

Bêtes, hommes et dieux dans la religion arcadienne

Madeleine Jost

In Arcadia the links between animals, men, and gods are so strong that the boundary between these different worlds can be crossed. The god Pan symbolises the symbiosis between man and beast: he protects shepherds and their animals and his appearance is hybrid, half human and half animal. In myth, the metamorphosis of man into animal is considered as a punishment from the gods (Kallisto, changed into a she-bear for allowing herself to be seduced by Zeus; Lykaon, changed into a wolf for sacrificing a new-born human child to Zeus Lykaios). – On the other hand, the metamorphosis of gods into animals is a normal phenomenon, that implies no notion of regression; at Mantinea, Rhea makes Kronos swallow a young foal, which represents Poseidon; the legends of Thelpousa and Phigaleia tell how Demeter is transformed into a mare to escape the attentions of Poseidon. The god then takes the form of a horse and mates with her. – In ritual the closeness of animals, men, and gods is shown at Lykosoura by a ceremony in which the worshippers put on animal masks and perform dances in honour of the goddess Despoina who protects animals.

Sous ce titre emprunté à P. Vidal Naquet,¹ je veux montrer comment les liens entre les bêtes, les hommes et les dieux sont à ce point essentiels en Arcadie qu'il n'y a pas de frontière étanche entre ces différents mondes : dans les légendes et dans le culte, des hommes et des dieux prennent transitoirement ou définitivement l'apparence animale, entière ou partielle, et le thériomorphisme de certains dieux (leur apparence animale) avait particulièrement frappé Pausanias. La *Périégèse* de celui-ci est la source essentielle, mais l'archéologie fournit aussi une série de témoignages irremplaçables sur les liens entre bêtes, hommes et dieux.

1. Vidal-Naquet 1975.

Pan, symbole de la proximité des animaux, des hommes et des dieux

Toutes sortes d'animaux sont attestés en Arcadie ; certains ont joué un rôle important dans le mythe (les oiseaux du lac Stymphale, la biche cérynite ou le sanglier d'Erymanthe).² Mais, le plus souvent, le contact entre l'homme et l'animal s'illustre dans les modestes *ex-voto* de sanctuaires ruraux : bergers et chasseurs sont largement représentés. Plusieurs statuettes archaïques représentant des bergers coiffés du *pilos* proviennent d'un sanctuaire de Pan voisin de Bérékla; l'un d'eux porte un veau ; trois autres, également trouvés en fouille, sont drapés dans de lourds manteaux où ils se recroquevillent contre le froid.³ A Glanitsa (Fig. 1), une silhouette découpée dans une feuille de bronze figure un chasseur coiffé du *pilos*, qui court avec son chien (fin du VI^e – déb. Ve s. av. J.-C.)⁴

Un dieu protège les bergers et leurs bêtes, ainsi que les chasseurs, et symbolise la symbiose entre l'homme et l'animal, le dieu Pan.⁵ Il est moitié homme et moitié bouc. De l'animal, il a la tête, les pattes, le sexe, la petite queue et le système pileux ; à l'homme il emprunte la station debout, le buste et les mains. C'est ce que montre par exemple, une statuette en bronze de Lousoi datée de la fin du Ve siècle ou du début du IV^e : la tête est celle d'un bouc dont la barbiche pend sur une poitrine humaine ; le sexe et les pattes sont ceux d'un bouc.⁶ (Fig. 2) A côté de cette représentation dans laquelle les formes animales sont accusées, il existe, dès le Ve siècle, un type 'humanisé' où l'animalité ne se manifeste plus que sous la forme de deux petites cornes, comme le montre une statuette de Bérékla de la fin du Ve siècle qui représente un jeune homme imberbe ; ce sont les deux petites cornes qui permettent de l'identifier comme Pan.⁷ Le monnayage de la Confédération arcadienne donne pour le IV^e siècle l'image du dieu la plus idéalisée (Fig. 3) : sur l'un des types, il est représenté assis sur un rocher qu'il a recouvert d'une chlamyde. Son apparence est entièrement humaine, sauf deux petites cornes au front. Il tient dressé le *lagobolon* ; à ses pieds est représentée la syrinx.⁸ Les deux types, bestialisé et humanisé, sont attestés parallèlement du Ve siècle jusqu'à l'époque romaine.

