

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

3 | 2007
Varia

De la déesse Héra à la Panaghia. Réflexions sur le problème des continuités religieuses en Grèce et en Grande-Grèce

From the Goddess Hera to the Panaghia: some reflections about the religious continuities in Greece and Magna Graecia

Pierre Sauzeau



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5304>

DOI : 10.4000/rhr.5304

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007

Pagination : 289-317

ISBN : 978-2200-92334-1

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Pierre Sauzeau, « De la déesse Héra à la Panaghia. Réflexions sur le problème des continuités religieuses en Grèce et en Grande-Grèce », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2007, mis en ligne le 01 septembre 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5304> ; DOI : 10.4000/rhr.5304

Tous droits réservés

PIERRE SAUZEAU

Université Paul Valéry – Montpellier III

De la déesse Héra à la Panaghia Réflexions sur le problème des continuités religieuses en Grèce et en Grande-Grèce

Le problème des continuités entre le polythéisme antique et le christianisme suscite, notamment dans le domaine grec, des polémiques scientifiques. Actuellement, de nombreux chercheurs tendent à réduire l'importance de ces phénomènes, voire à en nier l'existence. À contre-courant de cette opinion, l'article montre qu'une grande déesse « totalisante » comme Héra, vénérée dans le culte et rayonnante malgré sa mauvaise réputation sur le plan mythique, fait l'objet d'un syncrétisme avec la figure de la Vierge Marie. Les preuves sont nombreuses, de nature textuelle ou cultuelle, en Grèce propre comme en Grande-Grèce. Elles témoignent d'un processus continu de création religieuse qui n'a rien à voir avec les prétendues « survivances ».

From the Goddess Hera to the Panaghia : some reflections about the religious continuities in Greece and Magna Graecia

The problem of continuities between polytheism and christianism gives rise, especially in Greek area, to scientific controversies. Nowadays, many scholars incline to reduce the importance of this kind of phenomenas, if not to deny their mere existence. Going against the general trend, the paper demonstrates that an all-embracing goddess like Hera, venerated in the cult and of great influence – in spite of her bad reputation in the myth – undergoes a syncretism with the Virgin Mary. The pieces of evidence are numerous, from textual sources as from cult, in Greece proper as in Magna Graecia. They show an unbroken process of religious creation – nothing to do with “survivals”.

Le problème de la continuité entre l'Antiquité, Byzance et la Grèce moderne se pose de façon cruciale dans le domaine religieux. La rupture y est en effet décisive, dans la mesure où elle a été délibérément voulue et organisée. Les chrétiens se présentaient comme un peuple nouveau (*kainon laos*, *kainon genos*¹), et installaient leur croyance *contre* le polythéisme antique, au long d'une lutte acharnée, parfois violente, qui visait à éradiquer le paganisme. La réalité de cette rupture a cependant été contestée dès le XVIII^e siècle, puis en 1820 par Pouqueville², et par les « folkloristes » grecs ou étrangers, qui ont prétendu établir de nombreuses correspondances entre des données religieuses antiques et des cultes ou des traditions parvenues jusqu'à l'époque moderne – en Grèce comme ailleurs en Europe. Mais de nos jours ces découvertes, souvent déconsidérées, ne sont admises qu'avec les plus extrêmes réserves. Pour certains historiens et archéologues modernes les phénomènes de continuité entre l'Antiquité et Byzance³, et à plus forte raison entre l'Antiquité et la Grèce moderne, doivent être minimisés à tout prix.

Cette controverse scientifique est, en Grèce, « polluée » par une polémique d'ordre idéologique, voire politique⁴, qui joue un grand rôle dans la définition de l'identité hellénique depuis l'indépendance⁵. On se heurte d'autre part aux « domaines réservés » : le christianisme est envisagé le plus souvent « de l'intérieur », et ceci est sans doute encore plus vrai pour le christianisme oriental.

Si l'on met à part certains domaines comme l'iconographie, la continuité entre l'ancienne religion grecque⁶ et le christianisme est

1. Fredouille 1972, p. 317.

2. Pouqueville 1825².

3. Mango 1965. Bel 1993, p. 334.

4. Ainsi S. Georgoudi note : « Ce courant [folkloriste, à la recherche des "survivances"] a souvent fourni une caution à des attitudes conservatrices et réactionnaires sur différents plans de la vie néo-grecque. » (Georgoudi 1979, p. 289, note 2). Mais peut-on fonder une méthodologie sur ce type de problématique ?

5. Bel 1993 ; Varvounis 1998.

6. J'hésite à employer le terme de paganisme: « Pagan is [...] a misnomer – indeed, the continued use of the term by historians today reflects a somewhat uncritical, and very unfortunate, because quite misleading adoption of a medieval term of reproach and condemnation. » Haldon 1990, p. 329.

restée jusqu'à ces dernières années un problème insuffisamment étudié. Saluons la parution récente de plusieurs précieuses synthèses⁷, et le développement d'enquêtes précises, qui commencent à donner du processus de transition une image plus précise, nuancée et complexe⁸. Selon nous, la question sera désormais non seulement de savoir précisément dans quelle mesure, par quels moyens et à quel prix l'éradication du paganisme a été atteinte, mais aussi de comprendre *de façon positive* comment naît un univers religieux nouveau à partir de l'ancien.

