Kernos
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

5 | 1992
Varia

L'élément orgiastique dans la religion arcadienne

Éveline Loucas-Durie

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/kernos/1050
DOI : 10.4000/kernos.1050
ISSN : 2034-7871

Éditeur
Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 1992
ISSN : 0776-3824

Référence électronique
Éveline Loucas-Durie, « L'élément orgiastique dans la religion arcadienne », *Kernos* [En ligne], 5 | 1992, mis en ligne le 19 avril 2011, consulté le 04 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/kernos/1050 ; DOI : 10.4000/kernos.1050

Kernos, 5 (1992), p. 87-96.

L'ÉLÉMENT ORGIASTIQUE DANS LA RELIGION ARCADIENNE

Fille de Poseidon Hippios et de Déméter, Despoina est une divinité arcadienne[1] qui était honorée dans son sanctuaire de Lykosoura par des rites orgiastiques. Le rituel peut en être aisément reconstitué grâce aux découvertes des fouilles archéologiques (vestiges architecturaux, mobilier et inscriptions) provenant du site[2]. Au *mégaron* de la déesse, les fidèles déguisés en animaux se livraient à un *drômenon* orgiastique dont les danses frénétiques les plongeaient dans un état d'extase. Cependant, la pente abrupte qui domine la face sud du temple de Despoina a été aménagée en une sorte d'escalier. Les dix degrés qui le constituent sont faits de grandes pierres locales, et leur longueur, égale à celle du temple pour les degrés supérieurs, augmente de marche en marche pour les degrés inférieurs. La largeur des degrés croît également progressivement du haut (0, 43 m) vers le bas (0, 85 m), de même que leur hauteur (de 0, 27 m en haut à 0, 33 m en bas). Ce système de dix degrés qui fait face à la seule porte latérale que comporte le temple sur son côté sud avait une fonction cultuelle. La porte latérale assure une communication directe entre les deux constructions : les fidèles sortaient du temple par ce passage et s'en allaient prendre place sur les degrés qui faisaient fonction de gradins d'un temple-théâtre. Ceux qui s'installaient sur les gradins supérieurs, de largeur et de hauteur réduites, se tenaient selon toute vraisemblance debout, tandis que les autres, sur les gradins inférieurs, avaient de la place pour s'asseoir; et de là, ils assistaient à la sortie du prêtre, procédant à un rite qui nous est connu par maints autres sanctuaires du monde grec.

---

1 Pour les cultes d'Arcadie mentionnés ci-dessous, on consultera l'ouvrage de M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 (*Études péloponnésiennes*, 9).

2 Pour le culte et le rituel en l'honneur de Despoina, cf. É. (LOUCAS)-DURIE, *Les fonctions sacerdotales au sanctuaire de Despoina à Lykosoura*, in *Horos*, 2 (1984), p. 137-148; É. LOUCAS, *Le nom de la Thea Despoina (Tatien, Ad Graec., 29 - Paus., VIII, 37, 6-9)*, in *Actes du 3e Colloque intern. d'Études péloponnésiennes, Kalamata, 8-15/9/1985, Peloponnesiaka suppl.*, 13 (1987-1988), t. 2, p. 401-419; I. LOUCAS et É. LOUCAS-DURIE, *La mention du mot «agalma» dans la loi sacrée de Lykosoura, IG V 2, 514*, in *Peloponnesiaka*, 16 (1985-1986), p. 561-578; I. et É. LOUCAS, *The Despoina Megaron at Lykosoura and Certain Prehistoric Telesteria*, in *JPR*, 2 (1988), p. 25-34.

Le temple-théâtre à gradins droits de Lykosoura s'inscrit parfaitement dans un ensemble d'édifices analogues à gradins curvilignes ou droits. Le même dispositif se retrouve à l'Amphiareion d'Oropos[3] et à Corinthe. Là, les fidèles assistaient à la célébration des mystères de Déméter depuis un théâtre dont on a retrouvé six rangées droites de sièges profonds[4]. R. Ginouvès[5] a mis cette construction en rapport avec l'ample escalier d'au moins dix marches taillées dans le rocher situé entre la première et la seconde terrasse du sanctuaire d'Apollon Pythios à Argos, sur la colline de l'Aspis : comme cet escalier dominait le grand autel monumental, il est évident qu'en plus de leur fonction propre, les marches devaient être un emplacement d'où les fidèles pouvaient suivre la cérémonie des sacrifices. Et il y a d'autres exemples de temple-théâtre, ceux de la Pergame hellénistique et de la Sparte romaine. Tous ces exemples prouvent que la conception d'un temple-théâtre est courante dans la pensée grecque, sans que la forme donnée au complexe soit fixe : ainsi, à Sparte, la façade du temple faisait office de *frons scaenae*, tandis qu'à Corinthe, à Pergame, à Oropos et à Lykosoura, les deux constructions étaient indépendantes. Bien évidemment, la forme originelle, car la plus ancienne, est celle de ces quatre derniers sites.