2. Voir Jost 1992.

3. Voir Lamb 1925-26, 138-9, pl. 24. Cf. Übinger 1992. Deux autres bergers à pèlerine proviennent de Lykosoura : voir Jost 1975, 339-45, figs. 1-6 (cf. aussi Felten 1988, 239-40, et Roy 2001, 269-70).

4. Metzger 1940-41, 21-5 et pl. III.2. D'autres feuilles de bronze découpées provenant du sanctuaire du mont Boreion représentent un berger en pèlerine, une chèvre et deux taureaux : Rhomaios 1957 [1961], 114-63, figs. 51, 53 et 55.

5. Borgeaud 1979 ; Jost 1987-88, 219-24 et pls. 27-9 ; Boardman 1997.

6. Neugebauer 1951, 25-7 et pl. 16 ; Jost 1987-88, pl. 29, fig. 4.

7. Brommer 1949-50, 14 et fig. 11, et Jost 1987-88, pl. 30, fig. 7.

8. Jost 1987-88, pl. 30, fig. 11.

Pan, né en Arcadie, appartient au patrimoine arcadien et, sur le monnayage de la Confédération, il est le symbole de l'unité nationale. Or son animalité est considérée comme naturelle ; rares et tardifs sont les auteurs qui, comme Lucien, éprouvent le besoin de justifier cette apparence (Hermès aurait approché Pénélope sous l'apparence d'un bouc).⁹ Aucun *logos* local n'a été jugé nécessaire pour l'expliquer, comme ce fut le cas, on le verra, pour Poséidon, Déméter ou Artémis. Ainsi le dieu Pan impose comme typiquement arcadienne l'image d'un personnage hybride.

Si ce dieu hybride est unique, des métamorphoses en animaux, totales ou partielles, se rencontrent à plusieurs reprises dans le mythe, tant pour les hommes que pour les dieux.

Bêtes et hommes dans le mythe

La métamorphose en animal tient une place importante dans le mythe en Arcadie. Quand elle est prêtée aux hommes, elle est considérée comme un châtimement. On le voit pour la métamorphose en ourse de Kallisto. Selon la version 'panhellénique', rapportée par Pausanias, Kallisto s'unit à Zeus ; Héra, jalouse, transforme Kallisto en ourse (ou bien, le plus souvent, la métamorphose est imputée à Artémis) et Artémis la tue d'une flèche. Zeus en fait alors une constellation, la Grande ourse.¹⁰ Pausanias lui-même note la contradiction qui existe entre cette version et la tradition locale arcadienne qui montrait un tombeau de Kallisto sur la route qui mène de Mégalopolis à Trikolonoi.¹¹ Rien, en Arcadie, ne témoigne en faveur de la métamorphose en ourse (les monnaies d'Orchomène, une cité qui n'est pas très éloignée de Trikolonoi, montrent au droit Artémis qui vient de décocher une flèche et, au revers, une jeune femme assise sur un rocher qui s'effondre en arrière, le sein percé d'une flèche ; près d'elle, le petit Arkas).¹² Faut-il penser, avec J. Larson,¹³ que la tradition de la métamorphose avait cours en Arcadie ailleurs qu'à Trikolonoi? Le nom d'Arkas, fils de Kallisto, évoque celui de l'ours (*arktos*) et l'on peut imaginer qu'une tradition faisant naître Arkas d'une ourse ait existé. Les attestations d'une telle version font cependant défaut¹⁴ et l'on ne saurait donc décider si l'histoire de la

9. Lucian *Dial. D.* 22.2.

10. Paus. 8.3.6. Cf. Lyons 1997, 205.

11. Paus. 8.35.8.

12. Voir Imhoof-Blumer et Gardner 1964, 96 et pl. S.22. (Kallisto est également figurée au revers de monnaies de Méthydrion, *ibid.*, 105). La surface réduite dont dispose le graveur d'une monnaie ne me paraît pas suffire à expliquer l'absence de toute allusion à l'ourse.