I. QUESTIONS PRÉALABLES DE MÉTHODE

1) *Probabilité a priori des phénomènes de continuité*

L'historien de la langue, des mentalités et des religions sera enclin à admettre la possibilité d'une continuité que l'absence de documents rendrait suspecte à l'historien-archéologue. Pour le premier, la théorie d'une rupture totale entre le polythéisme antique et le christianisme, en Grèce ou ailleurs, ne peut être admise sans un examen critique approfondi. Et le même historien-linguiste admet volontiers que la transmission d'une langue comporte un certain héritage « idéologique ».

Comment imaginer qu'en Grèce, dans un pays dont les habitants, les Hellènes, portent un nom qui a pris le sens de « païens », un pays où des îlots de paganisme sont signalés jusqu'au x^e siècle⁹, une rupture ait pu être totale et radicale dans un domaine aussi essentiel ? D'autant que, malgré les incursions « barbares » et les invasions – particulièrement celles des Slaves à partir de la fin du vi^e siècle –, malgré l'affaiblissement puis la chute de l'Empire, et les occupations étrangères, les continuités s'affirmaient dans les autres domaines, d'abord la langue, bien entendu, mais aussi, dans une certaine mesure, la culture, et surtout la culture populaire.

7. Chuvin 1990, Mac Mullen 1998, Trombley 1993.

8. Foschia 2000.

9. Constantin Porphyrogénète, *De admin. imperio*, 50, 1, 71 et sq. Cf. Mac Mullen 1998, p. 97.

C'est pourquoi ce serait aux adversaires de toute continuité religieuse de faire la preuve de leur thèse. Nous ne croyons pas qu'elle ait été donnée jusqu'ici, ni qu'il soit possible de le faire. La comparaison avec la conversion au christianisme des autres peuples de la région et du Proche-Orient, des peuples d'Europe en général, voire des peuples africains ou américains, conversion qui s'est toujours accompagnée d'un certain syncrétisme des traditions indigènes avec la nouvelle religion¹⁰, rend probable *a priori* que de tels phénomènes se soient produits aussi dans notre domaine, la Grèce, et dans les régions comparables (Asie Mineure, Sicile, Grande-Grèce) où l'influence grecque et byzantine a été durable.

2) *L'archéologie*

Au sujet de la transition archéologique entre paganisme et christianisme, le dossier de référence, qui en fait concerne surtout Athènes et les grands sanctuaires panhelléniques (Delphes, Olympie), a été publié par F.W. Deichmann en 1939. Il comporte une liste de 99 conversions de temples, dont 5 seulement pour la Grèce. Autant dire qu'on est très loin d'une liste exhaustive¹¹. Le dossier a été développé par la suite, en particulier par A. Frantz et J.M. Spieser, approfondi par Trombley et récemment par L. Foschia¹², mais reste à notre connaissance très incomplet, ce qui donne peut-être une idée fautive du problème d'ensemble¹³. Les conditions exactes du passage d'un culte à l'autre sont rarement bien connues, même si, comme l'affirme J.M. Spieser pour la Grèce, la plupart de ces églises ont été consacrées longtemps après l'abandon des temples, sans

10. Gregory 1986, p. 234. Voir chez Haldon 1990, p. 336, la distinction entre « païens » et « pratiques païennes. »

11. Point souligné par Trombley 1993, p. 122.

12. Foschia 2000, avec une abondante bibliographie, particulièrement utile pour les études récentes.

13. Frantz 1965 ; Spieser 1976, qui reconnaît (p. 310) : « Pour que cette enquête soit absolument concluante, il aurait fallu pouvoir tenter non seulement un recensement des sanctuaires ou des temples où le christianisme a pris la place de cultes païens, mais aussi apprécier leur nombre par rapport aux sanctuaires détruits [...]. »

intention particulière de défi polémique. Sa conclusion à propos des grands sanctuaires antiques (Olympie, Délos, Delphes, Dodone, Épidaure), peut se résumer ainsi : les chrétiens ont détruit peu de temples, et quand ils l'ont fait, ce n'est pas pour reconstruire une église à leur place. Ou alors, cela s'est passé bien plus tard, alors que le paganisme s'était déjà effondré¹⁴, les grands sanctuaires, déjà très affaiblis, étant depuis bien des années à l'abandon.

Si la chronologie invite à souligner la rupture, si les cultes chrétiens semblent s'installer « indifférents au passé »¹⁵, la réinterprétation par le christianisme des traditions antiques, elle, est bel et bien repérable archéologiquement¹⁶. Reste en tout cas un phénomène de première grandeur observable sur la longue durée, qui avait frappé Pouqueville¹⁷ : aux nombreux temples convertis en églises il faut ajouter les sites innombrables de sanctuaires antiques, urbains ou extra-urbains, où s'est dressée, où se dresse encore une chapelle ou une église, en Grèce comme du reste au Proche-Orient¹⁸, en Italie¹⁹ ou en France. Que les Byzantins aient exagéré le phénomène de réutilisation des sanctuaires à des fins de propagande – pour illustrer la victoire du christianisme – est bien probable²⁰ ; que certains modernes se soient fait prendre au piège de l'exagération est certain. Mais, au fond, ce thème constitue paradoxalement un hommage à la continuité sous-jacente que les Byzantins reconnaissent tout en niant ses implications.

14. À Olympie, « le choix de l'atelier de Phidias [pour y construire une modeste église] ne correspond à aucune intention profonde et s'explique par des raisons de commodité. » Spieser 1976, p. 313.

