Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

25 | 2012

Varia

De Pallantion d'Arcadie à Pallantium du Latium : fêtes « arcadiennes » et fêtes romaines

(Denys d'Halicarnasse, I, 32, 3-33, 3)

Madeleine Jost

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2108>

DOI : 10.4000/kernos.2108

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 26 octobre 2012

Pagination : 103-123

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Madeleine Jost, « De Pallantion d'Arcadie à Pallantium du Latium : fêtes « arcadiennes » et fêtes romaines », *Kernos* [En ligne], 25 | 2012, mis en ligne le 20 novembre 2014, consulté le 17 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2108> ; DOI : 10.4000/kernos.2108

De Pallantion d'Arcadie à Pallantium du Latium : fêtes « arcadiennes » et fêtes romaines (Denys d'Halicarnasse, I, 32, 3-33, 3)*

Résumé : Selon Denys d'Halicarnasse (I, 31-33 et 80, 1), les Arcadiens, conduits par Évandre, se seraient installés dans le Latium où ils auraient établi de nombreux cultes, parmi lesquels les *Lykaia*, assimilés aux *Lupercalia*, les fêtes de Niké, un culte de Déméter caractérisé par des *nephalia* et les *Hippokrateia* de Poséidon Hippios, appelés à Rome *Consualia*. Toute une tradition érudite, du XIX^e au XXI^e siècle, parle de transferts de culte de l'arcadienne Pallantion à la Pallantium du Latium. On s'attachera à montrer qu'il n'en est rien et que Denys choisit les fêtes évoquées selon un point de vue romain. L'Arcadie ne joue aucun autre rôle que celui de fournir des noms et une caution d'hellénisme et d'ancienneté.

Abstract: According to Dionysius of Halicarnassus (I.31-33 and 80.1) the Arcadians led by Evander settled in Latium, where they established numerous cults, including the *Lykaia*, assimilated to the *Lupercalia*, the festivals of Nike, a cult of Demeter marked by *nephalia*, and the *Hippokrateia* of Poseidon Hippios, known in Rome as *Consualia*. A whole scholarly tradition, from the 19th century to the 21st, speaks of a cult transfer from Arcadian Pallantion to Pallantium in Latium. An attempt will be made to show that this is not at all the case, and that Dionysius chose the festivals cited according to a Roman point of view. Arcadia plays no part, save to provide names and a justification through Hellenism and antiquity.

Au livre I des *Antiquités romaines*, Denys d'Halicarnasse raconte comment Évandre, fils d'Hermès et d'une nymphe locale (Thémis ou *Carmenta*), quitta sa patrie de Pallantion¹ d'Arcadie, à la suite d'une guerre civile, avec un contingent d'Arcadiens peu nombreux. Son expédition le fit aborder aux rives du Latium. Faunus, « l'héritier du trône des Aborigènes » l'accueillit « avec beaucoup d'aménité » et lui donna une portion de territoire. « Les Arcadiens », rapporte Denys, « comme Thémis le leur signifiait dans ses prophéties, choisissent une colline située non loin du Tibre, qui se trouve à peu près aujourd'hui au milieu de la ville de Rome, et y établissent un petit village suffisant pour contenir les équipages des deux navires qui les avaient amenés de Grèce ... À cette bourgade, ils donnent le nom de Pallantium, d'après celui de leur métropole d'Arcadie –

* Je remercie John Scheid de ses généreux conseils.

¹ Par commodité, j'adopte la forme Pallantion pour la bourgade d'Arcadie et celle de Pallantium pour l'installation du Latium. Denys emploie le même vocable Παλλάντιον pour les deux établissements.

aujourd'hui toutefois elle est appelée Palatium par les Romains, car avec le temps le mot a été déformé, ce qui donne lieu à beaucoup d'étymologies aberrantes »².

Dès leur arrivée, « les Arcadiens se mirent à organiser la construction de toutes sortes d'édifices en suivant les usages de chez eux et en particulier ils érigèrent des temples ». Le premier d'entre eux fut dédié à Pan *Lykaïos*, à un endroit que les Romains nomment *Lupercal* « ce que l'on traduirait par *Lykaion* ». Des sacrifices selon le mode ancestral furent institués en février. Au sommet de la colline, « ils délimitèrent l'enclos sacré de Niké », pour qui ils instituèrent des sacrifices répartis sur l'année; selon une légende arcadienne, Niké aurait été la fille de Pallas, le fils de Lykaon, qui aurait aussi élevé en même temps la déesse Athéna, selon la volonté de qui Niké reçut des honneurs. « Ils bâtirent aussi un sanctuaire à Déméter et lui offrirent des sacrifices accomplis par des femmes et sans libations de vin ». Enfin, « ils attribuèrent un enclos à Poséidon Hippios et instituèrent la fête appelée *Hippokrateia* par les Arcadiens et *Consualia* par les Romains ». Il s'agit manifestement là des cultes les plus importants; Denys ajoute qu'ils « consacrèrent beaucoup d'autres enclos, autels et statues et instituèrent des purifications et des sacrifices d'après leurs rites ancestraux, qui se déroulèrent toujours de la même façon jusqu'à [son] époque ». Je me demanderai comment expliquer la liste des sanctuaires établis sur le Palatin selon Denys. Reflète-t-elle un véritable transfert de cultes d'Arcadie à Rome, comme plusieurs études récentes le laissent encore entendre ? ou les cultes ont-ils été choisis par Denys surtout pour les correspondances, réelles ou supposées, qu'ils offraient avec des cultes romains et pour la possibilité de démontrer aux Romains l'origine grecque de leurs cultes³.

Toute une lignée d'auteurs, du XIX^e au XXI^e siècle, suivent Denys d'Halicarnasse. Ils considèrent que Niké, Poséidon Hippios et Déméter, qu'il donne comme des divinités importées de Pallantion par Évandre, ont réellement été honorées dans cette bourgade. La liste de cultes donnée par Denys pour Pallantium du Latium serait, exception faite de Pan Lykaïos venu du mont Lycée, le reflet des installations cultuelles de Pallantion d'Arcadie. D'où l'idée qu'il y aurait eu transfert de cultes d'Arcadie dans le Latium⁴. Ainsi Immerwhar, dans son livre fondateur sur les cultes d'Arcadie, introduit des rubriques « Pallantion » pour Poséidon Hippios, Déméter et Niké, avec la citation du texte de Denys⁵. La perspective est la même chez R. Stiglitz qui, dans sa monographie sur les Grandes

² Denys d'Halicarnasse, I, 31, 3-4 (traduction FROMENTIN [2006]). Pour ces étymologies, voir V. Fromentin, p. 244-245. L'étymologie proposée par Denys, qui apparaît pour la première fois ici, est encore celle qu'adopte Pausanias (VIII, 44, 5).

³ Sur le projet de Denys d'Halicarnasse, voir DELCOURT (2005), p. 105-114 et 139-156; FROMENTIN (2006), p. 8-32.

⁴ Ces études émanent surtout d'« Hellénistes », tandis que les « Romanistes » refusent d'emblée l'idée d'un transfert : DELCOURT (2005), p. 153.

⁵ IMMERWHAR (1891), p. 38 (Poséidon), 105 (Déméter), 224 (Niké).

Déeses d'Arcadie⁶, restituée à Pallantion l'existence des divinités citées. Certes il s'étonne de la contradiction entre Pausanias, qui mentionne « Koré, fille de Déméter »⁷, et Denys qui parle de Déméter : elle tiendrait à l'écart chronologique des sources. Mais il n'hésite pas à tirer de la mention par Denys « des sacrifices accomplis [à Pallantium] par des femmes et sans libations de vin », l'idée qu'il y avait à Pallantion une Déméter Thesmophoros, honorée selon le rituel des *nephalia*, alors même que cette déesse n'est pas attestée autrement en Arcadie⁸. Puis, constatant qu'un sanctuaire de Poséidon Hippios est cité par Denys juste après celui de Déméter, Stiglitz suppose l'existence de ce dieu à Pallantion et en infère des liens étroits entre les deux divinités, comme ailleurs en Arcadie. Dans les années 2000 l'idée de transfert culturel se perpétue : en 2003, J. Mylonopoulos consacre trois pages au sanctuaire de Poséidon *Hippios* (?) à Pallantion. Il est suivi par A. Lo Monaco en 2009⁹.

Chez plusieurs auteurs, l'attribution des cultes à Pallantion débouche explicitement sur l'idée d'une exportation réelle d'Arcadie au Latium. En 1904, le fouilleur du mont Lycée, K. Kourouniotis, n'hésite pas à invoquer des liens entre l'Arcadie et l'Italie pour expliquer la présence d'une sorte de *lituus* à la main d'une statuette de Zeus¹⁰. O. Gruppe dans sa synthèse sur la *Griechische Mythologie*¹¹ suppose également l'influence directe des Arcadiens sur Rome. On doit à Jean Bayet d'avoir pris le contre-pied des auteurs qui prêtent un fondement historique aux allégations de Denys. Réfutant Gruppe¹², il écrit, à propos des *Lupercalia* : « une assimilation récente est tout aussi possible, et plus croyable qu'une action directe et ancienne de l'Arcadie sur le Latium ». Il reste néanmoins dans une perspective historicisante en interprétant comme plus tardive l'arrivée d'Évandre en Italie. Plus récemment, la lecture par l'histoire de la légende d'Évandre a été remise à l'honneur par les savants qui cherchent dans les données archéologiques des indices en faveur de la tradition littéraire¹³. Mais il est vrai que l'archéologie ne permet pas d'établir la venue de Mycéniens dans le Latium et, comme l'écrit J. Poucet¹⁴, « ce serait une erreur méthodologique de présenter [l]es minuscules

⁶ STIGLITZ (1967), p. 68-70.