Ce qui caractérise une représentation, qu'elle fût sacrée ou profane, dans une telle construction, c'est qu'elle est réalisée par un nombre restreint de personnes, prêtres ou acteurs, devant une foule d'autres personnes, réduites, elles, au rôle de simples spectateurs. Dans le cas d'un *drômenon* rituel, la foule des fidèles demeure inactive et ne participe que spirituellement. C'est pourquoi le théâtre se prête aisément aux rites des mystères, lorsqu'on définit les «mystères» non d'après le sens premier du mot – un rite, dont le contenu n'est pas révélé aux profanes, est gardé secret et est connu des seuls initiés –, mais d'après le rituel comportant le plus souvent un drame sacré et toujours la révélation de «choses» sacrées, de *hiera*; autrement dit, si l'on définit les mystères en les opposant aux rites orgiastiques de possession où les fidèles participent de façon effective, comme c'est le cas au *mégaron* de Lykosoura. L'exemple le plus illustre nous vient d'Éleusis, le sanctuaire panhellé-

3 Cf. R. GINOUVES, *Le théâtron à gradins droits et l'Odéon d'Argos*, Paris, 1972 (*Études péloponnésiennes*, 6), p. 66-67.

4 GINOUVES, *op. cit.*, p. 66.

5 *Ibid.*

nique du culte de la déesse de l'agriculture, fondement de la société civilisée, avec son télestérion qui abritait les cérémonies[6].

Bien que le *télestérion* éleusinien ne soit ni un temple seul, ni un temple associé à un théâtre, il s'inscrit dans le même contexte que les exemples déjà évoqués, à la fois par sa conception architecturale et par sa fonction rituelle. En effet, la disposition des gradins d'où les mystes assistaient à la révélation des *hiera* que le hiérophante sortait de l'*anaktoron*, manifeste la même conception que l'aménagement, en face et/ou autour du temple d'où sont sortis les *hiera*, de gradins où se tient l'assistance des fidèles[7]. Quant à la fonction rituelle, le *télestérion*, comme n'importe quel temple-théâtre, n'est pas concevable hors du cadre d'un rite à mystères, tel qu'il a été défini ci-dessus.

Le temple-théâtre de Lykosoura s'inscrit dans le contexte des cultes à mystères de Déméter. D'ailleurs, la statue de Despoina sculptée par Damophon tenait sur ses genoux une ciste mystique. C'est dans de pareilles cistes que les *hiera* du culte de Déméter étaient conservées, et il en est question dans le *synthèma* de ces mystères[8].

Les fidèles de Lykosoura, installés sur les gradins construits en face du mur sud du temple devaient assister à une révélation de *hiera* accomplie par le prêtre qui pouvait se tenir sur le seuil de la porte. C'est la seule chose dont les fidèles pouvaient être les spectateurs, car l'espace étroit entre les gradins et le temple – moins de 2 m – ne permettait aucune excution de danse rituelle ou même de drame sacré qui aurait eu pour thème la *katabasis* et l'*anodos* de Korè. D'ailleurs, selon les sources écrites, Despoina, quoique fille de Déméter, n'était pas Perséphone[9].

Une influence éleusinienne sur le culte de Lykosoura ne peut pas être simplement due à la faveur que ces mystères connaissaient dans le monde grec, cela d'autant moins que les rites en question furent d'abord adoptés par Mégalopolis avec laquelle Lykosoura était en mauvais termes, tout au moins au début de l'époque hellénistique. Car Déméter est une divinité qui se définit avant tout dans un contexte social qui n'est autre que la maîtrise des forces de la nature mises au service de la

---

6 G. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961 [1974], *passim* et pl. 26-27.

7 *Ibid.*, p. 47-48, 120, 230, 273-284, 298-299, 309.

8 *Ibid.*, p. 291-294.

