l'article pour désigner spécifiquement le *Carnéios* nommé *Oikétas* nous permet d'apercevoir l'intention de la distinction indicative/désignative de Pausanias : *le Carnéios* (ὁ δὲ Καρνειός, ὃν Οἰκέταν ἐπονομάζουσι) n'est pas n'importe quel *Carnéios*, *ce Carnéios* est celui que les Spartiates nomment *Oikétas*, mais qui n'a aucun lien avec Apollon. Encore plus, l'emploi du terme ἴδρυτο<sup>63</sup> dans la phrase « τιμὰς εἶχεν ἐν Σπάρτῃ καὶ πρὶν Ἡρακλείδας κατελθεῖν, ἴδρυτο δὲ ἐν οἰκίᾳ Κριοῦ τοῦ Θεοκλέους » renvoie à une visibilité, l'idée est donc claire que le culte existait anciennement et encore en vigueur dans la maison de Crios. Nous entendons ainsi par-là que Pausanias a vu la statue (ἄγαλμα) de *Carnéios Oikétas* à Sparte.

Le caractère épichorique de *Carnéios Oikétas* pourrait se manifester par le mot *Oikétas*, « ce qui fait partie de la famille » : le terme qui correspondrait au français *domestique* pourrait désigner les gens, les serviteurs de la maison, ainsi par exemple, « maîtresse de maison »<sup>64</sup>. Le même *Carnéios Oikétas* (avec *Carnéios Dromaios*) est attesté par une documentation épigraphique lacédémonienne de l'époque impériale<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Il est à noter que *Carnéios* est souvent utilisé seul pour désigner Apollon *Carnéios* chez de nombreux auteurs anciens, mais ce n'est pas le cas chez Pausanias.

<sup>63</sup> L'idée que le culte serait observable renvoie à l'expression « ἴδρυτο δὲ ἐν οἰκίᾳ Κριοῦ ». Après avoir recensé les occurrences du mot ἴδρῶ dans la *Périégèse*, avec toutes les formes conjuguées (63 occurrences en toutes formes confondues), on constate que cette idée de matériel, de visibilité est toujours présente dans les contextes où sont employés ces mots.

<sup>64</sup> BAILLY, s.v. « οἰκέτης » ; « οἱ οἰκέται » ; CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « οἶκος ». Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 518d (οἰκέτας : « habitant ») ; Théocrite, *Idylles*, 18, 38 (οἰκέτις : « femme au foyer »). Voir N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity », *op. cit.*, p. 53 n. 136 ; I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate*, Paris, 2004, p. 181.

<sup>65</sup> Voir les trois inscriptions honorifiques de Sparte : *IG V 1, 497*, complétées par deux autres inscriptions : *IG V 1, 589* ; 608. Celles-ci datent des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. De plus,



D'après trois inscriptions honorifiques, *Carnéios (B)oiketas*, *Carnéios Dromaios* sont honorés avec Poséidon *Dômatitès*<sup>66</sup>, Héraclès *Génarchas*<sup>67</sup>, Coré et Téménios, et la prêtrise héréditaire (κατὰ γένος) des divinités est exercée par des représentants d'une des familles lacédémoniennes de Tiberios Claudios dont trois générations y sont représentées, vers la fin de la période antonine (au temps de Pausanias) et sous le règne des Sévères<sup>68</sup>. Celles-ci montrent bien qu'un *Carnéios (Carnéios Oikétas et Carnéios Dromaios*<sup>69</sup>) qui, considéré par les gens du lieu comme une divinité purement spartiate, jouant un rôle important dans la vie sociale de Sparte, ne doit pas être considéré comme une autre forme locale d'Apollon *Carnéios*. C'est donc ce *Carnéios* « de la maison de 'Bélier' » que Pausanias a vu quand il visite Sparte.

---

pour *IG V 1, 497*, voir la traduction et l'analyse de O. GENGLER, « Héraclès, Tyndare et Hippocoön dans la description de Sparte par Pausanias : Mise en espace d'une tradition mythique », *Kernos*, 18, 2005, p. 319 *sq.* et n. 29.

<sup>66</sup> Le sanctuaire de Poséidon *Dômatitès* est connu de Pausanias, III, 14, 7.

<sup>67</sup> Cf. Pausanias, III, 14, 6.

<sup>68</sup> Brasidas, Pratolaos l'ancien, Pratolaos le jeune (appelé aussi Damocratidas) et sa sœur Damosthéneia. Pour donner un peu plus de détails sur le milieu social dans lequel s'inscrivent ces inscriptions et la famille des Tiberios Claudios, il est clair qu'on est ici dans la très haute élite spartiate, par exemple, la prêtresse Claudia Damosthéneia, fille de Pratolaos (I), « ordonnatrice de banquet », est désignée comme « mère de piété, du peuple et du conseil » et vantée « pour sa piété envers les dieux », cf. *IG V 1, 589, I, 13-14 ; 17-18*, voir Y. LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine : II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-III<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Rennes, 2006, p. 207 et n. 190. Le caractère héréditaire des prêtrises mentionnées ici est un trait propre à l'époque romaine, comme l'a noté Y. Lafond : « ces prêtrises sont rattachées à certaines branches des grandes familles qui dominent la société provinciale » (*ibid.*, p. 201 *sq.* et p. 213 n. 139). A. D. RIZAKIS, S. B. ZOUMBAKI, C. LEPENIOTI, G. STEINHAEUER et A. K. MAKRES, *Roman Peloponnese II*, Athènes-Paris, 2004, p. 142-144 (*IG V 1, 497 ; 589 ; 608*). A. J. S. SPAWFORTH, « Families at Roman Sparta and Epidaurus : Some Prosopographical Notes », *ABSA*, 80, 1985, p. 231-235, et le tableau généalogique, p. 225 ; *id.*, « Spartan Cults under the Roman Empire. Some Notes », dans J. M. SANDERS (éd.), *Philolakōn : Lakonian studies in honour of Hector Catling*, Londres, 1992, p. 230.

<sup>69</sup> Sur l'épiclèse *Dromaios* (δρομαῖος), voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « δραμεῖν » (δρόμος), c'est un adjectif qui désigne « qui court ». D'un contexte topographique précis, l'origine de cette épithète doit renvoyer sans doute à l'endroit nommé *dromos* qui se trouve non loin de l'agora de Sparte, sur le *dromos* de Sparte : voir P. MARCHETTI, « Le Dromos au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien : Points de vue nouveaux », *Kernos*, 9, 1996, p. 155-170.

Par le biais du culte domestique du devin Crios (dont le mot signifie littéralement « bélier »), vu comme attaché (probablement héréditairement) au dieu *Carnéios Oikéatas*, deux traditions se relient ensemble à Sparte : la tradition achéenne et celle dorienne. *Carnéios Oikéatas* était honoré chez le devin Crios lorsque les Achéens détenaient encore Sparte, selon les informateurs locaux. Autrement dit, les Doriens, les envahisseurs, ici, auraient déjà, avant la conquête, leur place réservée, comme si on n’attendait qu’eux à Sparte. La structure narrative du récit s’inscrit ainsi dans une particularité de l’histoire de Sparte marquée par deux traditions, celle achéenne et celle dorienne<sup>70</sup>. Que révèle cette structure narrative dont la double tradition est soulignée par le Périégète ? Il s’agit ici d’une question de légitimité. Les Spartiates se considérèrent comme à la fois Achéens et Doriens, même au temps de Pausanias, mais tous ne sont pas de cet avis ; ainsi les gens de Patras, puisque d’après eux, selon Pausanias, l’Artémis de Sparte a ordonné elle-même au « dernier des Achéens » spartiate, qui refuse la conquête dorienne, de voler sa propre statue et d’aller avec elle fonder une nouvelle cité, la leur, Patras<sup>71</sup>.

Ce qui permet d’associer les deux traditions – achéenne et dorienne – à un même passé qui se pose sur le même processus historique de la construction de l’identité spartiate, c’est l’histoire de la fille de Crios. Par le jeu étymologique (Crios-Bélier-*Carnéios*), le lien morphologique s’établit entre Crios et *Carnéios*. Néanmoins, le récit ne se contente pas d’expliquer ou de justifier la présence du culte de *Carnéios Oikéatas* sur le territoire. Celui-ci tend aussi à figurer le thème de conquête-retour dorienne, de

---

<sup>70</sup> Les rois spartiates prétendent représenter ces deux traditions. À ce propos, Hérodote nous présente un bon exemple de cette double tradition (en 508/7 d’après Hérodote) : quand Cléomène I<sup>er</sup> avait voulu pénétrer dans le sanctuaire d’Athéna sur l’Acropole d’Athènes, la prêtresse lui avait dit qu’« il n’est pas permis aux Doriens de se présenter là », Cléomène lui rétorque « je ne suis pas Δωριεύς » (Hérodote, V, 72). Voir C. CALAME, « Le récit généalogique spartiate : la représentation mythologique d’une organisation spatiale », *QS*, 26, 1987, p. 43-91. En tenant compte du fait que Dôrieus fut demi-frère de Cléomène, il est quasi certain qu’Hérodote a laissé sous-entendre un jeu de mots attribué à Cléomène, voir E. LEVY, « La Sparte d’Hérodote », *Ktèma*, 24-1, 1999, p. 129 et n. 30 ; N. RICHER, *La religion des Spartiates*, Paris, 2012, p. 288 et n. 25. On note ici que la statue d’Hermione consacrée par les Spartiates dans le sanctuaire d’Apollon de Delphes vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle renvoie également à la double tradition de Sparte, voir VII. 4. a) vers la fin de la thèse.

<sup>71</sup> Voir P. ELLINGER, « Le maître et son fidèle esclave : Artémis *Limnatis* et l’identité de la cité de Patras », dans L. BREGLIA, A. MOLETI et M. L. NAPOLITANO (éd.), *Ethne, identità e tradizioni : La terza Grecia e l’Occidente (Diabaseis 3)*, Pise, 2011, p. 537-586.

guide-implantation dorienne<sup>72</sup>, à assumer une réconciliation des deux traditions, du passé et du présent : tout cela trouve sa trace historique « dans la maison de ‘Bélier’ ». On peut donc penser qu’il y a un *agalma* de ce *Carnéios* dans la maison (*oikía*). Le terme *oikia* peut désigner aussi ici les bâtiments des dieux, des constructions très simples, beaucoup moins élaborées que des temples, qui peuvent servir à la fois de local de la statue, de « trésor » pour les offrandes et les ustensiles de culte et de salle de banquet. Évidemment là encore, on est tenté de se demander ce qui est vraiment ancien et ce qui est réinventé, à l’époque hellénistique ou romaine, à la fois dans les histoires et les objets et monuments censés les valider<sup>73</sup>. Même si rien n’est certainement attesté dans cette tentative d’interprétation de la figure *historique* de *Carnéios Oikéatas* vu par le Périégète au centre de Sparte, il n’est pas absurde de voir dans le récit qu’il rapporte et les analyses précédentes quelques aspects réinventés de *Carnéios Oikéatas*, à travers l’étiologie de son nom et de son culte installé, non pas uniquement, mais prioritairement, à Sparte.

Au-delà de cette différenciation nette entre deux « *Carnéios* » – spartiate et apollinien, l’intérêt que le paragraphe suscite tient à ses caractéristiques exclusivement étologiques. Contrairement aux autres auteurs antiques qui décrivent la célébration des *Carnéia*<sup>74</sup>, ou mentionnent seulement *Carnéios* comme nom de divinité ou nom du mois dorien<sup>75</sup> sans préciser l’association de l’épiclèse *Carnéios* à Apollon<sup>76</sup>, Pausanias ne mentionne ni la fête des *Carnéia*, ni le mois *Carnéios*. Sans insister sur l’ignorance impossible, sinon négligeable, de Pausanias sur les *Carnéia* et le mois dorien *Carnéios*, il est à noter que celui-ci se borne très souvent à rapporter « ce que les Grecs disent »<sup>77</sup>.

À quoi tient l’intérêt que Pausanias souligne exclusivement, par le biais des récits étologiques, le caractère local de *Carnéios Oikéatas* de Sparte et son opposition avec celui

---

<sup>72</sup> On démontrera la signification de bélier comme animal-guide dans ce contexte narratif de *conquête-retour dorienne* qui constitue un aspect fondamental dans la configuration et la compréhension d’Apollon *Carnéios*.

<sup>73</sup> Comme à Délos où Apollon a plusieurs « *oikoi* » en même temps à l’époque archaïque, dédiés par différentes cités.

<sup>74</sup> Comme Athénée, *Deipnosophistes*, IV, 141e-f.

<sup>75</sup> Thucydide, V, 54, 2 ; Euripide, *Alceste*, 445-449, en particulier 449. Voir L. R. FARNELL, *The Cults IV* (1907), p. 365.

<sup>76</sup> C’est un cas général. Apollon n’est pas toujours mentionné ou appelé conjointement avec son épiclèse *Carnéios* par les auteurs anciens, et le terme *Carnéios* se présente couramment seul dans les textes.

<sup>77</sup> En général il évite de répéter tout ce que son lecteur cultivé est censé savoir, c’est-à-dire ici ceux qui ont lu Hérodote, Thucydide, ou connaissent un peu Sparte.

de l'épiclèse d'Apollon ? Est-il judicieux de penser que la version concernant *Carnéios Oikéatas* est le signe d'une revendication ou d'une appropriation spartiate de la « version dorienne » destinée à forger une « suprématie historique » spartiate sur l'énonciation de l'identité dorienne ? Et s'agit-t-il d'une prise de position personnelle de Pausanias face à cette intention d'appropriation de Sparte ?

Pour pouvoir répondre à ces interrogations afin de mieux dégager du texte de Pausanias les éléments de la construction de l'identité dorienne et les caractéristiques d'Apollon *Carnéios* comme dieu dorien, et également ce dont il n'a pas parlé, il faut exploiter au maximum le texte en le mettant en parallèle avec les autres sources exploitables.

## I. 2 Apollon *Carnéios*, dieu dorien et dieu des Doriens : constantes et variations

Le développement étimologique de Pausanias sur Carnos et *Carnéios* (III, 13, 3-5) traduit nettement son goût quant à la sélection des éléments qui méritent d'être présentés, décrits ou commentés. Dans la légende dorienne de la fondation du culte d'Apollon *Carnéios*, le dieu est défini par son caractère de guide-fondateur. Il a acquis une épiclese identitaire, qui accompagne et témoigne de l'installation des Doriens dans le Péloponnèse : dès lors, c'est-à-dire après s'être concilié Apollon, les Doriens ont un dieu commun qui constitue une dimension identitaire et collective de l'histoire (et de la mémoire) officielle de « tous les Doriens ». Ce fond historique commun permet de forger un des critères fondamentaux de définition de l'identité dorienne. La légende fait ainsi d'Apollon *Carnéios* une composante religieuse de l'identité dorienne.

Qu'est-ce que l'identité dorienne selon Pausanias ? Comment le Périégète détermine-t-il l'identité dorienne ? Quelles sont les caractéristiques doriennes qui définissent selon lui « ce qui est de dorien » ? Si l'on passe en revue les différents passages où il parle des Doriens, il paraît évident que son attention se porte sur les éléments qui marquent les différenciations entre groupes ethniques, nous permettant ainsi de déterminer les caractéristiques doriennes. Ce sont : une mémoire collective – « le Retour des Héraclides dans le Péloponnèse »<sup>78</sup>, une langue propre<sup>79</sup>, des coutumes

---

<sup>78</sup> Ici, « devenir Doriens » marque, pour les peuples qui se considèrent Doriens, un moment significatif de leur histoire, un point définitif de la construction d'un fond historique commun.

<sup>79</sup> Citée souvent comme « dialecte dorien », cf. aussi II, 37, 3. Par exemple, les Messéniens connaissaient une longue histoire l'emploi de la forme dorique pour désigner

et mœurs particulières<sup>80</sup>, et des éléments religieux<sup>81</sup>. Quelques passages exemplaires nous permettent de préciser notre raisonnement concernant les critères identitaires des Doriens.

<p>Pausanias, II, 13, 1 : « Ἡρακλειδῶν δὲ κατελθόντων Πελοπόννησος ἐταράχθη πᾶσα πλὴν Ἀρκάδων, ὡς πολλὰς μὲν τῶν πόλεων συνοίκους ἐκ τοῦ Δωρικοῦ προσλαβεῖν, πλείονας δὲ ἔτι γενέσθαι τὰς μεταβολὰς τοῖς οἰκίτορσι ».</p>	<p>Pausanias, II, 13, 1 : « Le retour des Héraclides sema la confusion dans le Péloponnèse entier, à l'exception de l'Arcadie. Si de nombreuses villes accueillirent au sein de leur population des envahisseurs doriens, un plus grand nombre encore changèrent radicalement d'habitants »<sup>82</sup>.</p>
---	---

<p>Pausanias, II, 12, 3 : « ἡ δὲ Φλιασία τῆς Σικυωνίων ἐστὶν ὄμορος : καὶ Τιτάνης μὲν τεσσαράκοντα σταδίου ἀπέχει μάλιστα ἡ πόλις, ἐκ Σικυῶνος δὲ</p>	<p>Pausanias, II, 12, 3 : « Le territoire de Phlionte confine à celui de Sicyone. La ville est à quarante stades environ de Titané, mais il existe également une route</p>
---	--

leur ethnique dès leur indépendance brusque : « Μεσσανίων » (au génitif pluriel) a commencé d'être l'ethnique des monnaies (« monnaies des Messéniens ») frappées dans la région à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., et la forme non dorique « Μεσσηνίων » n'est inscrite sur les monnaies qu'à l'époque impériale. De plus, durant le V<sup>e</sup> siècle, le mot Μεσσάνιοι était utilisé par plusieurs écrivains pour désigner ce peuple. L'étude menée par Catherine Grandjean sur l'histoire monétaire des Messéniens et celle des Messéniens montre bien tous ces détails. Voir C. GRANDJEAN, *Les Messéniens de 370/369 au I<sup>er</sup> siècle de notre ère : monnayages et histoire*, Athènes, Grèce, 2003, p. 5 et 93-98. Pour la délimitation du rôle que joue l'ethnique figurant sur les monnaies et la définition de son rapport avec l'autorité et sa communauté, voir P. GAUTHIER, « Légendes monétaires grecques », dans J.- M. DENTZER, Ph. GAUTHIER et T. HACKENS (éd.), *Numismatique antique*, Nancy-Louvain-Peeters, 1975, p. 165 *sq.*, note prise de C. GRANDJEAN, *ibid.*, p. 5 n. 12. Voir Le commentaire de M. CASEVITZ et J. AUBERGER, *Pausanias*, Livre IV, p. 194. Voir A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce : XIII<sup>e</sup> - VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère : la genèse du politique*, Paris, 2010, p. 157-161, où est donné un schéma historique sur la question de la langue dorienne dans la composition de l'identité dorienne.

<sup>80</sup> Cf. IX, 12, 5 : « Jusqu'à lui les joueurs de flûte faisaient usage de trois flûtes différentes, l'une pour le mode Dorien, l'autre pour le mode phrygien et la troisième pour le mode lydien ». — Traduction de M. Clavier. Cf. aussi II, 29, 5 ; IV, 34, 8.

<sup>81</sup> Voir un peu plus loin les analyses sur IV, 8, 2 : « θεῶν ἀσεβεῖς ὅσοι Δωριεῦσι πατρῶοι ».

<sup>82</sup> Traduction de G. ROUX (éd.), *Pausanias en Corinthie, livre II, 1 à 15*, Paris, 1958, p. 74.

<p>ἐς αὐτὴν ὁδὸς ἐστὶν εὐθεΐα. Καὶ ὅτι μὲν Ἀρκάσι Φλιάσιοι προσήκουσιν οὐδέν, δηλοῖ τὰ ἐς τὸν Ἀρκάδων κατάλογον τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, ὅτι οὐκ εἰσὶν Ἀρκάσι καὶ οὗτοι συγκατελεγμένοι : ὡς δὲ Ἀργεῖοί τε ἦσαν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕστερον Δωριεῖς γεγόνασιν Ἡρακλειδῶν κατελθόντων ἐς Πελοπόννησον, φανεῖται προΐόντι ὁμοῦ τῷ λόγῳ ».</p>	<p>directe de Sicyone à Phlionte. Les Phliasiens n'ont aucun lien avec les Arcadiens, comme le montre chez Homère le passage relatif à la liste des Arcadiens, dans laquelle ils ne sont pas comptés. Ils étaient d'abord Argiens, puis devinrent Doriens après le retour des Héraclides dans le Péloponnèse, comme il apparaîtra dans la suite de mon récit »<sup>83</sup>.</p>
--	--

<p>Pausanias, II, 29, 5 : « χρόνῳ δὲ ὕστερον μοῖρα Ἀργείων τῶν Ἐπίδουρον ὁμοῦ Δηϊφόντη κατασχόντων, διαβάσα ἐς Αἴγινα καὶ Αἰγινήταις τοῖς ἀρχαίοις γενόμενοι σύνοικοι, τὰ Δωριέων ἔθη καὶ φωνὴν κατεστήσαντο ἐν τῇ νήσῳ ».</p>	<p>Pausanias, II, 29, 5 : « Dans la suite des temps, des Argiens, du nombre de ceux qui s'étaient établis à Épidaure avec Deïphontes, passèrent dans l'île d'Égine, et s'étant mêlés avec les anciens Éginètes, leur firent adopter les mœurs et le langage des Doriens ».</p>
--	--

<p>Pausanias, I, 39, 5 : « Μεγαρεῖς μὲν οὕτως ἔθη καὶ φωνὴν μεταβαλόντες Δωριεῖς γεγόνασι »</p>	<p>Pausanias, I, 39, 5 : « Les Mégariens changèrent alors de coutumes et de langage, et devinrent Doriens ».</p>
---	--

<p>Pausanias, IV, 27, 11 : « Μεσσηνιοὶ δὲ ἐκτὸς Πελοποννήσου τριακόσια ἔτη μάλιστα ἠλῶντο, ἐν οἷς οὔτε ἔθων εἰσι δηλοὶ παραλύσαντές τι τῶν οἰκοθεν οὔτε τὴν διάλεκτον τὴν Δωρίδα μετεδιδάχθησαν, ἀλλὰ καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι τὸ ἀκριβὲς αὐτῆς Πελοποννησίων μάλιστα ἐφύλασσαν ».</p>	<p>Pausanias, IV, 27, 11 : « Les Messéniens, eux, errèrent hors du Péloponnèse environ trois cents ans au cours desquels il est bien évident qu'ils ne se sont nullement départis des coutumes de leur pays, qu'ils n'ont pas désappris leur langue doriennne, et jusqu'à notre époque, ils en ont gardé tout particulièrement la pureté, par rapport aux gens du Péloponnèse ».</p>
---	--

Dans ces passages, deux thèmes caractérisent le regard de Pausanias sur la question de l'identité dorienne : « devenir Dorien » et « garder l'identité dorienne ». Chez lui également, ce sont deux accès significatifs à la compréhension de l'importance de la question. D'abord, « devenir Doriens » est présenté ici comme résultat de l'arrivée des

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 72. Cf. Pausanias, II, 6, 6-7 (l'histoire des Sicyoniens devenant Doriens).

Doriens dans le Péloponnèse. Le thème de « devenir Doriens », se fondant sur un *événement historique* commun et propre aux peuples doriens, trouve donc son repérage justificatif dans l'espace et le temps ; ainsi, ce thème peut être identifié au commencement de construction de l'identité doriennne. Ensuite, « devenir Dorien » se réalise par la manière de *s'auto-identifier*, de se distinguer des autres peuples : c'est-à-dire l'adoption de coutumes et de langage doriens permettant aux habitants de devenir Doriens. Pour Pausanias, ce processus est nécessaire pour expliciter la formation et la construction de l'identité doriennne : nécessaire, parce que ces éléments relient le présent au passé en édifiant un fondement historique commun sur l'histoire de la construction de l'identité doriennne. Ensuite, « garder l'identité doriennne » est présenté par Pausanias comme un grand modèle de résistance. La fidélité des Messéniens à leurs traditions et à leur dialecte dorique est ici le sujet de l'exaltation de la mémoire des Messéniens dont l'identité, conservée à travers le temps, est digne d'évocation dans son texte<sup>84</sup>.

Pausanias exprime en plusieurs endroits son idée principale selon laquelle les éléments religieux forment un des critères principaux de l'identité d'un groupe de type *ethnos* :

<p>Pausanias, I, 26, 6 : « ἱερὰ μὲν τῆς Ἀθηνᾶς ἐστὶν ἢ τε ἄλλη πόλις καὶ ἢ πᾶσα ὁμοίως γῆ – καὶ γὰρ ὅσοις θεοὺς καθέστηκεν ἄλλοις ἐν τοῖς δήμοις σέβειν, οὐδὲν τι ἧσσον τὴν Ἀθηνᾶν ἄγουσιν ἐν τιμῇ – , τὸ δὲ ἀγιώτατον ἐν κοινῷ πολλοῖς πρότερον νομισθὲν ἔτεσιν ἢ συνῆλθον ἀπὸ τῶν δήμων ἐστὶν Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει, τότε δὲ ὀνομαζομένη</p>	<p>Pausanias, I, 26, 6 : « Toute la cité et la totalité du territoire, aussi bien, sont consacrées à Athéna. Et en effet tous ceux qui ont coutume d'adorer d'autres dieux dans les dèmes n'en vénèrent pas moins Athéna. L'objet du culte commun le plus sacré, bien avant que la cité se fût formée du rassemblement des dèmes, est la statue d'Athéna qui se trouve aujourd'hui sur l'Acropole, que l'on nommait alors la Cité.</p>
--	--

<sup>84</sup> Comme l'ont noté M. CASEVITZ et J. AUBERGER, *Pausanias*, Livre IV, p. 194 : « ce conservatisme pourrait donc être la marque de leur volonté délibérée de 'résister' et de leur espoir en un retour possible ». Voir *supra*, n. 79. Voir également J. M. HALL, « The role of language in Greek ethnicities », *PCPS*, 41, 1995, p. 91; *id.*, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, 2000, p. 180 ; *id.*, « The Dorianization of the Messenians », dans N. LURAGHI et S. E. ALCOCK (éd.), *Helots and their masters in Laconia and Messenia : histories, ideologies, structures*, Washington, D.C., 2003, p. 142-168. Voir aussi V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 31-32.

<p>πόλει : φήμη δὲ ἐς αὐτὸ ἔχει πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ».</p>	<p>La tradition pour cette statue veut qu'elle soit tombée du ciel ».</p>
--	---

<p>Pausanias, IV, 27, 6 : « ὡς δὲ ἐγεγόνει τὰ πάντα ἐν ἐτοίμῳ, [...] αὐτὸς μὲν Ἐπαμινώνδας καὶ οἱ Θηβαῖοι Διονύσῳ καὶ Ἀπόλλωνι ἔθουον Ἴσμηνίῳ τὸν νομιζόμενον τρόπον, Ἀργεῖοι δὲ τῇ τε Ἥρᾳ τῇ Ἀργεῖᾳ καὶ Νεμείῳ Δί, Μεσσήνιοι δὲ Δί τε Ἰθωμάτῃ καὶ Διοσκούροισι, οἱ δὲ σφισιν ἱερεῖς θεαῖς ταῖς Μεγάλαις καὶ Καύκωνι ».</p>	<p>Pausanias, IV, 27, 6 : « Quand l'ensemble fut prêt, [...] Épaminondas et les Thébains firent un sacrifice à Dionysos et Apollon <i>Ismènios</i> selon le rite traditionnel ; les Argiens firent de même pour Héra d'Argos et Zeus de Némée, les Messéniens pour Zeus <i>Ithomatas</i> et pour les Dioscures, et leurs prêtres pour les Grandes Déeses et pour Caucon ».</p>
---	--

<p>Pausanias, IV, 34, 11 : « μόνοι δὲ τοῦ γένους τοῦ Δρύοπων οἱ Ἀσινᾶιοι σεμνύνονται καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι τῷ ὀνόματι, οὐδὲν ὁμοίως καὶ Εὐβοέων οἱ Στύρα ἔχοντες, εἰσὶ γὰρ καὶ οἱ Στυρεῖς Δρύοπες τὸ ἐξ ἀρχῆς, ὅσοι τῆς πρὸς τὸν Ἡρακλέα οὐ μετέσχον μάχης, ἀπωτέρω τῆς πόλεως ἔχοντες τὰς οἰκίσεις : ἀλλὰ οἱ μὲν Στυρεῖς καλεῖσθαι Δρύοπες ὑπερφρονοῦσι, καθάπερ γε καὶ οἱ Δελφοὶ πεφεύγασιν ὀνομάζεσθαι Φωκεῖς, Ἀσινᾶιοι δὲ Δρύοπές τε τὰ μάλιστα χαίρουσι καλούμενοι καὶ τῶν ἱερῶν τὰ ἀγιώτατά εἰσι δῆλοι κατὰ μνήμην πεποιημένοι τῶν ποτὲ ἐν Παρνασσῷ σφισιν ἰδρυμένων. τοῦτο μὲν γὰρ Ἀπόλλωνός ἐστιν αὐτοῖς ναός, τοῦτο δὲ Δρύοπος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα ἀρχαῖον : ἄγουσι καὶ παρὰ ἔτος αὐτῷ τελετήν, παῖδα τὸν Δρύοπα Ἀπόλλωνος εἶναι λέγοντες ».</p>	<p>Pausanias, IV, 34, 11 : « Les Asinéens, seuls de la race des Dryopes, sont encore jusqu'à aujourd'hui fiers de leur nom, à la différence des Eubéens qui habitent Styra. Les gens de Styra sont en effet, à l'origine, des Dryopes ; ce sont tous ceux qui ne participèrent pas à la bataille contre Héraclès, parce qu'ils avaient leurs maisons un peu à l'écart de la ville. Mais les gens de Styra rechignent à être appelés Dryopes, comme les Delphiens reculent à l'idée d'être nommés Phocidiens, et il est clair qu'ils ont érigé leurs sanctuaires les plus sacrés en souvenir de ceux qu'ils ont jadis construits sur le Parnasse. C'est ainsi qu'ils ont d'abord un temple d'Apollon, puis un sanctuaire de Dryops et une statue ancienne. Ils célèbrent chaque année une cérémonie en son honneur, en disant que Dryops est fils d'Apollon ».</p>
--	---

<p>Pausanias, V, 25, 8 : « ἔστι δὲ καὶ ἀναθήματα ἐν κοινῷ τοῦ Ἀχαιῶν ἔθνους, ὅσοι προκαλεσαμένου τοῦ</p>	<p>Pausanias, V, 25, 8 : « Il y a aussi des offrandes faites en commun par le peuple achéen : ce sont tous ceux qui se sont présentés au tirage au sort pour aller au</p>
--	---



Ἑκτορος ἐς μονομαχίαν ἄνδρα Ἕλληνα τὸν κλῆρον ἐπὶ τῷ ἀγῶνι ὑπέμειναν ».	combat quand Hector défia un Grec en combat singulier ».
---	--

Pausanias, VII, 19, 1 : « Ἴώνων Τοῖς Ἀρόην Καὶ Ἄνθειαν Καὶ Μεσάτιν Οἰκοῦσιν ἦν ἐν Κοινῷ Τέμενος Καὶ Ναὸς Ἀρτέμιδος Τρικλαρίας ἐπὶ κλησιν, Καὶ ἑορτὴν Οἱ Ἴωνες Αὐτῇ Καὶ Παννυχίδα ἤγον ἀνὰ Πᾶν ἔτος ».	Pausanias, VII, 19, 1 : « Les Ioniens qui habitaient Aroé, Anthéia et Mésatis avaient en commun un enclos sacré et un temple d'Artémis qu'on surnommait Triclaria, et les Ioniens célébraient chaque année en son honneur une fête et une cérémonie nocturne ».
---	---

Pausanias, VIII, 53, 9 : « καλοῦσι δὲ οἱ Τεγεᾶται καὶ ἐστίαν Ἀρκάδων κοινήν ».	VIII, 53, 9 : « Les Tégéates ont encore ce qu'ils appellent le « Foyer commun » des Arcadiens ».
--	--

En la matière, on retrouve clairement un écho hérodotéen dans la définition par Pausanias de ce qu'est un *ethnos*. Quand Hérodote évoque τὸ Ἕλληνικόν (« ce qui est grec », « le peuple grec ») tel que le définissent les Athéniens à la veille de la bataille de Platées, il y inclut le sang, la langue, les sanctuaires communs des dieux et les sacrifices, les mœurs et coutumes similaires : « αὐτίς δὲ τὸ Ἕλληνικόν ἐὸν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα »<sup>85</sup>. Ces quatre critères de définition de l'ethnicité sont maintes fois mentionnés chez Hérodote. Au livre IV<sup>86</sup>, Hérodote, quand il décrit les peuples voisins des Scythes, établit une nette distinction entre les Boudins et les Gélons, il liste les indices *empiriques* des coutumes des deux peuples hérités du passé. Dans la ville de Gélonos, les Gélons ont des sanctuaires de dieux grecs, comportant, à la mode hellénique, des statues, des autels et des temples ; tous les deux ans, ils célèbrent des fêtes en l'honneur de Dionysos et on observe les rites bachiques ; leurs ancêtres sont des Grecs qui émigrèrent et s'établirent chez les Boudins ; ils parlent une langue qui est moitié scythique moitié grecque, mais les Boudins n'emploient pas la même langue que les Gélons. Leur genre de vie n'est pas

<sup>85</sup> La définition athénienne de la grecité est expliquée par Hérodote (VIII, 144, 2) : « ce qui unit tous les Grecs, même sang et même langue, sanctuaires et sacrifices communs, semblables mœurs et coutumes, qu'il ne conviendrait pas aux Athéniens de trahir ». Les Athéniens d'Hérodote, refusant d'être vaincus par les Perses, distinguent ces quatre critères constants de l'*ethnos* grec.

<sup>86</sup> Hérodote, IV, 108-109.

non plus le même, parce que les Boudins sont autochtones, nomades et mangent des amandes de pin, tandis que les Gélon travaillent la terre, se nourrissent de blé, possèdent des jardins ; enfin, leurs formes et leur teint sont tout à fait différents. De manière semblable, le Périégète voit dans les traditions culturelles les mêmes dimensions essentielles permettant de représenter et de constituer l'identité ethnique d'un groupe. Mais Pausanias n'a jamais adopté une perspective comparative aussi bien nette qu'Hérodote dans ses descriptions concernant les traditions culturelles des Doriens.

À propos des dieux des Doriens dont Apollon *Carnéios* fait partie, le passage suivant de Pausanias (IV, 8, 2) nous permet de mieux comprendre l'importance du fondement religieux dans la construction de l'identité dorienne :

<p>Pausanias, IV, 8, 2 : « ὡς δὲ πλησίον ἐγίνοντο, ἀπειλαῖς ἐχρῶντο τῶν τε ὄπλων τῇ κινήσει καὶ ἐνορῶντες ἐς ἀλλήλους δεινόν : ἔς τε λοιδορίας προήγοντο οἱ μὲν οἰκέτας αὐτῶν ἤδη τοὺς Μεσσηνίους καὶ οὐδὲν ἐλευθερωτέρους ἀποκαλοῦντες τῶν εἰλώτων, οἱ δὲ ἐκείνους τῷ τε ἐγχειρήματι ἀνοσίους, ἐπεὶ πλεονεξίας ἔνεκα ἐπὶ ἄνδρας συγγενεῖς ἐπίασι, καὶ θεῶν ἀσεβεῖς ὅσοι Δωριεῦσι πατρῶοι, τῶν τε ἄλλων καὶ μάλιστα Ἡρακλέους. ἤδη τε ὁμοῦ τοῖς ὀνειδέσει καὶ ἔργων ἤπτοντο, ἀθρόοι τε πρὸς ἀθρόους ὠθισμῷ χρώμενοι μάλιστα οἱ Λακεδαιμόνιοι καὶ ἀνὴρ ἀνδρὶ ἐπιόντες ».</p>	<p>Pausanias IV, 8, 2 : « Quand ils [Lacédémoniens et Messéniens] furent proches les uns des autres, ils se menacèrent tant par le mouvement des armes que par les regards terribles qu'ils se lançaient, et ils en arrivèrent aux injures, les uns disant que les Messéniens étaient déjà leurs esclaves et les traitant d'hommes qui n'étaient pas plus libres que les Hilotes, les autres traitant les premiers de scélérats dans leur entreprise, car emportés par la volonté de puissance ils s'en prenaient à des hommes de leur sang, d'impies à l'égard des dieux ancestraux des Doriens, et tout particulièrement Héraclès. En même temps qu'ils s'injuriaient, ils engageaient déjà l'action et, tant dans l'affrontement bloc contre bloc que dans le corps à corps individuel, les Lacédémoniens utilisaient au mieux leur élan ».</p>
---	--

Pausanias nous raconte et explique une telle situation dans laquelle les Messéniens décidèrent de se révolter à tout prix, lui, pour décrire l'absence de sentiment humain de la part des Spartiates qui provoqua l'indignation des Messéniens, dit ainsi « θεῶν ἀσεβεῖς ὅσοι Δωριεῦσι πατρῶοι ». Pour lui, les Doriens, comme groupe *ethnos*, sont censés avoir les mêmes rapports aux divinités qui leurs sont communes, cette homogénéité religieuse est le fondement commun de l'identité des Doriens. Avoir les mêmes dieux ancestraux

signifie que les peuples doriens partagent entre eux le même sentiment religieux, la même (ou similaire) tradition culturelle, également certains souvenirs communs ... Tout cela peut s'inscrire dans la *même* linéarité temporelle (calendrier, fête, événements légendaires aussi historiques, etc.). Enfin, c'est cette « faculté de partage » qui rend l'« homogénéité religieuse » plus significative et tangible chez les différents peuples du Péloponnèse autant que chez Pausanias.

En ce qui concerne Apollon *Carnéios*, l'étiologie de la fondation de son culte constitue un agent constitutif de l'identité dorienne. Pausanias l'utilise pour faire passer ses idées sur l'un des critères de définition de l'identité dorienne. Si le récit étiologique de la fondation du culte d'Apollon *Carnéios* (« la version dorienne ») peut constituer une dimension religieuse de définition de l'identité dorienne selon Pausanias, réciproquement, nous nous demandons comment Apollon *Carnéios* se caractérise comme dieu dorien et essayons de comprendre à quoi tient l'intérêt que le rôle du dieu suscite dans la construction de l'identité dorienne en mettant en perspective la configuration et les caractéristiques du dieu.

### I. 2. a) Apollon *Carnéios* dans le contexte de la conquête

Dans le cadre de cette recherche, les textes de Pausanias constituent le champ d'expérimentation et d'enquête essentiel. Sur les récits étiologiques (III, 13, 3-5), il est essentiel de débiter par leurs points communs. Au-delà de l'intérêt personnel que Pausanias porte à la diversité et l'originalité des versions, les trois variantes qu'il donne de l'étiologie d'Apollon *Carnéios* (III, 13, 3-5) ont un thème cohérent : celui de la conquête<sup>87</sup>. Le contexte de la fondation du culte de *Carnéios Oikétas* est la prise de Sparte par les Doriens ; celui d'Apollon *Carnéios* est la prise du Péloponnèse par les Doriens ; celui de la dernière variante est la prise de Troie, avec Apollon se rangeant cette fois du côté des Troyens<sup>88</sup>.

Dans le Péloponnèse, ce thème commun de la conquête trouve un cadre privilégié dans le lien entre Apollon *Carnéios* et les fondations doriennes, lien qui s'exprime de diverses manières dans les cités du Péloponnèse. En la matière, de nombreux détails

---

<sup>87</sup> Comme le fait remarquer W. BURKERT, « l'idée qui sous-tend les trois variantes est celle d'une expédition de conquête ». Voir W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. fr. P. BONNECHERE, Paris, 2011, p. 315-324.

<sup>88</sup> C'est également au sanctuaire d'Apollon, via culpabilité et propitiation, que l'instrument de la prise de Troie fut gagné.

relevés par le Périégète peuvent être mis en exergue au côté d'autres sources, littéraires et matérielles, où Apollon *Carnéios* se révèle dieu guide-fondateur suivant plusieurs aspects caractéristiques.

### I. 2. b) Le dieu-guide et « le Retour des Héraclides »

À Sicyone, selon Pausanias, un temple d'Héra *Prodromia* (Προδρομίας) se trouvait à proximité de celui d'Apollon *Carnéios*.

<p>Pausanias, II, 11, 2 : « [...] τοῦ δὲ ἱεροῦ τῆς Ἥρας, ἣν ἰδρύσατο Ἄδραστος, ὀλίγον ἀπωτέρω Καρνείου ναός ἐστὶν Ἀπόλλωνος : : κίονες δὲ ἐστήκασιν ἐν αὐτῷ μόνοι, τοίχους δὲ οὐκέτι οὐδὲ ὄροφον οὔτε ἐνταῦθα εὐρήσεις οὔτε ἐν τῷ τῆς Προδρομίας Ἥρας, τοῦτον γὰρ δὴ Φάλκης ἰδρύσατο ὁ Τημένου, τῆς ὁδοῦ οἱ τῆς ἐς Σικυῶνα Ἥραν φάμενος ὁδηγὸν γενέσθαι ».</p>	<p>Pausanias, II, 11, 2 : « À quelque distance du sanctuaire d'Héra, érigé par Adraste, s'élève un temple d'Apollon <i>Carnéios</i>. Seules les colonnes en sont encore debout ; on en cherchera en vain les murs et la toiture, de même que dans le temple d'Héra <i>Prodromia</i> (<i>Éclaireur</i>). Ce dernier fut fondé par Phalcès, fils de Téménos, parce que, disait-il, Héra lui avait servi de guide sur la route de Sicyone ».</p>
--	---

Cette proximité des deux temples est significative : Héra avait guidé Phalcès, fils de l'Héraclide Téménos, sur le chemin de Sicyone, et la localisation du temple d'Apollon *Carnéios* « correspond à ce contexte d'une fondation héraclide »<sup>89</sup>. À Sicyone, une montagne est appelée *Carnéate* (Καρνεάτης)<sup>90</sup>. De plus, une tradition sicyonienne mentionne que les prêtres d'Apollon *Carnéios* prirent la place des rois en 1161 et furent à leur tour remplacés par les Doriens<sup>91</sup> : « il ne fait aucun doute que le souvenir du retour

<sup>89</sup> I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate*, op. cit., p. 181. La même interprétation de D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre II, p. 253.

<sup>90</sup> Cf. Strabon, 382.

<sup>91</sup> Eusèbe, *Chronique*, I. 176-II. 56 = Castor, *FGrHist* 250 F 2. Voir É. WILL, *Korinthiaka : recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955, p. 262-265, pour le tableau chronographique corinthien. La tradition locale est conventionnellement attribuée au tyran Clisthène de Sicyone du VI<sup>e</sup> siècle, qui, pour combattre les symboles des pouvoirs aristocratiques, changea les noms des rois dans la liste officielle des rois légendaires de la ville.

des Héraclides était intimement lié à la présence d'Apollon *Carnéios* à Sicyone »<sup>92</sup>. Enfin, la version attribuée à Praxilla peut être également localisée à Sicyone<sup>93</sup>.

À Corinthe, Apollon *Carnéios* n'est pourtant pas présent dans la description de Pausanias. Néanmoins, deux scholies<sup>94</sup> rapportent un autre récit de fondation : l'assassin du devin Carnos n'était pas Hippotès, mais Alétès, le fondateur de la Corinthe héraclide. De plus, deux gloses mentionnent qu'une procession rituelle « *Stemmatiaion* » (très probablement un autre titre cultuel d'Apollon *Carnéios*)<sup>95</sup>, pendant la fête des *Carnéia*, symbolise et commémore l'invasion héraclide-dorienne par l'extrémité ouest du golfe de Corinthe<sup>96</sup>. On est ici dans le contexte du « retour par Naupacte<sup>97</sup> » dont l'histoire est

<sup>92</sup> I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate*, op. cit., p. 182.

<sup>93</sup> Praxilla *PMG* 753 = Pausanias, III, 13, 5, la version fait de *Carnéios* l'*eromenos* d'Apollon. Praxilla fut poétesse grecque de Sicyone, plusieurs sources antiques la placent au milieu du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. On note ici quelques passages antiques qui mentionnent Praxilla de Sicyone : Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 603a = 79 Kaibel 24-25 ; *id.*, XV, 694 (Πράξιλλα δὴ Σικυωνία) ; Hésychius *s.v.* « Βάκχου Διώνης » (Πράξιλλα δὲ ἡ Σικυωνία = *PMG* fr. 8) ; Eustratius *Constantinopolitanus*, *ad. Iliade*, I, 509-519, etc.

<sup>94</sup> Scholie à Callimaque, *Hymne* II, 71 ; scholie à Pindare, *V<sup>ème</sup> Pythique*, 106, les deux sources sont éditées dans R. PFEIFFER, *Callimachus*, vol. 2 [Oxford, 1953], p. 52. Voir N. ROBERTSON, « The Dorian Migration and Corinthian Ritual », *CP*, 75-1, 1980, p. 6.

<sup>95</sup> Cf. Pausanias, III, 20, 9.

<sup>96</sup> La définition donnée par Hésychius du terme *Stemmatiaion* : « δίκηλόν τι ἐν ἑορτῇ πομπέων δαίμονος », soit : « une certaine représentation (ou image) d'un dieu montrée dans une fête avec des processions », voir É. WILL, *Korinthiaka*, op. cit., p. 262-265, p. 183. Il est intéressant de noter qu'Hésychius rapproche ce *daimôn* du devin Carnos mentionné dans un fragment de Conon (*FGrHist* 26 F 1), selon qui ce Carnos était une incarnation d'Apollon. Cf. également l'interprétation des *Anecdota* remontant peut-être à l'historien spartiate Sosibios sur le même terme, I. BEKKER (éd.), *Anecdota Graeca*, I, p. 305, *s.v.* « Στεμματιαῖον » : « μίμημα τῶν σχεδίων, αἷς ἔπλευσαν οἱ Ἡρακλεῖδαι τὸν μεταξὺ τῶν Ῥίων τόπον » (« copie (ou « maquette », « représentation ») des radeaux sur lesquels les Héraclides naviguèrent entre les Rhions »), *ibid.*, p. 183. Voir N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity », op. cit., p. 41-42 ; 47-48 ; 60 ; 65 ; 67 ; N. RICHER, « Les Karneia de Sparte (et la date de la bataille de Salamine) », op. cit., p. 215 n. 31.

<sup>97</sup> Une ancienne cité de Locride, située sur le côté septentrionale du golfe de Corinthe. Selon la tradition littéraire, C'est bien le lieu mythique, « le passage étroit », désigné par l'oracle du dieu de Delphes, d'où les Héraclides partirent, en y ayant bâti leur bateau, pour leur retour dans le Péloponnèse.

connue notamment d'Apollodore qui la relate dans sa *Bibliothèque*<sup>98</sup>. Donc, à Corinthe s'établit un lien très semblable entre la fondation héraclide-dorienne et Apollon *Carnéios*.

Si ce lien est commun à Sicyone et Corinthe, on peut se demander pourquoi Apollon *Carnéios* n'apparaît pas sous la même forme à Argos, l'une des trois cités doriennes par excellence (avec Sparte et Messène). Assurément, Apollon *Carnéios* est présent à Argos, mais *autrement*<sup>99</sup>. Notons qu'un fragment attribué à Théopompe rapporte que Zeus *Agétor*, patron des chefs militaires, était honoré à Argos aux *Carnéia*, non moins qu'Apollon *Carnéios*<sup>100</sup>. Si l'on constate que les *Carnéia* sont consacrées à Apollon *Carnéios*, que révèle ici la présence conjointe de Zeus *Agétor* au moment des *Carnéia* ? L'épiclèse de Zeus, Ἀγήτωρ, peut donner la réponse. Chez Homère, le terme désigne spécialement le chef, le leader d'un peuple<sup>101</sup>. Cette épiclese n'est pas étrangère à Apollon : dans *Médée*, Euripide appelle le dieu « Φοῖβος, ἀγήτωρ μελέων » (« Phoibos, le maître des mélodies »)<sup>102</sup> ; une inscription du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. provenant du sanctuaire d'Apollon *Hypertéléatès* près d'Asôpos de Laconie indique le même terme associé à Apollon comme étant son épiclese<sup>103</sup>. D'après la glose d'Hésychius, « le principal officiant des *Carnéia* porterait le nom de Agétès » et la fête des Agétoria était associée aux *Carnéia*<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, II, 8, 2-3. Pausanias, V, 3, 6 (avec l'histoire d'Oxylos) ; X, 38, 10. On note ici qu'Apollodore donne une version plus complète et plus compréhensible que celle de Pausanias de l'histoire d'Hippotès et du devin.

<sup>99</sup> Le nom du mois *Carnéios* est également attesté dans le calendrier argien, voir P. A. IVERSEN, « The Calendar on the Antikythera Mechanism and the Corinthian Family of Calendars », *Hesperia*, 86-1, 2017, p. 168. La fête des *Carnéia* a été attestée à Argos par une inscription : *IG IV*, 620, L. 1-2, période romaine.

<sup>100</sup> Théopompe, *FGrHist* 115 F 357. Non seulement à Argos, mais aussi à Sparte, Zeus *Agétor* joua son rôle : les chefs de l'armée lui sacrifièrent juste avant d'entreprendre une opération militaire, cf. Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, XIII, 2 : « Θύει μὲν γὰρ πρῶτον οἴκοι ὄν Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σὺν αὐτῶι ».

<sup>101</sup> *Iliade*, II, 79 : Ἀργείων ἡγήτορες ; III, 153 : Τρώων ἡγήτορες. *Odyssée*, VII, 77 : Φαιήκων ἡγήτορες, etc.

<sup>102</sup> Euripide, *Médée*, 426, mais il faut noter que ce n'est pas du domaine de la guerre.

<sup>103</sup> *IG V* 1, 977 : « Ἀπέλλωνι Ἀγήτορι ».

<sup>104</sup> Hésychius, s.v. « ἀγητής » : « ὁ ἱερώμενος, ἄτιμος, ἐν δὲ τοῖς Καρνείοις ὁ ἱερώμενος τῆς θεοῦ. Καὶ ἡ ἑορτὴ Ἀγητόρια [ὡς ἀγῆη' ἔχει εἰσορόαντος] ». Hésychius n'a pas localisé la glose, peut-être pendant la fête des *Carnéia* de Sparte. La possibilité de la localisation de la glose à Argos ne pourrait pas être exclue non plus. Mais nous ne pouvons pas répondre à cette question. Voir M. DETIENNE, *Apollon*, p. 91 et n. 61-63 ; *IG V* 1, 977.

À Sparte, non loin du lieu-dit *Dromos*, Apollon *Carnéios* partage un sanctuaire avec Ilithyie et sa sœur Artémis *Hégémonè* (Ἀρτέμιδος Ἡγεμόνης)<sup>105</sup>. La présence d'Ilithyie nous fait naturellement penser à la scène de la naissance des deux divinités, mais ce qui attire particulièrement notre attention est la présence d'Artémis *Hégémone*, la déesse Conductrice, dans un même espace sacré non loin du *Dromos* spartiate avec Apollon *Carnéios*. À ce propos, dans un article consacré à Ilithyie et à la réflexion sur la maternité, Gabriella Pironti et Vinciane Pirenne-Delforge indiquent que « l'éducation des jeunes Spartiates, dont le *dromos* est l'un des symboles, est culturellement traduite par l'association entre Ilithyie et les enfants de Léo »<sup>106</sup>. Tout comme étant Zeus *Agétor*, dieu qui « ouvre la voie » vers le champ de bataille pour les Lacédémoniens, Artémis *Hégémone*, « en montrant le chemin »<sup>107</sup>, rappellerait la figure du Guide, de l'*Hégémon* qui, mentionné par les oracles apolliniens rendus aux Héraclides, conduira les Héraclides pour leur retour dans le Péloponnèse<sup>108</sup>.

Grâce aux paysages religieux présentés par Pausanias et au rapport entre le « guidage » (*Agétor*, *Hégémone*, etc.) et Apollon (Apollon *Carnéios*, les *Carnéia*), la fonction de « chef » d'Apollon *Carnéios* comme étant dieu-guide des peuples doriens

---

<sup>105</sup> Pausanias, III, 14, 6. Sur l'épiclèse Ἡγεμόνη, cf. Hésychius, s.v. « Ἡγεμόνη », Aphrodite connaît aussi cette épiclese. Quant à l'origine étymologique des mots ἀγήτωρ, ἀγητής, Ἡγεμόνη, voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἡγέομαι ».

<sup>106</sup> G. PIRONTI et V. PIRENNE-DELFORGE, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », dans F. GHERCHANOC et J.-B. BONNARD (éd.), *Dossier : Mères et maternités en Grèce ancienne, Mètis*, N. S. 11, 2013, p. 86.

<sup>107</sup> Le sens de « la déesse qui montre le chemin » peut se traduire avec un autre Artémis *Hégémonè* en Arcadie, cf. Pausanias, VIII, 37, 1 : un temple d'Artémis *Hégémonè* avec une statue de culte en bronze portant des torches.

<sup>108</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, II, 8, 2-3. On peut trouver aussi la figure de guide de même nature qui, faisant partie du monde oraculaire de Delphes, mène la fondation apollinienne à terme, cf. Callimaque, *Hymne à Apollon*, 61-68, et en part. 67-68 : c'est le guide, l'*hégémon* apollinien, le corbeau apollinien ou Apollon sous le vol d'un corbeau, qui ouvre la voie à Battos pour la fondation de Cyrène. De plus, d'après Pindare (*V<sup>ème</sup> Pythique*, 87-92), Battos, fondateur de Cyrène, traça une route conduisant du temple d'Apollon à son tombeau qui servit à la procession secourable du dieu. Sur l'histoire de la fondation de Cyrène et de son fondateur Battos, voir C. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque, op. cit.*, p. 183 sq.

trouve son expression historique dans le contexte « historique » du retour des Héraclides et des Doriens dans le Péloponnèse.

Toutefois, Apollon *Carnéios* ne fait pas que « guider », il conduit les Héraclides à « fonder ». Le mot qui fait couple avec la fonction de fondateur d'Apollon est l'*archégète*. Si Apollon *Carnéios* (et les *Carnéia*) est intrinsèquement lié au retour des Héraclides et des Doriens dans le Péloponnèse par sa figure de « dieu-guide des Doriens », sa fonction de fondateur peut se comprendre plus explicitement dans le rapport du dieu au mot *archégète*. Les études d'Irad Malkin ont bien éclairé le lien entre le terme *archetetes* et Apollon « comme dieu de la migration et de la colonisation » dans le monde dorien. L'association d'Apollon *Carnéios* au monde pastoral a déjà été mise en exergue : « dieu du bélier », « dieu du troupeau », Apollon *Carnéios* peut être considéré comme dieu-guide dans le monde pastoral, et le terme *ktilos* qui désigne le bélier, vient de la même racine que κτίζω<sup>109</sup>, « fonder, s'implanter ». Ainsi, Malkin perçoit et précise la fonction du bélier-chef à la fois dirigeant le troupeau et obéissant à l'homme qui le guide, « intimement associée au verbe *agein* (ἄγειν) qui, notamment à Sparte, possède des connotations et des fonctions particulières ». De l'analyse du vocabulaire spartiate, il conclut que « les rois spartiates étaient sans doute désignés à l'origine comme *archegetai*, ce qui alliait les idées de commencement et de gouvernement (*archè*) et celle de domination (*agein*) [...] Dans ce contexte, les origines du terme *archegetes* sont à rechercher dans un passé pastoral/nomade. [...] et ainsi] sans doute est-ce la raison pour laquelle le terme *archegetes* servit plus tard à désigner à la fois le fondateur d'une colonie et Apollon comme dieu de la migration et de la colonisation »<sup>110</sup>. Enfin, l'image du roi spartiate se manifeste comme « gardien du troupeau » : « la coutume des rois de Sparte, quand ils allaient à la guerre, de mener avec eux un troupeau de moutons, afin d'avoir toujours des victimes toutes prêtes pour les sacrifier, surtout lorsqu'ils imploraient le secours du ciel avant de livrer bataille. À la tête de ces troupeaux étaient des chèvres pour les conduire ; les bergers nomment ces chèvres *katoiades* »<sup>111</sup>. Les meilleurs exemples qui pourraient supporter et enrichir ce point de vue se trouveraient dans la description de Messène chez Pausanias. Apollon *Carnéios* est vénéré dans plusieurs cités messéniennes,

<sup>109</sup> Sur le terme κτίζω, voir M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris, 1985, p. 241-242 ; M. DETIENNE, *Apollon le couteau*, p. 26-27.

<sup>110</sup> I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate*, op. cit., p. 186.

<sup>111</sup> Cf. Pausanias, IX, 13, 4, « ταῖς δὲ ποίμναις ἡγεμόνες τῆς πορείας ἦσαν αἴγες, κατοιάδας οἱ ποιμένες ὀνομάζουσιν αὐτάς ».



à Pharai, à Cardamylè, à Leuctres. Tous situés en zone de frontière, « ces sanctuaires pourraient être bien établis par les Spartiates, pour qui Apollon *Carnéios* était un dieu archégète »<sup>112</sup>.

Si la version dorienne renvoie à l'idée simple de l'invasion dorienne qui fut, pour les Doriens, un élément historique qui créa un mythe, la tradition locale de Sparte que rapporte Pausanias, quant à elle, souligne et renforce un rapport particulier et privilégié entre l'invasion et la fondation de Sparte, et permet de légitimer l'hégémonie spartiate sur les autres cités doriennes. Enfin, dans ce contexte mytho-historique du retour des Héraclides, l'image d'un dieu-guide attribuée à Apollon *Carnéios*, comme bélier, animal-guide du troupeau, serait lisible et traçable. « Le bélier était le chef du troupeau et Apollon *Carnéios* serait ainsi le chef de la multitude voyageant avec le troupeau »<sup>113</sup>. On trouve la même idée exprimée par Homère « le troupeau suit le bélier, leurs troupes suivent le chef »<sup>114</sup>. À l'égard du caractère dorien d'Apollon *Carnéios*, si le texte de Pausanias (et son intérêt personnel) se concentre, avec insistance, sur le rapport exclusif<sup>115</sup> des Doriens au dieu, ce dorisme conféré par la tradition dorienne au dieu trouve son expression historique explicitement dans les contextes sociaux et culturels des cités doriennes. Au V<sup>e</sup> siècle, le mois de *Carnéios* est déjà présent dans toutes les cités doriennes du Péloponnèse et d'abondants témoignages hors du Péloponnèse nous permettent de suggérer que le mois est universellement adopté dans le monde dorien<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> L'idée est celle de Nadine Deshours qui met les passages de Pausanias en question en parallèle avec l'analyse d'Irad Malkin sur Apollon *Carnéios* et Apollon *Archégétès*. Voir N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania : étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, 2006, p. 163 ; également I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate*, op. cit., p. 182-186.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 184-187.

<sup>114</sup> *Iliade*, III, 191 : « Ulysse, comme un bélier... » (« αὐτὸς δὲ κίλος ὦς ») ; XIII, 487 : « leur troupe suit (son chef) comme les brebis suivent le bélier » (« λαοὶ ἔπονθ' ὡς εἶ τε μετὰ κίλον ἔσπετο μῆλα »).

<sup>115</sup> Cette *exclusivité* du rapport entre le dieu et les Doriens se justifie par la logique intertextuelle du récit de fondation étiologique.

<sup>116</sup> Quant aux cités du Péloponnèse, à savoir Sparte, Argos et Épidaure en particulier, Hérodote et Thucydide sont nos deux sources principales pour apercevoir l'importance que jouait le mois dans leur vie communautaire durant le V<sup>e</sup> et le début du IV<sup>e</sup> siècle : Hérodote, VI, 106, 3- 107, 1 ; VII, 206, 1 ; VIII, 72 ; Thucydide, V, 54, 2 et 75, 2 ; 5 ; Xénophon, *Hellénique*, IV, 7, 2-5 ; V, 1, 29. Sur ce point, voir le tableau de W. K. PRITCHETT, *The greek state at war*, Berkeley, 1971, vol. I, p. 122-123 : « Table 3 : festivals affecting armies ». À Marathon et aux Thermopyles (Hérodote, VI et VII),

Si l'ensemble des récits étiologiques rapportés par Pausanias peut être considéré comme une « mythologie onomastique », notion développée par Léon Lacroix<sup>117</sup>, un autre type de description de Pausanias nous permet de spatialiser Apollon *Carnéios* (ou/et la fête des *Carnéia*, ou/et *Carnéios* tout seul) par le biais des descriptions de paysages de Pausanias, que ce soient ceux naturels, culturels et religieux<sup>118</sup>. Nous nous demandons comment les Grecs du Péloponnèse installent Apollon *Carnéios* dans leur monde d'après Pausanias. Et donc comment ils conçoivent Apollon *Carnéios* dans leur espace de vie. La réponse tient avant tout dans l'analyse des contextes où le contact est établi entre le

---

les opérations militaires des Spartiates furent différées à cause de l'arrivée du mois, deux autres opérations militaires furent même interrompues pour la même raison (Thucydide, en 419 et 418). Dans son étude consacrée aux *Carnéia* sous l'angle de l'ethnicité grecque, Noel D. Robertson insiste sur la nature militaire du rituel des *Carnéia* comme tradition et contexte historiques chez les Doriens. N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity », *op. cit.*, p. 38-39.

Le mois *Carnéios* est attesté dans 12 cités doriennes, au sein et en dehors du Péloponnèse. *Carnéios* est le nom le plus attesté parmi tous les noms de mois doriens. Voir *ibid.*, p. 39. Par exemple, le mois carnéen est déjà attesté à Théra (*IG XII 3, suppl.* 1324), à Rhodes, en Crète, à Agrigente (fondée au début du VI<sup>e</sup> siècle, par la cité de Géla (elle-même colonie grecque fondée par Rhodes et les Crétois), à Calymna, à Nisyros, en Syracuse. Voir L. R. FARNELL, *The Cults IV* (1907), p. 365.

<sup>117</sup> Notion inspirante qui constitue, avec celle de la « mythologie oculaire ou optique », les deux directions de l'enquête de Léon Lacroix. Voir L. LACROIX, « Traditions locales et légendes étiologiques dans la *Périégèse* de Pausanias », *JS*, 1-1, 1994, p. 77 et 88 *sq.* Selon Léon Lacroix, les légendes qui trouvent leur support dans des spéculations étymologiques, elles pourraient prendre place ce qu'il appelle la « mythologie onomastique », puisque c'est le nom qui est censé offrir l'explication souhaitée (p. 77).

<sup>118</sup> Dans le cadre de notre recherche, la notion du paysage religieux représente plutôt un outil heuristique qu'un modèle bien théorisé qui n'appartient pas à la pensée des Grecs. Quant à la notion du « paysage religieux », on reprend ici la définition donnée dans J. SCHEID et F. de POLIGNAC, « Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-propos », *RHR*, 4, 2010, p. 431 : « La notion de paysage religieux naît de la constatation que le culte et les rites n'existent qu'en tant qu'ils sont ancrés dans l'espace, que ce soit de manière stable ou provisoire ». Dans un autre article du même volume, François de Polignac a précisé les distinctions par nature de définition des trois notions – la notion de « paysage religieux », celle de « paysage culturel », et celle d'« espace culturel », afin de ne pas les confronter l'une avec l'autre. Voir F. de POLIGNAC, « Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide », *op. cit.*, p. 482-483.

dieu et l'espace de vie des Grecs. En considérant la particularité<sup>119</sup> du texte de Pausanias, notamment avec les facteurs toponymiques et topographiques, nous constatons qu'une série de noms en Καρν- / Κραν- sont attribués à des lieux précis dans la nature<sup>120</sup>. En Messénie, le lieu du territoire appelé Carnasion (Καρνάσιον, anciennement appelé Oichalie)<sup>121</sup>; non loin de Pharai (Phères) se trouve un bois sacré d'Apollon *Carnéios*<sup>122</sup>, avec une source à l'intérieur ; une rivière qui se jette dans un affluent de l'Alphée en Arcadie s'appelle Καρνίων, dont les sources jaillissent en contrebas d'un sanctuaire d'Apollon *Céréatas* (Καρνεάτης)<sup>123</sup>; près de Las en Laconie, un district s'appelle

---

<sup>119</sup> C'est-à-dire : *les traditions locales* observables et traçables inscrites dans la description topographique ; l'originalité et la singularité des traditions constituent une autre dimension lisible et identifiable de sa narration : le passé s'inscrit dans le présent. Voir la remarque faite par Christian Jacob : « La description souvent minutieuse des villes, des routes et des monuments est entrecoupée d'un ensemble de digressions mythologiques et historiques, de paradoxes et de curiosités diverses », C. JACOB, « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse* de la Grèce de Pausanias », dans O. de CAZANOVE et J. SCHEID (éd.), *Les bois sacrés*, Naples, 1993, p. 30. Sur cette particularité, Léon Lacroix a relevé que l'« on ne peut lire l'œuvre de Pausanias sans se poser des questions sur la formation des légendes et sur leur localisation », voir L. LACROIX, « Traditions locales et légendes étiologiques dans la *Périégèse* de Pausanias », *op. cit.*, p. 76.

<sup>120</sup> Il faut noter ici qu'il n'y a pas de cohérence de forme absolue entre ces mots. Cette *attribution onomastique* doit s'effectuer réciproquement. Dans ce cadre, il faut également nuancer les récits étiologiques et les descriptions du paysage : quant aux premiers, nous pouvons résumer que Pausanias a voulu « satisfaire une curiosité légitime en recueillant des informations [...] sur les traditions qui s'y rattachent et qui visent à en justifier l'existence » ; pour les derniers, ce sont un ensemble, construit ou non construit, de signes, de repères, que son regard saisit pendant son voyage. Très souvent, Pausanias ne cherche pas à expliciter la valeur ou l'origine des témoignages, il laisse ces paysages *simplement* décrits guider ses lecteurs qui le suivront et verront ceux qui méritent d'être vus.

<sup>121</sup> Pausanias, IV, 33, 4 : « En face de cette plaine (Stényclèros) il y a celle qu'on appelle l'ancienne Oichalie, actuellement bois sacré de Carnasion (Καρνάσιον ἄλσος), planté surtout de cyprès ». Cf. IV, 2, 2 : « Périèrès lui accorda, pour s'y installer, la partie du territoire appelée Carnasion (Καρνάσιον), qui était alors nommée Oichalie. Cette cité avait pour nom Oichalie, dit-on, d'après le nom de la femme de Mélaneus ».

<sup>122</sup> Pausanias, IV, 31, 1 : « Ἀπόλλωνος ἄλσος ἐστὶ Καρνείου ».

<sup>123</sup> Pausanias, VIII, 34, 5 : « De Maniai jusqu'à l'Alphée, il y a environ quinze stades de route. À cet endroit, la rivière Gathéatas débouche dans l'Alphée, et dans le Gathéatas, antérieurement encore, se jette le Carnion (Καρνίων). Les sources de celui-ci sont sur la terre d'Aigytime, au-dessous du sanctuaire d'Apollon *Céréatas* (Καρνεάτης : Cornu) (ὕπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Κερεάτα τὸ ἱερόν) ».

Καρίνον qui pourrait éventuellement être identifié au lieu où se trouve Apollon *Carnéios* près du mont Cnakadion<sup>124</sup>. Sur la route de Sparte vers l'Arcadie se trouve un enclos (τέμενος) de Cranios (Κρανίου) surnommé *Stemmatias* (ἐπίκλησιν Στεμματίου) (Orné d'une couronne)<sup>125</sup>. À Corinthe, un bois sacré (ἄλλος) de cyprès est nommé *Cranéion* (Κράνειον)<sup>126</sup>. Pour terminer nos citations, revenons au passage des récits étiologiques,

---

<sup>124</sup> Pausanias, III, 24, 8. Cf. Polybe, 5, 19, 2-5 : « 2. On appelle Amyclées une localité de la campagne laconienne, où sont les plus beaux arbres et les plus belles récoltes, située à une vingtaine de stades de Lacédémone. 3 Il y a aussi un enclos d'Apollon, le plus célèbre sans doute de tous les sanctuaires de Laconie ; il se trouve dans le quartier de la ville qui est du côté de la mer. 4 Le lendemain Philippe, tout en ravageant le pays, descendit jusqu'à ce qu'on appelle le Camp de Pyrrhos. Les deux jours suivants, sillonnant et dévastant les alentours, il campa devant le Karnios, 5 d'où il repartit pour Asiné, [...] ». Voir le commentaire de FRANK W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Vol. 1, Oxford, 1957, p. 555.

<sup>125</sup> Pausanias, III, 20, 9 : « καὶ Κρανίου τέμενος κατὰ τὴν ὁδὸν ἐπίκλησιν Στεμματίου ». Hors-les-murs des cités, ce *téménos* Cranios semble très probablement être consacré à Apollon *Carnéios*, voir D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre III, p. 259. Le terme τέμενος désigne un espace bien délimité, dépourvu de temple, et marque une signification religieuse du lieu. Voir l'analyse de V. PIRENNE-DELFORGE, « Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias », dans J. ASSMANN, F. GRAF, T. HÖLSCHER, L. KOENEN, J. RÜPKE et J. SCHEID (éd.), *Archiv für religions geschichte*, Berlin-New York, p. 161-166.

<sup>126</sup> Pausanias, II, 2, 4 : « ἐστὶν ἄλλος ὀνομαζόμενον Κράνειον ». La solidarité entre *Cranéion* corinthien et *Carnéia / Carnéios* n'est pas forcée : la cohérence du nom et de l'ordre présentée dans les calendriers locaux de Corinthe et de ses colonies (quoiqu'elles fussent directement ou indirectement fondées par Corinthe) a été nettement démontrée par P. A. IVERSEN, « The Calendar on the Antikythera Mechanism and the Corinthian Family of Calendars », *op. cit.*, p. 159-162. De plus, un lieu qui s'appelle Κράνεια a été attribué à un lieu d'Ambracie, colonie corinthienne : cf. Stephane de Byzance, p. 381, lignes 13-14 et Théopompe, *FGrHist* 115, F 229 (*ibid.*, p. 162 n. 133). Le *Cranéion* de Corinthe est étudié par R. D. WOODARD, « Bellérophon et l'agressivité féminine : diachronie et synchronie dans les mythes et dans la pratique rituelle », dans C. CALAME et P. ELLINGER (éd.), *Du récit au rituel par la forme esthétique : poèmes, images et pragmatique culturelle en Grèce ancienne*, Paris, 2017, p. 307-332. C'était aussi un lieu de prostitution célèbre à Corinthe, avec à la fois un sanctuaire d'Aphrodite *Mélainis* (la Noire), le tombeau de la célèbre courtisane Laïs et le *temenos* du fameux héros guerrier corinthien Bellérophon (qui a dompté Pégase et vaincu la Chimère). Roger D. Woodard le met en rapport avec les traditions indo-européennes du « repos du guerrier », c'est-à-dire les récits sur la nécessité de faire revenir le guerrier à l'ordre normal de la vie humaine, en le faisant sortir de l'état de frénésie, de folie guerrière, qui lui a permis de

l'une des variations nous apprend qu'un bois sacré d'Apollon *Carnéios* se trouve sur le mont Ida en Troade dont le nom de l'arbre cornouiller (κράνεια)<sup>127</sup> est présenté comme l'une des origines étologiques de la formation ou de l'acquisition de l'épiclèse apollinienne. Tous ces passages conduisent à se demander si ces noms sous forme de Καρν- et de Κραν- ont une origine commune. Pausanias nous en a donné son commentaire. Selon lui, la transposition de lettres ρ/α est un usage primitif, Κράνειος doit être une forme plus ancienne que Κάρνειος, ces deux mots ont donc une même origine<sup>128</sup>. Cette alternance est largement attestée dans le monde grec<sup>129</sup>, et est notamment impliquée dans la nomination des fêtes, comme l'a montré Noel D. Robertson<sup>130</sup>. Pausanias souligne souvent l'archaïsme des termes grecs en donnant leur forme antique ou les usages anciens. Bien que l'on puisse se demander si ces éléments relèvent d'une information locale ou d'un raisonnement personnel, il est surtout nécessaire de s'interroger sur la signification de la citation pour Pausanias. Cet « usage primitif » (κατὰ δὴ τι ἀρχαῖον) lui permet d'établir une chronologie relative qui lui sert, avec d'autres « précisions historiques », de preuve d'authenticité assurée par la chaîne des témoignages superposés.

---

vaincre ses ennemis, avec le rôle de l'érotisme féminin dans cette opération. Bellérophon est lui aussi un héros errant (Alétès).

<sup>127</sup> Pausanias, III, 13, 5 : « καὶ Ἀπόλλωνα ὀνομάζουσι Κάρνειον ἀπὸ τῶν κρανειῶν, ὑπερθέντες τὸ ῥῶ κατὰ δὴ τι ἀρχαῖον ».

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Pausanias nous renseigne sur un enclos de Cranios surnommé *Stemmatias*, sur la route de Sparte vers Arcadie (III, 20, 9), qui doit se rapporter à Apollon *Carnéios* ou à la fête des *Carnéios*. Nous supposons ainsi que ce Cranios est une autre forme de *Carnéios*, suggestion qui se fonde sur le lien avec le terme *Stemmata* attaché à l'enclos Cranios. Sur le sens du terme *Stemmata* qui peut être interprété comme un autre titre cultuel d'Apollon *Carnéios*, cf. I. BEKKER (éd.), *Anecdota Graeca*, I, p. 305, s.v. « Στεμματιαῖο ». Voir *supra*, n. 96.

<sup>130</sup> N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity », *op. cit.*, p. 70-71.

### I. 3 Apollon *Carnéios* dans son paysage naturel et religieux

#### I. 3. a) Le bois de cornouiller et la prise de Troie

Dans cette chaîne de témoignages, la particularité du cornouiller<sup>131</sup> et la signification du mont d'Ida sont les agents pour comprendre l'implication de la nature dans la configuration d'Apollon *Carnéios* au regard de Pausanias. Elles sont évidemment les traits différentiels qui permettent de manifester la singularité de la légende. Cette singularité n'a pas pour objet d'en établir une frontière distincte avec d'autres versions, mais de confier la crédibilité à cette version « panhellénique » en contribuant à en compléter la carte des variantes. Il est à noter que dans cette version, ce sont les Grecs – non pas les Doriens – qui jouent le rôle principal dans la fondation du culte du dieu.

Dans l'*Illiade*, au mont d'Ida, les dieux olympiens s'installèrent pour observer le déroulement de la guerre de Troie, et c'est du mont d'Ida que descend Apollon vers la bataille terrible<sup>132</sup>. Le lien qu'Apollon *Carnéios* peut avoir avec la guerre de Troie est également mis en scène par Pindare : en mentionnant la guerre de Troie et en commémorant l'origine spartiate de la tradition concernant leur banquet « local », les gens de Cyrène honorent pendant la fête des *Carnéia* les Troyens<sup>133</sup>. Une autre singularité du lieu dans cette légende est associée aux cornouillers qui étaient connus non seulement sur l'Ida<sup>134</sup>, mais également par l'usage de son bois pour fabriquer des bateaux et des armes (lance, arc et flèche) dans le monde grec<sup>135</sup>. L'utilisation des arbres de l'Ida

---

<sup>131</sup> Voir aussi P. MONBRUN, « Apollon, le scorpion et le frêne à Claros », *Kernos*, 16, 2003, p. 143-170. Ce cornouiller ressemble beaucoup au frêne, et ce bois sacré n'est pas n'importe quel bois sacré. Il y aurait sans doute toute une étude à faire à ce sujet. Dans le domaine latin, voir J. BAYET, « Le rite du fécial et le cornouiller magique », *MEFR*, 52-1, 1935, p. 29-76.

<sup>132</sup> Pour la configuration de l'Apollon des murailles, le protecteur de Troie, voir M. DETIENNE, « Conférence de Marcel Detienne », *AEHE*, 94, 1985, p. 374-376 : avec Posédion, les deux dieux sont désignés dans ce contexte épique comme *les dieux des fondations*, *Theoi themelioi* (p. 375).

<sup>133</sup> Pindare, *V<sup>ème</sup> Pythique*, 77-93.

<sup>134</sup> Théophraste, *Histoire des plantes*, III, 12, 2. Référence prise de N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity », *op. cit.*, p. 71 et n. 191. Le bois dur de cornouillers (*kranéia*) fournissait javelines et hampes de lances, il s'agit ici d'un arbre beaucoup plus élancé, voir S. AMIGUES et P. QUÉZEL, *Études de botanique antique*, Paris, 2002.

<sup>135</sup> P. A. IVERSEN, « The Calendar on the Antikythera Mechanism and the Corinthian Family of Calendars », *op. cit.*, p. 161 n. 129: « The European cornel tree (*cornus mas*),

phrygien pour fabriquer le cheval de Troie est très connue chez les Grecs, et le même renseignement que celui de Pausanias n'est pas ignoré par d'autres auteurs<sup>136</sup>. On peut supposer que c'est le bois du dieu sous la protection duquel (autour duquel – si on le voit à la romaine, comme une clairière dans la forêt, un *lucus*) les Troyens allaient couper les bois de leurs lances et de leurs arcs. C'est sur l'Ida, après la prise et la destruction de la ville, qu'Enée coupe le bois de ses navires qui « sauveront » Troie. Utiliser le même bois pour fabriquer des arcs et des flèches ne paraît pas étrange au Périégète : dans un passage du Livre I, en expliquant l'habileté technique qu'ont les barbares, Pausanias précise que les Sarmates portent des arcs et des flèches en bois de cornouiller<sup>137</sup>. Κράνεια peut également désigner la « lance », le « javelot »<sup>138</sup>. En la matière, Noel D. Robertson propose à la fin de son étude consacrée aux *Carnéia* une lecture heuristique selon laquelle la fête dorienne des *Carnéia* peut être celle des « lance-rites », si nous nous rendons compte de la singularité du mot Κράνεια, et si nous ne négligeons pas l'affinité linguistique que manifestent de multiples noms « ethniques » doriens avec le mot δόρυ <δορϝ-> dont l'un des sens communs désigne « lance », « javeline »<sup>139</sup>. S'il paraît difficile de conclure que la fête des *Carnéia* est « la fête des lances », il nous semble pourtant tout à fait intéressant de noter les liens tissés autour d'Apollon, de son implication dans la guerre de Troie, de la « lance » et du bois de cornouiller : nous pouvons ainsi proposer une lecture qui souligne le caractère militaire de la fête, et l'image des Doriens comme peuple belliqueux. La mention du contexte « historique » très précis,

---

which is a species of the dogwood tree, is commonly known as the cornelian cherry tree. It has a very dense hard wood that sinks in water and is ideal for crafting spears and, most importantly for Apollo, bows ». Cf. aussi Strabon, 12, 7 ; Hérodote, VII, 92 (“τόξα κρανείνα”) ; Xénophon, *Cyropaedia*, 7, 1 ; *Hymne Homérique à Hermès*, 446 (κρανέινον ἄκόντιον).

<sup>136</sup> Pétrone, *Le Satiricon*, 89, 4-6. Stace, *Silves*, I, 1, 10 ; I, 2, 214. Apollodore, *Épitomé*, 5, 14. Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, XII, 122-132. Triphiodore, *La prise d'Ilion*, 59-60. Les références se retrouvent dans G. CAPDEVILLE, « De la forêt initiatique au bois sacré », dans O. DE CAZANOVE et J. SCHEID (éd.), *Les bois sacrés*, *op. cit.*, p. 128 n. 25. Selon une autre tradition grecque, le Cheval de Troie fut fabriqué en pin de montagne dont on ne connaîtrait peut-être pas la localisation exacte. Cf. Euripide, *Les Troyennes*, 534 ; Euripide, *Médée*, 3 sq.

<sup>137</sup> Pausanias, I, 21, 5 : « τόξα τε κράνεια καὶ οἰστοῦς ».

<sup>138</sup> Cf. Xénophon, *De l'art équestre*, 12, 12 ; *id.*, *Cynégétiques*, 10, 3. Voir N. D. ROBERTSON, « The religious criterion in Greek ethnicity », *op. cit.*, p. 71-72.

<sup>139</sup> *Ibid.*

– à la fois temporel et spatial – a presque une fonction « véridictoire », le mythe remonte à un moment et à un lieu précis dont nul ne peut ignorer l'existence et la véracité « historique » pour le monde grec. Ici, le mythe n'est plus une version qui circule localement, mais une *réalité* dont la véracité est assurée par les éléments de son paysage.

### I. 3. b) Les bois sacrés d'Apollon *Carnéios*

En suivant les pas de Pausanias, nous constatons qu'il y a encore deux bois sacrés (ἄλσος) qui portent des noms en forme de Κρα- / Κρα-, à part les deux bois sacrés explicitement consacrés à Apollon *Carnéios* (le bois sacré sur le mont d'Ida et celui de Pharai). À ce propos, leur caractéristique étymologique permet d'affirmer une corrélation entre ces deux ἄλση et Apollon *Carnéios* ? Plusieurs facteurs permettent d'intégrer l'ἄλσος Craneion de Corinthe et l'ἄλσος nommé *Carnasion* en Messène dans la discussion actuelle. À Corinthe, les noms en Κρα- sont souvent attribués à des lieux précis<sup>140</sup>, le mois de *Carnéios/Cranéios* est attesté à Corinthe et dans plusieurs de ses colonies<sup>141</sup>, il semble que l'usage du terme « Craneios » soit privilégié à Corinthe<sup>142</sup>. Dès lors nous ne voyons pas de raison pour ne pas établir de connexion entre le nom du bois sacré et Apollon *Carnéios*. Mais aucune liaison entre le lieu et Apollon *Carnéios* autre que cette affinité linguistique n'est explicite chez Pausanias, ni dans aucune autre source disponible. Pausanias mentionne quatre bois sacrés d'Apollon *Carnéios* (trois sont qualifiés explicitement par le terme *alsos*, un implicitement). Tous ces bois sacrés se situent à la fois en dehors et non loin de la cité à laquelle ils sont rattachés, s'agit-il d'une coïncidence topographique ? La question est ouverte<sup>143</sup>.

À cet égard, on s'interrogera sur leurs traits communs en les mettant dans le cadre général des bois sacrés comme une catégorie de paysage. Dans son étude remarquable consacrée au bois sacré comme objet de discours chez Pausanias, Christian Jacob a conclu, après avoir recensé et examiné les localisations spatiales de tous les bois sacrés

---

<sup>140</sup> Voir *supra*, n. 120.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> Noel D. Robertson avance l'idée en tenant pour certain que Κρα- était la forme corinthienne (*ibid.*, p. 70 n. 189). En la matière, Paul A. Iversen exprime l'idée similaire sans supposer l'origine corinthienne, P. A. IVERSEN, « The Calendar on the Antikythera Mechanism and the Corinthian Family of Calendars », *op. cit.*, p. 162.

<sup>143</sup> Position des *alsè* d'Apollon devant la ville. Apollon *Prostatèrios*, défenseur des portes des cités et murailles : c'est devant les portes de Troie qu'il tue Patrocle. Voir M. DETIENNE, *Apollon le couteau*, p. 123-125.



(ἄλσος) décrits par le Périégète, que « la localisation spatiale ne semble pas constituer un trait pertinent pour la définition de l'ἄλσος, puisqu'on peut le rencontrer dans une cité comme à la campagne, au bord d'un fleuve ou de la mer comme sur une montagne »<sup>144</sup>. De ce point de vue, la cohérence géographique des bois sacrés d'Apollon *Carnéios* peut être traduite comme une particularité, l'éclaircissement de cette particularité topographique doit être déterminé dans une logique religieuse marquée par quelques traits pertinents des ἄλση. Le terme ἄλσος désigne un lieu cultuel qui est également une composante du paysage grec<sup>145</sup>, en particulier chez Pausanias. Comme l'indique Christian Jacob, « généralement, les bois sacrés de Pausanias ne sont pas nommés comme des "lieux dits" ordinaires »<sup>146</sup>.

Ce qui permet à l'ἄλσος de figurer en bonne place parmi l'ensemble des lieux et des monuments jugés « dignes d'être vus » (θέας ἄξιον)<sup>147</sup> ou « méritant d'être mentionnés »

---

<sup>144</sup> C. JACOB, « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse* de la Grèce de Pausanias », *op. cit.*, p. 33-34. Pour une autre tentative de définition de l'*alsos*, voir P. BONNECHERE, « The place of the sacred grove (*alsos*) in the mantic Rituals of Greece : the example of the oracle of Trophonios at Lebadeia (Boeotia) », dans M. CONAN (éd.), *Sacred Gardens and Landscapes : Ritual and Agency*, Cambridge, 2007, p. 41.

<sup>145</sup> Les études génériques sur l'*alsos* dans le monde grec : voir O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, *Les bois sacrés*, *op. cit.* ; C. JACOB, « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse* de la Grèce de Pausanias », *op. cit.*, p. 28-49 ; D. E. BIRGE, *Sacred groves in the ancient Greek world*, Thèse, University of California, Berkeley, 1982 ; *id.*, « Sacred Groves and the Nature of Apollo », dans J. SOLOMON (éd.), *Apollo : Origins and Influences*, Londres, 1994, p. 9-19. Pour une tentative de classer les caractéristiques de l'*alsos* chez Pausanias, voir D. E. BIRGE, « Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis », dans S. E. ALCOCK, R. OSBORNE (éd.), *Placing the Gods : Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, 1994, p. 240-245.

<sup>146</sup> C. JACOB, « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse* de la Grèce de Pausanias », *op. cit.*, p. 34. Christian Jacob résume bien les riches connotations de la catégorie d'ἄλσος chez Pausanias en disant que « le bois sacré, dans la *Périégèse* de Pausanias, est un objet qui relève de la curiosité touristique, du *topos* littéraire, et de l'archéologie religieuse, l'ἄλσος est une composante familière du paysage religieux dans la Grèce du II<sup>e</sup> siècle de n. è. », p. 45. Pour les sens précis de l'*alsos* comme catégorie de paysage dans la poésie archaïque et les tragédies (à savoir après Homère, chez Euripide et Sophocle), voir M. CASEVITZ, « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », *MOM Éditions*, 7-1, 1984, p. 91-92. Voir également V. PIRENNE-DELFORGE, « Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias », *op. cit.*, p. 154 *sq.*

<sup>147</sup> Pausanias, II, 15, 2 et VIII, 10, 1.

(ἐς μνήμην τάδε ἀξιολογώτατα)<sup>148</sup>, au regard de Pausanias, consiste dans le fait que l'ἄλσος est prioritairement considéré chez lui comme « paysage humanisé et culturel » en raison de son intérêt historique et religieux<sup>149</sup>. L'ἄλσος est prioritairement figuré comme propriété de dieu<sup>150</sup>. Apollon réclame la possession de bois sacrés plus nombreux que toutes les autres divinités olympiennes<sup>151</sup>, et le rapport très étroit qu'Apollon maintient avec ἄλσος fut déjà souligné dans l'histoire de la fondation de Delphes<sup>152</sup>. Cette affinité entre Apollon et les bois sacrés sert de toile de fond à la compréhension et à l'interprétation de la particularité de la relation entre le dieu et le paysage dans la description de Pausanias.

La localisation suburbaine ou extra-urbaine des ἄλση peut renvoyer, semble-t-il, à la nature de dieu-fondateur, dieu-guide que revêt Apollon *Carnéios*, comme mentionné précédemment. Quand on dit qu'Apollon *Carnéios* guide les Doriens et les aide à fonder leurs cités, cela veut dire que le dieu intervient davantage dans l'établissement de l'ordre politique de la *polis* que dans l'organisation de cette vie *civilisée*. Dans le passage étudié du Livre III, les récits étiologiques se rapportent plutôt à la fondation du culte d'Apollon *Carnéios* qu'à celle de la *polis*, mais la fondation du culte d'Apollon *Carnéios* sert de base religieuse et historique pour la fondation des *poleis* des Doriens dans le Péloponnèse : c'est à la suite de la réconciliation avec Apollon, et même grâce à cette

---

<sup>148</sup> Pausanias, II, 28, 8.

<sup>149</sup> Christian Jacob a justifié le sujet de son étude en déterminant l'importance de l'ἄλσος comme catégorie de paysage dans la *Périégèse* de Pausanias : (p. 34) « On trouve 241 occurrences d'ἄλσος dans la *Périégèse* de Pausanias, qui interviennent pour décrire 86 bois sacrés différents. À titre de comparaison, on trouve 441 occurrences de ναός et 58 de τέμενος. On relève 241 occurrences du substantif ἄλσος, mais seulement 7 de ὕλη, la forêt. Cette disproportion est significative du manque d'intérêt général de Pausanias pour la géographie du paysage naturel : seul le paysage humanisé et culturel l'intéresse ».

<sup>150</sup> Sur ce point, Christian Jacob a clairement montré l'expression sur le modèle « nom du dieu au génitif + ἄλσος » chez Pausanias.

<sup>151</sup> Voir D. E. BIRGE, *Sacred groves in the ancient Greek world*, *op. cit.*, p. 18 ; *id.*, « Sacred Groves and the Nature of Apollo », *op. cit.*, p. 11 : « Apollo claims more sacred groves than any other Olympian, almost two time as many as Artemis or Demeter ».

<sup>152</sup> *Hymnes homériques à Apollon* : 222 : « Mais ces lieux ne t'ont pas assez plu pour t'y faire construire un temple dans un bois sacré d'arbres touffus » (« ἄλσεα δενδρήεντα ») ; 245 : « Ce lieu [Telphouse] te plut pour y bâtir un temple dans un bois sacré d'arbres touffus » (« ἄλσεα δενδρήεντα »). La particularité d'un *alsos* parmi les paysages boisés fut déjà soulignée par l'auteur des hymnes homériques, sur ce point, voir O. de CAZANOVE et J. SCHEID, *Les bois sacrés*, *op. cit.*, p. 29 et *sq.*

réconciliation, que les Doriens ont pu survivre au châtement apollinien et continuer leur chemin. Ainsi, il semble que la localisation des bois sacrés d'Apollon *Carnéios* ne relève pas d'une coïncidence topographique, et que la marginalité topographique des ἄλση enregistre un « état historique » s'inscrivant dans la mémoire des peuples dits Doriens. Les emplacements des ἄλση sont caractérisés par leur marginalité dans la *polis* – en dehors et en même temps accessible à la vie civique. Ces ἄλση sont des marqueurs de territoires, leur marginalité topographique évoque la fondation des *poleis* qui est symbolisée par la séparation de l'ordre et du désordre (ou de l'ordre ancien et nouveau), cela fait écho au fait qu'Apollon délimite la frontière entre le monde bien fondé, cultivé et le monde moins humanisé<sup>153</sup>.

Cette analyse générique ne peut pas tout expliquer, et l'on doit prendre en compte la singularité de chaque ἄλσος. Les modalités de connexion entre Apollon *Carnéios* et ses bois sacrés se différencient les unes des autres. Le bois sacré d'Apollon sur le mont d'Ida fournit un cas exemplaire pour comprendre la configuration ou l'une des configurations d'Apollon *Carnéios* dans le monde grec. Son importance dans la description de Pausanias se justifie par sa capacité (de tous les aspects naturels ou non) à rendre lisible le rapport entre Apollon et le paysage naturel, ce rapport acquiert son « efficacité historique » en s'inscrivant dans ce paysage naturel dont tous les éléments contribuent à transformer le lieu en théâtre (du paysage naturel au paysage religieux) où Apollon devient Apollon *Carnéios*.

### I. 3. c) Le Carneiasion et l'histoire de la refondation de Messène

Par rapport à celui-ci, l'ἄλσος du *Carneiasion* de Messène présente une autre modalité de connexion. La localisation de cet ἄλσος s'enracine dans l'histoire de la construction de l'« identité nationale » des Messéniens. Cet ἄλσος était un sanctuaire d'Apollon *Carnéios* où se déroulaient « les sacrifices et les Mystères d'Andania »<sup>154</sup>, il

---

<sup>153</sup> Autrement dit, Apollon est souvent honoré en pleine campagne. L'emplacement de nombreux sanctuaires suburbains ou extra-urbains du dieu marque la frontière entre la vie civilisée de la *polis* et le monde des montagnes et des forêts, donc moins humanisé. Voir F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque : cultes, espace et société, VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1995, p. 31 sq. et 48.

<sup>154</sup> Le texte de Pausanias et l'inscription du règlement font tous référence au même sanctuaire consacré à Apollon *Carnéios*. Pausanias appelle le sanctuaire Καρνάσιον ἄλσος : cela signifie que le sanctuaire comprend ou fut le bois sacré (IV, 33, 4). Il n'est point étonnant que le même Carneiasion est nommé par Pausanias comme bois sacré

se situait en bordure de la haute plaine de Messénie dite Stényclèros<sup>155</sup>, et tout proche de la ville d'Andania (dont la distance au *Carneiasion* est environ de 1,5 km)<sup>156</sup>. L'environnement où se trouve le *Carneiasion* constitue le cœur historique de la Messénie. La plaine de Stényclèros avait une importante connotation symbolique pour les Messéniens<sup>157</sup>. « Le retour des Héraclides » entraîne un nouveau partage du Péloponnèse, Cresphontès obtient la Messénie, puis établit à Stényclèros le nouveau palais royal après avoir partagé la terre entre les anciens habitants et les Doriens<sup>158</sup>. Dès lors, Cresphontès aurait accordé aux pré-Doriens Messéniens l'égalité avec les Doriens<sup>159</sup>. La plaine de Stényclèros garde la mémoire primitive des Doriens messéniens de leur installation sur le terrain et du commencement de l'histoire dorienne locale. Le bois sacré de *Carneiasion*, anciennement appelé Oichalie, se trouve en face de cette plaine.

---

(*alsos*), non pas comme tel dans l'inscription, puisque « le terme *alsos* n'est attesté dans le sens précis de 'bois sacré' que dans les sources littéraires et non dans les textes épigraphiques ».

<sup>155</sup> Pour le lieu de la découverte du règlement des Mystères d'Andania, voir N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 49 ; M. N. VALMIN, *Études topographiques sur la Messénie ancienne*, Lund, 1930, p. 92 et *sq.* ; W. A. MCDONALD et G. R. RAPP (éd.), *The Minnesota Messenia expedition : reconstructing a bronze age regional environment*, Minneapolis, 1972, p. 93 n. 92. Il est à noter que c'est aussi une zone de frontière.

<sup>156</sup> L'identification du site d'Andania par Marchetti Pritchett est encore valide, il l'a placé dans la zone entre Polichni et Kallirrhoé. Voir L. GAWLINSKI, *The sacred law of Andania : a new text with commentary*, Berlin-Boston, 2012, p. 36 *sq.* ; N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 52-55.

<sup>157</sup> La plaine Stényclèros, après l'époque archaïque, était toujours décrite comme le cœur du pays (Messène), cf. *RE. Suppl.* XV 1978, s.v. « Messénien », 159 (Ernst Meyer). Comme l'a noté Nadine Deshours, « c'est elle [la plaine dite Stényclèros] qui avait suscité, à l'époque archaïque, la convoitise des Spartiates et c'est là qu'Épaminondas implanta la capitale du nouvel État messénien en 370/369, sous la protection de l'Ithôme » (p. 49).

<sup>158</sup> Pausanias, IV, 3, 6-7 : « Le peuple des anciens Messéniens ne fut pas expulsé par les Doriens, mais ils durent concéder d'avoir Cresphontès comme roi et partager leur terre avec les Doriens. [...] 7 Le palais royal où il résiderait avec ses enfants, il l'édifia à Stényclèros. Car jadis les rois jusqu'à Périèrès habitaient à Andanie, mais quand Aphareus eut fondé Aréné, alors il y résida avec ses enfants. Au temps de Nestor et de ses descendants le palais était à Pylos ; mais Cresphontès décida que le roi résiderait à Stényclèros ». Cf. Pausanias, II, 19, 7 et IV, 3-6 ; Apollodore, *Bibliothèque*, II, 8, 4 ; Strabon, VIII, 4, 7 = C 361.

<sup>159</sup> Voir M. CASEVITZ et J. AUBERGER, *Pausanias*, Livre IV, p. 127.

C'est également *le* « lieu de mémoire » national pour les Messéniens : en ce lieu se concentrent les facteurs essentiels de la construction de l'identité nationale messénienne liée à la fondation du nouvel État messénien au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et à la cérémonie des Mystères d'Andania. En visitant le *Carneiasion*, le rêve<sup>160</sup> de Pausanias lui permet de dire que les ossements d'Eurytos et l'urne de bronze d'Aristomène y étaient conservés. Les ossements d'Eurytos et l'hydrie d'Aristomène renvoient à différents moments de l'histoire de la Messénie caractéristiques de l'identité historique du lieu. Le héros était fils de Mélaneus, qui aurait, selon Pausanias, régné sur la région six générations après Messenè et Polykaon<sup>161</sup>. Sur l'origine et la localisation d'Oichalie, en tant que *polis*, les auteurs anciens présentent des versions très différentes<sup>162</sup> ; à ce sujet, Pausanias choisit la version messénienne comme la plus authentique en la confrontant aux autres, et

---

<sup>160</sup> Le rêve permet à Pausanias de décrire librement le Carneiasion sans être contraint par « l'interdit de la *teletè* d'Andania qui est explicitement associé à l'interdit éleusinien et c'est en rapport avec Éleusis qu'il évalue la vénérabilité de la cérémonie », V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 331. Pour comprendre la fonction narrative du rêve, il doit être mis en parallèle avec une série de rêves qui précèdent la refondation de l'État messénien. Sur le rôle des rêves dans la narration de Pausanias concernant la « renaissance » du nouvel État messénien, voir N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 198-200, son analyse révèle que « Pausanias suit une tradition littéraire ancienne qui consiste à présenter les événements importants comme l'aboutissement d'une suite d'annonces ou de mises en garde divine » (p. 198). Pausanias donne l'impression à ses lecteurs que c'est son rêve qui l'autorise à montrer et à annoncer ainsi l'identité symboliquement importante du lieu. On peut donc résumer que le rêve ici a deux fonctions différentes : la première est de « suspendre » l'interdit associé au rite des Mystères d'Andania, la seconde est de pouvoir valider ou légitimer, comme un oracle, la présence des deux objets importants. Tout cela lui permet de montrer un *alsos* qui n'a pas de rapport avec Éleusis, mais est purement messénien.

<sup>161</sup> Pausanias, IV, 2, 3.

<sup>162</sup> Voir G. SHIPLEY, « "The other Lakedaimonians" : the dependent perioikic *poleis* of Laconia and Messenia », dans M. H. HANSEN (éd.), *The Polis as an urban centre and as a political community*, Copenhague, 1997, p. 189-281: N° 77 « Oichalia » : Homère, *Illiade*, II, 596 ; 730 (Οἰχαλίην πόλιν) ; *Odyssée*, VIII, 224 *sq.* et XXI, 2 *sq.* Apollodore contre Démétrios de Sképsis ; Strabon, VIII, 3, 6 ; Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, 4, 5, 15. Dans *le Catalogue des vaisseaux*, son emplacement oscille entre Messénie et Thessalie. Il semble que Pausanias suit la version épique selon laquelle Oichalie est la ville d'Eurytos en Messénie.

souligne que « en fait les Messéniens, à mon sens, rapportent des traditions plus valables que ces gens-là, et tout particulièrement à propos des ossements d'Eurytos »<sup>163</sup>.

Par ailleurs, la conservation de l'hydrie d'Aristomène renvoie à l'histoire de la refondation de l'État messénien<sup>164</sup>. Pendant la deuxième Guerre de Messénie, après avoir appris que « l'échéance du destin était arrivée pour les Messéniens » et que « le temps de leur salut était expiré »<sup>165</sup>, Aristomène emporta « un objet secret »<sup>166</sup> pendant la nuit et le cacha dans un trou dans la montagne de l'Ithôme en priant Zeus et les dieux de « demeurer les gardiens du dépôt, et de ne pas mettre à la portée des Lacédémoniens la seule espérance de retour qu'avaient les Messéniens »<sup>167</sup>. Dans cette situation critique, cet objet secret, une hydrie de bronze, fut sauvé par Aristomène. L'hydrie de bronze<sup>168</sup>, dès l'époque archaïque, « symbolise l'État », et posséder un tel objet « permet parfois de revendiquer ou d'établir un pouvoir religieux ou politique »<sup>169</sup>. Cette hydrie d'Aristomène est présentée ici comme symbole de l'espérance unique et de l'esprit national des Messéniens ; elle permet de rétablir un jour leur État au regard de la défaite

---

<sup>163</sup> Pausanias, IV, 2, 3. À ce propos, Nadine Deshours a peut-être tort de conclure que Pausanias ne croit guère à cette version (voir IV, 33, 6).

<sup>164</sup> La fondation du nouvel État messénien est décrit par Pausanias comme une refondation qui « baigne dans un atmosphère religieuse », voir M. CASEVITZ et J. AUBERGER, *Pausanias*, Livre IV, p. 191.

<sup>165</sup> Après avoir été vaincu à la suite de la bataille du « Grand fossé », les Messéniens se sont retirés sur le mont Heria où ils auraient résisté onze années, d'après Pausanias qui suit Rhianos de Béné (Pausanias, IV, 17, 10-11). Après la prise d'Heira, la dernière forteresse messénienne, l'eau de la rivière de Néda est touchée par le figuier sauvage, c'est à ce moment que l'oracle delphique annonce la perte de la souveraineté des Messéniens envers l'attaque des Spartiates (Pausanias, IV, 20, 1-3.) Donc, une série de facteurs aident à « compléter » le récit de la défaite pour la deuxième guerre de Messénie. C'est dans ce contexte que Pausanias raconte l'intrigue de la sauvegarde de l'hydrie. Sur la puissance sauvage du figuier, voir N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 190-191.

<sup>166</sup> C'est une hydrie de bronze contenant des textes relatifs aux mystères d'Andania, cf. Pausanias, IV, 26, 8.

<sup>167</sup> IV, 20, 4.

<sup>168</sup> Sa signification est très riche. Sur la nature de l'hydrie et la comparaison de l'hydrie d'Aristomène avec celle utilisée par les Héraclides pour se répartir les royaumes péloponnésiens par tirage au sort, voir l'analyse intéressante de N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 191-194.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 192.

certaine dans cette guerre contre les Spartiates <sup>170</sup>. L'hydrie garantit aussi le rétablissement futur du culte des Mystères d'Andania (dans cette hydrie, les mots <les mystères d'Andania> sont gravés sur des lamelles).

En fin de compte, l'*alsos* du *Carneiasion* décrit par Pausanias est pour les Messéniens un « lieu de mémoire », ainsi qu'un « lieu de fondation » où étaient gardés leur mémoire collective et les objets sacrés qui permettent au Périégète de retracer, de reconstruire leur « histoire nationale », leur identité collective en y recentrant tous les éléments symboliques en question qui légitiment la (re)fondation du nouvel État messénien. Dans cette construction de l'« histoire nationale » des Messéniens, les mystères d'Andania et l'ensemble du récit des guerres jouent un rôle très important<sup>171</sup>, néanmoins, Apollon *Carnéios* n'y est à aucun moment le principal acteur.

Si Zeus *Ithômatas* et Artémis intervenaient activement dans les épisodes des guerres de Messénie, Déméter était représentée dans l'« histoire nationale » comme dotée d'un patronage exclusif sur le pays avant les guerres, et elle jouait un rôle essentiel dans la refondation de l'État<sup>172</sup>, ainsi qu'Apollon *Carnéios*. Son nom est clairement mentionné parmi les divinités présentes dans les Mystères, et sa statue figure dans l'*alsos Carneiasion*.

Le changement de nom du lieu et l'identité dorienne du dieu deviennent ici une clé de lecture. Si l'on accepte que le toponyme renvoie à l'épiclèse d'Apollon *Carnéios*<sup>173</sup>,

---

<sup>170</sup> Sur cette signification ou fonction symbolique de l'hydrie, Pausanias précise que « s'il disparaissait, il entraînerait une inondation qui recouvrirait pour toujours la Messénie ; si au contraire, [...], les Messéniens recouvreraient un jour avec le temps, leurs pays » (IV, 20, 4).

<sup>171</sup> Les Mystères « symbolisent l'État messénien » (N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, op. cit., p. 18), et le récit des guerres, qui occupe une place centrale dans la composition du livre IV, permet de retracer leur *histoire* malheureuse (c'est une des particularités du Livre IV que l'on ne retrouve pas dans les autres livres de Pausanias). Il faut rappeler que même si le récit a un intérêt historique, l'objectif du récit, plus largement du livre IV, est d'« écrire une histoire suivie et complète de la Messénie » (*ibid.*, p. 171), et le plan général de Pausanias consiste à une « défense de l'hellénisme » (*ibid.*, p. 168 sq.) au prisme d'une histoire continuelle des Messéniens.

<sup>172</sup> Pausanias, IV, 9, 1 et 12-14. Voir *ibid.*, p. 62-63 : Zeus est associé au trépied delphique sur la plupart des monnaies messéniennes ; cela fait plutôt référence aux interventions de Zeus *Ithômatas* et de l'oracle delphique lors des guerres de Messénie. Sur le rôle que jouent Artémis et Déméter dans le panthéon messénien et dans l'ensemble des récits messéniens que rapporte Pausanias, voir le résumé *ibid.*, p. 204-205.

<sup>173</sup> Voir N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, op. cit., p. 163.

une fois que le bois sacré a acquis son nouveau nom de *Carneiasion*, le lieu entre en contact privilégié avec le dieu, et devient ainsi la propriété d'Apollon *Carnéios*. Le lieu acquiert ainsi non seulement une dimension religieuse particulière<sup>174</sup> liée à la figure du dieu, mais également un nouveau statut historique<sup>175</sup> uniquement connu de Pausanias. Enfin, en considérant l'importance particulière du lieu dans l'histoire que se sont forgée les Messéniens, ce changement de toponyme marque plutôt un tournant qu'une rupture dans l'« histoire nationale » conservée en ce « lieu de mémoire » des Messéniens. Pausanias mentionne ce changement de toponyme en deux occasions, mais rien n'en est précisé, ni le moment ni la raison<sup>176</sup>. À cet égard, le texte de Pausanias nous donne pourtant une autre précision intéressante : avant de devenir le *Carneiasion*, cette partie du territoire (τῆς χώρας) était une *polis* (πολίς), qui fut (de nouveau ?) abandonnée par les Messéniens « après la bataille de Leuctres », puisqu'« ils ne voulaient retourner ni à Andanie ni à Oichalie, car leurs malheurs leur étaient arrivés lorsqu'ils y habitaient »<sup>177</sup>. Si le lieu se nomme encore Oichalie au moment de la bataille de Leuctres, c'est dire que la même appellation se maintenait encore *avant* la fondation du nouvel État messénien. Dans une perspective générale, le point de repère – « après la bataille de Leuctres »<sup>178</sup> – nous conduit à suggérer que le changement aurait dû avoir lieu *au moment de* ou *après* la refondation de l'État messénien<sup>179</sup>. Ainsi, le nouveau nom marque la propriété du lieu.

---

<sup>174</sup> Le terme utilisé pour désigner le bois sacré est ἄλσος qui possède un fond commun de religiosité. Le caractère religieux de l'ἄλσος est également marqué par la défense d'y couper des arbres, ceci est mentionné dans le passage consacré au bois sacré sur le mont Ida, également dans le règlement des Mystères d'Andania (*IG V*, 1, 1390).

<sup>175</sup> Enfin, l'Oichalie ne fut plus une *polis*, mais une partie de la χώρα, l'ancienne *polis* d'Oichalie devient l'*alsos* attaché à Andania. Ce nouveau statut du lieu constitue, avec Andania, le centre religieux du nouvel État messénien (Ithôme en est le centre politique). Voir la caractéristique de la localisation d'*alsos* par rapport à la *polis*, *ibid.*, p. 24-25.

<sup>176</sup> Pausanias, *IV*, 2, 2 ; 33, 5.

<sup>177</sup> Pausanias, *IV*, 26, 6. C'est dans la même zone que se tenait le centre de la domination spartiate en haute Messénie. En général, le contrôle spartiate de la plaine de Sténycléros pourrait être considéré comme période et élément tout à fait négatifs par les Messéniens lorsque ceux-ci étaient entrés dans le processus de la reconstruction de leur État après 369. Voir J. CHRISTIEN, « Sparte et le Péloponnèse après 369 av. J.-C. : La reconstruction de la Messénie », dans *Peloponnesiakon spoudon. Praktika du Ve congrès international d'Argos*, Athènes, 1998, p. 437 et n. 9.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Le point de repère, à savoir « après la bataille de Leuctres », conduit à exclure toute possibilité que le changement de toponyme serait mis en pratique par Sparte ou sous



Sur le terroir symboliquement important dans la (re)construction de l'« histoire nationale » des Messéniens, le marquage apollinien-dorien traduit par Apollon *Carnéios* nous permet de penser que le changement de nom du lieu a pour objet l'évocation, l'énonciation et le renforcement de *leur* identité dorienne et, finalement, une manière de s'affirmer « comme les autres » dans le monde grec après avoir conquis leur indépendance politique.

À propos de l'histoire du *Carneiasion*, il y a quelques points intéressants à noter. L'histoire du lieu commence dans la description de Pausanias (ou c'est la version locale sur laquelle Pausanias appuie sa narration) par le roi Périérès, et son apparition dans la tradition de la généalogie royale de la Messénie est ici significative : contrairement aux rois précédents, il ne fait plus vraiment partie de la lignée directe de la généalogie royale spartiate, les Messéniens semblent pouvoir commencer à construire leur propre histoire<sup>180</sup>. Quand le terroir fut concédé par Périérès à Mélanée, Pausanias souligne en même temps que Mélanée est le fils d'Apollon, grâce à son adresse au tir à l'arc. De ce fait, le lieu est entré dans le domaine d'Apollon, et Pausanias fait de Mélanée le fondateur d'Oichalie nommée d'après sa femme (IV, 2, 2). De plus, Oichalie est connue chez Homère comme la ville d'Eurytos. Fils de Mélanée, Eurytos, roi d'Oichalie, également bon archer, reçut son arc d'Apollon<sup>181</sup>. Les deux rois messéniens successifs, non-spartiates, Mélanée et Eurytos, se présentent ici comme témoins légitimes de l'histoire du lieu pouvant remonter aux temps épiques ; ils incarnent aussi le rapport qu'a ce lieu

---

l'ordre de Sparte. La défaite de Leuctres en Béotie fut désastreuse pour Sparte, et conduisit aux dernières étapes de la fin de l'hégémonie lacédémoniennes dans le Péloponnèse. Sur l'histoire synthétique de la période, voir F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte : géographie, mythes et histoire*, Paris, 2007, chapitres 13 et 14.

<sup>180</sup> Pausanias, IV, 2, 2 : « Par la suite, comme il n'y avait plus de descendants issus de Polycæon – à mon avis cinq générations s'étaient écoulées, pas davantage – ils font venir comme roi Périérès, le fils d'Eole ». Au début du livre IV, Pausanias raconte la tradition de la généalogie royale des premiers temps de la Messénie, d'après cette tradition, le rôle de Périérès est ici significatif : contrairement aux rois précédents, il ne fait plus vraiment partie de la lignée directe de la généalogie royale spartiate, les Messéniens semblent pouvoir commencer à « personnaliser » leur histoire. Voir M. CASEVITZ et J. AUBERGER, *Pausanias*, Livre IV, p. 116.

<sup>181</sup> Selon Homère (*Odyssée*, VIII, 226-228), Eurytos fut tué par Apollon pour l'avoir défié à l'arc. Il participa au cycle d'Héraclès, et avait enseigné à Héraclès à se servir d'un arc. Et c'est avec l'arc d'Eurytos, hérité par son fils Iphitos et donné par celui-ci à Ulysse, qu'Ulysse tua les prétendants.

avec Apollon qui, dieu-fondateur, assure la fondation d'Oichalie en tant que *polis*<sup>182</sup>. Par ailleurs, nous pouvons suggérer que leur pouvoir royal est garanti sur ce lieu par le dieu.

Bien qu'il ne soit pas question de douter de l'influence de Sparte sur le culte d'Apollon *Carnéios* en Messénie<sup>183</sup>, nous pouvons nous demander pour quelles raisons les Messéniens marquent leur identité dorienne à travers leur rapport à ce dieu alors qu'il est étroitement lié à Sparte.

Après la fondation du nouvel État messénien en 370/369, les Messéniens cherchaient non seulement à exalter leur sentiment national, mais aussi à se faire admettre parmi les États grecs<sup>184</sup>. L'implication d'Apollon *Carnéios* dans ce « programme

---

<sup>182</sup> Pausanias emploie le terme *πολις* pour désigner l'Oichalie.

<sup>183</sup> Il ne faut pas exclure non plus l'origine spartiate très probable du culte d'Apollon *Carnéios* en Messénie. Plusieurs études ont bien montré le fond lacédémonien de la tradition messénienne dans *tous* les aspects sociaux et culturels tout au long de l'histoire messénienne de l'époque archaïque jusqu'à la fondation du nouvel État messénien, parmi lesquelles voir particulièrement N. LURAGHI, « Becoming Messenian », *JHS*, 122, 2002, p. 45-69. Nino Luraghi a utilisé des sources de différents types pour montrer les empreintes des traditions spartiates dans l'histoire messénienne. Dès le VIII<sup>e</sup> siècle, les témoignages qui permettraient de différencier leurs identités en groupe *ethnos* sont indistinctives ; ces sources déterminent la caractéristique de la tradition messénienne qui, soit nouvellement construite, soit revalorisée d'une mémoire culturelle ancienne, est toujours marqué par son empreinte de tradition spartiate. Voir *Ibid.*, p. 69. Voir aussi J. N. BREMMER, « Myth as Propaganda : Athens and Sparta », *ZPE*, 117, 1997, p. 13-17 ; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, p. 130. Dans son analyse du règlement des Mystères d'Andania (*IG V, 1, 1390 = CGRN 222*), Franciszek Sokolowski affirme que « la prêtresse des mystères était en même temps prêtresse d'Apollon *Carnéios* », et que « le titre de la prêtresse indique qu'au temps de la domination de Sparte les mystères ont été unis au culte de *Carnéios* ». On peut imaginer que dans les cités périèques faisant sécession tout le monde n'était pas d'accord. Plus tard, les cités périèques de Laconie ont fait, elles aussi, sécession et ont fondé un État laconien libre ! Mon objection à ce type d'idée tient à l'ignorance des efforts et des tentatives des Messéniens pour (re)construire et/ou revaloriser leur histoire et tradition, comme l'a indiqué Nino Luraghi : « La tradition messénienne est née de la fission à l'intérieur de l'État de Lacédémonien » (N. LURAGHI, « Becoming Messenian », *op. cit.*, p. 69), afin d'énoncer leur identité et de revendiquer (exiger) leur propre place, comme les autres Grecs, dans le monde des cités grecques, et ces « efforts messéniens » constituent l'essentiel de la « légende nationale » du peuple dans le livre IV de la *Périégèse*.

<sup>184</sup> G. SHIPLEY, « The other Lakedaimonians' », *op. cit.*, p. 64. L'auteur souligne bien l'importance symbolique de la frappe de monnaie pour un jeune État qui venait

national » de propagande et de revalorisation de leur identité dorienne a dû être tardive et ne pas intervenir immédiatement après la fondation. Dans la propagande nationale commencée très tôt après 369 av. J.-C., Apollon *Carnéios* ne semblait pas apparaître (tout de suite) sur la scène historique de l'élaboration du programme de défense et d'illustration de l'État messénien, et l'identité messénienne ne semblait pas, au moins pas dans les premiers temps, se définir par ce dieu. Le premier témoignage direct qui atteste le culte d'Apollon *Carnéios* à Messène (en est-il aussi le premier en Messénie ?) est une inscription du début du III<sup>e</sup> siècle<sup>185</sup>. L'inscription mentionne qu'un *Carneistas* Léon (Καρνειαστὰς Λέων) et six *hieroi* (ἱεροὶ) ont dédié une statue de bronze à (Apollon) *Carnéios* (Καρνεῖω). On peut dire presque certainement, avec la glose d'Hesychius sur le terme Καρνεᾶται<sup>186</sup>, que la consécration devait avoir eu lieu dans un sanctuaire dédié à Apollon *Carnéios*, mais rien ne nous permet pourtant de l'identifier à celui du *Carneiasion* (l'ancienne Oichalie). À cet égard, Vinciane Pirenne-Delforge indique qu'il paraît peu probable que le sanctuaire qui devait être impliqué dans l'inscription (*SEG* 42. 412) soit celui de Carneiasion décrit par Pausanias ; au contraire, il serait pour elle tout à fait possible que celui-ci (*SEG* 42. 412) se trouve au sein de la ville de Messène<sup>187</sup>. L'analyse de cette inscription indique deux choses intéressantes : le culte d'Apollon *Carnéios* était actif au début du III<sup>e</sup> siècle à Messène, mais le sanctuaire du *Carneiasion*, proche d'Andania, n'existerait pas encore, ou ne serait pas mis en service, probablement abandonné à ce moment.

Quant à l'origine du nom du sanctuaire du *Carneiasion*, dépourvue de preuve déterminante, elle ne pourra pas être retracée, mais sa première apparition attestée par

---

d'avoir acquis l'indépendance politique, puisque « Battre monnaie en Messénie, c'était rompre avec l'ordre ancien et proclamer l'existence d'un nouvel ordre ».

<sup>185</sup> *SEG* 52. 412, et P. G. THEMELIS, *PAAH* 2001 (2004), 70-71 ; A. CHANIOTIS, *EBGR* (2004), n. 268. Également *SEG*, 51.474. Voir également P. G. THEMELIS, *PAAH* 1999 (2002), 88-9 ; A. CHANIOTIS, *EBGR* (2001), n. 181.

<sup>186</sup> Le terme est commenté par Hésychius, s.v. « Καρνεᾶται » : « οἱ ἄγαμοι· κεκληρωμένοι δὲ ἐπὶ τὴν τοῦ Καρνείου λειτουργίαν, πέντε δὲ ἀφ'ἐκάτης...ἐπὶ τετραετίαν ἐλειτούργουν ». Voir J. DUCAT, *Spartan education : youth and society in the classical period*, Swansea, 2006. Pour Angelo Brelich, *Carneatai* peut signifier « organisateurs du culte de *Carnéios* », *Paidēs e parthenoi*, Rome, 1969, p. 149-150.

<sup>187</sup> Voir V. PIRENNE-DELFORGE, « Mnasistratos, the 'Hierophant' at Andania (*IG* V 1, 1390 et *Syll.*<sup>3</sup> 735) », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN et Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity*, 2010, p. 228 et n. 39, *contra* P. THEMELIS, *PAAH* 2001 (2004) = *EBGR* 2004 (2007).

une source épigraphique peut remonter au début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. On a vu pour la première fois le nom du (sanctuaire) *Carneiasion* dans une inscription relative à l'arbitrage d'une dispute territoriale entre la Messénie et l'Arcadie (Mégalopolis)<sup>188</sup>, juste après 182 av. J.-C., après l'échec de la révolte des Messéniens contre le *koinon* achéen et la mort de Philopoïmen. Une autre inscription, découverte dans le centre de la ville de Messène par Petros Themelis, a confirmé cette histoire de dispute territoriale, et, comme l'indique Vinciane Pirenne-Delforge, le *Carneiasion* est mentionné dans cette inscription comme endroit de réunion de négociation et de jugement pour résoudre la dispute en question. La possession messénienne de ce territoire est confirmée, et la localisation contigüe d'Andania fait légitimement du *Carneiasion* partie intégrante de la dispute territoriale<sup>189</sup>. Le nom *Carneiasion*, utilisé pour désigner l'endroit, doit exister antérieurement à la date de la dispute, au plus tard, vers 182 av. J.-C. Avant cette date, nous ne savons rien de certain. Lors de la visite de Pausanias, Andania était en ruine, et ne pouvait être une *polis* indépendante au moment de la restauration des Mystères, comme l'a indiqué Nadine Deshours<sup>190</sup>. De plus, le nom d'Andania, en tant que *polis*, n'apparaît dans les sources textuelles que tardivement<sup>191</sup>. Quant au culte d'Andania,

---

<sup>188</sup> Cette dispute territoriale est attestée par une inscription fragmentaire retrouvée à Olympie, voir G. THÜR et H. TAEUBER, *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis : Arkadien*, Vienna, 1994, n° 31 II A et B ; M. N. TOD, *International Arbitrations among the Greeks*, 1913, p. 10. Voir C. GRANDJEAN, *Les Messéniens de 370/369 au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère*, *op. cit.*, p. 228 et n. 8-10 : des réajustements territoriaux eurent lieu entre ces cités entre 182 et 146 av. J.-C. Une autre inscription, SEG 62.226, qui enregistre des disputes frontalières avec Mégalopolis entre 183/2-176/5 av. J.-C., renvoie à N. LURAGHI et A. MAGNETTO, « The Controversy between Megalopolis and Messene in a New Inscription from Messene », *Chiron*, 42, 2012, p. 509-550, et à G. A. PIKOULAS, *Horos 22-25 (2010-2013) [2014] 261-287* et où il y a, est-il dit, des cartes de la région frontière. Plus récent encore SEG 65.251, résume un nouvel article de G. THÜR et H. TAEUBER, *op. cit.*

<sup>189</sup> Voir V. PIRENNE-DELFORGE, « Mnasistratos, The 'Hierophant' At Andania (IG 5.1.1390 And Syll.3 735) », *op. cit.*, p. 225-226 et n. 25.

<sup>190</sup> « Andania ne saurait être au mieux qu'une petite cité, ou plutôt un village, πολίχνιον... En tout cas, comme la plupart des savants admettent qu'à l'époque de la restauration des Mystères, Andania n'était pas une cité indépendante, ils s'accordent sur le fait que c'est Messène qui l'a réalisée ». N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 57. Cf. aussi Strabon, VIII, 4, 25.

<sup>191</sup> Le nom d'Andania apparaît pour la première fois chez Polybe, V, 92, 6, (217 av. J.-C.), voir G. SHIPLEY, « The other Lakedaimonians », *op. cit.*, p. 259. Andania connaissait une identité claire en Messénie inscrite dans une longue *histoire* d'après

aucune preuve ne permet de remonter au-delà du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Selon toute vraisemblance, le changement de nom d'Oichalie en *Carneiasion*, en tant que « réalité historique » ou « construction sociale et politique » / « construction narrative », ayant pour objet de répondre à la nouvelle situation interne et externe, fait partie du « mouvement de propagande » de restauration et de revalorisation de la *tradition* messénienne concentrée sur la « légende nationale »<sup>192</sup> des Messéniens. Par manque de sources, nous ne pouvons en retracer l'histoire détaillée, bien que nous puissions proposer plusieurs périodes apparaissant comme favorables à l'établissement ou à la propagation du récit de « changement de nom de l'Oichalie en *Carneiasion* »<sup>193</sup>.

En ce qui concerne les passages dans lesquels est impliqué Oichalie-Carnasion (*Carneiasion*)<sup>194</sup>, la version messénienne a toujours la faveur de Pausanias. Dans la narration de Pausanias, Oichalie-*Carneiasion* n'est pas seulement un « lieu de mémoire » des Messéniens ; il est également spécifiquement lié à leur passé dorien. Si le thème *historique* du « retour des Héraclides » / de « l'invasion des Doriens » reste dominant

---

Pausanias, IV, 1, 8-9 et 2, 6 ; 3, 1 : que les Mystères étaient à l'origine célébrés à Andania, première capitale de la Messénie ; IV, 1, 2 ; 3, 6 : Andania était réputée dans le récit rapporté par Pausanias comme la première capitale de la Messénie, comme l'ancien centre politique et religieux de l'État messénien où se trouvait leur résidence royale.

<sup>192</sup> P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Athènes-Paris, 1993, p. 4 et n. 14, à propos des Phocidiens.

<sup>193</sup> Mais rien n'est certain à ce moment, les propositions de dates restent très hypothétiques (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle) : le recul politique de Sparte et la participation volontaire ou l'intervention impliquée des Messéniens dans les affaires régionales (une structure fédérale autour d'Ithôme/Messène : les petites cités sont absorbées par Messène ou elles dépendent de Messène, sur cette structure fédérale concentrée sur Messène après la défaite de la Ligue achéenne en 182, on peut consulter N. LURAGHI, *The ancient Messenians : constructions of ethnicity and memory*, Cambridge, 2011, p. 264. Quant à la date de la restitution de la plaine Sténycléros aux Messéniens, la date de la restauration des Mystères pourrait servir de point de repère fondamental (*IG V 1, 1390* : 91/90 av. J.-C. ou 24 ap. J.-C.), voir C. GRANDJEAN, *Les Messéniens de 370/369 au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère : monnayages et histoire*, Athènes-Paris, 2003, p. 230. Apollon intervient, semble-t-il, dans l'arbitrage des disputes de frontière : les disputes territoriales dans la zone constituent le contexte général de la formation du récit sur l'histoire du lieu ?

<sup>194</sup> Pausanias, IV, 2, 2-3 ; 3, 10 ; 26, 6.

depuis longtemps dans la réflexion académique<sup>195</sup>, il pèse lourdement sur la construction de l'auto-définition des Messéniens dont le Livre IV de Pausanias est le témoin. Cresphontès, le premier roi dorien qui régna en Messénie, installa sa résidence royale à Stényclèros, donc dans la zone où se trouvent Andania et Oichalie, et il réalisa l'amalgame entre les Messéniens pré-doriens et doriens<sup>196</sup> ; il avait également réclamé la terre de Messénie dans le nouveau partage du Péloponnèse à la suite au « retour des Héraclides »<sup>197</sup>. Un autre roi dorien, Sybotas, institua que le roi devait sacrifier chaque année au fleuve Pamisos, puis offrir un sacrifice funèbre à Eurytos à Oichalie, avant la cérémonie des Mystères à Andania<sup>198</sup>. En outre, cette fois bien plus tard<sup>199</sup>, ayant besoin de partager l'« héritage dorien »<sup>200</sup> que Sparte avait monopolisé depuis longtemps, Mnasistratos le Messénien recourut à l'oracle d'Apollon *Pythéen* d'Argos, l'oracle qui était, dans le Péloponnèse, en concurrence avec l'oracle delphique, afin de légitimer la réforme des Mystères et de renforcer l'ancienneté de leur *coutume ancestrale*<sup>201</sup>. Les aristocraties messéniennes, pour autant qu'on le sache, devaient être formées des élites

---

<sup>195</sup> Voir les pages de résumé historiographique des recherches sur le thème : J. SIAPKAS, *Heterological ethnicity : conceptualizing identities in ancient Greece*, Uppsala, 2003, p. 52 sq.

<sup>196</sup> Pausanias, IV, 3, 6-7.

<sup>197</sup> *Ibid.*, IV, 3, 3. Cf. aussi Strabon, VIII, 4, 7.

<sup>198</sup> *Ibid.*, IV, 3, 10. Sur les sacrifices au fleuve Pamisos, voir M. BREUILLOT, « L'eau et les dieux de Messénie », *DHA*, 11-1, 1985, p. 129.

<sup>199</sup> Puisque c'est soit au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. soit sous l'empereur Tibère. Il paraîtrait probable que ce Mnasistratos et sa consultation de l'oracle d'Apollon *Pythéen* d'Argos se situent entre I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Sur cette datation, voir N. DESHOURS, « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon Pythéen à Argos », *REG*, 112-2, 1999, p. 475-476 et n. 73.

<sup>200</sup> Sparte, Argos et Messène, tous les trois s'affirment comme descendants des Héraclides. Le dieu de Delphes joue dans leur légende un rôle prépondérant, dont Sparte s'était à partir de l'époque archaïque efforcée de monopoliser l'héritage. Voir A. JACQUEMIN, « Sparte et Delphes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un déclin inscrit dans l'espace sacré », *DHA Suppl.*, 11-1, 2014, p. 129-147.

<sup>201</sup> *Syll*<sup>3</sup>. 735 = W. VOLLGRAFF, « Inscriptions d'Argos », *BCH*, 33-1, 1909, p. 171-200, en particulier pour l'inscription (*IG V 1*, 1390), p. 178-179. Voir C. W. VOLLGRAFF, W. A. E. VAN DER PLUYM, A. ROES, *Le sanctuaire d'Apollon pythéen à Argos*, Paris, 1956 ; N. LURAGHI, *The ancient Messenians*, *op. cit.* ; N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 66 sq. ; *id.*, « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon *Pythéen* à Argos », *op. cit.*, p. 470-474.

des cités périèques de Messénie, comme Pharai – c’est-à-dire d’anciens cadres militaires de l’armée lacédémonienne ! – proclamant leur indépendance contre Sparte après Leuctres, plus certains membres des élites de la diaspora messénienne revenus pour l’occasion, de Sicile, de Libye, ou ex-mercenaires et chefs de mercenaires, et divers aventuriers. Plus personne ensuite ne parle des anciens hilotes ou, en tout cas, ne dit ce qu’ils sont devenus, et il n’est pas sûr que leur condition se soit considérablement améliorée (à qui sont allées les terres des anciens maîtres spartiates ?). Et cela ne s’est pas fait évidemment sans conflits entre tous ces gens (à certains moments, la région de Pharai ne veut pas obéir à Messène et d’autres rechoisissent Sparte)<sup>202</sup>. Toute cette histoire très ancienne n’est pas une tradition préservée intacte par miracle, mais une refabrication d’historiens, de poètes, pour le nouvel État, vers le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ou encore plus tard, parallèle à la construction monumentale de la nouvelle Messène, du sanctuaire d’Andanie et c’est celle que continuent à promouvoir les aristocrates messéniens du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. qui reçoivent peut-être Pausanias, dans leur concurrence avec les élites spartiates, dans le Péloponnèse, et pour accéder à des postes importants dans les légions de l’empire et au Sénat romain. Des gens comme le Mnasistratos des Mystères d’Andanie ou qui s’appellent « Nouvel Épaminondas », Tiberius Claudius Aristomène, etc.<sup>203</sup>

L’effort pour s’affirmer comme dorien s’était traduit non seulement par l’adoption du calendrier dorien au IV<sup>e</sup> siècle<sup>204</sup>, mais également par l’usage du dialecte dorien lors de la gravure des monnaies frappées en Messénie (à partir du IV<sup>e</sup> siècle ?), et de la rédaction des règlements<sup>205</sup>. Si le dialecte dorique, que Pausanias souligne comme élément essentiel de la constitution de l’identité dorientienne (des Messéniens)<sup>206</sup>, a prioritairement pour fonction la distinction des Doriens et des non-Doriens dans le cadre

---

<sup>202</sup> Voir N. LURAGHI et S. E. ALCOCK (éd.), *Helots and their masters in Laconia and Messenia*, *op. cit.*

<sup>203</sup> Voir les travaux de P. FRÖHLICH sur les grands tombeaux des notables messéniens, « Les tombeaux de la ville de Messène et les grandes familles de la cité à l’époque hellénistique », dans C. GRANDJEAN (éd.), *Le Péloponnèse d’Épaminondas à Hadrien*, Pessac, 2008, p. 203-227 ; N. LURAGHI, *The ancient Messenians : constructions of ethnicity and memory*, *op. cit.*, chapitres 8 et 9.

<sup>204</sup> Voir K. M. T. CHRIMES, *Ancient Sparta*, *op. cit.*, p. 276 n. 7. Il faut noter ici que les Mystères d’Andania avaient lieu au mois de *Carnéios*.

<sup>205</sup> Voir N. DESHOURS, *Les mystères d’Andania*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>206</sup> Voir *supra*, n. 79 et 84.

d'une « self-définition interne »<sup>207</sup>, nous pouvons alors proposer de lire dans la revendication messénienne, avec insistance, d'un rapport étroit avec Apollon *Carnéios* une fonction d'intégration (idéologiquement déterminante ?) : l'établissement du rapport à Oichalie-*Carneiasion* entre Apollon (*Carnéios*) et la continuité du passé des Messéniens sur laquelle Pausanias a mis l'accent, pouvait probablement être considéré par les habitants comme une « voie diplomatique » qui leur permettait d'intégrer le dieu dans la (re)construction de leur l'identité nationale, et de s'intégrer, eux-mêmes, dans le monde grec, d'être « comme les autres », tout en s'affirmant comme Doriens partageant le *même héritage* des Héraclides et des Doriens<sup>208</sup>, après la (re)fondation de leur État<sup>209</sup>.

Chez Pausanias, le rapport entre Apollon *Carnéios* et l'Oichalie est présenté comme le résultat de la fondation du nouvel État messénien en 370/369 : en revalorisant<sup>210</sup> le

---

<sup>207</sup> T. J. FIGUEIRA, S. HODKINSON, A. POWELL, *Sparta : New Perspectives*, 1999, p. 211-244 ; p. 213 et n. 6 (« The evolution of the messenian identity »). Thucydide, IV, 3, 3 et le commentaire de *HCT*, 3, 440.

<sup>208</sup> Parmi les héritages des Héraclides : on a Cresphontes et Aépytos comme héros de la reconstruction ; des tribus messéniennes ont pour éponyme des Héraclides : les cinq nouvelles tribus dites doriennes : Hyllis, Cléolaia, Aristomachis, Cresphontis, Daiphontis, voir N. LURAGHI, *The ancient Messenians*, *op. cit.*, p. 230-232.

<sup>209</sup> N'oublions pas le caractère « international » du dieu : ce n'est pas un dieu qui se localise exclusivement dans le Péloponnèse, il connaît son expansion dans le *monde dorien*. Avec insistance, l'expansion répandue d'Apollon *Carnéios* (son culte, le mois de *Carnéios*, la fête des Carnéia, etc.) nous fait penser que l'articulation et l'évocation d'une relation avec le dieu ne consistent plus en une certaine « distinction » basée sur et justifiée par une certaine particularité/spécificité culturelle, mais ressort d'un besoin d'« intégration active », une « self-définition externe » en connexion avec le « monde dorien ».

<sup>210</sup> Voir J. CHRISTIEN, « Sparte et le Péloponnèse après 369 av. J.-C. », *op. cit.*, p. 437 et n. 9, selon l'auteur, « la plaine Stényclèros, avec les sites d'Andania et Oichalia/Carnasion ont peut-être un rapport avec la Messénie pré-spartiate, et probablement aussi avec la domination lacédémonienne en Messénie. C'est sans doute là que se tenait le centre spartiate en haute Messénie, là où il y avait peut-être un *harmoste*, en tout cas des éléments de contrôle de la plaine de Stényclèros. Cela peut expliquer l'avis de Pausanias (IV, 26, 6) que les Messéniens refusent de s'y réinstaller parce qu'ils y avaient de trop mauvais souvenirs. À mon sentiment parce que c'était, jusqu'en 369, pour la Messénie l'équivalent d'Hélos. Mais le lieu d'Oichalie restera symboliquement important par les Messéniens, on continuera honorer les dieux qui y étaient précédemment honorés, en y ajoutant sans doute quelques autres ». Ce double choix-refus d'y installer et de continuer l'utiliser comme centre de culte *étatique* et « lieu de



culte d'Apollon *Carnéios*, les Messéniens tentaient de redéfinir leur identité et, réciproquement, le rôle du dieu est également « redéfini » dans la (re)construction d'une identité messénienne. Ainsi, dans la narration de Pausanias, Apollon *Carnéios* n'est plus le dieu monopolisé par Sparte. La fondation du nouvel État messénien, n'ayant pas exclu tous les impacts spartiates du territoire messénien, avait nécessairement suscité le besoin d'éliminer ou de minimiser les traces historiques qu'avait pu laisser l'histoire de la domination spartiate sur le territoire messénien, ou bien plus encore, à les retourner, à les réécrire en leur faveur, tout en inventant une tradition historique et nationale qui fait de l'identité dorienne des Messéniens un agent nettement défini et déterminant dans cette « (re)construction nationale ». L'objectif de la rédaction du Livre IV de Pausanias est d'accréditer l'histoire ou la « légende nationale » des Messéniens en mettant l'accent sur l'ancienneté et la continuité historique de celle-ci. De ce point de vue, nous pouvons dire que le choix d'Oichalie est stratégique pour énoncer leur identité en évoquant leur histoire : le bois sacré devient *de nouveau* le centre religieux qui, en connexion privilégiée avec Apollon *Carnéios*, constitue une zone d'intermédiation qui relie le présent au passé, et légitime la refondation en veillant sur leur passé commun et en se portant garant de sa continuité ; une zone d'intermédiation protégée par Apollon *Carnéios*, le dieu qui a guidé les Messéniens pour *retourner* et se ré-installer sur leur terroir ancestral sur lequel fut fondé leur État. Dans cette perspective, le moment et le motif du changement dans leur tradition locale sont compatibles avec l'ambiance générale de la société messénienne où se fait ressentir un fort besoin d'évoquer et d'énoncer leur histoire et identité.

Pour conclure, revenons au passage qui définit Apollon *Carnéios* comme « le dieu de tous les Doriens ». Pausanias a créé un champ de narration dans lequel les versions ne constituent pas un amalgame de variantes dont la citation a pour objet de faire une présentation encyclopédique. Cet *ensemble* de diversités étiologiques axées sur le même thème crée un système énonciatif : au caractère dit épichorique s'opposent les caractères pan-dorien et panhellénique dont toutes les versions sont en rapport direct avec Apollon. Toutes les narrations n'impliquent pas nécessairement Sparte, plus précisément, Apollon *Carnéios* n'est pas présenté par Pausanias comme dieu dorien sur qui Sparte a la mainmise. Pour Pausanias, chaque version a, dans ce système d'énoncé, sa propre place

---

mémoire » *nationale* peut constituer un champ narratif très favorable au changement de nom ou à la formation du récit en question.

et sa propre fonction, il les met en relief par contraste, la version spartiate y apparaît finalement incompatible avec toutes les autres versions dont l'antithèse s'est efficacement constituée. Par conséquent, Pausanias neutralise ainsi l'exceptionnalité des Spartiates qui tente de s'approprier l'origine étimologique de « *Carnéios* » en la rendant exclusivement spartiate.

## II. Chapitre II : Du sanctuaire d'Apollon *Lykios* à l'agora d'Argos : le thème de fondation à Argos au temps de Pausanias

Le passage essentiel à l'analyse :

<p>Pausanias, II, 19, 3-8 : « 3 Ἀργεῖοις δὲ τῶν ἐν τῇ πόλει τὸ ἐπιφανέστατον ἐστὶν Ἀπόλλωνος ἱερὸν Λυκίου. τὸ μὲν οὖν ἄγαλμα τὸ ἐφ' ἡμῶν Ἀττάλου ποίημα ἦν Ἀθηναίου, τὸ δὲ ἐξ ἀρχῆς Δαναοῦ καὶ ὁ ναὸς καὶ τὸ ξόανον ἀνάθημα ἦν : ξόανα γὰρ δὴ τότε εἶναι πεῖθομαι πάντα καὶ μάλιστα τὰ Αἰγύπτια. Δαναὸς δὲ ἰδρύσατο Λύκιον Ἀπόλλωνα ἐπ' αἰτία τοιαύτη. παραγενόμενος ἐς τὸ Ἄργος ἠμφισβῆται πρὸς Γελάνορα τὸν Σθενέλα περὶ τῆς ἀρχῆς. ῥηθέντων δὲ ἐπὶ τοῦ δήμου παρ' ἀμφοτέρων πολλῶν τε καὶ ἐπαγωγῶν καὶ οὐχ ἦσσαν δίκαια λέγειν τοῦ Γελάνορος δόξαντος, ὁ μὲν δῆμος ὑπερέθετο – φασὶν – ἐς τὴν ἐπιούσαν κρίνειν : 4 ἀρχομένης δὲ ἡμέρας ἐς βοῶν (βόειος) ἀγέλην νεμομένην πρὸ τοῦ τείχους ἐσπίπτει λύκος, προσπεσὼν δὲ ἐμάχετο πρὸς ταῦρον ἡγεμόνα τῶν βοῶν. παρίσταται δὴ τοῖς Ἀργεῖοις τῷ μὲν Γελάνορα, Δαναὸν δὲ εἰκάσαι τῷ λύκῳ, ὅτι οὔτε τὸ θηρίον τοῦτο ἐστὶν ἀνθρώποις σύντροφον οὔτε Δαναὸς σφισιν ἐς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου. ἐπεὶ δὲ τὸν ταῦρον κατειργάσατο ὁ λύκος, διὰ τοῦτο ὁ Δαναὸς ἔσχε τὴν ἀρχήν. οὕτω δὴ νομίζων Ἀπόλλωνα ἐπὶ τὴν ἀγέλην ἐπαγαγεῖν τῶν βοῶν τὸν λύκον, ἰδρύσατο Ἀπόλλωνος ἱερὸν Λυκίου. 5 ἐνταῦθα ἀνάκειται μὲν θρόνος Δαναοῦ, κεῖται δὲ εἰκὼν Βίτωνος, ἀνὴρ ἐπὶ τῶν ὤμων φέρων ταῦρον : ὡς δὲ Λυκέας</p>	<p>Pausanias, II, 19, 3-8 : « 3 Parmi les sanctuaires situés dans la cité des Argiens, le plus illustre est celui d'Apollon <i>Lykios</i>. La statue qu'on y voit maintenant est l'ouvrage d'Attale l'Athénien. À l'origine le temple et le <i>xoanon</i> furent consacrés par Danaos. Je crois que toutes les statues de l'époque, et surtout les œuvres égyptiennes, étaient des <i>xoana</i>. La raison pour laquelle Danaos fonda ce sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> est la suivante : Étant arrivé à Argos, il réclama le pouvoir à Gélantor, le fils de Sthénélos. Les deux parties fournirent au peuple des arguments nombreux et séduisants, et le discours de Gélantor ne parut pas moins juste que celui de son adversaire. Le peuple, dit-on, repoussa sa décision au lendemain. 4 Au lever du jour, un loup se jeta sur le troupeau de bovins qui passait devant la muraille : il attaqua et combattit le taureau qui menait le troupeau. Il vint à l'esprit des Argiens que le taureau était l'image de Gélantor et le loup celle de Danaos, parce que le loup (τὸ θηρίον : l'animal sauvage) ne partage pas la vie des humains [ne vit pas avec des humains], et Danaos jusque-là n'avait pas partagé la leur. Le loup ayant vaincu le taureau, Danaos prit le pouvoir. Ainsi, dans la pensée [de Danaos (le sujet de νομίζων est Danaos)] que c'était Apollon qui avait conduit le loup vers le troupeau, il fonda le sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i>. 5 À l'intérieur [du sanctuaire] est consacré le trône de Danaos, et l'on voit une image de Bitôn, un homme portant sur ses épaules un taureau. Selon les écrits de Lykéas, alors que les Argiens accomplissaient un</p>
---	---

<p>ἐποίησεν, ἐς Νεμέαν Ἀργείων ἀγόντων θυσίαν τῷ Διὶ ὁ Βίτων ὑπὸ ῥόμης τε καὶ ἰσχύος ταῦρον ἀράμενος ἤνεγκεν. ἐξῆς δὲ τῆς εἰκόνας ταύτης πῦρ καίουσιν ὀνομάζοντες Φορωνέως εἶναι : οὐ γάρ τι ὁμολογοῦσι δοῦναι πῦρ Προμηθεᾶ ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐς Φορωνέα τοῦ πυρὸς (feu) μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὔρεσιν. 6 τὰ δὲ ξόανα Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ, τὸ μὲν Ἑπειοῦ λέγουσιν ἔργον εἶναι, τὸ δὲ Ὑπερμήστρας ἀνάθημα. ταύτην γὰρ τῶν θυγατέρων μόνην τὸ πρόσταγμα ὑπεριδοῦσαν ὑπήγαγεν ὁ Δαναὸς ἐς δικαστήριον, τοῦ τε Λυγκέως οὐκ ἀκίνδυνον αὐτῷ τὴν σωτηρίαν ἠγούμενος καὶ ὅτι τοῦ τολμήματος οὐ μετασχοῦσα ταῖς ἀδελφαῖς καὶ τῷ βουλευσάντι τὸ ὄνειδος ἠῤῥησε. κριθεῖσα δὲ ἐν τοῖς Ἀργείοις ἀποφεύγει τε καὶ Ἀφροδίτην ἐπὶ τῷδε ἀνέθηκε Νικηφόρον. 7 τοῦ ναοῦ δὲ ἐστὶν ἐντὸς Λάδας ποδῶν ὠκύτητι ὑπερβαλλόμενος τοὺς ἐφ' αὐτοῦ καὶ Ἑρμῆς ἐς λύρας ποίησιν χελώνην ἠρηκῶς. ἔστι δὲ ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ βόθρος πεποιημένα ἐν τύπῳ ταύρου μάχην ἔχων καὶ λύκου, σὺν δὲ αὐτοῖς παρθένον ἀφιῖσαν πέτραν ἐπὶ τὸν ταῦρον : Ἄρτεμιν δὲ εἶναι νομίζουσι τὴν παρθένον. Δαναὸς δὲ ταῦτά τε ἀνέθηκε καὶ πλησίον κίονας καὶ Διὸς καὶ Ἀρτέμιδος ξόανον. 8 τάφοι δὲ εἰσὶν ὁ μὲν Λίνου τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Ψαμάθης τῆς Κροτώπου, τὸν δὲ λέγουσιν εἶναι Λίνου τοῦ ποιήσαντος τὰ ἔπη. τὰ μὲν οὖν ἐς τοῦτον οἰκειότερα ὄντα ἐτέρῳ λόγῳ παρήμι τῷδε, τὰ δὲ ἐς τὸν Ψαμάθης ἢ Μεγαρικῆ μοι συγγραφῆ προεδήλωσεν. ἐπὶ τούτοις ἐστὶν Ἀπόλλων Ἀγνιεύς καὶ βωμὸς Ὑετίου Διός, ἔνθα οἱ συσπεύδοντες Πολυνείκει</p>	<p>sacrifice en l'honneur de Zeus à Némée, Bitôn souleva de vive force le taureau et le porta. Près de cette image, ils font brûler un feu qu'ils appellent le feu de Phoroneus. Les Argiens n'admettent pas, en effet, que ce soit Prométhée qui ait donné le feu à l'humanité. Ils veulent attribuer la découverte du feu à Phoroneus. 6 À propos des xoana d'Aphrodite et d'Hermès, ils disent que le second est l'œuvre d'Épéios, et que le premier est une offrande d'Hypermnestre. Comme seule de ses filles, elle n'avait pas observé ses ordres, Danaos la mena au tribunal (δικαστήριον), pensant que le sauvetage de Lyncée n'était pas sans danger pour lui, et qu'en refusant de participer au crime de ses sœurs elle augmentait le blâme de celui qui l'avait ordonné. Jugée à Argos, elle fut acquittée (ἀποφεύγει) et pour cette raison, elle consacra une Aphrodite Niképhoros. 7 À l'intérieur du temple (τοῦ ναοῦ), il y a une statue de Ladas, le plus rapide coureur de son temps, et une d'Hermès qui a pris une tortue pour en faire une lyre. Devant le temple se trouve un piédestal où sont représentés en relief le combat d'un taureau et d'un loup, et avec eux une jeune fille qui jette une pierre contre le taureau. Les Argiens pensent que cette jeune fille est Artémis. C'est Danaos qui a consacré ces images, des colonnes à côté et les xoana de Zeus et d'Artémis. 8 Il y a là deux tombes : la première est celle de Linos, fils d'Apollon et de Psamathe, fille de Krotôpos ; l'autre est, d'après les Argiens, celle du poète. Ce que j'ai à dire de ce dernier, se trouvera mieux placé dans un autre livre : quant au fils de Psamathe, j'en ai parlé dans la description de la Mégaride. On voit au-dessus de ces tombeaux la statue d'Apollon <i>Agyieus</i> et l'autel de (Zeus) <i>Hyetios</i> (Pluvieux), sur lequel ceux qui avaient promis à Polynice de le ramener à Thèbes, prêtèrent serment de perdre</p>
---	---

<p>τὴν ἐς Θήβας κάθοδον ἀποθανεῖσθαι      συνώμοσαν, ἦν μὴ τὰς Θήβας γένηται      σφισιν ἔλεῖν. ἐς δὲ τοῦ Προμηθέως τὸ      μνήμα ἥσσόν μοι δοκοῦσιν Ὀπουντίων      εἰκότα λέγειν, λέγουσι δὲ ὅμως.»</p>	<p>tous la vie plutôt que de revenir sans avoir pris      cette ville. Quant au tombeau de Prométhée, les      prétentions des gens d'Oponte me paraissent      mieux fondées que celles des Argiens ; pourtant      ils l'affirment [qu'ils ont le tombeau de      Prométhée] ».</p>
--	---

Le sanctuaire d'Apollon *Lykios* situé au centre de l'agora d'Argos était déjà mentionné dans les sources textuelles dès les premiers temps classiques. Bien que sa localisation ne soit pas encore établie, nous pouvons suggérer quand même que celui-ci devait se situer au centre de l'agora d'Argos<sup>211</sup>. Depuis Sophocle<sup>212</sup>, l'agora argienne s'appelait *lycienne*. À l'époque classique au plus tard, elle commença à être l'endroit où l'on affichait les conventions des traités<sup>213</sup>, également les décrets de parentés entre les

<sup>211</sup> Pour les tentatives de localisation du sanctuaire et du temple d'Apollon *Lykios*, voir M. PIÉRART et J.-P. THALMANN, « Argos », *BCH*, 102, 1978, p. 788-790 ; M. PIÉRART, « Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias », *BCH*, 106-1, 1982, p. 139-152 (probablement sur le côté Nord de l'Agora). D'après P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. I. Hermès et Aphrodite », *BCH*, 117-1, 1993, p. 211-223 : « Deux carapaces de tortues retrouvées sur l'agora d'Argos auraient été liées aux *xoana* d'Hermès et d'Aphrodite. Cette hypothèse a l'avantage de permettre de localiser le sanctuaire d'Apollon *Lykios* ». P. MARCHETTI et Y. RIZAKIS, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. IV. L'agora revisitée », *BCH*, 119-2, 1995, p. 439 et n. 11 : « Τὸ Ἀπόλλωνος ἱερὸν Λυκίου » se trouvait incontestablement « sur l'agora », et « le témoignage de Thucydide (V, 47, 11), confirmé par des inscriptions, est ici essentiel ». Pour l'organisation de l'espace de l'agora dans la description de Pausanias, l'étude conclut que « le Périégète a réparti en deux sections au moins sa visite guidée de ce qu'on appelait 'l'agora impériale' » (p. 439) ; P. COURBIN, « Le temple d'Apollon *Lycien* à Argos : quelques suggestions », dans A. PARIENTE et G. TOUCHAIS (éd.), *Argos et l'Argolide : topographie et urbanisme*, Paris, 1998, p. 261.