⁷ Pausanias, VIII, 44, 5.

⁸ Voir ci-dessous, p. 114.

⁹ MYLONOPOULOS (2003), p. 120-122; LO MONACO (2009), p. 422 (elle omet en revanche Déméter et Niké).

¹⁰ Athènes, MN 13209. Voir KOUROUNIOTIS (1904), col. 190-192 (le *lituus* aurait été apporté par Évandre en Italie).

¹¹ GRUPPE (1906), I⁴, p. 203-204.

¹² BAYET (1920), p. 73-74.

¹³ Voir MUSTI (1985), p. 437-445; DELCOURT (2006), p. 829-833, avec la bibliographie de la note 3. Dans la lignée de Gruppe, on ajoutera CAPDEVILLE (1993), p. 167 et 169, qui parle, pour les *Lupercalia*, « d'usages provenant de Grèce » et de « transposition au Latium d'une fête arcadienne ».

¹⁴ POUCKET (1985), p. 131.

vestiges égéo-mycéniens de l'Italie centrale comme une confirmation archéologique de l'historicité globale des légendes d'Évandre et d'Énée ».

C'est la restitution à Pallantion des cultes cités par Denys et l'idée d'un transfert de cultes de Pallantion à Pallantium qu'il faut refuser. L'archéologie de Pallantion n'est certes d'aucun secours, car on ne connaît pas les destinataires des temples qui ont été mis au jour.¹⁵ Mais le silence de Pausanias est éloquent. Il ne nomme aucun des cultes dont parle Denys. Or la bourgade de Pallantion « avait reçu des faveurs de l'empereur (Antonin le Pieux) » en souvenir de l'implantation par Évandre d'un établissement au bord du Tibre. Pausanias a vu un temple avec une statue de Pallas, le héros éponyme, ancêtre d'Évandre, et une statue d'Évandre : elles rappelaient la tradition de la fondation de Palatium/Palatin qui était suffisamment populaire encore pour qu'Antonin le Pieux accordât à Pallantion d'Arcadie la liberté et l'exemption d'impôt au nom de cette légende. Si les cultes apportés par Évandre au Latium avaient eu quelque réalité à Pallantion, ils auraient certainement été pieusement conservés et Pausanias, qui a manifestement vu le site, n'aurait pas omis Poséidon, Déméter et Niké. Il est clair qu'il n'y a aucune raison valable d'imaginer ces divinités à Pallantion. De ce fait, l'idée d'un transfert depuis Pallantion n'a plus de raison d'être.

Dernièrement, en 2003, la théorie d'un autre transfert de cultes, non plus de Pallantion, mais de Lykosoura d'Arcadie, a vu le jour dans la thèse de Th. Mavrogiannis sur Énée et Évandre¹⁶. Cet auteur affirme déceler une « correspondance ... évidente¹⁷ » entre les cultes apportés par Évandre sur le Palatin et les cultes de Lykosoura, dont ils seraient en quelque sorte des doublets¹⁸. Or le parallélisme qu'il établit entre le panthéon de Lykosoura et celui de Pallantium est tout à fait forcé. Il décèle dans la structure religieuse de Lykosoura deux pôles : le sanctuaire de Despoina (et ses parents) et celui de Pan, doublet, selon lui, du sanctuaire du mont Lycée. L'importance qu'il accorde à Pan, à égalité avec Despoina, est évidemment exagérée si l'on se réfère à Pausanias et à l'épigraphie¹⁹. De plus, Pan à Lykosoura ne porte pas l'épiclèse *Lykaios* qui le rattacherait au mont Lycée et rien n'indique que son culte provienne de ce sanctuaire. Tout porte à croire que le culte de Pan *Lycæus* que mentionne Denys à Pallantium, loin d'être passé par Lykosoura, renvoie directement au mont Lycée.

De la Niké de Pallantium, Mavrogiannis rapproche Athéna. Certes les deux divinités étaient liées dans la légende « arcadienne » que rapporte Denys, mais

¹⁵ Voir ØSTBY (1995), p. 53-93.

¹⁶ MAVROGIANNIS (2003).

¹⁷ MAVROGIANNIS (2003), p. 125.

¹⁸ On peut arguer, en faveur de Lykosoura, de ce que Denys ne parle pas explicitement de cultes importés de Pallantion; il conclut (I, 33, 3) que « les cérémonies qui subsistent encore aujourd'hui témoignent assez des coutumes jadis en usages *chez les Arcadiens* ».

¹⁹ Pausanias, VIII, 37, 1-11 et voir JOST (1985), p. 172-178.

on ne saurait parler d'équivalence cultuelle; d'ailleurs Athéna est peu présente à Lykosoura : on ne connaît, par Pausanias, que des *xoana* – ce qui n'indique pas forcément un temple propre à la déesse, alors que Niké est l'une des quatre grandes divinités citées pour Pallantium. Quant au culte majeur de Lykosoura, celui de Despoina, il n'apparaît dans le tableau de Mavrogiannis que par le biais de Déméter, sa mère. Or la tonalité cultuelle nettement thesmophorique de la Déméter de Denys n'a aucun rapport avec le culte mystérieux de Despoina (ci-dessous, p. 114). Enfin, Poséidon Hippios a un simple autel à Lykosoura en tant que père de Despoina, ce qui ne saurait expliquer sa présence et son importance à Pallantium où la déesse est absente. Les rapprochements qui concernent les quatre divinités de Pallantium avec les cultes de Lykosoura me paraissent donc abusifs²⁰. Si parallèle il y avait, on ne s'expliquerait d'ailleurs pas l'absence à Pallantium d'Artémis, l'une des quatre figures du groupe cultuel de Lykosoura. N'était-ce l'apparition de noms de divinités, dont on trouverait l'identique à Phigalie par exemple, le panthéon de Lykosoura et celui de Pallantium n'ont rien en commun. Dès lors, le contexte historique dans lequel Mavrogiannis place le transfert de divinités de Lykosoura à Pallantium est sujet à caution.

L'auteur tente de préciser le moment où les Romains peuvent avoir été en contact avec Lykosoura et ses cultes. La légende arcadienne se serait constituée dans ses grandes lignes à la fin du III^e siècle sur l'exemple de la légende de Télèphe, ancêtre de Pergame, pendant une période de *philia* et *symmachia* entre Rome et Attale I de Pergame. Fabius Pictor, à Rome, aurait eu un rôle essentiel. Mais l'assimilation des cultes romains et des cultes arcadiens supposait une connaissance concrète de la réalité arcadienne de la part des Romains. Au début du II^e siècle, après que la paix de Flamininus eut assis la « liberté des Grecs », un traité d'alliance achaïo-romain conclu en 194 aurait rendu son importance diplomatique à Mégalopolis dans le *koinon*, tandis que s'érigait à Lykosoura voisine le groupe cultuel de Damophon de Messène, en commémoration de la victoire sur Nabis. Trois inscriptions de Lykosoura où apparaît le gentile des *Iulii* témoigneraient de leur intérêt pour ce site. C'est au II^e siècle que viendraient donc de Lykosoura les cultes apportés par Évandre. Au total, cette reconstruction manque de preuves indubitables sur des contacts réels entre Rome et Lykosoura, dont on a vu par ailleurs l'absence de parenté cultuelle avec Rome.

Bref, à rester du côté grec, on ne trouve aucune solution satisfaisante pour expliquer les raisons du choix de Denys. J'avais, en 1985, émis l'idée que le texte des *Antiquités* reflète l'image que se faisait Denys du panthéon arcadien²¹. A. Delcourt reprend l'hypothèse, tout en remarquant que pour Niké c'est la réalité romaine qui prend le dessus²². C'est qu'il faut changer d'optique et sans

²⁰ Pour d'autres détails, sans écho dans le texte de Denys dont je traite, voir MAVROGIANNIS (2003), p. 127.

²¹ JOST (1985), p. 198.

²² DELCOURT (2005), p. 152-153.

négliger l'importance du thème arcadien, l'étudier à partir de Rome. Les divinités et les cultes « arcadiens » n'ont-ils pas été choisis en fonction de leurs équivalents romains et des fêtes qui leur sont attachées ? Sans nier que Denys puisse avoir eu une teinture de religion arcadienne, il faudrait alors définitivement renoncer à chercher dans les *realia* arcadiens les motivations de ses choix. En suivant l'ordre qu'il adopte, je commencerai par le temple de Pan *Lykaïos* pour lequel je résumerai les grandes lignes d'un article plus développé à paraître dans les *Mélanges Pierre Carlier*.