13. Larson 1995, 90.

14. Un texte d'Ariaithos de Tégée (*FGrHist* 316 F 1) rattache Mégisto (*i.e.* Kallisto) à No-

métamorphose fut bien élaborée en Arcadie. Quoi qu'il en soit, l'Arcadie était dans l'imaginaire grec une région où la métamorphose en animal paraissait un châtement plausible. Le choix de l'animal, une ourse, pour la métamorphose de Kallisto, peut être au demeurant en relation avec la personnalité d'Artémis.

Le père de Kallisto, Lykaon, faisait l'objet d'un récit de métamorphose bien ancré, quant à lui, dans la tradition arcadienne : il est attaché au sanctuaire du mont Lycée. Lykaon aurait sacrifié sur l'autel de Zeus *Lykaïos* un nouveau-né humain, "et on dit qu'aussitôt après le sacrifice, il devint loup".¹⁵ D'autres versions tenaient la transformation en loup de Lykaon (et/ou de ses fils) comme la conséquence d'un banquet sacrilège : pour éprouver s'ils étaient bien en présence d'un dieu, Lykaon (et/ou ses fils) auraient servi à Zeus de la chair d'un être humain. Zeus, furieux, renversa la table du festin, mettant fin de manière éclatante à la commensalité des hommes et des dieux. Parmi les châtements infligés à Lykaon et à ses fils se retrouve la métamorphose en loup.¹⁶

Pausanias affirme croire au sacrifice d'un enfant offert par Lykaon à Zeus *Lykaïos* et à la métamorphose en loup de Lykaon, "parce que cette histoire est racontée par les Arcadiens depuis les temps anciens" ; elle remonte à une époque où "les hommes étaient vis-à-vis des dieux des hôtes et des commensaux" et où les dieux punissaient immédiatement les hommes. En revanche, il refuse d'ajouter foi au récit selon lequel, depuis Lykaon, un homme continuerait à être changé en loup lors du sacrifice à Zeus et retrouverait sa forme humaine neuf ans après, à condition de s'abstenir de chair humaine, car de son temps, affirme-t-il, les liens entre hommes et dieux se sont distendus et la justice divine est plus lente à frapper les hommes ; cette histoire n'est à ses yeux que "mensonge échafaudé sur des réalités vraies". On le voit, Pausanias prête foi à la tradition relative à Lykaon parce qu'elle est archaïque ; son refus de croire à la lycanthropie se fonde sur sa conception de l'évolution des rapports entre dieux et hommes. Elle s'appuie aussi sur un argument de raison : s'agissant du pugiliste Damarchos, il ne peut pas croire qu'il ait été changé en loup, car l'inscription qu'il a vue à Olympie n'en fait pas mention; elle dit seulement: "Cette statue a été dédiée par Damarchos, fils de Dinytas, originaire de Parrhasie en Arcadie."¹⁷ Le Périégète récuse donc l'idée d'une lycanthropie rituelle sur le mont Lycée, dont Platon et

nakris ; mais il n'est pas certain qu'il faille le prendre au pied de la lettre, car 'Nonacrien' a plusieurs fois dans les sources un sens large : voir Dowden 1989, 235 n. 30. Quant à l'idée qu'Arkas était né ours, elle est attestée dans Hyg. *Poet. Astr.* 2.1, mais ne semble pas avoir eu cours en Arcadie où le petit Arkas est représenté comme un enfant tant sur le monnayage de Phénéos (Imhoof-Blumer et Gardner 1964, pl. T 4) que sur celui d'Orchomène.

15. Paus. 8.2.4-6.

16. Pour ces différentes versions, voir Piccaluga 1968, 31-98, et Jost 1985, 261-2.

17. Paus. 6.8.2.

Pline l'Ancien conservent pourtant le souvenir.¹⁸ Cette attitude critique va de pair avec la répugnance de Pausanias devant les sacrifices humains,¹⁹ car la lycanthropie est liée à la consommation de la chair humaine provenant d'un sacrifice. Il s'inscrit en faux contre une tradition dont Lycophron s'était autorisé pour définir les Arcadiens comme "lykainomorphes".²⁰

Si la métamorphose de Lykaon marque une régression au stade d'animal que perpétuent les lycanthropes, lorsqu'il s'agit des dieux, le thériomorphisme, la forme animale des dieux, ne comporte aucune connotation négative.

