Asklépios, les Nymphes et Achéloos : réflexions sur une association cultuelle

Pierre Sineux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1779>

DOI : 10.4000/kentron.1779

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2006

Pagination : 177-198

ISBN : 2-84133-296-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Pierre Sineux, « Asklépios, les Nymphes et Achéloos : réflexions sur une association cultuelle », *Kentron* [En ligne], 22 | 2006, mis en ligne le 21 mars 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1779> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1779>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

ASKLÉPIOS, LES NYMPHES ET ACHÉLOOS : RÉFLEXIONS SUR UNE ASSOCIATION CULTUELLE

L'étude des cultes et des sanctuaires guérisseurs en Grèce ancienne implique de s'interroger sur l'utilisation de l'eau et sur les valeurs qui lui sont attribuées. Le colloque organisé en 1992 à Paris intitulé *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*¹ montrait à nouveau toute l'importance de cette question. Et, dans les sanctuaires d'Asklépios où sources, fontaines et installations hydrauliques variées abondent, qu'elle purifie, qu'elle contribue à la préparation du sommeil oraculaire, qu'elle se fasse guérisseuse en raison des qualités particulières qu'on lui prête ou en vertu de la valeur hygiénique qu'on attribue au bain, l'eau agit en relation avec un système complexe de valeurs religieuses et profanes². Ces différents aspects méritent, l'un après l'autre, un examen approfondi que l'on ne fera pas ici, et certaines interventions du colloque de 1992 ont apporté des contributions importantes sur cette question. Je voudrais, en revanche, revenir sur la présence, dans les sanctuaires d'Asklépios, de divinités comme les Nymphes et Achéloos, dont la puissance passe pour s'exercer en relation avec l'eau, et poser la question de l'articulation, avec Asklépios, du culte qui leur est rendu et des pouvoirs qui leur sont prêtés. Jouent-elles aussi, mais selon des modalités qui leur seraient propres, une fonction guérisseuse ou en relation étroite avec la santé, à l'intérieur du sanctuaire dominé par la figure d'Asklépios qui est d'abord, faut-il le rappeler, le dieu qui apporte la guérison par le rêve ? Peut-on dépasser les affirmations habituelles sur les accointances évidentes de toutes ces divinités avec l'eau – ce qui justifierait « naturellement » leur présence conjointe en maint endroit –, comme si, en matière de regroupement de divinités, ce qui se ressemblerait s'assemblerait nécessairement ? Le problème n'est-il pas plutôt d'essayer de déterminer comment, en un lieu donné où s'exerce un culte en l'honneur de plusieurs divinités, se répartissent fonctions et modes d'action, de sorte que puissent apparaître des complémentarités fondées, au départ, sur des différences ? Cette interrogation sur la présence d'autres divinités dans les sanctuaires d'Asklépios rejoint une question fondamentale, qui est celle de l'inscription, dans les lieux de culte, du

---

1. Ginouvès *et al.* 1994.

2. Ginouvès 1994, 237-239.

polythéisme grec en tant que système complexe de relations entre puissances divines ou entités surnaturelles³. Il s'agit, en effet, d'examiner dans quelle mesure ces regroupements peuvent s'analyser autrement qu'avec les notions un peu vagues d'« associations de divinités », de « parenté » ou encore de « similitudes » qui rendraient pour ainsi dire « naturelle » la cohabitation de certaines divinités les unes avec les autres.

Sur une inscription du II^e siècle av. J.-C. provenant du sanctuaire d'Asklépios à Lébèna (Crète) aujourd'hui perdue, mais connue par la copie qu'en avait faite F. Halbherr⁴, on peut lire :

... (sur l'autel ?) des Nymphes et d'Achéloos..., où les Lébénéens, aujourd'hui encore, sacrifient selon l'usage antique : à Achéloos, un porcelet, et aux Nymphes, un chevreau... C'est qu'Asklépios, d'Épidaure, a dépêché auprès des Lébénéens et... le dieu a ordonné...⁵.

Dans ces lignes qui présentent les éléments d'un récit racontant l'histoire (ou la légende) du sanctuaire d'Asklépios et celle de sa fondation, sans doute au moins un siècle après qu'elle a eu lieu⁶, c'est d'abord le rôle dévolu au sanctuaire d'Épidaure qui a retenu les commentateurs. Le culte de Lébèna y trouverait sa provenance, ce qui est contradictoire avec une information donnée par Pausanias, fiable pourtant sans doute sur ce point, selon qui le culte d'Asklépios avait été installé à Lébèna à partir du sanctuaire de Balagraï en Cyrénaïque⁷. Ensuite, ces quelques lignes, qui évoquent aussi les Nymphes et Achéloos dans le contexte d'un rituel, ont généralement été interprétées comme la marque d'une présence de ces divinités sur le site antérieure à celle d'Asklépios⁸, sans que la nature de la relation de toutes ces divinités entre elles n'ait été véritablement traitée autrement que sur le mode de l'évidence.

Les gens de Lébèna sacrifient un porcelet (*khoiros*) à Achéloos et un chevreau (*éripfos*) aux Nymphes. Rien n'est dit de la périodicité ni des circonstances dans lesquelles ce sacrifice devait être accompli. On peut formuler une hypothèse : le porcelet entre souvent dans la catégorie des *prothumata*⁹ ; on verrait assez bien que le

3. Detienne 1997, 58.

4. Halbherr 1890 (n° 179). L'inscription avait été découverte au village de Miamù, où elle avait dû être transportée depuis l'Asklépieion de Lébèna.

5. Je suis l'édition de Bultrighini 1993, 82 ; cf. aussi Sineux 2006, 600.

6. Sur la nature de ce texte, en dernier lieu, Chaniotis 1988, 50. Sur l'histoire du sanctuaire à partir de la fin du IV^e siècle, en dernier lieu, Sporn 2002, 189-190.

7. Pausanias, II, 26, 8-9 ; Guarducci 1932, 223-225 ; Bultrighini 1993, 81-82 ; pour l'examen de cette contradiction, je renvoie à mon étude : Sineux 2006.

8. Larson 2001, 188.

9. Burkert 2005, 322-323 ; le porcelet est aussi une victime propre aux purifications ; cf. Eschyle, *Euménides*, 283 (« elle était fraîche encore quand, au foyer de Phoibos, l'offrande purificatrice d'un porcelet immolé l'a chassé loin de moi ») et *LIMC*, VII, « Orestes », n° 48 et 49 (vases italiotes du début du IV^e siècle) ; cf. Rudhardt 1992, 166.

sacrifice concerné soit un sacrifice préliminaire à celui qui est consacré à Asklépios. On peut penser, en dépit du caractère lacunaire de l'inscription, que ce dernier occupe le centre du récit où est mentionné le sacrifice aux Nymphes et à Achéloos. Si cette hypothèse est juste, on envisagera un sacrifice accompli dans le contexte des honneurs culturels rendus à Asklépios, par exemple au cours de la fête commémorant son arrivée, plutôt qu'un sacrifice préliminaire au rite de l'incubation¹⁰.

Quoi qu'il en soit, la mention du porcelet et du chevreau appelle d'autres remarques. On le sait, le choix de ces victimes sacrificielles peut tenir à plusieurs facteurs, au premier rang desquels on pourrait mettre l'écosystème de la région – porcelets et chevreaux sont peu coûteux et nombreux dans ces contrées de la côte méridionale de la Crète et, à la limite, cela pourrait suffire pour expliquer leur mention ici¹¹. Toutefois, replacer les divinités concernées dans le cadre de leur association ou d'une configuration « épichorique », pour reprendre l'expression de Stella Georgoudi¹², peut conduire vers d'autres pistes et faire rejoindre la question des puissances divines concernées. L'entreprise n'est pas sans risque et l'on n'oubliera pas que, dans deux calendriers culturels mentionnant un sacrifice à Achéloos, ce dernier reçoit un mouton, auquel s'ajoutent, dans un cas, dix agneaux¹³. Les Nymphes peuvent également recevoir des moutons ou bien, inversement, comme à Thasos, se voir interdire le mouton et le porc¹⁴. Toutefois, on ne peut rester indifférent à la proximité, à Lébèna, entre les deux victimes sacrificielles pour ce culte aux Nymphes et à Achéloos. L'une et l'autre ont, en effet, comme point commun d'être des animaux dont la domestication est imparfaite, par le jeune âge¹⁵, et par la nature même des espèces auxquelles elles appartiennent. Quand Aristoxène de Tarente décrit le genre

10. Nous pourrions avoir ici une situation un peu similaire à celle qui est bien connue à Athènes, où les Epidauria sont célébrées chaque année pour commémorer l'arrivée du dieu, cf. Clinton 1994. Sur l'exercice du rite de l'incubation au sanctuaire de Lébèna et la fonction guérisseuse d'Asklépios, Girone 1998, 75-135.