9 PAUS., VIII, 37, 9. Cf. I. LOUCAS, *La déesse de la prospérité dans les mythes mésopotamien et égéen de la descente aux Enfers*, in *RHR*, 105 (1988), p. 227-244.

société. Or, nos sources tant littéraires que matérielles confirment que Déméter a dû acquérir de l'importance à Lykosoura à la suite de changements socio-économiques qui correspondent à des réformes religieuses. Le témoignage de Pausanias selon lequel les mystères de Mégalopolis sont des répliques de ceux d'Éleusis semble confirmé par l'évidence épigraphique, grâce à laquelle on est à même de préciser le moment de cette introduction. En effet, le Périégète[10] nomme les Mégalopolitains qui avaient instauré les mystères éleusiniens dans cette région du Péloponnèse : il s'agit de Kallignotos, de Mentas, de Polos et de Sôsigénès. Or ce dernier nom se lit dans une inscription de Mégalopolis datée de la deuxième moitié du IIe siècle av. J.-C.[11]; en raison de la rareté de ce nom dans le Péloponnèse, on l'identifia au Sôsigénès de Pausanias[12]. Certes, nous mesurons le danger d'une telle hypothèse fondée sur des considérations prosopographiques, d'autant plus que la prosopographie arcadienne n'est pas encore étudiée. Mais nous estimons disposer d'autres éléments qui démontrent que les mystères éleusiniens durent être introduits vers la fin IIIe ou le début du IIe siècle av. J.-C. En effet, dans l'inscription de Mégalopolis, Sôsigénès est le père d'un des *damiourgoi*, ce qui signifie que son activité professionnelle doit se situer dans la première moitié du siècle. Or c'est à cette époque que l'on date un décret athénien[13] auquel S. Dow[14] ajouta un fragment portant les lettres Μεγ[αλο/π]ολιτῶν dans une couronne. S. Dow, en raison du «style disjoint» de l'écriture a remonté ce texte à la période 229-209 qui connut la réorganisation des jeux arcadiens, notamment les Lykaia. Il a également évoqué à l'appui de son hypothèse un passage de Polybe selon lequel les Achéens, après la paix de Naupacte (217 av. J.-C.) rétablirent les sacrifices et les fêtes traditionnelles[15]. Certes, en isolant ce passage de Polybe, on pourrait en conclure qu'un tel contexte s'oppose radicalement à l'introduction de rites étrangers, comme les mystères éleusiniens. Mais si ce passage est replacé dans l'ensemble du texte, une conclusion s'impose : il s'agit du contexte par excellence qui réserve une place de choix à Déméter dont le sanctuaire panhellénique est Éleusis.

---

10 PAUS., VIII, 31, 7.

11 *I.G.*, V 2, 443, l. 30.

12 E. LEVY, *Sondages à Lykosoura et date de Damophon*, in *BCH*, 91 (1967), p. 518-545, surtout p. 521.

13 *I.G.*, II 2, 993.

14 S. DOW, *Athenian Decrees of 216-212 B.C.*, in *HSPh*, 48 (1937), p. 105-126.

15 POLYBE, V, 106, 1-2.

En effet, Polybe affirme qu'une fois la guerre dite «des Alliés» fut terminée (220-217), les Achéens ne désiraient plus autre chose que voir leur patrie prospère; non seulement ils rétablirent leurs cultes, mais il reconstituèrent les fortunes privées et cultivèrent la terre. Et Polybe[16] précise que ces efforts visaient à ce que les Péloponnésiens, effaçant leur image de gens ardents à la guerre dont la lance ne connaît jamais le repos, mènent enfin le genre de vie qui doit être le leur : τὸν ἥμερον καὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον. Et quelle est la divinité par excellence qui incarne ce mode de vie, sinon la déesse honorée au sanctuaire d'Éleusis, centre cultuel panhellénique qui réunit régulièrement tous les Grecs ? C'est précisément Éleusis, indissociable de la prospérité au sens le plus étendu du terme, qui aurait pu jouer un rôle important, même sur le plan politique, dans la rencontre des aspirations des dirigeants péloponnésiens telles qu'elles s'affirment au moment de la signature du traité de Naupacte. «Il est vrai que la paix de statu quo conclue à Naupacte», écrit Cl. Préaux[17], «traduit la conscience soudaine du danger romain. Au moment de la signature du traité, Polybe prête à Agélaos de Naupacte un avertissement solennel : les Grecs doivent s'unir devant la menace qui vient d'Occident, où le vainqueur, qu'il soit Carthaginois ou Romain, ne se contentera pas de l'Italie (Polybe, V, 104)». Cet avertissement solennel, les gens de Lykosoura le connaissaient bien : Pausanias[18] rapporte que, dans la stoa du sanctuaire de Despoina, se trouvait une image de Polybe accompagnée d'une inscription disant que si les Grecs avaient suivi les conseils du grand stratège, la Grèce n'aurait pas connu tant de maux.