<sup>212</sup> Sophocle, *Électre* 6-7 : « Voilà la Place Lycienne (ἀγορὰ Λύκειος), vouée au dieu tueur de loups (τοῦ λυκοκτόνου θεοῦ ἀγορὰ Λύκειος) ; et là, à gauche, le temple illustre d'Héra ».

<sup>213</sup> Thucydide, V, 47, 11 : « Les conventions du traité seront gravées sur une stèle de marbre placée : pour Athènes, sur l'acropole, pour Argos, dans le sanctuaire d'Apollon à l'agora (ἐν ἀγορᾷ ἐν Ἀπόλλωνος τῷ ἱερῷ) ; pour Mantinée, dans le sanctuaire de Zeus à l'agora. Une stèle de bronze sera également installée en commun à Olympie [...] ». Voir G. ROUX, « Deux études d'archéologie péloponnésienne », *BCH*, 77-1, 1953, p. 121-123.

Argiens et les peuples des autres cités grecques<sup>214</sup>. Cette procédure d’affichage officiel au sanctuaire était encore en opération à l’époque impériale<sup>215</sup>, mais on ne sait, en l’absence d’informations, si cela avait été de manière continue ou s’il s’agissait d’une reprise tardive. La réputation de l’agora et du sanctuaire d’Apollon *Lykios* était donc établie de longue date chez les Anciens.

Concernant cette réputation ancienne, Pausanias est le seul à rapporter une légende étiologique sur la fondation du sanctuaire. Parmi les thèmes fondateurs dans l’histoire de la cité, le dieu-loup, Apollon *Lykios*, revêt une importance primordiale. Sans l’établissement de son sanctuaire, Argos ne semble pas pouvoir achever sa « fondation politique », laquelle détermine l’essentiel d’une *polis* dans la pensée grecque. L’agora d’Argos naît avec la fondation du sanctuaire d’Apollon *Lykios* : dans ce « sanctuaire de Fondation », tous les mythes fondateurs d’Argos sont mis en scène comme un ensemble cohérent au centre de la cité.

Dans le cadre de notre enquête, l’intérêt de la description de Pausanias consiste dans le fait que le sanctuaire d’Apollon *Lykios* et le mythe de sa fondation représenté en ce lieu (dans le sanctuaire et autour de celui-ci) constituent un *topos* mythologique fondateur autour duquel est bâti le centre politico-religieux d’Argos. La description de Pausanias s’inscrit donc dans un ensemble de traditions locales élaborées au cours du temps et s’y étant concrétisées finalement. La visite du *Périégète* retrace l’organisation de cet espace

---

<sup>214</sup> Voir O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques : catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme « suggeneia » et analyse critique*, Genève, 1995, p. 7-9 (Argos-Aspendos, dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) : « Que l’on ajoute le nom des Aspendiens sur le télamon du sanctuaire d’Apollon *Lykeios* » (« π[ὸτ] τὸν τελαμῶνα τὸν ἐν τῷ τοῦ Λυκε[ίου] ἰα[ρ]ῶι [τὸν δᾶ]μον τῶν Ἀσπενδίων ποτα[να]γ[ρ]-[άψαι ») ; p. 10-12 (Argos-Rhodes, fin IV<sup>e</sup>-début III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) : « [...] qu’on transcrive le décret sur des stèles de pierre et qu’on les consacre dans le sanctuaire d’Apollon *Lycien*, dans l’Héraion et à Némée » (« ἀγγράψ δὲ τὸ δόκημα ἐν στάλαις λιθίωαις καὶ ἀνθέμεν ἐν τῷ ἱερῶι τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Λυκείου [...] ») ».

<sup>215</sup> Publius Anteiis Antiochus, un rhéteur d’Aigeiai de Cilicie qui vécut entre 160 et 230, a renouvelé en s’étant présenté devant l’assemblée des Argiens la parenté entre les Argiens et les Aigéens, il expliqua aux Argiens les exploits de Persée dans sa propre région. La substance de son exposé fut gravée sur une stèle qui fût exposée dans le sanctuaire d’Apollon *Lykios*. Voir O. CURTY, *Les parentés ...op. cit.*, p. 13-15. Sur l’inscription et sa traduction, voir L. ROBERT, « Documents d’Asie Mineure », *BCH*, 101-1, 1977, p. 43-132, en particulier p. 119-132 = L. ROBERT, *Documents d’Asie Mineure*, Paris, 1987, p. 46-90. Le rhéteur est mentionné par Philostrate, *Vie des Sophistes*, II, 4.

(le sanctuaire et ses environs), son regard parcourt la configuration de ce *topos mythologique* dont les références mythiques (statues et mythes) se tissent et s'agencent en un ensemble cohérent, qui crée en suivant ses pas un « lieu de puissance » au sein de la cité. Je me propose d'étudier le rôle que joue le dieu dans la construction et la manifestation de cette identité argienne présentées par le Périégète. Enfin, toujours à travers son texte et son regard, je tenterai de montrer aussi comment les Argiens revendiquaient une primauté historique et originelle dans la construction et l'expression de leur *identité nationale*, de leur *nationalisme*.

## II. 1 Le *logos* de la description du sanctuaire d'Apollon *Lykios*

Le sanctuaire et le temple d'Apollon *Lykios* sur l'agora d'Argos constituent le point de départ de la description de Pausanias de la cité d'Argos. Cela répond non seulement à l'ordre descriptif de l'organisation spatiale de celle-ci, mais également à ce qui se caractérise comme « le plus illustre » (τὸ ἐπιφανέστατον). Le superlatif (τὸ ἐπιφανέστατον) qualifiant le sanctuaire énonce son importance particulière dans la cité d'Argos aux yeux de Pausanias. Le superlatif, τὸ ἐπιφανέστατον, est employé par Pausanias non seulement pour qualifier des objets<sup>216</sup>, monuments et œuvres d'art en particulier, mais également pour caractériser les exploits individuels ou communautaires que les Grecs ont réalisés. Ceux-ci font tous partie de la catégorie de ce qui est « digne d'être vu », « digne d'être raconté », « digne d'un récit » ou « digne de mémoire » dans la *Périégèse*. Dans cette perspective, mon intention est de montrer la particularité narrative du passage, afin de mettre en lumière la signification du lieu et des objets décrits qui ont conduit le Périégète à décider de ceux qui méritaient une telle qualification. Pour mieux décrypter le message transmis par ce passage à ses lecteurs, il est nécessaire d'adopter une lecture à la fois déconstructive et constructive. Chaque composant, ayant sa propre fonction symbolique, prend un sens précis uniquement en s'inscrivant dans un

---

<sup>216</sup> Je cite ici quelques cas de l'emploi du superlatif chez Pausanias, le terme peut qualifier les sanctuaires (I, 18, 4 ; II, 19, 3 ; II, 23, 4 ; II, 26, 8 ; III, 15, 10 ; VIII, 21, 3 ; etc.) ; les enceintes sacrées (*temenos*, II, 32, 1, etc.) ; la portique perse (III, 11, 3) ; un ensemble de cent colonnes en marbre de Phrygie (I, 18, 9) ; temple (ναός) et statue (ἄγαλμα) (VI, 24, 6 ; etc.), aussi un oracle (III, 10, 4) ; le citoyen le plus *distingué* / *noble* par sa naissance (ici Antipoinos : IX, 17, 1) ; les exploits les plus connus / *mémorables* que les Phocidiens ont faits en commun (X, 1, 3 : « τὰ δὲ ἐπιφανέστατα Φωκεῦσιν ἔστιν ἐν κοινῷ ») ; la victoire de Thèbes (ἡ νίκη : IX, 13, 11) ; etc.

ensemble narratif qui traduit l'idée de la fondation politique d'Argos. Tout ici commence par la « narration métamorphosée » de Pausanias.

## II. 1. a) C'est bien *Lykios*, non *Lykéios*

Selon la tradition locale rapportée par Pausanias, la prise de pouvoir par Danaos s'est métamorphosée en scène mythique de l'attaque d'un loup contre un taureau. Le Périégète explique que c'est cette légende qui justifie la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios*. Il ne lie pourtant pas directement sa narration à l'étiologie de la formation de l'épiclèse elle-même de Λύκιοσ attribué à cet Apollon. Ici, ce qui importe, ce n'est point l'étymologie, mais l'étiologie, c'est-à-dire la circonstance précise qui a régi la formation de l'épiclèse *lykios*. Il paraît à Pausanias tout à fait naturel qu'un rappel comme tel n'est pas nécessaire pour ses lecteurs qui peuvent discerner facilement le lien étymologique entre loup (λύκος) et *lykios* dans ce contexte narratif<sup>217</sup>. Néanmoins, cela ne signifie pas que Pausanias ne porte aucune attention à cette épiclèse quand il écrit le mythe du dieu. Il est intéressant de noter que le rapport entre Apollon *Lyk(é)ios* et le loup était connu dans le monde grec<sup>218</sup>, mais *lykios* est précisément le seul terme employé par Pausanias pour désigner l'épiclèse attribuée à Apollon dont l'origine a un rapport direct avec le loup<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> Voir l'analyse de Vinciane Pirenne-Delforge sur la question de l'épiclèse divine qui est présentée comme une dimension constitutive du monde des dieux chez Pausanias, V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 263 sq., notamment p. 267 et n. 133.

<sup>218</sup> Les épiclèses d'Apollon pour lesquelles la référence au loup est bien établie sont multiples. Parmi d'elles, on peut compter *Lykeios*, *Lykios*, *Lykoktonos*, *Lykègenès*, voir C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne : d'Homère à Platon*, Paris, 1984, p. 22 et n. 57-59. Le lien entre Apollon et le loup ne se limite pas à Argos, ni au Péloponnèse, il existe également à Sicyone (II, 9, 7), à Delphes (Pausanias, X, 14, 7 ; 6, 2), à Athènes (Pausanias, I, 19, 5). L'étiologie renvoie à Lycos et à l'épiclèse *Lykéios* dont le rapport avec le loup est bien indirect chez Pausanias. Encore, en Thessalie (*SEG* 37-504. *Pythion*. Dédicace à Apollon *Lykeios*, période hellénistique tardive) ; Métaponte (*IGASM* IV 56 (= *IG* 14.647), 57, 58, 60, VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; *SEG* 40.325) ; Tarse (Apollon aux loups représenté sur des monnaies de Tarse, de l'époque impériale), voir L. ROBERT, « Documents d'Asie Mineure », *BCH*, 101, 1977, p. 97).

<sup>219</sup> Le contexte d'emploi de l'épiclèse *lykios* est nettement déterminé chez Pausanias, mais l'ambiguïté de l'origine de l'épiclèse Λύκειος / Λύκιοσ comme épiclèses d'Apollon était un sujet de débat, sur ce problème, voir *ibid.* ; C.-F. D. ROGUIN, « Apollon *Lykeios* dans la tragédie : dieu protecteur, dieu tueur, "dieu de l'initiation" », *Kernos*, 12,



Pausanias, VIII, 40, 5 : « τῷ Κρεύγα δὲ τὴν νίκην τεθνεῶτι ἔδοσαν καὶ ἐποίησαντο εἰκόνα ἐν Ἄργει : καὶ ἐς ἐμὲ ἔκειτο ἐν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Λυκίου ».	Pausanias, VIII, 40, 5 : « C'est à Kreugas, tout mort qu'il était, qu'ils donnèrent la victoire et ils lui firent élever à Argos une statue : de mon temps, elle se trouvait dans le Sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> ».
---	--

Pausanias, II, 9, 7 : « 7 πλησίον δὲ Ἀπόλλωνός ἐστιν ἱερὸν Λυκίου, κατερρηκός τε ἤδη καὶ ἥκιστα θεᾶς ἄξιον. φοιτῶντων γὰρ λύκων σφίσιν ἐπὶ τὰς ποιμένας ὡς μηδένα εἶναι καρπὸν ἔτι ἀπ' αὐτῶν, ὁ θεὸς τόπον τινα εἰπὼν ἔνθα ἔκειτο αὖτον ξύλον, τούτου φλοιὸν ἔχρησε τοῦ ξύλου καὶ κρέας ὁμοῦ προθεῖναι τοῖς θηρίοις : καὶ τοὺς μὲν αὐτίκα ὡς ἐγέυσαντο διέφθειρεν ὁ φλοιός, τὸ ξύλον δὲ ἐκεῖνο ἔκειτο μὲν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Λυκίου, ὃ τι δὲ ἦν δένδρον οὐδὲ οἱ τῶν Σικυωνίων ἐξηγηταὶ συνίεσαν ».	Pausanias, II, 9, 7 : « 7 Dans le voisinage, le sanctuaire d'Apollon <i>Lycien</i> [ <i>Lykios</i> ], actuellement ruiné, ne mérite guère qu'on s'y arrête. Les fréquentes incursions des loups contre les troupeaux de Sicyone avaient réduit à néant le profit qu'on en pouvait tirer : le dieu indiqua un endroit où se trouvait un morceau de bois sec et enjoignit par son oracle d'appâter les fauves en mélangeant avec de la viande l'écorce de ce bois. À peine en goûtèrent-ils que l'écorce les tua. Ce morceau de bois <sup>220</sup> se trouvait, lors de mon passage, dans le sanctuaire du <i>Lycien</i> [ <i>Lykios</i> ], mais même les guides de Sicyone ignoraient de quelle espèce d'arbre il provenait » <sup>221</sup> .
--	--

Le même épisode de la prise de pouvoir est aussi raconté par Plutarque où l'épiclèse d'Apollon étant en rapport avec le loup s'écrit λυκεῖος, non pas λυκίος comme chez Pausanias<sup>222</sup>. De plus, le même dieu apparaît dans plusieurs tragédies d'Eschyle et de Sophocle, où il s'appelait (Apollon) *Lykéios*<sup>223</sup>. Néanmoins, Pausanias suit la tradition

1999, p. 100 et n. 5. Voir W. BURKERT, « Euenios der Seher von Apollonia und Apollon *Lykeios* : Mythos jenseits der Texte », *Kernos*, 10, 1997, p. 79.

<sup>220</sup> Dans l'antiquité, empoisonner des appâts était utilisé par les Grecs comme une méthode pour tuer ou éloigner le loup, voir A. MARCINKOWSKI, « Le loup et les Grecs », *AS*, 31, 2001, p. 15 et n. 69-71.

<sup>221</sup> Traduction de G. ROUX (éd.), *Pausanias en Corinthie op. cit.*, p. 64.

<sup>222</sup> Plutarque, *Pyrrhos*, 32, 8-10 : « Ἀπόλλωνι Λυκεῖω ».

<sup>223</sup> Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 145-146 (Λύκει' ἄναξ / Λύκειος γενοῦ) ; *Les Suppliantes*, 685-687 (Apollon *Lykéios* (Λύκειος)) ; Sophocles, *Électres*, 6-7 (ἀγορὰ Λύκειος / τοῦ λυκοκτόνου θεοῦ ἀγορὰ Λύκειος) ; 645 : « Λύκει' Ἄναξ » ; 655 (ὧ Λύκει'

locale et affirme, au contraire, l'origine athénienne de l'épiclèse *Lykéios* d'Apollon. En effet, l'attribution du terme *Lykéios* comme épiclèse à Apollon est explicitement mise en rapport par Pausanias avec Lycos, le héros athénien, il souligne ainsi pour cela que « Λύκειός τε ὁ θεὸς ἐνταῦθα ὠνομάσθη πρῶτον », cette étymologie est donc la seule origine certifiée de l'épiclèse apollonienne *Lykéios* dans la *Périégèse*. Il est donc évident que Pausanias n'a pas confondu les deux termes dans des contextes qui renvoient au loup<sup>224</sup>, au contraire, il a bien choisi ce terme pour le désigner.

<p>Pausanias, I, 19, 3 : « Λύκειον δὲ ἀπὸ μὲν Λύκου τοῦ Πανδίωνος ἔχει τὸ ὄνομα, Ἀπόλλωνος δὲ ἱερὸν ἐξ ἀρχῆς τε εὐθὺς καὶ καθ' ἡμᾶς ἐνομιζέτο, Λύκειός τε ὁ θεὸς ἐνταῦθα ὠνομάσθη πρῶτον : λέγεται δὲ ὅτι καὶ Τερμίλαις, ἐς οὓς ἦλθεν ὁ Λύκος φεύγων Αἰγέα, καὶ τούτοις αἰτίος ἐστὶ Λυκίους ἀπ' αὐτοῦ καλεῖσθαι ».</p>	<p>Pausanias, I, 19, 3 : « Le Lycée tire son nom de Lycos, le fils de Pandion ; on le considérait dès l'origine, et de nos jours encore, comme un sanctuaire d'Apollon, et le dieu y prit pour la première fois le nom de <i>Lykéios</i>. On dit d'autre part que les Termiles<sup>225</sup>, auprès de qui Lycos se rendit quand il fuyait Égée, portaient aussi pour cette raison le nom de Lyciens, d'après le nom de ce héros ».</p>
--	--

De même que le terme *Lykios* est précisément employé pour désigner Apollon-le-loup, la narration du mythe de fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios* est aussi précisément paramétrée par le Périégète. Plusieurs variantes de cette légende de souveraineté d'Argos ont été racontées par différents auteurs dans l'antiquité<sup>226</sup>. À part la version rapportée par Apollodore, selon laquelle, Gélanor cède *volontairement* la royauté à Danaos, les trois autres versions s'accordent toutes sur l'épisode de la passation du pouvoir signifiée par la victoire du loup sur le taureau, et l'intervention d'Apollon paraît non seulement nécessaire mais aussi décisive dans la lutte. Ces trois versions ne se

Ἄπολλον) ; 1379-1383 (Ἄναξ Ἄπολλον... ὃ Λύκει' Ἄπολλον) ; *Œdipe roi*, 203 (Λύκει' ἄναξ). Sur Λύκει' ἄναξ, voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἄναξ » : « maître, chef ; protecteur, sauveur, le terme est souvent employé comme qualificatif d'Apollon ». En dehors de la tragédie, on peut noter aussi *Anthologie Palatine*, VII, 10, 5 : « Λυκείω ».

<sup>224</sup> Contre C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, op. cit., p. 22.

<sup>225</sup> Les Termiles sont effectivement un peuple de Lycie (sud-est de l'Asie Mineure), mais là encore le sens de « Lycien » n'est pas le bon pour Pausanias.

<sup>226</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, II, 13 ; Plutarque, *Pyrrhos*, 32, 8-10 ; Pausanias, II, 19, 3-4 ; Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, IV, 377.

différencient que par leurs détails, mais les nuances nous sont utiles pour mieux démontrer la particularité du texte de Pausanias.

Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 13 : « Lorsqu'il toucha Rhodes, il y érigea la statue d'Athéna *Lindienne*. De là, il vint à Argos, où Gélanor, qui régnait alors, lui remit la royauté. < Il se rendit maître du pays et en appela les habitants, d'après son propre nom, les Danaens > ».

Plutarque, *Pyrrhos*, 32, 8-10 : « À l'aube, la vue de l'Aspis remplie d'armes ennemies troubla Pyrrhos ; puis, apercevant parmi les nombreux monuments de l'agora un loup et un taureau de bronze qui semblaient engager un combat, il fut frappé d'effroi : il se remémorait un oracle ancien d'après lequel son destin était de mourir quand il verrait un loup lutter contre un taureau. 9 Voici, au dire des Argiens, en souvenir de quel antique événement ce groupe fut dressé chez eux. Lorsque Danaos mit le pied dans le pays, non loin de Pyramia en Thyréatis, et qu'il faisait route vers Argos, il vit un loup aux prises avec un taureau. 10 Supposant que le loup était de son côté, parce que, venu de l'étranger comme cet animal, il attaquait lui aussi les indigènes, il observa le combat. Le loup ayant été vainqueur, il invoqua Apollon *Lykeios*, puis, poursuivant son entreprise, il triompha en chassant par une sédition Gélanor, qui régnait alors sur les Argiens. Telle est l'explication qu'on donnait de ce monument »<sup>227</sup>.

Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, IV, 377 : « [...] Il existe encore là-dessus une autre légende : Danaos, originaire d'Égypte, voyant que, sous l'effet de la colère de Neptune – qui voulait se venger du fleuve Inachus, lequel, à propos de la fondation d'Athènes, s'était prononcé en faveur de Minerve et contre lui –, le sol était brûlé par la sécheresse, envoie sa fille Amymoné chercher de l'eau. Celle-ci, ayant vu que la source qu'elle avait trouvée s'était enfoncée dans la terre qui s'était ouverte et qu'elle était à sec, le rapporta à son père ; frappé par ce prodige, celui-ci alla consulter l'oracle d'Apollon ; le dieu lui répondit que, quand une fois parti il aurait trouvé un taureau et un loup en train de se battre, il lui faudrait observer l'issue de la bataille, et si c'était le taureau qui était victorieux, construire un temple à Neptune ; si c'était le loup, consacrer un sanctuaire à Apollon *Lycius* (*Apolloni Lycio*) ».

<sup>227</sup> Sur le contexte historique du texte de Plutarque, c'est-à-dire l'épisode de l'attaque menée par Pyrrhos contre Argos, et la mention du fameux ex-voto de bronze représentant un loup luttant avec un taureau, voir P. LEVÊQUE, *Pyrrhos*, Paris, 1957, p. 613 *sq.*, et notamment p. 620-621.

## II. 1. b) La fondation apollinienne

La scène de la lutte entre deux animaux et l'importance de comprendre et de suivre de près le résultat du combat sont présentées comme un présage dans les textes de Plutarque et de Servius ; Apollon y joue un rôle important, mais de manière moins présente. À la différence des versions de Plutarque et de Servius, Pausanias prête plus d'attention à la scène de combat entre les deux animaux. Chez lui, l'intervention d'Apollon et son rôle s'expriment directement. Pausanias attribue à Danaos la pensée que (« οὕτω δὴ νομίζων<sup>228</sup> ») c'était Apollon (avant d'avoir acquis l'épiclèse *Lykios*) qui avait *conduit* (ἐπαγαγεῖν) le loup vers le troupeau, lequel vainquit le taureau, et Danaos prit le pouvoir. Il faut noter d'emblée que c'est l'intervention d'Apollon qui décide de la victoire du loup qui annonce celle de Danaos.

Le déroulement de la scène de combat est détaillé chez Pausanias : trois termes, ἐσπίπτει, προσπесών, ἐμάχετο sont employés successivement pour décrire l'attaque du loup contre le troupeau et le taureau ; la violence et l'efficacité de l'attaque du loup sont mises en avant, sans qu'il y ait aucune description de la résistance du taureau. La clef pour interpréter le passage consiste en l'intervention d'Apollon et le rapport étroit entre le dieu et le loup. L'intervention d'Apollon ne doit pas être lue dans cette circonstance comme un arbitrage divin qui règle le conflit entre Danaos et Gélantor, ni comme un présage qui prédit l'importance symbolique du combat et de son résultat, ou aide à les comprendre, mais comme un support direct qui légitime la prise de pouvoir de Danaos comme nouveau roi d'Argos. C'est là le premier de la série d'actes symboliques caractérisant cette « fondation apollinienne ». Apollon intervient dès le début de la lutte, il n'a pas agi *en personne*, sa volonté divine et sa puissance de persuasion<sup>229</sup> sont impliquées dans le fait d'avoir conduit (ἐπαγαγεῖν) le loup contre le troupeau et le taureau.

---

<sup>228</sup> Ici, le sujet de νομίζων est bien Danaos. Le mot νομίζω montre le sens de la reconnaissance des usages traditionnelles, des coutumes partagées. Voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « νέμω ». É. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, p. 79 : l'essentiel du mot est « un partage réglé par l'autorité du droit coutumier ».

<sup>229</sup> Voir l'un des sens du terme ἐπάγω : « amener par persuasion », CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἐπάγω » (la puissance oraculaire ?).

## II. 1. c) Apollon, le loup et le mythe de fondation

Les loups sont des animaux fortement socialisés, ils chassent en meute, en coopération<sup>230</sup>. Au contraire, le mythe argien présente un loup solitaire qui chasse avec intelligence : devant un troupeau, « il attaqua et combattit le taureau qui menait le troupeau »<sup>231</sup>. C'est une attaque effrayante et donc efficace. Le loup est ici seul, comme Danaos, qui n'est pas accompagné de guerriers, mais uniquement de ses filles. On aperçoit aussi une opposition manifeste entre le monde humain et le monde du loup – celui domestique, civique, cultivé et celui sauvage. Ici, le loup est un animal sauvage (τὸ θηρίον) qui est étranger à la vie des humains, à la vie civique – de la *polis*. De même, Danaos, chassé d'Égypte, est aussi un étranger venant de l'extérieur du territoire de l'Argolide, il n'avait pas vécu avec les gens locaux avant son arrivée à Argos, tout comme le loup « qui ne partage la vie des humains »<sup>232</sup>. Pausanias précise que l'attaque et l'égorgement du taureau ont eu lieu *devant la muraille* (πρὸ τοῦ τείχους), c'est une zone apollinienne, autrement dit, un « point fort de l'action d'Apollon dans l'espace »<sup>233</sup> ; c'est aussi à l'heure apollinienne que le loup attaque le troupeau et tue le taureau<sup>234</sup>.

---

<sup>230</sup> Sur le caractère de la chasse en meute des loups connue des sources anciennes, voir Xénophon, *Hipparque*, IV, 19-20 ; *Anthologie Palatine*, IX, 252 ; Élien, *sur la nature des animaux*, III, 6 ; VIII, 14. Voir R. G. A. BUXTON, « Wolves and werewolves in Greek thought », dans J. N. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Oxford, 1987, p. 62-63 et n. 9.

<sup>231</sup> Marcel Detienne et Jesper Svenbro ont parfaitement résumé les vertus canoniques du loup : « Il est féroce comme le bœuf est placide ; rusé autant que le sanglier est stupide ; racé, enfin, mais sans égaler le lion qui est le premier par la noblesse de tous les animaux. [...] le loup est un animal-emblème des valeurs d'un monde guerrier non moins qu'aristocratique ».

<sup>232</sup> Un loup solitaire exprime souvent une image de l'exilé, de l'étranger. Voir R. G. A. BUXTON, « Wolves and werewolves in Greek thought », *op. cit.*, p. 63 et n. 12. Cf. Alcée, fr. 130b, 16-25 : « Mon père et le père de mon père ont vieilli dans la possession, partagée avec ces citoyens qui s'entredétruisent, de ce dont me voici chassé, exilé que je suis aux confins (ἐσχατιαί) ; je me suis installé, bataillant avec les loups, fuyant le combat, à la façon de l'Athénien Onomaclès ».

<sup>233</sup> Voir M. DETIENNE, « Conférence de Marcel Detienne », *AEHE*, 94, 1985, p. 377-378, Marcel Detienne démontre les points forts de l'action d'Apollon fondateur dans l'espace : les seuils, les portes, les tracés d'enceintes.

<sup>234</sup> Au lever du jour « ἀρχομένης δὲ ἡμέρας ». N'est-il pas un jeu de mot sur les noms du loup et de la lumière, \**lukè*, qui met en rapport l'épiclèse apollinienne et le « point du jour », *amphilukè* ? On voit que c'est l'heure où les Argonautes croisent l'Apollon *Matinal* (Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 671-672) quand ils débarquent en fin

Dieu meurtrier-fondateur, Apollon tue pour fonder<sup>235</sup>, il est aussi un exilé-né<sup>236</sup>, fils de Lété, le fils de la Louve : à Délos, territoire central du culte d'Apollon autre que Delphes, Apollon aurait été enfanté par Lété qui s'était métamorphosée en louve<sup>237</sup>, le rapport entre eux s'était déjà établi même avant la naissance d'Apollon, et continua dans la généalogie du dieu<sup>238</sup>. Dans le mythe argien, si Apollon peut *conduire* le loup solitaire à attaquer le taureau<sup>239</sup>, ce n'est pas parce que le dieu détient quelque puissance magique. S'il peut dompter / maîtriser le loup, c'est que le loup est un « animal sacré » d'Apollon<sup>240</sup>. L'animal entre de la sorte dans le domaine apollinien, et réciproquement, le champ d'actions d'Apollon peut se caractériser en partie par des aspects symboliques de l'image du loup dans la pensée grecque.

---

de nuit et à l'aube sur une île déserte proche de la côte de la mer Noire, voir M. DETIENNE, *Apollon le couteau*, p. 139-140 et n. 29.

<sup>235</sup> La circonstance du mythe renvoie à une figure d'Apollon meurtrier qui est flanquée de celle de fondateur. On rappelle ici l'épisode épique où Apollon s'en va tracer la muraille de Troie au service de Laomédon, en partant de l'épisode, l'analyse de Marcel Detienne montre qu'« il y a dans les gestes et les représentations apolliniennes une équivalence forte entre purifier et fonder », voir M. DETIENNE, « Conférence de Marcel Detienne », *op. cit.*, p. 378.

<sup>236</sup> Sur la figure d'un dieu exilé, voir la partie intitulée « le pur exilé du ciel » dans M. DETIENNE, *Apollon le couteau*, p. 195-197, « le pur exilé du ciel » est l'expression prise des *Suppliants* d'Eschyle (214 : « Ἀγνό τ' Ἀπόλλω, φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν ») qui « n'a pas connu la cité platonicienne et a pu parler d'Apollon librement... avec la lucidité du poète tragique rencontrant un dieu habité par le désir de transgression » (M. DETIENNE, *ibid.*, p. 195).

<sup>237</sup> Pour échapper à la poursuite d'Héra, selon Aristote, Lété se métamorphosa en louve et voyagea sous cet aspect depuis le pays des Hyperboréens jusqu'à Délos ; cf. Aristote, *Histoire des animaux* VI, 35, 580 a, 14-19, aussi la version d'Élien, *Nature des Animaux*, X, 26. Voir L. LACROIX, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias : du réel à l'imaginaire », *BCH* 116-1, 1992, p. 162 et n. 33, 35 ; C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>238</sup> Selon Antoninus Liberalis (*Métamorphoses* 30, 1), le bébé Miléto, fils d'Apollon et d'Acacallis, avait été exposé par sa mère dans la forêt en Crète, les louves nourrices, sur l'ordre d'Apollon, l'avaient allaité. Voir C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>239</sup> Il faut dire qu'un loup solitaire qui attaque tout seul un taureau paraît très étrange dans la réalité.

<sup>240</sup> Le loup est associé à Apollon dans diverses légendes, voir W. RICHTER, *RE Suppl.* XV (1978), s.v. « Wolf », 976 ; L. LACROIX, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias », *op. cit.*, n. 32.

Apollon fondateur est aussi le dieu qui « guide pour fonder » ; la fonction de l'animal-guide a également été confiée au loup dans plusieurs traditions. Pausanias raconte une tradition de Delphes selon laquelle le loup intervient dans la fondation de la ville de Lykôreia. Les futurs habitants de Delphes, après le déluge, furent guidés par le hurlement des loups (λύκων ὀρυγαῖς), et gagnèrent ainsi les sommets du Parnasse : « c'est pourquoi ils appelèrent la ville qu'ils fondèrent Lycôreia »<sup>241</sup>.

Encore à Delphes, on raconte<sup>242</sup> une légende étymologique sur la consécration d'un loup de bronze<sup>243</sup>. Selon le récit, un loup tua un homme qui avait volé de l'or dans le trésor du dieu, « le loup venait chaque jour errer et hurler aux abords de la ville », les habitants suivirent la bête et retrouvèrent l'or sacré. Les Delphiens estimèrent que l'événement ne pouvait pas s'être produit sans l'intervention du dieu (ἄνευ θεοῦ). Ce qui caractérise ce rapport familial entre Apollon et le loup existe aussi dans le champ du politique<sup>244</sup>. La figure politique d'Apollon *Lykios* se traduit aussi par ce mythe fondateur. À l'évidence, cette figure politique est marquée par la nature ambivalente du dieu. Le sanctuaire du dieu marque le centre civique : il symbolise l'ordre politique, mais un ordre central construit à partir des forces sauvages, périphériques et infernales<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> Pausanias, X, 6, 2. Sur cette légende, voir L. LACROIX, « Pausanias et les origines mythiques de Delphes : éponymes, généalogies et spéculations étymologiques », *Kernos* 4, 1991, p. 266-267.

<sup>242</sup> Voir J. G. FRAZER, *Pausanias*, I, p. LXXXVII ; d'après lui « cette histoire devait être contée à peu près dans les mêmes termes par les guides de Delphes à tous les voyageurs qui s'étonnaient de trouver une statue de loup dédiée à Apollon, la vieille parenté mythique du dieu avec ces animaux étant depuis longtemps tombée dans l'oubli », c'est la traduction de J. G. FRAZER, *Sur les traces de Pausanias : à travers la Grèce ancienne* (trad. fr. Georges ROTH), Paris, 1965, p. 134. Voir L. LACROIX, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias : du réel à l'imaginaire », *BCH*, 116-1, 1992, p. 162-163.

<sup>243</sup> Pausanias, X, 14, 7.

<sup>244</sup> M. DETIENNE et J. SVENBRO, « Les loups au festin ou la Cité impossible », dans *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 218 : « Les loups grecs ne sont pas seulement bons à penser les relations entre la chasse et la guerre, ce sont aussi d'excellents opérateurs dans le champ du politique ».

<sup>245</sup> Voir Fr. DE POLIGNAC, « Argos entre centre et périphérie : L'espace cultuel de la cité grecque », *ASSR*, 30e Année, 59-1, 1985, p. 55-63.

## II. 1. d) Comment comprendre le rôle du taureau ?

Après le loup, comment comprendre le rôle du taureau dans le mythe ? Pausanias a clairement dit que d'après les Argiens (« παρίσταται δὴ τοῖς Ἀργείοις »), « le taureau était l'image (εἰκάσαι) de Gélanor et le loup celle de Danaos ». Cette version devait être contée par les guides locaux, et encore en activité pendant sa visite<sup>246</sup>, mais il manque dans ce parallélisme de chef-animal une interprétation explicite sur l'analogie entre le taureau et Gélanor, par rapport à l'analogie entre Danaos et le loup dont l'interprétation s'insère dans le mythe et complète son développement<sup>247</sup>.

Contrairement au cas du loup, aucune indication particulière n'est portée sur l'*aition* de la présence du taureau dans le récit. Au silence de Pausanias s'opposent le fait que le taureau et les bovins<sup>248</sup> peuvent évoquer de riches sens symboliques dans la pensée grecque<sup>249</sup>, qu'ils s'inscrivaient profondément dans la vie sous forme de *polis* des Grecs<sup>250</sup>, que ces animaux jouaient un rôle important à Argos<sup>251</sup>. Cela m'incite à faire

---

<sup>246</sup> N'oublions pas que la scène de combat est représentée en relief d'un piédestal devant le temple, évidemment, Pausanias devait sans doute avoir vu ce piédestal au début de sa visite.

<sup>247</sup> Pausanias, II, 19, 4 : « Il vint à l'esprit des Argiens que le taureau était l'image (εἰκάσαι) de Gélanor et le loup celle de Danaos, parce que le loup (τὸ θηρίον : l'animal sauvage) ne partage pas la vie des humains [ne vit pas avec des humains], et Danaos jusque-là n'avait pas partagé la leur ».

<sup>248</sup> Pausanias précise que le taureau était présent *avec* le troupeau de bovins qu'il *dirigeait* au moment de l'attaque lancée par le loup conduit par Apollon, voir Pausanias, II, 19, 4 : « ταῦρον ἡγεμόνα τῶν βοῶν ».

<sup>249</sup> « Le taureau impressionne par sa corpulence et par son impétuosité », voir J. PRIEUR, *Les animaux sacrés dans l'Antiquité : art et religion du monde méditerranéen*, Rennes, 1988, p. 13-14 ; sur les aspects représentant la noblesse du taureau, cf. Pline, *Histoire Naturelle*, VIII, 70.

<sup>250</sup> Les bovins étaient censés parfaits pour les labours. Pour le style d'écriture, « Boustrophedon », voir *LSJ*, s.v. « βουστροφηδόν » ; Pausanias, V, 17, 6. Sur le bovin en tant qu'*agalmata* et victime sacrificielle, voir L. CALDER, *Cruelty and sentimentality : greek attitudes to animals, 600-300 BC*, Oxford, 2011, p. 37-43.

<sup>251</sup> Le taureau et les bovins (les bœufs) jouent un certain rôle important dans la vie cultuelle et culturelle de la ville d'Argos, je cite ici quelques exemples signifiants marquant l'importance de ces animaux, dont l'analyse et les références se trouvent dans W. BURKERT, *Homo necans : rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. fr. Hélène FEYDY, Paris, 2005, p. 200 sq. Le nom de la fête de « Hécatombaia » en l'honneur d'Héra ; La prêtresse d'Héra à Argos, Io, est surveillée par Argos, sous la



une mise au point pour éclaircir ce manque dans la structure narrative « dieu-animal (sacré)-chef politique (d'Argos) » : l'absence d'un dieu homologue qui pouvait ou devait remplir la même fonction narrative que celui remplie par Apollon dans le récit. Le commentaire virgilien de Servius cité plus haut<sup>252</sup>, daté de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., comble le manque en insérant Poséidon (Neptune) dans sa narration. Selon cette version, le loup est l'animal sacré d'Apollon, le taureau celui de Poséidon. Mais le contexte du combat des deux animaux ne se rapporte plus à la passation de souveraineté de l'Argolide, mais à l'épisode du terrible assèchement de l'Argolide provoqué par Poséidon<sup>253</sup> et à celui de la recherche de l'eau par Amymoné, une des Danaïdes<sup>254</sup>. Servius rapporte que l'issue du combat des deux animaux détermine le dieu auquel Danaos devrait consacrer un temple, d'après l'oracle d'Apollon.

L'origine du récit de Servius nous échappe, de même que de celui de Pausanias, mais les éléments de structure narrative qui composent les deux récits pourront être révélateurs pour décrypter la particularité de la description de Pausanias. En la matière, Poséidon tel qu'il est présenté dans le texte de Servius pourrait correspondre à Apollon dans le texte de Pausanias, comme le montre le tableau :

Apollon	Le loup	Danaos
↕	↕	↕
? (Poséidon)	Le taureau	Gélanor

Tableau II

Un tel complément prendrait tout son sens s'il s'accompagnait d'un solide engagement dans le système mythologique argien composé par divers *logoi* constituant un ensemble cohérent. Tout doit commencer par les mythes de l'accession d'Héra à la souveraineté de l'Argolide. Aux temps primitifs, en effet, l'Argolide appartenait à Poséidon, et les hommes vivaient dispersés. Héra conteste le règne de Poséidon, lorsque la dispute a lieu entre les deux divinités pour l'autorité sur Argos. Inachos est choisi comme arbitre de la querelle, avec Céphisos et Astérion. Les dieux-fleuves d'Argolide,

---

forme d'une vache par un gardien vêtu d'un déguisement de taureau, le nom d'Argos, signifie « le bouvier ».

<sup>252</sup> Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, IV, 377.

<sup>253</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 4 ; Pausanias, II, 15, 5.

<sup>254</sup> Sur la quête de l'eau par les Danaïdes et la restitution de l'eau par Poséidon pour l'amour d'Amymoné, voir Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 4.

rendent un jugement en faveur de la déesse. Une nouvelle ère s'ouvre avec l'instauration du patronage d'Héra. Inachos élève le premier un temple à Héra argienne, et le fils du dieu-fleuve, Phoroneus, le roi d'Argos, rassemble les humains qui vivaient dispersés, en familles isolées, pour la première fois en communauté humaine<sup>255</sup> : « L'endroit dans lequel ils furent pour la première fois rassemblés fut appelé la ville de Phoroneus » (II, 15, 5).

Mais cette vie communautaire fut interrompue ou bloquée par Poséidon. Irrité par le jugement en faveur d'Héra, Poséidon maudit les fleuves : « C'est pour cela que ni l'Inachos ni les autres fleuves en question n'ont d'eau, sauf quand le dieu (Zeus) fait pleuvoir. L'été, leurs lits sont à sec, sauf ceux de Lerne ». Sans eau, la terre devient infertile et inculte, le cycle du travail agricole n'est plus possible, la déesse qui patronne l'instauration des normes fondamentales du monde civilisé exerce donc sa souveraineté dans un grand vide. « L'arrivée des Danaïdes débloque cette situation »<sup>256</sup>. C'est Amymoné, une autre Danaïde, qui est partie à la recherche de l'eau ; elle s'unit à Poséidon, et le dieu lui révèle les sources de Lerne. Le retour de l'eau marque un tournant significativement important dans l'histoire de la cité. Il rend sa fertilité au territoire et rouvre la voie à l'humanisation de l'Argolide. La relation entre l'homme et son environnement devient régulière au lieu de l'errance primitive ; l'instauration du mariage annonce l'établissement d'une véritable société.

L'essentiel du mythe qui caractérisait la situation de l'Argolide avant l'arrivée de Danaos résidait dans le conflit entre Poséidon et Héra, et la colère de Poséidon était le facteur qui le provoquait. À cet égard, il est temps d'évoquer l'importance du taureau en rapport avec Poséidon pour les Grecs. Le dieu est invoqué dans les textes hésiodiques comme Ταύρεος Ἐννοσίγαιος<sup>257</sup> ; d'ailleurs, certaines traditions lui assignent la création de l'animal<sup>258</sup>. De plus, les mythographes étaient passionnés par leur relation dans

---

<sup>255</sup> Pausanias, II, 15, 5 : « ἄστῃ ὀνομάσθη Φορωνικόν ».

<sup>256</sup> F. DE POLIGNAC, « Argos entre centre et périphérie : L'espace cultuel de la cité grecque », *op. cit.*, p. 57.

<sup>257</sup> Hésiode, *Bouclier*, 104 : « ταύρεος Ἐννοσίγαιος » (« l'Ébranleur du sol à face de taureau ») ; cf. Hésychius, *s.v.* « Ταῦρος » Ταύρειο, ὁ Ποσειδῶν ; Souda, T 158 : [...] καὶ Ταύριος Ποσειδῶν.

<sup>258</sup> Lucien, *Hermotime*, 20. Voir L. BODSON, *Iera zôia : contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978, p. 146 n. 180.

l'épisode du Minotaure<sup>259</sup> ; le nom des fêtes en l'honneur du dieu<sup>260</sup> et les noms des mois qui en sont formés sur les noms des fêtes<sup>261</sup> peuvent également évoquer ce rapport très étroit. Si l'on prend en compte l'importance du taureau dans la représentation de la souveraineté<sup>262</sup>, il me paraît raisonnable de lire dans l'image du taureau *argien* un rôle qui symbolisait l'ancienne souveraineté, pouvant renvoyer non seulement à l'ancienne possession par Poséidon de l'Argolide, ainsi qu'à sa colère qui fait de l'Argolide une région très sèche, mais également à l'ancienne dynastie des descendants d'Agénor, passée par Argos, qui donne son nom à la cité<sup>263</sup>, et prend sa fin avec Gélantor.

La structure narrative de « Poséidon – le taureau – Gélantor » correspond ainsi à celle d'« Apollon – le loup – Danaos ». L'implication de Poséidon semble donc pouvoir *parfaitement* compléter la structure narrative du récit de Pausanias. Par comparaison, le Périégète insiste sur le symbole de l'ancienne souveraineté que représente l'image du taureau dans son récit, et son intérêt de narrateur porte sur la scène du conflit entre Danaos et Gélantor, dont le résultat entraîne la passation de pouvoir et l'avènement de la dynastie de Danaos. Il est naturel de penser que la version de la légende rapportée par Pausanias

---

<sup>259</sup> Le récit le plus complet est fourni par Apollodore, *Bibliothèque*, III, 1, 3-4, voir L. BODSON, *ibid.* p. 146 n. 183. Sur les relations entre le taureau et Poséidon, et sur l'importance du taureau dans le monde minoen en Crète, voir *ibid.*, p. 145 *sq.* et n. 166 ; 167 ; 170.

<sup>260</sup> Pour la fête des *Tauréa*, cf. Hésychius, *s.v.* « Ταύρεια » : « Ταυρία ἑορτή τις ἀγομένη Ποσειδῶνος ».

<sup>261</sup> M. CASEVITZ, « Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec », *MOM Éditions*, 20-1, 1991, p. 112 et n. 11. Michel Casevitz affirme qu'un mois tirant son nom du culte de Poséidon *Tauréos* peut être appelé Ταυρεών ou Ταυρειών (connu à Milet, Cyzique, Sinope) ou Ταυρών (attesté à Alexandrie). Deux des mois (Ποσειδῶν et Ταυρεών) du calendrier d'Éphèse qui rendait un culte à Poséidon, voir L. BODSON, *Iera zōia, op. cit.*, p. 146 et n. 173 et 178. En plus, il semble très probable que la célébration des *Tauréa* ait lieu dans toutes les cités pontiques milésiennes où le mois *Tauréôn* est attesté. Sur la forte présence du rapport entre Poséidon et Taureau dans les cités milésiennes du Pont-Euxin (surtout à Sinope et à Istros) dans leurs calendriers locaux et dans la pratique religieuse locale (Poséidon *Tauréos* y était vénéré en l'hypostase d'un taureau), voir R. MIHAI FERARU, « Fêtes civiques et calendriers dans les colonies milésiennes du Pont-Euxin », *DHA*, 41-1, 2015, p. 13-45, en particulier les tableaux II, III, IV (p. 42-44.)

<sup>262</sup> Sur le lien de Poséidon avec le taureau en rapport avec l'exercice de la royauté, voir C. DOYEN, *Poséidon souverain : contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Thèse, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2011, p. 296 *sq.*, *Taureos* est aussi son épiclese dont l'origine pourrait remonter au Poséidon mycénien.

<sup>263</sup> Rappelons que le nom d'Argos peut signifier aussi « le bouvier ».

provient d'une tradition locale ; à cet égard, il importe de noter également que Pausanias s'est arrêté à cette version locale sans la contester ni tenter de la compléter, ni la mettre en parallèle avec d'autres variantes. Il a la conviction que la version racontée par lui est celle officielle pouvant expliquer l'origine de la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios* par Danaos. Mais d'où vient cette version ? S'agit-il d'un goût particulier de Pausanias qui semble obéir à un parti pris d'une narration argienne ? La recherche ne sera pas fructueuse si l'on n'arrive à mettre en lumière les indications historiques implicites dans la description de Pausanias. Afin de pouvoir répondre à ces interrogations, il est important d'éclaircir d'abord la structure narrative de Pausanias. Une meilleure compréhension de celle-ci constitue comme toujours la base de notre enquête, d'autant plus que la réflexion de Pausanias reste très souvent dans l'ombre de ce qu'il ne nous a pas dit.

## II. 2 Du sanctuaire d'Apollon *Lykios* à l'agora d'Argos : la naissance d'un « lieu de puissance »

### II. 2. a) Articulation narrative de Pausanias : « double commencement »

Si l'on pense que sa description obéit à un ordre topographique suivant l'itinéraire de sa visite, le mythe de la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios* eût été mieux placé après le passage concernant le relief du combat entre le loup et le taureau. Cependant, les articulations narratives des lieux respectent un ordre particulier, comme tant d'autres passages parallèles de Pausanias. La description précise des lieux commence au §5 avec le mot ἐνταῦθα<sup>264</sup> qui se réfère sans ambiguïté au sanctuaire d'Apollon (Ἀπόλλωνος ἱερόν Λυκίου) ; en même temps, l'ensemble du passage consacré à la cité d'Argos commence par raconter le mythe de fondation du sanctuaire. Cela nous incline à penser que ce passage concernant l'origine du sanctuaire n'est qu'une longue parenthèse, et l'évocation de la statue faite par Attale l'Athénien n'est qu'un hors d'œuvre<sup>265</sup>. Mais l'intention narrative de Pausanias me paraît soigneusement arrangée dans la mesure où le récit étiologique ne doit pas être traité comme une parenthèse, tant s'en faut. Cet ordre

<sup>264</sup> II, 19, 5 : « ἐνταῦθα ἀνάκειται μὲν θρόνος Δαναοῦ... ».

<sup>265</sup> C'est l'avis de P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos », *BCH*, 118-1, 1994, p. 155.

de la narration est un agent essentiel permettant de révéler l'importance du passage, d'appréhender le regard de Pausanias porté sur le lieu (le sanctuaire et l'agora d'Argos).

Le vrai sens du texte de Pausanias en cette circonstance consiste dans le fait que le mythe de fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios* n'est pas pour lui une parenthèse, mais un signe narratif qui annonce à la fois le début de sa description et le début de l'histoire de l'institutionnalisation de la cité d'Argos<sup>266</sup>. Si l'on s'en tient à cette idée, comment faut-il dès lors comprendre le dispositif de ce « double début » ? Ce « double commencement » sera analysé sous deux angles. J'examinerai d'abord le début du paragraphe et tenterai de comprendre sa particularité parmi les modalités dont Pausanias fait usage pour commencer la description des cités grecques qu'il a visitées ; je traiterai ensuite de la question de la naissance de l'agora d'Argos qui suppose la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios*, à savoir le deuxième commencement ou le deuxième aspect du « double commencement ».

L'étude de William Hutton<sup>267</sup> a systématiquement traité de la question des différentes modalités utilisées par Pausanias pour commencer la description d'une cité ; il a estimé également que c'est le point le plus important pour comprendre la description des cités grecques chez Pausanias. La contribution essentielle pour cette question est l'étude de Carl Robert<sup>268</sup>, qui a classé les descriptions des cités en fonction de l'endroit choisi par Pausanias pour point de départ, en remarquant que l'agora<sup>269</sup> et l'acropole<sup>270</sup> sont les deux places principales à partir desquelles commence le plus fréquemment la description. Le cas d'Argos fait donc partie du type d'agora que Carl Robert désigne « Markttypus ». William Hutton précise à cet égard que, bien que le point de départ de la description ne signale pas directement l'agora de la cité, la localisation du sanctuaire

---

<sup>266</sup> Voir W. HUTTON, *Describing Greece, op. cit.*, p. 135 sq.: « Robert's basic observation is valid: that the city description can be, and in fact usually is, topographically independent of the description of the countryside is a principle that is crucial to an understanding of Pausanias' account ».

<sup>267</sup> W. HUTTON, *Describing Greece, op. cit.*, p. 134.

<sup>268</sup> C. ROBERT, *Pausanias als Schriftsteller*, Berlin, 1909, p. 116-118.

<sup>269</sup> Les cas du « type d'agora » : Corinth, II, 2, 6 ; Trézène, II, 31, 1 ; Sparte, III, 11, 2 ; Messène, IV, 31, 6 ; Mégalopolis, VIII, 30, 2. Voir W. HUTTON, *Describing Greece, op. cit.*, p. 134-135 et n. 22 ; 23 ; 25. Le concept du *Markttypus* est initialement indiqué et développé par Carl Robert (1909, p. 116-118).

<sup>270</sup> Les cas du « type d'acropole » : Sicyone, II, 7, 5 ; Phlionte, II, 13, 3 ; Patras, VII, 18, 8 ; Phénéos, VIII, 14, 4. C. ROBERT, *ibid.*, p. 135 et n. 22.

d'Apollon *Lykios* sur l'agora d'Argos permet de ranger ce commencement dans le « type-agora »<sup>271</sup>. En effet, l'abondance des consécrationes en ce lieu évoquées par Pausanias et la richesse des thèmes fondateurs associés à ces consécrationes permettent d'aller plus loin dans l'analyse.

La fondation apollinienne constitue la première étape de la construction *historique* du lieu. Selon le texte de Pausanias, le sanctuaire d'Apollon *Lykios* est la zone apollinienne dont la limite se trouve à l'endroit où l'on rencontre Apollon *Agyieus* et l'autel de Zeus *Hyetios*, comme l'a indiqué Patrick Marchetti : « Avec Apollon *Agyieus*, protecteur des rues, des « carrefours », on sort tout naturellement de l'*hiéron* proprement dit d'Apollon »<sup>272</sup>. À propos de l'endroit où s'arrête ce qui concerne le sanctuaire d'Apollon *Lykios*, dans l'ordre descriptif, la mention de l'autel de Zeus *Hyetios* nous conduit à la partie du domaine réservé à Zeus<sup>273</sup> :

Pausanias, II, 19, 7-8 : « [...] C'est Danaos qui a consacré ces images (le relief ?), et les colonnes à côté et les xoana de Zeus et d'Artémis. 8 Il y a là deux tombes : la première est celle de Linos, fils d'Apollon et de Psamathè, fille de Krotôpos ; l'autre est, d'après les Argiens, celle du poète. Ce que j'ai à dire de ce dernier, se trouvera mieux placé dans un autre livre : quant au fils de Psamathé, j'en ai parlé dans la description de la Mégaride. À côté de ces tombes il y a un Apollon *Agyieus* et un autel de (Zeus) *Hyetios* (Pluvieux [Υετίου Διός]), où ceux qui ont aidé Polynice dans sa tentative de rentrer à Thèbes prêtèrent serment de perdre tous la vie plutôt que de revenir sans avoir pris cette ville [...] »<sup>274</sup>.

Une étude attentive de Paul Courbin sur les textes de Pausanias montre que son écriture permettant l'organisation ou la réorganisation de l'espace du sanctuaire ne

<sup>271</sup> Deux autres cas particuliers dont la description de Pausanias commence par mentionner le site le plus illustre (« τὸ ἐπιφανέστατον ») dans la cité sont Tégée (VIII, 45, 4) et Mégare (I, 40, 1), ils y suivent également le principe descriptif du « type d'agora ».

<sup>272</sup> Voir P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos », *op. cit.*, p. 149.

<sup>273</sup> Voir P. COURBIN, « Le temple d'Apollon *Lycien* à Argos : quelques suggestions », *op. cit.*, p. 262 : « la description saute ensuite à celle du sanctuaire de Zeus *Néméen*, situé en face (ἀπαντικρύ) ».

<sup>274</sup> Traduction de M. Clavier, légèrement modifiée.

représente pas un panorama exhaustif respectant l'ordre descriptif séquentiel<sup>275</sup>. En effet, les monuments mentionnés juste après la zone apollinienne sont encore dans le sanctuaire d'Apollon. On s'y trouve encore, en effet, lorsqu'on passe devant la statue du pugiliste Kreugas, dont l'histoire est racontée par Pausanias au Livre VIII. Il y précise qu'elle se trouvait encore de son temps dans le sanctuaire d'Apollon ; en plus, devrait s'y trouver une statue enlevée par les Argiens à Tirynthe lors du pillage de la ville, comme Pausanias l'a indiqué dans un autre passage du Livre VIII<sup>276</sup>:

Pausanias, VIII, 40, 5 : « C'est à Kreugas, tout mort qu'il était, qu'ils donnèrent la victoire et ils lui firent élever à Argos une statue : de mon temps, elle se trouvait dans le sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> ».
--

Pausanias, VIII, 46, 3 : « [...] mais, à Argos, ce qui vient de Tirynthe est encore là de nos jours : la statue placée à côté d'Héra et celle qui est exposée dans le sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> ».
---

Par conséquent, je tente à lire dans l'arrangement textuel une intention de « retracer l'histoire de la fondation politique d'Argos ». Puisque d'après la description de Pausanias, la plupart des consécrationes présentées dans ce passage consacré au sanctuaire d'Apollon *Lykios* se caractérisent par les thèmes fondateurs qui marquent les premiers temps de l'histoire de la communauté argienne.

## II. 2. b) De l'ἄστυ phoronique à la polis d'Argos : une histoire héroïque d'Argos

À l'intérieur du sanctuaire, Pausanias a vu le « feu de Phoroneus » brûler, il a également rapporté la tradition locale selon laquelle ce premier feu profitable donné à l'être humain ne doit pas être attribué à Prométhée, mais à Phoroneus, qui fut également le premier homme sur la terre de l'Argolide.

Pausanias, II, 19, 5 : « ἐξῆς δὲ τῆς εἰκόνοσ ταύτης πῦρ καίουσιν ὀνομάζοντες Φορωνέωσ εἶναι : οὐ γάρ τι ὀμολογοῦσι δοῦναι πῦρ Προμηθεά »	Pausanias, II, 19, 5 : « Ils font brûler un feu qu'ils appellent le feu de Phoroneus. Les Argiens n'admettent pas, en effet, que ce soit Prométhée qui ait donné le feu à l'humanité. »
--	---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 263 : « D'une manière très caractérisée, Pausanias centre son discours sur les offrandes, et ce sont seulement les offrandes qui sont réparties entre deux époques, [...] Aucun autre édifice n'est cité dans le sanctuaire entre l'époque de Danaos et celle de Pausanias. [...] Certes, et on en connaît de bons exemples, Pausanias ne mentionne pas toutes les constructions existantes, c'est le cas, ici même, à l'agora d'Argos ».

<sup>276</sup> VIII, 46, 3 : « [...] Ἀργείοισ δὲ τὰ ἐκ Τίρυνθοσ ἔτι καὶ ἐσ ἐμὲ τὸ μὲν παρὰ τῆ Ἥραξόανον, τὸ δὲ ἐν τοῦ Ἀπόλλωνόσ ἐστὶν ἀνακείμενον τοῦ Λυκίου ». Cf. II, 17, 5.

ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐς Φορωνέα τοῦ πυρὸς μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὕρεσιν ».	Ils veulent attribuer la découverte du feu à Phoroneus ».
--	--

Pausanias, II, 15, 4-5 : « 4 [...] ἐν γὰρ τῇ νῦν Ἀργολίδι ὀνομαζομένη τὰ μὲν ἔτι παλαιότερα οὐ μνημονεύουσιν, Ἴναχον δὲ βασιλεύοντα τὸν τε ποταμὸν ἀφ' αὐτοῦ λέγουσιν ὀνομάσαι καὶ θῦσαι τῇ Ἥρᾳ. 5 λέγεται δὲ καὶ ὧδε λόγος : Φορωνέα ἐν τῇ γῆ ταύτῃ γενέσθαι πρῶτον, Ἴναχον δὲ οὐκ ἄνδρα ἀλλὰ τὸν ποταμὸν πατέρα εἶναι Φορωνεῖ [...] Φορωνεὺς δὲ ὁ Ἰνάχου τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον ἐς κοινόν, σποράδας τέως καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐκάστοτε οἰκοῦντας : καὶ τὸ χωρίον ἐς ὃ πρῶτον ἠθροίσθησαν ἄστῳ ὠνομάσθη Φορωνικόν ».	Pausanias, II, 15, 4-5 : « 4 [...] En effet, dans le pays qu'on appelle maintenant Argolide, on ne raconte aucune tradition qui remonte plus haut dans le temps que celle-ci : Inachos, le roi, appela le fleuve d'après son nom, et sacrifia à Héra. 5 On raconte aussi cette légende : Phoroneus fut le premier habitant <sup>277</sup> de cette terre, Inachos, son père, n'étant pas un homme, mais le fleuve ; [...] Phoroneus, fils d'Inachos, rassembla les hommes pour la première fois en communauté <sup>278</sup> : jusque-là chacun vivait dispersé, en familles isolées ; et l'endroit dans lequel ils furent pour la première fois rassemblés fut appelé la ville (ἄστῳ) de Phoroneus » <sup>279</sup> .
---	---

L'origine du mythe ne nous est pas parvenue, mais il est certain que la figure de Phoroneus et son mythe ne sont pas des inventions tardives<sup>280</sup> ; de ce fait, on peut dire

<sup>277</sup> « Ταύτη γενέσθαι πρῶτον » se traduit littéralement par « le premier (mortel) qui fut né ».

<sup>278</sup> Traduction légèrement modifiée.

<sup>279</sup> Traduction reprise de P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos : sur les pas des Danaïdes*, Paris, 2005, p. 57.

<sup>280</sup> D'après Acousilaos (début du V<sup>e</sup>. *FGrHist* 2 F 23a = *Phoronis*, F 1 Kinkel), transmis par Clément d'Alexandre (*Stromates*, I, 21, 102, 6), Phoroneus fut « le premier mortel » (« Ἀκουσίλαος γὰρ Φορωνέα πρῶτον ἄνθρωπον γενέσθαι ») et aussi « le Père des mortels » (« πατέρα θνητῶν ἀνθρώπων »). Platon mentionne Phoroneus, Deucalion et Pyrrha, et les met dans le même sillage, il propose une mise en ordre qui laisse la priorité à Phoroneus. Comme Pierre Chuvin l'a souligné, « des tentatives pour coordonner les traditions concurrentes aboutirent à faire de Phoroneus le premier homme avant le déluge, Deucalion étant l'auteur du renouveau de l'humanité après celui-ci ». Cf. Souda, s.v. « Acousilaos ». Voir P. CHUVIN, *La mythologie grecque*, Paris, 1992, p. 64-65 et n. 26. Cf. Platon, *Timée* 22a, la mention de Phoroneus doit renvoyer à Acousilaos que Platon connaît certainement (F 6a) ; voir R. L. FOWLER, *Early Greek Mythography : Volume 2 : Commentary*, Oxford-New York, 2013, p. 117. En plus, le



également qu'il ne paraît pas absurde que l'origine du mythe et de Phoroneus soit attribuée ou étroitement rapportée à Argos<sup>281</sup>. Chez Pausanias, Phoroneus est un héros à la fois argien et péloponnésien<sup>282</sup>, sa figure d'archétype culturel s'affirme précisément en deux occasions : il créa la première communauté humaine (*koinon*) en Argolide<sup>283</sup>; il

---

plus ancien récit des traditions argiennes, la *Phoronis*, une épopée archaïque, dont le titre renvoie à Phoroneus, fut utilisé par Acousilaos d'Argos comme sa source principale. Voir également G. L. HUXLEY, *Greek epic poetry : from Eumelos to Panyassis*, Londres, 1969, p. 31-38.

<sup>281</sup> Voir M. KÕIV, *Ancient tradition and early Greek history : the origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallinn, 2003, p. 310 sq. ; J. M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, 1997, p. 77 sq. ; les deux études montrent bien que la généalogie joue un rôle central dans les cités de l'Argolide au niveau rituel et mythologique. Argos tient toujours sa place prioritaire dans cette généalogie *mythologique* dont le caractère pro-argien devait être le produit de l'ambition hégémonique d'Argos dans la région. Voir aussi P. CHUVIN, *La mythologie grecque, op. cit.*, p. 59 sq.

<sup>282</sup> L'ancien nom de Sicyone renvoie au frère de Phoroneus, Aigialos (Pausanias, II, 5, 6 : « (Les Sicyoniens) [...] rapportent à propos de leur pays la tradition suivante : Aigialos en aurait été le premier habitant, né du sol même, et la région du Péloponnèse appelée de nos jours encore Aigialos serait ainsi nommée depuis son règne ; il aurait fondé d'abord dans la plaine la ville d'Aigialéia »). Le fils de Phoroneus est le fondateur légendaire de Mégare (Pausanias, I, 39, 5 : « La ville [Mégare], dit-on, prit ce nom au moment où Car, le fils de Phoroneus, régnait sur ce pays »). Sur les enfants de Phoroneus (Apis, Niobé, Argos, etc.) et leur importance significative pour le Péloponnèse, voir P. CHUVIN, *La mythologie grecque, op. cit.*, p. 66 sq. Remarque similaire de Marcel Detienne, qui a mis l'accent sur sa figure ambivalente en disant que « par sa postérité et par son ascendance, Phoroneus impose un personnage ambivalent ». Voir M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre elles et la violence fondatrice du mariage », *Arethusa*, 21-2, 1988, p. 165 sq.

<sup>283</sup> Pausanias note un détail de la tradition en disant à la fin du passage en question que « l'endroit (χωρίον) dans lequel ils furent pour la première fois rassemblés fut appelé la ville (ἄστυ) de Phoroneus ». Il paraît donc logique de localiser cette première communauté humaine en Argolide. Pour l'emploi du mot χωρίον dans la *Périégèse*, voir M. JOST, « Le vocabulaire de la description des paysages dans les *Arkadika* de Pausanias », *CSAI*, 140-2, 1996, p. 721, et *id.*, « Villages de l'Arcadie antique », *Ktéma* 11 (1986), p. 145-146. Quant à la traduction du mot, Denis Knoepfler a relevé ses « sept façons de rendre χωρίον », voir D. KNOEPFLER et M. PIÉRART (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000, op. cit.*, p. 6 et n. 17.

découvrit le feu<sup>284</sup> – alors que généralement la tradition grecque en attribue le don aux humains à Prométhée<sup>285</sup>.

Phoroneus, premier mortel né sur la terre de l'Argolide<sup>286</sup>, fils d'Inachos<sup>287</sup>, rassembla (συνήγαγε) les hommes pour la première fois (τοῦς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον) *en communauté* (ἐς κοινόν), alors qu'ils habitaient dispersés jusque-là (στοράδας τέως). L'opération du héros marque la première étape dans la construction de l'organisation politique communautaire, qui bien que loin d'être suffisante, constitua la base *historique* indispensable pour l'évolution subséquente du pays. Le terme *koinon*<sup>288</sup> est ici significatif dans le sens où Pausanias a l'intention de préciser la situation de transition du mode d'organisation *sociale*. Pausanias n'appelle pas ce *koinon* primitif

---

<sup>284</sup> *Phoronis*, F 2 Kinkel. Pour la tradition hésiodique, voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 50-58, qui attribue cette invention à Prométhée.

<sup>285</sup> L'image de Prométhée associée au vol du feu était répandue dans l'iconographie, voir J.-R. GISLER, « Prometheus », dans *LIMC VII* (1994), I, p. 531-553 ; II, p. 420-430. Voir L. SECHAN, *Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951 ; J.-P. VERNANT, « Prométhée et la fonction technique », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1998 [1965], p. 263-273 ; *id.*, « Le mythe prométhéen chez Hésiode », dans *id.*, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 177-194 ; C. DOUGHERTY, *Prometheus*, Londres, 2006.

<sup>286</sup> Pausanias, II, 19, 5 : « τούτῃ γενέσθαι πρῶτον ».

<sup>287</sup> Il est intéressant de noter que Pausanias précise qu'Inachos est un fleuve, non pas un mortel ; le statut non mortel d'Inachos permettra ainsi logiquement d'octroyer à Phoroneus celui de premier mortel.

<sup>288</sup> Comme Vinciane Pirenne-Delforge l'a indiqué : « la notion de *koinon* est une notion-clé dans la *Périégèse* : à la fois l'œuvre commune et la communauté », V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 35. Sur la notion de *koinon* chez Pausanias et l'importance de l'emploi du terme dans ce contexte narratif, voir C. BEARZOT, « La nozione di *koinon* in Pausania », dans D. KNOEPFLER et M. PIÉRART (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000, op. cit.*, p. 93-108. Dans cette étude Cinzia Susanna Bearzot distingue les trois domaines différents dans lesquels l'adjectif κοινός est utilisé dans la *Périégèse* : 1° κοινός s'identifie au niveau du « public » s'opposant à celui du « privé », en ce sens, le terme est souvent utilisé pour désigner « la communauté civique », plus généralement l'État, quelle que soit sa forme ; 2° pour souligner l'aspect agrégatif de l'expérience religieuse et le rôle joué par les cultes dans la cohésion communautaire ; 3° sa dimension « supra-nationale » que l'auteur estime la plus significative. Voir l'analyse de Jean-Louis Durand sur ce *koinon* d'Argos sous l'angle du premier sacrifice dans les sociétés primitives (Argos et Athènes), J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne : essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, 1986, p. 30-32.

*polis*, mais la ville de Phoroneus, « ἄστν ὠνομάσθη Φορωνικόν »<sup>289</sup>. Autrement dit, l'expression révèle la nature de cette première communauté humaine : selon l'évaluation de Pausanias, cette ville (ἄστν) n'était pas encore une *polis*<sup>290</sup>. La connotation du mot ἄστν est loin d'être ambitieuse, elle désigne plutôt l'aspect matériel d'une ville, d'un lieu de rassemblement des habitants, que son aspect politique<sup>291</sup>. Si l'on passe en revue toutes les occurrences du mot ἄστν dans la *Périégèse*<sup>292</sup>, il est clair que la notion du mot chez lui ne contrevient pas à ce sens générique, il l'emploie sans jamais préciser l'aspect politique, ni celui religieux, ni celui culturel du lieu. D'après la tradition argienne, ce fut leur héros Phoroneus qui *découvrit* le feu et le donna à l'humanité. Pausanias a vu un feu brûler dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios*, il rapporte que « les Argiens n'admettent pas, en effet, que ce soit Prométhée qui ait donné (μετάγειν) le feu à l'humanité. Ils veulent attribuer la découverte (εὔρεσιν) du feu à Phoroneus » (II, 19, 5).

L'originalité de la tradition indigène sur laquelle les habitants du lieu insistent lui semble très significative et bien digne de mémoire. À propos du feu dont le Périégète n'a pas donné l'origine, le nom de la mère du héros peut nous mener plus loin dans notre analyse. Si l'on suit quelques traditions généalogiques, Phoroneus a pour mère Mélia<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> Pour cette appellation de « la ville de Phoroneus », voir aussi Tatiens, *Discours aux Grecs*, XXXIX, en particulier XL. Cf. Stéphane de Byzance, *s.v.* « Argos » (« Φορωνικόν ἄστν ἑκέκλητο »).

<sup>290</sup> À cet égard, de nombreuses études ont déjà traité de cette question de définition d'une *polis* grecque par Pausanias. Voir S. E. ALCOCK, « Pausanias and the polis : use and abuse », dans M. H. HANSEN (éd.), *Sources for The Ancient Greek City-State.*, Copenhague, 1995, p. 326-344 ; J. RZEPKA, « Hadrian and Pausanias' Definition of Greek Polis », dans E. DĄBROWA et al. (éd.), *Hortus Historiae*, Cracovie, 2010, p. 385-392 ; O. GENGLER, « Pausanias et la ville grecque : autour de la description de Panopée », dans V. MATHE, L. LOPEZ-RABATEL et J.- Ch. MORETTI (éd.), *Dire la ville en grec aux époques antique et byzantine*, Lyon, 2020, p. 305-324 ; L. RUBINSTEIN, « Pausanias as a Source for the Classical Greek Polis », dans M. H. HANSEN et K. RAAFLAUB (éd.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, 1995, p. 211-219.

<sup>291</sup> *LSJ*, *s.v.* « ἄστν », est traduit par *ville* au sens matériel, à l'opposé de πόλις. CHANTRAINE, *DELG*, *s.v.* « ἄστν », précise le sens du mot : « ville, agglomération urbaine », à la fois opposée à ἀγρος, à ἀκρόπολις, et à πόλις ». Voir S. E. ALCOCK, « Pausanias and the polis : use and abuse », *op. cit.*, p. 334.

<sup>292</sup> On peut citer quelques passages de la *Périégèse* contenant le terme : I, 8, 5 ; 20, 5 ; 25, 8 ; II, 15 ; III, 7, 10 ; IV, 35, 7 ; IV, 36, 1 ; VIII, 9, 4 ; VIII, 50, 5 ; IX, 14, 7.

<sup>293</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 1 : « Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος γίνεται παῖς Ἴναχος, ἀφ' οὗ ποταμὸς ἐν Ἄργει Ἴναχος καλεῖται. τούτου καὶ Μελίας τῆς Ὠκεανοῦ Φορωνεύς τε

Son nom évoque μελία, le mot grec qui désigne le frêne<sup>294</sup>. C'est un arbre qui est impliqué directement dans la tradition mythologique liée au premier feu céleste donné par Zeus aux hommes, littéralement appelé « au moyen des frênes »<sup>295</sup>. À la différence de Prométhée, Phoroneus n'a ni volé le feu, ni participé à la répartition des portions sacrificielles confiée Prométhée par Zeus, tout comme l'a résumé Marcel Detienne : « Si Phoroneus découvre ce feu d'origine céleste, c'est par droit de naissance et en apanage du côté de sa mère, née Mélia et Dame du Frêne »<sup>296</sup>. Certes, Phoroneus devient ainsi, avec la découverte du feu légitime, dans la tradition argienne, l'inventeur de la vie civilisée de la société humaine. Son tombeau était dans la ville d'Argos, et les Argiens consacraient encore des sacrifices héroïques (ἐναγίζουσι)<sup>297</sup> au héros au temps de Pausanias.

---

καὶ Αἰγιαλεὺς παῖδες ἐγένοντο ». Le nom de Mélia évoque les Nymphes *Méliai* (Νύμφαι Μελίαι) de la *Théogonie* hésiodique ; ces *Nymphes des frênes* semblent avoir été les mères de la race humaine, comme le commentateur de l'édition de la C.U.F. l'a noté. D'après Hésiode, on comprend que la race de bronze soit issue des frênes, « ἐκ μελιᾶν » (*Les Travaux et les Jours*, 145). Voir J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », dans *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, 1988, p. 32 sq. ; J. L. LARSON, *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, Oxford-New York-Athènes, 2001, p. 29-30. Sur les variantes de la figure de Mélia, voir S. DALMON, « Les nymphes et la mantique, entre inspiration et possession », dans A. CAIOZZO et N. ERNOULT (éd.), *Femmes médiatrices et ambivalentes*, Paris, 2012, p. 179-180.

<sup>294</sup> Cette Mélia évoque une catégorie de Nymphes liées aux arbres, et plus particulièrement aux frênes, qui sont nommées méliennes chez Hésiode, *Théogonie*, 183-187. Les riches fonctions du rapport significatif entre les nymphes méliennes et les frênes chez Hésiode sont bien montrées par Sébastien Dalmon dans son étude S. DALMON, « Les Nymphes dans la Théogonie hésiodique », *Pallas*, 85, 2011, p. 110-113. Chez Homère, voir P. MONBRUN, « Apollon, le scorpion et le frêne à Claros », *Kernos*, 16, 2003, p. 163 sq. Sur les deux variétés de frêne en Grèce et leurs caractéristiques d'espèce, voir Théophraste, III, 11, 3.

<sup>295</sup> *Théogonie*, 563 : « ἐδίδου μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο ».

<sup>296</sup> M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *op. cit.*, p. 166.

<sup>297</sup> Pour les emplois d'*enagizein* (également sa forme substantive *enagismos*) liés à la tombe d'un héros, et leurs connotations dans la *Périégèse*, consulter l'analyse minutieuse de V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 229-232 : « l'*enagismos* est un holocauste dont le destinataire est clairement situé dans le registre de la mortalité » ; « les emplois d'*enagizein* liés à la tombe d'un héros laissent entendre que l'offrande était intégralement consommée, mais sa nature peut être variée ».

Les Argiens semblent ne pas s'être contentés d'avoir sur leur sol le seul héros inventeur de la vie sociale humaine, selon le témoignage de Pausanias, ils prétendaient avoir aussi le tombeau de Prométhée. Pausanias mentionne cette anecdote et manifeste son attitude d'historien envers la prétention argienne lors de la clôture de sa description consacrée au *hiéron* proprement dit d'Apollon<sup>298</sup>, il confirme avec insistance que le tombeau de Prométhée devrait être localisé chez les gens d'Oponthe (en Locride). Cela lui paraît plus plausible comme tradition concernant Prométhée<sup>299</sup>. Pourquoi Pausanias donne-t-il plus de crédibilité à la tradition opontienne ? Pourquoi est-ce au moment de clore sa description du *hiéron* proprement dit d'Apollon qu'il rapporte cette anecdote et choisit de donner son opinion ? Quand Pausanias a été informé qu'il existait un tombeau de Prométhée dans la ville d'Argos, il ne l'a pas nié, mais a réfuté son authenticité en distinguant clairement les deux traditions en question. Si la date de la mise en place du tombeau de Phoroneus dans la cité d'Argos peut remonter au plus tard au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>300</sup>, on ne saurait cependant épingler dans le temps l'origine de la prétention argienne au tombeau de Prométhée. Néanmoins, Pausanias a clairement retranché la prétention des Argiens du contexte de sa narration, et choisi de compter sur celle des Opontiens. Il distingue nettement les deux héros civilisateurs en les replaçant dans leurs propres régions d'influence, la Grèce centrale pour Prométhée<sup>301</sup> et le Péloponnèse pour Phoroneus.

---

<sup>298</sup> Voir *supra*, p. 90.

<sup>299</sup> Pausanias, II, 19, 8 : « ἐς δὲ τοῦ Προμηθέως τὸ μνημα ἦσσόν μοι δοκοῦσιν Ὀπουντίων εἰκότα λέγειν, λέγουσι δὲ ὅμως ».

<sup>300</sup> Sur la pierre et l'épigramme, voir A. CHANIOTIS, *EBGR 2007 (Kernos 2010)*, n° 113, avec le texte et la traduction.

<sup>301</sup> Pausanias montre sa connaissance des rapports étroits entre les traditions locales de la Grèce centrale et Prométhée en deux occasions : IX, 25, 6 et X, 4, 4. Pour le premier cas, Pausanias dit que les mystères des Cabires thébains ont été confiés par Déméter à Prométhée et à son fils, Aitnaios, à supposer toutefois que Prométhée et Aitnaios soient les Cabires eux-mêmes, en ajoutant qu'« en quoi consistait ce dépôt et ce qu'il est devenu, il ne me paraît pas religieusement correct de l'écrire, mais en l'occurrence la *teletè* est un cadeau de Déméter aux Cabires ». — Traduction de V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 316. Pausanias a donné l'historique du sanctuaire du *Cabirion* thébain (IX, 25, 6-10), et replace clairement dans le temps les diverses périodes d'existence du sanctuaire, c'est dans la première étape correspondant à la fondation du culte des mystères que Prométhée et Aitnaios étaient impliqués dans cette tradition des Cabires. Voir M. DAUMAS, « De Thèbes à Lemnos et Samothrace. Remarques nouvelles sur le culte des Cabires », *Topoi*, 12-2, 2005, p. 867-868. Pour le dernier cas, Pausanias

Évidemment, l'irruption d'une tradition venue d'ailleurs dans ce champ argien lui paraissait dissonante, et ainsi inacceptable. Pausanias a dû discuter (peut-être également se disputer) avec ses guides argiens ; il devait railler leur prétention, et son éloquence encyclopédique devait ainsi impacter ces Argiens qui prétendaient posséder dans leur ville un tombeau de Prométhée. « Ce n'est pas la seule fois que les Argiens essaient d'empiéter sur le terrain légendaire d'autrui »<sup>302</sup>; Joyce Heer souligne, en insistant sur ce point, que Pausanias l'avait parfaitement compris, et conclut que « les mythes des Argiens portent la marque d'une haute antiquité, perpétuant des formes anciennes antérieures aux bouleversements du Péloponnèse. C'est le parti pris de Pausanias qui l'a empêché de rendre aux Argiens une justice parfaitement équitable »<sup>303</sup>.

C'est sur ce terrain d'expérimentation, à la fois argien et péloponnésien, que Pausanias a déployé le processus d'évolution du *koinon* de Phoroneus étant devenu plus tard la *polis* d'Argos, processus dont les principales étapes sont illustrées dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios*. Selon l'ordre descriptif du texte de Pausanias, on peut facilement établir la liste des principaux éléments constitutifs contribuant à la formation de la cité d'Argos : le feu de Phoroneus, le mythe de la fondation du sanctuaire par Danaos, le Jugement d'Hypermnestre et sa victoire légitimant son mariage avec Lyncée et, enfin, la statue d'Hermès qui a pris une tortue pour en faire une lyre. La présence du « premier feu » ne vise pas seulement à manifester l'ancienneté et la légitimité de la communauté argienne, mais également à rappeler son importance et son caractère

---

rapporte la tradition des Panopéens de Phocide concernant la création du genre humain par Prométhée : les Panopéens prétendent avoir « l'argile à partir de laquelle Prométhée a précisément façonné tout le genre humain ». Quant à la tradition d'Oponthe mentionnée par Pausanias, notre lecture peut également s'accorder avec Pindare qui pourrait avoir influencé le Périégète concernant la localisation du tombeau de Prométhée à Oponthe en Locride. Selon Pindare (*IX<sup>e</sup> Olympique*), Deucalion et Pyrrha sont venus s'y établir. Puisque Prométhée était le père de Deucalion (cf. Apollodore, *Bibliothèque*, I, 46, 1), la prétention des Opontiens d'avoir son tombeau ne paraît pas absurde, mais Pausanias est le seul qui l'a mentionné. Sur la généalogie de Deucalion, fils de Prométhée, voir la scholie des *Catalogues* hésiodiques, Hésiode, F 2 West, et la scholie de l'*Odyssée*, Hésiode, F 4 West, voir J.-C. CARRIERE et B. MASSONIE, *La Bibliothèque d'Apollodore. Traduite, annotée et commentée, Annales littéraires de l'Université de Besançon* 3 (1991). Voir le commentaire à I, 46, 1 de l'édition de la C.U.F., p. 166-167. Voir aussi A. PUECH, « Les mythes dans la IX<sup>e</sup> Olympique de Pindare », *REG*, 32-146, 1919, p. 415-428.

<sup>302</sup> Voir J. HEER, *La personnalité de Pausanias*, Paris, 1979, p. 76-78.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 78.

indispensable dans la vie culturelle de la cité<sup>304</sup>. À cet égard, Pausanias doit, de toute façon, vouloir faire entendre que la présence du feu de Phoroneus dans le sanctuaire est « l'incarnation de la continuité du sanctuaire et de la chose publique »<sup>305</sup> et ainsi le témoignage de l'ancienneté de la vie culturelle de la cité.

L'étape suivante contribuant à l'institutionnalisation de la *polis* est racontée par trois statues consacrées à l'intérieur du sanctuaire (ἐνταῦθα) : le couple des *xoana* d'Aphrodite et d'Hermès<sup>306</sup>, et une statue d'Aphrodite *Niképhoros* (Νικηφόρος). Ces statues des dieux sont explicitement attachées à l'épisode légendaire du mariage entre Hypermnestre et Lyncée dans l'affaire des Danaïdes. Pour ne pas alourdir nos textes, je n'aborderai pas l'ensemble de la légende des Danaïdes<sup>307</sup>, mais me concentrerai sur la partie de la légende

---

<sup>304</sup> Sur le caractère sacrificiel et rituel du feu, voir la belle analyse synthétique de W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, *op. cit.*, p. 93-97. Selon le témoignage de Plutarque (*Questions grecques*, 296 F), « À Argos, le foyer d'une maison frappée par un décès doit être éteint ; après la période de deuil prescrite, on va chercher le feu nouveau au foyer public, et le foyer domestique est ravivé par un sacrifice » (*ibid.* p. 94 et n. 59) ; en deux occasions, Pausanias rapporte l'utilisation du feu culturel dans les fêtes argiennes : Les Argiens célèbrent chaque année une fête des torches (Pausanias, II, 25, 4 : « ἐπὶ τούτῳ δὲ Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος ἕκαστον πυρσῶν ἑορτὴν ἄγουσι »), pour commémorer les signaux de feu échangés entre Lyncée et Hypermnestre. Encore, Pausanias (VIII, 15, 9) rapporte que les Argiens se procuraient dans le sanctuaire d'Artémis *Pyronia* sur le mont Krathis le feu pour la célébration des *Lernaia* ; il est intéressant de noter ici que l'épiclèse *Pyronia* était considérée par les Anciens comme un dérivé de πῦρ, « le feu », et que le pouvoir purificateur d'Artémis *Pyronia* était donc regardé comme insigne. Voir le commentaire à VIII, 15, 9 dans l'édition de la C.U.F., p. 194 ; voir également M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *op. cit.*, p. 168.

<sup>305</sup> W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>306</sup> Les deux *xoana* consacrés à ces deux divinités sont présentés en couple. Il est clair que le Périégète est conscient de la signification spécifique de l'association dans ce contexte narratif. La cohabitation des deux divinités dans cette circonstance reflète bien le contexte narratif de l'élaboration de la légende et évoque le mécanisme de l'intervention conjointe des deux divinités dans la réalisation du mariage d'Hypermnestre et Lyncée. Nous pouvons lire la doctrine de l'union conjugale élaborée par Plutarque, *Œuvres Morales*, II, 138 C-D (« *Préceptes de mariage* »).

<sup>307</sup> Sur la légende dans son ensemble, les sources anciennes sont rassemblées et évaluées dans K. DOWDEN, *Death and the maiden : girl's initiation rites in Greek mythology*, Londres, 1989, p. 146-165 et 229-232 ; P. CHUVIN, *La mythologie grecque*, *op. cit.*, p. 99-118.

telle qu'elle se présente dans le texte de Pausanias. En la matière, le Périégète a rapporté l'étiologie de l'offrande du *xoanon* d'Aphrodite *Niképhoros*, cependant, il n'a pas donné la raison pour laquelle le couple de *xoana* d'Aphrodite et d'Hermès furent installés, comme s'il supposait cela connu de ses lecteurs. Hypermnestre est la seule des cinquante filles de Danaos à avoir osé désobéir aux ordres de leur père, elle est la seule à avoir refusé d'égorger son mari, Lyncée, un des cinquante fils d'Aigyptos. Parce que Lyncée avait su respecter sa femme, cette même nuit, et que leur union, ensuite, avait été librement consentie<sup>308</sup>. Mais son refus d'obéir aux ordres de son père a provoqué une vive tension entre eux ; la jeune femme avait finalement gagné le procès que Danaos lui avait intenté<sup>309</sup>.

Pour commémorer sa victoire dans le jugement du tribunal<sup>310</sup> d'Argos, Hypermnestre avait consacré une statue d'Aphrodite *Niképhoros* (Νικηφόρος) au temple d'Apollon *Lykios*. Ces offrandes et la légende associée rappellent à tous ceux qui visitaient le lieu le moment crucial dans l'histoire de la formation de la *polis* d'Argos : de l'ἄστυ phoronique à la *polis* politique d'Argos. La violence est au centre du déroulement du drame<sup>311</sup>, elle se termine et trouve sa régulation dans l'issue positive du

---

<sup>308</sup> C'est la version usuelle que reprend Apollodore qui explique pourquoi seule Hypermnestre épargne son mari Lyncée, avec le commentaire de P. CHUVIN, *La mythologie grecque, op. cit.*, p. 110.

<sup>309</sup> Voir le résumé qu'a fait Pierre Ellinger sur cet épisode de la légende, P. ELLINGER, « Zeus et les limites de la répression », dans J.-M. BERTRAND (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, 2005, p. 356-357.

<sup>310</sup> À propos du lieu du « Jugement », *Kritérion* (κριτήριο), Pausanias, 20, 7 : « τὸ δὲ χωρίον τὸ ὀπισθεν καὶ ἐς τὸδε Κριτήριον ὀνομάζουσιν, Ὑπερμήστραν ἐνταῦθα ὑπὸ Δαναοῦ κριθῆναι λέγοντες ». Voir R. GINOUVES, *Le théâtre à gradins droits et l'Odéon d'Argos*, Paris, 1972, p. 78-80. Patrick Marchetti estime que Pausanias n'a probablement pas vu sur place d'édifice pouvant répondre à ce *Kritérion* ; celui-ci n'était plus visible au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., et « le καὶ ἐς τὸδε laisse clairement entendre que [...] le Périégète enregistrait simplement une appellation héritée du passé ». Voir P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos », *BCH*, 118-1, 1994, p. 143. « Les traditions argiennes se plaisent à évoquer les débuts de la légalité », comme l'indique P. CHUVIN, *La mythologie grecque, op. cit.*, p. 115.

<sup>311</sup> Comme Marcel Detienne le confirme : « Certes, l'affaire des Danaïdes est un drame de la violence entre consanguins ». Voir M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *op. cit.*, p. 159 ; aussi P. ELLINGER, « Zeus et les limites de la répression », *op. cit.*, p. 356-357.



mariage entre Hypermnestre et Lyncée, donc par la victoire *juridique* d'Hypermnestre qui est légitimée par Aphrodite *Niképhoros*, « Qui apporte la victoire »<sup>312</sup>.

À la différence de Phoroneus qui est l'initiateur de la civilisation et « un personnage de transition »<sup>313</sup>, l'épisode d'Hypermnestre et de l'histoire de son mariage représente le moment final, décisif, de l'instauration de la civilisation à Argos. La violence des filles de Danaos représente « le seul mode de rapport social qui se raconte autour des Danaïdes et de la fondation d'une cité en un temps de recommencement »<sup>314</sup>. Si l'arrivée des Danaïdes en Argolide permet d'introduire en Argolide une nouvelle ère dans l'histoire d'Argos<sup>315</sup>, plus précisément, ce premier mariage légitime, au sens juridique et au niveau de l'organisation sociale, « introduit en Argolide la première humanité de chair et de sang », conclut le « premier contrat social »<sup>316</sup>. En effet, quand Hypermnestre remporte sa victoire dans le procès, c'est le mariage, l'alliance du couple légitime qui triomphe de la violence meurtrière et guerrière entre deux races. Au fond, c'est la persuasion qui

---

<sup>312</sup> La remarque de Pierre Ellinger sur ce passage de Pausanias est à noter ici : d'après lui, un vote majoritaire des citoyens peut être impliqué dans le « Jugement », avec l'emploi du « vocabulaire des procès et des assemblées » ; Hypermnestre est ainsi « acquittée » (ἀποφεύγει) ; il souligne aussi le terme ἔφυγε, traduit par lui-même en « se défendre ». Cette remarque nous conduit à projeter une vision historique sur la manière dont le Périégète raconte la légende : une Argos démocratique apparaît dans la scène du conflit entre Gélantor et Danaos, où Pausanias précise que « les deux parties fournirent au peuple des arguments nombreux et séduisants, et le discours de Gélantor ne parut pas moins juste que celui de son adversaire. Le peuple, dit-on, repoussa sa décision au lendemain » (II, 19, 4).

De surcroît, l'épicièse *Niképhoros* portée par la déesse invite à interpréter les prérogatives d'Aphrodite dans un cadre guerrier et juridique, et aussi évoque un vaste discours sur l'institution matrimoniale, voir V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Paris, 1994, p. 144.

<sup>313</sup> M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *op. cit.*, p. 168.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 164 *sq.*, Marcel Detienne a bien rappelé la tradition mythologique depuis Hésiode jusqu'à Apollodore concernant les Danaïdes en Argolide à ce recommencement *historique*.

<sup>315</sup> En la matière, on peut encore noter l'évènement essentiel dont l'eau est le personnage central, comme ce que Pausanias n'a pas mentionné dans ce passage consacré au sanctuaire d'Apollon *Lykios*. Le retour de l'eau en Argolide, suite à la quête de l'eau par Amymoné, une autre fille de Danaos, met fin à l'assèchement décidé par Poséidon en colère.

<sup>316</sup> M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *op. cit.*, p. 169.

triomphe de la violence<sup>317</sup>. La part du cycle de la légende des Danaïdes relative au personnage d'Hypermnestre accentue le caractère fondateur du moment, car sa victoire qui légitimait son mariage fonde la nouvelle lignée royale<sup>318</sup>. Hypermnestre va également procéder à toute une série de fondations de cultes dans la cité d'Argos<sup>319</sup>. Pierre Ellinger a bien constaté et résumé la thématique commune du péril, de la fuite et du salut de ces fondations cultuelles, soulignée avec soin par Pausanias<sup>320</sup>.

Certes, la violence n'est pas sans rapport avec le thème de la fondation, notamment celle de la cité, mais dans ce cas, ce rapport entre violence et fondation gagnait l'efficacité historique (politique et religieuse) grâce à l'intervention des puissances divines.

Dans le cadre de notre étude, il y a plus d'intérêt à insister sur le fait que la fondation de l'institution matrimoniale permettait l'introduction et l'établissement du nouvel ordre social et politique contribuant à la formation complète de la *polis* d'Argos. La fondation politique d'Argos, reposant sur celle du sanctuaire d'Apollon *Lykios*, n'aurait pas pu

---

<sup>317</sup> Sur la connotation de la « Victoire » de la puissance de persuasion sur la violence meurtrière, voir M. DETIENNE, « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *op. cit.*, p. 171-172 ; V. PIRENNE-DELFORGE, « Le culte de la Persuasion. *Peithô* en Grèce ancienne », *RHR*, 208, 1991, p. 395-413 ; *ead.*, *L'Aphrodite grecque*, *op. cit.*, p. 153-154 et 425-453.

<sup>318</sup> Eschyle a clairement souligné ce rôle d'Hypermnestre : « car c'est elle [Hypermnestre] qui en Argos enfantera la race royale », *Prométhée*, 869. Voir P. CHUVIN, *La mythologie grecque*, *op. cit.*, p. 100 ; P. ELLINGER, « Zeus et les limites de la répression », *op. cit.*, p. 357.

<sup>319</sup> Dont témoigne Pausanias : Hypermnestre avait élevé une statue d'Aphrodite *Niképhoros* (II, 19, 6 : « τοῦ τε Λυγκέως οὐκ ἀκίνδυνον αὐτῷ τὴν σωτηρίαν ἡγούμενος καὶ ὅτι τοῦ τολμήματος οὐ μετασχούσα ταῖς ἀδελφαῖς καὶ τῷ βουλευσάντι τὸ ὄνειδος ἠϋξήσε. κριθεῖσα δὲ ἐν τοῖς Ἀργείοις ἀποφεύγει τε καὶ Ἀφροδίτην ἐπὶ τῷδε ἀνέθηκε Νικηφόρον ») ; elle avait fondé un sanctuaire de l'Artémis *Peitho* sur l'agora de la cité (II, 21, 1 : « τὸ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν ἐπέκλησιν Πειθοῦς, Ὑπερμήστρα καὶ τοῦτο ἀνέθηκε νικήσασα τῇ δίκη τὸν πατέρα ἦν τοῦ Λυγκέως ἔνεκα ἔφυγε ») ; enfin, c'est la fête annuelle des Torches commémorant l'annonce du salut de Lyncée (II, 25, 4 : « Ἴππὸς ἔπειτα ἐπέστησε τὴν ἑορτήν, ἧς ἄρχοντος ἦν Ἰππὸς ὁ Λυγκέως ἑταίρος, ὅτι ἐπέστησε τὸν πατέρα ἦν τοῦ Λυγκέως ἔνεκα ἔφυγε ») ; elle avait convenu avec Hypermnestre qu'il leur élèverait une torche (*πυρσόν*), s'il échappait à Danaos et qu'il arrivait dans un endroit sûr ».)

<sup>320</sup> Avec la précision du commentaire de Pierre Ellinger : « L'insistance délibérée de Pausanias sur les termes apparentés (*ἔφυγε*, *ἀποφεύγει*, *διαφυγών*) qui disent à la fois la fuite et le salut, l'accusation paradoxalement encourue pour refus de meurtre, et l'acquittement, ne laisse guère de doute quant à la pertinence du rapport du Zeus *Phyxios* de l'agora avec la légende en question », P. ELLINGER, *La fin des maux*, *op. cit.*, p. 104. Voir aussi *id.*, « Zeus et les limites de la répression », *op. cit.*, p. 349-363.

s'achever sans l'intervention de la puissance de persuasion<sup>321</sup>. Pour le propos présent, la mise en scène du processus narratif de la fondation d'Argos ne s'arrête pas ici dans le sanctuaire d'Apollon.

À l'intérieur du temple, Pausanias a vu une statue représentant Hermès qui a pris une tortue pour en faire une lyre<sup>322</sup>. Les riches connotations symboliques de l'épisode de l'invention de la lyre par Hermès nous invitent à prendre le temps de creuser la ou les significations que l'épisode pouvait représenter pour l'histoire du lieu. Pour ceux qui la voyaient, la statue présentée sur place, cela leur rappelait à coup sûr le contexte narratif dans lequel une série d'échanges réciproques entre Hermès et Apollon marquent la résolution du conflit entre eux<sup>323</sup>. Pausanias a précisément décrit la scène sans invoquer davantage la suite de l'épisode. Ce qui m'intéresse et me semble important à souligner est que Pausanias n'a apparemment pas mentionné de lyre représentée avec la statue. À proprement parler, c'est la scène de sa fabrication qui était représentée sans que la lyre achevée elle-même ne soit elle-même montrée<sup>324</sup>. Quel était l'intérêt de l'érection de

---

<sup>321</sup> Comme Vinciane Pirenne-Delforge a souligné à la fin de son article consacré au culte de la persuasion, « c'est en tant que structure de base d'une société que l'institution matrimoniale se doit d'être la plus harmonieuse possible, car elle permet aux humains de dépasser la promiscuité sexuelle violente et indifférenciée des origines ». En plus, cet engagement n'est pas sans rapport direct avec la politique, « la dévotion des magistrats envers Aphrodite et Hermès est un fait trop connu pour qu'il soit nécessaire d'insister ici, que Peitho se retrouve dans un tel contexte met bien en évidence les nécessités de la concorde et de l'éloquence persuasive qui interviennent dans la charge des magistrats, notamment celle des astynomes, souvent arbitres entre marchands et clients, ouvriers et employeurs ». V. PIRENNE-DELFORGE, « Le culte de la Persuasion. *Peithô* en Grèce ancienne », *op. cit.*, p. 411 et 413.

<sup>322</sup> II, 19, 7: « Ἑρμῆς ἐς λύρας ποίησιν χελώνην ἥρηκώς ».

<sup>323</sup> Sur le contexte narratif dans lequel est racontée l'origine étiologique du cycle mythique entre les deux frères doit renvoyer aux trois sources principales : *Hymnes homériques à Hermès*, 20-61, Apollodore, *Bibliothèque*, III, 10, 2 et les *Limiers* de Sophocle. « À part Callimaque (*Hymne à Délos*, 253), les Grecs dans leur ensemble estimaient que l'invention de la lyre était due à l'astuce déployée par l'enfant Hermès ». Sur cette unanimité quant à l'identité de l'inventeur de l'instrument, voir J. SCHEID et J. SVENBRO, *La tortue et la lyre : dans l'atelier du mythe antique*, Paris, 2014, p. 94 et n. 5-7, le début du chapitre 4 du livre est consacré au thème de « l'invention de la lyre » dans son contexte narratif en soulignant le lien étroit entre l'épisode du vol des vaches sacrées d'Apollon et l'invention de la lyre par Hermès.

<sup>324</sup> Pausanias, II, 19, 7 : « Ἑρμῆς ἐς λύρας ποίησιν χελώνην ἥρηκώς ». Sur la transformation de la tortue en lyre, voir l'analyse de D. JAILLARD, *Configurations*

cette statue dans le temple d'Apollon<sup>325</sup> ? Il est naturel de penser qu'elle y a été dédiée comme offrande au dieu, car c'est à l'intérieur du temple d'Apollon que la statue était installée. Néanmoins, la notion d'offrande appliquée ici à la statue est-elle suffisante pour bien caractériser sa nature et définir sa signification, lorsqu'on prend en compte sa forte puissance de représentation et d'évocation<sup>326</sup> ? La signification de la statue représentée dans cette circonstance doit se comprendre davantage par la thématique de la fondation sous ses différents aspects. La scène représentée par cette statue incarne clairement un moment de création signifiant : le moment de l'invention de la lyre est également celui de l'évocation des puissances divines associées.

Cet objet sacré marque le domaine apollinien<sup>327</sup>, évoquant, avec la scène de son invention, toute une série de « commencements » (de « débuts ») dans lesquels les deux dieux frères s'engageaient de manière spécifique et déterminante. Le cadre de son apparition serait donc la mise en place des « relations qui se tissent entre parole poétique et sacrifice au travers des pouvoirs conjoints d'Hermès, d'Apollon » et d'autres puissances<sup>328</sup>. Surtout, l'objet assume une relation essentielle avec une communauté à travers ses fortes puissances de persuasion et de fondation. Pausanias nous rapporte une

---

*d'Hermès : une théogonie hermaïque*, Liège, 2007, p. 168-173. Quant à une reconstruction précise de l'instrument à la technique hermaïque avec la confrontation du texte et des découvertes archéologiques, voir P. MONBRUN, *Les voix d'Apollon : l'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, 2007, p. 146 sq., et les références citées par D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, op. cit., p. 173 n. 48.

<sup>325</sup> Si la lyre n'était pas encore faite et Apollon n'avait pas encore appris de son jeune frère comment en jouer (*Hymnes homérique à Hermès*, 436-463 ; 465-467), la consécration de la statue en ce lieu signifiant n'est pas sans son importance et sa nécessité spécifiques et historiques, quand on cherche à comprendre et à interpréter son rôle dans la construction narrative de l'agora et de la cité.

<sup>326</sup> L'interrogation s'inspire de l'analyse de Jean Rudhardt sur la notion religieuse du terme « ἈΝΑΘΗΜΑΤΑ », J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992, p. 214-218. Sa haute signification religieuse, au-delà de son rapport avec la notion d'offrande, dans l'action rituelle, à titre individuel ou collectif, en l'honneur de dieu, est également soulignée par D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, op. cit., p. 91 n. 188.

<sup>327</sup> À propos de l'adhésion de la lyre au domaine apollinien, on peut trouver une longue tradition, à la fois spécifique et complexe, voir J. SCHEID et J. SVENBRO, *La tortue et la lyre*, op. cit., p. 104 et n. 49. Cf. Hésiode, *Travaux*, 770-771 ; Plutarque, *Propos de table*, VIII, 2, 717d ; Cf. aussi Plutarque, *Étiologies grecques*, 292E.

<sup>328</sup> D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, op. cit., p. 167.

tradition mégarienne sur la construction du rempart d'une des deux acropoles de la cité de Mégare, réalisée par Alcatheos avec l'aide d'Apollon et sa lyre<sup>329</sup>.

Pausanias, I, 42, 1-3 : « Il y a à Mégare une autre acropole qui tient son nom d'Alcatheos. [...] Près de ce foyer se trouve une pierre où, dit-on, Apollon déposa sa cithare pour aider Alcatheos à construire le rempart. [...] Quand Alcatheos construisait le rempart, Apollon, au dire des Mégariens, vint l'aider dans sa tâche, et déposa sa cithare sur cette pierre. Or si d'aventure on la frappe avec un caillou, celle-ci retentit comme une cithare dont on a frappé les cordes ».

La lyre manifeste encore son caractère fondateur dans la participation d'Apollon à la construction des murailles de Thèbes. Amphion, poète et musicien légendaire, comme Orphée<sup>330</sup>, a le pouvoir de mouvoir les blocs de pierres et les arbres par ses chants en s'accompagnant à la lyre ; la construction des murailles de Thèbes fut ainsi réalisée au son de la lyre et de son chant<sup>331</sup>.

Pausanias, IX, 5, 7 : « Lorsqu'Amphion et Zéthos régnèrent, ils adjoignirent à la Cadmée la ville basse et ils lui donnèrent le nom de Thèbes, d'après leur parenté avec Thébè (fille d'Asopos et épouse de Zéthos). Homère précisément m'apporte pour la légende son témoignage dans l'*Odyssée* (XI, 263-265) :

---

<sup>329</sup> Cette tradition pouvait remonter au VI<sup>e</sup> siècle, du fait qu'elle a été recueillie par Théognis le Mégarien, 773-775 : « Puissant Phoebos, c'est toi qui as élevé les murs de notre citadelle, pour complaire à l'enfant de Pélopos Alcatheos » ; et 759-760 : « Qu'Apollon cependant guide notre langage et nos pensées. Puissent en retour la phorminx et la flûte faire entendre une mélodie sacrée ». Voir le commentaire de la C.U.F., p. 261.

<sup>330</sup> J. SCHEID et J. SVENBRO, *La tortue et la lyre*, *op. cit.*, p. 93 n. 1 et 4.

<sup>331</sup> Cf. Apollodore de Rhodes, I, 735-741 : « Encore sans remparts, Thèbes était près d'eux et ils venaient seulement d'en jeter les fondations, pleins d'ardeur : Zéthos sur son épaule portait la cime d'une haute montagne et semblait peiner ; Amphion, derrière lui, au son clair de sa phorminx d'or, s'avancait et un rocher deux fois aussi grand suivait ses pas ». Cf. aussi Philostrate, *Images*, I, 10 : « Amphion » chez qui sont rapportés plus de détails. Sur l'analyse de cette légende relative à la fondation de Thèbes, on peut consulter F. VIAN, *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963. p. 69-75 ; voir aussi F. de POLIGNAC, « Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide », *op. cit.*, p. 489-491.

« Ils furent les premiers à poser les fondations de Thébè aux sept portes et à la fortifier de tours, car ils ne pouvaient pas habiter une Thébè spacieuse démunie de portes, en dépit de leur puissance à tous les deux ».

Qu'Amphion chantât et qu'il exécutât le rempart au son de sa lyre, Homère n'en fit aucune mention dans ses hexamètres. Or Amphion acquit sa gloire grâce à la musique, [...] L'auteur de l'épopée relative à Europe affirme qu'Amphion fut le premier à se servir d'une lyre, parce qu'il en avait reçu l'enseignement d'Hermès. Il parle aussi des pierres et des bêtes féroces qui elles aussi se laissaient conduire par son chant. Myro de Byzance, poétesse épique et élégiaque, affirme qu'Amphion fut le premier à édifier un autel à Hermès et c'est la raison pour laquelle il reçut de lui une lyre [...] »<sup>332</sup>.

Si la lyre est investie du pouvoir persuasif par sa « puissance de mise en ordre qui convient à l'ordonnement du poème ou du chant »<sup>333</sup>, cette puissance persuasive connaissait un lien très intime avec Apollon via l'objet sacré sur le sol d'Argos, car elle jouait un rôle décisif dans le parachèvement de l'ordre politique et social, tel que le représentait le processus de cette « fondation idéologique » argienne.

Il est intéressant de noter que ce lien se manifeste aussi d'une manière spécifique dans la relation intense entre Apollon et Peitho sur la terre de Sicyone. Au témoignage de Pausanias, à l'entrée de l'agora de Sicyone, se trouve un sanctuaire de Peitho (« Πειθοῦς ἐστὶν ἱερὸν οὐδὲ τοῦτο ἄγαλμα ἔχου »), dont l'origine est expliquée par la tradition locale<sup>334</sup>. Le contexte légendaire de la fondation du sanctuaire se rapporte à la purification d'Artémis<sup>335</sup> et d'Apollon après le meurtre de Python. Afin d'apaiser les deux divinités saisies d'une frayeur (δείματος) en un lieu appelé Terreur (Φόβον) et de se débarrasser de la maladie qui s'abattait sur les habitants, les Sicyoniens « envoient, en suppliant, à la rivière Sythas, sept garçons et sept filles [afin de persuader les dieux de revenir] : fléchis par eux, les dieux, dit-on, se rendirent sur ce qui était alors l'acropole et l'endroit qu'ils atteignirent en premier est devenu le sanctuaire de Peitho ». Cette légende était conservée et mise en scène dans une fête sicyonienne en l'honneur d'Apollon dont le temple était le point d'aboutissement de la procession cérémonielle. De plus, la

<sup>332</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 316-317.

<sup>333</sup> « Le son de la lyre est habité par un certain nombre de puissances qu'il suffit à susciter ». D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès, op. cit.*, p. 178 et n. 90-99.

<sup>334</sup> Pausanias, II, 7, 7-9.

<sup>335</sup> Dans la tradition commune, c'est Apollon seul qui intervient dans le mythe, mais cette fois, Artémis se présente à côté de son frère.

fondation du temple avait aussi pour origine la guérison des filles de Proitos en ce lieu, avec l'aide du dieu<sup>336</sup>.

En fin de compte, la signification de cette mise en scène de l'invention de la lyre dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios* d'Argos doit se comprendre dans la perception du lien entre Apollon et la puissance de Persuasion. Dans cette perspective, la comparaison avec la tradition sicyonienne nous aide à décrypter ce que recèle le silence de Pausanias (ou le silence dans la tradition argienne elle-même ?). À ce propos, l'association entre Apollon et la puissance de Persuasion présentée dans le cycle des légendes de Sicyone est beaucoup plus explicite et élaborée que ce que la statue d'Hermès avec la tortue pouvait nous révéler.

Cette association permettrait à Pausanias de constater une puissance de conciliation entre peur et persuasion qui garantit la cohésion de la communauté<sup>337</sup>, il souligne à cet égard l'insistance des Sicyoniens sur l'ancienneté et la spécificité de leur tradition<sup>338</sup>. En

---

<sup>336</sup> Pausanias, II, 7, 8 : « En accord avec cette légende (τούτοις δὲ εὐκότα καὶ νῦν ἐτι ποιῆται), on célèbre encore aujourd'hui la cérémonie suivante : pour la fête d'Apollon, les enfants se rendent sur les bords de la Sythas et conduisent les dieux dans le sanctuaire de la Persuasion, puis ils les ramènent dans le temple d'Apollon. Le temple est situé sur l'actuelle place du marché ; il fut, dit-on, à l'origine, élevé par Proitos parce que, sur cet emplacement, ses filles avaient été guéries de leur folie ». Sur l'histoire des filles de Proitos, voir l'analyse comparative de Madeleine Jost qui a mis Mélampous et les Proitides en parallèle les deux légendes ; l'étude montre également à cet égard la concurrence des traditions argienne et sicyonienne, voir M. JOST, « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 175-178 et 180.

<sup>337</sup> François de Polignac a marqué la nature évocatrice de cette association en disant que « *Peithô*, vertu éminemment politique, élimine *phobos* : parfaite expression, par le mythe et le culte, de l'idéal de relations dans la cité où la *philia* garantit la cohésion de la communauté. Le rite sicyonien établit et perpétue les vertus de l'univers civique transmises d'une génération à l'autre ». F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>338</sup> Le lieu vers lequel Apollon et Artémis furent exilés pour se purifier de la souillure causée par le sang du Python ne se situait plus dans la vallée de Tempé en Thessalie, mais à Sicyone. Néanmoins, Pausanias n'utilise pas directement le nom « actuel », Sicyone, pour désigner la cité, mais son ancienne appellation : Aigialéia (Αἰγιαλία). D'après Pausanias, la cité était originalement nommée d'après Aigialos : il en aurait été le premier roi et « le premier habitant, né du sol même, et la région du Péloponnèse appelée de nos jours encore Aigialos serait ainsi nommée depuis son règne ; [...] » (II, 5, 6).

effet, tout d'un coup, l'origine de la cité de Sicyone est rattachée au grand thème mythique du meurtre du Python et de la fondation de Delphes. Ainsi, chez les Sicyoniens, l'origine de leur pays ne représente plus une tradition isolée dans le monde grec, mais un « fait » lié au mythe delphique, un « fait » justifié et garanti par les deux grandes divinités jumelles helléniques, Apollon et Artémis.

Sur l'agora d'Argos, le lien entre Apollon et la puissance de Persuasion s'exprime implicitement, et doit se comprendre dans l'ensemble des légendes « identitaires » présentées sur place. À la différence de la manière sicyonienne, la représentation de la scène de l'invention de la lyre rappelle un moment crucial de l'histoire d'un enchaînement des puissances divines. La consécration de la statue cherchait à manifester sur ce terrain sacré l'origine hermaïque de la puissance persuasive : la tradition argienne faisait remonter de manière hermaïque l'association de la puissance persuasive avec la fondation apollinienne à son origine cosmogonique. À ce sujet, Pausanias n'en a pas fourni l'exégèse, la puissance persuasive n'a même pas été mentionnée explicitement dans son texte, il a laissé la valeur de la statue se répercuter sur la « fondation idéologique », en lien avec l'implication d'Apollon dans l'histoire d'Hypermnestre. L'invention de la lyre évoque nécessairement l'*apparition* des puissances divines associées, et concourt à la construction historique du lieu. Tous ces pouvoirs qui se complètent mutuellement – pouvoir d'harmonie, pouvoir de persuasion, pouvoir de fondation – sont nécessaires pour construire, à partir de la fondation apollinienne, une vie communautaire sous forme de rassemblement politique<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> N'oublions pas que la lyre est également considérée comme « monnaie d'échanges » : cet attribut *validé* par la tradition mythique de la scène symbolique du jeu de don et de contre – don entre Apollon et Hermès qui faisait entendre aux gens l'origine mythique de la fonction sociale et économique de l'agora en tant que lieu d'échanges, marché de la cité, etc. La statue est donc dotée d'une puissance évocatrice et significative, et riche de connotations narratives.



## II. 3 Le sanctuaire d'Apollon *Lykios* entre mythe et référence identitaire<sup>340</sup>

### II. 3. a) Dimension historique et ordre de la narration

Il y a là une tentative de faire passer la fondation dans la profondeur du temps légendaire qui revêt une dimension historique bien déterminée. Cette dimension historique est conférée par l'indication précise de l'origine de la consécration des monuments. La temporalité de la construction historique du lieu est aussi mise en avant dans la narration de Pausanias. Bien qu'on ait l'impression que la narration de Pausanias est factuelle et descriptive, son point d'appui, lorsqu'il conduit ses lecteurs à découvrir le lieu et son histoire, consiste prioritairement en l'indigénéité et l'originalité des traditions<sup>341</sup>.

Sans se prononcer sur la réalité de l'ordre chronologique des monuments du lieu, Pausanias indique avec insistance les dédicants des monuments : une dimension historique s'énonce ainsi, une temporalité historique s'inscrit dans sa narration et dans la construction de l'agora d'Argos. À cet égard, on peut saisir dans le texte de Pausanias la particularité du regard qu'il porte sur cette dimension historique à travers le jugement et l'évaluation suivants : « La statue [d'Apollon *Lykios*] qu'on y voit maintenant est l'ouvrage d'Attale l'Athénien. À l'origine (ἐξ ἀρχῆς) le temple (ὁ ναὸς) et le *xoanon* (τὸ ξόανον) furent consacrés (ἀνάθημα) par Danaos. Je crois que toutes les statues de l'époque (à ce temps-là : τότε), et surtout les œuvres égyptiennes, étaient des *xoana* »<sup>342</sup>. L'affirmation (πείθομαι) du style égyptien des statues relie l'origine du temple et de la

---

<sup>340</sup> Voir Y. LAFOND, « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques d'époque impériale : L'exemple du Péloponnèse », *Kernos*, 18, 2005, p. 329-346. Je reprends l'essentiel du titre de l'article de Yves Lafond pour intituler cette partie consacrée à découvrir le contexte historique de la narration de Pausanias et les impacts de l'ensemble des mythes d'Argos dans le monde romain, notamment aux alentours du temps de Pausanias.

<sup>341</sup> Chaque fois qu'un monument ou une tradition sont présentés, il n'oublie pas la source à l'origine de son information : « Selon les écrits de Lykéas... » (« ὡς δὲ Λυκέας ἐποίησεν ») ; « Les Argiens n'admettent pas que ... » (« οὐ γάρ τι ὁμολογοῦσι δοῦναι... ») ; « Les Argiens pensent que... » (« Ἄρτεμιν δὲ εἶναι νομίζουσι τὴν παρθένον ») ; « d'après les Argiens » (« τὸν δὲ λέγουσιν »). Du coup, à travers la parole des gens du lieu (ses guides locaux notamment) ou d'un ou plusieurs exégètes locaux, Pausanias crée une certaine interlocution entre le passé et le présent.

<sup>342</sup> II, 19, 3 : « τὸ δὲ ἐξ ἀρχῆς Δαναοῦ καὶ ὁ ναὸς καὶ τὸ ξόανον ἀνάθημα ἦν : ξόανα γὰρ δὴ τότε εἶναι πείθομαι πάντα καὶ μάλιστα τὰ Αἰγύπτια ».

statue (*xoanon*) au temps légendaire de Danaos, puisque l'ancienneté caractéristique des *xoana*<sup>343</sup> correspond et répond au marquage du temps (τότε). L'origine égyptienne rappelle le contexte *historique* du mythe des Danaïdes, le style égyptien peut donc bien accréditer l'ancienneté et l'authenticité du sanctuaire ; de plus, Pausanias est très sensible au problème du style égyptien, et s'était familiarisé avec ses caractéristiques<sup>344</sup>. De la sorte, la crédibilité de l'ancienneté et de l'authenticité de l'origine du sanctuaire en découle, car c'est pour lui l'origine égyptienne des *xoana* qui l'a convaincu. De telle sorte que, pour lui, tout ceci n'est plus hypothétique, mais bien *historique*, basée sur un critère solide, sinon persuasif<sup>345</sup>. Le même jeu de temporalité s'énonce dans la fin du paragraphe

---

<sup>343</sup> Plus précisément, il est question de souligner ici que l'ancienneté des *xoana* s'affirmait par le lien établi par Pausanias entre le style égyptien, l'histoire de Danaos et l'origine des *xoana* (ἐξ ἀρχῆς), le matériau en bois ne joue plus une importance prioritaire dans la définition du *xoanon*, du coup, le bois ne domine plus le discours sur l'emploi du terme *xoanon*. On entre donc dans un discours dominé par sa dimension littéraire et historique. Sur l'emploi du terme *xoanon* par Pausanias, voir F. M. BENNETT, « A Study of the Word ΞΟΑΝΟΝ », *AJA*, 21-1, 1917, p. 16 (la définition du *xoanon*) ; *id.*, « Primitive Wooden Statues Which Pausanias Saw in Greece », *CW*, 10-11, 1917, p. 82-86 ; A. A. DONOHUE, « *Xoana* » and the origins of Greek sculpture, Atlanta, 1988, p. 36-37. La définition du *xoanon* dans la *Périégèse* donnée par Bennett paraît évidemment trop vague.

<sup>344</sup> Pausanias fait preuve d'une grande compréhension de ce qui caractérise un style égyptien de la sculpture ; sur ce point, voir I, 42, 5 : « L'Apollon appelé *Pythien*, et l'Apollon *Dekatèphoros* (receveur de dîme) sont tout à fait semblables aux idoles des Égyptiens (τοῖς Αἰγυπτίοις μάλιστα εἰκόσσι ξοάνοις) » ; et VII, 5, 5 : « La statue de culte ne ressemble ni à celles que l'on dit de style égyptien ( ἀκριβῶς ἐστὶν Αἰγύπτιον ) ». Sur le caractère égyptien que Pausanias prête à la statue d'Héraclès, voir la mise au point de François Chamoux dans son commentaire à I, 42, 5. À propos du style égyptien de la sculpture grecque, voir C. ROLLEY, *La sculpture grecque. 1, Des origines au milieu du V<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1994, p. 167-168.

<sup>345</sup> Très semblablement, le couple des *xoana* d'Aphrodite et d'Hermès est également revêtu d'une dimension historique flagrante (« [...] ils disent que le second est l'œuvre d'Épéios, et que le premier est une offrande d'Hypermnestre ») ; l'unicité de la tradition argienne présentée dans la logique narrative de Pausanias est ainsi mise en lumière. Plusieurs auteurs anciens faisaient d'Épéios un sculpteur de grand mérite, il était notamment connu pour être l'inventeur du fameux Cheval de Troie, cf. *Odyssée*, VIII, 482, 848 ; XI, 523 (aidé en cela par Athéna) ; Platon, *Ion*, 533a-b ; *République*, 620c ; Callimaque, fr. 197 Pfeiffer (la statue miraculeuse d'Hermès adorée à Ainos en Thrace) ; Pausanias, I, 23, 8. Voir F. M. BENNETT, « Primitive Wooden Statues Which Pausanias Saw in Greece », *op. cit.*, p. 83 ; G. LAMBIN, *Homère le compagnon*, Paris, 1995,

qui clôt la description du sanctuaire d'Apollon *Lykios* : « C'est Danaos qui a consacré ces images, des colonnes à côté et les *xoana* de Zeus et d'Artémis »<sup>346</sup>. En conséquence, l'expression marque un dénouement qui répond au commencement du paragraphe : « la raison pour laquelle Danaos fonda ce sanctuaire d'Apollon *Lykios* est la suivante ... c'est Danaos qui a consacré ces images » ; enfin, la configuration historique de la fondation du sanctuaire et de la naissance de l'agora se rattachent prioritairement à la figure historique de Danaos qui présuppose la fondation apollinienne.

### II. 3. b) « Fondation idéologique »<sup>347</sup> : entre passé hérité et passé recréé

Partant de la dimension historique construite par la narration et inscrite dans l'organisation spatiale du sanctuaire d'Apollon *Lykios*, nous approfondirons l'enquête sur la construction de l'identité argienne en examinant le contexte historique de la construction et de l'énonciation de la « fondation idéologique ». Tout d'abord, il faut souligner, à cet égard, la nécessité d'un examen du contexte historique. L'énonciation du passé interprété comme origines fondatrices du lieu ne peut être détachée des contextes de son élaboration<sup>348</sup>. Bien que le but de notre analyse ne soit pas de démêler l'écheveau extrêmement complexe des identifications des monuments argiens, ni de vérifier l'authenticité historique des légendes, notre analyse ne doit pas se priver d'intégrer des documents de divers types, notamment ceux de l'archéologie.

Si le sanctuaire était déjà connu pour sa réputation dès les premiers temps classiques (voir l'introduction)<sup>349</sup>, les dates de quelques éléments significatifs présents dans le

---

p. 209-210. Par ailleurs, dans l'*Iliade*, Épéios était un pugiliste redoutable, *Iliade*, XXIII, 664-699 et 836-840.

<sup>346</sup> Pausanias, II, 19, 7 : « Δαναὸς δὲ ταῦτά τε ἀνέθηκε καὶ πλησίον κίονας καὶ Διὸς καὶ Ἀρτέμιδος ξόανον ».

<sup>347</sup> Pour reprendre la formule de Claude Bérard citée par François de Polignac : « l'héroïsation et la formation de la cité », F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>348</sup> Ainsi que Claude Calame l'a montré en détail, « la temporalité de l'énonciation même du récit peut interférer avec celle des événements présentés dans le récit », C. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, *op. cit.* Voir F. de POLIGNAC, « Héritage, rupture et projection : aspects du rapport au temps dans les fondations grecques », dans P. AZARA, R. MAR et E. SUBIAS (éd.), *Mites de Fundacio de ciutats al mon antic*, Barcelone, 2002, p. 111.

<sup>349</sup> L'existence d'un temple d'Apollon et sa date de construction sont quasi-certaines, à part le texte de Thucydide (V, 47, 11), l'autel et le portique liés au temple pourraient

sanctuaire ne reflètent pas la même cohérence chronologique que celle que veut présenter le texte de Pausanias. Notre examen commencera par Phoroneus. Tout d'abord, deux carapaces de tortues ont été retrouvées sur l'agora d'Argos. Elles datent du tournant VI<sup>e</sup> / V<sup>e</sup> siècles av. J.-C., et auraient été liées aux *xoana* d'Hermès et d'Aphrodite. Ce lien hypothétique, mais très probant, a l'avantage de faire remonter jusqu'à l'époque archaïque au moins le culte de la déesse en ce lieu<sup>350</sup>. Mais le feu de Phoroneus et le tombeau du héros n'avaient probablement pas autant d'ancienneté que celle que lui prêtait, *encore* au temps de Pausanias, la tradition argienne archaïsante.

Dès 1955, deux séries de fouilles, dirigées par Olga Psychoiou, ont été menées sur le terrain au sud de l'agora d'Argos<sup>351</sup> : six « couches d'incendies » furent soigneusement relevées dans l'environnement immédiat des *xoana*<sup>352</sup>. S'il s'agit là sans doute, pour Marcel Piérart et Anne Pariente, du « feu de Phoroneus », tous les édifices découverts dans cette zone ne sont pas antérieurs au grand programme de constructions de l'agora du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>353</sup>. Il n'est sans doute pas absurde de supposer qu'on puisse y voir le résultat d'un transfert tardif<sup>354</sup>, mais aucun autre vestige matériel ne nous permet,

---

dater, l'un du milieu du V<sup>e</sup> siècle et l'autre 500 av. J.-C., à cet égard, voir M. PIÉRART, « De l'endroit où l'on abritait quelques statues d'Argos et de la vraie nature du feu de Phoroneus. Une note critique », *BCH*, 117-2, 1993, p. 612 n. 6.

<sup>350</sup> P. COURBIN, « Lyres d'Argos », *BCH Suppl.*, VI, 1980, p. 93-114. (p. 110, pour la datation). Selon Paul Courbin, « la petite structure carrée [une fosse protégée par une ceinture de blocs, dans laquelle étaient enterrées les deux carapaces de tortue], datant de la fin de l'archaïsme, présente un caractère nettement religieux ». Voir P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. I. Hermès et Aphrodite », *op. cit.*

<sup>351</sup> Pour le compte-rendu des fouilles dirigées par l'EFA, voir « Argos », *BCH*, 81, 1957, p. 637-687.

<sup>352</sup> C'est-à-dire les *xoana* d'Aphrodite et d'Hermès, d'après Pausanias. Pour plus de détails sur ces « couches d'incendies », *ibid.*, p. 667-670.

<sup>353</sup> Voir A. PARIENTE, « Le monument argien des 'Sept contre Thèbes' », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 195-196 et pl. 34-35 ; P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. I. Hermès et Aphrodite », *op. cit.*, p. 220-221 ; *id.*, « De l'endroit où l'on abritait quelques statues d'Argos et de la vraie nature du feu de Phoroneus. Une note critique », *op. cit.*, p. 612.

<sup>354</sup> G. TOUCHAIS, « Chroniques et rapports. Chroniques de fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1987 », *BCH*, 112-2, 1988, p. 699-700 n. 8.

jusqu'ici, d'assurer un tracé d'évolution continue d'un feu primordial dont l'origine remonterait à une très haute antiquité.

Tout proche du feu de Phoroneus, d'après le texte de Pausanias, était le tombeau de Phoroneus<sup>355</sup> ; c'était également la zone où étaient érigées les statues des héros argiens morts dans l'expédition contre Thèbes<sup>356</sup>. Une découverte en 1994 a mis au jour le tombeau de Phoroneus, confirmant ainsi l'origine argienne de la tradition en question. Sur un bloc de calcaire, érigé dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., est gravée une épigramme attribuant le tombeau à Phoroneus<sup>357</sup>. Le détail le plus remarquable est que, selon l'observation de Marcel Piérart, *ce bloc calcaire blanc formant un parallépipède irrégulier se caractérise par son archaïsme artificiel*<sup>358</sup> ; de ce fait, le contexte plausible de l'érection du tombeau est suggéré par deux moments significatifs pour la cité : l'assemblée de la Ligue achéenne et la célébration des *Néméa* en 186 av. J.-C.<sup>359</sup> Les études archéologiques en question nous aident à mettre en lumière l'exploitation tardive (probablement l'époque hellénistique) de la figure du héros ; son feu et son tombeau sont probablement le produit d'un besoin politique de la cité hellénistique. Le récit a créé l'histoire et l'a légitimée en tant qu'incarnation de l'originalité et de l'ancienneté de l'identité historique des Argiens d'Argos.

Les Argiens ne se contentaient pas de se prévaloir de l'ancienneté de leur héros civilisateur. Leur besoin politique, leur souci de « se célébrer en soi-même »<sup>360</sup>, s'expriment, dans les cas suivants, à travers la conscience d'exalter des valeurs qui sont

---

<sup>355</sup> Pausanias, II, 20, 3.

<sup>356</sup> Pausanias, II, 20, 5.

<sup>357</sup> Sur la traduction et le commentaire de l'inscription, voir A. CHANIOTIS, *EBGR* 2007 [2010] no. 113. Cf. *SEG* 56.418 ; 50.363 ; 48.413.

<sup>358</sup> M. PIÉRART, « Héros fondateurs. Héros civilisateurs La rivalité entre Argos et Athènes vue par Pausanias », dans V. PIRENNE-DELFORGE et E. SUAREZ DE LA TORRE (éd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos Suppl.*, 38, 2000, p. 428 : « Ceux qui l'ont érigé ont voulu lui donner l'aspect d'un tombeau rupestre » ; voir aussi V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 231.

<sup>359</sup> Voir *infra*, p. 114-115.

<sup>360</sup> Expression de Y. LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine*, *op. cit.* : « Deuxième partie. La mémoire « politique » ».

fondamentales dans l'esprit grec et la reconnaissance du rôle que jouent et jouaient les Jeux panhelléniques<sup>361</sup> dans la formation et la propagande d'un passé glorieux de la cité.

À l'intérieur du sanctuaire, Pausanias a vu une statue de Bitôn<sup>362</sup>. Sa force extraordinaire est mise en avant par la statue elle-même, avec la mention du sacrifice que les Argiens consacraient à Zeus à Némée (ἐς Νεμέαν), la légende des deux héros argiens était évoquée comme contexte narratif de la présence de la statue. Ce qui mérite notre attention est que l'énonciation de la tradition locale associée est renvoyée à Lykéas, le poète argien, connu par Pausanias pour être un guide<sup>363</sup>. En citant Lykéas, le poète argien connu et également le témoin de l'histoire de sa patrie, Pausanias revêt *cette* statue d'une temporalité qui en renvoie la *lecture* à son contexte légendaire, et, en même temps, énonce un lien direct avec le sacrifice le plus hautement signifiant pour Argos. La mention de ce sacrifice par Lykéas renvoie en effet au passage du texte qui proclame la position dominante des Argiens dans l'organisation du sacrifice et des concours de Némée<sup>364</sup>. Il se peut aussi que la statue soit en rapport avec la procession qui se rendait

---

<sup>361</sup> Les contextes sacrés d'Olympie et de Némée sont ici impliqués comme condition historique et culturelle de la présence des statues de Biton et de Ladas dans la description de Pausanias.

<sup>362</sup> II, 19, 4 : il porte le bœuf au sacrifice à Némée sur ses épaules. Biton était figuré couramment avec son frère Cléobis, mais il ne fait pas de doute que la statue toute seule ici doit également renvoyer à l'épisode fameux relaté par Hérodote, I, 31. Pausanias a d'ailleurs mentionné plus loin cet exploit (II, 20, 3) : « À côté, sculptés en relief en pierre, Cléobis et Biton sont représentés en train de tirer le char et d'y transporter leur mère vers l'Héraion » (Hérodote n'y est pas mentionné comme source).

<sup>363</sup> Le mot ἐξηγητής est utilisé pour désigner le poète. Il est un *exégète local* (ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἐξηγητής) de la cité d'Argos. Les quatre types de guides, auxquels Pausanias renvoie souvent pour ses connaissances (écrites ou empiriques) locales ou régionales, ont été catégorisés et analysés par C. P. JONES, « Pausanias and His Guides », dans S. E. ALCOCK, J. F. CHERRY et J. ELSNER (éd.), *Pausanias : travel and memory in Roman Greece*, New York, p. 34-35. Ce Lykéas d'Argos est aussi l'un des trois exégètes dont les noms sont indiqués par Pausanias. Sur le poète épique Lykéas, Jacoby (*FGrHist*, 3b Kommentar, 57), suggère que Lykéas pourrait être un contemporain de Pausanias (un peu plus âgé que Pausanias ?), mais il n'apporte aucune preuve à cet égard.

<sup>364</sup> Pausanias, II, 15, 2-3 : « En ce lieu s'élève un temple de Zeus *Néméen*, qui mérite une visite malgré l'effondrement de sa toiture et la disparition de toute statue de culte. Un bois de cyprès entoure le temple, et c'est là, dit-on, qu'Opheltès, déposé sur l'herbe par sa nourrice, fut tué par le serpent. En l'honneur de Zeus, les Argiens célèbrent des sacrifices également à Némée, nomment un prêtre de Zeus *Néméen*, et en outre organisent un concours de courses pour [hommes en armes lors des jeux néméens d'hiver] ».

d'Argos au sanctuaire de Zeus à Némée, puisqu'un relief de pierre représentant Bitôn et Cléobis, en train de tirer le char et de conduire leur mère à l'Héraion, est situé en face d'un temple de Zeus *Néméen* (dans la ville d'Argos) : l'emplacement du relief et du temple de Zeus *Néméen* sont ici très révélateurs<sup>365</sup>. Si l'on pousse encore un peu plus loin notre analyse, l'installation de la statue de Bitôn dans le temple (d'Apollon) aurait pu servir au concours de Némée quand il fut transféré à Argos au début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>366</sup> « La présence des Argiens à Némée et l'intérêt qu'ils portaient aux concours étaient certainement beaucoup plus anciens que l'incorporation de Cléonai »<sup>367</sup> ; on peut dire encore qu'« avant même qu'elle ne s'empare de leur administration, son influence est perceptible par la récupération mythologique de la fondation des concours »<sup>368</sup>. Le rapport très étroit entre Argos et Némée devait donc évoquer l'annexion de Cléonai<sup>369</sup>.

---

<sup>365</sup> Cf. Pausanias, II, 20, 3. La même observation se trouve également chez M. PIÉRART, « De l'endroit où l'on abritait quelques statues d'Argos et de la vraie nature du feu de Phoroneus. Une note critique », *op. cit.*, p. 610 n. 3 ; P. MARCHETTI, « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. I. Hermès et Aphrodite », *op. cit.*, p. 220 et n. 50.

<sup>366</sup> Pour le transfert des *Néméa*, son contexte historique, et notamment le rapport non négligeable entre l'histoire du théâtre d'Argos et le transfert des concours (de Némée et d'Héra) à Argos, voir P. AMANDRY, « Sur les concours argiens », *BCH*, 6-1, 1980, p. 244 *sq.*

<sup>367</sup> M. PIÉRART, « Les relations d'Argos avec ses voisins. Repentirs et mises au point », *DHA*, 11-1, 2014, p. 224.

<sup>368</sup> M.-C. DOFFEY, « Les mythes de fondation des concours néméens », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 185-193.

<sup>369</sup> Les historiens proposent de dater l'intégration de la *petite cité* (Pausanias, II, 15, 1 : « μικρὰ πόλις ») dans le territoire d'Argos des dernières décades du IV<sup>e</sup> siècle, « vraisemblablement après 232/2, peut-être en 318 ou peu après ». Sur l'histoire du rapport entre Argos et Cléonai, en particulier celle de son annexion à Argos et la présidence argienne au concours de Némée, voir P. PERLMAN, « City and sanctuary in ancient Greece : the Theorodokia in the Peloponnese », Göttingen, 2000, p. 131-133 ; 138-148 ; 155 ; M. PIÉRART, « Les relations d'Argos avec ses voisins. Repentirs et mises au point », *op. cit.*, en particulier, p. 222-225. En outre, l'importance de Cléonai était depuis longtemps marquée par sa position stratégique. Comme l'a résumé J. C. MARCHAND, « Kleonai, the Corinth-Argos Road, and the "Axis of History" », *Hesperia*, 78-1, 2009, p. 107-163 : « In antiquity, the most direct and easiest route from northern the Isthmus and Corinth into the central and southern Peloponnese through the plain of Kleonai » (p. 109 et Fig. 1). Pour la période romaine, la cité de Cléonai était également un arrêt principal sur la route entre Corinthe et Argos, cf. Strabon, VIII, 6, 19 et Pausanias II, 15, 1.

Dans cette perspective, d'une part, la présence d'une statue de Bitôn, reliée, dans le contexte, au sacrifice consacré à Zeus *Néméen*, évoque la fameuse légende des héros argiens qui illustre la valeur archaïsante représentée par la mort des deux frères au terme de leur exploit : « Ils étaient de race argienne, jouissaient de ressources suffisantes, et, de plus, d'une force corporelle [...] ils terminèrent leur vie de la meilleure façon ; [...] »<sup>370</sup>. « Bien finir » est ici la condition essentielle pour être proclamé heureux, cela pouvait se projeter spontanément dans l'esprit des Grecs qui voyaient ces monuments. De surcroît, un autre aspect symbolique de la figure de Bitôn se manifeste dans la perception de la valeur de la notion d'*agôn*. D'autre part, à propos de la manière narrative, laisser un exégète relater une tradition de sa propre patrie déploie bien l'intention des Argiens d'exalter leur passé glorieux et leur forte influence dans la région<sup>371</sup>.

### II. 3. c) **Ladas entre Péloponnèse et Rome : le symbole prédisant la victoire des Grecs contre l'invasion des Galates**

Le rayonnement des Argiens illustré par *leurs* héros ne s'arrête pas là. Ladas, le plus rapide coureur de son temps (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), était représenté par une statue à l'intérieur du temple. En présentant Ladas le Péloponnésien<sup>372</sup> statufié à l'intérieur du

---

<sup>370</sup> Hérodote, I, 31.

<sup>371</sup> Cf. Pausanias, II, 20, 7 : « Non loin de là se trouve un théâtre. Entre autres choses dignes d'être vues, il y a un homme qui tue un autre homme, à savoir Périlaos Argien, fils d'Alcénor, qui tue Othryadas. Ce Périlaos avait remporté précédemment le prix de la lutte aux jeux Néméens ». *Contra* Hérodote, I, 82 : « Quant au seul survivant des trois cents, Othryadas, on raconte qu'il eut honte de retourner à Sparte quand ses compagnons d'armes avaient péri, et que, sur les lieux mêmes, à Thyréa, il se donna la mort ». Il y a là une sorte de confusion. Pour Pausanias, c'est Périlaos le fils qui a tué Othryadas le Spartiate, alors que c'est son père qui a survécu, d'après Hérodote, à la bataille de 546, Othryadas n'est pas mort, mais s'est suicidé ensuite, se jugeant déshonoré d'avoir survécu. Malgré la divergence sur la causalité de la mort de cet Othryadas, il semble que l'idée commune qui se partage dans ces deux versions prétende la victoire finale des Argiens à la bataille de 546. En effet, les deux soldats argiens sont honorés dans une autre tradition argienne qui fait entendre un parallèle avec la tradition engendrée par les batailles en Thyréatide : grâce à sa victoire aux Concours Néméens, Périlaos est digne d'être honoré dans la cité, tout comme son père. Enfin, on peut donc tirer du parallèle que les concours Néméens sont, pour les Argiens, dans un certain sens, aussi importants que « la Bataille des Champions » pour commémorer et exalter leur passé glorieux.

<sup>372</sup> Pausanias a clairement dit (III, 21, 1) que le deuxième Ladas était d'Aigion d'Achaïe, mais il n'a pas précisé l'origine du premier Ladas représenté en statue au temple d'Apollon *Lykios* d'Argos. Voir J. G. FRAZER, *Pausanias*, II, p. 370.



temple d'Apollon *Lykios*, Pausanias mentionne à quatre occasions les coureurs olympioniques de ce nom : le premier Ladas (III, 21, 1), le Spartiate<sup>373</sup>, victorieux au *dolichos*, mourut sur le chemin du retour d'Olympie, et avait son tombeau le long de l'Eurotas, près de Sparte ; le second Ladas (VIII, 12, 5) s'entraînait sur un stade appelé par son nom, cette fois-ci sur le route de Mantinée en direction vers Orchomène, toute proche de Mantinée ; le troisième (X, 23, 14), un Achéen d'Aigion (Λάδας Αἰγιεύς)<sup>374</sup>, remporta la course du Stade, non du *dolichos* ; enfin, le Ladas d'Argos (II, 19, 7), statufié dans le temple d'Apollon d'Argos. Vincent Cuche s'est persuadé que l'on peut identifier le Ladas spartiate à l'argien, puisque la même expression (« Λάδας ποδῶν ὠκύτητι ὑπερβαλλόμενος τοὺς ἐφ' αὐτοῦ ») a été utilisée par Pausanias pour les désigner ; sans que Pausanias ait confirmé explicitement cette identification supposée<sup>375</sup>.

Pausanias, III, 21, 1 : « Vingt stades plus loin, l'Eurotas coule tout près de la route, et vous trouvez le tombeau (μνήμᾳ) de Ladas, coureur le plus célèbre de son temps pour la rapidité de ses pieds (καὶ Λάδα μνήμᾳ ἐστὶν ὠκύτητι ὑπερβαλομένου ποδῶν τοὺς ἐφ' αὐτοῦ). Il avait remporté à Olympie le prix de la course, nommée Dolichos (Ὀλυμπίασιν ἐστεφανοῦτο δολίχῳ κρατῶν). Je pense qu'il tomba malade aussitôt après sa victoire, et, comme on le transportait dans son pays, il mourut dans cet endroit. Son tombeau est sur la grande route. Un autre Ladas (τὸν δὲ ὁμόνομον τούτῳ) a aussi remporté le prix à Olympie, mais seulement de la course du Stade, et non du Dolichos (νίκην καὶ αὐτὸν Ὀλυμπίασι, πλὴν οὐ δολίχου, σταδίου δὲ ἀνελόμενον). Il était d'Aigion en Achaïe (Ἀχαιὸν ἐξ Αἰγίου), suivant le catalogue des vainqueurs aux jeux olympiques, tenu par les Éléens ».

<sup>373</sup> Pour Ladas spartiate, 480 ou 440 av. J.-C., d'après D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre III, p. 260.

<sup>374</sup> Pour Ladas d'Aigion vainqueur de stade à Olympie, 280 av. J.-C., cf. Eusèbe de Césarée, *Chronique*, I, n° 125 : « Λαδᾶς Αἰγιεύς στάδιον ». Voir MORETTI, *Olympionikai*, 535 ; A. D. RIZAKIS, *Achaïe I*, p. 108 n° 131 et p. 143 n. 205.

<sup>375</sup> Il ne me semble pas judicieux de penser qu'il parle du même coureur, *Contre V. CUCHE*, « Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires », *Kernos*, 27, 2014, p. 36-37 et n. 138. Encore, *contre D. MUSTI et M. TORELLI*, *Pausanias*, Livre III, p. 260, où Ladas d'Argos est identifié à Ladas d'Aigion. De plus, je ne vois pas pourquoi Gustave Fourgères a identifié Ladas de Mantinée, dont le nom avait été donné au stade où il s'exerçait à la course, au Ladas de Sparte qui, victorieux au *dolichos*, mourut sur le chemin du retour d'Olympie, avait son tombeau près de Sparte. Voir G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 249, l'auteur a dit que « Ladas, fatigué par sa victoire aux jeux olympiques, était mort à cet endroit, sur la route conduisant en Arcadie : il retournait en son pays, c'est-à-dire à Mantinée, où était son stade d'exercice ».

VIII, 12, 5 (tout proche de Mantinée) : « En plus des routes dont j'ai parlé, il y en a deux autres qui conduisent à Orchomène. Sur l'une, se trouve ce qu'on appelle le stade de Ladas, où Ladas venait s'exercer à la course (καὶ τῇ μὲν ἐστὶ καλούμενον Λάδα στάδιον, ἐς ὃ ἐποιεῖτο Λάδας μελέτην δρόμου) ».

X, 23, 14 : « L'expédition des Galates dans la Grèce, et leur destruction, arrivèrent sous l'Archontat d'Anaxicrate à Athènes, la seconde année de la cent vingt-cinquième Olympiade [280 av. J.-C.], en laquelle Ladas d'Aigion (Λάδας Αἰγιεὺς) avait remporté le prix de la course du stade (ἐνίκᾳ στάδιον). L'année suivante, Damoclès étant Archonte à Athènes, ces Barbares firent de nouveau une expédition en Asie ».

II, 19, 7 : « À l'intérieur du temple (τοῦ ναοῦ), il y a une statue de Ladas, le plus rapide coureur de son temps » (« Λάδας ποδῶν ὠκύτητι ὑπερβαλλόμενος τοὺς ἐφ' αὐτοῦ »).

Si l'on s'en tient au fait que Pausanias utilise la même expression, « Λάδας ποδῶν ὠκύτητι ὑπερβαλλόμενος τοὺς ἐφ' αὐτοῦ », pour les désigner, Ladas spartiate et Ladas argien, pourrait-on suggérer que le dernier pratiquait aussi la course du *dolichos* ? Pausanias sait clairement distinguer les deux types de courses, δόλιχος<sup>378</sup> et σταδίον<sup>379</sup>. Si notre suggestion est tenable au sujet de la statue de Ladas, notre discours sur sa signification particulière semble pouvoir à ce point s'éclaircir. Le prestige particulier dont la course jouissait en tant qu'épreuve sportive au concours olympique<sup>380</sup>, l'ancienneté prestigieuse du *dolichos*, intensifiaient le poids symbolique de la figure de Ladas, plus spécifiquement, la rapidité, la vivacité et l'endurance à la « course longue »

<sup>378</sup> Voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « δολιχός ». Le terme est traduit par « course longue » par opposition au στάδιον, voir aussi *LSJ*, s.v. « στάδιον ». *Dolichos* est une « course de fond d'une vingtaine de stades » (environ 3845 mètres) (V. CUCHE, « Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires », *op. cit.*, p. 28), la distance peut être jusqu'à environs 5000 mètres. Voir aussi Pausanias, VI, 7, 10 ; 11, 5 ; 13, 3 ; 16, 5 ; 18, 6 ; Philostrate, *De la Gymnastique*, 32-33. Voir S. G. MILLER (éd.), *Arete : Greek sports from ancient sources*, Berkeley, 1991, p. 23 et 216.

<sup>379</sup> *Ibid.*

<sup>380</sup> Le *stadion*, le *diaulos* et le *dolichos* furent les trois premiers concours du programme olympique. Ce prestige particulier est résumé par Xénophane comme « la plus honorée des compétitions de force parmi les hommes » (« πρότιον ῥώμης ὅσσ' ἀνδρῶν ἔρη' ἐν ἀγωνί πέλει ».) (Xénophane, 21 B 2, 17-19 DK), voir également Platon, *Lois VIII*, 832e-833c. Les références renvoient à V. CUCHE, « Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires », *op. cit.*, p. 11 n. 10 et p. 15 n. 32.

sont les qualités athlétiques par excellence dont se chargeait la figure de Ladas qui symbolisent des vertus aussi bien militaires<sup>381</sup> que rituelles<sup>382</sup>.

La manière dont Pausanias présente ce Ladas fait de l'athlète une figure héroïsée archaïsante : non seulement les qualités et les valeurs olympiques s'incarnent en l'athlète héroïsé, plus généralement parlant, sa figure rappelle la valeur d'*areté* qui était fondamentale dans l'esprit des Grecs<sup>383</sup>. Quoique sa qualité d'athlète soit soulignée de manière individuelle, ses vertus athlétiques étaient mises au service de la collectivité<sup>384</sup>. Elles lui donnaient un « statut quasi-cultuel »<sup>385</sup> qui légitimait l'installation de sa statue dans la demeure d'Apollon. Les vertus athlétiques qu'il incarnait embellissaient le temple d'Apollon, et faisaient honneur à la cité, à l'identité argienne.