15. Avramea 1999, p. 290.

16. Avramea 1999, p. 292.

17. Pouqueville 1825², p. 194 : « Les mêmes lieux où s'élevèrent des autels consacrés aux dieux du paganisme, ont été et sont encore de nos jours, sanctifiés par les chrétiens. »

18. L'exemple le plus frappant serait celui de la prétendue découverte du Saint-Sépulcre, en fait une grotte consacrée à Aphrodite ou à une divinité sémitique équivalente. Trombley 1993, p. 112.

19. On pourrait citer le temple d'Athéna à Syracuse, devenu *Santa Maria dei Greci*, ou *delle Colonne*.

20. Dagron 1974, p. 400.

Le fait, lui, demeure, réellement massif, et ne peut, nous semble-t-il, être tenu pour un simple mythe historiographique²¹. Même si sous chaque église ne se cache pas forcément un temple païen, il nous paraît contestable, dans le cas si fréquent où la réutilisation est avérée, de dissocier à tout prix le phénomène religieux antique de celui qui l'a suivi, fût-ce avec un retard de quelques décennies, sur le même site, surtout quand les configurations symbolico-religieuses du culte chrétien révèlent une étroite parenté avec celles du culte païen.

Une partie importante de la religion comme phénomène social échappe aux enquêtes archéologiques, en particulier dans les périodes « obscures ». La nature même du phénomène religieux, si difficile à définir, devrait nous interdire de tirer des conclusions générales à partir de données archéologiques fragmentaires. Si précieuse qu'elle soit, en particulier du point de vue de l'histoire des sociétés, des paysages, des cités, l'enquête archéologique doit être complétée par une analyse des données religieuses aussi bien antiques que plus récentes, pour y rechercher, par une comparaison critique qui tienne le plus grand compte des données historiques, les traces éventuelles de continuité et les modalités du changement.

3) *Le folklore, la religion populaire et la notion de survivance.*

Les phénomènes religieux tendent à se maintenir sur la longue durée, soit en se fondant dans les systèmes plus récents, qu'ils contribuent à transformer, soit en se réservant une « niche ». Cette piste, naguère suivie par M.P. Nilsson et les folkloristes, plus récemment par un ethnologue comme E. De Martino, par un historien des mentalités comme C. Ginzburg²², consiste à rechercher dans les traditions, dans les cultes populaires, dans les superstitions, des échos ou des résurgences de la religion antique.

21. Conclusion vers laquelle tend L. Foschia (Foschia 2000), quoique de façon prudente et nuancée.

22. De Martino 1966, Ginzburg 1992. La tradition du sabbat ou la danse des tarentulés constitueraient des *résurgences* de croyances et de rites de l'Antiquité, attestant des continuités secrètes qui réapparaissent comme le dos d'un dauphin entre ses plongeurs.

Malgré les dangers inhérents à ce type de recherches, qui risquent de nier l'histoire, et les faiblesses incontestables de certaines pratiques des folkloristes, qui ont déconsidéré leur spécialité aux yeux de beaucoup, on ne doit pas rejeter une perspective qui repose dans son principe sur des constatations de faits pour une part bien établis²³. C'est le folkloriste sicilien G. Cocchiara qui me semble avoir parfaitement exposé les données du problème, en montrant que la notion de *survivance* ne reposait sur aucun concept scientifique. « Per noi le tradizioni popolari sono testimonianze attuali di vita e di pensiero [...]. Il rapporto fra le tradizioni pagane e quelle cristiane [...] è il rapporto stesso della lotta tra il paganesimo e il cristianesimo, come essa si è svolta, nella storia della Sicilia²⁴. » Il est absurde d'aller à la chasse aux survivances, mais presque aussi discutable de refuser les phénomènes de continuité : il faut comprendre le syncrétisme paganisme-christianisme comme « un vivace processo dialettico²⁵ ». Il nous paraît que ce point de vue permet de fonder une approche saine des problèmes de la continuité religieuse.

II. LE CULTE DES SAINTS ET DE LA VIERGE

1) *Les Saints*

Le christianisme se veut dans son principe totalement étranger aux polythéismes antiques. Tertullien s'écrie : « *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ?* », « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem²⁶ ? » La violence de son exclamation ne doit pas nous impressionner outre-mesure : aucune religion n'échappe à l'histoire. Et le christianisme – dont les origines sont certainement complexes – a développé, au

23. L'ouvrage fondateur de John C. Lawson (Lawson 1910), malgré les critiques par trop méprisantes de S. Georgoudi sur la « machine à survivances » (Georgoudi 1979, p. 288), mériterait d'être examiné à nouveaux frais. La rapide évaluation de Trombley 1993, p. 98, note 4, plus nuancée que celle de S. Georgoudi, reste très critique.

24. Cocchiara 1964, p. 409.

25. Cocchiara 1964, p. 412.

26. *De praescriptionibus*, 7, 9. Cf. Fredouille 1972, p. 317.

cours des siècles, des pans entiers de sa pratique et de son dogme étrangers à la tradition primitive, et tout particulièrement le culte des saints²⁷ et celui de la Vierge : tous deux ont pris une place capitale dans la religion chrétienne traditionnelle, et c'est là, bien sûr, comme beaucoup de bons esprits l'avaient vu depuis longtemps²⁸, que les continuités ont toute chance d'apparaître. Cela vaut pour l'Occident comme pour l'Orient, mais c'est bien en Orient que sont nés les cultes en question. Les saints prennent souvent précisément la succession fonctionnelle des dieux antiques²⁹, allant jusqu'à emprunter leur nom³⁰. Certains cultes, spécialement en Asie Mineure, attestent ainsi une continuité sur la très longue durée, depuis le II^e millénaire jusqu'à l'époque byzantine³¹.