Bêtes et dieux dans le mythe et les représentations culturelles

Poséidon est le dieu qui revêt le plus volontiers une forme animale en Arcadie : avec l'épiclèse *Hippios*, il est lié au cheval. Quant à Déméter, c'est lorsqu'elle est associée à ce dieu qu'elle prend à l'occasion l'apparence d'une jument.

Le lien de Poséidon avec le cheval s'affirme à Mantinée, où le dieu est appelé *Hippios*, "Protecteur des chevaux". Après la naissance de Poséidon, "Rhéa dit à Kronos qu'elle avait mis au monde un cheval et lui donna à avaler, au lieu de son enfant, un poulain, comme elle lui donna par la suite, au lieu de Zeus, une pierre enveloppée de linges".²¹ A sa naissance, Poséidon est cheval ; en revanche, le culte ne connaît que Poséidon *Hippios*, "Protecteur des chevaux". Ailleurs en Arcadie, le dieu se *change* en cheval.

Deux *logoi* d'inspiration commune rapportés par Pausanias – l'un se situe à Thelpousa et l'autre à Phigalie – donnent à Poséidon et à Déméter la forme chevaline de manière épisodique. "Alors que Déméter errait à la recherche de sa fille, Poséidon, d'après la légende, se mit à la poursuivre (il désirait s'unir à elle) ; alors, elle se transforma en jument et alla paître parmi d'autres juments. Poséidon, se rendant compte qu'il était joué, prit l'apparence d'un étalon et s'unifia à Déméter-jument."²² La version de l'union de Déméter-jument avec Poséidon-cheval, racontée à propos de Thelpousa, "était entièrement admise par les Phigaliens".²³ A Thelpousa, le thème de la colère de la déesse permettait d'expliquer ses deux épiclèses, *Erinys* et *Lousia* : je laisse cet aspect de côté ici.²⁴ Le fruit de l'union des deux divinités n'était pas le même dans les deux cités. Selon le récit de Thelpousa, "Déméter eut de Poséidon une fille, dont il n'est pas

18. Pl. *Resp.* 8.565 d ; Plin. *HN* 8.82.

19. Paus. 8.38.7.

20. Lycoph. *Alex.* 481 ; voir Jost 1989, 285-93.

21. Paus. 8.8.2.

22. Paus. 8.25.5-7.

23. Paus. 8.42.1.

24. Voir Jost 1985, 303-11.

d'usage de dire le nom à ceux qui ne sont pas initiés, et le cheval Arion. A la suite de quoi, les gens de Thelpousa seraient les premiers des Arcadiens chez qui Poséidon fut dénommé *Hippios*". La naissance du cheval Arion et l'épiclèse du dieu montrent que la métamorphose en cheval n'est pas un simple épisode romanesque ; elle traduit des affinités profondes, voire, comme à Mantinée, une parenté entre Poséidon et le cheval. C'est à lui qu'est lié le cheval, plus qu'à sa parèdre Déméter dont la forme chevaline n'est qu'occasionnelle. A Phigalie, rapporte Pausanias, "l'être mis au monde par Déméter ne fut pas un cheval, mais la divinité que les Arcadiens appellent Despoina". Sur ce site, la transformation de Poséidon en étalon et de Déméter en jument trouvait son écho dans la statue de bois de la déesse dont Pausanias avait obtenu la description : elle avait la tête et la crinière d'un cheval et des représentations de serpents et d'autres bêtes sauvages étaient ajoutées sur la tête. La statue, qui avait péri dans un incendie, avait été refaite à l'identique par Onatas dans la première moitié du Ve siècle ; elle n'existait plus à l'époque de Pausanias, mais le Périégète dit avoir appris du plus âgé des Phigaliens qu'il a rencontrés que trois générations avant lui, des pierres étaient tombées du plafond de la grotte sur la statue et qu'elle avait été détruite.²⁵ Ainsi la forme chevaline revêtue par le dieu et la déesse donnait d'eux une image qui paraissait normale en Arcadie.