Bien que ni une date précise, ni une indication sur sa ville d'origine soient précisées par Pausanias, la consécration d'une statue de Ladas dans le temple d'Apollon *Lykios* nous permet toutefois de croire que les Argiens le considéraient comme leur héros. Néanmoins, jusqu'ici, notre analyse ne révèle qu'une signification « surfacique » de la figure de Ladas. En réalité, son prestige dans le monde grec, énoncé tel qu'il est présenté dans la *Périégèse*, dépasse largement une figure légendaire de vainqueur athlétique qu'on ne l'a analysée précédemment et ne l'admet généralement. Dans la *Périégèse*, de multiples mentions du nom de Ladas honoré par plusieurs cités du Péloponnèse montrent bien que son nom et sa figure avaient été bien acceptés par toutes ces cités, là encore, on

---

<sup>381</sup> Beaucoup de récits nous livrent des histoires où s'entremêlent guerriers et coureurs, l'étude de Vincent Cuche a bien démontré la structure narrative des différents types d'association entre la victoire militaire, la course et l'instantanéité, du coup, la vitesse et l'endurance agissent simultanément dans un même mouvement, c'est aussi en ce sens que Ladas est présenté par Pausanias comme le plus rapide coureur au *dolichos* de son temps, mais il ne fut apparemment pas impliqué dans une quelconque bataille, c'est Olympie, son champ de réputation.

<sup>382</sup> Tout d'abord, il faut signaler avec insistance que les Olympia étaient avant tout une fête religieuse en l'honneur de Zeus, comme l'a souligné Vincent Cuche : « s'il est une épreuve sportive qui a clairement occupé une place rituelle au sein des célébrations grecques, c'est bien la course ». Voir V. CUCHE, « Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires », *op. cit.*, p. 16 n. 38.

<sup>383</sup> Sur l'histoire et l'évolution de la conception de l'*areté* en Grèce archaïque à travers celles du mot *paideia*, voir W. JAEGER, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, 1988, p. 29-41.

<sup>384</sup> V. CUCHE, « Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires », *op. cit.*, p. 11.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 36.

s'interroge sur le pourquoi de cette réputation répandue et partagée, c'est-à-dire pourquoi lui ? Pour bien comprendre la nature de la particularité du nom de Ladas qu'a perçu Pausanias, on doit prendre un passage en livre X :

<p>X, 23, 14 : « ἐγένετο δὲ τῶν Κελτῶν στρατεία τε ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ ἡ ἀπώλεια Ἀναξικράτους Ἀθήνησιν ἄρχοντος, δευτέρῳ δὲ ἔτει τῆς πέμπτῃς Ὀλυμπιάδος ἐπὶ εἴκοσι καὶ ἑκατόν, ἣν Λάδας Αἰγιεύς ἐνίκα στάδιον : τῷ δὲ ἔτει τῷ ἐφεξῆς Δημοκλέους Ἀθήνησιν ἄρχοντος, οἱ δὲ αὖθις ἐς τὴν Ἀσίαν διαβαίνουσιν οἱ Κελτοί ».</p>	<p>X, 23, 14 : « L'expédition des Galates dans la Grèce, et leur destruction, arrivèrent sous l'Archontat d'Anaxicrate à Athènes, la seconde année de la cent vingt-cinquième olympiade (280 av. J.-C.), en laquelle Ladas d'Aigion (Λάδας Αἰγιεύς) avait remporté le prix de la course du stade (ἐνίκα στάδιον). L'année suivante, Damoclès étant Archonte à Athènes, ces Barbares firent de nouveau une expédition en Asie ».</p>
--	---

Pausanias nous y livre l'année où Ladas d'Aigion (Λάδας Αἰγιεύς) avait remporté le prix de la course du stade : la cent-vingt-cinquième olympiade, en 280 av. J.-C. L'enjeu du texte se révèle par le fait que la victoire de Ladas d'Aigion est utilisée dans la narration comme un des repères chronologiques de la fin de l'histoire de l'invasion des Galates en Grèce. Toutes ces mentions de Ladas réparties dans les endroits différents du Péloponnèse confluent, en suivant les pas de Pausanias, au passage qui clôt l'histoire de la défense de l'invasion des Galates en Grèce que Pausanias raconte dans sa *Périégèse* delphique<sup>386</sup>. Selon toutes vraisemblances, une tentative de distinguer les différents Ladas semble futile, il importe pourtant de mettre en évidence le fait que le nom de Ladas est généralement accepté par ces différentes cités péloponnésiennes. Il serait clair que la mise au point de la narration de Pausanias au sujet de Ladas d'Argos ne se déterminera pas, ou pas seulement, par sa rapidité réputée et l'activité sportive qu'il s'exerçait, la course longue, le *dolichos*. À cet égard, on suppose que la figure de Ladas avait été symbolisée après la victoire des Grecs dans l'histoire de la défense contre l'invasion des Galates. Pour que cette proposition d'interprétation se tienne, il faudrait déterminer quand et comment s'est produite cette symbolisation de Ladas, mais en l'absence de sources nécessaires, un tel souhait semble rester lettre morte.

Toutefois, le témoignage de Pausanias dévoile à cet égard une partie visible de l'histoire probable de la symbolisation de la figure de Ladas. En envisageant la divergence de l'identité de Ladas, Pausanias donne ou choisit de prendre une version de

<sup>386</sup> X, 23, 14.

caractère panhellénique pour expliquer l'acceptation générale de la figure de Ladas. Notons que la victoire remportée par ce Ladas n'est pas une intrigue constitutive de cette histoire. Néanmoins, la narration de Pausanias énonce un lien spécifique entre ces deux événements fondé sur une continuité chronologique et symbolique ; et l'évocation de la victoire de Ladas et la précision de sa date manifestent dans son arrangement textuel une fonction narrative nécessaire pour clore et compléter cette grande histoire grecque.

Faisant ainsi partie de la continuité de métaphore entre ces deux victoires, Ladas, le nom commun généralement accepté par ces cités du Péloponnèse, serait devenu, probablement à partir du III<sup>e</sup> siècle, le symbole triomphant des Grecs dans la défense de leur liberté et leur survivance, en face d'une menace extrême des Galates<sup>387</sup>. De la sorte, s'énonçant dans une nouvelle circonstance historique et politique, le sens nouveau du nom de Ladas (et de sa victoire athlétique légendaire) est revêtu d'une puissance divinatoire qui servirait de métaphore pour prédire la triomphe militaire des Grecs qui arriverait un an plus tard. Selon cette logique narrative et historique, il paraît raisonnable de penser qu'au-delà des revendications diverses, le sens nouveau du nom de Ladas, permet d'oblitérer la période de faiblesse, de crise, de sauver la face des Péloponnésiens, de commémorer la grande victoire des Grecs, et enfin, de rétablir une cohérence politique entre les Grecs<sup>388</sup>.

Si un processus de la symbolisation de la figure héroïsée de Ladas paraît raisonnable d'avoir débuté pendant la période proche de la destruction des troupes galates, de même, il est vraisemblable que la figure est revalorisée sous l'empire. L'intérêt particulier que Pausanias porte à la statue de Ladas installée dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios* s'expliquerait par sa sensibilité à la double-tradition gréco-romaine. Cette grande victoire des Grecs au III<sup>e</sup> siècle aurait probablement acquis une nouvelle signification sous l'Empire ; et l'événement historique est ainsi remployé pour contribuer à la formation et l'énonciation de l'idéologie politique augustéenne après Actium. À cet égard, le moment de la destruction des troupes galates à Delphes fut représenté sur le portique du temple

---

<sup>387</sup> Pour l'histoire de l'invasion des Galates, cf. Pausanias, X, 22-23 et VII, 18, 6-7 ; 20, 6. Voir plus loin III. 2. c) : « Apollon des Patrèens ».

<sup>388</sup> Sur la dimension politique exprimée dans les cultes d'athlètes en Grèce, spécialement de l'époque classique, voir F. BOHRINGER, « Cultes d'athlètes en Grèce classique : propos politiques, discours mythiques », *REG*, 81-1, 1979, p. 5-18.

d'Apollon Palatin de Rome, comme l'a décrit Properce, « les Gaulois rejetés des hauteurs du Parnasse »<sup>389</sup>.

De même que les Grecs du III<sup>e</sup> siècle, les Romains furent également débattus en 390 av. J.-C., selon la tradition littéraire romaine, par les troupes gauloises menées par *le même* Brennus (ou Brennos) qui fut le chef gaulois à l'origine du sac de Delphes vers 280<sup>390</sup>. L'épisode cataclysmique est resté dans la mémoire collective des Romains comme l'un des épisodes les plus traumatiques de leur histoire. Le récit traditionnel de la prise de Rome et de sa destruction complète par un incendie était reconstruit depuis le III<sup>e</sup> siècle<sup>391</sup>. D'après les spécialistes de l'histoire romaine, le programme politique d'Auguste, tout entier marqué par l'idée de restauration et de rétablissement des traditions, joue beaucoup dans la reconstruction de l'histoire dont les événements ont été réécrits à cette époque pour faire de l'épisode gaulois, une victoire romaine finale<sup>392</sup>.

La symbolique de la figure de Ladas au sens plein, telle qu'on tente de montrer à travers les textes de Pausanias, se déploie finalement, par le biais de l'implication d'Apollon, dans la connexion entre ces deux victoires historiques. Lors de l'attaque du sanctuaire de Delphes par les Galates, au moment critique, Apollon promet, par son oracle, aux Delphiens sa protection<sup>393</sup> ; parallèlement, en mémoire de la victoire à Actium,

---

<sup>389</sup> Properce, *Élégies*, II, 31, on cite le texte un peu plus loin.

<sup>390</sup> « Le caractère artificiel de l'anthroponyme « Brennus », chef de guerre gaulois au nom générique, est un indice parmi d'autres pouvant dévoiler la reconstruction de l'épisode », comme l'a bien remarqué Mathieu Engerbeaud, *Rome devant la défaite (753-264 avant J.-C.)*, Paris, 2017, p. 221 et n. 88 (consultable en ligne) ; voir aussi S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II, 1, Bari, 1966, p. 284-286 (M. HUMM, « Rome, une « cite grecque » prise par les Hyperboreens », *Ktèma*, 2017, p. 59 n. 28).

<sup>391</sup> Selon l'opinion généralement admise, l'origine du récit traditionnel peut très vraisemblablement remonter à Fabius Pictor (254 av. J.-C. — 190 av. J.-C.).

<sup>392</sup> CH. DAVOINE, « L'empreinte de Brennus : mémoire urbaine et résilience romaine », *Pallas*, 110, 2019, p. 331 et 336. Sur le schéma narratif du récit traditionnel de l'événement qui s'inspire du récit d'Hérodote sur la prise d'Athènes par les Perses en 480, et le processus de transformation par les historiens latins de l'événement, voir D. BRIQUEL, *La prise de Rome par les Gaulois*, Paris, 2008 ; M. ENGERBEAUD, *Rome devant la défaite*, Paris, 2017, p. 391-425.

<sup>393</sup> Pausanias, X, 22, 12 : « les habitants [de Delphes] se réfugièrent vers l'oracle ; et le dieu leur dit d'être sans crainte, annonçant qu'il saurait bien se garder lui-même ». — Traduction de M. Clavier. Pausanias raconte la scène du combat où « le dieu se déclara contre les Barbares de la manière la plus prompte et la moins équivoque » : une série de prodiges permirent aux Grecs de repousser et chasser les Galates, enfin de sauver le sanctuaire. Cf. Pausanias, X, 23, 1-2, et notre analyse plus loin, p. 132 n. 439 et 440.

Auguste fonda une nouvelle ville, Nicopolis, en face d'Actium, et y releva le temple d'Apollon Actiaque qui pouvait être considéré comme un doublet d'Apollon d'Actium<sup>394</sup>. On signale donc la faveur toute spéciale dans laquelle Auguste tient Apollon, et manifeste sa reconnaissance et son remerciement de la protection du dieu<sup>395</sup>.

Le témoignage de Pausanias atteste la continuité d'une série de traditions liées au thème d'invasion-victoire-sauveur de culture. Il s'agit bien ici d'une continuité de métaphore qui annonce un parallélisme entre deux victoires historiques salvatrices : en 279/8, les Grecs débattirent les Galates, sauvèrent le sanctuaire d'Apollon de Delphes et le monde grec ; trois siècles plus tard, la victoire d'Actium que future Auguste remporta sur Marc Antoine marqua la fin de la dernière guerre civile de la République romaine, et annonça ainsi la naissance de l'Empire romain.

La popularité de Ladas dans le Péloponnèse<sup>396</sup> prouve l'importance symbolique dont la tradition grecque avait revêtu sa figure. Mais seuls les Argiens avaient mené bien leur revendication jusqu'au bout : ériger la statue de l'athlète au cœur politico-religieux de leur cité.

#### II. 4 Conclusion : le « revival » du mythe de Danaos, l'apollinisme d'Auguste et le silence de Pausanias

En suivant l'itinéraire de Pausanias à Argos, on constate que tous les éléments, avec les thèmes associés, présentés dans le sanctuaire d'Apollon, peuvent être retrouvés dans les différents lieux de la cité<sup>398</sup>. La remarque, « le plus illustre sanctuaire », peut se traduire dans deux sens : tout d'abord, à l'évidence, l'abondance des monuments dignes d'être vus, concentrés dans le sanctuaire, attire la faveur. Ensuite, l'espace que le

---

<sup>394</sup> Avec le renouvellement et le transfert des concours actiaques à Rome.

<sup>395</sup> Sur l'implication complexe d'Apollon dans l'ensemble d'épisodes de l'histoire romaine dès la bataille d'Actium, voir J. GAGÉ, « Actiaca », *MEFR*, 1936, p. 37-100.

<sup>396</sup> Du début de l'époque classique au monde romain, son nom n'a cessé d'être le synonyme de la rapidité à la course, et sa popularité continuait encore au temps de Pausanias, en Grèce et à Rome, Luigi Moretti propose que sa statue faite par Myron eût été transportée à Rome, *ibid* et p. 40 n. 142 (L. MORETTI, *Olympionikai*, 1975, n° 260, p. 96). Cf. Anthologie de Planude, 53 ; 54a et 54b. Voir aussi le commentaire dans l'édition de C.U.F., p. 102 n. 2, où l'on trouve les sources littéraires romaines qui mentionnent la rapidité prodigieuse de Ladas devenue proverbiale.

<sup>398</sup> Voir les Tableaux de l'Annexe II.

sanctuaire couvre se présente aux yeux de Pausanias comme un *musée historique* de la naissance politique de la cité, où sont exposés les représentations statuaire liées au thème de fondation qui permettent aux Argiens d'exalter l'origine de leur cité qui croit pouvoir jouer un rôle à l'échelle hellénique. Pour les Argiens comme pour Pausanias, c'est un « lieu de mémoire », un *théâtre* qui donne à voir le processus *historique* de la naissance de l'agora et de la *polis* d'Argos. Lire son texte devient une pratique particulière qui conduit à retracer l'histoire de la fondation politique d'Argos. L'organisation de l'espace devient par le biais de son écriture une mise en scène historique de la naissance de l'agora, de la *polis* d'Argos et de la formation de l'identité communautaire argienne.

La tradition locale s'exprime ainsi vivement au temps de Pausanias. Sa vitalité se manifeste par la volonté des habitants qui voulaient, savaient et pouvaient raconter leur propre histoire liée à ce lieu dès son début et jusqu'à l'arrivée du Périégète. Le lieu présente, garde cette mémoire collective et en témoigne ; en même temps, l'association dynamique entre le sanctuaire (et les objets) et les traditions fait du sanctuaire le lieu d'autorité par excellence : sous le regard d'Apollon, leur dieu poliade, tous les thèmes fondateurs et les valeurs fixent les formes et les conditions dans lesquelles l'identité argienne trouve sa racine historique et devient ainsi intelligible.

Afin de mieux appréhender l'impression que Pausanias pourrait avoir éprouvée face au sanctuaire d'Apollon *Lykios* et au dieu lui-même, il nous faut impérativement tourner notre regard vers l'époque impériale (d'Auguste à Marc Aurèle), notamment quand nous nous rendons compte des forts échos du paysage mythologique et légendaire argien dans le monde romain pendant cette la période. Le mythe de Danaos et la lutte pour le pouvoir connaissent une importance particulière à Rome à l'époque d'Auguste, notamment après Actium.

Properce, *Élégies*, II, 31 : « Tu me demandes pourquoi je t'arrive en retard ? Le grand César a ouvert le portique d'or de Phébus. Il était si grand à voir, alignant les colonnes puniques entre lesquelles se trouvent en foule les filles du vieux Danaos ! Elle m'a paru plus belle assurément que Phébus lui-même, sa statue de marbre ouvrant la bouche pour chanter, avec sa lyre silencieuse ; et autour de l'autel se tenait le troupeau de Myron<sup>399</sup>, des bœufs, quatre œuvres d'art, statues vivantes. Puis se dressait au milieu le temple de marbre éclatant et plus cher à Phébus que sa patrie d'Ortygie : au sommet, en or, le char du Soleil ; et les portes, chef-d'œuvre d'ivoire libyen, l'une déplorant les Gaulois rejetés des hauteurs du Parnasse et l'autre les deuils de la Tantalide. Enfin, entre

<sup>399</sup> Un sculpteur grec du V<sup>e</sup> siècle.



sa mère et sa sœur, le dieu lui-même, Apollon *Pythien*, dans un long vêtement, fait résonner ses chants ».

Sous le portique du temple d'Apollon Palatin sont disposées les statues des cinquante Danaïdes et des cinquante fils d'Aegyptos<sup>400</sup>. Devant le temple, un autel fut entouré de quatre statues de taureaux (ou bovins) dues au sculpteur Myron<sup>401</sup>. Le temple d'Apollon sur le Palatin fut considéré comme un ex-voto d'Actium<sup>402</sup>, chaque élément représenté sur ce paysage religieux a un sens idéologique précis faisant allusion à l'idéologie politique augustéenne<sup>403</sup>. De plus, le taureau était un animal symbolique en ce temps-là, dont la représentation en figures réalistes était courante sur les monnaies d'or d'Auguste et de Vespasien<sup>404</sup>. Dans une perspective comparatiste, nous avons

---

<sup>400</sup> Un temple d'Apollon Palatin (*l'aedes Apollinis*) fut voué par le futur Auguste en 36 av. J.-C. après la bataille de Nauloque contre Sextus Pompée. Le temple fut dédié le 9 octobre 28 av. J.-C. ; c'est surtout après Actium que « furent arrêtés les choix décisifs quant aux statues culturelles, à l'ornementation et surtout à la signification globale du sanctuaire, qui devient dès lors un véritable ex-voto de la victoire sur Marc-Antoine ». Sur le temple d'Apollon Palatin à Rome, voir F. BOHRINGER, « Cultes d'athlètes en Grèce classique : propos politiques, discours mythiques », *op. cit.*, p. 5-18. Voir aussi le beau résumé de P. GROS, « Apollo Palatinus », *LTUR* (1993), p. 54-57, Pierre Gros a rassemblé dans cet article les sources essentielles, littéraires et épigraphiques, concernant le temple. Voir aussi J. GAGÉ, *Apollon romain : essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris, 1955, Chapitre IV (p. 523 sq.) ; O. HEKSTER et J. RICH, « Octavian and the Thunderbolt : the Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building », *CQ* 56, 1 (2006), p. 149-168.

<sup>401</sup> Cf. Ovide, *Pontiques*, IV, 1, 34. Myron d'Eleuthères aux confins de la Béotie et de l'Attique, sculpteur dont l'activité peut être située entre 460 et 430 av. J.-C. Cf. aussi Pline, *Histoires Naturelles*, XXXIV, 57-58.

<sup>402</sup> P. GROS, *Aurea templa*, *op. cit.*, p. 35 n. 133 ; J. GAGE, *Apollon romain*, *op. cit.*, p. 499 sq.

<sup>403</sup> Sur les sens allégoriques et symboliques des éléments représentés au temple d'Apollon sur Palatin, voir A. MASTROCINQUE, « Danaus and Augustus », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 55-1-4, 2015, p. 179-184. À propos du caractère politique de l'entreprise, je note une remarque intéressante : « Aucun dépôt votif n'a été retrouvé au cours des fouilles, ce qui confirme le caractère étroitement politique de l'entreprise », voir G. SAURON, « Aspects du néo-atticisme à la fin du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. : formes et symboles », dans *L'Art décoratif à Rome à la fin de la République et au début du principat*, Rome, 1981, p. 289 et n. 23.

<sup>404</sup> Voir H. RAMBACH et A. WALKER, « The "Heifer" Aurei of Augustus », *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 91, 2012, p. 41-62.

l'impression que le mythe de la souveraineté argienne a obtenu une nouvelle signification dans le temple d'Apollon sur le Palatin<sup>405</sup>. Dans l'idéologie d'Auguste, le taureau représente précisément l'ennemi, dans le mythe raconté par Pausanias, le taureau représente Gélanor, l'ennemi de Danaos ; de même, Danaos, le nouveau roi des Argiens pourrait correspondre à Auguste (sens unique ?), le nouveau souverain de l'Empire romain. La structure du mythe argien était reprise et mise en scène au temple d'Apollon. En effet, l'opposition de Danaos et d'Égyptos fait allusion à celle des mondes grec et égyptien, également à celle entre Octavien et Antoine ou Octavien et Cléopâtre<sup>406</sup>. La mise en scène du mythe de Danaos dans un sanctuaire public est destinée à manifester clairement l'idéologie impériale<sup>407</sup>.

Pausanias n'a rien dit de la passion de l'empereur Auguste pour l'apollinisme, ni de la puissance symbolique que le sens allégorique d'une telle mise en scène pouvait représenter de son temps. Est-il possible que Pausanias les ignorait ? Plusieurs éléments m'inclinent à croire qu'il connaissait ce fameux monument, vraisemblablement, il devait l'avoir vu avec ses propres yeux pendant ses séjours à Rome<sup>408</sup>. Pour comprendre les raisons complexes probables de l'intérêt que porte Pausanias à ce lieu (le sanctuaire et les consécutions associées) du monde romain (depuis l'époque d'Auguste jusqu'à Marc Aurèle), il faut aussi et surtout tenir compte de « la médiation romaine qui est intervenue dans la réinterprétation de certains éléments du passé argien »<sup>409</sup> et, de la réaction des Argiens devant le goût du pouvoir romain pour leur tradition, quand il s'agit de la valorisation du passé argien et de la réanimation de l'identité argienne. De ce fait, il semble préférable de traiter de l'intérêt porté par Auguste à la tradition argienne à toutes les époques.

En la matière, les études du monnayage d'Argos de l'époque impériale nous apportent des informations très révélatrices. Si tout le monnayage argien antérieur à

---

<sup>405</sup> A. MASTROCINQUE, « Danaus and Augustus », *op. cit.*, p. 183 sq.

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> G. SAURON, « Aspects du néo-atticisme à la fin du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. », *op. cit.*, p. 289.

<sup>408</sup> Pausanias ne manque pas de sensibilité au phénomène des emprunts culturels des Romains à la Grèce, cf. VIII, 43, 2 (Palatin de Rome et Pallation d'Arcadie). Selon le commentaire de Madeleine Jost, Pausanias s'est rendu au jardin du Palatin, voir D. KNOEPFLER, « Pausanias à Rome en l'an 148 ? », *REG*, 112-2, 1999, p. 485-509.

<sup>409</sup> C. FLAMENT et P. MARCHETTI, *Le monnayage argien d'époque romaine : d'Hadrien à Gallien*, Athènes-Paris, 2011, p. 52.

l'époque romaine était construit autour de deux divinités : « d'un côté Apollon *Lykios* (fin de l'époque archaïque), de l'autre, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, la déesse Héra »<sup>410</sup>, dès Hadrien, le changement de figure d'Apollon *Lykios* sur les monnaies d'Argos explique bien l'attitude des Argiens concernant leur identité nationale devant le pouvoir romain. À partir d'Hadrien, le loup, blason de la cité depuis l'inauguration du monnayage d'Argos, n'apparaît plus sur les monnaies d'Argos, à sa place, on trouve Apollon à la lyre<sup>411</sup>. Selon Christophe Flament et Patrick Marchetti, ce nouvel élément est une tentative pour redéfinir Apollon *Lykios*, le dieu titulaire d'Argos, car les Argiens préféraient identifier leur dieu, Apollon *Lykios*, à la divinité impériale du Palatin. Possible, cette estimation me semble cependant un peu trop rapide.

En fait, bien que la représentation d'Apollon à la lyre sur les monnaies d'Argos puisse bien rappeler et expliquer la présence d'une statue de l'invention de la lyre par Hermès dans le sanctuaire, la consonance qu'elle trouve avec Apollon Palatin ne peut pas parfaitement expliquer la richesse et la complexité de la signification identitaire du lieu que Pausanias voulait présenter. En effet, le rôle fondateur d'Apollon *Lykios* n'était pas éliminé du paysage religieux du sanctuaire ; en revanche, le dieu titulaire et fondateur est mis au début dans la description de Pausanias, et les éléments susceptibles d'être des installations tardives (d'époque impériale) sont présentés par Pausanias comme partie intégrante de l'ensemble de ce paysage dont la thématique est la fondation. Nous avons donc l'impression qu'il existe une tension entre la narration de Pausanias qui cherche à démontrer l'originalité des traditions argiennes et, le « revival » de ces traditions à l'époque romaine, répondant au nouveau besoin qui conduit les Argiens à recomposer leurs traditions pour attirer l'attention et la faveur du pouvoir impérial ; ou encore, le geste de complaire au pouvoir impérial aurait servi à retrouver la bonne place pour, enfin, exalter et renforcer l'identité argienne dans le monde romain.

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>411</sup> Comme l'ont reconfirmé Christophe Flament et Patrick Marchetti dans la même étude, *ibid.*, p. 71 : « À l'époque impériale, « celui qui était précisément représenté sur les monnaies d'époque impériale était un Apollon lyricine [...] où toute référence au loup a disparu ».

Argos, « la mère des légendes grecques »<sup>412</sup>, ne pouvait manquer de s'attirer les faveurs des empereurs philhellènes<sup>413</sup>. À partir de l'époque d'Hadrien, des Argiens exerçaient, au nom de la cité, des fonctions au sein des institutions municipales, provinciales et internationales<sup>414</sup>. Notamment au niveau *international*, l'amphictyonie de Delphes et le *Panhellénion*<sup>415</sup> fournirent à Argos de bonnes occasions pour propager l'originalité de leur tradition, pour valoriser leur passé glorieux. Dès lors, encore une fois, Argos connut un regain de prestige. Au sein du monde romain et surtout devant les empereurs, la cité d'Argos manifeste son origine grecque, elle prétend avoir une origine particulièrement ancienne et prestigieuse. Pausanias devait être fortement impressionné par cette passion des Argiens de (re)composer une image aussi riche et complète que possible *conservée en bon état* de leur passé mythologique et légendaire, et de ranimer leur identité nationale enracinée dans l'héritage de l'hellénisme du monde romain. Malgré une méfiance tenace que Pausanias oppose envers toutes les prétentions des Argiens, envers tous les mythes dont les Argiens veulent se faire une parure et une gloire<sup>416</sup>, il loue sans parcimonie le sanctuaire d'Apollon *Lykios* qui embellissait la cité

---

<sup>412</sup> P. CHUVIN, *La mythologie grecque, op. cit.*, p. 57 : « Argos et la mère des légendes grecques, les cités de l'Asie hellénisée l'avaient bien senti, et lorsqu'elles voulaient affirmer leurs origines grecques, c'est à Argos qu'elles tâchaient avant tout de se rattacher. « Argos » n'était-il pas synonyme de « Grec » ? ».

<sup>413</sup> À l'instar de la visite d'Hadrien à Argos en 124/5, voir M. PIÉRART et G. TOUCHAIS, *Argos : Une ville grecque de 6000 ans*, Paris, 2013, p. 78-79.

<sup>414</sup> Sur ce sujet, voir *ibid.*, p. 80-83.

<sup>415</sup> Les interventions des empereurs à plusieurs reprises permirent à Argos de restaurer leur droit de siéger dans l'amphictyonie et d'y exercer quelques fonctions comme agonothète des Concours Pythiques. Et la création du *Panhellénion* par Hadrien en 131/132 eut probablement plus de conséquences directes sur la vie culturelle argienne, voir *ibid.*, p. 83. Sur la discussion de cette prééminence qu'Argos retrouve avec la création du *Panhellénion*, voir A. J. SPAWFORTH et S. WALKER, « The World of the Panhellenion : II. Three Dorian Cities », *JRS*, 76, 1986, p. 88-105 ; également P. JONES, « The Panhellenion », *Chiron*, 26, 1996, p. 29-56.

<sup>416</sup> Sur le préjugé contre Argos que Pausanias maintient avec obstination, voir J. HEER, *La personnalité de Pausanias, op. cit.*, p. 75-78.

où l'histoire du commencement de l'agora et de l'institutionnalisation de la *polis* fut mise en scène.

Pour Pausanias, Apollon y est présenté comme « la voie impérative afin de pénétrer dans le champ politique » (Marcel Detienne), tant pour les Argiens que pour les Empereurs.

**Partie II**

**Les représentations statuaire d'Apollon dans le Péloponnèse et le  
problème de l'identité**

### III. Chapitre III : Les représentations statuaire d'Apollon dans le Péloponnèse

Dans la *Périégèse*, les traditions locales sont les composants essentiels de l'histoire des cités, et contribuent largement à la construction et à l'expression de l'identité communautaire des peuples grecs. En la matière, la question d'identité sera mieux perceptible lorsqu'on est en mesure de mettre en lumière la manière dont les divinités s'impliquent dans la construction narrative des rapports entre tradition et identité engendrés en profondeur par des expériences historiques et habituelles. Dans ce chapitre, notre enquête fixe plus précisément le regard sur les statues d'Apollon dans le Péloponnèse décrites par Pausanias, et sur l'intérêt particulier que ces descriptions peuvent apporter à notre réflexion sur la question des identités des Péloponnésiens et d'Apollon. Cela permettra une meilleure caractérisation du dieu incorporée dans les différentes traditions locales que Pausanias a consignées.

La *Périégèse* regorge de mentions de statues. Les statues de dieux constituent une catégorie d'objets particulièrement importante : elles sont les offrandes les plus spectaculaires (pour certaines) et visibles parmi toutes sortes choses qu'on peut offrir à un dieu. Parmi les offrandes dédiées à Apollon, d'un point de vue typologique, la statue représente le cas d'étude par excellence, qu'elles soient présentes ou non dans un sanctuaire. Par sa définition, l'*agalma* est l'*anathèma* spécialisé, l'objet sacré qui plaît tout particulièrement au dieu<sup>417</sup>. Dans le cadre de notre recherche, la particularité de la catégorie de statue ne se détermine pas seulement en quantité, mais également et surtout par les optiques différentes dans lesquelles celles-ci sont décrites par Pausanias.

Les dieux se manifestent partout et en toutes choses. La familiarité quotidienne de l'homme avec les dieux est en quelque sorte caractérisée par la polyvalence de la divinité. Les Grecs sentent vivement autour d'eux l'existence des dieux. Ceux-ci sont puissants, partout, innombrables ; ils agissent de façon sensible et interviennent dans la vie quotidienne de la cité. Comment se représenter les dieux, faire voir l'invisible<sup>418</sup> ? Les

---

<sup>417</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à source*, p. 271.

<sup>418</sup> Sur la question de la figuration en Grèce antique, voir l'analyse fondamentale de Jean-Pierre Vernant sur la question du corps divin, J.-P. VERNANT et C. MALAMOUD, *Corps des dieux*, Paris, 1986, p. 19-46. Voir aussi « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence. Image et signification », dans J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, 1988, p. 7-40.

hommes grecs pensent que les dieux ont un corps, qui prend le plus souvent une forme humaine. Parmi toutes les figurations divines, la statue des dieux, qu'elle soit anthropomorphique ou aniconique, pourrait être considérée comme le cas le plus représentatif. La statue des dieux sert à manifester la fonction, le rôle, la personnalité des dieux, elle rend visible la divinité invisible, et bien plus encore, elle rend tangibles certains aspects d'un ensemble de traditions « intangibles ». De ce point de vue, le récit de Pausanias concernant les représentations d'Apollon dans le Péloponnèse peut constituer un échantillon.

En effet, durant son voyage, le Périégète signale les monuments, les sites les plus anciens, et, parmi « les objets les plus dignes de mémoire », certaines statues des dieux. Celle-ci occupent une place centrale dans l'œuvre de Pausanias, car, à travers l'histoire et les mythes que ces statues contiennent, s'énoncent la mémoire lointaine des peuples, s'exprime la spécificité de l'identité grecque se projetant à l'échelle locale. Aussi en nous fondant sur les descriptions souvent uniques de Pausanias relatives à l'Apollon péloponnésien, nous voulons expliquer le rôle et la fonction des représentations du dieu dans l'expression et l'affirmation de l'identité du dieu. Cela nous permettra d'évaluer, d'une part, la cohérence, la précision et la particularité du discours de Pausanias, et de tenter ; d'autre part, de comprendre la place que ces statues tiennent dans l'expression et la construction d'histoire de l'identité communautaire des cités du Péloponnèse au regard de Pausanias.

Parmi les études récentes consacrées à penser et repenser les figurations de l'invisible à la lumière du comparatisme, les études réunies dans le livre intitulé *Agalma ou les figurations de l'invisible : approches comparées*<sup>419</sup>, élaborent un terrain d'expérimentation où s'inscrivent les pistes de réflexion très diverses qui élargissent nos regards « tout en évitant de réduire la notion de figuration à l'anthropomorphisme et au mimétisme ». Les contributions de la première partie du livre<sup>420</sup> sont particulièrement consacrées à l'idée d'un élargissement de l'enquête au prisme de l'*agalma*, puisque la

---

<sup>419</sup> S. DUGAST, D. JAILLARD et I. MANFRINI-ARAGNO (éd.), *Agalma ou les figurations de l'invisible : approches comparées*, Grenoble, 2021.

<sup>420</sup> Je cite les articles qui sont en rapport direct avec notre recherche : I. MANFRINI, « *Agalma versus* statue. La figuration comme relation », dans S. DUGAST, D. JAILLARD et I. MANFRINI-ARAGNO (éd.), *Agalma ou les figurations de l'invisible*, op. cit., p. 23-40 ; N. LANERES, « La notion d'*agalma*, des origines au siècle d'Alexandre », *ibid.*, p. 41-56 ; I. PATERA, « Ἄγαλμα : le terme et le concept », *ibid.*, p. 57-76. Aussi l'introduction du livre, surtout p. 5-10.



notion grecque d'*agalma* a paru « un point de départ et un instrument adéquat pour mener une réflexion comparatiste et critique de la notion de figuration »<sup>421</sup>.

Si les pratiques grecques des figurations de l'invisible sont manifestement marquées par la complexité et la pluralité des termes désignant la figuration multidimensionnelle<sup>422</sup>, le terme d'*agalma* est reconnu par sa capacité d'exprimer de manière privilégiée l'efficacité particulière des figurations très diverses et d'attribuer une série de qualités et de connotations à toutes sortes d'objets<sup>423</sup>.

Loin de revoir toutes les significations et les notions qu'il est censé véhiculer dans une perspective d'évolution sémantique du terme<sup>424</sup>, nous nous intéressons particulièrement à la façon dont Pausanias emploie le terme d'*agalma* en tant que « statue divine », tout particulièrement celles d'Apollon dans le Péloponnèse dans la *Périégèse*. En ce qui concerne l'origine étymologique de l'*agalma*, selon Pierre Chantraine<sup>425</sup>, le mot désigne presque exclusivement les statues divines, voire les statues de culte. C'est en tout cas ainsi que l'utilise Pausanias<sup>426</sup>. Si l'on reprend les études récentes sur le terme *agalma* utilisé dans la *Périégèse*, on peut en y trouver la définition suivante : « l'*agalma* est une statue de dieu, il relève au moins d'une dédicace, d'une consécration, il est ce qui plaît tout particulièrement au dieu »<sup>427</sup>.

De manière générique, quand Pausanias parle de la statuaire, il sélectionne très attentivement les différents termes qui s'y rapportent. À cet égard, de nombreux

---

<sup>421</sup> Voir *ibid.*, l'Introduction, p. 5-6.

<sup>422</sup> I. MANFRINI, « *Agalma* ou les figurations de l'invisible », *op. cit.*, p. 24.

<sup>423</sup> Voir I. PATERA, « Ἄγαλμα : le terme et le concept », *op. cit.*

<sup>424</sup> C'est bien l'objectif de l'article d'Ioanna Patera.

<sup>425</sup> CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἀγάλωμα ». Voir M. MULLER-DUFEU, « *Créer du vivant* » : *sculpteurs et artistes dans l'Antiquité grecque*, Villeneuve d'Ascq, 2011, p. 203-204.

<sup>426</sup> M. Muller-Dufeu signale cette utilisation générique du mot *agalma* par Pausanias, mais en rappelle la seule exception dans la *Périégèse* : « il utilise une fois le terme *agalma* pour désigner une statue animale, une chèvre, certes divinisée », cf. Pausanias, II, 13, 6. *Ibid.*, p. 204.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 271. Il faut noter que si le terme s'appliquait aux objets les plus divers avant l'époque hellénistique, « le sens de « statue » appliqué trop souvent au grec ancien ἄγαλμα est en effet l'aboutissement d'une évolution dont le tournant principal se situe à l'époque impériale ». C'est donc dans ce contexte historique d'évolution sémantique de l'*agalma* que l'on place exactement notre regard sur l'emploi du terme chez Pausanias. Voir N. LANERES, « La notion d'*agalma*, des origines au siècle d'Alexandre », *op. cit.*, p. 462.

exemples dans la *Périégèse* montrent cette précision d'emplois avec une subtilité de distinction entre les différents termes grecs<sup>428</sup>. Pausanias distingue clairement la catégorie de l'ἄγαλμα en tant que statue de dieu ; autrement dit, toutes les consécrationes ne sont pas *agalma*. À ce propos, sans reprendre la question dans son intégralité, on prendra ici un exemple pour donner une idée sur cette précision d'emploi du terme : après avoir dénombré les statues de Zeus dans l'Altis d'Olympie, Pausanias explique la finalité de la consécration des *agalma* au dieu en tant qu'offrande en soulignant que les offrandes et les statues qui « ne représentent pas Zeus, et qui ne sont pas consacrées pour honorer la divinité, mais pour plaire aux hommes », sont εἰκόνας<sup>429</sup>.

### III. 1 Étude du vocabulaire

#### III. 1. a) ἄγαλμα

D'après nos décomptes, il apparaît que le dieu est figuré sous forme d'images, de statues, plus de 58 fois dans les livres consacrés au Péloponnèse<sup>430</sup>. Le cas d'Apollon n'est pas unique dans la *Périégèse*, les statues des divinités comme Zeus, Athéna, Aphrodite, Artémis sont mentionnées très souvent. Toutefois la présence étendue des statues du dieu et leur inégale répartition géographique méritent une étude spécifique pour mieux comprendre la place que leur accorde Pausanias.

Dans la *Périégèse*, « le vocabulaire qui soutient l'évocation des représentations divines, héroïques et humaines est diversifié, mais c'est assurément l'ἄγαλμα qui, dans la sphère divine, se taille la plus grande part (près de 700 occurrences) »<sup>431</sup>. C'est précisément le cas pour les 58 statues d'Apollon : dans la *Périégèse* péloponnésienne, 36 statues d'Apollon péloponnésien sont qualifiées d'ἄγαλμα ; tandis que 10 sont définies

---

<sup>428</sup> Que ce soit une statue de dieu, une statue humaine, les termes grecs que Pausanias choisit pour les désigner sont précis, voir I. PATERA, « Ἄγαλμα : le terme et le concept », *op. cit.*, p. 67-68.

<sup>429</sup> V, 25, 1. Pour les discussions plus profondes, quoi qu'elles ne soient pas toujours exhaustives, on peut consulter surtout V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à source*, p. 271 sq. ; I. PATERA, *ibid.*, p. 65-68.

<sup>430</sup> Voir le Tableau I de l'Annexe II.

<sup>431</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 271. Sur les relevés des passages de la *Périégèse* mentionnant des pierres sacrées, des *xoana* et des rituels, voir *ibid.*, n. 155 et 156.

par le mot ξόανον (97 occurrences<sup>432</sup> au total dans la *Périégèse*). À cet égard, le cas d'Apollon correspond bien au cas général.

Néanmoins, les occurrences dominantes du mot *agalma* (et *agalmata* au pluriel) ne nous imposent pas une conclusion simpliste qui ferait d'*agalma* un terme représentatif et générique pour désigner les statues d'Apollon dans le Péloponnèse chez Pausanias. Il faut surtout étudier ce terme en le mettant en parallèle avec un autre important qui désigne aussi certaines statues d'Apollon : ξόανον (ξόανα au pluriel), car, dans les 7 livres de la *Périégèse* consacrés au Péloponnèse, on n'a trouvé que ces deux termes pour désigner la statue d'Apollon péloponnésien : ἄγαλμα et le ξόανον.

### III. 1. b) Ξοανον

L'utilisation limitée du terme *xoanon* dans le cas d'Apollon n'implique pas que ce mot ne mérite pas qu'on s'y arrête. Jean-Christophe Vincent rappelle à juste titre que « parmi les nombreux termes grecs désignant ce que nous appelons la « statue de culte, le ξόανον est probablement celui qui a suscité – et qui suscite encore – les discussions les plus nombreuses »<sup>433</sup>. Appartenant à la famille du verbe « ξέω » qui signifie « racler, gratter, polir », le terme ξόανον peut évoquer, au dire de Pierre Chantraine, un objet religieux, et plus précisément, serait une « statue en bois travaillé, en principe statue de divinité »<sup>434</sup>. *Xoanon* peut être habituellement traduit par « statue de bois » et souvent marqué par son caractère ancien et vénérable. Toutefois, l'étude d'Alice A. Donohue<sup>435</sup> a clarifié le fait que le *xoanon* n'apparaît pas exclusivement comme une statue ancienne, faite en bois. En la matière, on a généralement considéré que Pausanias utilisait le terme *xoanon* pour désigner systématiquement les statues de bois. De plus, on a généralement reconnu que dans l'œuvre de Pausanias le *xoanon* faisait figure d'une façon plus ou moins exclusive de « statue ancienne/originelle ». Chez Pausanias, ce lien établi entre le bois et l'ancienneté des statues est à maintes reprises confirmé. Selon les relevés des

---

<sup>432</sup> 97 est le nombre qui comprend des répétitions des mêmes statues. Voir les relevés de V. PIRENNE-DELFORGE et G. PURNELLE, *Pausanias. Periegesis. Index verborum. Liste de fréquence. Index nominum, Kernos Suppl.*, 5, 1997.

<sup>433</sup> J.-C. VINCENT, « Le *xoanon* chez Pausanias : littératures et réalités culturelles », *DHA*, 29-1, 2003, p. 31 et n. 1, avec une bibliographie sommaire des études principales sur *xoanon*.

<sup>434</sup> CHANTRAINED, DELG, s.v. « ξέω ».

<sup>435</sup> A. A. DONOHUE, « Xoana » and the origins of Greek sculpture, *op. cit.*

informations des *xoana* tirées de l'œuvre de Pausanias<sup>436</sup>, on s'aperçoit que toutes les divinités majeures possèdent au moins un *xoanon*, et parmi elles, Apollon en possède 15 (dont 10 dans le Péloponnèse)<sup>437</sup>.

J'aborderai d'une façon plus précise cette question de vocabulaire en prenant Apollon dans le Péloponnèse comme exemple concret pour voir ce que recouvrent effectivement les mots *xoanon* et *agalma* rapportés aux statues d'Apollon dans cette région.

### III. 1. c) **La différence entre *agalma* et *xoana* révélée par la description de Pausanias**

On ne peut pas affirmer que la plus ancienne statue était exclusivement en bois dans l'esprit de Pausanias, car il rapporte qu'« en des temps encore plus anciens, partout en Grèce, des pierres brutes (ἀργοὶ λίθοι) recevaient des marques d'honneur à la place des statues des dieux »<sup>438</sup>. Cependant, les descriptions des statues d'Apollon péloponnésien qualifiées de *xoana* dans la *Périégèse* ne comportent aucune mention de matériaux. Toutes les descriptions de matériaux sont dédiées soit aux *agalmata* soit aux statues sans appellation spécifique. Parmi les 15 statues pour lesquelles le Périégète cite les matériaux, il n'y en a qu'une seule pour laquelle il ne donne pas de vocabulaire spécifique. L'absence de description des matériaux pour le *xoanon* d'Apollon réaffirme implicitement que « la *Périégèse* confirme amplement la tradition grecque qui laisse à penser que le *xoanon* est en bois »<sup>439</sup>.

<sup>436</sup> F. M. BENNETT, « A Study of the Word ΞΟΑΝΟΝ », *op. cit.*, p. 2-14.

<sup>437</sup> Voir les tableaux établis à la fin du texte. Donc Artémis (16 *xoanon*) et Apollon possèdent les plus nombreux *xoanon* parmi toutes les divinités dans la *Périégèse*. Sur le nombre de *xoana* des divinités principales, voir l'analyse de *ibid.*, p. 12-14 ; J.-C. VINCENT, « Le *xoanon* chez Pausanias », *op. cit.*, p. 33-35.

<sup>438</sup> Pausanias, VII, 22, 4.

<sup>439</sup> J.-C. VINCENT, *ibid.*, p. 39, mais pas exclusive. Alice A. Donohue démontre l'emploi harmonieux du terme *xoanon* dans la *Périégèse*, elle souligne à cet égard que le bois, en tant que matériau de la fabrication, est une caractéristique déterminante d'un *xoanon*, A. A. DONOHUE, « *Xoana* » and the origins of Greek sculpture, *op. cit.*, p. 140-141. Voir aussi Pausanias, VIII, 17, 2 : « Chez les hommes d'autrefois, pour autant que nous ayons pu savoir, les bois dont on faisait les idoles étaient les suivants : l'ébène, le cyprès, les cèdres, les chênes, l'if, le lotus » (« τοῖς δὲ ἀνθρώποις τὸ ἀρχαῖον, ὅποσα καὶ ἡμεῖς καταμαθεῖν ἐδυνήθημεν, τσοσάδε ἦν ἀφ' ὧν τὰ ξόανα ἐποιοῦντο, ἔβενος, κυπάρισσος, αἰ κέδροι, τὰ δρύινα, ἡ μῖλαξ, ὁ λωτός »).

Pour les statues de Tyché et des Dioscures à Sicyone, Pausanias donne une « définition » selon laquelle, le *xoanon* est un *agalma* de type particulier : « ceux-ci et l'*agalma* de Tyché [la Fortune] sont des *xoana* »<sup>440</sup>. Plus spécifiquement, Pausanias différencie légèrement ces deux termes, quand ils s'intéressent aux auteurs et à l'origine des statues d'Apollon péloponnésien, Le *xoanon* est bien une statue dont les auteurs sont méconnus ou mythiques, aux origines guère vérifiables<sup>441</sup>. En revanche, les informations concernant les *agalmata* sont racontées par le Périégète d'une façon beaucoup plus certaine et concrète<sup>442</sup>. On doit aussi souligner que Pausanias décrit des statues de bois qui ne sont pas des *xoana*. Dans le cadre de cette étude, c'est un Apollon d'Olympie : « Il y a aussi une statue en buis (ἄγαλμα πύξινον) d'Apollon avec la tête dorée » (VI, 19, 6). Ce passage prouve bien que le « *xoanon* » n'est pas pour Pausanias le seul mot exploitable pour désigner une statue ancienne en bois.

D'après Jean-Christophe Vincent, « certaines de ces statues produisaient un effet qui ne permettait peut-être pas de les classer comme *xoana*, malgré le matériau employé : la facture soignée de la statue, imitant un *agalma* de marbre, [...], ou des dimensions imposantes [...] »<sup>443</sup>. Tout de même, en dépit d'une explication explicite d'un certain critère qui aurait empêché Pausanias d'employer le terme *xoanon* lorsqu'il décrit cette statue en bois, le détail « de la tête dorée » laisse penser que ce serait peut-être l'aspect technique soigné qui confère à la statue d'Apollon d'Olympie un aspect plus récent (du moins aux yeux de Pausanias) que ce que peut paraître en général un *xoanon*.

Quant à l'indication de l'ancienneté de la statue, laquelle conférée à la statue d'Apollon est renforcé par l'adjectif ἀρχαῖος dans trois passages<sup>444</sup>. En revanche, pour l'Apollon péloponnésien, Pausanias n'établit aucun lien spécifique entre « *agalma* » et « ancienneté ». Dans son esprit, à l'opposé de l'*agalma*, la fabrication des *xoana* remonte génériquement à loin dans le temps, avant même l'apparition des *agalmata* σὸν τέχνη<sup>445</sup>.

<sup>440</sup> Pausanias, II, 7, 5 : « ξόανα δὲ οὗτοί τε καὶ τὸ ἄγαλμα τῆς Τύχης ἐστὶ ».

<sup>441</sup> Voir surtout II, 19, 3 : « [...] À l'origine le temple et le *xoanon* furent consacrés par Danaos. Je crois que toutes les statues de l'époque, et surtout les œuvres égyptiennes, étaient des *xoana* [...] » ; et VII, 26, 6 : « personne parmi les gens du pays n'a pu me dire qui en était l'auteur [...] ».

<sup>442</sup> Surtout les passages suivants : Pausanias, II, 31, 6 ; VI, 19, 6 ; VIII, 9, 1 ; VIII, 42, 7 ; VIII, 53, 7.

<sup>443</sup> J.-C. VINCENT, « Le *xoanon* chez Pausanias », *op. cit.*, p. 42.

<sup>444</sup> Pausanias, VII, 26, 6 ; VIII, 31, 5 ; VIII, 42, 7.

<sup>445</sup> Voir l'analyse de V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 271-274.

En la matière, la mise en parallèle de deux passages nous permettra de prouver la particularité de l'emploi des deux termes par Pausanias, lorsque sa description des statues d'Apollon contient nettement la dimension descriptive de l'ancienneté. Dans le passage où est mentionné Apollon *Lykios* d'Argos, Pausanias utilise *agalma* pour désigner la statue « moderne » du dieu et *xoanon* pour l'originelle, car l'origine de ce *xoanon* remonte, d'après le mythe de la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios*, à la prise de pouvoir de Danaos comme nouveau roi d'Argos. Toutefois, quand Pausanias évoque la fameuse statue cultuelle très ancienne en forme de colonne de bronze de l'Apollon d'Amyclées<sup>446</sup>, il n'utilise pas le mot *xoanon* et l'appelle simplement *agalma* ; d'après l'observation de Jean-Christophe Vincent, c'est parce que « le bronze domine cette grande statue qui fait incontestablement figure de 'statue de culte', même si elle n'est pas dédiée dans un temple »<sup>447</sup>. L'emploi du terme *agalma* se fonde sur sa qualité exceptionnelle d'objet religieux et d'objet d'art, en fait, l'ancienneté de la statue ne constitue plus, dans ce cas particulier, un critère prioritaire pour utiliser le terme *xoanon* en la décrivant.

Au-delà des problèmes liés à l'étude générale des termes *agalma* et *xoanon*, il nous faut maintenant étudier en détail les descriptions de Pausanias consacrées aux représentations statuariques d'Apollon péloponnésien. Les descriptions de Pausanias de ces statues seront examinées sous les optiques différentes. Les premières informations que Pausanias nous livre relèvent apparemment davantage de l'histoire de l'art. Ensuite, on tentera de déployer la fonction de marqueurs des espaces spatiaux-temporels dont les statues d'Apollon dans le Péloponnèse sont revêtues dans la *Périégèse*, et la fonction de butin de guerre des statues. Enfin, c'est dans l'optique de la mobilité des statues que les descriptions de Pausanias se liront, car, les statues du dieu sont aussi des objets qui ont leur propre histoire à travers une géographie.

---

<sup>446</sup> Pausanias, III, 19, 1-3. La statue gigantesque d'Apollon peut être estimée, au témoignage de Pausanias, à environ 30 coudées, à savoir environ 15 mètres de haut (si nous adoptons l'unité de longueur commune, 1 coudée = 46,3 centimètres).

<sup>447</sup> J.-C. VINCENT, « Le *xoanon* chez Pausanias », *op. cit.*, p. 38. Le « trône » très connu de l'Apollon d'Amyclées a donné lieu à beaucoup d'études spécifiques, et sur les différentes hypothèses de reconstruction de ce monument unique, voir R. MARTIN, « Bathyclès de Magnésie et le « trône » d'Apollon à Amyklæ », *RA*, 2, 1976, p. 205-218, repris dans *id.*, *Architecture et urbanisme*, Rome, 1987, p. 369-387.

### III. 2 Le rôle des statues d'Apollon dans le Péloponnèse

#### III. 2. a) Une histoire de l'art autour des statues d'Apollon dans le Péloponnèse

Quant à l'identité des statues, Pausanias cite souvent les sculpteurs (II, 19, 3 : Attalos l'Athénien<sup>448</sup>, pour l'image moderne d'Apollon *Lykios* à Argos ; II, 24, 5 : Polycleitos, triade apollinienne du sanctuaire d'Artémis *Orthia* sur le mont Lykôné en Argolide) ; le plus souvent sans aucune précision particulière, ou encore il les identifie bien par une chronologie relative (VIII, 9, 1 : Praxitèle<sup>449</sup> ; VIII, 42, 7 : Onatas, « une génération après l'expédition médique contre la Grèce »<sup>450</sup>). En même temps, Pausanias n'hésitait pas à avouer son ignorance de certains des auteurs de ces statues, il montre à cet égard une grande cohérence d'expression : « Je ne peux pas dire le nom des artistes qui les ont faites, mais à mon sentiment ce sont des œuvres forts anciennes [...] » (V, 17, 3), ou « personne parmi les gens du pays n'a pu me dire qui en était l'auteur... mais quiconque a déjà vu l'Héraclès de Sicyone est en mesure de déduire que l'Apollon d'Aigeira est aussi une œuvre du même Laphaès de Phlionte<sup>451</sup> » (VII, 26, 6). Parmi ces passages, celui qui concerne un Apollon de Tégée apporte quelques détails intéressants au sujet de l'origine des statues<sup>452</sup>. Quant à l'auteur de la statue d'Apollon de Tégée, un certain Cheirisophos, artiste d'origine crétoise, Pausanias dit qu'on ignore son époque et son maître, donc non pas Dédale pour lui, à la différence d'Endoios<sup>453</sup> ou Stylis et Dipoinos<sup>454</sup>, ou encore

---

<sup>448</sup> Peut-être un sculpteur de l'école néo-attique, voir D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre II, p. 274.

<sup>449</sup> En le situant par rapport à Alcamène (sanctuaire d'Asklépios et de la triade apollinienne à Mantinée).

<sup>450</sup> Avec une démonstration très élaborée (VIII, 42, 8-9), se fondant sur les offrandes des Deinoménides à Olympie.

<sup>451</sup> Sculpteur par ailleurs inconnu de nous, peut-être fin VI<sup>e</sup> – début V<sup>e</sup> siècle. Voir le commentaire à VII, 26, 6 dans l'édition de la C.U.F.

<sup>452</sup> Pausanias, VIII, 53, 7-8 : « [un *agalma* doré d'Apollon] C'est une œuvre de Cheirisophos, un Crétois d'origine ; l'époque et le maître de cet artiste, nous les ignorons. Le séjour que Dédale fit à Cnossos chez Minos a procuré aux Crétois une réputation durable aussi dans la fabrication des idoles. [...] ».

<sup>453</sup> I, 26, 4 : « Endoios était Athénien, élève de Dédale, qui, au moment où Dédale s'exila à cause du meurtre de Calôs, l'accompagna en Crète. Il y a de lui une statue d'Athéna assise, portant une inscription selon laquelle c'est une consécration de Callias, mais une œuvre d'Endoios ».

<sup>454</sup> II, 15, 1 : « On y voit un temple d'Athéna, la statue de la déesse est de Dipoinos et de Stylis, élèves de Dédale, ou ses fils, [...] ». Cf. II, 22, 5 ; 32, 5.

Smilis<sup>455</sup>, Pausanias les considère comme contemporains de Dédale. Dans ces passages retenus, Pausanias semble distinguer clairement le style « dédalique »<sup>456</sup> du « courant crétois »<sup>457</sup> et des contemporains de Dédale. Dans l'esprit de Pausanias, le style dédalique représente « une étape prétendument ancienne » dans l'histoire de l'évolution de la sculpture grecque ; celui-ci révèle sa vision d'un passé inscrit dans des vestiges d'une antique dévotion qui, à travers le caractère fruste de l'œuvre de Dédale, portent la marque du divin<sup>458</sup>. Et le passage mentionnant la statue d'Apollon *Lykios* présente dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios* d'Argos reflète également le goût de Pausanias pour l'histoire de l'art et plus largement l'archaïsme. En parlant d'un *agalma* « récent » et d'un *xoanon* « original » dédié par Danaos, Pausanias « croit que toutes les statues de l'époque, et surtout les œuvres égyptiennes, étaient des *xoana* » (II, 19, 3). Il établit un lien entre l'influence égyptienne et l'évolution de l'histoire de l'art de la sculpture grecque en bois.

En tout cas, il n'est pas imprudent de considérer ici que la tradition de la Crète préhistorique et l'influence égyptienne auraient affecté l'art grec dans ce domaine<sup>459</sup>. La description des trois statues (*xoana*) d'Apollon qu'abrite le temple d'Apollon de Mégare montre plus nettement le goût personnel de Pausanias pour les variations de style

---

<sup>455</sup> VII, 4, 4 : « Quoi qu'il en soit, ce sanctuaire est vraiment très ancien, à en juger surtout par la statue : elle est assurément l'œuvre d'un Eginète, Smilis, fils d'Eucleidès ; ce Smilis est de la génération de Dédale, mais il n'a pas atteint un même niveau de réputation ».

<sup>456</sup> Pour ce qu'on appelle aujourd'hui style « dédalique », dans l'histoire de la sculpture grecque, où la Crète du VII<sup>e</sup> siècle joue effectivement un grand rôle, voir C. ROLLEY, *La sculpture grecque I, op. cit.*, p. 128-143, avec historiographie de la notion et images. Voir H. AURIGNY, « Une notion encombrante dans l'histoire de la sculpture grecque : le “dédalisme” », *RA*, 53-1, 2012, p. 3-39.

<sup>457</sup> Pausanias ne tente pas ici de rappeler, à travers l'origine crétoise du sculpteur Cheirisophos, un « courant crétois » pré-archaïque ou semi-mythique pour montrer ou affirmer que la Crète était un centre ancien dans l'histoire de la sculpture grecque. C'est au contraire l'idée fondamentale des réflexions de Florence Bennett, sous l'influence des découvertes récentes d'Evans à Cnossos, est de toute façon totalement dépassées. F. M. BENNETT, « A Study of the Word  $\Xi$ OANON », *op. cit.*, p. 19.

<sup>458</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à source*, p. 278-279 et 284. Sur le style dédalique vu par Pausanias, voir aussi K. W. ARAFAT, *Pausanias' Greece : ancient artists and Roman rulers*, Cambridge, 1996, p. 67-74.

<sup>459</sup> Voir *ibid.*, p. 20.



statuaires<sup>460</sup>. Le temple d'Apollon, primitivement en briques et récemment reconstruit en marbre au temps d'Hadrien, abrite trois statues d'Apollon : dans la description de Pausanias, les styles artistiques et les matériaux employés (temple et statues) sont mis en avant. Les deux premières, l'Apollon *Pythien* et l'Apollon *Dékatèphoros*, ressemblent aux *xoana* égyptiens, la troisième, l'Apollon *Archégète*, ressemble aux statues d'Égine. Les trois statues sont en bois d'ébène. L'opposition entre style éginétique et style égyptien permet non seulement l'identification des statues comme œuvre d'art, mais également de déterminer leur ancienneté<sup>461</sup>.

### III. 2. b) Marqueur des espaces spatiaux-temporels

La présence des statues des dieux dans un lieu précis et l'intégration de ces statues dans un temps mieux déterminé, qu'il soit mythique ou historique, permettent à Pausanias d'avoir un contact authentique avec la Grèce du passé. Dans cette perspective, les statues des divinités ne sont plus de simples œuvres d'art dont les visiteurs jouissent en les regardant, mais sont aussi, dans l'esprit de Pausanias, des marqueurs spatiaux de la cité. Dans la *Périégèse*, presque toutes les statues d'Apollon dans le Péloponnèse ont reçu des indications de localisations, avec des précisions topographiques et géographiques. Par exemple, à Argos, c'est à partir du sanctuaire et de deux statues d'Apollon *Lykios* que Pausanias commence sa narration consacrée à la cité<sup>462</sup>. La présence de la statue d'Apollon *Agyieus* et d'un autel de Zeus *Hyetios* (II, 19, 8) marque la jonction d'Apollon et de Zeus ; c'est là que le sanctuaire d'Apollon *Lykios* se termine dans le passage, comme nous l'avons indiqué dans la partie consacrée au sanctuaire d'Apollon *Lykios* d'Argos. À Sparte, les Lacédémoniens célébraient leur fête majeure, les *Gymnopédies*, devant les statues d'Apollon *Pythaeus*, d'Artémis et de Léo, qui se trouvent précisément en un lieu

---

<sup>460</sup> Pausanias, I, 42, 5-6.

<sup>461</sup> Cette opposition entre deux styles de sculpture réapparaît en VII, 5, 5, auxquels Pausanias ajoute le style archaïque (ἀρχαιοτάτοις) attique. Sur le style de sculpture dit éginétique, cf. Hesychius, s.v. « Αἰγινήτικὰ ἔργα » : « τοὺς συμβεβηκότας ἀνδριάντας ». Sur le style égyptien, voir le commentaire de François Chamoux à I, 42, 5 dans l'édition de la C.U.F : D'après François Chamoux qui cite une glose d'Hésychius, « les œuvres éginétiques sont les statues qui serrent les jambes l'une contre l'autre ». Sur toutes ces statues en bois et ces mêmes passages, il faudrait voir aussi K. W. ARAFAT, *Pausanias' Greece, op. cit.*, p. 53-57 et 67-73 ; de plus, sur Dédale et ses élèves sculpteurs pour Pausanias, dans son chapitre « Pausanias on the Past ».

<sup>462</sup> Pausanias, II, 19, 3-8.

nommé *Choros*, d'après les danses en l'honneur du dieu. De même, à Tégée, quand Pausanias donne le nom des quatre tribus de la ville et explique leur étymologie, il précise que « les statues (τὰ ἀγάλματα) d'[Apollon] *Agyieus* qui se trouvent à Tégée sont au nombre de quatre, une érigée par chaque tribu »<sup>463</sup>. Marqueurs spatiaux, les statues d'Apollon peuvent être aussi des marqueurs temporels. Pour Pausanias, « le passé peut être reconstitué à partir des traces qu'il a laissées dans le présent »<sup>464</sup>. Mais de quel genre de « passé » s'agit-il ? Le passé historique aussi bien que le passé mythique. Avec les statues qui rendent « visibles » les dieux « invisibles », le présent et le passé s'articulent. La présence de statues en un lieu précis associée à un contexte d'émergence historique ou mythique a permis de créer un dialogue entre le présent et le passé, tout en exprimant et affirmant l'identité du dieu.

### III. 2. c) Apollon des Patrèens : une grande histoire grecque entre jugement du Périégète et protection d'Apollon

<p>Pausanias, VII, 20, 6 : « ἔχεται δὲ τῆς ἀγορᾶς τὸ Ὀιδεῖον, καὶ Ἀπόλλων ἐνταῦθα ἀνάκειται θεᾶς ἄξιος· ἐποιήθη δὲ ἀπὸ λαφύρων, ἠνίκα ἐπὶ τὸν στρατὸν τῶν Γαλατῶν οἱ Πατρεῖς ἤμυναν Αἰτωλοῖς Ἀχαιῶν μόνοι ».</p>	<p>Pausanias, VII, 20, 6 : « Attenant à l'agora se trouve l'Odéon, et là se dresse un Apollon qui mérite d'être vu : c'est le butin qui a servi à le faire lorsque, seuls des Achéens, les Patrèens aidèrent les Étoliens contre l'armée des Galates ».</p>
--	---

Pausanias place la statue d'Apollon avant sa description sur l'Odéon dont la beauté architecturale est pour lui très remarquable<sup>465</sup>. Ce qui permet à la statue d'avoir mérité une place particulière dans la constitution descriptive et narrative de Pausanias tient à sa qualité commémorative en tant que butin de guerre. La tentative d'analyse sur sa signification particulière que Pausanias a conçue doit être mise dans le contexte historique dans lequel Apollon s'est impliqué profondément, sans négliger que ce contexte *historique* ait pu faire l'objet plus tard d'une formation d'une tradition littéraire

<sup>463</sup> Pausanias, VIII, 34, 6.

<sup>464</sup> Sur le goût de Pausanias pour l'archaïsme, consulter notamment L. BRUIT, « La notion d'*archaion* dans la *Périégèse* de Pausanias », dans G. LACHENAUD et D. LONGREE (éd.), *Grecs et romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, Rennes, 2003, vol. I, p. 21-30.

<sup>465</sup> D'après Pausanias, « l'Odéon est orné d'une des décorations les plus remarquables de Grèce, si l'on excepte, bien sûr, celui d'Athènes : celui-ci en effet se distingue par sa grandeur et tout son appareil ».

narrative. Le contexte historique général où se situe la guerre concerne la période de l'invasion des Galates<sup>466</sup> en Grèce qui s'étend de la mort d'Alexandre en 323 av. J.-C. au milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>467</sup>.

<p>Pausanias, VII, 18, 6 : « 6 Πατρεῖ μὲν τοιαῦτα ἐς τοὺς προγόνους ὑπάρχοντα ἦν : ἰδίᾳ δὲ ἀνὰ χρόνον Πατρεῖς διέβησαν ἐς Αἰτωλίαν Ἀχαιῶν μόνου κατὰ φιλίαν τὴν Αἰτωλῶν, τὸν πόλεμόν σφισι τὸν πρὸς Γαλάτας συνδιοίσοντες. προσπταίσαντες δ' ἐν ταῖς μάχαις λόγου μειζώνως καὶ ὑπὸ πενίας ἅμα οἱ πολλοὶ πιεζόμενοι Πάτρας μὲν πλὴν ὀλίγων τινῶν ἐκλείπουσιν : οἱ δὲ ἄλλοι κατὰ χώραν ὑπὸ φιλεργίας ἐσκεδάσθησαν καὶ πολισμίματα παρἑξ αὐτὰς Πάτρας τοσάδε ἄλλα ᾤκησαν, [...] 7. Αὐγουστος [...] ἐπανήγαγεν αἰθῆς ἐκ τῶν πολισμάτων τῶν ἄλλων τοὺς ἄνδρας ἐς τὰς Πάτρας, προσσυνόκησε δὲ σφισι καὶ Ἀχαιοὺς τοὺς ἐκ Ῥυπῶν, καταβαλὼν ἐς ἔδαφος Ῥύπας : καὶ ἔδωκε μὲν ἐλευθέρους Ἀχαιῶν μόνους τοῖς Πατρεῦσιν εἶναι,</p>	<p>Pausanias, VII, 18, 6-7 : « 6 Au fil du temps, les Patréens, seuls parmi les Achéens, de leur propre mouvement, firent la traversée jusqu'en Étolie, agissant par amitié pour les Étoliens, afin de les aider à soutenir la guerre contre les Galates. Mais comme ils avaient subi au cours des combats des revers plus graves qu'on ne peut dire et étaient en même temps, pour la plupart, accablés par la misère, ils quittent Patras, à l'exception de quelques-uns ; l'ensemble se répandit à travers le pays, poussé par l'amour du travail, et alla habiter, hors de Patras même, les agglomérations suivantes [...] 7 Mais Auguste, soit parce qu'il appréciait la bonne situation de Patras sur le littoral, soit pour une autre raison, fit revenir à Patras les gens des autres agglomérations et leur adjoignit même les Achéens de Rhypes, car il avait rasé complètement la ville. Il n'octroya la liberté, en Achaïe, qu'aux habitants de Patras et leur</p>
---	--

<sup>466</sup> Le nom des Galates était donné par les Grecs aux Celtes, venus de la basse vallée du Danube.

<sup>467</sup> Le livre de référence est celui de G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes : recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Thèse, Bruxelles, 1977. Les trois premiers chapitres en donnent le contexte historique et les sources (dont les deux longs récits de Pausanias). A.-M. ADAM et S. FICHTL, « Les Celtes dans les guerres hellénistiques : le cas de la Méditerranée orientale », dans J.-Ch. COUVENHES, S. CROUZET et S. PÉRÈ-NOGUES (éd.), *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen*, Paris, 2011, p. 117-123. Édouard Will esquisse en quelques traits le contexte historique de l'invasion, Éd. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique : 323-30 av. J.-C.*, [2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée], Nancy, 1979, p. 105-107. Pour les sources principales, cf. Hérodote, VIII, 37-38 ; Diodore de Sicile, XXII, 3-9 ; Pausanias, I, 4 et X, 19, 5-23 (l'invasion en Macédoine et en Grèce centrale). Sur l'importance de l'épisode des Galates pour évaluer l'idéologie historique de Pausanias, voir V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 30 n. 47.

ἔδωκε δὲ καὶ ἐς τὰ ἄλλα γέρα σφίσιν, ὅποσα τοῖς ἀποίκους νέμειν οἱ Ῥωμαῖοι νομίζουσι ».	octroya aussi tous les privilèges que les Romains, d'ordinaire, confèrent à leurs colons ».
---	---

La fonction cultuelle fondamentale de la statue d'Apollon s'exprime sans aucun doute dans l'effort de mise en valeur de la mémoire de guerre. La tradition qui pourrait être liée à la présence de la statue d'Apollon à Patras semble plus riche que ce à quoi un simple butin peut faire allusion. Replaçons-nous dans le contexte historique de la consécration<sup>468</sup> : Brennos, l'un des chefs des troupes galates, fut persuadé que s'il opérait une diversion sur l'Étolie avec le but de rappeler les Étoliens dans leur pays, il pourrait pénétrer plus facilement en Grèce en traversant les Thermopyles<sup>469</sup>. Pour ce faire, il détacha une armée pour attaquer l'Étolie. Informés du sac de Callion d'Étolie, les Étoliens retirèrent leurs troupes des Thermopyles et s'élancèrent au secours de leurs compatriotes<sup>470</sup>. Après avoir pillé les maisons et les sanctuaires et brûlé la ville de Callion, ces troupes galates, étant retournées aux Thermopyles par la même route, se heurtèrent aux Patrèens « qui seuls de tous les Achéens étaient allés au secours des Étoliens, comptant sur leur habileté à combattre armés en hoplites ; ils eurent beaucoup à souffrir, tant à cause de la supériorité du nombre des Galates, que de la manière désespérée dont ils se battaient ... Enfin, quoique les horreurs commises à Callies [...] on peut néanmoins dire que les Calliéens furent dignement vengés ; car [...] il n'y en eut pas la moitié qui regagnât le camp des barbares vers les Thermopyles »<sup>471</sup>. La fuite des Galates après leur attaque sur la cité de Callion représente une victoire non pas décisive mais signifiante pour les Étoliens. D'après le témoignage de Pausanias, les Étoliens ont consacré à Delphes une offrande « après avoir tiré vengeance des Galates pour leur cruauté envers les Calliéens »<sup>472</sup>.

<sup>468</sup> Les trois auteurs qui ont rapporté l'invasion des Galates en Grèce sont Diodore, XII, 2-5 et 9 ; Justin et Pausanias, X, 20, 6-22, 12. Pour ces sources relatives à l'invasion, voir G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, *op. cit.*, chapitre II.

<sup>469</sup> Pausanias, X, 22, 2.

<sup>470</sup> X, 22, 5. Voir G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, *op. cit.*, p. 146 n. 94-95.

<sup>471</sup> Pausanias, X, 22, 6-7. — Traduction de M. Clavier, modifiée.

<sup>472</sup> Pausanias, X, 18, 7 : « Les Phocidiens d'Élatée qui, avec l'aide de l'Athénien Olympiodoros, avaient résisté à un siège de Cassandre, envoyèrent à Apollon, à Delphes, un lion de bronze. L'Apollon qui est tout à côté du lion est une offrande des Massaliotes,

Ce long excursus sur l'invasion des Galates en 279/278 marque une rupture significative dans la présentation des dernières offrandes de la terrasse du temple d'Apollon à Delphes<sup>473</sup>. Une telle rupture dans la présentation d'un bâtiment est unique dans la *Périégèse*<sup>474</sup>. L'accent que Pausanias met sur l'importance de l'histoire de la guerre contre l'invasion des Galates s'explique par le fait que cette guerre de grande ampleur impliquait plus de Grecs que les guerres médiques (X, 10, 1-5), notamment, que le danger qu'envisageaient les Grecs est plus critique que l'ont les guerres médiques, à cause du système militaire des Galates et du fait que les Grecs combattaient cette fois-ci non pas pour la liberté, mais pour leur survie<sup>475</sup>.

Ce caractère du texte donne plus de poids aux louanges que le Périégète accorde à l'action des Patrèens. Après avoir relaté l'épisode de Callion, Pausanias donne une leçon historique à son lecteur. Quand les Étoliens étaient occupés à se défendre de l'attaque commandée par deux chefs galates, Orestorios et Combutis<sup>476</sup>, et à poursuivre ces Galates durant leur retraite, contrairement aux Patrèens, les Héracléotes et les Éniens avaient laissé la liberté à Brennos de passer par le sentier stratégique des Éniens<sup>477</sup>, enfin, de franchir les Thermopyles et d'entrer en Grèce comme l'avaient fait les Perses. Bien que Pausanias « rende à Athènes un hommage aussi éclatant qu'immérité »<sup>478</sup>, et au

---

prémices de leur victoire navale sur les Carthaginois. Les d'ont élevé un trophée et une statue de femme armée représentant l'Étolie. Ils ont consacré cette offrande après avoir tiré vengeance des Galates pour leur cruauté envers les Calliéens ». — Traduction de G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 51. Pour les monuments, ainsi que des armes prises aux Galates que les d'avaient dédiées à Apollon *Pythien*, voir P. AMANDRY, « Consécration d'armes galates à Delphes », *BCH*, 102-2, 1978, p. 571-586.

<sup>473</sup> Pausanias, X, 19, 5- 23, 14.

<sup>474</sup> A. JACQUEMIN et D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020, p. 111.

<sup>475</sup> X, 19, 12. Voir H. SIDEBOTTOM, « Pausanias : Past, Present, and Closure », *CQ*, 52-2, 2002, p. 498.

<sup>476</sup> X, 22, 2.

<sup>477</sup> Selon Pausanias, le lieu est praticable pour une armée, « c'est par ce dernier qu'Hydarnès le Mède vint attaquer par derrière les Grecs qui étaient avec Léonidas » (X, 22, 8). Cf. Hérodote, VII, 213-218 et VIII, 36-39.

<sup>478</sup> Pour son philatticisme, voir G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, *op. cit.*, p. 149 et 176 n. 225. Le récit de Pausanias, comme celui de Diodore et de Justin, se présente comme un « doublet » de l'échec perse devant Delphes en 480 (Hérodote, VIII, 36-39) ». Sur son imitation d'Hérodote à ce sujet, voir *ibid.*, p. 147-150.

contingent des d un rôle équivalent<sup>479</sup>, il est pourtant inadéquat de penser qu'il minimise pour cela la signification du sacrifice louable que les Patrèens ont réalisé dans cette affaire<sup>480</sup>. Au contraire, l'épisode patrèenne a pour lui une valeur d'histoire morale. En blâmant le comportement extrêmement égoïste des Héracléotes et les Éniennes qui laissent les autres Grecs à l'abandon et défendent leurs propres intérêts<sup>481</sup>, le Périégète donne la parole à Pindare avec qui se révèle la vérité historique des malheurs des Grecs, « car Pindare me semble avoir dit avec beaucoup de vérité que chacun est très sensible à ses propres maux, et très peu affecté de ceux des autres »<sup>482</sup>. Dans cette perspective, la statue d'Apollon prend sa valeur historique comme témoin du souvenir du sacrifice des Patrèens<sup>483</sup>.

À ce jugement d'histoire morale doit s'ajouter la dimension religieuse représentée par l'intervention du dieu delphique dans la guerre. Brennos profita de l'égoïsme des

---

<sup>479</sup> Au témoignage de Pausanias, ce sont les Athéniens et les Étoliens qui auraient joué les premiers rôles dans la guerre contre les envahisseurs : Pausanias, I, 4, 1-3 et X, 21, 5. Cf. VII, 15, 3. Du côté des Étoliens, X, 20, 4 : « Αἰτωλῶν δὲ πλείστη τε ἐγένετο στρατιὰ καὶ ἐς πᾶσαν μάχης ἰδέαν » (« Les Étoliens formaient la plus grande partie de l'armée des troupes de toutes sortes ».) Voir G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, op. cit., p. 144-145 et p. 176 et n. 235.

<sup>480</sup> L'image « des bêtes féroces » des troupes galates donne du « poids historique » au courage des Patrèens.

<sup>481</sup> Voir U. BULTRIGHINI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre X, p. 391, qui signalent à juste titre que c'est le point de vue de Pausanias, donc non pas une imitation d'Hérodote.

<sup>482</sup> X, 22, 9 : « καὶ μοι φαίνεται Πίνδαρος ἀληθῆ καὶ ἐν τῷδε εἰπεῖν, ὅς πάντα τινὰ ὑπὸ κακῶν οἰκειῶν ἔφη πιέζεσθαι, ἐπὶ δὲ ἀλλοτρίοις κήδεσιν ἀπήμαντον εἶναι ». Cf. Pindare, *Néméens*, I, 53-54 : « Τὸ γὰρ οἰκεῖον πιέζει πάνθ' ὁμῶς· εὐθὺς δ' ἀπήμων κραδία κᾶδος ἀμφ' ἀλλότριον ».

<sup>483</sup> En s'appuyant sur l'analyse de Georges Nachtergaele portant sur la politique d'exploitation de la victoire que le monde grec aurait adoptée, « il est probable qu'une fois les Galates expulsés de Grèce, chacun des alliés a voulu s'arroger tout le mérite de la victoire » (G. NACHTERGAEL, *ibid.*, p. 176 sq.). On peut supposer à juste titre que l'oubli probable de l'effort des Patrèens dans le monde grec semble irrecevable pour Pausanias, par conséquent, la statue d'Apollon de Patras pourrait être pour lui le symbole le plus évident de cette revendication du prestige que le monde grec semble négliger.

Grecs<sup>484</sup> qui provoqua la défaite des Thermopyles et marcha avec 40,000 sur Delphes<sup>485</sup>. En face de la situation difficile, le dieu delphique a donné aux Delphiens sa réponse rassurante, l'oracle de Delphes est rapporté par Pausanias<sup>486</sup>. Ensuite, Pausanias raconte la scène du combat où « le dieu se déclara contre les Barbares de la manière la plus prompte et la moins équivoque »<sup>487</sup> : une série de prodiges<sup>488</sup> permirent aux Grecs de repousser et chasser les Galates, enfin de sauver le sanctuaire. Comme l'a bien indiqué Georges Nachtergael : « dans ces circonstances difficiles, les Grecs avaient eu plus d'une raison de croire que les divinités étaient apparues, comme en 480, pour combattre à leurs côtés »<sup>489</sup>. Dans cette perspective, l'intérêt particulier que Pausanias porte sur la statue d'Apollon de Patras consiste dans le fait que la statue fabriquée avec le butin est considérée par les Patréens comme un témoin de la présence d'Apollon<sup>490</sup> qui protégea

---

<sup>484</sup> Lorsque Pausanias dit que les Patréens furent les seuls des Achéens qui aidèrent les Étoliens contre l'armée des Galates, on entend dans son texte un ton critique qui vise non seulement les Héracléotes et les Éniens, mais également les autres Grecs qui n'avaient fait aucun effort et s'étaient très peu affectés des malheurs des autres.

<sup>485</sup> Pausanias, X, 22, 10. Sur les Galates à Delphes, voir G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, op. cit., p. 150 sq.

<sup>486</sup> X, 22, 12 : « οἱ δὲ καταφεύγουσιν ὑπὸ δειμάτος ἐπὶ τὸ χρηστήριον : καὶ ὁ θεὸς σφᾶς οὐκ εἶα φοβεῖσθαι, φυλάξειν δὲ αὐτὸς ἐπηγγέλλετο τὰ ἑαυτοῦ » (« les habitants [de Delphes] se réfugièrent vers l'oracle ; et le dieu leur dit d'être sans crainte, annonçant qu'il saurait bien se garder lui-même »). — Traduction de M. Clavier. Cf. Diodore de Sicile, XXII, 9, 5 ; Justin, XXIV, 7, 6-7. Sur l'analyse des sources rapportant l'oracle de Delphes, voir *ibid.*, p. 154.

<sup>487</sup> X, 23, 1-2.

<sup>488</sup> Tremblements de terre ; coups de tonnerre ; etc.

<sup>489</sup> G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, op. cit., p. 153.

<sup>490</sup> Selon la tradition littéraire qu'on trouve chez Diodore, Justin et Pausanias, d'autres divinités et héros avaient également aidé les Grecs. Pour le lien entre Apollon *Pythien* et la signification religieuse du butin, « Callimaque fait également allusion aux armes des envahisseurs et à leurs « boucliers odieux », dont Apollon « fera son butin » », cf. Callimaque, *Hymnes à Délos*, IV, 180-185 : « Et déjà, près de mon temple, on apercevra les phalanges ennemies, déjà près de mes trépieds, les glaives et les ceinturons, armure d'impudence, et les boucliers odieux qui pour les Galates, race en délire, marqueront la route d'un destin cruel ; pour une part ils seront mon butin ». Voir G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, op. cit., p. 184 ; 197 et n. 303.

les Grecs et punit les envahisseurs. Le butin<sup>491</sup> aussi bien que la souffrance<sup>492</sup> qu'ils avaient eu constituent dans la narration de Pausanias l'insigne de leur effort et de leur sacrifice pour la défense de la liberté des Grecs.

Lors de la visite de Pausanias, Patras était une colonie romaine<sup>493</sup>. Pausanias raconte qu'Auguste avait opéré un synœcisme de Patras : après leur défaite, les Patréens, accablés par la misère causée par les revers très graves, se sont réfugiés dans les bourgs voisins. Il fallut attendre jusqu'à Auguste que la ville prenne son essor lié à la politique de colonisation d'Auguste. Reprenons l'analyse d'Athanasios D. Rizakis à ce sujet<sup>494</sup>, selon lequel, les transferts de population dans la nouvelle ville créent à Patras une société mixte où les populations n'ont aucune référence religieuse commune, ni aucun souvenir historique commun. Ainsi, « la présence dans la nouvelle colonie de populations d'origines diverses avait le risque de créer sur le plan culturel une confusion ». Par conséquent, le synœcisme au début de l'Empire provoquerait probablement le besoin de construire des voies d'intégration culturelle au sein de ces groupes sociaux. De ce point de vue, le culte d'Apollon pourrait être utilisé (uniquement à l'échelle locale ?) par l'autorité romaine pour répondre à ce besoin politique, tout comme « le *princeps* encourage des cultes apolliniens tant dans ses nouvelles fondations que dans les anciennes cités »<sup>495</sup>.

---

<sup>491</sup> Pour la signification religieuse d'un butin, d'après Raoul Lonis « c'est évidemment grâce au butin fait sur l'ennemi que les vainqueurs peuvent offrir aux dieux des actions de grâces ». R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, 1979, p. 151.

<sup>492</sup> X, 22, 6 : « Ils [Les Patréens] eurent beaucoup à souffrir, tant à cause de la supériorité du nombre des Galates, que de la manière désespérée dont ils se battaient » (« καὶ ὑπὸ πλῆθους τε τῶν Γαλατῶν καὶ τῆς ἐς τὰ ἔργα ἀπονοίας μάλιστα ἐταλαιπώρησαν »).

<sup>493</sup> La figure de la ville avait totalement changé, elle est « dotée d'une population importante et d'un vaste territoire s'étendant non seulement au Nord-Ouest du Péloponnèse, mais aussi jusque sur la rive septentrionale du golfe de Corinthe ». Voir le commentaire de Yves Lafond à VII, 18, 7 dans l'édition de la C.U.F.

<sup>494</sup> A. RIZAKIS, « La colonie romaine de Patras dans le cadre de la colonisation augustéenne », dans *Patrasso colonia di Augusto e le trasformazioni culturali, politiche ed economiche della provincia di Acaia agli inizi dell'età imperiale romana*, Athènes, 2009, p. 24.

<sup>495</sup> C'est-à-dire les cultes apolliniens à Nicopolis, à Corinthe, à Athènes, peut-être aussi le « revival » du culte d'Apollon *Lykios* à Argos. Voir *ibid.*, p. 25.



On n'est pas certain que la statue d'Apollon ait été érigée immédiatement après la guerre, ou après leur retour à la ville d'origine conduit par Auguste. À ce sujet, la manière dont Pausanias construit la narration de ce paragraphe conduit à supposer qu'il tente de relier ces deux points historiques. De ce point de vue, la description de la statue d'Apollon qui commence le paragraphe semble énoncer l'intégration symbolique du souvenir dans une reconstruction historique de l'identité patréenne à l'époque impériale. C'est dans cette complexité religio-politique qu'on peut comprendre en profondeur l'importance particulière que Pausanias attribue à la statue d'Apollon au cœur de la cité de Patras : depuis le dioécisme<sup>496</sup> du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au synœcisme du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., le dieu delphique se présente toujours, sans bouger, dans la cité des Patréens, quoique la ville et les peuples n'aient plus été complètement les mêmes à l'époque de Pausanias<sup>497</sup>.

### III. 3 L'histoire mouvementée des statues d'Apollon

Aux yeux de Pausanias, chaque statue d'Apollon péloponnésien possède sa propre histoire. Certaines n'avaient pas été fabriquées dans le Péloponnèse, mais sont venues d'ailleurs de différentes façons. Loin d'une vision traditionnelle selon laquelle les statues seraient « immobiles », dans la *Périégèse*, elles se déplacent souvent : elles possèdent leur propre histoire, une histoire mouvementée, une histoire « circulante ». Les statues d'Apollon peuvent avoir été d'un endroit à un autre pour de multiples raisons : pour justifier un récit transmis par l'auteur antique<sup>498</sup>, pour orner une cité à titre de contribution par une autre cité<sup>499</sup>, pour remercier le dieu de son aide<sup>500</sup>, pour la commémoration de l'acte héroïque qui conduit à renforcer et à légitimer la propagande politique et culturelle

---

<sup>496</sup> L'historicité du « dioécisme » de la ville ne peut être que partiellement attestée par les fouilles archéologiques de la ville, voir A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, p. 165 : note prise du commentaire d'Yves Lafond à VII, 18, 6 dans l'édition de la C.U.F., *contra* M. PETROPOULOS et T. RIZAKIS, « Ancien Patrai », dans Tr. E. SKLAVENITIS et K. Sp. STAIKOS (éd.), *Patras : from ancient times to the present, Collective volume*, Athènes, 2006, p. 17.

<sup>497</sup> N'oublions pas que la victoire grecque promise par Apollon lors de l'invasion des Galates fait partie de la thématique qui s'organise dans la décoration du sanctuaire d'Apollon Palatin de Rome. Cf. Properce, II, 31. Cependant, d'après le Périégète, « l'expédition aux Thermopyles contre l'armée des Galates resta uniformément ignorée de tous les Péloponnésiens » (VII, 6, 7).

<sup>498</sup> Pausanias, III, 23, 2-5 (Boiai en Laconie).

<sup>499</sup> Pausanias, VIII, 30, 4 ; 31, 5.

<sup>500</sup> Pausanias, IV, 34, 7.

d'une cité<sup>501</sup>. J'énumère ci-dessous les statues d'Apollon mentionnées dans la *Périégèse* du Péloponnèse qui se déplacent :

- La statue en bois d'Apollon de Boiai en Laconie venue de Délos (Apollon au Cap Malée) (III, 23, 2-5 : ξόανov).
- « Les statues de ces deux divinités [Artémis *Astratéia* et Apollon *Amazonios*] sont en bois, et furent, dit-on, érigées, par les femmes qui habitaient les bords du Thermodon » (Apollon *Amazonios* à Pyrrhichos) (III, 25, 3 : ξόανov).
- « C'est une consécration, disent-ils, des marins de l'Argo » (Apollon *Argeôtas* à Coroné de la Messénie) (IV, 34, 7 : ξόανov).
- « C'est, dit-on, une consécration des Locriens voisins du cap Zéphyrion » (Apollon d'Olympie) (VI, 19, 6 : ἄγαλμα).
- « [...] une statue en bronze (χαλκοῦν ἄγαλμα) d'Apollon [...] fut transportée de la cité des Phigaliens, à titre de contribution, pour orner Mégalaopolis » (Apollon *Épikourios* à Mégalaopolis) (VIII, 30, 4 : ἄγαλμα).
- « Elles [antiques statues d'Héra, d'Apollon et des Muses] ont été apportées, à ce qu'on dit, de Trapézonte ». (Apollon à Mégalaopolis) (VIII, 31, 5 : ξόανά).

### III. 3. a) « Transfert de divinités » au moment du « synœcisme » de Mégalaopolis

À propos de cette histoire mouvementée des statues d'Apollon dans le Péloponnèse, les premiers cas que Pausanias nous fournit sont en rapport direct avec le synœcisme de Mégalaopolis<sup>502</sup>. Afin de mieux comprendre les significations particulières de ces statues

<sup>501</sup> C'est le cas du groupe statuaire Cléobis et Bîton qui fut transporté, selon Hérodote, d'Argos à Delphes. Cf. Hérodote, I, 31. Pausanias ne les a pas mentionnées.

<sup>502</sup> À propos du mot « synœcisme », Pierre Briant en a repris la définition qu'a proposée Louis Robert, et dit qu'« en règle générale, *synoikizein-synoikismós-synoikizestai* sont des termes techniques pour le repeuplement et la reconstruction d'une ville construite ou abandonnée ». P. BRIANT, « Colonisation hellénistique et populations indigènes », *CISTA*, 269-1, 1982, p. 86 et n. 243.

Il est intéressant de signaler que les premiers emplois du mot de synœcisme (συνουικισμός), qui se trouvent associés à la construction de Mégalaopolis et à la refondation de Messène, sont attestés chez Polybe (IV, 7), mais la notion peut remonter à l'Athènes primitive. Voir H. VAN EFFENTERRE, « Synécismes », dans *id.*, *La Cité grecque : des origines à la défaite de Marathon*, Vanves, 1985, p. 168. Dans le chapitre IX, Henri van Effenterre a bien mis en lumière, à travers les âges différents de la ville d'Athènes (entre l'époque mycénienne et la concentration voulue par Périclès en 431), le phénomène du synœcisme, donc l'émergence d'une forme nouvelle d'organisation

d'Apollon perçues par Pausanias, il est nécessaire de rappeler le contexte général où s'inscrit et circule l'histoire des statues d'Apollon : c'est le développement de la nouvelle structure des *poleis* de l'Arcadie qui se lie étroitement à la création de Mégalopolis. On ne tentera pas une reconstruction d'une histoire du syncrisme qui paraît dans le cadre de la thèse impossible et inutile. Les deux sources fondamentales qui décrivent et affirment le syncrisme de Mégalopolis sont Diodore de Sicile (XV, 72, 4-94, 1, 3) et Pausanias (VIII, 27, 1-7)<sup>503</sup>. Par rapport au texte de Diodore, celui de Pausanias contient plus de détails qui ne sont pas seulement descriptifs<sup>504</sup>. D'après Pausanias, le syncrisme arcadien a pour but de se défendre contre les menaces militaires des Lacédémoniens. À la recherche des causes du syncrisme arcadien, Pausanias rappelle à cet égard la concentration des forces en Argolide entre les mains d'Argos après les guerres médiques, et il pense donc que les Arcadiens prirent l'exemple d'Argos comme le modèle de leur syncrisme<sup>505</sup>.

---

sociale. Pour l'auteur, ce phénomène du syncrisme ne contredit pas du tout les continuités d'un mode de vie antérieur et qui avait subsisté.

<sup>503</sup> Pour le problème du syncrisme de Mégalopolis proprement dit, et son traitement dans la *Périégèse*, lire notamment T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, Göttingen, 2002, p. 413-469. Voir également M. MOGGI, « Il sinecismo di Megalopoli », *ASNP*, 4-1, 1974, p. 71-107.

<sup>504</sup> Sur les indications textuelles principales du syncrisme de Mégalopolis, lire T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 414-422.

<sup>505</sup> VIII, 27, 1-2 : « 1 Les Arcadiens s'y rassemblèrent pour une question de force, car ils savaient que les Argiens aussi, encore plus anciennement, étaient en danger presque quotidien d'être soumis aux Lacédémoniens par la guerre, tandis que lorsqu'ils accrurent la population d'Argos en supprimant Tirynthe, Hysiai, Ornéai, Mycènes, Mideia et toutes les autres villes insignifiantes de l'Argolide, les Argiens eurent moins à redouter des Lacédémoniens, en même temps que, vis-à-vis des populations environnantes, ils avaient la force pour eux. 2 Tel est l'esprit dans lequel les Arcadiens accomplissaient leur syncrisme ». Voir M. CASEVITZ et Y. LAFOND, *Pausanias*, Livre VII, p. 217. N. H. DEMAND, *Urban relocation in archaic and classical Greece : flight and consolidation*, Norman-Okla-Londres, 1990, p. 112 sq. T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 419 sq.

### III. 3. a) α) Statues d'Apollon de Trapézonte

Dans les passages que Pausanias a consacrés à la vie religieuse de Mégalopolis, le plus intéressant aspect tient à la création de cultes qui lient la nouvelle capitale au vieux fonds religieux de son territoire. Ici, selon la définition de Martin P. Nilsson, le transfert de population qui peupla Mégalopolis s'accompagna d'un véritable « transfert de divinités »<sup>506</sup>. Pour ceci, des nuances doivent s'imposer. En la matière, le cas d'Apollon de Trapézonte est exceptionnel. Pausanias dit qu'au moment du synœcisme des Arcadiens, les Trapézontins refusèrent de participer au mouvement collectif des Arcadiens. Leur résistance décida dès lors les Arcadiens à user de violence. Dans ce contexte, la manière dont les statues d'Héra, d'Apollon et des Muses des Trapézontins furent apportées à Mégalopolis mérite d'être soulignée.

<p>Pausanias, VIII, 27, 5-6 : « 5 τὸ μὲν δὴ ἄλλο Ἀρκαδικὸν οὔτε τι παρέλγε τοῦ κοινοῦ δόγματος καὶ συνελέγοντο ἐς τὴν Μεγάλην πόλιν σπουδῆ : Λυκαῖται δὲ καὶ Τρικολωνεῖς καὶ Λυκοσουρεῖς τε καὶ Τραπεζούντιοι μετεβάλλοντο Ἀρκάδων μόνοι, καὶ – οὐ γὰρ συνεχώρουν ἔτι τὰ ἄσθη τὰ ἀρχαῖα ἐκλιπεῖν – οἱ μὲν αὐτῶν καὶ ἄκοντες ἀνάγκη κατήγοντο ἐς τὴν Μεγάλην πόλιν, Τραπεζούντιοι δὲ ἐκ Πελοποννήσου. 6 τὸ παράπαν ἐξεχώρησαν, ὅσοι γε αὐτῶν ἐλείφθησαν καὶ μὴ σφᾶς ὑπὸ τοῦ θυμοῦ παραυτίκα διεχρήσαντο οἱ Ἀρκάδες [...] ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 27, 5-6 : « 5 Dans l'ensemble, le corps des Arcadiens ne redisait rien à la décision commune et se rassemblait à Mégalopolis avec empressement ; mais les gens de Lykoa, de Trikolonoï, de Lykosoura et de Trapézonte, seuls des Arcadiens, firent défection. Comme ils ne consentaient plus à quitter leurs anciennes cités, les uns furent amenés à Mégalopolis de force, contre leur gré ; 6 quant aux gens de Trapézonte, ils quittèrent complètement le Péloponnèse, ceux du moins qui survécurent et que les Arcadiens ne massacrèrent pas immédiatement dans leur colère. [...] ».</p>
<p>Pausanias, VIII, 31, 5 : « Ἡρα καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Μοῦσαι – ταῦτα κομισθῆναί φασιν ἐκ Τραπεζούντος – , ἀγάλματα δὲ ἐν τῷ ναῷ Δαμοφῶν ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 31, 5 : « elles [les antiques statues d'Héra, d'Apollon et des Muses] ont été apportées, à ce qu'on dit, de Trapézonte ». (Apollon à Mégalopolis)</p>

En effet, ces statues furent probablement transportées au cours d'un véritable pillage, comme le verbe κομισθῆναι pourrait éventuellement le révéler : si *Komisthènai* veut simplement dire « emmener », « transporter », qui « cache » (ou masque), (de manière

<sup>506</sup> Voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 220 et n. 3.

politiquement correcte) la réalité de la violence de l'événement<sup>507</sup>. C'est donc sans doute avec violence que les statues des divinités furent transportées et installées dans une autre cité. Il est intéressant de noter aussi que les statues de divinités de Trapézonte transportées à Mégalopolis furent les originales, alors que dans les autres cas où les transferts furent volontairement acceptés par les habitants, les cultes locaux furent respectés et les répliques de tel ou tel lieu de culte souvent reproduites<sup>508</sup>. Si l'on pense au besoin politique et religieux de consolider le sentiment civique des nouveaux venus, il paraît raisonnable de « développer dans la capitale les cultes empruntés aux diverses localités en respectant et laissant les anciennes reliques rester sur place »<sup>509</sup>.

### III. 3. a) β) Statue d'Apollon *Épikourios* : de Phigalie à Mégalopolis

Pausanias rapporte qu'une autre statue d'Apollon nommé *Épikourios* fut transportée de Phigalie-Bassai à Mégalopolis au moment du syncrisme des Arcadiens. La statue en bronze avait été offerte par les Phigaliens comme ornement pour la place de Mégalopolis, et Pausanias indique que l'origine de l'emplacement de la statue avait été primitivement à Bassai.

<p>Pausanias, VIII, 41, 7-9 :  « 7 περιέχεται δὲ ἡ Φιγαλία ὄρεσιν, ἐν ἄριστερᾷ μὲν ὑπὸ τοῦ καλουμένου Κωτίλιου, τὰ δὲ ἐς δεξιὰν ἕτερον προβεβλημένον ἐστὶν αὐτῆς ὄρος τὸ Ἐλαίον. ἀπέχει δὲ τῆς πόλεως ἐς τεσσαράκοντα τὸ Κωτίλιον μάλιστα σταδίου : ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χωρίῳ τέ ἐστι καλούμενον Βᾶσσαι καὶ ὁ ναὸς τοῦ</p>	<p>Pausanias, VIII, 41, 7-9 : « 7 Phigalie est entourée de montagnes : à gauche, elle est dominée par ce qu'on appelle le Kotilion, tandis qu'à droite une autre montagne, l'Élaion, forme un rempart devant elle. Le Kotilion est à une quarantaine de stades de la ville ; on y trouve une localité appelée Bassai, avec le temple d'Apollon <i>Épikourios</i> (Secourable) dont même le toit est en pierre.</p>
--	--

<sup>507</sup> Madeleine Jost a clairement remarqué la particularité du contexte historique qui paraît exceptionnel pour un transfert de statues, voir le commentaire dans l'édition de la C.U.F., *Pausanias*, Livre VIII, p. 237.

<sup>508</sup> On note ici trois cas décrits par Pausanias (VIII, 30, 2) : la statue d'Hermès *Akakésios* dont l'original resta à Akakésion (VIII, 30, 6 ; 36, 10) ; le péribole de Zeus *Lykaios* était la copie de l'*abaton* du mont Lycée (VIII, 38, 6-7) ; la figure mégalopolitaine du dieu Pan *Sinoeis* devait être le résultat d'une fusion entre le Pan du mont Lycée et le Pan *Sinoeis* du mont Kôtilion ou d'une fusion avec la tradition locale. Voir le commentaire à VIII, 30, 3 dans l'édition de la C.U.F. et le commentaire italien, p. 432-433.

<sup>509</sup> M. JOST, « Pausanias en Mégalopolitide », *REA*, 75-3, 1973, p. 241-267.

<p>Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐπικουρίου, λίθου καὶ αὐτὸς καὶ ὁ ὄροφος. 8 ναῶν δὲ ὅσοι Πελοποννησίοις εἰσὶ, μετὰ γε τὸν ἐν Τεγέα προτιμῶτο οὗτος ἂν τοῦ λίθου τε ἐς κάλλος καὶ τῆς ἁρμονίας ἔνεκα. τὸ δὲ ὄνομα ἐγένετο τῷ Ἀπόλλωνι ἐπικουρήσαντι ἐπὶ νόσῳ λοιμῶδει, καθότι καὶ παρὰ Ἀθηναίοις ἐπωνυμίαν ἔλαβεν Ἀλεξίκακος ἀποτρέψας καὶ τούτοις τὴν νόσον. 9 ἔπαυσε δὲ ὑπὸ τὸν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων πόλεμον καὶ τοὺς Φιγαλέας καὶ οὐκ ἐν ἑτέρῳ καιρῷ : μαρτύρια δὲ αἶ τε ἐπικλήσεις ἀμφοτέραι τοῦ Ἀπόλλωνος εἰκόες τι ὑποσημαίνουσαι καὶ Ἰκτίνος ὁ ἀρχιτέκτων τοῦ ἐν Φιγαλία ναοῦ γεγονὼς τῇ ἡλικίᾳ κατὰ Περικλέα καὶ Ἀθηναίοις τὸν Παρθενῶνα καλούμενον κατασκευάσας. ἐδίδαξε δὲ ὁ λόγος ἤδη μοι τὸ ἄγαλμα εἶναι τοῦ Ἀπόλλωνος Μεγαλοπολιτῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ ».</p>	<p>8 De tous les temples du Péloponnèse, il est après celui de Tégée celui qu'on apprécie le plus pour la beauté de la pierre et la finesse de l'ajustage. Le surnom a été donné à Apollon pour son intervention secourable lors d'une épidémie de peste, de même que le dieu reçut le surnom d'Alexikakos (Qui écarte les maux) chez les Athéniens pour avoir détourné d'eux la maladie. 9 Le fléau survint au temps de la guerre du Péloponnèse pour les Phigaliens aussi, et non à un autre moment. La preuve en est que les deux épicleses d'Apollon ont un sens analogue et qu'Iktinos, l'architecte du temple de Phigalie, fut un contemporain de Périclès et construisit pour les Athéniens l'édifice qu'on nomme Parthénon. J'ai déjà expliqué dans ce livre que la statue d'Apollon se trouve sur l'agora de Mégalopolis ».</p>
---	--

<p>Pausanias, VIII, 30, 3-4 : « 3 [...] ἔστι δὲ πρὸ τοῦ τεμένουσ τούτου χαλκοῦν ἄγαλμα Ἀπόλλωνος θεᾶς ἄξιον, μέγεθος μὲν ἐς πόδας δώδεκα, ἐκομίσθη δὲ ἐκ τῆς Φιγαλέων συντέλεια ἐς κόσμον τῇ Μεγάλῃ πόλει. 4 τὸ δὲ χωρίον ἔνθα τὸ ἄγαλμα ἴδρυτο ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ Φιγαλέων, ὀνομάζεται Βᾶσσαι : τῷ θεῷ δὲ ἡ ἐπικλήσις ἠκολούθηκε μὲν ἐκ τῆς Φιγαλέων, ἐφ' ὅτῳ δὲ ὄνομα ἔσχεν Ἐπικούριος, δηλώσει μοι τὰ ἐς Φιγαλέας τοῦ λόγου. [...] ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 30, 3-4 : « 3 [...] Il y a devant ce lieu sacré une statue en bronze d'Apollon qui mérite d'être vue : elle est haute de douze pieds ; elle fut transportée de la cité des Phigaliens, à titre de contribution, pour orner Mégalopolis. 4 L'endroit où la statue avait été primitivement érigée par les Phigaliens se nomme Bassai. L'épiclèse du dieu l'a suivi depuis la cité des Phigaliens ; quant à l'origine de son nom d'Épikourios (Secourable), elle apparaîtra dans le passage de mon livre consacré à Phigalie. [...] ».</p>
--	---

À la différence du cas de Trapézonte, le transport de la statue par les Phigaliens s'est fait volontairement ; en outre, la statue d'Apollon *Épikourios* transportée devait être l'originale. Ce déplacement de la statue d'Apollon *Épikourios* est très significatif aux yeux des Phigaliens, en raison de l'importance particulière que la tradition locale lui attache. L'importance du dieu aux yeux des habitants de l'endroit se traduit d'abord par son temple

exceptionnel à Bassai<sup>510</sup>, Pausanias lui accordant le premier rang parmi tous les temples du Péloponnèse après celui de Tégée<sup>511</sup> pour sa beauté architecturale. Ensuite, le rôle particulier qu'Apollon *Épikourios* jouait dans l'histoire de la cité est révélé par son épiclèse, *Épikourios*, « à la rescousse » (ce qui implique un contexte militaire), qui commémore l'aide que le dieu aurait apportée aux Phigaliens dans une peste au temps de la guerre du Péloponnèse. Pausanias précise avec certitude que l'épiclèse ne fut pas attribuée à Apollon à un autre moment (« καὶ οὐκ ἐν ἑτέρῳ καιρῷ ») et donne des éléments sur son origine. Il identifie la peste qui aurait frappé les Phigaliens à celle qui avait touché les Athéniens au début de la guerre du Péloponnèse ; les Athéniens avaient alors donné, dans cette circonstance, à leur Apollon l'épiclèse d'*Alexikakos*, « qui écarte les maux », car le dieu avait détourné d'eux la maladie (« ἀποτρέψας [...] νόσον »)<sup>512</sup>. De cette manière, l'intervention efficace d'Apollon fait état d'un événement historique bien connu, l'origine de la présence de sa statue trouverait ainsi son explication.

Il est important de remarquer qu'« avant Mégalopolis, les Arcadiens ne furent pas dispersés en villages, mais en cités ; après la fondation de la cité, centre fédéral, les structures anciennes ne disparurent pas : les cités demeurent »<sup>513</sup>, autrement dit, l'effort du synœcisme de Mégalopolis n'a pas effacé les communautés en tant qu'entités historiques, mais rassemblé les Arcadiens avec leurs dieux. C'est dans ce contexte qu'on peut entrevoir l'importance significative aux yeux des gens du lieu du transfert des statues d'Apollon des cités originaires à la nouvelle capitale de la région. Réciproquement, le transfert des statues des divinités à Mégalopolis permettrait de compléter et de légitimer le statut religieux de la nouvelle *cité*. Ces statues des divinités protègent le territoire qui les a accueillies. Elles conservent les traditions religieuses du lieu d'où elles étaient venues, transfèrent leur mémoire, et justifient l'identité des habitants du territoire. De surcroît, les différentes

---

<sup>510</sup> Sur le fameux temple de Bassai, voir, M. JOST, *Sanctuaires*, p. 90-97, et la publication de F. A. COOPER, *The Temple of Apollo Bassitas*, I-IV, Princeton, 1992-1996.

<sup>511</sup> Sur le temple de Tégée (dont l'autel), cf. Pausanias, VIII, 47, 5-7.

<sup>512</sup> Cf. Pausanias, I, 3, 4 : « Devant le temple [d'Apollon *Patrôos*], Léocharès en a fait un autre, tandis que celui que l'on appelle *Alexicacos* (qui délivre du mal) est l'œuvre de Calamis. Le nom du dieu vient, dit-on, de ce qu'en vertu d'un oracle de Delphes il arrêta l'épidémie de peste qui ravageait la cité pendant la guerre du Péloponnèse ».

<sup>513</sup> S. VILATTE, « Aristote et les Arcadiens : *ethnos* et *polis* dans la Politique », *DHA*, 10-1, 1984, p. 189.

attitudes énoncées par les gens des deux cités sur le synœcisme s'expriment ainsi vivement par l'histoire du transfert des statues d'Apollon.

### III. 3. b) L'irruption inopinée de la statue d'Apollon

<p>Pausanias, III, 23, 2-5 : « 2 πλέοντι δὲ ἐκ Βοιωτῶν τὴν ὑπὸ τὴν ἄκραν τῆς Μαλέας λιμῆν ἔστιν ὀνομαζόμενον Νύμφαιον καὶ Ποσειδῶνος ἄγαλμα ὀρθὸν καὶ σπήλαιον θαλάσσης ἐγγύτατα, ἐν δὲ αὐτῷ γλυκεὸς ὕδατος πηγὴ : καὶ ἄνθρωποι περιουκοῦσι πολλοί. περιπλεύσαντι δὲ τὴν ἄκραν τῆς Μαλέας καὶ ἑκατὸν στάδια ἀποσχόντι, ἐπὶ θαλάσση χωρίον ἐν ὄροις Βοιωτῶν Ἀπόλλωνος μὲν ἱερόν ἐστιν, Ἐπιδήλιον δὲ ὀνομαζόμενον : 3 τὸ γὰρ τοῦ Ἀπόλλωνος ξόανον, ὃ νῦν ἐστιν ἐνταῦθα, ἐν Δήλῳ ποτὲ ἴδρυτο. τῆς γὰρ Δήλου τότε ἐμπορίου τοῖς Ἑλλησιν οὔσης καὶ ἄδειαν τοῖς ἐργαζομένοις διὰ τὸν θεὸν δοκούσης παρέχειν, Μηνοφάνης Μιθριδάτου στρατηγὸς εἶτε αὐτὸς ὑπερφρονήσας εἶτε καὶ ὑπὸ Μιθριδάτου προστεταγμένον – ἀνθρώπων γὰρ ἀφορῶντι ἐς κέρδος τὰ θεῖα ὕστερα λημμάτων – , οὗτος οὖν ὁ Μηνοφάνης, ἄτε οὔσης 4 ἀτειχίστου τῆς Δήλου καὶ ὄπλα οὐ κεκτημένων τῶν ἀνδρῶν, τριήρεσιν ἐσπλεύσας ἐφόνευσε μὲν τοὺς ἐπιδημοῦντας τῶν ξένων, ἐφόνευσε δὲ αὐτοὺς τοὺς Δηλίους : κατασύρας δὲ πολλὰ μὲν ἐμπόρων χρήματα, πάντα δὲ τὰ ἀναθήματα, προσεξανδραποδισάμενος δὲ καὶ γυναῖκας καὶ τέκνα, καὶ αὐτὴν ἐς ἔδαφος κατέβαλε τὴν Δήλον. ἄτε δὲ πορθουμένης τε καὶ ἀρπαζομένης, τῶν τις βαρβάρων ὑπὸ ὕβρεως τὸ ξόανον τοῦτο ἀπέρριψεν ἐς τὴν θάλασσαν : ὑπολαβὼν δὲ ὁ κλύδων ἐνταῦθα τῆς Βοιωτῶν ἀπήνεγκε, καὶ τὸ</p>	<p>Pausanias, III, 23, 2-5 : « 2 Après avoir doublé la pointe du Cap Malée et s'en être éloigné de cent stades, aux limites du territoire de Boiai, au bord de la mer, on trouve un lieu consacré à Apollon et que l'on appelle Épidèlion. Car le <i>xoanon</i> d'Apollon qui s'y trouve à présent, s'élevait autrefois à Délos. En effet, à l'époque où Délos était une place commerciale pour les Grecs et passait pour offrir grâce au dieu la sécurité à ceux qui y travaillaient, Ménophanès, un général de Mithridate, soit de lui-même, poussé par un orgueil démesuré, soit sur l'ordre de Mithridate – car pour un homme qui a en vue le profit, le respect des dieux passe après les gains, ce Ménophanès donc, profita que Délos était dépourvue de fortifications et que les hommes qui y vivaient ne possédaient pas d'armes, pour y aborder avec des trières et tuer non seulement les étrangers qui y résidaient mais aussi les Déliens eux-mêmes. Après avoir pillé nombre de richesses appartenant aux commerçants et toutes les offrandes faites au dieu, il réduisit en outre en esclavage les femmes et les enfants, et <i>rasa</i> Délos elle-même jusqu'au <i>sol</i>. Pendant le pillage et le saccage de l'île, un des Barbares, emporté par un orgueil démesuré, jeta le <i>xoanon</i> à la mer ; les flots le recueillirent et l'apportèrent à cet endroit du territoire de Boiai, et c'est pour cette raison que l'on appelle l'endroit <i>Épidèlion</i>. 5 Au reste, Ménophane et Mithridate lui-même n'échappèrent point à la vengeance des dieux. Ménophane l'éprouva sur le champ, car les</p>
---	---



<p>χωρίον διὰ τοῦτο Ἐπιδήλιον ὀνομάζουσι.  5 ἅμα δὲ τῷ ἡλίῳ ἀνίσχοντι οἱ Ἕλληνες  ἐπήεσάν σφισιν ἐκ τῶν Δελφῶν, οἱ μὲν  ἄλλοι τὴν ἐπὶ τὸ στράτευμα εὐθεΐαν, οἱ  Φωκεῖς δὲ ἅτε καὶ μᾶλλον ἔχοντες τῶν  χωρίων ἐμπείρως κατέβησάν τε διὰ τῆς  χιόνης κατὰ τὰ ἀπότομα τοῦ Παρνασσοῦ  καὶ ἔλαθον κατὰ νότου γενόμενοι τοῖς  Κελτοῖς, ἠκόντιζόν τε ἐς αὐτοὺς καὶ  ἐτόξευον σὺν οὐδενὶ ἀπὸ τῶν βαρβάρων  δείματι ».</p>	<p>marchands qui avaient pu échapper par la  fuite, s'étant mis en embuscade avec leurs  vaisseaux, le tuèrent lorsqu'il revenait de  Délös. Pour Mithridate, ayant été dans la suite  dépouillé de ses états, et se voyant chassé de  tout lieu par les Romains, il fut réduit à se tuer  de sa propre main. D'autres disent qu'il obtint,  comme une grâce, qu'un de ses soldats lui  donnât la mort. C'est ainsi qu'ils furent punis  l'un et l'autre de leur impiété »<sup>514</sup>.</p>
---	---

Le cas du *xoanon* de l'Apollon de Boiai est intéressant : c'est une statue d'Apollon qui « voyage », et vient d'ailleurs de manière fantastique. Cette statue, située en Laconie, d'après Pausanias, aurait été lancée dans la mer à Délos et aurait flotté<sup>515</sup> de l'île vers Péloponnèse où elle est désormais consacrée, et le lieu ayant accueilli le *xoanon*, aux limites du territoire de Boiai, dédié ensuite à Apollon, est appelé Ἐπιδήλιον. Le contexte historique de son arrivée est lié au « pillage de Délos » mené par un général impie de Mithridate, Ménophanès, vers 88 av. J.-C.<sup>516</sup>. L'événement est mentionné par Strabon et Pausanias, d'après eux, l'île fut entièrement dévastée et ruinée à cette occasion<sup>517</sup>.

Pausanias glose Ἐπιδήλιον en rapprochant ce nom de celui de l'île de Délos. Pour donner plus de crédibilité, justification, ou lisibilité à l'étiologie

<sup>514</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 136.

<sup>515</sup> La description correspond bien au « fait » que la statue est en bois.

<sup>516</sup> Mais le pillage dont il est question ici « est généralement identifiée à celui menée contre Délos par Archelaus, l'épisode de Ménophane n'est connu que par ce passage de Pausanias ». Voir D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre III, p. 271-272. Cf. Appien, *Mithridatica*, 28.

<sup>517</sup> Strabon, X, 5, 4 : « Mais quand les généraux de Mithridate y débarquèrent, ils la ruinèrent de fond en comble avec le concours du tyran qui l'avait soulevée contre Athènes. Aussi les Romains la trouvèrent-ils déserte quand ils s'en emparèrent à leur tour après que Mithridate se fut retiré et depuis lors elle n'a fait jusqu'à nos jours que végéter ». Sur le résultat archéologique qui contredit la situation décrite par ces deux auteurs, voir l'article de R. ÉTIENNE et L. COSTA : [https://www.openscience.fr/IMG/pdf/iste\\_numear19v3n2\\_1.pdf](https://www.openscience.fr/IMG/pdf/iste_numear19v3n2_1.pdf) ; et R. ÉTIENNE (éd.), *Le Sanctuaire d'Apollon à Délos, T. I Architecture, topographie, histoire, Exploration archéologique de Délos* 44, 2018, chapitre XIV « un paysage sacré en mutation du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. à la fin de l'époque impériale (E. Le Quéré) ».

onomastique/toponymique, il explique que le *xoanon* d'Apollon est lui-même arrivé de Délos après être jeté par un des Barbares à la mer. Le passage par la mer du *xoanon* du dieu fait le lien entre deux régions du monde grec et justifie à la fois le toponyme et la présence d'un culte à Apollon<sup>518</sup>. En même temps, l'histoire de ce *xoanon* d'Apollon ne se termine pas encore. Elle se comprend dans un ensemble narratif plus vaste : l'épisode de la statue jetée à la mer a pour conséquence le sort désastreux de Mithridate. « Le Périégète ne doute pas de l'efficacité finale de la vengeance divine »<sup>519</sup>. La grande impiété et le châtement prennent une place signifiante à la fin de cette histoire. Cette infraction des propriétés d'Apollon, et enfin cette offense à Apollon lui-même provoquèrent la colère du dieu, et Mithridate connut la punition terrible : son empire fut détruit, il fut expulsé de toutes parts par les Romains, « comme par des Érinyes (*elaunomenon*), jusqu'au bout du monde »<sup>520</sup> ; le dieu le poussa à se donner lui-même la mort. Vers la fin du passage, le cycle du *xoanon*, qui déclenche et justifie la mort de Mithridate, devient ainsi un récit étiologique qui nous donne un bon exemple où l'impie est justement puni.

Si les statues du dieu méritent d'être vues et décrites, c'est toujours le passé qu'elles dégagent qui fascine Pausanias. À ses yeux, la valeur et l'importance que revêtent ces statues sont diverses. Leurs auteurs révèlent une histoire de l'art ; leur présence, de son temps encore, qui relie directement la cité à l'histoire la plus reculée et au mythe le plus vieux, légitime ainsi des prétentions politico-religieuses et leur ancienneté. Leurs déplacements en sont donc des instruments révélateurs : les statues du dieu bougent, témoignent et parlent.

---

<sup>518</sup> Voir C. DELATTRE, « La statue sur le rivage : récits de pêche miraculeuse », dans *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen âge textes réunis par Charles Delattre*, Paris, 2007, p. 70-71.

<sup>519</sup> P. ELLINGER, *La fin des maux*, op. cit., p. 188 et n. 65 et p. 191 et n. 98. Voir S. SWAIN, *Hellenism and empire : language, classicism, and power in the Greek world*, AD 50-250, Oxford, 1998, p. 340-343.

<sup>520</sup> P. ELLINGER, *La fin des maux*, op. cit., p. 191 et n. 98.

#### IV. Chapitre IV : la répartition des statues d'Apollon dans le Péloponnèse : la triade apollinienne et Apollon *Agyieus*

##### IV. 1 Les statues d'Apollon en groupe : la triade apollinienne dans le Péloponnèse

On peut trouver très souvent qu'Apollon est représenté dans un groupe statuaire avec sa mère et sa sœur, appelé généralement la triade apollinienne. Ils sont aussi honorés dans plusieurs cités du Péloponnèse, en l'Argolide, à Sparte, à Olympie, à Mantinée en Arcadie. Grâce à Pausanias, nous pouvons souligner quelques particularités locales sur leur présence dans les cités péloponnésiennes.

##### IV. 1. a) La triade apollinienne argienne

En prenant la route vers Tégée, Pausanias rencontre presque immédiatement le mont Lyconé, sur lequel il voit un sanctuaire d'Artémis *Orthia*, dans lequel se présentent les statues d'Apollon, d'Artémis et de Léo.

<p>Pausanias, II, 24, 5 : « ἐν δεξιᾷ δὲ ὄρος ἐστὶν ἡ Λυκῶνη, δένδρα κυπαρίσσου μάλιστα ἔχουσα. ὤκοδόμηται δὲ ἐπὶ κορυφῇ τοῦ ὄρους Ἀρτέμιδος Ὀρθίας ἱερόν, καὶ ἀγάλματα Ἀπόλλωνος καὶ Λητοῦς καὶ Ἀρτέμιδος πεποιήται λευκοῦ λίθου : Πολυκλείτου δὲ φασὶν εἶναι ἔργα. καταβάντων δὲ ἐκ τοῦ ὄρους αὐθὶς ἐστὶν ἐν ἀριστερᾷ τῆς λεωφόρου ναὸς Ἀρτέμιδος ».</p>	<p>Pausanias, II, 24, 5 : « Sur le sommet du mont (Lyconè), a été construit un sanctuaire d'Artémis <i>Orthia</i>, avec des statues d'Apollon, d'Artémis et de Léo en marbre ; on dit que ce sont des œuvres de Polyclète. Quand on redescend de la montagne, sur la gauche de la route, il y a un autre temple d'Artémis ».</p>
---	--

C'est dans le domaine d'Artémis que se trouve la représentation de la triade apollinienne, puisque, non loin du pied de la montagne, Pausanias remarque un autre temple d'Artémis. Malgré le caractère peu ou prou insignifiant du site démontré par une petite fouille exécutée par I. Kophiniotis en l'année 1888<sup>521</sup>, le texte de Pausanias donne

<sup>521</sup> W. VOLLGRAFF, « Fouilles d'Argos », *BCH*, 31-1, 1907, p. 179-180, d'après l'analyse archéologique, sur le lieu indiqué par Pausanias, il y avait probablement un temple archaïque. R. A. TOMLINSON, *Argos and the Argolid : from the end of the Bronze Age to the Roman occupation*, Londres, 1972, p. 210-211; J. BOARDMAN, *Greek sculpture. The classical period*, Londres, 1991, p. 205-206. Le commentaire

l'impression que le culte à l'ensemble des Léoïdes devait connaître une certaine importance, comme le suggère le nom très connu du sculpteur Polyclète d'Argos au V<sup>e</sup> siècle<sup>522</sup>, dont on se souvient encore lors de la visite de Pausanias. Jouxant la montagne, les deux sanctuaires d'Artémis sont bien situés dans une zone du bout du territoire cultivé d'Argos, « hors cité ». Cette zone « en marge » répond à la nature de la divinité qui est la patronne du passage de l'enfance, de l'adolescence à l'âge d'adulte, de celui de la vie sauvage à la vie cultivée. De plus, c'est la route de l'Artémision, la haute chaîne de montagne qui sépare l'Argolide de l'Arcadie<sup>523</sup>. Si la présence de la représentation des Léoïdes a un lien avec l'éducation des jeunes, il est toutefois difficile de déterminer de manière définitive le caractère du culte des Léoïdes dans ce sanctuaire d'Artémis *Orthia*.

#### IV. 1. b) La triade apollinienne à Sparte

<p>Pausanias, III, 11, 9 :  « Σπαρτιάταις δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς Πυθαέως τέ ἐστιν καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς ἀγάλματα. Χορὸς δὲ οὗτος ὁ τόπος καλεῖται πᾶς, ὅτι ἐν ταῖς γυμνοπαιδίαις – ἐορτὴ δὲ εἶτις ἄλλη καὶ αἱ γυμνοπαιδία διὰ σπουδῆς Λακεδαιμονίοις εἰσὶν – ἐν ταύταις οὖν οἱ ἔφηβοι χοροὺς ἰστᾶσι τῷ Ἀπόλλωνι. τούτων δὲ οὐ πόρρω Γῆς ἱερὸν καὶ Διὸς ἐστὶν Ἀγοραίου, τὸ δὲ Ἀθηναῖς Ἀγοραίας καὶ Ποσειδῶνος ὃν ἐπονομάζουσιν Ἀσφάλιον, καὶ Ἀπόλλωνος αὐθις καὶ Ἥρας ».</p>	<p>Pausanias, III, 11, 9 : « Sur l'agora, les Spartiates ont des statues d'Apollon <i>Pythaeus</i>, d'Artémis et de Léo. Cet endroit tout entier porte le nom de <i>Choros</i> (chœur), parce que dans les <i>Gymnopédies</i> – la fête que les Lacédémoniens célèbrent avec la plus grande solennité – dans ces fêtes donc, les éphèbes forment des chœurs en l'honneur d'Apollon. Non loin d'elles (statues d'Apollon, Artémis et Léo), il y a un sanctuaire de Gè et de Zeus <i>Agoraios</i> (de l'Agora), un autre d'Athéna <i>Agoraia</i> (de l'Agora) et de Poséidon qu'on surnomme <i>Asphalios</i> (Qui donne la sécurité), et un autre encore d'Apollon et Héra »<sup>524</sup>.</p>
---	---

italien (p. 293) donne un peu plus de détails et indique que Kophiniotis y avait trouvé des fragments de statue, bras, cuisse, de taille « colossale ».

<sup>522</sup> Il est peu clair que c'est Polyclète l'ancien ou le jeune. Sur Polyclète (l'Ancien et le Jeune), voir M. MULLER-DUFEU et J. OVERBECK, *La sculpture grecque, op. cit.*, p. 395-405 et 407-413.

<sup>523</sup> Sur ce profil de la déesse, voir P. ELLINGER, « Artémis », dans Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, 1999, vol. 1, p. 135-142, en particulier, p. 136-137 ; P. ELLINGER, *Artémis, déesse de tous les dangers*, Paris, 2009, p. 20-22.

<sup>524</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 140.

À la différence des Léoïdes présentes dans le sanctuaire d'Artémis *Orthia* sur le mont Lyconè hors de la cité d'Argos, à Sparte, c'est sur l'agora, que les Léoïdes s'installent. La scène des *Gymnopédies*, c'est-à-dire un rituel politico-religieux basé sur les performances de chants et de danses, considérées comme activités d'endurance et de compétition, devait se dérouler devant les statues des Léoïdes, du moins à l'époque de Pausanias<sup>525</sup>. Le rôle que jouent les Léoïdes dans cette circonstance s'inscrit pleinement dans la vie religieuse et sociale de la cité. D'abord, la fête est caractérisée comme une épreuve d'endurance<sup>526</sup>, selon Platon, chants et danses sont le propre des chœurs, dont la pratique est constitutive de l'éducation<sup>527</sup>. En la matière, Henri Jeanmaire et Angelo Brelich ont proposé de mettre la pratique d'endurance (*cartereseis*) et l'exécution musicale (danse et chant) dans le système éducatif de Sparte, *agôgé*. Ainsi, les *Gymnopédies* peuvent être considérées comme rite d'initiation des jeunes spartiates<sup>528</sup>. Dans cette perspective, il est raisonnable de considérer Apollon et sa famille comme les divinités protectrices des enfants et des jeunes<sup>529</sup>. Par ailleurs, il est remarquable que les célibataires et les femmes semblent être exclues lors de la célébration des *Gymnopédies*<sup>530</sup>. En effet, il s'agirait très probablement d'une fête « nationale » masculine, et les participants devraient être les citoyens masculins, mariés, et/ou âgés de

---

<sup>525</sup> Voir la partie consacrée à « Apollon *Pythaeus* aux *Gymnopédies* ».

<sup>526</sup> Platon, *Lois*, I, 633c : un locuteur spartiate dans les *Lois* de Platon décrit la fête qu'« il y a aussi chez nous le redoutable entraînement des *Gymnopédies*, quand il s'agit de résister aux assauts de la canicule, et tant d'autres qu'on n'en finirait plus de les parcourir en détail ».

<sup>527</sup> M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, op. cit., p. 49.

<sup>528</sup> H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes*, Lille, 1939, p. 531-540 ; A. BRELICH, *Paidés e parthenoi*, Rome, 1969, p. 171-173 et 187-190 ; M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, op. cit., p. 44, il a résumé brièvement certaines études selon lesquelles les *Gymnopédies* sont caractérisées par les pratiques initiatiques. Mais il y a aussi à ce sujet des points de vue divergents : S. BERNARD (« Le sens d'une danse spartiate », *DHA*, 19-2, 1993, p. 174) pense que « la fête initiatique par excellence est celle des *Hyakinthia* » ; aussi J. DUCAT, *Spartan education*, op. cit., p. 274 : « même si les thèmes initiatiques [...] n'y manquent pas (le rôle de la danse, la nudité, le côté épreuve d'endurance), on ne peut pas interpréter cette fête comme une phase du rituel d'initiation des jeunes ». Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 420 et n. 171.

<sup>529</sup> N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 403 et n. 94.

<sup>530</sup> Plutarque, *Lycurque*, 15, 1-3. On doit noter qu'aucune source n'indique la présence féminine dans la fête.

moins de 30 ans<sup>531</sup>. Cette exclusion des célibataires lors de la fête résulte sans doute plutôt d'une pression sociale que d'une réglementation légale, et en plus, largement accepté, leur célibat est senti comme le refus, condamnable<sup>532</sup>, dont la notion essentielle est que « les célibataires sont ceux qui refusent le devoir civique de reproduction »<sup>533</sup>. Dans cette perspective, il est raisonnable de penser que la triade apollinienne rappelle éventuellement la scène légendaire de la naissance d'Apollon par Léto avec l'aide de sa sœur Artémis, et donc représente le thème de la « fécondité » rituelle au cœur de la cité<sup>534</sup>.

#### IV. 1. c) **La triade apollinienne à Mantinée**<sup>535</sup>

<p>Pausanias, VIII, 9, 1 : « ἔστι δὲ Μαντινεῦσι ναὸς διπλοῦς μάλιστα κατὰ μέσον τοίχῳ διειργόμενος : τοῦ ναοῦ δὲ τῇ μὲν ἄγαλμά ἐστιν Ἀσκληπιοῦ, τέχνη δὲ Ἀλκαμένους, τὸ δὲ ἕτερον Λητοῦς ἐστὶν ἱερὸν καὶ τῶν παιδῶν : Πραξιτέλης δὲ τὰ ἀγάλματα εἰργάσατο τρίτῃ μετὰ Ἀλκαμένην ὕστερον γενεᾷ. Τούτων πεποιημένα ἐστὶν ἐπὶ τῷ βάθρῳ Μοῦσαι καὶ Μαρσύας αὐλῶν ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 9, 1 : « Les Mantinéens ont un temple double divisé par un mur à peu près vers le milieu. Dans l'une des parties du temple se trouve une statue d'Asclépios due à Alcamène ; l'autre partie est consacrée à Léto et à ses enfants. C'est Praxitèle qui a exécuté les statues de ces divinités, deux générations après Alcamène. Sur la base sont représentés les Muses et Marsyas jouant de la flûte ».</p>
--	---

Au témoignage de Pausanias, le dernier exemple des triades apolliniennes présentes dans le Péloponnèse se trouve à Mantinée<sup>536</sup> en Arcadie. Après un développement succinct de l'histoire de Mantinée<sup>537</sup>, Pausanias commence sa description de la cité par un inventaire des lieux sacrés dont le premier est un temple double où sont abritées les

<sup>531</sup> N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 392 n. 42.

<sup>532</sup> Voir *ibid.*

<sup>533</sup> B. SERGENT, « Le sens d'une danse spartiate », op. cit., p. 168.

<sup>534</sup> D'ailleurs, vu l'absence totale des femmes des participants et du groupe choral des *Gymnopédies*, cette idée de « fécondité » rituelle serait exclusivement liée aux hommes.

<sup>535</sup> Voir Fig. 18-20 dans l'Annexe I à la fin de la Thèse.

<sup>536</sup> À l'intérieur de la ville, dans le secteur Nord-Est, semble-t-il, d'après M. JOST, *Sanctuaires*, p. 124, mais Pausanias ne donne pas d'indication précise.

<sup>537</sup> Cf. Pausanias, VIII, 8, 4-12. Le cas de Mantinée correspond aux cas généraux de la description de l'Arcadie, comme l'a indiqué l'introduction du livre VIII : « [...] avant chaque ville importante, se trouve un développement mythico-historique », cette introduction est marquée par une série de batailles et d'alliances entre États grecs dont Mantinée faisait partie et la situation du diocisme de Mantinée.

statues de la famille apollinienne. Dans sa description, Apollon et Artémis sont désignés comme παῖδες de Léo, leur rapport de filiation avec Léo est ainsi bien affirmé ; l'expression de Pausanias – « Λητοῦς ἐστὶν ἱερὸν καὶ τῶν παίδων » – suggère « l'idée d'une triade composée de trois statues séparées »<sup>538</sup>. L'exécution des statues des Léoïdes est attribuée, selon Pausanias, à Praxitèle, vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle — Soit environs un demi-siècle après la statue d'Asclépios sculpté par Alcamène vers la fin du V<sup>e</sup> siècle.

L'originalité du culte des Mantinéens est d'associer, dans le « double temple », Asclépios, fils d'Apollon, et les Léoïdes, comme l'a précisé Pausanias : les Léoïdes partagent avec Asclépios un temple divisé en deux par un mur au milieu. Il est très probable qu'Apollon ait tenu la place prépondérante dans le groupe de la triade. L'idée se justifie non seulement par les affinités entre Apollon et Asclépios, mais également par le fait qu'en plus de la représentation de la figure des Léoïdes sur des monnaies impériales de Mantinée, Apollon se trouve représenté tout seul sur les monnaies impériales de Mantinée qui doivent également renvoyer à ce célèbre groupe cultuel des Léoïdes de Praxitèle<sup>539</sup>.

Si l'on s'en tient à Pausanias, l'introduction du culte d'Asclépios dans ce temple devrait être antérieure à celui des Léoïdes<sup>540</sup> ; cette association culturelle daterait donc du IV<sup>e</sup> siècle au plus tard, et serait supposée due à une influence épidaurienne<sup>541</sup> ; elle se comprendrait mieux toutefois dans le courant qui, « à partir de l'époque hellénistique, a porté Asclépios au rang des dieux grecs les plus populaires »<sup>542</sup>. L'importance de l'ensemble cultuel représenté par le groupe statuaire des Léoïdes continue à être

---

<sup>538</sup> Voir M. CASEVITZ et M. JOST, *Pausanias*, Livre VIII, p. 176 ; M. MOGGI et M. OSANNA, *Pausanias*, Livre VIII, p. 331.

<sup>539</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 491-493 et n. 6-9, en plus pl. 34, fig. 5.

<sup>540</sup> Alcamène, le sculpteur connu du premier classicisme (début V<sup>e</sup> siècle), fut l'élève de Phidias, en même temps, la mention de Praxitèle comme artiste des statues suppose que le groupe cultuel daterait du milieu du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Sur le sculpteur Alcamène, voir C. ROLLEY, *La sculpture grecque. 2, La période classique*, Paris, 1999, p. 143-149 ; M. MULLER-DUFEU et J. OVERBECK, *La sculpture grecque, op. cit.*, p. 344-347.

<sup>541</sup> La situation géographique de Mantinée, proche d'Épidaure, et une loi sacrée d'Épidaure mentionnant des sacrifices dus à Apollon, Asclépios, Artémis et Léo permettent cette suggestion. Sur ce point, voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 500 et n. 4-5.

<sup>542</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 494. Sur l'intérêt singulier que Pausanias porte sur Asclépios, voir aussi J. HEER, *La personnalité de Pausanias, op. cit.*, p. 250 sq. et 254-260 ; V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 251-252.

reconnue par la cité à l'époque impériale, car leur figure est représentée sur des monnaies impériales de Mantinée<sup>543</sup>.

Pausanias signale de surcroît que sur la base des statues, sont sculptées en bas-reliefs les Muses et Marsyas jouant de la flûte (αὐλέω)<sup>544</sup>. Du groupe de Mantinée, il ne nous reste que cette base : trois plaques sculptées en bas-relief ont été découvertes en 1887 à l'emplacement de l'ancienne cité de Mantinée, elles représentent pour l'une Apollon, Marsyas et une Muse au milieu, et un groupe de trois Muses pour chacune des deux autres, et l'existence d'une quatrième plaque est supposée mais ne s'impose pas<sup>545</sup>. La découverte archéologique impose une mise au point légère du texte de Pausanias, afin de mieux dégager les idées qui pourraient réellement apparaître dans son esprit à la vue du monument. En réalité, sur les figures représentées sur une des faces de la base, il s'agit du singulier Μοῦσα et d'un Apollon, cependant, Pausanias a pris l'Apollon pour une Muse ; de plus, il est possible qu'« il a omis de signaler, peut-être même de regarder, les autres faces représentant les autres Muses »<sup>546</sup>. Gustave Fougères a résumé plusieurs hypothèses de reconstruction architecturale de la base, et « se figurait le socle du groupe comme une base carrée, dont chaque côté était décoré par une plaque ; le sujet principal, la lutte d'Apollon et de Marsyas, étant placé sur la face antérieure du socle, deux autres plaques sur les parois latérales ; la quatrième côté (face postérieure) était ou n'était pas décoré, suivant que la base se trouvait isolée ou appuyée au mur de fond de la *cella* »<sup>547</sup>.

Il est question ici de savoir si « l'incurie » (G. Fougères)<sup>548</sup> causée par l'erreur visuelle conduit Pausanias à ne pas avoir pu saisir le sujet principal représenté sur la base. Contrairement à l'avis de Gustave Fougères<sup>549</sup>, je crois devoir maintenir l'idée que cette

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 491-493 et n. 6-9, en plus pl. 34, Fig. 5.

<sup>544</sup> Le groupe cultuel des Léoïdes serait réalisé vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, la base vers 330 av. J.-C., c'est-à-dire nettement après les statues elles-mêmes. Gustave Fougères a minutieusement analysé le monument, en résumant les autres études contemporaines, G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 543-563. Voir le commentaire de l'édition de la C.U.F., *Pausanias*, Livre VIII, p. 176.

<sup>545</sup> Voir Fig. 17-19.

<sup>546</sup> G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 543.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 545-546.

<sup>548</sup> Cette dépréciation ("incurie") de Pausanias est typique de l'époque de Gustave Fougères, où elle était très à la mode. Voir C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece*, *op. cit.*, p. 165-175.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 543, l'auteur infère de l'erreur que Pausanias n'a pas « deviné » le sujet du principal tableau.



prétendue incurie ne signifie nullement l'ignorance de Pausanias. Car l'image panhellénique de Marsyas est *authentiquement* reproduite dans la *Périégèse* en trois occurrences : sur l'Acropole d'Athènes (I, 24, 1)<sup>550</sup> ; dans un temple d'Apollon de Sicyone (II, 7, 9 ; cf. II, 22, 9)<sup>551</sup>; et enfin, l'origine phrygienne de la légende de Marsyas (X, 30, 9). Bien que les spécificités locales aient été mises en avant par Pausanias, notamment dans le cas de Sicyone et celui de Phrygie, sa narration s'accorde toujours à la tradition littéraire générique : ces mythes se résument surtout à deux aventures, ou plutôt deux mésaventures, où pour la première Marsyas est aux prises avec Athéna, et pour la seconde avec Apollon. Dans cette perspective, le sujet représenté sur la base doit lui paraître saisissable immédiatement, d'autant plus qu'il voit le monument comme un ensemble<sup>552</sup> ; il devait à coup sûr en saisir à la première vue le sujet central représenté sur la base du monument : la compétition musicale d'Apollon et de Marsyas.

Concernant la partie propre à la description de la cité (VIII, 9, 1-10), nous constatons que les monuments sacrés décrits se répartissent en deux groupes dans ses grandes lignes : ce sont d'abord les monuments datant de la période entre la fin V<sup>e</sup> siècle et le second synœcisme de Mantinée (371 av. J.-C.) (VIII, 9, 1-4) ; au même secteur, à partir du temple d'Aphrodite *Symmachia*, ce sont les monuments d'époque romaine (9, 5-10). À vrai dire, il paraît vraisemblable que Pausanias localisait parfaitement dans son texte ces monuments, et que sa description n'ait donc guère pour but de reproduire l'ordre de l'itinéraire de sa visite<sup>553</sup>. Du « double temple » au tombeau d'Arcas, tous les monuments sacrés que Pausanias signale consécutivement constituent un lieu d'expression de la mémoire collective et de l'identité de la communauté dont l'enjeu est lié au thème de la

---

<sup>550</sup> Lorsque Pausanias visite l'Acropole d'Athènes, il a vu une représentation statuaire d'Athéna qui menace Marsyas, parce qu'il avait ramassé les flûtes dont la déesse voulait qu'elles fussent jetées et dont elle ne voulait pas qu'on se servit.

<sup>551</sup> Au témoignage de Pausanias, les flûtes de Marsyas ont été consacrées à Apollon dans son temple sur l'agora de Sicyone, et la tradition sicyonienne attache la légende au territoire sicyonienne en retraçant l'histoire de l'arrivée spécifique des flûtes chez eux.

<sup>552</sup> Gustave Fougères confirme la précision et la cohérence d'architecture de l'ensemble du monument. D'après lui, la pose des plaques sur le monument primitif devrait être un travail de rectification opéré avec soin pour obtenir plus de précision dans l'appareillage. G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 551.

<sup>553</sup> Cette caractéristique du texte de Pausanias s'exprime vivement par le fait que bien que ce soit sur l'agora que tous ces éléments se soient retrouvés, l'agora de Mantinée n'est mentionnée librement qu'au passage VIII, 9, 9, sans qu'il ne serve de point de repère dans l'organisation d'espace de la ville.

renaissance et de l'unification de la cité. En la matière, Despoina est une divinité pan-arcadienne honorée par tous les Arcadiens<sup>554</sup> ; Zeus *Lykaios* et Pan sont étroitement liés à l'origine arcadienne<sup>555</sup> ; Zeus *Sôter* est le dieu protecteur de la reconstruction de la cité de Mantinée, son culte est le symbole de la renaissance nationale due au synœcisme de 371<sup>556</sup> ; quant à l'Héraion, l'attribution de l'exécution du groupe statuaire à Praxitèle permet de supposer que les travaux d'embellissement du temple soient une réponse au synœcisme de 371 : en revalorisant le culte commun rendu à Héra et Athéna, « deux maîtresses de la *polis* » et des « initiatrices aux fonctions vitales de la communauté »<sup>557</sup>, les Mantinéens ressentaient le besoin de rehausser et de revitaliser leur statut politique dont Héra et Athéna étaient les protectrices divines ; enfin, le tombeau symbolique d'Arcas et la légende du retour de ses ossements<sup>558</sup> symbolisent, au nom à la fois de tous

---

<sup>554</sup> Le caractère pan-arcadien de Despoina est mis en évidence par Pausanias, voir VIII, 37, 7-9 ; 42, 1. Voir M. JOST, « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », dans Ch. MÜLLER et Fr. PROST (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, 2019, p. 367-384.

<sup>555</sup> Rappelons que Pausanias ne les mentionne pas pour Mantinée ; ils ont rapport avec Mégalopolis. Zeus *Lykaios* et Pan, honorés sur le mont Lycée, sont aussi deux divinités pan-arcadiennes, les deux divinités ont figuré sur le monnayage de la Confédération arcadienne, *ibid.* n. 18. Zeus est considéré comme dieu national de l'Arcadie, voir Pausanias, IV, 22, 7 ; VIII, 38, 2-3 (selon la tradition arcadienne, Zeus a été élevé sur le Lycée) ; cf. aussi Polybe, IV, 33, 3. Madeleine Jost a consacré une étude approfondie au culte et à la personnalité de Zeus *Lykaios* arcadien, *Sanctuaires*, p. 249-269. Quant au dieu Pan, la tradition de l'origine arcadienne sur son culte était encore vivante au temps de Pausanias (VIII, 54, 6). Le souvenir vif de ses origines arcadiennes et la complexité de la personnalité de Pan ont été mises en lumière par Madeleine Jost, *Sanctuaires*, p. 456-476.

<sup>556</sup> Le culte de Zeus *Sôter* (Sauveur) a dû être introduit à Mantinée au cours du IV<sup>e</sup> siècle, et probablement simultanément à Mégalopolis et à Messène. Voir M. CASEVITZ et M. JOST, *Pausanias*, Livre VIII, p. 177. G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 301., selon lui, les trois villes créées ou régénérées par Épaminondas expriment à coup sûr une idée politique en plaçant leurs espérances sous la protection efficace du dieu.

<sup>557</sup> En prenant les formules d'Édouard Will citées par Madeleine Jost, voir Éd. Will, *Le monde grec et l'Orient. Le V<sup>e</sup> siècle*, Paris, p. 543.

<sup>558</sup> Sur le recueil des os d'Arcas dans le Ménale pour les transférer sur l'agora de Mantinée, voir aussi Pausanias, VIII, 36, 8. Arcas était l'ancêtre mythique des Arcadiens, de qui les Arcadiens reçurent leurs noms actuels, et apprirent la culture du grain (Pausanias, VIII, 4), Madeleine Jost propose une date approximative du transfert des os d'Arcas au V<sup>e</sup> siècle, avant 421 av. J.-C., voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 128 ; G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 314-316. Philippe Borgeaud résume le mythe d'Arcas en

les Arcadiens et des Mantinéens, l'idée de l'unification politique. Ces divinités (aussi héros) et leurs cultes se rencontrent également sur les autres sites en Arcadie, mais le groupe statuaire des Léoïdes de Mantinée est le seul que Pausanias signale en Arcadie.

Toute la valeur du monument ne peut être saisie que dans ce paysage monumental et religieux où Pausanias le fait inscrire<sup>559</sup>. Sur le plan de la construction historique et narrative de l'identité des Mantinéens, de même que les autres monuments sacrés, la présence du groupe cultuel des Léoïdes dans le même espace civique devait également chercher à répondre à l'histoire d'unifications de Mantinée et au besoin d'une forte expression de l'identité de la cité après le synœcisme de 371 av. J.-C. La période où s'inscrivait la construction du groupe cultuel des Léoïdes correspond ainsi bien à celle de l'indépendance après l'entrée en scène d'Épaminondas qui « permettait à la Grèce une ère de renaissance politique »<sup>560</sup>. L'affaire de Leuctres mit fin à l'état de diœcisme<sup>561</sup> des Mantinéens et conduisit à l'unification définitive de Mantinée. Dans cette perspective, la présence de la famille apollinienne pourrait avoir pour but d'énoncer la protection divine de la famille qui garantit et symbolise le bon déroulement de la vie familiale, car c'est la base sociale de la stabilité et de la prospérité de la communauté.

Quant à la base, sa date d'installation, supposée vers 330 av. J.-C., rappelle un autre événement politique similaire concernant encore toute la communauté : la marche triomphante de Philippe en Grèce vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Celle-ci ne semble pas mener toute l'Arcadie à une soumission totale. Face à l'hégémonie de Philippe et

---

Arcadie qui est étroitement lié au cycle mythique de la région du Lycée, voir P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, 41-69. Voir aussi M. JOST, *Sanctuaires*, p. 448-449 et 536.

<sup>559</sup> On n'est pas en mesure d'établir le plan exact de l'histoire évolutive de l'organisation spatiale de la ville, mais cela n'est ni l'objectif de notre étude, ni, je crois, pour l'essentiel, celui de Pausanias.

<sup>560</sup> Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 27-28. G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 427-469. Comme l'indique Madeleine Jost, « l'intervention thébaine met fin peu à peu au régime tribunal, à partir de 370 av. J.-C. », M. JOST, « Villages de l'Arcadie antique », *Ktèma*, 11-1, 1986, p. 151 et n. 66. Voir S. VILATTE, « Aristote et les Arcadiens : *ethnos* et *polis* dans la Politique », *op. cit.*

<sup>561</sup> Pausanias, VIII, 8, 9 : le statut de Mantinée a été réduit par Agésipolis à un *kômè* (cf. Xénophon, *Helléniques*, V, 2, 7 ; Polybe, XXXVIII, 2, 11 ; Diodore, XV, 5, 3 ; Pausanias, VIII, 8, 9 et IX, 14, 4), c'est-à-dire que, selon l'analyse de Madeleine Jost (*Ktèma*, 11, 1986, p. 146), le diœcisme de Mantinée en 384, forcé par Sparte, conduisit à la perte de son autonomie, et le synœcisme de 371 après Leuctres permit à Mantinée d'(ré)acquérir un statut indépendant.

d'Alexandre, un groupe d'Arcadiens dont Mantinée faisait très probablement partie se refusèrent d'abandonner leur politique de gouvernement autonome<sup>562</sup>. Dans cette circonstance historique marquée par la tension entre la volonté d'autonomie et la soumission, la scène mythologique sculptée sur la base évoque la tradition de la pratique de la musique chez les Mantinéens, énonce ainsi un passé individuel de la construction de l'identité mantinéenne.