11. Sur la difficulté à établir des règles, van Straten 1995, 90-92 ; Georgoudi 1998, 302 et 308 en particulier.

12. Georgoudi 1998, 308.

13. Calendrier du dème d'Erchia (première moitié du IV^e siècle) et calendrier de Mykonos (vers 200 av. J.-C.) : *ThesCRA*, I, « sacrifices », n° 266 (la recension ignore l'inscription de Lébèna) ; Daux 1963 ; *LSCG*, 96.

14. Loi sacrée à Thasos (deuxième quart du V^e siècle) : les Nymphes et Apollon Nymphégète reçoivent des victimes mâles et femelles, mais ni mouton, ni porc (*LSCG*, 114 A et B), tandis qu'à Erchia, dans la première moitié du IV^e siècle, on leur sacrifie un mouton (Apollon Nymphégète reçoit une chèvre), de même que c'est un mouton qui est conduit à l'autel des Nymphes sur la tablette de bois peinte de Pitsa : *ThesCRA*, I, « sacrifices », n° 291.

15. Le choix du terme *eriphos* ne laisse pas de doute sur le jeune âge de l'animal ; pour la désignation du porcelet, *khoiros* est également un terme qui désigne un animal très jeune, qui précède le jeune porc (*delphax / delphakion*) ; toutefois, il arrive que le terme soit aussi utilisé pour désigner des animaux d'âge plus avancé, et il prend alors un sens générique : *ThesCRA*, I, p. 99.

de vie des Pythagoriciens, il présente un Pythagore se nourrissant précisément de jeunes chevreux et de cochons de lait¹⁶, et, dans son esquisse de l'histoire de l'humanité, Pythagore lui-même établit une distinction parmi les victimes offertes en sacrifice : il range parmi les animaux coupables le porc, parce qu'en détarrant les semences, il est l'ennemi de Déméter, et le bouc qui, en mangeant la vigne et les raisins, a offensé Dionysos. Ces animaux sont assimilés aux bêtes sauvages, celles qui vivent dans l'espace ouvert des terres incultes¹⁷. Si l'on ne saurait rapprocher sans précaution les conceptions religieuses des Pythagoriciens et les pratiques sacrificielles en usage dans les cités grecques, il n'en reste pas moins que la classification des victimes sacrificielles en fonction du degré d'utilité domestique n'est pas totalement étrangère à la pensée religieuse des Grecs. On rappellera, par exemple, que l'importance, dans le culte d'Artémis, du sacrifice de la chèvre, n'est pas sans rapport avec le statut indécis de l'animal, entre domesticité et sauvagerie, ou avec sa position aux limites de la domestication¹⁸. Inversement, le jeu dramatique du rituel du « meurtre du bœuf » dans les Bouphonies traduit le statut particulier du bœuf, considéré comme étant, de tous les animaux, le plus proche et utile compagnon de l'homme, « animal s'incluant dans la société humaine »¹⁹. Mettre ensemble porcelet et chevreau renforce l'éloignement de la domestication, dans un sacrifice à des divinités qui sont indiscutablement liées au monde sauvage et à la nature : si les eaux jaillissantes et les fleuves forment le domaine du premier, les bois, les sources et les grottes sont celui des secondes, ces Nymphes qui, quand l'Aurore apparaît, « faisaient lever les chèvres qui vivent dans les montagnes »²⁰.

Dans ce sacrifice, le second aspect remarquable est l'établissement d'une relation entre le passé et le présent. Le narrateur du récit de fondation rattache les usages en vigueur (sacrifices à Achéloos et aux Nymphes) à l'introduction du culte d'Asklépios (ὅτι ὁ Ἀ[σκλα]πιὸς ἐξ Ἐπιδαύρου...) et il en souligne l'actualité (ἔτι καὶ νῦν) ; ce faisant, il ne manque pas non plus de préciser que le rite s'inscrit dans une continuité : κατὸς ἀρχαίος νόμος. C'est cette importance donnée à la continuité d'un rite qui autorise à penser que le culte d'Asklépios a été installé dans un lieu antérieurement consacré aux Nymphes et à Achéloos. En outre, comme le récit se présente comme rapporté par un narrateur qui reste à distance et ne s'inclut pas dans le groupe des Lébénéens, ceux d'aujourd'hui, ceux qui ont vécu l'événement

16. Aristoxenos, fr. 25 (F.R. Wehrli (éd.), *Die Schule des Aristoteles, Text und Kommentar* ; 2, Bâle – Stuttgart, Schwabe, 1967) ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 4, 11, 6 ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, 36.

17. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, XV, v. 75-145, qui se fait le porteur des fondements pythagoriciens des interdits alimentaires.

18. Cf. Xénophon, *République des Lacédémoniens*, 13, 8 ; Brulé 1998, 265-266 ; Vernant 1990, 169-171.

19. Durand 1986, 198.

20. Homère, *Odyssée* (trad. Bérard 1924), IX, 155 (traduction modifiée) ; cf. notamment Muthmann 1975, 87-98 et 124-125 ; Larson 2001, 8-11.

qui s'est déroulé autrefois, il crée une forme d'objectivation qui donne à l'information sa valeur.

L'idée que le sanctuaire d'Asklépios à Lébena a vraisemblablement été fondé sur un lieu préalablement consacré au culte des Nymphes et d'Achéloos est confirmée par le fait que la source à l'intérieur du sanctuaire est perçue comme l'élément essentiel du lieu, non seulement dans sa topographie, mais aussi dans son histoire. Cette importance est perceptible par la place que lui accorde un autre récit relatif à la fondation du sanctuaire d'Asklépios :

En premier (Πρώτοι) c'est à..., le père, Asklépios, que tu montras (ἔδειξας), d'un signe clair, une eau cheminant vers le temple [...]. C'est maintenant à Soarchos que tu viens juste d'apparaître, au tout glorieux fils ; tu l'as ainsi mené, dévoué *nakoros*, en cette quarante septième année, afin que les fontaines délaissées du père aient un courant qui les emplisse [...] ²¹.

Adressée à Asklépios, l'épigramme, datée du II^e siècle av. J.-C., raconte comment ce dernier est apparu à deux *nakoroi* : au père tout d'abord, en songe puis dans la réalité (sous la forme d'un serpent), pour lui permettre de découvrir la source du sanctuaire ; ensuite, quarante-sept ans après – sans doute après une période de désaffection du sanctuaire –, au fils, Soarchos, pour lui enjoindre de faire en sorte que la source, qui avait été découverte du temps du père mais qui avait été délaissée, alimente à nouveau les fontaines. Cette épigramme doit être intégrée à une série de documents destinés à donner au culte sa légende de fondation (comme le dénote le *πρώτοι* de la première ligne) ²². La source évoquée semble n'être destinée qu'au seul culte d'Asklépios et à nul autre, et les deux premiers vers en attribuent au dieu la révélation, ce qui gomme toute antériorité éventuelle d'un autre culte. Le procédé est caractéristique d'un récit de fondation qui vise à établir la primauté du culte sur le lieu où il s'exerce. Or, en mettant la source au centre de son récit, le narrateur signale aussi de manière significative que celle-ci était l'élément constitutif de l'identité du lieu comme *hiéron*. La sacralité en cet endroit précis de la côte aride qui longe le versant sud des monts Astéroussia était sans aucun doute en partie fondée sur la présence d'une source d'eau fraîche, mais il y a tout lieu de penser que l'on n'avait pas attendu l'introduction d'Asklépios à la fin du IV^e siècle pour en ressentir la bienfaisance.

C'est précisément un pouvoir prêté aux Nymphes que celui de faire jaillir les sources. Diodore, par exemple, rapporte deux traditions : l'une selon laquelle, à Ortygie, elles firent jaillir, pour plaire à Artémis, une grande source (*pègè*) qui fut appelée

21. IC I, XVII, 21 (II^e / I^{er} siècle av. J.-C.) ; Savelkoul 1985-1986 (je suis cette édition).

22. Sineux 2006, 603-606.

Aréthuse, l'autre selon laquelle elles firent jaillir des sources chaudes (*therma lou-tra*) pour soulager les souffrances d'Héraklès²³. Dans une prière adressée aux Nymphes chez Apollonios de Rhodes, c'est la désignation d'une eau jaillie du sol qui fait l'objet de la demande :

pour répondre à nos vœux, montrez-nous, en paraissant à nos regards, soit quelque eau de roche, soit, déesses, quelque rivière sacrée jaillie du sol, que nous puissions éteindre le feu ardent de notre soif [...] ²⁴.

L'action de montrer (*deiknumi*) l'endroit précis d'où sort l'eau bienfaisante est très exactement ce dont Asklépios est crédité dans l'épigramme mentionnée. En se voyant conférer ce geste de « montrer » où coule la source, Asklépios pourrait bien en définitive se faire l'usurpateur d'une fonction communément attribuée aux Nymphes.