Ajoutons que pour la même région de Phigalie, dans le sanctuaire d'Eurynomé, Pausanias mentionne un *xoanon* féminin terminé, à partir des hanches, par l'apparence d'un poisson.²⁶ Il n'a pas pu voir la statue (le sanctuaire n'étant ouvert que le jour de la fête d'Eurynomé), mais les Phigaliens la lui ont décrite. Le commun des Phigaliens pensait qu'Eurynomé était une épiclèse d'Artémis, mais les anciennes traditions gardaient le souvenir d'une Eurynomé, vieille divinité des eaux et de la faune aquatique, fille d'Okéanos, dont le *xoanon* à queue de poisson conservait la mémoire. On a ici une représentation divine à demi-thériomorphique, dont Pausanias souligne l'ancienneté.

Bêtes, hommes et dieux dans le rituel

On a vu comment l'intimité entre les bêtes et les hommes, puis l'intimité entre les bêtes et les dieux avaient donné naissance à des légendes étiologiques associées tantôt à une épiclèse cultuelle (*Hippios*) tantôt à une statue de culte (Déméter *Mélaina* et Eurynomé). Dans le rituel, cette connivence se traduit par des cérémonies dans lesquelles les fidèles revêtaient des masques animaux. Le fait est attesté à Lykosoura où les trouvailles archéologiques sont venues pallier le secret des mystères de Despoina. Les fouilles du Mégaron (où se célébraient

25. Paus. 8.42.3-13.

26. Paus. 8.41.6.

les mystères) ont en effet apporté quelque cent quarante figurines en terre cuite à tête d'animal : elles représentent des personnages debout, hauts d'une quinzaine de centimètres, immobiles, vêtus d'un himation et leur tête est celle d'un bélier ou d'un bovin (Fig. 4) ; généralement ils portent un panier sur la tête.²⁷ On a proposé de voir dans ces figurines des représentations de divinités. C'est peu vraisemblable, et l'on pensera plutôt à des personnages masqués : ce sont sans doute des statuettes de prêtres et de prêtresses masqués ayant participé aux *dromena* des mystères ou des figures de mystes et d'initiés qui, après avoir pris part à la procession en portant le matériel sacrificiel, auraient consacré ces offrandes rappelant la charge qu'ils avaient remplie. Ces personnages portaient des masques zoomorphes. La canéphorie est une charge cultuelle fréquente dans bien des fêtes ; le fait de revêtir des masques d'animaux est plus insolite. Les rares exemples que l'on peut invoquer en Grèce ne sont pas incontestables.²⁸ Seule Chypre offre de vrais parallèles : plusieurs figurines de l'époque archaïque représentent des personnages, fidèles ou prêtres, en train de coiffer ou d'enlever un masque de taureau, ou le tenant des deux mains.²⁹ Mais l'illustration la plus évidente est fournie par le décor sculpté du voile de Despoina dans le groupe cultuel du temple de Lykosoura.

L'un des bandeaux décoratifs de ce voile exécuté sans doute dans la fin du III^e siècle représente le défilé d'une quinzaine de personnages déguisés en animaux. (Fig. 5) En le rapprochant des terres cuites du Mégaron, on est conduit à lui attribuer une signification religieuse liée aux mystères de Despoina. Les têtes et, dans plusieurs cas, les extrémités des membres de ces personnages appartiennent au monde animal, mais ils sont vêtus en humains, ils ont des attitudes et des gestes d'humains (les uns jouent de la musique, tandis que les autres dansent). Plutôt que de démons-animaux costumés à la façon des hommes, il s'agit certainement d'humains déguisés en animaux : ils portent un masque ; leurs bras et leurs jambes sont recouverts ou prolongés par des pattes. Il y a quatre musiciens (un renard (?) et un cheval soufflent dans une double flûte, un équidé joue de la cithare, un cheval jouait peut-être du *trigonon*). Les autres personnages (porcs, béliers et un âne) se déplacent en dansant. Plusieurs d'entre eux ont un mouvement tourbillonnant. La danse animée qu'exécutent les figures masquées nous situe dans une ambiance orgiastique.