Quel est l'intérêt particulier de la représentation du scénario de la compétition musicale entre Apollon et Marsyas dans l'esprit de Pausanias ? Sans répéter le mythe du concours musical opposant Apollon et Marsyas<sup>563</sup>, la scène évoque la place importante que la musique occupe dans la vie publique de Mantinée. En Arcadie, comme à Mantinée, l'importance de la musique est très connue. À ce sujet, Polybe, né à Mégalopolis, décrit la place que conserve la musique aussi bien dans l'éducation que dans la vie publique des Arcadiens. Il « affirme haut et fort que la musique a un rôle à jouer dans la vie de la communauté civique et qu'elle est pour son peuple nécessaire à la concorde »<sup>564</sup> ; selon Brigitte Sabattini, « c'est ce que nous appellerions aujourd'hui un facteur de cohésion sociale »<sup>565</sup>. À cet égard, la prédilection des Mantinéens pour une musique d'harmonie

---

<sup>562</sup> À ce sujet, Gustave FOUGÈRES conclut à bon droit qu'« il est très probable que Mantinée participa à la manifestation d'indépendance organisée par le parti antimacédonien de l'Arcadie, après la mort de Philippe en 336, avec le concours de Sparte, d'Élis et d'Argos ». G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 472.

<sup>563</sup> La popularité du mythe était déjà reconnue, dès l'aube du V<sup>e</sup> siècle, dans les représentations figurées, mais il faut attendre Apollodore (*Bibliothèque*, I, 4, 2) pour lire le récit suivi de l'histoire de Marsyas, malgré tout ce qu'on peut glaner dans les textes plus anciens (par exemple, ceux d'Hérodote, de Xénophon, ou encore de Platon). B. LECLERCQ-NEVEU, « Marsyas, le martyr de l'Aulos », *Mètis*, 4-2, 1989, p. 251 et n. 1-6.

<sup>564</sup> En effet, « La musique occupe une place propre à en faire une compagne obligatoire des enfants dès le berceau et des νεανίσκοι jusqu'à 30 ans » (Polybe, *Histoires*, IV, 20-21). Voir B. SABATTINI, « Les pratiques musicales en Arcadie : réflexions de Polybe sur les causes de la sauvagerie des Kynaithéens », dans M.-H. DELAVAUUX-ROUX (éd.), *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Rennes, 2011, p. 111. En ce qui concerne les contributions de la pratique de musique à la concorde civique dans la communauté arcadienne, voir *ibid.*, p. 119-120 et 111-116 (sur l'éducation musicale). Voir également G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 346.

<sup>565</sup> *Ibid.*

classique qui était dominante encore dans la vie communautaire vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle expliquerait le choix de la scène sculptée par Praxitèle<sup>566</sup>.

Bien plus encore, sur le même endroit s'élève une stèle, type d'offrande, sur laquelle est figuré Polybe l'Arcadien<sup>567</sup>. Pausanias sait parfaitement qui est Polybe. On peut supposer à juste titre que Pausanias se rend compte de la contiguïté significative de ces deux monuments – le groupe cultuel apollinien et l'effigie de Polybe – grâce à sa connaissance sur Polybe et ses *Histoires* : au niveau de l'organisation de l'espace civique et de la construction narrative, l'effigie de Polybe pourrait se lire comme témoin authentique de la spécificité locale de l'identité mantinéenne liée intrinsèquement à la tradition de musique. En IV, 21 Polybe félicite les Mantinéens d'avoir expulsé les envoyés des Kynaithéens, – qui avaient sombré dans la sauvagerie et la guerre civile pour avoir oublié la musique –, et d'avoir ensuite purifié toute la ville et le territoire de Mantinée qu'ils estimaient souillés par leur passage<sup>568</sup>.

On peut arriver maintenant à la conclusion de notre analyse. Tout le paragraphe consacré à la description de la cité de Mantinée se concentre sur le thème de l'unification de la cité. À propos du monument en question, la protection divine de la famille et la tradition de musique, représentées au centre de la cité, évoquent un passé individuel de la construction de l'identité des Mantinéens : comme étant le « patrimoine commun », elles constituaient un socle de la société et assuraient une unification aboutie de la cité. De la sorte, l'ensemble du monument est revêtu d'une fonction narrative qui permet l'ouverture d'un nouvel épisode, tant sur l'histoire de la cité que sur l'organisation textuelle et spatiale que propose Pausanias.

Si la description du monument, érigé probablement le plus récemment dans ce paysage monumental, est posé au début du paragraphe, c'est que celui-ci est censé avoir la puissance d'énoncer ce passé individuel de la cité qui suscite à coup sûr l'intérêt du

---

<sup>566</sup> G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 347-349. M. JOST, *Sanctuaires*, p. 492 et 500.

<sup>567</sup> Pausanias, VIII, 9, 1 : « ἐνταῦθα ἀνὴρ ἐπείργασται στήλῃ Πολύβιος ὁ Λυκόρτα ».

<sup>568</sup> Voir B. SABATTINI, « Les pratiques musicales en Arcadie : réflexions de Polybe sur les causes de la sauvagerie des Kynaithéens », *op. cit.*, p. 109-131. La figure gréco-romaine de Polybe, mentionnée dans cinq cités arcadiennes au témoignage de Pausanias, est ici comme ailleurs un élément composant révélateur d'une forte expression de l'identité arcadienne énoncée dans le monde romain. Voir P. ELLINGER, *La fin des maux*, *op. cit.*, p. 158 et n. 92-94. Pour les occurrences de Polybe dans la *Périégèse* : VIII, 9, 1-2 (Mantinée) ; VIII, 30, 8-9 et 31, 1-4 (Mégalopolis) ; VIII, 37, 2 (Lykosoura) ; VIII, 44, 5 (Pallantion) ; VIII, 48, 8 (Tégée).

Périégète. Les deux paragraphes consécutifs (VIII, 8, 4-12 et VIII, 9, 1-5) se distinguent nettement par toute une série de dimensions historiques différentes, et la description du monument joue entre celles-ci un rôle de charnière. Du diœcisme au synœcisme<sup>569</sup>, des guerres à l'unification, du désordre à l'ordre, des conflits à l'harmonie, la mention du monument apollinien met en place une frontière entre deux dimensions historiques et narratives qui constituent et représentent deux facettes essentielles de l'histoire de Mantinée présentée par Pausanias.

En fin de compte, l'esprit essentiel de l'histoire de la construction de l'identité de Mantinée, marquée essentiellement par l'idée d'unifications comme Pausanias a voulu le montrer, commence à se déployer par ce « monument apollinien » qui proclame une idée d'harmonie communautaire. Si le deuxième synœcisme<sup>570</sup> de Mantinée signifie pour la communauté une centralisation complète dans cette histoire d'unification, l'évocation d'une idée d'harmonie permet de lancer une forte expression de la spécificité locale de l'identité mantinéenne, et c'est cette harmonie culturelle, religieuse et sociale qui conduisait la totalité de la société mantinéenne à l'avènement d'une autonomie complète, sinon idéalisée, du moins très symbolique.

D'ailleurs, le tableau de la construction de l'identité de Mantinée que Pausanias dessine dans ce paragraphe se caractérise essentiellement par une histoire d'unifications. C'est une histoire composite et combinatoire qui, réduite aux références symboliques représentées par le paysage monumental décrit et reconstruit par Pausanias, est fortement marquée par une complémentarité du passé individuel de la cité et de l'idée d'unité arcadienne. Dans cette perspective, le monument apollinien pouvait bien signifier dans l'esprit de Pausanias une évocation représentative de l'étape définitive de cette histoire.

---

<sup>569</sup> S'il est peu certain de dater exactement du premier synœcisme de Mantinée qui ne doit pas remonter au-delà du V<sup>e</sup> siècle, comme l'a bien montré Gustave Fougères, le contexte historique du deuxième synœcisme de la cité paraît mieux connu ; celui-ci s'est réalisé juste après l'affaire de Leuctres. Voir *supra*, p. 166-167.

<sup>570</sup> Je trouve nécessaire de citer ici l'explication que Gustave Fougères a donné au contenu du terme de synœcisme au sens grec, selon lui, « les Grecs désignaient d'ordinaire par ce terme le passage de la vie κομηδόν ou κατὰ δῆμους à la vie urbaine, le groupement des bourgs ouverts en une agglomération dans une vaste enceinte fortifiée. C'était la centralisation politique, religieuse et matérielle de toutes les forces d'un État » ; et « Si la fondation d'une πόλις marquait la première étape des sociétés flottantes de la période primitive vers l'organisation politique, le synœcisme symbolisait l'essor définitif des unités historiques ». Voir G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 372 et n. 2 et sq.

Dans cette complexité narrative, on peut conclure qu'Apollon tiendrait la place prépondérante dans le groupe de la triade. L'idée se justifie non seulement par les affinités entre Apollon et Asclépios qui rend plus de notoriété particulière à Apollon, mais également et surtout par le rapport entre Apollon et l'achèvement ou la garantie de l'achèvement de l'unification. Apollon, dieu fondateur, également dieu de la musique harmonieuse<sup>571</sup>, est un garant divin symboliquement nécessaire de ce processus à caractère fondateur.

#### IV. 1. d) La triade apollinienne dans l'Héraion d'Olympie

<p>Pausanias, V, 17, 1-3 : « 1 ταῦτα μὲν δὴ ἔχει κατὰ τὰ προειρημένα : τῆς Ἥρας δὲ ἐστὶν ἐν τῷ ναῷ Δίος, τὸ δὲ Ἥρας ἄγαλμα καθήμενόν ἐστιν ἐπὶ θρόνῳ : παρέστηκε δὲ γένειά τε ἔχων καὶ ἐπικείμενος κυνῆν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ, ἔργα δὲ ἐστὶν ἀπλᾶ. τὰς δὲ ἐφεξῆς τούτων καθήμενας ἐπὶ θρόνων Ὁρας ἐποίησεν Αἰγινήτης Σμίλις. παρὰ δὲ αὐτὰς Θέμιδος ἄτε μητρὸς τῶν Ὁρῶν ἄγαλμα ἔστηκε Δορυκλείδου τέχνη, γένος μὲν Λακεδαιμονίου, μαθητοῦ δὲ Διποίνου καὶ Σκύλλιδος. 2 τὰς δὲ Ἑσπερίδας πέντε ἀριθμὸν Θεοκλῆς ἐποίησε, Λακεδαιμόνιος μὲν καὶ οὗτος, πατὴρ Ἡγύλου, φοιτήσαι δὲ καὶ αὐτὸς παρὰ Σκύλλιν καὶ Δίποινον λέγεται. τὴν δὲ Ἀθηνᾶν κράνος ἐπικειμένην καὶ δόρυ καὶ ἀσπίδα ἔχουσαν Λακεδαιμονίου λέγουσιν ἔργον εἶναι Μέδοντος, τοῦτον δὲ ἀδελφόν τε εἶναι Δορυκλείδου καὶ παρὰ ἀνδράσι διδαχθῆναι τοῖς αὐτοῖς. 3 Κόρη δὲ καὶ Δημήτηρ καὶ Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις, αἱ μὲν ἀλλήλων εἰσὶν ἀπαντικρὺ καθήμεναι, Ἀπόλλων δὲ ἐναντίος ἐστῶση τῇ Ἀρτέμιδι ἔστηκεν. ἀνάκειται δὲ ἐνταῦθα καὶ Λητὸ Τύχη τε καὶ Διόνυσος καὶ ἔχουσα Νίκη περὰ : τοὺς δὲ εἰργασμένους αὐτὰ οὐκ ἔχω δηλῶσαι, φαίνεται δὲ εἶναί μοι καὶ ταῦτα ἐς τὰ</p>	<p>Pausanias, V, 17, 1-3 : « 1 Il en est pour cela comme il a été dit. D'autre part, il y a dans le temple d'Héra &lt;...&gt; de Zeus et la statue d'Héra est assise sur un trône. Il est auprès d'elle barbu et coiffé d'un casque ; ce sont des œuvres grossières (ἀπλᾶ). À la suite Smilis d'Égine a représenté les « Heures » (Ὁραι) assises sur les trônes, et, à côté d'elles, se trouve une statue de Thémis, car elle est la mère des « Heures » ; c'est une œuvre de Dorycleidès, un Lacédémonien, mais élève de Dipoinos et de Skyllis. 2 C'est Théoclès qui a fait les Hespérides, au nombre de cinq ; lui aussi est Lacédémonien, son père est Hégylos, mais il suivit lui aussi, à ce qu'on dit, les leçons de Skyllis et de Dipoinos. L'Athéna coiffée du casque et portant lance et bouclier est, à ce qu'on dit, une œuvre du Lacédémonien Médon, frère de Dorycleidès et lui aussi formé auprès des mêmes maîtres. 3 Puis, Coré, Déméter, Apollon et Artémis, les deux premières assises et se faisant face, Apollon debout en face d'Artémis debout. On a consacré là aussi Létó, la Fortune (Tyché), Dionysos, une Victoire ailée. Je ne peux dire le nom des artistes qui les ont faites, mais à mon sentiment ce sont des</p>
--	--

<sup>571</sup> Au contraire de la flûte, souvent associée, à la folie et à la transe.

<p>μάλιστα ἀρχαῖα. τὰ μὲν δὴ κατελειγμένα ἐστὶν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ, χρόνῳ δὲ ὕστερον καὶ ἄλλα ἀνέθεσαν ἐς τὸ Ἡραῖον : Ἑρμῆν λίθου, Διόνυσον δὲ φέρει νήπιον, τέχνη δὲ ἐστὶ Πραξιτέλους, καὶ Ἀφροδίτη χαλκῆ Κλέωνος ἔργον Σικυωνίου. 4 τοῦτου δὲ ὁ διδάσκαλος τοῦ Κλέωνος, ὄνομα Ἀντιφάνης, ἐκ φοιτήσεως Περικλύτου, Πολυκλείτου δὲ ἦν τοῦ Ἀργείου μαθητῆς ὁ Περικλύτος. παιδίον δὲ ἐπίχρυσον κάθηται γυμνὸν πρὸ τῆς Ἀφροδίτης : Βοηθὸς δὲ ἐτόρευσεν αὐτὸ Καλχηδόnius, μετεκομίσθη δὲ αὐτόσε καὶ ἐκ τοῦ καλουμένου Φιλίππειου, χρυσοῦ καὶ ταῦτα καὶ ἐλέφαντος, Εὐρυδική τε ἡ Ἀριδαίου γυνὴ καὶ Ὀλυμπιάς ἡ Φιλίππου ».</p>	<p>œuvres forts anciennes. Les statues énumérées sont chrysoéléphantines, mais par la suite on en dédia d'autres dans l'Héraion : une statue d'Hermès en marbre, portant Dionysos enfant, dû à l'art de Praxitèle, une Aphrodite en bronze, œuvre de Cléon de Sicyone. 4 Le maître de Cléon, se nommait Antiphanès ; il appartenait à l'école de Périclytos, et Périclytos était un élève de Polyclète d'Argos. Un enfant doré est assis, tout nu, devant Aphrodite. C'est Boéthos de Chalcédoine qui l'a ciselé. Ont été transportées là du bâtiment appelé le Philippien deux œuvres chrysoéléphantines, Eurydice la &lt;mère et Olympias la femme&gt; de Philippe ».</p>
--	---

Les dernières statues des Létéïdes qu'on étudiera sont mentionnées par Pausanias lors de sa visite de l'Héraion d'Olympie<sup>572</sup>. La statue de Létéo, mentionnée séparément de celles de ses enfants divins, pouvait appartenir au groupe d'Apollon et d'Artémis qui aurait été une triade apollinienne<sup>573</sup>. Quant aux détails descriptifs des statues, on éprouve la déception devant l'indigence d'informations de la description de Pausanias qui empêche d'avoir une image précise des statues, si bien que nous ne pourrions pas conclure de manière définitive sur une fonction culturelle des statues des Létéïdes. Toutefois, la description de Pausanias de l'Héraion et de son trésor à l'intérieur, plus généralement, l'essentiel des livres V et VI, du moins dans sa large composante olympique, s'alignent sur ses propres critères de composition dont le fondement se caractérise par une forte sélectivité des descriptions. Notre cheminement d'enquête se borne donc en quelque sorte

<sup>572</sup> Pour connaître le site d'Olympie en Élide d'une vue panoramique, voir la présentation synthétique de P. de CARBONNIERES, *Olympie : la victoire pour les dieux*, Paris, 1995, p. 10-31.

<sup>573</sup> La description de l'Héraion est répartie dans les passages de V, 17, 1-20, 5. Voir le commentaire d'Anne Jacquemin à V, 1, 1 dans l'édition de la C.U.F.



à cette notion de choix<sup>574</sup>, afin d'entreprendre une lecture destinée à interpréter la fonction des Létoides dans la circonstance particulièrement du sanctuaire d'Héra.

Dès que Pausanias se met à introduire l'Héraion, il souligne qu'il décrira le temple et « tout ce qui est à l'intérieur convient à une mention »<sup>575</sup> : cela signifie clairement que tous les objets qu'il a vus ne seront pas mentionnés, mais uniquement ceux qui impliquent selon son critère de sélectivité des valeurs non négligeables<sup>576</sup>. La description de l'intérieure du temple d'Héra se fait en trois temps (17, 1-4 : les statues des divinités, dont celles des Létoides ; 17, 5-19 : le coffre de Kypsélos ; 10 ; 20, 1-5 : d'autres statues). Pour la première partie du passage, les 19 statues de divinités – de celles des « Heures » à celle de Niké – se caractérisent avant tout par le style chrysléphantin dont la technique

---

<sup>574</sup> Cette notion de choix que Pausanias exprimait avec force pour la composition du livre V a été mise en lumière notamment par les études de K. W. ARAFAT, « Pausanias' Attitude to Antiquities », *ABSA*, 87, 1992, p. 387-409 et *id.*, « Pausanias and the Temple of Hera at Olympia », *ABSA*, 90, 1995, p. 461-473. De même, bien que le texte des *Éliaka* soit une source particulièrement incontestée pour connaître le sanctuaire d'Olympie, et qu'il soit possible d'être reconnaissant envers Pausanias pour les réponses qu'il nous apporte malgré lui, tout comme Jacquemin nous le rappelle, il n'écrit pas pour nous et il n'a pas à répondre à notre attente, A. JACQUEMIN, « Pausanias, le sanctuaire d'Olympie et les archéologues », dans D. KNOEPFLER et M. PIERART (éd.), *Éditer, traduire et commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, 2001, p. 299-300.

<sup>575</sup> V, 16, 1 : « λείπεται δὲ τὸ μετὰ τοῦτο ἡμῖν τῆς τε Ἥρας ὁ ναὸς καὶ ὅποσα ἐστὶν ἐν τῷ ναῷ πρόποντα ἐς συγγραφὴν ».

<sup>576</sup> Ceux qui ont été retrouvés sur l'endroit sont plus que ceux que Pausanias mentionne ; ce détail important a été bien confirmé par plusieurs études, voir J. G. FRAZER, *Pausanias*, III, p. 589 ; K. W. ARAFAT, « Pausanias and the Temple of Hera at Olympia », *op. cit.*, p. 462 et n. 6 ; le même caractère sélectif quant aux statues mentionnées dans le livre VI est bien remarqué par Anne Jacquemin dans sa notice consacrée à l'édition de la C.U.F., p. X. De même, dans la *Périégèse* delphique, Pausanias exclut de ses descriptions les statues des athlètes et des musiciens pour des raisons très similaires, cf. X, 9, 1-2. Ce caractère sélectif de la description de Pausanias sur l'ensemble du temple d'Héra d'Olympie est bien souligné par Claude Calame dans son opération de mise en valeur des descriptions de Pausanias : C. CALAME, « Pausanias le Périégète en ethnographe ou comment décrire un culte grec », dans J.-M. ADAM, M.- J. BOREL et M. KILANI (éd.), *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*, Lausanne, 1995, p. 208-224. Voir R. NEUDECKER, « Greek Sanctuaries in Roman Times : Rearranging, Transporting, and Renaming Artworks », dans G. ADORNATO, I. B. ROMANO, G. CIRUCCI et A. POGGIO (éd.), *Restaging Greek Artworks in Roman Times. Archeologia e arte antica*, Milan, 2018, p. 147-171.

implique sans doute selon le critère de Pausanias une antiquité<sup>577</sup>. En effet, cet aspect des statues qui lui paraît « ἐς τὰ μάλιστα ἀρχαῖα » peut bien faire allusion dans son esprit au temps antérieur aux guerres médiques<sup>578</sup>. À ce propos, le texte montre bien que Pausanias a le sens du temps par la mention des artistes auxquels sont attribuées ces statues, puisque les noms de ces artistes datés tous du VI<sup>e</sup> siècle<sup>579</sup> servent de référence temporelle et établissent l'ancienneté des statues formellement. « Fort anciennes » (« ἐς τὰ μάλιστα ἀρχαῖα ») n'est plus donc seulement une expression descriptive, ce caractère « archaïsant » est en effet revêtu d'une dimension historique où s'inscrivent les divinités figurées en statues. De fait, la technique chrysléphantine et les noms des artistes qui prennent forme de données historiques contribuent ensemble à une opération d'ancrage. C'est dans cette perspective que Pausanias impose ou transmet à son lecteur que ces statues « archaïques » se distinguent effectivement des autres statues dédiées dans l'Héraion, comme il précise que « les statues énumérées sont chrysléphantines, mais par la suite on en dédia d'autres dans l'Héraion » (« χρόνον δὲ ὕστερον καὶ ἄλλα ἀνέθεσαν ἐς τὸ Ἡραῖον »). Cette remarque d'ordre historique permet de regrouper ces statues de divinités « archaïques »<sup>580</sup> dans la même « classe-objet »<sup>581</sup>, y compris aussi les statues des divinités – Coré, Déméter, la Fortune, Apollon, Artémis, Léto, Niké, pour lesquelles,

---

<sup>577</sup> V, 17, 3 : « Je ne peux dire le nom des artistes qui les ont faites, mais à mon sentiment ce sont des œuvres fort anciennes. Les statues énumérées sont chrysléphantines » (« τοὺς δὲ εἰργασμένους αὐτὰ οὐκ ἔχω δηλώσαι, φαίνεται δὲ εἶναί μοι καὶ ταῦτα ἐς τὰ μάλιστα ἀρχαῖα. Τὰ μὲν δὴ κατελεγμένα ἐστὶν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ »).

<sup>578</sup> Il semble que l'idée de l'ancienneté des statues est pour Pausanias liée à la technique chrysléphantine, P. AMANDRY et F. CHAMOIX, *Guide de Delphes : le musée*, Athènes-Paris, 1991, p. 206-219. K. D. S. LAPATIN, *Chryselephantine statuary in the ancient Mediterranean world*, Oxford, 2001, p. 55-57. Voir également le chapitre de cette thèse : « Étude du vocabulaire. *Agalma / xoanon* ».

<sup>579</sup> Dorycleidès : milieu du VI<sup>e</sup> siècle ; Théoclès : vers 560 av. J.-C. ; Médon (frère de Dorycleidès) : milieu du VI<sup>e</sup> siècle. Voir le commentaire dans A. JACQUEMIN, *Pausanias*, Livre V, p. 207-208. Les autres artistes des statues décrites par la suite sont tous plus récents, à l'instar d'Antiphanès (actif de 415 à 360 av. J.-C.), et de Cléon de Sicyone (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)

<sup>580</sup> Quoique toutes les statues de divinités en question ne puissent pas être de l'époque archaïque d'après des études modernes, à l'instar de la statue de la Fortune, Pausanias croit qu'elle l'est.

<sup>581</sup> C. CALAME, « Pausanias le Périégète en ethnographe ou comment décrire un culte grec », *op. cit.*, p. 210.

l'ignorance des artistes n'entraîne pas Pausanias à les écarter du même groupe. Il est clair que Pausanias ne veut pas les mêler au reste de la description des autres statues ; comme il l'écrit un peu plus loin : « il ne m'agréait pas de mêler au reste le développement sur ces questions » (V, 21, 1).

Cette intervention énonciative, qui a pour but de présenter toutes ces divinités comme un ensemble cohérent, a notamment révélé l'intérêt particulier que Pausanias porte sur des liens que ces divinités peuvent établir avec Héra et la cité d'Élis. De ce point de vue, le choix des dieux présentés n'est pas inconsistant. D'une part, la présence de divinités qui sont les épouses de Zeus et les enfants divins nés de ces unions<sup>582</sup> met en scène un moment fort lié à l'accomplissement et à l'affirmation de la figure d'Héra qui est celle de l'épouse définitive<sup>583</sup> de Zeus et la maîtresse de l'*Oikos* de Zeus<sup>584</sup> ; d'autre part, les puissances divines actives que contiennent ces divinités participent à assurer la cohésion de la cité des hommes, avec l'établissement d'un ordre bienfaisant et avec ses effets de prospérité<sup>585</sup>.

---

<sup>582</sup> Thémis-les *Hôrai* ; Déméter-Coré ; Léo-Apollon et Artémis ; Athéna ; Dionysos. La figure d'une Athéna militaire peut renvoyer à l'épisode homérique dans lequel Héra et Athéna quittent l'Olympe et rejoignent le champ de bataille pendant la guerre de Troie pour arrêter l'action d'Arès. Cf. *Illiade*, V, 712 *sq.* V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016, p. 57-58 et n. 138. Pour les études référentielles du « catalogue des femmes de Zeus » dressé par Hésiode, voir *ibid.*, p. 255 n. 41 ; Parmi lesquelles, l'étude de Clémence Ramnoux se consacre particulièrement à la destination politique des divinités, C. RAMNOUX, « Les femmes de Zeus. Hésiode, Théogonie, vers 885-955 », dans M. DETIENNE, N. LORAUX et P. VIDAL-NAQUET (éd.), *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, 1987, p. 155-164.

<sup>583</sup> L'expression de V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus*, *op. cit.*, p. 19 n. 24. Les vers de la *Théogonie* présentent une série d'épouses ou de partenaires divines de Zeus, « ce n'est qu'à l'issue du catalogue de ces déesses qu'Héra devient, comme le souligne Hésiode, la « toute dernière » épouse de Zeus, son épouse définitive ». Cf. Hésiode, *Théogonie*, 886-923.

<sup>584</sup> La statue de Dionysos dans cette circonstance rappelle le contexte mythologique où l'intervention d'Héra permet l'acquisition par Dionysos du statut de dieu olympien, cela confirme la puissance d'intégration et de légitimation d'Héra qui renvoie à la figure de maîtresse de la maison de Zeus. Voir *ibid.*, p. 283-288.

<sup>585</sup> De manière générale, le nom de la déesse Thémis qui signifie, « la recherche de l'ordre, l'exigence d'équilibre, contribue au bon fonctionnement des sociétés humaines et est pour cela étroitement associée à Zeus ». Voir C. RAMNOUX, « Les femmes de Zeus. Hésiode, Théogonie, vers 885-955 », *op. cit.*, p. 158 ; M. DETIENNE, *Apollon*,

C'est dans cette complexité de liens que la présence des Léoïdes prend son sens. Entre autres, Pausanias décrit que sur le trône de Zeus à l'intérieur du temple de Zeus d'Olympie est représentée la scène du meurtre des enfants de Niobé par Apollon et Artémis<sup>586</sup>. Le contexte mythologique de la scène permet de proposer la présence implicite de Léo, malgré l'absence de sa figure sur le monument. On rappelle le mythe en raccourci. Niobé, heureuse et fière de ses enfants<sup>587</sup>, se vanta de sa fécondité et se moqua de Léo, qui n'avait eu qu'Apollon et Artémis. Léo, la déesse et maîtresse de Zeus, se sentit offensée et demanda à Apollon et Artémis de la venger. De manière générique, le défi de Niobé provoqua son meurtre sans pitié, et la colère et la vengeance des dieux marquèrent non seulement la frontière entre le monde divin et le monde humain, mais également et surtout des règles et les valeurs fondamentales qui constituent la base

---

p. 150-156 et n. 125 ; P. CHANTRAINE, « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », *AC*, 22-1, 1953, p. 78.

Les Heures (c'est-à-dire les *Hôrai* qui portent les noms de *Eunomié*, *Diké* et *Eiréné*) « désignent les conditions naturelles de toute naissance, de toute croissance, qu'elle soit végétale, animale ou humaine. La notion d'« accomplissement », d'« épanouissement » qu'évoque l'ὄρα touche également à toute entreprise humaine conditionnée par le développement qu'elle favorise » (Compte-rendu de Vinciane PIRENNE-DELFORGE sur « Thémis et les *Hôrai* », *AC*, 70, 2001 ; voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai : recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999, chapitre III.

*Tyché* est la divinité de la fortune, de la prospérité et de la destinée d'une cité, sur l'histoire d'évolution de la notion dans l'esprit grec et dans l'encadrement de la cité grecque, voir É. WILL, *Le monde grec et l'Orient. Tome I Le Ve siècle (510-403)*, Paris, 1991, p. 596 sq.

Quant aux cinq Hespérides, dont le jardin occupe la place particulière dans la mythologie gréco-romaine. Elles y gardent des pommes d'or dont certaines traditions faisaient un présent nuptial de Gè à Héra, et l'idée est reprise dans V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus, op. cit.*, p. 183 et n. 411. Sur le mythe des pommes d'or et du jardin des Hespérides, voir P. MATTHEY, « Les pommes d'amour des Hespérides (1). Le jardin aux portes du soir », dans Ph. BORGEAUD, D. BARBU et Y. VOOKHINE (éd.), *Mondes clos. Cultures et Jardins*, Gollion, 2013, p. 139-164.

La présence de la figure de la Victoire s'explique explicitement par son rapport avec les concours olympiques, en plus, la divinité est présentée dans *les hymnes homériques* à Arès (vers 4) comme la fille de Zeus.

<sup>586</sup> Pausanias, V, 11, 2.

<sup>587</sup> Le nombre des enfants de Niobé varie selon les traditions.

du bonheur de la vie humaine : éloigner de « l'excès et de l'*hybris* comme étant l'usage et la coutume des mortels qui vivent quotidiennement dans l'égarement »<sup>588</sup>.

En outre, le vainqueur du concours des *Héraia*, que les femmes éléennes organisent tous les quatre ans en l'honneur d'Héra, est Chlôris, la fille d'Amphion, aussi la seule de sa maison à survivre<sup>589</sup>. Cette « énonciation conjointe » du mythe de Niobé dans le sanctuaire d'Olympie est significative pour déterminer la modalité de l'intervention des Léoïdes dans l'espace olympique/éléen d'Héra. Le lien très signifiant, même inhérent<sup>590</sup> entre le temple de Zeus et l'Héraion, semble pouvoir justifier davantage l'idée que les deux représentations figuratives – du mythe de Niobé et des Léoïdes – ont en commun, en se connectant par la même fonction narrative, la valeur grecque de rester mesuré et respectueux envers leurs dieux.

Enfin, plus largement, si l'on tient compte du fait que la cité d'Élis a fait d'Olympie son sanctuaire extra-urbain, et que le temple d'Héra ferait partie probablement ainsi de la réorganisation du site<sup>591</sup>, c'est dans ce même contexte que pourraient se placer les Léoïdes qui, associés à la figure du couple olympique, aussi au mythe de Niobé, participaient également à la reconstruction de la vie communautaire d'Élis.

Pour ces représentations statuariques de la triade apollinienne, il semble qu'Apollon n'occupe pas toujours une place prioritaire dans le groupe statuaire. On constate à quel point une disparité d'importance des Léoïdes se présente dans les différentes traditions locales que montre le Périégète. Si la présence conjointe de la représentation statuaire d'Apollon avec sa sœur et sa mère rappelle naturellement, en premier temps, la légende de la naissance d'Apollon et d'Artémis, et ainsi le thème de la « fécondité » rituelle,

---

<sup>588</sup> M. DETIENNE, *Apollon*, p. 151 et n. 110-111. Cf. *Hymne homérique à Apollon*, 541.

<sup>589</sup> Pausanias, V, 16, 4.

<sup>590</sup> Si l'intérêt d'histoire principal du livre V est constitué par l'histoire des Olympia et la première partie du sanctuaire de Zeus, l'Héraion apparaît dans cet ensemble de descriptions comme un appendice : « Héra est vue comme le pendant féminin de Zeus et Hippodamie comme celui de Pélops ; les *Héraia* sont un doublet appauvri des Olympia, les deux divinités ont des autels de même type, l'histoire (mythique) de leurs temples renvoie aux luttes pour la constitution de l'Élide et à la contestation de la main mise éléenne sur Olympie ». Notice de l'édition de la C.U.F., *Pausanias*, Livre V, p. XI et XVIII.

<sup>591</sup> Sur la véracité du témoignage de Pausanias qui « fait de l'Héraion un temple d'Héra dès sa construction ou, à tout le moins, un temple qui accueillait aussi Héra », voir V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus*, *op. cit.*, p. 179-184.

néanmoins, c'est toujours et uniquement dans les contextes historiques et narratifs précis, à travers l'organisation textuelle et spatiale que montre la description de Pausanias, que la fonction narrative et cultuelle d'Apollon et de la triade apollinienne peut se déployer.

#### IV. 2 Apollon *Agyieus* et ses représentations statuares dans le Péloponnèse : une mise au point historiographique sur *Agyieus* (Apollon)

Les pages suivantes seront consacrées aux représentations d'Apollon *Agyieus* qui se trouve dans trois cités péloponnésienne différentes : Argos (II, 19, 8), Mégalopolis (VIII, 32, 4), Tégée (VIII, 53, 3). Apollon *Agyieus* se présente de manières différentes dans ces trois cités, la description de Pausanias atteste, encore une fois, le particularisme local qui se caractérise par la variation des formes et des circonstances de la représentation du dieu qui est en lien avec la vie communautaires.

La statue d'Apollon *Agyieus*, érigée devant l'entrée d'un monument public ou la porte d'une maison privée, est une pierre en forme de pilier ou de colonne dite aniconique. L'épiclèse *Agyieus* (ἀγυιεύς)<sup>592</sup>, utilisée parfois pour invoquer le dieu lui-même, désigne aussi un objet cultuel consacré à Apollon, c'est l'autel-*Agyieus* ou l'*Agyieus*-autel en forme de pilier ou de colonne. L'emplacement de sa statue indique parfois quelques aspects domestiques de son culte, mais Apollon *Agyieus* est principalement une divinité politique qui n'intervient pas dans la vie familiale comme le sont Hestia ou Zeus. C'est une divinité de la communauté et sa fonction reste essentiellement publique<sup>593</sup>. Les études consacrées à l'*Agyieus* sont désormais plus nombreuses<sup>594</sup>. Un bilan historiographique s'avère nécessaire afin de placer ces représentations non-figuratives d'Apollon *Agyieus*, décrites par Pausanias, dans un contexte plus large.

<sup>592</sup> Cf. notamment Hésychius et Soudas, s.v. « ἀγυιαί ».

<sup>593</sup> L. R. FARNELL, *The Cults IV* (1907), p. 152. Pour une présentation générale d'Apollon *Agyieus*, voir aussi Cook, *Zeus*, II, 1, p. 160 sq. Voir M. DETIENNE, « Conférence de M. Marcel Detienne », *AEHE*, 103, 1994, p. 246.

<sup>594</sup> P. MARCHETTI, « Le substrat dorien de l'Apollon Palatin : De Rome à la Grèce et vice versa », *BCH Suppl.*, XXXIX, 2001, p. 455-471 ; M. GAIFMAN, « Aniconism and the Notion of the "Primitive" in Greek Antiquity », dans J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imagination in Greece and Rome*, Leyde, 2010, p. 63-86 ; *id.*, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, 2012, en part. chapitre 7: « Apollo's Pointed Column and the Dioskouroi's Parallel Beams » ; F. QUANTIN, « L'Agyieus d'Apollon à Apollonia d'Illyrie », dans J.- L. LAMBOLEY et M. P. CASTIGLIONI (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité (V)*, Paris, 2011, p. 215-231 ; A. JACQUEMIN et D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020.

En 2001, Patrick Marchetti a publié un article qui voulait démontrer le substrat dorien de l'Apollon Palatin à Rome. Le dieu, représenté sous la forme d'un pilier sur des plaques en terre cuite qui décoraient le sanctuaire d'Apollon d'Auguste, est, d'après lui, un Apollon *Agyieus* typique au sens grec (p. 460). Dans les pages qui concernent l'Apollon *Agyieus* grec (p. 462-466), l'auteur explique synthétiquement la variété des références cultuelles qui mènent à reconstituer l'image de l'Apollon *Agyieus* en contexte dorien : pour lui, dans le Péloponnèse, à Tégée, à Sparte et à Élis, Apollon *Carnéios* et Apollon *Agyieus/Alexikakos* partageraient une même identité fonctionnelle ; ce raisonnement semble fort discutable. De même, l'auteur rapproche l'Apollon d'Amyclées de Sparte et l'Apollon *Agyieus* d'Argos ; l'argument repose sur la manière dont les statues s'installent : chaque statue se dresse sur la tombe d'un jeune homme du pays, Linos argien et Hyakinthos spartiate ; cette analyse ne me paraît pas tenable non plus. Car la limite de cette analyse tient au fait que seules certaines « références fragmentaires » sont convoquées, sans que l'examen n'ait remis la présence des Apollons dans leurs contextes originels, dans lesquels les Apollons s'impliquent profondément dans la construction de l'identité des cités concernées.

Le livre de Milette Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, paru en 2012, réexamine systématiquement le phénomène de l'aniconisme grec de l'âge de fer jusqu'à l'époque romaine. Son travail a profondément éclairci notre perception des deux notions fondamentales liées à la modalité de la représentation d'une divinité exprimée vivement dans l'expérience quotidienne des Grecs anciens : aniconisme et anthropomorphisme. En remettant en cause le modèle de l'évolutionnisme appliqué depuis le XIX<sup>e</sup> siècle par les chercheurs modernes qui voulaient à reconstruire une séquence linéaire des représentations de la divinité, Milette Gaifman montre que la représentation non-figurative et sa vénération ne doivent pas être considérées comme forme et pratique « primitives » au sens moderne<sup>595</sup>. À ce propos, l'un des axes principaux de son enquête est de placer le phénomène et la notion de l'aniconisme grec dans leur propre contexte historique, religieux et culturel<sup>596</sup>.

---

<sup>595</sup> Voir M. GAIFMAN, « Aniconism and the Notion of the “Primitive” in Greek Antiquity », *op. cit.*

<sup>596</sup> On cite ici son explication longue sur la définition d'une forme aniconisme qui implique l'adoption d'une perception des Grecs, les spectateurs intérieurs : « In keeping with the more recent usage of the word 'iconic', an aniconic focal point in ritual could be defined as something that does not make a visual reference to a particular divinity

C'est dans cette perspective de l'aniconisme grec que Milette Gaifman a consacré un chapitre entier (chapitre 8) à deux types de monuments qui occupent une place privilégiée dans l'étude de l'aniconisme grec : l'*agyieus* d'Apollon et le *dokana* de Dioscures. Dans les pages consacrées à Apollon *Agyieus*, elle montre la variété des objets et des images qui peuvent et pourraient être classifiées sous la « catégorie » désignée par le mot *agyieus*. Après un rappel historiographique des études des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, l'auteur montre une affinité évidente entre Apollon et quelques colonnes indépendantes en pierre : la colonne trouvée sur l'île de Corfou (un marqueur de l'autel d'Apollon *Pythien*, donc un *horos* ; V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; celle de Cyrène (la colonne de Pratomedes érigée en l'honneur d'Apollon ; son caractère architectural correspond bien à la description traditionnelle fournie par des sources littéraires ; une forte affinité avec Apollon *Carnéios* ; 305-277 av. J.-C.) ; ensuite, son analyse relatives aux images numismatiques associant des colonnes et Apollon montre le rôle des piliers pointus et leur relation avec Apollon dans l'affirmation des identités locales et des alliances politiques des cités. D'après l'auteur, ces monuments et images non-figuratives associées à Apollon, non pas nécessairement des marqueurs de présence divine, sont utilisées comme emblèmes d'identités et localités, en particulier pendant les périodes hellénistique et romaine.

L'article de François Quantin, consacré exclusivement à l'*Agyieus* d'Apollon à Apollonia d'Illyrie, commence par une nouvelle mise au point archéologique et topographique. Quant à la tentative de restitution du monument, l'auteur s'inspire de l'iconographie monétaire (p. 218-219)<sup>597</sup>, et après une longue démonstration d'essai morphologique et architecturale du monument, il conclut à l'existence d'un

---

through its form, as an object that without an accompanying text or identifying inscription is not indicative of the identity of a particular divinity. This proposition reveals, however, one area in which the difference between forms that on their own are non-representative and forms that on their own are representative is blurred, for the category 'aniconism' can encompass both. 'Aniconic' can describe an unwrought stone whose religious meaning cannot be gleaned from its appearance alone, but is established instead by the stories and rituals that are attached to it ; 'aniconic' can also describe an easily recognized non-figural form that is not dependent on a specific local context » — M. GAIFMAN, *Aniconism in Greek Antiquity, op. cit.*, p. 39.

<sup>597</sup> D'après l'auteur, « dans une cité fondée par Apollon lui-même, il est très vraisemblable que ces symboles correspondent à des types statuaires apolloniates et à des réalités culturelles de la colonie ».



couronnement qui était « certainement composé d'un anneau surmonté de la pointe de l'obélisque » (p. 222). Ensuite, l'auteur confirme la dimension dorienne du culte se rapportant à Apollon *Carnéios* ; enfin, le véritable lieu de découverte du monument montre que c'est bien le dieu des routes, du carrefour qui participe à l'organisation spatiale de la ville. Dès lors, se confirme la valeur politique et emblématique du dieu : le monument révèle sûrement « une revendication identitaire s'exprimant dans le cadre d'une communauté élargie qui paraît concerner les colonies corinthiennes et leurs aires d'influence » (p. 229).

Dans une étude publiée en 2020, Anne Jacquemin et Didier Laroche proposent une nouvelle interprétation du monument d'Apollon *Delphes* de Delphes connu par Pausanias. En dépit d'une certaine ressemblance avec l'*omphalos*, la pierre, généralement interprétée comme un *omphalos*, est replacée au sommet de la colonne d'acanthé (voir « pseudo-*omphalos* », p. 131 *sq.*) ; cette observation conduit à y reconnaître une représentation non figurative du dieu, rappelant les *Agyieis* connus à Cyrène et à Apollonia d'Illyrie. Les auteurs proposent ainsi de voir dans l'Apollon *Sitalkas* de Delphes non pas un gigantesque *kouros*, mais une sorte d'énorme *Agyieus* au sommet de la colonne des danseuses des Athéniens devant le temple.

Quels sont les attributs significatifs de la fonction d'Apollon *Agyieus* d'après Pausanias ? Quelles sont les caractéristiques des rapports qu'Apollon *Agyieus* peut établir avec les traditions locales des Péloponnésiens ? En suivant les tentatives de mise en point historiographique de prise en compte du sujet tout à fois agissant et complexe, nous nous interrogerons, par le biais de la description de Pausanias, sur la modalité d'implication d'Apollon *Agyieus* dans les traditions locales auxquelles le Périégète s'intéresse.

Dans la *Périégèse*, le culte d'Apollon *Agyieus* est uniquement mentionné dans trois cités du Péloponnèse : Argos, Mantinée et Tégée. On doit souligner à cet égard que Pausanias précise que les Arcadiens ne sont pas doriens<sup>598</sup>, de la sorte, dans la grille de lecture du Périégète, Apollon *Agyieus* n'est peut-être pas considéré comme un dieu exclusivement dorien. En plus, Pausanias ne se préoccupe pas de définir Apollon *Agyieus*

---

<sup>598</sup> Pausanias, V, 1, 1-2. Dans le passage, Pausanias résume la division du Péloponnèse et précise à ce sujet que parmi les peuples qui habitent les Péloponnèse, les Arcadiens et les Achéens sont autochtones et les Dryopes, les Doriens et les Éléens des immigrants.

par l'identification de la forme de ses représentations<sup>599</sup>, il les mentionne tantôt avec le terme *agalma* tantôt sans utiliser de terme spécifique<sup>600</sup>. En fait, Pausanias s'intéresse particulièrement à l'identité fonctionnelle du dieu inscrite dans les circonstances locales. En effet, c'est à travers cette singularité des descriptions de Pausanias liées étroitement à l'organisation de l'espace spatio-temporel des cités que les caractéristiques du rapport entre l'identité fonctionnelle du dieu et l'identité communautaire peuvent se déployer.

#### IV. 2. a) **Apollon Agyieus d'Argos : entre marqueur de l'espace et repère sacré de l'expédition**

En mentionnant la tombe de Prométhée et en expliquant son attitude sur la variante argienne concernant le héros, Pausanias termine sa description sur le sanctuaire d'Apollon *Lykios* proprement dit, et commence sa description de la deuxième partie concernant l'agora d'Argos avec la mention de la statue d'Apollon *Agyieus* et de l'autel de Zeus *Hyetios*.

<p>Pausanias, II, 19, 8 : « ἐπὶ τούτοις ἐστὶν Ἀπόλλων Ἀγυιεὺς καὶ βωμὸς Ὑετίου Διός, ἔνθα οἱ συσπεύδοντες Πολυνεῖκει τὴν ἐς Θήβας κάθοδον ἀποθανεῖσθαι συνώμοσαν, ἣν μὴ τὰς Θήβας γένηται σφισιν ἐλεῖν ».</p>	<p>Pausanias, II, 19, 8 : « On voit au-dessus d' ces tombeaux la statue d'Apollon <i>Agyieus</i> et l'autel de (Zeus) <i>Hyetios</i> (Pluvieux), sur lequel ceux qui avaient promis à Polynice de le ramener à Thèbes, prêtèrent serment de perdre tous la vie plutôt que de revenir sans avoir pris cette ville ».</p>
---	---

Notre analyse du sanctuaire d'Apollon *Lykios* montre que l'Apollon *Agyieus*<sup>601</sup> et l'autel de Zeus *Hyetios* constituent ensemble « une zone de jonction ». Si l'emplacement

<sup>599</sup> La description de Pausanias s'intéresse particulièrement à la qualité d'*Ergatai* des divinités. La forme quadrangulaire (σχῆμα τετράγωνον) aniconique doit être facilement reconnaissable pour Pausanias et les gens du lieu.

<sup>600</sup> « Ἐπὶ τούτοις ἐστὶν Ἀπόλλων Ἀγυιεὺς » (II, 19, 8) ; « τῷ δὲ Ἀπόλλωνι οἱ Τεγεᾶται τῷ Ἀγυιεῖ τὰ ἀγάλματα ἐπ' αἰτία φασὶν ιδρύσασθαι τοιαῦδε » (VIII, 53, 1) ; « ὀλίγον θεοὶ – παρέχονται δὲ καὶ οὗτοι σχῆμα τετράγωνον, Ἔργαται δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἐπὶ κλησις – Ἀθηνᾶ τε Ἐργάνη καὶ Ἀπόλλων Ἀγυιεὺς : [...] » (VIII, 32, 4). Si la grande majorité des *agalmata* de la *Périégèse* indiquent une image divine anthropomorphe, le terme peut aussi désigner les statues en formes aniconiques. Voir V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à source*, p. 272 ; I. PATERA, « Ἄγαλμα : le terme et le concept », *op. cit.*, p. 66.

<sup>601</sup> Ici, j'ai choisi de ne pas renier complètement le « sens de statue » pouvant renvoyer à cette représentation d'Apollon *Agyieus*, puisque l'*agalma* peut désigner aussi la

de l'*agalma* d'Apollon *Agyieus* peut servir à indiquer peut-être l'entrée d'une rue proche du temple d'Apollon *Lykios*<sup>602</sup>, elle revêt également et surtout, avec l'autel de Zeus *Hyetios*, une fonction religieuse particulière inscrite dans la tradition argienne. Comme l'a bien indiqué Marcel Detienne, *Agyieus* n'est pas seulement un dieu qui « protège la rue », mais également un dieu qui *fait* le parcours sur une route, le chemin d'un point à un autre<sup>603</sup>. La statue fixe un repère sacré spatio-temporel à partir duquel les héros partiraient pour l'expédition contre Thèbes, et vers lequel ces héros souhaitaient revenir avec succès. Si les héros prêtent serment sur l'autel de Zeus *Hyetios*, ils doivent aussi, me semble-t-il, saluer la statue d'Apollon *Agyieus* au moment du départ : l'idée que l'*agalma* d'Apollon *Agyieus* est le dernier objet du culte auquel Polynice adresse sa salutation avant de se mettre en route vers Thèbes est explicitement mise en scène dans les *Phéniciennes* d'Euripide<sup>604</sup>. S'adressant au dieu avant un départ lointain et dangereux, les gens sollicitent ainsi une protection du dieu pour leur trajet d'aller-retour. Sur la « zone de jonction », la statue d'Apollon *Agyieus* évoque conjointement avec Zeus le lieu et la scène du départ de l'expédition argienne contre Thèbes. La statue, considérée

---

statuaire aniconique, donc non anthropomorphique, comme les études mentionnées l'ont bien démontré.

<sup>602</sup> M. PIÉRART, « Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias », *BCH*, 106-1, 1982, p. 147 et fig. 2. Note de D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre II, p. 276.

<sup>603</sup> Marcel Detienne a bien résumé les relations sémantiques entre le terme ἄγνιεύς et un groupe de mots grec : le verbe ἄγειν, « mener, conduire », ἄγός désigne « le meneur, le chef, tandis que *aguia*, participe parfait de *agein*, semble dire « celle qui va quelque part », il faut souligner ainsi que le dieu, représenté en position statique, se repose dans le monde du mouvement. Voir M. DETIENNE, *Apollon*, p. 28 et n. 82-85.

<sup>604</sup> Euripides, *Les Phéniciennes*, 630-635 : « καὶ σύ, Φοῖβ' ἄναξ Ἀγνιεύ, καὶ μέλαθρα, χαίρετε, ἤλικές θ' οὐμοὶ θεῶν τε δεξιμήλ' ἀγάλματα. οὐ γὰρ οἶδ' εἴ μοι προσειπεῖν αὐθις ἔσθ' ὑμᾶς ποτε· ἐλπίδες δ' οὐπω καθεύδους', αἷς πέποιθα σὺν θεοῖς τόνδ' ἀποκτείνας κρατήσῃν τῆσδε Θηβαίας χθονός ». (« Et toi, sire Phoibos, Protecteur des routes, palais, compagnons de mon âge, autels des dieux accueillants aux victimes, adieu ! J'ignore s'il ne me sera jamais donné de vous saluer une autre fois. Mais mes espoirs ne sont pas encore endormis ; ils me donnent confiance qu'après l'avoir tué (Étéocle) avec l'aide des dieux, maître je resterai de la terre thébaine ». À cet égard, il est à noter que le terme ἄγνια contient un sens précis dans un passage des Olympiques de Pindare qui révèle peut-être une connotation religieuse liée au monde de l'au-delà : c'est-à-dire la route pour l'âme de mort, Pindare, *IX<sup>e</sup> Olympiques*, 50 sq. : « οὐδ' Ἄϊδας ἀκινήταν ἔχε ῥάβδον, βρότεια σώμαθ' ἃ κατάγει κοίλαν ἐς ἄγνιαν θνακόντων ; » (« Et qu'Hadès ne laissait pas en repos la baguette, avec laquelle il conduit les corps des mortels, vers la route creuse qui descend chez les morts » (traduction de Pierre Ellinger).

comme le dieu lui-même, témoigne du départ des héros dont elle attend le retour. La statue d'Apollon *Agyieus* est bien choisie comme objet sacré qui sert de point de repère dans l'arrangement de la narration de Pausanias, c'est-à-dire un point statique qui permet à Pausanias de réorganiser l'espace de l'agora dans son texte, et d'associer la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios* et l'expédition argienne contre Thèbes, deux moments religieusement et politiquement signifiants pour l'histoire de la communauté.

#### IV. 2. b) Apollon *Agyieus* à Mégalopolis

<p>Pausanias, VIII, 32, 4 : « εἰσὶ δὲ ὑποκαταβάντι ὀλίγον θεοὶ – παρέχονται δὲ καὶ οὗτοι σχῆμα τετράγωνον, Ἐργάται δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἐπὶ κλησὶς – Ἀθηνᾶ τε Ἐργάνη καὶ Ἀπόλλων Ἀγυιεύς : τῷ δὲ Ἑρμῇ καὶ Ἡρακλεῖ καὶ Εἰλειθυῖα πρόσσεστιν ἐξ ἐπῶν τῶν Ὀμήρου φήμη, τῷ μὲν Διὸς τε αὐτὸν διάκονον εἶναι καὶ ὑπὸ τὸν Ἄιδην ἄγειν τῶν ἀπογινομένων τὰς ψυχάς, Ἡρακλεῖ δὲ ὡς πολλοὺς τε καὶ χαλεποὺς τελέσειεν ἄθλους : Εἰλειθυῖα δὲ ἐποίησεν ἐν Ἰλιάδι ὠδῖνας γυναικῶν μέλειν ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 32, 4 : « En descendant un peu, on trouve d'autres dieux (ceux-ci aussi présentent une forme quadrangulaire, et ils ont l'épiclèse d'<i>Ergatai</i> [Ouvriers] ; ce sont Athéna <i>Erganè</i> (Industrieuse) et Apollon <i>Agyieus</i> (Protecteur des rues). À Hermès, Héraclès et Ilithyie se rattache une légende issue de la poésie homérique selon laquelle le premier est au service de Zeus et conduit dans les profondeurs de l'Hadès les âmes des trépassés ; Héraclès a accompli de nombreux et durs travaux ; quant à Ilithyie, le poète dans l'<i>Iliade</i> l'a fait présider aux accouchements des femmes ».</p>
---	--

Après avoir quitté le temple d'Asklépios et d'Hygie, Pausanias a rencontré les statues des dieux *Ergatai* sur une colline située au sud-est du théâtre de Mégalopolis<sup>605</sup>. Il y a deux choses qui sont claires dans ce passage : Apollon *Agyieus* est qualifié, comme les autres divinités, de dieu *Ergatès*, bien qu'il ait déjà son épiclese *Agyieus*, et ces dieux sont tous représentés en forme quadrangulaire<sup>606</sup>. Dérivé du mot ἔργον, l'épiclèse Ἐργάται peut se traduire simplement par la notion de « travail », « tâche », « servitude »<sup>607</sup>. Les dieux *Ergatai* sont séparément mentionnés par Pausanias : d'abord, Athéna *Erganè* et Apollon *Agyieus* (Ἀθηνᾶ τε Ἐργάνη καὶ Ἀπόλλων Ἀγυιεύς), ensuite, Hermès, Héraclès et Ilithyie. Contrairement à Colette Jourdain-Annequin qui pense que

<sup>605</sup> Sur sa localisation, voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 232 et n. 11.

<sup>606</sup> Il faut noter que cela ne correspond pas à la représentation habituelle du pilier pointu.

<sup>607</sup> Voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἔργον » ; Hesychius, s.v. « ἐργάται ».

chacun d'eux est fortement spécialisé<sup>608</sup>, Pausanias les voit plutôt comme un ensemble. À cet égard, Pausanias explique, en se référant à Homère<sup>609</sup>, l'origine de l'appellation d'*Ergatès* et énumère les *travaux* attribués à Hermès, Héraclès et Ilithyie, sans préciser les fonctions particulières d'Athéna *Erganè* et d'Apollon *Agyieus*. Cet adjectif commun convient particulièrement bien à Athéna qui est vénérée comme la déesse protectrice des activités artisanales<sup>610</sup>. Ces dieux accompagnent l'homme dans la vie quotidienne : « de sa naissance (Ilithyie) à sa mort (Hermès), dans ses relations avec les puissances souterraines (Hermès encore), dans sa vie quotidienne et son travail »<sup>611</sup>.

Pourquoi la présence conjointe d'Apollon *Agyieus* avec les autres divinités *Ergatai* ? On doit prêter attention à la manière dont Apollon *Agyieus* se présente dans le texte de Pausanias. Apollon *Agyieus* se présente conjointement avec les autres divinités ; il semble que l'*Agyieus* ne soit pas dissociable de l'ensemble de leurs représentations. Si l'on se place du point de Pausanias et des explications qu'il donne pour Hermès, Héraclès et Ilithyie sur leurs travaux, et se demande ce qu'il aurait pu dire et n'a pas dit, l'identité fonctionnelle d'Apollon *Agyieus* lui paraissait sans doute évidente (comme pour Athéna *Erganè*) : contrairement aux « travaux » d'Héraclès liés au monde de l'au-delà et à ceux d'Ilithyie en rapport avec l'accouchement, les « tâches » d'Apollon *Agyieus* peuvent probablement renvoyer à l'action de guider et protéger les voyageurs sur les routes et dans les diverses difficultés qu'on peut rencontrer dans ces trajets, cela d'autant plus qu'il a réduit un peu curieusement Hermès à la fonction de psychopompe des morts. Alors Apollon devient le guide des vivants sur les routes.

#### IV. 2. c) Apollon *Agyieus* tégéate et l'idée de l'unité : une histoire de routes

<sup>608</sup> C. JOURDAIN-ANNEQUIN, « Héraclès, *latris* et *doulos*. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque », *DHA*, 11-1, 1985, p. 509.

<sup>609</sup> Voir pour Hermès *Psychopompe*, *Odyssée*, XXIV, 10 ; pour les travaux d'Héraclès, *Iliade*, VIII, 363 ; pour Ilithyie, *Iliade*, XIV, 187. Voir le commentaire de Madeleine Jost à VIII, 32, 4 dans l'édition de la C.U.F.

<sup>610</sup> Voir J. G. FRAZER, *Pausanias*, II, p. 296-297. Cf. Diodore, V, 14, 5. Pausanias (I, 24, 3) dit que les Athéniens sont les premiers qui ont surnommé Athéna *Ergané*, et explique que « les Athéniens ont plus de zèle religieux que les autres ». Le culte d'Athéna *Ergané* est ancien à Athènes, elle est présentée comme patronne du tissage et plus généralement des artisans. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, 1974, p. 176 n. 33.

<sup>611</sup> C. JOURDAIN-ANNEQUIN, « Héraclès, *latris* et *doulos*. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque », *op. cit.*

Après une longue discussion sur Philopoïmen<sup>612</sup>, Pausanias mentionne les statues d'Apollon *Agyieus* dans un paragraphe (VIII, 53, 1-6) composé de trois parties : le récit étimologique de l'érection des statues du dieu, cette tradition locale se déroulant autour de Sképhros et Leimon, deux fils de Tégéatès ; ensuite, ce *logos* de Sképhros et Leimon entraîne un développement sur les autres fils de Tégéatès qui sont censés être fondateurs des trois cités crétoises, puis, Pausanias insère à ce propos la généalogie de la version crétoise qui diffère de celle des Tégéates ; enfin, Pausanias indique les noms des quatre tribus de Tégée où se trouvent les statues d'Apollon *Agyieus*, en précisant l'origine des noms des tribus due à l'attribution de lots (κλήρου) par tirage au sort.

<p>Pausanias, VIII, 53, 1-3 : « 1 τῷ δὲ Ἀπόλλωνι οἱ Τεγεᾶται τῷ Ἀγυιεῖ τὰ ἀγάλματα ἐπ' αἰτία φασὶν ἰδρύσασθαι τοιαῦδε. Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἐπὶ πᾶσαν λέγουσι χώραν τιμωρεῖσθαι τῶν τότε ἀνθρώπων ὅσοι Λητοῦς, ἠνίκα εἶχεν ἐν τῇ γαστρὶ, πλανωμένης καὶ ἀφικομένης ἐς τὴν γῆν ἐκείνην οὐδένα ἐποίησαντο αὐτῆς λόγον. 2 ὥς δὲ ἄρα καὶ ἐς τὴν Τεγεατῶν ἐληλυθέναι τοὺς θεοὺς, ἐνταῦθα υἱὸν Τεγεάτου Σκέφρον προσελθόντα τῷ Ἀπόλλωνι ἐν ἀπορρήτῳ διαλέγεσθαι πρὸς αὐτόν : Λειμῶν δὲ – ἦν δὲ καὶ ὁ Λειμῶν οὗτος Τεγεάτου τῶν παίδων – ὑπονοήσας ἔγκλημα ἔχειν ἐς αὐτόν τὰ ὑπὸ Σκέφρου λεγόμενα, ἀποκτίννυσιν ἐπιδραμῶν τὸν ἀδελφόν. 3 καὶ Λειμῶνα μὲν τοξευθέντα ὑπὸ Ἀρτέμιδος περιήλθεν αὐτίκα ἡ δίκη τοῦ φόνου : Τεγεάτης δὲ καὶ Μαιρὰ τὸ μὲν παραντίκα Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν, ὕστερον δὲ ἐπιλαβούσης ἀκαρπίας ἰσχυρᾶς ἦλθε μάντευμα ἐκ Δελφῶν Σκέφρον θρηνεῖν. καὶ ἄλλα τε ἐν τοῦ Ἀγυιεύς τῆ ἑορτῇ δρῶσιν ἐς τιμὴν τοῦ Σκέφρου καὶ ἡ τῆς Ἀρτέμιδος ἰέρεια</p>	<p>Pausanias, VIII, 53, 1-3 : « 1 Quant à Apollon <i>Agyieus</i> (Protecteur des rues), si les Tégéates lui ont élevé des statues, c'est, à ce qu'on prétend, pour le motif suivant : Apollon et Artémis châtiaient, dit-on, en toute contrée ceux des hommes d'alors qui, pendant qu'elle était enceinte, n'avaient fait aucun cas de Léto, lorsqu'elle était arrivée chez eux dans ses courses errantes. 2 Et donc, les divinités étant venues à Tégée, Sképhros, fils de Tégéatès, serait allé trouver Apollon pour parler en secret avec lui. Leimon (ce Leimon était aussi un des fils de Tégéatès), soupçonnant que les propos de Sképhros comportaient une accusation contre lui, 3 se jette sur son frère et le tue. Leimon, abattu d'une flèche par Artémis, fut immédiatement puni de ce meurtre ; Tégéatès et Maira sacrifient sur-le-champ à Apollon et à Artémis, mais plus tard, à la suite d'une rigoureuse stérilité du sol, un oracle reçu de Delphes ordonna de pleurer Sképhros. Lors de la fête de l'<i>Agyieus</i>, on pratique divers rites en l'honneur de Sképhros, et en particulier la prêtresse d'Artémis poursuit un homme, comme Artémis elle-même avait fait pour Leimon ».</p>
--	---

<sup>612</sup> Pausanias, VIII, 49-52.

διώκει τινὰ ἄτε αὐτὴ τὸν Λειμῶνα ἢ Ἄρτεμις ».	
Pausanias, VIII, 53, 6 : « Τεγεάταις δὲ τοῦ Ἀγυιέως τὰ ἀγάλματα τέσσαρά εἰσιν ἀριθμὸν, ὑπὸ φυλῆς ἐν ἐκάστης ἰδρυμένον. ὀνόματα δὲ αἱ φυλαὶ παρέχονται Κλαρεῶτις Ἴπποθοῖτις Ἀπολλωνιάτις Ἀθανεᾶτις : καλοῦνται δὲ ἀπὸ τοῦ κλήρου ὃν τοῖς παισὶν Ἄρκας ἐποίησεν ὑπὲρ τῆς χώρας καὶ ἀπὸ Ἴππόθου τοῦ Κερκυόνος ».	Pausanias, VIII, 53, 6 : « Les statues d'Agyieus qui se trouvent à Tégée sont au nombre de quatre, une érigée par chaque tribu ; les tribus offrent les noms de Klaréotis, Hippothoitis, Apolloniatis, Athanéatis ; ces appellations proviennent de l'attribution de lots par tirage au sort ( <i>klaros</i> ) faite à ses fils par Arcas pour sauvegarder le territoire, et du nom d'Hippotheoos, fils de Kerkyon ».

À Tégée en Arcadie, Apollon *Agyieus* participe pleinement à la construction de la tradition religieuse et culturelle de la cité. Pour mieux décrypter la personnalité et la fonction religieuse d'Apollon *Agyieus* à Tégée, il convient de faire une récapitulation sur les points clefs du mythe arcadien des origines de l'homme et de la culture, puisque ces mythes d'origine servent au contexte narratif de l'intégration du culte d'Apollon *Agyieus* à Tégée<sup>613</sup>. Tégée fut fondée par Tégéatès, fils de Lycaon. Ce Lycaon, fils ingénieux de Pélasgos, est le roi impie qui fonda Lycosoura, la première ville du monde. Il a sacrifié un nourrisson d'homme sur l'autel de Zeus *Lykaios* sur le mont Lycée, quand celui-ci venait voir si les hommes étaient devenus vraiment hommes. Irrité par l'action impie de Lycaon, Zeus a renversé la table de sacrifice, transformée Lycaon en loup<sup>614</sup>. Le châtement de Zeus marque la fin d'un âge pélasgien. Les cinquante fils de Lycaon sont dispersés pour aller fonder les villes arcadiennes<sup>615</sup>, parmi eux, un seul héritier semble

<sup>613</sup> Le mythe arcadien est raconté dans ses grandes lignes par Pausanias, VIII, 1, 4-4, 2. Sur ces histoires arcadiennes, voir P. ELLINGER, *La fin des maux*, *op. cit.*, p. 110-113 et 186-188. Autour du Lycée, notamment la signification politique du mythe de Lycaon/loup, voir M. DETIENNE et J. SVENBRO, « Les loups au festin ou la Cité impossible », *op. cit.*

<sup>614</sup> Comme son nom formé sur *lukos*, aussi comme pour le mont Lycée l'indique. Sur la signification religieuse du renversement de la table qui renvoie à la fin de la commensalité entre hommes et dieux, voir P. BORGESAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, *op. cit.*, p. 46 et n. 10.

<sup>615</sup> Une vraie meute de « loups ». Cf. Pausanias, VIII, 1, 2, et 3 et VIII, 3, 4 : Tégéatès fonda Tégée. Le texte de Pausanias en nomme vingt-trois. Dans certaines versions, ils sont détruits par le Déluge ou foudroyés par Zeus, à ce propos, voir Apollodore, *Bibliothèque*, III, 8, 1-2, où les actions impies et le châtement de Zeus qui anéantit cette race de Lycaon font l'objet d'un développement plus concret et précis.

subsister, c'est Arcas, le fondateur de la vraie civilisation en Arcadie : puisque c'est Arcas, fils de la fille unique de Lycaon, qui introduisit la culture du grain, enseigna aux hommes à faire le pain, à tisser des vêtements, etc. La fondation de la royauté d'Arcas marque une nouvelle ère pour l'Arcadie, il s'agit là d'une rupture qui marque la fin du règne de la race de Pélasgos et de la fondation d'une vraie civilisation en Arcadie, comme l'a bien souligné Pausanias : « De ce roi la région reçut son nom d'Arcadie au lieu de Pélasgie, et les habitants le nom d'Arcadiens au lieu de Pélasges »<sup>616</sup>.

L'arrivée d'Apollon et d'Artémis à Tégée marque un moment décisif : selon la tradition rapportée par Pausanias, Leimon, qui avait tué son frère Sképhros, est chassé et tué par Artémis à cause du meurtre commis. Les autres fils de Tégéatès s'enfuient et vont fonder des villes crétoises<sup>617</sup> ; de la sorte, tous les « mauvais Arcadiens », ou plutôt les Pélasges<sup>618</sup>, disparaissent du pays. Dès lors, ce sont les fils d'Arcas, les vrais Arcadiens, qui ont constitué l'Arcadie en royaume unique. Arcas répartit le pays entre ses trois fils légitimes, dont Apeidas qui a la région de Tégée, par tirage au sort<sup>619</sup>. Dès lors, ou plutôt bientôt avec Aléos<sup>620</sup>, le fils d'Apeidas, Tégée devient une vraie cité civilisée, et les Tégéates, les vrais Arcadiens. Dans cette perspective, l'arrivée d'Apollon et d'Artémis à Tégée permet, avec le meurtre des deux fils de Tégéatès, de mettre fin à la royauté des Pélasges à Tégée, et de disposer la ville à l'arrivée d'Aléos. L'arrivée d'Apollon et d'Artémis à Tégée contribue ainsi à construire l'épisode tégéate qui est une partie composante de l'ensemble du mythe arcadien.

Selon cette logique narrative des traditions tégéates, à l'échelle locale, comment interpréter le sens de l'étiologie de la fondation de la fête de l'*Agyieus* ? Plus précisément, quel lien peut-il établir entre les meurtres de Sképhros et Leimon, la stérilité de la terre de Tégée et la fondation de l'*Agyieus* ? En effet, la fête de l'*Agyieus* est célébrée en l'honneur d'Apollon, d'Artémis et de Sképhros. Le meurtre de Sképhros, perpétré par

---

<sup>616</sup> Pausanias, VIII, 4, 1.

<sup>617</sup> Le *logos* de Sképhros et de Leimon entraîne l'épisode de l'émigration des trois fils de Tégéatès ; ce sont Kydon, Archédios et Gortys, d'après la version arcadienne, ils fondèrent trois cités crétoises de Kydonia, de Katreus et de Gortyne. Sur les revendications de l'Arcadie sur la Crète, voir commentaire de l'édition à Pausanias dans la C.U.F., livre VIII, p. 288.

<sup>618</sup> Il faut noter qu'Arcas est né de l'union de Callisto et de Zeus, cf. Pausanias, VIII, 3, 6.

<sup>619</sup> Pausanias, VIII, 4, 2-4 et 53, 9

<sup>620</sup> Le sanctuaire d'Athéna *Aléa* à Tégée rappelle ce nom.



son frère, Leimon, eut pour conséquence une grave stérilité qui affligea la plaine de Tégée, châtement envoyé par Artémis ; le fléau ne prit fin qu'avec l'instauration d'un rite de lamentation rituelle. En la matière, Madeleine Jost montre que la structure de la légende et l'essentiel des fêtes, non seulement, révèlent « le schéma d'un vieux culte agraire »<sup>621</sup>, mais également invoquent la fonction d'Apollon comme protecteur des jeunes gens soumis à une mort précoce<sup>622</sup>. À propos de la légende et des rites évoquées par Pausanias, Madeleine Jost souligne leur caractère hétéroclite. D'après elle, l'histoire de Sképhros et le mythe de Léto semblent inorganiques, et l'intervention d'Artémis ne semble pas avoir de rapport direct avec Apollon<sup>623</sup>.

Les analyses de Madeleine Jost semblent infondées<sup>624</sup>. Pausanias précise que les destinataires de la célébration rituelle sont Sképhros et l'*Agyieus* (Ἀγυιέως τῆ ἑορτῆ), et aucune perception d'une certaine incohérence de la tradition locale ne se présente dans son esprit. Dans la tradition locale rapportée par Pausanias, le meurtre de Leimon par

---

<sup>621</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 483-484 : Madeleine Jost a mis en parallèle les morts de Sképhros (Tégée), de Linos (Argos), et de Hyakinthos (Amyclées) et les cérémonies relatives, en reprenant une interprétation de Ludwig Preller (1860) qu'une lamentation rituelle y est toujours pratiquée tout en accompagnant la période entre la mort de végétation et sa renaissance dans toute sa vigueur. La relation entre Apollon *Agyieus* et le monde agraire se révélerait également par la mention d'Arcas qui est pour les Arcadiens, « le roi qui a fait des mangeurs de glands, qu'étaient les premiers habitants de la région des mangeurs de blé », car la division et la distribution du territoire de Tégée en quatre tribus sont destinées aux fils d'Arcas. Sur Arcas et l'introduction de la culture agraire en Arcadie, voir Pausanias, VIII, 4, 1, et M. JOST, *Sanctuaires*, p. 448.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 484 et n. 10, voir R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979, p. 213-216.

<sup>623</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 483.

<sup>624</sup> Pour cette étrange histoire, il semble que Madeleine Jost se rabat, dans le contexte où elle écrivait sa thèse en mettant à l'écart une interprétation de type structuraliste, sur les interprétations précédentes en essayant d'en tirer quelque chose de raisonnable, et en soulignant les diverses objections ; son analyse conclut à l'incohérence de la tradition, à son caractère hétéroclite. On voit successivement dans la tentative d'analyse de Madeleine Jost plusieurs interprétations précédentes : l'interprétation agraire très à la mode pendant une grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle Preller (1860) et Mannhardt, ensuite, la critique « positiviste » de Nilsson dans les années 1900 qui rejette les interprétations aventurées, un essai d'interprétation en termes de mythologie « solaire » de Max Muller (Sec contre Humide), et enfin, une interprétation plus moderne, d'après la deuxième guerre mondiale, Stiglitz (1967), moins naturaliste donc et plus politique, qui oppose centre et périphérie du territoire (zone rocheuse, plaine inondable).

Artémis pourrait se justifier par le fait que l'un des deux frères a un rapport incertain à l'amour fraternel et suspecte l'autre. Enfin, sur le plan de la construction narrative de la formation de l'identité tégéate, l'étiologie de la fête de l'*Agyieus* s'explique mieux dans le besoin d'établir une chronologie d'un nouvel ordre politique et culturel, afin que ce nouvel ordre puisse bien se mettre au diapason de la même logique narrative des mythes pan-arcadiens. Enfin, il faut souligner que la pratique des Tégéates de se lamenter rituellement (θρηνεῖν) lors des fêtes de l'*Agyieus* est ordonnée par l'oracle de Delphes pour commémorer la mort de Sképhros, afin d'arrêter la stérilité du sol. Ce rite commémoratif particulier a pour fonction, non seulement de faire connaître l'identité du mort, mais également et surtout d'évoquer et de commémorer l'arrivée du dieu liée à leurs ancêtres. Malgré l'absence de précision sur le déroulement des fêtes, on peut toutefois affirmer que la lamentation rituelle a « une portée orale et visuelle très forte »<sup>625</sup>. De l'espace familiale royale à l'espace public, la mort de Sképhros n'est plus une affaire privée, mais un *événement* communautaire et un agent constitutif du processus de la formation de l'identité commune des Tégéates avec l'intervention des divinités dans l'organisation et la réorganisation du territoire de la ville.

En ce qui concerne l'instauration des statues d'Apollon *Agyieus* à Tégée, selon l'ordre chronologique de la tradition locale, la division du territoire s'est faite postérieurement à l'installation rituelle des statues d'Apollon *Agyieus*, mais ces deux entreprises de caractère fondateur se sont faites pendant une période consécutive qui pourrait être la période de transition du synœcisme de Tégée<sup>626</sup>. Dans le contexte mythique et cultuel à la fois tégéate et arcadien, si la fondation de la fête de l'*Agyieus* se présente comme un chemin intermédiaire et nécessaire, par le biais duquel les Tégéates accomplissent la construction *historique* de leur identité tégéate / arcadienne, l'érection

---

<sup>625</sup> À propos du thème des « lamentations rituelles », voir F. GHERCHANOC, *L'oikos en fête : célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, 2012, p. 144-146, Florence Gherchanoc traite du sujet dans un contexte historique lié spécifiquement au moment du deuil.

<sup>626</sup> L'instauration du rite et l'érection des statues sont liées à deux fils de Tégéatès. C'est une génération après la répartition des habitats. Pausanias mentionne l'histoire du synœcisme de Tégée à VIII, 45, 1 : « Selon les Tégéates, au temps de Tégéatès, fils de Lykaon, seul le territoire prit son nom de ce héros, tandis que les habitats de la population étaient répartis en dèmes [c'est-à-dire les neuf dèmes]. Quant à la ville actuelle, elle eut pour fondateur Aléos ».

des statues d'*Agyieus* réparties dans les quatre tribus de Tégée pourrait ainsi être considérée comme un symbole de l'achèvement du processus de ce partage.

De Tégéatès à Aléos, de la création de la ville de Tégée composée de neuf dèmes, à la fondation *actuelle* de la cité de Tégée qui a réuni les différents dèmes, l'organisation territoriale et sociale a dû être entreprise et s'achever durant une période relativement longue, et c'est dans la perspective de cette *fondation par synœcisme* qu'on doit placer l'installation des statues d'*Agyieus*. De la sorte, on peut supposer que la tradition locale revendique une image d'Apollon *Agyieus* qui est associée, d'un côté, à la formation de l'identité des Tégéates, et d'un autre côté, au groupement ou regroupement du territoire de Tégée plus tard : cela correspond au passage d'une *pré-cité* du désordre de type « lycaonien » (de Lycaon) à une vraie cité civilisée « arcadienne » (sous le patronage d'Arcas), bien ordonnée. L'idée qui fait reconnaître le lien entre Apollon *Agyieus* et le thème de fondation tégéate est de surcroît renforcée par le fait qu'Apollon *Agyieus* est la divinité commune pour ces quatre tribus, ainsi que pour tous les Tégéates. Les noms des tribus évoquent manifestement la relation particulière que chaque tribu peut avoir avec une divinité particulière <sup>627</sup> : Klaréotis-Zeus *Klarios* <sup>628</sup> (le Nord), Hippothoitis-Poséidon <sup>629</sup> (l'Est), Apolloniatis-Apollon (?) (l'Est), Athanéatis-Athéna *Poliatis* <sup>630</sup> (le

---

<sup>627</sup> Les noms des tribus ont été attestées par l'inscription *IG V 2, 40*, lignes 16 ([A]πολλονίδας), 20 (Ἴππο[θ]οῖται), 24 (Κραριῶται) et 29 (Ἀθαναίαν), aussi *IG V 2, 39, 40, 41* (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) et *IG V 2, 36* (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) M. JOST, *Sanctuaires*, p. 143 n. 8 et p. 271 et n. 5.

<sup>628</sup> Cf. Pausanias, VIII, 53, 9. Selon les inscriptions (*IG V 2, 40*, ligne 24 ; *IG V 2, 39*, ligne 14), la forme primitive de l'épiclèse divine doit avoir été non pas Κλάριος, mais Κράριος, Madeleine Jost a bien mis en cause la forme de l'épiclèse rapportée par Pausanias en concluant qu'on devrait définir Zeus comme un dieu des hauteurs qui correspond davantage aux données topographiques du culte, qui était installé à la colline d'Haghios Sostis, l'endroit la plus élevé de la cité. Voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 271 et 156.

<sup>629</sup> Le rapport vraisemblable entre la tribu Hippothoitis et Poséidon *Hippios* peut se comprendre avec le parallèle entre Hippothous, fils de Kerkyon, comme l'indique Pausanias, et Hippothoon, l'éponyme de la tribu attique Hippothontis qui avait pour père Poséidon. Voir A. PLASSART, « Inscriptions de Delphes. Règlement tégéate concernant le retour des bannis à Tégée, en 324 av. J.-C. », *BCH*, 38-1, 1914, p. 162. M. JOST, *Sanctuaires*, p. 148 et n. 13.

<sup>630</sup> Voir *ibid.*, p. 143 n. 8 et 146. Pausanias, VIII, 47, 5.

Sud). Ce sont les divinités protectrices des tribus<sup>631</sup>, mais c'est Apollon *Agyieus* qui est le dieu commun de toutes les tribus, Pausanias indique avec insistance ce point. En plus, on peut se demander si les quatre *Agyeus*, dieux des routes ne correspondent pas aux quatre grandes directions et routes du territoire de Tégée, plus ou moins selon les points cardinaux, vers le Nord (Mantinée et Stymphale, Arcadie du N), l'Est (Argolide), Sud (Laconie), Ouest (vers Mégalopolis et la Messénie), tout comme on pourrait en dégager : pour faire un vrai territoire de cité, il faut donc des routes qui à la fois l'organisent à l'intérieur et le relient à l'extérieur. En fin de compte, il ne semble pas absurde de supposer ainsi que les quatre *Agyieus* révéleraient aussi l'ambition des Tégéates de se prétendre le centre de l'Arcadie<sup>632</sup>.

Le territoire de Tégée est sous la protection du dieu qui, en sa qualité d'*Agyieus*, se tient « devant la demeure à l'articulation de la voie publique et du lot construit, comme il se dresse devant les portes qui commandent les routes ouvrant sur le territoire et le reliant au monde extérieur »<sup>633</sup>. Grâce aux relations particulières avec les ancêtres du pays et à l'histoire de la répartition du territoire, l'installation des statues d'*Agyieus* chez les Tégéates peut ainsi acquérir sa signification particulière dans l'énonciation de leur identité communautaire. La nature panhellénique du dieu est revêtue du caractère à la fois locale et régionale. Les quatre *Agyeus* sont présentés dans le texte de Pausanias comme signe de l'unification historique des Tégéates. La présence des *Agyeus* sur les coins différents de Tégée permettent à Pausanias de mettre en avant l'idée de l'unité historique de Tégée : Pausanias mentionne, dans le dernier paragraphe consacré à Tégée<sup>634</sup>, un « Foyer commun » des Arcadiens que les Tégéates possèdent, cela renvoie

---

<sup>631</sup> Le groupe des divinités jouait probablement un rôle important à l'origine du groupement ou du regroupement en tribus, puisqu'une loi de 324 av. J.-C. mentionne la réintégration des exilés de Tégée, les exilés font le serment en évoquant des quatre dieux : « ὀμνῶ Δία Ἀθάναν Ἀπόλλωνα Ποσειδᾶνα, εὐνοήσω τοῖς κατηνθηκόσι τοῖς ἔδοξε ταῖ πόλι καταδέχεσθαι ... » (*Syll.*<sup>3</sup>, 306), voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 148 n. 9. Pour le contexte en question, cf. Diodore de Sicile, XVIII, 8, 4.

<sup>632</sup> Selon la théorie de la géométrie « platonicienne », la représentation de l'*agyieus* peut être interprétée comme un symbole de centre du monde, sur ce point, voir E. di FILIPPO BALESTRAZZI, « L'*Agyieus* e la città », *Centro ricerca e documentazione sull'antichità classica*, Atti 11 (1980-1981), 1984, p. 95 sq. Note prise de P. MARCHETTI, « Le substrat dorien de l'Apollon Palatin », *op. cit.*, p. 462 et n. 35.

<sup>633</sup> M. DETIENNE, *Apollon*, p. 126.

<sup>634</sup> VIII, 53, 9 : « Les Tégéates ont encore ce qu'ils appellent le « Foyer commun » des Arcadiens. Là se trouve une statue d'Héraclès ; il porte à la cuisse une blessure provenant

peut-être non seulement au synœcisme des Arcadiens, mais aussi à des rivalités inter-arcadiennes que les Tégéates prétendraient unifier aussi l'Arcadie entière.

Une histoire de construction et d'évolution de l'identité communautaire de Tégée, associée à une idée de l'unité territoriale, se déploie ainsi dans la *Périégèse* entre la répartition territoriale par tirage au sort et l'unification accomplie et protégée par Apollon *Agyieus*. Si cette répartition par tirage au sort est « un trait tout à fait grec »<sup>635</sup>, l'arrivée d'Apollon et Artémis chez les Tégéates, et notamment, l'installation d'Apollon *Agyieus* en territoire des Tégéates semblent considérer l'unification de Tégée comme un don divin offert aux Tégéates.

---

du premier combat qu'il livra aux fils d'Hippokoon. L'endroit élevé sur lequel sont la plupart des autels de Tégée est dit de Zeus *Klarios* (du Tirage au sort) ; il est évident que l'épiclèse a été donnée au dieu à cause du tirage au sort entre les fils d'Arcas ».

<sup>635</sup> C'est bien la remarque d'Irad Malkin, il signale à l'égard que « comme le monde fut réparti par tirage au sort entre Zeus, Poséidon et Hadès ; les Héraclides divisèrent le Péloponnèse par tirage au sort, etc. », I. MALKIN, *La Méditerranée spartiate*, *op. cit.*, p. 51 *sq.*

### **Partie III**

#### **Apollon, des cités du Péloponnèse à Delphes**

## V. Chapitre V : Apollon de Delphes et Apollon péloponnésien

### V. 1 L'implantation du culte d'Apollon *Pythien* dans le Péloponnèse

Apollon *Pythien* est l'une des figures des plus connues d'Apollon dans le monde grec. Selon Pausanias, le culte d'Apollon *Pythien* est présent à Mégare, à Argos, à Asiné (là seule une légende associée au dieu est discutée par Pausanias), à Hermione en Argolide, à Thornax en Laconie, à Sparte, en Élide, à Phénéos et en Parrhasie en Arcadie, sur la route de Tégée à Argos. À propos de ses cultes présentés dans la *Périégèse*, les particularismes locaux l'emportent largement, et Pausanias met en avant les curiosités locales. En premier lieu, l'Apollon *Pythien* s'appelle différemment chez les Péloponnésiens. À Mégare, à Phénéos, à Tégée, en Parrhasie, l'épiclèse de Pythien (Πύθιος) est attribuée de manière traditionnelle à Apollon, dans le respect de la tradition littéraire de l'origine de l'épiclèse<sup>636</sup> ; dans les trois cités d'Argolide, Argos, Asiné et Hermione, Apollon *Pythien* est appelé autrement : le dieu reçoit l'épiclèse *Pythaeus* (Πυθαεύς), il s'agit sans doute d'un doublet d'Apollon *Pythien* ; à Sparte et à Thornax, Apollon est également honoré sous le nom de *Pythaeus*. En général, les diverses manières dont Apollon *Pythien* apparaît dans la tradition locale de chaque cité intéressent beaucoup Pausanias. Ce particularisme se caractérise avant tout par le fait qu'il n'y a aucune tradition relative au contexte delphique qui est explicitement mentionnée dans les textes de Pausanias.

À Mégare, Apollon *Pythien* est représenté conjointement avec Apollon *Dékatèphoros* et Apollon *Archégète* dans un même temple d'Apollon. En Parrhasie, Apollon *Pythien* est aussi surnommé *Parrhasios*. Dans le temple d'Apollon *Pythaeus* d'Argos, la statue (*xoanon*) du dieu est nommée Apollon *Deiradiôtas*. À Sparte, Apollon *Pythaeus* est représenté en *agalma* avec sa sœur et sa mère. À Thornax, la statue d'Apollon *Pythaeus* est faite sur le modèle de celle d'Apollon d'Amyclées. En Parrhasie, Apollon *Pythien/Parrhasios* est honoré par une fête au cours de laquelle un sacrifice se déroule en deux endroits en présence de deux Apollons surnommés par trois épiclèses

---

<sup>636</sup> Sur l'origine étymologique et étiologique de l'épiclèse apollinienne *Pythios* (Πύθιος), voir la *Suite pythique* homérique, 363 ; 372-374, on y trouve aussi l'explication des noms rituels d'Apollon, Telpousios et Delphinios. Voir J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1972, p. 63 sq. ; G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 41. Voir aussi Pindare : *Olympiques*, XIV, 11 : « Πύθιον Απόλλωνα » ; *Pythiques*, X, 26 : « Πύθιον ναόν ».

différentes. Dans le temple d'Apollon *Pythaeus* d'Argos, la mantique se pratique encore au temps de Pausanias de manière précise et singulière. L'état de ruine du temple d'Apollon *Pythien* de Phénéos et du sanctuaire d'Apollon *Pythien* sur la route de Tégée à Argos n'empêche pas Pausanias de les mentionner. Enfin, l'origine de l'épiclèse et la fondation mythique du temple d'Apollon *Pythaeus* d'Argos sont attribuées à *Pythaeus*, qui est censé être un fils d'Apollon dans la tradition argienne. L'origine de la fondation du sanctuaire d'Apollon *Pythien* de Phénéos due à Héraclès était encore bien présente dans la mémoire des gens du lieu (λέγεται / λέγοντες), malgré le très mauvais état du sanctuaire. On constate à quel point Pausanias témoigne de la diversité culturelle de la configuration d'Apollon *Pythien* telle qu'elle se manifeste dans les traditions locales des cités du Péloponnèse. Pour comprendre comment se tissent les rapports entre les traditions locales et Apollon *Pythien* – dieu primordialement delphique par essence – dans le Péloponnèse, il nous faut examiner la nature des particularismes locaux pour chaque cas précis.

#### V. 1. a) **Apollon *Pythien* et Apollon *Dékatèphoros* des Mégariens : dieu des guerriers et fondateur**

Au sommet de l'acropole occidentale de Mégare, se trouve le temple d'Apollon, dieu poliade de la cité<sup>637</sup>. Le temple d'Apollon qui a fait l'objet d'une reconstruction par l'empereur Hadrien, abrite trois statues (*xoana*) d'Apollon dont chacune est dotée d'une épiclèse, d'après le témoignage de Pausanias : *Pythien*, *Dékatèphoros*, *Archégète*.

Pausanias, I, 42, 5-6 : « τοῦ δὲ Ἀπόλλωνος πλίνθου μὲν ἦν ὁ ἀρχαῖος ναός : ὕστερον δὲ βασιλεὺς	Pausanias, I, 42, 5-6 : « L'ancien temple d'Apollon était de brique ; par la suite l'empereur Hadrien le fit construire en marbre
--	---

<sup>637</sup> Mégare possède deux acropoles : l'acropole orientale, la Caria, est la plus ancienne (Pausanias, I, 40), et l'acropole occidentale, s'appelle aussi l'Alcathoos (Pausanias, I, 42, 1 ; 4-6). L'acropole occidentale est le domaine proprement poliade partagé par Athéna et Apollon : « au sommet de l'acropole occidentale, la déesse possède un temple avec une statue, et deux sanctuaires, et est honorée avec deux épiclèses, *Nikè* et *Aiantide* » (Pausanias, I, 42, 4). Voir C. ANTONETTI, « Le développement du panthéon d'une métropole : Mégare », dans V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités : Des origines à la Périégèse de Pausanias, Kernos Suppl.*, 8, 1998, p. 35-46. Un parcours héroïque et culturel inscrit dans la « projection » topographique de l'ancien Mégare se manifeste dans la description de Pausanias, voir F. BOHRINGER, « Mégare : traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité », *AC*, 49-1, 1980, p. 10 sq.



<p>ἠκοδόμησεν Ἀδριανὸς λίθου λευκοῦ. ὁ μὲν δὴ Πύθιος καλούμενος καὶ ὁ Δεκατηφόρος τοῖς Αἰγυπτίοις μάλιστα εἰκόμασι ξοάνοις, ὃν δὲ Ἀρχηγέτην ἐπονομάζουσιν, Αἰγυπτιακοῖς ἔργοις ἐστὶν ὅμοιος : ἐβένου δὲ πάντα ὁμοίως πεποιήται ».</p>	<p>blanc. L'Apollon appelé <i>Pythien</i> (Πύθιος), et l'Apollon <i>Dékatèphoros</i> (Δεκατηφόρος) (receveur de dîme) sont tout à fait semblables aux statues des Égyptiens ; l'Apollon que l'on nomme <i>Archégète</i> (Ἀρχηγέτην) est semblable aux œuvres d'Égine. Toutes ces statues sont pareillement faites en bois d'ébène ».</p>
---	--

L'Apollon *Pythien*, inscrit dans le contexte de la reconstruction de l'ancien temple d'Apollon par Hadrien, est avant tout l'*Archégète* de la cité, le dieu « bâtisseur » de Mégare, puisque les tribus de Mégare accordent à l'empereur le titre de « bâtisseur » (κτίστης), de *Pythios* (Πύθιος), ou de « nouveau *Pythios* » (νέος Πύθιος)<sup>638</sup>. La qualité d'*archégète* d'Apollon *Pythien* n'est pas uniquement marquée dans la tradition liée à la formation de la *polis* de Mégare ; en effet, Apollon delphique est également impliqué dans l'histoire du mouvement de la colonisation mégarienne. C'est surtout en raison de la présence conjointe des trois Apollons que se révèle la particularité historique et religieuse du dieu à Mégare. L'étroitesse du lien entre Apollon *Pythien* et Apollon *Dékatèphoros* se manifeste par le même style égyptien des statues qui n'est pas qu'une remarque stylistique, mais également une remarque historique révélatrice évoquant les liens contextuels que les deux Apollons ont conjointement dans l'histoire de la colonisation de Mégare.

L'épiclèse de *Dékatèphoros* est formée à partir de δεκάτη qui indique la « dixième part », et est à proprement parler une dîme<sup>639</sup>. Dans le cas qui nous retient, la connotation de la dîme à laquelle renvoie l'épiclèse de *Dékatèphoros* est réservée au contexte religieux<sup>640</sup>. L'épiclèse apollinienne évoque évidemment un contexte de consécration<sup>641</sup> dont Apollon est destinataire. De plus, d'après Claudia Antonetti l'épiclèse *Dékatèphore*

<sup>638</sup> IG VII, 70-72. Voir A. ROBU, « Notes sur les dédicaces mégariennes pour Hadrien et Sabine », *DACIA*, N.S. 51, 2007, p. 171-176.

<sup>639</sup> Voir I. PATERA, *Offrir en Grèce ancienne : gestes et contextes*, Stuttgart, 2012, p. 23-26.

<sup>640</sup> Lorsqu'il s'agit de taxes ou d'opérations financières, voir *ibid.*, p. 23 n. 59.

<sup>641</sup> Le verbe δεκατεύειν, signifiant « prélever la dîme », désigne en premier lieu la consécration, selon la définition que donne Harpocraton, le lexicographe du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Voir *ibid.*, n. 55 : Harpocraton, s.v. « δεκατεύειν ». H. W. PARKE, « Consecration to Apollo. Δεκατεύειν τῷ ἐν Δελφοῖς θεῷ », *Hermathena*, 72, 1948, p. 83-86.

ferait référence à l'« éloignement d'une partie du corps civique vouée à un dieu », car le mot *dekatè* acquiert ce sens spécial et technique dans les contextes coloniaux<sup>642</sup>. En même temps, les traces du culte d'Apollon *Pythien* attestées dans d'autres établissements mégariens prouvent l'intervention du dieu delphique dans l'histoire du mouvement de la colonisation mégarienne<sup>643</sup>. De manière générique, la modalité de l'intervention d'Apollon delphique dans les contextes coloniaux se manifeste essentiellement dans l'obligation de consulter l'oracle delphique avant de fonder une colonie. Selon Irad Malkin. Cette « obligation » doit remonter à une coutume primitive de dédicace en dîme à Apollon delphique. Cependant, son analyse concerne la pratique de la consécration d'une dîme d'hommes à Apollon de Delphes<sup>644</sup>.

Il faut souligner à l'égard qu'Apollon *Pythien* est généralement considéré comme l'*archégète* par excellence<sup>645</sup>. Dans la tradition locale, cette qualité d'*archégète* d'Apollon s'affirme primitivement dans la légende de la fondation de la ville, puisque, ce fut Apollon de l'Alcathoos qui aida Alcathoos, héros légendaire de Mégare, à construire les remparts de la ville<sup>646</sup>. Dans cette perspective, la présence conjointe des

---

<sup>642</sup> C. ANTONETTI, A. FRAYSSE et É. GENY, « Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont », *CISTA*, 718-1, 1999, p. 20-21.

<sup>643</sup> À Sélymbria, à Mésambria, à Callatis. Voir A. ROBU, « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC* 75 (2007a), p. 141-142 et n. 20-22. Pour l'histoire de la colonisation de Mégare, voir A. ROBU, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin : histoire et institutions*, 2014, p. 112-116 (p. 114 et n. 439 pour le mot de la *dekatè*).

<sup>644</sup> I. MALKIN, *Religion and colonization in ancient Greece*, Leyde, 1987, p. 37 *sq.*

<sup>645</sup> Pour le caractère archégète d'Apollon *Pythien* dans les contextes coloniaux, voir J. DEFRADES, *Les thèmes de la propagande delphique*, *op. cit.*, p. 234 *sq.* I. MALKIN, « La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques », *RHR*, 204-4, 1987, p. 340 *sq.* Pour une analyse panoramique de la figure d'Apollon *Archégète*, voir surtout M. DETIENNE, « Apollon archégète : un modèle politique de la territorialisation », dans *id.* (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, 1990, p. 301-311.

<sup>646</sup> Cf. Pausanias, I, 42, 2 et les commentaires à I, 42, 2 et 5 dans l'édition de la C.U.F. ; voir aussi notre analyse sur *supra*, p. 104-105. Cf. *Syll<sup>3</sup>*, 653 (165/158 av. J.-C.) : dans un décret honorifique d'un Cassandre fils de Ménestheus, la cité de Mégare dédie l'honneur avec la couronne de laurier d'Apollon qui est appelé ὁ τῆς πόλεως ἀρχηγέτης.

« τοῦ τῆς πόλεως ἀρχηγέτου  
ἢ πόλις ἢ Μεγαρέων  
δάφνης στεφάνωι  
παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος

statues d'Apollon – *Pythien, Décatéphoros, Archégète* – dans le temple d'Apollon révèle efficacement la singularité de la fonction historique et religieuse que la tradition mégarienne attribue à Apollon. Les statues et le temple de l'Apollon fondateur-colonisateur se présentent comme les témoins de l'histoire de la formation de l'identité des Mégariens qui s'enracine et se manifeste dans le mouvement de la colonisation mégarienne.

#### V. 1. b) **Apollon *Pythios* en Arcadie**

En Arcadie, l'implantation d'Apollon *Pythios* se vérifie, suivant le témoignage de Pausanias, à Phénéos, à Tégée (plutôt hors de la ville) et en Parrhasie (autour du mont Lycée). Bien que l'appellation commune, qui signifie « de Pythô » comme étant l'ancien nom de Delphes, fasse directement référence à Apollon de Delphes et à son sanctuaire panhellénique, les traditions locales relatives au dieu ne montrent pas de lien direct avec Delphes<sup>649</sup>. Dégage-t-on des textes de Pausanias les traits distinctifs d'un Apollon *Pythien* propres aux traditions des Arcadiens, en particulier à celles de Phénéos et de la Parrhasie ? Sans reprendre toutes les questions compliquées concernant la diversité et l'unité des traditions arcadiennes<sup>650</sup>, on tentera particulièrement de comprendre, par le biais des données collectionnées par Pausanias, comment il construit et exprime le rapport entre l'identité d'Apollon *Pythien* et celles des cités en question.

#### V. 1. b) α) **Apollon *Pythios* à Phénéos : réconciliation d'Apollon et d'Héraclès dans la tradition locale de Phénéos ?**

À Phénéos, Pausanias a vu un temple d'Apollon *Pythios* (Πύθιος) en donnant sa localisation précise<sup>651</sup>. Le culte encore célébré sur l'autel et le récit étiologique de la

---

τοῦ τῆς πόλεως ἀρχηγέτου ».

<sup>649</sup> Comme l'a déjà montré Madeleine Jost, les Arcadiens commencent très tôt à aller consulter l'oracle de Delphes (déjà au début du VI<sup>e</sup> siècle), les données sur la création des cultes locaux d'Apollon *Pythien* de Delphes sont pourtant très pauvres. Voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 489 et n. 5 ; H. W. PARKE et D. E. W. WORMELL, *The delphic oracle. 2, The oracular responses*, Oxford, 1956, p. 15 et n° 30.

<sup>650</sup> Madeleine Jost a donné des études fondamentales sur cette question, lire M. JOST, « Unité et diversité : la Grèce de Pausanias », *REG*, 119-2, 2006, p. 568-587 ; *ead.*, « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », *op. cit.*

<sup>651</sup> C'est vers le nord de Phénéos, sur la route de l'Achaïe, qui suivait sans doute la vallée de l'Olbios, comme l'a précisé Madeleine Jost, que doit se trouver le sanctuaire

fondation du sanctuaire encore en circulation chez les Phénéates de son temps méritent d'être explicités selon les critères narratifs de Pausanias. Il juge bon d'y consacrer un développement, même si le temple est en ruine. L'origine de l'installation du dieu de Delphes remonte, selon la tradition locale, au temps de l'expédition d'Héraclès en Élide : en remerciement de sa victoire en Élide, le héros aurait consacré le site au dieu.

<p>Pausanias, VIII, 15, 5 : « ἐς δὲ Πελλήνην ἐκ Φενεοῦ καὶ ἐς Αἴγειραν ἰόντι Ἀχαιῶν πόλιν, πέντε που προεληλυθότι καὶ δέκα σταδίου, Ἀπόλλωνός ἐστι Πυθίου ναός : ἐρείπια δὲ ἐλείπετο αὐτοῦ μόνα καὶ βωμὸς μέγας λίθου λευκοῦ. ἐνταῦθα ἔτι καὶ νῦν Ἀπόλλωνι Φενεᾶται καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν, Ἡρακλέα ἐλόντα Ἥλιν τὸ ἱερόν λέγοντες ποιῆσαι. ἔστι δὲ αὐτόθι καὶ ἡρώων μνήματα, ὅσοι σὺν Ἡρακλεῖ στρατείας ἐπὶ Ἡλείου μετασχόντες οὐκ ἀπεσώθησαν οἴκαδε ἐκ τῆς μάχης ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 15, 5 : « Quand, à partir de Phénéos, on va vers Pellène et vers Aigira, cité achéenne, après avoir fait environ quinze stades, on a un temple d'Apollon <i>Pythios</i> (<i>Pythien</i>) ; il n'en restait que des ruines et un grand autel de marbre blanc. Encore aujourd'hui les gens de Phénéos y font des sacrifices à Apollon et à Artémis, d'après eux, c'est Héraclès, après avoir conquis l'Élide, qui fonda le sanctuaire. Il y a aussi à cet endroit des tombes de héros qui, ayant pris part avec Héraclès à l'expédition contre l'Élide, ne revinrent pas sains et saufs du combat dans leur patrie ».</p>
--	---

Dans le texte concernant Phénéos, le fait que les gens du lieu insistent sur la particularité de leur tradition locale attire beaucoup l'attention de Pausanias, qui mentionne, lui aussi, ce point maintes fois. Cette particularité s'exprime en premier lieu par la continuité de la pratique cultuelle, malgré le mauvais état de conservation du temple. Son récit se présente pour ainsi dire comme un recueil court et intense de la tradition des Phénéates. De plus, il faut souligner ici qu'il décide de se fier à la quasi-totalité des traditions locales<sup>652</sup>. Dans le cas qui nous retient, le récit concernant la

---

du dieu. Cf. Pausanias, VIII, 15, 8. Commentaire de l'édition, p. 193. M. JOST, *Sanctuaires*, p. 35 et n. 9. Sur l'environnement géographique et le paysage naturel, voir *ibid.*, p. 27-28 ; J. HEJNIC, *Pausanias the perieget and the archaic history of Arcadia*, Prague, 1961, p. 42.

<sup>652</sup> Dans les pages où la ville de Phénéos et sa région sont décrites (VIII, 13, 6-17, 6), Pausanias en signale particulièrement le caractère local de la tradition : cf. VIII, 14, 1 : « φασι...λέγοθσι... » ; 14, 2 : « οἱ Φενεῖται...φασιν » ; 14, 4, « οἱ Φενεᾶται...λέγοθσιν » ; 14, 5 : « ...ἔφασαν... » ; 14, 6 : « καὶ μοι καὶ γράμματα οἱ Φενεᾶται... » ; 14, 7 : « τὰ μὲν δὴ ἄλλα ἐπομένοισι ἡμῖν τῷ Φενεατῶν λόγῳ... » ; 14, 11 : « Φενεᾶται δὲ...λέγουσιν... » ;

fondation du culte de l'Apollon de Delphes à Phénéos est le moins élaboré par rapport aux autres parties consacrées à Poséidon et Ulysse<sup>653</sup>, à Hermès<sup>654</sup>, ou à la généalogie locale, à l'occasion de sa visite à Phénéos. En dehors de la courte mention de la fondation du sanctuaire du dieu effectuée par Héraclès, Pausanias ne rapporte aucun *logos* sur l'association du dieu et du héros, dans cette perspective : comment donc expliquer le rôle d'Apollon dans la prétention phénéate qui associait la fondation du culte du dieu à Héraclès ? Le dieu intervenait-il par le biais de l'oracle de Delphes dans l'histoire de l'expédition d'Héraclès ? Quel est le fondement du lien entre l'histoire de Phénéos et l'Apollon de Delphes ? Est-ce que l'acte destiné à faire venir le dieu est propre à caractériser un certain aspect de l'identité phénéate ? Pour répondre à ces interrogations, nous sommes invités à replacer notre lecture du texte de Pausanias dans sa perspective historique locale, afin de décrypter, avec d'autres sources complémentaires, la fonction historique et religieuse de l'Apollon de Delphes pouvant contribuer à une justification de sa présence dans la construction narrative de la tradition locale.

La présence d'Apollon est attestée sur le monnayage d'Orchomène et de Kaphyai. « Apollon a le coude gauche appuyé sur un trépied », comme l'a constaté Madeleine Jost<sup>655</sup>. L'apparition d'un trépied, symbole d'Apollon *Pythien*, sur les monnaies des villes arcadiennes limitrophes de Phénéos à l'époque de Septime Sévère (qui régna entre 193-211 ap. J.-C.), atteste le culte d'Apollon *Pythien* dans la région. Pour notre propos, le trépied apparu ici peut faire référence à un épisode de légende, consigné par Plutarque,

---

15, 1 : « ...ὀνομάζουσι » ; 15, 3 : « Φενεατῶν δέ ἐστι λόγος... » ; 15, 5 : « Φενεᾶται...θύουσιν... λέγοντες ». Pausanias signale aussi attentivement, lui-même, que la tradition de Phénéos est, pour l'essentiel, indépendante de celle officielle arcadienne et grecque : cf. VIII, 14, 3 : « Au milieu de la plaine de Phénéos, Héraclès creusa un canal pour servir de lit à la rivière Olbios, que d'autres Arcadiens appellent Aroanios et non Olbios » ; 14, 9 : « Iolaos assista Héraclès dans la plupart de ses travaux, à ce que disent les Grecs » (le *logos* de Phénéos reprend la base commune des Grecs) ; 14, 10 : « [...] ; quant aux dieux, les gens de Phénéos honorent avant tout Hermès, [...] Derrière le temple, il y a le tombeau de Myrtilos. Il était, aux dires des Grecs, fils d'Hermès et conduisait l'attelage d'Oinomaos » ; 14, 11 : « Les Phénéates disent qu'ils recueillirent le cadavre de Myrtilos rejeté par les vagues et qu'ils l'ensevelirent [...] », etc. Les passages ont été cités et analysés (brièvement) par Josef Hejnic, *ibid.*, p. 42-44. Voir G. FOUGÈRES, *Mantinée*, p. 240-242.

<sup>653</sup> Pausanias, VIII, 14, 5-8.

<sup>654</sup> Pausanias, VIII, 14, 1-11.

<sup>655</sup> M. JOST, « Pausanias et le témoignage des monnaies sévériennes en Arcadie », *RA*, 50-2, 2010, p. 235-236. et n. 28.

mais ignoré par Pausanias : à la suite de la dispute au sujet du trépied qui avait eu lieu entre Héraclès et Apollon, Héraclès l'avait transporté à Phénéos. De ce fait, le territoire de Phénéos, frappé par la vengeance d'Apollon, avait été inondé.

Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 12 = 557 C :

<p>« [...] εἰ Φενεάτας ἀπόλλυσι τοὺς νῦν, ἐμφράξας τὸ βάραθρον καὶ κατακλύσας τὴν χώραν ἅπασαν αὐτῶν, ὅτι πρὸ χιλίων ἐτῶν, ὡς φασιν, ὁ Ἡρακλεῖς ἀνασπάσας τὸν τρίποδα τὸν μαντικὸν εἰς Φενεὸν ἀπήνεγκε, [...] »</p>	<p>« [...] s'il est vrai qu'il [Apollon] anéantit la population actuelle de Phénéos en bouchant les conduits de drainage et en inondant tout le territoire sous prétexte que, mille ans plus tôt, Héraclès, à ce qu'on dit, avait enlevé le trépied prophétique et l'avait transporté à Phénéos ? »</p>
---	---

Si l'on tient compte du fait que les renseignements de Plutarque puissent être complémentaires des indications de Pausanias, la réconciliation d'Apollon et d'Héraclès qui fait suite à la dispute au sujet du trépied pourrait éventuellement servir de modèle d'explication à la fondation du sanctuaire d'Apollon de Delphes à Phénéos, puisqu'il semble vraisemblable que la légende delphique ait été liée aux rites de fondation<sup>656</sup>. Il est intéressant de noter que c'est sur la même logique narrative que la légende de la fondation de Gythion s'est construite : Apollon et Héraclès fondent ensemble la ville, pour marquer leur réconciliation après la querelle du trépied<sup>657</sup>. De ce point de vue, sur le plan local, l'affinité entre Apollon et Héraclès à Phénéos aurait dû se produire dans une circonstance dans laquelle les Phénéates avaient besoin de l'intervention des divinités, plutôt qu'elle ne fut une création phénéate proprement religieuse.

En la matière, la circonstance locale dans laquelle le dieu et le héros pourraient avoir été tenus ensemble pour responsables est, à travers le texte de Pausanias, l'histoire de l'inondation de la région et de son émissaire. Si la dispute pour le trépied delphique entre Apollon et Héraclès faisant figure d'élément ajouté est ignorée par Pausanias, la partie concernant l'inondation de Phénéos n'est cependant pas absente dans les données

<sup>656</sup> Sur ce point, voir J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, *op. cit.*, p. 133-135 ; M. JOST, *Sanctuaires*, p. 490.

<sup>657</sup> Pausanias, III, 21, 8 : « Les habitants de Gythion racontent que ce n'est pas un homme qui fut le fondateur de la cité, mais Héraclès et Apollon, lorsque, après être entrés en rivalité pour le trépied, ils se réconcilièrent ; une fois leur querelle finie, ils fondèrent ensemble cette cité ; et sur l'agora, ils ont des statues d'Apollon et d'Héraclès, et auprès, une de Dionysos ». — Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 134.

collectées par Pausanias. À l'occasion de sa visite à Phénéos, il a vu la trace de l'eau qui submergea la vieille Phénéos en signalant qu'elle est encore visible sur les montagnes de son temps<sup>658</sup>. Cette remarque est indispensable pour comprendre et *renforcer l'authenticité* de l'intervention d'Héraclès dans l'émissaire du lac de Phénéos : du temps de son séjour à Phénéos, Héraclès avait creusé dans la montagne les gouffres (ou catavothres) et canalisé un canal pour servir de lit à la rivière Olbios<sup>659</sup>. Quant à Apollon, Madeleine Jost a bien montré que le dieu a eu des pouvoirs analogues<sup>660</sup> : bien qu'Héraclès ait bien fait ses travaux, d'après Pausanias, « la rivière cependant n'y coule plus ; elle est retournée dans son ancien lit en abandonnant l'ouvrage d'Héraclès »<sup>661</sup>. Il serait donc tout à fait raisonnable de suggérer qu'« Héraclès partage donc avec Apollon la responsabilité de l'évacuation des eaux stagnantes du bassin de Phénéos »<sup>662</sup>.

Dans les traditions locales de Phénéos, la figure d'Héraclès est indépendante de l'épisode du trépied ; aucune légende sur la présence d'Apollon n'est rapportée par Pausanias ; quant à la fondation du sanctuaire d'Apollon, le récit de Pausanias n'est pas tout à fait compatible avec un modèle basé sur la réconciliation entre Apollon et Héraclès suite à leur dispute. En effet, l'épisode du trépied n'est pas compatible avec le récit de

---

<sup>658</sup> Pausanias, VIII, 14, 1 : « La plaine des Phénéates se trouve au-dessous de Karyai. L'eau, ayant jadis débordé, submergea, disent-ils, la vieille Phénéos, si bien que de nos jours encore sur les montagnes sont restés des marques du niveau jusqu'où l'eau serait prétendument montée ». À ce propos, James George FRAZER a bien résumé le caractère du bassin de Phénéos en disant que « suivant l'état de ces canaux, le grand bassin montagneux de Phénéos devient soit une plaine fertile, soit un vaste lac ; et les deux cas se sont alternativement reproduits depuis l'antiquité jusqu'à nos jours ». J. G. FRAZER, *Sur les traces de Pausanias : à travers la Grèce ancienne*, (trad. fr. Georges ROTH), Paris, 1965, p. 292-294. Voir aussi T. CHATELAIN, « La Grèce antique et ses marais : perception et exploitation des milieux palustres chez les Anciens », Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2009, p. 207-211 et 352-353, et p. 347-370 (sur les travaux hydrauliques d'Héraclès). Dans la mesure où la désobstruction subite des katavothres, en Arcadie orientale, peut provoquer des crues brutales en Élide, on pourrait se demander s'il n'y a pas là un lien possible avec l'histoire du nettoyage des écuries d'Augias.

<sup>659</sup> Pausanias, VIII, 14, 2-3.

<sup>660</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 490.

<sup>661</sup> En outre, Strabon a aussi indiqué qu'« un séisme avait provoqué l'effondrement des catavothres de la région de Phénéos par où s'écoulaient ses eaux » (VIII, 8, 4). Voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 490 n. 5.

<sup>662</sup> Je suis ici l'idée de Madeleine Jost qui a reconstruit de manière plus ou moins hypothétique la chaîne de la légende qui peut être complémentaire de la description de Pausanias, *ibid.*

fondation du sanctuaire rapporté par Pausanias, puisque dans le premier cas, l'épisode est un type traditionnel de vengeance divine ; de ce fait, offrir un sanctuaire à Apollon doit s'expliquer comme un geste de demande de réconciliation qui apaise la colère du dieu et met fin à sa vengeance. Mais le récit local présente la fondation du sanctuaire du dieu comme une offrande de nature d'ex-voto. On a dégagé du texte de Pausanias et de l'analyse quelques aspects identitaires d'Apollon de Delphes de Phénéos.

Maintenant, essayons de déterminer la fonction historique et religieuse du dieu qui pourrait éventuellement contribuer à révéler les modalités de construction et d'énonciation des traditions des Phénéates. Si l'on s'appuie sur les mythes et les légendes que Pausanias qualifie de phénéates, le rôle d'Apollon *Pythien*, par rapport à celui d'Héraclès, est bien secondaire. Le texte de Pausanias témoigne d'un processus d'appropriation par Phénéos des figures héroïques panhelléniques ; à cet égard, l'élaboration de la figure d'Héraclès est bien représentative de ce processus d'appropriation : il est le héros des Grecs, mais aussi et avant tout le héros des Phénéates<sup>663</sup>. Les exemples présents dans la narration de Pausanias « attestent la volonté d'être une région majeure dans la mythologie grecque. Celle-ci se traduit aussi, en contrepoint, par l'affirmation de versions locales qui peuvent être en désaccord avec les versions panhelléniques »<sup>664</sup>. La diversité propre à Phénéos est bien réelle à l'époque de Pausanias. Le Périégète insiste sur cette diversité qui, d'après lui, non seulement « prolonge une longue tradition »<sup>665</sup>, mais aussi et surtout caractérise l'identité historique et religieuse des Phénéates.

Pausanias est curieux des traditions locales profondément incorporées dans la figure d'Héraclès bien élaborée localement. Si le culte d'Apollon *Pythien* « peut s'être greffé

---

<sup>663</sup> « Le rôle attribué à Héraclès dans le drainage des eaux de Phénéos se situe dans le cadre de sa mission civilisatrice », voir le commentaire de l'édition de la C.U.F., *Pausanias*, Livre VIII p. 188. Les Phénéates revendiquaient aussi que le héros qui, chassé par Eurysthée, serait venu se réfugier à Phénéos (cf. Diodore, IV, 33, 2). Pour étayer leurs prétentions, les Phénéates s'appuyaient sur une construction généalogique : Héraclès se serait engagé dans les travaux de l'émissaire de la région « du temps qu'il habitait à Phénéos auprès de Laonomé, la mère d'Amphitryon ; Amphitryon serait, ... » (VIII, 14, 2), cette Laonomé, une phénéate, était sa grand-mère, d'après la généalogie phénéate. En plus, des tombes de héros qui, ayant pris part avec Héraclès à l'expédition contre l'Élide se trouvent à côté du sanctuaire d'Apollon de Delphes (VIII, 15, 5).

<sup>664</sup> M. JOST, « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », *op. cit.*, p. 383.

<sup>665</sup> *Ibid.*



sur une présence d'Apollon plus ancienne et directement liée aux problèmes quotidiens des Phénéates »<sup>666</sup>, l'ignorance de Pausanias (ou l'ignorance de son guide ?) sur la richesse du rôle d'Apollon qui s'est dégagée des autres sources peut s'expliquer par l'intérêt porté à la modalité énonciative des traditions locales : la présence du culte d'Apollon de Delphes à Phénéos peut être considérée comme un agent complémentaire du processus d'appropriation de la figure d'Héraclès, de sorte que, le rayonnement de Delphes et de son dieu peut déjà justifier sa présence dans la tradition locale ; de même, il semble donc suffisamment profitable aux Phénéates de faire venir le dieu de Delphes sur leur territoire plutôt que de développer un processus d'appropriation du dieu. En effet, l'expédition d'Héraclès et l'intervention d'Apollon de Delphes par son oracle<sup>667</sup> servent, déjà, de modèle panhellénique sur lequel s'élabore la légende étiologique de la fondation du sanctuaire d'Apollon de Delphes.

#### V. 1. b) β) Apollon *Pythien* en Parrhasie

En Arcadie, un autre Apollon *Pythien* mérite notre attention. Il se trouve dans la région de Parrhasie<sup>668</sup> et s'appelle probablement primitivement *Parrhasios*. La manière dont Pausanias mentionne les deux épiclèses d'un même Apollon permet de suggérer que le dieu a été nommé primitivement *Parrhasios*, et que *Pythios* lui a été attribué par la suite ; ou au moins, on pourrait remarquer une tendance à mettre en évidence l'importance de l'épiclèse de *Parrhasios* dans la tradition parrhasienne. L'épiclèse bien toponymique est un rappel de leur ancien territoire ; en outre, l'existence d'un bois sacré

---

<sup>666</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 490.

<sup>667</sup> Voir Pausanias V, 3, 1 : « Par la suite, Héraclès s'empara d'Élis et la ravagea, après avoir rassemblé une troupe fournie par des Argiens, ou venue de Thèbes, ainsi que des Arcadiens. Vinrent secourir les Éléens les gens de Pylos en Élide ainsi que ceux de Pisa. Héraclès punit les uns, mais un oracle de Delphes le retint de faire campagne contre les Pisates ; il disait ceci :

« Mon père a souci de Pisa ;

Et moi de Pythô dans ses vallons »

Cet oracle fut le salut des gens de Pisa. Héraclès remit à Phyleus le pays d'Élide et le reste, agissant plus par respect pour Phyleus que de son propre mouvement, il lui concède en outre la possession des prisonniers de guerre et lui accorde de laisser Augias impuni ».

<sup>668</sup> À propos de la position géographique, de l'environnement topographique de la Parrhasie et de la liste des cités parrhasiennes constituant une unité politique, voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 169.

d'Apollon *Parrhasios*, mentionnée par Pausanias, témoigne aussi de l'ancienneté et du caractère local du culte du dieu.

<p>Pausanias, VIII, 38, 8 : « ἔστι δὲ ἐν τοῖς πρὸς ἀνατολὰς τοῦ ὄρους Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐπίκλησιν Παρρασίου : τίθενται δὲ αὐτῷ καὶ Πύθειον ὄνομα. ἄγοντες δὲ τῷ θεῷ κατὰ ἔτος ἑορτὴν θύουσι μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ κάπρον τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἐπικουρίῳ, θύσαντες δὲ ἐνταῦθα αὐτίκα τὸ ἱερεῖον κομίζουσιν ἐς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Παρρασίου σὺν αὐλῷ τε καὶ πομπῇ, καὶ τὰ τε μηρία ἐκτεμόντες καίουσι καὶ δὴ καὶ ἀναλίσκουσιν αὐτόθι τοῦ ἱερείου τὰ κρέα. ταῦτα μὲν οὕτω ποιεῖν νομίζουσι ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 38, 8 : « Il y a dans la partie orientale du massif un sanctuaire d'Apollon surnommé <i>Parrhasios</i> (de la Parrhasie). On lui donne aussi le nom de <i>Pythios</i> (Pythien). Quand on célèbre la fête annuelle en l'honneur du dieu, on sacrifie sur l'agora (de Mégalopolis) un sanglier à Apollon <i>Épikourios</i> (Secourable) ; aussitôt après le sacrifice, on porte la victime au sanctuaire d'Apollon <i>Parrhasios</i> au son des flûtes et en procession, on lui coupe les cuisses qu'on fait brûler, et l'on consomme les chairs de la victime sur place. Telle est la coutume [...] ».</p>
--	--

<p>Pausanias, VIII, 38, 2 : « ἐν ἀριστερᾷ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης τὸ ὄρος ἐστὶ τὸ Λύκαιον : καλοῦσι δὲ αὐτὸ καὶ Ὀλυμπον καὶ Ἰεράν γε ἕτεροι τῶν Ἀρκάδων κορυφὴν. Τραφῆναι δὲ τὸν Δία φασὶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ : καὶ χώρα τέ ἐστιν ἐν τῷ Λυκαίῳ Κρητέα καλουμένη – αὕτη δὲ ἡ Κρητέα ἐστὶν ἐξ ἀριστερᾶς Ἀπόλλωνος ἄλσους ἐπίκλησιν Παρρασίου [...] ».</p>	<p>Pausanias, VIII, 38, 2 : « À gauche du sanctuaire de Despoina, se dresse le mont Lycée. Il est aussi appelé Olympe, et même « sommet sacré », par d'autres Arcadiens. Zeus fut élevé, disent-ils, sur cette montagne ; de fait, il y a sur le Lycée un endroit appelé Krétéa (cette Krétéa se trouve à gauche du bois sacré d'Apollon surnommé <i>Parrhasios</i>) ; [...] ».</p>
--	---

Quant à Apollon *Pythien*, le contexte de son arrivée en Parrhasie et son association à Apollon *Parrhasios* ne font pas l'objet d'un récit étymologique. Cette ignorance du rôle d'Apollon *Pythien* sur le lieu ne perturbe pas du tout la description de Pausanias qui insiste sur le caractère local d'Apollon *Parrhasios* et la permanence d'une tradition religieuse garantie par la politique religieuse des Parrhasiens après le syncrétisme. Ce qui attire particulièrement l'attention de Pausanias est que le culte d'Apollon *Parrhasios* est célébré conjointement avec Apollon *Épikourios*. Au temps de Pausanias, les Parrhasiens organisent une procession annuelle en l'honneur du dieu. La cérémonie commence par un sacrifice auprès d'Apollon *Épikourios* sur l'agora de Mégalopolis et se termine dans

le sanctuaire d'Apollon *Parrhasios* en Parrhasie, quelque part sur le flanc Est du mont Lycée<sup>669</sup>, comme l'a souligné Pausanias, « telle est la coutume » (« ταῦτα μὲν οὕτω ποιεῖν νομίζουσι »). Ce déroulement de la cérémonie, qui illustre bien « la politique religieuse qui accompagna le synœcisme de Mégalopolis », permet d'unir l'ancien territoire et la nouvelle ville, et de maintenir ainsi le lien avec leur ancien territoire et leurs traditions religieuses<sup>670</sup>. La tradition rituelle doit être encore sensible et reconnue à l'époque de Pausanias, il est intéressant de souligner à cet égard le caractère sacrificiel du sanglier et le rôle particulier de cet animal dans la religion arcadienne<sup>671</sup>.

De surcroît, la communication rituelle entre Apollon *Épikourios* et Apollon *Parrhasios-Pythien* permet de supposer l'invocation de la puissance d'Apollon, en sa qualité de *Pythien*, dans la délivrance des maux causés par *loimos*<sup>672</sup>. En la matière, si la protection d'Apollon *Épikourios* est primitivement apportée aux guerriers, le rôle du dieu, sous l'influence de Delphes, s'est évolué et ne se limite plus dans le domaine militaire, mais répond au besoin plus générale des Grecs, comme l'a souligné Madeleine Jost, « c'est [l'évolution de la personnalité d'Apollon *Épikourios*] un élargissement qui doit s'être produit au cours des siècles »<sup>673</sup>. La sensibilité de Pausanias aux vestiges met en lumière la fonction d'Apollon pour garantir la stabilité sociale et énoncer l'identité

---

<sup>669</sup> Pour la tentative de l'identification du sanctuaire, voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 185-187. Pour la procession instituée après et en raison du synœcisme de Mégalopolis, et sa signification, voir M. JOST, « Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie », dans *Le sanctuaire grec (Entretiens sur l'Antiquité classique)*. Fondation Hardt, t. 37), Vandoeuvres-Genève, 1992, p. 234.

<sup>670</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 480-481.

<sup>671</sup> *Ibid.*, n. 3 : le mythe du sanglier d'Erymanthe (Pausanias, VIII, 45, 6) ; le thème du sanglier de Calydon fut figuré au fronton Est du temple d'Athéna *Aléa* à Tégée et, les défenses du sanglier de Calydon furent prises par l'empereur romain Auguste, après sa victoire à la guerre sur Antoine et sur les alliés d'Antoine (Pausanias, VIII, 46, 1).

<sup>672</sup> La consultation de l'oracle de Delphes fait partie intégrante du schéma des récits du fléau, et la raison pour laquelle l'intervention d'Apollon dans cette situation paraît obligatoire consiste dans le fait qu'un *loimos* n'est pas une maladie précise, mais une situation extrême qui frappe une collectivité, et que « c'est la faim et l'altération des races entraînant l'extinction de la vie. Il a un caractère mystérieux, il frappe une communauté et ne peut pas être guéri par des moyens naturels ». M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, *op. cit.*, p. 164 sq. Le thème central qui dirige l'ensemble du chapitre est le triple thème de la souillure, du fléau et de la purification, P. ELLINGER, *La fin des maux*, *op. cit.*, p. 277 n. 49 ; 179-181 ; 316 n. 26. C'est dans ce contexte de narration qu'on comprend mieux la figure d'Apollon *Épikourios* perçue par Pausanias.

<sup>673</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 488-489.

communautaire d'Apollon qui se manifeste ainsi dans la persistance et l'évolution des traditions religieuses locales.

## V. 2 Apollon *Théoxénios* entre Pellène et Delphes : « les vrais Grecs » de Pausanias

On passe maintenant en Achaïe où les relations avec Delphes sont géographiquement et historiquement beaucoup plus directes (il suffit de traverser le golfe de Corinthe), que ce soit pour la colonisation en Grande Grèce (oracles de colonisation pour les Achéens qui fondent toute une série de cités en Grande Grèce, comme Sybaris et Croton), où il y a eu les interventions du tyran Clisthène de Sicyone dans la première Guerre Sacrée<sup>674</sup>.

Au témoignage de Pausanias, il y a un sanctuaire et une statue d'Apollon *Théoxénios* sur l'agora de Pellène<sup>675</sup>. En l'honneur d'Apollon *Théoxénios*, les habitants de Pellène célèbrent encore au temps de Pausanias un concours (ἀγών) qui s'appelle les *Théoxénia*, dont le prix de la victoire est de l'argent (ἀργύριον).

<p>Pausanias, VII, 27, 4 : « ἔστι καὶ Ἀπόλλωνος Θεοξενίου Πελληνεῦσιν ἱερόν, τὸ δὲ ἄγαλμα χαλκοῦ πεποιήται : καὶ ἀγῶνα ἐπιτελοῦσι Θεοξένια τῶ Ἀπόλλωνι, τιθέντες ἀργύριον ἄθλα τῆς νίκης, καὶ ἄνδρες ἀγωνίζονται τῶν ἐπιχωρίων. πλησίον δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος ναὸς ἔστιν Ἀρτέμιδος : τοξευούσης δὲ ἡ θεὸς παρέχεται σχῆμα ».</p>	<p>Pausanias, VII, 27, 4 : « Les gens de Pellène ont aussi un sanctuaire d'Apollon <i>Théoxénios</i> (Patron-des-Hôtes), et la statue est en bronze : en l'honneur d'Apollon, on organise un concours, les <i>Théoxénia</i>, avec de l'argent pour prix de la victoire et ce sont des hommes du pays qui concourent. Près d'Apollon, il y a un temple d'Artémis : la déesse offre l'apparence de quelqu'un qui est en train de tirer de l'arc ».</p>
---	--

### V. 2. a) La référence à Apollon et le rapport avec Delphes

<sup>674</sup> Questions actuelles sur l'Achaïe et les Achéens en Italie du Sud : M. GIANGIULO, « I culti delle colonie achee d'Occidente. Strutture religiose e matrici metropolitana », dans E. GRECO (éd.), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Paestum, 2002, vol. 1, p. 283-314.

<sup>675</sup> Après avoir mentionné le sanctuaire d'Apollon et celui d'Artémis, Pausanias dit que « sur l'agora aussi avait été construite une fontaine » (« ὠκοδόμηται δὲ καὶ ἔλυτρον κρήνης ἐν τῇ ἀγορᾷ »), cela laisse entendre que les trois édifices se trouvaient sur la même zone. M. CASEVITZ et Y. LAFOND, *Pausanias*, Livre VII, p. 244.

La présence du culte d'Apollon *Théoxénios* et la célébration des *Théoxénia* à Pellène montrent le rapport étroit et ancien entre Pellène et Delphes. Selon les données pindariques, Apollon est représenté comme fondateur de la pratique rituelle delphique des *Théoxénia*<sup>676</sup>.

La ville de Pellène que Pausanias a visitée fut probablement une refondation vers fin de l'époque archaïque (VII<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), sur un site différent de celui de la ville homérique, la nouvelle ville semble aussi plus fortifiée que celle précédente. Selon la tradition rapportée par un certain Anaxandrides de Delphes (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)<sup>677</sup>, les Pelléniens s'opposaient aux Orthagorides de Sicyone dans une très longue guerre de frontières<sup>678</sup>. À la suite de la prise et de la destruction de Pellène par Clisthène, le fameux tyran de Sicyone, les Pelléniens furent exilés sur l'île d'Égine<sup>679</sup>, et toutes les femmes et les jeunes filles de Pellène furent réduites en esclavage<sup>680</sup>. C'est depuis Égine, le lieu d'exil, que les Pelléniens demandèrent à Apollon de Delphes où ils pourraient rétablir leur ville, reçurent ensuite l'oracle d'Apollon « ἄκρον λάβεις καὶ μέσον ἔξεις [...] καὶ ἄκραν ἔχουσιν τὴν πόλιν ὠίκησαν καταλαβόμενοι » (« 'prendre un sommet de colline, et vous aurez le milieu' [...] et ils prirent et habitaient le haut de la colline existante »<sup>681</sup>),

---

<sup>676</sup> Pindare, *Péans*, VI, 60-122 (aux environs de 490 av. J.-C.) ; Scholie aux *Néméennes*, VII, 68a. Voir G. CURSARU, « « On offre un sacrifice pour la glorieuse Panhellas » (Pindare, Péan VI, 60) : enjeux identitaires et portée panhellénique des *Théoxénia* delphiques », *CEA*, XLIV, 2007, p. 34 n. 4. Pour le caractère panhellénique des *Théoxénia* delphiques et, le contenu et la signification de la pratique rituelle pendant la fête, voir B. KOWALZIG, *Singing for the gods : performances of myth and ritual in archaic and classical Greece*, Oxford, 2007, p. 188-201.

<sup>677</sup> D'après Anaxandrides de Delphes, *FGrHist* 404 F1[2]. Voir A. D. RIZAKIS, *Achaïe I*, n° 593, p. 335-336. L'oracle est cité par Zénobios, I, 57 (II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) ; B. HAUSSOULLIER, *Traité entre Delphes et Pellana : étude de droit grec*, Paris, 1917, p. 165-166.

<sup>678</sup> La description de Pausanias révèle le souvenir de l'histoire des conflits frontaliers dans la zone où se situent Pellène et Sicyone, cf. Pausanias, VII, 26, 12-13 ; II, 7, 3 (Pausanias voit un tombeau consacré aux Sicyoniens tombés à Pellène). Cf. Pausanias, II, 8, 5 et VII, 7, 3. Voir également P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne*, *op. cit.*, p. 222-223.

<sup>679</sup> *P. Oxy.*, 1241, col. III, 2-12 ; Élien, *Histoire variée*, VI, 1, 8-11.

<sup>680</sup> Plutarque, *Aratos*, 31, 5 ; *P. Oxy.*, X, 1241, col. III, 2-12 ; Élien, *Histoire variée*, VI, 1, 8-11. A. GRIFFIN, *Sikyon*, Oxford-New York, 1982, p. 52 et n. 13 ; A. D. RIZAKIS, *Achaïe I*, n° 2 p. 65 ; *id.*, *Achaïe III*, p. 256 et n. 19. P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne*, *op. cit.*, p. 223 et n. 118.

<sup>681</sup> Anaxandrides de Delphes, *FGrHist* 404 F1[2].

et construisirent leur nouvelle ville<sup>682</sup>. Il est très intéressant de comparer à cet égard avec la description de Pausanias, d'après laquelle, l'acropole forme une crête étroite au *milieu* de la ville qui est construite sur les deux pentes de chaque côté<sup>683</sup>. De plus, la nouvelle Pellène fit probablement une offrande au dieu après l'achèvement de cette refondation<sup>684</sup>.

C'est sur l'île d'Égine que l'histoire de l'établissement de la nouvelle Pellène et celle de l'institution des *Théoxénia* delphiques se croisent.

À la recherche des origines de la pratique rituelle des *Théoxénies* delphiques, Pindare nous fournit une explication historique des origines de la pratique rituelle delphique des *Théoxénies*. À travers Éaque, le roi de l'île, et ses affinités avec Zeus, les origines de la pratique se rapportent à l'île d'Égine : suivant une longue tradition littéraire de Pindare à Pausanias, une famine causée par la sécheresse qui avait jadis menacé toute la Grèce se termine, grâce à l'intervention d'Éaque qui exerce les prières des Grecs adressées à Zeus *Panhellénios* (de tous les Grecs) ; les Grecs obtinrent la pluie accordée par Zeus et furent délivrés de la famine, et ensuite les *Théoxénies* furent fondées en reconnaissance des dieux<sup>685</sup>.

S'agit-il seulement d'une coïncidence géographique ? Sommes-nous en droit de prétendre que l'origine du culte rendu à Apollon *Théoxénios* de Pellène provient de la tradition delphique des *Théoxénia* ? Les questions sont ouvertes. Néanmoins, il n'en est pas question ici d'en étudier l'histoire des origines. Pour nous, il importe de révéler l'importance particulière que revêtent Apollon et les *Théoxénia* dans l'histoire de la

---

<sup>682</sup> Sur l'ancien nom de la ville de Pellène (κόμη Πελλάνη) et le nouveau (φρούριον ἐρυμνόν), voir Strabon, VIII, 7, 5. Quant aux sites de Pellène avant et après la refondation en termes archéologiques, voir A. D. RIZAKIS, *Achaïe* III, p. 255.

<sup>683</sup> Pausanias, VII, 27, 1 : « La cite de Pellène est établie sur une colline qui se dresse, tout à fait à son sommet, en une arête vive. Cette arête, donc, est abrupte et, de ce fait, inhabitée ; c'est sur les pentes plus douces que fut construite la cité : elle n'est pas d'un seul tenant, mais se trouve divisée en deux parties par le sommet qui s'élève au milieu ».

<sup>684</sup> Voir B. HAUSSOULLIER, *Traité entre Delphes et Pellana*, *op. cit.*, p. 165-166. Le commentateur de *FGrHist* place cet Anaxandridès de Delphes aux alentours du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>685</sup> Sur l'histoire de la légende de la famine et de l'intervention d'Éaque dans l'exaucement des prières des Grecs, voir Pindare, VI<sup>e</sup> *Péan*, 63-65 ; Diodore de Sicile, IV, 61 ; Pausanias, II, 29, 7. Voir M. DETIENNE, *Apollon*, p. 192-193. Voir G. CURSARU, « On offre un sacrifice pour la glorieuse Panhellas » (Pindare, *Péan* VI, 60) », *op. cit.*, p. 34 n. 4 et p. 36 *sq.* Sur la grande réputation d'équité d'Éaque d'Égine, cf. aussi Pausanias, I, 39, 6 et le commentaire de l'édition de la C.U.F. en question (p. 254).

construction narrative de l'identité de Pellène. Étant donné que Pellène est, avec Delphes, l'une des deux seules cités grecques dans lesquelles la célébration des *Théoxénia* est prioritairement ou exclusivement liée à Apollon<sup>686</sup>, il semble que Pellène a comme prétention d'établir un lien fort ancien entre les deux villes, par le biais des traditions narratives sur la refondation de la ville et l'institution des *Théoxénia* delphiques. De plus, la proximité chronologique de ces deux actes de fondation permettrait de confirmer, me semble-t-il, la corrélation entre deux traditions<sup>687</sup> et le rôle fondateur qu'Apollon delphique y joue<sup>688</sup>.

**V. 2. b) Le silence motivé de Pausanias sur le passé de la tradition de Pellène : rien n'est plus « parlant » que le silence**

En ce qui concerne la description de Pausanias, son silence sur le passé de la tradition m'intéresse particulièrement. Le regard de Pausanias se porte exclusivement sur l'état

---

<sup>686</sup> Prioritairement parce qu'Apollon préside les *Théoxénia*, mais il n'est pas le seul dieu à y participer, parmi les autres divinités et héros participant aux *Théoxénia*, on peut noter Athéna, Dionysos, les Dioscures, Héraclès. Voir L. BRUIT-ZAIDMAN, « Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon », *RHR*, 201-4, 1984, p. 339-367, en particulier p. 365. M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986, p. 12-14 ; L. BRUIT, « Les dieux aux festins des mortels. *Théoxénies* et *Xéniai* », dans A.-Fr. LAURENS (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète (Lire les polythéisme, 2)*, Paris, 1989, p. 24 n. 54 ; M. H. JAMESON (éd.), « Theoxenia », dans *id.* (éd.), *Cults and Rites in Ancient Greece : Essays on Religion and Society*, Cambridge, 2014, p. 145-176, en particulier p. 146 ; P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet : histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992, p. 371.

<sup>687</sup> C'est probablement vers la fin de l'époque archaïque qu'on commencerait à célébrer les *Théoxénia* à Pellène : la plus ancienne allusion aux *Théoxénia* est dans le VI<sup>e</sup> péan de Pindare, c'est également dans les sources littéraires du V<sup>e</sup> siècle qu'un certain concours de Pellène, probablement celui des *Théoxénia* est fréquemment mentionné. A. D. RIZAKIS, *Achaïe III*, p. 256 et 259. En outre, c'est probablement aux alentours de la même période qu'a eu lieu le synœcisme de la nouvelle Pellène. L'hypothèse se fonde sur l'observation selon laquelle le synœcisme des autres cités achéennes se situerait de la même période : Patras (vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou le début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; Dymé (environ 480 av. J.-C.) ; Aigion (environ 480 av. J.-C.). Voir M. MOGGI, *I sinecismi interstatali greci*, Pise, 1976, vol. I. ; A. D. RIZAKIS, *Achaïe I*, p. 298 et n. 4.

<sup>688</sup> L'importance du culte d'Apollon à Pellène se confirme aussi par les représentations et les attributs divins d'Apollon sur les monnaies de Pellène de l'époque hellénistique (IV<sup>e</sup> – III<sup>e</sup> siècle) *BMC*, p. 31-32, pl. VI, 9-14. HEAD, *HN<sup>2</sup>* ; E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, II<sup>e</sup> partie, description historique, vol. III (Paris), p. 551-552. Référence renvoie à A. D. RIZAKIS, *Achaïe I*, p. 63 n. 1.

présent de la pratique rituelle : il voit la statue et le sanctuaire d'Apollon *Théoxénios*, mais ne se sent point nécessaire d'en chercher les origines. C'est le caractère local des matériaux qui détermine, parmi ceux qu'il a vus et entendus pendant sa visite de la cité<sup>689</sup>, la valeur particulière que Pausanias accorde à ceux qui méritent d'être mentionnés. Le terme ἐπιχωρίος est utilisé trois fois de manière consécutive dès le début du passage consacré à Pellène, pour qualifier un temple d'Athéna construit en pierres du pays<sup>691</sup> ; les prêtres d'Artémis *Sôtéira* (*Salvatrice*) qui sont des gens du pays, choisis surtout pour la réputation de leur famille (donc les vieilles familles <γένη> du pays)<sup>692</sup> ; et les hommes du pays qui participent aux *Théoxénia*<sup>693</sup>.

L'existence de concours à Pellène est connue depuis Pindare. Néanmoins, de Pindare à Strabon, ni la désignation ni le nombre des concours qui avaient lieu à Pellène n'étaient précisés<sup>694</sup>. Cependant, tant de scholies ont mentionné les manteaux de laine de Pellène, « πελληνικαὶ χλαῖναι », et certaines sources parmi celles-ci s'accordent sur le fait que ces manteaux étaient donnés comme prix d'un certain concours de Pellène. Mais la description de Pausanias diffère à cet égard de toutes ces sources : il est le seul à préciser la désignation du concours et l'existence du culte d'Apollon *Théoxénios* à Pellène, également le seul qui dit que le prix donné aux vainqueurs du concours est de son temps de l'argent, sans mentionner la renommée des manteaux de Pellène qui connaît une très longue histoire dans la tradition littéraire<sup>695</sup>. À ce propos, on peut suggérer à bon

<sup>689</sup> Il n'est pas douteux que Pausanias ait séjourné dans la ville de Pellène, sur ce point, voir B. HAUSSOULLIER, *Traité entre Delphes et Pellana...*, *op. cit.*, p. 137-139.

<sup>691</sup> Pausanias, VII, 27, 2 : « [...] Ἀθηναῖς λίθου μὲν ἐπιχωρίου ναός ».

<sup>692</sup> Pausanias, VII, 27, 3 : « ἱερεῖς δὲ ἄνδρες τῶν ἐπιχωρίων εἰσὶ κατὰ δόξαν γένους μάλιστα αἰρούμενοι ».

<sup>693</sup> Pausanias, VII, 27, 5 : « [...] καὶ ἄνδρες ἀγωνίζονται τῶν ἐπιχωρίων ».

<sup>694</sup> Les scholies au texte de Pindare signalent aussi d'autres fêtes de Pellène, des *Hermaia* et peut-être des *Diia* en l'honneur de Zeus, mais il n'en y a que deux qui mettent en rapport les *Théoxénia* avec Apollon *Scholie à Olympiques*, VII, 156 ; *scholie à Olympiques*, IX, 146h [Drachmann] : « ἀγεται δε Ἑρμαία καὶ Ἀπόλλωνος εορτή Θεοξένια καλούμενη ». M. CASEVITZ et Y. LAFOND, *Pausanias*, Livre VII, p. 244.

<sup>695</sup> On note ici les sources où sont mentionnés certains concours et/ou les manteaux de Pellène. Pindare, *Olympiques*, IX, 97-98 ; *Néméennes*, X, 43-47 ; *Scholie à Olympiques*, XIII, 155 [Drachmann] ; *Scholie à Olympiques*, IX, 146e ; *Scholie à Néméennes*, X, 82a. *Anthologie Palatine*, XIII, 19 *ad.* Simonide de Céos, *Lyrisme* (VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, n° 29 p. 73). Aristophane, *Acharniens*, 1421 (V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècle) (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, n° 47 p. 48). *Anthologie Palatine*, Appendix, 68 *ad.* Posidippe de Pella (IV<sup>e</sup> siècle) (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, n°30 p. 73). Strabon, VIII, 7, 5 (I<sup>er</sup> siècle



droit que Pausanias n'ignore pas la réputation des manteaux de Pellène<sup>696</sup> comme prix, peut-être de plusieurs concours de la ville. S'il ne les mentionne pas, « c'est qu'autrefois les prix consistaient en manteaux de laine »<sup>697</sup> ; de même, si Pausanias souligne que « ce sont des hommes du pays qui concourent » (καὶ ἄνδρες ἀγωνίζονται τῶν ἐπιχωρίων), c'est qu'autrefois les étrangers (plutôt les Grecs des autres cités que les non-Grecs) étaient admis à y participer<sup>698</sup>, l'usage archaïque avait déjà disparu de son temps<sup>699</sup>.

La réputation des *Théoxénia* de Pellène devait autrefois dépasser largement la portée locale qu'indique la description de Pausanias, de même que le rôle dynamique que Pellène jouait autrefois dans les affaires du monde grec<sup>700</sup>. Néanmoins, au temps de Pausanias, les *Théoxénia* de Pellène qui « faisaient partie d'un circuit de festivals comprenant également Olympie, Némée, Tégée et Cleitôr ainsi que d'autres plus petits concours du Péloponnèse et de la Grèce centrale »<sup>701</sup> ne sont plus qu'un *agôn* local et thématique : le concours est maintenant réservé exclusivement aux hommes de la ville,

---

av. J.-C.-I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.). Pollux, VII, 67 : « Αἱ δὲ Πελληνικαὶ χλαῖναι ἦσαν εὐδόκιμοι ὡς καὶ τοῖς νικῶσιν ἀθληταῖς δίδοσθαι » (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, n° 423, p. 257) (II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Athénée, *Deipnosophistes*, X, 414 (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, n° 61, p. 82) (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.). Hesychius, s.v. « Πελλ(η)νικαὶ χλαῖναι » : « ἐπεὶ διαφέρειν ἐδόκουν αἱ ἐν Πελλάνη γινόμεναι, ὡς καὶ ἄλλα τοῖς νικῶσι δίδοσθαι » (V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle). Souda, s.v. « Πελλήνη » (IX<sup>e</sup> siècle ap. J.-C) (cf. Aristophane, *Acharniens*, 1420-1425). Photios, s.v. Πελληνικαὶ χλαῖναι : « Πελληνικαὶ χλαῖναι · διάφοροι· και τοις νικήσασι τα Ἑρμαῖα ἐδίδοντο » (IX<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Apostolius, *Proverbes*, XIV, 16, « Πελληναιος χιτῶν : ἐπὶ τῶν παλαιὰ φορούντων ἰμάτια ». (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* I, n° 38 p. 76). Il est sûr qu'il n'ignore pas tout cela, mais qu'il prend un malin plaisir à faire le contraire de ses contemporains et de leurs « coupés-collés ». Voir W. HUTTON, *Describing Greece*, *op. cit.*

<sup>696</sup> La renommée des « manteaux de Pellène » est due surtout à leur belle qualité. Voir B. HAUSSOULLIER, *Traité entre Delphes et Pellana*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>697</sup> *Ibid.*

<sup>698</sup> *Ibid.*

<sup>699</sup> À propos de ce double changement, Strabon emploie l'imparfait du verbe ἐτίθεσαν pour indiquer que les manteaux pelléniens étaient donnés comme prix dans les concours. Strabon, VIII, 7, 5 : « Ἔστι δὲ και κόμη Πελλάνη, ὅθεν και αἱ Πελληνικαὶ χλαῖναι, ας και ἄλλα ἐτίθεσαν εν τοις αγώσι· κείται δὲ μεταξύ Αιγίου και Πελλάνης ». Même après Strabon, la réputation de la tradition pellénienne continuait probablement à subsister très longtemps dans la mémoire des Grecs.

<sup>700</sup> L'histoire de l'engagement de la cité dans des activités régionales et *internationales*, depuis la période classique jusqu'avant l'occupation romaine, est mentionnée par de multiples sources, voir A. D. RIZAKIS, *Achaïe* III, p. 256-259.

<sup>701</sup> *Ibid.*

et les manteaux pelléniens, le symbole de la gloire archaïque liée à la victoire des concours d'antan, comme au temps de Pindare, sont remplacés par une somme d'argent. De même, du local à l'*international*, les activités de la cité de Pellène deviennent beaucoup moins visibles à l'époque romaine qu'auparavant<sup>702</sup>. Dans cette perspective, en tenant compte du caractère panhellénique des *Théoxénia* delphiques<sup>703</sup> et de l'importance particulière d'Apollon dans la tradition de Pellène, il apparaît clairement que le peu d'intérêt que Pausanias porte à l'usage archaïque doit s'expliquer par son attitude particulière plutôt que par son ignorance sur l'évolution de la tradition.