Le temple de Pan *Lykaïos* fut élevé par les Arcadiens sur un site « que les Romains appellent *Lupercal*, ce que nous pourrions traduire par *Lykaion* ». Denys établit une synonymie entre les toponymes *Lykaion* et *Lupercal* et, quelques chapitres plus loin, il décrit sous le nom de *Lykaia* la course des *Lupercalia*²³. Relier entre eux les noms du mont Lycée, des *Lykaia*, du *Lupercal*, des *Lupercalia* et de Pan *Lykaïos*/*Lycaeus* repose implicitement sur une étymologie populaire à partir des noms du loup : λύκος en grec et *lupus* en latin. Un ensemble de textes de Varron, Ovide, Virgile, Plutarque et Servius²⁴ permet de mettre en lumière toute une tradition en faveur de cette étymologie et d'établir les correspondances entre les différents noms envisagés. Une autre étymologie plaçait la louve (*lupa*) qui vint nourrir Romulus et Rémus abandonnés à l'origine du nom du *Lupercal* et des Luperques²⁵. Dans ce cas, Romulus était le fondateur ou le refondateur des *Lupercalia*. Denys semble connaître les deux versions : en I, 32, 3, tout en rappelant l'origine arcadienne du *Lupercal*, il évoque la louve qui, pour allaiter les deux jumeaux, y trouva refuge. Mais au chapitre I, 32, 3, qui est l'objet de mon étude, il s'appuie sur l'étymologie à partir de λύκος/lupus, car elle lui permet de rattacher la fondation des *Lupercalia* à l'Arcadie, suivant son projet en ce début du livre I.

Outre ces rapprochements onomastiques, Denys suggère une similitude cultuelle entre *Lykaia* et *Lupercalia*. C'est manifeste en I, 31, 4, où il affirme que les Romains n'ont rien changé au sacrifice ancestral accompli par Évandre, tout en donnant comme date celle des *Lupercalia* (15 février). C'est encore plus explicite au chapitre I, 80, 1, où après avoir rapporté que les jeunes gens doivent « célébrer le sacrifice arcadien des *Lykaia* en l'honneur de Pan, comme l'avait institué Évandre », il décrit les courses de jeunes gens qui sont le moment fort des *Lupercalia*. Comme Denys, Tite-Live parle d'une « fête annuelle importée d'Arcadie » qui « consistait à faire des courses de jeunes gens »²⁶. Les *Lupercalia* et leurs courses auraient en quelque sorte repris la suite et le contenu des *Lykaia*, dont le rituel, non explicité par Denys, est présumé identique. Bien des auteurs moder-

²³ Denys d'Halicarnasse, I, 80, 1.

²⁴ Varron, cité par Augustin, *Cité de Dieu* XVIII, 17; Ovide, *Fastes* II, 433-435; Virgile, *Énéide* VIII, 343-344; Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 4; Plutarque, *Étiologies Romaines* 68; Servius, *Comm.* à Virgile, *Géorg.* I, 16.

²⁵ Ovide, *Fastes* II, 413-421; Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 4-5.

²⁶ Tite-Live, I, 5.

nes, comme R.M. Ogilvie ou A. Delcourt²⁷, suivent Denys et Tite-Live : ils admettent l'idée d'une similitude entre *Lykaia* et *Lupercalia*. L'équivalence supposée entre ces deux fêtes a-t-elle quelque fondement dans les faits ? *Lykaia* et *Lupercalia* sont-ils assimilables, voire même seulement ressemblants ? Il convient d'examiner de plus près la prétendue similitude entre *Lykaion* et *Lupercal*, *Lykaia* et *Lupercalia*²⁸.

Une première différence, fondamentale, apparaît dans le destinataire de la fête : sur le mont Lycée, c'est Zeus qui porte l'épiclèse *Lykaios*²⁹. Dans le village fondé par Évandre, Zeus est absent et c'est Pan qui reçoit l'épithète *Lykaïos/Lycaeus*³⁰. Or le culte de Zeus *Lykaïos* était très particulier, puisqu'il comportait, disait-on, un sacrifice humain et des légendes de lycanthropie³¹. Augustin rapporte, parmi les « transformations incroyables » transmises par Varron, le cas d'un certain Déménète qui « goûta au sacrifice que les Arcadiens offrent régulièrement à leur dieu du Lycée » ; il fut transformé en loup et la dixième année, ayant retrouvé sa forme humaine, il fut vainqueur comme pugiliste au concours olympique. L'histoire devait être connue de Denys, dont Varron semble être une des sources privilégiées³², mais il la néglige ici et laisse de côté, comme le font aussi ses contemporains, l'existence du dieu majeur du mont Lycée, Zeus *Lykaïos*, au profit de Pan. Il est vrai que l'image de civilisateur qu'il donne du peuple arcadien³³ s'accommodait mal de la réputation cannibalique des sacrifices à Zeus *Lykaïos* ; mais la raison de ce changement de divinité est ailleurs.

Pan est certes bien attesté sur le mont Lycée ; il y joue un rôle réel, mais secondaire par rapport à Zeus *Lykaïos*³⁴. Manifestement l'abandon de Zeus *Lykaïos* pour Pan *Lycaeus* est un phénomène romain qui est sans rapport avec la réalité arcadienne (tout au plus, l'existence d'un sanctuaire de Pan sur le mont Lycée peut avoir favorisé le processus). Les Antiquaires romains, lorsqu'ils rapprochent les *Lykaia* et les *Lupercalia*, ont en tête avant tout les *Lupercalia* et

²⁷ OGILVIE (1965), p. 52 : « The similarity of the Luperci to the cult of Zeus Lukaïos in Arcadia facilitated the construction » ; DELCOURT (2001), p. 832, parle de « l'étroit parallèle entre Lupercalia et Lykaia ».

²⁸ Seule LO MONACO (2009) aborde brièvement (p. 140-141) la comparaison entre les rites des *Lykaia* et ceux des *Lupercalia*, sans toutefois soulever la question du destinataire du culte. Ses remarques sur la date des deux fêtes et sur leur recrutement social ne me paraissent pas fondées, étant donné le caractère incertain des données arcadiennes (voir JOST [1985], p. 208, pour la date, et p. 267 pour l'interprétation initiatique avec classes d'âge).

²⁹ Pausanias, VIII, 38, 4 et 6.

³⁰ Pour *Lycaeus*, voir Virgile, *Énéide* VIII, 343-344 ; Tite-Live, I, 5 ; Justin, XLIII, 1, 6 ; Servius, *Comm.* à Virgile, *Géorgiques* I, 17.

³¹ Voir JOST (1985), p. 249-269.

³² FROMENTIN (2006) p. 55-56.

³³ Voir ci-dessous, p. 121.

³⁴ Le prêtre de Pan est nommé en alternance avec celui de Zeus comme éponyme dans les listes de Lykaioniques du IV^e s. Mais son rôle est secondaire : le dieu figure au revers des monnaies de la Confédération arcadienne qui portent Zeus au droit (voir JOST [1985], p. 475).

leur dieu tutélaire Pan³⁵, Pan-Inuus³⁶ ou Pan-Faunus. L'identification habituelle de Pan à Faunus apparaît explicitement chez Ovide : « [Évandre] apprit à ces peuples de nombreux cultes, mais en premier celui de Faunus aux deux cornes ... Faunus qui est à moitié bouc, tu es honoré par les Luperques court-vêtus, quand ils purifient avec des lanières de peau la foule des badauds »³⁷. Sans doute d'abord étranger aux *Lupercalia*³⁸, Pan, Pan-Inuus et Pan-Faunus, dieu de la nature et des bergers, deviennent les destinataires de cette fête. Quant à l'épithète *Lycaeus*, fréquente chez les auteurs latins, les Romains l'ont créé lorsqu'ils ont voulu rattacher leur dieu au sanctuaire vénérable fondé par Lykaon³⁹. Il s'agit d'une épithète oronymique, forgée sur le nom du mont Lycée. Celui-ci est introduit pour renvoyer à l'Arcadie et à l'ancienneté de ses cultes, dont il devient un symbole. Le rôle exclusif accordé par les Romains à Pan dans les *Lykaia/Lupercalia* a rejailli sur l'image qu'ils se font du dieu en Arcadie même. « Pour les Arcadiens le plus ancien et le plus honoré des dieux est Pan », écrit Denys⁴⁰, et chez Virgile, Pan est le *deus Arcadiae* par excellence⁴¹. Tant pour le mont Lycée que pour l'ensemble de l'Arcadie, il s'agit d'un infléchissement de la réalité : cette primauté ne correspond pas au témoignage concret que donne par exemple le monnayage des Sévères en Arcadie, sur lequel Pan occupe une place tout à fait secondaire⁴². La primauté de Pan *Lycaeus* est donc bien une création romaine. Il en est de même pour la physionomie de son lieu de culte à Rome et pour le rituel que l'on y pratique.

L'emplacement approprié (ἐπιτήδειον) que les Romains nomment *Lupercal* est un site où se trouvait à l'origine « une vaste grotte », « un épais bois de chênes », une forêt et « des sources profondes jaillissant de dessous les rochers »⁴³. Cette évocation inaugure, comme l'a noté J. Fabre-Serris⁴⁴, la représentation conventionnelle de l'Arcadie que développeront les poètes et les peintres romains. Le cadre n'a rien à voir avec la réalité du paysage aride du mont Lycée arcadien⁴⁵.