27. Voir Kourouniotis 1912, 155-8 et figs. 23-33 ; Jost 2002, 157-9 et figs. 6.4 – 6.5.

28. On peut invoquer les fragments de cratérique de Brauron qui figurent une femme (prêtresse?) et un homme portant des masques d'ours (Kahil 1977), à moins qu'il ne faille préférer une interprétation mythologique des figures masquées : voir Reeder 1995, 327-8. Autres attestations possibles parmi les masques du sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte (Loucas et Durie 1985, 572 n. 5) et parmi les représentations des vases cabiriques de Thèbes (Daumas 1998, 30-1).

29. Laurens et Louka 1987, 23-32.

Les figurines en terre cuite trouvées dans le Mégaron et les représentations du voile de Despoina permettent de supposer qu'au cours de la célébration des mystères avaient lieu une procession de canéphores et des danses exécutées par des mystes et des prêtres portant des masques et des extrémités d'animaux. Ce rite original suggère une divinité des animaux, associée non pas à *un* animal particulier, comme Artémis à Brauron, mais protégeant diverses espèces domestiques. Les taureaux, les béliers et les porcs sont des animaux liés à l'idée de fécondité ; la présence des équidés rappelle que Despoina est née de l'union de Poséidon-cheval avec Déméter-juvent.³⁰

Nous l'avons vu, les dieux punissent parfois les humains en les métamorphosant en bêtes, mais eux-mêmes ne répugnent pas à se transformer en animaux, et, pour rendre manifeste le lien entre les dieux et les animaux, les hommes honorent les divinités par des mascarades animales. Bêtes, hommes et dieux sont intimement liés dans la religion arcadienne.

Madeleine Jost
Université de Paris X Nanterre
200 Avenue de la République
F – 92001 Nanterre Cedex
France

30. Paus. 8.42.1 et *supra* pp. 97-8.

BIBLIOGRAPHIE

- Boardman, J. 1997. "Pan." *LIMC* VIII.1 Suppl.: 923-47.
- Borgeaud, Ph. 1979. *Recherches sur le dieu Pan*. Genève.
- Brommer, F. 1949-50. "Pan im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr." *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 15: 5-42.
- Daumas, M. 1998. *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*. Paris.
- Dowden, K. 1989. *Death and the Maiden*. Londres et New York.
- Felten, F. 1988. "Archaische arkadische Bronzestatuetten." Dans G. Gschwantler et B. Bernhard-Walcher (éds.), *Griechische und römische Statuetten und Grossbronzen*: 237-43. Vienne.
- Imhoof-Blumer, F.W., et P. Gardner. 1964. *A Numismatic Commentary on Pausanias*. Réimpression. Chicago.
- Jost, M. 1975. "Statuettes de bronze archaïques provenant de Lykosoura." *BCH* 99: 339-64.
- Jost, M. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Études péloponnésiennes 9. Paris.
- Jost, M. 1987-88. "L'iconographie de Pan en Arcadie." Dans *Πρακτικά του Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*. *Peloponnesiaka* Suppl. 13.2: 219-24.
- Jost, M. 1989. "Images de l'Arcadie au IIIe s. av. J.-C. (Lycophon, *Alexandra*, v. 479-483)." Dans M.-M. Mactoux et E. Gény (éds.), *Mélanges Lévêque*, vol. 2: 285-93. Paris.
- Jost, M. 1992. "Héraklès en Arcadie." Dans C. Bonnet et C. Jourdain-Annequin (éds.), *Héraklès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*: 245-61. Bruxelles et Rome.
- Jost, M. 2002. "Les cultes à mystères en Arcadie." Dans M.B. Cosmopoulos (éd.), *Mysteria. The Archaeology of Ancient Greek Secret Cults*: 143-68. Londres et New York.
- Kahil, L. 1977. "L'Artémis de Brauron : rites et mystères." *AntK* 20: 86-98.
- Kourouniotis, K. 1912. "Τὸ ἐν Λυκοσούρᾳ Μέγαρον τῆς Δεσποίνης." *ArchEph*: 142-61.
- Lamb, W. 1925-26. "Arcadian Bronze Statuettes." *BSA* 27: 133-48.
- Larson, J. 1995. *Greek Heroine Cults*. Madison.
- Laurens, A.F., et E. Louka. 1987. "Les masques chypristes." *Cahiers du Gita*, n° 3: 23-32.
- Loucas, I., et E. Durie. 1985. "La mention du mot «ΑΓΑΛΜΑ» dans la loi sacrée de Lykosoura *IG V 2*, 514, l. 15." Dans *Πρακτικά του Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*. *Peloponnesiaka* Suppl. 13.2: 561-78.
- Lyons, D. 1997. *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*. Princeton.
- Metzger, H. 1940-41. "Le sanctuaire de Glanitsa (Gortynie)." *BCH* 64-65: 5-33.
- Neugebauer, K.A. 1951. *Die griechischen Bronzen der klassischen Zeit und des Hellenismus*. Berlin.
- Piccaluga, G. 1968. *Lykaon, un tema mitico*. Rome.
- Reeder, H. 1995. *Pandora's Box. Women in Classical Greece*. Baltimore.
- Rhomaïos, A.K. 1957 [1961]. "Ἱερὸν Ἀθηνᾶς Σωτείρας καὶ Ποσειδῶνος κατὰ τὴν Ἀρκάδικην Ἀσέαν." *ArchEph*: 114-63.
- Roy, J. 2001. "How Far from the Greek Miracle." Dans D. Papenfuss et V. M. Strocka (éds.), *Gab es das griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*: 263-78. Mayence.