Pausanias ne souffle pas mot de l'histoire de la tradition en question, son silence place la frontière de son enquête en-deçà de l'usage présent de la pratique du concours. L'état actuel des *Théoxénia* fait contraste avec le passé dynamique de Pellène, représenté par les *Théoxénia* d'antan à la portée de tous les Grecs. L'insistance de Pausanias trouve donc son écho dans le fait qu'en continuant à pratiquer leur tradition ancienne, les gens du lieu puisent dans leur passé de quoi préserver leur identité, même si le contenu de celle-ci a beaucoup évolué et, est déjà réduite à une portée locale. En ce sens, la présence de la statue du dieu et de sa fête, qui devait être perçue par les gens du lieu et Pausanias comme témoin du rapport fort ancien et étroit avec Delphes et celui du passé florissant et dynamique de la cité, devait témoigner également des changements de la tradition qui lui est associée.

Devant la statue du dieu, le silence de Pausanias sur le passé doit révéler dans son esprit une autre dimension de jugement sur la tradition locale. La permanence de la pratique de la tradition s'accompagne de changements profonds qui correspondraient bien à l'histoire de la décadence politique et culturelle de Pellène. C'est sous l'angle de l'évolution de l'ensemble des traditions réunies que l'identité des Pelléniens acquiert son importance particulière dans l'esprit de Pausanias : la mémoire collective de l'identité

---

<sup>702</sup> Pendant la longue période de l'occupation romaine, c'est-à-dire la période qui suit la destruction de Corinthe et l'anéantissement de la ligue par Rome, Pellène « disparaît pratiquement des sources et subit, comme les autres cités achéennes, les conséquences néfastes de guerres civiles » (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* III, p. 258), et « la production monétaire est brusquement interrompue par la conquête romaine » (A. D. RIZAKIS, *Achaïe* III, p. 260).

<sup>703</sup> La fête fut également une occasion pour accueillir les autres Grecs venus assister à la fête dans la cité de Delphes : voir L. BRUIT-ZAIDMAN, « Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon », *RHR*, 201-4, 1984, p. 363 n. 64 et p. 365 *sq.* ; P. AMANDRY, « Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos », *BCH*, 63-1, 1939, p. 415.

des Pelléniens ne peut être définie que comme la « signification qu'un présent donné attribue à un passé donné »<sup>704</sup>.

Pausanias élève le présent à la dignité de référence au passé, pour lui, rien n'est plus parlant que le silence. Ce sont de vrais Grecs selon son cœur, qui restent chez eux, et dans leur passé, un musée vivant – pour lui qui est un homme riche, d'une grande ville ou région très prospère, et qui passe sa vie à voyager dans l'étendue de l'Empire romain. On pense à un autre sophiste un peu avant lui, Dion Chrysostome (Dion de Pruse), quand il visite Olbia, au fond de la Mer Noire, et qu'il y rencontre des vrais Grecs de l'ancien temps, qui connaissent Homère par cœur, et gardent les anciennes mœurs (avec un petit côté scythe tout de même : « Discours borysthénique »)<sup>705</sup>.

### V. 3 Apollon *Pythaeus* dans la Périégèse péloponnésienne

#### V. 3. a) Apollon *Pythaeus* argien

##### V. 3. a) α) La double-présence d'Apollon à Argos :

##### *Apollon Pythaeus / Deiradiôtès*

À Argos, Pausanias a vu un temple d'Apollon *Pythaeus* (Πυθαεὺς). L'origine de l'épiclèse renvoie, selon la tradition locale, à un certain *Pythaeus*, fils d'Apollon, venu de Delphes, qui est le fondateur du temple qui arbitre la statue d'Apollon, nommé *Deiradiôtès*. Évidemment, la lisibilité immédiate relative à l'emplacement géographique du temple d'Apollon sert clairement à expliquer et à justifier l'épiclèse de *Deiradiôtès*. Le toponyme Δειράς décrit la disposition géographique des sites qu'il désigne. L'emploi de l'épiclèse est plus significatif que descriptif dans le cas d'Apollon *Deiradietos*. À ce propos, Marie-Françoise Billot a bien noté que parmi les emplois du nom commun, le Δειράς d'Argos chez Pausanias semble plutôt être le lieu précis du sanctuaire que l'environnement de la colline dont le nom reste alors à trouver. De la sorte, le caractère local du culte apollinien est mis en avant dans la description de Pausanias, tant par

<sup>704</sup> L'expression d'A. HELLER, « D'un Polybe à l'autre : statuaire honorifique et mémoire des ancêtres dans le monde grec d'époque impériale », *Chiron*, 41, 2011, p. 287.

<sup>705</sup> Voir S. SWAIN, *Hellenism and empire, op. cit.*, p. 83-85.

l'étiologie de la fondation du temple d'Apollon *Pythaeus* que par le rapport géographique entre l'épiclèse apollinienne de *Deiradiôtès* et le nom du site de la Deiras<sup>706</sup>.

<p>Pausanias, II, 24, 1 : « ἔστι δὲ καὶ ναὸς<sup>707</sup> Ἀπόλλωνος, ὃν Πυθαεὺς πρῶτος παραγενόμενος ἐκ Δελφῶν λέγεται ποιῆσαι. τὸ δὲ ἄγαλμα τὸ νῦν χαλκοῦν ἐστὶν ὀρθόν, Δειραδιώτης Ἀπόλλων καλούμενος, ὅτι καὶ ὁ τόπος οὗτος καλεῖται Δειράς. ἡ δὲ οἱ μαντικὴ – μαντεύεται γὰρ ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς – καθέστηκε τρόπον τοῦτον. γυνὴ μὲν προφητεύουσα ἐστὶν, ἀνδρὸς εὐνῆς εἰργομένη : θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἀρνὸς κατὰ μῆνα ἕκαστον, γευσαμένη δὴ τοῦ</p>	<p>Pausanias, II, 24, 1 : « Il y a aussi le temple d'Apollon, que dit-on, <i>Pythaeus</i>, venu de Delphes, construisit le premier. La statue actuelle en bronze est debout, et on l'appelle Apollon <i>Deiradiotès</i>, parce que le site s'appelle Deiras. L'oracle – on rend des oracles encore maintenant – a été institué de la façon suivante : c'est une femme qui prophétise, qui ne peut partager la couche d'un homme, chaque mois, après le sacrifice nocturne d'un</p>
---	--

<sup>706</sup> Le terme *Deiras* signifie « dos / crête / hauteur d'une montagne », cf. BAILLY, s.v. « δειράς » ; CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « δειράς ». Le temple d'Apollon *Pythaeus* se situe sur l'acropole de Larissa, en haut du sanctuaire d'Apollon *Pythaeus*, où se trouve aussi le sanctuaire poliade d'Athéna (et de Zeus) de Larissa. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, une série de fouilles conduites par Wilhelm Vollgraff sur le terrain d'Argos ont mis au jour une série de restes d'édifices antiques, et un grand autel que des inscriptions ont permis d'identifier, confirmant les renseignements de Pausanias sur l'épiclèse d'Apollon *Deiradiôtas*. C'est sur le flanc sud-ouest de la colline occupé par la deuxième citadelle d'Argos Larissa – le lieu que Plutarque appelait *Aspis* – où se situait le temple d'Apollon *Pythaeus* que Pausanias l'aperçut sur le chemin quand il fit l'ascension de la Larissa. Cf. Pausanias II, 24, 1 et le commentaire de D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre II, p. 290-292. La carte de C. W. VOLLGRAFF, W. A. E. VAN DER PLUYM et A. ROES, *Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos*, op. cit., p. 8 ; F. CROISSANT, « Note de topographie argienne », *BCH*, 96-1, 1972, p. 148-149. Pour l'identification de la Deiras : voir M. PIÉRART, « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos*, 3, 1990, n. 1 et *Kernos*, 9, 1996, p. 177-8 ; M.-F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *Archaiognosia*, 6, 1989, p. 54-55. Pour plus d'informations bibliographique, voir M. PIÉRART (*Kernos*, 3, 1990, p. 319). Aussi sur le relevé des constructions de la Deiras, voir *Kernos*, 9, 1996, p. 184-185.

<sup>707</sup> Le mot *ναός* désigne toujours chez Pausanias un édifice construit, comme l'a indiqué Vinciane Pirenne-Delforge : l'usage du terme est toujours commandé par une structure architecturale minimale : un soubassement, des colonnes des frontons, etc. Voir V. PIRENNE-DELFORGE, « Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias », op. cit., p. 151-154. De la sorte, c'est dans un édifice construit, ainsi traduit par temple, que Pausanias a vu la statue d'Apollon.

αἵματος ἢ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται ».	agneau, elle en goûte le sang et devient la proie du dieu » <sup>708</sup> .
--	---

Quant à l'origine du culte, Pausanias raconte que les Argiens ont prétendu qu'ils furent les premiers à avoir reçu le culte d'Apollon *Pythaeus* et que le temple fut construit, à ce qu'on dit, par un *Pythaeus* venu de Delphes. Cette version est adoptée dans le passage consacré à Hermione où se trouvent un sanctuaire et une statue du même dieu. Au sujet de son origine, Pausanias réaffirme la version argienne en évoquant le personnage pseudo-historique de Télésille dont les paroles en constituent la base étiologique. Au témoignage de Pausanias, la poétesse argienne « reproduit ou forge un « mythe de fondation » qui place l'origine du sanctuaire d'Argos plutôt dans la chronologie mythique et aussi près que possible de Delphes »<sup>709</sup>. L'épiclèse de *Pythaeus* rappelle Apollon *Pythien*. S'agit-il d'une reproduction argienne d'Apollon delphique ? Quelle est la particularité culturelle d'Apollon *Pythaeus* présentée dans la tradition argienne ?

### V. 3. a) β) L'affinité entre Apollon *Pythaeus* argien et Delphes

La relation entre Argos et Delphes se construit de façon très significative autour du sanctuaire d'Apollon *Pythaeus* dont tous (ou presque tous) les éléments importants du culte d'Apollon *Pythaeus* argien se forment et s'organisent sur un modèle « Delpho-centrique » qui caractérise un Apollon, néanmoins, non delphique, mais argien. Contrairement aux autres sanctuaires d'Apollon *Pythaeus* péloponnésien, celui d'Argos

<sup>708</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 109.

<sup>709</sup> M.-F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 58. La présence de Télésille donne, semble-t-il, une épaisseur historique à la légende de l'introduction du dieu à Argos. En la matière, la figure de la poétesse semble avoir donné plus de crédits au récit étiologique du culte d'Apollon ; d'ailleurs, le récit se colore pour autant d'attributs « historiques » au lieu d'être purement « légendaire et mythique » ; il me semble aussi qu'il n'est pas très audacieux de suggérer que le rôle de Télésille dans la tradition argienne a pour objet d'intégrer Apollon *Pythaeus* dans un ensemble de traditions argiennes structurellement cohérentes et d'ancrer le dieu dans un « réseau de significations » qui forme la base de l'idéologie d'Argos. Réciproquement, n'est-il pas possible de penser qu'Apollon *Pythaeus* a renforcé la figure héroïque de Télésille tout en la rendant plus authentique par la tradition locale ?

rend des oracles<sup>710</sup>. Une inscription du IV<sup>e</sup> siècle nous apprend que « le sanctuaire argien fut pourvu d'un *Omphalos*<sup>711</sup> de la Terre à la suite d'un oracle ». Il a fidèlement reproduit aussi bien le dispositif de Delphes que la structure de la légende de l'appropriation de Delphes par Apollon, selon laquelle Apollon avait succédé à la Terre<sup>712</sup>. Toutefois, il faut éviter d'avoir l'idée qu'Apollon *Pythaeus* est un simple « remplaçant » de l'Apollon Pythien de Delphes. En effet, le rapport entre Apollon *Pythien*, delphique, et Apollon *Pythaeus*, argien, paraît plus compliqué que celui du modèle d'« original-reproduction » ou de « dualisme argivo-delphique ». De toute façon, malgré certains caractères delphiques du culte argien, « les traits originaux du rituel argien interdisent d'en faire une simple succursale de Delphes »<sup>713</sup>. Pausanias raconte les conditions dans lesquelles s'y faisait la divination : le caractère nocturne du sacrifice que pratiquait la prophétesse d'Apollon *Pythaeus* d'Argos n'existait pas, ou du moins, n'est pas prouvé à Delphes. Selon Pierre Amandry, « aucune consultation nocturne n'est signalée à Delphes, aucun sacrifice nocturne non plus, comme celui que pratiquait à Argos la prophétesse d'Apollon Pythien »<sup>714</sup>. De plus, concernant l'emplacement du sanctuaire d'Apollon *Pythaeus* à Argos, Marie-Françoise Billot fait quatre remarques pour justifier le choix intentionnel

---

<sup>710</sup> M. PIÉRART, « Un oracle d'Apollon à Argos », *op. cit.*, p. 327 et n. 53. Voir L. R. FARNELL, *The Cults IV* (1907), p. 216. Hors de Péloponnèse, un oracle a été trouvé aussi au sanctuaire d'Apollon *Pythaeus* (ou *Pythien* ?), le culte a fonctionné du moins pendant le I<sup>er</sup> siècle avant J. -C. ; aussi M. PIÉRART, *ibid.* p. 324 et n. 28-32. Voir N. DESHOIRS, « Les Messéniens, le règlement des Mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon Pythien à Argos », *REG*, 112, 1999, p. 462-484.

<sup>711</sup> Pour la fonction religieuse de l'*omphalos* delphique, voir J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, *op. cit.*, p. 102 sq., l'auteur y traite le problème de l'origine en le mettant en parallèle avec d'autres monuments attestés dans d'autres religions pour établir une filiation entre l'*omphalos* de Delphes et d'autres *omphaloi*. Voir G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, *op. cit.*, p. 129 sq. A. JACQUEMIN et D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, qui actualisent cette bibliographie sur l'*omphalos*.

<sup>712</sup> Cela révèle le caractère chthonien du culte argien. C. W. VOLLGRAFF, W. A. E. VAN DER PLUYM et A. ROES, *Le sanctuaire d'Apollon pythéen à Argos*, *op. cit.*, p. 38-40. Voir G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, *op. cit.*, p. 21-23 ; 25-30.

<sup>713</sup> M. PIÉRART, « Un oracle d'Apollon à Argos », *op. cit.*, p. 327.

<sup>714</sup> P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, p. 39.

du site<sup>715</sup>, qui montre la volonté argienne d'établir certaines affinités entre Apollon *Pythaeus* et Delphes<sup>716</sup>.

V. 3. b) **Apollon *Pythaeus* et les Dryopes : l'histoire de l'identité des Asinéens entre renversement idéologique et résistance à l'effacement historique**

<p>Pausanias, II, 36, 4-5 : « 4 τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἐστὶν Ἀργείων ἢ ποτε Ἀσιναία καλουμένη, καὶ Ἀσίνης ἐστὶν ἐρείπια ἐπὶ θαλάσση. Λακεδαιμονίων δὲ καὶ τοῦ βασιλέως Νικάνδρου τοῦ Χαρίλλου τοῦ Πολυδέκτου τοῦ Εὐνόμου τοῦ Πρυτανίδου τοῦ Εὐρυπῶντος ἐς τὴν Ἀργολίδα ἐσβαλόντων στρατιᾷ συνεσέβαλον σφισιν οἱ Ἀσιναῖοι, καὶ ἐδήλωσαν σὺν ἐκείνοις τῶν Ἀργείων τὴν γῆν. ὡς δὲ ὁ στόλος τῶν Λακεδαιμονίων ἀπῆλθεν οἴκαδε, στρατεύουσιν ἐπὶ τὴν Ἀσίνην οἱ Ἀργεῖοι καὶ ὁ βασιλεὺς αὐτῶν Ἔρατος. 5 καὶ χρόνον μὲν τινα ἀπὸ τοῦ τείχους ἠμύναντο οἱ Ἀσιναῖοι καὶ ἀποκτείνουσιν ἄλλους τε καὶ Λυσίστρατον ἐν τοῖς δοκιμωτάτοις ὄντα Ἀργείων : ἀλίσκομένου δὲ τοῦ τείχους οὗτοι μὲν γυναῖκας ἐς τὰ πλοῖα ἐνθέμενοι καὶ παῖδας ἐκλείπουσιν τὴν αὐτῶν, Ἀργεῖοι δὲ ἐς ἔδαφος καταβαλόντες τὴν Ἀσίνην καὶ τὴν γῆν προσορισάμενοι τῇ σφετέρᾳ Πυθαέως τε Ἀπόλλωνος ὑπελίποντο τὸ ἱερόν – καὶ νῦν ἔτι δῆλόν ἐστι – καὶ τὸν Λυσίστρατον πρὸς αὐτῷ θάπτουσιν ».</p>	<p>Pausanias, II, 36, 4-5 : « 4 De là on passe dans ce qu'on appelait jadis l'Asinaia, avec les ruines d'Asiné près de la mer. Lorsque les Lacédémoniens et leur roi, Nicandros, fils de Charillos, fils de Polydectos, fils d'Eunomos, fils de Prytanis, fils d'Eurypon, lancèrent leur armée contre l'Argolide, les Asinéens se lancèrent avec eux, et dévastèrent avec eux la terre des Argiens. Lorsque l'expédition des Lacédémoniens repartit chez elle, les Argiens et leur roi Ératos marchèrent contre les Asinéens. Ceux-ci se défendirent un certain temps grâce à leur rempart et tuèrent entre autres Lysistratos, l'un des plus fameux Argiens ; une fois pris le rempart, les Asinéens mirent leurs femmes et leurs enfants sur des bateaux et quittèrent leur terre, tandis que les Argiens détruisirent Asiné jusqu'au sol, annexèrent son territoire en y laissant le sanctuaire d'Apollon <i>Pythaeus</i>, – encore visible aujourd'hui –, et y enterrèrent Lysistratos »<sup>717</sup>.</p>
<p>Pausanias, IV, 8, 3 : « 3 τέχνη μὲν οὖν ἐς τὰ πολεμικὰ ὁμοῦ καὶ μελέτη πολὺ</p>	<p>Pausanias, IV, 8, 3 : « Dans ce contexte les Lacédémoniens dominèrent largement, à la</p>

<sup>715</sup> M.-F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 54-57 : « II. 2. Quatre remarques sur *le choix du site* ».

<sup>716</sup> D'après Marie-Françoise Billot (*ibid.*, p. 54), le sanctuaire est implanté à flanc d'une hauteur, mais non sur son sommet qui n'est pourtant guère élevé : la recherche d'une analogie avec Delphes est encore évidente.

<sup>717</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 89-90.

<p>οἱ Λακεδαιμόνιοι προέσχον, πρὸς δὲ καὶ τῷ πλήθει : τοὺς τε γὰρ περιοίκους ὑπηκόους ἤδη καὶ συνακολουθοῦντας εἶχον Ἀσιναῖοί τε καὶ οἱ Δρύοπες γενεᾷ πρότερον ὑπὸ Ἀργείων ἐκ τῆς σφετέρας ἀνεστηκότες καὶ ἦγοντες ἐς τὴν Λακεδαίμονα ἰκέται κατ' ἀνάγκην συνεστρατεύοντο : πρὸς δὲ τοὺς ψιλοὺς τῶν Μεσσηνίων τοξότας Κρήτας ἐπήγοντο μισθωτοὺς ».</p>	<p>fois par leur tactique militaire et leur entraînement, par le nombre aussi de surcroît ; car ils avaient les Périèques, qui étaient déjà leurs sujets, rangés à leur suite ; et des Asinéens qui, de race Dryope, avaient d'abord été évincés de leur terre par les Argiens et s'étaient rendus à Lacédémone en suppliants, étaient aussi contraints de prendre part avec eux aux opérations ».</p>
<p>Pausanias, IV, 34, 9-11 : « 9 Ἀσιναῖοι δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς Λυκωρίταις ὄμοροι περὶ τὸν Παρνασσὸν ὄκουν : ὄνομα δὲ ἦν αὐτοῖς, ὃ δὴ καὶ ἐς Πελοπόννησον διεσώσαντο, ἀπὸ τοῦ οἰκιστοῦ Δρύοπες. γενεᾷ δὲ ὕστερον τρίτῃ βασιλεύοντος Φύλαντος μάχη τε οἱ Δρύοπες ὑπὸ Ἡρακλέους ἐκρατήθησαν καὶ τῷ Ἀπόλλωνι ἀνάθημα ἤχθησαν ἐς Δελφούς : ἀναχθέντες δὲ ἐς Πελοπόννησον χρήσαντος Ἡρακλεῖ τοῦ θεοῦ πρῶτα μὲν τὴν πρὸς Ἑρμιόνη Ἀσίνην ἔσχον, ἐκεῖθεν δὲ ἐκπεσόντες ὑπὸ Ἀργείων οἰκοῦσιν ἐν τῇ Μεσσηνίᾳ, Λακεδαιμονίων δόντων καὶ ὡς ἀνὰ χρόνον οἱ Μεσσηνιοὶ κατήχθησαν οὐ γενομένης σφίσις ὑπ' αὐτῶν ἀναστάτου τῆς πόλεως. 10 Ἀσιναῖοι δὲ αὐτοὶ περὶ σφῶν οὕτω λέγουσι : κρατηθῆναι μὲν ὑπὸ Ἡρακλέους μάχη συγχωροῦσιν ἀλῶναί τε τὴν ἐν τῷ Παρνασσῷ πόλιν, αἰχμάλωτοι δὲ γενέσθαι καὶ ἀχθῆναι παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα οὐ φασιν : ἀλλ' ὡς ἠλίσκετο ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους τὸ τεῖχος, ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν καὶ ἀναφυγεῖν ἐς τὰ ἄκρα τοῦ Παρνασσοῦ, διαβάντες δὲ ὕστερον ναυσὶν ἐς Πελοπόννησον γενέσθαι φασὶν Εὐρυσθέως ἰκέται, καὶ σφίσις Εὐρυσθέα ἄτε ἀπεχθανόμενον τῷ Ἡρακλεῖ δοῦναι τὴν ἐν τῇ Ἀργολίδι Ἀσίνην. 11 μόνον δὲ</p>	<p>Pausanias, IV, 34, 9-11 : « 9 Les gens d'Asiné habitaient au début dans la région du Parnasse, au voisinage de Lycoreia. Leur nom, les Dryopes, qu'ils ont conservé même en arrivant dans le Péloponnèse, dérive de leur œciste. À la troisième génération, sous le règne de Phylas, les Dryopes furent battus dans une bataille par Héraclès et amenés à Delphes pour être offerts à Apollon. Quand le dieu eut rendu son oracle à Héraclès, les Dryopes furent amenés dans le Péloponnèse, où ils occupèrent d'abord Asiné, près d'Hermioné ; ils en furent chassés par les Argiens, s'installèrent en Messénie avec l'accord des Lacédémoniens ; et quand, le moment venu, les Messéniens y furent ramenés, leur ville ne leur fut pas reprise par eux. 10 Mais les Asinéens racontent sur eux-mêmes l'histoire suivante : ils admettent avoir été vaincus dans une bataille par Héraclès, ils admettent aussi la prise de leur cité sur le Parnasse, mais ils nient avoir été fait prisonniers et amenés au sanctuaire d'Apollon : lorsque leur rempart tomba entre les mains d'Héraclès, ils ont abandonné leur ville, se sont réfugiés sur les hauteurs du Parnasse, puis ils ont embarqué sur des bateaux et sont descendus jusque dans le Péloponnèse se présenter à</p>



<p>τοῦ γένους τοῦ Δρυόπων οἱ Ἀσιναῖοι σεμνύνονται καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι τῷ ὀνόματι, οὐδὲν ὁμοίως καὶ Εὐβοέων οἱ Στύρα ἔχοντες, εἰσὶ γὰρ καὶ οἱ Στυρεῖς Δρύοπες τὸ ἐξ ἀρχῆς, ὅσοι τῆς πρὸς τὸν Ἡρακλέα οὐ μετέσχον μάχης, ἀπωτέρω τῆς πόλεως ἔχοντες τὰς οἰκήσεις : ἀλλὰ οἱ μὲν Στυρεῖς καλεῖσθαι Δρύοπες ὑπερφρονοῦσι, καθάπερ γε καὶ οἱ Δελφοὶ πεφεύγασιν ὀνομάζεσθαι Φωκεῖς, Ἀσιναῖοι δὲ Δρύοπές τε τὰ μάλιστα χαίρουσι καλούμενοι καὶ τῶν ἱερῶν τὰ ἀγιώτατά εἰσι δηλοὶ κατὰ μνήμην πεποιημένοι τῶν ποτὲ ἐν Παρνασσῷ σφισιν ἰδρυμένων. τοῦτο μὲν γὰρ Ἀπόλλωνός ἐστιν αὐτοῖς ναός, τοῦτο δὲ Δρύοπος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα ἀρχαῖον : ἄγουσι καὶ παρὰ ἔτος αὐτῷ τελετήν, παῖδα τὸν Δρύοπα Ἀπόλλωνος εἶναι λέγοντες 12 κεῖται δὲ ἐπὶ θαλάσση καὶ αὐτὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ ποτὲ ἐν μοίρᾳ τῇ Ἀργολίδι Ἀσίνη [...].</p>	<p>Eurysthée comme suppliants. Et c'est ce même Eurysthée qui leur donna Asiné d'Argolide, par haine d'Héraclès. 11 Les Asinéens, seuls de la race des Dryopes, sont encore jusqu'à aujourd'hui fiers de leur nom, à la différence des Eubéens qui habitent Styra. Les gens de Styra sont en effet, à l'origine, des Dryopes ; ce sont tous ceux qui ne participèrent pas à la bataille contre Héraclès, parce qu'ils avaient leurs maisons un peu à l'écart de la ville. Mais les gens de Styra rechignent à être appelés Dryopes, comme les Delphiens reculent à l'idée d'être nommés Phocidiens. Les gens d'Asiné au contraire sont ravis d'être nommés Dryopes, et il est clair qu'ils ont érigé leurs sanctuaires les plus sacrés en souvenir de ceux qu'ils avaient jadis construits sur le Parnasse. C'est ainsi qu'ils ont d'abord un temple d'Apollon, puis un sanctuaire de Dryops et une statue ancienne. Ils célèbrent chaque année une cérémonie en son honneur, en disant que Dryops est fils d'Apollon. 12. La cité est sise en bord de mer, comme l'autre Asiné de jadis, en Argolide [...] ».</p>
---	--

À part les Argiens qui prétendaient être les premiers à avoir établi le culte d'Apollon *Pythaeus* en Argolide, la cité d'Asiné des Dryopes en Argolide possédait également, selon Pausanias, un temple d'Apollon *Pythaeus*<sup>718</sup>. Les gens d'Asiné appartiennent à un peuple s'appelant Dryopes. Les Dryopes furent généralement considérés par les anciens comme un peuple préhellénique qui tarda de se civiliser, et ainsi resta longtemps un peuple de brigands<sup>719</sup>. Des savants modernes voient en leur nom « Δρύοπες » une origine

<sup>718</sup> Pausanias, II, 36, 4-5.

<sup>719</sup> Sur les points de vue des anciens sur le peuple des Dryopes, voir M. V. SAKELLARIOU, *Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne*, Athènes, 1977, p. 256-257.

liée au chêne<sup>720</sup> qui symbolise une époque primitive s'opposant au temps proprement humain<sup>721</sup>. Les Dryopes, avant de s'installer en Argolide, habitaient dans la région du Parnasse, dans le voisinage de Delphes. La cause de leur « migration forcée » du Parnasse en Argolide est traditionnellement imputée au conflit entre eux et Héraclès. Le thème était déjà bien connu chez les auteurs anciens ; et certains d'entre eux pensaient que l'hostilité d'Héraclès contre les Dryopes était le résultat de l'impiété des Dryopes envers le dieu de Delphes. Par conséquent, ils auraient été chassés par Héraclès du Parnasse (chez Hérodote : du pays de Doride) et conduits à Delphes pour être offerts à Apollon, mais le dieu rejeta cette offre et les envoya dans le Péloponnèse<sup>722</sup>.

Selon Barbara Kowalzig<sup>723</sup>, l'ensemble de la légende du conflit devait appartenir à un contexte d'affrontements ethniques et sociaux qui résultaient de l'immigration et de la conquête légendaire des Doriens. Héraclès et Apollon jouent ici sans aucun doute les rôles centraux. Dans le mythe historique du « retour des Héraclides », c'est Héraclès, l'ancêtre divin des « Héraclides » qui, à la tête des Doriens, mène la conquête des Doriens dans le Péloponnèse. Quant à Apollon, sa dispute au sujet du trépied de Delphes avec Héraclès expliquerait le rôle qu'Apollon pourrait éventuellement jouer dans la construction du récit.

Dans cette logique d'interprétation, Barbara Kowalzig pense qu'on peut ainsi dégager directement quelques « réalités historiques » de la légende de conflit. D'après elle, d'un côté, l'histoire survivante révèle qu'un envahisseur cherche à justifier ses actions qui ont pour l'objet de dissimuler le changement social brutal ; de l'autre, cette histoire présente un exemple du processus historique dans lequel les ethnies non-Doriennes étaient progressivement intégrées dans le Péloponnèse dominé par les Doriens. Elle finit par conclure que le mythe du conflit entre Héraclès et les Dryopes ouvre la question de la diversité ethnique en Argolide. En fin de compte, en considérant le statut dorien des Argiens, Apollon *Pythaeus* (ou Apollon) se porte pour autant révélateur de changements sociaux dans cette région.

---

<sup>720</sup> Comme le pense Pierre Chantraine, CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « δρυς ».

<sup>721</sup> Sur les significations riches du nom des Dryopes, voir D. FOURGOUS, « Les Dryopes : Peuple sauvage ou divin ? », *Mètis*, 4-1, 1989, p. 5-9.

<sup>722</sup> Diodore de Sicile, IV, 37, 1; Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7,7.

<sup>723</sup> B. KOWALZIG, *Singing for the gods : performances of myth and ritual in archaic and classical Greece*, op. cit., p. 141.

Les choses ne semblent pas être aussi simples ni évidentes. Il me semble que Barbara Kowalzig a trop précipitamment adopté le thème du « conflit ethnique » pour interpréter le conflit mythique ancré dans la tradition mythologique grecque entre différents groupes ethniques. Considérer cette tradition de narration comme révélatrice des changements sociaux *réels* risque de réduire imprudemment la distance entre « légende/mythe » et « histoire », d'ignorer de plus les différences entre les groupes ethniques en contextes historiques et sociaux distincts. De ce fait, le modèle que nous critiquons définit les Dryopes et les Doriens comme unité ethnique homogène dans leur champ respectif, sans aucune altération dans l'espace et au fil du temps. Ainsi, cette perspective ne tient pas compte de la nature multidimensionnelle des délimitations ethniques, de même, elle ne capte pas les variantes dans les différents contextes historiques et sociaux. Pour le cas des Dryopes d'Asiné, la mise en cause de la théorie d'« ethnicité » appliquée à la pratique interprétative du mythe requiert impérativement la mise en contexte du mythe conflictuel entre les Dryopes et Héraclès, afin d'appréhender la complexité du processus de « fabrication » du mythe, et la variété de la figure des Dryopes dans la tradition littéraire en question.

La légende des Dryopes n'est pas un ensemble homogène, elle présente des aspects assez variés. Grâce à Pausanias, nous possédons deux versions différentes sur le conflit mythique. La première version est généralement acceptée par des historiens anciens et peu glorieuse pour les Asinéens ; mais à celle-ci s'oppose celle des Asinéens eux-mêmes qui est fort différente et qui réinterprète toute leur histoire dans un sens qui leur est bien sûr beaucoup plus favorable. Ils admettaient avoir été conquis par Héraclès et la prise de leur cité sur le Parnasse. Mais ils refusaient catégoriquement l'idée d'avoir été faits prisonniers et amenés à Apollon. La différence essentielle entre les deux versions est que, dans la deuxième, les Asinéens annonçaient qu'ils n'avaient pas été forcés de partir de leur ville sur le Parnasse ; la décision du départ avait été prise par eux-mêmes, le départ était ainsi volontaire. Pierre Ellinger a bien remarqué que la version des Dryopes, s'opposant à la version officielle delphique, « rejette le thème de la consécration à Apollon pour adopter au contraire [...] le schéma de type phocéén du départ volontaire »<sup>724</sup>. « Cette version corrigée de leur passé autorisait les Dryopes d'Asiné à se glorifier du nom qu'ils portaient »<sup>725</sup>.

---

<sup>724</sup> P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne*, *op. cit.*, p. 317 et n. 426.

<sup>725</sup> D. FOURGOUS, « Les Dryopes », *op. cit.*, p. 25.

Pausanias précise que les habitants d'Asiné sont les seuls membres de la race des Dryopes à s'honorer de ce nom encore de son temps. Il est important de souligner que la version asinéenne fut recueillie par Pausanias chez les Asinéens en Messénie de son temps. Pour les Dryopes d'Asiné, leur transplantation de la Grèce centrale dans le Péloponnèse ne menait pas à une perte d'identité, ils gardaient leur nom d'Asiné en Argolide à Asiné en Messénie (où ils subissaient une subordination à Sparte). Ils prennent, dit Pausanias, le plus grand plaisir à être appelés Dryopes et ont établi « leurs sanctuaires les plus sacrés » (d'abord un temple d'Apollon, ensuite un sanctuaire de Dryops et une ancienne statue (ἀγαλμα αρχαίον) à Asiné en Messénie en souvenir de ceux qu'ils avaient jadis construits sur le Parnasse, ils célèbrent les mystères chaque année, en disant qu'il est le fils d'Apollon.

Si le rejet du thème de la « consécration à Apollon » et leur départ volontaire correspondent bien au modèle phocéén, l'établissement d'un lien de filiation directe entre Apollon delphique et le héros éponyme des Dryopes, qui renverse l'idée de rapports hostiles entre Apollon et les Dryopes, conduit probablement un « renversement des données mythiques »<sup>726</sup>. À cet égard, Denise Fourgous considère cette transformation de la nature du rapport avec Apollon comme une « magnifique opération de renversement idéologique, et qui aboutit à transformer un opprobre archaïque en motif de gloire nationale »<sup>727</sup>. Heureusement, un témoignage numismatique permet de mettre en évidence cet aspect fondamental de la version asinéenne de la légende. La monnaie, qui remontait au moins au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., montre l'ancienneté relative de la version asinéenne de la légende. Sur une même monnaie sont associés Apollon et Dryops, le héros éponyme et fondateur des Dryopes de l'Asiné de Messénie<sup>728</sup>.

Quant à l'origine du mythe des Dryopes d'Asiné, Marie-Françoise Billot réfute avec juste raison l'idée qui invite à croire que le culte dryope d'Apollon *Pythaeus* est une

---

<sup>726</sup> Pour reprendre l'expression de Denise Fourgous, *ibid.*, p. 26.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 26 et n. 121 : au sujet de cette opération de renversement idéologique, l'auteur donne un autre exemple relatif au peuple des Hyantes, cf. Strabon, VII, 7, 1 ; IX, 2, 3 et 2, 42 ; Pindare, *VI<sup>e</sup> Olympique*, 151 et 152 ; Pausanias, X, 35, 5.

<sup>728</sup> « Une monnaie d'Asiné, [...] porte au droit une tête d'Apollon et, au revers, Dryops assis tenant un canthare, avec l'inscription : [Δ]PYOΨ ΑΣΙΝΑΙΩ[Ν] ». Pour reprendre la description de la monnaie fournie par Denise Fourgous, voir D. FOURGOUS, « Les Dryopes », *op. cit.*, p. 27. Sur la monnaie, voir B. V. HEAD, *Historia Nummorum*, Londres, 1963, p. 432 ; sur l'inscription, voir *ibid.* et *IG IV*, 679 ; l'inscription a été analysée dans O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, *op. cit.*, p. 6-7.

fiction argienne « élaborée entre le milieu du VIII<sup>e</sup> et le début du V<sup>e</sup> siècle avec l'assentiment de Delphes, et finalement adoptée, assimilée par les Dryopes du Péloponnèse »<sup>729</sup>. Contrairement à « la perception argivo-centriste de la géographie et de l'histoire d'Argolide qui animent et ordonnent tout le Livre II du Périégète »<sup>730</sup>, la narration de Pausanias sur l'histoire des Asinéens dryopes devait se fonder principalement sur la mémoire dryope<sup>731</sup>. En plus, Marie-Françoise Billot a bien démontré la vraisemblance historique de l'existence indépendante du culte d'Apollon *Pythaeus* chez les Asinéens d'Argolide avant sa destruction par Argos au début du VIII<sup>e</sup> siècle. Le mythe des Dryopes d'Asiné serait donc composé après la conquête argienne d'Asiné<sup>732</sup>.

En ce qui concerne l'histoire de l'origine de la composition des peuples qui habitent le Péloponnèse, Pausanias semble accorder la même importance aux Dryopes qu'aux Doriens<sup>733</sup>. Bien que la répartition de la population des Dryopes ne soit reconnue par l'histoire des Péloponnésiens que chez les Asinéens, donc beaucoup moins importante que celle des Doriens, Pausanias n'a cependant pas négligé l'importance de l'histoire des Dryopes. L'acte de préservation avec insistance de leur lien étroit avec Apollon est sans doute très significatif aux yeux de Pausanias. L'origine de l'identité communautaire ne s'est pas effacée dans la mémoire dryope. Dans l'histoire des Dryopes racontée par le Périégète, le rapport privilégié avec Apollon permet l'établissement d'une base historique légitimant l'installation des Dryopes dans le Péloponnèse. Contrairement à Héraclès qui ne reçoit aucun culte en pays dryope, Apollon et Dryops, deux *archégètes*, sont honorés, de manière éclatante et continue, par les Asinéens dryopes. En effet, « du prétendu sacrilège au culte final, l'affaire engage tout un peuple et non un groupe

---

<sup>729</sup> M.-F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 47-52.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 49. D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre II, p. XXII-XXVI.

<sup>731</sup> *Ibid.*

<sup>732</sup> M.-F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 50-52.

<sup>733</sup> Pausanias, V, 1-2 : « Tous les Grecs qui disent que le Péloponnèse est divisé en cinq parties et pas davantage, [...] Quant aux Dryopes et aux Doriens, les premiers sont venus du Parnasse, les seconds de l'Œta pour s'installer dans le Péloponnèse ». Ces peuples mentionnés sont, d'après Pausanias, les Éléens, les Arcadiens, les Achéens, les Corinthiens, les Dryopes et les Doriens. Sur la polémique de cette division du Péloponnèse en cinq, voir le commentaire d'Anne Jacquemin à V, 1, 1 dans l'édition de la C.U.F.

restreint » ; l'histoire des Dryopes est marquée par ces deux « transferts de l'ensemble de la communauté »<sup>734</sup>. L'identité communautaire des Dryopes est ainsi efficacement proclamée, par le biais du rapport spécial avec Apollon et Delphes, dans le monde grec et romain.

En fin de compte, le plus significatif pour le Périégète est sans doute l'histoire *continue* de la construction et de la préservation de l'identité communautaire des Dryopes. C'est une histoire qui est marquée par la volonté forte de résister à l'oubli de leur origine, et de refuser d'abandonner ou de changer leur nom « ethnique » qui est pour eux un marqueur permanent de leur identité, quelles que soient les circonstances dans lesquelles ils se trouvaient. Tout comme les Messéniens, qui « errèrent hors du Péloponnèse environ trois cents ans au cours desquels il est bien évident qu'ils ne se sont nullement départis des coutumes de leur pays, qu'ils n'ont pas désappris leur langue dorienne, et jusqu'à notre époque, ils en ont gardé tout particulièrement la pureté, par rapport aux gens du Péloponnèse »<sup>735</sup>, les Dryopes, en transportant le culte d'Apollon du Parnasse au Péloponnèse, d'Argolide à Messénie, gardaient toujours leur tradition religieuse attachée à Apollon delphique, ainsi, une tradition inébranlable.

### V. 3. c) Apollon *Pythaeus* en Laconie

#### V. 3. c) α) Apollon *Pythaeus* à Thornax : dieu-protecteur à la frontière

Hors de l'Argolide, Pausanias a vu une autre statue d'Apollon *Pythaeus* sur le mont de Thornax, non loin de Sparte<sup>736</sup>. Il explique l'origine du modèle de la statue en

---

<sup>734</sup> M.-F. BILLOT, « Apollon *Pythéen* et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 48.

<sup>735</sup> Pausanias, IV, 27, 11.

<sup>736</sup> À en juger par le trajet de la visite de Pausanias, le lieu devrait se situer au nord de la cité de Sparte (III, 11, 1) : « Après avoir passé le Thornax, vous trouvez la ville, qui s'appelait à l'origine Sparte [...] ». Mais sa position ne semble pas être évidente et cohérente dans les autres sources anciennes. Cf. Xénophon, *Helléniques*, VI, 5, 27 ; Pausanias, III, 19, 7 ; Strabon, VIII, 5, 3 et Pausanias, III, 16, 7. Enfin, on peut supposer que Thornax pourrait s'identifier avec la colline se dressant à l'Est de Limnaion et au nord de Thérapné, plus précisément dans la plaine qui pourrait éventuellement être celle au nord du confluent de l'Eurotas et de l'Oenus. Voir O. GENGLER, « Le paysage religieux de Sparte sous le Haut-Empire », *RHR*, 4, 2010, p. 637, Fig. 2 : Sanctuaires sur le territoire (*chôra*) de Sparte sous le Haut-Empire (les numéros renvoient au catalogue).

soulignant la préférence que les Lacédémoniens ont pour leur Apollon d'Amyclées, puisque l'une de ces statues est plus importante que l'autre aux yeux des Lacédémoniens. Pausanias aurait implicitement indiqué dans son récit la volonté de Crésus d'envoyer de l'or, *comme cadeau*, semble-t-il, aux Lacédémoniens pour dorer la statue d'Apollon à Thornax (« τῷ Ἀπόλλωνι ἔπεμψε τῷ Πυθαεῖ ») ; et les Lacédémoniens, *en réalité*, ont utilisé pour parer la statue d'Apollon d'Amyclées l'or donné par Crésus pour celle du Thornax. L'importance prioritaire d'Apollon Amycléen aux yeux des Lacédémoniens est illustrée par cette histoire de l'ornementation de la statue du dieu.

<p>Pausanias, III, 10, 8 : « ἐν δὲ Θόρνακι – ἐς γὰρ τοῦτον ἀφίξει προϊών – ἀγαλμά ἐστι Πυθαέως Ἀπόλλωνος κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ ἐν Ἀμύκλαις πεποιημένον : Τὸ δὲ σχῆμα ὁποῖόν ἐστιν, ἐπ' ἐκείνῳ γράψω. Λακεδαιμονίοις γὰρ ἐπιφανέστερά ἐστι τὰ ἐς τὸν Ἀμυκλαῖον, ὥστε καὶ τὸν χρυσόν, ὃν Κροῖσος ὁ Λυδὸς τῷ Ἀπόλλωνι ἔπεμψε τῷ Πυθαεῖ, τούτῳ ἐς κόσμον τοῦ ἐν Ἀμύκλαις κατεχρήσαντο ἀγάλματος ».</p>	<p>Pausanias, III, 10, 8 : « À Thornax, où l'on arrive en continuant d'avancer (depuis les Hermès), se trouve une statue d'Apollon <i>Pythaeus</i> faite sur le modèle de celle d'Amyclées ; l'apparence de cette statue, je la décrirai quand j'en viendrai à celle d'Amyclées. Car, pour les Lacédémoniens, le culte rendu à l'Apollon d'Amyclées est plus éclatant, si bien que l'or envoyé par Crésus le Lydien pour Apollon <i>Pythaeus</i>, ils le dépensèrent pour l'ornement de la statue d'Amyclées »<sup>737</sup>.</p>
--	---

L'imitation de la statue d'Apollon d'Amyclées montre son caractère militaire. Au témoignage de Pausanias – le seul qui ait décrit la statue et le trône d'Amyclées –, la statue n'est pas anthropomorphique, mais à la forme d'une colonne de grande taille avec le visage, les pieds et les mains sculptées, Apollon porte un casque sur la tête, et tient une lance et un arc<sup>738</sup> ; ce type d'Apollon armé devait être une création de l'esprit spartiate<sup>739</sup>.

Voir aussi la carte du Péloponnèse de Strabon éditée originellement par Raoul Baladié, puis modifiée par N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 634-635.

<sup>737</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 140.

<sup>738</sup> « ὅτι γὰρ μὴ πρόσωπον αὐτῷ καὶ πόδες εἰσὶν ἄκροι καὶ χεῖρες, τὸ λοιπὸν χαλκῷ κίονί ἐστιν εἰκασμένον ». Sur les tentatives de la restitution du trône et de la statue d'Apollon d'Amyclées, voir R. MARTIN, « Bathyclès de Magnésie et le « trône » d'Apollon à Amyklæ », *op. cit.* ; E. GEORGOULAKI, « Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaios : un emprunt oriental ? », *Kernos*, 7, 1994, p. 95-118.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 101.

Pausanias, III, 19, 1-2 : « 1 La partie du trône où le dieu devait être assis ne constitue pas un ensemble massif continu, mais elle présente une série de banquettes entre lesquelles est aménagé un espace vide ; au centre bien dégagé se dresse la statue qui par sa taille dépasse tout ce que je connais, car elle peut être estimée à environ 30 coudées. Ce n'est pas l'ouvrage de Bathyclès, elle est bien plus ancienne et faite sans art ; à l'exception du visage, des pieds et des mains, elle ressemble, pour le reste, à une colonne de bronze. Le dieu a un casque sur la tête, et tient une lance et un arc. La base de la statue a la forme d'un autel ».

En plus d'être le même modèle artistique, quel est le lien possible entre Apollon *Pythaeus* sur le mont de Thornax et Apollon d'Amyclées ? D'un point de vue spatial, le caractère militaire des deux statues peut s'expliquer par une fonction de protection de la ville de Sparte : les deux statues géantes d'Apollon entourent et protègent l'espace civique de la cité de Sparte. Celle d'Apollon *Pythaeus* de Thornax se trouvait au Nord de Sparte, celle d'Apollon Amycléens au Sud de la cité<sup>740</sup>. Cela nous conduit à penser que l'identité d'Apollon *Pythaeus* intéresse directement la question des frontières. En effet, l'aspect identitaire du dieu se prononce vivement dans le contexte du partage culturel entre Sparte et Argos, un contexte remarqué par l'histoire longue des conflits sur le territoire

---

<sup>740</sup> Il est très probable que c'est vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle que Sparte décida de réaliser l'Apollon qui se dressera au nord de Sparte, à Thornax, et au Sud, de parer la statue colossale de l'Apollon d'Amyclées dont le trône d'Amyclées devait être en projet ou même déjà en cours de construction. La date proposée correspond approximativement à celle donnée par les études consacrées au sanctuaire d'Apollon d'Amyclées, au trône d'Amyclées et aux *Hyakinthies*. À propos de la date de la construction du trône d'Amyclées (fin VII<sup>e</sup>–début VI<sup>e</sup> siècles). Voir A. FAUSTOFERRI, « The throne of Apollo at Amyklai. Its significance and chronology », dans O. PALAGIA et W. D. E. COULSON (éd.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford, 1993, p. 159-166, en particulier p. 165 (l'auteur a mis en doute la datation du VI<sup>e</sup> siècle, pour elle (Amalia), plutôt fin VII<sup>e</sup> siècle), et son livre, *Il Trono di Amyklai e Sparta, Bathykles al servizio del potere*, Naples, 1996. De plus, Pausanias souligne que la statue d'Apollon fut construite antérieurement au trône d'Amyclées. Voir également N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 230. L'importance d'Apollon d'Amyclées pour Sparte peut se justifier, à part son rôle dans la fête annuelle des *Hyakinthies*, par son engagement dans la protection de la cité de Sparte en tant que « patronage au renouvellement des serments » avec Athènes. Grâce à Thucydide, on sait qu'un traité d'alliance entre deux cités devait être renouvelé chaque année, et les stèles du texte du traité sont placées, « l'une, à Lacédémone, près d'Apollon à l'Amyclaion, l'autre, à Athènes, sur l'Acropole, près d'Athéna » (Thucydide, V, 23, 4-5). Voir *ibid.*, p. 363-364.



de la Thyréatide<sup>741</sup>. Selon Hérodote, l'achat de l'or à Crésus s'est effectué, à la suite de l'affaire tégéate dont la régularisation assure dès lors le pouvoir de Sparte sur « la plus grande partie du Péloponnèse »<sup>742</sup>, à savoir dans les années qui précèdent la « Bataille des Champions »<sup>743</sup> sur le territoire de la Thyréatide ; et le combat était commémoré par les Spartiates durant la fête des *Gymnopédies* devant la triade apollinienne<sup>744</sup>, dont la statue d'Apollon *Pythaeus*.

Selon la théorie développée notamment par Angelo Brelich<sup>745</sup> et Claude Calame<sup>746</sup>, les exécutions chorales pendant la fête auraient probablement pour but de commémorer le combat<sup>747</sup>. La fête trouvait ainsi son fondement dans la préparation militaire des citoyens-soldats. On peut suggérer à cet égard que la présence d'Apollon *Pythaeus* aux

---

<sup>741</sup> Sur l'environnement géographique de la plaine de Thyréatide, voir F. BOLTE, « Sparta (Géographie) », *RE* III A2 (1929), 1294-1349 ; J. CHRISTIEN, « Promenades en Laconie », *DHA*, 15-1, 1989, p. 75-80. Voir M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta, op. cit.*, p. 51 et n. 286.

<sup>742</sup> Hérodote, I, 68.

<sup>743</sup> Crésus, menacé par les Perses, demande et obtient l'alliance de Sparte, mais Sparte, justement occupé par son conflit avec Argos en Thyréatide, ne peut pas venir au secours de la Lydie. En considérant que l'achat d'or et l'alliance lydo-spartiate sont le plus souvent reconnus comme historiques, si l'on date la « Bataille des Champions » en Thyréatide de 547/6, l'achat de l'or devrait se placer entre 550 et 547. Voir M.- F. BILLOT, « Apollon *Pythéen* et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 95 n. 200.

<sup>744</sup> Sur la triade apollinienne à Sparte, Pausanias, III, 11, 9. Sur la fonction commémorative de la fête des *Gymnopédies*, voir M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta, op. cit.*, p. 50-53 ; N. RICHER, *La religion des Spartiates, op. cit.*, p. 404-413.

<sup>745</sup> A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961, p. 22-30.

<sup>746</sup> C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne. Morphologie, fonction religieuse et sociale* (Les parthénées d'Alcman), Paris, 2019 (2<sup>e</sup> édition française), p. 129 et 348-350.

<sup>747</sup> Quant au déroulement de la bataille, voir Hérodote, I, 82-83 ; Pausanias, II, 38, 5 ; 20, 7. Le texte de l'historien laconien Sosibios a indiqué l'usage des couronnes « thyréatiques » pendant la célébration de la victoire de Thyréa dans les *Gymnopédies* : « Thyreatikoi. Sont ainsi appelées certaines couronnes, chez les Lacédémoniens, comme indique Sosibios dans [son ouvrage] Sur les sacrifices, tout en disant qu'elles sont maintenant dénommées *psilinoi*, alors qu'elles sont faites de palmes. Et en souvenir de la victoire obtenue à Thyréa, les chefs des chœurs les portent en défilant durant cette fête, lorsqu'ils célèbrent aussi les *Gymnopédies* ». Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, XV, 678b-c = *FGrHist*, 595, F 5. Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates, op. cit.*, p. 396 n. 62 et p. 405 et n. 109 ; également M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta, op. cit.*, p. 51.

*Gymnopédies* se justifie par sa fonction propitiatoire avant le déclenchement d'une campagne militaire<sup>748</sup>. Si la « Bataille des Champions » pouvait être le contexte historique servant à expliquer le caractère militaire du dieu, le combat, primitivement rituel puis devenu un conflit réel, n'est qu'un épisode des conflits répétitifs entre Argos et Sparte pour la Thyréatide ; il paraît pourtant s'inscrire dans un ensemble d'affrontements associés à la détermination des confins territoriaux<sup>749</sup>.

En la matière, il est important de noter que la question frontalière est restée une composante de l'identité civique au temps de Pausanias. On trouve maints échos de revendications de frontières dans son texte qui s'attarde à fixer les limites des régions qu'il parcourt, comme l'a indiqué Yves Lafond<sup>750</sup>. La Thyréatide, à l'époque de

---

<sup>748</sup> C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, op. cit., p. 354.

<sup>749</sup> F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, op. cit., p. 72-73 et n. 54. Angelo Brelich a remarqué à cet égard la durée longue du conflit, l'incommensurabilité entre la valeur du territoire disputé et la gravité et la portée du conflit entre deux cités, A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, op. cit., p. 22-39. D'après Thomas Kelly, la tradition de conflit entre Argos et Sparte fut inventée durant le IV<sup>e</sup> siècle et ensuite élaborée par les historiens tardifs, T. KELLY, « The Traditional Enmity Between Sparta and Argos : The Birth and Development of a Myth », *AHR*, 75-4, 1970, p. 974 ; 979-980 ; 1000. Voir N. BERSHADSKY, « The Border of War and Peace. Myth and Ritual in Argive-Spartan Dispute over Thyreatis », dans J. WILKER (éd.), *Maintaining Peace and Interstate Stability in Archaic and Classical Greece*, Mainz, 2012, vol. 16, p. 49-77.

Au témoignage de Pausanias, l'association d'Apollon *Pythaeus* aux seuils et confins en Argolide est souligné par le fait que, dans la ville d'Hermione, le culte d'Apollon *Pythaeus* était à côté du celui d'Apollon *Horios*. L'origine de l'épiclèse du dieu avait été perdue au temps de Pausanias, mais Pausanias conjecture que c'était après avoir été victorieux dans un conflit concernant les frontières de leur territoire qu'ils (les gens d'Hermione) commencèrent à honorer cet Apollon *Horios*. Pausanias y mentionne simultanément trois temples et trois statues (ἀγάλματα) d'Apollon, II, 35, 2 : « ... Pour quelles raisons ils appellent le dieu *Horios*, je ne saurais le dire avec certitude ; mais je conjecture qu'à la suite d'une guerre ou d'un jugement ils ont obtenu gain de cause dans un litige frontalier et ont pour cela honoré Apollon de la Frontière ». — Traduction de P. SAUZEAU (*Les partages d'Argos*, op. cit., p. 253). Voir le commentaire de Musti : selon lui, le conflit frontière possible pourrait avoir eu lieu entre Hermione et la cité voisine de Trézène. Pour le problème de la frontière de l'épiclèse *Horios*, voir M. SARTRE, « Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques », *Ktèma*, 4-1, 1979, p. 217.

<sup>750</sup> Y. LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine*, op. cit., p. 143-147.

Pausanias, est occupée par les Argiens, qui prétendent l'avoir recouvrée en vertu d'une victoire en justice<sup>751</sup>. En envisageant la revendication argienne sur le territoire, les Spartiates expriment, par le biais d'Apollon *Pythaeus*, leur propre droit historique à leur manière.

Revenons à la question de l'épiclèse *Pythaeus*. Si l'on admet qu'elle rappelle une certaine affinité avec Apollon *Pythien*, quelle est la nature du rapport entre Apollon *Pythaeus* laconien et Delphes ? Pourquoi ce rapport avec Delphes doit-il prendre toute son importance par le biais de l'adoption de l'épiclèse *Pythaeus* plutôt que *Pythios* pour les statues d'Apollon ? Pausanias est le seul qui déclare que l'Apollon de Thornax était *Pythaeus*, et sa version est aussi la seule qui décrive l'envoi de l'or par Crésus comme cadeau aux Spartiates sans faire référence à l'épisode de l'achat mentionné dans les autres sources<sup>752</sup>. Dès lors, comment justifie-t-on la particularité de la version de Pausanias ? Tout d'abord, la précision de l'épiclèse *Pythaeus* peut s'expliquer par le rapport très étroit entre Sparte et Delphes, en particulier, par l'influence forte et permanente de l'oracle de Delphes dans la vie communautaire de Sparte<sup>753</sup>. À cet égard, on peut souligner que c'était sur le conseil de l'oracle de Delphes que les Lacédémoniens se procurèrent l'or auprès de Crésus. De surcroît, c'était également sous l'égide de Delphes que se conclut l'alliance entre Crésus et Sparte<sup>754</sup>. Si l'on prend en compte l'importance significative de

---

<sup>751</sup> Pausanias, II, 38, 5 : « Quand de là [Anigraia] on monte un peu vers la terre ferme, il y a une localité où trois cents Argiens combattirent contre autant de Lacédémoniens, tout aussi choisis. Tous moururent à l'exception d'un Spartiate et de deux Argiens et l'on éleva sur place les tombeaux des morts ; mais les Lacédémoniens, qui avaient emporté le combat sur les Argiens, jouirent d'abord du pays, puis le remirent aux Éginètes, lorsque ceux-ci eurent été chassés de leur île par les Athéniens. De mon temps, la Thyréatide appartenait aux Argiens, qui disent qu'ils l'ont acquise après une bataille juridique ». — Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 96.

<sup>752</sup> Cf. Hérodote, I, 68 et Pausanias, III, 10, 8.

<sup>753</sup> Nicolas Richer a bien expliqué le mécanisme de l'influence de l'oracle de Delphes sur la relation entre Sparte et Delphes en insistant sur le caractère institutionnel des consultations oraculaires dont la forme de conseil divin paraissait indispensable aux Spartiates. N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 272-293 et 272 n. 163. Marie-Françoise Billot souligne aussi la longue tradition des oracles rendus à Delphes pour Sparte, M.- F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 95-96 et n. 200 et 201.

<sup>754</sup> Voir Hérodote, I, 69 : « Quand Crésus apprit tout cela, il envoya à Sparte des députés porteurs de présents pour demander l'alliance ; il leur avait prescrit ce qu'ils avaient à dire ; arrivés à Sparte, ils tinrent ce langage : 'Celui qui nous a envoyés est

la glorification de Delphes dans l'« histoire de Crésus »<sup>755</sup>, dans laquelle Sparte était pleinement impliquée<sup>756</sup>, on peut à juste titre suggérer que la préférence de Crésus pour Apollon *Pythaeus* spartiate, soulignée par Pausanias (ou la version préférée localement et rapportée par Pausanias ?), a pour but de mettre en évidence la reconnaissance *internationale* de l'importance particulière du dieu engendrée dans la tradition locale et régionale, et d'établir entre Apollon *Pythaeus* et Delphes un lien solide, ou du moins tangible, basé sur un contexte historique précis illustré par un personnage historiquement connu. De la sorte, on peut apercevoir les modalités d'énonciations de l'identité d'Apollon *Pythaeus* que la tradition spartiate met en rapport avec Delphes. Les Lacédémoniens de Sparte possèdent également leur propre culte d'Apollon *Pythaeus* en l'honneur duquel les éphèbes célébraient encore au temps de Pausanias la fête des *Gymnopédies*.

---

Crésus, roi des Lydiens et d'autres peuples. Voici ce qu'il vous dit : Lacédémoniens, le dieu m'a ordonné par un oracle de prendre le Grec pour ami ; j'apprends que c'est vous qui êtes à la tête de la Grèce ; c'est donc vous que je sollicite, conformément à l'ordre reçu ; mon désir est d'être votre ami, votre allié, sans dol ni tromperie. Tel fut le message que Crésus leur transmet par ses députés. Les Lacédémoniens, qui eux aussi avaient eu connaissance de l'oracle rendu à Crésus, se réjouirent de la venue des Lydiens et conclurent sous la foi des serments un traité d'hospitalité et d'alliance. Aussi bien, ils étaient tenus par des bienfaits qu'auparavant déjà ils avaient reçus de Crésus. Ils avaient envoyé effectivement à Sardes pour demander à acheter de l'or, qu'ils voulaient employer à la statue dressée aujourd'hui en Laconie sur le Thornax, statue d'Apollon ; et ce qu'ils demandaient à acheter, Crésus le leur avait donné en don gracieux ». Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, 231E-232A = *FGrHist*, 115, F 193 : « Quand les Lacédémoniens voulurent dorer la face d'Apollon d'Amyclées, et qu'il ne se trouve point d'or dans toute la Grèce, ils envoyèrent demander à l'Oracle de qui ils pourraient acheter de l'or ; et l'Oracle leur eût répondu qu'ils en allaient demander à Crésus le Lydien. Donc, ils y allèrent et en achetèrent de lui ». Cf. Sosibios, *FGrHist*, 595, F 25, *apud* Zenobios, *Epitomè*, I, 54. Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 230 n. 24 ; H. W. PARKE, « Croesus and Delphi », *GRBS*, 25-3, 1984, p. 221.

<sup>755</sup> J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, *op. cit.*, chapitre III. H. W. PARKE, « Croesus and Delphi », *op. cit.*

<sup>756</sup> Comme l'a indiqué Marie-Françoise Billot, « la légende dorée de Crésus jette son éclat sur la longue tradition des oracles rendus à Delphes pour Sparte », voir M.- F. BILLOT, « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *op. cit.*, p. 95 et n. 201.

### V. 3. c) β) Apollon *Pythaeus* dans la fête des *Gymnopédies* spartiates

Après avoir raconté la longue histoire de Tisamène<sup>757</sup>, Pausanias remarque que sur l'agora de Sparte se trouve un groupe de statues de Léo et de ses deux enfants, et qu'au même endroit, les Spartiates célèbrent leur fête « nationale », les *Gymnopédies*<sup>758</sup> :

<p>Pausanias, III, 11, 9 : « Σπαρτιάταις δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς Πυθαέως τέ ἐστιν καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς ἀγάλματα. Χορὸς δὲ οὗτος ὁ τόπος καλεῖται πᾶς, ὅτι ἐν ταῖς γυμνοπαιδίαις – ἑορτὴ δὲ εἴ τις ἄλλη καὶ αἱ γυμνοπαιδίαι διὰ σπουδῆς Λακεδαιμονίοις εἰσὶν – ἐν ταύταις οὖν οἱ ἔφηβοι χοροὺς ἰστᾶσι τῶ Ἀπόλλωνι ».</p>	<p>Pausanias, III, 11, 9 : « Sur l'agora, les Spartiates ont des statues d'Apollon <i>Pythaeus</i>, d'Artémis et de Léo. Cet endroit tout entier porte le nom de <i>Choros</i>, parce que dans les <i>Gymnopédies</i> – la fête que les Lacédémoniens célèbrent avec la plus grande solennité – dans ces fêtes donc, les éphèbes forment des chœurs en l'honneur d'Apollon »<sup>759</sup>.</p>
---	---

Ce résumé succinct des *Gymnopédies* mentionne quelques composantes importantes du déroulement de la fête, du moins importantes aux yeux de Pausanias, à savoir le lieu de la célébration, la pratique chorale en honorant Apollon. Il n'en reste pas moins vrai que Pausanias ne donne qu'une image très floue sur les *Gymnopédies*. L'importance particulière des *Gymnopédies* pour les Spartiates est soulignée par l'expression : « ἑορτὴ δὲ εἴ τις ἄλλη καὶ αἱ γυμνοπαιδίαι διὰ σπουδῆς Λακεδαιμονίοις εἰσὶν ». Ce jugement de Pausanias peut se confirmer, avec l'aide des études modernes, par les indications textuelles anciennes mentionnant les aspects divers des *Gymnopédies* à différents moments. Bien que beaucoup de ses traits nous soient malaisés à discerner<sup>760</sup>, on a pu dégager des études précédentes les principaux caractères politico-religieux de cette fête, et la modalité de son implication dans la construction et l'énonciation de l'identité spartiate. Quelle est la particularité de sa description des *Gymnopédies* ? Quel est le rôle

<sup>757</sup> Le célèbre devin qui a donné 5 victoires aux Spartiates au V<sup>e</sup> siècle, dont celle de Platée, la première.

<sup>758</sup> Pour la documentation et les analyses principales sur la fête des *Gymnopédies* : N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 383-422 ; voir également M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, op. cit., p. 42-56 ; J. DUCAT, *Spartan education*, op. cit., p. 249-280.

<sup>759</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 140.

<sup>760</sup> En particulier, la date et les causes de l'établissement des *Gymnopédies* ne nous paraissent guère catégoriques.

d'Apollon durant les *Gymnopédies*, plus particulièrement, en quoi Apollon *Pythaeus* s'engage dans cette fête en tant que divinité principale de la cité ?

Dans l'intention de mieux décrypter la vision historique de Pausanias sur les *Gymnopédies* encore pratiquées de son temps, il faut situer son texte dans la longue tradition de témoignages littéraires mentionnant la fête.

Au témoignage de Pausanias<sup>761</sup>, les *Gymnopédies* ont lieu dans un endroit appelé *Choros* (« Χορὸς δὲ οὗτος ὁ τόπος καλεῖται πᾶς ») qui devrait faire partie de l'agora de Sparte. Le témoignage de Sosibios de Sparte (III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C)<sup>762</sup>, transmis par Athénée de Naucratis, renforce l'information transmise par Pausanias sur ce lieu de la célébration. Quand Sosibios mentionne les chœurs : « [...] Comme chœurs, il y a, devant, celui des *Paidés*, à gauche, celui des *andres* [...] »<sup>763</sup>. Leurs positions – « devant » et « à gauche » nous laissent à croire qu'il devrait probablement exister un lieu de référence par rapport auquel les positions des chœurs pouvaient être définies, et ce lieu de référence est probablement, d'après Pausanias, l'emplacement des statues d'Apollon *Pythaeus*, d'Artémis et de Léo<sup>764</sup>. En outre, si l'on considère que « Sosibios est vraisemblablement utilisé par Pausanias sans être mentionné »<sup>765</sup>, il convient de penser que la scène des *Gymnopédies* se déroulait devant la triade apollinienne de l'agora de Sparte au plus tard au début de l'époque romaine (I<sup>er</sup> siècle avant J. -C.)<sup>766</sup>.

---

<sup>761</sup> La fête a dû perdurer longtemps, elle aurait pu être encore célébrée au temps de Pausanias.

<sup>762</sup> Passage transmis par Athénée, *Deipnosophistes*, XV, 678b-c = *FGrHist*, 595, F 5. D'après la traduction de N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 405. Sur la date de Sosibios, voir E. LÉVY, « Sosibios le Laconien », dans D. LENFANT (éd.), *Athénée et les Fragments d'historiens*. Paris, 2007, p. 280.

<sup>763</sup> Ibid.

<sup>764</sup> Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 389.

<sup>765</sup> E. LÉVY, « Sosibios le Laconien », op. cit., p. 277-289 ; p. 280. L'auteur place Sosibios le Laconien plutôt au début de l'époque romaine qu'à l'époque hellénistique, comme on l'avait habituellement cru. Il faut noter ici qu'il y a une autre tradition sur la datation, selon laquelle, ce Sosibios de Sparte est censé avoir vécu au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>766</sup> Deux autres sources de l'époque byzantine renforcent le témoignage de Pausanias et celui de Sosibios, selon lesquelles, la scène de la fête des *Gymnopédies* se déroule dans l'agora : Hesychius, s.v. « Γυμνοπαιδία » : « [...] c'est en effet sur l'agora qu'ils célèbrent la fête, [...], il y a des processions de chœurs de gens dénudés », et *Anecdota Graeca*, I, p. 32, 1.18-20 (éd. Bekker), s.v. « Γυμνοπαιδία » : « à Lacédémone, à travers l'agora, des *paidés* nus chantaient des péans en l'honneur de ceux de Thyréa ». Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 387 et n. 20 et 22.

Néanmoins, d'après Hérodote, la scène se déroule en public dans un « théâtre » (θεήτρον)<sup>767</sup>. Il est difficile de savoir le sens exact donné par Hérodote au terme « théâtre » dans ce passage, puisqu'à Sparte, le bâtiment du « théâtre » au sens strictement architectural, ne connaît son vrai développement que vers la fin du I<sup>er</sup> siècle avant J. -C<sup>768</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, Xénophon mentionne la scène de l'annonce de la défaite de Leuctres au moment de la célébration des *Gymnopédies*, « le dernier jour des *Gymnopédies*, et, qui plus est, quand le chœur d'hommes était déjà en scène : [...] » (γυμνοπαιδιῶν τε οὔσης τῆς τελευταίας καὶ τοῦ ἀνδρικοῦ χοροῦ ἔνδον ὄντος)<sup>769</sup>. Selon Nicolas Richer, le terme ἔνδον implique évidemment un « intérieur » de cet espace, et ce devait être ainsi dans un espace clairement délimité que se déroulait la scène<sup>770</sup>. Cependant, d'autres indications textuelles tardives mentionnent l'agora comme lieu de spectacle<sup>771</sup>. En la matière, Nicolas Richer a mis en parallèle les textes d'Hérodote, de Xénophon et d'Aristoxène<sup>772</sup>, d'Hesychius, et des *Anecdota Graeca*, et considère que la confrontation des indications textuelles conduit à penser à une évolution d'espace, et que « la célébration des *Gymnopédies* aurait quitté l'espace clos pour gagner un espace plus spacieux »<sup>773</sup>.

---

<sup>767</sup> Hérodote, VI, 67. C'est la plus ancienne mention textuelle que nous possédions sur la célébration des *Gymnopédies*.

<sup>768</sup> Sur le théâtre de Sparte situé sur le flanc occidental de l'acropole, voir A. M. WOODWARD, J. P. DROOP et W. LAMB, « Excavations at Sparta, 1927 », *ABSA*, 28, 1926, p. 3-36 ; également J. J. WILKES, G. B. WAYWELL et S. E. C. WALKER, « The ancient theatre at Sparta », dans S. CAVANAGH et S. E. C. WALKER (éd.), *Sparta in Laconia*, Londres, 1998, p. 91-111. Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 384-386.

<sup>769</sup> Xénophon, *Helléniques*, VI, 4, 16.

<sup>770</sup> Le mot ἔνδον signifie, d'après Pierre Chantraine, « à l'intérieur » : CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « ἔνδον ». Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 387.

<sup>771</sup> Voir *supra*, p. 232 et n. 762. Hesychius, s.v. « Γυμνοπαιδία » ; *Anecdota Graeca*, I, p. 32, l. 18-20 (éd. Bekker), s.v. « Γυμνοπαιδία ».

<sup>772</sup> Aristoxène de Tarente, *FGrHist*, F 108 *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 631C. Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 386 et n. 16.

<sup>773</sup> Sur l'idée de l'évolution de l'espace, *ibid.*, p. 388-389 et n. 27. Sur la localisation de l'agora de Sparte, voir G. WAYWELL, « Sparta and its topography », *BICS*, 43, 1999, p. 8. Jean Ducat défend une opinion similaire en disant que ce *choros* avec orientation définie devait couvrir un espace plus large dont la place à la danse était le centre. J. DUCAT, *Spartan education*, *op. cit.*, p. 266-267.

Tenant compte de la contiguïté entre le *Choros* et le théâtre<sup>774</sup>, il est permis de faire un rapprochement entre Hérodote et Pausanias à propos du lieu des *Gymnopédies*, et d'établir ainsi un lien corrélatif entre le témoignage de Pausanias et celui des auteurs qui le précèdent. L'idée de cette évolution d'espace se justifie ainsi : associé à la triade apollinienne, cet endroit tout entier portant le nom de *Choros* avec orientation définie étant devenu, au plus tard, à l'époque hellénistique<sup>775</sup>, le lieu de la célébration des *Gymnopédies*.

À partir de cette idée d'évolution d'espace, on peut supposer à juste titre que, d'Hérodote à Pausanias, bien que l'importance de la fête des *Gymnopédies* ait persisté, la fête devait avoir connu de profondes évolutions dans bien des dimensions, notamment celles de son organisation et de sa signification.

Grâce aux descriptions de Plutarque, on remarque d'emblée une diversité des participants aux *Gymnopédies* : « tous les citoyens, y compris les rois et les gérontes<sup>776</sup>, se réunissaient pour assister à ces spectacles »<sup>777</sup>. Il faut mentionner aussi la présence des éphores aux *Gymnopédies* où ils se chargent probablement d'une fonction de

---

<sup>774</sup> La reconstruction de la topographie de Sparte montre bien que le *Choros* se situe du côté du théâtre : à ce propos, « l'une des erreurs les plus lourdes de conséquences en matière de topographie lacédémonienne est bien celle qui a consisté à détacher l'agora du théâtre ». Voir P. MARCHETTI et K. KOLOKOTSAS, *Le nymphée de l'agora d'Argos : fouilles, étude architecturale et historique*, Athènes-Paris, 1995, p. 207 sq., et notamment p. 214-215 et n. 73 ; P. MARCHETTI, « Le *Dromos* au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien : Points de vue nouveaux », *op. cit.*, p. 155 et n. 2 ; p. 160 et n. 21.

<sup>775</sup> D'après Jean Ducat, l'idée d'un espace avec orientation défini devrait émerger de Sosibios, voir J. DUCAT, *Spartan education, op. cit.*, p. 267. L'idée que la place des *Gymnopédies* avait changé à l'époque impériale est exprimée encore plus explicitement par N. M. KENNEL, *The gymnasium of virtue : education & culture in Ancient Sparta*, Londres, 1995, p. 68. En outre, le texte du Périégète est la seule indication textuelle de la présence des statues des Létoïdes dans la circonstance des *Gymnopédies*, cela renforce également l'idée du déplacement du site des *Gymnopédies*.

<sup>776</sup> Sur le rôle important et particulier que les gérontes jouent dans la vie politique de Sparte, voir N. BIRGALIAS, « La Gérousia et les gérontes de Sparte », *Ktèma*, 32-1, 2007, p. 342-343. Voir E. LEVY, *Sparte, op. cit.*, p. 202-209. Pausanias mentionne le bâtiment de la Gérousia et les bureaux des éphores sur l'agora de Sparte, et explique la fonction publique de la Gérousia et celle des éphores en soulignant que « la Gérousia est le conseil le plus important de la constitution des Lacédémoniens » et, « les éphores traitent les affaires les plus sérieuses » (III, 12, 2).

<sup>777</sup> Plutarque, *Lycurgue*, 14, 6.



supervision<sup>778</sup>. On peut ainsi cerner, en particulier, le caractère politique de la fête. La présence de l'intégralité des citoyens montre bien le caractère national et officiel de la fête ; et la participation des plus importants hommes politiques démontre l'importance politique de la fête pour la vie publique de la communauté. De surcroît, il faut noter que les *Gymnopédies* sont aussi une occasion d'accueillir les étrangers qui séjournaient à Sparte. À ce propos, Xénophon<sup>779</sup> et Plutarque racontent que, lors de l'annonce de la défaite désastreuse de Leuctres, les éphores ordonnèrent aux chœurs de continuer jusqu'au bout le spectacle et le concours dont nombre d'étranger se trouvaient parmi les spectateurs. Face à cette nouvelle de la défaite désastreuse, les éphores avaient choisi, devant les participants extérieurs, à la communauté de préserver le bon ordre et la bonne harmonie du déroulement de la fête, ce qui aurait sûrement un impact symbolique sur la solidarité de la communauté.

Xénophon, *Helléniques*, VI, 4, 16 « [...] l'homme qui devait annoncer le désastre à Lacédémone y arrive le dernier jour des *Gymnopédies*, et, qui plus est, quand le chœur d'hommes était déjà en scène : les éphores, après avoir entendu la nouvelle, se livrèrent à la douleur, comme c'était, je pense, inévitable ; mais ils ne firent pas sortir le chœur et le laissèrent concourir jusqu'au bout ; ils communiquèrent le nom de chacun des morts à ses proches, et recommandèrent aux femmes de ne pas faire de lamentations, et de supporter leur chagrin en silence. [...] »<sup>780</sup>.

Plutarque, *Agésilas*, 29, 3-4 : « 3 Il se trouva que la ville était en fête et pleine d'étrangers, car c'étaient les *Gymnopédies*, et des chœurs étaient en train de concourir au théâtre, quand arrivèrent de Leuctres ceux qui venaient annoncer la nouvelle du désastre. 4 Les éphores comprirent aussitôt que c'en était fait et que leur hégémonie était perdue, mais ils ne permirent pas au chœur de se retirer ni à la ville de rien changer à s'occuper du spectacle et du concours des chœurs ».

<sup>778</sup> Xénophon, *Hellénique*, VI, 4, 16 ; Plutarque, *Agésilas*, 29, 4. Sur la présence des éphores liée à leur fonction de supervision du bon déroulement des fêtes spartiates, voir N. RICHER, *Les éphores : études sur l'histoire et sur l'image de Sparte : VIII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ*, Paris, 1998, p. 226 et n. 44. Pour une présentation générale sur les éphores de Sparte, F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte, op. cit.*, p. 69-75.

<sup>779</sup> Xénophon, *Hellénique*, VI, 4, 16 ;

<sup>780</sup> Aussi Xénophon, *Mémorables*, I, 26, 1. Lors des *Gymnopédies*, en effet, Lichas recevait à sa table les étrangers qui séjournaient à Lacédémone.

L'aspect politique et national de la fête se caractérise aussi par l'exclusion des célibataires lors de la célébration<sup>781</sup>. Ce rejet des célibataires implique sans doute l'insistance des Spartiates sur la notion de fécondité. Comme nous l'avons précédemment démontré, il est raisonnable de penser que la présence de la triade apollinienne, monument à part entière du lieu de la célébration des *Gymnopédies*, énonce et renforce l'importance fondamentale du thème de la « fécondité » pour la bonne perpétuation de la communauté. Rappelons que l'agora est le lieu par excellence où sont rendues visibles et se régèrent la politique de l'État et les valeurs civiques de la communauté, parmi celles-ci, le devoir de la procréation de membres nouveaux et bons pour la communauté est ainsi déclaré au cœur de la cité comme l'une des valeurs civiques fondamentales.

Si Pausanias choisit de préciser le nom de *choros*, c'est parce que cette dénomination révèle la nature de la vénération pour Apollon durant les *Gymnopédies*. Ce nom de *Choros* renvoie explicitement à la danse (*choreia*)<sup>782</sup>. Aux *Gymnopédies*, on dansait et chantait. Ces pratiques musicales de caractère rituel rappellent non seulement l'ancienneté de la fête<sup>783</sup>, mais également la place importante que la fête occupe dans l'institution musicale de Sparte<sup>784</sup>. Les éphèbes, dansant en groupe, sont ici les membres

---

<sup>781</sup> Plutarque, *Lycurgue*, 15, 1-3.

<sup>782</sup> Voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « χορός » ; *LSJ*, s.v. « παίδω ».

<sup>783</sup> La mention des compositeurs des chants par Athénée remonte la fondation de la fête vers l'époque pré-classique, Athénée, *Deipnosophistes*, XV, 678b-c = *FGrHist*, 595, F 5. Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 396 n. 62 ; p. 405 et n. 109. Selon Sosibios de Sparte, les chants exécutés lors de la fête furent composés par Thaléas et Alcman et Dionysodotos. Quant à Alcman, Claude Calame a marqué que « l'activité poétique et musicale d'Alcman, le poète au service des différents groupes formant la communauté civique, est donc attachée à presque toutes les grandes festivités marquant le rythme de vie de la communauté civique et des différents groupes qui la composent ». Voir C. CALAME, « Arts des Muses et poètes citoyens : la Sparte archaïque comme culture du chant », dans V. AZOULAY, F. GHERCHANOC et S. LALANNE (éd.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel : Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, 2012, p. 410.

<sup>784</sup> La fête fait ainsi partie d'une culture de chant spartiate, pour cette notion, voir *ibid.* Claude Calame a proposé une analyse du développement de la culture musicale de Sparte pré-classique et finit pour conclure que « par le développement de sa culture musicale, Sparte est devenue un centre d'attraction remarquable, animé par des poètes provenant de cités dont l'éventail dépasse les limites du bassin de la mer Égée hellénisée » (p. 404).

représentatifs de la communauté<sup>785</sup>. Les activités chorales lient les éphèbes entre eux, mais unissent également les spectateurs, les Lacédémoniens de Sparte entre eux : les chœurs, « soumis par l'emprise d'un rythme ancestral à une émotion commune, les danseurs communient dans une tradition »<sup>786</sup>. L'aspect religieux des *Gymnopédies* se manifeste dans cette perspective par la danse des éphèbes en l'honneur d'Apollon. Il est remarquable à l'égard que la pratique de la *choreia* est considérée comme un moyen particulièrement adéquat d'honorer Apollon et Artémis<sup>787</sup>. Les performances chorales des éphèbes au *Choros* rentrent dans le domaine apollinien : Apollon, qui dirige les Muses et préside aux activités musicales, est considéré, lui-même, comme un danseur.

À propos de la composition des chœurs, une tradition remontant à Tyrtée (la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) présente un type de *trichoria* spartiate, c'est donc une tripartition chorale qu'il y a, devant, le chœur des *paides*, à gauche, celui des *andres*, et celui des anciens, qui serait à droite<sup>788</sup>. Les *Gymnopédies* étaient également une occasion vouée à l'éducation des jeunes spartiates. Michael Pettersson a rappelé aussi que, selon Platon (*Lois*, II, 645a), la *chorea* et la *paideia* sont toutes deux d'origine divine. De plus, selon Platon, chants et danses sont le propre des chœurs, dont la pratique est constitutive

---

<sup>785</sup> Danser en groupe est un moyen efficace de manifester une appartenance à un groupe. Telle est l'opinion de W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, op. cit., p. 148.

<sup>786</sup> Sur le caractère religieux et politique de la danse en chœurs, voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, op. cit., p. 143-148. W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, op. cit., p. 147-148. Walter Burkert a eu tort de rappeler qu'aux *Gymnopédies*, les garçons dansent pour Apollon et les filles, partout, en l'honneur d'Artémis ; il semble que les membres féminins de la communauté soient exclues de la célébration, ainsi que les célibataires. En tout cas, aucune source ne mentionne la présence des femmes à la fête.

<sup>787</sup> M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, op. cit., p. 54 et n. 302.

<sup>788</sup> L'origine de l'établissement de la *trichoria* spartiate est rapportée par Pollux (IV, 107), N. RICHER, *La religion des Spartiates*, op. cit., p. 395 sq. Voir aussi M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, op. cit., p. 50 ; N. M. KENNELL, *The gymnasium of virtue*, op. cit., p. 68-69 ; J. DUCAT, *Spartan education*, op. cit., p. 268-269. Plutarque parle aussi de la *trichoria*, *Lycurgue*, 21, 2-3 ; *Œuvres morales*, 238a-b et 544<sup>e</sup> ; scholie à Platon, *Lois*, I, 663a, s.v. « συσσίτια » ; *FGrHist*, 595, F 5 (Sosibios), *apud*, Athénée, *Deipnosophistes*, XV, 678b-c.

de l'éducation<sup>789</sup>. Il devait y avoir une compétition des chœurs pendant la fête<sup>790</sup>. À propos de la compétition, Jean Ducat a raisonnablement déclaré que « les vainqueurs n'étaient pas ceux qui résistaient le plus longtemps, mais ceux qui dansaient le mieux »<sup>791</sup>. Henri Jeanmaire et Angelo Brelich ont proposé de placer la pratique d'endurance et l'exécution musicale dans le système éducatif de Sparte, *agôgè*. Les *Gymnopédies* peuvent être considérées de ce point de vue comme rite d'initiation des jeunes spartiates<sup>792</sup>. Dans cette perspective, Apollon et sa famille pourraient être considérés comme des divinités protectrices des enfants et des adolescents.

Après avoir passé en revue les aspects différents de la célébration des *Gymnopédies* avant l'époque romaine, on est en mesure d'éclaircir les caractéristiques de la description de Pausanias sur la question.

À la fin du passage, Pausanias explique que la dénomination du lieu-dit *Choros* renvoie au fait que les chœurs des éphèbes honorent à Apollon à cet endroit. Mais il ne mentionne ni d'autres représentations chorales, ni précise les actes cultuels des *Gymnopédies*. Si la description de Pausanias se limite à mentionner les éphèbes et les chœurs, c'est probablement parce que les *Gymnopédies* avaient connu des changements radicaux qui les avaient transformés en fête symbolique à l'époque impériale<sup>793</sup>.

Dans la perspective de l'évolution historique de la fête, l'accent que Pausanias met sur l'importance de la fête, par le biais de l'indication d'une composition « défectueuse »

---

<sup>789</sup> M. PETTERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>790</sup> Plutarque, *Agésilas*, 29, 3. Par ailleurs, Plutarque dit que la poésie et la musique font également partie de l'éducation des jeunes spartiates (*Lycurgue*, 21, 1).

<sup>791</sup> N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 403 et n. 94.

<sup>792</sup> H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes*, *op. cit.*, p. 531-540 ; A. BRELICH, *Paidés e parthenoi*, *op. cit.*, p. 171-173 et 187-190. Voir M. PETTERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, *op. cit.*, p. 44. Michael Pettersson a brièvement résumé certaines études principales selon lesquelles les *Gymnopédies* sont caractérisées par les pratiques initiatiques. Mais il y a aussi à ce sujet la divergence, en particulier, S. SERGENT, « Le sens d'une danse spartiate », *op. cit.*, p. 174, qui pense que « la fête initiatique par excellence est celle des Hyakinthia » ; J. DUCAT, *Spartan education*, *op. cit.*, p. 274. Voir N. RICHER, *La religion des Spartiates*, *op. cit.*, p. 420 et n. 171.

<sup>793</sup> On peut supposer donc à juste titre que lors de la visite de Pausanias les éphèbes seuls participaient à la performance chorale, et que la *trichoria* n'existe plus au temps de Pausanias, Nigel Martin Kennell indique à cet égard que la description de Pausanias correspond aux sources de l'époque romaine qui mentionnent uniquement les chœurs d'éphèbes et/ou de *paidés*. Voir N. M. KENNEL, *The gymnasium of virtue*, *op. cit.*, p. 68-69.

des chœurs, peut être considéré comme une évocation spécifique d'une tradition ancienne déjà dégradée<sup>794</sup>. Rappelons le fort moment que prononçaient leurs chants au centre de la cité, comme l'a indiqué Plutarque : Celui des vieillards chantait le premier :

« Nous fûmes autrefois des guerriers valeureux »

Celui des hommes dans la force de l'âge répondait :

« Nous le sommes ; fais-en l'épreuve, si tu veux.

Et le troisième, celui des enfants :

« Nous, nous serons un jour bien supérieurs encore »<sup>795</sup>.

Imaginons à juste titre qu'une telle pratique vigoureuse et émotionnelle est très difficile à persister à l'époque romaine. À ce propos, la particularité de la vision historique que Pausanias porte sur cette tradition ancienne pourrait se comprendre dans la perception d'un contraste forte entre la persistance de la pratique « traditionnelle » et la dégradation de cette tradition.

Comme l'a bien démontré Jean Ducat, à l'époque romaine, le seul ordre (*cosmos*) de la Sparte ancienne qui survivait encore était son système d'éducation (*agogê*)<sup>796</sup>. De même, Nigel Martin Kennell croit que le système d'éducation de Sparte avait connu au moins deux interruptions importantes aux III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles<sup>797</sup>. Dans cette perspective, l'archaïsme de la Sparte révélé par la célébration des *Gymnopédies* ne résulte pas de la continuation d'une ancienne tradition. « C'était un archaïsme artificiel, une élaboration consciente de l'identité de la cité qui voulait s'affirmer dans une nouvelle époque »<sup>798</sup>.

Pausanias devait être très sensible à cet archaïsme artificiel marqué par le « revival » de la culture des coutumes lycurgiennes dans la Sparte romaine, comme il l'a précisé dans un passage où il explique l'histoire de l'abandon des exercices éphébiques

---

<sup>794</sup> En mettant parallèle la description de Pausanias sur les combats de jeunes Spartiates au Platanistas (III, 14, 6-10), celle des *Gymnopédies* en paraît une mention simple et bien courte.

<sup>795</sup> Plutarque, *Lycurgue*, 21, 3.

<sup>796</sup> J. DUCAT, *Spartan education*, *op. cit.*, p. IX (Introduction).

<sup>797</sup> N. M. KENNEL, *The gymnasium of virtue*, *op. cit.*, p. 9-14.

<sup>798</sup> A. S. CHANKOWSKI, « L'éphébie, une institution d'éducation civique », dans J.-M. PAILLER et P. PAYEN (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? : Relire « le Marrou »*. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, 2020, p. 279. Voir N. M. KENNEL, *The gymnasium of virtue*, *op. cit.*, p. 48 ; P. A. CARTLEDGE et A. SPAWFORTH, *Hellenistic and Roman Sparta : a tale of two cities*, Londres, 2002 ; Y. LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine*, *op. cit.*, p. 288.

classiques sous la contrainte de Philopoïmen et la réactualisation de cette tradition par les Romains<sup>799</sup>. Les traditions locales considérées comme vestiges des coutumes lycourguéennes de la Sparte classique, reconstruites et revalorisées à l'époque romaine, s'affichent comme un intérêt essentiel de la *Périégèse* spartiate<sup>800</sup>.

Enfin, il est important de noter que la description de Pausanias est la seule indication textuelle qui témoigne explicitement que la fête est célébrée pour honorer Apollon *Pythaeus*<sup>801</sup>. En tenant compte de la place que tient Apollon dans la politique religieuse augustéenne<sup>802</sup>, on pourrait aussi suggérer une régénérescence du culte d'Apollon associée au « revival » des activités éphébiques à partir de l'époque d'Auguste. L'état actuel de la célébration des *Gymnopédies* radicalement modifié pourrait aussi conduire Pausanias à se rappeler à une tradition longue de concurrence culturelle entre Argos et Sparte autour d'Apollon *Pythaeus*.

---

<sup>799</sup> Pausanias, VIII, 51, 3 : « Comme les Lacédémoniens s'étaient, à cette époque, engagés dans une lutte intestine, Philopoïmen expulsa du Péloponnèse trois cents principaux responsables du soulèvement et vendit jusqu'à trois mille hilotes, puis détruisit les remparts de Sparte et enjoignit aux éphèbes d'abandonner les exercices prescrits par les lois de Lycurgue, pour suivre un entraînement identique à celui des éphèbes achéens. Les Romains devaient, par la suite, restituer aux Spartiates leur système local d'éducation ». D'après le commentateur de l'édition de la C.U.F., les Romains rendirent leurs institutions aux Spartiates en 146-145, plutôt qu'en 167 (*contra*).

<sup>800</sup> Patrick Marchetti a bien démontré que « le secteur de la ville appelé *Hélos* contenait non seulement le *Choros*, mais aussi le *Dromos* et le *Plataniste*, autrement dit que ces trois composantes essentielles de l'espace public spartiate s'interpénétraient autour de l'agora [...] et tous ces lieux publics sont voués à l'éducation ». P. MARCHETTI, « Le *Dromos* au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien », *op. cit.*

<sup>801</sup> Les deux autres sources qui indiquent explicitement la présence d'Apollon comme divinité principale dans la fête sont très tardives : *Souda* (une encyclopédie grecque de la fin du X<sup>e</sup> siècle, donc de l'époque byzantine) et *Etymologicum Magnum* (un lexique grec constitué au XII<sup>e</sup> siècle, et ses principales sources sont *Etymologicum genuinum* du IX<sup>e</sup> siècle, donc de l'époque byzantine). Cf. *Souda*, s.v. « Γυμνοπαίδια » ; *Etymologicum Magnum*, s.v. « Γυμνοπαίδια ». Ces deux lexicographes expliquent que les chœurs de garçons (*paidés*) chantaient les péans à Apollon en l'honneur des soldats spartiates tombés dans la bataille de Thyréa. Il est aussi intéressant de noter que ces lexiques médiévaux recopient, plus ou moins bien en général, des sources antiques que nous avons perdues, d'après la remarque de Pierre Ellinger.

<sup>802</sup> Y. LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine*, *op. cit.*, p. 286.

La configuration d'Apollon *Pythaeus* dans le Péloponnèse se comprend prioritairement dans la revendication territoriale. En Laconie, l'identité d'Apollon *Pythaeus* intéresse directement la question de frontière ; en Argolide, l'intervention du dieu dans la revendication territoriale est explicitement liée à la politique d'expansion d'Argos dans la région. Enfin, le caractère *archégète* du dieu s'affirme bien dans l'histoire de déplacement et d'errance des Dryopes et d'une partie de Messéniens qui aboutit à la (re)confirmation de l'identité collective/communautaire associée toujours à la question de la revendication territoriale.

## VI. Chapitre VI : Les offrandes des Péloponnésiens dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes

Bien que l'existence du site ait déjà été signalée à partir du XV<sup>e</sup> siècle par des voyageurs, et que l'exploration du site ait déjà commencé à la dernière décennie de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>803</sup>, c'est surtout à partir de la « Grande Fouille »<sup>804</sup> du site entreprise par l'École Française d'Athènes de 1892 à 1903 sous l'autorité de Théophile Homolle que l'on a découvert le site et son histoire d'une manière systématique. Puis, les fouilles reprennent après la première guerre mondiale, et le site demeure toujours actif jusqu'à nos jours. Pour Delphes et notre recherche, la collection de l'EFA, intitulée *Fouilles de Delphes*, depuis 1906, encore inachevée, demeure indispensable comme sources primaires au niveau archéologique et épigraphique<sup>805</sup>. Quant aux sources littéraires, on peut noter l'importance prioritaire des textes de Pausanias pour la connaissance du sanctuaire et des offrandes. Mais l'intérêt des écrits de Pausanias consacrés à Delphes n'est pas seulement de guider les archéologues dans leur souci d'identifier et de localiser les monuments. En effet, il importe de noter que les récits historiques, légendaires et mythiques qui se rapportent aux sites et aux offrandes qu'a visité Pausanias sont indispensables pour savoir, comprendre et décrypter l'histoire et les traditions locales chez différents peuples du monde grec. D'autres sources littéraires sont beaucoup moins précises par rapport aux récits de Pausanias ; parmi elles, quelques œuvres de Plutarque, en particulier *Sur les oracles pythiques*, pour sa critique

---

<sup>803</sup> En 1838 sous l'égide d'un architecte allemand Edmund Laurent (à la demande du Président de la Grèce), reprise deux années plus tard par deux savants allemands, O. Müller et E. Curtius.

<sup>804</sup> Voir M.-C. HELLMANN et D. LAROCHE, *Delphes, aux sources d'Apollon : un siècle d'archéologie française en Grèce*, Athènes, 1992.

<sup>805</sup> Pour les sources épigraphiques, la collection intitulée *Corpus des Inscriptions de Delphes* reste fondamentale, il faut y ajouter quelques études issues d'une nouvelle présentation des inscriptions de Delphes dans un ordre systématique, en particulier celle du *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées* d'Anne Jacquemin et Dominique Mulliez publié par l'EFA en 2012.



de l'usage des offrandes lors de guerres entre Grecs, et la biographie de *Lysandre*, ont néanmoins une importance particulière pour faire le point sur les offrandes spartiates.

Parmi les ouvrages de référence, les *Offrandes monumentales de Delphes* d'Anne Jacquemin en 1999, le *Guide de Delphes. Le site et le Pausanias à Delphes* de Georges Daux (1936) sont fondamentaux pour orienter les premiers pas de la recherche<sup>806</sup>. L'ouvrage d'Anne Jacquemin offre un tableau concis et panoramique des offrandes monumentales dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes. Elle y a recensé 678 offrandes, qu'elles soient attestées par l'archéologie ou seulement mentionnées dans les récits écrits, dont 487 ont des dédicants, c'est-à-dire des donateurs connus. Il s'agit bien là des offrandes monumentales ; les pièces plus petites, plus fragiles et ainsi plus périssables (bijoux, céramiques, etc.) sont très peu connues. Cependant, notre recherche restera concentrée sur les offrandes dans le sanctuaire d'Apollon que Pausanias a mentionnées.

Dans cette perspective, ce chapitre ne sera pas une étude spécifique « delphique », autrement dit, une étude typologique des offrandes présentées dans le sanctuaire. Et pour circonscrire ma recherche, je l'ai réduite aux offrandes des Péloponnésiens dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes que Pausanias a mentionnées dans sa *Périégèse delphique*. En effet, il serait trop ambitieux d'établir exactement tout ce dont Pausanias ne parle pas parmi tout ce qu'il a vu ; de plus, il n'est utile de dresser une liste de tous les monuments que nous connaissons par les sources textuelles ou par les travaux archéologiques, et de déterminer lesquels d'entre eux étaient encore debout au moment de sa visite, comme Georges Daux l'a bien souligné lors de sa discussion sur la méthode de la *Périégèse* delphique. De surcroît, l'enquête que nous entreprendrons dans cette partie ne vise pas à répondre aux questions que se posent des archéologues et des historiens de Delphes. Ce qui nous intéresse particulièrement est de nous focaliser sur ce

---

<sup>806</sup> Chacun de ces trois ouvrages contribue à établir une des bases de notre enquête. *Offrandes monumentales de Delphes* d'Anne Jacquemin nous fournit une vue panoramique sur les offrandes monumentales à Delphes qui nous aide à mieux comprendre les caractéristiques des descriptions de Pausanias. *Guide de Delphes : le site* (2015 [1991]) nous permet de replacer précisément certaines offrandes dans leur contexte à la fois topographique et archéologique. La traduction des textes de la *Périégèse delphique* qui nous concernent sont généralement repris dans *Pausanias à Delphes*, voir aussi la critique menée par Christian Le Roy sur la version « expurgée » de George Daux marquée par un séparation entre *logoi* et *théôrêmata*, Ch. LE ROY, « Pausanias et la Laconie ou la recherche d'un équilibre », dans D. KNOEPFLER et M. PIERART (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, op. cit., p. 228.

que Pausanias a choisi à décrire, pour continuer à mettre en relief sa méthode, ses objectifs d'écrire et donc sa façon de « manipuler » les traditions locales, ici, sous l'analyse de l'énonciation concurrentielle et commémorative que produisent les offrandes.

Afin de mieux définir le cadre et l'objectif de notre recherche dans cette partie, il faut d'abord passer en revue le caractère sélectif de la *Périégèse* delphique, puisque cela expliquera l'organisation thématique de notre recherche<sup>807</sup>. La sélectivité de la *Périégèse* delphique se définit essentiellement par les « omissions méthodiques »<sup>808</sup> et la limite chronologique. En effet, le Périégète déclare d'emblée – lors qu'il commence sa description des offrandes du sanctuaire d'Apollon de Delphes au neuvième paragraphe du livre X – qu'il ne va pas tout mentionner, mais uniquement celles qui lui paraîtront vraiment dignes d'intérêt (« ὅποσα δὲ τῶν ἀναθημάτων εἶναι μοι λόγου μάλιστα ἄξια ἐφαίνετο, ποιησόμεθα αὐτῶν μνήμην »)<sup>809</sup>, la même expression est utilisée lorsqu'il met fin à sa description du grand sanctuaire<sup>810</sup>. Ces omissions se justifient de manière différente selon la nature des offrandes. Pausanias a laissé de côté toutes les statues d'athlètes qu'il a déjà mentionnés dans les livres de l'Élide ; mais l'absence de mentions de toutes celles des musiciens de concours s'explique par l'ignorance générale de leurs

<sup>807</sup> De manière générique, la description des offrandes au sanctuaire d'Apollon de Delphes obéit plus à des lois typologiques que topographiques, donc, à la différence de la *Périégèse* d'Olympie. Voir Notice de l'édition de C.U.F., Livre VI, p. XVI.

<sup>808</sup> « Omissions méthodiques » : terme de G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 180.

<sup>809</sup> Pausanias, X, 9, 1-2 : « La ville de Delphes offre de toutes parts un site escarpé, et de même que la ville, l'enceinte sacrée d'Apollon. Cette enceinte est vaste et domine l'agglomération ; des ouvertures y ont été pratiquées à intervalles rapprochés. Parmi les offrandes je mentionnerai celles qui me paraîtront vraiment dignes d'intérêt. 2 Quant aux athlètes, et à tous les musiciens de concours dont le nom même ne dit rien à la plupart des hommes, je n'ai pas jugé à propos de m'y arrêter ; parmi les athlètes, d'ailleurs, tous ceux qui se sont distingués par quelque exploit, je les ai fait connaître dans les chapitres consacrés à l'Élide. Je signalerai seulement ici Phayllos de Crotone, qui n'a pas remporté de victoire à Olympie, mais qui à Pythè en enleva deux au pentathlon et une troisième à la course du stade ; il lutta sur mer contre le Mède avec un navire qu'il avait équipé à ses frais et sur lequel il embarqua tous les Crotoniates qui se trouvaient en Grèce ; il a sa statue à Delphes. Voilà pour ce qui concerne le Crotoniate ». — Traduction de G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 25.

<sup>810</sup> X, 32, 1 : « [En montant hors de l'enceinte...] Voilà tout ce qui existait encore de mon temps à Delphes et qui mérite d'être décrit ». (« τὰ μὲν δὴ ἀνήκοντα ἐς συγγραφὴν τοσαῦτά τε καὶ τοιαῦτα κατ' ἐμὲ ἦν τὰ δὲ λειπόμενα ἐν Δελφοῖς »). — Traduction de M. Clavier.

noms par les gens. Toutes les omissions dans sa description du sanctuaire d'Apollon de Delphes ne sont toutefois pas expliquées si explicitement. Parmi les offrandes péloponnésiennes, aucune offrande de particulier n'est mentionnée<sup>811</sup>.

De cette observation, la conclusion qui vient aussitôt à l'esprit est que Pausanias s'intéresse plus particulièrement aux offrandes évoquant les grands moments historiques de la Grèce, des *poleis* des Grecs<sup>812</sup> ; de même, les thèmes développés au sujet des offrandes péloponnésiennes s'organisent principalement autour des trois éléments : les guerres entre États grecs ; les guerres médiques ; le thème d'indépendance après 369 av. J.-C. Plus précisément, parmi les dix-huit offrandes des péloponnésiens, il y en a seulement quatre<sup>813</sup> qui ne sont pas consacrées pour commémorer une victoire militaire ; toutes les autres se rapportent à une guerre précise. En effet, le cadre chronologique est ainsi bien déterminé. À part les deux trésors corinthien et sicyonien<sup>814</sup>, les offrandes des Péloponnésiens datent essentiellement de la période classique ; plus précisément, la description de Pausanias commence par les offrandes commémorant la victoire grecque

---

<sup>811</sup> C'est également une caractéristique qui marque presque toutes les offrandes que Pausanias présente dans sa description du sanctuaire d'Apollon de Delphes. Pour les trois offrandes dédiées au nom d'un individu, si l'on prend en compte la particularité de la nature des offrandes et celle du statut des dédicants : une tête de bison fut dédiée au nom de Dropion, le roi des Péones (dont la ville ne se situait probablement pas loin de Thrace), Pausanias précise que les bisons sont des taureaux de la Péonie, et son discours en question se concentre sur le savoir-faire de chasser les taureaux vivants, il semble que le Périégète confirme à ce propos la réputation des gens de la Péonie (X, 13, 1) ; un support en fer de cratère, dédié par Alyatte, un roi de Lydie, sur cette offrande, Pausanias s'intéresse particulièrement à l'origine de la technique de la soudure de fer, inventée par le sculpteur qui a fait le support (X, 16, 1) ; le troisième cas renvoie à la statue dorée de Phryné, sculpté par Praxitèle et dédiée par Phryné elle-même ; dans ce cas, la dédicace se distingue par sa valeur politique s'inscrivant dans un besoin de propagande idéologique anti-macédonienne (X, 15, 1). En fin de compte, aucune de ces trois offrandes ne se rapporte, au sens strict, à un exploit individuel ou un souvenir individuel.

<sup>812</sup> Dans cette perspective, on comprendra mieux que certaines omissions ne s'expliquent probablement pas évidemment par le besoin d'éviter des redites, mais par la nature des dédicaces qui ne correspondent pas au principe de son projet delphique.

<sup>813</sup> C'est-à-dire les deux trésors, la statue d'Hermione de Sparte et la statue d'un bouc de Cléonai.

<sup>814</sup> Le trésor corinthien date de la fin du VII<sup>e</sup> siècle et le sicyonien du dernier quart du VI<sup>e</sup> siècle.

dans les guerres médiques, et s'arrête au groupe statuaire des Ornéates, dédié après leur victoire sur les Sicyoniens, comme le vœu dont ils s'acquittèrent à Apollon<sup>815</sup>.

Après avoir passé en revue le caractère méthodique de la description de Pausanias sur ces offrandes des Péloponnésiens, on expliquera la méthode de notre analyse sur la question de l'identité des péloponnésiens à travers le regard que Pausanias porte sur leurs offrandes dans le sanctuaire d'Apollon panhellénique. On sort maintenant du Péloponnèse, il n'y a donc plus sur ce terrain panhellénique la diversité des identités d'Apollon. De plus, aucun mythe lié à Apollon n'est raconté dans la *Périégèse* delphique. Dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes, un lieu idéal d'exposition, de manifestation, de concurrence, c'est l'énonciation concurrentielle et commémorative que produisent les offrandes. Si l'essentiel de la thématique énoncée par ces offrandes renvoie au sujet de guerre, Pausanias n'adopte pourtant pas une vision de vainqueur au sujet de la sélection et de la description des offrandes<sup>816</sup>. En effet, son choix repose sur ses propres méthodes de critique et critères de sélection qui sont radicalement différents de ceux qu'on appliquerait à un historien<sup>817</sup>. À ce propos, on cite ici la remarque d'Anne Jacquemin sur le caractère de l'histoire grecque composée par Pausanias : « son histoire est éclatée, réfléchie en de multiples miroirs ; son intérêt n'est pas identique selon les périodes (et il peut y avoir là un souci louable de ne pas redire ce qui a été bien dit par d'autres et qui peut être aisément lu, souci qui explique également le fait qu'il retienne souvent la version la moins connue, la plus insolite d'un fait), mais on peut observer des constantes : l'amour de la terre grecque et l'amour de la liberté avec son corollaire, la haine de tous ceux qui ont porté atteinte à la liberté de la Grèce, quelles que soient les illusions qui s'attachent à ces notions de Grèce et de liberté ». C'est cette vision en historien singulière

---

<sup>815</sup> Il faut surtout noter à cet égard qu'aucun monument de l'époque romaine n'est mentionnée par Pausanias (G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 173 et 175-176).

<sup>816</sup> Selon Anne Jacquemin, la question des offrandes ne concerne que les vainqueurs, une telle conclusion n'est convenable que de manière très générique. Voir A. JACQUEMIN, « Guerres et offrandes dans les sanctuaires », *Pallas*, 51-1, 1999, p. 141-157.

<sup>817</sup> A. JACQUEMIN, « Delphes au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. : un lieu de la mémoire grecque », dans S. SAÏD (éd.), *'Ellenismos' : quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leyde, 1991, p. 225.

qui permet à Pausanias d'omettre les informations qui lui paraissent peu importantes<sup>818</sup>. Compte tenu du caractère de la *périégèse* delphique signalé par Georges Daux – « elle n'est d'aucune manière, à aucun degré, une compilation de son œuvre propre »<sup>819</sup> –, il faut qu'on remette ces offrandes dans leurs contextes péloponnésiens que Pausanias avait mentionnés dans ses autres livres, afin de mieux comprendre la signification des offrandes qu'il a perçue, qui prennent leurs sens et valeurs à l'échelle à la fois locale et panhellénique.

Avant d'analyser les offrandes consacrées par les différentes cités du Péloponnèse, on passe une revue générale des offrandes consacrées au nom de tous les Grecs qui impliquent sans doute les Péloponnésiens, afin de mieux dégager les caractéristiques que manifestent les offrandes communautaires des Péloponnésiens.

Dans le livre V, Pausanias présente, de manière discontinue, une liste des événements militaires auxquels les différentes cités grecques participèrent ou ne participèrent pas. Ce sont la Guerre de Troie, les guerres médiques, la guerre de Chéronée, la Guerre lamiaque, et la défense grecque contre l'invasion des Galates. Si le Périégète ne donne pas l'idée d'une Grèce unifiée sur le plan historique et politique, comme l'a souligné Madeleine Jost<sup>820</sup>, ces grands moments historiques constituent toutefois un substrat historique commun des Grecs qui, non seulement donne de l'unité de la *Périégèse* delphique, mais également évoque une valeur de « hellénisme »<sup>821</sup> qui s'inscrit

---

<sup>818</sup> A. JACQUEMIN, « Pausanias, le sanctuaire d'Olympie et les archéologues », dans D. KNOEPFLER et M. PIÉRART (éd.), *Éditer, traduire et commenter Pausanias en l'an 2000, op. cit.*, p. 299.

<sup>819</sup> À cet égard, George Daux a précisé les passages qui montrent nettement que Pausanias n'a même pas signalé dans la *Périégèse* delphique des offrandes qu'il avait mentionnées dans d'autres parties, voir G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 184 n. 1.

<sup>820</sup> Si « cela donne de l'unité à la *Périégèse*, mais témoigne rarement de l'unité des grecs, c'est plutôt sur les divergences entre les Grecs que sur leur unité que Pausanias fait porter l'accent ». M. JOST, « Unité et diversité : la Grèce de Pausanias », *REG*, 119-2, 2006, p. 578.

<sup>821</sup> Selon Cinzia Susanna Bearzot, Pausanias considère l'histoire de l'hellénisme comme celle d'une décadence qui signifie pour lui l'obscurcissement progressif des valeurs caractéristiques de la Grèce, qui est marqué en premier lieu par les guerres médiques, voir C. BEARZOT, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta, op. cit.*, p. 17-18.

dans son projet panhellénique de défense de valeurs communes : combattre ensemble pour défendre la liberté de tous les Grecs<sup>822</sup>.

## VI. 1 Les offrandes grecques et les guerres médiques : Delphes comme un centre où s'expose un idéal de liberté

L'évocation des guerres médiques joue un rôle prédominant dans la construction de la vision historique de Pausanias. Parmi les moments forts de l'histoire grecque, les guerres médiques représentent un point référentiel de l'histoire de la Grèce dans laquelle les différents peuples ne jouèrent pas le même rôle équivalent. La signification historique des guerres médiques s'exprime dans la *Périégèse* en premier lieu par la nature des guerres : en les comparant avec l'invasion des Galates<sup>823</sup>, Pausanias signale que l'invasion des Perses mit les Grecs dans la nécessité de se défendre pour leur liberté<sup>824</sup>. Dans la *Périégèse*, la signification particulière du thème de la liberté grecque que

---

<sup>822</sup> Pausanias invoque un tombeau commun des Grecs à Platée. Cf. IX, 2, 5 : « Les tombeaux de ceux qui furent tués en combattant contre les Mèdes, sont principalement vers cette entrée de Platée ; tous les autres Grecs ont un tombeau commun (« μνήμα κοινόν »), mais il y en a un particulier pour les Lacédémoniens, et un pour les Athéniens ».

<sup>823</sup> X, 20, 1-5.

<sup>824</sup> X, 19, 12 : « ἐώρων δὲ τὸν ἐν τῷ παρόντι ἀγῶνα οὐχ ὑπὲρ ἐλευθερίας γενησόμενον, καθὰ ἐπὶ τοῦ Μήδου ποτέ ». Les liens exprimés de manières diverses dans la *Périégèse* entre le thème de liberté et l'histoire des Grecs ont déjà fait de nombreuses analyses, en la matière, les grandes guerres entre Grecs et « Barbares » étaient sans doute le moment qui se liait significativement à ce thème de liberté. Les moments forts liés aux événements militaires sont analysés souvent de manière générique par les études suivantes : C. HABICHT, *Pausanias' guide to ancient Greece, op. cit.*, p. 105-108 et 112 sq. ; S. E. ALCOCK, « Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien*, Genève, 1996, p. 241-276, pour les guerres médiques, notamment p. 251-260 ; S. SWAIN, *Hellenism and empire, op. cit.*, p. 333-338 ; C. BEARZOT, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, Venezia, 1992, p. 17-20 ; S. E. ALCOCK, *Archaeologies of the Greek past : landscape, monuments, and memories*, Cambridge, 2002, p. 75-81. (l'auteur a mis en lumière la valeur commémorative des guerres médiques en Grèce impériale) ; W. HUTTON, *Describing Greece, op. cit.*, p. 63-64 et 302-303. (William Hutton a remis en cause l'idée que les guerres médiques servaient d'un point référentiel chronologique et idéologique qui détermine la construction narrative de Pausanias sur une idée d'hellénisme dès le début de son ouvrage, l'auteur souligne à ce propos que la mention des guerres médiques est toujours liée à la description topographique. )

contiennent les guerres médiques trouve aussi son écho dans la description de la situation de la Grèce en 146 av. J.-C., l'année où les Grecs étaient privés de leur liberté, d'après Pausanias, « c'est à ce moment-là particulièrement que la Grèce tomba dans un degré de faiblesse extrême, elle qui avait été abîmée région par région et ravagée depuis le début par la divinité »<sup>825</sup>.

Dans cette perspective, on peut supposer que si Pausanias porte beaucoup d'intérêt pour les divergences<sup>826</sup> des efforts des différents peuples grecs lors des guerres médiques, c'est parce que ces divergences font ressortir dans l'esprit de Pausanias l'idéal d'un combat en commun. L'idée peut bien s'expliquer par son attitude au sujet de l'absence totale des Achéens<sup>827</sup> lors des guerres médiques. Les Achéens ne furent donc pas autorisés à se faire inscrire sur l'offrande consacrée par les Grecs à Olympie<sup>828</sup> ; Pausanias explique l'échec de la participation achéenne, ainsi : « c'est parce qu'ils s'efforçaient chacun de sauvegarder sa propre patrie »<sup>829</sup>. L'image de défenseur de leur propre intérêt est rappelée par Pausanias un peu plus tard pour expliquer la montée de la puissance des Achéens par créer la Ligue des Achéens : « Comme les Grecs, à cette époque, ne faisaient plus de campagnes en commun, et que chacun ne s'engageait que pour défendre ses intérêts personnels, les Achéens étaient plus forts que personne »<sup>830</sup>.

---

<sup>825</sup> VII, 17, 1. Cf. VII, 16, 1-10. Pausanias décrit la dernière bataille entre Achéens et Romains : Mummius détruisit et mis Corinthe à sac ; changea radicalement le régime politique de la cité, « l'envoi d'un gouverneur persista jusqu'à son époque encore » (VII, 16, 10), après la prise de Corinthe qui signifie la perte totale de l'indépendance politique de la Grèce. À ce sujet, Polybe considérait la ruine de la monarchie macédonienne, après la bataille de Pydna, en 168 av. J.-C., comme le « « drame finale » qui amène un « dénouement au processus de la conquête romaine », comme l'a souligné Yves Lafond, Y. Lafond, « Pausanias et l'histoire du Péloponnèse depuis la conquête romaine », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien : huit exposés suivis de discussions*, Genève, 1996, p. 167 sq.

<sup>826</sup> On note ici les références essentielles dans la *Périégèse* sur la présence ou l'absence de chaque peuple grec lors des guerres médiques : II, 16, 5 (les Argiens n'y participaient au premier temps) ; V, 4, 7 (la présence des Éléens) ; VII, 6, 3-4 (l'absence totale des Achéens pendant les guerres médiques) ; VIII, 6, 1 (la présence des Arcadiens) ; IX, 6, 1-2 (Thébains) ; X, 2, 1 (la participation des Phocidiens).

<sup>827</sup> VII, 6, 3-4.

<sup>828</sup> V, 23, 1. Pausanias mentionne une statue de Zeus consacrée par tous les Grecs qui combattirent à Platées. Il donne ensuite une liste des participants dont les noms sont gravés sur le côté droit du socle.

<sup>829</sup> VII, 6, 4.

<sup>830</sup> VII, 7, 1.

Pour les différents peuples grecs concernés, si le désir de faire connaître leurs contributions et leurs victoires pendant les guerres médiques est bien mis en lumière par Pausanias dans d'autres parties de l'ouvrage<sup>831</sup>, c'est à Delphes, lieu sacré panhellénique, que la victoire est commémorée au nom de tous les Grecs. À cet égard, Anne Jacquemin signale le fait que la seconde guerre médique servit de modèle à la célébration du thème de la victoire des Grecs sur les Barbares à Delphes<sup>832</sup>. Ce sera dans la même perspective qu'on tente d'interpréter les significations particulières que Pausanias accorde aux offrandes destinées à l'Apollon de Delphes pour commémorer cette victoire grecque.

Durant la seconde guerre médique, une série d'actions navales furent menées par une coalition de cités grecques contre Xerxès I<sup>er</sup>. Dans les passes qui séparent la côte de l'Attique de l'île de Salamine, les navires grecs remportèrent leur première victoire sur la flotte des Perses. Il s'agissait d'une bataille significativement importante pour les Grecs, puisque c'était pour de nombreux grecs la première expérience et la première victoire du combat naval contre les Perses. Par suite des victoires, les Grecs offrirent, sur la dîme du butin pris aux Perses, une grande statue d'Apollon à Delphes ; un an plus tard, de la dîme du butin recueilli à la bataille de Platée, les Grecs firent un trépied d'or à l'Apollon de Delphes, une statue au Zeus d'Olympie, et selon Hérodote, une statue au Poséidon de l'Isthme, toutes ces offrandes sont somptueuses.

En mettant en parallèle les descriptions de Pausanias<sup>833</sup> avec d'autres sources qui décrivent ces deux offrandes à Delphes, on peut remarquer d'emblée que Pausanias s'intéresse moins au détail stylistique qu'au contexte de consécration de celles-ci. Le monument devait se situer le long de la voie juste après celui des Tarentins, en face de l'autel d'Apollon<sup>834</sup>.

---

<sup>831</sup> Voir A. JACQUEMIN, « Pausanias, la Perse et les Perses », *MOM Éditions*, 35-1, 2006, p. 279-282.

<sup>832</sup> « C'est avec la seconde guerre médique que le thème de la victoire du Grec sur le Barbare acquit sa véritable place à Delphes avec des monuments qui devinrent des modèles pour ceux qui n'avaient pas pu ou qui n'avaient pas voulu participer à cet affrontement ». A. JACQUEMIN, « Delphes au V<sup>e</sup> siècle ou un panhellénisme difficile à concrétiser », *Pallas*, 57, 2001, p. 100 et n. 46.

<sup>833</sup> Pausanias, X, 14, 5-6.

<sup>834</sup> Avec la découverte des douze blocs de calcaire, la base de la statue a été reconstituée qui, avec la profondeur inhabituelle de 0,40 m des deux mortaises sous chaque pied de la statue, a permis de suggérer une figure du dieu « ressemblant à un cours archaïque, mais avec le pied droit avancé ». Cf. *GDS* (410b), p. 198-199 et Fig. 71. L'article d'Anne Jacquemin et Dider Laroche, consacré à la question de



Au témoignage d'Hérodote<sup>835</sup>, le dieu est représenté en forme d'un ἀνδριάς, haute de douze coudées (près de six mètres), tenant à la main un ἀκρωτήριον, un éperon de navire fixé à la proue. Cet *akrotérion*, l'arme principale de la trière grecque<sup>836</sup>, était souvent particulièrement choisi, avec d'autres parties de navires, comme un véritable symbole triomphal à être représenté sur un monument ou des monnaies pour célébrer et commémorer la victoire navale<sup>837</sup>.

Si la victoire navale à Salamine est plutôt symbolique que décisive pour les Grecs, quelques mois après la bataille de Salamine, une alliance des cités grecques<sup>838</sup> remporta la victoire définitive dans la dernière grande bataille terrestre des guerres médiques, près de Platées, ville en Béotie. Après la défaite navale à la Salamine, Xerxès se retira avec la plupart de ses troupes et laissa son Général Mardonios – gendre et neveu de Darius et cousin de Xerxès – sur le champ de bataille continuer l'opération militaire en Grèce.

---

l'identification de la base pour l'Apollon de Salamine, a corrigé l'attribution erronée du bloc inscrit par Émile Bourguet (*FD III 1, 2*) à la base du taureau de Corcyre, démontré « avec quasi-certitude » l'appartenance du bloc à la base de l'Apollon de Salamine. Voir D. LAROCHE, A. JACQUEMIN, « Une base pour l'Apollon de Salamine à Delphes », *BCH*, 112-1, 1988, p. 235-246 ; *CID*, p. 42 (n° 16) ; D. LAROCHE, « Aménagement de l'aire du piller des Rhodiens », *BCH*, 117-2, 1993, p. 631.

<sup>835</sup> Hérodote, VIII, 121, 2.

<sup>836</sup> Comme l'a précisé Pascal Payen, « l'arme principale de la trière grecque est cet *akrotérion* placé dans le prolongement de la quille : le navire adverse, percuté de face ou de travers, est éventré au niveau de sa ligne de flottaison ». P. PAYEN, *La guerre dans le monde grec : VIII<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles avant J.-C.*, Malakoff, 2018, p. 128. Voir aussi l'étude fondamentale portant sur la trière grecque, J. TAILLARDAT, « La trière athénienne et la guerre sur mer aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles », dans J.-P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 183-206.

<sup>837</sup> Sur le même type de symboles triomphaux, Raoul Lonis a montré par quelques textes que ça devait être une manière usuelle de symboliser une victoire navale surtout à l'époque classique. Voir le tableau I <Prises de guerre> dans R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, op. cit., p. 160 ; 250 ; 268. On signale à cet égard deux exemplaires intéressants : Pausanias décrit un portique athénien qu'ils firent sur les Péloponnésiens et les autres peuples de la Grèce, sur lequel, il y a des proues de vaisseaux avec leurs ornements et des boucliers en cuivre (X, 11, 6) ; un autre exemplaire plus spectaculaire est décrit par Plutarque (*Alcibiade*, 32), il parle dans le récit sur le retour d'Alcibiade à Athènes en 407, après une série de victoires navales et terrestres, d'un véritable cortège triomphal où se présentaient les figures de proue des navires qu'il avait vaincus et détruits. *Ibid.*, p. 303. Cf. Xénophon, *Hellénique*, II, 3, 8.

<sup>838</sup> Hérodote, IX, 28-29. Hérodote précise la quantité des troupes que chaque cité grecque avait envoyé pour affronter les Perses.

Pendant la bataille livrée principalement par les Spartiates, les Tégéates et les Athéniens, Mardonios fut tué par une pierre lancée par le Spartiate Arimnestos<sup>839</sup>, après sa mort, une grande partie de l'armée perse fut enformée et massacrée dans le camp. Avec la victoire à la bataille du cap Mycale qui a eu lieu simultanément à celle de Platées, les Grecs ont finalement mis fin à l'invasion des Perses.

Pour commémorer cette grande victoire, les Grecs dédièrent des offrandes commémoratives à Apollon de Delphes, à Zeus d'Olympie et à Poséidon de l'Isthme. Toutes ces trois offrandes ont été mentionnées par Hérodote, uniquement les deux premières par Pausanias<sup>840</sup>. La forme du monument a fait l'objet de plusieurs tentatives de restitution<sup>841</sup>, appelé couramment « Trépied de Platée »<sup>842</sup>.

Le monument avait pour support « une colonne de bronze torsadée dont les torsades figuraient le corps de trois serpents »<sup>843</sup>, et sur les trois têtes de serpents était perché le trépied d'or<sup>844</sup>. L'originalité du monument tient au triple serpent en manière de colonne. Le choix de la figure de serpent se justifie sans doute à Delphes par le meurtre du dragon femelle par Apollon<sup>845</sup> : l'épisode du serpent décrit dans l'*hymnes homérique à Apollon*<sup>846</sup> présente Apollon comme « un tueur de monstres, un de ces bienfaiteurs de l'humanité... Et c'est bien ce caractère toujours profondément attaché au dieu qui protège

---

<sup>839</sup> Hérodote, IX, 64.

<sup>840</sup> V, 23, 1-2.

<sup>841</sup> Ce monument s'élève au moins de neuf mètres, voir *GDS*, p. 196 et A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ et G. ROUGEMONT, *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées, op. cit.*, p. 43. M. Steinhart propose une hauteur de douze mètres, M. STEINHART, « Bemerkungen zu Rekonstruktion, Ikonographie und Inschrift des platäischen Weihgeschenkes », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 121-1, 1997, p. 35. Voir D. C. YATES, *States of Memory : The Polis, Panhellenism, and the Persian War*, Oxford-New York, 2019, p. 30 n. 6.

<sup>842</sup> Le monument devrait être érigée aussitôt après la guerre. Plusieurs dates de consécration du trépied ont été proposées, voir D. C. YATES, *States of Memory, op. cit.*, p. 30 n. 1.

<sup>843</sup> Voir la restitution proposée dans *GDS* (407), p. 194-195 et Fig. 69.

<sup>844</sup> L'étude de Didier Laroche a confirmé que le trépied en or était fixé sur les têtes des trois serpents. D. LAROCHE, « Nouvelles observations sur l'offrande de Platées », *BCH*, 113-1, 1989, p. 183-198.

<sup>845</sup> J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique, op. cit.*, p. 63 sq.

<sup>846</sup> 300-304 : « Tout proche est la source aux belles ondes, où le seigneur, fils de Zeus, tua de son arc puissant le dragon femelle, la bête énorme et géante, le monstre sauvage qui, sur la terre, faisait tant de mal aux hommes, tant de mal aussi à leurs moutons aux pattes fines : c'était un sanglant fléau ».

du mal, ἀλεξίκακος, que le poète voulait célébrer »<sup>847</sup> Du même point de vue, il me paraît pertinent de concevoir dans le monument dont le thème représenté est à la fois delphique et apollinien une puissance narrative et métaphorique qui rattache la victoire des Grecs sur les Perses à celle d'Apollon sur le monstre à Delphes : le monument symbolise la victoire grecque qui écrasa l'invasion des Perses, sauva la liberté des Grecs, tout cela s'est métamorphosé en victoire apollinienne à Delphes. De la sorte, le trépied d'or ne se caractérise pas, sinon pas essentiellement, par sa fonction prophétique, comme l'a supposé Anne Jacquemin<sup>848</sup>, mais par sa puissance métaphorique qui énonce et symbolise la grande victoire garantie par Apollon, grâce auquel, les Grecs se délivrèrent des maux et des malheurs provoqués par l'invasion des ennemies monstrueux.

Le regard de Pausanias sur le monument se caractérise par le fait que la valeur symbolique de trépied se manifeste dans une double dimension historique<sup>849</sup>. D'un côté, c'est probablement le premier trépied<sup>850</sup> monumental qui a été offert dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes, et aussi, dans la *Périégèse* delphique, le seul trépied dédié pour commémorer une victoire militaire<sup>851</sup>. De ce fait, on suggère à juste titre que le trépied de Platée semble être le modèle exemplaire qui « a contribué à populariser le type du trépied trop grand pour être de quelque utilisé »<sup>852</sup>. À cet égard, le silence de Pausanias à propos d'un pilier triangulaire offert à Delphes par les Messéniens<sup>853</sup> et du même type d'offrande utilisé par les tyrans de Syracuse et des Crotoniates<sup>854</sup>, s'expliquerait

---

<sup>847</sup> J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>848</sup> *OMD*, p. 133.

<sup>849</sup> Pausanias, X, 13, 9. Cf. Hérodote, IX, 81.

<sup>850</sup> *OMD*, p. 176 et n. 144.

<sup>851</sup> Pausanias rapporte dans le passage précédant celui du trépied de Platée la légende du conflit de trépied entre Apollon et Héraclès, mais cela ne se rapporte pas aux Péloponnésiens, donc ne nous concerne pas.

<sup>852</sup> *OMD*, p. 176. Pour les trépieds consacrés comme offrande à Delphes, *ibid.*, p. 175-178.

<sup>853</sup> V, 26, 1. Il est possible que son développement sur la Nikè messénienne d'Olympie expliquerait ce silence. A. JACQUEMIN, « Pausanias, le sanctuaire d'Olympie et les archéologues », *op. cit.*, n. 40.

<sup>854</sup> *Ibid.*, n. 41. *OMD*, p. 176 et n. 147. Sur l'offrande de Gélon, tyran de Syracuse, voir A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ et G. ROUGEMONT, *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*, *op. cit.*, p. 44-45 (n°18). Sur l'histoire de mise en parallèle entre les victoires grecques contre les Perses et les exploits des tyrans siciliens au V<sup>e</sup> siècle, voir P. GAUTHIER, « Le parallèle Himère-Salamine au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. », *REA*, 68-1, 1966, p. 5-32.

implicitement par son intérêt particulier porté à celui de Platée. De l'autre, la valeur historique du trépied de Platée se manifeste par son état en partie dépouillée. En réalité, ce que Pausanias a vu de ses propres yeux est tout ce qui était de bronze, le trépied en or fut volé par les Phocidiens pour payer leurs mercenaires pendant la troisième guerre sacrée<sup>855</sup>. Si l'érection du trépied de Platée avait commémoré pendant plus de 120 ans l'union d'une grande partie des Grecs contre les Perses, « les tristes vestiges »<sup>856</sup> rappelèrent ensuite pendant plus de cinq siècles le jugement de l'impiété des Phocidiens répété par l'histoire officielle<sup>857</sup>.

De surcroît, le trépied est un objet qui est maintes fois décrit dans la *Périégèse* péloponnésienne, mais toutes ces descriptions, à la différence de celle du trépied de Platée à Delphes, ne concernent que des traditions locales, aucun de ces trépieds ne s'est fait pour commémorer un événement commun de tous les Grecs. À Amyclée, Pausanias a vu cinq trépieds, répartis en deux groupes, un de trois et un de deux, dédiés après la victoire des Spartiates à la bataille d'Aigos-Potamos (III, 18, 8 et IV, 14, 2) ; à Messène, des trépieds anciens se trouvent à l'endroit qu'on appelle *Hiérothysion* (« Lieu sacrificiel »), la spécificité des trépieds renvoie à la remarque d'Homère (IV, 32, 1) ; à l'intérieur du temple de Zeus d'Olympie, il y a un trépied sur lequel on déposait au préalable les couronnes des vainqueurs (V, 12, 5) ; à Gythion en Laconie, le trépied est un objet qui s'impliquait dans la légende locale liée au thème de la fondation de cité : la réconciliation entre Apollon et Héraclès, à la suite de la dispute pour le trépied entre eux, aboutit à la fondation de Gythion (III, 21, 8) ; l'origine de la nomination du bourge de Tripodiscoi (=Petits-Trépieds), en Mégaride, se justifie par une légende locale de trépied :

---

<sup>855</sup> Sur l'atmosphère des années précédant la guerre, voir P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne, op. cit.*, p. 325-326.

<sup>856</sup> Le terme de P. AMANDRY, « Trépieds de Delphes et du Péloponnèse », *BCH*, 111-1, 1987, p. 113.

<sup>857</sup> La troisième guerre sacrée fut déjà évoquée par Eschine et Démosthène, mais c'est Diodore qui utilisa pour la première fois l'expression. Sur les détails du thème de l'impiété phocidienne induite par la cupidité chez Pausanias, X, 2, 3-4 ; 15, 7 ; 36, 6. Le thème de l'impiété des Phocidiens occupe une place importante dans la *Périégèse* delphique, Pausanias souligne « le poids du religieux » dans cette histoire officielle en jugeant que si les Phocidiens furent de tous les Grecs les plus héroïques dans la défense de Delphes lors de l'invasion des Galates en 279/8, c'était pour tenter de neutraliser leur impiété répugnante. Cf. Pausanias, X, 3, 4 et 8, 3. Voir P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne, op. cit.*, p. 327.

l'endroit où le trépied échapperait à sa main, Coroibos y érigea, en suivant l'ordre de la Pythie, un temple à Apollon (I, 43, 7-8)<sup>858</sup>.

En réalité, plutôt qu'une description en forme analytique, la courte description de Pausanias insiste exclusivement sur la nature panhellénique du trépied de Platée. Pour le Périégète, ce n'est plus le lieu de discuter les détails sur des contributions ou des absences des cités pendant la guerre, c'est dans la perspective delphique que la valeur panhellénique du trépied de Platée se manifeste : au travers des vicissitudes qu'il a traversées, une idée d'unité panhellénique s'étale dans l'esprit de Pausanias en profondeur historique dans un tableau de l'histoire commune des Grecs.

## VI. 2 Les guerres entre États grecs et leur commémoration dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes

### VI. 2. a) Bataille à Nisée : la victoire mégarienne et la statue d'Apollon

<p>Pausanias, X, 15, 1 : « τὰ δὲ ἐφεξῆς ταύτη, τὰ μὲν ἀγάλματα τοῦ Ἀπόλλωνος Ἐπιδαύριοι τὸ ἕτερον οἱ ἐν τῇ Ἀργολίδι ἀπὸ Μήδων, τὸ δὲ αὐτῶν Μεγαρεῖς ἀνέθεσαν Ἀθηναίους μάχῃ πρὸς Νισαίᾳ κρατήσαντες ».</p>	<p>Pausanias, X, 15, 1 : « Après cette statue [de Phryné] on voit d'abord deux statues d'Apollon, consacrées, l'une par les Épidauriens d'Argolide sur le butin pris aux Mèdes, l'autre par les Mégariens après leur victoire sur les Athéniens à la bataille de Nisée »<sup>859</sup>.</p>
--	---

D'après Pausanias, une statue d'Apollon fut consacrée pour commémorer la victoire mégarienne sur les Athéniens à la bataille de Nisée (Νισαῖος), mais de quelle bataille s'agissait-il exactement ? D'après Plutarque, les Mégariens ont consacré dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes une statue d'Apollon tenant une lance au bras, et plus tard, un plectre d'or. La consécration s'est effectuée « à la suite de leur victoire sur les

<sup>858</sup> Ici, la chute du trépied est un signe de « fonder », le trépied, en tant qu'attribut apollinien, est revêtu d'une puissance divinatoire, et le comportement du trépied représente la volonté d'Apollon qui détermine quand et où la ville devra être fondée. Donc une légende totalement locale. Sur la légende de Coroibos, voir P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne, Kernos Suppl.*, 3, 1994, p. 108 sq ; C. ANTONETTI, « Le développement du panthéon d'une métropole : Mégare », *op. cit.*, p. 38-39 ; A. ROBU, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin : histoire et institutions*, Berne, 2014, p. 21-23.

<sup>859</sup> Traduction de G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 43.

Athéniens qui occupaient leur ville après les guerres médiques et qu'ils en chassèrent »<sup>860</sup>. Le contexte historique de cette victoire mégarienne à Nisée renvoie probablement à la fin de la première guerre du Péloponnèse, ce qui correspondrait à la défection de Mégare en 446 qu'a mentionnée Thucydide<sup>861</sup>. Cependant, Diodore a rapporté une autre victoire mégarienne sur les Athéniens à Nisée en 409<sup>862</sup> ; l'offrande pourrait donc aussi renvoyer à cette victoire. Mais aucune consécration mégarienne à Delphes relative à cette victoire n'a été mentionnée par Diodore. De la sorte, cette indication ne me semble pas pouvoir tenir toute seule<sup>863</sup>.

À cet égard, une dalle de calcaire signée de Sotadas, retrouvée au sud du théâtre de Delphes, se révèle utile pour la datation de la statue d'Apollon mégarien. Claude Vatin place la statue d'Apollon de Mégare sur cette dalle, et en s'appuyant sur les critères paléographiques, il conclut que la statue érigée sur cette base était celle d'Apollon des Mégariens célébrant la victoire sur Athènes à Nisée en 446/445, donc celle mentionnée par Pausanias<sup>864</sup>.

---

<sup>860</sup> *Sur les oracles de la Pythie*, 16 (= *Moralia* 402A) : « Mais je blâme les Mégariens, qui sont presque les seuls à avoir représenté ici le dieu avec une lance au bras, ce qu'ils firent à la suite de leur victoire sur les Athéniens qui occupaient leur ville après les guerres médiques et qu'ils en chassèrent ; plus tard, cependant, ils consacrèrent au dieu un plectre d'or, en songeant sans doute aux vers de Skythinos concernant la lyre :

C'est le bel Apollon qui l'accorde, le fils de Zeus, principe et fin universels ; pour plectre, il a l'éclat radieux du soleil ».

<sup>861</sup> Thucydide, I, 114, 1 : « Peu après ces événements, l'Eubée se souleva contre Athènes. Périclès y était déjà passé avec des troupes athéniennes, quand on lui annonça que Mégare avait fait défection, que les Péloponnésiens allaient envahir l'Attique, et que les garnisons athéniennes avaient été massacrées par les Mégariens, à l'exception des hommes qui s'étaient réfugiés à Nisée ; Mégare, pour faire défection, avait appelé des secours de Corinthe, Sicyone et Épidaure, Périclès ramena bien vite ses troupes de l'Eubée ». Cf. Thucydide, I, 103, 4 ; 105, 3-6.

<sup>862</sup> Diodore, XIII, 65, 1-2.

<sup>863</sup> *OMD*, p. 54 n. 130. Cependant, Ronald P. Legon pense qu'il est impossible de concilier les indications données par Plutarque et Pausanias, R. P. LEGON, *Megara : the political history of a Greek city-state to 336 B.C.*, Ithaca-Londres, 1981, p. 254-255 et n. 70.

<sup>864</sup> Mais nous n'avons malheureusement pas pu lire cette dédicace qui précise que c'était une consécration mégarienne à Apollon. Voir C. VATIN, « Chronique d'une journée mégarienne », *MEFRA*, 95-2, 1983, p. 628-633 ; également A. ROBU, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin*, op. cit., p. 115 et n. 444.

Afin de mieux comprendre l'importance de la bataille de Nisée que Pausanias a perçue, on doit comprendre en premier lieu le rôle que jouait Nisée dans l'histoire des conflits entre Mégare et Athènes. Autour de la zone côtière (surtout Nisée et Salamine), les conflits entre ces deux cités avaient déjà eu lieu au début du VII<sup>e</sup> siècle<sup>865</sup>, et depuis, continuaient à se répéter au cours du VI<sup>e</sup> siècle et aux époques ultérieures<sup>866</sup>. En effet, l'importance de Nisée pour Mégare s'explique, d'une part, par sa localisation stratégique<sup>867</sup> et, d'autre part, par le fait que Nisée s'impliquait profondément dans la première guerre du Péloponnèse (460-445 av. J.-C.) : à l'époque archaïque, les Athéniens ont réussi à mettre la main à deux reprises sur Nisée<sup>868</sup> ; à l'époque classique, la construction des Longs-Murs<sup>869</sup> (avec la garnison athénienne à Nisée) par les Athéniens depuis Nisée à Mégare, qui provoqua la haine des Corinthiens, pourraient être l'une des causes de la première guerre du Péloponnèse ; enfin, la défaite athénienne à la guerre de Coronée força Athènes à abandonner le contrôle de la Béotie, et provoqua des révoltes

---

<sup>865</sup> A. ROBU, *ibid.*, p. 56 et n. 166.

<sup>866</sup> Pour une analyse récente sur l'histoire des conflits entre Mégare et Athènes pour la possession de l'île de Salamine et dans la zone côtière de Nisée, voir *ibid.*, p. 55 *sq.* et 61 (pour Nisée). F. LARRAN, « On ne compte pas quand on aime Pisistrate, ou Solon transporté par la vraisemblance platonicienne », *AC*, 84-1, 2015, p. 41-61.

<sup>867</sup> Nisée est connu pour être le port important de Mégare dans l'antiquité. Cf. Strabon, VII, 1, 3 ; IX, 1, 4. Pausanias, I, 39, 4. Stéphane de Byzance, *s.v.* « Μέγαρα » et « Νισαία », nous apprend que Nisée était le mouillage de Mégare (ἐπίωσιον). Thucydide appelle Nisée (II, 93, 2) le νεώριον de Mégare, c'est-à-dire « un endroit doté d'installations permettant, d'une part, la construction et la réfection de navires et, d'autre part, le remisage des navires et de leurs gréements ». Cf. Thucydide, IV, 66, 2 ; 67, 4, où Nisée est désigné comme à la fois un port et un arsenal de Mégare. Pour l'analyse des textes anciens, voir M.-A. BERNIER, *Étude topographique sur les ports de la Mégaride antique*, Thèse, University of Ottawa, 1990, p. 78 *sq.* Sur un bref rappel topographique de Mégare et de Nisée, voir J. de LA GENIERE, A. MULLER, C. VATIN, C. BERARD, G. VALLET, H. BROISE, M. GRAS et H. TREZINY, « Chronique d'une journée mégarienne », *op. cit.*, p. 619.

<sup>868</sup> Plutarque, *Solon*, 12, 5. Hérodote, I, 59.

<sup>869</sup> Début des années 450. Thucydide, I, 103, 4 : « Les Athéniens occupèrent Mégare et construisirent les long-murs depuis la ville de Mégare vers Nisée où ils installèrent eux-mêmes une garnison. C'est surtout suite à ces événements que naquit chez les Corinthiens la haine violente envers les Athéniens ». Sur les Longs-Murs, voir M.-A. BERNIER, *Étude topographique sur les ports de la Mégaride antique*, *op. cit.*, p. 90 *sq.*

en Eubée et à Mégare<sup>870</sup>. Les Mégariens reprirent Nisée, puisque la transmission de la possession athénienne du port de Nisée à Mégare fut incluse dans les clauses de la Paix de Trente ans (446/445 av. J.-C.)<sup>871</sup> qui marqua la fin de la première guerre du Péloponnèse. C'est en premier lieu cette longue histoire de conflits autour de Nisée entre ces deux cités qui marque l'importance symbolique de la consécration mégarienne<sup>872</sup>.

Avant de continuer notre analyse, il nous faut rappeler que Pausanias mentionne dans le même passage une autre statue d'Apollon dédiée au nom d'Épidaure, la juxtaposition de ces deux statues d'Apollon révèle en effet une particularité de la narration de Pausanias. Cette statue d'Apollon d'Épidaure n'est connue que par Pausanias, aucun reste de la consécration n'a été découvert. La description de Pausanias ne nous permet pas non plus de déterminer de quelle victoire militaire exacte qu'il s'agissait. C'est aussi dans la *Périégèse* delphique la seule offrande dédiée par une cité péloponnésienne pour commémorer une victoire dans les guerres médiques. Néanmoins, Pausanias n'a pas attribué à Épidaure une place importante dans ses descriptions sur les guerres médiques, malgré l'affichage du nom d'Épidaure dans la liste des cités combattantes inscrite sur le socle de la statue de Zeus de Platée à l'Olympie<sup>873</sup>. Quel est l'intérêt de cette mention qui n'a apparemment pas de signification particulière à être retenue ? Serait-il raisonnable de penser que la mention de cette consécration ait pour objet d'établir une certaine balance narrative dans le texte ?

Je pense que la clef du passage se révèle par la manière dont Pausanias décrit ces deux statues d'Apollon : Pausanias n'a fait aucune description de ces deux statues, à la différence de Plutarque, qui a donné quelques détails sur la forme de la consécration. De fait, l'intérêt du Périégète porte exclusivement pour les motifs des consécrations. La mention conjointe des représentations binaires des statues d'Apollon semble produire d'emblée un effet de la mise en dialogue des deux dimensions historiques consécutives

---

<sup>870</sup> R. P. LEGON, *Megara, op. cit.*, p. 193-196.

<sup>871</sup> Thucydide, I, 113-115 ; Diodore, XII, 7 ; Pausanias, V, 23, 4. Pausanias a signalé dans le sanctuaire de Zeus d'Olympie l'exposition du texte du traité gravé sur une stèle de bronze, mais la description de Pausanias n'en a pas mentionné la clause concernant Nisée. De manière générale, le rôle particulièrement important de Mégare se caractérise par le fait que la cité se trouvait dans une fâcheuse position entre Athènes et Sparte, deux hégémonies grecques dont la tension compétitive s'exaspérait durant les dernières décennies après les guerres médiques. Voir *ibid.*, chapitre 8 et p. 184 *sq.*

<sup>872</sup> Pausanias a signalé la présence d'un éperon de bronze comme butin de guerre.

<sup>873</sup> V, 23, 1-2.



en ce lieu sacré panhellénique : la consécration d'Épidaure rappela la victoire des Grecs unis contre les Perses<sup>874</sup>, et par la suite, la consécration mégarienne rappela une longue période de dissension entre les Grecs qui suivit les guerres médiques.

Au-delà de cette fonction énonciative, la valeur particulière de la consécration mégarienne perçue par Pausanias pourrait renvoyer au rôle que Nisée jouait dans l'élaboration de l'identité mégarienne. Au début de la description sur la cité de Mégare, Pausanias rapporte les traditions sur ses relations avec l'Attique et sur l'origine du nom de la cité (I, 39, 4-6). Nisée se présente dans ces traditions, par le biais du héros éponyme Nisos, comme le théâtre où s'opposent des légendes athéniennes, béotiennes et mégariennes<sup>875</sup>. Il ne me paraît pas donc absurde de penser que cette consécration mégarienne est peut-être revêtue d'une signification symbolique liée au besoin d'affirmation de l'identité mégarienne engendrée par la concurrence des traditions<sup>876</sup>.

Pausanias, I, 39, 4-6 : « Dès lors le pays le plus proche d'Éleusis se nomme la Mégaride. Elle appartenait elle aussi, à l'origine, aux Athéniens ; le roi Pylas l'avait laissée à Pandion. Le tombeau de Pandion qui se trouve dans ce pays en constitue pour moi une preuve, ainsi que la concession faite par Nisos à Égée, l'aîné de toute la famille, de gouverner Athènes tandis qu'il régnait, lui, sur Mégare et sur tout le pays jusqu'à Corinthe. Nisée, le port de Mégare, tire, de nos jours encore, son nom de ce héros. Sous le règne de Codros, ensuite, les Péloponnésiens firent une expédition contre Athènes, et comme ils se retiraient chez eux sans avoir accompli aucune action d'éclat, puisqu'ils avaient pris Mégare à Athènes, ils donnèrent pour s'y établir cette cité aux Corinthiens et à tous ceux de leurs alliés qui étaient volontaires. 5 C'est ainsi que les gens de Mégare changèrent leurs mœurs et leur dialecte pour devenir des Doriens. La ville, dit-on, prit ce nom au moment où Car, le fils de Phoroneus, régnait sur ce pays. Ce fut alors la première fois, dit-on, qu'ils eurent des lieux de culte de Déméter, et les gens donnèrent à la ville le nom de Mégare. Telle est la tradition des gens de Mégare sur eux-mêmes. Mais les Béotiens prétendent que Mégareus, fils de Poséidon, habitait à Onchestos, qu'il vint avec une

<sup>874</sup> Mais Anne Jacquemin (*OMD*, p. 171 et 251) pense à la bataille de Salamine où leurs navires ont dû combattre aux côtés des Athéniens et des Éginiètes.

<sup>875</sup> Comme l'a dit Pierre Lévêque, « l'ensemble côtier de Nisée, avec la petite île de Minoa est le théâtre des légendes athéniennes et béotiennes sur l'invasion de la Mégaride par Minos, que les Mégariens contestaient », P. LEVEQUE et C. ANTONETTI, « Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles », *Kernos*, 3, 1990, p. 198. Voir W. HUTTON, *Describing Greece, op. cit.*, p. 296-297.

<sup>876</sup> Il faut noter que Nisée pourrait être le nom archaïsant de Mégare, cf. Pindare, *Pythiques*, IX, 91 ; *Néméennes*, V, 46.

armée béotienne pour participer aux côtés de Nisos à la guerre contre Minos, qu'il tomba dans la bataille, fut enterré là, et que la cité prit de ce héros le nom de Mégare, elle qui précédemment se nommait Nisa. 6 À la douzième génération après Car, le fils de Phoroneus, on dit à Mégare que Lélége vint d'Égypte exercer la royauté et que les habitants prirent le nom de Léléges sous son règne ; que Pylas fut le fils de Cléson, fils lui-même de Lélége ; que Sciron, le fils de Pylas, épousa quant à lui la fille de Pandion, et que, par la suite, Sciron entra en contestation avec Nisos, le fils de Pandion, pour exercer le pouvoir et que ce fut Éaque qui décida entre eux, donnant la royauté à Nisos et à ses descendants, à Sciron la conduite de la guerre. Quant à Mégareus, fils de Poséidon, il avait, dit-on, épousé la fille de Nisos, Iphinoé, et il succéda à Nisos au pouvoir. Mais ils ne veulent rien savoir de la guerre crétoise et de la prise de la ville sous le règne de Nisos ».