Après l'introduction du culte d'Asklépios, la source a été soigneusement intégrée aux aménagements de son sanctuaire. Dans la dernière phase de l'occupation – la plus visible –, postérieure au tremblement de terre de 66 apr. J.-C., la fontaine construite autour de la source (avec une arche couverte) est doublée, à environ 6 mètres au nord, d'un bâtiment qui jouxtait le portique septentrional à l'est, dans lequel on a parfois reconnu un nymphée ou un lieu de lustrations rituelles ; il comprenait des niches extérieures en abside ; la pureté et les propriétés thérapeutiques de son eau ont été reconnues²⁵. Cette intégration complète de la source au culte du nouveau venu – une intégration qui répond aux nécessités de la fonction guérissante – se place dans la continuité d'une valorisation dont la première étape fut l'attraction d'un culte qui, avant celui d'Asklépios et d'après les autres données en notre possession, devait être adressé pour le moins aux Nymphes. Une fois le culte d'Asklépios installé, les rites qui sont pratiqués en l'honneur de ces puissances divines signalent à la fois leur position subordonnée, en même temps que l'impossibilité de les négliger.

Les traces de la présence du culte de ces divinités dans le sanctuaire ne sont, au demeurant, peut-être pas limitées à la mention de ces rites. On peut en effet, dans ce contexte, poser le problème de la présence dans le sanctuaire de Lébena d'un *khoros*, connu par une stèle votive datant de la deuxième moitié du II^e siècle av. J.-C.

23. Diodore, V, 3, 4-5 et IV, 23, 1.

24. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 1416-1419.

25. Halbherr 1901, 300 ; Taramelli 1902, 616-617 (fig. 3) ; Pernier & Banti 1947, 68-69 (fig. 75, 1 ; 78 et 81) ; Sanders 1982, 81-83 (pl. 37) ; ce dernier mentionne la reconstitution par O. Belli d'un vaste complexe, qui n'a fait l'objet d'aucune fouille, comprenant un grand hall et un temple carré centré sur une imposante rotonde qui aurait pu intégrer la fontaine ; Bultrighini 1993, 90 (fig. 2, H) ; Kritzas 1997, 226, 230, n. 55 et 236. Je relève qu'il n'y a pas de relation nécessaire à établir entre une fontaine grecque attribuée aux Nymphes et le Nymphée romain, cf. Étienne 1986, 161-162 et n. 321.

découverte en 1992. L'inscription dit simplement que les *nakoroi* « ont déplacé le *khoro*s loin de l'*adyton* »²⁶. Le terme *khoro*s désigne aussi bien l'endroit particulier réservé à la danse et au chant, l'action elle-même, que le groupe de danseurs et de chanteurs. Ici, il possède le premier sens, référant à l'endroit particulier réservé à la danse et au chant, une plate-forme ordinairement circulaire où dansaient et chantaient essentiellement les jeunes gens²⁷. S'il existe une tradition crétoise, ancrée dans le passé minoen et survivant jusqu'à la basse Antiquité, de la danse et du chant comme actes de culte, les *khoro*i constituent aussi un élément représentatif du culte des Nymphes²⁸.

On ne peut, en effet, manquer de relever la présence récurrente d'un *khoro*s comme installation dans les lieux consacrés aux Nymphes dans le monde grec. À Vari, en Attique, quand, vers 425 av. J.-C., le nympholepte Archédamos le Théréen aménagea la grotte pour les Nymphes, il y installa un *khoro*s²⁹. On peut observer également que dans les lieux de culte consacrés aux Nymphes ont été découvertes de nombreuses figurines représentant des *khoro*i. Même si, d'une manière générale, on ne saurait établir nécessairement une relation entre la nature des offrandes et la « personnalité » de la divinité à laquelle elles sont consacrées, les exemples de représentations de *khoro*i dans les sanctuaires des Nymphes se retrouvent dans l'ensemble du monde grec. Dans l'Antre corycien (avec notamment un groupe de terre cuite, probablement béotien du milieu du V^e siècle, qui représente une ronde de Nymphes se tenant par la main au pourtour d'une roue dont le centre est occupé par Pan), en Grèce occidentale (Ithaque, Leucade, Céphalonie), en Corinthie (grotte de Pitsa près de Sicyone), à Olympie, en Arcadie, à Chypre, à Paestum...³⁰, une série d'objets circulaires renvoie à l'image traditionnelle que les Grecs se font des Nymphes réunies dans leur grotte³¹. Une telle association entre le culte des Nymphes et

26. Kritzas 1997, 221 : la stèle avait été remployée sur une tombe paléochrétienne (?), à environ 120 mètres au sud-ouest de l'Asklépieion de Lébena. Il manque la partie supérieure ; on peut lire : « --- [un tel] fils d'Antiphatas (?), Kartaidamas fils de Mostyliôn, alors qu'ils étaient nakoroi, ont déplacé la "piste de danse" loin de l'*adyton* ».

27. C'est le sens que *khoro*s a dans plusieurs inscriptions crétoises : l'une, archaïque, en provenance d'Eltynia (van Effenterre & Ruzé 1995, n° 80), une autre, d'époque hellénistique, en provenance d'Istron (IC I, XIV, 2 ; Kritzas 1997, 224). Dans le premier cas, le *khoro*s figure dans l'énumération d'installations qui ont, semble-t-il, toutes un rapport direct avec des jeunes ; sur l'inscription d'Istron, il constitue une annexe d'un sanctuaire d'Arès et d'Aphrodite, et il était en terre. Voir le *khoro*s qu'Héphaïstos a représenté sur le bouclier d'Achille et qui est comparé à celui que Dédale a construit pour Ariane à Cnossos : *Illiade*, XVIII, 590-597. Voir également, chez les Phéaciens, *Odyssée*, VIII, 260.

28. Sur le *khoro*s, Chaniotis 1996, 126-128 (avec la bibliographie antérieure) ; Kritzas 1997, 224-225.

29. IG I³, 980 ; Guarducci 1974, 11-12, et Connor 1988, 171.

30. Pasquier 1977, 379-387 ; Amandry 1984, 398, n. 5.

31. Déjà, dans l'*Odyssée*, XII, 316-318, Ulysse choisit une grotte pour abriter son bateau, là même où « les Nymphes avaient leurs beaux chœurs et leurs sièges » (trad. Bérard 1924).

les *khoroï* s'explique à la fois par le goût pour la danse généralement reconnu à ces divinités et par leur caractère courotrophe³². Le chant et la danse sont des éléments de la formation des jeunes gens, qui, les exécutant, se placent parfois sous leur patronage. Et, à l'Asklépéion de Lébèna, le *khoros* peut être un élément qui se rapporte à la présence des Nymphes. S'il est impossible d'établir une chronologie (existait-il avant l'installation du culte d'Asklépios?), après la fondation du culte d'Asklépios, un *khoros* est intégré au nouveau programme d'aménagement du sanctuaire à la fin du IV^e et au début du III^e siècle av. J.-C. Ce *khoros* se trouvait probablement sur l'esplanade qui, selon C.B. Kritzas, se trouve à l'est du temple et du portique occidental flanqué d'un escalier monumental. Cette esplanade était délimitée au nord par un second portique (l'*adyton*) et à l'est par le complexe formé par la fontaine sacrée et les murs de soutènement en chaux qui retenaient les talus³³. Au II^e siècle, il est déplacé, comme l'indique l'inscription, « loin de l'*adyton* », sans doute pour faciliter la circulation des personnes, en particulier les jours de fête, lorsque les spectateurs se trouvaient massés dans l'espace situé entre le temple et l'*adyton*; le nouvel emplacement se trouvait sans doute plus au sud, sur la terrasse entre le sanctuaire et l'hôtellerie³⁴. La présence d'un culte des Nymphes à l'emplacement du sanctuaire d'Asklépios a donc sans doute contribué à donner à ce dernier une physionomie originale, marquée par la présence d'un *khoros* dont on n'a pas d'autre exemple pour un sanctuaire d'Asklépios³⁵.

La présence d'Achéloos aux côtés des Nymphes dans l'inscription de Lébèna conduit, quant à elle, à convoquer un ensemble de données qui mettent ces divinités en relation les unes avec les autres dans de nombreux lieux de cultes. Éponyme du grand fleuve d'Acarnanie, Achéloos est le dieu-fleuve, fils d'Okéanos et de Téthys, et même souvent l'aîné des dieux-fleuves³⁶, ou bien, selon d'autres traditions, l'enfant d'Hélios et de Gaïa³⁷. Le plus souvent, Achéloos est lui-même le père des Nymphes : c'est le cas pour un certain nombre de Nymphes célèbres (Kastalie à Delphes, Dirké à Thèbes) et, dans les généalogies secondaires, celui des Nymphes des sources³⁸. À la différence d'Okéanos, qui ne fait pas l'objet d'un culte, Achéloos possède des lieux de culte dispersés dans différentes contrées du monde grec (on trouve des attestations de son culte à Athènes, à Mégare, en Acarnanie, en Sicile et en Grande Grèce,

32. Jeanmaire 1939, 285-296.

33. Pour le plan du sanctuaire : Sanders 1982, 81 ; Kritzas 1997, 233.

34. Kritzas 1997, 225-226.

35. À propos d'une hypothèse semblable concernant l'Amphiaraiion d'Oropos, Sineux 2007, 144-145.