- Übinger, U. 1992. "On Pan's Iconography and the Cult in the Sanctuary of Pan on the Slopes of Mount Lykaion." Dans R. Hägg (éd.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*. *Kernos Suppl.* 1: 189-212. Athènes et Liège.
- Vidal-Naquet, P. 1975. "Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs." Dans *Hommes et bêtes : entretiens sur le racisme, actes du Colloque de Cerisy-La-Salle, 12-15 mai 1973*: 129-40. Paris et La Haye.



Fig. 1. Chasseur. Feuille de bronze découpée provenant de Glanitsa. Musée de Tégée, inv. 1736. (Cliché École Française d'Athènes A 46 719.)

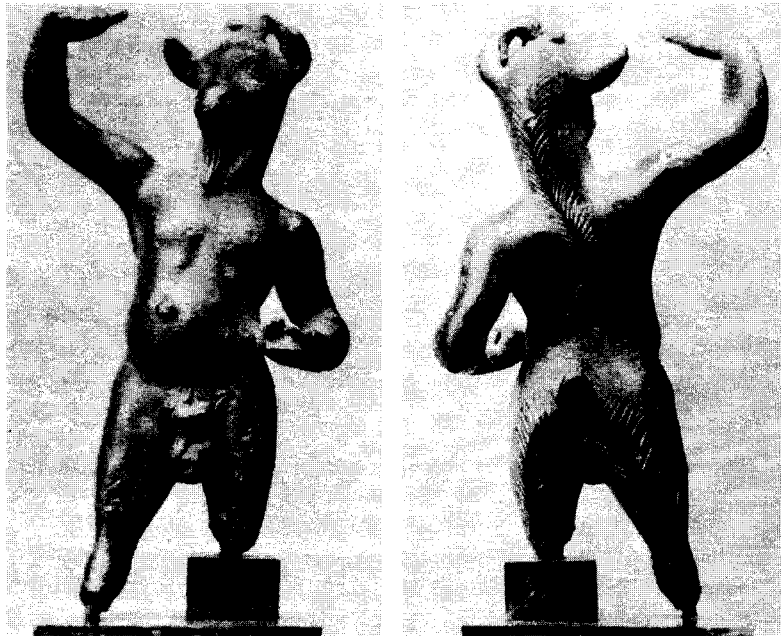


Fig. 2. Pan. Statuette en bronze de Lousoi. (D'après Neugebauer 1951, pl. 16.)



Fig. 3. Pan. Monnaie de la Confédération arcadienne. (D'après Imhoof-Blumer et Gardner 1964, pl. V.3.)



Fig. 4. Personnage à tête de bélier. Statuette en terre-cuite de Lykosoura. (Cliché M. Jost.)



Fig. 5. Personnages masqués. Détail du voile de Despoina. Athènes MN 1737. (Cliché École Française d'Athènes 36 651, E. Séraf.)