Que ce soit dans le dernier quart du IIIe siècle ou dans la première moitié du siècle suivant, les mystères éleusiniens ont dû être officiellement introduits en Mégalopolitide après les événements qui suivirent la guerre des Alliés. C'est la fin d'une longue période de sous-développement causé d'abord par l'inexistence de structures socio-politiques et, à partir de la formation de la Ligue arcadienne au IVe siècle, par des guerres intensives. Certes, le culte éleusinien avait gagné les milieux arcadiens avant cette époque-là, car, malgré les guerres qui suivirent sa fondation, la formation de la Ligue arcadienne donnait, pour la première fois, la promesse d'une vie prospère, d'une société organisée. Il est un fait incontestable que le sanctuaire de Lykosoura, tel que nous

16 POLYBE, V, 106, 1-5.

17 Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient*, I, Paris, 1981, p. 153.

18 PAUS., VIII, 37, 2.

le connaissons aujourd'hui, remonte à cette période : le temple peut dater aussi bien du IIIe que du IIe siècle.

Ainsi, nos sources prouvent que les mystères éleusiniens sont officiellement reconnus en Mégalopolitide tout au moins à l'époque du changement de mode de vie socio-politique, période à laquelle correspond la construction des édifices principaux de notre sanctuaire qui, incontestablement, a subi l'influence du contexte éleusinien. Mais influence signifie-t-elle contamination et fusion cultuelle ? Non assurément, répondrons-nous sans hésiter. Non seulement les rites de Lykosoura ne deviennent pas des répliques de ceux d'Éleusis – il n'y a pas d'hiérophante à Lykosoura et Despoina n'est pas Korè-Perséphone – mais en plus Déméter n'est pas à même de rivaliser avec sa fille : songeons à l'iconographie du couple de Damophon où la grande *anassa* est Despoina, du nom de laquelle sont désignées les fonctions sacerdotales ainsi que le temple, le *mégaron*, le sanctuaire tout entier. L'influence éleusinienne n'entraîna ni l'assimilation de Despoina à Korè-Perséphone – dans ce cas, des rites à caractère sotériologique auraient pu avoir lieu dans le temple-théâtre – ni la prééminence de Déméter sur sa fille. L'influence des données éleusiniennes se limita à accorder une place à Déméter qui était jusqu'alors totalement effacée par Despoina : n'oublions pas le *drômenon* orgiastique du *mégaron*, propre à un mode de vie sauvage. Une fois sa présence affirmée, Déméter ne s'est pas déployée à côté de sa fille, ce qui se serait traduit par une rivalité entre les deux, mais elle s'est affirmée dans les limites que lui imposait celle-ci. Il s'agit de la Déméter arcadienne qui, cependant, ne pourra jamais se transformer en éleusinienne car sa fille ne la complète pas dans la relation vie-mort. Toutes deux sont chtoniennes, mais dans la relation entre le mode de vie civilisé et le mode de vie sauvage.

*

Ἀρκάσι θεῶν ἀρχαιότατος τε καὶ τιμιώτατος[19]. Pan avait à Lykosoura une présence à ne pas négliger. Selon Pausanias[20], outre sa représentation en compagnie de Nymphes sur un relief de la *stoa* du sanctuaire, Pan avait son sanctuaire à lui, au-delà du *mégaron*, comptant une *stoa* et un temple où se dressait sa statue cultuelle – de dimension modeste nous dit Pausanias – près de laquelle brûlait une flamme qui ne s'éteignait jamais. À cette occasion, Pausanias signale que le dieu

19 DENYS D'HALICARNASSE, I, 32.

20 PAUS., VIII, 37, 2, 11-12.

réalisait les prières des gens tandis qu'il punissait les mauvais et qu'il avait détenu le pouvoir de rendre des oracles, sa première prophétesse étant Ératô, femme d'Arkas, fils de Kallistô.