27. Saintyves 1907, nous semble certes très « daté » : son esprit est celui de l'époque 1900, de l'anticléricalisme, de la séparation de l'Église et de l'État, etc. Il reste pour l'essentiel un catalogue peu méthodique d'exemples de toutes sortes, dont l'accumulation est censée prouver la thèse que résume le titre. Les données, peu critiquées, sont rarement replacées dans leur contexte historique précis ; elles sont néanmoins étayées par des citations incontestables et révélatrices.

28. Déjà E. Renan, *Œuvres complètes*, t. VII, p. 727.

29. St. Constantin prend en Bithynie la succession d'Artémis (Trombley 1993, I, p. 159) ; etc.

30. On pourrait donner d'innombrables exemples ; citons Sainte Agathe, patronne de Catane, qui assume les fonctions d'Isis (*Agathè daimôn*) patronne de la reprise de la navigation (*Euploia, Ploiaphèsa*), très populaire dans l'Antiquité tardive, et fêtée par une procession-carnaval jusqu'au VI^e siècle. On y portait du lait dans des seaux en forme de sein : on portera désormais en procession les seins de la martyre mutilée par un gouverneur pervers (Chuvin 1990, p. 270-271 ; la Vierge sera aussi l'héritière d'Isis, cf. *infra*). Certains exemples donnés par Lawson ne sont pas à retenir : par exemple St Démétrios n'a sans doute rien à voir avec Déméter (Lawson 1910, p. 43 et sq. ; cf. Trombley 1993, I, p. 98, 108) ; le nom, faut-il le dire, ne suffit pas à justifier l'hypothèse d'une continuité ; mais il peut constituer un indice.

31. La Cappadoce (qui n'a rien d'une province périphérique de l'Empire byzantin) fournit un des plus remarquables exemple de continuité sur la très longue durée : N. Thierry a montré, à partir de l'iconographie de la vision de St Eustathe, la continuité du thème du cerf sacré et de la chasse au cerf depuis l'époque des Hittites jusqu'à l'époque byzantine, malgré la méfiance de l'Église de Constantinople (Thierry 1991).

2) *Le culte de la Vierge*

Venons-en à la Vierge³². Les origines de son culte sont à rechercher en Orient, au croisement de la piété populaire, qui a d'abord joué un rôle prépondérant, et de spéculations philosophico-théologiques. Les premières traces vraiment nettes de la vénération de Marie remontent au milieu du deuxième siècle³³, et elle se développera rapidement, prenant à Constantinople un essor décisif sous l'influence de Pulchérie, et surtout après le concile d'Éphèse (431)³⁴, qui voit triompher les partisans de la Mère de Dieu, la *Théotokos*, contre Nestorius.

On est ainsi passé d'une vénération à un véritable culte. La dépendance du culte marial par rapport aux grandes divinités féminines de l'Antiquité a été souvent constatée, malgré les dénégations indignées (mais parfois embarrassées) des théologiens. Évitions de retomber dans le mythe historiographique de la Grande Mère³⁵, qui enferme les déesses dans la fonction de protection de la fécondité et de la maternité. Ce qu'il faut souligner, c'est la tendance des divinités féminines à couvrir un large éventail fonctionnel, même si elles sont le plus souvent – mais pas toujours – enracinées dans la fonction de protection de la fécondité. Le problème du rapport de la Vierge avec les déesses du paganisme est rendu plus complexe par la rencontre de phénomènes que nous ne pouvons ici qu'énumérer :

- la plurifonctionnalité des grandes divinités féminines, en particulier dans le domaine indo-européen ;
- le cadre local, où une grande divinité peut assumer des fonctions originales et où elle tend à occuper celles de ses rivales ;

32. Benko 1993. L'ouvrage se présente comme l'histoire d'une sorte de récupération par le Christianisme d'un culte païen aux racines profondes, celui de la Grande Mère. Le point de vue est davantage celui d'un historien de la théologie que celui d'un historien des religions.

33. Tout particulièrement au chapitre XII de l'*Apocalypse de Jean*, qui recèle d'autre part tant d'indices d'influences orientales ; et bien sûr les apocryphes comme le *Protévangile de Jacques*.

34. Limberis 1994.

35. Comme le font encore Benko 1993 et Neyton 1979, p. 94.

- la plasticité des divinités antiques, les interprétations et les divers syncrétismes, parfois anciens, qui se généralisent durant l'Antiquité tardive ;
- le développement des cultes orientaux et à Mystères.

Il est clair que la Vierge, seule grande figure féminine de la théologie chrétienne, n'a pu se contenter de succéder à une déesse particulière, qu'elle a dû absorber les divinités féminines principales du système ancien. Tout se passe comme si le « personnage » et le culte de la Vierge s'étaient très tôt développés, dans le cadre de la religion nouvelle, pour adapter le monothéisme à la mentalité des milieux humains qui devaient l'adopter ; pour assurer les fonctions des divinités féminines dominantes de l'époque tardive et les remplacer localement, ou pour achever de les synthétiser, quand cela n'avait pas été fait auparavant. « La Vierge représente ainsi un "système de valeurs", en perpétuel réaménagement³⁶ », dans le cadre d'une continuité religieuse sur la longue durée. Bien entendu, le dogme chrétien ne permettait pas une déification complète³⁷, et le culte marial s'est développé sous surveillance, et non sans résistances³⁸. La plupart des grandes divinités féminines de l'Antiquité ont, d'une façon ou d'une autre, contribué au développement du culte marial : Déméter³⁹, Aphrodite⁴⁰, Athéna⁴¹,

36. Iogna-Prat 1996, p. 5.

37. L'hérésie des collyridiens honorait la Vierge comme une déesse, avec sa prêtresse et ses offrandes de gâteaux, qui rappellent plusieurs cultes « païens ». Cf. Benko 1993, p. 170 et sq. ; Limberis 1994, p. 118.