La description du rituel des *Lykaia* et des *Lupercalia* montre qu'ils n'ont à peu près rien en commun, et il faut à Denys et à Tite-Live beaucoup de désintéret

³⁵ Denys d'Halicarnasse, I, 32, 3; Virgile, *Énéide* VIII, 343-344.

³⁶ Tite-Live, I, 5. Inuus est, semble-t-il, un surnom de Faunus.

³⁷ Ovide, *Fastes* V, 99-102. Voir aussi Plutarque, *Étiologies romaines*, 68, qui précise, pour les Lupercales : « le sacrifice se fait en l'honneur de Pan ».

³⁸ Voir SCHILLING (1981), p. 400-401.

³⁹ Pausanias, VIII, 1, 2. Pan ne porte pas l'épiclèse Lykaïos en Arcadie (une occurrence épigraphique de Pan *Lykeios* à Tégée : *IG* V 2, 93).

⁴⁰ Denys d'Halicarnasse, I, 32, 3.

⁴¹ Virgile, *Bucoliques* X, 26 et *Géorgiques* III, 392.

⁴² Voir JOST (2010), p. 243-244.

⁴³ Denys d'Halicarnasse, I, 32, 4-5; voir aussi I, 79, 8. Cf. COARELLI (1996), p. 198-199 et DELCOURT (2005), p. 150 n. 2.

⁴⁴ FABRE-SERRIS (2008), p. 14.

⁴⁵ Voir JOST (1985), p. 459-460.

pour la réalité des *Lykaia* – voire de désinvolture⁴⁶ – pour parler de similitude et de permanence des coutumes arcadiennes, tout en évoquant la course des *Lupercalia* qui est sans équivalent dans les *Lykaia*. Le culte de Pan sur le Lycée ne présentait aucune particularité notable. Le dieu devait être honoré d'un sacrifice banal avant les concours des *Lykaia*, qui comportaient des courses de chevaux et des épreuves athlétiques se déroulant dans le stade et l'hippodrome du mont Lycée en l'honneur de Zeus *Lykaïos* et de Pan tout à la fois⁴⁷. Aux *Lupercalia*, célébrés annuellement le 15 février, on faisait, selon Plutarque, le sacrifice de chèvres⁴⁸. Ce sacrifice n'était pas suivi de *ludi*, mais d'un ensemble de rites originaux, sans réel parallèle en Grèce. Après le sacrifice avait lieu un banquet⁴⁹. Puis commençait la course purifiante que citent Denys, Tite-Live et, de manière plus détaillée, Plutarque⁵⁰ : « Ensuite, ils découpent les peaux de chèvre en lanières et courent à travers la ville, nus, avec un simple pagne ». La course se déroule tout autour du Palatin. Les Luperques, répartis en deux groupes, tout en courant, brandissent les lanières de peau et en « frappent quiconque se trouve sur leur chemin. Les femmes en âge d'être mère n'évitent pas leurs coups, persuadées qu'ils contribuent à les rendre fécondes et à les faire accoucher heureusement »⁵¹. Les différentes phases du rituel ont fait l'objet de diverses interprétations, déjà de la part d'Ovide et de Plutarque⁵². L'exégèse moderne a pris le relais. Citons le résumé prudent de G. Dumézil : « Les rites étaient les uns purificateurs, les autres fécondants, sans qu'il soit toujours possible de distinguer les deux intentions. Quelques-uns restent énigmatiques »⁵³. Ce qui est en question ici, c'est la présumée ressemblance avec les *Lykaia*.

Le rite de flagellation est central dans les *Lupercalia*, et W.H. Roscher⁵⁴ a voulu en rapprocher la cérémonie arcadienne, mentionnée par Théocrite et son scholiaste⁵⁵, au cours de laquelle les jeunes gens frappaient Pan aux flancs et aux

⁴⁶ Il est douteux que l'on doive parler d'ignorance : voir ci-dessus, p. 109, à propos du texte de Varro.

⁴⁷ Pausanias, VIII, 38, 5. Voir JOST (1985), p. 267-268.

⁴⁸ Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 6; Valère Maxime, II, 2, 9.

⁴⁹ Valère Maxime, II, 2, 9. Suivait un curieux rituel (initiatique ?), rapporté par le seul Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 6-7.

⁵⁰ Denys d'Halicarnasse, I, 80, 1; Tite-Live, I, 5; Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 7.

⁵¹ Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 7; cf. *id.*, *Vie de César*, 61, 2-3. Plutarque ajoute qu'« une particularité de cette fête, c'est que les Luperques y sacrifient un chien », détail qui est repris dans les *Étiologies romaines*, 48.

⁵² Ovide, *Fastes*; Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 6. Pour les interprétations modernes des *Lupercalia*, voir la bibliographie donnée par BEARD, NORTH, PRICE (2006), p. 64, n. 140 (en particulier ULF [1982], qui analyse les études antérieures). Voir CARANDINI (2006), p. 109-112, p. 348-356 et, p. 477-491, un appendice sur les *Lupercalia* par P. Carafa.

⁵³ DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 353

⁵⁴ ROSCHER (1984-1987), *s.v.* « Pan », col. 1350.

⁵⁵ Théocrite, *Idylles*, VII, 106-108 et la scholie à ce passage. Pour le rituel des scilles, voir BORGEAUD (1979), p. 107-114 et JOST (1985), p. 470-472.

épaules avec des scilles, lorsque la chasse était infructueuse. Roscher localise cette pratique cultuelle sur le mont Lycée et y voit la preuve de l'origine arcadienne des *Lupercalia*. Le rapprochement reparait chez R.M. Ogilvie, dans son commentaire de Tite-Live, et chez V. Fromentin qui, dans ses notes au livre I de Denys, juge que cet usage « a dû faciliter ... l'assimilation de Faunus à Pan »⁵⁶. Mais en réalité il est clair que rien n'autorise à rapporter le rite au mont Lycée, comme le font ces auteurs à la suite de Roscher; c'est la volonté de rapprocher *Lupercalia* et *Lykaia* qui leur a dicté l'attribution du rituel des scilles au Lycée.

Si l'on écarte ce faux parallèle, force est de constater que, ni pour leur destinataire principal ni pour leur rituel, *Lykaia* et *Lupercalia* ne sont assimilables. La superposition du nom des deux fêtes chez les auteurs latins repose sur un rapprochement entre leurs appellations et non sur des faits culturels arcadiens. Elle n'implique aucune connaissance des rites du mont Lycée et n'a donc qu'un rapport lointain avec l'Arcadie. On constate plutôt à Rome une véritable « romanisation » d'une Arcadie imaginée. C'est bien en tout cas à partir de Rome qu'il faut évaluer la liste des cultes « importés » de Denys.

Le choix par cet auteur des *Lykaia-Lupercalia* comme premier culte fondé par Évandre sur le Palatin s'explique sans doute par la réputation d'ancienneté qu'avaient les *Lykaia* chez les Anciens : la fête aurait été fondée par Lykaon, fils de Pélasgos (le premier roi arcadien)⁵⁷, ce qui lui conférait une antiquité vénérable, dont pouvaient ainsi se réclamer les *Lupercalia*.

Venons en à Niké. « Au sommet de la colline, rapporte Denys, ils délimitèrent l'enclos sacré de Niké, et instituèrent pour elle aussi des sacrifices répartis sur l'année, et que les Romains accomplissaient encore de mon temps ». Certes Niké est attestée en Arcadie : quatre des cités qui battent monnaie sous les Sévères la prennent comme emblème, Psophis, Thelpousa et Phigalie en Arcadie occidentale et Mantinée⁵⁸. Il n'y a aucune attestation dans la région de Pallantion et la présence de la déesse dans les divinités importées par Évandre ne reflète manifestement pas, on l'a dit⁵⁹, une réalité arcadienne. En revanche, l'existence sur le mont Palatin de deux temples de *Victoria*, l'équivalent latin de Niké, a certainement déterminé Denys à faire une place importante à la déesse. Un temple avait été dédié par L. Postumius Megellus en 294⁶⁰. On en aurait les vestiges monu-

⁵⁶ OGILVIE (1965), p. 52-53; FROMENTIN (2006), p. 272.

⁵⁷ Pausanias, VIII, 1, 2; Aristote, fr. 637 ROSE; scholie à Euripide, *Oreste*, 1647.

⁵⁸ JOST (2010), p. 249-151. Que Niké ait eu une place plus importante en Grèce que ne le suggère le silence absolu de Pausanias est une réalité que Denys peut avoir connue; il n'en découle pas que ce soit la cause de son choix pour Pallantium.

⁵⁹ Voir ci-dessus, p. 106. Critique sur le reste du texte, j'avais imprudemment fait confiance aux dires de Denys sur Niké (JOST [1985], p. 197-198), en raison de la légende « arcadienne » qu'il rapporte; ce point de vue est à corriger.