Les renseignements donnés par Pausanias suffisent pour se rendre compte de l'importance considérable dont jouissait le dieu bouc en Arcadie. Si des monts entiers lui étaient consacrés, ainsi le Lambeia (Erymantos) et le Mainalon, il possédait encore des sanctuaires et des temples sur le mont Parthénion (où il était apparu à Philippidès), à Héraia, à Péraithai, sur le mont Lykaion, sur les monts Nomia, sur la route de Tégée à Thyréa et peut-être encore sur la route de Tégée vers la Laconie où Pausanias mentionne un autel consacré à Pan et un autre à Zeus Lykaios. À Mégalopolis, Pan figurait tenant la syrinx sur un des reliefs qui décoraient une table d'offrandes devant les statues de Déméter et Korè du périobole qui était consacré à ces déesses et il possédait une statue dans l'*abaton* de Zeus Lykaios[21]. Ces deux divinités masculines sont aussi associées sur le mont Lykaion, lieu consacré principalement à Zeus mais où Pan avait un bois sacré et un temple devant le stade où se déroulaient les jeux Lykaia[22]. L'évidence épigraphique révèle que le prêtre de Pan jouissait d'un prestige non moins grand que le prêtre de Zeus puisque, en alternance avec ce dernier, il donnait son nom à l'année de la fête fondée par Lykaôn en l'honneur de Zeus[23]. Grâce à d'autres inscriptions, on a pu identifier deux sanctuaires de Pan : l'un à Lykochia[24], sur la route de Mégalopolis à Chrysovitsi et l'autre sur les monts Nomia près de Lykosoura[25].

Un bronze d'Arcadie, de la fin de l'époque géométrique ou du début de la période archaïque, représente une ronde de quatre figures à tête de bouc[26] dans lequel F. Brommer[27] voit traduite iconographiquement l'expression d'Hérodote τραγικὸς χορὸς[28], lointain ancêtre des représentations dionysiaques. On n'a pas manqué de rapprocher de cette ronde un autre groupe archaïque – en terre cuite cette fois – trouvé dans l'antre

---

21 PAUS., VIII, 31, 3.

22 PAUS., VIII, 38, 5-11.

23 *I.G.*, V 2, 550.

24 G. STEINHAUER, *Λυκόχια επαρχίας Μαντινείας*, in *AD*, 28 (1973), p. 178-180.

25 Fouillé par K. KOUROUNIOTIS, in *PAE* (1902), p. 72.

26 Fr. BROMMER, *Satyroi*, Würzburg, 1937, p. 61, fig. 1-2. Cf. A. PASQUIER, *Pan et les Nymphes à l'Antre corycien*, in *Études delphiques*, Paris, 1977 (*BCH Suppl.*, 4), p. 365-387, surtout p. 383.

27 BROMMER, *op. cit.*, p. 10.

28 HDT., V, 67, 5.

corycien, la grotte de Pan et des Nymphes à Delphes, et représentant Pan entouré de neuf figures féminines[29]. Parmi les innombrables objets trouvés dans cette grotte, occupée depuis le Paléolithique final jusqu'à l'époque romaine (à l'exception de la plus grande partie de l'Helladique et du Géométrique), on remarquera un *pinax* à figures noires représentant un chœur de satyres et de ménades, ainsi qu'une statue de satyre. Ceci n'est point étonnant puisque Pan est entré de bonne heure dans le cycle de Dionysos qui, selon l'*Hymne homérique à Pan*[30], fut particulièrement heureux d'accueillir le dieu bouc parmi les immortels. Ces derniers aimaient à lui donner le nom de P a n parce qu'il avait réjoui t o u s les esprits[31]. L'*Hymne homérique* nous apprend encore que le nouveau venu, bruyant et joyeux, se plaisait aussi à bondir dans le chœur et, parfois, entrait dans la danse d'un pas animé[32]. Mais ce n'est certes point une telle allégresse, qui le caractérise pourtant sur de nombreux monuments figurés, que le dieu bouc montre dans le chœur de l'antre corycien. Ceci n'a rien d'une danse : les neufs personnages féminins qui l'entourent sont droits et immobiles, figés dans leur vêtement. Pan lui-même, d'après les fragments conservés, a la tête légèrement rejetée en arrière et la bouche largement ouverte dans un hurlement qui va susciter la panique des Nymphes, comme le pense à juste titre A. Pasquier[33] qui en précise le dessein : «provoquer la surprise, comme on joue à faire peur à un enfant; nul doute que Pan, après avoir à peine effarouché ses compagnes, n'embouche sa flûte pour diriger leurs ébats».