36. *Iliade*, XXI, 195 ; Hésiode, *Théogonie*, 340 ; Acousilaos 2 F 1 (*FGrH*) ; sur la relation entre Okéanos et Achéloos, Isler 1969, 110.

37. Cf. Stoll 1884-1886, 6-9.

38. Platon, *Phèdre*, 263d ; Euripide, *Bacchantes*, 520 ; Herter 1937, 1529 ; Isler 1981, 12 ; Halm-Tisserand & Siebert 1997, 891-892 (avec la bibliographie) et n^{os} 20, 21 ; Larson 2001, 98-100.

à Mantinée, à Mykonos, à Rhodes, à Cyrène)³⁹ où souvent on le retrouve en compagnie des Nymphes. À Cyrène une offrande votive de la fin du I^{er} siècle av. J.-C.⁴⁰ témoigne de cette association, comme, à Athènes, le règlement cultuel de la fin du V^e siècle se rapportant à la tritvys de Marathon (?)⁴¹ ou encore le calendrier du dème d'Erchia, où Achéloos reçoit un sacrifice sur le *Pagos* le 27 Boédromion, le même jour que les Nymphes⁴². Platon évoque également son culte en relation avec les Nymphes lorsqu'il fait dire à Socrate au bord de l'Ilissos :

Et cette source délicieuse qui coule sous le platane ! Son eau est bien fraîche, mon pied le sent. Elle est consacrée à des Nymphes ainsi qu'à Achéloos, si l'on en juge par ces figurines et ces statues⁴³.

L'association cultuelle entre Achéloos et les Nymphes est fréquente comme le montre enfin toute une série de reliefs attiques qui représentent Achéloos avec un cortège de Nymphes, parfois en compagnie d'autres divinités (Hermès et Pan en particulier)⁴⁴.

La localisation des sanctuaires d'Achéloos au bord des cours d'eau confirme la conception selon laquelle l'élément matériel est conçu comme porteur d'une force surnaturelle. Achéloos a très vite cessé de n'être qu'un dieu-fleuve présent dans le fleuve du même nom, et il en est venu à incarner l'eau courante, d'où qu'elle provienne, en particulier comme puissance dispensatrice de vie, donc fécondante, avec un rôle dans la croissance des cultures et leur accès à maturité⁴⁵. L'idée de puissance fécondante et générative se retrouve dans les formes qu'Achéloos peut prendre lors de ces différentes métamorphoses, et dans l'ensemble de l'iconographie qui s'y rapporte, où il est le plus souvent représenté sous l'aspect du taureau (tête de taureau seule, taureau à tête d'homme)⁴⁶. La relation du dieu-fleuve à la croissance explique qu'on le trouve, à l'instar des dieux-fleuves en général, comme divinité courotrophe. Le rituel du *koureion*, par lequel des jeunes gens arrivant à leur maturité coupent et consacrent leur chevelure à la rivière, est bien attesté⁴⁷. Les mêmes attributions se laissent observer pour d'autres dieux-fleuves. Ainsi, en Messénie, on invoquait le

39. Stoll 1884-1886, 7-8. Notons que dans l'Antiquité, on mettait en relation la diffusion du culte d'Achéloos avec l'oracle de Dodone, mais cette assertion doit être révisée : Parke 1967, 153-156.

40. Pugliese Carratelli 1964, 107 (inscription de 19 / 18 av. J.-C.).

41. LSCG, 11, A 17.

42. Daux 1963, 607, colonne B, 24.

43. Platon, *Phèdre*, 230b.

44. Muthmann 1968, 24-44 ; Isler 1981.

45. Nilsson 1967, 238-240 ; Muthmann 1968, 42-43 ; Weiss 1984, 13.

46. Voir Sophocle, *Trachiniennes*, 9-14. Parmi les offrandes rencontrées dans ses sanctuaires, on relève la présence de représentations de taureau (à Mantinée, *JG*, V 2, 284 ; v. 400 : petit taureau de bronze).

47. Sur la courotrophie des dieux-fleuves, Rouse 1902, 240-245.

dieu Pamisos, dieu-fleuve représenté sous la forme d'un taureau, symbole de la rivière qui donne force et vitalité, et l'on conduisait les enfants malades au Pami-sos⁴⁸. Dans les mythes et les rites qui se rapportent à l'Alphée, la représentation du dieu-fleuve comme incarnation d'un principe vital est nettement exprimée. Ici, ce sont les relations avec Artémis qui permettent d'en rendre compte. D'une part, Artémis est honorée comme la suzeraine de l'Alphée, le plus grand fleuve du Péloponnèse ; d'autre part, l'Alphée la poursuit de ses assiduités, agissant ainsi en incarnation de l'aspect mâle de l'eau, rejetant Artémis du côté féminin, où selon certains épisodes, elle est doublée par la nymphe Aréthuse⁴⁹. Ce thème mythologique d'un commerce sexuel entre les dieux-fleuves et les Nymphes se retrouve localement dans des légendes des cités grecques d'Occident, et peut être relié à celui qui veut que plusieurs fleuves ou rivières de Grèce propre passent pour être des rejetons des Nymphes (Asopos, Pénée, Inachos, Képhisos). Achéloos, à l'instar d'autres dieux-fleuves, apparaît donc comme incarnant un principe vital, une force à même de stimuler ou de faire grandir ce qui est vivant.

La permanence de son culte au sanctuaire de Lébèna répond donc à une forme de complémentarité à la fois avec les fonctions des Nymphes qui sont d'abord les pourvoyeuses des eaux fraîches et bienfaisantes et les fonctions guérisseuses proprement asklépiennes. Il est le dieu dont on espère un surcroît de vitalité et, de ce fait, il est censé répondre aux attentes de ceux qui fréquentent un sanctuaire guérisseur. La permanence d'un culte en l'honneur des Nymphes et d'Achéloos, à l'intérieur de l'Asklépieion de Lébèna, s'expliquerait donc à la fois par une forme de fidélité à des usages ancestraux et parce que ces divinités sont perçues comme les dispensatrices de l'eau nécessaire aux rites asklépiens ou comme porteuses d'une vitalité propice aux guérisons.

Le sanctuaire de Lébèna, où une association cultuelle entre les Nymphes et Asklépios se rencontre, n'est pas un cas tout à fait isolé. À Athènes, tout d'abord, où, au pied de l'Acropole, le culte d'Asklépios a été installé en 420-419, plusieurs éléments rendent plausible l'existence d'un culte des Nymphes sur le site. En dépit des points de vue contradictoires sur la topographie du sanctuaire initial, on peut noter que le secteur comprend deux sources dont l'une au moins a été intégrée au sanctuaire. D'une part, sur la terrasse occidentale, une source alimentait une fontaine qui avait été construite au VI^e siècle⁵⁰ et comprenait un bassin dont les murs avaient un appareil comparable à celui du grand canal de l'Agora construit vers 520 ; le bassin avait une largeur de 2,5 mètres, mais sa longueur est impossible à connaître.

48. Breuillot 1985, 797-798 ; Zunino 1997, 231-235.

49. Morizot 1994, 202.

50. Guarducci 1932, 226-227 ; Martin & Metzger 1949, 343 ; Ginouvès 1962, 350 ; Travlos 1971, 138 (fig. 187-8 ; 192-3) ; Aleshire 1989, 22 et 28 ; Ginouvès 1994, 243.

Sur une pierre du mur polygonal retenant la terrasse au sud, on lit *horos krènès* d'une écriture qui pourrait dater du dernier quart du V^e siècle av. J.-C.⁵¹. À proximité, un autel de marbre porte les noms d'Aphrodite, d'Isis, de Pan, des Nymphes et d'Hermès⁵²; les restes de deux *naiskoi*, l'un consacré à Isis, l'autre à Thémis, ont été trouvés dans les parages⁵³. D'autre part, sur la terrasse orientale, la source qui sourdait dans le rocher fut aménagée en une fontaine circulaire sous la forme d'une grotte taillée dans le rocher (« Maison ronde à la source »), à l'arrière du portique dorique du début du III^e siècle; dans cette zone a été découvert le plus ancien relief aux Nymphes connu en Attique, consacré par Archandros (vers 410-400)⁵⁴, ainsi que d'autres reliefs aux Nymphes, dont l'un consacré par un prêtre d'Asklépios⁵⁵. Alors qu'il est clair que la terrasse orientale était bien consacrée au culte d'Asklépios, on a longtemps pensé que cette terrasse n'était que le produit d'une extension d'un ensemble cultuel qui se serait d'abord constitué à l'ouest; Sara B. Aleshire, cependant, défend avec des arguments convaincants l'idée que le sanctuaire d'Asklépios a été installé à l'est, de sorte qu'il faudrait considérer à l'inverse la terrasse occidentale soit comme une extension tardive (ayant englobé des installations plus anciennes), soit, comme c'est en définitive plus probable, un lieu de culte indépendant de l'Asklépieion, mais voisin, consacré à différentes divinités dont les Nymphes⁵⁶. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que des traces du culte des Nymphes existent sur la terrasse orientale consacrée à Asklépios. On peut alors formuler l'hypothèse d'un culte ancien autour de la source ayant pu servir, comme à Lébena, de point d'attraction pour le culte du dieu guérisseur⁵⁷.