⁶⁰ Tite-Live, X, 23, 9.

mentaux sur le Palatin dans les ruines situées entre la « maison de Livie », la *domus Tiberiana* et le temple de la Grande Mère. Un second petit temple fut érigé dans le même secteur Sud-Ouest du Palatin; dédié par M. Porcius Cato en 193, il était consacré à *Victoria Virgo*⁶¹. Les deux déesses avaient leur fête le même jour, le 1^{er} août⁶². Denys voit dans le téménos de Niké fondé par Évandre l'ancêtre de ces édifices. Pour les fêtes annuelles périodiques (διετησίους) consacrées à *Victoria*, on trouve dans le calendrier des fêtes romaines, la fête *Victoriae in Capitolio* le 17 juillet, les *Ludi Victoriae Caesaris* du 20 au 30 juillet, les fêtes *Victoriae* et *Victoriae Virgini in Palatio* le 1^{er} août, et le 26 octobre les *Ludi Victoriae Sullanae*⁶³.

Honorée par les Arcadiens, Niké serait originaire de chez eux. Selon une légende arcadienne (Ἀρκάδες μυθολογοῦσιν), Niké serait la fille de Pallas, le fils de Lykaon, et elle aurait reçu « les honneurs que les hommes lui rendent aujourd'hui » par la volonté d'Athéna, pour avoir été élevée avec cette déesse. « Athéna en effet fut confiée par Zeus à Pallas dès sa naissance et élevée par lui jusqu'à ce quelle fût devenue une jeune fille ». Cette légende n'est connue que par Denys. Sa construction érudite repose sur des jeux de mots à partir du nom de Pallas. Niké était, selon Hésiode⁶⁴, la fille du Titan Pallas et de Styx, fille d'Océan. Denys, ou plutôt quelque mythographe plus ancien⁶⁵, aura profité de l'homonymie entre le Titan Pallas et Pallas, fils de Lykaon, pour attribuer au roi arcadien la paternité de Niké. Quant à l'association avec Athéna, donnée comme *suntraphos*, elle joue sans doute sur le rapprochement entre le nom du héros-Titan Pallas et l'épithète Pallas souvent attribuée à Athéna. Pallas désignant Athéna comme « jeune fille », le héros homonyme devient le tuteur de la jeunesse d'Athéna. Cette légende « savante » permet à Denys de revendiquer pour les honneurs rendus à Niké/*Victoria* non seulement une origine arcadienne, mais aussi une origine divine, puisqu'ils découlent de la volonté d'Athéna.

La présence de Niké au sommet de la nouvelle Pallantion, sans être invraisemblable en contexte arcadien, traduit en fait une réalité topographique de Rome à l'époque de Denys. À Rome, comme le note A. Delcourt⁶⁶, le temple consacré à *Victoria* connaît une ferveur toute particulière au moment de la mise en place du régime augustéen.

« Ils bâtirent aussi », poursuit Denys, « un sanctuaire à Déméter et ils lui offrirent des sacrifices accomplis par des femmes et sans libation de vin, comme c'est la coutume chez les Grecs, et auxquels notre époque n'a rien changé »⁶⁷.

⁶¹ Tite-Live, XXXV, 9, 6; voir PENSABENE (1999), p. 150-151.

⁶² SCULLARD (1981), p. 169-170.

⁶³ SCULLARD (1981), p. 166, 167, 170, 196.

⁶⁴ Hésiode, *Théogonie*, 383-384.

⁶⁵ Il ne s'agit pas nécessairement d'un Arcadien, comme je le disais : JOST (1985), p. 531.

⁶⁶ DELCOURT (2005), p. 151 et n. 8.

⁶⁷ Denys d'Halicarnasse, I, 33, 1.

L'accès du culte réservé aux femmes oriente immédiatement vers un culte thesmophorique de type grec⁶⁸. Ce n'est pas en Arcadie qu'on en trouvera le modèle. Seule y est sûrement attestée, près de Phénéos, une Déméter *Thesmia*⁶⁹, dont les lois sacrées rejettent non pas le vin, mais la fève qui est impure. On notera d'ailleurs que Denys ne se réfère pas ici aux traditions arcadiennes apportées par Évandre, mais à « la coutume chez les Grecs ». De fait, les libations « sobres », sans vin, ou *nèphalia* sont bien connues en Grèce⁷⁰ et le refus par Déméter du vin que lui offre Métanire dans l'*Hymne homérique* en est comme le geste fondateur. Excluant une origine arcadienne, c'est à nouveau vers Rome qu'il faut nous tourner pour interpréter le culte de la Déméter apporté par Évandre.

Déméter a pour équivalent à Rome la déesse Cérès. Le temple de Cérès ne se trouvait pas sur le Palatin, où l'aurait installé Évandre, mais sur la pente de l'Aventin, près du *Circus Maximus*, à la hauteur des *carceres* du cirque⁷¹. Ce n'est pas dans la vieille fête des *Cerialia* que s'inscrivent les coutumes auxquelles se réfère Denys. Elle honorait le 19 avril une ancienne divinité italique aux fonctions agraires, Cérès, associée dans une triade avec Liber et Libera; or l'existence d'un flamme de Cérès et le rôle des édiles de la plèbe ne sont pas compatibles avec une fête réservée aux femmes⁷². En revanche, les précisions que donne Denys sur le rituel orientent vers les *sacra graeca Cereris* et les rites du *sacrum anniversarium*. Il s'agit bien d'un culte grec, mais dont l'origine est largement postérieure à Évandre et aux origines de Rome. Il n'apparaît ici que par anticipation. Cicéron en donne l'évocation la plus complète⁷³ : « Nos aïeux ont voulu que le culte de Cérès fût célébré avec piété et cérémonial. Comme ce culte avait été importé de Grèce, il était toujours desservi par des prêtresses grecques et tout le vocabulaire était grec. Mais tout en choisissant en Grèce une femme pour les initier à ce culte hellénique et pour le célébrer, ils ont voulu que, célébrant un culte pour des citoyens <romains>, elle fût citoyenne, afin qu'elle priât les dieux immortels selon des rites étrangers et venus du dehors, sans doute, mais du moins avec un esprit national et civique ». Ajoutons à ce texte qui caractérise la nature grecque des *sacra Cereris* et leur adoption à Rome, la définition de Festus qui indique leur contenu : « des fêtes de Cérès importées de Grèce, que les matrones célébraient en l'honneur de la découverte de Proserpine »⁷⁴. Ce culte grec serait, selon Le Bonniec, venu de Grande Grèce et

⁶⁸ PARKER (2005), p. 276-288.

⁶⁹ Voir Déméter *Thesmia*, près du mont Cyllène (Paus. VIII, 15, 3-4) et une mention arcadienne, sans localisation précise, de Déméter *Thesmophoros* (JOST [1985], p. 325-326; DUBOIS [1986], p. 195-202, l'attribue à Phénéos en grande partie à cause du texte de Pausanias).

⁷⁰ PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 137 et n. 128.

⁷¹ COARELLI (1993), p. 260-261.

⁷² LE BONNIEC (1958), p. 112-114. MAVROGIANNIS (2003), p. 115, parle à tort des *Ludi Cerialis*.

⁷³ Cicéron, *Pro Balbo*, 55. Voir aussi *id.*, *Verrines*, 4, 114-115 et *Verrines*, 5, 187.

⁷⁴ Festus, 86 L, *s.v. graeca sacra*. Voir aussi LE BONNIEC (1958), p. 381-386, pour l'examen des textes de Cicéron et de Festus.

il aurait été adopté dans la seconde moitié du III^e siècle⁷⁵, dans le contexte des défaites subies par les Romains, qui se tournèrent vers des cultes étrangers. Il supplantait l'ancienne triade, pour associer Cérès et Proserpine. Réservée aux femmes, la célébration du *sacrum anniversarium Cereris* comportait des initiations⁷⁶. C'était « la grande fête annuelle, la fête par excellence du culte hellénique. Elle s'oppose nettement aux *Cerialia*, fête annuelle du culte ancien »⁷⁷.

Le clergé était exclusivement féminin. Le fait est corroboré par plusieurs témoignages. Cela ressort du *Pro Balbo* de Cicéron⁷⁸ : « le culte était toujours desservi par des prêtresses grecques », – Cicéron en cite deux – dont le rôle est « d'initier les Romains à ce rite hellénique et de le célébrer ». En outre, de nombreuses inscriptions donnent des noms de femmes comme *sacerdos Cereris* ou *Cerealis*⁷⁹, sans qu'il n'y ait jamais de nom d'homme dans cette fonction. Un passage des *Verrines*⁸⁰ indique que les prêtresses et les grandes prêtresses d'un sanctuaire de Catane étaient des femmes âgées et connues. L'importance accordée par les Romains à cette prêtrise féminine se marque dans le fait que ces prêtresses sont seules citoyennes et qu'elles portent, comme les Vestales, le titre de *publicae* (prêtresses du culte public)⁸¹. L'accomplissement par ces femmes des sacrifices, selon ce qu'indique Denys, est néanmoins problématique, comme pour les Thesmophories grecques. Sans doute faut-il admettre pour elles un rôle de *sacrifiantes* et non pas de *sacrificateurs*⁸².