38. Ignoré des premiers pères de l'Église, il avait suscité l'hostilité des anticomarianites, les réserves de Nestorius (cf. Limberis 1994, p. 54-55), puis, au VIII^e s., la méfiance des iconoclastes comme Constantin V (cf. par exemple Ducelet 1990, p. 122, 130). Il deviendra en Occident l'une des principales cibles des protestants.

39. Lawson 1910, p. 89-91.

40. Le temple de Vénus à Érix, en Sicile, fut consacré à la Vierge. Citons aussi la source de l'Hymette consacrée à Aphrodite – un lieu qu'Aristophane (fr. 283 Kassel-Austin) considèrerait comme un « bordel », et qu'Ovide a chanté (*Art d'aimer*, III, 687-694) – où s'élève le couvent de Kaisariani, consacré à la Vierge. L'eau a gardé depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours sa réputation de favoriser la conception et l'accouchement.

41. La Vierge remplace Athéna au Parthénon d'Athènes, ou à Syracuse (cf. *supra*). Elle est comme elle *alochēutos* et hérite de ses fonctions militaires (cf. Limberis 1994, p. 86, 129).

l'Artémis d'Éphèse⁴², la syrienne Atargatis et l'iranienne Anâhita⁴³, et dans le cadre proprement byzantin Hécate⁴⁴, Rhéa-Cybèle-Grande Mère des Dieux⁴⁵, associée à la Tychè de Constantinople⁴⁶ ; mais les principaux « modèles » paraissent avoir été Isis⁴⁷ et Junon-Astarté-Caelestis⁴⁸, c'est-à-dire Héra pour les Grecs. Les correspondances sont nombreuses entre les « titres » de ces divinités et ceux de la Vierge⁴⁹.

III. HÉRA ET LA VIERGE

Héra

Parmi les « modèles » méconnus de la Vierge nous voudrions mettre au premier plan Héra⁵⁰. Voilà certes une proposition qui paraîtra surprenante, voire saugrenue, et pas seulement aux adversaires

42. Ramsay 1906. Trombley 1993. La tradition veut que Jean ait amené la Vierge à Éphèse, et Cyrille d'Alexandrie (*PG*, 77, 1032) l'appelle le « purificateur du temple d'Artémis. »

43. Cf. *infra*, note 61 et 102.

44. Limberis 1994, p. 15, 126.

45. Limberis 1994, p. 15, 133 et sq. Borgeaud 1996. Cf. la *Théosophie de Tübingen* où le temple de Rhéa de Cyzique est consacré par Léon I^{er} à la Théotokos (sur quoi, en dernier lieu Foschia 2000, p. 419-420).

46. Limberis 1994, p. 127 et sq.

47. Le développement du culte d'Isis annonce celui du culte marial : la divinité égyptienne était en effet devenue dans l'Empire *myrionyme* et *polymorphe* « car elle s'identifie à toutes les déesses, comme Artémis, Aphrodite, Déméter, Astarté, la Mère des Dieux, Séléné etc. » Elle devient la protectrice par excellence des marins. Le thème d'*Isis lactans* annonce directement, sinon tout à fait exactement, la Vierge allaitant l'enfant Jésus, *galaktotrophousa* (cf. Tran Van Dinh 2000, p. 493 ; p. 494 ; note 20, avec la bibliographie antérieure ; p. 497).

48. Benko 1993.

49. Ainsi l'Artémis d'Éphèse reçoit-elle les titres de *despoina*, *panagia* et *parthenos*.

50. À la suite des auteurs qui se sont consacrés à la continuité Héra-Madonna del granato à Paestum (cf. *infra*) et de F. Muthmann (Muthmann 1975). Notons qu'Héra pouvait localement rejoindre Aphrodite (à Sparte, cf. Pausanias, III, 13, 9), Athéna ou Déméter (à Argos, où elle partage avec la première le symbolisme du bouclier et avec la seconde les épis de blé, « fleurs d'Héra »). À Poséidonia, un vase représente un singulier Jugement de Pâris, où ne figure qu'Héra... V. Limberis n'a pas envisagé cet héritage.

de toute thèse de continuité. L'irascible épouse de Zeus véhicule en effet depuis l'*Illiade* une désagréable réputation de mégère qu'elle a transmise à la « cruelle Junon » de l'*Énéide*. Les traditions mythiques l'associent aux monstres dont Héraklès doit débarasser le monde. Et pourtant, cette image négative ne correspond pas à la figure divine dont témoignent les cultes. La mégère des traditions épiques et mythiques était d'autre part la plus vénérée des grandes déesses à l'époque archaïque, celle qui fut honorée des premiers temples en dur. La déesse « aux bras blancs » rayonnait⁵¹ sur ses domaines particuliers, Argos, Samos, Corinthe, Platées, et sur la Grande-Grèce, en particulier sur Crotona, sur Poséidonia. Elle rencontra en Italie la Junon italique et l'Astarté carthaginoise, et ce grand syncrétisme prépare dans le domaine de l'Italie méridionale et centrale la diffusion du culte marial⁵².