Au sanctuaire d'Asklépios de Kos, le culte des Nymphes est également attesté par un règlement du milieu du III^e siècle av. J.-C. : un *hiéron* des Nymphes y est mentionné, dont il est dit qu'il devra être purifié si quelqu'un jette un gâteau (*pemma*) ou tout autre chose dans les fontaines qu'il contient⁵⁸. Le terme *hiéron* renvoie

51. IG I³, 1098.

52. IG II², 4994 (I^{er} siècle av. J.-C.).

53. Walker 1979.

54. Larson 2001, 130; Athènes Musée national, 1329; Vikela 1997, 181.

55. IG II/III², 4371 (milieu du IV^e siècle av. J.-C.).

56. Aleshire 1989, 24-32.

57. Larson 2001, 129-130, évoque, sans doute un peu rapidement, un « modèle », à partir des cas de Lébena et d'Athènes, dans lequel Asklépios s'installerait sur un culte ancien des Nymphes.

58. LSCG, n° 152; LSAM, n° 57; l'auteur de la proposition, Philistos, fils d'Aiskhinas, est connu pour être aussi l'auteur de la proposition dans un des règlements sur la protection des bosquets de cyprès dans le sanctuaire d'Apollon Kyparissios et d'Asklépios : LSCG, n° 150; Segre 1993, ED 182 (pour la lecture des lignes 12 à 20); sur des critères paléographiques, la date des deux documents doit être rabaisée au milieu du III^e siècle av. J.-C. : Sherwin-White 1978, 335. Pour d'autres règlements sur la protection des eaux des fontaines et des sources dans les sanctuaires, Cole 1988, 161. Sur une localisation éventuelle du *hiéron* des Nymphes, Sherwin-White 1978, 343.

distinctement à un sanctuaire, comprenant, ici, au moins des autels et des fontaines (l'un et l'autre au pluriel), mais l'identification sur le site est aujourd'hui impossible à déterminer avec précision. À Kos, le culte des Nymphes est très ancien⁵⁹, largement diffusé, et il est notamment attesté dans une grotte du dème d'Isthmos (Aspripetra) où une tête d'Asklépios (IV^e ou III^e siècle) a été retrouvée parmi les offrandes votives⁶⁰, ce qui indiquerait que l'association des Nymphes avec le dieu n'était pas cantonnée au sanctuaire d'Asklépios. Toutefois, pas davantage qu'à l'Asklépieion d'Athènes, on ne trouve d'attestations permettant d'identifier les fonctions précises exercées par les divinités qui sont associées à Asklépios, et l'on ne peut alors que souligner leurs relations étroites avec les fontaines.

On rapprochera des sanctuaires asklépiéiens le sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos, où, selon des modalités comparables à celles qui sont en vigueur dans le culte d'Asklépios, Amphiaraos exerce une activité guérisseuse à partir de la fin du V^e siècle av. J.-C. L'autel monumental, daté du début du IV^e siècle et décrit par Pausanias, portait sur le côté le nom de cinq groupes de divinités auxquelles était destiné le sacrifice de purification préliminaire à l'incubation : « l'autel était divisé en cinq parts [...]. Une cinquième est réservée aux Nymphes, à Pan et aux fleuves Achéloos et Képhisos »⁶¹. Sans revenir sur la cohérence qui peut surgir à la lecture de l'ensemble des noms inscrits sur la totalité de l'autel⁶², cette cinquième part forme un groupe homogène. Le sanctuaire lui-même est installé autour d'une source qui, comme à Lébèna, a joué un rôle fondamental dans la relation qui s'est instaurée entre la divinité principale et le lieu. La tradition transmise par Pausanias le rappelle :

il y a à Oropos une source près du temple, que l'on appelle la source d'Amphiaraos, et la tradition y interdit d'y faire aucun sacrifice, d'y prendre non plus aucune eau ni pour les purifications ni pour les ablutions [...]. C'est par là, dit-on, qu'est remonté Amphiaraos devenu dieu⁶³.

De ce passage, je retiendrais ici seulement l'idée que la source apparaît comme lieu central, ou mieux, comme l'élément constitutif du *hiéron* que la tradition associe directement à l'origine même du culte d'Amphiaraos. En outre, l'interdit portant sur l'utilisation de l'eau pour des sacrifices purificateurs et pour le lavage des mains indique qu'une valeur religieuse particulière lui était assignée et que la source devait jouer un rôle dans l'exercice de la puissance divine du dieu guérisseur⁶⁴. Mais c'est en tant que pourvoyeuses de sources et de ruisseaux, qui, on le sait, abondent dans

59. Une tradition dit que Kos se serait autrefois appelée *Nymphaea* : Plinie, *nat.* 5, 134.

60. Larson 2001, 205.

61. Pausanias, I, 34, 3 ; *IG*, VII, 421 ; Petrakos 1995, 46-47 et 48 ; Petrakos 1997, n^{os} 280 et 281.

62. Verbanck-Piérard 2000, 323 ; Sineux 2007, 142-147.

63. Pausanias, I, 34, 4.

64. Pour la présentation du passage dans son ensemble, Sineux 2007, 79-80.

le secteur de l'Amphiarion⁶⁵, que les Nymphes ont pu trouver leur place dans ce polyptyque polythéiste que constitue l'autel de l'Amphiarion. À leurs côtés, le dieu-fleuve Achéloos représente non pas le fleuve étolien en tant que tel, mais bien plutôt une forme d'archétype des cours d'eau et des eaux courantes avec leurs potentialités bienfaisantes et vivifiantes⁶⁶, tandis que l'évocation de Képhisos se rattache au réseau des divinités attiques qui contribuent à l'enracinement du sanctuaire à l'Attique : non seulement Képhisos renvoie peut-être au cours d'eau qui prend sa source entre le Pentélique et le Parnès (et non au Képhise béotien), mais encore sa fille (ou petite-fille) Praxithéa est une figure qui appartient au cercle des entités fondatrices de l'identité athénienne⁶⁷.

À ce stade de l'observation, la présence conjointe des Nymphes et d'Achéloos auprès de divinités guérisseuses comme Asklépios et Amphiaraios correspond à l'exercice de fonctions qui sont, en un lieu de culte donné, essentiellement complémentaires. Il reste à se demander si l'existence de fonctions guérisseuses pour toutes ces divinités peut, elle aussi, expliquer ces rapprochements. La question me semble plus délicate qu'il n'y paraît à première vue. Que les Nymphes aient exercé ici et là un pouvoir guérisseur ne fait aucun doute, que ce pouvoir soit lié à une forme de puissance attribuée à l'eau non plus. Toutefois, la documentation à ce sujet se réfère essentiellement aux époques tardo-hellénistique et impériale. En divers lieux du monde grec, des ex-voto d'époque romaine et de provenances variées attestent de l'attribution d'un pouvoir guérisseur aux Nymphes⁶⁸. Près d'Olympie, à Héracléia, les Nymphes Ioniades guérissent certaines maladies par le bain⁶⁹, à Samicon, en Élide, selon Pausanias, une grotte est consacrée aux Nymphes Anigriades qui soignent des maladies de la peau : les malades devaient frotter leurs lésions, puis traverser à la nage le cours d'eau qui se forme à partir de la source attenante à la grotte⁷⁰.

65. Tite-Live, XLV, 27, 10 ; Sineux 2007, 144.

66. Muthmann 1975, 41-42 ; Isler 1969, 109-113.

67. Sur Praxithéa, épouse d'Érechthée et fille (ou petite-fille) de Képhisos : Lycurgue, *Contre Léocrate*, 98-100 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III, 15, 1.

68. Voir notamment SEG XVI, 768, et Robert 1937, 408-409 (Gagai en Lycie, I^{er} siècle apr. J.-C.) ; IG X 2, 1, 63 (Thessalonique, II^e ou III^e siècle apr. J.-C.) ; IG IX, 1, 390, et SEG XV, 354 (Naupacte) ; Peek 1974, 21-22 (Atrax) ; Dobrusky 1897, et, en particulier, page 129 pour un ex-voto consacré aux Nymphes après une guérison des yeux (Thrace). Aux Thermes Pythiens, en Bithynie (station thermale de Yalova), a été exhumée toute une série de reliefs d'Héraclès et des Nymphes ; sur l'un d'eux, Héraklès est approché à sa gauche par Asklépios : Robert 1948, 84 ; Robert 1969, 404-405. Cf. aussi Herter 1937, 1551-1552 ; Ginouvès 1962, 361-365 ; Ninck 1967, 12-13 ; Larson 2001, 196.