Les participantes au culte de Cérès et Proserpine étaient elles aussi exclusivement des femmes, comme le montre un texte des *Lois* de Cicéron : « Qu'il n'y ait pas de sacrifices nocturnes célébrés par les femmes (*mulierum*), hormis ceux qui se font régulièrement au nom du peuple et qu'elles ne procèdent à l'initiation de personne, si ce n'est selon l'usage à Cérès par le sacrifice selon le mode grec (*graeco ritu*) »⁸³. Tite-Live, lorsqu'il rapporte l'interruption du *sacrum anniversarium Cereris* par l'annonce de la défaite de Cannes⁸⁴, parle des « matrones », qui, toutes en deuil et donc souillées par la mort d'un proche ne peuvent célébrer la fête. Les

⁷⁵ LE BONNIEC (1958), p. 390-396. Cf. Cicéron qui rapporte que les prêtresses du culte étaient généralement originaires des colonies grecques de Naples et de Vélia dans le Sud de l'Italie; SPAETH (1996), p. 11-12. Dans le texte de Cicéron, *adsumpta de Graecia* peut, selon Le Bonniec et Spaeth, désigner la Grande Grèce.

⁷⁶ Cicéron, *Lois* II, 21 (texte traduit ci-dessous).

⁷⁷ LE BONNIEC (1958), p. 420.

⁷⁸ Cicéron, *Pro Balbo*, 55. Voir aussi Valère Maxime, I, 1, 1.

⁷⁹ LE BONNIEC (1958), p. 397; SPAETH (1996), p. 104.

⁸⁰ Cicéron, *Verrines*, 4, 99.

⁸¹ LE BONNIEC (1958), p. 399.

⁸² Voir PARKER (2005), p. 276 et n. 27 (avec la bibliographie). Ajouter R. OSBORNE, « Women and Sacrifice in Classical Greece », *CQ* 43 (1993), p. 392-405 [= R. BUXTON (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, p. 294-313] qui nuance le point de vue.

⁸³ Cicéron, *Lois* II, 21.

⁸⁴ Tite-Live, XXII, 56, 4-5; cf. XXXIV, 6, 15.

« matrones », c'est-à-dire les femmes mariées, plutôt des classes élevées, sont également citées comme célébrantes des *Graeca sacra* dans la notice de Festus⁸⁵. Les jeunes filles peuvent cependant avoir été également admises, comme le suggère un passage des *Verrines* de Cicéron⁸⁶ à propos d'un sanctuaire de Cérès à Catane qui « est interdit aux hommes et dont les cérémonies sont accomplies par les femmes et les jeunes filles – *mulieres et virgines* ». Un passage de Valère Maxime nomme pour la célébration des *Graeca sacra* qui suivirent la bataille de Cannes toutes les femmes : les mères, les filles, les femmes et les sœurs⁸⁷. La présence simultanée des femmes mariées et plus âgées et des jeunes femmes, non encore mariées, pourrait, selon Speath⁸⁸, renvoyer au mythe de Déméter/Cérès et Koré/Perséphone-Proserpine qui met en scène la mère et la fille. Festus ne parle-t-il pas de fête « en l'honneur de la découverte de Proserpine » ?

L'interdiction du vin, que mentionne Denys, lors du sacrifice offert par les femmes n'est pas de règle dans les Thesmophories grecques ni dans les autres cultes de Déméter⁸⁹ et l'affirmation de Denys « comme c'est la coutume chez les Grecs » est donc à nuancer. Cet interdit doit ici renvoyer à la même fête du *sacrum anniversarium Cereris* que la limitation de la fête aux femmes, car pour les cultes rustiques de Cérès comme pour le culte de la triade Cérès, Liber, Libera les libations de vin sont admises⁹⁰. On en aurait l'écho, d'après H. Le Bonniec⁹¹, dans deux vers de Plaute où le personnage de Staphyla, constatant qu'il n'y a « pas une goutte de vin » (dans les emplettes pour le banquet), demande si l'on va célébrer « les noces de Cérès »⁹². Deux vers d'Ovide adressés à Cérès⁹³ font allusion à « un jour de fête sans amour, sans chants et sans vin » : selon H. Le Bonniec, « l'abstinence du vin s'ajouterait à celle du pain et à l'obligation de chasteté pendant la neuvaine de pénitence du *castus cereris* »⁹⁴. La privation de vin instaurée dans la fête du *sacrum anniversarium Cereris* ne fait que généraliser une

⁸⁵ Festus, p. 86 L, *s.v.* *Graeca sacra*.

⁸⁶ Cicéron, *Verr.* II, 4, 99.

⁸⁷ Valère Maxime I, 1, 15. Pour les divergences entre Tite-Live et Valère Maxime sur les mesures prises après la défaite de Cannes, voir LE BONNIEC (1958), p. 400-402.

⁸⁸ SPAETH (1996), p. 107-108.

⁸⁹ On cite, en faveur de *néphalia* pour Déméter, la conduite de Métanire refusant le vin (ci-dessus, p. 114) et le sacrifice aux Despoïnai d'Olympie (Pausanias, V, 15, 10), mais il faut alors supposer toute une série d'« exceptions » aux *néphalia* pour la déesse (voir FARNELL III [1907], p. 102). Notons d'ailleurs, la mention par V. PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 144-145, n. 155, de deux inscriptions athéniennes, où l'on voit des mentions explicites de sacrifices à Déméter, sans qu'ils soient qualifiés de *néphalios*, alors que le terme apparaît pour d'autres dieux dans ces documents.

⁹⁰ LE BONNIEC (1958), p. 417.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Plaute, *Aulularia*, 354-355.

⁹³ Ovide, *Amores* III, 10, 47-48.

⁹⁴ LE BONNIEC (1958), p. 416.

prescription rituelle qui, sans être la règle pour les Thesmophories grecques, est plusieurs fois attestée pour Déméter.

Au total, ce que Denys d'Halicarnasse donne pour arcadien dérive en fait de l'observation d'un culte romain.

Évandre et ses compagnons « attribuèrent aussi un enclos à Poséidon *Hippios* et ils instituèrent une fête nommée *Hippokrateia* par les Arcadiens et *Consualia* par les Romains ». Pendant cette fête, « il est de coutume à Rome que les chevaux et les mules interrompent tout travail et aient la tête couronnée de fleurs »⁹⁵. Sans évoquer la fête arcadienne, Denys se borne à mentionner des rites célébrés à Rome. Peut-on penser, comme il le suppose, que les *Consualia* avaient quelque rapport avec des *Hippokrateia* arcadiens ?

La fête des *Hippokrateia* n'est pas connue ailleurs que dans le passage de Denys⁹⁶. Mise à part une glose d'Hésychius où le terme *ἵπποκράτεια* désigne le fait de vaincre avec des chevaux, le mot, dérivé d'un hypothétique (dieu ?) Hippokrates, n'est pas attesté autrement. On renoncera en tout cas à restituer l'existence d'*Hippokrateia* à Pallantion, comme le font encore Fr. Bernstein et J. Mylonopoulos⁹⁷. Il faut chercher ailleurs l'origine de l'équivalence entre des *Hippokrateia*, attribués à l'Arcadie de manière suspecte par Denys, et les *Consualia* romains. Un point est assuré : l'équivalence entre Poséidon *Hippios*, Neptune *Equestris* et le dieu des *Consualia*, Consus, est bien attestée dès l'époque de Denys et après lui.

Poséidon *Hippios* est Neptune *Equestris*, comme le note Tertullien⁹⁸ : « Mais il y a aussi un Neptune *Equestris* que les Grecs nomment Ἴππιος » ; Neptune *Equestris* équivaut à Consus, comme le signale Servius⁹⁹ : « Neptune, dieu équestre, qui est aussi appelé Consus ». À l'époque augustéenne, chez Tite-Live, Romulus « imagine [pour organiser l'enlèvement des Sabines] de préparer des jeux solennels en l'honneur de Neptune *Equestris* : il les nomme *Consualia* »¹⁰⁰. De même, Strabon attribue le concours hippique célébré par Romulus (i.e. les *Consualia*) à Poséidon¹⁰¹. Au livre II des *Antiquités romaines*, Denys, sans souci de cohérence avec l'affirmation d'une origine arcadienne des *Consualia* au livre I – j'y reviendrai –¹⁰², affirme que « les Romains ont continué à célébrer jusqu'à [son] époque la fête instituée par Romulus en cette occasion [le rapt des Sabines]. Ils l'appellent les *Consualia* ». Puis il décrit un moment essentiel de cette fête : « On met au jour, en le dégageant de la terre, un autel souterrain situé près du *Circus*

⁹⁵ Denys d'Halicarnasse, I, 33, 2.

⁹⁶ JOST (1985), p. 292; CAPDEVILLE (1993), p. 167.

⁹⁷ Voir ci-dessus; BERNSTEIN (1997), p. 425; MYLONOPOULOS (2003), p. 121.

⁹⁸ Tertullien, *Spectacles* IX, 2.

⁹⁹ Servius, *Comm.* à Virgile, *Énéide*, VIII 635. Voir aussi Jean le Lydien, I, 30.

¹⁰⁰ Tite-Live, I, 9.

¹⁰¹ Strabon, V, 3, 2. Même chose chez Polyen, VIII, 3, 1.

¹⁰² Denys d'Halicarnasse, I, 33, 2. Voir ci-dessous, p. 121.

Maximus et on l'honore par des prémices et des sacrifices qu'on fait brûler. Les Romains appellent Consus le dieu auquel on rend ces hommages »¹⁰³.