On l'enferme souvent dans son rôle de garante du mariage légitime. Mais sa sphère d'action est bien plus vaste. C'est avant tout, il est vrai, l'épouse de Zeus. En Argos, l'*Argos assoiffée*, elle garantit, grâce au *hieros gamos*, le retour des pluies de printemps⁵³, donc la fécondité et la prospérité ; elle s'intéresse aux naissances, aux initiations féminines et au statut de la femme en général ; mais elle ne se cantonne pas dans ce domaine. Mère d'Arès, elle garantit la sécurité, assumant ainsi une certaine fonction « militaire », symbolisée par le bouclier, et elle protège les navigateurs, à commencer par le premier d'entre eux, Jason. Elle est enfin, et surtout, la Reine, garante de la Souveraineté. Son lait d'immortalité dessine au ciel la Voie Lactée.

Les fouilles des *Heraia* d'Argos, de Samos, de Pérachora, de Poséidonia et de Crotona ont montré, grâce aux innombrables trouvailles d'offrandes souvent modestes et émouvantes, que la déesse était l'objet d'une vénération intense, y compris dans les couches

51. C'est le sens de **h₂erg-* d'où dérive le nom d'Argos et l'épiclèse *Argeia*. Sauzeau 2005, p. 24-29.

52. Bloch 1976 ; Benko 1993 ; Sauzeau 1998 a.

53. Eschyle, *Danaïdes*, Fgt. 44 Radt. La légende argienne des Danaïdes organise un vaste discours mythique sur le mariage, la pluie nécessaire et l'eau des sources et des puits. Sauzeau 2005, *passim*.

populaires. C'est pourquoi sans doute, dans le cadre des évolutions religieuses de l'Antiquité tardive, elle a joué un rôle au moins localement – sur le territoire des cités où elle jouait un rôle dominant – dans la naissance du culte marial. Mais cet héritage va bien au-delà d'une réinterprétation locale.

Héra et la Théotokos

La continuité a été facilitée par le fait que la Vierge, en gagnant en puissance, devient elle-même plurifonctionnelle. « Jeune épouse inépousée », certains de ses titres font d'elle tout autre chose qu'une « Grande Mère » confinée dans la sphère de la fécondité, même si celle-ci reste dominante. En effet, outre son statut de Mère (*christotokos*, *theotokos*, *theomêtôr*, Mère du Christ, de Dieu), et de protectrice de la fécondité⁵⁴, elle est, comme Isis et comme Héra-Junon, « maîtresse des étoiles », « miroir de la justice », « reine (ou impératrice) du ciel » (*kuria*, *despoina*, *basilissa*, *anassa*)⁵⁵. Sa fonction souveraine et impériale sera développée en particulier à la cour de Byzance⁵⁶ ; elle est aussi associée à la Victoire, particulièrement dans la défense de la Ville⁵⁷. L'admirable *Hymne Acathiste* (fin du v^e s. ou début du vi^e s. ap. J.-C.) constitue un répertoire complet des « valeurs » de la Théotokos – et des déesses « païennes » qu'elle continue – : par exemple la Vierge protège (métaphoriquement, mais aussi dans la réalité) ceux qui s'aventurent en mer, comme le faisaient Isis ou Athéna⁵⁸, mais aussi comme Héra. Son rôle militaire est surtout remarquable (v. 23 et sq.)⁵⁹. Le patriarche Serge dédia l'*Hymne Acathiste*, au moment du siège de 626, à la « Protectrice

54. Limberis 1994, p. 132.

55. Dans l'église de Ste Marie Majeure, qui lui fut consacrée à Rome par le pape Xyste III dès le v^e siècle, sanctuaire où elle reliait Junon, elle est représentée sur un trône (Wellen 1961, p. 93-138. Borgeaud 1996, p. 179).

56. Limberis 1994, p. 112.

57. Romanos le Mélode, au début du vi^e s., la chante comme « une sûre protection, un rempart et un appui. » (X, 23).

58. Limberis 1994, p. 133.

59. Limberis 1994, p. 95, 129.

chef des armées » (*têi hupermachôi stratêgôi*, v. 1)⁶⁰. À deux reprises en effet, en 626 et en 718, la Protectrice de la Ville, la Théotokos, dont les reliques ennoblissent les églises et dont l'image est accrochée aux portes, sauve Constantinople assiégée⁶¹. Mais le même *Hymne Acathiste* garde quelque chose des épithalames antiques⁶², étroitement associés au culte d'Héra. Au total, la Vierge devient une quasi-déesse clairement trifonctionnelle, sans perdre pour autant son caractère profondément chrétien.

La Vierge sur les terres d'Héra

Nous nous proposons de suivre les traces de ce processus de syncrétisme aussi sur le terrain, c'est-à-dire d'examiner les correspondances entre les sanctuaires antiques d'Héra et les lieux de culte chrétiens, en évitant de pratiquer systématiquement une « marche rétrograde⁶³ », du sanctuaire chrétien vers le sanctuaire païen.