69. Pausanias VI, 22, 7 ; Strabon VIII, 3, 32 (356).

70. Pausanias (V, 5, 11) précise que les Nymphes Anigriades soignent ceux qui souffrent de l'*alphos* (vitiligo) et de la *leukè* (sorte de leucodermie), deux maladies de peau répertoriées chez Galien : Durling 1993, 34 et 220. Les sources guérisseuses des Nymphes Anigriades font partie des sites qui revendiquent d'être le lieu de la guérison des Proitides ; cf. Larson 2001, 115 ; pour une épigramme votive : *Anthologie palatine*, 6, 189.

Selon Strabon, les bains qui sont pris dans le cours d'eau de l'Anigros, dont la source jaillit à côté de l'autel des Nymphes Anigriades, permettent de soigner dartres, leucodermie et « lichen » ; Strabon, qui souligne le caractère stagnant des eaux de l'Anigros, mentionne en outre un Ionaion, que l'on pourrait, si le texte était sûr, mettre en rapport avec les Nymphes Ioniades, qui auraient pu se trouver à proximité⁷¹. Nous retrouvons, dans ces témoignages, les relations étroites entre les sources et les Nymphes, et une fonction guérisseuse qui est liée explicitement aux bains pris dans des eaux qui proviennent de ces sources. Dans le cas de Samicon, on a pu observer que les sources devaient fournir une eau « spéciale » : à deux kilomètres de Samicon, aujourd'hui, se trouve l'actuelle petite station thermale de Loutra Kaïafa (à une vingtaine de kilomètres de Pyrgos). On peut y voir deux grottes au pied de la falaise qui surplombe la lagune ; à l'époque de James G. Frazer, les grottes étaient au niveau de l'eau et il était possible d'apercevoir sous les eaux du lac la chaussée de pierre qui permettait, dans l'Antiquité, de les atteindre⁷² ; aujourd'hui, l'écoulement des eaux ayant été aménagé, le niveau du lac a baissé et l'on peut à nouveau accéder par la terre ferme à ces grottes. Surtout, une source sulfureuse chaude (32 °) sort de la plus grande des deux (à quelques dizaines de mètres de l'autre vers le nord-ouest), et l'eau est utilisée pour soigner les maladies du foie⁷³.

Cela signifie-t-il pour autant que cette fonction guérisseuse attribuée à certaines Nymphes se soit exercée à l'intérieur des sanctuaires asklépiéiens ? Les documents qui permettent de répondre positivement sont rares, et la plupart de ceux qui sont généralement convoqués pour appuyer cette idée laissent planer un certain nombre d'incertitudes. Une dédicace d'époque impériale provenant de Sardes indique une imbrication étroite entre les pouvoirs d'Asklépios et des Nymphes pour l'obtention d'une guérison. Elle est le fait d'un barbier qui a consacré un Asklépios (vraisemblablement une statue) aux Nymphes à la suite d'une vision reçue dans son sommeil et d'une guérison : « Eutukhianos le barbier ayant vu dans un rêve a consacré aux Nymphes pour sa santé (ὀλοκληρία) un Asklépios (Ἀσκληπ(ε)ῖον) et a rendu grâce »⁷⁴. La forme de l'accusatif Ἀσκληπ(ε)ῖον est surprenante, mais doit correspondre à la dédicace d'une statuette du dieu et non à une forme de « sanctuaire votif » comme le supposaient les premiers éditeurs. À l'époque impériale, le sens de ὀλοκληρία est précis et médical et signifie « santé »⁷⁵. À la mention d'une vision dans un rêve et d'une action de grâce pour une guérison obtenue sont asso-

71. Strabon VIII, 3, 19 (C346 sq.). Strabon ajoute le *lichen*, *leikhèn*, qui désigne la lèpre ou les dartres sur le corps humain.

72. Frazer 1858-1914, III, 479.

73. D'après les indications de Baladié 1978, 226.

74. Buckler & Robinson 1932, 94 ; Robert 1955, 99-100 ; Robert 1937, 408, n. 4.

75. Robert 1955, 97-103 ; la nature propitiatoire de la consécration me semble incertaine. Cf. sur ce point Chaniotis 1995, 332, n. 53.

ciés les Nymphes et Asklépios, sans qu'il soit possible ni de démêler le rôle attribué à ces différentes divinités, ni de dire si le rêve a été obtenu à la suite du rite de l'incubation. L'aptitude des Nymphes à apparaître dans les rêves, qui constitue un prolongement de leur pouvoir prophétique bien attesté⁷⁶, est connue par d'autres documents, mais n'implique pas pour autant une relation étroite avec l'incubation. Un fragment de relief de Tralleis en Carie (début du II^e siècle av. J.-C.) a été consacré aux Nymphes *kat'oniron*, selon toute vraisemblance à la suite d'une guérison. Le fragment montre sur la gauche une Nymphe en train de se laver, tenant sa chevelure de la main gauche et une hydrie de la main droite ; elle regarde un buste de Pan qui se trouve sous un arbre, revêtu d'une peau, un *lagobolon* posé sur son épaule droite⁷⁷. Dans ce cas précis, Asklépios est absent.

S'il ne restait pas une incertitude sur le nom même des divinités concernées, on pourrait verser au dossier de la configuration qui réunit Asklépios, les Nymphes et la guérison, un relief en provenance de Nikomédie (Bithynie) montrant un serpent dans un arbre et consacré *kat'onar*. Ce qui reste de la dédicace comporte à la fin de la première ligne les lettres ΑΙΣ : les Nymphes sont-elles en cause⁷⁸ ? Dans une dédicace du II^e siècle apr. J.-C. de Phazemonitis, faite *kata to onar* et généralement citée comme un autre cas d'association entre Asklépios et les Nymphes, le nom *Numphais* est en fait intégralement restitué⁷⁹. De signification incertaine également est un relief votif de provenance inconnue, datant sans doute du I^{er} siècle av. J.-C. (actuellement au Vatican)⁸⁰, qui met en scène Asklépios, Hermès et trois personnages féminins enlacés. Hermès, sur la gauche, tenant le *kerykeion*, soutient un homme agénoouillé, l'un et l'autre tournés vers Asklépios, au centre, qui regarde vers eux, avec un bâton autour duquel s'enroule un serpent. À droite, les trois figures féminines nues sont enlacées dans une pose conventionnelle qui convient autant à la représentation des Charites que des Nymphes. Les Charites, comme les Nymphes, les Muses et les Heures, forment une entité plurielle dont les éléments sont inséparables entre eux et constituent un groupe qui remplit ici et là des fonctions ailleurs attribuées aux Nymphes (par exemple, apporter l'inspiration, faire mûrir les récoltes). Cependant, les Charites (comme les Muses) apparaissent comme des entités plus spécialisées d'un même groupe général d'entités féminines que les modalités de représentation tendent parfois à confondre. On peut supposer que le relief votif correspond à un acte de piété d'un individu à l'occasion d'une guérison obtenue à la suite d'un rêve :

76. Larson 2001, 11-20.

77. Robert 1937, 408 ; van Straten 1976, 8 et pl. 17 ; Poliakov 1989, 19-20 (avec la bibliographie antérieure).

78. Şahin 1974, n° 5, pl. 3 ; *Bull. épigr.* 1974, n° 572. Le serpent peut se rapporter au contenu du rêve.

79. *SEG* XIII, 526 (II^e siècle apr. J.-C.) : le texte est incertain ; *SEG* XXX, 1454 (époque impériale) ; Debord 1988, 33 ; Merkelbach & Stauber 2000, 11 / 04 / 01 ; van Straten 1976, 21 sq.

80. Vatican, Sala Rotonda 550 A ; Robert 1948, 78 ; Hausmann 1948, 173, n° 94 ; Holtzmann 1984, n° 317.

la scène, en effet, pourrait représenter un rêve, advenu avec l'aide d'Hermès, qui a ainsi conduit le patient vers le dieu guérisseur Asklépios⁸¹. Dès lors, l'interprétation qui veut que ce soit les Charites, comme divinités apportant au malade une force vitale et bienfaisante, pourrait être envisagée⁸². Là encore, à moins d'établir une équivalence entre les Nymphes et les Charites, on hésitera à considérer qu'il y a l'attestation de l'exercice d'une fonction guérisseuse par les Nymphes en association avec Asklépios⁸³. On exclura, enfin, un relief du IV^e siècle av. J.-C., en provenance du Pirée, où on a longtemps cru voir Asklépios, Hermès, trois Nymphes (ou Charites ?), Pan et Bendis⁸⁴. Le personnage qui est au centre n'est pas Asklépios, mais Doloptes, consort de Bendis⁸⁵.