La suite du texte montre que la tradition qui faisait équivaloir Poséidon et Consus ne s'était pas établie sans difficulté. Denys donne deux explications différentes proposées par les Anciens pour le nom du dieu et pour son autel. « Si l'on interprète ce nom [Consus] dans notre langue, il s'agit, selon certains, de Poséidon *Seisichthon* ('Ébranleur du sol'); les mêmes prétendent qu'on l'honore par un autel souterrain parce que c'est ce dieu-là qui est maître de la terre »¹⁰⁴. Pour les uns donc Consus est Poséidon. « Cependant, ajoute Denys, je connais une autre tradition. J'ai entendu dire que la fête est effectivement célébrée en l'honneur de Poséidon, que la course de chevaux est consacrée au même dieu, mais que l'autel a été érigé par la suite pour honorer une certaine divinité au nom secret, qui préside aux desseins cachés et en est la gardienne ». La « divinité au nom secret » recouvre évidemment aussi Consus, dont le nom était rapproché par les Anciens du mot *consilium* (conseil), mais il est dans cette seconde explication distinct de Poséidon. Chez les Anciens, Consus est tantôt donné comme Poséidon – non plus *Hippios*, mais *Seisichthon* – et tantôt comme une divinité cachée du conseil. Après Denys, Plutarque donne également plusieurs traditions. Dans la *Vie de Romulus*, il raconte comment ce personnage « avait découvert, caché sous la terre, l'autel d'un dieu. Le nom de ce dieu était Consus, c'est-à-dire conseiller ... Selon d'autres ce dieu était Poséidon *Hippios*, parce que l'autel, placé dans le *Circus Maximus*, reste toujours couvert, sauf pendant les concours hippiques. D'autres affirment que, l'habitude étant de tenir conseil dans le secret, loin des yeux du public, il est normal que l'autel consacré au dieu fût caché sous terre »¹⁰⁵. L'alternative entre Consus et Poséidon *Hippios* est résolue par une identification dans l'*Étiologie romaine* où Plutarque, s'interrogeant sur le couronnement et le repos des chevaux et des ânes lors des *Consualia*, demande : « Est-ce parce qu'ils célèbrent la fête en l'honneur de Poséidon *Hippeios* ? »¹⁰⁶, associant ainsi Poséidon *Hippios* et les *Consualia*. Au total, il ressort des textes qu'une partie de la tradition faisait de Consus un dieu caché, lié au « conseil », tandis que d'autres y voyaient l'équivalent latin de Poséidon. C'est à cette dernière tradition que se rallie Denys au livre I. Peut-on en saisir l'origine ?

Pour répondre, il faut éclairer la nature du lien entre Poséidon-Neptune et Consus. Les deux divinités ont à voir avec le monde souterrain. Poséidon *Hippios*, tout particulièrement en Arcadie, est une divinité chthonienne de la fécondité (la

¹⁰³ Denys d'Halicarnasse, II, 31, 2-3. L'autel était à l'extrémité sud-est de la *spina* du *Circus Maximus* : voir CIANCIO ROSSETTO (1993), p. 322.

¹⁰⁴ Voir aussi Jean le Lydien, *Des magistratures*, 30, 1 : « C'est un dieu caché et souterrain, et, comme le disent les poètes, 'ébranleur de la terre' (*Enosigaios*) et 'ébranleur du sol' (*Enosichthon*) ».

¹⁰⁵ Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 3-4.

¹⁰⁶ Plutarque, *Étiologies romaines*, 48.

procréation du cheval Arion le montre) et de la fertilité liée à sa maîtrise des eaux courantes¹⁰⁷. Avec l'épithète *Seisichthon* que lui accole Denys au livre II, il est l'« ébranleur du sol », ce qui illustre un autre aspect de ses liens avec la sphère souterraine. Consus est lui aussi une divinité chthonienne. Plutôt qu'un dieu du conseil (*consilium*), selon une étymologie proposée aussi bien par Denys que par Plutarque, c'est, selon la formule de G. Dumézil, le dieu de « l'engrangement, la mise en réserve des produits de la culture » : son nom dérive du terme technique *condere*, « conserver, garder, mettre en réserve »¹⁰⁸. Il s'agit d'un dieu agraire; il a une fonction chthonienne liée à la fertilité terrestre, comme le révèle l'enfouissement de son autel à l'extrémité du *Circus Maximus*. Au demeurant, Poséidon *Hippios* et Consus, s'ils relèvent de la même sphère chthonienne, ont des champs et des modes d'action bien différents. Ce qui les rapproche le plus est la place qui est réservée au cheval dans leur culte. L'épiclèse cultuelle de Poséidon *Hippios* indique qu'il est le « maître des chevaux », que l'on honore par des courses hippiques aux *Poseidaia* de Mantinée par exemple¹⁰⁹. À Rome, lors des deux fêtes de Consus, *Consualia* du 19 août et du 15 décembre¹¹⁰, des courses libres ou attelées de chevaux, de mulets et d'ânes se déroulaient dans le *Circus Maximus* auprès de son autel souterrain¹¹¹. Ces fêtes célèbrent toutes deux la mise en réserve des grains que préside Consus; après la course, d'après Plutarque, les Romains laissent les chevaux et les ânes se reposer et les couronnent de fleurs.

L'équivalence entre Poséidon-Neptune et Consus est un phénomène secondaire¹¹². Les *Consualia* primitifs ne semblent pas avoir comporté de courses hippiques. C'est sous l'influence des Étrusques – dont on sait par les images qu'ils en donnent combien ils appréciaient ce type de concours – que celles-ci auraient été introduites dans la célébration des *Consualia*, donnant à cette fête son caractère spectaculaire¹¹³. L'idée d'une influence étrusque, qu'A. Piganiol pousse jusqu'à faire de Consus un dieu infernal¹¹⁴, a été minimisée au contraire par P. Stehouwer¹¹⁵; elle est reprise par Fr. Bernstein, selon qui l'assimilation de Poséidon et Consus se serait fait à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle, voire au cours du III^e, avec, comme intermédiaire, la Grande Grèce. Quoi qu'il en soit, ce sont ces

¹⁰⁷ JOST (1985), p. 285-286; MYLONOPOULOS (2003), p. 381-382 et 398-399.

¹⁰⁸ DUMÉZIL (1969), p. 292.

¹⁰⁹ Pausanias, VIII, 10, 1. Voir JOST (1985), p. 290.

¹¹⁰ DUMÉZIL (1969), p. 299-301. *Contra*, ÉRNOUT, MEILLET (1967), *s.v.* 'Consus'.

¹¹¹ Denys d'Halicarnasse, I, 33, 2; II, 30, 3 et II, 31, 2; Festus, p. 135 L, *s.v.* *mulis*. Les concours avaient lieu, semble-t-il, lors des deux fêtes : SCULLARD (1981), p. 178. Pour une lecture historicisante des trois mentions de la fête chez Denys, voir CAPDEVILLE (1993), p. 166-168; elles reflèteraient une évolution des *Consualia* avec l'accent porté successivement sur les jeux athlétiques, puis les courses de chevaux et enfin les défilés de quadrupèdes,

¹¹² Voir BERNSTEIN (1997), p. 436-437.

¹¹³ Voir la mise au point d'OGILVE (1965), p. 66-67.

¹¹⁴ PIGANIOU (1923), p. 335-349.

¹¹⁵ STEHOUWER (1956), p. 35.

courses en l'honneur de Consus qui ont conduit les interprètes à gréciser Consus en Poséidon *Hippias*, ce « qui lui valut à son tour d'être réinterprété en *Neptunus equestris*, puis en Neptune tout court »¹¹⁶, alors même que le Neptune romain n'avait hérité de Poséidon que la fonction marine.

Il reste un problème : celui de la contradiction entre le livre I, où Denys rattache l'institution des *Consualia* à Évandre, et le livre II où, comme Tite-Live et Plutarque, il parle de Romulus. Si l'on veut, avec J.-P. Thuillier, « à toute force trouver une cohérence » à l'histoire des *Consualia* chez Denys¹¹⁷, on peut concevoir que Romulus ait invité les Sabins lors des *Hippokrateia* déjà existants; puis, pour remercier Consus, il aurait désormais consacré cette fête au dieu. Mais on a vu, à propos des *Lykaia* que Denys ne craint pas les contradictions lorsque les contextes sont différents et l'on croira plutôt Fr. Bernstein, qui attribue l'incohérence des *Antiquités* à l'histoire de la composition de l'œuvre¹¹⁸.