Une autre raison éventuelle pour laquelle Mégare a choisi de dédier une statue d'Apollon comme offrande pour commémorer la victoire militaire peut s'expliquer par le fait qu'Apollon joue un rôle prééminent dans le rapport entre Mégare et Delphes. En premier lieu, Apollon *Pythien* est la divinité principale de Mégare<sup>877</sup>. De plus, rappelons qu'Apollon est honoré à Mégare sous l'appellation *Dékatèphoros*, « receveur de dîme ». Le rapport entre Apollon *Dékatèphoros* et Apollon de Delphes se manifeste dans la tradition locale liée à l'histoire du mouvement de la colonisation mégarienne<sup>878</sup>. Un lien explicite pourrait s'établir entre cette statue d'Apollon à Delphes et Apollon *Dékatèphoros* de Mégare, puisque Claude Vatin pense en avoir retrouvé la base sur laquelle le mot *dékatè* apparaîtrait<sup>879</sup> ; l'idée n'est pourtant pas encore généralement acceptée.

#### VI. 2. b) **Groupe statuaire et procession sacrificielle : remerciement d'Ornéai d'Argolide**

<sup>877</sup> Pausanias signale un temple d'Apollon sur l'acropole de l'ouest de Mégare (I, 42, 5). Voir mes pages du chapitre V consacrées aux Apollon de Mégare.

<sup>878</sup> De même que la légende de la fondation de Tripodiscoi et la tombe du trépied. Sur la complexité et l'ancienneté des rapports entre Mégare et Tripodiscoi, et surtout le rôle particulièrement signifiant que Tripodiscoi jouaient au début de la formation de la *polis* de Mégare, voir K. J. RIGSBY, « Megara and Tripodiscus », *GRBS*, 28-1, 1987, p. 93-102.

<sup>879</sup> C. VATIN, « Chronique d'une journée mégarienne », *op. cit.*, p. 628-633 (*SEG XXXIII*, 438). Voir A. ROBU, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile*, *op. cit.*, p. 115 et n. 444, *contra* A. JACQUEMIN, *OMD*, p. 54 n. 130.

<p>Pausanias, X, 18, 5 : « Ὀρνεᾶται δὲ οἱ ἐν τῇ Ἀργολίδι πολέμῳ σφᾶς Σικυωνίων πιεζόντων τῷ Ἀπόλλωνι εὔξαντο, εἰ ἀπόσαιντο ἐκ τῆς πατρίδος τῶν Σικυωνίων τὸν στρατόν, πομπήν τε ἐν Δελφοῖς αὐτῷ στελεῖν ὁσημέραι καὶ ἱερεῖα θύσειν οἷα δὴ καὶ ὅσα ἀριθμόν. νικῶσί τε δὴ μάχῃ τοὺς Σικυωνίους, καὶ ὡς σφισιν ἐφ' ἡμέρας πάσης ἀποδιδούσι τὰ κατὰ τὴν εὐχὴν δαπάνη τε ἦν μεγάλη καὶ μείζων ἔτι τοῦ ἀναλώματος ἢ ταλαιπωρία, οὕτω δὴ σόφισμα εὐρίσκουσιν ἀναθεῖναι τῷ θεῷ θυσίαν τε καὶ πομπὴν χαλκᾷ ποιήματα ».</p>	<p>Pausanias, X, 18, 5 : « Les Ornéates d'Argolide, à bout de résistance dans la guerre qu'ils soutenaient contre les Sicyoniens, firent vœu à Apollon, s'ils parvenaient à chasser de leur pays l'armée sicyonienne, de lui envoyer chaque jour à Delphes une procession et de lui sacrifier des victimes de telle espèce, en nombre tel ; ils triomphèrent en effet des Sicyoniens, mais comme, pour accomplir chaque jour leurs promesses, la dépense était grande et plus grande encore la fatigue, ils imaginèrent cet expédient d'offrir au dieu, en manière de sacrifice et de procession, un simulacre de bronze »<sup>880</sup>.</p>
---	---

L'attribution de la base retrouvée au sud du temple d'Apollon au monument des Ornéates est fondée sur la correspondance entre lieu de trouvaille et les indications de Pausanias<sup>881</sup>. Mais la présence des onze décrets de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du III<sup>e</sup> siècle sur la même base en l'honneur des Pellanéens a conduit quelques chercheurs à attribuer le monument à Pellène en Achaïe<sup>882</sup>.

La présence de décrets pour des Pellanéens sur la base ne gêna pas Pausanias pour l'identifier. Si l'on s'en tient à l'idée qu'il a bien vu les décrets, son silence à leur sujet nous conduit à supposer que la réutilisation d'un monument au cours de l'histoire de Delphes ne lui paraissait pas du tout insolite, et que le thème représenté et la logique narrative associée lui paraissaient tout à fait cohérents pour attribuer ce monument aux Orénates.

La cité d'Ornéai ne présente pratiquement aucune importance dans la construction de la *Périégèse*. Seul le thème de guerre entre Grecs a conduit le Périégète à intégrer

<sup>880</sup> Traduction de G. Daux, *Pausanias à Delphes*, p. 51.

<sup>881</sup> *GDS*, p. 271. Plus précisément, « le rapprochement entre le groupe statuaire « tel que les mortaises permettent de le restituer et la description de Pausanias sur la procession sacrificielle », *OMD*, p. 289 et n. 50.

<sup>882</sup> Voir P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, « Inscriptions de Delphes », *BCH*, 49, 1925, p. 61-74 et F. COURBY, *FD II*, p. 285-284.

l'offrande dans sa *Périégèse* delphique. Pausanias n'a pas donné davantage d'informations sur la guerre en question. Celle-ci pourrait être en rapport avec la dispute entre Argos et Clisthène de Sicyone. À ce propos, une guerre entre Sicyone et Argos, datée de la tyrannie de Clisthène sicyonien, a été mentionnée par Hérodote (V, 67-68). Cléonai et Ornéai auraient formé une alliance avec Argos et étaient impliquées dans la dispute territoriale avec les Sicyoniens<sup>883</sup>.

De même, Plutarque a également mentionné le butin que les Ornéates ont consacrées comme offrande à Apollon de Delphes. Dans le texte de Plutarque, les prémices et dîmes qui sont le fruit de meurtres, de guerres et de pillages, faites sur des Grecs, sont considérées comme offrandes d'injustice, ou « offrandes honteuses ». Il n'est peut-être pas absurde de croire que Pausanias partage avec Plutarque un sentiment similaire en présence des offrandes associées aux guerres entre Grecs. Car les conflits entre Grecs durant l'histoire des *poleis* constituent dans l'esprit du Périégète une dimension fondamentale de l'histoire d'évolution de la destinée de la Grèce. Et certains de ces conflits, quel que soit leur ampleur, ne cessaient jamais d'être remis en valeur par les cités pour rappeler ou réinventer plus tard un passé glorieux.

Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 15 [=401D] :

« Théon sourit doucement : « Je le ferai si bien, dit-il, que je t'accuserai toi-même de ne reprocher aux Grecs que leurs fautes les moins graves. Ainsi Socrate, dînant chez Callias, ne s'en prend qu'aux parfums et supporte la vue des enfants qui dansent, font des culbutes, s'embrassent, et celle des bouffons ; c'est d'une manière analogue, il me semble, que tu exclus du sanctuaire une femme coupable d'avoir fait de sa beauté un

<sup>883</sup> J. MARCHAND, « A New Bronze Age Site in the Corinthia : The Orneai of Strabo and Homer ? », *Hesperia*, 71-2, 2002, p. 119-148, en part. p. 132-133 et n. 27. Ornéai d'Argolide doit se situer dans la zone frontalière liée à la plaine de Thyréatide. Un autre site corinthien appelé aussi Ornéai est signalé par Strabon, mais celui-ci ne nous concerne pas. Cette duplication de toponymes était un phénomène usuel en Grèce ancienne, comme l'a fait remarquer Y. A. LOLOS, *Land of Sikyon : archaeology and history of a Greek city- state*, Princeton, 2011, p. 301. Pour la localisation précise d'Ornéai, cf. Pausanias, II, 25, 4-6, et voir J. MARCHAND, « A New Bronze Age Site in the Corinthia : The Orneai of Strabo and Homer ? », *Hesperia*, 71-2, 2002, p. 119-148. *Contra*, A. W. GOMME, A. ANDREWES et K. J. DOVER (éd.), *An Historical Commentary on Thucydides : Volume 4. Books V (25) -V II*, Oxford-New York, 1970, p. 108-109, où l'Ornéai qui était impliqué dans les hostilités avec Sicyone à l'époque archaïque doit être celui de Corinthe. Ici, on suit la description de Pausanias pour éviter de se perdre dans une discussion sans conclusion décisive.

indigne usage, tandis que ces monuments dont le dieu est environné de toutes parts, prémices et dîmes qui sont le fruit de meurtres, de guerres et de pillages, et ce temple rempli de dépouilles et de butins faits sur des Grecs, tu vois tout cela sans t'indigner ! Et tu ne plains pas les Grecs, quand tu lis sur leurs belles offrandes des inscriptions aussi honteuses : *Brasidas et les Acanthiens sur les Athéniens, – Les Athéniens sur les Corinthiens, – Les Phocidiens sur les Thessaliens, – Les Ornéates sur les Sicyoniens, – Les Amphictyons sur les Phocidiens* ».

D'après Anne Jacquemin, l'offrande se caractérise, d'un côté, par le recours à une iconographie archaïque représentant la procession de bronze réalisant le vœu du sacrifice quotidien, promis par les Ornéates avant la guerre du VI<sup>e</sup> siècle ; d'un autre côté, la technique d'assemblage des pierres ne permet pas de dater le monument d'avant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>884</sup>. L'offrande des Ornéates est donc marquée par l'écart remarquable entre le moment de la réalisation de la consécration, et une véritable conscience, apparue plus tard, énoncée par le thème de l'offrande. On est donc en droit de supposer que c'est une consécration hellénistique qui renvoie à un jeu de « revival » du passé<sup>885</sup>.

Il est difficile de savoir si Pausanias avait bien saisi cette particularité de l'offrande des Ornéates, mais il est certain que l'utilité à la fois religieuse et pragmatique des « œuvres », « ποιήματα », retient fort bien son attention. La mise en scène iconographique du sacrifice et de la procession franchit la distance temporelle et rend perpétuelle la vénération en l'honneur du dieu. Et la commémoration de la victoire, quoiqu'établie plus d'un siècle plus tard, dépasse efficacement la contrainte de temporalité.

#### VI. 2. c) Argiens et Spartiates en Thyréatide : Le cheval de Troie<sup>886</sup>

Pausanias, X, 9, 12 : « ταῦτα μὲν δὴ ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· τὸν δὲ ὑπὲρ τῆς καλουμένης Θυρέας Λακεδαιμονίων ἀγῶνα καὶ Ἀργείων, Σίβυλλα μὲν καὶ τοῦτον προεθέσπισεν ὡς συμβήσοιτο ἐξ	Pausanias, X, 9, 12 : « À propos du combat des Lacédémoniens et des Argiens pour la ville de Thyréa <sup>887</sup> , mais la Sibylle avait aussi rendu un oracle, disant qu'il resterait indécis ; mais les
--	---

<sup>884</sup> OMD, p. 56 n. 149.

<sup>885</sup> Plusieurs différents cas très similaires se rencontrent à Delphes. Voir A. JACQUEMIN, « Guerres et offrandes dans les sanctuaires », *op. cit.*, p. 154-155.

<sup>886</sup> Voir Fig. 1-3 dans l'Annexe I de la Thèse.

<sup>887</sup> Selon les sources anciennes, comme Hérodote (I, 82), la bataille se fut lancée vers 546 entre Argiens et Lacédémoniens.

ἴσου ταῖς πόλεσιν, Ἀργεῖοι δὲ ἀξιοῦντες ἐσχηκέναι πλέον ἐν τῷ ἔργῳ χαλκοῦν ἵππον – τὸν δούρειον δῆθεν – ἀπέστειλαν ἐς Δελφούς· τὸ δὲ ἔργον Ἀντιφάνους ἐστὶν Ἀργείου.	Argiens, prétendant l'avoir emporté dans cette action, envoyèrent à Delphes un cheval de bronze, représentant le « cheval de bois » ; il est l'œuvre de l'Argien Antiphanès » <sup>888</sup> .
--	--

Selon Pausanias, les Argiens avaient dédié un cheval de bronze *dit* « *de bois* » (χαλκοῦν ἵππον – τὸν δούρειον δῆθεν<sup>889</sup>) à Delphes pour prétendre avoir remporter l'avantage dans le combat de Thyréa avec les Lacédémoniens. L'expression χαλκοῦν ἵππον – τὸν δούρειον δῆθεν m'incline dans un premier temps à suivre l'idée selon laquelle ce cheval en bronze *doit d'être* le Cheval de Troie homérique en *bois*. Cependant, l'examen de cette idée couramment acceptée<sup>890</sup> me paraît nécessaire pour avoir une base solide et mieux comprendre ainsi la description de Pausanias. À ce propos, il est donc nécessaire de faire un bref rappel des études archéologiques sur ce monument argien.

Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>891</sup>, plusieurs restitutions du monument avaient été proposés<sup>892</sup>. Installé sur une base dont la largeur complète atteint jusqu'à environ 2,70 m, et la longueur 6,30 m, puis, en élévation, un socle composé de quatre assises jusqu'à 1,26 m, le Cheval « de dimensions colossales dominant cette voie et toutes les offrandes du

<sup>888</sup> Traduction de G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 29.

<sup>889</sup> L'adverbe δῆθεν manifeste l'intention d'interprétation de Pausanias à l'égard du cheval en bronze dit *dourien* : δῆθεν s'exprime avec *idée de transition ou d'explication* : à savoir, c'est-à-dire (cf. BAILLY, s.v. « δῆθεν »), il importe de creuser cette question d'interprétation pour pouvoir mieux comprendre ce dont Pausanias a vraiment parlé.

<sup>890</sup> En 1897, dans la première parution formelle de la recherche archéologique sur ce passage de Pausanias (*BCH*, XXI (1897), en part. p. 294-297), celui-ci avait été interprété par T. Homolle comme le cheval de Troie, donc « souvenir de l'époque homérique » (p. 296). Il n'a pas fait une lecture attentive sur cette expression ἵππον – τὸν δούρειον δῆθεν qui ne peut être littéralement qu'un cheval de *bois* avant d'analyser attentivement le sens du terme ἵππον δούρειον en le mettant dans un contexte plus large que celui du récit transmis par Pausanias.

<sup>891</sup> T. HOMOLLE, « Topographie de Delphes », *BCH*, 21-1, 1897, p. 294-297 [republié par H. POMTOW, H. BULL, *Klio*, VIII, 1908, p. 110].

<sup>892</sup> La première restitution de la base du Cheval avait été présentée par H. POMTOW et H. BULL, *ibid.*, p. 111-114. Pour les différences des restitutions entre les années 1960s et 2000s, voir, J.-Fr. BOMMELAER, « Monuments argiens d'époque classique à Delphes », dans *Sur les pas de Wilhelm Vollgraff. Cent ans après d'activités archéologiques à Argos*, Athènes-Paris, 2013, p. 253. Sur l'emplacement du « Cheval » relatif aux deux hémicycles argiens, voir *GDS*, 2015, p. 136-138 et Fig. 38.

côté gauche. ... Rien d'étonnant à ce que Pausanias l'ait utilisé comme point de repère »<sup>893</sup>. Néanmoins, dans l'état présent de la recherche, seulement quatre blocs peuvent être attribués avec certitude à la base du Cheval<sup>894</sup>, et la forme et la taille de la mortaise de scellement nous permet d'avoir une idée générale sur la taille du Cheval qui devait être « conçu pour un animal au moins deux fois plus grand qu'un cheval normal »<sup>895</sup>. Si aucune étude archéologique ne permet de confirmer que c'était un « Cheval de Troie » ou seulement un simple cheval de dimension colossale, certaines traces, « difficiles à expliquer dans le cas d'une simple image d'animal »<sup>896</sup>, pourraient supporter l'idée d'un « Cheval de Troie » ; en plus, quelques images représentées sur des gemmes et des vases grecques nous permettraient de préciser cette idée<sup>897</sup>. Il faut noter à cet égard que Pausanias, au moment de décrire le monument, utilise l'adverbe δῆθεν<sup>898</sup> (« Ἀργεῖοι δὲ ἀξιοῦντες ἐσχηκέναι πλέον ἐν τῷ ἔργῳ χαλκοῦν ἵππον – τὸν δούρειον δῆθεν – ἀπέστειλαν ἐς Δελφούς »), et manifeste ainsi son intention d'interprétation supplémentaire à l'égard du cheval en bronze dit *dourien* –, ce qui montre ainsi comment Pausanias procède à l'identification du monument.

De surcroît, le terme que Pausanias emploie pour désigner ce cheval colossal – « δούρειος ἵππος » – peut révéler explicitement la nature du monument. Pour éclaircir

---

<sup>893</sup> J.-F. BOMMELAER, « Monuments argiens de Delphes et d'Argos », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 286.

<sup>894</sup> POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 60-61, Fig. 19.

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>896</sup> Voir aussi POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 60-61. Dans cette étude minutieuse, Georges Roux a trouvé la seconde mortaise (un rectangle (8cm × 9cm) de 10cm de profondeur) qui comporte un canal de coulée très soigné, de type ancien, long de 7cm. Cette mortaise marque le contour de l'objet scellé, distinct du sabot et placé tout près de lui » ; il se demande s'il ne s'agissait pas de l'échelle qui permettait aux héros de monter dans les flancs de la bête pour s'y dissimuler et qui montrait clairement aux visiteurs du sanctuaire que le Cheval n'était pas un quelconque animal colossal, mais bien le Cheval de Troie. Malgré la fragilité de l'hypothèse, le caractère de cette deuxième mortaise de scellement nous fait penser à un rapprochement de l'offrande au cheval de Troie.

<sup>897</sup> Voir G. M. A. RICHTER, « Unpublished Gems in Various Collections », *AJA*, 61-3, 1957, p. 267, pl. 82, 14. M. E. CASKEY, « Notes on Relief Pithoi of the Tenian-Boiotian Group », *AJA*, 80-1, 1976, pl. 3, fig. 15. Voir POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 68. Pour la représentation du Cheval de Troie dans l'art classique grec, voir aussi B. A. SPARKES, « The Trojan Horse in Classical Art », *GR*, 18-1, 1971, p. 54-70.

<sup>898</sup> Comme en Français : à savoir, c'est-à-dire, comme étant, etc. Δῆθεν s'exprime avec idée de transition ou d'explication, voir BAILLY, s.v. « δῆθεν ».

cette question de justification de l'appellation, l'essentiel est de comprendre ce que signifie le terme δούρειος chez Pausanias. Dans les dictionnaires, δούρειος est considéré comme le dérivé du mot δόρυ<sup>899</sup> qui, attesté en mycénien avec la graphie *do-we-jo*<sup>900</sup>, peut être originellement traduit en « tronc d'arbre sur pied, ou un morceau de bois découpé d'un tronc d'arbre » ; ensuite, δόρυ est utilisé dans l'*Odyssée*<sup>901</sup> avec l'adjectif κοῖλον pour dire le cheval de Troie. Après avoir enquêté sur les appellations attribuées au Cheval de Troie homérique par les auteurs depuis l'épopée<sup>902</sup>, nous remarquons à juste titre que « δούρειος ἵππος » est l'expression fréquente, même conventionnelle, pour désigner le Cheval de Troie homérique<sup>903</sup>. À propos de cette remarque, ce qui pourra nous intéresser est que, d'un côté, le complément déterminatif « Troie » en grec ancien ne fut très probablement *jamais* employé par aucun auteur ancien pour désigner « le Cheval de Troie »<sup>904</sup> ; de l'autre, Pausanias a probablement suivi le même emploi traditionnel : « δούρειος ἵππος » fut employé par le Périégète pour désigner exclusivement le « Cheval de Troie » homérique ; de même, « δούρειος ἵππος » est aussi

---

<sup>899</sup> Voir CHANTRAINE, *DELG*, s.v. « δόρυ » ; BAILLY, s.v. « δόρυ ».

<sup>900</sup> Voir J. CHADWICK et L. BAUMBACH, « The Mycenaean Greek Vocabulary », *Glotta*, 41, 1963, p. 186 ; et dans *Documents in Mycenaean Greek* (1973, p. 364 et 541), il a indiqué son adjectif *dorweios* (=δούρειος) traduit par « made of a δόρυ, wooden pole or plank ».

<sup>901</sup> VIII, 508 : κοῖλον δόρυ, littéralement traduit en « bois creux », signifie dans le texte le cheval de Troie.

<sup>902</sup> Dans les poèmes homériques, le Cheval de Troie était couramment appelé comme δουράτεος ἵππος. Cf. *Odyssée*, VIII, 492-493 et 512. Sur ce point, voir M. WORONOFF, « Homère, juge des Troyens », Thèse d'Etat, Paris IV, Paris, 1977.

<sup>903</sup> Ici, je donne une liste non exhaustive mais assez détaillée des passages contenant l'appellation de Cheval de Troie, sans fournir tous les textes concernés : Euripide, *Les Troyennes*, 14-15 (Δούρειος Ἴππος) ; Aristophane, *Les Oiseaux*, 1128 (ἵππων ὑπόντων μέγεθος ὅσον ὁ δούρειος) ; Platon, *Théétète*, 184d (δουρείος ἵπποις) ; Polybe, *Histoires*, XII, 4b 1 (ἵππων ... δούρειον) ; Plutarque, *Thémistocle*, 5, 2, 3 (δούρειον ἵππον) ; Plutarque, *Sur les notions communes contre les stoïciens*, 45 (δούρειον ἵππον) ; Apollodore, *Épitomé*, E, 5, 14 (δουρείου ἵππου) ; Aelius Aristide, *Arts rhétoriques*, 39 (ἵππον δούρειον) ; Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 91, 13 (εἰς δούρειον ἵππον). Les passages chez Pausanias sont indiqués comme suit : II, 29, 4 (ὁ τὸν ἵππον τὸν δούρειον) ; III, 13, 5 (τοῦ ἵππου τοῦ δουρείου) ; X, 26, 2 (τοῦ ἵππου ... τοῦ δουρείου).

<sup>904</sup> Bien qu'on n'ait pas fait une étude exhaustive sur cette question, le complément déterminatif « Troie » n'est pas utilisé pour la désignation du « Cheval de Troie » homérique, à tout le moins selon l'usage courant de ces auteurs grecs.



le seul terme qui désigne dans la *Périégèse* le « Cheval de Troie » homérique<sup>905</sup>. En fin de compte, ces observations nous conduisent à affirmer l'idée que « δούρειος ἵππος » signifie le « Cheval de Troie » dans la *Périégèse*.

Le Cheval de Troie est rarement représenté dans l'imagerie antique grecque<sup>906</sup>, et parmi les Péloponnésiens, seuls les Argiens l'ont choisi comme forme d'offrande à consacrer à Delphes<sup>907</sup>. Mais pourquoi ce Cheval de Troie ? En premier lieu, parce qu'il rappelle le « souvenir de l'époque homérique »<sup>908</sup>. La valeur de référence de ce souvenir homérique se traduit en deux sens : un cheval peut être un symbole qui rappelle à la fois le contexte formulaire et traditionnel dans lequel apparaît l'Argos homérique, à savoir Ἄργος ἱππόδοτον<sup>909</sup>, et la destruction de Troie. L'épisode fameux du Cheval de Troie permettant de mettre fin à la guerre de Troie, fut raconté dans les chants de l'*Odyssée*<sup>910</sup>, comme par plusieurs autres auteurs antiques de l'époque<sup>911</sup>. Le Cheval de Troie est donc lié à la prise de Troie<sup>912</sup> et à la ruse de guerre (« piège creux »). Sa légende est une des

---

<sup>905</sup> Pausanias, I, 23, 8 (ἵππος Δούρειος) ; II, 29, 4 (τὸν ἵππον τὸν δούρειον) ; III, 13, 5 (ἐξ τοῦ ἵππου τοῦ δουρείου) ; X, 9, 12 (χαλκοῦν ἵππον – τὸν δούρειον δῆθεν) ; X, 10, 1 (ὑπὸ τὸν ἵππον τὸν δούρειον) ; X, 26 (τοῦ ἵππου μόνη τοῦ δουρείου).

<sup>906</sup> POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 61 et n. 1 et p. 68. Voir aussi Fig. 8-9 dans l'Annexe I de la Thèse.

<sup>907</sup> Sur le même sujet, voir *GDS*, n° 605 : à Delphes même, le Cheval était déjà figuré dans la prise de Troie peinte à l'intérieur de la Leschè. Les Athéniens consacrèrent, eux aussi, un grand *Doureios Hippos* de Stragylion sur l'acropole d'Athènes (Pausanias, I, 23, 8).

<sup>908</sup> T. HOMOLLE, « Topographie de Delphes », *op. cit.*, p. 296.

<sup>909</sup> L'épithète pouvait se rapporter à l'origine du toponyme de l'Argos, à la fertilité de l'Argos, et éventuellement à sa classe des cavaliers, comme celle à Chalcis d'Eubée. P. WATHELET, « Argos et l'Argolide dans l'épopée, spécialement dans le *Catalogue des Vaisseaux* », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 99 et 102. Voir P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>910</sup> IV, 271-289 ; VIII, 492-520 ; XI, 523-532.

<sup>911</sup> *L'Illion Persis* d'Arctinos ; *La Petite Iliade* de Leschès : un cycle épique date du VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles dont au moins deux poèmes furent entièrement consacrés à la chute de Troie, sur le thème, cf. aussi Sacadas d'Argos (= *Athénée*, XIII, 610C), voir G. LAMBIN, *Homère le compagnon*, *op. cit.*

<sup>912</sup> Voici le passage crucial pour la ville de Troie : « c'est par là qu'après tout ils devraient en finir : leur perte était fatale, du jour que leur muraille avait emprisonné ce grand cheval de bois, où tous les chefs d'Argos apportaient aux Troyens le meurtre et le trépas... » (*Odyssée*, VIII, 515-520).

plus célèbres qui nous soient parvenues. De plus, les chefs grecs furent installés dans ce grand cheval de bois qui engendra une perte fatale, le massacre et le trépas :

<p><i>Odyssee</i>, IV, 272-273 : « οἷον καὶ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ ἵππῳ ἔνι ξεστῶ, ἴν' ἐνήμεθα πάντες ἄριστοι Ἀργείων Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες ».</p>	<p><i>Odyssee</i>, IV, 272-273 : « Dans le cheval de bois, je nous revois assis, nous tous, les chefs d'Argos, qui portions aux Troyens le meurtre et le trépas ».</p>
---	--

<p><i>Odyssee</i>, VIII, 510-513 : « τῇ περ δὴ καὶ ἔπειτα τελευτήσεσθαι ἔμελλεν : αἴσα γὰρ ἦν ἀπολέσθαι, ἐπὶν πόλις ἀμφικαλύψη δουράτεον μέγαν ἵππον, ὅθ' ἦτο πάντες ἄριστοι Ἀργείων Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες ».</p>	<p><i>Odyssee</i>, VIII, 510-513 : « C'est par là qu'après tout, ils devaient en finir : leur perte était fatale, du jour que leur muraille avait emprisonné ce grand cheval de bois, où tous les chefs d'Argos apportaient aux Troyens le meurtre et le trépas... »<sup>913</sup>.</p>
---	---

Dans ce contexte formulaire homérique, la valeur identitaire et guerrière du cheval de bois justifie le choix des Argiens.

L'intérêt essentiel que Pausanias porte à ce grand cheval consiste dans le fait que cette consécration argienne se rapporte directement à la « Bataille des Champions ». À notre connaissance, autour de la Thyréatide, il y avait entre Argos et Sparte une longue histoire conflictuelle séculaire dont le début pouvait remonter à l'époque archaïque ; mais la bataille la plus fameuse de ce long conflit est sans doute celle qu'Hérodote raconta en détail : la « Bataille des Champions »<sup>914</sup>.

<sup>913</sup> Les deux passages sont également cités par P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos*, op. cit., p. 172.

<sup>914</sup> De l'époque archaïque à l'hellénistique, les Spartiates contestaient perpétuellement le territoire de la Thyréatide. À ce sujet, le conflit entre deux peuples se reproduisait à plusieurs reprises tout au long des siècles. Parmi les sources qui racontent les batailles à la Thyréatide, Eusèbe a mentionné une bataille en l'année 719/8 entre les Argiens et les Spartiates en Thyréatide ; Pausanias (III, 7, 5) rapporte que lorsque Théopompe régna à Sparte, les Lacédémoniens et les Argiens se livrèrent le combat célèbre au sujet du pays de Thyrée » (669 av. J.-C. ?) ; Thucydide, VI, 95 (en 414 av. J.-C.) : « En ce même printemps également, les Lacédémoniens firent une expédition contre l'Argolide et parvinrent jusqu'à Cléones ; mais un tremblement en terre, qui survint, les fit se retirer. Les Argiens après cela envahirent la contrée de Thyréa, qui touche à la leur, et firent sur les Lacédémoniens un butin important, dont la vente ne rapporta pas moins de vingt-cinq talents ». Après la bataille de Leuctres, les Argiens récupèrent la plaine. Enfin, après la bataille de Chéronée en 338, elle leur fut définitivement attribuée par l'arbitrage de

Hérodote, I, 82 : « Ceux-ci, pour leur propre compte, je veux dire les Spartiates, avaient sur les bras à cette même époque une querelle avec les Argiens au sujet d'un pays appelé Thyréa. Cette région de Thyréa appartenait au territoire de l'Argolide ; elle en avait été détachée par les Lacédémoniens, qui en avaient pris possession. D'ailleurs, tout ce qui se trouve à l'Ouest jusqu'au cap Malée était aussi aux Argiens, tant la terre ferme que l'île de Cythère et le reste des îles. Les Argiens accoururent pour défendre le domaine qui leur était enlevé ; et l'on convint alors, après une conférence, que trois cents hommes de chaque parti combattraient, et que celui des deux partis qui aurait l'avantage serait possesseur du pays ; le gros des troupes se retirerait de part et d'autre chez soi, et ne resterait pas là pendant la lutte ; cela, pour éviter que, si les armées étaient présentes, celle des deux qui verrait les siens en voie de succomber ne vînt à la rescousse. Cet accord fait, ils se retirèrent ; et les soldats d'élite des deux camps lassés en arrière engagèrent le combat. Ils combattirent avec des succès égaux jusqu'à ce que, de six cents hommes, il en demeurât trois : du côté des Argiens, Alcénor et Chromios ; du côté des Lacédémoniens, Othryadas ; lorsqu'ils demeurèrent seuls, la nuit était venue. Les deux survivants des Argiens, se croyant vainqueurs, coururent donc à Argos ; le survivant des Lacédémoniens, Othryadas, dépouilla les cadavres argiens, transporta leurs armes à son camp, et se tint à son poste. Le lendemain, les deux armées vinrent aux informations. Pendant un temps, chaque parti prétendit que c'était lui le vainqueur, les uns alléguant qu'il survivait un plus grand nombre des leurs, les autres faisant ressortir que ces survivants avaient fui, tandis que leur champion à eux était resté sur place et avait dépouillé les cadavres ennemis. Enfin, après s'être disputés, ils en vinrent aux mains et se battirent ; et, après que beaucoup d'hommes furent tombés des deux parts, les Lacédémoniens remportèrent la victoire. Depuis ce temps, les Argiens, chez qui auparavant il était de règle d'avoir les cheveux longs, se rasèrent la tête ; et ils interdirent par une loi et des imprécations à tout Argien de laisser pousser sa chevelure, et à leurs femmes de porter des ornements d'or, avant qu'on eût recouvré Thyréa. Les Lacédémoniens firent une loi inverse : eux qui, auparavant, ne portaient pas de longs cheveux durent en porter à partir de ce temps. Quant au seul survivant des trois cents, Othryadas, on raconte qu'il eut honte de retourner à Sparte quand ses compagnons d'armes avaient péri, et que, sur les lieux mêmes, à Thyréa, il se donna la mort ».

Philippe II de Macédoine, ce qui est rapporté par Pausanias (II, 38, 5 : « δίκη νικήσαντες ») et Polybe (XVIII, 4, 3-7), *ibid.*, p. 170-171 (la traduction de « δίκη νικήσαντες » en « bataille juridique » que propose Pierre Sauzeau est pourtant inappropriée). Voir commentaire de D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre II, p. 279. Voir G. HUXLEY, « Argos et les derniers Téménides », *BCH*, 82-1, 1958, p. 591 et n. 1.

Selon Pausanias, les Argiens consacèrent l'offrande pour commémorer leur victoire à la bataille contre les Spartiates pour la ville de Thyréa. Il précise à cet égard que les Argiens prétendirent (ἀξιούδντες) avoir gagné dans *cette* affaire (ἐν τῷ ἔργῳ) : il est évident qu'il s'agit pour Pausanias d'un combat précis. Mais de quelle bataille s'agit-il réellement ? Bien que la période où florissait le sculpteur Antiphane<sup>915</sup> et les indices techniques des blocs du monument orientent l'occasion de l'offrande à la date de 414<sup>916</sup>, il semblerait hâtif de conclure que cette consécration vise exclusivement à célébrer la bataille de 414 av. J.-C. En expliquant l'*aition* de la consécration, Pausanias cite un oracle de la Sibylle qui resterait indécis sur le résultat *du* combat. Le seul désaccord enregistré dans la tradition du long conflit sur le résultat de combat fut raconté par Hérodote (I, 82). On peut donc supposer que la réponse de la Sibylle renvoie à la bataille de 546. Comment expliquer l'incompatibilité entre ces deux dates : la date approximative de l'érection du grand cheval et celle de la « Bataille des Champions » ? À ce propos, Angelo Brelich a donné un éclairage à la question de la longue rivalité des deux cités pour la Thyréatide<sup>917</sup>, analysait le caractère répétitif de ce long conflit, il a montré l'incommensurabilité entre la valeur du territoire disputé, la gravité et la portée du conflit entre les deux cités<sup>918</sup>. Selon sa démonstration, la dispute pour le territoire de la Thyréatide, originellement rituel, s'est transformé en conflit réel. De ce point de vue, il se peut que *la* bataille de 414 ait ressuscité la mémoire du conflit originel ; c'est dans cette tradition de long conflit entre

---

<sup>915</sup> T. HOMOLLE, « Topographie de Delphes », *op. cit.*, p. 294-297. Quant à Antiphane, l'auteur du Cheval, Théophile Homolle a constaté qu'il était un des bronziers argiens qui avaient le plus travaillé à Delphes : sa carrière dura pour plus de 40 ans. Sur ce point, Jean-François Bommelaer précise les passages où Pausanias a mentionné les œuvres d'Antiphane : « Voici l'exemple d'Antiphane qui a fait, vers 414, le Cheval de Troie pour les Argiens (Pausanias, X, 9, 12) ; vers 404 les Dioscures de Lysandre pour Sparte (Pausanias, X, 9, 8) ; vers 369 trois statues arcadiennes (Pausanias, X, 9, 6 ; *FD* III 1, 7 et 11) ; et, vers 368, une partie ou la totalité des héros de l'hémicycle argien (*FD* III 1, 74) ».

<sup>916</sup> J.-F. BOMMELAER, « Monuments argiens de Delphes et d'Argos », *op. cit.*, p. 272 n.7. *GDS*, p. 136.

<sup>917</sup> A. BRELICH, Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, *op. cit.*

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 22-30.

Argos et Sparte que le Cheval s'est installé pour, à la fois, louer la victoire récente et commémorer la gloire lointaine<sup>919</sup>.

Il n'est pas étonnant que Pausanias ait mentionné l'oracle de la Sibylle en décrivant la consécration, puisque les oracles et les livres sibyllins étaient largement appréciés, dans le monde gréco-romain, comme, à la fois, une source divine et une donnée historique importante, auxquels des auteurs grecs et romains se référaient souvent à partir du II<sup>e</sup> siècle avant J. -C., et toujours à l'époque de Pausanias<sup>920</sup>. Il n'est pas question de discuter ici sur l'historicité de l'oracle de la Sibylle<sup>921</sup>. Pour notre propos, il importe d'expliquer, par le biais de la fonction oraculaire et historique de la Sibylle, la vision historique que Pausanias a projetée sur ce grand cheval. Pausanias n'a pas indiqué la source de l'explication sur le motif de la consécration. Ce fut peut-être une version que les guides lui avaient donnée ; il faut noter de surcroît qu'il n'a pas mis en doute l'oracle de la Sibylle<sup>922</sup>. En effet, Pausanias met l'accent sur l'attitude de la Sibylle qui nuance la prétention argienne sur le résultat de la bataille de 546. Si l'on tient compte du fait que l'activité prophétique de la Sibylle était couramment active aux moments cruciaux de l'histoire de la cité grecque<sup>923</sup>, l'oracle de la Sibylle, un savoir « qui franchit toute limite de temps et d'espace »<sup>924</sup>, est utilisé ici par Pausanias comme donnée historique

---

<sup>919</sup> Comme l'a bien souligné Pierre Sauzeau, en résumant l'analyse d'Angelo Brelich, « la Bataille des Champions resta fameuse, chaque cité faisant circuler une version qui lui fût favorable ». Voir aussi P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos*, *op. cit.*, p. 169-171, où Pierre Sauzeau a mise en lumière la dimension symbolique de ce territoire argien.

<sup>920</sup> R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline oracles and its social setting*, Leyde, 2003, p. 92-123.

<sup>921</sup> H. W. PARKE, *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity*, Londres, 1992, p. 101-102.

<sup>922</sup> Chez Pausanias, la Sibylle (Σίβυλλα) mentionnée ici est celle delphique, identifiée à celle d'Hérophile, la première femme qui ait prononcé des oracles (X, 12, 1-2). À la Sibylle bien identifiée chez Pausanias, s'oppose le nom générique des Sibylles, voir S. CRIPPA, « Entre vocalité et écriture : les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens », dans Ch. BATSCH, U. EGELHAAF-GAISER et R. STEPPER (éd.), *Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, 1999, p. 97 n. 9. J.-M. ROESSLI, « Vies et métamorphoses de la Sibylle », *RHR*, 224-2, 2007, p. 254 n. 1.

<sup>923</sup> H. W. PARKE, *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity*, *op. cit.*, p. 14 et n. 30. Par exemple, la guerre du Péloponnèse, la bataille de Chéronée, etc.

<sup>924</sup> S. CRIPPA, « Entre vocalité et écriture », *op. cit.*, p. 96.

atemporelle<sup>925</sup>. En regard de l'histoire sur la dispute pour la Thyréatide entre Argos et Sparte qui ne cessait jamais de se reproduire depuis le VI<sup>e</sup> siècle, c'est contre l'idée que la valeur de la consécration soit exclusivement liée à un seul événement historique que Pausanias transmet la voix de la Sibylle.

En effet, la citation de la parole de la Sibylle, qui fait de la représentation un témoin de la tradition forgée à travers la vicissitude de l'histoire, révèle la nature de la vision historique de Pausanias. Il semble entendre se rattacher à la vision sibylline projetée sur l'« avenir » : on suppose que *le* résultat indécis *du* combat (« ἐξ ἴσου ταῖς πόλεσιν ») que la Sibylle prophétisa indiquerait la contestation à répétition de la plaine entre Argos et Sparte dans les siècles suivants. Ce point de vue sur « l'avenir » exprimé dans sa spécificité de répétition, qui détermine le destin humain oscillant entre le bonheur et le mal, est prononcé par Pausanias : à la fin du long développement sur les Sibylles, il conclut sur sa conception historique, devant le rocher de la Sibylle, sur le déroulement de l'histoire humaine, que « dans la longue durée du temps de telles choses pourraient à nouveau arriver »<sup>926</sup>. On peut souligner à cet égard que le Périégète a bien la connaissance de cette spécificité de répétition des conflits séculaires entre les deux cités.

Pausanias, II, 38, 5 : « De là, quand on a traversé ce qu'on appelle l'Anigraia, par une route étroite et difficile, on trouve à gauche une terre qui touche à la mer et qui est bonne pour faire pousser les arbres, — les oliviers surtout. Quand de là on monte un peu vers la terre ferme, il y a une localité où trois cents Argiens combattirent contre autant de Lacédémoniens, tout aussi choisis. Tous moururent à l'exception d'un Spartiate et de deux Argiens et l'on éleva sur place les tombeaux des morts ; mais les Lacédémoniens, qui avaient remporté le combat sur les Argiens, jouirent d'abord du pays, puis le remirent aux Éginètes, lorsque ceux-ci eurent été chassés de leur île par les Athéniens. De mon temps, la Thyréatide appartenait aux Argiens, qui disent qu'ils l'ont acquise après une bataille juridique »<sup>927</sup>.

<sup>925</sup> Selon la tradition rapportée par Pausanias, cette Sibylle d'Hérophile, florissait avant le siège de Troie. De manière générique, la « voix millénaire sans lieu ni temps [...] ne peut qu'appartenir au passé des origines, en deçà du temps historique ». Sur la longévité extraordinaire de la Sibylle, *ibid.*, p. 98.

<sup>926</sup> Pausanias, X, 12, 11 : « ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τῷ πολλῷ καὶ αἰθρῆς γένοιτο ἂν ἕτερα τοιαῦτα ». Cf. Thucydide, I, 22, 4 : « mais, si l'on veut voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies, qu'alors, on les juge utiles, et cela suffira : ils constituent un trésor pour toujours, plutôt qu'une production d'apparat pour un auditoire du moment ». P. ELLINGER, *La fin des maux, op. cit.*, p. 230.

<sup>927</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 96.

En fin de compte, ce que la représentation de ce grand cheval à Delphes pouvait susciter chez le Périégète est sa fonction évocatrice et identitaire. La tradition épique et la tradition du long conflit entre Argos et Sparte se servaient ensemble du contexte de la consécration. L'offrande et le geste de consécration sont perçues par Pausanias comme un marqueur qui manifeste, dans le temps et l'espace, la volonté des Argiens de la mise en œuvre des « ressources historiques ». La valeur historique de cette commémoration liée à la victoire militaire argienne s'inscrit profondément dans cette longue tradition locale et régionale. Pausanias partage ainsi avec ses lecteurs, par la voix de la Sibylle, sa vision historique sur la revendication des Argiens énoncée par cette offrande, et plus largement, sa conception historique, qui se fait l'écho de cette longue tradition de conflits entre deux cités.

#### VI. 2. d) La bataille d'Oinoa entre Argos et Sparte : Hémicycle des Sept et Épigones<sup>928</sup>

<p>Pausanias, X, 10, 3-4 : « 3 πλησίον δὲ τοῦ ἵππου καὶ ἄλλα ἀναθήματά ἐστιν Ἀργείων, οἱ ἡγεμόνες τῶν ἐς Θήβας ὁμοῦ Πολυνεΐκει στρατευσάντων, Ἄδραστος τε ὁ Ταλαοῦ καὶ Τυδεὺς Οἰνέως καὶ οἱ ἀπόγονοι Προΐτου καὶ Καπανεὺς Ἴππῶνου καὶ Ἐτέοκλος ὁ Ἴφιος, Πολυνεΐκης τε καὶ ὁ Ἴππομέδων ἀδελφῆς Ἀδράστου παῖς : Ἀμφιαράου δὲ καὶ ἄρμα ἐγγὺς πεποιήται καὶ ἐφεστικῶς Βάτων ἐπὶ τῷ ἄρματι ἠνίοχος τε τῶν ἵππων καὶ τῷ Ἀμφιαράῳ καὶ ἄλλως προσήκων κατὰ οἰκειότητα : τελευταῖος δὲ Ἀλιθέρης ἐστὶν αὐτῶν. 4 οὗτοι μὲν δὴ Ὑπατοδώρου καὶ Ἀριστογείτονός εἰσιν ἔργα, καὶ ἐποίησαν σφᾶς, ὡς αὐτοὶ Ἀργεῖοι λέγουσιν, ἀπὸ τῆς νίκης ἦντινα ἐν Οἰνῇ τῇ Ἀργείᾳ αὐτοὶ τε καὶ Ἀθηναίων ἐπικούροι Λακεδαιμονίου ἐνίκησαν.</p>	<p>Pausanias, X, 10, 3-4 : « 3 A côté du Cheval, il y a encore d'autres offrandes des Argiens, les Chefs qui accompagnèrent Polynice dans son expédition contre Thèbes : Adraste fils de Talaos, Tydée fils d'Oineus ; les descendants de Proitos, Capanée fils d'Hipponoos et Étéocle fils d'Iphis ; Polynice et Hippomédon, le fils de la sœur d'Adraste ; le char d'Amphiaraos figure tout à côté avec, debout sur le char, Baton, qui tient les rênes des chevaux, et d'ailleurs lié de parenté avec Amphiaraos. 4 La dernière de ces statues représente Alithersès. Elles sont l'œuvre d'Hypatodôros et d'Aristogiton et, au dire des Argiens, faites avec le butin de la victoire d'Oinoa, en Argolide, qu'ils remportèrent, assistés de renforts athéniens, sur les Lacédémoniens. [Les Épigones] C'est à l'occasion de la même affaire, me</p>
---	--

<sup>928</sup> Voir Fig. 1 et 4 dans l'Annexe I de la Thèse.

<p>Ἀπὸ δὲ τοῦ αὐτοῦ ἔμοι δοκεῖν ἔργου καὶ τοὺς Ἐπιγόνους ὑπὸ Ἑλλήνων καλουμένους ἀνέθεσαν οἱ Ἀργεῖοι : κεῖνται γὰρ δὴ εἰκόνες καὶ τούτων, Σθένελος καὶ Ἀλκμαίων, κατὰ ἡλικίαν ἔμοι δοκεῖν πρὸ Ἀμφιλόχου τετιμημένος, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Πρόμαχος καὶ Θέρσανδρος καὶ Αἰγιαλεύς τε καὶ Διομήδης : ἐν μέσῳ δὲ Διομήδους καὶ τοῦ Αἰγιαλέως ἐστὶν Εὐρύαλος ».</p>	<p>semble-t-il, que les Argiens consacèrent le groupe de ceux que les Grecs dénomment les « Épigones » : car on voit là également leurs effigies. Ce sont Sthénélos, Alcmeon, qui doit, j'imagine, au privilège de l'âge d'être ainsi honoré à la place d'Amphilochos, et après eux Promachos, Thersandros, Aigialos, Diomède. Diomède et Aigialos sont séparés par Euryale ».</p>
---	--

Les Argiens ont érigé pendant la première guerre du Péloponnèse, à côté du grand cheval, un monument hémicycle, à gauche de la « Voie sacrée », pour commémorer leur victoire, en portant assistance aux Athéniens, en culte contre les Spartiates à la bataille d'Oïnoa<sup>929</sup>. Sur le monument sont représentés les sept chefs de l'expédition légendaire contre Thèbes et leurs fils appelés les Épigones. À en croire le Périégète, également en ayant recours à des travaux archéologiques, sans répéter l'importance remarquable de l'agora d'Argos et de la « Voie Sacrée » de Delphes, on s'interrogera sur le rapport entre la commémoration de la victoire militaire d'Oïnoa contre Sparte et la légende thébaine qui occupe une place marquante dans la tradition argienne. De plus, le même sujet est représenté sur un autre groupe statuaire de l'agora d'Argos. Dès lors, comment interpréter la spécificité du monument érigé approximativement un demi-siècle plus tard à Delphes ? Face à cette correspondance de symétrie, comment Pausanias a perçu le lien entre deux groupes statuaires argiens ?

L'aspect actuel du monument des « Épigones et Chefs » est une exèdre basse en calcaire à peu près en forme de demi-cylindre. Cet hémicycle mesurait 12, 10 m ou 12, 20 m à la corde pour une flèche de 5, 50 m environ. Sur l'angle gauche de l'avant-dernière assise, on y lit l'inscription complète : « Ἀργεῖοι ἀνέθεν ταπόλλωνι » (« les Argiens ont consacré à Apollon »). Ainsi, le monument ou le reste du monument est daté

<sup>929</sup>Au lieu d'Oivónη, Oivónα doit être le nom correct du lieu. Sur le toponyme d'Oïnoa et la correction de sa corruption dans les manuscrits de Pausanias, voir Wilamowitz, *Euripides Herakles* [Berlin 1895], 2.125 = 3 Darmstadt [1969 éd.], p. 91 ; H. HITZIG et H. BLUEMNER, dans le commentaire du *Périégète*, 1.1 [Berlin 1896] p. 200 ; E. MEYER, *RE s.v.* « Oinoe 8 » [1937], p. 2239, ligne 38-39. W. K. PRITCHETT, *Essays in Greek history*, Amsterdam, 1994, p. 3.



du dernier quart du V<sup>e</sup> siècle<sup>930</sup>. À part les critères de l'écriture et de la forme des crampons, un autre élément très important nous aidera à dater le monument et ne peut pas être ignoré. C'est l'examen de la période active de ces deux artistes thébains mentionnés par ce texte de Pausanias : Hypatodoros<sup>931</sup> et Aristogiton.

Néanmoins, d'après certains chercheurs, il se peut aussi que la consécration ait un rapport avec la conquête de Mycènes en 468 av. J.-C.<sup>932</sup>, on adopte la version que Pausanias nous transmet, puisque c'est le regard de Pausanias qui nous intéresse ici.

Pour mieux comprendre la valeur particulière de l'offrande que Pausanias a perçue, on doit d'abord examiner le contexte historique de la consécration liée à la bataille d'Oinoa. La bataille d'Oinoa dont les Argiens remportèrent la victoire contre Sparte a fait l'objet de nombreuses discussions parmi les historiens modernes<sup>933</sup>. Seul Pausanias

---

<sup>930</sup> Bien que certaines études aient tenté depuis la « Grande fouille » quelques datations différentes, la date proposée du milieu du V<sup>e</sup> siècle du monument et de la dédicace reste généralement acceptée. Au niveau architectural, la même idée est exprimée par J.-F. BOMMELAER : « les techniques de construction indiquent une date légèrement antérieure au milieu du V<sup>e</sup> siècle ». J.-F. BOMMELAER, « Monuments argiens d'époque classique à Delphes », *op. cit.*, p. 254. Voir *GDS*, p. 138. *FD* III 1, p. 55-56; cf. *IG* I, 441 (*a b*); *Suppl.* p. 187 (*c d*). G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, 1936, p. 90-92.

<sup>931</sup> On trouve aussi chez Pausanias un autre passage qui mentionne le sculpteur Hypatodoros. D'après Pausanias, celui-ci a fait une statue d'Athéna en bronze pour les gens d'Alphéra (Pausanias, VIII, 26, 7). Le site d'Alphéra a été fouillé par A.-K. Orlandos au cours des années 1932-1934, lequel a cru avoir retrouvé l'« Athéna colossale » dont parlent Pausanias, M. Jost a suivi cette hypothèse, et pensé que la signature pouvait probablement être attribuée à Hypatodoros. Mais la signature est datée par Anastássios K. Orlandos de la fin du V<sup>e</sup> siècle, plus précisément, pas avant 403 av. J.-C. Alors que si la fabrication du monument à Delphes est attribuée à ces deux artistes, celui est daté peu avant du milieu du V<sup>e</sup> siècle, il y a un écart de plus de 50 ans entre ces deux monuments. Est-il possible qu'un sculpteur soit actif pour plus de 50 ans à cette époque ? On a trouvé un bon exemple qui peut répondre à cette question gênante : l'exemple d'Antiphanès d'Argos (46 années). Voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 78-79 et 81. La signature de ces deux artistes réapparaît sur une autre base qui est une offrande d'Epiddalos dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes : voir Marcadé, *Signatures* I, 8. *OMD*, p. 345 n° 380.

<sup>932</sup> L'hypothèse est essentiellement proposée par L. JEFFERY, *LSAG*, p. 169 n. 23 ; P. AMANDRY, « Sur les concours argiens », *BCH*, 6-1, 1980, p. 211-253. p. 234. Voir U. BULTRIGHINI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre X, p. 298-299.

<sup>933</sup> Je cite/note ici les études principales sur cette « bataille d'Oinoa » : L. H. JEFFERY, « The Battle of Oinoe in the Stoa Poikile : a problem in Greek art and history », *ABSA*, 60, 1965, p. 41-57. A. ANDREWES, « Could there have been a battle at Oinoe? », dans

l'a mentionné comme *événement historique* qui *justifie* une consécration, et aucune précision topographique et chronologique n'accompagnent la bataille d'Oinoa. Toutefois, il fait lui-même une réserve – ἐμοὶ δοκεῖν – quant à cette *justification historique* des Argiens.

Il est nécessaire de noter que la défaillance des sources littéraires chez les anciens auteurs, à savoir le silence de Thucydide, d'Hérodote, de Xénophon et de Diodore de Sicile, qui ne nous permet, ni de réfuter décisivement l'authenticité de cette bataille, ni de minimiser l'importance stratégique éventuelle du lieudit Oinoa d'Argolide. Ainsi, il est impossible de pouvoir affirmer avec Pausanias que cette offrande monumentale argienne fut consacrée à l'occasion de la bataille d'Oinoa censée avoir eu lieu en 456 ou 460 av. J.-C.<sup>934</sup>

À propos du lieu-dit Oinoa. Dans ses études topographiques remarquables<sup>935</sup>, William K. Pritchett a donné la localisation probable du lieudit Oinoa : au pied sud-est de l'Artémision ; il se trouve donc sans doute contigu à Argos<sup>936</sup>. Donnant sur la vallée de Charadros, Oinoa se situe au sommet d'une pente donnant sur une plaine adaptée à une bataille *hoplitique* ; et cette position particulière fait d'Oinoa un lieu stratégique à l'ouest d'Argos, à la fois pour des envahisseurs et des défenseurs<sup>937</sup>. Cette caractéristique géographique du lieudit Oinoa est confirmée dans l'analyse de William K. Pritchett ; il l'a comparée à celle des autres sites tels qu'Orneai et Sellesia en Argolide. Il ne faut pas

---

B. LEVICK (éd.), *The Ancient Historian and his Materials*, Farnborough, 1975, p. 9-16 ; E. D. FRANCIS, M. VICKERS, « Argive Oenoe », *AC*, 54, 1985, p. 105-115. J. H. SCHREINER, « The Battle of Oinoe and the Credibility of Thukydidides », dans E. CHRISTIANSEN, A. DAMSGAARD-MADSEN et E. HALLAGER (éd.), *Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen*, Aarhus, 1988, p. 71-76. J. S. HENRIK, « The battle of Oinoe : a totally intractable problem ? », *EMC*, XXXVII-12, 1993, p. 25-28. B. DEVELIN, « The Battle of Oinoe Meets Ockham's Razor ? », *ZPE*, 1993, p. 235-240.

<sup>934</sup> *FD* III 1, p.56: « Aucune preuve formelle n'aura pas été donnée au contraire ».

<sup>935</sup> W. K. PRITCHETT, *Studies in ancient Greek topography. 3, Roads*, Berkeley, 1980.

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 2-12 et 46-52, surtout p. 49-50. Lorsque Pausanias sort d'Argos, Oinoa est voisin de la porte d'Argos pour aller à Delphes, et au pied de l'Artémision : voir Pausanias, II, 25, 1-3 et Thucydide, V, 60, après traverser les torrents de fleuve Charadros.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 49. Voir les cartes 6-9 de l'Annexe I à la fin de la Thèse où sont figurées la localisation probable d'Oinoa et la caractéristique géographique du lieu.

ignorer le caractère du relief de la région située entre Mantinée et Argos<sup>938</sup>. Ceci montre aussi qu'Oinoia occupe une place stratégiquement importante sur la voie liant les deux cités et cela nous fait penser à déplacer notre vue vers les voies *faciles* allant du Sud de Mantinée à Sparte. L'accessibilité aisée pour une armée nombreuse (notamment pour celle hoplitique), de Sparte à Argos, par le biais de la plaine de Mantinée, nous donne une raison principale de croire à l'authenticité historique de cette bataille et de ne pas ignorer l'importance particulière du lieu pour les deux cités.

Au témoignage de Pausanias, le groupe statuaire à Delphes a trouvé une correspondance significative au cœur même d'Argos : le même thème – l'expédition des Sept à Thèbes – est représenté par les statues des héros sur l'agora d'Argos. Pausanias a confirmé à cet égard le rapport entre l'impact athénien et le monument à Argos en soulignant que « c'est Eschyle qui a ramené à sept seulement le nombre de ces héros, [...] les Argiens suivent la poésie d'Eschyle »<sup>939</sup>.

<p>Pausanias, II, 20, 5 : « ἀπωτέρω δὲ ὀλίγον Ὠρῶν ἱερόν ἐστιν. ἐπανιόντι δὲ ἐκεῖθεν ἀνδριάντες ἐστήκασι Πολυνείκου τοῦ Οἰδίποδος καὶ ὅσοι σὺν ἐκείνῳ τῶν ἐν τέλει πρὸς τὸ τεῖχος μαχόμενοι τὸ Θηβαίων ἐτελεύτησαν. τούτους τοὺς ἄνδρας ἐς μόνων ἑπτὰ ἀριθμὸν κατήγαγεν Αἰσχύλος, πλείονων ἕκ τε Ἄργους ἡγεμόνων καὶ Μεσσήνης καὶ τινῶν καὶ Ἀρκάδων στρατευσαμένων. τούτων δὲ τῶν ἑπτὰ – ἐπηκολουθήκασι γὰρ καὶ Ἀργεῖοι τῇ Αἰσχύλου ποιήσει – πλησίον κεῖνται καὶ οἱ τὰς Θήβας ἐλόντες Αἰγιαλεὺς Ἀδράστου καὶ Πρόμαχος ὁ Παρθενοπαίου τοῦ Ταλαοῦ καὶ Πολύδωρος Ἴππομέδοντος καὶ Θέρσανδρος καὶ οἱ Ἀμφιαράου παῖδες, Ἀλκμαίων τε καὶ Ἀμφίλοχος, Διομήδης τε</p>	<p>Pausanias, II, 20, 5 : « quand on en revient [du sanctuaire des <i>Hôrai</i> (<i>Saisons</i>)], se dressent des statues de Polynice, fils d'Œdipe, et de tous ceux qui moururent avec lui en livrant la bataille ultime devant les murs de Thèbes. Ces hommes, Eschyle ne les a montrés qu'au nombre de sept, mais ils étaient plus nombreux, puisqu'aux chefs d'Argos et de Messène se joignirent quelques Arcadiens. À côté de ces sept-là – car les Argiens suivent la poésie d'Eschyle – , il y a aussi ceux qui ont pris Thèbes : Aigialeus, fils d'Adraste, Promachos, fils de Parthénopaios, fils de Talaos, Polydoros, fils d'Hippomédon, Thersandros et les enfants d'Amphiaros, Alcmaion et Amphilochos, Diomède et</p>
--	--

<sup>938</sup> Voir M. Th. MITSOS, « Inscriptions of the Eastern Peloponnesus », *Hesperia*, 18-1, 1949, p. 75 et n° 12, dont l'inscription marqua probablement la limite de la route d'Argos à Mantinée. Cf. Pausanias, VIII, 6, 4-6, le passage renvoie à celui II, 25, 2, et se termine par la mention du fleuve Inachos qui « constitue la frontière entre le territoire des Argiens et celui des Mantinéens ».

<sup>939</sup> La création des *Sept* d'Eschyle date de 467 av. J.-C.

καὶ Σθένελος : παρῆν δὲ ἔτι καὶ ἐπὶ τούτων Εὐρύαλος Μηκιστέως καὶ Πολυνείκους Ἄδραστος καὶ Τιμέας ».	Sthénélos ; s'y ajoutent encore Euryalos, fils de Mékisteus, etAdraste et Timéas, fils de Polynice » <sup>940</sup> .
--	---

Cette correspondance significative entre ces deux groupes statuaires se manifeste dans chacun des sites par la manière dont Pausanias les décrit. De même que la description sur les statues des héros à Delphes, Pausanias décrit celles d'Argos en les distinguant également en deux parties : celle des « Sept » et celle des Épigones, et les deux parties étaient contiguës. Les deux étapes de l'expédition sont ainsi représentées par cette distinction : si les Sept subirent le terrible échec à la première expédition, ce furent les Épigones, leurs fils, qui accomplirent l'histoire. Un esprit héroïque s'y inscrit et s'y entend : la défaite totale de la première expédition contre Thèbes n'empêche pas les Argiens d'honorer ces héros, qui moururent devant le rempart de Thèbes. Enfin, s'exprime clairement l'idée de la gloire guerrière archaïque selon laquelle le héros était celui qui mourait au premier rang.

Dans l'esprit de Pausanias, la valeur de l'offrande monumentale argienne ne s'explique pas seulement par sa fonction énonciative et commémorative attachée à un acte politique. À ce propos, il faut souligner surtout que le contexte dans lequel s'insère la réflexion de Pausanias sur l'acte de la consécration argienne est structuré par un système de référence épique servant à la réappropriation du passé.

La légende thébaine occupait une place remarquablement importante dans les poèmes archaïques<sup>941</sup>. Pausanias affirme cette valeur archaïque de l'œuvre en soulignant

<sup>940</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 89.

<sup>941</sup> S'inscrivant sans aucun doute dans la tradition orale archaïque, la guerre fut mentionnée surtout chez Homère (*Iliade*, IV, 376 sq.), Hésiode (*Travaux*, 161-165) et le *Cycle thébaine*. Hésiode cita l'expédition contre Thèbes et la guerre de Troie comme les hauts-faits de la race des héros, plus proprement parler, la fin de l'âge des héros. Voir les remarques de M. L. WEST, *Hesiod. Works and days*, Oxford, 1982, p. 191-192 ; et *id.*, « Greek Poetry 2000-700 B. C. », *CQ*, 23-2, 1973, p. 188. Martin Litchfield West affirme l'authenticité de cette époque historique faites de guerres qui se réduisirent à celle de Thèbes et celle de Troie. Quant au nom de *Thébaïde*, le poème épique prétendu du *Cycle thébain*, fait référence au moins à quatre poèmes : la *Thébaïde* et les *Épigones* auxquels se rattachent l'*Oedipodie* et l'*Alcméonide*. Sur ce point, voir le résumé rapide de Michèle DAUMAS, « Argos et les Sept », *BCH suppl.*, XXII, 1992, p. 253-254. Voir L. LEGRAS, *Les légendes thébaines en Grèce et à Rome. Les légendes thébaines dans l'épopée et la*

que cette guerre fut la plus mémorable pour les Grecs durant les temps héroïques<sup>942</sup>. De même, Pausanias indique le caractère panhellénique de la guerre, et explique que cette guerre impliqua non seulement deux cités, Argos et Thèbes, mais aussi une grande partie du Péloponnèse dont plusieurs armées de différentes cités avaient supporté les Argiens et s'y engageaient<sup>943</sup> ; d'ailleurs, si l'on voit de près les origines des héros dans la tradition épique, ils vinrent de différentes cités du monde grec<sup>944</sup>. Mais le fait que les deux volets de la même légende sont répétés de la même manière sur les deux sites montre bien l'intégration de la légende dans la construction structurale et historique de l'identité d'Argos<sup>945</sup>. En la matière, la description de Pausanias reconstruit le paysage religieux d'Argos fait de cultes individuels des héros. « Sur les 25 monuments héroïques

---

*tragédie grecques*, Paris, 1905. S'il est juste de dire que les premiers quatre chapitres consistent à la reconstitution historique du *Cycle thébain*, le livre aboutit dans son ensemble à une historiographie historique et littéraire des légendes thébaines dès son origine jusqu'à sa popularisation florissante au V<sup>e</sup> siècle.

<sup>942</sup> Pausanias, IX, 9, 1-5 ; dans le passage, il résume le déroulement de cette guerre. Il ne faut pas hésiter à croire qu'il a lu la *Thébaïde* : sur ce point, voir l'analyse de L. LEGRAS, *Les légendes thébaines en Grèce et à Rome*, *op. cit.*, p. 26 et 37 n. 1. Cf. aussi Pausanias, I, 28, 7 ; VIII, 25, 8 ; IX, 5, 10 ; 18, 6 ; 38, 10. Strabon, I, 1, 2.

<sup>943</sup> Pausanias, IX, 9, 4 : « L'armée des Argiens, en revanche, partit du centre du Péloponnèse et parvint au centre de la Béotie ;Adraste enrôla des alliés en Arcadie et en Messénie, et auprès des Thébains vinrent des mercenaires de Phocide, ainsi que les Phlégéens depuis le territoire de la Minyade ».

<sup>944</sup>Adraste est à l'origine un héros sicyonien (*Iliade*, II, 572 ; Pindare., *Olympiques*, IX, 13 sq. ; Aegialos, fils d'Adraste, est le nom primitif de la Sicyonie chez Homère (*Iliade*, V, 412) ; Amphiaraios paraît originaire de la Béotie, et « n'est qu'un nouveau venu à Argos » (*Odyssée*, XV, 244 sq, Pindare, *Olympiques*, VI, 1, sq. ; *id.*, *Néméens.*, IX, 13, sq.) ; Tydée, d'origine étolienne, émigré de Kalydôn, etc. De même que pour les Épigones, Léon Legras confirme que leur origine est autre qu'argienne. L. LEGRAS, *Les légendes thébaines en Grèce et à Rome. Les légendes thébaines dans l'épopée et la tragédie grecques*, *op. cit.*, p. 7-17. Notons aussi que Marcel PIÉRART remarque qu'au premier quart du VI<sup>e</sup> siècle, Sthénélas, Adrastos et Hippomédon reçoivent leurs noms, identiques à ceux de trois des chefs de l'expédition contre Thèbes. M. PIÉRART, « Aspects de la transition en Argolide », dans D. MUSTI, A. SACCONI, L. ROCCHETTI *et alii* (éd.), *La transizione dal miceneo all'alto arcaismo*, Rome, 1991, p. 133-144 ; A. PARIENTE, « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *op. cit.*, p. 219 n. 179.

<sup>945</sup> Selon Paul Wathelet, le « dénominateur commun » des chefs argiens dans l'histoire légendaire d'Argos est l'expédition thébaine. L'expression utilisée par M. PIÉRART, « Aspects de la transition en Argolide », *op. cit.*, p. 143, de même que J.- F. BOMMELAER, « Monuments argiens de Delphes et d'Argos », *op. cit.*, p. 273.

vus par Pausanias dans Argos, huit sont en rapport avec les expéditions contre Thèbes ! »<sup>946</sup>. De plus, les Sept argiens jouent aussi un rôle de premier plan dans les mythes de fondation des concours néméens<sup>947</sup>. Comme M. -Ch. Doffey l'a souligné dans la conclusion de son étude consacrée aux mythes de fondation des concours néméens : « le mythe des Sept contre Thèbes permit aux Argiens de sortir de leurs frontières, leur donnant ainsi une justification en vue de la main mise sur les jeux panhelléniques de Némée »<sup>948</sup>. Tout ceci montre évidemment la vigueur de la légende dans l'histoire culturelle, voire l'histoire de la construction de la conscience nationale d'Argos<sup>949</sup>.

Pour expliquer davantage l'importance de la légende dans la construction de l'identité d'Argos, la composition de la généalogie royale d'Argos est également une dimension révélatrice qui permet de mieux observer l'ambition d'Argos d'intégrer la légende dans l'ensemble de ses traditions locales. À ce sujet, Pausanias signale que « c'est une habitude chez les Grecs d'introduire en poésie les noms plus anciens de préférence aux noms plus récents : on donne à Amphiaraios et à Adraste le nom de Phoronéides et à Thésée celui d'Érechthéide »<sup>950</sup> ; Amphiaraios et Adraste sont donc nommés comme fils de Phoroneus qui est un personnage mythique très signifiant dans la tradition argienne. De plus, Baton n'est pas seulement l'aurige d'Amphiaraios, il

---

<sup>946</sup> A. PARIENTE, « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *op. cit.*, p. 216-218. L'auteur a marqué, à juste titre, la diversité et l'ancienneté des cultes individuels des héros à Argos ou de leur origine étrangère avant la constitution *historique* d'« un cycle fermé de héros, défini par un nom propre, celui des *Oi év Θήβας* ». Pausanias, II, 22, 9 : la tombe de Sthénélos ; II, 23, 2 : la maison d'Adraste ; II, 23, 2 : un sanctuaire d'Amphiaraios ; II, 23, 2 : le monument funéraire d'Ériphyle ; II, 23, 2 : un sanctuaire de Baton. Sur Alcmeon et Ériphyle, voir aussi Pausanias, VIII, 24.

<sup>947</sup> À l'égard des trois différentes versions des légendes étiologiques, voir M. - Ch. DOFFEY, « Les mythes de fondation des concours néméens », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 185-193. On note ici quelques textes essentiels de l'épisode : Bacchylide, 1-5 ; Athénée 9, 396 E = Simonide fr. 52 (Bergk) ; Pindare, *Néméens*, 8, 85-88 ; Scholie à Pindare, *Néméennes*, 8, 85 ; Pindare, *Néméennes*, 10, 46-51 ; Pausanias, VIII, 40, 3.

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> Voir les analyses de M. PIERART, « Aspects de la transition en Argolide », *op. cit.* ; A. PARIENTE, « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *op. cit.*, p. 218. M. DAUMAS, « Argos et les Sept », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 254-255.

<sup>950</sup> VII, 17, 7.

appartient également à la descendance de Mélampous<sup>951</sup>. Ce qui est encore plus symbolique est révélé par le meurtre de Talaos par Amphiaraos : « l'arrière-plan du meurtre est formé par la division tripartite du pouvoir à Argos, entre les Proitides (Capanée et Sthénélos), les Mélampodides (dont Amphiaraos) et les Biantides (Talaos et ses fils), qui se termine par une querelle entre les Mélampodides et les Biantides »<sup>952</sup>. Il faut signaler à cet égard que le découpage en trois royaumes reflèterait plutôt un effort littéraire d'organisation de la matière épique qu'une réalité historique.

Dans la mentalité des Argiens, la vigueur de la légende de l'expédition dans l'histoire de la construction et de l'évolution de l'identité culturelle communautaire permettait à Argos de chercher, pendant cette période de tournant, son expression *historique* et son autorité *politique* dans la valeur *archaïque* de la légende épique.

En face de cette forte énonciation de l'identité argienne engendrée par l'intégration de la légende dans la tradition locale d'Argos, quelle est la particularité du monument delphique perçue par Pausanias ? Bien que la composition de la liste des héros représentés à Argos ne soit pas tout à fait identique à la liste delphique<sup>953</sup>, il est clair que la représentation des héros à Delphes annonce la même logique narrative que les monuments d'Argos, comme l'a indiqué Paul Wathelet : le « dénominateur commun » des chefs argiens dans l'histoire légendaire d'Argos est l'expédition thébaine. À part cette homogénéité thématique entre ces deux monuments, la consécration delphique est, selon Pausanias, spécifiquement liée à un événement historique. Afin de mieux comprendre la légitimité narrative de l'accroche historique entre la représentation du thème épique et la célébration d'une victoire événementielle, il faut évoquer le contexte politique élargi dont l'évolution historique justifie le choix du thème et l'*aition* de cette consécration argienne.

Au VIII<sup>e</sup> siècle, Argos était déjà une puissance dominante dans Péloponnèse du Nord-Est<sup>955</sup>, ensuite le tyran Pheidon mène Argos au sommet de sa puissance. Dès

---

<sup>951</sup> Pausanias, II, 23, 2 et X, 10, 3. Voir P. SINEUX, *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, 2007, p. 65 et n. 19.

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>953</sup> En effet, Adraste, un des Sept dans la liste delphique, mais un des Épigones à Argos, ne compte parmi les « Sept » que dans les sources littéraires tardives<sup>953</sup> ; Alithersès est représenté sur le monument delphique au lieu de Parthénopaios sur le monument à Argos ; Amphiaraos occupe une place centrale dans le groupe statuaire delphique.

<sup>955</sup> Les résultats des fouilles indiquent que la ville atteint sa plus haute prospérité durant la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, G. HUXLEY, « Argos et les derniers Téménides », *op. cit.*, p. 588-589. Pour une récapitulation archéologique de la cité

l'époque de Pheidon, Argos avait adapté une nouvelle politique d'expansion et d'annexion<sup>956</sup>, et c'est cet expansionnisme argien qui crée les conditions d'une atmosphère faite d'antagonismes permanents pendant la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle<sup>957</sup>. Dès la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, à la faveur de l'affaiblissement et de l'isolement progressifs d'Argos, Sparte renforce sa domination sur la Ligue péloponnésienne sur la politique grecque<sup>958</sup>. Au début du V<sup>e</sup> siècle, la défaite argienne à la bataille de Sépéia<sup>959</sup>

---

d'Argos antérieur à l'époque classique, voir M. KŌIV, *Ancient tradition and early Greek history*, *op. cit.*, p. 44-57. Notons d'ailleurs que le fameux Héraion d'Argolide n'était pas encore prédominant avant cette époque.

<sup>956</sup> Malgré le grand dissentiment sur la date du règne de Pheidon, il reste quand même raisonnable de dater le commencement de cette nouvelle politique d'expansion d'entre le début et le premier quart du VII<sup>e</sup> siècle, notamment lorsqu'on suit les deux repères traditionnels de cette époque : la bataille d'Hysiai (669 avant J. -C.) et la création de l'amphictyonie de Calaurie (dès le second quart du VII<sup>e</sup> siècle.) Sur l'histoire d'Argos de Pheidon, surtout celle de son tentation politique « impérialiste », voir A. PARIENTE, « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *op. cit.*, p. 219 et n. 174-176.

<sup>957</sup> Un mouvement de propagande à cette fin politique prenait déjà son élan dès le VI<sup>e</sup> siècle, et l'esprit du mouvement est activement remarqué par plusieurs événements, à ce propos, on peut signaler qu'Argos était intervenu pour inaugurer les Jeux Néméens en 573 ; Adraste fut honoré à Argos comme l'un des chefs de l'expédition contre Thèbes et le fondateur des jeux. Dans le même temps, Clithène, le tyran de Sicyone, tente d'expulser de Sicyone le culte d'Adraste, et importe de Thèbes le culte de Mélanippos, le meurtrier du frère d'Adraste ; on constate bien la tension politique entre ces deux cités, voir *ibid.*, p. 220 *sq.* Enfin, sur l'angle Nord-Ouest de l'agora d'Argos, un enclos délimité par neuf bornes a été dégagé et une des bornes porte une brève inscription : ἡρώων τῶν ἐν Θήβαις. Cette trouvaille correspondrait à la description de Pausanias, d'après laquelle, « non loin des statues [des Sept et des Épigones], on montre un cénotaphe des Argiens (Ἀργείων τάφος κενός). Cet enclos héroïque, qui date probablement du milieu du VI<sup>e</sup> siècle, devait être un *hérôon* consacré aux chefs de l'expédition contre Thèbes, et qui devait exister antérieurement aux statues vues par Pausanias. Voir A. PARIENTE, « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *op. cit.* Pour les données archéologiques, voir *ibid.*, p. 195-197.

<sup>958</sup> Sur cette période, voir les références données par A. PARIENTE, « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *op. cit.*, p. 221 n. 194. Celles-ci concernant surtout l'ancienneté et l'origine de la rivalité entre deux cités.

<sup>959</sup> Cette défaite totale des Argiens marque un tournant important pour les périodes suivantes. Les événements de la bataille sont rapportés par beaucoup d'auteurs anciens, à l'instar, Hérodote, VI, 83. Aristote, *Politique*, 1302b-1303a. Pausanias, II, 20, 9-10. Plutarque, *Œuvres Morales*, 245f. Vassilis Lambrinoudakis a donné une bibliographie riche sur cette histoire.



face aux Spartiates marque le commencement d'une période longue de déclin à la fois externe et interne de la puissance d'Argos<sup>960</sup>. Après la fin des guerres médiques, Argos avait probablement besoin d'un désenclavement politique immédiat sur le plan régional ou *international* ; de ce point de vue, la victoire d'Oinoa était sans doute la bonne occasion pour les Argiens de proclamer leur propre identité historique, et notamment, d'assurer dans les temps difficiles la cohésion sociale et politique et la prise de conscience de la réalité historique au sein de la communauté.

Pour mieux comprendre la signification de la bataille d'Oinoa pour Argos au tournant des années 460 av. J.-C., il importe de signaler que la *même* bataille est également mentionnée par Pausanias dans sa description sur la fameuse *Stoa Poikilé* d'Athènes.

Pausanias, I, 15, 1-3 : « 1 [...] Le portique renferme tout d'abord le tableau de la bataille des Athéniens à Oinoa d'Argolide contre les Lacédémoniens. La peinture ne montre pas le point culminant du combat ou l'illustration de hauts faits au moment où l'action est déjà avancée, mais le début de la bataille et lorsqu'on en est encore à en venir aux mains. 2 Sur le mur du milieu se trouve le combat de Thésée et des Athéniens contre les Amazones. Ce sont les seules femmes auxquelles les défaits n'enlevaient pas le mépris du danger, puisqu'en vérité après la prise de Thémiscyre<sup>961</sup> par Héraclès, après la destruction de l'armée qu'elles avaient envoyée vers Athènes, elles n'en vinrent pas moins à Troie pour combattre les Athéniens en personne et l'ensemble des Grecs. À la suite des Amazones il y a les Grecs après la prise de Troie et les rois assemblés en raison de l'attentat d'Ajax sur la personne de Cassandre. Le tableau représente Ajax, les prisonnières et en particulier Cassandre. 3 À l'extrémité de la peinture, il y a les combattants de Marathon. Les Béotiens de Platée et toute l'armée

Notons d'ailleurs l'importance de l'épisode « bataille des Champions » vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle. Cf. Hérodote, I, 82-83 ; Pausanias, II, 20, 7 ; 38, 5.

<sup>960</sup> Une inscription du milieu du V<sup>e</sup> siècle dédié en suppliant à Apollon *Pythios* (non pas *Pytha(i)eus*) a été découverte dans le sanctuaire d'Apollon *Maléatas* du Cynortion d'Épidaure, V. LAMBRINOUDAKIS, « Un réfugié argien à Épidaure au V<sup>e</sup> siècle av. J.- C. », *CRAI*, 1990, p. 175, fig. 1-2. L'inscription est datée selon Vassilis Lambrinoudakis plus précisément vers 460 avant J. -C. L'inscription est dédiée par un argien Kallippos, qui, propriétaire foncier argien, s'est réfugié en suppliant à Apollon *Pythios* à Épidaure, avec les paysans assujettis travaillant sur ses terres. Le contenu de l'inscription est très probablement lié à la situation désastreuse d'Argos après la bataille de Sépéia.

<sup>961</sup> Ville du Nord-Est d'Anatolie située sur la côte sud de la mer Noire. Selon la mythologie grecque, Thémiscyre était la capitale de l'État des Amazones.

attique en viennent aux mains avec les Barbares. Et certes, d'un côté, de part et d'autre, on est également engagé dans l'action ; mais au centre du combat, les Barbares fuient et se bousculent pour gagner le marais. À l'extrémité du tableau, il y a les navires phéniciens et les Barbares s'y précipitent poursuivis par les Grecs qui les massacrent. C'est là aussi que se trouvent figurés le héros Marathon (probablement Kynégeiros), qui a donné son nom à la plaine, Thésée, représenté comme un homme sortant de terre, Athéna et Héraclès. À ce que disent en effet les gens de Marathon, ce furent eux, les premiers, qui considérèrent Héraclès comme un dieu. Les combattants qui sont particulièrement en vedette sur le tableau sont Callimachos, que les Athéniens avaient élu polémarque, Miltiade, parmi les stratèges en fonction, et le héros appelé Échétilos, dont je ferai mention par la suite ».

Si l'on tient compte du fait que les trois peintres impliqués dans le projet de la *Stoa* étaient actifs pendant le deuxième quart du V<sup>e</sup> siècle, la bataille d'Oïnoa représentée dans le tableau devait donc être celle qui est la même liée à la consécration delphique<sup>962</sup>. Ensuite, afin de mieux comprendre l'importance de la bataille, il est nécessaire de s'interroger sur le contexte politique et culturel à Athènes de la 1<sup>ère</sup> moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J. -C. dans lequel s'est installé le cycle de peintures.

On peut voir l'emprise cimoniaque que révèlent les thèmes du tableau<sup>963</sup>. L'ensemble du tableau offre non seulement « à l'aristocratie un terrain où réinvestir ses valeurs et exalter ses qualités »<sup>964</sup>, mais aussi une place aux Athéniens, dans une Athènes démocratisée. De plus, associer sans transition le tout récent combat d'Oïnoa à la guerre des Amazones et à Marathon faisait référence à l'histoire glorieuse vécue de

<sup>962</sup> Le bâtiment fut nommé *Peisianakteios* auprès du responsable Peisianax. Le premier texte qui l'a mentionné est celui d'Aristophane, *Lysistrata*, 678-679 (411 av. J.-C.). Les premiers textes qui appelèrent le bâtiment Poikile furent un discours de Démosthène (XLV, 17), et une inscription, *IG*, II<sup>2</sup>, 1641. Voir H. A. THOMPSON et R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora XIV. The Agora of Athens: The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972, p. 90 et n. 34 ; voir aussi R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957, p. 45.

<sup>963</sup> Le portique a désormais été identifié par T. L. SHEAR, « The Athenian Agora : Excavations of 1980-1982 », *Hesperia*, 53, 1984, p. 5-19. En effet, le portique avait été érigé en bordure de l'agora par les soins de Peisianax, le beau-frère de Cimon. Le peintre Polygnote était proche de Cimon, cf. Plutarque, *Cimon*, 4, 7.

<sup>964</sup> F. PROST, « L'art pictural : une source pour l'histoire de l'Athènes préclassique », *AC*, 66-1, 1997, p. 32.

la cité, marque ainsi une rupture récente entre l'idéologie panhellénique et celle hégémonique. Ce n'est pas un hasard non plus si Miltiade, père de Cimon, était représenté « parmi les stratèges en fonction ». Ici, l'une des clefs à la lecture du tableau consiste à la mise en valeur de plusieurs Athéniens : le polémarque Callimachos, qui périt lors de la bataille, et le frère d'Eschyle, Cynégeiros, qui voulut retenir les bateaux phéniciens qui s'échappèrent en catastrophe, eut les mains tranchées d'un coup de hache. En un mot, le tableau manifeste l'esprit d'Athènes à cette époque de transition<sup>965</sup>. Dans cette perspective, ce que la fresque d'Oinoia énonce est la victoire de la démocratie athénienne sur les hoplites spartiates et elle prend une figure de symbole : le *dêmos*, qui vient de s'opposer à la politique de Cimon, se plaît à proclamer sa puissance en ce haut lieu de la propagande cimonienne<sup>966</sup>. La *Stoa Poikilé*, l'un des plus importants édifices érigés sur l'agora d'Athènes au lendemain des guerres médiques, occupant une place remarquable à l'agora, marque ainsi le cœur de la vie politique et commerciale d'Athènes<sup>967</sup>.

Dans ce nouveau climat politique d'Athènes – après l'ostracisme de Cimon (fin de sa politique pro-spartiate) et avec l'avènement de l'idéologie hégémonique – l'intervention d'Athènes en Argolide contre Sparte se comprend mieux ; de même, il paraît tout à fait raisonnable de penser que, vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'établissement de la ligne anti-spartiate d'Athènes, d'Argos et de Mantinée<sup>968</sup> s'opposerait à la tentative spartiate de la prise de la plaine d'Oinoia qui contrôle le passage facile d'Argos à Mantinée et, qui permettrait d'isoler ces deux cités et de garantir ainsi la sécurité au nord de Sparte. Dans ce contexte d'hostilité<sup>969</sup>, la bataille d'Oinoia entre Athènes, Argos et Sparte, aurait une valeur historique.

Dans cette perspective, l'indication d'Oinoia ne doit pas être considérée comme une information supplémentaire, destinée à nommer une victoire isolée. Au contraire, Pausanias montre son intérêt particulier pour Oinoia, puisque son nom fait bien partie du

---

<sup>965</sup> Je reprends ici la phrase de Nicolas Loraux : « En ces années décisives où Athènes fait le choix d'une nouvelle politique, les productions artistiques, qu'elles soient littéraires ou picturales, se font volontiers l'écho des changements ». N. LORAUX, *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique*, Paris, 1993, p. 85.

<sup>966</sup> Ibid.

<sup>967</sup> R. E. WYCHERLEY, « The Painted Stoa. "Sapiens Bracatis Inlita Medis Porticus" ». Persius 3. 53-54 », *Phoenix*, 7-1, 1953, p. 20.

<sup>968</sup> L'alliance entre Argos et Athènes de 462/1.

<sup>969</sup> Il ne faut pas oublier que cela a été la période de la première guerre du Péloponnèse.

système de référence de la tradition locale d'Argos. En la matière, Pausanias signale les statues consacrées à Aphrodite et Arès<sup>970</sup> par les Chefs de l'expédition contre Thèbes, sur la route d'Argos à Mantinée, juste avant Deiras, la porte de l'Est de la cité : un peu plus loin, c'est le lieu-dit Oinoa<sup>971</sup>. Le Périégète rapporte un récit étiologique argien sur le nom d'Oinoa et son rapport d'appartenance historique avec Argos. Selon cette tradition argienne, le lieu avait acquis son nom depuis l'époque où un certain Oineus<sup>972</sup>, le héros éponyme d'Oinoa, demanda refuge à Diomède à Argos qui le vengea un peu plus tard en lançant une expédition contre Calydon<sup>973</sup>. La continuité de l'itinéraire transforme son écriture descriptive en « théâtre de la narration »<sup>974</sup>, et l'analogie de la structure narrative que partagent les deux expéditions légitime bien l'efficacité de l'intégration d'Oinoa dans le système de référence épique constituant la tradition locale d'Argos.

Pausanias, II, 25, 1-2 : « 1 Sur cette route [qui conduit d'Argos à Mantinée], on a construit un sanctuaire double, avec une entrée à l'ouest et une à l'est. Du côté oriental, il y a un *xoanon* d'Aphrodite, et au couchant un Arès, on dit que les statues sont des consécration de Polynice et des Argiens qui firent campagne avec lui pour

<sup>970</sup> Vinciane Pirenne-Delforge explique que « c'est sans doute en tant que parentes d'Harmonie – épouse de Cadmos, fondateur de Thèbes – qu'Arès et Aphrodite sont liés au nom de Polynice », V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque, Kernos Suppl.*, 4, 1994, p. 168.

<sup>971</sup> La description de l'itinéraire de Pausanias révèle la contiguïté d'Oinoa avec Argos. Tomlinson souligne l'importance politique d'Oinoa qui permet à Argos d'avoir une voie de communication très accessible avec Mantinée. R. A. TOMLINSON, *Argos and the Argolid, op. cit.*, p. 38.

<sup>972</sup> Notons que cet Oineus est aussi le grand-père de Sthénélos qui a donné son nom au gymnase d'Argos et à son tombeau dans la cité, cf. Pausanias, II, 22, 9. Sur ses descendants mentionnés par Pausanias, mais qui n'ont pas de lien avec Argos, cf. X, 38, 5 (Gorgé) ; IV, 2, 7 et X, 31, 3 (Méléagre) ; IV, 35, 1 (Mothôné) ; VIII, 18, 10 (Perimédé). Voir M. PIÉRART, « Pausanias et les généalogies d'Argos : études de quelques problèmes », dans D. AUGER et S. SAÏD (éd.), *Généalogies mythiques*, Paris, 1998, p. 141-162, p. 151-152 et n. 43.

<sup>973</sup> Oineus, roi de Calydon, avait oublié Artémis lors qu'il avait honoré tous les autres dieux au moment de la célébration des Thalysies. Irrité par cette faute d'Oineus, Artémis déclencha un terrible sanglier contre le pays de Calydon. Le sanglier fut abattu plus tard par Méléagre, fils d'Oineus. Pour ce fameux mythe étolien, cf. II., IX, 527-599 ; Pausanias, VII, 18, 9-10. Voir P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne, op. cit.*, p. 247-248 ; p. 265-269 (sur le rapport rituel entre Artémis *Laphria* et Oineus à Patras).

<sup>974</sup> Terme de Christian Jacob, C. JACOB, « Paysages hantés et jardins merveilleux. La Grèce imaginaire de Pausanias », *op. cit.*, p. 42.

le venger. 2 Lorsqu'on avance de là [lieu-dit Deiras], en traversant le torrent appelé Charadros, il y a Oinoa, qui tient son nom, à ce que racontent les Argiens, d'Oineus. Ils racontent en effet qu'Oineus, qui régnait en Étolie, fut chassé du pouvoir par les fils d'Agrios, et vint auprès de Diomède à Argos. Celui-ci le vengea en lançant une expédition contre la région de Calydon, mais lui dit qu'il ne pouvait plus y séjourner. Il l'invita à l'accompagner à Argos, s'il le voulait bien. Une fois à Argos, il s'occupa de lui comme il est bon de s'occuper du père de son père, et, lorsqu'il mourut, il s'occupa de le faire enterrer sur place. Depuis cette époque, la localité d'Oinoa appartient aux Argiens »<sup>975</sup>.

À la lumière de ce jeu de l'intertextualité interne, la valeur particulière de l'offrande monumentale d'Argos se révèle dans la perception du mécanisme de l'énonciation de l'identité communautaire d'Argos projetée à l'échelle panhellénique. De surcroît, si l'érection d'un tel monument d'Argos à Delphes avait pour objectif de répondre à une politique de propagande anti-spartiate de la communauté d'Argos vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, Pausanias n'a pourtant pas projeté à distance une vision historique analytique sur l'offrande argienne. Dans sa narration, la même légende héroïque s'articule entre Argos et Delphes, et la cohérence historique du déroulement des traditions argiennes semble se légitimer dans la perception d'une vision historique atemporelle chez Pausanias où se révèle le rôle significatif d'Apollon. Lorsque Pausanias passe devant le monument de l'expédition argienne, il se rappelait sûrement qu'à Argos, les héros argiens avaient dû saluer Apollon *Agyieus* avant le départ de l'expédition<sup>976</sup>. Pour lui, le monument qui met en scène le tableau complet de l'expédition symbolise l'état d'achèvement d'un grand exploit. De ce point de vue, la consécration de leurs statues sur le territoire d'Apollon delphique ne doit pas être simplement comprise comme la célébration d'une victoire à Oinoa, mais incarnerait l'esprit particulier d'Argos à cette

<sup>975</sup> Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 101 et 109.

<sup>976</sup> On rappelle ici le passage de Pausanias (II, 19, 8) : « On voit au-dessus de ces tombeaux la statue (*agalma*) d'Apollon *Agyieus* et l'autel de (Zeus) *Hyetios* (Pluvieux), sur lequel ceux qui avaient promis à Polynice de le ramener à Thèbes, prêtèrent serment de perdre tous la vie plutôt que de revenir sans avoir pris cette ville ». S'adressant au dieu avant un départ lointain et dangereux, les héros argiens sollicitent une protection du dieu pour leur trajet d'aller-retour. La statue d'Apollon *Agyieus* évoque conjointement avec Zeus le lieu et la scène du départ de l'expédition argienne contre Thèbes. La statue, considéré comme le dieu lui-même, témoigne du départ des héros dont elle attend le retour. Voir IV. 2. a) : « Apollon *Agyieus* d'Argos : entre marqueur de l'espace et repère sacré de l'expédition ».

époque où la cité a finalement réussi à surmonter une période difficile, sous la conduite et la protection d'Apollon.

## VI. 2. e) Monument des *Navarques* et bataille d'*Aigos-Potamos*

<p>Pausanias, X, 9, 7-11 : « 7 Λακεδαιμονίων δὲ ἀπαντικρὺ τούτων ἀναθήματά ἐστιν ἀπ' Ἀθηναίων Διόσκουροι καὶ Ζεὺς καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Ἄρτεμις, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Ποσειδῶν τε καὶ Λύσανδρος ὁ Ἀριστοκρίτου στεφανούμενος ὑπὸ τοῦ Ποσειδῶνος, Ἀγίας τε ὃς τῷ Λυσάνδρῳ τότε ἔμαντεύετο καὶ Ἑρμῶν ὁ τὴν ναῦν τοῦ Λυσάνδρου τὴν στρατηγίδα κυβερνῶν. 8 τοῦτον μὲν δὴ τὸν Ἑρμῶνα Θεόκοσμος ποιήσειν ἔμελλεν ὁ Μεγαρεὺς ἅτε ὑπὸ τῶν Μεγαρέων ἐγγραφέντα ἐς τὴν πολιτείαν : οἱ δὲ Διόσκουροι Ἀντιφάνους εἰσὶν Ἀργείου καὶ ὁ μάντις τέχνη Πίσωνος ἐκ Καλαυρείας τῆς Τροιζηνίων : Ἀθηνόδωρος δὲ καὶ Δαμέας, ὁ μὲν τὴν Ἄρτεμιν τε καὶ Ποσειδῶνα εἰργάσατο, ἔτι δὲ τὸν Λύσανδρον, Ἀθηνόδωρος δὲ τὸν Ἀπόλλωνα ἐποίησε καὶ τὸν Δία : 9 οὗτοι δὲ Ἀρκάδες εἰσὶν ἐκ Κλείτορος, ἀνάκεινται δὲ καὶ ὀπισθεν τῶν κατελιγεμένων ὅσοι συγκατειργάσαντο τῷ Λυσάνδρῳ τὰ ἐν Αἰγὸς ποταμοῖς ἢ αὐτῶν Σπαρτιατῶν ἢ ἀπὸ τῶν συμμαχησάντων, εἰσὶ δὲ οἶδε : Ἄρακος μὲν καὶ Ἐριάνθης, ὁ μὲν αὐτῶν ἐκ Λακεδαίμονος, ὁ δὲ Ἐριάνθης Βοιωτίας... ὑπὲρ τοῦ Μίμαντος, ἐντεῦθεν μὲν Ἀστυκράτης, Χίοι δὲ Κηφισοκλῆς καὶ Ἑρμόφαντός τε καὶ Ἴκέσιος, Τίμαρχος δὲ καὶ Διαγόρας Ῥόδιοι, Κνίδιος δὲ Θεόδαμος, ἐκ δὲ Ἐφέσου Κιμμέριος, καὶ Μιλήσιος</p>	<p>Pausanias, X, 9, 7-11 : « 7 En face se trouvent des offrandes de Lacédémone sur le butin pris aux Athéniens : les Dioscures, Zeus et Apollon avec Artémis, puis Poséidon et Lysandre, fils d'Aristonikos, que couronne Poséidon, Agias qui prédisait l'avenir à Lysandre et Hermon qui pilotait le navire de Lysandre, le navire amiral ; 8 c'est un Mégarien, Théocosmos, qui fut chargé de faire la statue d'Hermon, parce que celui-ci avait été gratifié par les Mégariens du droit de cité ; les Dioscures sont l'œuvre d'Antiphanès d'Argos, et le devin est dû à Pison de Calaurie près de Trézène ; Athénodoros et Daméas ont fait l'un, Artémis et Poséidon ainsi que Lysandre, l'autre, Apollon et Zeus ; tous deux sont Arcadiens de Cleitor. 9 En arrière des statues que je viens d'énumérer se trouvent tous ceux qui ont collaboré à la victoire de Lysandre à Aigos-Potamos, Spartiates ou alliées. Ce sont d'abord Aracos et Erianthès, le premier, de Lacédémone, le second, Béotien ; ... Astyeratès ; Céphisoclès, Hermophantos et Icésios, tous trois de Chio ; Timarchos et Diagoras de Rhodes ; Théodamos de Cnide Cimmérios d'Ephèse ; Aiantidès de Milet. 10 C'est Tisandros qui a fait ces statues. Les suivantes sont l'œuvre d'Alypos de Sicyone. Ce sont Théopompe de Mélos et Cléomédès de Samos deux Eubéens, Aristoclès de Carystos et Autonomos d'Érétrie ; Aristophantos de Corinthe ; Apollodore de Trézène ; Dion d'Épidaure</p>
---	---

Αιαντίδης. 10 τούτους μὲν δὴ ἐποίησε Τίσανδρος, τοὺς δὲ ἐφεξῆς Ἴαλυπος Σικυώνιος, Θεόπομπον Μύνδιον καὶ Κλεομήδην Σάμιον καὶ ἐξ Εὐβοίας Ἀριστοκλέα τε Καρύστιον καὶ Αὐτόνομον Ἐρετριέα καὶ Ἀριστόφαντον Κορίνθιον καὶ Ἀπολλόδωρον Τροιζήνιον καὶ ἐξ Ἐπιδαύρου Δίωνα τῆς ἐν τῇ Ἀργολίδι. ἐχόμενοι δὲ τούτων Ἀξιόνικός ἐστιν Ἀχαιὸς ἐκ Πελλήνης, ἐκ δὲ Ἐρμιόνης Θεάρης, καὶ Φωκεὺς τε Πυρρίας καὶ Κώμων Μεγαρεὺς καὶ Ἀγασιμένης Σικυώνιος, ἐκ δὲ Ἀμβρακίας καὶ Κορίνθου τε καὶ Λευκάδος Τηλυκράτης καὶ Πυθόδοτος Κορίνθιος καὶ Ἀμβρακιώτης Εὐαντίδας : τελευτᾷ δὲ Ἐπικυδίδας καὶ Ἐτεόνικος οἱ Λακεδαιμόνιοι : Πατροκλέους δὲ καὶ Κανάχου φασὶν ἔργα. 11 τὴν δὲ πληγὴν Ἀθηναῖοι τὴν ἐν Αἰγὸς ποταμοῖς οὐ μετὰ τοῦ δικαίου συμβῆναί σφισιν ὁμολογοῦσι : προδοθῆναι γὰρ ἐπὶ χρήμασιν ὑπὸ τῶν στρατηγησάντων, Τυδέα δὲ εἶναι καὶ Ἀδείμαντον οἱ τὰ δῶρα ἐδέξαντο παρὰ Λυσάνδρου. καὶ ἐς ἀπόδειξιν τοῦ λόγου Σιβύλλης παρέχονται τὸν χρησμόν :

« καὶ τότε Ἀθηναίοισι βαρύστονα κήδεα θήσει Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, οὐδὲρ κράτος ἐστὶ μέγιστον, νηυσὶ φερεπτολέμοισι μάχην καὶ δημοτῆτα ἄλλυμέναις δολεροῖσι τρόποις, κακότητι νομῶν ».

τὰ δὲ ἕτερα ἐκ Μουσαίου χρησμῶν μνημονεύουσι :

« καὶ γὰρ Ἀθηναίοισιν ἐπέρχεται ἄγριος ὄμβρος ἡγεμόνων κακότητι, παραιφασίη δὲ τις ἔσται

en Argolide. Tout de suite après ces statues il y a Axionicos, Achéen de Pellène, Théarès d'Hermione, Pyrrhias de Phocide, Cômôn de Mégare, Agasiménès de Sicyone, puis un Ambraciote, un Corinthien et un Leucadien, Télycratès de Leucade, Pythodotos de Corinthe, Euantidas d'Ambracie ; enfin Épicydidas et Étéonicos, Lacédémoniens. On dit que ces statues ont pour auteurs Patroclès et Canachos. 11 Les Athéniens prétendent que le désastre d'Aigos-Potamos fut le résultat d'une malhonnêteté et qu'ils furent trahis pour de l'argent par leurs généraux : ce sont Tydée et Adeimantos qui auraient reçu de Lysandre des présents. Pour preuve ils citent cet oracle de la Sibylle :

« Alors Zeus qui fait retentir le ciel accablera les Athéniens de deuils qui les feront gémir, Zeus à la toute-puissance ; aux navires qui portent la guerre il imposera une bataille désastreuse et les fera périr par les ruses perfides de leurs mauvais bergers ».

Et ils rappellent un autre oracle, de Muses :

« Un orage furieux s'apprête à fondre sur les Athéniens par la vilenie de leurs chefs ; mais il y aura au moins une consolation à la défaite : les coupables seront confondus et paieront le prix de leur crime » ».

ἤττης : οὐ λήσουσι πόλιν, τίσουσι δὲ ποινήν » ».	
--	--

Plutarque, <i>Lysandre</i> , 18, 1 : « ὁ δὲ Λύσανδρος ἔστησεν ἀπὸ τῶν λαφύρων ἐν Δελφοῖς αὐτοῦ χαλκῆν εἰκόνα καὶ τῶν ναυάρχων ἐκάστου καὶ χρυσοῦς ἀστέρας τῶν Διοσκούρων, οἱ πρὸ τῶν Λευκτρικῶν ἠφανίσθησαν ».	Plutarque, <i>Lysandre</i> , 18, 1 : « Lysandre fit élever à Delphes, sur le produit du butin, sa statue en bronze, et celles de chacun de ses navarques, ainsi que les étoiles d'or des Dioscures, qui disparurent avant la bataille de Leuctres ».
--	--

Les Spartiates ont consacré, pour commémorer leur victoire navale sur les Athéniens à la bataille d'Aigos-Potamos (près de l'Hellespont, en 405 av. J.-C.), une offrande impressionnante dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes. Dressée immédiatement à l'entrée<sup>977</sup>, l'offrande doit se trouver, selon l'expression de Pausanias, ἀπαντικρύ<sup>978</sup> « en face » de la base « tégéate ». Pausanias indique soigneusement les noms de tous les personnages et de tous les artistes associés. La particularité de sa description doit se lire dans deux dimensions. D'abord, c'est la richesse et la nouveauté au niveau architectural et thématique que contient l'ensemble du monument qui retiennent son attention. En la matière, les chercheurs modernes ont bien montré les aspects particuliers de l'offrande qui font impression. « Pour la première fois une cité grecque consacrait au dieu les portraits en pied d'un groupe d'officiers vainqueurs, et aucune autre offrande ne rassemblait sur une même base un aussi grand nombre de statues, trente-sept en tout, disposées sur deux rangs »<sup>979</sup> ; la restitution hypothétique permet de proposer deux rangées de statues<sup>980</sup> : à l'avant, étaient représentées, d'un côté, les quatre divinités bien sélectionnées, Zeus, Apollon et Artémis, et enfin Poséidon qui couronne Lysandre, avec

<sup>977</sup> Plutarque nous dit que la visite du sanctuaire commençait par l'offrande spartiate, *Sur les oracles pythiques*, 395 B. Sur l'emplacement de l'offrande, voir *ibid.*, p. 17-18.

<sup>978</sup> Le bon sens du terme en suivant l'usage constant de Pausanias est nettement confirmé par Théophile Homolle (*BCH*, 22, 1898, p. 573), dont la conclusion est citée par *ibid.*, p. 17 et n. 4.

<sup>979</sup> POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 16. Ici, un rappel de correction est nécessaire, bien que ceci ne change pas l'essentiel de l'estimation sur cette première impression que donne l'offrande. En effet, c'est un ensemble d'au moins de trente-neuf personnages, donc, trois fois plus que l'offrande athénienne commémorant Marathon qui devait être le modèle d'origine de l'offrande spartiate.

<sup>980</sup> *GDS* (109), p. 133. Anne Jacquemin souligne que le groupement des figures sur deux lignes est une innovation qui ne semble pas avoir été imitée, *OMD*, p. 191.



les Dioscures, les héros spartiates par excellence, et de l'autre côté, Lysandre, le héraut<sup>981</sup>, le pilot et le devin ; à l'arrière, il y avait vingt-neuf commandants de vaisseaux de tous les alliés<sup>982</sup>.

Contrairement à Plutarque<sup>983</sup> qui s'intéresse particulièrement à la beauté des statues marquée par la patine du bronze : « comme, à la couleur de leur peau, celles-ci ont l'air vraiment de se dresser au bond de la mer ! »<sup>984</sup>, Pausanias fournit une description personnelle qui omet les détails esthétiques du monument. De plus, à la différence de Xénophon et de Plutarque, Pausanias n'a pas utilisé l'appellation « les Navarques », employée par Xénophon et Plutarque, pour désigner l'offrande, il est tout à faire possible que le Périégète ait trouvé que cette appellation était impropre puisque, au moment de la bataille, Sparte n'avait qu'Aracos comme l'amiral qui était aussi le seul navarque de l'année<sup>985</sup>. La scénographie évoque expressément la bataille d'Aigos-Potamos avec la présence de divinités ou de héros liés à la mer, de Lysandre et de son « état-major » et des commandants des escadres alliées. C'est la victoire définitive<sup>986</sup> sur Athènes au terme de la guerre du Péloponnèse qui est célébrée. Sur la guerre, nos connaissances viennent surtout de Xénophon (*Hélléniques* II, 1, 20-32) et Diodore (XIII, 105 et 106)<sup>987</sup>.

---

<sup>981</sup> Le seul nom qui a été manqué dans le texte de Pausanias est celui du héraut, mais la pierre retrouvée qui portait sa statue permet d'affirmer la présence de la statue du héraut sur le monument. Voir *FD* III, 1, 67. Note prise d'*ibid.*, n. 280.

<sup>982</sup> Sur la correspondance entre la structure du texte de Pausanias et l'organisation spatiale de l'offrande, voir l'analyse détaillée de J.-F. BOMMELAER, « Delphica 3. Le monument des 'Navarques' », *BCH*, 135-1, 2011, p. 199-235, en part. p. 201-206.

<sup>983</sup> À proprement parler, Plutarque et Pausanias sont les deux seuls auteurs qui décrivent l'offrande spartiate.

<sup>984</sup> Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 2.

<sup>985</sup> J.-F. BOMMELAER, « Delphica 3. Le monument des 'Navarques' », *op. cit.*, p. 202. Après la défaite des Athéniens en Sicile (413 av. J.-C.), une nouvelle stratégie sur le plan maritime fut mise en œuvre par les Lacédémoniens, en commençant par créer une flotte de 100 navires. Cette construction de la flotte péloponnésienne transforma finalement Sparte en puissance maritime. Pour l'histoire de l'institution des navarques de Sparte, on peut consulter J. CHRISTIEN, « L'institution spartiate des navarques », dans *Great is the Power of the Sea*, Turin, 2015, p. 321-352.

<sup>986</sup> Pausanias, IX, 6, 3 : « cette guerre étant terminée, et les forces navales des Athéniens étant détruites ».

<sup>987</sup> Voir J.-F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte : histoire et traditions*, Athènes-Paris, 1981, p. 103 *sq.* et n. 115. Voir également E. W. ROBINSON, « What happened at Aegospotami ? Xenophon and Diodorus on the Last Battle of the Peloponnesian War », *Historia*, 63-1, 2014, p. 1-16.

Mais ce qui nous intéresse se trouve plutôt dans la deuxième moitié de la description de Pausanias.

Bien que l'individualité architecturale impressionnante du monument ait conduit le Périégète à choisir de le décrire dans son intégralité, c'est surtout pour sa valeur historique révélée par la défaite athénienne/la victoire spartiate qu'il a voulu développer son exposé. Dans la seconde moitié de sa description, le Périégète explique, par la bouche des Athéniens, la cause historique de la défaite des Athéniens. Il ne s'agit donc pas d'une simple visite touristique guidée, mais bien d'un exposé accompagné d'un jugement personnel porté sur l'événement historique, en empruntant les paroles divines.

En effet, la mise en scène de cet ensemble d'offrandes évoque sans doute dans son esprit l'épisode crucial qui marque l'un des moments historiques critiques où se manifestaient les maux des Grecs. C'est bien la vision historique de Pausanias, en tant qu'historien, portée sur cette importance significative de la bataille, plus largement sur le destin des Grecs<sup>988</sup>, qui nous intéresse particulièrement. Pour Pausanias, contrairement à la défaite spartiate à Leuctres qui conduisit à la fin de l'hégémonie spartiate et fournit du même coup une circonstance très favorable à remise en place de la liberté et de l'autonomie en Grèce<sup>989</sup>. La victoire de Sparte à Aigos-Potamos n'a pas été bénéfique aux cités grecques, bien que celle-ci ait marqué la fin de la guerre du Péloponnèse avec la désagrégation de l'Empire athénien.

La conséquence directe suite à la bataille est la reprise et le contrôle par les hommes de Lysandre de toutes les cités de l'Empire athénien, et la mise en place de la tyrannie des Trente à Athènes supportée et imposée par Lysandre<sup>990</sup>. Dans le cas de Lysandre,

---

<sup>988</sup> Sur le thème de la destinée des Grecs que le Périégète a voulu résumer, voir le passage emblématique : VII, 17, 1-2 (« C'est à ce moment-là particulièrement que la Grèce tomba dans un degré de faiblesse extrême, elle qui avait été abîmée région par région et ravagée depuis le début par la divinité »).

<sup>989</sup> Contrairement à Conon et à Épaminondas, qui sont considérés par Pausanias comme bienfaiteurs de la Grèce. Les victoires de Conon semblent restaurer la liberté des Grecs dans la mesure où elles marquent un coup d'arrêt dans l'expansion spartiate ; de même, il se félicite de l'abolition par Épaminondas des harmostes, des garnisons et des décarchies, gouvernements obligarchiques restreints qui avaient été mis en place par Lysandre après Aigos-Potamos. Cf. VIII, 52, 4.

<sup>990</sup> « Avec un type de gouvernement des *décarchies*, dix citoyens, généralement des amis à lui, concentrant tous les pouvoirs et s'appuyant sur des garnisons commandées par un harmoste spartiate », sur l'histoire des changements politiques et institutionnels

quoi que le Périégète ait loué certaines de ses actions<sup>991</sup>, le bilan est négatif<sup>992</sup>. À la différence d'Épaminondas et de Philopoïmen, Pausanias n'a pas construit une biographie consacrée à Lysandre<sup>993</sup>. De plus, les personnages qui ont collaboré, peut-être pas tous, à la victoire de Lysandre à Aigos-Potamos, sont pour Pausanias ceux qui font partie « des assassins et des vrais naufrageurs (καταποντιστάς) de la Grèce »<sup>994</sup>. En outre, pour Pausanias, la guerre du Péloponnèse fut un tournant historique de la destinée de la Grèce, puisque la guerre ébranla jusque dans les fondements de la Grèce qui étaient jusqu'alors encore fermes, et la réduisit à un tel degré de décadence et de dépérissement, que Philippe, fils d'Amyntas, saisit cette occasion pour lui porter les derniers coups<sup>995</sup>.

En ce qui concerne la cause de la défaite athénienne, il s'agit, pour Pausanias, sans doute, d'une question de trahison. Il explique avec insistance, par la bouche des Athéniens, que ce fut par la trahison des généraux athéniens, Tydée et Ademantos qui auraient été achetés par Lysandre, non pas par la force des armées, que la flotte athénienne fut battue et complètement détruite. En présence de cette explication, Pausanias cite deux oracles – l'un de la Sibylle et l'autre des Muses<sup>996</sup> – comme sources fiables ou révélatrices du secret concernant l'issue de la bataille. La défaite athénienne figure dans ces deux oracles comme le résultat du retour de flamme du Destin prescrit

---

imposés par Sparte après Aigos-Potamos, voir F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte, op. cit.*, p. 244 sq.

<sup>991</sup> IX, 32, 6, Pausanias loue en particulier son habilité de commandement. Voir J.-C. VINCENT, « Pausanias en biographe. Réflexions sur la place des vies de Philopoïmen et d'Épaminondas dans la vision historique du Périégète », *DHA*, 4-1, 2010, p. 308 n. 70.

<sup>992</sup> Pausanias, IX, 32, 10.

<sup>993</sup> Le *Périégète* connaît néanmoins et cite une épigramme d'une statue de Lysandre consacrée à Olympie par les Samiens, VI, 3, 14. Le développement important sur Lysandre dans la *Périégète* : IX, 32, 5-10.

<sup>994</sup> Pausanias, VIII, 52, 2.

<sup>995</sup> Pausanias, III, 7, 11.

<sup>996</sup> Ici, le rôle des Muses, compagnes d'Apollon, filles de Zeus et de Mnémosyne, doit renvoyer à sa puissance de paroles révélatrices qui retiennent et dévoilent les mensonges et les réalités/vérités, comme l'a indiqué Hésiode, *Théogonie*, 23-29 : « Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses, Muses de l'Olympie, filles de Zeus qui tient l'égide, « Pâtres gîtes aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités ». Voir M. DETIENNE, *Apollon*, chapitre V : « Des Muses, filles de la Terre ».

par la loi divine. Selon le Périégète, les traîtres grecs eux-mêmes sont les pires ennemis de la Grèce unie<sup>997</sup>.

Pausanias condamne fermement la corruption que les Lacédémoniens avaient commise, car ils ont ainsi créé un début des maux chez les Grecs. Avec le même style moralisateur, il rappelle que le roi spartiate Cléomène fut le premier à corrompre l'oracle<sup>998</sup>. Dans l'esprit de Pausanias, l'acte de corruption et de circonvension provoqua sûrement la punition du dieu. Dans un passage du livre IV, Pausanias signale les deux corruptions que les Spartiates avaient commises, leur permettant de remporter les victoires : l'une au moment de la guerre de Messène et l'autre la bataille d'Aigos-Potamos. Pour lui, il s'agit d'une irrégularité inacceptable, constituant une usurpation de l'apanage de la divinité ; seules les divinités qui déterminent la justice et l'ordre dans les guerres entre mortels ; seuls la valeur et le destin voulu par le dieu départagent les combattants. Ensuite, Pausanias prend « le châtement de Néoptolème »<sup>999</sup> pour modèle d'impiété vouée à la punition divine, et explique que la perte des possessions spartiates d'Asie était due à la circonvension des autres Grecs qui furent achetés par les Perses qui utilisèrent le même moyen de corruption inventée par les Spartiates<sup>1000</sup>.

---

<sup>997</sup> VII, 10, 1-3.

<sup>998</sup> III, 4, 6.

<sup>999</sup> Sur la dimension religieuse du crime de Néoptolème, voir J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, op. cit., p. 150-151, Jean Defradas a démontré que dans l'affaire de la mort de Néoptolème, Apollon delphique est le vrai « protecteur des lois religieuses », l'impiété que Néoptolème a commise conduit finalement à l'enterrement de son cadavre à proximité du trépied.

<sup>1000</sup> Pausanias, IV, 17, 2-5 : « La troisième année de la guerre, une rencontre devait se produire au lieu-dit « Grand Fossé » et les Messéniens avaient des renforts venus de toutes les cités d'Arcadie ; c'est à ce moment que les Lacédémoniens corrompent à prix d'argent Aristocratès, fils d'Hikétas, de Trapézonte, qui, à l'époque, était roi d'Arcadie et commandant en chef. Les Lacédémoniens furent les premiers, à notre connaissance, à donner des cadeaux à un ennemi, les premiers à faire de la force des armes une denrée marchande. 3 Avant que les Lacédémoniens eussent commis cette irrégularité dans la guerre de Messénie et avant la trahison d'Aristocratès l'Arcadien, c'étaient la valeur et le destin voulu par le dieu qui départageaient les combattants. Il est évident que les Lacédémoniens, par la suite aussi, au moment où, à Aigos-Potamos (Rivières de la Chèvre), ils mouillaient en face de la flotte athénienne, achetèrent certains des stratèges athéniens, en particulier Adeimantos. 4 Néanmoins, il arriva aussi aux Lacédémoniens eux-mêmes ce châtement dit, plus haut dans le temps, « Néoptolémien » : Néoptolème le fils d'Achille, qui avait tué Priam sur l'autel de Zeus *Herkeios* (Protecteur de l'Enclos), il lui échut d'être lui aussi égorgé à Delphes sur l'autel d'Apollon. Et depuis cela on

Une trentaine d'années plus tard, un autre Grec illustre, Épaminondas le Thébain, qui, contrairement à Lysandre spartiate, contribua de manière déterminante à concéder la liberté et l'autonomie à la Grèce tout entière, en mettant fin à l'hégémonie de Sparte après la bataille de Leuctres. C'est dans cette nouvelle circonstance politique établie dans le Péloponnèse après 369 av. J.-C., que les Argiens et les Tégéates ont consacré deux offrandes dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes pour célébrer l'œuvre d'Épaminondas.

### VI. 3 L'année 369 et le thème d'indépendance dans le Péloponnèse

#### VI. 3. a) Hémicycle des « rois d'Argos »<sup>1001</sup> et la fondation de Messène

<p>Pausanias, X, 10, 5 : « ἀπαντικρὺ δὲ αὐτῶν ἀνδριάντες τε εἰσὶν ἄλλοι : τούτους δὲ ἀνέθεσαν οἱ Ἀργεῖοι τοῦ οἰκισμοῦ τοῦ Μεσσηνίων Θηβαίοις καὶ Ἐπαμινώνδα μετασχόντες. ἥρώων δὲ εἰσὶν αἱ εἰκόνες, Δαναὸς μὲν βασιλέων ἰσχύσας τῶν ἐν Ἄργει μέγιστον, Ὑπερμήστρα δὲ ἄτε καθαρὰ χεῖρας μόνη τῶν ἀδελφῶν : παρὰ δὲ αὐτὴν καὶ ὁ Λυγκεὺς καὶ ἅπαν τὸ ἐφεξῆς αὐτῶν γένος τὸ ἐς Ἡρακλέα τε καὶ ἔτι πρότερον καθῆκον ἐς Περσέ ».</p>	<p>Pausanias, X, 10, 5 : « En face d'eux [Hémicycle des Sept et Épigones], il y a d'autres statues que consacrerent les Argiens après qu'ils eurent participé à la fondation de Messène avec les Thébains d'Épaminondas. Ce sont les effigies de héros, Danaos d'abord, le plus puissant des rois qui régnèrent à Argos, puis Hypermnestre, du fait que seule parmi ses sœurs elle conserva les mains pures ; à ses côtés se dresse Lyncée, puis toute sa lignée jusqu'à Héraclès en passant par Persée ».</p>
--	--

L'hémicycle des rois d'Argos a été consacré par les Argiens en mémoire de la participation d'Argos et de Thèbes dans la fondation de Messène en 369<sup>1002</sup>. Le monument, de plan semi-circulaire, d'un diamètre de 13,68 m entre cornes, est situé sur

---

appelle « châtement de Néoptolème » le fait de subir ce qu'on a fait soi-même. 5 Donc les Lacédémoniens, au faîte de leur puissance, quand ils eurent détruit la flotte athénienne et qu'Agésilas avait déjà soumis la majeure partie de l'Asie, ne purent alors prendre au Mède tout son empire. Bien au contraire le barbare employa leur invention pour les circonvenir en envoyant de l'argent à Corinthe, à Argos, à Athènes et à Thèbes. La guerre que l'on dit de Corinthe fut allumée grâce à cet argent de sorte qu'Agésilas fut contraint d'abandonner ses possessions d'Asie ». Voir le commentaire dans l'édition de la C.U.F., p. 170.

<sup>1001</sup> Voir Fig. 1, 4 et en particulier, Fig. 5-7 dans l'Annexe I à la fin de la Thèse.

<sup>1002</sup> É. BOURGUET, *FD III 1*, p. 46 (« tout de suite après 369 »).

le même axe que l'hémicycle des Sept et Épigones<sup>1003</sup>. Tous les piédestaux que vit Pausanias ont été retrouvés, et les études archéologiques ont bien éclairé la nature et la particularité de cette découverte, pour faciliter la comparaison entre le texte de Pausanias et le monument. Je rappellerai les points caractéristiques de cette découverte. Sous le pied de Danaos qui occupait l'axe de l'hémicycle, est gravée la dédicace Ἀργεῖ[οι] Ἀργεῖ[ων]<sup>1004</sup>. La signature du sculpteur Antiphânès<sup>1005</sup> d'Argos apparaît au-dessous des statues d'Acrisios et de Persée ; les noms sont gravés en écriture rétrograde, « de telle sorte que chacun d'eux était repris ensuite, à titre de patronymique, au génitif ... et l'artifice donne à ces inscriptions un faux air d'archaïsme »<sup>1006</sup>.

De plus, toutes les statues sont groupées dans la moitié gauche, et la moitié droite de l'hémicycle est laissée vide<sup>1007</sup>. Il y en a un total dix statues de bronze qui étaient dressées sur le socle semi-circulaire, et grâce aux noms inscrits sur les piédestaux, on peut savoir exactement ceux que le Périégète a vus : Danaos, Hypermnestre, Lyncée (l'époux d'Hypermnestre), Abas (fils de Lyncée, roi d'Argos, fondateur de la ville d'Abae en Phocide), Acrisios (fils d'Abas et le père de Danaos), Danaé (fille d'Acrisios), Persée (fils de Danaé), Électryon (fils de Persée est un roi de Mycènes), Alcmène (fille d'Électryon, la mère d'Iphiclès et d'Héraclès), Héraclès<sup>1008</sup>.

L'examen archéologique a confirmé l'exactitude du témoignage de Pausanias<sup>1009</sup>. Néanmoins, aucune des particularités architecturales mises au jour par l'archéologie n'est signalée par Pausanias. Notamment, bien que les piédestaux de la moitié droite n'ait jamais porté de statue ni d'inscriptions, ce vide architectural n'empêche pas Pausanias

---

<sup>1003</sup> G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 46-51 ; J.-F. BOMMELAER, « Monuments argiens d'époque classique à Delphes », *op. cit.*, p. 255.

<sup>1004</sup> POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 48-50. Voir Fig. 7 dans l'Annexe I à la fin de la Thèse.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1006</sup> G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 92. De même, M. Homolle a vu dans ce procédé extraordinaire « une affectation d'archaïsme, appropriée à l'antiquité de la race royale », *FD III 1*, 45.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>1008</sup> Pour les noms gravés, voir *FD III 1*, 44-54, en particulier, n° 70-78. POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 49 Fig. 15. F. SALVIAT, « L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien », *BCH*, 89-1, 1965, p. 307-308 et Fig. 1. Voir aussi Fig. 5-7 dans l'Annexe I à la fin de la Thèse.

<sup>1009</sup> G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, *op. cit.*, p. 92. POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 50.

de décrire l'offrande comme un monument complet ; pour lui, ainsi comme l'a montré l'archéologie, « l'ensemble se suffit à lui-même »<sup>1010</sup>. De surcroît, si l'on en juge par les observations des archéologues qui ont mis en valeur des détails surprenants de l'aménagement des statues sur la base<sup>1011</sup>, comme celles qu'on a précédemment indiquées, la particularité du passage est fortement marquée par une sélectivité d'indication : Pausanias s'est contenté d'indiquer les noms de Danaos, de Hypermnestre, de Lyncée, de Persée, et d'Héraclès, et a passé ainsi sous silence les autres héros. Pausanias sait très bien sélectionner ce qu'il veut mentionner. S'il donne la préférence à ces cinq héros, que signifie cette sélection pour Pausanias ?

Depuis la découverte des piédestaux, de nombreuses informations accumulées ont mis en lumière, de manière concluante, la composition architecturale du monument, mais le texte de Pausanias était toujours utilisé comme source secondaire. En effet, le passage n'a pas été suffisamment discuté, en particulier sous ses aspects liés à l'écriture. De ce fait, afin de mieux comprendre la particularité la vision de Pausanias sur l'offrande, on examinera la structure du texte de Pausanias pour mettre en lumière la signification de l'offrande pour le Périégète.

Évidemment, la clef de compréhension de ce que Pausanias souhaite révéler, par le biais de l'évocation sélectionnée des noms des héros, se trouve dans la perception de l'établissement, sur ce site panhellénique, du rapport entre le déroulement des traditions argiennes, rattachées étroitement à une forte expression de l'identité communautaire, et la célébration de la fondation de Messène à la suite de la défaite de Sparte à Leuctres.

La description de Pausanias sur le monument commence par les statues de Danaos, Hypermnestre, Lyncée, avec un commentaire expliquant l'importance indicative et qualificative de la présence de Danaos et de Hypermnestre sur le monument et dans la tradition argienne : Danaos est « le plus puissant des rois qui régnèrent à Argos », Hypermnestre est « seule parmi ses sœurs qui conserva les mains pures ». La mise en place de ces trois personnages dans l'ordre chronologique rappelle l'arrivée d'une nouvelle ère pour Argos : le *koinon* de Phoroneus s'est transformé en *polis* d'Argos. Les principales étapes du processus de cette évolution sont illustrées dans le sanctuaire

---

<sup>1010</sup> F. SALVIAT, « L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien », *op. cit.*, p. 308. À l'opinion de François Salviat et Claude Vatin, s'oppose l'hypothèse d'un monument inachevé, comme pour POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 47.

<sup>1011</sup> G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, *op. cit.*, p. 92-94.

d'Apollon *Lykios* au cœur d'Argos. L'esprit du thème de la fondation politique de la communauté se traduit ici vivement par la version argienne des traditions, où se déroulent la prise de pouvoir par Danaos, le Jugement d'Hypermnestre et son mariage avec Lyncée. Selon la tradition locale rapportée par Pausanias, la prise de pouvoir par Danaos s'est métamorphosée en scène mythique de l'attaque d'un loup contre un taureau, et la scène du combat est représentée en relief d'un piédestal devant le temple d'Apollon. Cette légende justifie aussi, selon Pausanias, la fondation du sanctuaire d'Apollon *Lykios*. La part du cycle de la légende des Danaïdes relative au personnage d'Hypermnestre accentue le caractère fondateur du moment où la victoire qui légitimait son mariage avec Lyncée fonde la nouvelle lignée royale<sup>1012</sup>. En effet, quand Hypermnestre remporte sa victoire dans le procès, c'est le mariage, l'alliance du couple légitime qui triomphe de la violence meurtrière et guerrière des deux races : l'instauration du mariage annonce l'établissement d'une véritable société<sup>1013</sup>.

De la sorte, deux fondations politiquement significatives sont conjointement évoquées sur cette offrande monumentale argienne. La représentation monumentale se présente ainsi, aussi bien pour Pausanias que pour les visiteurs, comme un lieu de mémoire où se communiquent ces deux thèmes de fondations de *polis* : celle d'Argos et celle de Messène.

Le deuxième point nodal de la structure descriptive du texte est constitué par Danaos et Héraclès. En effet, les deux personnages représentent deux points stratégiques pour le thème narratif proclamé par cette consécration. Leurs statues occupent deux points stratégiques dans l'arrangement architectural de l'hémicycle : celle d'Héraclès se situe à l'extrémité gauche du monument, celle de Danaos est dans l'axe de l'hémicycle et aussi le premier dans sa lignée royale<sup>1014</sup>. Ainsi, l'ordre descriptif correspond exactement à l'ordre chronologique de la lignée royale. Cette cohérence inscrite dans la continuité architecturale et généalogique révèle une volonté d'attacher l'identité communautaire d'Argos à la commémoration de la refondation de Messène. On est donc en droit de

---

<sup>1012</sup> Eschyle a clairement souligné ce rôle d'Hypermnestre : « Car c'est elle [Hypermnestre] qui en Argos enfantera la race royale », cf. *Prométhée*, 869. Voir P. CHUVIN, *La mythologie grecque, op. cit.*, p. 100 ; P. ELLINGER, « Zeus et les limites de la répression », *op. cit.*, p. 357.

<sup>1013</sup> Voir chapitre II de la thèse. Le passage en question est du II, 19, 3-6.

<sup>1014</sup> Un détail épigraphique confirme l'importance de Danaos, car son nom est écrit « en caractère plus gros que celui des autres personnages », POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 50.



supposer que Pausanias décrypte très bien la version argienne des traditions représentées par le monument, où non seulement s'inscrit le déroulement historique du classement généalogique argien, mais également et surtout s'énonce en profondeur la relation entre Argos et Thèbes.

De même que la représentation de Danaos évoque la souveraineté d'Argos, il n'est pas besoin de rappeler qu'Héraclès, le héros nationale des Béotiens, est ici le représentant de Thèbes<sup>1015</sup>. Une offrande thébaine à Delphes témoigne de l'hégémonie qu'Héraclès a acquis à Thèbes au IV<sup>e</sup> siècle. Pausanias signale une statue d'Héraclès, à proximité de l'offrande phocidienne, consacrée par Thèbes dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes, « à la suite de la guerre dite sacrée contre les Phocidiens »<sup>1016</sup>. De surcroît, la présence d'Héraclès sur le monument pourrait se justifier par son intervention personnelle dans la bataille à Leuctres. À ce propos, Xénophon signale une tradition légendaire, selon laquelle, « dans le temple d'Héraclès, les armes disparurent, comme si Héraclès lui-même en était sorti pour courir au combat. Quelques-uns prétendent d'ailleurs qu'il n'y eut là que des supercheries inventées par les signes d'Héraclès »<sup>1017</sup>. En la matière, bien qu'Héraclès soit le héros de Thèbes par excellence, il serait pourtant trop hâtif de conclure que « c'est le monument d'Héraclès »<sup>1018</sup> ; ce n'est pas du moins la vision de Pausanias.

Malgré l'absence de représentation culturelle d'Héraclès dans la *Périégèse* argienne<sup>1019</sup>, Héraclès n'est pas sans rapport direct avec Argos. Ce rapport se justifie par le lien étroit entre Persée et Héraclès qui se manifeste dans la continuité généalogique de la lignée royale d'Argos. La particularité de la figure de Persée pour Pausanias s'exprime

<sup>1015</sup> Voir F. SALVIAT, « L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien », *op. cit.*, p. 311-314 et n. 1-2.

<sup>1016</sup> X, 13, 6. c'est aussi la seule statue consacrée par Thèbes que Pausanias signale dans sa *Périégèse* delphique. Une autre consécration thébaine est un trésor (X, 11, 6).

<sup>1017</sup> *Helléniques*, VI, 4, 7. Voir F. SALVIAT, « L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien », *op. cit.*, p. 313 et n. 1.

<sup>1018</sup> Contra *ibid.*, p. 309.

<sup>1019</sup> M. PIERART, « "Argos assoiffée" et "Argos riche en cavales". Provinces culturelles à l'époque proto-historique », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 128-129. Voir aussi les tableaux dans lesquels sont listées les cultes et les légendes de Persée et d'Héraclès dans la *Périégèse*, M. PIERART, « Les honneurs de Persée et d'Héraclès », dans C. BONNET et C. JOURDAIN-ANNEQUIN (éd.), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée*, Bruxelles-Rome, 1992, p. 223-244, et Tableaux I et II, p. 241-244 (les tableaux sont repris dans l'Annexe 1 à la fin de la cette thèse).

bien dans la perception de l'idée que Persée est, dans les traditions argiennes, un héros spécifiquement argien. En la matière, le texte de Pausanias a bien montré l'importance du héros dans la construction de l'histoire d'Argos. En passant par les ruines de Mycènes, le Périégète raconte en effet comment Persée, le roi d'Argos, devint le fondateur de Mycènes : selon le mythe argien probablement très ancien<sup>1020</sup>, Persée, après avoir accidentellement tué Acrisios, son grand père, en lançant le disque pendant des jeux funèbres auxquels assiste Acrisios<sup>1021</sup>, échangea Argos avec Mégapenthèse<sup>1022</sup>, contre Tirynthe, et y fonda Mycènes<sup>1023</sup>. En outre, Marcel Piérart a mis en lumière que Persée est le véritable argien. À ce propos, il s'appuie sur les passages de Pausanias pour montrer l'ancrage du souvenir de Persée dans les monuments à Argos<sup>1024</sup>.

L'aspect argien d'Héraclès se manifeste par le fait que Persée est le bisaïeul d'Héraclès. Cette filiation argienne est davantage soulignée par une expression de Pausanias : « les Héraclides soient, en fin de compte, des Perséides » (« [...] οἱ δὲ Ἡρακλεῖδαι τὸ ἀνέκαθ' εἰσι Περσεῖδαι ») : à ce sujet, il rapporte une tradition généalogique d'après laquelle « ce fut sous le règne de Tisamène que les Héraclides rentrèrent dans le Péloponnèse ; ces Héraclides étaient Téménos, Cresphontès et les fils d'Aristodèmos, troisième frère, mort auparavant. Comme ils descendaient de Persée, ils avaient des droits bien plus légitimes sur le royaume d'Argos que Tisamène qui

---

<sup>1020</sup> W. BURKERT, « La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique », dans V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités, op. cit.*, p. 47-59.

<sup>1021</sup> Les jeux funèbres organisés par le roi de Larissa, Teutamidès, en l'honneur de son père.

<sup>1022</sup> Le roi de Tirynthe, et le fils de Proitos. Le sens de son nom est « le grand chagrin ».

<sup>1023</sup> D'après Pausanias (II, 15, 4), « Les Grecs savent tous que Persée fut le fondateur de cette ville ». Sur la légende de fondation de Mycènes par Persée, voir Pausanias, II, 15, 4-16, 3 ; Apollodore, II, 4, 4. Pausanias précise aussi que l'histoire de la fondation et de la destruction de Mycènes est la plus ancienne dans l'histoire de l'Argolide. D'ailleurs, le culte de Persée à Mycènes, mentionné par Pausanias, est attesté dès le début du V<sup>e</sup> siècle : *IG IV*, 492 ; notes prises de M. PIERART, « Les honneurs de Persée et d'Héraclès », *op. cit.*, p. 239 et n. 69.

<sup>1024</sup> Voir *ibid.*, p. 232-233. Cf. Pausanias, II, 18, 1 : « En allant de Mycènes à Argos, on trouve sur le bord de la route, à gauche, le monument héroïque de Persée » ; II, 20, 7 : une tête de Méduse qui rappelle la lutte contre les Gorgones ; II, 21, 5-7 : la tombe de la fille de Persée, Gorgophonè ; II, 23, 7-8 : une série de monuments rappelle le conflit qui opposa Dionysos à Persée lorsque les Argiens refusèrent de le reconnaître.

descendait de Pélops »<sup>1025</sup>. Enfin, d'une manière plus directe en rapport avec Persée, s'établit ainsi une filiation entre Héraclès et le royaume d'Argos. Cela explique donc pourquoi Pausanias indique délibérément le nom de Persée après avoir mentionné la statue d'Héraclès disposée à l'autre extrémité de la ligne. Dans cette perspective, pour Pausanias, Héraclès est aussi un héros argien.

De plus, l'importance de cette filiation argienne entre Persée et Héraclès s'affirme aussi à l'époque impériale. Quelques décrets des cités péloponnésiennes (Argos, Messène, Sparte, Épidaure) montrent une mode de reconnaissance sociale qui s'empare des familles nobles à l'époque impériale : les honneurs de Persée et d'Héraclès sont octroyés aux membres de ces familles nobles pour les remercier des services rendus à la cité. « L'origine argienne de ces deux héros étant admise depuis longtemps, il était naturel que les Argiens s'enorgueillissent tout particulièrement de les compter parmi leurs ancêtres »<sup>1026</sup>. De surcroît, le rôle particulier que ces deux héros jouent dans la construction de l'identité d'Argos se caractérise par le fait qu'ils sont, avec Apollon *Lykios*, les emblèmes de la communauté d'Argos<sup>1027</sup>.

On peut ainsi croire que la structure narrative du passage révèle bien ce que Pausanias voulait véritablement montrer sur la signification de l'offrande. D'abord, le thème choisi par les Argiens n'était pas celui de la royauté à Argos, mais « celui de l'ascendance argienne d'Héraclès ». Cette continuité généalogique exprime symboliquement le rapport amical qui se noue entre Argos et Thèbes après l'affaire de Leuctres. Ensuite, la description de Pausanias met en avant le thème de la fondation qui caractérise l'offrande. À ce propos, il serait très intéressant de souligner que tous les héros mentionnés délibérément par Pausanias ont un trait commun, c'est qu'ils sont tous les voyageurs infatigables<sup>1028</sup> qui s'enracinent dans des mémoires de fondations à Argos ou ailleurs dans le monde grec<sup>1029</sup>. En fin de compte, l'examen de la structure du texte de

---

<sup>1025</sup> Pausanias, II, 18, 7.

<sup>1026</sup> M. PIERART, « Les honneurs de Persée et d'Héraclès », *op. cit.*, p. 223-225.

<sup>1027</sup> « Sur les monnaies d'Argos dans la Confédération Achéenne, la marque de la ville, c'est la tête de loup, la harpè de Persée et la massue d'Héraclès ». Voir *ibid.*, p. 239-240 et n. 70.

<sup>1028</sup> Persée et Héraclès vont tous les deux au bout du monde, Persée chez les Gorgones, Héraclès à l'extrême Occident (bœufs de Géryon et pommes d'or des Hespérides).

<sup>1029</sup> Danaos et les Danaïdes : l'errance les conduit en Argolide où Danaos conquiert la royauté argienne et fonda la communauté politique des Argiens ; selon des traditions littéraires de l'époque impériale, Persée et Héraclès sont les deux héros fondateurs

Pausanias permet de dégager les modalités de construction d'une association efficace entre l'énonciation de l'identité de la communauté d'Argos et l'affirmation historique d'une alliance argivo-thébaine. La valeur historique de l'hémicycle des Argiens perçu par Pausanias doit se comprendre ainsi dans la complexité et la richesse des traditions argiennes circulant entre Argos et Delphes.

En expliquant l'origine de la consécration, Pausanias fait ressortir le nom d'Épaminondas dont la mention lui semble nécessaire pour évoquer la grande victoire à Leuctres. La « biographie » d'Épaminondas que développe Pausanias se concentre sur la description de la bataille de Leuctres<sup>1030</sup>. Selon Pausanias, la victoire de Leuctres met fin à l'hégémonie de Sparte et permet du même coup de concéder à la Grèce tout entière la liberté et l'autonomie<sup>1031</sup>. À ce sujet, Pausanias raconte le rôle déterminant que joua Épaminondas dans l'histoire de la fondation des deux nouvelles cités dans le Péloponnèse : Messène<sup>1032</sup> et Mégalopolis<sup>1033</sup>. La mention du nom d'Épaminondas n'est sûrement pas anodine, puisque la figure du héros thébain caractérise fortement le symbole politique anti-spartiate de cette consécration argienne. À ce propos, il est donc utile de rappeler que dans la *Périégèse*, Épaminondas est considéré comme « le libérateur, voire le refondateur de la Grèce libre »<sup>1034</sup>.

---

argiens de la ville de Tarse, cf. Dion de Pruse, XXXIII, 1 ; 45 ; 47. Voir L. LACROIX, « Héraclès, héros voyageur et civilisateur », *BARB*, 60-1, 1974, p. 39 et n. 5 ; P. CHUVIN, « Apollon au trident et les dieux de Tarse », *JS*, 4-1, 1981, p. 305 et 315 *sq.* D'ailleurs, la fondation du sanctuaire ancestral d'Aigeai a été attribuée à Persée, voir M. PIERART, « Les honneurs de Persée et d'Héraclès », *op. cit.*, p. 226.

<sup>1030</sup> Pausanias a nettement appréhendé que la défaite spartiate à Leuctres est significative pour le destin de l'hégémonie spartiate, puisque c'est la première défaite dans un combat sur terre que les Lacédémoniens essuient, voir I, 13, 5 : « Avant la défaite de Leuctres les Lacédémoniens n'avaient connu aucune débâcle ; aussi bien n'admettaient-ils même pas avoir été vaincus jusqu'alors dans un combat sur terre ». C'est aussi l'une des victoires les plus éclatantes d'une cité grecque sur une autre, voir l'expression de Pausanias, IX, 6, 4 : « Θεβαίους μὲν ἡ νίκη κατείργαστο ἐπιφανέστατα πασῶν ὀπόσας κατὰ Ἑλλήνων ἀνείλοντο Ἕλληνας ». Voir également l'analyse de J.- C. VINCENT, « Pausanias en biographe », *op. cit.*, p. 307-308.

<sup>1031</sup> Pausanias, VIII, 52, 2.

<sup>1032</sup> IV, 26, 7-8 ; 27, 6-7.

<sup>1033</sup> VIII 11, 5-11, 9 ; 27, 2. Le héros thébain y est considéré par Pausanias comme le véritable οἰκιστή.

<sup>1034</sup> Parmi les hommes qui méritent le titre de bienfaiteurs de la Grèce, les deux figures qui s'imposent sont Philopoïmen et Épaminondas, leurs présences très intenses dans la *Périégèse* conduisent Jean-Christophe Vincent à leur consacrer « une digression

VI. 3. b) « Base arcadienne » de Tégée au regard de Pausanias<sup>1035</sup>

La défaillance de Sparte, à la suite de la défaite à Leuctres, permet aux Arcadiens de s'arracher de la maîtrise de Sparte<sup>1036</sup>, et de ravager, avec les Thébains la Laconie en hiver 370/369<sup>1037</sup>. Pour commémorer cette victoire sans précédent, une base portant les statues des dieux et des ancêtres mythiques des Arcadiens a été consacrée dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes, au bord de la « Voie sacré », en face du monument spartiate d'Aigos-Potamos. Tous les blocs de la plinthe<sup>1038</sup> et presque toutes les inscriptions ont été conservées. Le soubassement est toujours en place ; parmi les signatures des sculpteurs-bronziers, seule la signature de Daidalos de Sicyone est

---

biographique révélatrice » ; voir J.-C. VINCENT, « Pausanias en biographe », *op. cit.* Cf. Pausanias, VIII, 52, 4 : « La nation grecque était déjà mal en point quand Conon, fils de Timothéos, et Épaminondas, fils de Polymnis, la restaurèrent et libérant, le premier, les îles et les régions côtières, Épaminondas, les villes de l'intérieur, par l'expulsion des garnisons et des gouverneurs lacédémoniens et la suppression des *décadarchies* ; avec des cités rien moins qu'insignifiantes, comme Messène et Mégalopolis en Arcadie, Épaminondas rehaussa également le prestige de la Grèce » ; IX, 15, 6 : « On voit sur la statue d'Épaminondas une inscription en vers élégiaques, qui dit entre autres choses, qu'il fut le fondateur de Messène, et que les Grecs recueillirent la liberté par son moyen. Voici cette inscription : Mes conseils firent perdre à Sparte sa gloire ; Messène vit revenir dans son sein ses enfants si longtemps dispersés. Mégalopolis fut entourée de murs, grâce aux armes de Thèbes, et toute la Grèce fut rendue à ses lois et à la liberté. Voilà ce que j'ai à dire à sa louange ». — Traduction de M. Clavier.

<sup>1035</sup> Voir Fig. 11-12 dans l'Annexe I à la fin de la Thèse.

<sup>1036</sup> VIII, 6, 1-3. D'après Pausanias, avant l'affaire de Leuctres, les Arcadiens n'avaient pas de liberté d'action militaire et politique complète à cause de l'autorité de Sparte, et c'est aussi la cause principale des absences des Arcadiens à certains des moments historiques importants de l'histoire grecque. Ce qui du même coup exonère les Arcadiens de leurs erreurs politiques ; d'ailleurs, avant Leuctres, les Arcadiens, alors alliés des Spartiates, combattaient plus par nécessité que par sympathie : « ἀνάγκη πλέον καὶ οὐ μετ' εὐνοίας... συνεστρατεύσαντο ». Voir *ibid.*, p. 299 n. 11.

<sup>1037</sup> À propos de la victoire en question, ni Pausanias, ni l'inscription n'a indiqué l'occasion exacte qui en permet l'identification. Pendant l'hiver 370/369, Épaminondas et ses alliés ont ravagé la vallée de l'Eurotas jusqu'à la mer, sans donner l'assaut à Sparte. Xénophon (*Helléniques*, VI, 5, 25-32) évoque cet épisode. Voir C. VATIN, « Monuments votifs de Delphes », *BCH*, 105-1, 1981, p. 456-458.

<sup>1038</sup> Neufs blocs dont cinq ont été conservés complets lors de la découverte, les autres sont en état de fragments.

perdue<sup>1039</sup>. Il s'agit bien, d'après les études modernes, d'une offrande « arcadienne » – non tégéate – consacrée en mémoire de la victoire arcadienne contre Sparte, avec l'aide d'Épaminondas.

<p>Pausanias, X, 9, 5-6 : « 5 ἐφεξῆς δὲ Τεγεατῶν ἀναθήματα ἀπὸ Λακεδαιμονίων Ἀπόλλων ἐστὶ καὶ Νίκη καὶ οἱ ἐπιχώριοι τῶν ἠρώων, Καλλιστώ τε ἡ Λυκάονος καὶ Ἀρκὰς ὁ ἐπώνυμος τῆς γῆς καὶ οἱ τοῦ Ἀρκάδος παῖδες Ἔλατος καὶ Ἀφείδας καὶ Ἀζάν, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Τρίφυλος : τούτῳ δὲ ἦν οὐκ Ἐρατὴ τῷ Τριφύλῳ μήτηρ, ἀλλὰ Λαοδάμεια ἡ Ἀμύκλα τοῦ ἐν Λακεδαίμονι βασιλεύσαντος : ἀνάκειται δὲ καὶ Ἐρασος Τριφύλου παῖς. 6 οἱ δὲ εἰργασμένοι τὰ ἀγάλματα Πausanias ἐστὶν Ἀπολλωνιάτης, οὗτος μὲν τὸν τε Ἀπόλλωνα καὶ Καλλιστώ, τὴν δὲ Νίκην καὶ τοῦ Ἀρκάδος τὴν εἰκόνα ὁ Σικυώνιος Δαίδαλος : Ἀντιφάνης δὲ Ἀργεῖος καὶ Σαμόλας Ἀρκὰς, οὗτος μὲν τὸν Τρίφυλον καὶ Ἀζᾶνα, Ἔλατον δὲ καὶ Ἀφείδαντά τε καὶ Ἐρασον ὁ Ἀργεῖος. Ταῦτα μὲν δὴ οἱ ΤΕΓΕᾶΤΑΙ ἔπεμψαν ἐς Δελφούς, Λακεδαιμονίους ὅτε ἐπὶ σφᾶς ἐστρατεύσαντο αἰχμαλώτους ἐλόντες ».</p>	<p>Pausanias, X, 9, 5-6 : « 5 Ensuite se voient, offrande des Tégéates sur le butin pris aux Lacédémoniens, un Apollon et une Niké, avec les héros indigènes, Callistô, fille de Lycaon, Arcas, éponyme de leur patrie, les enfants d'Arcas, Élatos, Apheidas et Azan, et après eux Triphylos ; la mère de celui-ci n'était pas Delpheslatô, mais Laodamie, fille d'Amyclas, roi de Lacédémon ; près de Triphylos se trouve son fils d'Érasos. 6 Les auteurs de ces statues sont Pausanias d'Apollonie, à qui l'on doit Apollon et Callistô, Dédale de Sicyone, qui a fait Niké et Arcas, Antiphanès d'Argos et Samolas d'Arcadi ; ce dernier est l'auteur de Triphylos et d'Azan, et l'Argien, d'Élatos, d'Apheidas et d'Érasos. Les Tégéates envoyèrent cette offrande à Delphes après avoir fait prisonniers les Lacédémoniens qui les avaient attaqués ».</p>
--	---

<sup>1039</sup> *GDS* (105), p. 128. Sur le plan et élévation restitués de la « Base des Arcadiens », voir aussi *FD* III 1, Fig. 3 ; *GDS* (105), p. 129 Fig. 35. Sur le résumé archéologique et architectural du monument, voir aussi G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 79-81.

*FD III 1, 3 :*

« Seigneur Apollon *Pythien*, ces statues t'ont été données comme offrandes  
 Par le peuple autochtone de la sainte Arcadie :  
 Ce sont Nikè, et Callistô fille de Lycaon, à qui s'unit un jour  
 Zeus : elle enfanta Arcas, fils de race divine ;  
 De celui-ci sont nés Élatos, Apheidas, Azan,  
 Que la nymphe Ératô enfanta en Arcadie ;  
 Laodamie, fille d'Amyclas, donna le jour à Triphylos,  
 Et de la fille de Gongylos, Amilô, naquit Érasos.  
 Issus de ces héros et vainqueurs de Lacédémone, en ton honneur  
 Les Arcadiens ont érigé ce monument pour les générations à venir »<sup>1040</sup>.

En comparant le texte de Pausanias avec ce que les ruines et l'épigramme nous avons montré, on remarque d'emblée que l'ordre descriptif des noms dans le texte de Pausanias correspond exactement à celui de la dédicace<sup>1041</sup>. Quant à l'énumération des sculpteurs, Pausanias « répartit entre les différents sculpteurs les œuvres qui leur revienne »<sup>1042</sup>. Il est donc certain que la rédaction de la description de Pausanias s'appuie sur la lecture de l'épigramme. Selon ce que l'épigramme a montré, cette offrande est consacrée par « le peuple autochtone d'Arcadie » (« αὐτόχθων ἱεῖῶς λαὸς [ἀπ' Ἀρκαοί]ας »). S'il est certain que Pausanias a minutieusement vu le monument et lu l'épigramme, comment expliquer que Pausanias attribue nommément l'offrande aux Tégéates ? Parle-t-il sciemment de « Tégéates » ? Ne serait-ce pas une « erreur » révélatrice qui dénote du même coup son appréhension particulière sur la signification de l'offrande ? C'est là un détail important digne de remarque, mais qui n'a guère fait l'objet de discussion.