Une lecture critique de la documentation amène donc à conclure que les associations cultuelles entre Asklépios et des divinités des eaux comme les Nymphes sont sans doute moins fréquentes qu'on pourrait le penser et de signification assez étroite. Si l'on s'en tient aux sanctuaires asklépiéiens, lorsque les Nymphes ou d'autres divinités des eaux comme Achéloos y sont présentes, ce n'est pas en raison de similitudes fondées sur un ensemble de fonctions qui engloberaient, de manière quelque peu indistincte, pouvoirs guérisseur et prophétique, exercés en relation plus ou moins directe avec une source. Dans ces sanctuaires, en effet, la guérison reste le domaine d'Asklépios, tandis que les Nymphes président à la sauvegarde de la source et à la fourniture du sanctuaire en eau et qu'Achéloos, quand il est présent, contribue sans doute à apporter un surcroît de vitalité à ceux qui en ont besoin. L'absence d'éléments sur l'exercice de fonctions proprement guérisseuses de ces divinités à l'intérieur des sanctuaires asklépiéiens conduit en effet à penser que ce qui fonde ces associations, ce sont d'abord des fonctions distinctes mais complémentaires. D'une certaine façon, cette lecture est confirmée par une association bien connue, attestée sur un lieu de culte consacré aux Nymphes, la « grotte aux Nymphes » de Pharsale (Thessalie), où une inscription, gravée au IV^e siècle av. J.-C., associe Chiron, Asklépios et Hygie au groupe formé par les Nymphes, Pan, Hermès, Apollon et Héraklès⁸⁶. Dans cette grotte, où les fouilles ont mis au jour quelques objets (figurines féminines, image de Pan en terre cuite et *pinakes*), le texte, gravé à 2,5 mètres en hauteur, se présente sous la forme d'un poème qui visiblement tire parti d'une dédicace faite au même endroit – mais au moins un siècle plus tôt – par un certain Pantalkès, sans

81. Van Straten 1974, 168 ; van Straten 1976, 7 et pl. 15.

82. Durry 1921-1922.

83. Pour un cas de relation étroite entre les Charites et un rêve : van Straten 1976, 1-2 et fig. 2 ; *SEG* XXVI, 953 (relief daté du III^e siècle av. J.-C., en provenance du site de Mesaria à Kos).

84. Copenhague, Ny Carlsberg Glypt. 462 ; Holtzmann 1984, n° 211.

85. Larson 2001, 135, avec l'inscription *IG* II / III², 1256 ; Ferguson 1949.

86. *SEG* I, 247-248 ; II, 357 ; Muthmann 1975, 102 ; Connor 1988, 163 ; Graf 1992, 181 ; Decourt 1995, 88-94, n°s 72-73 ; Larson 2001, 17.

doute un berger qui avait fait de la grotte son abri et peut-être son sanctuaire personnel. La première partie de l'inscription fait la liste des divinités qui sont honorées dans la grotte aux côtés des Nymphes, la seconde rend compte du rôle que Pantalkès a joué dans la gestion de la grotte comme lieu de culte et de ce que chacune des divinités présentes est censée lui avoir apporté :

Les Nymphes arrivant en ce lieu ont fait de Pantalkès un homme de bien (*agathos aner*) et l'en ont institué le gardien (*épiskopos*), lui qui fit ces plantations et y mit toute la peine de ses mains, et elles lui donnèrent en échange une vie très opulente (*bios aphthonos*) pendant tous ses jours. Héraklès lui donna vigueur, courage et force ; en taillant ces rochers, il le fit monter. Apollon, son fils et Hermès lui donnent pour tout son âge santé (*hugieia*) et vie heureuse (*bios esthlos*), Pan rire, bonne chère et ardeur maîtresse d'elle-même. Chiron lui donna d'être sage et célèbre⁸⁷.

Les Nymphes apparaissent comme les divinités tutélaires qui ont donné à Pantalkès l'impulsion de ses actes et ont fait de lui un homme de bien⁸⁸. La santé reste alors le domaine d'Apollon, de son fils (Asklépios) et d'Hermès, qui lui ont apporté santé et vie heureuse. En prenant le texte dans un sens littéral, on voit le souci d'assigner à chaque divinité un domaine précis, l'ensemble mettant en évidence un système polythéiste qui contribue au bonheur du dédicant sous ses différents aspects. Les Nymphes n'ont alors ici pas de relation en tant que telles avec la santé, tandis qu'Asklépios se retrouve invoqué pour le domaine où il agit traditionnellement. Regrouper les divinités autrement que comme elles sont mentionnées ici en se fondant sur ce que l'on sait par ailleurs sur elles (divinités guérisseuses, liées aux montagnes et aux grottes, liées à la Thessalie...) présente le risque de gommer les articulations exprimées par le texte lui-même. En dépit de toutes les significations que ces regroupements semblent faire surgir⁸⁹, il est probable que la compréhension véritable du fonctionnement de ce système polythéiste impose de rester attentif aux articulations exprimées par les fidèles eux-mêmes.

Pierre SINEUX

Université de Caen Basse-Normandie

87. Decourt 1995, n° 73, l. 9-18.

88. Dans l'autre inscription de la grotte nous lisons : « Pantalkès a consacré aux déesses cette œuvre. Untel (?), en même temps, a offert ce laurier » (Decourt 1995, n° 72) ; sans doute n'y a-t-il pas dans la mythologie de relation particulière entre les Nymphes et le laurier ; cependant, il existe une catégorie de Nymphes liée aux arbres en général, tandis que la Nympe Daphnè, qui fut métamorphosée en laurier pour échapper à Apollon, est traditionnellement présentée comme la fille de Pénée, le dieu-fleuve thessalien.

89. Decourt 1995, 93.

Références bibliographiques

- ALESHIRE S.B. (1989), *The Athenian Asklepieion. The People, their dedications, and the inventories*, Amsterdam, Gieben.
- AMANDRY P. (1984), « Le culte des Nymphes et de Pan à l'Antre corycien », *L'Antre corycien* II, *BCH*, Supplément IX, p. 395-425.
- APOLLONIOS DE RHODES (Vian 1981), *Argonautiques*, Tome III, Chant IV, F. Vian (éd. et trad.), E. Delage (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- BALADIÉ R. (1978), *Strabon. Géographie*, Tome V (Livre VIII), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- BREUILLOT M. (1985), « L'eau et les dieux de Messénie », *DHA*, 11, p. 789-804.
- BULÉ P. (1998), « Héraclès à l'épreuve de la chèvre », in *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e rencontre héracléenne*, C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Kernos*, Supplément 7, p. 257-283.
- BUCKLER W.H., ROBINSON D.M. (1932), *Sardis* 7, 1, Leyde, E. J. Brill (Sardis, Publications of the American Society for the excavation of Sardis ; 7, 1).
- BULTRIGHINI U. (1993), « Divinità della salute nella Creta Ellenistica e Romana. Ricerche preliminari », *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 35, p. 49-118.
- BURKERT W. (2005), *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des mythes).
- CHANOTIS A. (1988), *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart, Steiner (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien ; 4).
- CHANOTIS A. (1995), « Illness and cures in Greek Propitiatory Inscriptions », in *Ancient Medicine in its Social-Cultural Context*, II, P. J. Van Der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (éd.), Amsterdam – Atlanta, Rodopi (Clio medica ; 28), p. 323-344.
- CHANOTIS A. (1996), *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart, Steiner (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien ; 24).
- CLINTON K. (1994), « The Epidauria and Arrival of Asclepius at Athens », in *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphic Evidence*, R. Hägg (éd.), Stockholm, Aströms, p. 17-34.
- COLE S.G. (1988), « The Uses of Water in Greek Sanctuaries », in *Early Greek Cult Practice* (Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986), R. Hägg, N. Marinatos, G. C. Nordquist (éd.), Stockholm, Paul Astroms Forlag (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series-in-4°), p. 161-165.
- CONNOR W.R. (1988), « Seized by the Nymphs : Nympholepsy and symbolic expression in classical Greece », *ClAnt*, 7, p. 155-189.
- DAUX G. (1963), « La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », *BCH*, 87, p. 603-634.
- DEBORD P. (1988), *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde, E. J. Brill (EPRO ; 88).