Faut-il suivre cet auteur lorsqu'il suppose l'existence d'une version qui tenait compte des *Hippokrateia* d'Arcadie et faisait en quelque sorte fusionner la version d'Évandre et celle de Romulus ? Il note que la version « romuléenne » laisse parfois ouverte l'idée que Romulus apparaîtrait comme le réformateur de jeux plus anciens, qu'il nomma *Consualia*¹¹⁹. Le texte de Tite-Live *Romulus ... ludos ... parat Neptuno Equestri solemne; Consualia vocat*¹²⁰ peut être interprété dans ce sens, si l'on fait de *ludos* des jeux déjà existants. Bernstein cite à l'appui de cette interprétation, un texte de Tertullien (« Par la suite, des jeux qui honoraient initialement Neptune reçurent le nom de *Consualia*. Car Neptune s'appelle aussi Consus »)¹²¹ et un passage de Cicéron¹²² qui évoque, dans le contexte du rapt des Sabines, des jeux publics « dont Romulus faisait alors célébrer le premier anniversaire ». Si les deux textes semblent effectivement impliquer l'existence de jeux antérieurs à Romulus¹²³, le texte de Tertullien apparaît surtout comme un essai de rationaliser et de rendre compte de l'équivalence Neptune/Consus, en supposant un état antérieur où Neptune était honoré seul. Au demeurant, rien n'indique un caractère arcadien pour ces premiers jeux, qui autoriserait à les rattacher aux *Hippokrateia* arcadiens et à Évandre. Au total, la « version d'Évandre » n'apparaît explicitement que chez Denys et sa fusion avec la « version de Romulus », en relation avec l'hellénisation de la religion romaine au III^e siècle, reste bien hypothétique.

Tandis que la version romuléenne s'inscrit dans une tradition bien établie, la version d'Évandre est une construction de Denys qui a plaqué sur une fête

¹¹⁶ DUMÉZIL (1974), p. 278.

¹¹⁷ THUILLIER (1989), p. 239.

¹¹⁸ BERNSTEIN (1997), p. 435.

¹¹⁹ BERNSTEIN (1997), p. 431-432.

¹²⁰ Tite-Live, I, 9.

¹²¹ Tertullien, *Les spectacles* V, 4, 5.

¹²² Cicéron, *République* II, 7, 12.

¹²³ Voir aussi Polyen VIII, 3, 1.

romaine, dont il vante ainsi l'ancienneté, une prétendue réalité arcadienne. Rendue plausible par la fréquence des attestations de Poséidon *Hippios* en Arcadie, elle n'en est pas moins une création artificielle, pour les besoins de sa démonstration. De toute évidence Denys, cherchant à imposer l'idée d'une origine arcadienne des plus vieux cultes romains, a trouvé dans l'équivalence Poséidon *Hippios*/Consus, sans doute établie avant lui, une occasion, de rattacher la fête romaine à l'Arcadie mythique.

Les raisons qu'a Denys d'opérer l'assimilation entre fêtes « arcadiennes » et fêtes romaines tiennent à son programme : il y voit un argument pour prouver que les Romains sont des Grecs, plus précisément des Arcadiens, qui ont apporté la civilisation avec eux : « Ils furent les premiers à introduire en Italie l'usage de l'alphabet grec ainsi que la musique produite par des instruments appelés lyres, trigones et flûtes ... On dit aussi qu'ils instituèrent des lois, qu'ils contribuèrent au plus haut point à faire passer la vie quotidienne de la sauvagerie à la civilisation, qu'ils apportèrent à la communauté humaine des arts, des coutumes et beaucoup d'autres bienfaits »¹²⁴. Par ailleurs, l'ancienneté des Arcadiens, « les premiers des Grecs à traverser le golfe d'Ionie »¹²⁵, ces « prosélènes », « nés d'avant la lune », comme les appellent Ovide et Plutarque¹²⁶, conférait à Rome une antiquité vénérable. Au total, on aura vu que ni Denys ni les autres écrivains qui rapprochent les fêtes « arcadiennes » et les fêtes romaines ne se sont livrés à une véritable comparaison des faits. L'*interpretatio arcadica* des divinités et des fêtes romaines ne repose que sur des rapprochements approximatifs dans lesquels l'Arcadie ne joue aucun autre rôle que celui de fournir des noms et une caution d'hellénisme et d'ancienneté.

Madeleine JOST

33, rue Sébastien Mercier
FR – 75015 PARIS
Courriel : madeleine.jost@orange.fr

¹²⁴ Denys d'Halicarnasse, I, 33, 3. Voir aussi DELCOURT (2005), p. 143-156.

¹²⁵ Denys d'Halicarnasse, I, 11, 2.

¹²⁶ Ovide, *Fastes* I, 469; II, 290; V, 90; Plutarque, *Étiologies romaines*, 76.

Bibliographie

- J. BAYET, « Les origines de l'arcadisme romain », *MEFR* 38 (1920), p. 63-143 [= J. BAYET, *Idéologie et plastique*, Rome, 1974, p. 43-125].
- M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions de Rome*, Paris, 2006.
- Fr. BERNSTEIN, « Verständnis- und Entwicklungsstufen der archaischen *Consualia*: römisches Substrat und griechische Überlagerung », *Hermes* 125 (1977), p. 413-446.
- Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.
- G. CAPDEVILLE, « Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse », *Pallas* 39 (1993), p. 153-172.
- A. CARANDINI (éd.), *La leggenda di Roma*, vol. 1, *Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Rome/Milan, Fondazione Lorenzo Valla, 2006.
- P. CIANCIO ROSSETTO, « Consus », in *Lexicon Iconographicum Urbis Romae*, t. 1, E.M. STEINBY (éd.), Rome, 1993.
- F. COARELLI, « Ceres, Liber, Liberaque, aedes; aedes Cereris », in *Lexicon Iconographicum Urbis Romae*, t. 1, E.M. STEINBY (éd.), Rome, 1993.
- , « Lupercal », in *Lexicon Iconographicum Urbis Romae*, t. 3, E.M. STEINBY (éd.), Rome, 1996.
- A. DELCOURT, « Évandrie à Rome. Réflexions autour de quatre interprétations de la légende », *Latomus* 60 (2001), p. 829-863.
- , *Lecture des 'Antiquités romaines' de Denys d'Halicarnasse. Un historien entre deux mondes*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2005 (*Mémoires de la classe des Lettres*, 34).
- L. DUBOIS, *Recherches sur le dialecte arcadien I-III*, Louvain-la Neuve, 1986.
- G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris, 1969.
- , *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974.
- A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^e éd. augm. d'add. et de corr. nouv. par J. ANDRÉ, Paris, 1985 [Réimpr. 2001].
- J. FABRE-SERRIS, *Rome, l'Arcadie et la mer des Argonautes. Essai sur la naissance d'une mythologie des origines*, Villeneuve d'Ascq, 2008.
- V. FROMENTIN, *Denys d'Halicarnasse, Antiquités romaines, Introduction générale, livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 (*Collection des Universités de France*).
- O. GRUPPE, *Griechische Mythologie I, Munich, 1906.*
- W. IMMERWHAR, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*. 1. Bd, *Die Arkadischen Kulte*, Leipzig, 1891.
- M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.
- , « Pausanias et le témoignage des monnaies sévériennes en Arcadie », *RA* (2010), p. 227-257.
- K. KOUROUNIOTIS, « Ανασκαφαί Λύκειου », *Arch. Eph.*, (1904), col. 153-214.
- H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris, 1958.
- A. LO MONACO, *I crepuscolo degli Achaia. Religioni e culti in Arcadia, Elide, Laconia, e Messenia della conquista romana ad età flavia*, Rome, 2009.
- Th. MAVROGIANNIS, *Aeneas und Evander. Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. v. Chr. bis zur Zeit des Augustus*, Naples, 2003 (*Studi di storia e di storiografia – Università degli studi di Perugia*).
- D. MUSTI, s.v. « Evandro », *Enciclopedia Virgiliana*, vol. II, Rome, 1985.
- J. MYLONOPOULOS, Πελοπόννησος οικήτηριον Ποσειδῶνος. *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège, 2003 (*Kernos*, suppl. 13).
- R.M. OLGIVIE, *A Commentary on Livy, Book 1*, Oxford, 1965.
- E. ØSTBY, « I templi di Pallantion », *ASAtene* (1995), p. 53-93.
- R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

- P. PENSABENE, « *Victoria, aedes* », in *Lexicon Iconographicum Urbis Romae*, t. 5, E.M. STEINBY (éd.), Rome, 1999.
- A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains*, Paris, 1923 [repris, pour les pages sur 'Consus, dieu du cirque', in *Scripta varia*, II, Bruxelles, 1973, p. 175-187].
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin », in V. PIRENNE-DELFORGE, Fr. PRESCENDI (éds), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 2011 (*Kernos*, suppl. 20), p. 117-147.
- J. POUCKET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles, 1985.
- W.H. ROSCHER, s.v. « Pan », in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III, 1, Leipzig, 1884-1887.
- R. SCHILLING, s.v. « Faunus », in *Dictionnaire des mythologies*, Y. BONNEFOY (éd.), Paris, 1981.
- H.H. SCULLARD, *Festivals and ceremonies of the Roman republic*, Londres, 1981.
- B.C. SPAETH, *The Roman goddess Ceres*, Austin, 1996.
- P.G.N.G. STEHOUWER, *Étude sur Ops et Consus*, Groningen (Diss. Utrecht), 1956.
- R. STIGLITZ, *Die Grossen Göttinnen Arkadiens. Die Kultenamen ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen*, Vienne, 1967.
- J.-P. THUILLIER, « Les jeux dans les premiers livres des *Antiquités romaines* », *MEFRA* 101 (1989), p. 229-242.
- C. ULF, *Das römische Lupercalienfest*, Darmstadt, 1982.