Nous commencerons par le pays d'Argos, où, comme ailleurs, la transition ne se passa pas sans violence. La situation des cultes païens au IV^e siècle s'y caractérise par une certaine vitalité, au moins dans certaines couches aisées⁶⁴. Mais à la fin du siècle, les ravages des Goths d'Alaric vinrent achever les cultes païens mis à mal par l'édit de Théodose (392). Dès lors les adversaires des anciens dieux pouvaient détruire ce qui restait debout, fracasser délibérément, par exemple, une plaque dédicacée par Hadrien en l'honneur de la

60. « The Theotokos of the Hymn is a strong warrior and an invincible bulwark » Limberis 1994, p. 129.

61. Georges Pis., *Bellum avaricum*, v. 404-406 ; 445 ; associée à l'épée, v. 459. Voir le texte de Germain, patriarche de Constantinople (715-730) in Grumel 1958. Cf. Ducellier 1990, p. 57, 115. On songe également la Panaghia *Phovéra Prostasia* de l'Athos. On peut nous répondre que cette fonction de stratège, de protectrice armée, correspond aussi au rôle de Tychè et à une fonction essentielle d'Athéna (cf. Limberis 1994, p. 127, 130). Mais l'association triple (avec la Souveraineté, la Guerre et la Fécondité-Maternité) est structurellement plus proche d'Héra ou d'Anâhitâ. Cf. note 102.

62. Limberis 1994, p. 95.

63. Pouqueville 1825², p. VIII.

64. Piérart & Touchais 1996, p. 86-87.

restauration d'un sanctuaire d'Héra⁶⁵. Mais cette haine a fini par laisser place au processus de récupération syncrétique. Une première constatation négative s'impose en tout cas : comme si le sanctuaire le plus prestigieux devait être oublié, le grand Héraion de Prosymna n'était signalé à son découvreur par aucun bâtiment chrétien⁶⁶.

Héra Akraia

Parmi les sanctuaires urbains de la Cité d'Argos, Pausanias cite celui d'Héra *Akraia* (II, 24, 1) : « L'acropole [d'Argos] est appelée Larisa [...]. Quand on monte à l'Acropole, il y a le sanctuaire d'Héra *Akraia*, et aussi le temple d'Apollon [...] *Deiradiôtês*... » Si le temple d'Apollon est depuis longtemps reconnu et fouillé, l'emplacement du sanctuaire d'Héra reste problématique. La plupart des commentateurs l'identifie au site du couvent de la *Panaghia tou Brachou*, où l'on pouvait voir, au XIX^e siècle, des restes de murs en appareil polygonal⁶⁷, et dont le *catholicon* daterait du X^e siècle. Le commentateur récent de D. Musti et M. Torelli⁶⁸ suggère une autre localisation, sur la colline du prophète Élie. Nous nous contenterons de trois observations. L'argument topographique tiré du texte de Pausanias, selon lequel le Périégète atteint le sanctuaire d'Héra avant celui d'Apollon, au col de la Deiras, ne nous paraît pas décisif⁶⁹. L'épiclèse

65. « Elle avait été brisée exprès en petits morceaux : on observe encore, à l'arrière, l'impact des deux coups de masse qui l'ont cassée. Est-ce un hasard si c'est la plaque qui contenait le nom d'Héra ? » Piérart & Touchais 1996, p. 87. Une grande église fut construite dans la seconde moitié du V^e siècle, qui disparut bientôt, une autre basilique fut érigée (au début du VI^e s. ?) sur l'emplacement du sanctuaire d'Apollon Deiradiôtês-Pythaeus, abandonné définitivement un siècle plus tôt. Après les Âges obscurs (du VII^e au IX^e siècle) des églises sont construites sur la Larisa, puis, au XII^e, à Chonika, à Aria, à Merbaka, au cimetière sud d'Argos.

66. Frazer, 1898, p. 165.

67. *Bulletin de correspondance hellénique*, 31, 1907, p. 160-161.

68. Musti & Torelli 1986, p. 290. Cf. Vollgraß, *Bulletin de correspondance hellénique*, 31, 1907, p. 155 et sq.

69. Si l'on examine la carte et la situation sur le terrain, il peut très naturellement s'être rendu à l'un puis à l'autre. La communication directe entre le couvent et le sommet de l'acropole est fort malaisée. Les itinéraires de Pausanias, en particulier en Argos, ne sont pas toujours parfaitement clairs...

d'Héra, *Akraia*, dérivée d'*akra*, fait référence à une pointe, falaise ou sommet (pointu, ou tranchant)⁷⁰, qui convient mieux à l'abrupte Larisa qu'aux formes douces de la colline du Prophète Élie, comme le remarquait déjà Vollgraff⁷¹. C'est Pausanias lui-même qui écrit : « À la pointe (*ep' akrâi*) de la Larisa se trouve un temple de Zeus dit Larisaios... ». L'épiclèse de l'Athéna honorée au sommet de l'Acropole était *Akria*. Au fond, l'« épiclèse » de la *Vierge du Rocher* rappelle celle d'Héra... La localisation du sanctuaire d'Héra *Akraia* sur le site du couvent de la *Panaghia tou Brachou* nous paraît donc l'hypothèse la plus vraisemblable, mais reste une hypothèse. L'étape suivante sera sans doute plus convaincante.