- DECOURT J.-C. (1995), *Inscriptions de Thessalie I – Les cités de la vallée de l'Enipeus*, Athènes, École française d'Athènes – Fondation D. et É. Botsaris (Études épigraphiques ; 3).
- DETIENNE M. (1997), « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos*, 10, p. 57-72.
- DOBRUSKY V. (1897), « Inscriptions et monuments figurés de la Thrace », *BCH*, 21, p. 119-140.
- DURAND J.-L. (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris – Rome, La Découverte – École française de Rome (Images à l'appui ; 1).
- DURLING R.J. (1993), *A Dictionary of Medical Terms in Galen*, Leyde – New York – Cologne, E.J. Brill (Studies in Ancient Medicine ; 5).
- DURRY M. (1921-1922), « Asklépios et les Charites », *MEFR*, 39, p. 213-218.
- EFFENTERRE H. van, RUZÉ F. (1995), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, II, Rome, École française de Rome.
- ÉTIENNE R. (1986), *Ténos I. Le sanctuaire de Poséidon et d'Amphitrite*, Athènes, École française d'Athènes (BEFAR ; 263).
- FERGUSON W.W. (1949), « Orgeonika », in *Commemorative studies in honor of Theodore Leslie Shear, Hesperia*, Supplement 8, p. 130-163.
- FRAZER J.G. (1858-1914), *Pausanias's Description of Greece translated with a commentary*, Londres – New York, Macmillan, 6 vol.
- GEORGOUDI S. (1998), « Héraclès dans les pratiques sacrificielles des cités », in *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e rencontre héracléenne*, C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Kernos*, Supplément 7, p. 301-317.
- GINOUVÈS R. (1962), *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris, de Boccard (BEFAR ; 200).
- GINOUVÈS R., GUIMIER-SORBETS A.-M., JOUANNA J., VILLARD L. (éd.) (1994), *L'Eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Actes du colloque organisé à Paris, CNRS et Fondation Singer-Polignac, 25-27 novembre 1992), *BCH*, Supplément 28.
- GINOUVÈS R. (1994), « L'eau dans les sanctuaires médicaux », in *Ginouvès et al.* 1994, p. 237-246.
- GIRONE M. (1998), *Iamata : guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari, Levante Editori (πίνακες ; 3).
- GRAF F. (1992), « Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia », in *Le Sanctuaire grec*, A. Schachter (éd.), Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique ; 37), p. 159-203.
- GUARDUCCI M. (1932), « I predecessori di Asclepio », *SMSR*, 8, p. 215-229.
- GUARDUCCI M. (1974), *Epigrafia greca*, Rome, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato – Libreria dello Stato, vol. III : *Epigrafi di carattere privato*.
- HALBHERR F. (1890), « Iscrizioni cretesi », *Mus. It.*, 3, p. 727 sq.
- HALBHERR F. (1901), « Lavori eseguiti dalla missione archeologica italiana nell'Agora di Gortyna e nell'Asclepieio di Lebena », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, X, p. 291-306.

- HALM-TISSERAND M., SIEBERT G. (1997), art. « Nymphai », *LIMC* VIII, 1-2, p. 891-902.
- HAUSMANN U. (1948), *Kunst und Heilium*, Potsdam [s. n.].
- HERTER H. (1937), art. « Nymphai 1 », *PW* XVII, 2, col. 1527-1581.
- HOLTZMANN B. (1984), art. « Asklépios », *LIMC* II, 1-2, p. 863-897.
- HOMÈRE (Bérard 1924), *Odyssée*, V. Bérard (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 3 vol.
- ISLER H.P. (1969), *Acheloos. Eine Monographie*, Zurich, Juris.
- ISLER H.P. (1981), art. « Acheloos », *LIMC* I, 1-2, p. 12 sq.
- JEANMAIRE H. (1939), *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire (Travaux et mémoires de l'université de Lille ; 21).
- KRITZAS C.B. (1997), « Nouvelle inscription provenant de l'Asclépiéion de Lébèna (Crète) », in *XI^e Congresso Internazionale di Epigrafia greca e latina* (Rome, 18-24 sett. 1997), Rome, Quasar.
- LARSON J. (2001), *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- MARTIN R., METZGER H. (1949), « Recherches de topographie et d'architecture à l'Asclépiéion d'Athènes », *BCH*, 73, p. 316-350.
- MERKELBACH R., STAUBER J. (2001), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 2. Die Nordküste Kleasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich – Leipzig, Saur.
- MORIZOT Y. (1994), « Artémis, l'eau et la vie humaine », in Ginouvès et al. 1994, p. 201-216.
- MUTHMANN F. (1968), « Weihrelief an Acheloos und Naturgottheiten », *AK*, 11, p. 24-44.
- MUTHMANN F. (1975), *Mutter und Quelle. Studien zur Quellenverehrung im Altertum und im Mittelalter*, Bâle, Archäologischer Verlag.
- NILSSON M.P. (1967), *Geschichte der griechischen Religion*, I, *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, 3^e éd., Munich, Beck (Handbuch der Altertumswissenschaft ; V 2, 1).
- NINCK M. (1967), *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (réimpr. de *Philologus*, Supplement XIV, 11, 1921).
- PARKE H. W. (1967), *The Oracles of Zeus*, Oxford, Blackwell.
- PASQUIER A. (1977), « Pan et les Nymphes à l'Antre corycien », in *Études delphiques*, *BCH*, Supplément IV, p. 365-387.
- PAUSANIAS (Pouilloux 1992), *Description de la Grèce*, I, *L'Attique*, M. Casevitz (éd.), J. Pouilloux (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PEEK W. (1974), « Ein Weihgedicht für die Nymphen und drei andere Inschriften aus Atrax », *ZPE*, 14, p. 19-28.
- PERNIER L., BANTI L. (1947), *Guida degli Scavi italiani in Creta*, Rome, Libreria dello Stato.

- PETRAKOS B. (1995), *The Amphiarieion of Oropos*, Athènes, The Archaeological Society at Athens Library.
- PETRAKOS B. (1997), *Oi 'Επιγραφές τοῦ Ὠροποῦ*, Athènes, Archaiologike Etaireia.
- PLATON (Vicaire 1985), *Phèdre*, P. Vicaire (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- POLIAKOV F.B. (1989), *Die Inschriften von Tralleis und Nysa, Teil I, Die Inschriften von Tralleis*, Bonn, Habelt (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien ; 36,1).
- PUGLIESE CARRATELLI G. (1964), « Appunti per la storia dei culti cirenaici », *Maia*, 16, p. 99-111.
- ROBERT L. (1937), *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, de Boccard (Études orientales ; 5).
- ROBERT L. (1948), *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. IV, *Épigrammes du Bas-Empire*, Paris, Maisonneuve.
- ROBERT L. (1955), *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. X, *Dédicaces et reliefs votifs, villes, cultes, monnaies et inscriptions de Lycie et de Carie. Inscriptions et topographie. Inscriptions de Phocée et des Dardanelles. Péripolarques. Monnaie de Thibron*, Paris, Maisonneuve.
- ROBERT L. (1969), *Opera minora selecta I*, Amsterdam, Hakkert.
- ROUSE W.H.D. (1902), *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge, The University Press [Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag, 1976].
- RUDHARDT J. (1992), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, 2^e éd., Paris, Picard (Antiquité / Synthèses ; 3).
- ŞAHIN S. (1974), *Neufunde von antiken Inschriften in Nikomedia*, Münster [s. n.].
- SANDERS I.F. (1982), *Roman Crete*, Warminster, Aris and Phillips.
- SAVELKOUL A. (1985-1986), « Sur une épigramme de Lébéné (*Inscr. Creticae*, I, 17, 21) », *BIBR*, 55-56, p. 47-56.
- SEGRE M. (1993), *Iscrizioni di Cos*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider (Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente), 2 vol. (I. *Testo* ; II. *Tavole*).
- SHERWIN-WHITE S.M. (1978), *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (Hypomnemata ; 51).
- SINEUX P. (2006), « Le sanctuaire d'Asklépios à Lébène : l'ombre de Gortyne », *Revue historique*, 639, p. 589-608.
- SINEUX P. (2007), *Amphiaraios, guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des mythes).
- SPOHN K. (2002), *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg Verlag Archäologie und Geschichte (Studien zu antiken Heiligtümern ; 3).
- STOLL (1884-1886), « Acheloos », in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, W.H. Roscher (éd.), I.1, Leipzig, Teubner (Repr. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1992-1993).

- STRATEN F.T. van (1974), « Did the Greeks kneel before their Gods ? », *BABesch*, 49, p. 159-189.
- STRATEN F.T. van (1976), « Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications », *BABesch*, 51, p. 1-38.
- STRATEN F.T. van (1995), *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, E.J. Brill (Religions in the Graeco-Roman World).
- TARAMELLI A. (1902), « Sui principali risultati dell'esplorazione archeologica italiana a Creta (1988-1901) », *Atene e Roma*, 5, col. 615-621.
- TRAVLOS J. (1971), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New York – Londres, Praeger Publishers – Thames & Hudson (= *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athens*, Tübingen, Deutsches Archäologisches Institut).
- VERBANCK-PIÉRARD A. (2000), « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », in *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs* (Actes du colloque organisé à l'université de Valladolid, 26-29 mai 1999), V. Pirenne-Delforge, E. Suárez de la Torre (éd.), *Kernos*, Suppl. 10, p. 281-332.
- VERNANT J.-P. (1990), *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard (Conférences, essais et leçons du Collège de France).
- VIKELA E. (1997), « Attische Weihreliefs und die Kult-topographie Attikas », *MDAI* (A), 112, p. 167-246.
- WALKER S. (1979), « A sanctuary of Isis on the south slope of the Athenian acropolis », *ABSA*, 74, p. 243-257.
- WEISS C. (1984), *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit. Ikonographie und Bedeutung*, Wurtzbourg, Triltsch (Beiträge zur Archäologie ; 17).
- ZUNINO M.L. (1997), *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine, Forum.