D'un point de vue de l'ordre architectural et de celui de la description, Apollon occupe sans doute une place prédominante sur le monument. La statue du dieu était à l'extrémité droite, elle serait bien la première à être vue par les visiteurs<sup>1043</sup>, elle est aussi d'une taille nettement supérieure à celle des autres<sup>1044</sup>. Il est donc tout à fait naturel que Pausanias commence par Apollon : dans l'ordre architectural et de dignité, c'est le dieu

<sup>1040</sup> Sur cette dédicace, voir *FD III 1, 3* et pl. I, 3 ; *CID*, n° 33 = (M. MULLER- DUFEU et J. OVERBECK, *La sculpture grecque, op. cit.*, N° 1223).

<sup>1041</sup> Dans l'ordre des pierres, la statue de Callistô se présente pourtant avant celle de Niké, donc entre Apollon et Niké.

<sup>1042</sup> G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 80 et n. 1.

<sup>1043</sup> Tous ceux qui passeraient visiter l'offrande, découvriraient, en montant la « Voie sacrée », les statues « dans l'ordre de leur dignité et de la généalogie », *ibid.*, p. 79.

<sup>1044</sup> *GDS* (105), p. 128. Comme l'a précisé Émile Bourguet dans *FD III I, 6*, le piédestal qui portait la statue d'Apollon est plus long et surtout plus épais que les autres.

qui dirige le monument. En quoi consiste l'importance particulière d'Apollon parmi l'ensemble des statues ? De plus, à travers la description de Pausanias sur la base arcadienne, quel est le rôle spécial que pourrait jouer Apollon dans des traditions arcadiennes circulant entre Delphes et l'Arcadie (ou Tégée) ?

La présence des statues d'Arcas et ses fils, Élatos, Apheidas et Azan, révèle le thème central du monument arcadien : la naissance de l'unité et de la solidarité des Arcadiens en tant que groupe (*ethnos*) politique. Les nom d'Arcas et de ses trois fils rappellent la généalogie royale commune des Arcadiens. C'est là que commence l'histoire d'une Arcadie civilisée et unifiée. D'après la tradition arcadienne rapportée par Pausanias, Arcas, fils de Callisto et de Zeus<sup>1045</sup>, est le roi éponyme de l'Arcadie, de qui, « la région reçut son nom d'Arcadie au lieu de Pélasgie, et les habitants le nom d'Arcadiens au lieu de Pélasges »<sup>1046</sup>. Il reçut le pouvoir après la mort de Nyktimos, introduisit la culture du grain, enseigna aux hommes à faire le pain, à tisser des vêtements<sup>1047</sup>. Arcas apparaît dans la tradition arcadienne comme le fondateur de la vraie civilisation, et aussi le premier homme civilisé. « Ainsi, le changement de nom et la nouvelle désignation comme Arcadie vont de pair avec la naissance d'une civilisation arcadienne »<sup>1048</sup>.

La répartition du territoire de l'Arcadie entre les trois fils d'Arcas, Élatos, Apheidas et Azan, renforce cette idée d'unification. Du nom d'Azan, l'une des parts fut nommée l'Azanie<sup>1049</sup> ; Élatos eut le mont Cyllène<sup>1050</sup>, « qui à cette époque n'avait pas encore de nom »<sup>1051</sup> ; « à Apheidas échut Tégée et le territoire adjacent ; c'est pourquoi les poètes appellent Tégée "le lot d'Apheidas" »<sup>1052</sup>. Se basant sur cette généalogie royale

---

<sup>1045</sup> VIII, 3, 6. Sur Callistô, voir aussi I, 25, I ; VIII, 35, 8.

<sup>1046</sup> VIII, 4, 1.

<sup>1047</sup> *Ibid.*

<sup>1048</sup> M. JOST, « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », *op. cit.*, p. 367-384.

<sup>1049</sup> VIII, 4, 2 : « De là [l'Azanie], dit-on, furent envoyés comme colons tous ceux qui habitent en Phrygie près de la grotte nommée Steunos et de la rivière Pankalas ». Pour la réputation d'ancienneté de l'Azanie, voir M. JOST, *Sanctuaires*, p. 25-27, et les cités qui font partie de la région de l'Azanie, chapitre I.

<sup>1050</sup> Pausanias, VIII, 17, 1. Se trouve à la frontière entre l'Arcadie et l'Achaïe, le Cyllène est la plus haute montagne d'Arcadie.

<sup>1051</sup> VIII, 4, 4 ; X, 34, 2.

<sup>1052</sup> VIII, 4, 3. Apheidas a la région de Tégée, par tirage au sort. Sur cette tradition de caractère à la fois arcadienne et tégéate, cf. Pausanias, VIII, 4, 2-4 et 53, 9.



commune<sup>1053</sup>, les différentes cités ou « sous-groupes » *ethnoi* arcadiens, sont ainsi regroupés sous le même titre « οί Αρκάδες »<sup>1054</sup>.

Dans l'ensemble de cette histoire légendaire, le nom de Tégée est digne de remarques particulières. Car, parmi les territoires distribués aux fils d'Arcas, seul celui d'Apheidas, Tégée, continuait à exister désormais, au cours de l'histoire, en tant que *polis* importante de l'Arcadie. D'après Pausanias, une génération après cette répartition territoriale, ce fut Aléos, le fils d'Apheidas, qui réunit en une ville unique les neuf dèmes tégéates et fonda la cité actuelle de Tégée<sup>1055</sup>. En revanche, Élatos, après avoir eu le mont Cyllène, « alla s'établir dans la région qui s'appelle aujourd'hui la Phocide, défendit les Phocidiens contre les Phlégyens qui les accablaient par la guerre, et fonda la ville d'Élatée »<sup>1056</sup>; quant à l'Azanie, la vitalité importante de la région ne persistait plus, puisqu'à l'époque classique l'Azanie avait disparu en tant qu'État ou tribu<sup>1057</sup>. Cette histoire de l'unification primitive de l'Arcadie est évidemment très favorable à Tégée. De surcroît, il est intéressant de signaler, à cet égard, l'épisode suivant de l'histoire : d'après la tradition rapportée par le Périégète, le siège de la royauté – probablement la première royauté établie à la suite de cette répartition territoriale – fut originairement établi par Aléos à Tégée<sup>1058</sup>. Le nom d'Aléos rappelle les premiers temps de l'histoire civilisée de Tégée<sup>1059</sup>, et son intégration dans la construction de l'histoire contribue à

---

<sup>1053</sup> Pour la version complète de cette généalogie arcadienne, cf. Pausanias, VIII, 1, 4-5, 13.

<sup>1054</sup> La modalité de construction de l'identité commune des Arcadiens a été bien étudiée par Madeleine Jost. Son analyse se déploie dans l'examen des aspects fondamentaux de la structure constitutive de l'identité commune. Voir M. JOST, « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », *op. cit.*, p. 367-384.

<sup>1055</sup> VIII, 45, 1.

<sup>1056</sup> VIII, 4, 4.

<sup>1057</sup> M. JOST, *Sanctuaires*, p. 25 et n. 4. Pour la place importante que les Azanes ont tenue dans les légendes relatives aux origines des peuples arcadiens, voir L. LACROIX, « Hélios, les Azanes et les origines de Cleitor en Arcadie », *BARS*, 54, 1968.

<sup>1058</sup> « Aipytos, fils d'Élatos, reçut par un mouvement de réunification, « la royauté sur les Arcadiens », après Aipytos, Aléos détint le pouvoir », Pausanias, VIII, 4, 7-8. Le siège est déplacé plus tard à Trapézonte sous Hippothoos (VIII, 5, 4).

<sup>1059</sup> Selon la tradition de la cité véhiculée encore à l'époque de Pausanias, Aléos, le fils d'Apheidas, réunit en une ville unique les neuf dèmes tégéates et fonda la cité actuelle de Tégée. Ce fut donc, avec Aléos, le fils d'Apheidas, que Tégée est devenue une vraie cité civilisée, et les Tégéates, de vrais Arcadiens. De plus, les Tégéates possèdent un sanctuaire d'Athéna Aléa dont le nom rappelle Aléos. Cf. Pausanias, VIII, 45, 1.

renforcer l'idée de continuité de l'identité communautaire de Tégée. On ignore l'origine de la construction de cette histoire concernant les premiers temps de Tégée prête à s'unifier politiquement (avec, un peu plus tard, l'arrivée d'Apollon et Artémis), mais cette tradition était probablement encore en vigueur au moment de la visite de Pausanias. Ne serait-il pas possible que Tégée ait joué un rôle dominant dans l'affaire de l'érection de la base « arcadienne » ?

Passons aux temps historiques, le statut privilégié de Tégée en Arcadie semblait émerger dans la perception de l'idée et de la pratique de l'unité arcadienne au V<sup>e</sup> siècle<sup>1060</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, Tégée continuait à jouer d'ailleurs un rôle important dans la Ligue arcadienne<sup>1061</sup>. En la matière, Xénophon signale qu'en 363 av. J.-C., tous les Arcadiens se réunirent à Tégée pour déclarer sous serments la paix avec Élis. C'est aussi le seul *myrioi*<sup>1062</sup> convoqué avant 362 av. J.-C. qui est attesté<sup>1063</sup>. Cependant, au témoignage de Pausanias, il y a, non loin du théâtre de Mantinée, un bâtiment, originairement appelé *Thersilion*, construit pour que s'y tienne le *myrioi*, sans qu'il en ait mentionné une convocation historique<sup>1064</sup>. Les disparités textuelles entre ces deux auteurs résultent sans doute d'une concurrence entre Tégée et Mantinée dans cette histoire de l'unification de

---

<sup>1060</sup> Tégée dirigeait une *symmachia* (« alliance militaire » et « droit d'apporter, au nom d'une cité, son aide à une autre cité ») pendant 479-465, en la matière, Thucydide en est notre source principale. Voir T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 142-145 et 366-367. Sur la notion et le contenu de la *symmachia*, voir J.-C. COUVENHES, « Introduction : La *symmachia* comme pratique du droit international dans le monde grec », *DHA*, 16-1, 2016, p. 13-49.

<sup>1061</sup> La date de la fondation de la Ligue arcadienne doit se situer entre 370/1 et 368/7, J. ROY, « Problems of Democracy in the Arcadian Confederacy 370–362 BC », dans R. BROCK et S. HODKINSON (éd.), *Alternatives to Athens : Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford, 2002, p. 308 n. 1 et 314. Voir T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 475 sq.

<sup>1062</sup> Ou « Dix Mille », c'est l'assemblée fédérale de la Ligue arcadienne.

<sup>1063</sup> Xénophon, *Helléniques*, VII, 4, 36 : « Après l'échange des serments, jurés par tout le monde et en particulier par les Tégéates et le Thébain lui-même, [...] Et sans doute, comme il y avait là des Arcadiens venus de toutes les villes, et tous avec la volonté de maintenir la paix, [...] », voir J. ROY, « Problems of Democracy in the Arcadian Confederacy 370–362 BC », *op. cit.*, p. 310 n. 9 et p. 320.

<sup>1064</sup> Pausanias, VIII, 32, 1. Malgré le fait que Mégalopolis est décrit par le Périégète comme le capital de Ligue acadienne.

l’Arcadie<sup>1065</sup>. Cette relation concurrentielle entre deux cités a été déjà mentionnée par Thucydide<sup>1066</sup>. Dans les traditions locales rapportées par Pausanias, les rivalités dominent dans la narration du thème de l’unification, associée à la construction de l’identité de l’Arcadie. Celles-ci se sont manifestement cristallisées autour des traditions locales liées aux paysages religieux de ces deux cités. Dans sa description sur Mantinée, pour expliquer la présence de la tombe d’Arcas dans la ville, Pausanias cite un oracle de Delphes qui conduit les Mantinéens à transférer les os d’Arcas du Ménale à l’agora de Mantinée<sup>1067</sup>. De la sorte, la possession du talisman commun des Arcadiens permet aux Mantinéens de revendiquer une supériorité légitimée de leur identité communautaire en Arcadie<sup>1068</sup>. De même pour les Tégéates, ils possèdent quatre *Agyeius*, qui, dieux des

---

<sup>1065</sup> Pour la liste des *oikistes* de la Ligue, quatre cités proposèrent des candidats, cependant, ce furent Mantinée et Tégée qui jouèrent les rôles principaux dans la constitution de la Ligue. Cf. Pausanias, VIII, 27, 1-2 : « 1 Mégalopolis est la plus récente des cités, non seulement d’Arcadie, mais encore de Grèce, à l’exception de celles dont, par suite des circonstances, sous la domination romaine, les habitants ont changé de lieu. [...] 2 Furent choisis aussi par les Arcadiens, comme fondateurs, Lykomédès, Hopoléas, Timon et Proxénos, ces derniers de Tégée, Lykomédès et Hopoléas de Mantinée ; pour Kleitor, Kléolaos et Akriphios ; Eukampidas et Hiéronymos du Ménale, pour la Parrhasie, Possikratès et Théoxénos ». Cf. Diodore de Sicile, XV, 59, 1-4. T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 481 sq.

<sup>1066</sup> IV, 134, 1 : « 1 Au cours de l’hiver suivant, alors qu’il n’y avait aucune action du côté athénien ou lacédémonien, à cause de l’armistice, les Mantinéens et les Tégéates, ainsi que leurs alliés respectifs, se rencontrèrent à Laodokeion, sur le territoire d’Orestheion ; il y eut une victoire contestée, puisque chacun des deux adversaires mit en déroute une aile de ceux d’en face et que tous deux dressèrent des trophées et envoyèrent du butin à Delphes. 2. En fait, après un grand massacre réciproque et un combat incertain, qu’interrompit la venue de la nuit, les Tégéates, eux, avaient campé sur le terrain et dressé aussitôt un trophée, tandis que les Mantinéens s’étaient retirés à Boucolion et ne dressèrent le leur que plus tard ». Le modèle narratif de cet épisode ressemble beaucoup à l’histoire de la « Bataille des Champions » autour de la Thyréatide entre Argos et Sparte : entre 413-418 av. J.-C., Mantinée occupait aussi, de même que Tégée (qui dirigeait une *symmachia* plutôt entre 479 et 465), une place plus ou moins dominante dans le système de la *symmachia* en Arcadie. Voir T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 367-372.

<sup>1067</sup> Pausanias, VIII, 9, 3 et 36, 8.

<sup>1068</sup> Cette histoire devait se produire sous l’impact de la tradition spartiate liée au transfert des os d’Oreste à Sparte. Pour le transfert des os d’Oreste à Sparte et la revendication de Sparte de l’hégémonie, voir G. E. M. de SAINTE CROIX, *The origins of the Peloponnesian war*, Londres, 1989, p. 96-97 ; aussi D. M. LEAHY, « The Bones

routes, correspondent, selon la description de Pausanias, aux quatre grandes directions et routes du territoire de Tégée<sup>1069</sup>. Cela renvoie, semble-t-il, avec la possession du « Foyer commun »<sup>1070</sup> des Arcadiens, non seulement au synœcisme des Arcadiens, mais aussi à des rivalités inter-arcadiennes alors que les Tégéates prétendaient unifier aussi l'Arcadie entière<sup>1071</sup>.

Bien que la période exacte de la formation des traditions ne soit guère confirmée, l'efficacité de ces traditions devait être ressuscitée au gré de nouvelles circonstances politiques dans le Péloponnèse où l'on doit placer l'histoire de la base arcadienne. La défaite de Sparte à Leuctres et la fondation de la Ligue arcadienne devaient certainement forcer Mantinée et Tégée à changer leurs positions politiques pro-spartiates. À l'égard, Xénophon a signalé que Mantinée et Tégée se rangèrent du côté de Sparte au moment de la guerre de Leuctres. Après la défaite de 371, ces deux cités ont été obligées de revoir leur alliance politique<sup>1072</sup>. S'il est correct de penser que consacrer au nom des tous les Arcadiens une telle base à Delphes exige qu'une cité prendrait tout en charge, il n'est pas absurde de penser que réaliser cette consécration est donc une bonne occasion de mettre en concurrence le rôle joué par les différents peuples arcadiens et de proclamer en même temps l'identité arcadienne fondée ou refondée sur l'idée de l'unification. On est en droit de supposer, à cet égard, que Mantinée et Tégée en seraient les bons candidats, et ce serait Tégée qui a finalement pris la parole<sup>1073</sup>. L'image du rôle activiste de Tégée serait

---

of Tisamenus », *Historia*, 4-1, 1955, p. 26-38 ; T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 403-404 et n. 459.

<sup>1069</sup> Pausanias, VIII, 53, 6 : « Les statues d'Agyieus qui se trouvent à Tégée sont au nombre de quatre, une érigée par chaque tribu ; les tribus choisirent les noms de Klaréotis, Hippothoitis, Apolloniatis, Athanéatis ; ces appellations proviennent de l'attribution de lots par tirage au sort

(*klaros*) faite à ses fils par Arcas pour sauvegarder le territoire, et du nom d'Hippochoos, fils de Kerkyon ». Cf. Pausanias, VIII, 53, 1-3 : l'arrivée d'Apollon et d'Artémis à Tégée permet, avec le meurtre des deux fils de Tégéatès, de mettre fin à la royauté des Pélasges à Tégée.

<sup>1070</sup> Ce « Foyer commun » est mentionné par le Périégète vers la fin du paragraphe consacré à Tégée, VIII, 53, 9.

<sup>1071</sup> Voir p. 194-195.

<sup>1072</sup> *Helléniques*, VI, 6, 4-18.

<sup>1073</sup> Sur cette supposition d'interprétation, la seule raison hypothétique qu'on peut donner se base sur l'idée qu'au moment de préparer le projet de la consécration, Mantinée était peut-être très occupé à son synœcisme révolutionnaire, et donc ne serait pas du tout disponible pour cette affaire ; en revanche, le bouleversement politique à l'intérieur de

d'ailleurs renforcée par une autre consécration que Claude Vatin a attribuée à Tégée : Après Leuctres, la cité a probablement érigé un portique à côté de la base arcadienne, selon l'une des deux hypothèses résumées dans *GDS* (105), la construction du monument serait vraisemblablement à dater entre le séisme de 373 et 369<sup>1074</sup>.

Pausanias a répété deux fois le motif de la consécration, au début et à la fin du passage. C'est bien un lieu d'honneur où est conservé le bon souvenir des Arcadiens marqué fortement par la précieuse liberté et l'autonomie obtenues après la défaite de Sparte de 371 av. J.-C. L'esprit fondamental de la consécration est fort bien proclamé par l'épigramme gravée sur le premier bloc de l'assise : « peuple autochtone d'Arcadie ». Comme l'a bien noté Georges Fougères, « l'entrée en scène d'Épaminondas promettait à la Grèce une ère de renaissance politique »<sup>1075</sup>. L'idée d'unification arcadienne est d'ailleurs confortée par l'annexion de Triphylos à la famille d'Arcas, le héros éponyme de la Triphylie qui était disputée entre les Arcadiens, les Éléens et les Spartiates<sup>1076</sup>.

---

Tégée poussait les Tégéates à profiter de l'occasion pour s'unir de nouveau autour d'une idée d'unification. Sur la situation politique à Mantinée, cf. Xénophon, *Helléniques*, VI, 5, 3-5 (le diécisme de Mantinée forcé par Sparte en 384) ; l'opposition spartiate à l'entreprise de la reconstruction de Mantinée : cf. *ibid.*, VI, 5, 10-22. Pour Tégée, cf. *ibid.*, VI, 5, 3-10 ; Diodore de Sicile, XV, 59 (dont le point de vue est différent de Xénophon). Voir T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, *op. cit.*, p. 475 *sq.* ; J. ROY, « Problems of Democracy in the Arcadian Confederacy 370-362 B.C. », *op. cit.*, p. 308-310.

<sup>1074</sup> C. VATIN, « Monuments votifs de Delphes », *BCH*, 105-1, 1981, p. 81-101. Néanmoins, l'attribution du portique aux Tégéates et la datation du portique restent encore très discutables. Jean-François Bommelaer explique brièvement que « Claude Vatin a allégué en 1981 des inscriptions d'où il tirait que la construction du monument était due aux Tégéates... mais ni l'examen à l'œil nu ni les photos prises sous éclairage pluridirectionnel n'ont confirmé l'existence de ces inscriptions », *GDS* (108), p. 132.

<sup>1075</sup> Polybe, VIII, 1, 6 ; Plutarque, *Agésilas*, 27, 5. Voir G. FOUGÈRES, *Mantinee*, p. 427 et n. 1 ; J.-C. VINCENT, « Pausanias en biographe. Réflexions sur la place des vies de Philopoïmen et d'Épaminondas dans la vision historique du Périégète », *op. cit.*

<sup>1076</sup> L'idée reprise de *CID*, p. 72. Sur la localisation de Triphylie, voir Polybe, IV, 77, 8. Triphylos n'est pas connu par ailleurs, et d'ailleurs, cette filiation entre Étéocle et Triphylos n'est pas expliquée dans la *Périégèse*. À cet égard, George Daux a proposé une interprétation intéressante, quoique très hypothétique : d'après lui, il ne serait pas impossible que la première ligne de la dernière inscription disparue portait Ἐρασός Τριφύλου, donc contiendrait une information nécessaire permettant d'expliquer cette filiation. Thomas Heine Nielsen a démontré que la formation du contenu et du concept de la Triphylie, en tant que *polis* grecque, est une histoire arcadienne effectuée pendant la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, T. H. NIELSEN, *Arkadia and its poleis in the archaic*

En effet, entre le début du III<sup>e</sup> et le début du I<sup>er</sup> siècles av. J.-C., au moins de 35 décrets arcadiens de proxénie de cités diverses ont été inscrits sur la base de ce monument national d'Arcadie<sup>1077</sup>. Il est tout à fait possible que Pausanias ait volontairement choisi de ne pas les mentionner, car c'est le thème de la consécration qui l'intéresse plus particulièrement. À propos de la dénomination de la base, le bloc qui supporte la statue d'Apheidas, au milieu de la base, portait peut-être la mention des Tégéates ; cela expliquerait pourquoi Pausanias attribue l'offrande, non pas aux Arcadiens, mais aux Tégéates<sup>1078</sup>.

Pour conclure, l'idée d'unité pan-arcadienne liée au paysage religieux de la cité est une composante essentielle de la construction et l'énonciation de l'identité des Tégéates<sup>1079</sup>. La défaite de Sparte à Leuctres permit d'unir les Arcadiens en peuple politiquement autochtone, et en même temps, engendra une nouvelle organisation politique dans la région, même dans tout le Péloponnèse. Ce fut une bonne occasion historique pour les Tégéates de faire une propagande efficace et revendiquer aussi une supériorité légitimée de leur identité communautaire associée à l'idée d'unité pan-arcadienne. En fin de compte, l'importance de la fonction culturelle d'Apollon *Agyieus* dans la construction de la tradition narrative et l'organisation de l'espace de la cité semble

---

*and classical periods, op. cit.*, p. 229 sq. En la matière, Émile Bourguet a exprimé une idée similaire ; il avance à l'égard que l'apparition de Triphylos sur le monument « prouve que la Triphylie venait de s'adjoindre à la confédération arcadienne », *FD III* 1, 7 n. 1.

<sup>1077</sup> *GDS*, p. 128. Ces décrets de proxénie se trouvent sur les deux assises, voir *FD III*, 1, 11-46.

<sup>1078</sup> *GDS*, p. 105-106. La taille du piédestal est un peu plus petite que les autres blocs. Si le début (dans le sens de la visite en montant la « Voie sacrée ») de la base est dédié à Apollon, on suppose à juste titre que la deuxième place « stratégique » doit être le milieu de la base. De la sorte, la particularité du piédestal en question n'est peut-être pas pour le Périégète une coïncidence résultant du rangement séquentiel des statues sur la base, elle montre peut-être le rôle particulier que Tégée joua dans la réalisation de cette consécration. Sur ce bloc (n° 5) est *FD III*, 1, n° 7. Voir *GDS*, p. 129 fig. 35 ; M. SCOTT, « Constructing identities in sacred interstate space : the case of the Arkadian monument at Delphi », dans *SOMA 2005*, Oxford, 2008, p. 431-438 (sur la planche à la fin de l'article, la profondeur du piédestal en question est visiblement plus grande, qui est donc contradictoire à l'estimation dans *GDS* (105), donc peu compréhensible).

<sup>1079</sup> Pour les monuments à Tégée connectés à cette idée pan-arcadienne, voir M. PRETZLER, « Myth and history at Tegea : local tradition and community identity », dans Th. H. NIELSEN et J. ROY (éd.), *Defining ancient Arkadia*, Copenhague, 1999, p. 97.

pouvoir renforcer la place privilégiée de Tégée lors de la réalisation de la consécration de la base « arcadienne ».

Enfin, il me paraît raisonnable de conclure qu'attribuer nommément l'offrande aux seuls Tégéates, considéré généralement comme erreur rédactionnelle du Périégète, est en réalité un « lapsus révélateur intentionnel ». Dans la *Périégèse* delphique, aucune offrande « péloponnésienne » décrite n'est consacrée au nom de tous les « Péloponnésiens ». Bien que toutes ces offrandes monumentales aient marqué des moments historiques significativement remarquables pour *le* Péloponnèse et *ses* peuples, ces offrandes sont avant tout communautaires. Pour le Périégète, une vision globale unitaire de l'Arcadie n'est pas en mesure de tout montrer, de tout expliquer. Cette base « arcadienne » est pour lui avant toute chose une consécration des Tégéates dont les composants renvoient aux traits distinctifs de l'identité arcadienne.

#### VI. 4 Entre religion et histoire : références symboliques et mémoires historiques

Les deux dernières offrandes péloponnésiennes qu'on étudiera sont la statue d'Hermione de Sparte et celle d'un bouc consacrées par les Cléonéens de l'Argolide. Bien que ces deux offrandes soient beaucoup moins « grandioses », au niveau architectural ou/et thématique, que les offrandes péloponnésiennes précédemment analysées, le Périégète ne les a pas délaissées en ne s'en occupant pas lors de sa rédaction de la *Périégèse* delphique. À la différence des offrandes précédemment analysées, les *logoi* relatifs à ces deux consécrationes ne s'attachent pas prioritairement à quelque guerre importante. Pour Pausanias, les visées religieuses et politiques de Sparte énoncées par les traditions entourant Hermione motivent sa description de la statue de la fille de Ménélas. Quant à l'offrande des Cléonéens, c'est sans doute la religiosité du contenu et du thème, liée à un événement historique significatif, qui intéresse particulièrement le Périégète.

##### VI. 4. a) La statue d'Hermione : symbole de Sparte

<p>Pausanias, X, 16, 3-4 : « 3 τὸν δὲ ὑπὸ Δελφῶν καλούμενον Ὀμφαλὸν λίθου πεποιημένον λευκοῦ, τοῦτο εἶναι τὸ ἐν μέσῳ γῆς πάσης αὐτοῖ τε λέγουσιν οἱ Δελφοὶ καὶ ἐν ᾧδῃ τιμῇ Πίνδαρος ὁμολογοῦντά σφισιν ἐποίησεν. 4</p>	<p>Pausanias, X, 16, 3-4 : « 3 L'objet que les Delphiens appellent le nombril est de marbre ; il marque, d'après eux, le centre de la terre, et, dans une de ses odes, Pindare dit la même chose. 4 Au même endroit se trouve une offrande des Lacédémoniens,</p>
--	---

<p>Λακεδαιμονίων δὲ ἀνάθημά ἐστιν ἔνταῦθα, Καλάμιδος δὲ ἔργον, Ἑρμιόνη ἢ Μενελάου θυγάτηρ, ἢ συνοικήσασα Ὀρέστη τῷ Ἀγαμέμνονος καὶ ἔτι πρότερον Νεοπτολέμῳ τῷ Ἀχιλλέως.»</p>	<p>œuvre de Calamis : elle représente Hermione, fille de Ménélas, épouse d'Oreste, le fils d'Agamemnon, et, qui avait été mariée précédemment à Néoptolème, le fils d'Achille »<sup>1080</sup>.</p>
--	---

Vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, les Lacédémoniens ont érigé une statue d'Hermione, œuvre de Calamis<sup>1081</sup>, dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes. Pour commencer sa description, Pausanias souligne immédiatement la particularité de l'emplacement de l'offrande : selon le sens donné à ἔνταῦθα, la statue se trouve tout près de l'*omphalos* delphique. L'*omphalos* est le symbole de Delphes. Selon la légende étiologique<sup>1082</sup>, deux aigles (ou deux cygnes/deux corbeaux) envoyés par Zeus, un à l'est et l'autre à l'ouest, se seraient rencontrés en ce point marquant ainsi la « centre de toute la terre », comme le dit Pausanias, reprenant un vers de Pindare (*Pythiques*, IV, 74)<sup>1083</sup>. C'est un objet en forme d'ogive dont la surface était entourée par l'*agrénon* (en forme de « réseau de laine »), « sorte de casaque en filet que portaient les devins »<sup>1084</sup>. L'*omphalos* joue un

<sup>1080</sup> Traduction de G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, p. 47.

<sup>1081</sup> Le sculpteur, couramment appelé Calamis l'Ancien, est actif au V<sup>e</sup> siècle. Voir Marcadé, *Signatures*, n° 39, fig. IX, pl. 1 ; *FD III 1*, n° 507. Il ne doit pas être confondu avec un autre sculpteur du même nom, appelé Calamis le Jeune, actif au IV<sup>e</sup> siècle, serait peut-être le petit fils de Calamis l'Ancien. Sur les contradictions des renseignements sur cet artiste, voir M. MULLER-DUFEU et J. OVERBECK, *La sculpture grecque, op. cit.*, p. 243, où cette statue d'Hermione de Sparte est probablement attribuée par erreur à Calamis le Jeune, actif au IV<sup>e</sup> siècle (p. 553).

<sup>1082</sup> Cf. Strabon, IX, 419 ; Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 1.

<sup>1083</sup> La signification exacte de l'*omphalos* n'était pas tout à fait démêlée par les anciens qui le conçurent tant comme un tombeau, tantôt comme le centre de la terre. L'origine de ces deux interprétations chez les anciens est citée dans L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970, p. 57 n. 219. À ce propos, Louis Gernet propose une lecture qui réconcilie les deux conceptions de l'*omphalos* grec, d'après lui, « il est permis de penser qu'elles ne sont pas exclusives l'une avec l'autre » (p. 57-58). De surcroît, Marie Delcourt souligne la signification génitale symbolique que revêt l'*omphalos*, M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes, op. cit.*, p. 145 et 146 sq. Dans le chapitre II de son livre, intitulé « Ombilic du monde », Marie Delcourt a donné une synthèse claire des spéculations sur les mythes et les valeurs de l'*omphalos*.

<sup>1084</sup> G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux, op. cit.*, p. 32-33.



rôle essentiel dans le culte delphique. Il était originellement dressé dans l'*adyton*, non loin du trépied d'Apollon, où la Pythie rendait les oracles<sup>1085</sup>.

La présence de l'*omphalos* dans le temple d'Apollon de Delphes est exprimée clairement chez Eschyle (*Euménides*, 39) et Strabon (IX, 3, 6). S'opposant à la tradition littéraire majoritaire qui se fonde sur Eschyle<sup>1086</sup> le témoignage de Pausanias nous conduit à placer l'objet hors le temple d'Apollon<sup>1087</sup>. Comme l'a résumé Anne Jacquemin, à Delphes, il y a en total trois *omphaloi* qui ont été découverts par la fouille : « l'un, en marbre, appartient à une offrande du IV<sup>e</sup> siècle, un autre, en calcaire, pourrait être véritablement lié au culte, et le dernier, en *pôros*, fut une belle illusion »<sup>1088</sup>. Quant à l'*omphalos* de marbre évoqué par Pausanias au cours de son itinéraire autour du Temple, Jean-François Bommelaer croit qu'il était peut-être porté par la colonne d'acanthé des environs de 330 av. J.-C. et qui est aujourd'hui au musée<sup>1089</sup> ; en la matière, le commentateur de l'édition italienne à Pausanias résume les tentatives d'interprétations depuis le XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, et pense que c'est probablement une copie romaine<sup>1090</sup>. En somme, jusqu'à présent, on n'a pas encore une solution déterminée sur l'identification de l'*omphalos* qu'a vu Pausanias, et son origine véritable reste donc un secret.

Toutefois, Pausanias n'a ni contesté l'authenticité de l'objet, ni mis en question son origine et pour lui, il importe, et suffit que ce soit un *omphalos*. En effet, pour le Périégète, c'est la valeur particulière de l'objet qui marque le lieu, non pas son origine historique. Je reviendrai sur la signification du rapport entre l'offrande et l'*omphalos*.

En présentant la statue d'Hermione, Pausanias mentionne non seulement les deux époux d'Hermione, mais également les pères de ces trois personnages. Fille de Ménélas et d'Hélène, Hermione épousa, d'abord, Néoptolème (anciennement nommé Pyrrhos),

---

<sup>1085</sup> Sur la puissance mantique de l'*omphalos*, voir M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, op. cit., p. 148-149, d'une approche étymologique, l'auteur a montré le rôle de la divination de l'*omphalos*, à l'instar, dans *omphalos* les Grecs reconnaissaient aussi *omphé*, « parole divine ».

<sup>1086</sup> *Euménide*, 39-59.

<sup>1087</sup> Voir *OMD*, p. 9 et n. 16 : « l'*omphalos* est décrit, après le support du cratère d'Alyatte et avant la statue d'Hermione, parmi les offrandes que le Périégète voit sur la terrasse du temple ou sous les galeries du péristyle ».

<sup>1088</sup> *OMD*, p. 9 et n. 20.

<sup>1089</sup> *GDS*, p. 209.

<sup>1090</sup> U. BULTRIGHINI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre X, p. 347-348.

fils d'Achille, le preneur légitime de Troie ; ensuite, Oreste, fils d'Agamemnon et de Clytemnestre. Ce double mariage<sup>1091</sup> semble annoncer et affirmer d'abord un double héritage de Sparte « qui permet de justifier les prétentions spartiates à l'hégémonie en Péloponnèse »<sup>1092</sup>. En la matière, les commentateurs de l'édition italienne à la *Périégèse* proposent que la consécration spartiate permettrait d'exalter les visées spartiates de réunir le royaume d'Atrée avec la reconquête de Mycènes, détruite par les Argiens dans les années 460s<sup>1093</sup>. À ce sujet, l'interprétation donnée par Anne Jacquemin<sup>1094</sup> ne semble pas suffisamment convaincante. Elle propose de lier la consécration de la statue d'Hélène à l'établissement, par le biais d'Oreste, de l'alliance avec Argos dont la date correspond à la période d'activités du sculpteur Calamis. En effet, la paix de trente ans que Sparte conclut avec Argos en 451 ne signifiait pas nécessairement l'engendrement d'une vraie amitié entre deux cités. Si les Spartiates ont accepté la reconquête de Mycènes et de Tirynthe par Argos et si les deux cités ont finalement conclu une paix de trente ans en 451, c'est parce qu'ils avaient besoin d'un tel accord qui permettrait d'éloigner Argos des Athéniens<sup>1095</sup>.

Ce double héritage renvoie également à la « double tradition » de Sparte : achéenne et dorienne. On peut rappeler à cet égard qu'Oreste et Hermione ont un fils, Tisamène ;

---

<sup>1091</sup> Apollodore, *Épitome*, 6, 14 : « Et lorsqu'Oreste devient fou, Néoptolème enlève sa femme, Hermione, qui, antérieurement, à Troie, lui avait été promise. C'est pour ce motif qu'il est assassiné par Oreste, à Delphes. Mais certains disent qu'il alla à Delphes pour demander réparation à Apollon pour la mort de son père, qu'il pillait les offrandes et mit le feu au temple, et que c'est pour cette raison qu'il fut tué par Machaïreus le Phocidien ». Pausanias, I, 33, 8 : « il y a aussi Agamemnon, Ménélas, Pyrrhos, le fils d'Achille, premier époux d'Hermione, fille d'Hélène. Oreste a été omis en raison de son action impie sur la personne de sa mère ; Hermione resta pourtant avec lui jusqu'au terme de leur vie et lui donna un fils » ; III, 26, 7 : « [À Cardamylè], non loin du rivage, se trouve un enclos sacré dédié aux filles de Nérée ; on raconte en effet que c'est à cet endroit qu'elles sortirent de la mer pour voir Pyrrhos (Néoptolème), le fils d'Achille, qui partait à Sparte pour épouser Hermione ».

<sup>1092</sup> Voir F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte, op. cit.*, p. 177.

<sup>1093</sup> U. BULTRIGHINI et M. TORELLI, *Pausanias*, Livre X, p. 349. Cf. Pausanias, II, 16, 5.

<sup>1094</sup> A. JACQUEMIN, « Sparte et Delphes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un déclin inscrit dans l'espace sacré », *op. cit.*, p. 131-132: « ce qui semble importer ici est l'alliance avec Argos par le biais d'Oreste ».

<sup>1095</sup> Cf. Thucydide, V, 14, 4. Voir F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte, op. cit.*, p. 212.

ce fut sous son règne que les Héraclides rentrèrent dans le Péloponnèse<sup>1096</sup>, et que Néoptolème, héros du cycle épique, est le preneur véritable de Troie. Cette double tradition achéenne-dorienne est aussi soulignée par Pausanias par l'histoire de la fille de Crios, liée au culte spartiate de Carnéios *Oikéatas*<sup>1097</sup>. Hermione, qui est devenue sans doute la représentante de Sparte au V<sup>e</sup> siècle<sup>1098</sup>, est un personnage crucial par le biais de laquelle les Spartiates proclament leur identité sur ce site panhellénique.

Dans une autre dimension narrative, le symbolisme de la statue d'Hermione perçu par Pausanias se manifeste dans les rapports spéciaux entre ses deux époux et Apollon. Et ces rapports se rencontrent finalement au sanctuaire d'Apollon de Delphes.

Oreste, meurtrier matricide, fut finalement purifié par Apollon dans son sanctuaire, sur un de ses autels<sup>1099</sup>. Delphes est ici le lieu sacré où se déclare et se déploie le destin du criminel entre la condamnation à mort et la régénération. « C'est à Delphes, et seulement à Delphes, que les meurtriers choisissent de s'exiler peuvent rencontrer le dieu, lui-même homicide et naguère exilé, qui leur ouvre la voie d'une territorialisation sans passé, sans mémoire ni du sang versé ni des liens anciens »<sup>1100</sup>.

L'importance particulière qu'Oreste signifie pour les Spartiates se manifeste également et surtout par le retour de ses ossements à Sparte<sup>1101</sup>. La valeur religieuse particulière des répliques du héros est bien expliquée par Renée Koch Piettre : « un récit d'Hérodote qui fait des ossements d'Oreste le gage de l'invincibilité de Sparte. Les reliques des grands criminels de la légende grecque ont la propriété surprenante

---

<sup>1096</sup> Pausanias, II, 18, 6-7 : « ce fut sous le règne de Tisamène que les Héraclides rentrèrent dans le Péloponnèse ; ces Héraclides étaient Téménos, Cresphontès et les fils d'Aristodèmos, troisième frère, mort auparavant. Comme ils descendaient de Persée, ils avaient des droits bien plus légitimes au royaume d'Argos que Tisamène qui descendait de Pélops ».

<sup>1097</sup> Carnéios *Oikéatas* était honoré chez le devin Crios lorsque les Achéens détenaient encore Sparte : la légende tend à figurer le thème de conquête-retour dorienne, de guide-implantation dorienne. Sur la légende étiologique du culte de Carnéios *Oikéatas* à Sparte, voir Pausanias, III, 13, 3.

<sup>1098</sup> Euripide, *Andromaque*.

<sup>1099</sup> Eschyle, *Euménides*, 280-285 : « Ma souillure était fraîche quand au foyer de Phoibos l'offrande purificatrice d'un pourceau égorgé l'a chassée loin de moi ».

<sup>1100</sup> M. DETIENNE, « Le doigt d'Oreste », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, 1996, p. 36.

<sup>1101</sup> Pausanias, III, 11, 10 : d'après un oracle, les ossements d'Oreste furent enterrés à Sparte où se trouve la tombe du héros. Pour la signification du retour des ossements d'Oreste, voir Hérodote, I, 67-68 et Pausanias, III, 3, 5-6 ; VIII, 54, 4.

d'éloigner des lieux qui les abritent les maux qu'ils y auraient attirés de leur vivant, pourvu que cette terre hospitalière soit distincte de leur patrie »<sup>1102</sup>.

Le rapatriement des ossements d'Oreste permit aux Spartiates, non seulement de retracer leur identité communautaire dans un passé pré-dorien, mais également surtout de légitimer leur intention politique cherchant à établir l'hégémonie dans le Péloponnèse<sup>1103</sup>. En la matière, on peut souligner que même si l'atmosphère politique entre cités grecques pendant la 2<sup>ème</sup> moitié du V<sup>e</sup> siècle est marqué particulièrement par le repli spartiate<sup>1104</sup>, les Spartiates ne s'arrêtent pourtant pas de revendiquer, par l'appropriation de l'identité historique et religieuse d'Oreste, leur droit hégémonique dans le Péloponnèse. En la matière, il faut souligner qu'autour d'Oreste se tisse un réseau de symboles développés dans un ensemble de récits<sup>1105</sup> qui, répandus dans le Péloponnèse, racontent les troubles du meurtrier, et que le texte du Périégète a bien montré la dispersion dans le Péloponnèse de ces récits qui sont associés aux paysages religieux en des endroits différents<sup>1106</sup>.

Quant à Néoptolème, héros du cycle épique, « vainqueur légitime de Troie »<sup>1107</sup>, est aussi le meurtrier du vieux Priam. S'abandonnant à la démesure, le héros est mis à mort

---

<sup>1102</sup> R. KOCH PIETTRE, « Oreste, un héros grec dans la religion romaine », dans Ch. BATSCHE et M. VÂRTEJANU-JOUBERT (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale*, Leyde-Boston, 2009, p. 241 et n. 10.

<sup>1103</sup> L'histoire du rapatriement des ossements d'Oreste remonte à l'époque où Sparte s'engagea dans une série de guerres avec Tégée au VI<sup>e</sup> siècle. M. FRAGKAKI, « Spartan identity and Orestes' "repatriation" », dans J. LUIS BRANDÃO, P. C. CARVALHO et C. SOARES (éd.), *História Antiga : relações interdisciplinares : fontes, artes, filosofia, política, religião e recepção*, Coimbra, 2018, p. 287 et n. 2 : où l'on trouve une bibliographie des études traitant de cette question de l'intention politique de Sparte.

<sup>1104</sup> F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte, op. cit.*, p. 161-183.

<sup>1105</sup> Pour cet ensemble de traditions mythiques et rituelles rattaché à Oreste, circulant entre le VI<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle, consulter surtout M. DETIENNE, *Apollon*, p. 202 sq. (« les peurs effrayantes d'Oreste »)

<sup>1106</sup> Pausanias, VII, 25, 7 (en Achaïe, à Kerynaia, on montre un sanctuaire dit des Euménides, fondé par Oreste en ses errances) ; VIII, 34, 1-3 (en Arcadie, sur la route de Mégalopolis à Messène, il est un autre lieu où est passé Oreste, c'est là qu'Oreste est entré en fureur) ; II, 21, 4 et 8-9 (à Trézène, en Argolide, c'est un Oreste durement éprouvé qui est soumis à une longue purification). Voir M. DETIENNE, « Le doigt d'Oreste », *op. cit.*, p. 23-38, en part. p. 31-32.

<sup>1107</sup> Expression prise de M. DETIENNE, *Apollon*, p. 187.

par la suite à l'intérieur du temple de Phoibos<sup>1108</sup>. Bien que le rôle du meurtrier se joue entre différentes figures (dans l'une, « Apollon le tue »<sup>1109</sup> ; dans l'autre c'est un couteau anonyme<sup>1110</sup> ; et chez Pausanias<sup>1111</sup>, ce rôle est attribué au prêtre d'Apollon)<sup>1112</sup>, « le cercle est désormais fermé sur l'autel d'Apollon »<sup>1113</sup>. Bien plus, d'après Pindare, le héros a été tué dans le sanctuaire d'Apollon près de l'*omphalos*<sup>1114</sup>.

De plus, le fils d'Achille est particulièrement honoré à Delphes par les Delphiens. Pausanias signale la présence de son tombeau dans une enceinte (*peribolos*) au cœur même du sanctuaire d'Apollon, et un sacrifice de rite héroïque (ἐβραγίζειν) que les Delphiens lui rendent chaque année<sup>1115</sup>. Néanmoins, à propos de l'origine de cette vénération particulière, Pausanias explique dans un autre passage (I, 4, 4)<sup>1116</sup> que les Delphiens commencèrent à rendre honneur à Néoptolème à partir du moment où le héros apporta l'aide miraculeuse (=le fantôme, δειῖμα est apparu) dans la défense contre la tentative des Galates de piller le sanctuaire de Delphes (vers 279/8 av. J.-C.) :

---

<sup>1108</sup> Pour le double meurtre néoptolémien-apollinien, voir l'analyse de M. DETIENNE, *Apollon*, p. 186-189.

<sup>1109</sup> Pindare, *Péans*, VI, 119.

<sup>1110</sup> Pindare, *Néméennes*, VII, 61-62.

<sup>1111</sup> X, 24, 4 : « On peut voir, dans le temple, l'autel-foyer sur lequel Néoptolème, fils d'Achille, fut tué par le prêtre d'Apollon » ; IV, 17, 4 : « Néanmoins, il arriva aussi aux Lacédémoniens eux-mêmes ce châtement dit, plus haut dans le temps, « Néoptolémien » : Néoptolème le fils d'Achille, qui avait tué Priam sur l'autel de Zeus *Herkeios* (Protecteur de l'Enclos), il lui échut d'être lui aussi égorgé à Delphes sur l'autel d'Apollon. Et depuis cela on appelle « châtement de Néoptolème » le fait de subir ce qu'on a fait soi-même ».

<sup>1112</sup> Voir M. DETIENNE, *Apollon*, p. 189 et n. 93.

<sup>1113</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>1114</sup> Pindare, *Péans*, VI, 117-120 : « Tandis que Néoptolème se querellait avec les servants du dieu [Apollon] pour le partage des victimes et les parts d'honneur, Apollon le tua (ktánen) dans son propre sanctuaire près du vaste nombril de la terre ». Pour les versions différentes sur la légende de Néoptolème à Delphes (sa présence, sa mort, sa tombe), on fait notamment référence à l'analyse de J. E. FONTENROSE, *The Cult and myth of Pyrrhos at Delphi*, Berkeley-Los Angeles, 1960, p. 212 *sq.*, qui est inévitable pour avoir une vue globale sur la diversité des indications textuelles de la légende de Néoptolème à Delphes. Note prise de E. S. DE LA TORRE, « Neoptolemos at Delphi », *Kernos*, 10, 1997, p. 154 n. 4. Voir aussi J. POUILLOUX, « la mort de Néoptolème à Delphes d'après Euripide (*Andromaque*, 1085-1157) », dans POUILLOUX-ROUX, *Énigmes à Delphes*, p. 103-123 (un résumé très utile).

<sup>1115</sup> X, 24, 6.

<sup>1116</sup> Voir le commentaire à I, 4, 4 dans l'édition de C.U.F.

« auparavant ils laissaient même son tombeau sans honneur comme étant celui d'un ennemi ». Cette affirmation serait en contradiction avec tout ce que nous avons dit de l'antiquité du culte célébré dans le *téménos* de Néoptolème, comme l'a souligné Jean Defradas<sup>1117</sup>.

Si l'on s'en tient au fait que Pausanias attribue la fabrication de la statue au sculpteur Calamis l'Ancien, l'érection de la statue d'Hermione à Delphes devrait être bien antérieure à la naissance de cette vénération des Delphiens rendue à Néoptolème ; de ce point de vue, la compréhension de Pausanias sur la signification de la statue était sans rapport avec le culte de Néoptolème à Delphes. De surcroît, il semble que Pausanias s'aligne sur une version qui a attribué à Néoptolème une image négative, car, d'après lui, Néoptolème est venu à Delphes pour piller le sanctuaire<sup>1118</sup>.

Pour conclure, il faut souligner que Pausanias n'indique pas le contexte historique de la consécration, qu'il semble qu'il s'intéresse particulièrement à la fonction narrative que revêt la statue d'Hermione. Si le Périégète mentionne les deux époux d'Hermione, c'est parce que les figures d'Oreste et de Néoptolème font partie de la construction de l'image d'Hermione, conçue comme la représentante de Sparte. C'est donc bien le rapport entre la religiosité de l'emplacement de la statue et la valeur historique d'Hermione, établi dans un ensemble de traditions mythiques et rituelles, qui permet aux Spartiates de revendiquer avec insistance le droit à l'hégémonie dans le Péloponnèse, et de proclamer leur rapport particulièrement étroit avec Delphes et Apollon.

#### VI. 4. b) La statue d'un bouc de Cléonai : l'histoire de la peste et l'intervention efficace d'Apollon

<p>X, 11, 5 « [...] Κλεωναῖοι δὲ ἐπιέσθησαν μὲν κατὰ τὸ αὐτὸ Ἀθηναίοις ὑπὸ νόσου τῆς λοιμώδους, κατὰ δὲ μάντευμα ἐκ Δελφῶν ἔθυσαν τράγον ἀνίσχοντι ἔτι τῷ ἡλίῳ, καὶ - εὔραντο γὰρ λύσιν τοῦ κακοῦ - τράγον χαλκοῦν ἀποπέμπουσι τῷ Ἀπόλλωνι. [...] ».</p>	<p>X, 11, 5 : « [...] Les Cléonéens furent victimes, comme les Athéniens, d'une maladie pestilentielle ; se conformant à un oracle de Delphes, ils sacrifièrent un bouc au soleil, au moment où il se lève, et, délivrés en effet de la maladie, ils envoyèrent à Apollon un bouc de bronze. [...] ».</p>
--	---

<sup>1117</sup> En réalité, le culte de Néoptolème à Delphes connaît une ancienneté remarquable ; sur ce point, voir J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, op. cit., p. 147-149.

<sup>1118</sup> X, 7, 1.

C'est parmi les Trésors des Thébains, des Athéniens, des Potidéates de Thrace et des Syracusains que Pausanias insère sa description de la statue d'un bouc, offrande des habitants de Cléonai, une petite ville de Corinthe du Péloponnèse. Située parmi tous ces trésors, l'offrande des Cléonéens paraît particulière et le *logos* sur la circonstance de la consécration mérite d'être étudié. Les Cléonéens avaient été frappés par un fléau (« ὑπὸ νόσου τῆς λοιμώδους ») que Pausanias identifie à celui connu par les Athéniens (« κατὰ τὸ αὐτὸ Ἀθηναίους ») ; conformément à un oracle de Delphes (« κατὰ δὲ μάντευμα ἐκ Δελφῶν »), ils sacrifièrent un bouc au soleil, au moment de l'aube (« ἔτι τῷ ἡλίῳ »). Plus tard, délivrés de leur mal, ils consacrèrent par la suite à Apollon un bouc de bonze. Que peut-on dégager du *logos* recueilli par Pausanias sur les traits distinctifs de la consécration des Cléonéens qui auraient répondu à un certain critère sélectif de la *Périégèse* delphique ?

Apollon apparaît ici comme celui qui guérit de la peste, qui écarte des maux, et son engagement permet aux gens, à la communauté, de se délivrer d'une situation extrême causée par le *loimos*<sup>1119</sup>. À ce propos, l'efficacité de ses interventions est garantie avant tout par son oracle<sup>1120</sup>. Pausanias identifie l'épidémie avec la fameuse « peste » (*loimos*) qui avait frappé Athènes (« κατὰ τὸ αὐτὸ Ἀθηναίους »), et a rapporté quelques traditions locales à cet égard qui nous apprennent que la même peste aurait atteint les trois endroits du Péloponnèse dont les peuples avaient tous bien conservé le souvenir. Tout d'abord, les Phigaliens ont un temple d'Apollon *Épikourios*, et la statue du dieu avait été transportée à Mégalopolis lors du synœcisme des Arcadiens. Pausanias rapporte que l'attribution de l'épiclèse d'*Épikourios* à Apollon a pour but de commémorer l'aide que le dieu aurait apportée aux Phigaliens dans une peste au temps de la guerre du Péloponnèse, non à un autre moment (« καὶ οὐκ ἐν ἑτέρῳ καιρῷ »). Ensuite, sur l'agora d'Élis, Pausanias a vu un temple et une statue d'Apollon *Akésios*, il le rapproche d'Apollon *Alexicacos* d'Athènes, et explique avec conviction que l'épiclèse d'*Akésios*

---

<sup>1119</sup> Pour la définition même de ce que les anciens appelaient un *loimos*, voir *supra*, n. 672.

<sup>1120</sup> Ce rôle d'Apollon delphique est confirmé à maintes reprises par Pausanias dans différentes traditions grecques, cf. V, 4, 6 ; V, 13, 4-6 ; IX, 8, 2 ; 38, 3. Sur ce point, Léon Lacroix a fait un rappel bref dans L. LACROIX, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias : du réel à l'imaginaire », *BCH*, 116-1, 1992, p. 165.

avait été attribuée à Apollon d'Élis dans la même circonstance de la calamité à laquelle Athènes avait survécu<sup>1121</sup>. Enfin, Pausanias confirme que Trézène également touchée par la même épidémie, pour se délivrer du mal, fit appel à l'aide de Pan *Lytérios*<sup>1122</sup>.

Cette citation longue montre que Pausanias se persuade que les trois villes du Péloponnèse avaient été touchées par la même peste, et son argument est tiré des épicleses dont les sens sont censés convenir à la même circonstance historique<sup>1123</sup>. Bien que nous ne disposions pas d'autres sources qui permettraient de compléter les indices de Pausanias et de vérifier ces traditions locales<sup>1124</sup>, pour notre propos, il importe de tirer du témoignage et du commentaire de Pausanias la valeur particulière que l'offrande et l'*aition* historique et cultuel peuvent révéler dans l'esprit du Périégète. En la matière, à la manière dont Thucydide aborde le sujet de la peste, s'oppose celle de Pausanias<sup>1125</sup>. Pour Thucydide, l'épidémie envahit principalement Athènes et ne gagna pas le Péloponnèse de façon qui mérite d'être mentionnée ; à cet égard, il ne nous apprend pas

---

<sup>1121</sup> Cf. Pausanias, VI, 24, 6 : « Dans l'espace libre de la place d'Élis, à l'endroit le plus en vue, il y a un temple et une statue d'Apollon *Akésios* (*Qui-guérit*). Ce nom ne signifierait rien d'autre que celui qui est appelé *Alexicacos* chez les Athéniens ».

<sup>1122</sup> Cf. Pausanias, II, 32, 6 : « Quand on redescend [de l'acropole], il y a un sanctuaire de Pan *Lytérios* (Libérateur) : car il montra aux magistrats de Trézène des rêves où ils retrouveraient la guérison d'une pestilence qui accablait les Trézéniens et plus encore les Athéniens ». (« κατιόντων δὲ αὐτόθεν Λυτηρίου Πανός ἐστὶν ἱερόν : Τροϊζηνίων γὰρ τοῖς τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν ἔδειξεν ὄνειρα τὰ εἶχεν ἄκεσιν λοιμοῦ πύσαντος τὴν Τροϊζηνίαν, Ἀθηναίους δὲ μάλιστα ».) — Traduction de *Choses vues et entendues par Pausanias*, p. 119.

<sup>1123</sup> Pour Apollon *Alexicacos* de qui Pausanias rapproche tous ces autres Apollons, cf. Pausanias, I, 3, 4 : « Devant le temple [d'Apollon *Patrôos*], Léocharès en a fait un autre, tandis que celui que l'on appelle *Alexicacos* (qui délivre du mal) est l'œuvre de Calamis. Le nom du dieu vient, dit-on, de ce qu'en vertu d'un oracle de Delphes il arrêta l'épidémie de peste

qui ravageait la cité pendant la guerre du Péloponnèse ». Voir L. LACROIX, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias », *op. cit.*, p. 167.

<sup>1124</sup> Dans la brève description de Pausanias sur la petite ville de Cléonai située sur la route qui va de Corinthe à Argos, le Périégète n'a pas évoqué le moindre détail sur une calamité qui aurait frappé la cité, son renseignement sur la tradition cléonéenne vient probablement de Delphes. Sur ce point, cf. Pausanias, II, 15, 1.

<sup>1125</sup> Pour sa connaissance de Thucydide, son influence sur Pausanias et sur la formation de sa méthode de rédaction en tant qu'historien, voir M. CASEVITZ et Y. LAFOND, *Pausanias*, Livre VII, p. XIX et n. 1-2 ; V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 25 sq.



davantage<sup>1126</sup>. À la différence de Thucydide, Pausanias cherche à mettre en lumière le souvenir des Péloponnésiens sur l'histoire de la peste ayant atteint le Péloponnèse et l'histoire des interventions des dieux, surtout celles d'Apollon dans la protection des Péloponnésiens. De cet ensemble de témoignages, Pausanias confirme et insiste sur le fait que la peste qui ravagea Athènes au début de la guerre du Péloponnèse n'aurait pas épargné le Péloponnèse. De là on constate l'intention de Pausanias de souligner que cette histoire n'est pas sans importance pour les habitants concernés, notamment, en raison de l'intervention des divinités.

Quant à l'offrande elle-même, l'image d'un bouc n'est pas exceptionnelle dans le sanctuaire de Delphes, c'est l'animal sacrificiel préféré d'Apollon<sup>1127</sup>. Le moment du sacrifice a été précisément indiqué par le récit : c'était au « lever du jour » (« ἔτι τῷ ἡλίῳ ») que les gens de Cléonai avaient effectué le sacrifice d'un bouc au soleil. Le lever du soleil, un moment qui convient aux divinités célestes, comme l'a bien signalé Léon Lacroix, peut être fort bien interprété comme heure apollinienne<sup>1128</sup>.

C'est dans cette perspective que nous comprenons la signification du récit de Cléonai dans la *Périégèse* delphique. Pour le Périégète, il s'agit ici non seulement d'un récit qui a pour but d'associer le monument à un grand moment historique, mais également et surtout d'un récit de nature « apologétique »<sup>1129</sup> qui cherche à exprimer, avec la présence de l'offrande dans le sanctuaire panhellénique, la piété et le remerciement soigneusement rendues au dieu, et à manifester la volonté de renoncer à un oubli de l'histoire de la cité et de celle de leur rapport avec Apollon de Delphes.

## VI. 5 Conclusion

---

<sup>1126</sup> Cf. Thucydide, II, 54, 5 : « καὶ ἐς μὲν Πελοπόννησον οὐκ ἐσῆλθεν, ὅτι καὶ ἄξιον εἰπεῖν ».

<sup>1127</sup> Cf. Antoninus Liberalis, *Les Métamorphoses*, 20, 2, dans le passage, Chèvres, moutons et bœufs sont les victimes ordinaires qu'Apollon accepte à lui sacrifier. Référence renvoie au commentaire de l'édition italienne, p. 319. Sur le rôle attribué aux chèvres dans la découverte de l'oracle, voir L. LACROIX, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias », *op. cit.*, p. 168 et n. 76.

<sup>1128</sup> Voir *supra.*, n. 234.

<sup>1129</sup> C'est le terme dont Anne Jacquemin s'est servie pour résumer la conclusion tirée de l'étude de Léon Lacroix qu'on a mentionnée ci-dessus. Voir *OMD*, p. 56 n. 148.

Par le choix des offrandes qu'il décrit, par les remarques qu'il fait, Pausanias résume spécifiquement les grands moments historiques des Péloponnésiens de l'époque classique. C'est une histoire communautaire, une histoire des *poleis* des Péloponnésiens dont le Périégète fait un outil privilégié de la pédagogie historique pour le Grec ou le Romain hellénisé<sup>1130</sup>. À l'époque impériale, « les offrandes antérieures fixent autour d'elles des lambeaux d'histoire qui ne demandent qu'une parole, celle d'un Périégète, pour retrouver vie »<sup>1131</sup>. Sur ce lieu de la concrétisation de cette histoire, les interactions entre les traditions locales et régionales des Péloponnésiens et Apollon de Delphes et son lieu nous ont permis de mieux saisir la particularité de la vision historique de Pausanias sur l'histoire communautaire des Péloponnésiens qui a transparu dans une lecture intertextuelle de la *Périégèse* péloponnésienne.

D'une fonction cultuelle et politique en l'honneur d'Apollon à une fonction de mémorial historique, ces offrandes monumentales se présentent à travers le texte de Pausanias comme les témoins d'une histoire communautaire spectaculaire structurant autrefois le monde et la vie des Grecs. C'est avant tout une histoire des *poleis*, une histoire de *staseis*. Néanmoins, ce que Pausanias donne à lire n'est pas une histoire analytique, ni une histoire événementielle dont la valeur et la fonction énonciative sont contraintes dans un cadre chronologique bien défini et ordonné, ou dans un contexte politique précis. Il s'agit bien ici d'une démonstration d'un tableau des caractéristiques de cette histoire communautaire des Grecs. Ainsi, la description de Pausanias sur ces offrandes péloponnésiennes doit se lire comme un ensemble qui vise à montrer l'esprit de cette histoire que les offrandes incarnent.

Pour Pausanias, sa description des offrandes péloponnésiennes doit créer une tension narrative entre le passé glorieux de chaque communauté exposé à Delphes et la désuétude du site que lui-même a sous les yeux<sup>1132</sup>. L'essence de cette tension narrative est d'inviter le passé dans le présent, et ainsi de réduire la distance temporelle entre « deux Grèce ». En remontant dans le temps, Pausanias évoque et fixe dans un système de mémoire l'histoire atemporelle de la Grèce déjà disparue, afin de reconstruire une image de son

---

<sup>1130</sup> Voir A. JACQUEMIN, « Delphes au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. : un lieu de la mémoire grecque », *op. cit.*, p. 223-229.

<sup>1131</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>1132</sup> À l'époque des Antonins, la renommée d'Apollon, de son oracle, et l'importance de Delphes n'étaient plus. Voir *ibid.*, p. 217-218 ; G. DAUX, *Pausanias à Delphes*, *op. cit.*, p. 171-172.

passé glorieux et vivant. Il s'agit bien d'un microcosme représentatif de l'identité grecque composée d'autonomie et de liberté.

Ainsi, ces conflits entre Grecs durant cette histoire des *poleis* constituent dans l'esprit du Périégète une dimension fondamentale de l'histoire d'évolution du destin de la Grèce. Certains de ces conflits, quelle que soit leur ampleur, ne cessaient jamais d'être remis en valeur par les cités pour évoquer ou réinventer plus tard un passé glorieux. En effet, ces conflits entre les cités du Péloponnèse ne doivent pas être considérés uniquement comme la cause de la décadence de la Grèce, ils représentent également la vitalité d'un mode de vie communautaire jadis existant que Pausanias voulait révéler. Il s'agissait d'un monde des *poleis* grecques libres et autonomes : l'autonomie et la liberté allaient de pair.

Au-delà d'une histoire conflictuelle, les Péloponnésiens partagent un substrat commun qui est à la fois historique et religieux. Avec l'intervention d'Apollon dans la vie politique et religieuse des communautés, un réseau d'identités locales se tisse dans les discours de traditions locales et régionales véhiculés entre les cités du Péloponnèse et le sanctuaire d'Apollon de Delphes. Les Péloponnésiens partagent dans ce réseau un fond religieux commun lié de manière inhérente à Apollon (non pas uniquement Apollon de Delphes). Bien que ce soit toujours Apollon qui intervienne, principalement ou exclusivement, dans les épisodes historiques qui marquent les forts moments de l'affirmation de l'identité communautaire des Péloponnésiens, chacun raconte son rapport au dieu à sa façon.

Sous l'analyse de l'énonciation concurrentielle et commémorative que produisent les offrandes, on voit comment un exposé historique organisé (re)met en scène l'histoire communautaire et les traditions locales des Péloponnésiens sur ce site de rassemblement. La description sélective de Pausanias crée ainsi un discours entre le présent et le passé. Ce discours se déploie dans une tension narrative entre la collectivité et le particularisme local de l'identité communautaire des Péloponnésiens, et le statut intermédiaire d'Apollon permet, à cet égard, la rencontre sur son territoire sacré de ces deux dimensions narratives de l'histoire communautaire des Péloponnésiens.

Pour Pausanias, c'est l'esprit de cette histoire qui demeure ou doit demeurer ineffaçable dans la mémoire des Grecs ou des Romains. Celui-ci donne ainsi à lire et à imaginer est les moments forts et mémorables de l'histoire grecque où les identités

communautaires des Grecs, la vitalité et l'efficacité de l'intervention d'Apollon, se sont fixées sur ces offrandes consacrées à Apollon de Delphes.

## Conclusion Générale

En marchant sur les pas de Pausanias, on constate que « toutes les choses grecques » créent le contexte descriptif et narratif de la *Périégèse*. C'est dans ce contexte que se déploient les singularités de l'identité d'Apollon qui s'imbriquent dans la (re)construction et l'énonciation des identités communautaires des Péloponnésiens. La description de « toutes les choses grecques » se réalise dans un encadrement bien déterminé par sa démarche. L'idée de cette « totalité » ne renvoie pas à une exhaustivité de manière documentaire, elle est associée à une hellénité que Pausanias tente de montrer à travers la catégorie de ce qui est « digne d'être vu », « digne d'être raconté », « digne d'un récit » ou « digne de mémoire ».

L'objectif de son travail de remémoration constitue un effort pour décrire ce qu'est l'identité grecque ou la grécité alors que la Grèce s'est évanouie de l'horizon commun et s'est réduite à une province de l'Empire. Ce n'est ni une reconstruction littéraire idéalisée<sup>1133</sup>, ni une démonstration scientifique à la manière de ce qu'entreprennent les historiens modernes. Il s'agit d'une enquête relative au passé grec sur terrain, basée avant tout sur les traces matérielles que Pausanias a vues pendant sa visite. L'ambition de Pausanias est donc étroitement liée à un jeu de « revival » d'un passé qui se manifeste dans la mémoire collective des différentes communautés de la Grèce alors dominées par Rome.

En ce qui concerne la fonction narrative de la mémoire collective dans la *Périégèse*, il faut rappeler l'article de Vinciane Pirenne-Delforge, intitulé « Les chemins de la mémoire : Pausanias et « tout ce qui est grec » »<sup>1134</sup>. D'après Vinciane Pirenne-Delforge, la mémoire est « la fonction du souvenir, de la réminiscence et, à ce titre, elle se conjugue au passé, mais un passé qui est en quelque sorte convoqué et reconstruit dans le présent ». Après avoir rendu compte des évolutions de la représentation de la mémoire et des vecteurs de sa conservation dans la culture grecque depuis l'époque archaïque, elle a repris les indications utiles, livrées par les analyses sociologiques multipliées depuis les

---

<sup>1133</sup> K. W. ARAFAT, *Pausanias' Greece, op. cit.*, p. 214 ; V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 347.

<sup>1134</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, « Les chemins de la mémoire : Pausanias et “tout ce qui est grec” », dans A. BERTHOZ et J. SCHEID (éd.), *Les arts de la mémoire et les images mentales*, Paris, 2018, p. 101-112.

travaux pionniers de Maurice Halbwachs<sup>1135</sup>, sur les mécanismes fonctionnels et les modalités de la construction de la mémoire collective pour une société ou un groupe social donné, afin d'expliquer comment les différentes facettes de l'identité grecque se perpétuent et se reproduisent dans le parcours de « toutes les choses grecques » dans la *Périégèse*. Dans ce cadre analytique, la mémoire collective est construite par la « mémoire inscrite » et la « mémoire incorporée ». Généralement, des objets, des représentations et des récits constituent la première ; des performances rituelles pour la deuxième<sup>1136</sup>. Enfin, Vinciane Pirenne-Delforge résume le processus de la construction de ces deux types de « mémoire » dans la *Périégèse*. Ce processus s'ancre dans les lieux et les espaces que Pausanias a parcourus. Les nombreux points d'intersection entre la (re)construction de la mémoire collective et les espaces tissent un réseau et créent « une tension entre le présent de sa visite et le passé qui s'y reconstruit »<sup>1137</sup>.

La (re)construction de la mémoire communautaire que Pausanias pratique pendant son parcours crée un discours qui associe la matérialité de la mémoire collective et l'héritage des traditions locales des Grecs. En effet, il s'agit d'une agrégation constructive qui résiste à l'oubli d'une identité grecque dont la richesse et la complexité sont préservées des ravages du temps<sup>1138</sup>. Il importe de souligner que les ruines ne sont pas pour Pausanias mécaniquement liées à la notion de destruction, ce sont les traces du passé, les traces d'une vie ayant jadis existé. L'importance des ruines dans la *Périégèse* ne se traduit en effet pas uniquement par sa symbolique du passé, elles sont le support physique des mémoires. La présence des ruines sur un lieu donné permet à Pausanias de rappeler le nom d'une cité, une histoire ou une tradition oubliés d'un peuple, et d'éviter que le « nom » sombrerait dans l'oubli.

Si l'identité est pour nous un vieux problème, elle n'est pas un mot clé dans la vie politique et sociale des Grecs anciens, puisque le terme même d'identité n'existait pas

---

<sup>1135</sup> M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, 1967 [1950].

<sup>1136</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, « Les chemins de la mémoire », *op. cit.*, p. 106 ; voir également S. PRICE, « Memory and Ancient Greece », dans B. DIGNAS et R. R. R. SMITH (éd.), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, New York, 2012, p. 15-36, en part. p. 16-17.

<sup>1137</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, « Les chemins de la mémoire », *op. cit.*, p. 109.

<sup>1138</sup> Cf. Pausanias, VI, 24, 9-10 ; VII, 26, 6 ; II, 9, 7. Voir J. I. PORTER, « Ideals and Ruins. Pausanias, Longinus, and the Second Sophistic », dans S. E. ALCOCK, J. F. CHERRY et J. ELSNER (éd.), *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*, *op. cit.*, p. 67-76.

encore<sup>1139</sup>. Il vaut mieux parler des identités, ou utiliser le concept de pluralité quand on parle de l'identité grecque que caractérise la *Périégèse*. Pausanias n'a pas cherché à mettre en avant l'idée d'une unité du monde grec. Quand la Grèce était encore « la Grèce en bloc » (ἄθροάν τὴν Ἑλλάδα), les divisions entre Grecs constituaient un réseau opérationnel des traditions vivantes, que les « vrais Grecs » se partageaient et se disputaient. Les différences et les singularités inscrites dans les traditions locales constituent un substrat commun de l'image d'une Grèce dont la construction et l'énonciation de l'identité étaient productives, florissantes et autonomes<sup>1140</sup>. La multiplicité des expressions et des représentations identitaires constitue ainsi une homogénéité interne de la vision que Pausanias porte sur l'identité collective grecque. Ce dernier décrit le monde grec, non pas à travers le « miroir de l'altérité », mais par le biais de l'expression et l'affirmation de l'identité grecque qui s'est construite entre Grecs, au sein de chaque communauté : ceux-ci ont « tout au long de leur histoire, balisé des frontières à la fois sociales, politiques et culturelles au sein de l'hellénisme »<sup>1141</sup>.

Dans la démarche d'anthropologie de Pausanias, maintenant, on peut conclure sur les configurations d'Apollon péloponnésien qui se construisent et se manifestent dans le

---

<sup>1139</sup> D'origine latine, le mot « *identitas* » est une création du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., utilisé en particulier par les théologiens chrétiens pour définir la Trinité. Voir P. CORDIER, « Remarques sur les inscriptions corporelles dans le monde romain : de l'identification (*notitia*) à l'identité (*identitas*) », *Pallas*, 65, 2004, p. 189-198.

<sup>1140</sup> Comme l'a souligné Madeleine Jost, « l'accent est surtout porté sur les particularismes locaux, les différences et les singularités. Pour l'histoire de la Grèce de même, si Pausanias fait référence à un substrat commun, ce sont les divergences entre Grecs qu'il souligne bien plus que leur unité », M. JOST, « Unité et diversité : la Grèce de Pausanias », *op. cit.*

<sup>1141</sup> L'« identité grecque » varie en effet selon le contexte qu'il soit politique ou religieux ; local, régional ou panhellénique, sans parler de tous les exemples de métissages culturels que l'on peut observer. C'est cette approche de l'identité que propose notamment ces chercheurs modernes. Voir R. LUSSIER, « Récit fondateur et construction identitaire : Pausanias et la quête de l'« identité messénienne » », *CEA*, XLIV, 2007, p. 73 n. 2 ; voir également le bilan historiographique que propose Irad Malkin dans son introduction au recueil : *idem* (éd.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 1-28 ; I. MALKIN et Ch. MÜLLER, « Vingt ans d'ethnicité : bilan historiographique et application du concept aux études anciennes », dans L. CAPDETREY et J. ZURBACH (éd.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, 2012, p. 23-35. Sur la relation entre l'histoire de l'Antiquité et l'anthropologie, on peut consulter le résumé historiographique d'Évelyne Scheid-

système de mémoire forgé dans la *Périégèse* péloponnésienne ; et sur les modalités d'intervention d'Apollon dans la (re)construction et l'énonciation des identités collectives des Péloponnésiens, afin de répondre à une série d'interrogations qui structurent cette recherche : en quoi consiste la particularité et l'importance d'Apollon dans la compréhension des questions de l'identité grecque par le biais de la description de Pausanias ? Quelles sont les singularités de l'identité d'Apollon qu'on peut dégager de la *Périégèse* péloponnésienne ? Et enfin, est-il pertinent d'utiliser le terme « Apollon péloponnésien » pour qualifier l'Apollon que dépeint Pausanias ?

Il est impossible d'esquisser un portrait panhellénique d'Apollon dans la *Périégèse*. Apollon *Carnéios* est le seul qui acquiert, dans l'*histoire* du retour des Héraclides, une configuration au-delà du niveau communautaire. Les rapports entretenus par l'identité ethnique<sup>1142</sup> avec Apollon s'entendent par le rôle que joue Apollon *Carnéios* dans la construction de l'identité dorienne. Le caractère commun du fond religieux de l'identité dorienne, basé sur la légende de la fondation du culte d'Apollon *Carnéios*, ne suppose pas nécessairement une unité absolue de l'expression et de la revendication identitaires chez tous les Doriens du Péloponnèse.

À travers la description de Pausanias, le rapport entre les cités et Apollon *Carnéios* est présenté, de manières très diverses, dans les traditions locales observables et traçables

---

Tissinier : É. SCHEID-TISSINIER, « Introduction », dans P. PAYEN et É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 7-14.

<sup>1142</sup> La recherche actuelle sur les identités collectives grecques est née d'une réorientation scientifique sur l'ensemble des questions d'identités et d'ethnicité après la deuxième guerre mondiale. Des théories essentialistes à ce qu'on appelle aujourd'hui les approches constructivistes, les études sur les questions d'identités se sont multipliées. La remise en question des théories essentialistes dans l'historiographie française est venue de l'ouvrage d'Édouard Will qui publie en 1956 son *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque* : l'essai étudie l'application du critère racial aux subdivisions du peuple grec (Ioniens, Éoliens, Doriens), subdivisions que l'auteur appelle conventionnellement *ethniques*, dénonçant ainsi la théorie essentialiste qui considère la définition ethnique des Doriens et des Ioniens comme des entités historiquement données et immuables. Ce qu'il faut souligner ici est que l'identité ethnique ne représente pas une homogénéité communautaire (ou collective) donnée et immuable, mais un ensemble de représentations et de symboles reconstruits et évoluant dans des circonstances variables et fluctuantes. Pour un rappel historiographique des études modernes sur la ou les questions d'identité grecque, voir *ibid.*



sur le territoire des cités du Péloponnèse que montre la description topographique de Pausanias. Enfin, on constate que l'exceptionnalité des Spartiates qui tentent de s'approprier l'origine étymologique de « *Carnéios* » est bien remise en cause par Pausanias ; et l'implication d'Apollon *Carnéios* dans le « programme national » de propagande et de revalorisation de l'identité dorienne des Messéniens représente pour le Périégète un bon exemple pour minimiser les traces historiques qu'avait pu laisser l'histoire de la domination de Sparte dans le Péloponnèse.

Un autre aspect communautaire des configurations d'Apollon péloponnésien, lié au contact établi entre le dieu et l'espace de la vie des Grecs (les paysages naturels, culturels et religieux), se caractérise par son intervention dans les revendications territoriales. En Laconie, l'identité d'Apollon *Pythaeus* intéresse directement la question des frontières ; en Argolide, l'intervention du dieu dans la revendication territoriale est explicitement liée à la politique d'expansion d'Argos dans la région ; Apollon joue aussi un rôle essentiel dans la longue tradition de disputes pour la plaine de Thyréatide entre Argos et Sparte. La revendication territoriale se manifeste aussi dans l'idée de déplacement : Apollon accompagne les Dryopes et une partie des Messéniens durant la longue histoire de leur déplacement ou errance hors du Péloponnèse, et les conduit finalement à s'installer dans le Péloponnèse en fondant ou refondant leur État/cité.

Toujours au niveau communautaire, l'efficacité de l'expression de l'identité d'Apollon péloponnésien se manifeste particulièrement dans les rapports riches et complexes entre le dieu et le thème de la fondation. Sa présence sur un territoire précis délimite la frontière, entre l'ordre et le désordre (ou de l'ordre ancien au nouveau) au sein d'une cité ; entre la vie civilisée de la *polis* et le monde moins humanisé. De la fondation politique et idéologique d'Argos au synœcisme des Arcadiens et des Mantinéens, il s'agit toujours d'Apollon qui préside exclusivement ou principalement à l'organisation ou à la réorganisation de l'ordre politique et social des communautés.

Avec l'intervention d'Apollon dans la vie politique et religieuse des communautés, un réseau d'identités locales se tisse dans les discours de traditions locales et régionales véhiculés entre les cités du Péloponnèse et le sanctuaire d'Apollon de Delphes. C'est le statut intermédiaire d'Apollon qui permet à la description de Pausanias de créer des liens complexes et efficaces entre le présent et le passé de l'histoire des Péloponnésiens. Les discours s'établissant avec ces liens se déploient dans une tension narrative entre la collectivité et le particularisme local de l'identité communautaire des Péloponnésiens. Grâce au statut intermédiaire d'Apollon qui est à la fois péloponnésien et delphique,

l'énonciation (circonstancielle, commémorative ou concurrentielle) des identités communautaires des Péloponnésiens peut circuler entre deux dimensions narratives qui sont à la fois locale et panhellénique, historique et atemporelle.

Le statut intermédiaire d'Apollon s'affirme également dans le dialogue entre Grèce et Rome. Il s'agit de l'efficacité d'expression de l'identité d'Apollon qui transparaît à travers le dialogue entre une Grèce d'autrefois et l'époque impériale qu'on a tenté de relever et de reconstruire dans cette étude. Par le recours aux autres sources de différents types, en particulier celles d'époque impériale, l'importance particulière de la description de certains cultes apolliniens et de certaines traditions locales associées se manifeste dans la perception d'une tension narrative et historique entre le présent et le passé, caractérisée par le contraste fort entre la persistance et la réadaptation.

À cet égard, le silence de Pausanias, qui est un élément composant très important de son ouvrage, révèle l'une des particularités essentielles de la narration et de la vision historique que le Périégète porte au rôle qu'Apollon joue dans la (re)construction et l'énonciation des identités collectives des Péloponnésiens chez les Péloponnésiens à l'époque impériale. Soulignons que l'Apollon de Pausanias est, dans certains cas, à la fois grec et romain. Si la faveur toute spéciale dans laquelle Auguste tient Apollon marque manifestement l'idéologie politique augustéenne après Actium, c'est en Grèce, en particulier à Argos, « la mère des légendes grecques », qu'on retrouve son origine culturelle.

Contrairement à Zeus<sup>1143</sup>, à Asclépios<sup>1144</sup> ou encore à Déméter<sup>1145</sup>, à qui Pausanias s'empresse de rendre les honneurs qui leur sont dus, Apollon n'est pas l'objet d'une affection prioritaire. Pausanias n'a jamais donné une définition d'Apollon<sup>1146</sup>. Dans la *Périégèse*, Apollon péloponnésien est essentiellement communautaire. Le dieu préside à l'organisation de l'ordre politique et social des communautés péloponnésiennes ; c'est

---

<sup>1143</sup> Zeus est un dieu *panhellène*, de « tous les Grecs », voir J. HEER, *la personnalité de Pausanias*, *op. cit.*, p. 211-221 ; 262.

<sup>1144</sup> Voir *ibid.*, p. 24-261 et p. 130-131.

<sup>1145</sup> Pour les cultes à mystères de Déméter : voir V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 298-318.

<sup>1146</sup> VII, 23, 7-8. Dans le discours d'un Sidonien que Pausanias rencontre, Pausanias accepte les dires du Sidonien, selon lesquels, Apollon, est le soleil ; il était bien le père d'Asclépios. Mais une discussion *théorique* plus avancée sur la « personnalité » d'Apollon ne semble pas l'intéresser, voir V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, p. 108-112.

bien en ce sens qu'on peut conclure sur la figure politique du dieu fondateur qui s'apparaît dans la *Périégèse* ; c'est aussi prioritairement dans cette dimension politique que Pausanias accorde une importance significative à Apollon pour sa participation indispensable dans la (re)construction des identités collectives/communautaires des peuples du Péloponnèse.

Enfin, il me paraît tout à fait nécessaire de nous demander si le rapport particulièrement étroit entre Apollon et les cités du Péloponnèse s'applique également aux autres divinités olympiennes. De plus, le caractère communautaire de la configuration d'Apollon, se manifestant efficacement dans les traditions locales des cités du Péloponnèse, est-il aussi partagé par les autres divinités ? La place d'Apollon dans le panthéon grec et les épiclèses d'Apollon ne sont pas systématiquement discutées dans cette thèse. Il y aurait sans doute des études à mener dans ces directions.

## VII. Annexe I — cartes et planches

	Sanctuaires	Tombes héroïques	Curiosités diverses	Logoi
Inachides .....	1	6	1	3
Danaos, Danaïdes .....		3	1	9
Proitos, Danaé, Persée .....		5	2	1
Licymnios, Héraclides .....		2		1
[CYCLE THÉBAÏN]				
a) Mélampodides .....	2	2		
b) Biantides .....		1	1	
c) en général .....			2	2
	Sanctuaires	Tombes héroïques	Curiosités diverses	Logoi
[CYCLE TROYEN]				
a) Diomède .....			1	1
b) Proïlides .....		2	1	1
c) autres .....		2	1	2
Retour des Héraclides .....		1		
Autres systèmes légendaires				
a) épichoriques .....			2	1
b) divers .....		2	1	4

Tableau I : Les groupes mythologiques représentés à Argos selon Pausanias  
[M. PIÉRART, « “Argos assoiffée” et “Argos riche en cavales”. Provinces culturelles à l’époque proto-historique », *BCH suppl.*, XXI, 1992, p. 128-129, tableau repris dans l’article du même auteurs, « Les honneurs de Persée et d’Héraclès », 1992, p. 230]

## La carte du Péloponnèse de Strabon



Carte 1 : Carte du Péloponnèse de Strabon éditée par R. BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon : étude de géographie historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

## Carte de répartition des statues d'Apollon dans le Péloponnèse



- Cités et bourgades antiques
- Positions supposés (cités et bourgades)
- ▲ *Agalma*
- ◻▲ *Agalma* (sans positions exacte)
- *Xoanon*
- *Xoanon* (sans position exacte d'après Pausanias)
- ? Statues (sans vocabulaire précisément attribué)

Le nombre des statues possédées par les cités :

Corinthe : ἄγαλμα 3

Phlionte : ἄγαλμα 1

Argos : ἄγαλμα 3 / ξόανον

Égine : ξόανον 1

Trézène : ἄγαλμα 1

Hermione : ἄγαλμα 1

Masès : ἄγαλμα 1

Amyclée : ἄγαλμα 1

Thornax : ἄγαλμα 1

Sparte : ἄγαλμα 1 / ? 1

Gythion : ἄγαλμα 1

Géronthre : ἄγαλμα 1

Cap Malée : ξόανον 1

Zarax : ἄγαλμα 1

Pyrrhichus : ξόανον 1

Oetylus : ξόανον 1

Leuctres : ξόανον 1

Cardamyle : ? 1

Messène : ἄγαλμα 1

Karnassion : ἄγαλμα 1

Coroné : ἄγαλμα 1 / ξόα

Élide : ? 1

Olympie : ? 3 / ἄγαλμα 1

Élis : ἄγαλμα 1

Patras : ἄγαλμα 3 / ? 1

Aigeira : ξόανον 1

Pellène : ἄγαλμα 1

Phénéos : ἄγαλμα 1

Mégalopolis : ἄγαλμα 4 / ξόανον 1 / ? 1

Mont Ménale : ξόανον 1

Phigalie : ἄγαλμα 1

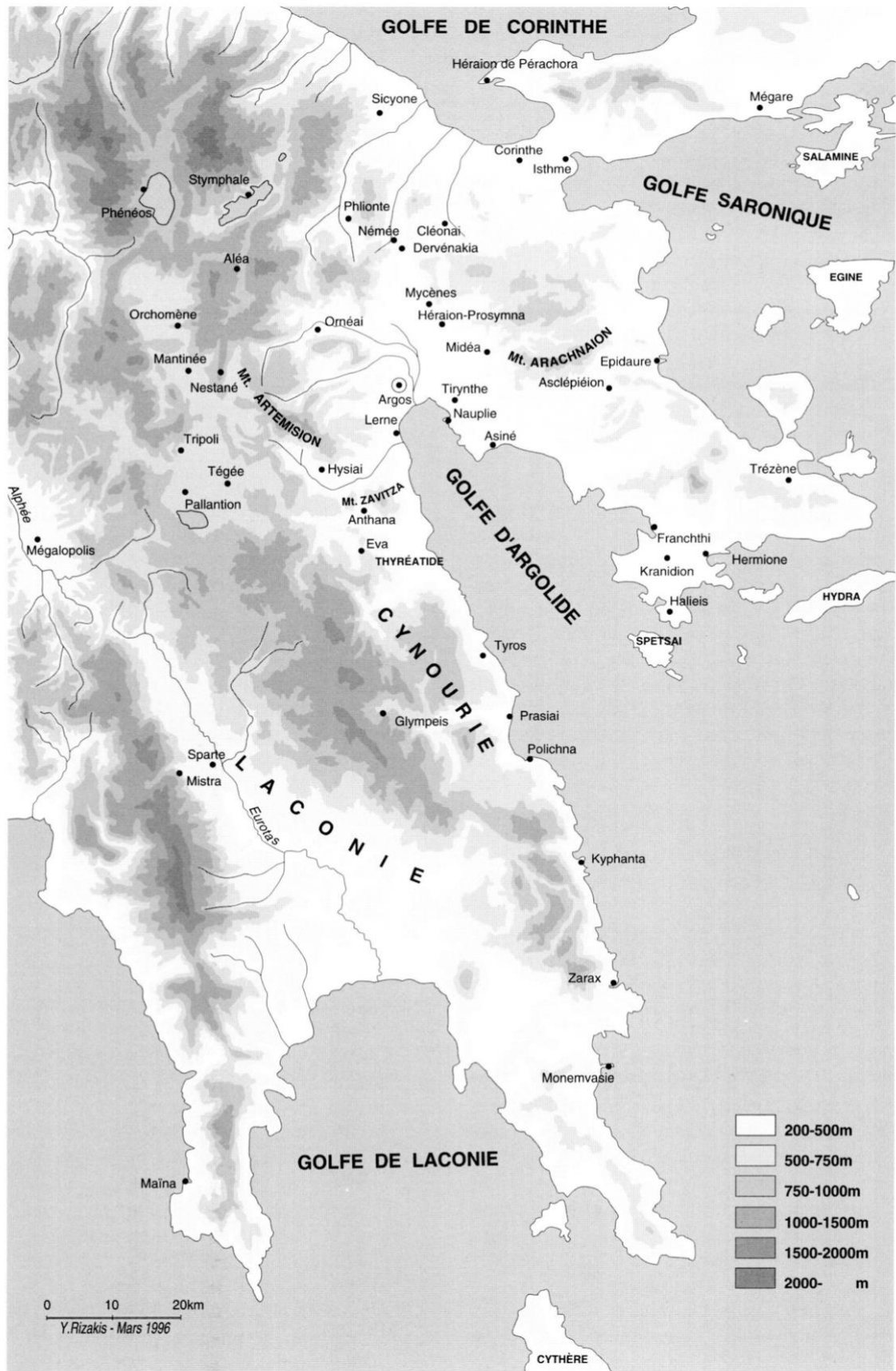
Tégée : ἄγαλμα 3



Carte : Le territoire lacédémonien

Carte 3 : La partie centrale et méridionale du Péloponnèse

[F. RUZÉ et J. CHRISTIEN, *Sparte : géographie, mythes et histoire*, Paris, Armand Colin, carte 3]



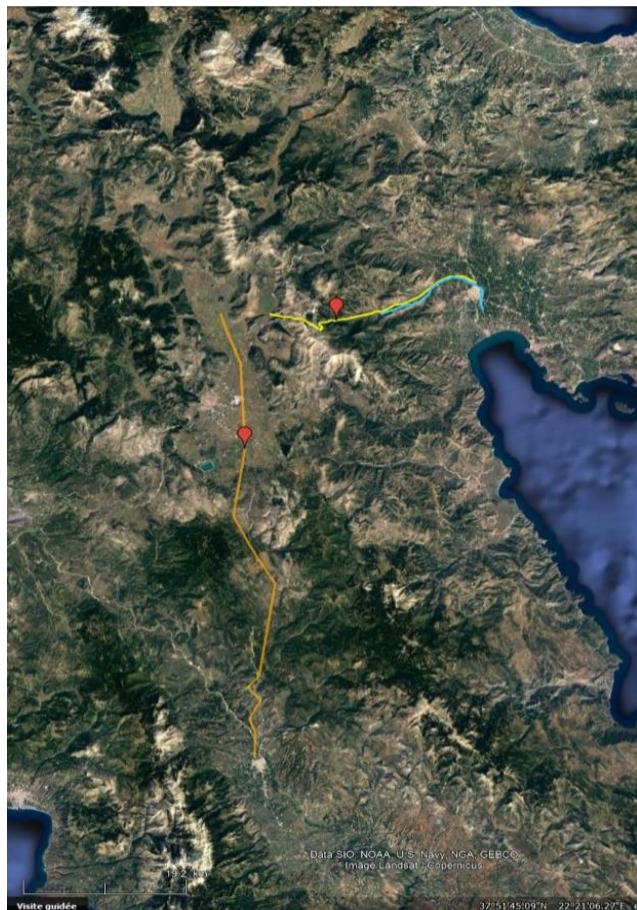
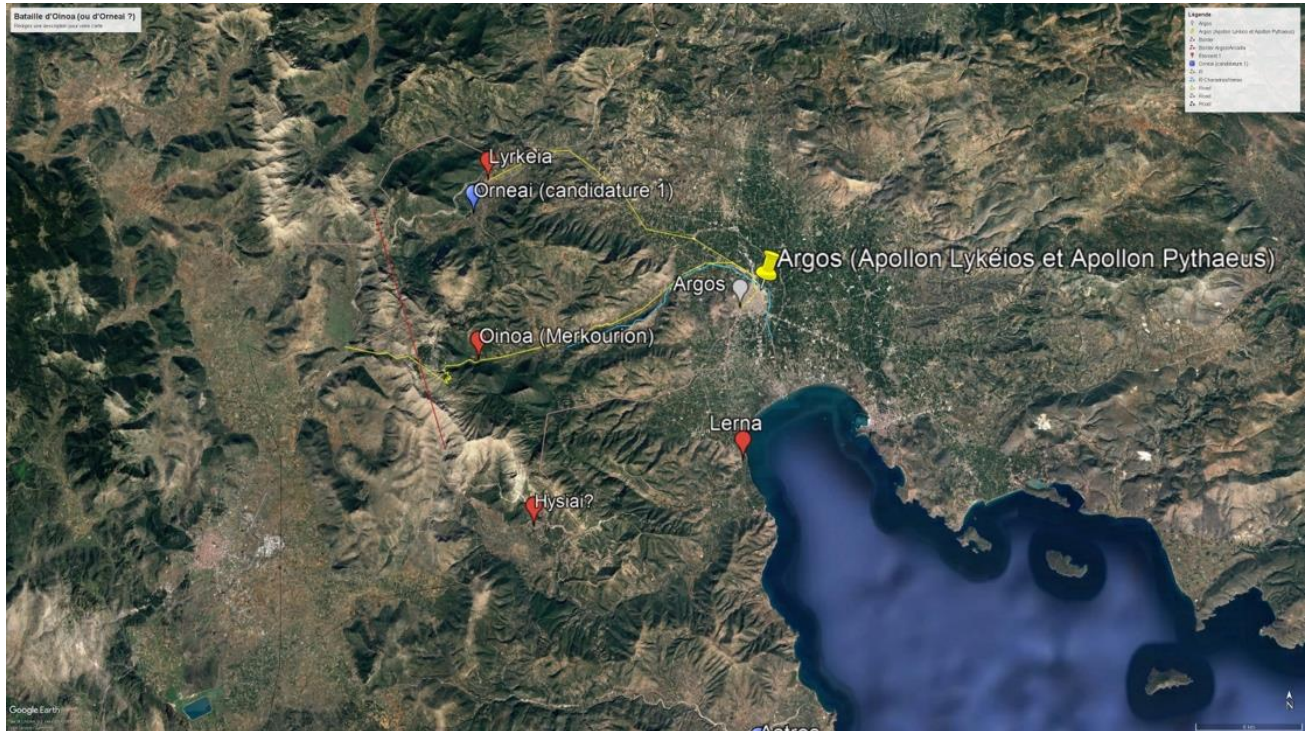
Carte 4 : Le Péloponnèse oriental et l'Argolide

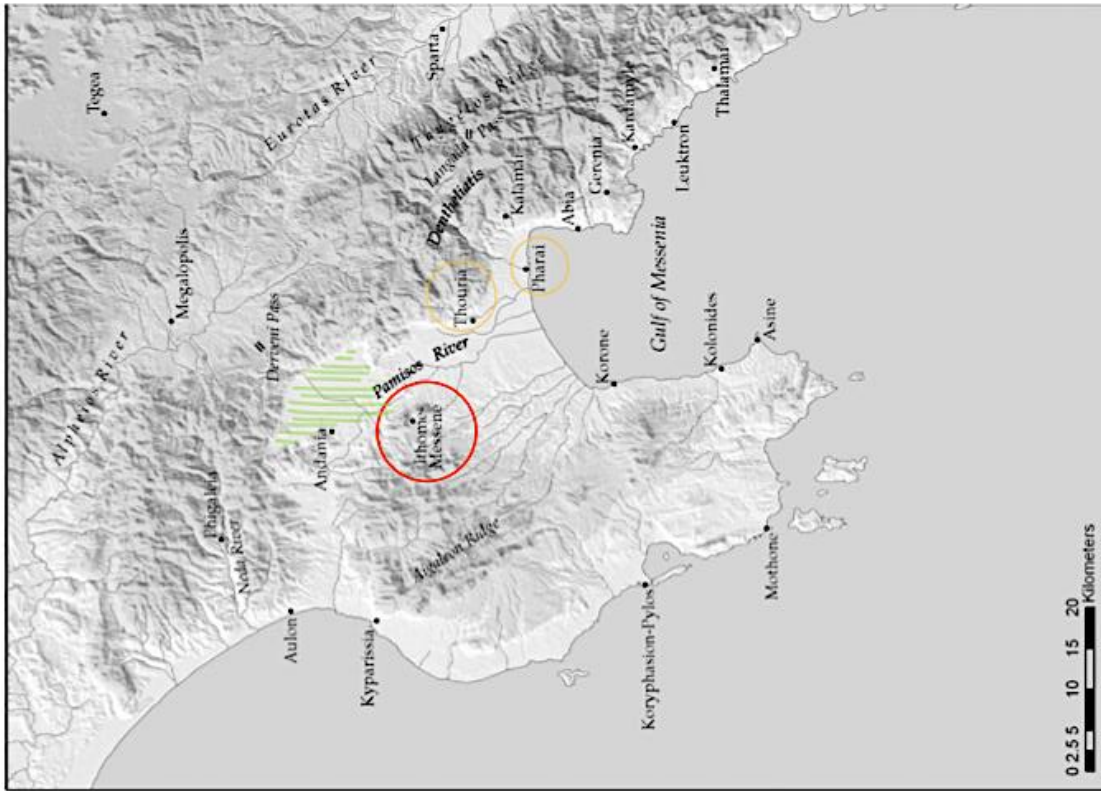
[M. PIÉRART, *Argos : Une ville grecque de 6000 ans*, Paris, CNRS, 2013, p. 41]



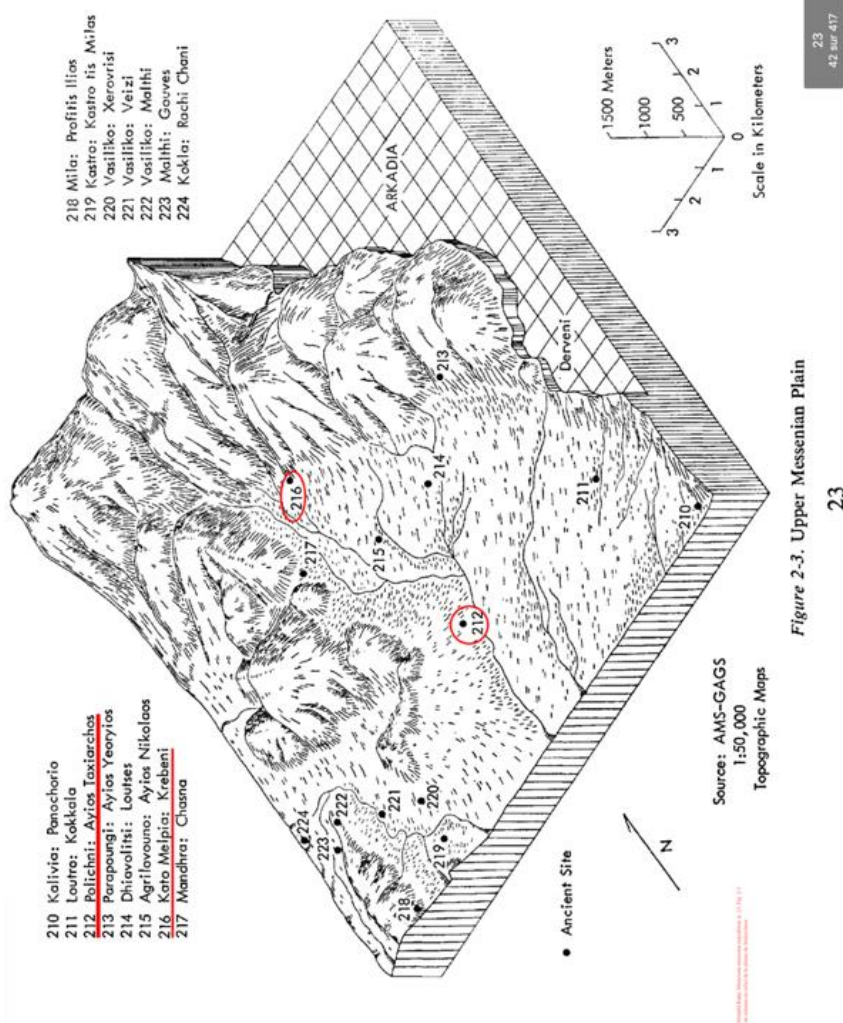


La localisation et la caractéristique géographique d'Oinoa (cartes 6-7)





Carte 8 : Carte de la Messénie  
 [N. LURAGHI, *The ancient Messenians : constructions of ethnicity and memory*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011, p. 2, Figure 1]



23  
 42, rue 417

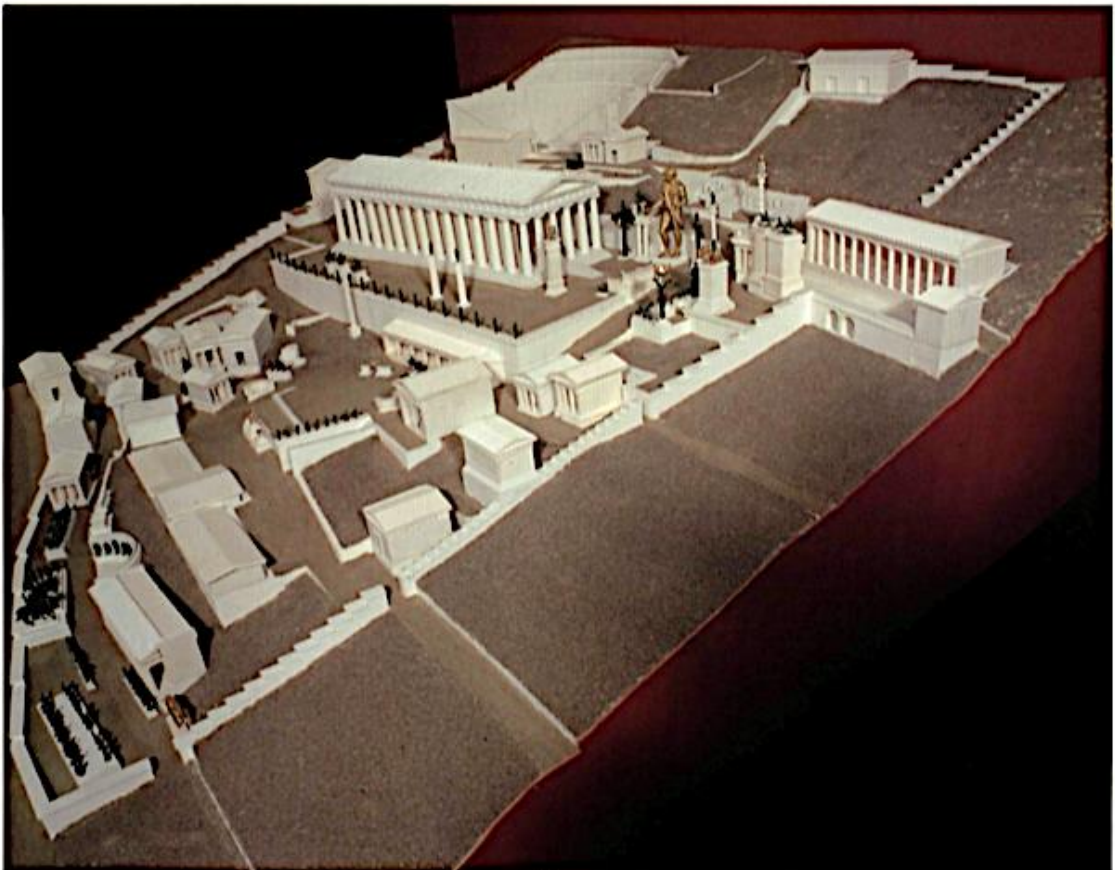
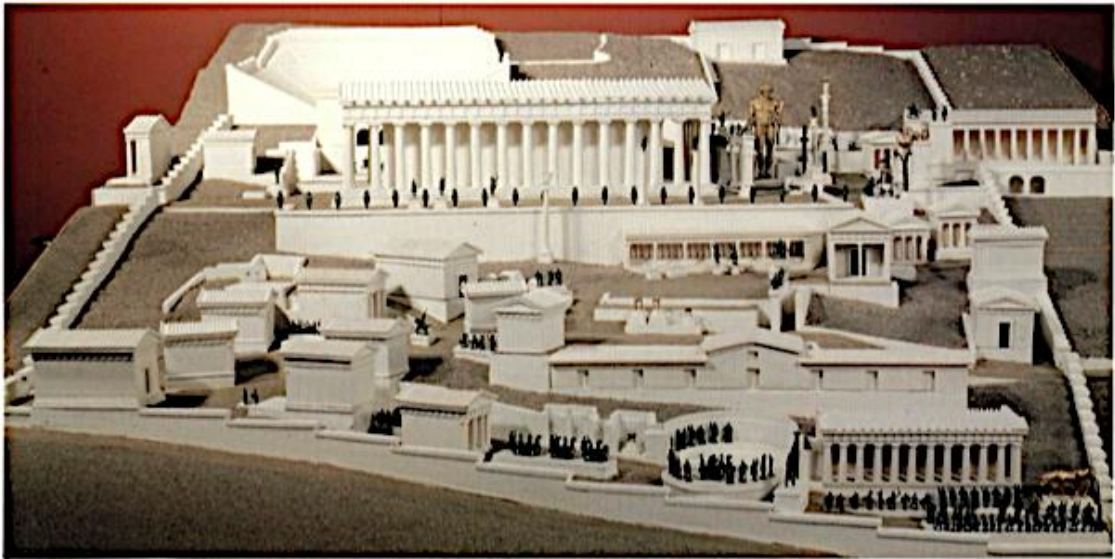
Figure 2-3. Upper Messenian Plain  
 23

Carte 9 : La carte topographique de La plaine de Stényclères  
 [W. A. MCDONALD, G. R. RAPP (éd.), *The Minnesota Messenia expedition: reconstructing a bronze age regional environment*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972, p. 23, fig. 2-3]

Plan général du sanctuaire d'Apollon de Delphes

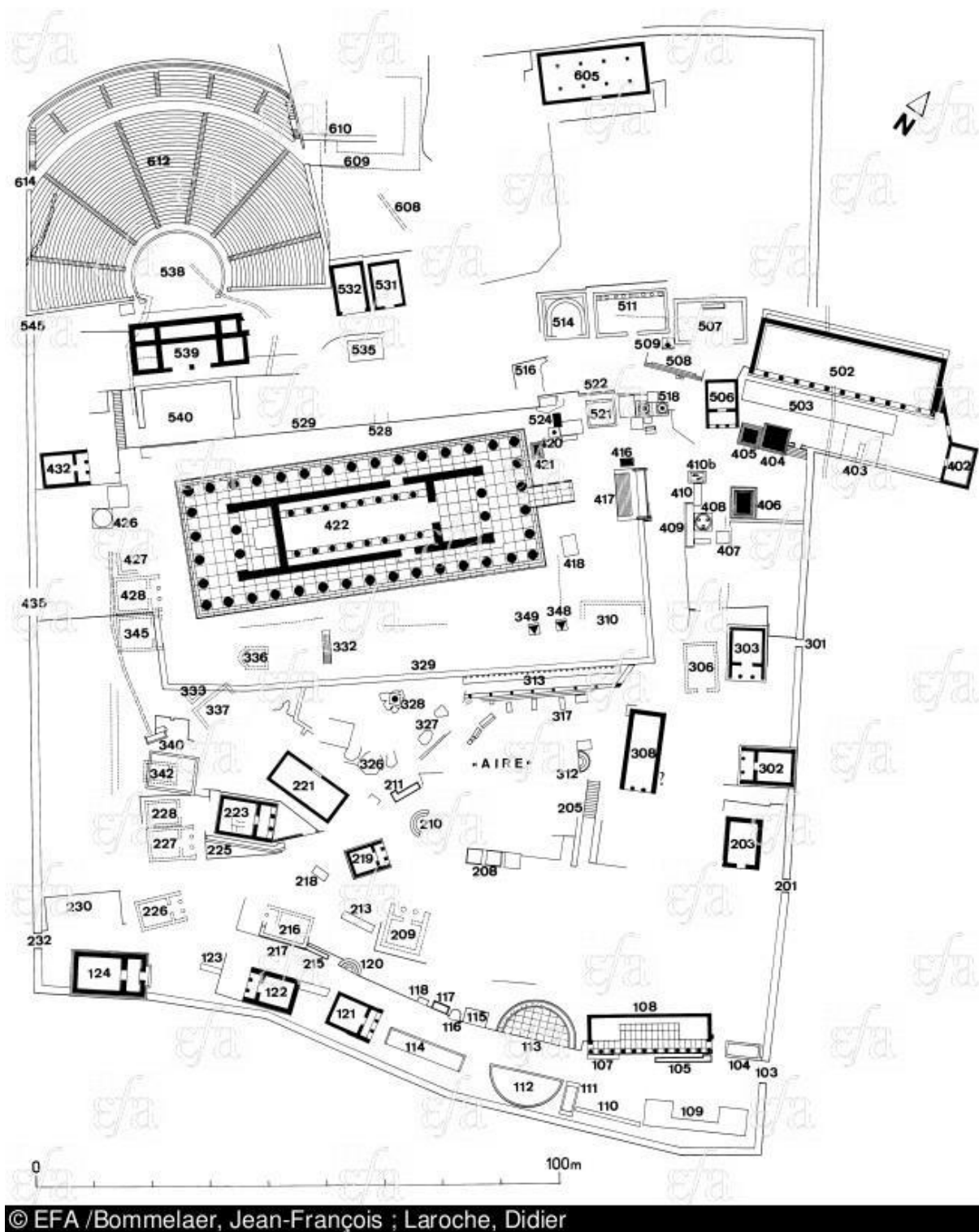


Pl. 1 : La reconstruction du sanctuaire d'Apollon de Delphes  
La maquette présentée au musée de Delphes

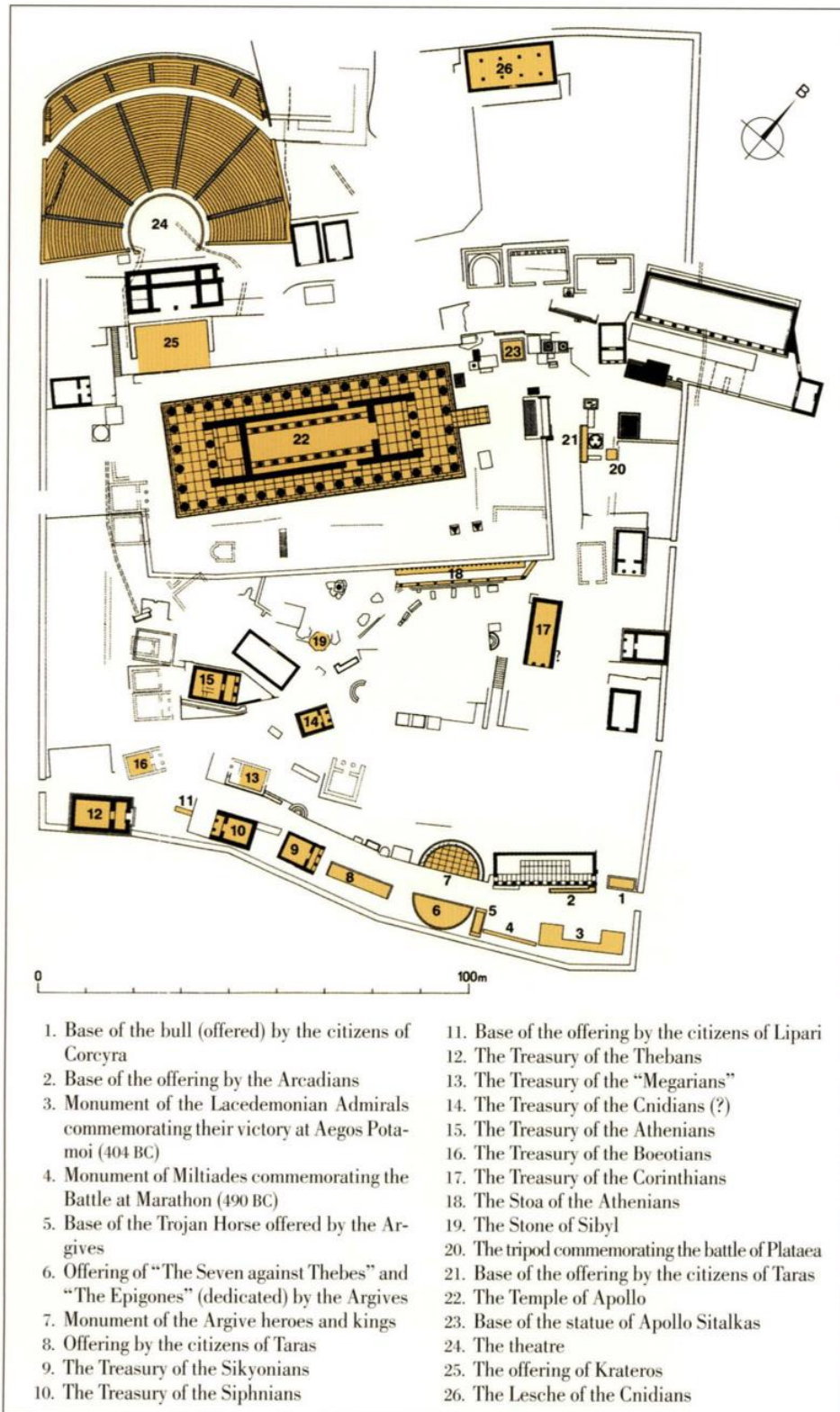


12. Model of Apollo's sanctuary at Delphi. (E.F.A./Ph. Collet)

Pl. 2 : Le modèle du sanctuaire d'Apollon à Delphes  
 [M. GEORGOPOULOU, C. GUILMET et Y. A. PIKOULAS (éd.),  
*Following Pausanias: the quest for Greek antiquity*, Athènes, Oak  
 Knoll Press, 2007, p. 221]



Pl. 3 : Le sanctuaire d'Apollon de Delphes et les offrandes monumentales identifiées [GDS (2015), Planche V (p. 287) : « Plan restitué du sanctuaire d'Apollon vers la fin du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. » ]



7. The main Sanctuary of Apollo at Delphi. All monuments Pausanias mentions are noted.

Pl. 4 : Les offrandes monumentales dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes, mentionnées par Pausanias  
 [Following Pausanias, Athènes, 2007, p. 215.]

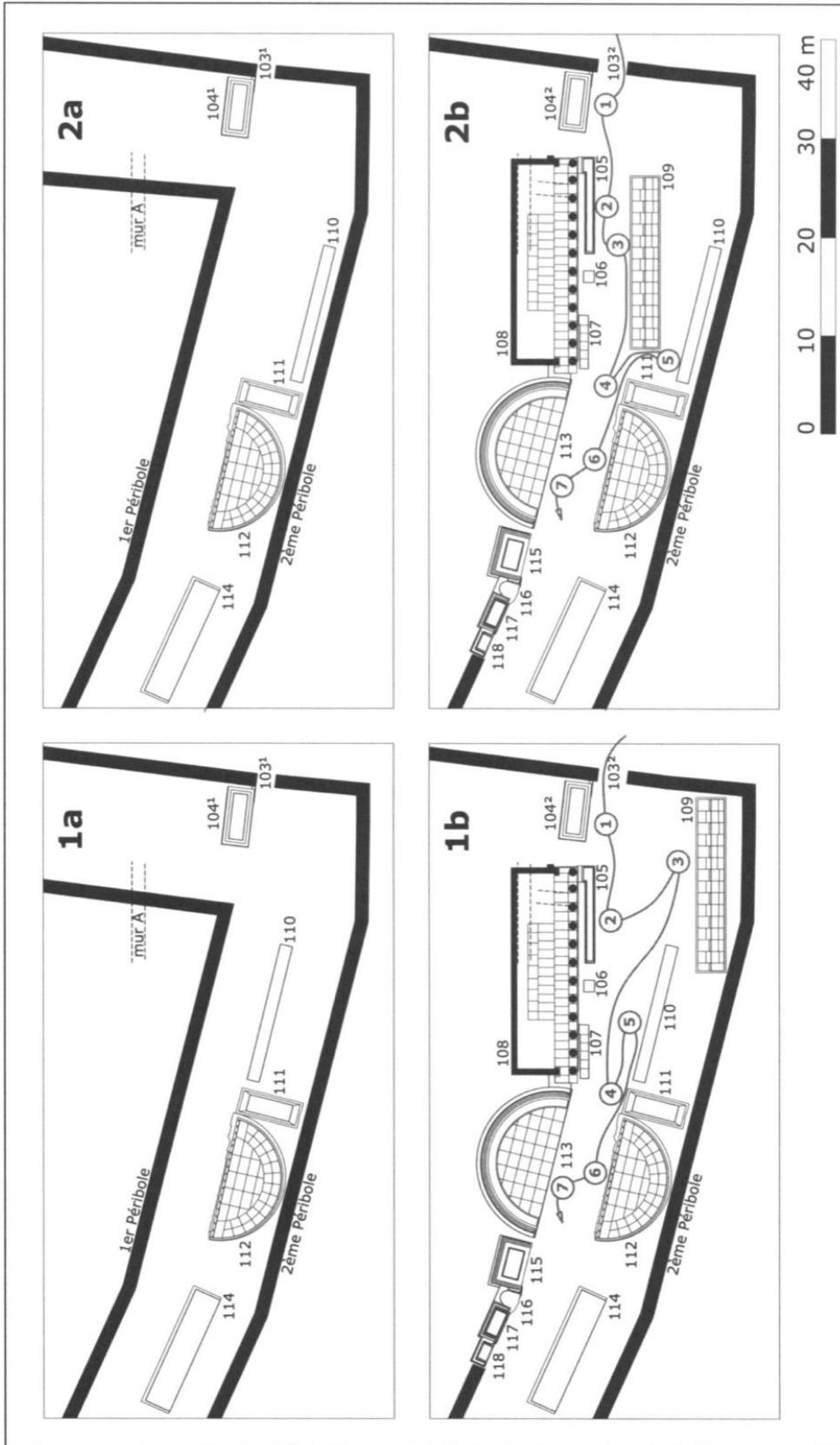
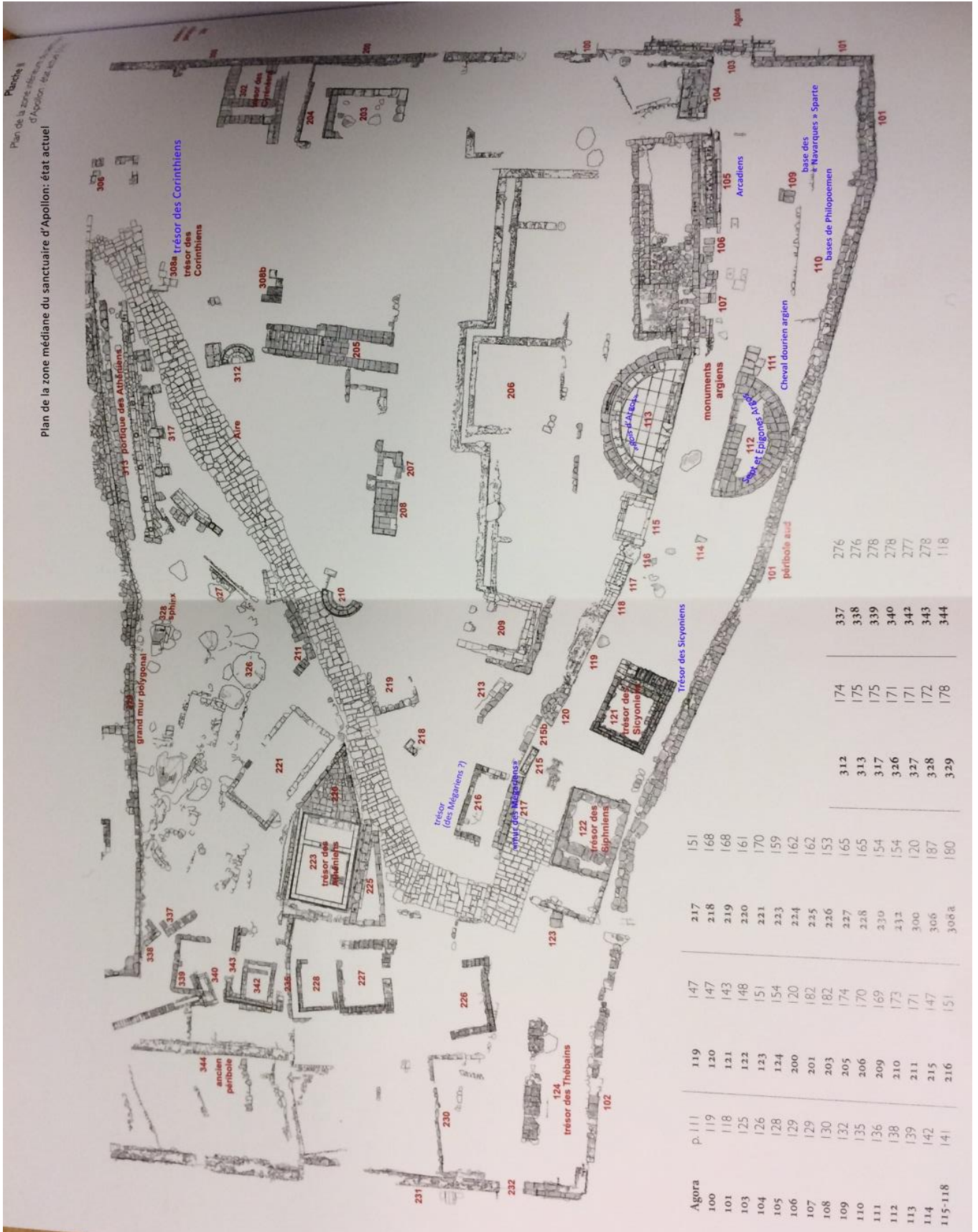


Fig. 17. Sanctuaire d'Apollo à Delphes, secteur S.-E. ; le parcours de Pausanias et la succession des deux périboles : solutions C1 (écartée) et C2 (retenue).  
Dessin J. Laragné, © Efa.





Pl. 6 : les offrandes monumentales dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes  
[GDS (2015), Planche II (p. 124) : « Plan de la zone inférieure du sanctuaire d'Apollon » ]

Les deux hémicycles argiens consacrés au sanctuaire d'Apollon à Delphes

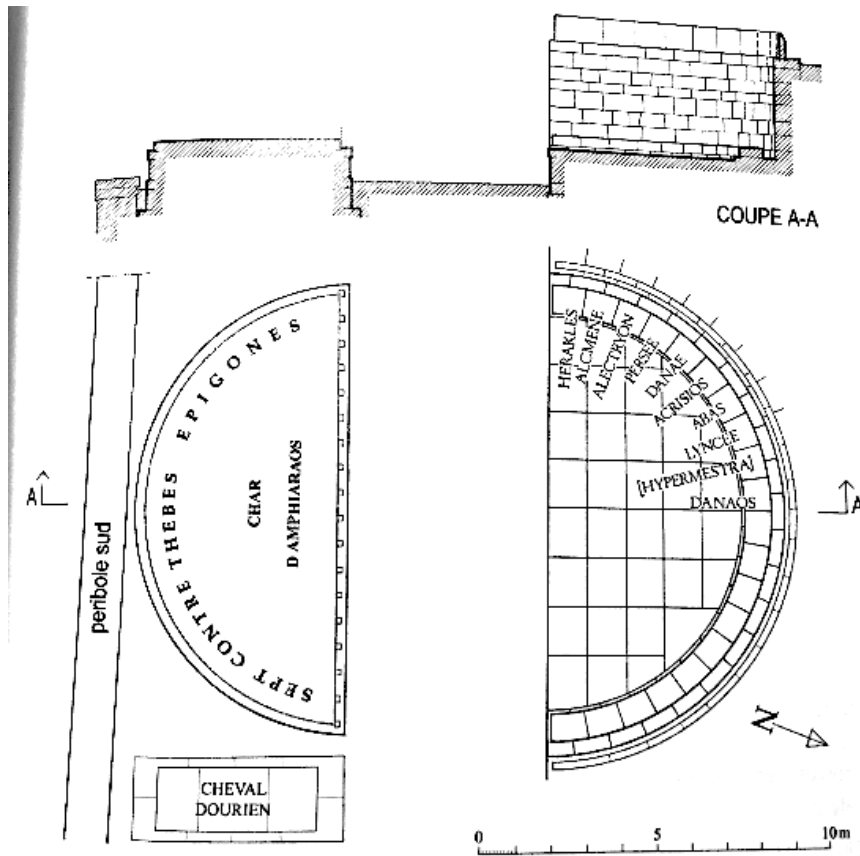


Fig. 1 : Les deux hémicycles argiens consacrés au sanctuaire d'Apollon à Delphes [GDS (1991), p, 117, Fig. 38.]

Fig. 38 — Monuments argiens : Cheval dourien 111, Sept et Épigones 112, et « Rois » 113. Restitution du plan et d'une coupe 112-113 (1/100).

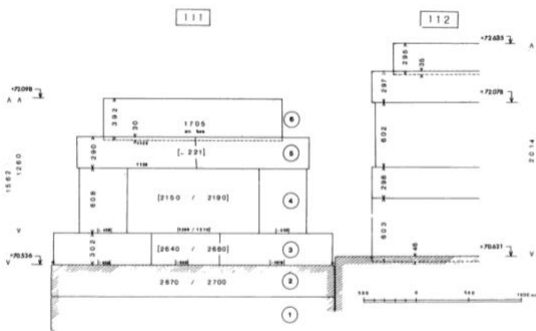


Fig. 17. — Élévation Nord de 111 mise en place par rapport à celle de 112, restitution. Dessin E. Trouki.

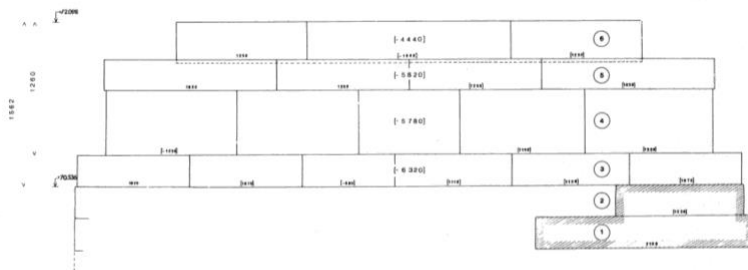


Fig. 18. — Élévation Est de 111, restitution. Dessin E. Trouki.

Fig. 2 : La base du « cheval de Troie » argien dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes [J.- Fr. BOMMELAER, « Monuments argiens de Delphes et d'Argos », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, fig. 7 ; pl. 41]

## Les piédestaux du monument des « rois d'Argos »

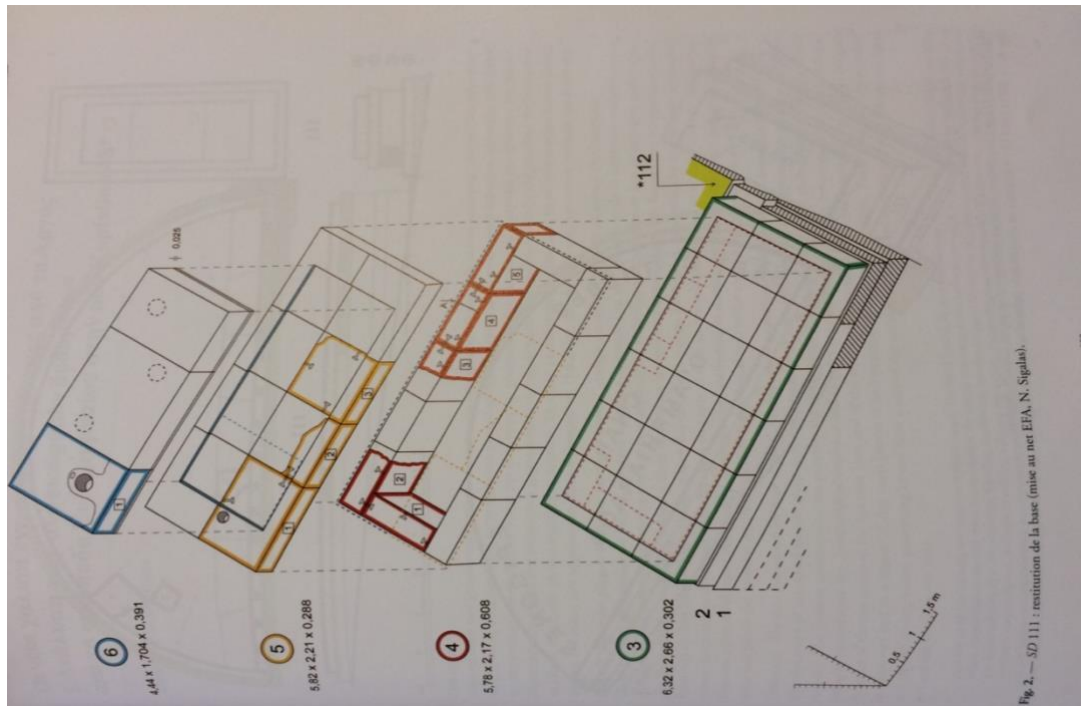


Fig. 3 : La base du « cheval de Troie » argien dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes [J.-Fr. BOMMEMAER, « Monuments argiens d'époque classique à Delphes », dans D. MULLIEZ (éd.), *Sur les pas de Wilhelm Vollgraff*, Athènes-Paris, EFA, 2013, Fig. 2]

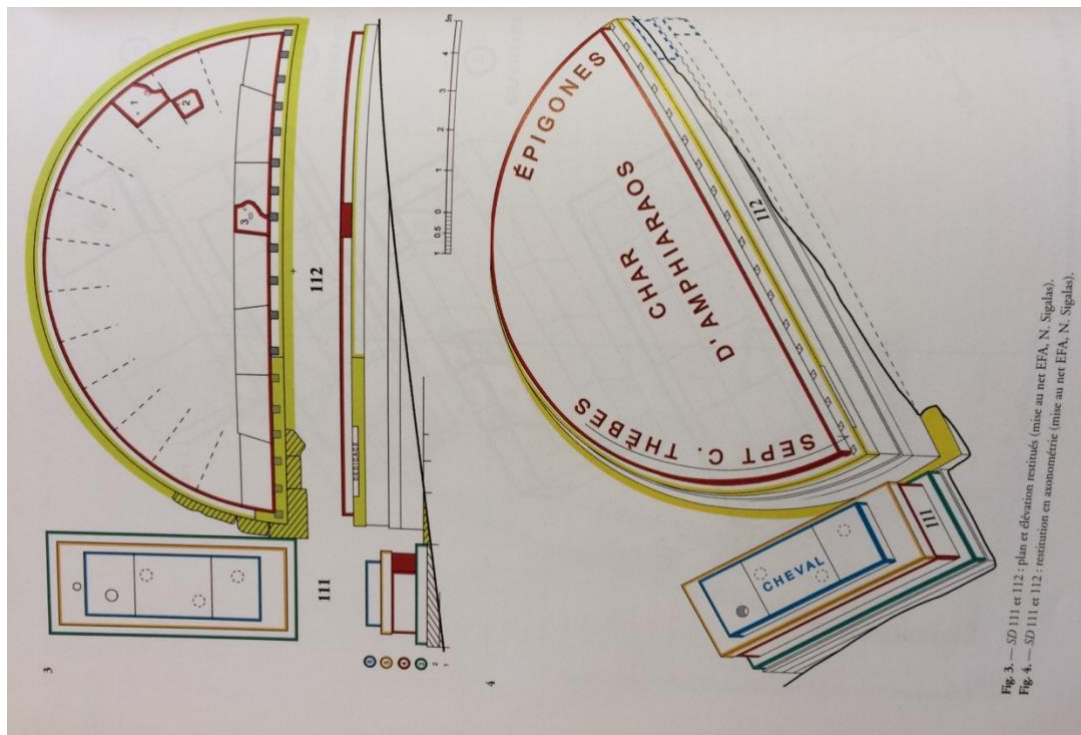


Fig. 4 : Les deux hémicycles d'Argos dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes [J.-Fr. BOMMEMAER, « Monuments argiens d'époque classique à Delphes », dans D. MULLIEZ (éd.), *Sur les pas de Wilhelm Vollgraff*, Athènes-Paris, EFA, 2013, Fig. 3-4]

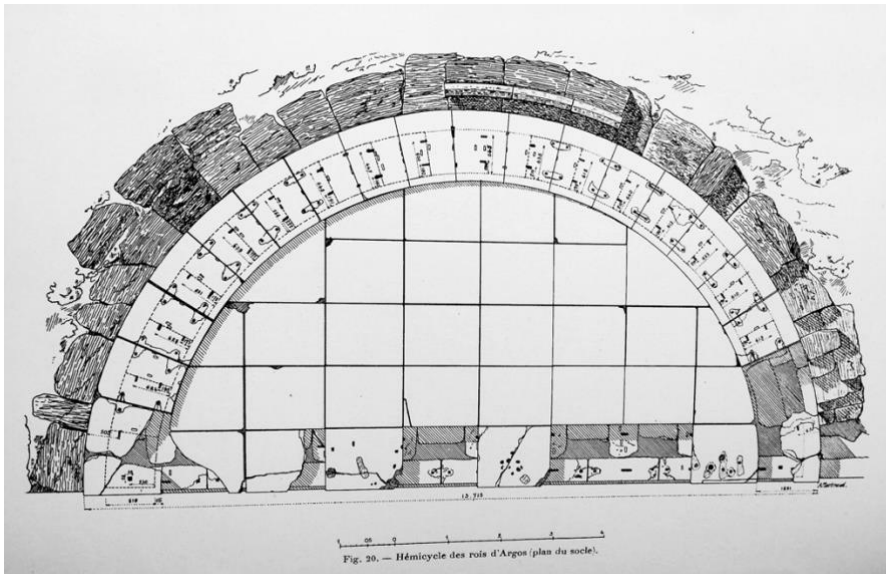


Fig. 5 : L'hémicycle des « Rois d'Argos » dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes  
[FD III 1 (1919) p. 42.]

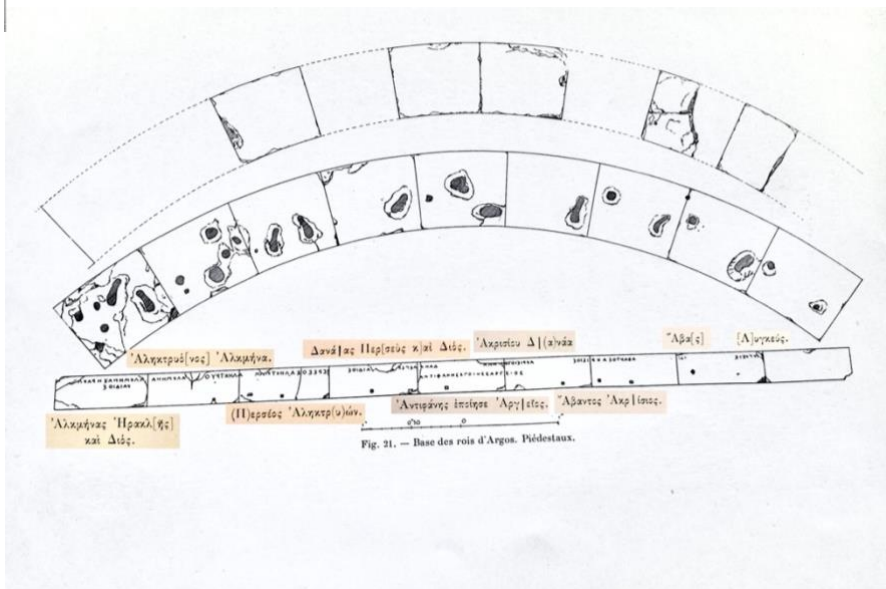


Fig. 6 : L'hémicycle des « Rois d'Argos » dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes  
[FD III, 1, fig. 21 (1919), p. 43.]

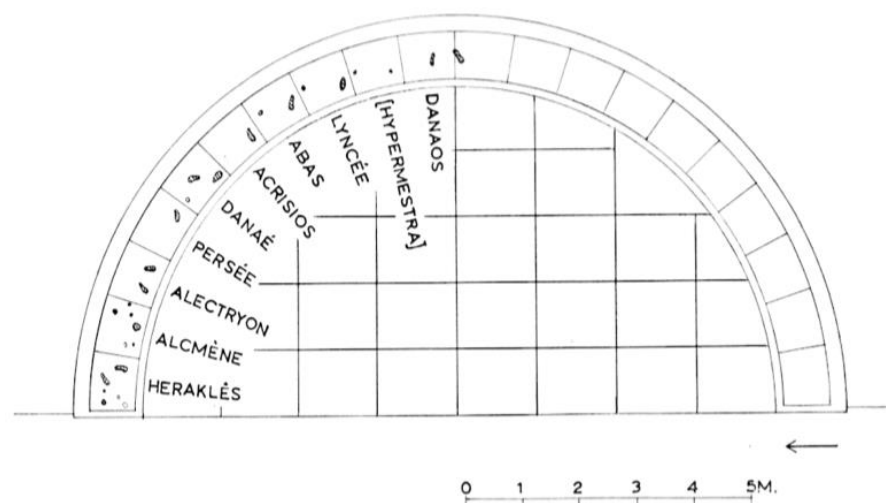


Fig. 7 : L'hémicycle des « Rois d'Argos » dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes  
[Fr. SALVIAT, « L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien », BCH, 89-1, 1965, p. 308, Fig. 1.]

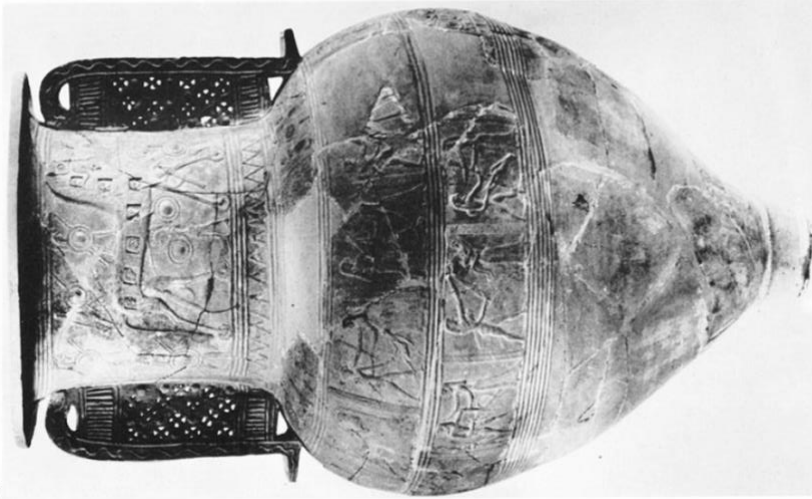


FIG. 15. Mykonos pithos  
Photo DAI—Athen, Myk. 69



Fig. 8 : Images indiquant le « Cheval de Troie »  
670 av. J.-C.

M. E. CASKEY, « Notes on Relief Pithoi of the Tenian-Boiotian Group », *AJA* 80, N.1 (1976), p. 19-41, pl. 3, fig. 15. = Mykonos vase (Archaeological Museum of Mykonos, Inv. 2240)



14

Fig. 9 : G. M. A. RICHTER, « unpublished gems in various collections », *AJA* 61 (1957), p. 267, pl. 82, 14.

Le monument des « Navarques » dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes

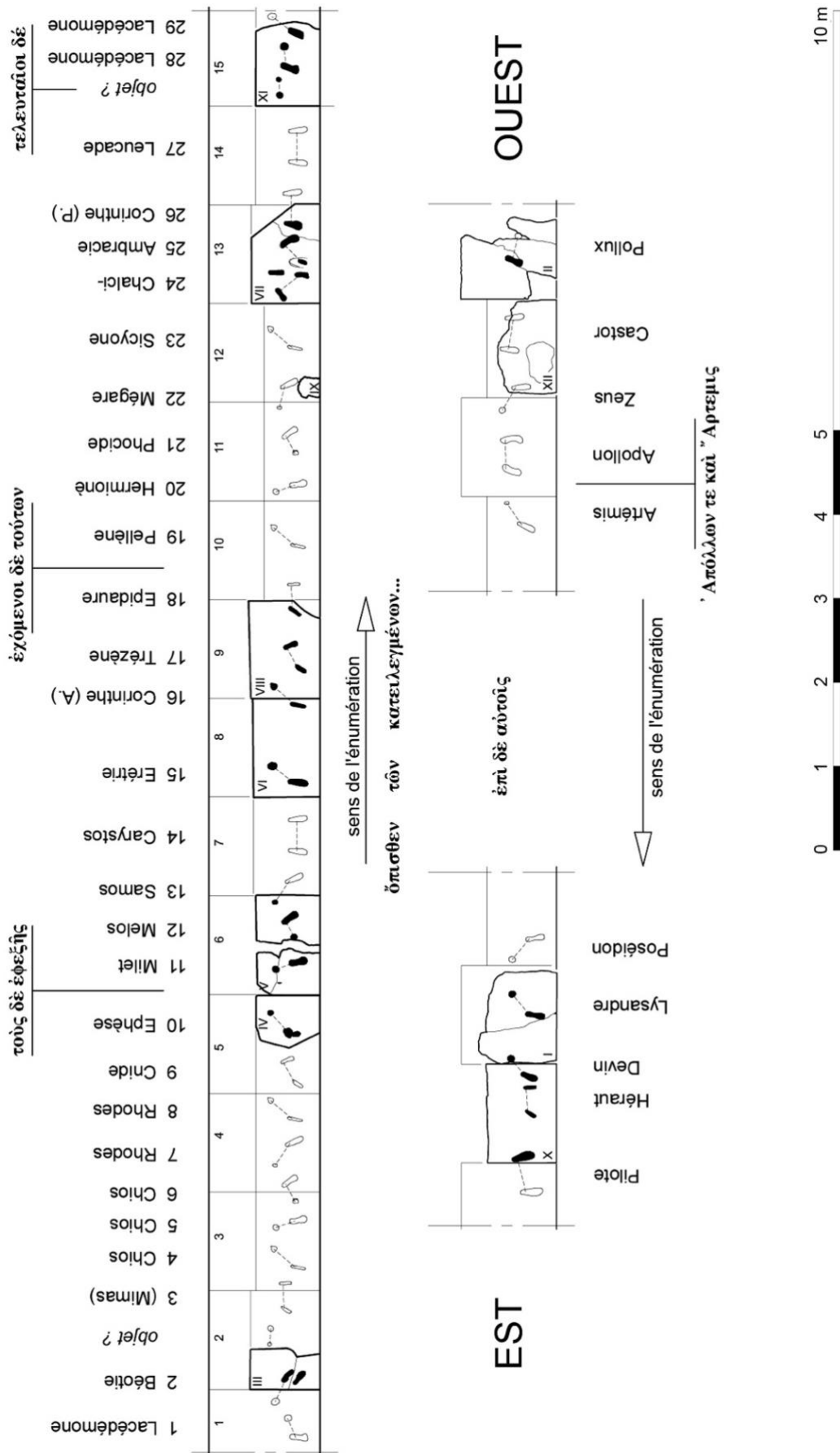


Fig. 10 : Image reprise de J.-Fr. BOMMELAER, « Delphic 3. Le monument des 'Navarques' », BCH, 135-1, 2011, p. 205 Fig. 2 [Delphes, monument des « Navarques » : restitution en plan des groupes de statues d'après la Périégèse et les dalles connues (dessin EFA, J.-Fr. BOMMELAER, J. LARAGNE)].

## La base tégiate (d'après Pausanias) dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes

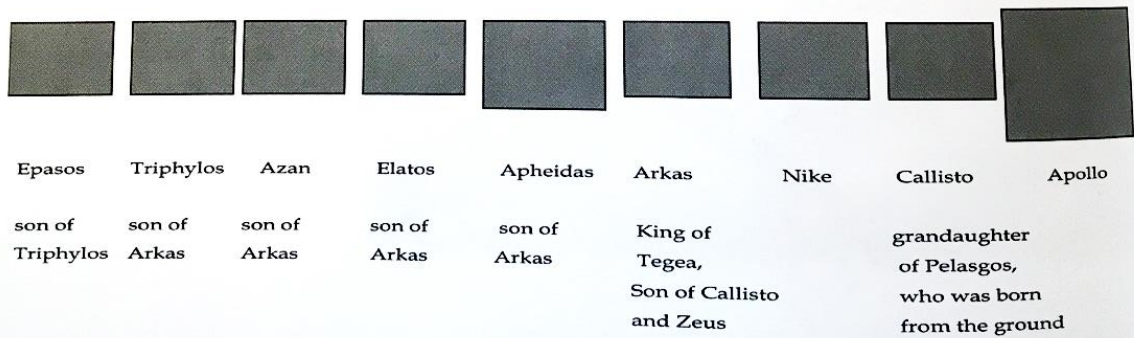


Fig. 5 The monument in detail with statue name (Illustration: Michael Scott)

## Fig. 11 : Le monument arcadien dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes

[M. SCOTT, « Constructing identities in sacred interstate space: the case of the Arkadian monument at Delphi », dans O. MENOZZI, M. L. DI MARZIO et D. FOSSATARO (éd.), *SOMA 2005*, Oxford, Archaeo Press, 2008, Fig. 5, p. 438.]

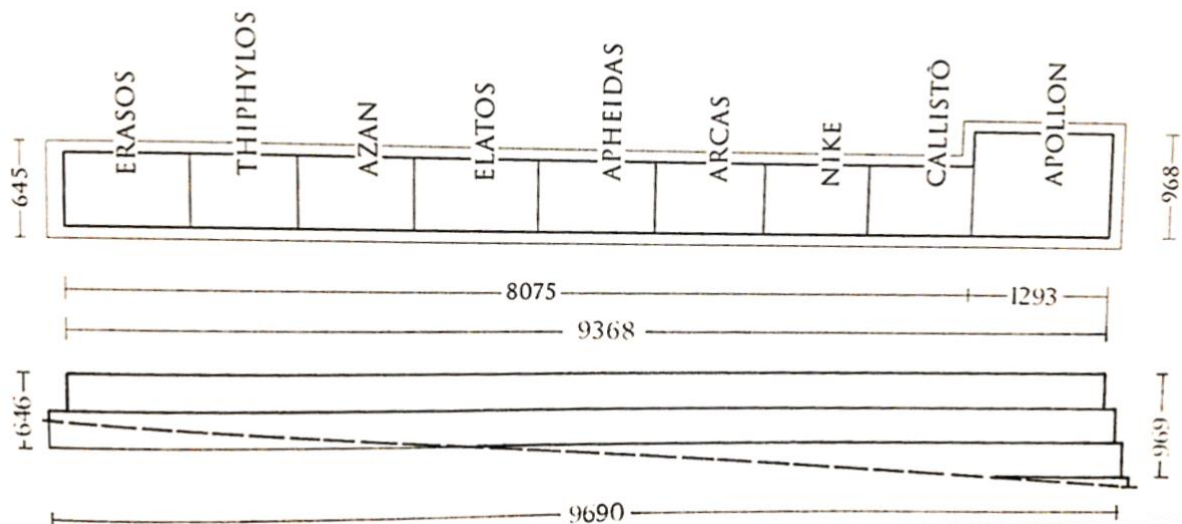


Fig. 12 : Base des Arcadiens, plan et élévation restitués [GDS (2015), p. 129, Fig. 35]

Apollon *Agyieus* (les restitutions suggérées et les ruines + Omphalos)



Fig. 13 : *Omphalos* de Delphes

[P. W. KUCHEL, « Ancient omphalos at delphi: Geometrically a space-inverting anamorphoscope », *Archaeometry*, 53.2, 2011, p. 388, Fig. 1]



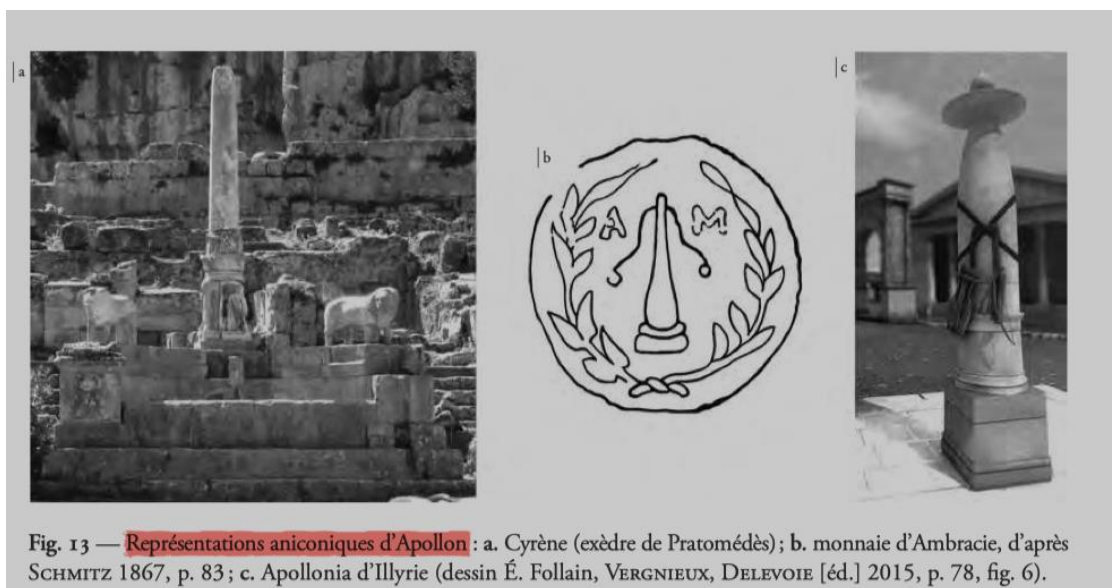


Fig. 13 — Représentations aniconiques d'Apollon : a. Cyrène (exèdre de Pratomédès); b. monnaie d'Ambracie, d'après SCHMITZ 1867, p. 83; c. Apollonia d'Illyrie (dessin É. Follain, VERGNIEUX, DELEVOIE [éd.] 2015, p. 78, fig. 6).