A. Pasquier n'aurait pas pu choisir un terme plus opportun que la «surprise», l'ἔκπληξις qui, en effet, joue un rôle capital dans les rites orgiastiques et les mystères célébrés en l'honneur des divinités chtoniennes appelées par les fidèles ἐπιφαίνονται. La surprise est précisément le premier sentiment à animer les fidèles qui, au cours de ce rituel, deviendront «possédés» et elle naît de la première manifestation de la divinité : un signe qu'elle lance, un cri, ou encore son animal sacré.

L'excitation provoquée par la terreur, présentant les mêmes symptômes physiologiques que la panique, s'achèvera par la possession : l'être humain aura perdu le sens de l'appartenance au groupe, il

---

29 PASQUIER, *op. cit.*, p. 608.

30 *Hymne hom. à Pan*, 45-46.

31 *Ibid.*, 47.

32 *Ibid.*, 22-24. Cf. PASQUIER, *op. cit.*, p. 380-381.

33 PASQUIER, *op. cit.*, p. 386.

sera sous l'emprise totale de la divinité qui, ἐπιφαίνοντας toute sa puissance, ἐπιφαίνεται elle-même.

Pan est tantôt le jumeau d'Arkas, fils de Zeus et de Kallistô, tantôt le fruit des amours de la monstrueuse Aix plus tard assimilée à la nourrice de Zeus, Amalthée. Par ailleurs, Ariathos de Tégée[34] fait part d'une autre généalogie, arcadienne celle-ci : Pan était le fils d'Aither et d'Oinoe. D'après de nombreux auteurs grecs, Aither est le nom donné au père de Zeus[35]; quant à Oinoe, Pausanias[36] rapporte que c'est le nom donné par les Tégéates à une nourrice de Zeus. Les Arcadiens, en effet, avaient leur propre tradition concernant les enfances de Zeus, situant sa naissance en lieu dit «Crète du Lykaion»[37].

Ainsi, en Arcadie, Pan, en étant à la fois demi-frère et frère de lait de Zeus, n'est pas loin d'être son égal : outre l'importance du prêtre de Pan lors des Lykaia, signalons que les monnaies arcadiennes montrent au droit Zeus Lykaios et au revers Pan Lykaios[38]. W. Burkert[39] considère que l'enclos du dieu bouc sur le Lykaion n'était autre que le fameux *abaton* attribué par Pausanias[40] à Zeus, où le chasseur ne pouvait entrer sous peine de mort ou d'exil, où tout être humain trouvait la mort, où les hommes aussi bien que les animaux perdaient leur ombre.

En outre, une telle parenté généalogique entre Pan et Zeus, qu'ils soient tous deux fils de Kronos ou que Pan soit le jumeau d'Arkas, les unit dans le mythe de l'évolution de la société de Pélasgos à Arkas. Seulement, et c'est là que se situe la différence entre le dieu bouc et le père des hommes et des dieux, le premier est avant tout une divinité orgiastique de la nature, nature qui norrit l'espèce humaine, tandis que le second se présente comme le garant suprême aussi bien de l'harmonie cosmique que de l'harmonie sociale, toutes deux étant étroitement liées. C'est au nom de l'équilibre des forces de la nature qu'Hermès, messager de Zeus et même père de Pan, recueillit Arkas, le héros civilisateur qui apprit aux hommes la culture des céréales et le

---

34 ARIATHOS DE TEGEE, *apud schol.* EUR., *Rhesos*, 36.

35 Sources rassemblées par Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, 1979 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 18), p. 66-67, n. 110.

36 PAUS., VIII, 47, 3.

37 PAUS., VIII, 38, 2.

38 Ch. SELTMAN, *Greek Coins*, London, 1977, pl. XXXV. 8.

39 W. BURKERT, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972 (*RGVV*, 32), p. 106, n. 34.

40 PAUS., VIII, 38, 6.

tissage de la laine, contribuant ainsi à la survie de la société humaine[41].

Éveline LOUCAS-DURIE

Thisseos 45, Chalandri
GR - 152 34 ATHÈNES

41 Sur Hérès sauvant Arkas, cf. PAUS., VIII, 3, 6; sur Pan en tant que fils d'Hermès, cf. *Hymne hom. à Pan*, 1.