Fig. 14 : Représentations aniconiques d'Apollon (probablement d'Apollon *Agyieus*)

[A. JACQUEMIN et D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020, p. 136, fig. 13]

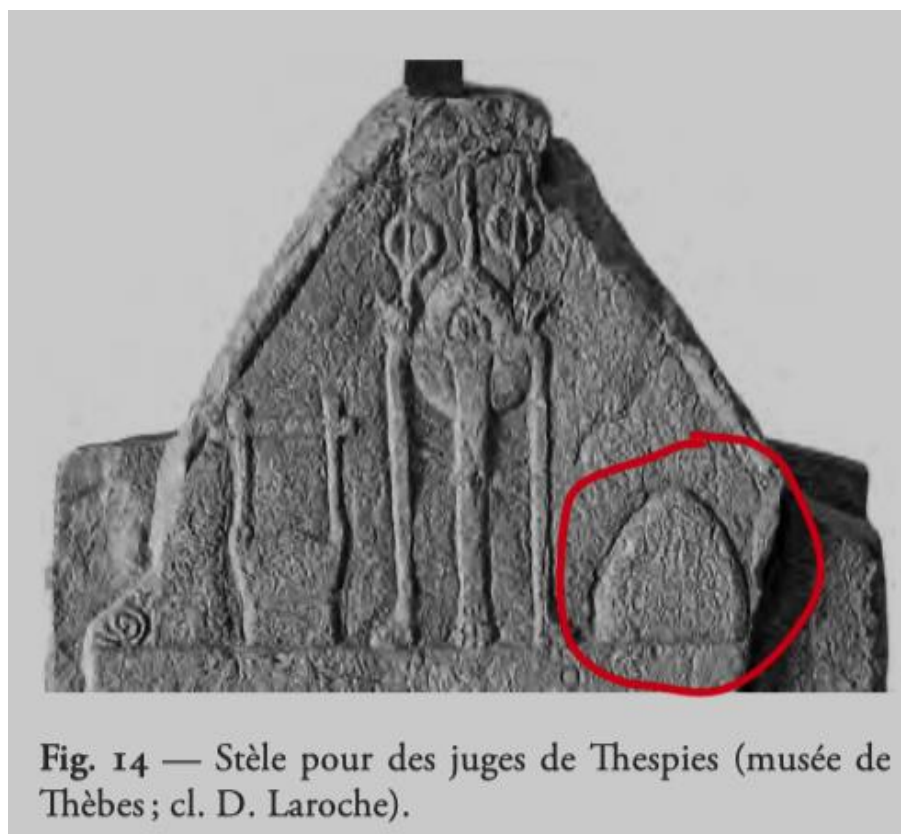


Fig. 14 — Stèle pour des juges de Thespies (musée de Thèbes; cl. D. Laroche).

Fig. 15 : Stèle pour des juges de Thespies (musée de Thèbes). Au sommet du monument, il doit avoir une représentation aniconique rappelant Apollon *Agyieus*

[A. JACQUEMIN et D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020, fig. 14]



Fig. 19 — Panorama restitué de la place du *pronaos* à Delphes.

Fig. 16 : Panorama restitué de la place du *pronaos* à Delphes  
 [A. JACQUEMIN, D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020, p. 148, Fig. 19]

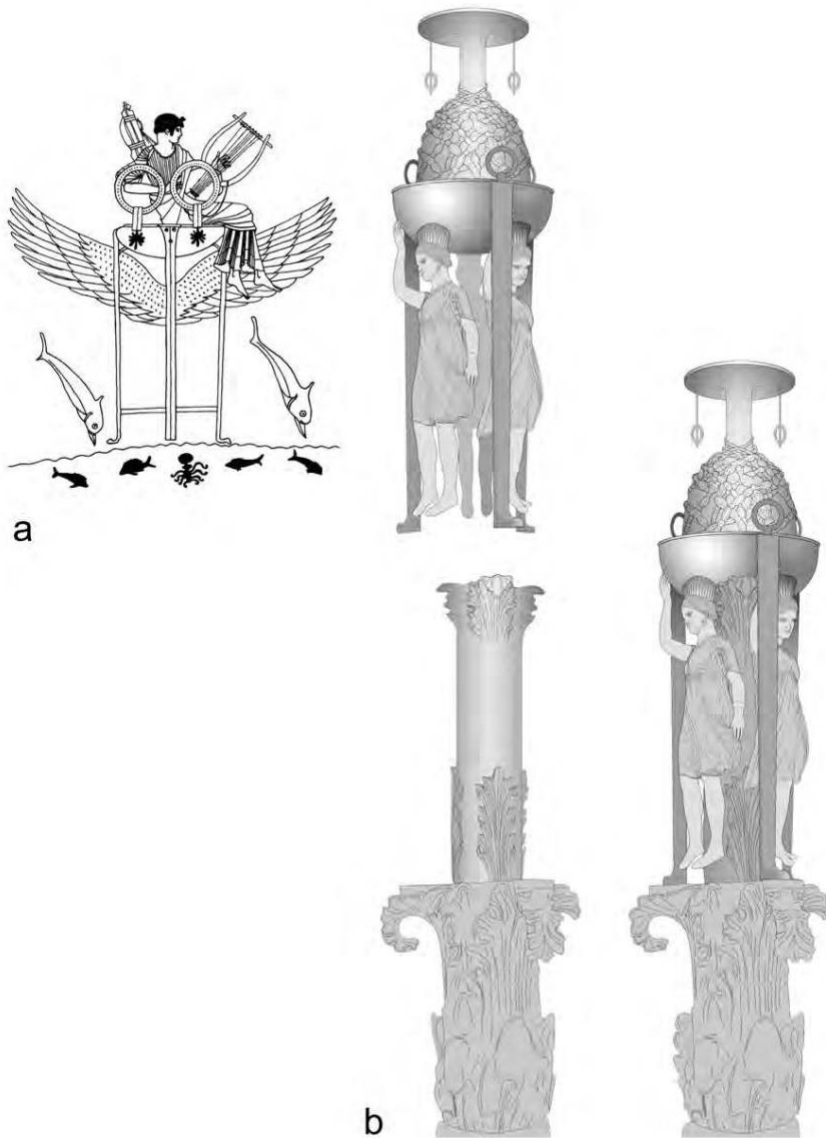


Fig. 17 : Interprétation du groupe sculpté de la colonne d'acanthé comme représentation de l'arrivée d'Apollon  
 [A. JACQUEMIN, D. LAROCHE, « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020, p. 144, Fig. 16]



Fig. 20 : Base de Mantinée - Trois Muses (MNA 215)



Fig. 18 : Base de Mantinée - Trois Muses (MNA 217)



Fig. 19 : Base de Mantinée—Apollon, un serviteur et Marsyas (De gauche à droite) (MNA 216)

## VIII. Annexe II — les Tableaux

Tableaux I : les statues d'Apollon mentionnées dans la *Périégèse* du Péloponnèse (auteur et origine)

Textes de Pausanias	Genre de représentation	Précision à l'égard de matériaux	Indication de l'auteur	Indication de l'origine	Épiclèse
II, 2, 8	ἄγαλμα	Bronze	Œuvre d'Hermogène de Cythère		Clarios
II, 3, 3	ἄγαλμα				
II, 3, 6	ἄγαλμα	Bronze			
II, 13, 7	ἄγαλμα				
II, 19, 3	ἄγαλμα / ξόανον		Athenian Attalus (the modern image: ἄγαλμα)	Danaus (the original temple and ξόανον)	Lykéios
II, 19, 8	?				Agyieus
II, 24, 1	ἄγαλμα	Bronze			Deiradiotes
II, 24, 5	ἀγάλματα	Marbre blanc	Polycleitus		
II, 30, 1	ξόανον				
II, 31, 6	ἄγαλμα		Le temple d'Apollon Théarios a été construit, à ce qu'ils disent, par Pitthée; il est le plus ancien que je connaisse. [...] la statue qu'on y voit maintenant est une offrande d'Auliscus, et l'ouvrage d'Hermon de Trézène.		Théarios
II, 32, 5	ἄγαλμα		Pour les Déliens		

Textes de Pausanias	Genre de représentation	Précision à l'égard de matériaux	Indication de l'auteur	Indication de l'origine	Épiclèse
II, 35, 2	ἀγάλματα				Pythaeus/ Horios
II, 36, 2	ἄγαλμα				
II, 36, 3	ἀγάλματα	Marbre blanc			
III, 1, 3	ἄγαλμα				
III, 10, 8	ἄγαλμα				Pythaeus
III, 11, 9	ἀγάλματα				
III, 12, 8	?				
III, 19, 1-2	ἄγαλμα	Bronze			
III, 21, 8	ἀγάλματα				
III, 22, 7	ἀγάλματος	Ivoire			
III, 23, 2-5	ξόανον			Le <i>xoanon</i> d'Apollon de Boiai en Laconie aurait été lancé dans la mer à Délos (pillage de Délos par un général impie – Ménophanès – de Mithridate, vers 88 av. J.- C.), et aurait flotté vers le Péloponnèse où il est désormais consacré (un lieu consacré à Apollon appelé Ἐπιδήλιον).	Epidelios

Textes de Pausanias	Genre de représentation	Précision à l'égard de matériaux	Indication de l'auteur	Indication de l'origine	Épiclèse
III, 24, 1	ἄγαλμα				
III, 25, 3	Ξόανα			Les statues de ces deux divinités sont en bois, et furent, dit-on, érigées, par les femmes qui habitaient les bords du Thermodon.	Amazonios
III, 25, 10	ξόανον				Carnéios
III, 26, 5	Ξόανα				Carnéios
III, 26, 7	?				Carnéios
IV, 31, 10	ἀγάλματα				
IV, 33, 4	ἀγάλματα				Carnéios
IV, 34, 7	ξόανον			C'est une consécration, disent-ils, des marins de l'Argo.	Corynthos
IV, 34, 7	ἄγαλμα	Bronze			Argéotas
V, 11, 8	?				
V, 17, 3	?		Je ne peux pas dire le nom des artistes qui les ont faites, mais à mon sentiment ce sont des œuvres très anciennes.		
V, 18, 4	?				
V, 20, 2	?				

VI, 19, 6	ἄγαλμα	Buis	L'auteur en est Patroclès fils de Catillos, de Crotona.	C'est, dit-on, une consécration des Locriens voisins du cap Zéphyrion,	
VI, 24, 6	ἄγαλμα				Akésios
VII, 20, 3	ἄγαλμα	Bronze			
VII, 20, 6	?			C'est le butin qui a servi à le faire lorsque, seuls des Achéens, les Patréens aidèrent les Étoliens contre l'armée des Galates.	
VII, 21, 10	ἄγάλματα	Bronze			
VII, 21, 11	ἄγάλματα	Marbre			
VII, 26, 6	ξόανον		Personne parmi les gens du pays n'a pu me dire qui en était l'auteur... déduire que l'Apollon d'Aigeira est aussi une œuvre du même Laphaès de Phlionte.		
VII, 27, 4	ἄγαλμα	Bronze			
VIII, 9, 1	ἄγαλμα		C'est Praxitèle qui a exécuté les statues de ces divinités, deux générations après Alcamène.		
<b>Textes de Pausanias</b>	<b>Genre de représentation</b>	<b>Précision à l'égard de matériaux</b>	<b>Indication de l'auteur</b>	<b>Indication de l'origine</b>	<b>Épiclèse</b>
VIII, 30, 3 ; 4	ἄγαλμα	Bronze		Elle fut transportée de la cité des Phigaliens, à titre de contribution, pour orner Mégalopolis.	Épikourios

VIII, 31, 3	?				
VIII, 31, 5	Ξόανά			Elles (antiques idoles d'Héra, d'Apollon et des Muses) sont été apportées, à ce qu'on dit, de Trapézonte.	
VIII, 31, 7	ἀγάλματα				
VIII, 32, 2	ἄγαλμα				
VIII, 32, 5	ἄγαλμα				
VIII, 37, 1	? (portique en marbre ?)				
VIII, 37, 12	ξόανά				
VIII, 41, 9	ἄγαλμα (une répétition)				
VIII, 42, 7	?	Bronze	De cet Onatas les Pergaméniens ont un Apollon en bronze (χαλκοῦς), un chef-d'œuvre des plus achevées en raison de sa taille et pour le travail. Alors donc, cet homme, ayant retrouvé un dessin ou une copie de la vieille idole (ἀρχαίου ξοάνου) —et guidé surtout, à ce qu'on dit, par une vision qu'il eut dans ses rêves—, fit pour les Phigaliens une statue en bronze, environ une génération après l'expédition médique contre la Grèce.		
VIII, 53, 1-3	ἀγάλματα			Les Tégéates lui (Apollon) ont élevé des statues	Agyieus
VIII, 53, 6	ἀγάλματα				Agyieus



VIII, 53, 7	ἄγαλμα	Dorée	C'est une œuvre de Cheirisophos, un Crétois d'origine ; l'époque et le maître de cet artiste, nous les ignorons. Le séjour que Dédale fit à Cnossos chez Minos a procuré aux Crétois une réputation durable aussi dans la fabrication des idoles.		
-------------	--------	-------	---	--	--

**Tableaux II : les statues d'Apollon mentionnées dans la *Périégèse* du Péloponnèse (localisation)**

Textes de Pausanias	Genre de représentation	Précision de matériaux	Localisation	Épiclèse
II, 2, 8	ἄγαλμα	Bronze	L'agora de Corinthe	Clarius
II, 3, 3	ἄγαλμα		L'agora de Corinthe	
II, 3, 6	ἄγαλμα	Bronze	En chemin de l'agora de Corinthe vers Sicyone	
II, 13, 7	ἄγαλμα		L'agora de Phlionte	
II, 19, 3	ἄγαλμα / ξόανον		Argos (au sanctuaire d'Apollon Lykios qui est le plus connu selon Pausanias)	Lykios
II, 19, 8	?		Argos	Agyieus
II, 24, 1	ἄγαλμα	Bronze	L'acropole d'Argos :Larrisa	Deiradiotes
II, 24, 5	ἀγάλματα	Marbre blanc	Argos : en sommet du mont Lycone	
II, 30, 1	ξόανον		Égine	
II, 31, 6	ἄγαλμα		Trézène	Théarios
II, 32, 5	ἄγαλμα		Pour les Déliens	
II, 35, 2	ἀγάλματα		Hermione	Pythaeus/Horios
II, 36, 2	ἄγαλμα		Au bas du mont Coccygium (au Sud-Est de l'Argolide, dans la région Akté)	
II, 36, 3	ἀγάλματα	Marbre blanc	Masès (proche d'Hermione)	
III, 1, 3	ἄγαλμα		Amyclée	
III, 10, 8	ἄγαλμα		Thornax	Pythaeus
III, 11, 9	ἀγάλματα		Sparte	
III, 12, 8	?		Sparte (un sanctuaire ou une	

			statue d'Apollon Maléatas)	
III, 19, 1-2	ἄγαλμα		Amyclée	
<b>Textes de Pausanias</b>	<b>Genre de représentation</b>	<b>Précision de matériaux</b>	<b>Localisation</b>	<b>Épiclèse</b>
III, 21, 8	ἀγάλματα		L'agora de Gythion	
III, 22, 7	ἀγάλματος	Ivoire	En citadelle de Géronthre	
III, 23, 2- 5	ξόανον		Cap Malée	Epidelios
III, 24, 1	ἄγαλμα		Zarax (Laconie)	
III, 25, 3	ξόανα		Pyrrhichus	Amazonios
III, 25, 10	ξόανον		Oetylus	Carnéios
III, 26, 5	ξόανα		Leuctres en Laconie	Carnéios
III, 26, 7	?		Cardamyle (Laconie)	Carnéios
IV, 31, 10	ἀγάλματα		Messène (dans le sanctuaire d'Asclépios)	
IV, 33, 4	ἀγάλματα		Karnassion (Messène)	Carnéios
IV, 34, 7	ἄγαλμα	Bronze	Coroné	Argéotas
IV, 34, 7	ξόανον		Coroné	Corynthos
V, 11, 8	?		Élide (sur le socle du trône d'Olympie)	
V, 17, 3	?		Olympie	
V, 18, 4	?		Olympie	
V, 20, 2	?		Olympie	
VI, 19, 6	ἄγαλμα	Buis	Olympie	
VI, 24, 6	ἄγαλμα		Élis (Élide)	Akésios
VII, 20, 3- 4	ἄγαλμα	Bronze	Patras (Achaïe)	
VII, 20, 6	?		L'Odéon (à l'agora) de Patras	
VII, 21, 10	ἀγάλματα	Bronze	Patras (tout près du port)	
VII, 21, 10	ἀγάλματα	Bronze	Patras (tout près du port)	
VII, 21, 11	ἀγάλματα	En marbre	Patras (dans un bois sacré au port de la mer)	

VII, 26, 6	ξόανον		Aigeira	
VII, 27, 4	ἄγαλμα	Bronze	Pellène (en contrebas de la cité)	
<b>Textes de Pausanias</b>	<b>Genre de représentation</b>	<b>Précision de matériaux</b>	<b>Localisation</b>	<b>Épiclèse</b>
VIII, 9, 1	ἄγαλμα		Phénéos (dans un temple)	
VIII, 30, 3 ; 4	ἄγαλμα	Bronze	Mégalopolis (devant un enclos sacré, se situant à l'agora, où est un sanctuaire de Zeus <i>Lykaios</i> )	Épikourios
VIII, 31, 3	?		Mégalopolis (agora)	
VIII, 31, 5	ξόανά		Mégalopolis (devant l'entrée d'un sanctuaire d'Aphrodite)	
VIII, 31, 7	ἀγάλματα		Mégalopolis (se trouve à l'intérieur de l'enclos d'un bâtiment des effigies humaines, celles de Kallignotos et Mentas, et de Sosigénès et Polos)	
VIII, 32, 2	ἄγαλμα		Au nord de Mégalopolis (dans un sanctuaire)	
VIII, 32, 5	ἄγαλμα		Au nord de Mégalopolis (sur une colline, peut-être dans un sanctuaire d'Asclépios)	
VIII, 37, 1	? (portique en marbre ?)			
VIII, 37, 12	ξόανά		Mont Ménale	
VIII, 41, 9	ἄγαλμα (une répétition)		L'agora de Megalopolis	

VIII, 42, 7	?	Bronze	Phigalie (Arcadie)	
VIII, 53, 1-3	ἀγάλματα		Tégée	Agyieus
VIII, 53, 6	ἀγάλματα		Tégée	Agyieus
VIII, 53, 7	ἄγαλμα	Dorée	Tégée	

Tableaux III : les statues d'Apollon mentionnées dans la *Périégèse* du Péloponnèse (description du Périégète)

Référence	Genre de représentation	Précision à l'égard de matériau	Description détaillée	Épiclèse
II, 2, 8	ἄγαλμα	Bronze		Clarios
II, 3, 3	ἄγαλμα			
II, 3, 6	ἄγαλμα	Bronze		
II, 13, 7	ἄγαλμα	?	La statue de Dionysos est exposée à la vue de tout le monde, ainsi que celle d'Apollon, mais il n'est permis qu'aux prêtres de voir celle d'Isis.	
II, 19, 2-3	ἄγαλμα / ξόανον	?	Parmi les sanctuaires situés dans la cité des Argiens, le plus illustre est celui d'Apollon <i>Lykios</i> . La statue qu'on y voit maintenant est l'ouvrage d'Attale Athénien. À l'origine le temple et le <i>xoanon</i> furent consacrés par Danaos. Je crois que toutes les statues de l'époque, et surtout les œuvres égyptiennes, étaient des xoana (en bois ?).	Lykios
II, 19, 8	?	?	On voit après ces tombeaux l'Apollon <i>Agyieus</i> (dieu des rues) et l'autel de Zeus <i>Hyetios</i> (dieu de la pluie), sur lequel ceux qui avaient promis à Polynice de le ramener à Thèbes, prêtèrent serment de perdre tous la vie plutôt que de revenir sans avoir pris cette ville.	Agyieus
II, 24, 1	ἄγαλμα	Bronze	La statue qu'on y voit à présent est de bronze (χαλκοῦν) et représente le dieu debout ;	Deiradiotes
II, 24, 5	ἀγάλματα	Marbre blanc		

Textes de Pausanias	Genre de représentation	Précision à l'égard de matériau	Description détaillée	Épiclèse
II, 30, 1	ξύανον	?	La statue d'Apollon est en bois et le représente nu ; c'est un ouvrage du pays (ξύανον γυμνόν ἐστί τέχνης).	
II, 31, 6	ἄγαλμα	?	Le temple d'Apollon <i>Théarios</i> a été construit, à ce qu'ils disent, par Pitthée; il est le plus ancien que je connaisse. Celui d'Athéna chez les Phocéens de l'Ionie, qui fut brûlé jadis par Harpage le Mède, est très ancien, de même que celui d'Apollon <i>Pythien</i> à Samos mais ils ont été tous deux bâtis bien longtemps après celui de Trézène ; la statue qu'on y voit maintenant est une offrande d'Auliscos, et l'ouvrage d'Hermon de Trézène, qui a fait aussi les statues en bois des Dioscures.	Théarios
II, 32, 5	ἄγαλμα	?		
II, 35, 2	ἀγάλματα	?	Il y a trois temples et trois statues d'Apollon (ensuite les interprétations sur leurs épiclèses respectives).	Pythaeus/ Horios
II, 36, 2	ἄγαλμα	?	Au bas du mont Coccygium est un autre temple, qui n'a plus ni portes, ni toit, ni statue. On dit qu'il était dédié à Apollon.	
II, 36, 3	ἀγάλματα	Marbre	Leurs [Apollon, Poséidon, Déméter] statues sont en marbre blanc, et les représentent debout.	
III, 1, 3	ἄγαλμα	?	Amyclas, fils de Lacédémon, voulant aussi laisser quelque mémoire de son nom, fonda la ville d'Amyclées dans la Laconie. Il eut plusieurs fils : Hyacinthe, le plus jeune, était d'une très grande beauté, et mourut avant son père. Son tombeau est à Amycles, sous la statue d'Apollon.	Amyclées
III, 10, 8	ἄγαλμα	?	Faite comme celle d'Apollon d'Amyclées	Pythaeus
III, 11, 9	ἀγάλματα	?	Dans l'agora des Spartiates se trouvent les statues d'Apollon <i>Pythaeus</i> , d'Artémis et de Létô ; l'endroit tout entier s'appelle le Chœur ( <i>Choros</i> ), car	

			pendant les <i>Gymnopédies</i> , qui sont une des fêtes les plus importantes chez les Lacédémoniens, les éphèbes forment des chœurs en l'honneur d'Apollon.	
III, 12, 8	?	?	Les Lacédémoniens ont un autel d'Apollon <i>Acritas</i> , et un sanctuaire, surnommé Gasepton, consacré à la Terre, et un peu au-dessus du sanctuaire de Gasepton, se dresse un Apollon <i>Maléates</i> .	Maléatas
III, 19, 1-2	ἄγαλμα	Bronze	Je n'ai pas entendu dire que personne n'en eût pris la mesure ; mais, à en juger par conjecture, elle peut avoir trente coudées de haut. Ce n'est pas l'ouvrage de Bathyclès, elle est bien plus ancienne et faite sans art ; à l'exception du visage, des pieds et des mains, elle ressemble, pour le reste, à une colonne de bronze. Le dieu a un casque sur la tête, et tient une lance et un arc. La base de la statue a la forme d'un autel.	
III, 21, 8	ἀγάλματα	??	Les Gythéates disent que leur ville n'a point été fondée par un mortel, mais qu'Héraclès et Apollon, après avoir terminé leur querelle pour le Trépied, se réconcilièrent et fondèrent ensuite cette ville en commun. Aussi voit-on sur l'agora des Gythéates les statues d'Apollon et d'Héraclès, et près d'eux celle de Dionysos. En d'autres endroits de la ville, vous apercevrez un Apollon Carnéios.	Sans épiclèse +Carnéios
III, 22, 7	ἀγάλματος	Ivoire	Dans la citadelle il y a un temple d'Apollon ; le dieu y avait sa statue, mais il n'en reste plus que la tête, qui est en ivoire (ἀγάλματος ἐλέφαντος). Les autres parties ayant été brûlées avec l'ancien temple.	
III, 23, 2-5	ξύανον		La statue en bois d'Apollon de Boiai en Laconie venue de Délos (Apollon au Cap Malée) Départant de cette phrase, Pausanias raconte une histoire légendaire d'une attaque à Délos – lieu sacré dédié à Apollon – entreprise par un homme Ménophanès, un général impie de Mithridates.	Epidelios
<b>Texte de Pausanias</b>	<b>Genre de représentation</b>	<b>Précision à l'égard de matériau</b>	<b>Description détaillée</b>	<b>Épiclèse</b>
III, 24, 1	ἄγαλμα	?	Il n'y a rien de remarquable à Zarax, on voit seulement à l'extrémité du port un temple d'Apollon avec une statue d'Apollon tenant une lyre.	



III, 25, 3	ξόανα	?	On voit dans leur pays deux temples, celui d'Artémis surnommée <i>Astratéa</i> , parce que les Amazones s'arrêtèrent en ce lieu, et ne poussèrent pas plus loin leur expédition ; et celui d'Apollon <i>Amazonios</i> . Les statues de ces deux divinités sont en bois, et furent, dit-on, érigées, par les femmes qui habitaient les bords du Thermodon.	Amazonios
III, 25, 10	ξόανον	?	A Oetylus, le temple de Sarapis, et la statue en bois d'Apollon <i>Carnéios</i> sur l'agora sont mérites d'être vues.	Carnéios
III, 26, 5	ξόανα	?	Il y a plusieurs statues en bois d'Apollon <i>Carnéios</i> , et d'une forme semblable à celle que les Lacédémoniens de Sparte ont coutume de donner à ces statues.	Carnéios
III, 26, 7	?		Il y a dans la ville un temple d'Athéna et une statue d'Apollon <i>Carnéios</i> , dont le culte est commun à tous les Doriens.	Carnéios
IV, 31, 10	ἀγάλματα	?	Le sanctuaire d'Asclépios renferme un très grand nombre de statues les plus dignes d'être vues [...] de l'autre [côté] des statues d'Apollon, des Muses, d'Héraclès.	
IV, 33, 4	ἀγάλματα	?		Carnéios
IV, 34, 7	ξόανον	?		Corynthos
IV, 34, 7	ἄγαλμα	Bronze		Argéotas
V, 11, 8	?	?		
V, 17, 3	?	?	Puis, Coré, Déméter, Apollon et Artémis, les deux premières assises et se faisant face, Apollon debout en face d'Artémis debout. On a consacré là aussi Léto, la Fortune, Dionysos, une Victoire ailée. Je ne peux dire le nom des artistes qui les ont faites, mais à mon sentiment ce sont des œuvres forts anciennes.	
<b>Textes de Pausanias</b>	<b>Genre de représentation</b>	<b>Précision à l'égard de matériau</b>	<b>Description détaillée</b>	<b>Épiclèse</b>
V, 18, 4	?	?	On a représenté également les Muses en train de chanter et Apollon qui donne le signal du chant. Pour ces figures il y a aussi une inscription : « Voici le	

			Létoïde, le seigneur qui frappe au loin, Apollon ; les Muses, alentour, chœur gracieux qu'il dirige ».	
V, 20, 2	?			
VI, 19, 6	ἄγαλμα	Buis	Il y a aussi une statue en buis (ἄγαλμα πύξινον) d'Apollon avec la tête dorée	
VI, 24, 6	ἄγαλμα	?	Il y a un temple et une statue d'Apollon Akésios (Qui-guérit). Ce nom ne signifierait rien d'autre que celui qui est appelé Alexicacos (Qui-enlève-le-mal) chez les Athéniens...	Akésios
VII, 20, 3-4	ἄγαλμα	Bronze	Représenté nu ; mais aux pieds il porte des sandales et il a un pied posé sur le crâne d'un bœuf, Alcée l'a montré dans l'hymne à Hermès, quand il a écrit qu'Hermès avait dérobé les bœufs d'Apollon et encore, avant Alcée, Homère a dit dans son poème qu'Apollon gardait les bœufs de Laomédon moyennant salaire.	
VII, 20, 6	?	?		
VII, 21, 10	ἀγάλματα	Bronze		
VII, 21, 11	ἀγάλματα	Marbre		
VII, 26, 6	ξόανον	?	Il y a aussi un sanctuaire d'Apollon particulièrement ancien, qu'il s'agisse du sanctuaire lui-même ou de tout ce que contiennent les frontons, mais la statue en bois du dieu, nu et de grande taille, est ancienne également...	
VII, 27, 4	ἄγαλμα	Bronze	Après la mention de cet Apollon, Pausanias parle d'un concours, les <i>Théoxénies</i> . Encore une fois, la représentation divine serve d'« incarnation du dieu » devant lequel un événement historique se présente, ainsi, elle, ici, ne peut être plus considérée comme un simple marqueur géographique en tant que élément localisateur, mais plutôt un témoin de l'histoire – quoi qu'elle soit vraie ou légendaire – qui contribuerait, dans le présent, à la construction de l'identité culturelle du passé grec qui se reflète dans et par les restes devant Pausanias.	
VIII, 9, 1	ἄγαλμα			

VIII, 30, 3 ; 4	ἄγαλμα	Bronze	Il y a devant ce lieu sacré une statue en bronze d'Apollon qui mérite d'être vue : elle est haute de douze pieds ; elle fut transportée de la cité des Phigaliens, à titre de contribution, pour orner Mégalaopolis.	Épikourios
VIII, 31, 3	?	?	Un Pan qui tient une syrinx et Apollon jouant de la cithare. Il y a aussi une inscription à leur sujet qui les place parmi les Dieux Premiers.	
VIII, 31, 5	ξόανά	?	Devant l'entrée, il y a d'antiques idoles représentant Héra, Apollon et les Muses ; elles ont été apportées, à ce qu'on dit, de Trapézonte	
VIII, 31, 7	ἀγάλματα	?		
VIII, 32, 2	ἄγαλμα	?	Il y a aussi une statue (ἄγαλμα) d'Apollon du type des hermès quadrangulaires	
VIII, 32, 5	ἄγαλμα	?	Tandis que celle d'Apollon assis sur un trône ne mesure pas moins de dix pieds.	
VIII, 37, 1	? (portique en marbre ?)	?	Sur le second Héraclès disputant le trépied à Apollon. Ce que j'ai appris sur leur querelle, je l'exposerai quand nous serons arrivés aux chapitres sur Delphes du livre consacré à la Phocide.	
VIII, 37, 12	ξόανά	?		
<b>Textes de Pausanias</b>	<b>Genre de représentation</b>	<b>Précision à l'égard de matériau</b>	<b>Description détaillée</b>	<b>Épiclèse</b>
VIII, 42, 7	? (pourrait être un ἄγαλμα)	Bronze	De cet Onatas, les Pergaméniens ont un Apollon en bronze, un chef-d'œuvre des plus achevées en raison de sa taille et pour le travail. Alors donc, cet homme, ayant retrouvé un dessin ou une copie de la vieille idole – et guidé surtout, à ce qu'on dit, par une vision qu'il eut dans ses rêves – , fit pour les Phigaliens une statue en bronze, environ une génération après l'expédition médique contre la Grèce.	

VIII, 53, 1-3	ἀγάλματα	?	Quant à Apollon <i>Agyieus</i> (Protecteur des rues), si les Tégéates lui ont élevé des statues (τὰ ἀγάλματα), c'est, à ce qu'on prétend, pour le motif suivant : à partir d'ici, Pausanias ouvre un long récit sur la vengeance des jumeaux divins	Agyieus
VIII, 53, 6	ἀγάλματα	?	Les légendes des Grecs diffèrent la plupart du temps, et tout particulièrement pour les généalogies. Les statues (τὰ ἀγάλματα) d' <i>Agyieus</i> qui se trouvent à Tégée sont au nombre de quatre, une érigée par chaque tribu ; les tribus offrent les noms de Klaréotis, Hippothoitis, Apolloniatis, Athanéatis ; ces appellations proviennent de l'attribution de lots par tirage au sort ( <i>klaros</i> ) faite à ses fils par Arkas pour sauvegarder le territoire, et du nom d'Hippotheoos, fils de Kerkyon. Le récit mythique/légendaire arrive à son terme lorsque Pausanias renvoie le discours du passé mythique au présent, ce genre de récit d' « aller-retour »/qui fait va-et-vient entre deux extrêmes temporel a pour le but de rejoindre deux mondes temporellement différents ? il lui semble que ce genre de discours puisse intégrer le passé lointain dans le présent, dans l'identité culturelle de la Grèce où vivait-il.	Agyieus
VIII, 53, 7	ἄγαλμα	Dorée		

**Tableau IV : les offrandes péloponnésiennes à Delphes mentionnées dans la *Périégèse* delphique**

\* L'établissement du tableau se base sur les travaux de recensement des trois ouvrages suivants : [OMD : A. JACQUEMIN, *Offrandes monumentales à Delphes*, EFA, 1999 ; GDS : *Guide de Delphes. Le site*, EFA, 2015 [1991]. DO : M. SCOTT, *Delphi and Olympia. The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*, Cambridge University Press, 2010]

\* A = datation due à la confirmation ou l'interprétation archéologique ; L = datation due à la mention littéraire ; H = datation due au événement historique ; E = datation due à la source épigraphique ; SAp : sanctuaire d'Apollon ; TAp = Temple d'Apollon ; I = incertain.

Réf.	Genre (Type)	Date		N° référenciel			Dédicant	Motif	Localisation	Texte
		OMD	GDS	D&O	OMD	GDS				
1	Trésor dorique en pôros	Fin VII <sup>e</sup>			124	308a	Corinthien			Pausanias, X, 13, 5
2	Trésor Sicyonien	Dernier quart VI <sup>e</sup> ou début V <sup>e</sup> A/L	Vers 525 A/L	50	436	121			Centre-sud, sur la « nouvelle voie sacrée », SAp	Pausanias, X, 11, 1
3	Statue d'Apollon	Après 480 A/E/L		106	284		Épidauriens	Butin aux Mèdes	Est- terrasse du temple, SAp?	Pausanias, X, 15, 1
4a	Statue d'Apollon (la base de l'Apollon « de Salamine » (et de l'Artémision)	Après 480		309		410b	Les Grecs de l'alliance de 481			Hérodote, VIII, 151 ; Pausanias, X, 14, 5-6
4b	Trépied de Platées	Après 479		310		407	Les Grecs de l'alliance de 481			Pausanias, X, 13, 9 ; Hérodote, IX, 81 ; Thucydide, I, 132, 2-3
5	Statue d'Hermione	Mil. V <sup>e</sup> L		152	324		Sparte		Dans l'adyton , TAp	Pausanias, X, 16, 4

Réf.	Genre (Type)	Date		N° référenciel			Dédicant	Motif	Localisation	Texte
		OMD	GDS	D&O	OMD	GDS				
6	Hémicycle des Sept et Épigones	Après 456 A/E/H/L		167	070	112	Argiens	Victoire dans la bataille d'Oinoé contre les Spartiates	Sud-Voie sacrée, SAp	Pausanias, X, 10, 3-4
7	Statue d'Apollon avec lance	446/409 L		170	358		Mégariens	Bataille à Nisée (port)	Est, temple terrasse, SAp	Pausanias, X, 15, 1 ; Plutarque, <i>Sur l'oracle de la Pythie</i> [=402A] ; Diodore de Sicile, XII, 29, 4
8	Statue d'un bouc	430 L		174	319		Cléonai (Corinthie)	L'oracle (peste/intervention d'Apollon)	Zone contiguë du Trésor Athéniens, SAp	Pausanias, X, 11, 5
9	Offrandes d'un butin	422 L		176	457		Tégée	La bataille de Laodicée	I	Thucydide, IV, 134, 1 ;
10	Statue d'Apollon	422 L		177	354		Mantinée	La bataille de Laodicée, d'Oresthède	Proche du Trésor corinthien, SAp	Pausanias, X, 13, 6.
11	Cheval de Troie	414 A/E/L/H	414 A/H	182	067	111	Argien	Bataille en Thyréatide contre Spartiates	Sud-Voie sacrée, SAp	Pausanias, X, 9, 12
12	Monument des navarques	405 A/E/L/H	405 A/I/L/H	186	322	109	Lysandre et Spartiates	Bataille d'Aigos Potamos	Sud-Voie sacrée, SAp	Pausanias, X, 9, 7-11 ; Plutarque, <i>Sur les oracles de la Pythie</i> , 395B ; <i>id.</i> , <i>Lysandre</i> , 18
13	Statues de Zeus et d'Aigina.	V <sup>e</sup> L		208	395		Phlionte (Corinthe)	I	Proche du Trésor corinthien SAp	Pausanias, X, 13, 6
14	Hémicycle des rois d'Argos	369 A/E/L/H	Après 369 A/E/L/H	227	069	113	Argiens	Rapport étroit et direct avec la fondation /l'indépendance	Coin Sud-Est	Pausanias, X, 10, 5

								de Messène en 369		
15	Base arcadienne	Peu après 369 A/E/L/H		228	66	105	Tégée	Victoire sur les Lacédémoniens et Fondation Mégalopolis	Sud-Est SAp	Pausanias, X, 9, 5-6
16	Groupe statuaire représentant une procession sacrificielle	Fin IV <sup>e</sup> L/A		278	381		Ornéai (Corinthe)	Remerciement pour une victoire au VI <sup>e</sup>	Sud, terrasse du temple, SAp	Pausanias, X, 18, 5 <sup>1147</sup> ;

---

<sup>1147</sup> Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 15 [401D]). POMTOW, *Delphica III*, p. 122-123 ; P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *BCH* 49 (1925), p. 61-74 (monument de Pellana); COURBY, *FD II*, p. 284-286, fig. 228 (Pellana). Fin du IV<sup>e</sup> siècle?)

## IX. Bibliographie

\*

Les traductions des auteurs grecs utilisées dans cette thèse proviennent de l'édition de la « Collection des Universités de France », sauf mentions contraires.

\*

### Abréviations

< Abréviation des titres des ouvrages que je cite fréquemment dans la thèse >

A. D. RIZAKIS, <i>Achaïe I</i>	A. D. RIZAKIS, <i>Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale (Mélétèmata 20)</i> , Athènes-Paris, E. de Boccard, 1991.
A. D. RIZAKIS, <i>Achaïe II</i>	A. D. RIZAKIS, <i>Achaïe II. La cité de Patras : épigraphie et histoire (Mélétèmata 25)</i> , Athènes-Paris, E. de Boccard, 1998.
A. D. RIZAKIS, <i>Achaïe III</i>	A. D. RIZAKIS, <i>Achaïe III. Épigraphie et histoire : Les cités achéennes (Mélétèmata 55)</i> , Athènes-Paris, E. de Boccard, 2008.
<i>AEHE</i>	<i>Annales de l'École pratique des hautes études</i>
BAILLY	<i>Dictionnaire Grec-Français. Grand Bailly</i> , Hachette, 2000 [1894].
CHANTRAINE, <i>DELG</i>	P. CHANTRAINE, <i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots</i> , Paris, Klincksieck, 1968-1980, [rééd. 1999].
<i>Choses vues et entendues par Pausanias</i>	J. BOULOGNE, M. MULLER-DUFEU et M. DE CREMOUX (éd.), <i>Choses vues et entendues par Pausanias : guide des croyances de la Grèce antique</i> , Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2015.
<i>CID</i>	A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ et G. ROUGEMONT, <i>Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées</i> , Athènes-Paris, EFA, 2012.
L. R. FARNELL, <i>The cults</i>	L. R. FARNELL, <i>The Cults of the Greek States</i> , Oxford, Clarendon Press, 1896-1907. [IV (1907) ; V (1909)].
<i>GDS</i>	J.-Fr. BOMMELAER et D. LAROCHE (dessins), <i>Guide de Delphes : Le site</i> , Athènes-Paris, E. de Boccard, 2015 [1991].
<i>LSJ</i>	H. G. LIDDELL, R. SCOTT et H. S. JONES, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford, 1843, [rééd. 1996].
<i>NCP</i>	F. IMHOOF-BLUMER et P. GARDNER : <i>A Numismatic Commentary on Pausanias</i> , Londres, 1887 [réimprimé de <i>JHS</i> (1885-1887)].
<i>OMD</i>	A. JACQUEMIN, <i>Offrandes monumentales à Delphes</i> , Athènes-Paris, E. de Boccard, 1999.
M. DETIENNE, <i>Apollon</i>	M. DETIENNE, <i>Apollon le couteau à la main : une approche expérimentale du polythéisme grec</i> , Paris, Gallimard, 1998.



M. JOST, <i>Sanctuaires</i>	M. JOST, <i>Sanctuaires et cultes d'Arcadie</i> , Paris, J. Vrin, 1985.
V. PIRENNE-DELFORGE, <i>Retour à la source</i>	V. PIRENNE-DELFORGE, <i>Retour à la source : Pausanias et la religion grecque</i> , <i>Kernos Suppl.</i> , 20, Liège, 2008.
J. G. FRAZER, <i>Pausanias</i>	J. G. FRAZER, <i>Pausanias's Description of Greece</i> , 6 volumes, Londres-New York, 1898.
G. FOUGÈRES, <i>Mantinée</i>	G. FOUGÈRES, <i>Mantinée et l'Arcadie orientale</i> , Athènes-Paris, 1898.
POUILLOUX-ROUX, <i>Énigmes à Delphes</i>	J. POUILLOUX et G. ROUX, <i>Énigmes à Delphes</i> , Paris, E. de Boccard, 1963.

### Éditions de la *Périégèse*

#### Anglais :

J. G. FRAZER, *Pausanias* : FRAZER J. G., *Pausanias's Description of Greece*, 6 volumes, Londres, 1898.

#### Français :

Les tomes de de la C.U.F. sont mentionnés en abrégés :

- I. CHAMOUX Fr., *Pausanias, Livre I : Pausanias, Description de la Grèce, Tome I, Livre I, La Messénie L'Attique*, texte établi par M. CASEVITZ ; traduit par J. POUILLOUX ; commenté par CHAMOUX, Fr., Paris, Les Belles Lettres, 2009 [1992].
- II. AUBERGER J., *Pausanias, Livre IV : Pausanias, Description de la Grèce, Tome IV, Livre IV, La Messénie*, texte établi par M. CASEVITZ ; traduit et commenté par J. AUBERGER, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- III. JACQUEMIN A., *Pausanias, livre V : Pausanias, Description de la Grèce, Tome V, Livre V, L'Elide (I)*, texte établi par M. CASEVITZ ; traduit par J. POUILLOUX ; commenté par A. JACQUEMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1999].
- IV. JACQUEMIN A., *Pausanias, Livre VI : Pausanias, Description de la Grèce, Tome VI, Livre VI, L'Elide (II)*, texte établi par M. CASEVITZ ; traduit par J. POUILLOUX ; commenté par A. JACQUEMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1999].
- V. LAFOND Y., *Pausanias, Livre VII : Pausanias, Description de la Grèce, Tome VII, Livre VII, L'Achaïe*, texte établi par M. CASEVITZ ; traduit et commenté par Y. LAFOND, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1999].

**VI.** JOST M., *Pausanias, Livre VIII : Pausanias, Description de la Grèce, Tome VIII, Livre VIII, L'Arcadie*, texte établi par M. CASEVITZ ; traduit et commenté par M. JOST ; avec la collaboration de J. MARCADE, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1998].

**Italien :**

Les tomes de l'édition italienne sont mentionnés en abrégés :

**I.** MUSTI D. et BRESCHI L., *Pausania, Libro I : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro I, L'Attica*, introd. testo e traduzione a cura di D. MUSTI ; commenta a cura di L. BRESCHI e D. MUSTI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci et latini », 1990 [1982].

**II.** MUSTI D. et TORELLI M., *Pausania, Libro II : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro II, La Corinzie e l'Argolide*, testo e traduzione a cura di D. MUSTI ; commenta a cura di D. MUSTI e M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2000 [1986].

**III.** MUSTI D. et TORELLI M., *Pausania, Libro III : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro III, La Laconia*, testo e traduzione a cura di D. MUSTI ; commenta a cura di D. MUSTI e M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci et latini », 1992.

**IV.** MUSTI D. et TORELLI M., *Pausania, Libro IV : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro IV, La Messenia*, testo e traduzione a cura di D. MUSTI ; commenta a cura di D. MUSTI e M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2000 [1991].

**V.** MADDOLI G. et SALADINO V., *Pausania, Libro V : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro V, L'Elidee Olimpia*, testo e traduzione a cura di G. MADDOLI ; commenta a cura di G. MADDOLI e V. SALADINO, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2000 [1995].

**VI.** MADDOLI G. et NAFISSI M., *Pausania, Libro VI, PAUSANIA, Guida della Grecia, libro VI, L'Elidee Olimpia*, testo e traduzione a cura di G. MADDOLI e M. NAFISSI, commenta a cura di G. MADDOLI, M. NAFISSI e V. SALADINO, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2003 [1999].

**VII.** MOGGI M. et OSANNA M., *Pausania, Libro VII : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro VII, L'Acaia*, testo e traduzione a cura di M. MOGGI, commenta a cura

di M. MOGGI e M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2008 [2000].

**VIII.** MOGGI M. et NAFISSI M. *Pausania, Libro VIII : PAUSANIA, Guida della Grecia, libro VIII, L'Arcadia*, testo e traduzione a cura di M. MOGGI, commento a cura di M. MOGGI e M. NAFISSI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2007 [2003].

**IX.** MOGGI M. et OSANNA M., *Pausania, Libro IX : Pausania, Guida della Grecia, libro IX, La Beozia* ; testo e traduzione a cura di M. MOGGI, commento a cura di M. MOGGI e M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2012 [2010].

**X.** BULTRIGHINI U. et TORELLI M., *Pausania, Libro X : Pausania, Guida della Grecia, libro X, Delfi e la Focide*, testo e traduzione a cura di U. BULTRIGHINI ; commento a cura di U. BULTRIGHINI e M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, « Scrittori greci e latini », 2017.

### Abréviations des revues citées

ABSA	<i>The Annual of the British School at Athens.</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology.</i>
AM	<i>Athenische Mitteilungen.</i>
Annales (HSS)	<i>Annales : histoire, sciences sociales.</i> Paris.
AHR	<i>American Historical Review.</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.</i>
ANSP	<i>Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia.</i>
AR	<i>Archaeological Reports.</i>
ASSR	<i>Archives de sciences sociales des religions.</i>
BARS	<i>Bulletin de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Lettres.</i>
BCH	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique.</i>
BE	<i>Bulletin Épigraphique, dans la Revue des Études Grecques,</i> Paris.
BICS	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies.</i>
BMC	<i>Catalogue of Greek Coins.</i>
BSA	<i>Annual of the British School at Athens.</i>
BSAS	<i>British School at Athens Studies.</i>
CAH	<i>Cambridge Ancient History.</i>
CA	<i>Classical Antiquity.</i>
CISTA	<i>Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.</i>
CP	<i>Classical philology.</i>
CQ	<i>Classical Quarterly.</i>
CR	<i>Classical Review.</i>
DELG	P. CHANTRAINE, <i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots</i> , Paris, Klincksieck, 1968-1980 [rééd. 1999].
EAA	<i>Enciclopedia dell'arte antica 1958-</i>
DHA	<i>Dialogues d'histoire ancienne.</i>
GAIA	<i>Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique.</i>
GR	<i>Greece &amp; Rome.</i>

GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies.</i>
Hermes	<i>Zeitschrift für klassische Philologie.</i>
Hesperia	<i>The Journal of the American School of Classical Studies at Athens.</i>
Historia	<i>Zeitschrift für Alte Geschichte.</i>
Horos	<i>Ὅρος : ένα αρχαιογνωστικό περιοδικό. Athina : Elliniki Epigrafiki Etaireia ; Andromeda Books.</i>
HSCP	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae. nscriptiones Graecae, publiées par l'Académie de Berlin. [Le chiffre romain qui suit correspond à une région].</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies.</i>
JRS	<i>The Journal of Roman Studies.</i>
Kernos	<i>Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique.</i>
Kentron	<i>Revue du monde antique et de psychologie historique.</i>
Ktèma	<i>Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques.</i>
LEC	<i>Les Études Classiques.</i>
LP	<i>Fragments de Sappho et Alcée cités d'après E. Lebel et D. L. Page, Poetarum Lesbiorum Fragmenta (Oxford, 1955).</i>
LSAG	<i>L. H. Jeffery, The Local Scripts of Archaic Greece, Zurich-Munich, 1981-1997 [1990].</i>
LSJ	<i>H. G. LIDDELL, R. SCOTT et H. S. JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1843, rééd. 1996.</i>
LTUR	<i>Lexicon Topographicum Urbis Romae.</i>
MEFR	<i>Mélanges de l'école française de Rome.</i>
Métis	<i>Anthropologie des mondes grecs anciens : histoire, philologie, archéologie.</i>
MusHelv	<i>Museum Helveticum.</i>
NCP	<i>F. IMHOOF-BLUMER et P. GARDNER : A Numismatic Commentary on Pausanias, Londres, 1887.</i>
ÖJh	<i>Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts.</i>
OpArch	<i>Opuscula archaeologica.</i>

OpAth	<i>Opuscula Atheniensia.</i>
PCPhS	<i>Proceedings of the British Academy.</i>
P&P	<i>Past and present : a journal of historical studies.</i>
Phoenix	<i>Journal of the Classical Association of Canada.</i>
PMG	<i>Fragments des poètes lyriques grecs cités d'après D. L. Page : Poetae Melici Graeci (Oxford, 1962).</i>
QS	<i>Quaderni di storia. Bari : Dedalo.</i>
RBPH	<i>Revue belge de philologie et d'histoire.</i>
RE	<i>Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft.</i>
REA	<i>Revue des études anciennes.</i>
REG	<i>Revue des Études Grecques.</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions.</i>
RivFil	<i>Rivista di filologia e di istruzione classica.</i>
RPhil	<i>Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes.</i>
SAGT	<i>Studies in Ancient Greek Topography.</i>
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum, vols. 1-25, 1923-1971, Leyde, vols. 26-, 1976-, Amsterdam.</i>
SMEA	<i>Studi micenei ed egeo-anatolici. Rome : CNR, Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.</i>
SMSR	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni.</i>
TAPA	<i>Transactions of the American Philological Association.</i>
YJC	<i>The Yale journal of criticism.</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.</i>

### Bibliographie générale

- ALCOCK, S. E., « Pausanias and the *polis* : use and abuse », dans M. H. HANSEN (éd.), *Sources for The Ancient Greek City–State*. Copenhagen, The Royal Danish academy of sciences and letters, 1995, p. 326-344.
- , *Archaeologies of the Greek past : landscape, monuments, and memories*, Cambridge-MA, Blackwell, 2002.
- ALCOCK S. E. et BINGEN J., (éd.), « Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 1996, p. 241-276.
- AMANDRY P., « Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos », *BCH*, 63-1, 1939, p. 183-219.
- , « Consécration d'armes galates à Delphes », *BCH*, 102-2, 1978, p. 571-586.
- , « Sur les concours argiens », *BCH*, 6-1, 1980, p. 211-253.
- , « Trépieds de Delphes et du Péloponnèse », *BCH*, 111-1, 1987, p. 79-131.
- AMANDRY P. et CHAMOIX Fr., *Guide de Delphes : le musée*, Athènes-Paris, E. de Boccard, 1991.
- ANDREWES A., « Could there have been a battle at Oinoe? », dans B. LEVICK (éd.), *The Ancient Historian and his Materials : Essays in honour of G. E. Stevens on his seventieth birthday*, Farnborough, Gregg international, 1975, p. 9-16.
- ANTONETTI C., « Le développement du panthéon d'une métropole : Mégare », dans V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités : Des origines à la Périégèse de Pausanias, Kernos Suppl.*, 8, Liège, Presses universitaires de Liège, 1998, p. 35-46.
- ANTONETTI C., FRAYSSE A. et GENY É., « Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 718-1, 1999, p. 17-24.
- ARAFAT K. W., « Pausanias' Attitude to Antiquities », *ABSA*, 87, 1992, p. 387-409.
- , « Pausanias and the Temple of Hera at Olympia », *ABSA*, 90, 1995, p. 461-473.
- , *Pausanias' Greece : ancient artists and Roman rulers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- AUBERGER J., « Pausanias le Périégète et la Seconde Sophistique », dans Th. SCHMIDT et P. FLEURY (éd.), *Perceptions of the second sophistic and its times = Regards sur la seconde sophistique et son époque*, Toronto, 2011, vol. 49, p. 133.
- AURIGNY H., « Une notion encombrante dans l'histoire de la sculpture grecque : le "dédalisme" », *RA*, 53-1, 2012, p. 3-39.
- BAYET J., « Le rite du fécial et le cornouiller magique », *MEFR*, 52-1, 1935, p. 29-76.

- BEARZOT C., « La Grecia di Pausania. Geografia e cultura nella definizione del concetto di Hellas », dans *Geografia e storiografia nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 1988.
- , *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, Venise, Il Cardo, 1992.
- , « La nozione di *koinon* in Pausania », dans D. KNOEPFLER et M. PIÉRART (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2001, p. 93-108, 2001.
- BENNETT F. M., « A Study of the Word ΕΟΑΝΟΝ », *AJA*, 21-1, 1917, p. 8-21.
- , « Primitive Wooden Statues Which Pausanias Saw in Greece », *CW*, 10-11, 1917, p. 82-86.
- BENVENISTE É., *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948 [2<sup>e</sup> édition 1993].
- BERNARD S., « Le sens d'une danse spartiate », *DHA*, 19-2, 1993, p. 161-178.
- BERNIER M.-A., *Étude topographique sur les ports de la Mégaride antique*, Thèse, University of Ottawa, 1990.
- BERSHADSKY N., « The Border of War and Peace. Myth and Ritual in Argive-Spartan Dispute over Thyreatis », dans J. WILKER (éd.), *Maintaining Peace and Interstate Stability in Archaic and Classical Greece*, coll. de *Studien zur Alten Geschichte*, vol. 16, Mainz, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 49-77.
- BILLOT M.-F., « Apollon *Pythéen* et l'Argolide archaïque. Histoire et mythes », *Archaiognosia*, 6, 1989, p. 35-100.
- BINGEN J. (éd.), *Pausanias historien : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 1996.
- BIRGALIAS N., « La *Gérousia* et les gérontes de Sparte », *Ktèma*, 32-1, 2007, p. 341-349.
- BIRGE D. E., *Sacred groves in the ancient Greek world*, Thèse, University of California, Berkeley, 1982.
- , « Sacred Groves and the Nature of Apollo », dans J. SOLOMON (éd.), *Apollo : Origins and Influences*, Tucson-Londres, University of Arizona Press, 1994, p. 9-19.
- , « Trees in the Landscape of Pausanias' *Periegesis* », dans S. E. ALCOCK et R. OSBORNE (éd.), *Placing the Gods : Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 231-245.
- BOARDMAN J., *Greek sculpture. The classical period : a handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1991.
- BODSON L., *Iera zôia : contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Thèse, Palais des Académies, Bruxelles, 1978.



- BOHRINGER F., « Cultes d'athlètes en Grèce classique : propos politiques, discours mythiques », *REA*, 81-1, 1979, p. 5-18.
- , « Mégare : traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité », *AC*, 49-1, 1980, p. 5-22.
- BOMMELAER J.-F., « Monuments argiens de Delphes et d'Argos », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 265-303.
- , « Monuments argiens d'époque classique à Delphes », dans D. MULLIEZ (éd.), *Sur les pas de Wilhelm Vollgraff : cent ans d'activités archéologiques à Argos*, Athènes-Paris, EFA, 2013, p. 247-260.
- BONNECHERE P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos Suppl.*, 3, Liège-Athènes, Presses universitaires de Liège, 1994.
- , « The place of the sacred grove (*alsos*) in the mantic Rituals of Greece : the example of the oracle of Trophonios at Lebadeia (Boeotia) », dans M. CONAN (éd.), *Sacred Gardens and Landscapes : Ritual and Agency*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library, 2007, p. 17-41.
- BORGEAUD P., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut suisse de Rome, 1979.
- BRELICH A., *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, R. Habelt, 1961.
- , *Paidés e parthenoi*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1969.
- BREMMER J. N., « Myth as Propaganda : Athens and Sparta », *ZPE*, 117, 1997, p. 9-17.
- BREUILLOT M., « L'eau et les dieux de Messénie », *DHA*, 11-1, 1985, p. 789-804.
- BRIANT P., « Colonisation hellénistique et populations indigènes », *CISTA*, 269-1, 1982, p. 227-280.
- BRUIT L., « Les dieux aux festins des mortels. *Théoxénies* et *Xéniai* », dans A.-Fr. LAURENS (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète (Lire les polythéisme, 2)*, Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1989, p. 12-24.
- , « La notion d'*archaion* dans la Périégèse de Pausanias », dans G. LACHENAUD et D. LONGREE (éd.),  *Grecs et romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, vol. I, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 21-30.
- BRUIT-ZAIDMAN L., « Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon », *RHR*, 201-4, 1984, p. 339-367.
- BUITENWERF R., *Book III of the Sibylline oracles and its social setting*, Leyde-Boston, Brill, 2003.
- BURKERT W., « Euenios der Seher von Apollonia und Apollon *Lykeios* : Mythos jenseits der Texte », *Kernos*, 10, 1997, p. 73-81.

- , « La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique », dans V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités : Des origines à la Périégèse de Pausanias, Kernos Suppl.*, 8, Liège, Presses universitaires de Liège 1998, p. 47-59.
- , *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. fr. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 2011.
- BURKERT W., *Homo necans : rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. fr. H. FEYDY, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- BUXTON R. G. A., « Wolves and werewolves in Greek thought », dans JAN N. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Oxford, Croom Helm, 1987, p. 60-79.
- CALAME C., *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I, Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.
- , « Le récit généalogique spartiate : la représentation mythologique d'une organisation spatiale », *QS*, 26, 1987, p. 43-91.
- , « Pausanias le Périégète en ethnographe ou comment décrire un culte grec », dans J.-M. ADAM, M.-J. BOREL et M. KILANI (éd.), *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 1995, p. 205-226.
- , *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque : la création symbolique d'une colonie*, Paris, Les Belles Lettres, 2011[1996].
- , « Arts des Muses et poètes citoyens : la Sparte archaïque comme culture du chant », dans V. AZOULAY, F. GHERCHANOC et S. LALANNE (éd.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel : Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2012, p. 399-423.
- CALDER L., *Cruelty and sentimentality : greek attitudes to animals, 600-300 BC*, Oxford, ArchaeoPress, 2011.
- CAPDEVILLE G., « De la forêt initiatique au bois sacré », dans O. DE CAZANOVE et J. SCHEID (éd.), *Les bois sacrés*, Naples, Centre Jean Bérard, 1993, p. 127-143.
- CARBONNIERES P. DE, *Olympie : la victoire pour les dieux*, Paris, CNRS, 1995.
- CARTLEDGE P. A. et SPAWFORTH A., *Hellenistic and Roman Sparta : a tale of two cities*, Londres-New York, Routledge, 2002[1989].
- CASEVITZ M., « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », *MOM Éditions*, 7-1, 1984, p. 81-95.
- , *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien : étude lexicologique : les familles de [ktizō] et de [oikeō-oikizō]*, Paris, Klincksieck, 1985.
- , « Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec », *MOM Éditions*, 20-1, 1991, p. 109-112.

- CASKEY M. E., « Notes on Relief Pithoi of the Tenian-Boiotian Group », *AJA*, 80-1, 1976, p. 19-41.
- CAZANOVE O. DE, et SCHEID J. (éd.), *Les bois sacrés*, Naples, Centre Jean Bérard, 1993.
- CHAMOIX Fr., « Pausanias géographe », dans R. CHEVALLIER (éd.), *Littérature gréco-romaine et géographie historique : mélanges offerts à Roger Dion*, Paris, 1974, p. 84-90.
- , « La méthode historique de Pausanias d'après le livre I de la Périégèse », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien : huit exposés suivis de discussions*, Genève, 1996, p. 45-69.
- CHANKOWSKI A. S., « L'éphébie, une institution d'éducation civique », dans J.- M. PAILLER et P. PAYEN (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? : Relire « le Marrou »*. Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2020, p. 271-279.
- CHANTRAINE P., « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », *AC*, 22-1, 1953, p. 65-78.
- CHATELAIN T., *La Grèce antique et ses marais : perception et exploitation des milieux palustres chez les Anciens*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, France-Suisse, 2009.
- CHRIMES K. M. T., *Ancient Sparta : a re-examination of the evidence*, Manchester, Manchester University Press, 1949 [2<sup>ème</sup> éd. 1999].
- CHRISTIEN J., « Promenades en Laconie », *DHA*, 15-1, 1989, p. 75-105.
- , « Sparte et le Péloponnèse après 369 av. J.-C. : La reconstruction de la Messénie », *Peloponnesiakon spoudon. Peloponnesiakon spoudon. Praktika du V<sup>e</sup> congrès international d'Argos*, Athènes, 1998, p. 433-467.
- , J. CHRISTIEN, « L'institution spartiate des navarques », dans *Great is the Power of the Sea : The Power of Sea and Sea Powers in the Greek World of the Archaic and Classical Periods*, *Historika Studi di storia greca e romana V*, Turin, 2015, p. 321-352.
- CHUVIN P., « Apollon au trident et les dieux de Tarse », *JS*, 4-1, 1981, p. 305-326.
- , *La mythologie grecque : du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris, Fayard, 1992.
- COURBIN P., « Lyres d'Argos », *BCH Suppl.*, VI, 1980, p. 93-114.
- , « Le temple d'Apollon Lycien à Argos : quelques suggestions », dans A. PARIENTE et G. TOUCHAIS (éd.), *Argos et l'Argolide : topographie et urbanisme*, Paris, E. de Boccard, 1998, p. 261-269.
- COUVENHES J.-C., « Introduction : La *symmachia* comme pratique du droit international dans le monde grec », *DHA*, 16-1, 2016, p. 13-49.

- CRIPPA S., « Entre vocalité et écriture : les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens », dans Ch. BATSCHE, U. EGELHAAF-GAISER et R. STEPPER (éd.), *Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, F. Steiner, 1999, p. 95-110.
- CROISSANT F., « Note de topographie argienne », *BCH*, 96-1, 1972, p. 137-154.
- CUCHE V., « Le coureur et le guerrier. Anthropologie de la course à pied et de ses vertus militaires », *Kernos*, 27, 2014, p. 9-50.
- CURSARU G., « « On offre un sacrifice pour la glorieuse Panhellas » (Pindare, *Péan* VI, 60) : enjeux identitaires et portée panhellénique des Théoxénies delphiques », *CEA*, XLIV, 2007, p. 31-49.
- CURTY O., *Les parentés légendaires entre cités grecques : catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme « suggeneia » et analyse critique*, Genève, Droz, 1995.
- DALMON S., « Les Nymphes dans la Théogonie hésiodique », *Pallas*, 85, 2011, p. 109-117.
- , « Les nymphes et la mantique, entre inspiration et possession », dans A. CAIOZZO et N. ERNOULT (éd.), *Femmes médiatrices et ambivalentes*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 169-192.
- DAUMAS M., « Argos et les Sept », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 253-264.
- , « De Thèbes à Lemnos et Samothrace : Remarques nouvelles sur le culte des Cabires », *Topoi*, 12-2, 2005, p. 851-881.
- SAINTE CROIX G. E. M. DE, *The origins of the Peloponnesian war*, Londres, Duckworth, 1989.
- DEFRADAS J., *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- DELCOURT M., *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1981.
- DEMAND N. H., *Urban relocation in archaic and classical Greece : flight and consolidation*, Norman-Okla-Londres, University of Oklahoma Press, 1990.
- DESHOURS N., « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon *Pythéen* à Argos », *REG*, 112-2, 1999, p. 463-484.
- , *Les mystères d'Andania : étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2006.
- DETIENNE M., « Conférence de Marcel Detienne », *AEHE*, 94-1985-1986, 1985, p. 371-380.
- , *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Gallimard, 1986.
- , « Les Danaïdes entre Elles et la violence fondatrice du mariage », *Arethusa*, 21-2, 1988, p. 159-175.

- , « Apollon archégète : un modèle politique de la territorialisation », dans *id.* (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 301-311.
- , « Conférence de M. Marcel Detienne », *AEHE*, 103, 1994, p. 237-249.
- , « Le doigt d'Oreste », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, 1996.
- DETIENNE M., J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DETIENNE M. et SVENBRO J., « Les loups au festin ou la Cité impossible », dans *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 215-237.
- DEVELIN B., « The Battle of Oinoe Meets Ockham's Razor ? », *ZPE*, 1993, p. 235-240.
- DOFFEY M.-C., « Les mythes de fondation des concours néméens », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 185-193.
- DONOHUE A. A., « Xoana » and the origins of Greek sculpture, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- DOUGHERTY C., *Prometheus*, Londres-New York, Routledge, 2006.
- DOWDEN K., *Death and the maiden : girl's initiation rites in Greek mythology*, Londres-New York, Routledge, 1989.
- DOYEN C., *Poséidon souverain : contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2011.
- DUCAT J., *Spartan education : youth and society in the classical period*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006.
- DUGAST S., JAILLARD D. et MANFRINI-ARAGNO I., *Agalma ou les figurations de l'invisible : approches comparées*, Grenoble, Jérôme Million, 2021.
- DURAND J.-L., *Sacrifice et labour en Grèce ancienne : essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, EFR-La Découverte, 1986.
- EKROTH G., « Castration, cult and agriculture », *Opuscula*, 7, 2014, p. 153-174.
- ELLINGER P., *La légende nationale phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Athènes-Paris, E. de Boccard, 1993.
- , « Artémis », dans Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1999 [1981], vol. 1, p. 135-142,
- , « Le maître et son fidèle esclave : Artémis *Limnatis* et l'identité de la cité de Patras », dans L. BREGLIA, A. MOLETI et M. L. NAPOLITANO (éd.), *Ethne, identità e tradizioni : La terza Grecia e l'Occidente (Diabaseis 3)*, Pise, Edizioni ETS, 2011, p. 537-586.
- , *La fin des maux : d'un Pausanias à l'autre : essai de mythologie et d'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

- , *Artémis, déesse de tous les dangers*, Paris, Larousse, 2009.
- , « Le sceptre d'Agamemnon à Chéronée : Pausanias et la justice dans l'histoire », *Mètis*, N. S. 15, 2017, p. 329-354.
- , « Zeus et les limites de la répression », dans J.-M. BERTRAND (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 349-363.
- FAUSTOFERRI A., « The throne of Apollo at Amyklai. Its significance and chronology », dans O. PALAGIA et W. D. E. COULSON (éd.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford, Oxbow Books, 1993, p. 159-66.
- FICHTL S. et ADAM A.-M., « Les Celtes dans les guerres hellénistiques : le cas de la Méditerranée orientale. », dans J.- Ch. COUVENHES, S. CROUZET et S. PÉRÈ-NOGUES (éd.), *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen*, Paris, E. de Boccard, 2011, p. 117-128.
- FIGUEIRA T. J., « The evolution of the messenian identity », dans S. HODKINSON et A. POWELL (éd.), *Sparta : New Perspectives*, Londres-Duckworth-Swansea, The Classical Press of Wales, 1999, p. 211-244.
- FILIPPO BALESTRAZZI E. DI, « L'Agyieus e la città », *Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica*, Atti 11 (=1, n.s.), 1984, p. 93-108.
- FLAMENT C. et MARCHETTI P., *Le monnayage argien d'époque romaine : d'Hadrien à Gallien*, Athènes-Paris, E. de Boccard, 2011.
- FONTENROSE J. E., *The Cult and myth of Pyrrhos at Delphi*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1960
- FOURGOUS D., « Les Dryopes : Peuple sauvage ou divin ? », *Mètis*, 4-1, 1989, p. 5-32.
- FOWLER R. L., *Early Greek Mythography : Volume 2 : Commentary*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2013.
- FRAGKAKI M., « Spartan identity and Orestes' "repatriation" », dans J. LUIS BRANDÃO, P. C. CARVALHO et C. SOARES (éd.), *História Antiga : relações interdisciplinares : fontes, artes, filosofia, política, religião e recepção*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 287-298.
- FRANCIS E. D. et VICKERS M., « Argive Oenoe », *AC*, 54, 1985, p. 105-115.
- , « The Oenoe Painting in the Stoa Poikile, and Herodotus' Account of Marathon », *BSA*, 80, 1985, p. 99-113.
- FRAZER J. G., *Sur les traces de Pausanias : à travers la Grèce ancienne*, trad. fr. Georges Roth, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- FRÖHLICH P., « Les tombeaux de la ville de Messène et les grandes familles de la cité à l'époque hellénistique », dans C. GRANDJEAN (éd.), *Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien*, Pessac, Ausonius Éditions, 2008, p. 203-227.

- GAGÉ J., *Apollon romain : essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris, E. de Boccard, 1955.
- GAIFMAN M., « Aniconism and the Notion of the "Primitive" in Greek Antiquity », dans J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imagination in Greece and Rome*, Leyde, Brill, 2010, p. 63-86.
- , *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- GAUTHIER P., « Le parallèle Himère-Salamine au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. », *REA*, 68-1, 1966, p. 5-32.
- , « Légendes monétaires grecques », dans J.-M. DENTZER, Ph. GAUTHIER et T. HACKENS (éd.), *Numismatique antique*, Nancy-Louvain-Peeters, Université Nancy II, 1975, p. 165-180.
- GAWLINSKI L., *The sacred law of Andania : a new text with commentary*, Berlin-Boston (Mass.), De Gruyter, 2012.
- GENGLER O., « Les traductions françaises de Pausanias [version revue 2013 avec Addenda] », *LEC*, 67, 1999, p. 63-77.
- , « Héraclès, Tyndare et Hippocoön dans la description de Sparte par Pausanias : Mise en espace d'une tradition mythique », *Kernos*, 18, 2005, p. 311-328.
- , « Le paysage religieux de Sparte sous le Haut-Empire », *RHR*, 4, 2010, p. 609-637.
- , « Pausanias et la ville grecque : autour de la description de Panopée », dans V. MATHE, L. LOPEZ-RABATEL et J.-Ch. MORETTI (éd.), *Dire la ville en grec aux époques antique et byzantine*, Lyon, MOM Éditions, 2020, p. 305-324.
- GEORGOULAKI E., « Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos : un emprunt oriental ? », *kernos*, 7, 1994, p. 95-118.
- GERNET L. et BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, A. Michel, 1970.
- GHERCHANOC F., *L'oikos en fête : célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
- GIANGIULO M., « I culti delle colonie achee d'Occidente. Strutture religiose e matrici metropolitane », dans E. GRECO (éd.), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Coll. de Tekmeria, Paestum, Pandemos, 2002, p. 283-314.
- GINOUVÈS R., *Le théâtre à gradins droits et l'Odéon d'Argos*, Paris, J. Vrin, 1972.
- GRANDJEAN C., *Les Messéniens de 370/369 au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère : monnayages et histoire*, Athènes-Paris, E. de Boccard, 2003.
- GRIFFIN A., *Sikyon*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1982.
- GROS P., *Aurea templa : recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Rome-Paris, EFR, 1976 [2<sup>e</sup> éd. 2021].
- , « Apollo Palatinus », *LTUR I*, Rome, Quasar, 1993 p. 54-57.

- HABICHT C., *Pausanias' guide to ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1998 [1985].
- HALL J. M., « The Dorianization of the Messenians », dans N. LURAGHI et S. E. ALCOCK (éd.), *Helots and their masters in Laconia and Messenia : histories, ideologies, structures*, Washington, D.C.-Cambridge (Mas.)-Londres, Center for Hellenistic studies-Harvard University Press, 2003, p. 142-168.
- , « The role of language in Greek ethnicities », *PCPS*, 41, 1995, p. 83-100.
- , *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 [1997].
- HAUSSOULLIER B., *Traité entre Delphes et Pellana : étude de droit grec*, Paris, Champion, 1917.
- HEER J., *La personnalité de Pausanias*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- HEJNIC J., *Pausanias the perieget and the archaic history of Arcadia*, Prague, Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1961.
- HEKSTER O. et RICH J., « octavian and the thunderbolt : the temple of Apollo Palatinus and roman traditions of temple building », *CQ*, 56-1, 2006, p. 149-168.
- HELLER A., « D'un Polybe à l'autre : statuaire honorifique et mémoire des ancêtres dans le monde grec d'époque impériale », *Chiron*, 41, 2011, p. 287-312.
- HELLMANN M.-C. et LAROCHE D., *Delphes, aux sources d'Apollon : un siècle d'archéologie française en Grèce*, Athènes, EFA, 1992.
- HOGAN P., « Pausanias *Politicus* : Reflections on Theseus, Themistocles, and Athenian Democracy in Book 1 of the *Periegesis* », *CW*, 110-2, 2017, p. 187-210.
- HOMOLLE T., « Topographie de Delphes », *BCH*, 21-1, 1897, p. 256-420.
- HUTTON W., *Describing Greece : landscape and literature in the « Periegesis » of Pausanias*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 2005.
- HUXLEY G., « Argos et les derniers Téménides », *BCH*, 82-1, 1958, p. 588-601.
- , *Greek epic poetry : from Eumelos to Panyassis*, Londres, Faber and Faber, 1969.
- IVERSEN P. A., « The Calendar on the Antikythera Mechanism and the Corinthian Family of Calendars », *Hesperia*, 86-1, 2017, p. 129-203.
- JACOB C., « Paysages hantés et jardins merveilleux : la Grèce imaginaire de Pausanias », *L'Ethnographie*, LXXVI, N.S., 1, 1980, p. 35-67.
- , « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse* de la Grèce de Pausanias », dans O. DE CAZANOVE et J. SCHEID (éd.), *Les bois sacrés*, Naples, Centre Jean Bérard, 1993, p. 28-49.



- JACQUEMIN A., « Delphes au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. : un lieu de la mémoire grecque », dans S. SAÏD (éd.), *'Ellenismos' : quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leyde, Brill, 1991, p. 217-231.
- , « Guerres et offrandes dans les sanctuaires », *Pallas*, 51-1, 1999, p. 141-157.
- , « Delphes au V<sup>e</sup> siècle ou un panhellénisme difficile à concrétiser », *Pallas*, 57, 2001, p. 93-110.
- , « Pausanias, le sanctuaire d'Olympie et les archéologues », dans D. KNOEPFLER et M. PIÉRART (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2001, p. 283-300.
- , « Pausanias, la Perse et les Perses », *MOM Éditions*, 35-1, 2006, p. 277-287.
- , « Sparte et Delphes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un déclin inscrit dans l'espace sacré », *DHA Suppl.*, 11-1, 2014, p. 129-147.
- JACQUEMIN A. et LAROCHE D., « Apollon à Delphes au IV<sup>e</sup> siècle », *BCH*, 144-1, 2020, p. 107-154.
- JAEGER W., *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988.
- JAILLARD D., *Configurations d'Hermès : une théogonie hermaïque*, *Kernos Suppl.*, 27, Liège, Presses universitaires de Liège, 2007.
- JAMESON M. H., « *Theoxenia* », dans *id.* (éd.), *Cults and Rites in Ancient Greece : Essays on Religion and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 145-176.
- JEANMAIRE H., *Couroi et courètes : essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire, 1939.
- JEFFERY L. H., « The Battle of Oinoe in the Stoa Poikile : a problem in Greek art and history », *ABSA*, 60, 1965, p. 41-57.
- JONES C. P., « The Panhellenion (Chiron 1996) », *Chiron*, 26, 1996, p. 29-56.
- , « Pausanias and His Guides », dans S. E. ALCOCK, J. F. CHERRY et J. ELSNER (éd.), *Pausanias : travel and memory in Roman Greece*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 33-39.
- JOST M., « Pausanias en Mégalopolitide », *REA*, 75-3, 1973, p. 241-267.
- , « Villages de l'Arcadie antique », *Ktèma*, 11-1, 1986, p. 145-158.
- , « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 173-184.
- , « Le vocabulaire de la description des paysages dans les *Arkadika* de Pausanias », *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des inscriptions et belles-lettres*, 140-2, 1996, p. 719-738.
- , « Unité et diversité : la Grèce de Pausanias », *REG*, 119-2, 2006, p. 568-587.

- , « Pausanias et le témoignage des monnaies sévériennes en Arcadie », *RA*, 50-2, 2010, p. 227-257.
- , « L'identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias », dans Ch. MÜLLER et Fr. PROST (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 367-384.
- JOURDAIN-ANNEQUIN C., « Héraclès, *latris* et *doulos*. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque », *DHA*, 11-1, 1985, p. 486-538.
- JUUL L. O., *Oracular tales in Pausanias* (trad. fr. John Kendal), Odense, University Press of Southern Denmark, 2010.
- KELLY T., « The Traditional Enmity Between Sparta and Argos : The Birth and Development of a Myth », *AHR*, 75-4, 1970, p. 971-1003.
- KENNEL N. M., *The gymnasium of virtue : education & culture in Ancient Sparta*, Londres, University of North Carolina Press, 1995.
- KNOEPFLER D., « Pausanias à Rome en l'an 148 ? », *REG*, 112-2, 1999, p. 485-509.
- KNOEPFLER D. et PIÉRART M. (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2001.
- KOCH PIETTRE R., « Oreste, un héros grec dans la religion romaine », dans Ch. BATSCH et M. VÂRTEJANU-JOUBERT (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis, Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis*, Leyde-Boston, Brill, 2009.
- KÕIV M., *Ancient tradition and early Greek history : the origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallinn, Avita, 2003.
- KOWALZIG B., *Singing for the gods : performances of myth and ritual in archaic and classical Greece*, Oxford-New York-Auckland, Oxford university Press, 2007.
- LACROIX L., « Hélios, les Azanes et les origines de Cleitor en Arcadie », *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Lettres*, 54, 1968.
- , « Héraclès, héros voyageur et civilisateur », *BARB*, 60-1, 1974, p. 34-60.
- , « Pausanias et les origines mythiques de Delphes : éponymes, généalogies et spéculations étymologiques », *Kernos*, 4, 1991, p. 265-276.
- , « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias : du réel à l'imaginaire », *BCH*, 116-1, 1992, p. 157-176.
- , « Traditions locales et légendes étiologiques dans la Périégèse de Pausanias », *JS*, 1-1, 1994, p. 75-99.

- LAFOND Y., « Pausanias et l'histoire du Péloponnèse depuis la conquête romaine », dans J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien : huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 15-19 août 1994*, Genève, 1996, p. 167-198.
- , « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques d'époque impériale : L'exemple du Péloponnèse », *Kernos*, 18, 2005, p. 329-346.
- , *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine : II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. - III<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.
- LAMBIN G., *Homère le compagnon*, Paris, CNRS, 1995.
- LANERES N., « La notion d'*agalma*, des origines au siècle d'Alexandre », dans S. DUGAST, D. JAILLARD et I. MANFRINI-ARAGNO (éd.), *Agalma ou les figurations de l'invisible : approches comparées*, Grenoble, Jérôme Million, 2021, p. 41-56.
- LAPATIN K. D. S., *Chryselephantine statuary in the ancient Mediterranean world*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- LAROCHE D., « Nouvelles observations sur l'offrande de Platées », *BCH*, 113-1, 1989, p. 183-198.
- , « Aménagement de l'aire du piller des Rhodiens », *BCH*, 117-2, 1993, p. 631-641.
- LAROCHE D. et JACQUEMIN, A., « Une base pour l'Apollon de Salamine à Delphes », *BCH*, 112-1, 1988, p. 235-246.
- LARRAN F., « On ne compte pas quand on aime Pisistrate, ou Solon transporté par la vraisemblance platonicienne », *AC*, 84-1, 2015, p. 41-61.
- LARSON J. L., *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, Oxford-New York-Athènes, Oxford University Press, 2001.
- Le ROY C., « Pausanias et la Laconie ou la recherche d'un équilibre », dans D. KNOEPFLER et M. PIÉRART (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2001, p. 223-238.
- LEAHY D. M., « The Bones of Tisamenus », *Historia*, 4-1, 1955, p. 26-38.
- LECLERCQ-NEVEU B., « Marsyas, le martyr de l'Aulos », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4-2, 1989, p. 251-268.
- LEGON R. P., *Megara : the political history of a Greek city-state to 336 B.C.*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1981.
- LEGRAS L., *Les légendes thébaines en Grèce et à Rome. Les légendes thébaines dans l'épopée et la tragédie grecques*, Paris, G. Bellais, 1905.
- LEVEQUE P., *Pyrrhos*, Paris, E. de Boccard, 1957.
- LEVEQUE P. et ANTONETTI C., « Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles », *Kernos*, 3, 1990, p. 197-209.

- LEVY E., « La Sparte d'Hérodote », *Ktèma*, 24-1, 1999, p. 123-134.
- , *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Seuil, 2003.
- LONIS R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- LORAUX N., *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Payot, 1993.
- LURAGHI N., « Becoming Messenian », *JHS*, 122, 2002, p. 45-69.
- , *The ancient Messenians : constructions of ethnicity and memory*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011[2008].
- LURAGHI N. et ALCOCK S. E. (éd.), *Helots and their masters in Laconia and Messenia : histories, ideologies structures*, Washington (D.C.)-Cambridge (Mass.), Center for Hellenistic studies, 2003.
- LURAGHI N. et MAGNETTO A., « The Controversy between Megalopolis and Messene in a New Inscription from Messene », *Chiron*, 42, 2012, p. 509-550.
- MAINOLDI C., *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne : d'Homère à Platon*, Paris, Ophrys, 1984.
- MALKIN I., *Religion and colonization in ancient Greece*, Leyde, Brill, 1987.
- , « La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques », *RHR*, 204-4, 1987, p. 331-352.
- , « Introduction », dans *idem.* (éd.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 1-28
- , *La Méditerranée spartiate : mythe et territoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- MALKIN I. et MÜLLER Ch., « Vingt ans d'ethnicité : bilan historiographique et application du concept aux études anciennes », dans L. CAPDETREY et J. ZURBACH (éd.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, Ausonius, 2012, p. 23-35
- MANFRINI I., « Agalma versus statue. La figuration comme relation », dans S. DUGAST, D. JAILLARD et I. MANFRINI-ARAGNO (éd.), *Agalma ou les figurations de l'invisible : approches comparées*, Grenoble, Jérôme Million, 2021, p. 23-40.
- MARCHAND J. C., « Kleonai, the Corinth-Argos Road, and the "Axis of History" », *Hesperia*, 78-1, 2009, p. 107-163.
- MARCHETTI P., « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. I. Hermès et Aphrodite », *BCH*, 117-1, 1993, p. 211-223.

- , « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos », *BCH*, 118-1, 1994, p. 131-160.
- , « Le *Dromos* au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien : Points de vue nouveaux », *Kernos*, 9, 1996, p. 155-170.
- , « Le substrat dorien de l'Apollon Palatin : De Rome à la Grèce et vice versa », *BCH Suppl.*, XXXIX, 2001, p. 455-471.
- MARCHETTI P. et KOLOKOTSAS K., *Le nymphée de l'agora d'Argos : fouilles, étude architecturale et historique*, *Études péloponnésienes XI*, Athènes-Paris, E. de Boccard, 1995.
- MARCHETTI P. et RIZAKIS Y., « Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. IV. L'agora revisitée », *BCH*, 119-2, 1995, p. 437-472.
- MARCINKOWSKI A., « Le loup et les Grecs », *AS*, 31, 2001, p. 1-26.
- MARTIN R., « Bathyclès de Magnésie et le « trône » d'Apollon à Amyklæ », *RA*, 2, 1976, p. 205-218.
- MASTROCINQUE A., « Danaus and Augustus », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 55-1-4, 2015, p. 179-184.
- MATTHEY P., « Les pommes d'amour des Hespérides (1). Le jardin aux portes du soir », dans Ph. BORGEAUD, D. BARBU et Y. VOOKHINE (éd.), *Mondes clos. Cultures et Jardins*, Gollion, 2013, p. 139-164.
- MCDONALD W. A. et RAPP G. R. (éd.), *The Minnesota Messenia expedition : reconstructing a bronze age regional environment*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.
- MEIGGS R. et LEWIS D. (éd.), *A selection of Greek historical inscriptions : to the end of the fifth century B. C.*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- MIHAI FERARU R., « Fêtes civiques et calendriers dans les colonies milésiennes du Pont-Euxin », *DHA*, 41-1, 2015, p. 13-45.
- MILLER S. G. (éd.), *Arete : Greek sports from ancient sources*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991.
- MITOS M. Th., « Inscriptions of the Eastern Peloponnesus », *Hesperia*, 18-1, 1949, p. 73-77.
- MOGGI M., « Il sinecismo di Megalopoli », *ASNP*, 4-1, 1974, p. 71-107.
- , *I sinecismi interstatali greci*, Pise, Marlin, 1976, vol. I.
- MONBRUN P., « Apollon, le scorpion et le frêne à Claros », *Kernos*, 16, 2003, p. 143-170.
- , *Les voix d'Apollon : l'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

- MULLER-DUFEU M., « *Créer du vivant* » : *sculpteurs et artistes dans l'Antiquité grecque*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011.
- MULLER-DUFEU M. et OVERBECK J., *La sculpture grecque : sources littéraires et épigraphiques*, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 2002.
- NACHTERGAEL G., *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes : recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Thèse, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1977.
- NEUDECKER R., « Greek Sanctuaries in Roman Times : Rearranging, Transporting, and Renaming Artworks », dans G. ADORNATO, I. BALD ROMANO, G. CIRUCCI et A. POGGIO (éd.), *Restaging Greek Artworks in Roman Times. Archeologia e arte antica*, Milano, 2018, Universitarie di Lettere Economia Diritto, p. 147-171.
- NIELSEN T. H., *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- PARIENTE A., « Le monument argien des « Sept contre Thèbes » », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 195-229.
- PARKE H. W., « Consecration to Apollo. Δεκατεύειν τῷ ἐν Δελφοῖς θεῷ », *Hermathena*, 72, 1948, p. 82-114.
- , « Croesus and Delphi », *GRBS*, 25-3, 1984, p. 209-232.
- , *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity*, Londres, Routledge, 1992.
- PARKE H. W. et WORMELL D. E. W., *The delphic oracle. 2, The oracular responses*, Oxford, Blackwell, 1956.
- PARKER R., *Miasma : pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- PATERA I., *Offrir en Grèce ancienne : gestes et contextes*, Stuttgart, Steiner, 2012.
- , « Ἄγαλμα : le terme et le concept », dans S. DUGAST, D. JAILLARD et I. MANFRINI-ARAGNO (éd.), *Agalma ou les figurations de l'invisible : approches comparées*, Grenoble, Jérôme Million, 2021, p. 57-76.
- PAYEN P., *La guerre dans le monde grec : VIII<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles avant J.- C.*, Malakoff, Armand Colin, 2018.
- PERLMAN P., « City and sanctuary in ancient Greece : the Theorodokia in the Peloponnese », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- PETTERSSON M., *Cults of Apollo at Sparta : the Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*, Suède, 1992.

- PETROPOULOS M. et RIZAKIS T., « Ancient Patrai », dans Tr. E. SKLAVENITIS et K. Sp. STAIKOS (éd.), *Patras : from ancient times to the present, Collective volume*, Athènes, 2006, p. 2-57.
- PIÉRART M., « Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias », *BCH*, 106-1, 1982, p. 139-152.
- , « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos*, 3, 1990.
- , « Aspects de la transition en Argolide », dans D. MUSTI, A. SACCONI, L. ROCCHETTI *et alii* (éd.), *La transizione dal miceneo all'alto arcaismo*, Rome, Consiglio nazionale delle ricerche, 1991, p. 133-144.
- , « Les honneurs de Persée et d'Héraclès », dans C. BONNET et C. JOURDAIN-ANNEQUIN (éd.), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1992, p. 223-244.
- , « “Argos assoiffée” et “Argos riche en caavales”. Provinces culturelles à l'époque proto-historique », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 119-148.
- , « De l'endroit où l'on abritait quelques statues d'Argos et de la vraie nature du feu de Phoroneus. Une note critique », *BCH*, 117-2, 1993, p. 609-613.
- , « Pausanias et les généalogies d'Argos : études de quelques problèmes », dans D. AUGER et S. SAÏD (éd.), *Généalogies mythiques*, Nanterre, Centre de recherches mythologiques de l'Université de Nanterre, 1998, p. 141-162.
- , « Les relations d'Argos avec ses voisines. Repentirs et mises au point », *DHA*, 11-1, 2014, p. 219-236.
- PIÉRART M. et TOUCHAIS G., *Argos : Une ville grecque de 6000 ans*, Paris, CNRS, 2013.
- PIRENNE-DELFORGE V., *L'Aphrodite grecque : contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, *Kernos Suppl.* 4, Athènes-Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1994.
- , « Le culte de la Persuasion. *Peithô* en Grèce ancienne », *RHR*, 208, 1991, p. 395-413.
- , « Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias », dans J. ASSMANN, F. GRAF, T. HÖLSCHER, L. KOENEN, J. RÜPKE et J. SCHEID (éd.), *Archiv für religionswissenschaftliche Geschichte*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008, p. 143-178.
- , « Mnasistratos, The ‘Hierophant’ At Andania (IG 5.1.1390 And Syll.3 735) », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN et Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity*, Leyde-Boston-Mass, Brill, 2010, p. 219-235.
- , « Les chemins de la mémoire : Pausanias et “tout ce qui est grec” », dans A. BERTHOZ et J. SCHEID (éd.), *Les arts de la mémoire et les images mentales*, Paris, Collège de France, 2018, p. 101-112.

- PIRENNE-DELFORGE V. et PIRONTI G., « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », dans F. GHERCHANOC et J.-B. BONNARD (éd.), *Dossier : Mères et maternités en Grèce ancienne*, *Mètis*, N.S. 11, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, p. 71-91.
- , *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- PLASSART A., « Inscriptions de Delphes. Règlement tégéate concernant le retour des bannis à Tégée, en 324 av. J.-C. », *BCH*, 38-1, 1914, p. 101-188.
- PODLECKI A. J., « Simonides : 480 », *Historia*, 17, 1968, p. 258-275.
- POLIGNAC Fr. DE, « Argos entre centre et périphérie : L'espace cultuel de la cité grecque », *Archives de sciences sociales des religions*, 30<sup>e</sup> Année, 59.1, 1985, p. 55-63.
- , *La naissance de la cité grecque : cultes, espace et société, VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1995.
- , « Héritage, rupture et projection : aspects du rapport au temps dans les fondations grecques », dans P. A. NICOLAS, R. M. MEDINA et E. S. PASCUAL (éd.), *Mites de Fundacio de ciutats al mon antic*, Barcelone, Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2002, p. 115-121.
- , « Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide », *RHR*, 4, 2010, p. 481-495.
- PORTER J. I., « Ideals and Ruins. Pausanias, Longinus, and the Second Sophistic », dans S. E. ALCOCK, J. F. CHERRY et J. ELSNER (éd.), *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 63-92.
- PRETZLER M., « Myth and history at Tegea : local tradition and community identity », dans Th. H. NIELSEN et J. ROY (éd.), *Defining ancient Arkadia*, Copenhague, The Royal Danish Academy of sciences and letters, 1999, p. 89-128.
- PRICE S., « Memory and Ancient Greece », dans B. DIGNAS et R. R. R. SMITH (éd.), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012, p. 15-36
- PRIEUR J., *Les animaux sacrés dans l'Antiquité : art et religion du monde méditerranéen*, Rennes, Ouest-France, 1988.
- PRITCHETT W. K., *The greek state at war*, vol. I, Berkeley, University of California press, 1971.
- , *Studies in ancient Greek topography. 3, Roads*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- , *Essays in Greek history*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1994.
- PROST Fr., « L'art pictural : une source pour l'histoire de l'Athènes préclassique », *AC*, 66-1, 1997, p. 25-43.



- PUECH A., « Les mythes dans la IX<sup>e</sup> Olympique de Pindare », *REG*, 32-146, 1919, p. 415-428.
- QUANTIN F., « L'*Aguieus* d'Apollon à Apollonia d'Illyrie », dans J.-L. LAMBOLEY et M. P. CASTIGLIONI (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité* (V), Paris, E. de Boccard, 2011, p. 215-231.
- RAMBACH H. et WALKER A., « The "heifer" aurei of Augustus », *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 91, 2012, p. 41-62.
- RAMNOUX C., « Les femmes de Zeus. Hésiode, Théogonie, vers 885-955 », dans M. DETIENNE, N. LORAUX et P. VIDAL-NAQUET (éd.), *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHESS, 1987, p. 155-164.
- REARDON B. P., *Courants littéraires grecs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971
- RICHER N., *Les éphores : études sur l'histoire et sur l'image de Sparte : VIII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.
- , « Les *Karneia* de Sparte (et la date de la bataille de Salamine) », *BSAS*, 16, 2009, p. 213-223.
- , *La religion des Spartiates : croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- RICHTER G. M. A., « Unpublished Gems in Various Collections », *AJA*, 61-3, 1957, p. 263-268.
- RIGSBY K. J., « Megara and Tripodiscus », *GRBS*, 28-1, 1987, p. 93-102.
- RIZAKIS A., « La colonie romaine de Patras dans le cadre de la colonisation augustéenne », dans *Patrasso colonia di Augusto e le trasformazioni culturali, politiche ed economiche della provincia di Acaia agli inizi dell'età imperiale romana*, Scuola archeologica italiana di Atene, 2009.
- RIZAKIS A. D., ZOUMBAKI S. B., LEPENIOTI C., STEINHAEUER G. et MAKRES A. K., *Roman Peloponnese II*, Meletimata 36, Athènes-Paris, E. de Boccard, 2004.
- ROBERT C., *Pausanias als Schriftsteller*, Berlin, Wiedmann, 1909.
- ROBERT L., « Sur le nom d'un proxène d'Épidaure en Cyrénaïque », *REG*, 80-379, 1967, p. 31-39.
- , « Documents d'Asie Mineure », *BCH*, 101-1, 1977, p. 43-132.
- ROBERTSON N., « The Dorian Migration and Corinthian Ritual », *CP*, 75-1, 1980, p. 1-22.
- , « The religious criterion in Greek ethnicity : the dorians and the festival *Carneia* », *AJAH*, 1-2, 2002, p. 5-74.

- ROBU A., « Notes sur les dédicaces mégariennes pour Hadrien et Sabine », *DACIA*, N.S. 51, 2007, p. 171-176.
- , « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC*, 75, 2007, p. 137-155.
- , *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin : histoire et institutions*, Berne, Peter Lang, 2014.
- ROESSLI J.-M., « Vies et métamorphoses de la Sibylle », *RHR*, 224-2, 2007, p. 253-271.
- ROGUIN C.-F. D., « Apollon *Lykeios* dans la tragédie : dieu protecteur, dieu tueur, "dieu de l'initiation" », *Kernos*, 12, 1999, p. 99-124.
- ROUX G., « Deux études d'archéologie péloponnésienne », *BCH*, 77-1, 1953, p. 116-138.
- , *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- ROUX G. (éd.), *Pausanias en Corinthe, livre II, 1 à 15*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- ROLLEY C., *La sculpture grecque. 1, Des origines au milieu du V<sup>e</sup> siècle*, Paris, Picard, 1994.
- , *La sculpture grecque. 2, La période classique*, Paris, Picard, 1999.
- ROY J., « Problems of Democracy in the Arcadian Confederacy 370–362 BC », dans R. BROCK et S. HODKINSON (éd.), *Alternatives to Athens : Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 308-326.
- RUBINSTEIN L., « Pausanias as a Source for the Classical Greek Polis », dans M. H. HANSEN et K. RAAFLAUB (éd.), *Studies in the Ancient Greek Polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre 2*, Stuttgart, F. Steiner, 1996, p. 211-219.
- RUDHARDT J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992.
- , *Thémis et les Hôrai : recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999.
- RUZÉ F. et CHRISTIEN J., *Sparte : géographie, mythes et histoire*, Paris, Armand Colin, 2007.
- RZEPKA J., « Hadrian and Pausanias' Definition of Greek Polis », dans E. DĄBROWA et al. (éd.), *Hortus Historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, Cracovie (Pologne), Towarzystwo Wydawnicze "Historia Iagellonica, 2010, p. 385-392.
- SABATTINI B., « Les pratiques musicales en Arcadie : réflexions de Polybe sur les causes de la sauvagerie des Kynaithéens », dans M.-H. DELAUAUD-ROUX, *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.

- SAKELLARIOU M. V., *Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne*, Athènes, Ekdotiké Athenon, 1977.
- SALVIAT F., « L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien », *BCH*, 89-1, 1965, p. 307-314.
- , *Between memory and oblivion : the transmission of early Greek historical traditions*, Athènes, E. de Boccard, 1990.
- SARTRE M., « Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques », *Ktèma*, 4-1, 1979, p. 213-224.
- SAURON G., « Aspects du néo-atticisme à la fin du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. : formes et symboles », dans *L'Art décoratif à Rome à la fin de la République et au début du principat*, Publications de l'EFR, 55-1, 1981, p. 285-319.
- SAUZEAU P., *Les partages d'Argos : sur les pas des Danaïdes*, Paris, Belin, 2005.
- SCHEID J. et POLIGNAC Fr. DE, « Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-propos », *RHR*, 4, 2010, p. 427-434.
- SCHEID-TISSINIER É., « Introduction », dans P. PAYEN et É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 7-14.
- SCHEID J. et SVENBRO J., *La tortue et la lyre : dans l'atelier du mythe antique*, Paris, CNRS, 2014.
- SCHMITT-PANTEL P., *La Cité au banquet : histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011[1992].
- SCHREINER J. H., « The Battle of Oinoe and the Credibility of Thukydides », dans E. CHRISTIANSEN, A. DAMSGAARD-MADSEN, E. HALLAGER (éd.), *Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen*, Aarhus, Aarhus university press, 1988, p. 71-76.
- , « The battle of Oinoe : a totally intractable problem ? », *EMC*, XXXVII-12, 1993, p. 25-28.
- SCOTT M., « Constructing identities in sacred interstate space : the case of the Arkadian monument at Delphi », dans O. MENOZZI, M. L. DI MARZIO et D. FOSSATARO (éd.), *SOMA 2005*, Oxford, Archaeo Press, 2008.
- , *Delphi and Olympia : the spatial politics of panhellenism in the archaic and classical periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- SECHAN L., *Le mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- SHEAR T. L., « The Athenian Agora : Excavations of 1980-1982 », *Hesperia*, 53, 1984, p. 5-19.

- SHIPLEY G., « "The other Lakedaimonians": the dependent perioikic *poleis* of Laconia and Messenia », dans M. H. HANSEN (éd.), *The Polis as an urban centre and as a political community*, Copenhague, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1997, p. 189-281.
- SIAPKAS J., *Heterological ethnicity : conceptualizing identities in ancient Greece*, Uppsala (Suède), Uppsala universitet, 2003.
- SIDEBOTTOM H., « Pausanias : Past, Present, and Closure », *CQ*, 52-2, 2002, p. 494-499.
- SINEUX P., *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- SOKOLOWSKI F., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, E. de Boccard, 1969.
- SPARKES B. A., « The Trojan Horse in Classical Art », *GR*, 18-1, 1971, p. 54-70.
- SPAWFORTH A. J. S., « Families at Roman Sparta and Epidaurus : Some Prosopographical Notes », *ABSA*, 80, 1985, p. 191-258.
- , « Spartan Cults under the Roman Empire. Some Notes », dans J. M. SANDERS (éd.), *Philolakōn : Lakonian studies in honour of Hector Catling*, Londres, The British school at Athen, 1992, p. 227-238.
- SPAWFORTH A. J. et WALKER S., « The World of the *Panhellenion* : II. Three Dorian Cities », *JRS*, 76, 1986, p. 88-105.
- STEINHART M., « Bemerkungen zu Rekonstruktion, Ikonographie und Inschrift des platäischen Weihgeschenkes », *BCH*, 121-1, 1997, p. 33-69.
- SWAIN S., *Hellenism and empire : language, classicism, and power in the Greek world, AD 50-250*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- TAILLARDAT J., « La trière athénienne et la guerre sur mer aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles », dans J.-P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1999 [1968], p. 183-206.
- TOMLINSON R. A., *Argos and the Argolid : from the end of the Bronze Age to the Roman occupation*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972.
- TORELLI M., « Publication du dixième et dernier livre de l'édition « Lorenzo Valla » de Pausanias », *CRAI*, 161-4, 2017, p. 1391-1398.
- TORRE E. S. DE LA, « Neoptolemos at Delphi », *Kernos*, 10, 1997.
- TOUCHAIS G., « Chroniques et rapports. Chroniques de fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1987 », *BCH*, 112-2, 1988, p. 611-696.
- VALMIN M. N., *Études topographiques sur la Messénie ancienne*, Lund, C.W. Lindström, 1930.
- EFFENTERRE H. VAN, « Synécismes », dans *id.*, *La Cité grecque : des origines à la défaite de Marathon*, Vanves, Hachette, 1985, p. 168-192.

- VATIN Cl., « Monuments votifs de Delphes », *BCH*, 105-1, 1981, p. 429-459.
- , « Chronique d'une journée mégarienne », *MEFRA*, 95-2, 1983, p. 617-650.
- VERNANT J.-P., « Le mythe prométhéen chez Hésiode », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 177-194.
- , « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », dans *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, 1988, p. 19-47.
- , *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, 1988.
- , « Prométhée et la fonction technique », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1998, p. 263-273.
- VERNANT J.-P. et MALAMOUD C., *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986.
- VIAN F., *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, Klincksieck, 1963.
- VILATTE S., « Aristote et les Arcadiens : *ethnos* et *polis* dans la Politique », *DHA*, 10-1, 1984, p. 179-202.
- VINCENT J.-C., « Le *xoanon* chez Pausanias : littératures et réalités culturelles », *DHA*, 29-1, 2003, p. 31-75.
- , « Pausanias en biographe. Réflexions sur la place des vies de Philopoïmen et d'Épaminondas dans la vision historique du Périégète », *DHA*, 4-1, 2010, p. 297-315.
- VOLLGRAFF W., « Fouilles d'Argos », *BCH*, 31-1, 1907, p. 139-184.
- , « Inscriptions d'Argos », *BCH*, 33-1, 1909, p. 171-200.
- VOLLGRAFF C. W., PLUYM W. A. E. VAN DER et ROES A., *Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos*, Paris, J. Vrin, 1956.
- WATHELET P., « Argos et l'Argolide dans l'épopée, spécialement dans le *Catalogue des Vaisseaux* », *BCH Suppl.*, XXII, 1992, p. 119-148.
- WAYWELL G., « Sparta and its topography », *BICS*, 43, 1999, p. 1-26.
- WEST M. L., « Greek Poetry 2000-700 B.C. », *CQ*, 23-2, 1973, p. 179-192.
- , *Hesiod. Works and days*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- WILKES J. J., WAYWELL G. B. et WALKER S. E. C., « The ancient theatre at Sparta », dans S. CAVANAGH et S. E. C. WALKER (éd.), *Sparta in Laconia*, Londres, 1998, p. 91-111.
- WILL É., *Korinthiaka : recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, E. de Boccard, 1955.
- , *Histoire politique du monde hellénistique : 323-30 av. J.-C.*, Paris, Seuil, 2003 [reprend les deux tomes de la 2<sup>e</sup> éd. (1979-1982)].
- , *Le monde grec et l'Orient. Tome I. Le V<sup>e</sup> siècle (510-403)*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

- WOODARD R. D., « Bellérophon et l'agressivité féminine : diachronie et synchronie dans les mythes et dans la pratique rituelle », dans Cl. CALAME et P. ELLINGER (éd.), *Du récit au rituel par la forme esthétique : poèmes, images et pragmatique cultuelle en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 307-332.
- WOODWARD A. M., « Excavations at Sparta. The inscriptions. 1908-1909 », *ABSA*, 15, 1910, p. 81-85.
- WOODWARD A. M., DROOP J. P. et LAMB W., « Excavations at Sparta, 1927 », *ABSA*, 28, 1926, p. 1-106.
- WORONOFF M., « Homère, juge des Troyens », Thèse d'Etat, Paris IV, 1977.
- WYCHERLEY R. E., « The Painted Stoa. "Sapiens Bracatis Inlita Medis Porticus". Persius 3. 53-54 », *Phoenix*, 7-1, 1953, p. 20.
- YATES D. C., *States of Memory : The Polis, Panhellenism, and the Persian War*, New York, Oxford University Press, 2019.

## X. Index

### 1. Théonymes et (avec) épiclèses

Aphrodite, 43, 48, 72, 73, 99, 100, 101, 102, 110, 111, 112, 114, 133, 164, 171, 287, 288  
 Aphrodite *Niképhoros*, 72, 99, 100 (et n. 312), 102 (n. 319)  
 Apollon *Akésios*, 323  
 Apollon *Amazoius*, 149  
 Apollon *Archégète*, 44, 140, 194, 197, 198  
 Apollon *Argeôtas*, 149  
 Apollon *Céréatas*, 47  
 Apollon d'Amyclées, 137, 178, 194, 226, 227, 231  
 Apollon *Deiradietos*, 214  
 Apollon *Deiradiôtas*, 194, 215 (n. 706)  
 Apollon *Dékatéphoros*, 110, 140, 194, 195, 196 (et n. 641), 261  
 Artémis *Astratéia*, 149  
 Artémis *Hégémonè*, 43  
 Artémis *Orthia*, 138, 158, 159, 160  
 Artémis *Peitho*, 102 (n. 319)  
 Artémis *Sôtéira*, 211  
 Asclépios, 138, 161, 162, 170, 183  
 Athéna, 30, 35, 79, 110, 133, 138, 159, 164, 165, 170, 174, 183, 184, 187, 190, 195, 210, 211, 215, 227, 276, 285, 309  
 Athéna *Agoraia*, 159  
 Athéna *Erganè*, 183, 184  
 Athéna *Nikè*, 195 (n. 637)  
 Athéna *Poliatis*, 190  
 Coré, 29, 170, 174 (n. 582)  
 Déméter, 59, 97, 170, 173, 174, 261, 333 (et n. 1145)  
*Delphinios* et *Telphousios* (épithètes d'Apollon), 194 (n. 636)  
 Despoina, 165, 205  
 Dionysos, 36, 37, 170, 174, 201, 210,  
 Dioscures, 36, 136, 179, 210, 271, 289, 291, 292  
*Ergatai*, 181, 183, 184  
 Érinyes, 157  
 Gè, 159, 175 (n. 585)  
 Héra, 36, 40, 73, 82, 84 (n. 251), 85, 86, 91, 92, 114, 126, 149, 151, 159, 165, 170, 172, 174 (n. 584), 176 (n. 595 et 591)  
 Héra *Prodromia*, 40  
 Héraclès, 20, 28, 29, 36, 38, 61, 110, 138, 183, 184 (n. 609), 191 (n. 634), 195, 199, 200 (n. 652), 201 (et n. 657), 202 (et n. 658), 203 (n. 663), 204 (n. 667), 210 (n. 686), 219, 221, 222, 224, 256, 285, 297, 300, 301, 302, 303

Hermès, 72, 98, 99, 102 (n. 321), 103 (et n. 323), 104, 105, 107, 108 (n. 339), 110 (n. 345), 111, 127, 152, 171, 183, 184, 200 (n. 652), 226  
 Hermès *Psychopompe*, 184 (n. 609)  
 Hespérides, 170, 175 (n. 585)  
 Heures (Hôrai), 170, 172, 175 (n. 585), 278  
 Hygie, 183  
 Ilithyie, 43, 183, 184  
 Muses, 149, 151, 161, 163, 238, 291, 295 (n. 996)  
 Nikè, 255 (n. 853), 306,  
 Pan, 152, 165, 166, 186, 323  
 Pan *Lytérios*, 323  
 Pan *Sinoeis*, 152  
 Peitho, 102 (n. 321), 106  
 Phoibos, 42, 182, 318 (n. 1099), 320  
 Poséidon, 29, 85, 86, 87, 101 (n. 315), 159, 190, 192 (n. 635), 200, 251, 253, 261, 289, 292  
 Poséidon *Asphalios*, 159  
 Poséidon *Dômatitès*, 29  
 Poséidon *Hippios*, 190 (n. 629)  
 Poséidon *Tauréos*, 87 (n. 261)  
 Thémis, 170, 174 (n. 582 et 585), 175  
 Tyché, 136, 170, 175 (n. 585)  
 Zeus, 23, 36, 42, 43, 58, 59, 72, 73, 86, 90, 96, 100, 102, 110, 113, 114, 118, 133, 140, 152, 159, 165, 170, 174, 175, 176, 177, 181, 183, 186, 187, 190, 192, 205, 209, 211, 215, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 259, 289, 290, 292, 295, 296, 299, 306, 307, 315, 320, 333, 367, 369,  
 Zeus *Agétor*, 42 (et 100), 43  
 Zeus *Agoraios*, 159  
 Zeus *Herkeios*, 296 (n. 1000), 320 (n. 1111)  
 Zeus *Hyetios*, 90, 140, 181  
 Zeus *Klarios*, 190, 192 (n. 634)  
 Zeus *Lykaios*, 152 (n. 508), 165 (n. 555), 186  
 Zeus *Néméen*, 90 (n. 273), 114 (et n. 364), 115,  
 Zeus *Panhellénios*, 209  
 Zeus *Phyxios*, 102 (n. 320)  
 Zeus *Sôter*, 165 (n. 556)

### 2. Noms des personnages historiques et légendaires (et les artistes) ; le nom des peuples

Acrisios, 297, 298, 301  
 Adraste, 40, 274, 279, 280 (n. 943 ; 944), 281 (n. 946), 282 (n. 953),

- Aegyptos, 124  
 Agamemnon, 26, 315, 317  
 Agénor, 87  
 Agétès, 42  
 Aigialos, 93 (n. 282), 107 (n. 338), 275, 279  
 Aipytos, 309 (n. 1058)  
 Alcamène, 138, 161, 162  
 Alcméon, 275, 281 (n. 946)  
 Alcatheos, 104, 195, 197  
 Aléos, 187, 189, 190, 308, 309 (et n. 1058 ; 1059)  
 Alétès, 41, 49 (n. 126)  
 Alexandre, 142, 167  
 Amazones, 285, 286  
 Amphiaraios, 274, 279, 280 (n. 944), 281 (n. 946), 282 (et n. 953)  
 Amphitryon, 203  
 Amphion, 105 (et n. 331), 176  
 Amymoné, 79, 85 (n. 254), 86, 101 (n. 315)  
 Antiphanès, 171, 173 (n. 579), 265, 271 (n. 915), 276 (n. 931), 289, 297, 306  
 Aphareus, 56 (n. 158)  
 Apeidas, 187, 305, 306, 307, 308 (n. 1052), 309 (n. 1059), 313  
 Aphétaios, 23, 28  
 Arcas, 164, 165 (et n. 558), 186, 187 (et n. 618), 188 (n. 621), 190, 192, 305, 306, 307, 308, 311 (n. 1069), 313  
 Aristocratès, 296 (n. 1000)  
 Aristomène, 57, 58, 67  
 Apis, 93  
 Attale, 71, 88, 109  
 Auguste, 122, 123 *sq.*, 142, 147, 148, 178, 206 (n. 671), 241  
 Azan, 305, 306, 307, 308 (et n. 1049)  
 Azanes, 308 (n. 1057)  
 Biantides, 282  
 Bitôn, 71, 113  
 Boudins, 37  
 Brennos, 121, 143, 144, 145  
 Calamis, 154, 315 (et n. 1081), 318, 321, 323  
 Calliéens, 143, 144  
 Callion (d'Étolie), 143, 144  
 Cassandre, 143, 285  
 Cheirisophos, 138 (et n. 452), 139  
 Chlôris, 176  
 Cimon, 286  
 Cléobis, 113, 114, 149  
 Cléomène, 30 (n. 70), 295  
 Cléôn, 171, 173 (n. 579)  
 Cléonéens, 314, 322  
 Clisthène (le tyran de Sicyone), 40 (n. 91), 207, 208, 263, 283  
 Clytemnestre, 317  
 Conon (d'Athènes), 294 (n. 989), 304 (n. 1034)  
 Cresphontès, 20 (et n. 43), 56 (n. 158), 66, 302, 318  
 Crésus, 226, 228 (et n. 743), 230-231 (n. 754)  
 Danaïdes, 85, 86, 92, 93, 96, 99, 100, 101, 109, 124, 299, 303  
 Danaos, 71, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 109, 123, 124, 125, 136, 137, 139, 297, 298, 299, 300, 303 (et n. 1029)  
 Dédale, 138, 139 (et n. 452-454), 140 (n. 461)  
 Diomède, 275, 279, 287, 288  
 Dôrieus, 30 (n. 70)  
 Dorycleidès, 170, 173 (n. 579)  
 Éaque, 209, 261  
 Épaminondas, 36, 56, 67, 165, 166, 294, 296, 297, 303-304 (et n. 1034), 305 (et n. 1037), 312, 313  
 Épéios, 72, 110 (n. 345)  
 Épigones, 274 *sq.*, 296, 297  
 Érasos, 306, 313 (n. 1076)  
 Étéocle, 274, 313 (n. 1076)  
 Étoliens, 141, 142, 143, 144 (et n. 472), 145 (n. 479), 146  
 Galates, 116, 117, 119, 120, 122, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 249, 255, 321  
 Gélanor, 71, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 100 (n. 312), 125  
 Gélons, 37  
 Hadrien, 67, 126, 127, 140, 195, 196  
 Hippomédon, 274, 279, 281 (n. 944)  
 Hippotès, 22, 26, 41, 42 (n. 98)  
 Hyakinthos, 178, 188 (n. 621)  
 Hypermnestre, 72, 98, 99 (et n. 304 et 306), 100 (n. 308 et 312), 101, 102 (n. 318 et 319), 108, 110, 297, 298, 299 (n. 1012)  
 Hypatodoros, 276  
 Hyperboréens, 82 (n. 237)  
 Iphitos, 61 (n. 181)  
 Kreugas, 77, 91  
 Ladas, 72, 113 (n. 361), 116-123  
 Laomédon, 82 (n. 235)  
 Laonomé, 203 (n. 663)  
 Laphaès, 138  
 Leimon, 185, 187 (et n. 617), 188  
 Lélége, 261  
 Léto, 23, 43, 82, 140, 158, 159, 161, 162, 170, 171, 173, 174, 175, 185, 188, 232, 233  
 Lycaon, 186 (et n. 613 et 615), 190, 305, 306  
 Lyncée, 72, 98, 99 (et n. 304 et 306), 100 (et n. 308), 102 (n. 319), 297, 298, 299  
 Lysandre, 244, 271 (n. 915), 289, 291, 292, 293, 294 (et n. 989 et 993), 295, 296  
 Marsyas, 161, 163, 164 (n. 550 et 551), 167 (et n. 563)



Médon, 170, 173 (n. 579)  
 Mégareus, 261  
 Mélémpodides, 282  
 Mélémpous, 107(n. 336), 282  
 Messène, 42, 45, 52, 55, 56 (n. 157), 63, 64  
 (n. 190), 65 (n. 193), 66 (n. 200), 67, 89  
 (n. 269), 149 (n. 502), 165 (n. 556), 255,  
 279, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 304  
 (et n. 1034), 320 (n. 1106)  
 Miltiade, 285, 286  
 Mithridate, 155, 156 (et n. 517), 157  
 Myron, 123, 124, 125 (et n. 401)  
 Minotaure, 87  
 Néoptolème (Pyrrhos), 48, 79 (n. 227), 295,  
 296 (n. 1000), 315, 317 (et n. 1091),  
 318, 320 (n. 1111 et 1114), 317 (et  
 n. 1091), 321  
 Niobé, 93 (n. 282), 175, 176  
 Nisos, 260, 261  
 Oreste, 311, 315, 317 (n. 1091 et 1094),  
 318, 319, 320, 321  
 Ornéates, 11 (n. 28), 247, 262, 263, 264  
 Orthagorides, 208  
 Othryadas, 115, 116 (n. 371), 270, 271  
 Oxylos, 21, 42 (n. 98)  
 Phalcès, 40  
 Pheidon, 283 (n. 956)  
 Phigaliens, 149, 152, 153, 205, 323  
 Philippe (II de Macédoine), 165, 166, 167,  
 171, 269 (n. 914), 294  
 Philopoïmen, 64, 185, 241, 294, 304  
 (n. 1034)  
 Phlégéens, 308  
 Pélasges, 187, 307, 311 (n. 1069)  
 Pélasgie, 187, 307  
 Pélops, 3 (n. 1), 104, 105 (n. 329), 176  
 (n. 596), 302, 318 (n. 1096)  
 Pénélope (et « Noces de Pénélope »), 23,  
 24  
 Périèrès, 47 (n. 121), 56 (n. 158), 61  
 (n. 180)  
 Périlaos, 116 (n. 371)  
 Persée, 74, 297, 298, 301 (n. 1023), 302  
 (n. 1024), 303 (n. 1027-1029), 318  
 (n. 1096)  
 Phocidiens, 65, 75, 143, 220, 250, 255, 264,  
 300, 308  
 Phoroneus, 72, 86, 91, 92 (et n. 280), 93 (et  
 n. 282-283), 94 (et n. 287), 95 (et  
 n. 289), 97, 98, 101, 111, 112, 114, 261,  
 282, 299  
 Phyleus, 204 (n. 667)  
 Polybe, 167-168,  
 Polyclète, 158, 159 (n. 522), 171  
 Polynice, 72, 90, 181, 182, 274, 278, 287  
 (n. 970), 288, 289 (n. 976)  
 Praxitèle, 138, 161, 162 (n. 540), 165, 168,  
 171, 246  
 Proitides, 107 (n. 336), 282

Proitos, 107 (n. 336), 274, 301 (n. 1022)  
 Prométhée, 72, 91, 94 (et n. 285), 95, 96,  
 97-98 (et n. 301), 181, 299  
 Pylas, 260, 261  
 Python, 106, 107 (n. 338)  
 Sibylle, 265, 271, 272 (et n. 922), 273 (et  
 n. 925), 274, 290, 295  
 Sképhros, 185, 187 (et n. 617), 188 (n. 621)  
 Sthénélos, 71, 275, 279, 281 (n. 946), 282,  
 287 (n. 972)  
 Tégéatès, 185, 186, 187 (et n. 617), 189,  
 190, 311 (n. 1069)  
 Théoclès (père de Crios), 22.  
 Théoclès (artiste), 170, 173 (n. 597)  
 Tisamène, 232, 302, 318  
 Trapézontins, 151  
 Triphylos, 305, 306, 313 (n. 1076)  
 Ulysse, 24, 45, 61, 200

### 3. Toponymes

Actium, 121, 122, 124 (n. 400), 125  
 Aigialéia, 93 (n. 282), 107 (n. 338)  
 Aigos-Potamos (et la bataille d'), 255, 289,  
 290, 291, 292, 294 (n. 989 et 990), 295,  
 296, 305  
 Aigyptide, 47 (n. 123)  
 Alphée, 47 (et n. 123)  
 Alphéra, 276  
 Apollonia d'Illyrie, 179  
 Apolloniatis, 186, 190, 311 (n. 1069)  
 Aréné, 56 (n. 158)  
 Artémision, 159, 278 (n. 936)  
 Asiné, 48 (n. 124), 194, 218, 219, 220,  
 222-224  
 Aspis, 79, 215 (n. 706)  
 Azanie, 308  
 Bassai, 152, 153, 154  
 Argos, 12, 14, 21, 36, 42, 45, 60, 66, 71,  
 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84,  
 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96,  
 97, 98, 100, 101, 102, 106, 107, 108,  
 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,  
 120, 123, 126, 127, 128, 137, 138, 140,  
 147, 149, 150, 158, 159, 160, 167, 171,  
 177, 178, 180, 181, 188, 194, 214-217,  
 224-229, 235, 241, 263, 266, 268-284,  
 287-289, 296-306, 310, 317-318, 323,  
 332  
 Boiai, 148, 149, 155, 156  
 Calydon, 287, 288  
 Charadros, 206 (n. 671), 278, 288  
 Choros, 141, 159, 232, 233, 234 (n. 773),  
 235, 237, 239, 241 (n. 800)  
 Cléonai, 115 (et n. 369), 263, 322, 323  
 (n. 1124), 324  
 Cnakadion, 48

- Coroné (de la Messénie), 149  
 Cranios, 48 (et n. 125), 49 (n. 129)  
 Crète, 46 (n. 116), 82 (n. 238), 87 (n. 259),  
 138 (n. 453), 139 (et n. 456 et 457), 187  
 (n. 617)  
 Cyllène, 308  
 Cyrène, 24 (n. 49), 27 (n. 60), 43 (n. 108),  
 50, 179, 180  
 Deiras, 215, 287, 288  
 Délos, 31 (n. 73), 82 (et n. 237), 146, 149,  
 155, 156, 157  
*dromos*, 26, 29, 43, 241 (n. 800)  
 Égine, 34, 140, 170, 196, 208, 209  
 Élide, 21, 176 (n. 590), 194, 199, 202  
 (n. 658), 203 (n. 663), 204 (n. 667), 245,  
 Élis, 167 (n. 562), 174, 176, 178, 204  
 (n. 667), 309, 323  
 Épidaure, 25, 34, 45, 162, 257, 259, 260,  
 284, 290, 302  
 Eubée, 16 (n. 32), 257 (n. 861), 259, 268  
 (n. 909)  
 Eurotas, 116, 117, 225 (n. 736), 305  
 (n. 1037)  
 Eurytos, 57 (et n. 162), 58, 61 (et n. 181),  
 66  
 Gathéatas, 47 (n. 123)  
 Heira, 58 (n. 165)  
 Héraion, 74 (n. 214), 113 (n. 362), 114,  
 165, 170, 171 (et n. 573), 172, 176 (et  
 n. 590), 283 (n. 955)  
 Hermione, 30, 194, 216, 229 (n. 749), 246  
 (n. 813), 290, 314, 315 (et n. 1081), 316  
 (n. 1087), 317 (et n. 1091), 318, 321  
 Hippothoitis, 186, 190, 311 (n. 1069)  
 Hysiai, 150 (n. 150), 283  
 Ida (mont d'), 23, 49, 50, 52, 55, 60  
 Inachos, 85, 86, 92, 94, 278 (n. 938)  
 Ithôme, 56 (n. 157), 58, 60 (n. 175), 65  
 (n. 193)  
 Kaphyai, 200  
 Klaréotis, 186, 190, 311 (n. 1069)  
 Larissa, 215 (n. 706), 301 (n. 1021)  
 Lyconè (mont de), 158, 160  
 Lycosoura, 186  
 Lerne, 86  
 Leuctres, 45, 60, 67, 166, 169 (n. 569), 234,  
 236, 270 (n. 914), 291, 293, 296, 299,  
 300, 303 (et n. 1030), 305 (et n. 1035),  
 311, 314  
 Limnaion, 225 (n. 736)  
 Linos, 72, 90, 178, 188  
 Lycée (mont), 152 (n. 508), 165, 186  
 (n. 614), 198, 205, 206  
 Lycée (gymnase), 78  
 Mantinée, 73, 116, 117, 138, 158, 161, 162,  
 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 180,  
 191, 200, 278, 287, 288, 310, 311, 312,  
 313  
 Marathon, 46 (n. 116), 149, 285, 286, 292  
 (n. 979)  
 Messène, 11, 42, 45, 52, 55, 56, 63-67, 89,  
 149, 165, 255, 279, 295-297, 299, 300,  
 302, 304, 320  
 Mycènes, 150, 277, 298, 301 (et n. 1023),  
 302 (n. 1024), 317, 318  
 Naupacte, 21, 41  
 Néda, 58 (n. 165)  
 Némée, 36, 72, 74 (n. 214), 113 (et n. 361,  
 362), 114, 115, 212, 281  
 Nisée, 256, 257 (et n. 861), 258 (et n. 867),  
 259 (et n. 869), 260 (et n. 876), 261  
 Oenus, 225 (n. 736)  
 Oichalie, 47 (et n. 121), 56, 57 (et n. 162),  
 60 (et n. 175), 61, 62, 63, 65, 68 (et  
 n. 210)  
 Oinoa (et la bataille d'), 274, 275 (et  
 n. 929), 277 (et n. 933), 278 (et n. 936 ;  
 937), 284-289 (et n. 971)  
 Olympie, 64, 73, 113, 116, 117, 118, 133,  
 136, 138, 149, 158, 170, 171, 172, 175,  
 176, 212, 245, 248, 250, 251, 253, 255,  
 256, 259, 294, 295  
 Oponte, 73, 97, 98 (n. 301)  
 Orchomène, 116, 117, 200  
 Ornéai, 150 (n. 505), 262, 263 (et n. 883)  
 Olbios, 198 (n. 651), 200 (n. 652), 202  
 Pharai (Phères), 45, 47, 52, 67  
 Phénéos, 89, 194, 195, 198 (et n. 651), 199  
 (et n. 652), 200, 201, 202, 203, 204  
 Parnasse, 36, 83, 121, 124, 219, 221, 222,  
 223, 224, 225  
 Parrhasie, 194, 198, 204 (et n. 668), 205,  
 310  
 Phlionte, 33, 89, 138  
 Platée, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 285  
 Pyrrhichos, 149  
 Pylos, 56 (n. 158), 204 (n. 667)  
 Rhianos, 58 (n. 165)  
 Rhodes, 46, 74 (n. 214), 79, 290  
 Sellesia, 278  
 Sépéa (la bataille de), 284  
 Sicyone, 33, 40, 41, 42, 76 (n. 218), 77, 89  
 (n. 270), 93 (n. 282), 106, 107 (et  
 n. 338), 108, 136, 138, 164 (et n. 551),  
 171, 207, 208 (et n. 678), 257 (n. 861),  
 263 (et n. 883), 283 (n. 957), 290, 305,  
 306  
 Sparte, 6, 12, 22-31, 39, 41-45, 48, 49, 60,  
 62, 65, 66, 68, 69, 89, 116, 117, 123,  
 140, 158-160, 166, 167, 178, 194, 223,  
 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,  
 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 246,  
 259, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,  
 277, 278, 284, 287, 292, 293, 294, 296,  
 299, 302, 304, 305, 310, 311, 312, 314,  
 315, 317, 318, 319, 321

Sténoylèros, 47 (n. 121), 56 (et n. 157 ; 158), 60 (n. 177), 65 (n. 193), 66, 68 (n. 210)  
 Sythas, 106, 107 (n. 336)  
 Tarse, 76 (n. 218), 303 (n. 1029)  
 Tempé (vallée de), 107 (n. 338)  
 Terreur (Φόβος), 106  
 Théra, 24 (n. 49), 46 (n. 116)  
 Thermodon, 149  
 Thermopyles, 46 (n. 116), 143, 144, 146, 148 (n. 497)  
 Thornax, 194, 225 (et n. 736), 226, 227, 230, 231  
 Thyréatide (/Thyréatis/Thyréa), 12, 79, 116, 228 (et n. 747), 229, 230, 233 (n. 766), 263 (n. 883), 265, 269, 270 (et n. 914), 271, 272, 273, 274, 310 (n. 1066)  
 Tirynthe, 91, 150, 301, 318  
 Triphylie, 313 (n. 1076)  
 Tripodiscoi, 256, 261 (n. 878)  
 Troie (la guerre de et le cheval de), 39, 49, 50 (et n. 132), 51 (et n. 136), 52, 82, 110, 174, 248, 265-269, 271, 273, 280, 285, 317, 318, 320

#### 4. Notions

acropole, 89 (n. 270), 105, 195 (et n. 637)  
*Agétoria* (fête), 42  
*agôgè*, 160, 239  
 agora, 10 (n. 23), 89 (n. 296), 90, 237,  
*anathèma*, 130  
 Anaxandridas, 208  
 aniconisme, 178-179 (et n. 596)  
*archaion* (et le style archaïque  
 (ἀρχαιοτάτος), 140, 141  
*archégète*, 44, 45, 196, 197 (et n. 645)  
*areté*, 119 (et n. 383)  
 Bataille des Champions, 116, 228 (et  
 n. 743), 229, 269, 270, 272 (et n. 919),  
 310  
 bélier, 25, 26 (n. 58), 29, 30, 31 (et n. 72),  
 44, 45 (et n. 114)  
 bouc, 246 (n. 813), 314, 322, 324  
*Boustrophedon*, 84 (n. 250)  
 butin, 137, 141, 143, 146 (et n. 490), 147  
 (et n. 491), 251, 256, 259 (n. 872), 263,  
 264, 270 (n. 914), 275, 289, 291, 305,  
 310 (n. 1066)  
 chêne, 135 (n. 439), 221  
 chœurs, 159, 160, 228 (n. 747), 232, 233  
 (et n. 766), 236, 238 (et n. 786), 239 (et  
 n. 793), 240, 241 (n. 801)  
 colère, 23, 27 (et n. 60), 79, 86, 101, 151,  
 157, 175, 203

colonisation, 24 (n. 49), 44, 147, 196, 197,  
 198, 207, 261  
 course, 23, 24, 116, 117 (et n. 375), 118 (et  
 n. 378), 119, 120, 123 (n. 396)  
*diaulos*, 118 (n. 380)  
*dolichos*, 116, 117, 118 (et n. 380), 120  
*stadion*, 118  
 coutume, 35, 37 (et n. 85), 44, 66, 80  
 (n. 228), 176, 197, 205  
 danse, 160, 234 (n. 773), 237, 238 (et  
 n. 785)  
 décarchies, 294 (n. 990)  
*dekatè*, 197 (et n. 643)  
 désordre, 55, 169, 190, 332  
 dialecte dorique, 32 (n. 79), 35, 67  
 dîme, 110 (n. 344), 196 (et n. 641), 251,  
 261  
 diœcisme, 148 (et n. 496), 161 (n. 537),  
 166 (et n. 561), 169, 312 (n. 1073)  
 domaine apollinien, 82, 104 (et n. 327),  
 238  
*doru* (δόρυ), 51, 170, 267 (et n. 899-901)  
*enagismos* (*enagizein*), 96 (n. 297)  
 éphores, 235 (et n. 776), 236 (et n. 778)  
 errance, 86, 242, 303 (n. 1029), 320  
 (n. 1106), 332  
*ethnos*, 35, 37 (et n. 85), 38, 62 (n. 183),  
 307  
 fécondité, 161 (et n. 534), 175, 176, 237  
 fertilité, 86, 268 (n. 909)  
 feu, 71, 72, 91, 93, 94 (et n. 285), 95, 98,  
 99 (et n. 304), 111 (n. 349), 112, 317  
 (n. 1091)  
 fléau, 20, 153, 188, 206 (n. 672), 254  
 (n. 846), 322  
 flûte, 33 (n. 80), 105 (n. 329), 161, 163,  
 164 (et n. 550 ; 551), 170 (n. 571)  
 forêt, 51, 54, 55 (n. 153), 82 (n. 238)  
 Foyer commun, 37, 191, 311  
 frayeur (δείματα), 106  
 frêne, 50 (n. 131), 96 (et n. 243 ; 244)  
 frontière (frontalier), 45, 50, 55 (et n. 153),  
 56 (n. 155), 64, 65 (n. 193), 169, 175,  
 208 (n. 678), 213, 225, 229 (et n. 749),  
 278 (n. 938), 308 (n. 1050)  
 guerre de Messénie, 58 (et n. 165), 59, 296  
 (n. 1000)  
*Gymnopédies*, 140, 159, 160, 161, 228,  
 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237,  
 238, 239, 240, 241  
*Héraia*, 176  
 heure apollinienne, 81, 81 (n. 234), 324  
 Hipponoos, 274  
*hybris*, 176  
*idryo* (ἴδρυτο/ἰδρύω), 28 (n. 63)  
 impie (impiété), 156, 157, 186 (et n. 615),  
 221, 295, 317 (n. 1091)  
 Jeux Néméens (*Némea*), 113, 114 (n. 364 ;  
 366), 115 (n. 369), 283

- klaros* (tirage au sort), 21, 36, 58, 185, 186, 187, 192 (et n. 634 ; 635), 308 (n. 1052), 311 (n. 1069)
- koinon*, 64, 93, 94 (et n. 288), 98, 299
- kômè*, 166 (n. 561)
- guerre du Péloponnèse, 11 (n. 26), 153, 154 (et n. 512), 257, 258, 275, 287 (n. 969), 293, 294, 323 (et n. 1123), 324
- lance (javeline), 50 (n. 134), 51, 170, 226, 227, 257 (et n. 860)
- loimos*, 206 (et n. 672), 322
- loup, 71, 73 (n. 212), 74, 76 (et n. 218), 77 (et n. 220), 78, 79, 80, 81-83, 84 (et n. 247 ; 248), 85, 87, 88, 126, 127 (n. 411), 186 (et n. 613 ; 615), 299, 303 (n. 1027)
- louve, 82 (et n. 237 ; 238)
- Lycien, 73 (et n. 211 ; 212), 74 (et n. 214), 77, 78 (et n. 225)
- Lykègenès*, 76 (n. 218)
- Lykoktonos*, 76 (n. 218)
- lyre (et son invention), 72, 98, 103 (et n. 323), 104 (et n. 325 ; 327), 105, 106 (et n. 333), 107, 108 (et n. 339), 124, 126, 127, 257 (n. 860)
- mariage, 86, 98, 99 (et n. 306), 101, 299, 317
- monnaies (et monnayage), 33 (n. 79), 59 (n. 172), 67, 76 (n. 218), 125, 126, 127 (et n. 411), 162, 163, 165 (n. 555), 200, 210, 252, 303
- muraille, 50 (n. 132), 52 (n. 143), 71, 81, 82 (n. 235), 269 (et n. 912)
- musique, 105, 167 (et n. 564), 168, 170, 239 (et n. 790)
- myrioi*, 310
- naos* (ναός), 54 (n. 149), 215 (n. 707)
- oikis* (οἶκος), 28 (n. 64)
- omphalos*, 180, 217 (et n. 711), 315-317, 320
- oracle, 20, 41 (n. 97), 57 (n. 160), 58 (n. 165), 59 (n. 172), 75 (n. 216), 77, 79, 85, 122 (et n. 393), 146 (et n. 486), 154 (n. 512), 185, 189, 197, 198 (n. 649), 200, 204 (et n. 667), 206 (n. 672), 208 (et n. 677), 215, 217 (et n. 710), 219, 230 (et n. 753), 231 (n. 754 ; 756), 265, 271, 272 (et n. 922), 290, 291, 295, 311, 316, 319, 322, 323 (n. 1123), 324 (n. 1127), 326 (n. 1132), 378, 389, 392, 402, 403, 406
- ordre (politique et sociale), 48 (n. 126), 54, 61, 62 (n. 184), 91, 92 (n. 280), 98, 102, 106, 108, 169, 173, 174 (et n. 585), 236, 240, 243, 295, 300,
- ordre (narratif, architectural, itinéraire, chronologique, etc.), 6, 28, 75, 82, 83, 88, 90, 109, 164, 189, 231, 299, 306, 307
- ossements, 57, 165, 319 (et n. 1101 ; 1103)
- oubli, 83, 145 (n. 483), 168, 225, 325, 329
- Panhellénion*, 128 (et n. 415)
- Peisianakteios, 285 (n. 962)
- puissance de persuasion, 80 (et n. 229), 101, 102 (n. 317), 104, 107 (et n. 336), 108
- peste, 153, 154 (et n. 512), 322, 323 (et n. 1123)
- pierres brutes (ἀργοὶ λίθοι), 135
- pillage, 91, 151, 155, 156, 263, 264
- rempart, 104, 105 (et n. 331), 152, 197, 218, 219, 279
- Stemmatiaion*, 41 (et n. 96)
- Stemmatias*, 48, 49 (n. 129)
- Stoa Poikilé*, 277, 284, 285, 286
- style chryselléphantin, 171, 172, 173 (et n. 578)
- style égyptien, 109 (et n. 343), 110 (et n. 344), 140 (et n. 461), 196
- symmachia*, 309 (n. 1060), 310 (n. 1066)
- synœcisme, 147, 148, 149 (n. 502), 150 (et n. 502-505), 151, 152, 154, 164, 166 (et n. 561), 169 (et n. 569 ; 570), 189, 190, 192, 205, 206 (et n. 669), 210 (n. 687), 311, 312 (n. 1073), 323
- Tauréa*, 87 (n. 260 ; 261)
- taureau, 71, 76, 78, 79 (et n. 227), 80, 81, 82 (et n. 239), 84-88, 125, 246 (n. 811), 252 (n. 843), 299
- torches (et la fête des Torches), 43 (n. 107), 99 (n. 304), 102 (n. 319)
- tortue, 72, 73 (et n. 211), 98, 103 (et n. 324), 104, 105, 107, 111, 112 (n. 350)
- trépied, 59, 200, 201 (et n. 657), 202, 221, 251, 253-256, 261 (n. 878), 295 (n. 999), 316
- violence, 80, 100 (et n. 311), 102 (et n. 317), 151, 152, 299
- zone apollinienne, 81, 90, 91

## Table des matières

<b>Sommaire</b>	<b>1</b>
<b>Introduction</b>	<b>3</b>
<b>I. Chapitre I : Apollon <i>Carnéios</i> : Apollon dorien et identité dorienne</b>	<b>20</b>
<b>I. 1 La structure et la particularité narratives du passage étologique des « <i>Carnéios</i> »</b>	<b>22</b>
I. 1. a) <i>Carnéios</i> : l'épiclèse apollinienne et les variantes étologiques dans la narration de Pausanias	22
I. 1. b) La structure narrative à trois niveaux et les deux « <i>Carnéios</i> »	25
<b>I. 2 Apollon <i>Carnéios</i>, dieu dorien et dieu des Doriens : constantes et variations</b>	<b>32</b>
I. 2. a) Apollon <i>Carnéios</i> dans le contexte de la conquête	39
I. 2. b) Le dieu-guide et « le Retour des Héraclides »	40
<b>I. 3 Apollon <i>Carnéios</i> dans son paysage naturel et religieux</b>	<b>49</b>
I. 3. a) Le bois de cornouiller et la prise de Troie	49
I. 3. b) Les bois sacrés d'Apollon <i>Carnéios</i>	52
I. 3. c) Le <i>Carneiasion</i> et l'histoire de la refondation de Messène	55
<b>II. Chapitre II : Du sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> à l'agora d'Argos : le thème de fondation à Argos au temps de Pausanias</b>	<b>71</b>
<b>II. 1 Le <i>logos</i> de la description du sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i></b>	<b>75</b>
II. 1. a) C'est bien <i>Lykios</i> , non <i>Lykéios</i>	76
II. 1. b) La fondation apollinienne	80
II. 1. c) Apollon, le loup et le mythe de fondation	81
II. 1. d) Comment comprendre le rôle du taureau ?	84
<b>II. 2 Du sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> à l'agora d'Argos : la naissance d'un « lieu de puissance »</b>	<b>88</b>
II. 2. a) Articulation narrative de Pausanias : « double commencement »	88
II. 2. b) De l'ἄστυ phoronique à la <i>polis</i> d'Argos : une histoire héroïque d'Argos	91
<b>II. 3 Le sanctuaire d'Apollon <i>Lykios</i> entre mythe et référence identitaire</b>	<b>108</b>
II. 3. a) Dimension historique et ordre de la narration	109

II. 3. a) Dimension historique et ordre de la narration	109
II. 3. b) « Fondation idéologique »: entre passé hérité et passé recréé	111
II. 3. c) Ladas entre Péloponnèse et Rome : le symbole prédisant la victoire des Grecs contre l'invasion des Galates	116
<b>II. 4 Conclusion : le « revival » du mythe de Danaos, l'apollinisme d'Auguste et le silence de Pausanias</b>	<b>123</b>
<b>III. Chapitre III : Les représentations statuariques d'Apollon dans le Péloponnèse</b>	<b>131</b>
<b>III. 1 Étude du vocabulaire</b>	<b>134</b>
III. 1. a) ἄγαλμα	134
III. 1. b) Ξοανov	135
III. 1. c) La différence entre <i>agalma</i> et <i>xoana</i> révélée par la description de Pausanias	136
<b>III. 2 Le rôle des statues d'Apollon dans le Péloponnèse</b>	<b>139</b>
III. 2. a) Une histoire de l'art autour des statues d'Apollon dans le Péloponnèse	139
III. 2. b) Marqueur des espaces spatiaux-temporels	141
III. 2. c) Apollon des Patrèens : une grande histoire grecque entre jugement du Périégète et protection d'Apollon	142
<b>III. 3 L'histoire mouvementée des statues d'Apollon</b>	<b>149</b>
III. 3. a) « Transfert de divinités » au moment du « syncécisme » de Mégalo- polis	150
III. 3. b) L'irruption inopinée de la statue d'Apollon	156
<b>IV. Chapitre IV : la répartition des statues d'Apollon dans le Péloponnèse : la triade apollinienne et Apollon <i>Agyieus</i></b>	<b>159</b>
<b>IV. 1 Les statues d'Apollon en groupe : la triade apollinienne dans le Péloponnèse</b>	<b>159</b>
IV. 1. a) La triade apollinienne argienne	159
IV. 1. b) La triade apollinienne à Sparte	160
IV. 1. c) La triade apollinienne à Mantinée	162
IV. 1. d) La triade apollinienne dans l'Héraion d'Olympie	171
<b>IV. 2 Apollon <i>Agyieus</i> et ses représentations statuariques dans le Péloponnèse : une mise au point historiographique sur <i>Agyieus</i> (Apollon)</b>	<b>178</b>
IV. 2. a) Apollon <i>Agyieus</i> d'Argos : entre marqueur de l'espace et repère sacré de l'expédition	182
IV. 2. b) Apollon <i>Agyieus</i> à Mégalo- polis	184
IV. 2. c) Apollon <i>Agyieus</i> tégèate et l'idée de l'unité : une histoire de routes	185

<b>V. Chapitre V : Apollon de Delphes et Apollon péloponnésien</b>	<b>195</b>
<b>V. 1 L'implantation du culte d'Apollon <i>Pythien</i> dans le Péloponnèse</b>	<b>195</b>
V. 1. a) Apollon <i>Pythien</i> et Apollon <i>Dékatephoros</i> des Mégariens : dieu des guerriers et fondateur	196
V. 1. b) Apollon <i>Pythios</i> en Arcadie	199
<b>V. 2 Apollon <i>Théoxénios</i> entre Pellène et Delphes : « les vrais Grecs » de Pausanias</b>	<b>208</b>
V. 2. a) La référence à Apollon et le rapport avec Delphes	208
V. 2. b) Le silence motivé de Pausanias sur le passé de la tradition de Pellène : rien n'est plus « parlant » que le silence	211
<b>V. 3 Apollon <i>Pythaeus</i> dans la Périégèse péloponnésienne</b>	<b>215</b>
V. 3. a) Apollon <i>Pythaeus</i> argien	215
V. 3. b) Apollon <i>Pythaeus</i> et les Dryopes : l'histoire de l'identité des Asinéens entre renversement idéologique et résistance à l'effacement historique	219
V. 3. c) Apollon <i>Pythaeus</i> en Laconie	226
<b>VI. Chapitre VI : Les offrandes des Péloponnésiens dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes</b>	<b>244</b>
<b>VI. 1 Les offrandes grecques et les guerres médiques : Delphes comme un centre où s'expose un idéal de liberté</b>	<b>250</b>
<b>VI. 2 Les guerres entre États grecs et leur commémoration dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes</b>	<b>257</b>
VI. 2. a) Bataille à Nisée : la victoire mégarienne et la statue d'Apollon	257
VI. 2. b) Groupe statuaire et procession sacrificielle : remerciement d'Ornéai d'Argolide	262
VI. 2. c) Argiens et Spartiates en Thyréatide : Le cheval de Troie	265
VI. 2. d) La bataille d'Oinoia entre Argos et Sparte : Hémicycle des Sept et Épigones	275
VI. 2. e) Monument des <i>Navarques</i> et bataille d'Aigos-Potamos	290
<b>VI. 3 L'année 369 et le thème d'indépendance dans le Péloponnèse</b>	<b>297</b>
VI. 3. a) Hémicycle des « rois d'Argos » et la fondation de Messène	297
VI. 3. b) « Base arcadienne » de Tégée au regard de Pausanias	305
<b>VI. 4 Entre religion et histoire : références symboliques et mémoires historiques</b>	<b>315</b>
VI. 4. a) La statue d'Hermione : symbole de Sparte	315

VI. 4. b) La statue d'un bouc de Cléonai : l'histoire de la peste et l'intervention efficace d'Apollon	322
<b>VI. 5 Conclusion</b>	<b>325</b>
<b>Conclusion générale</b>	<b>328</b>
<b>VII. Annexe I — cartes et planches</b>	<b>336</b>
<b>VIII. Annexe II — les Tableaux</b>	<b>360</b>
<b>IX. Bibliographie</b>	<b>380</b>
<b>X. Index</b>	<b>411</b>





**Titre : *Apollon péloponnésien au regard de Pausanias : Identités, Pratiques, Représentations***

**Résumé :**

Le titre de la thèse présente explicitement les éléments essentiels de cette recherche qui conviennent à une double perspective développée autour de Pausanias et d'Apollon. L'œuvre de Pausanias représente un témoignage important dans les travaux portant sur l'« identité grecque » dans un cadre historique et géographique bien déterminé. Dans une perspective d'anthropologie historique, en se fondant sur le récit de Pausanias, mon objet principal est d'analyser comment un dieu et ses cultes structurent l'identité communautaire d'une région, en l'occurrence le Péloponnèse et accompagnent des revendications territoriales. L'idée est de parvenir de cette façon à une meilleure caractérisation du dieu Apollon, un dieu fondateur, et de ses cultes au niveau local et régional en montrant les liens entre le politique, la définition des cités et les modalités constructive et énonciative des identités communautaires dans le cadre du polythéisme grec.

**Mots clefs :** Apollon, Pausanias (le Périégète), Péloponnèse, identité communautaire, mémoire collective, fondation, guerre (liberté et autonomie), conquérir (conquérant et conquis), territoire (conflits et revendications), lieux de mémoire, paysage (naturel et religieux), ordre (politique et social)

**Title : *Peloponnesian Apollo in the light of Pausanias: Identities, Practices, Representations***

**Abstract:**

The title of the thesis explicitly presents the essential elements of this historical research, which are suitable for a double perspective developed around Pausanias and Apollo. The work of Pausanias represents an important testimony in the research on "Greek identity" in a well-defined historical and geographical framework. From a historical anthropological perspective, based on Pausanias' text, my main aim is to analyze how a god and his worships structure the community identity of a region, in this case the Peloponnese, and how they manage the land claims. The idea is to provide a better characterization of the god Apollo, a founder god, and of his worship at the local and regional level by showing the relation between politics, definition of cities and, the constructive and enunciative modalities of community identity in the context of Greek polytheism.

**Keywords :** Apollo, Pausanias, Peloponnese, community identity, collective memory, foundation, war (freedom and autonomy), conquer (conqueror and conquered), territory (conflicts and claims), *lieux de mémoire*, landscape (natural and religious), order (political and social)