Haghia Moni

Pausanias (II, 38, 3) sait que « près de Nauplie, coule une fontaine appelée Kanathos⁷² ; là, au dire des Argiens, Héra vient se baigner chaque année et redevient vierge (*parthenos*). Ce mythe (*logos*) fait partie de la tradition secrète (*tôn aporrhêtôn*) du mystère (*teletê*) qu'ils célèbrent en l'honneur d'Héra... ». Pour une fois, Pausanias lève ne serait-ce qu'un petit pan du voile qui couvre les mystères. Et il nous permet d'entrevoir un lien entre d'une part le bain rituel et la virginité renouvelée, et d'autre part le rite central du *hieros gamos* de l'Héraion, qui garantit le retour régulier des pluies de printemps et la prospérité agricole. Le bain d'Héra est attesté également à Platées, à Samos, et même en Syrie (Élien, *Nat. anim.*, XII, 30)⁷³.

70. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. u. *ak-*. Il faut remonter à **h₂ek* « pointe, tranchant ». Cf. en grec *to akron*, *hê akra*, *hê akris*... À Pérachora, la même épiclèse évoque le « promontoire ».

71. « L'épithète *Akraia*, qui est d'un usage fréquent, vient de ce que le sanctuaire de la divinité ainsi surnommée se trouvait situé sur une hauteur, soit une pointe de rocher, soit un sommet bien accusé... » (*Bulletin de correspondance hellénique*, 31, 1907, p. 160)

72. Le toponyme-hydronyme semble lié au nom du jonc (*kanna*, *kanês*) lui-même emprunté à une langue sémitique. Cf. Pierre Chantraine, *DELG*, s. u. *kanna*.

73. Il s'agit, dans ce cas, de l'*interpretatio graeca* du couple Atargatis-Baal, et selon le pseudo-Lucien (*De Dea Syra*, 13, 47-48) Héra-Atargatis était associée à des hydrophories et à des rites propices à la pluie (Delcor 1970).

Tout le monde s'accorde pour identifier la source Kanathos avec celle qu'enferme, à trois kilomètres de Nauplie, le couvent d'Haghia Moni, au lieu-dit Areia⁷⁴. Ce couvent a été fondé au XII^e s. pour y abriter des religieuses⁷⁵, au temps de l'évêque Léon, sous la dynastie des Commènes. La fontaine, toujours abondante, jaillit parmi les figuiers dans le jardin des nonnes ; elle reste de nos jours encore fort appréciée des gens de la contrée⁷⁶. Dans le vestibule de l'église, on peut voir une image peinte au XIX^e siècle de la Vierge *Zôdochos Pigi*, « fontaine pleine de Vie »⁷⁷, couronnée par les Anges et installée avec son Fils dans le bassin d'une grande fontaine où s'abreuvent des religieux et d'autres groupes de la population. D'après les personnages situés au premier plan, elle chasse les démons du corps des possédés, guérit les malades et abreuve les récoltes. Cette image dépend d'un modèle traditionnel plus complet⁷⁸.

La Source pleine de Vie

Le nom, la conception religieuse et l'iconographie se réfèrent à la fameuse église suburbaine de la *Zôdokos Pigi*, au lieu-dit aujourd'hui Balkli, à deux cents mètres des murailles de Constantinople⁷⁹, devant la porte de Silivri, dite aussi porte de la Source⁸⁰. Procope⁸¹ attribue

74. Leake 1830; p. 360. Frazer 1898 III, p. 305.

75. Plus tard, en raison de l'incursion de pirates, le couvent fut dévolu à des hommes, pour revenir à des religieuses, qui l'occupent encore actuellement.

76. Ils disent que son eau fait des filles de Nauplie les plus belles de la région. Il existe un lien étymologique entre le nom d'Héra, le nom *hōra*, et le mot *hōraios*, qui signifie encore en grec moderne *jeune et joli*.

77. *Zôdochos* est un composé ésocentrique, régressif et de dépendance, qui signifie « qui reçoit la vie ». Il rappelle le titre de *Theodochos* que Nestorius proposait à la place de *Theotokos* (Limberis 1994, p. 55). En fait, le mot est senti comme équivalent de « source qui distribue la Vie (qu'elle a reçue en son sein) » ; telle est l'élaboration théologique du lien symbolique de la Vierge et des sources. Sur l'ensemble de la question, Muthmann 1975, ch. IX.

78. Où est illustrée la légende de l'Empereur Léon (cf. *infra*). Le dossier iconographique a été analysé par T. Velmans (Velmans 1968). Cf. Janin, 1953, p. 237 ; Muthmann 1975, p. 351.

79. Janin 1950, p. 413, avec les références byzantines et modernes.

80. Janin 1950, p. 257.

81. Procope, *De aedif.*, I, 3. On trouvera la traduction en français in Janin 1953, p. 232. Cédrenus date la construction des années 560.

la fondation et la construction du sanctuaire à Justinien, mais un petit monastère existait auparavant⁸². La légende rédigée au XIV^e s. par l'historien byzantin Nikèphoros Kallistos⁸³ rapporte qu'un simple soldat – qui devait devenir l'empereur Léon I^{er} le Thrace (457-474 ap. J.-C.) – rencontra un jour un aveugle épuisé qui cherchait l'ombre et l'eau, pour étancher sa soif. Pendant que Léon cherche une source, on entend une voix mystérieuse descendue du ciel, la voix de la *Theomêtôr*, qui dit à Léon que ce qu'il cherche est tout près de lui. Il trouve la source, y conduit l'aveugle, baigne son visage et – miracle – l'infirmes retrouve la vue. Léon, devenu empereur, fonde le sanctuaire de la *Source pleine de de Vie*, un bel édifice au milieu d'un délicieux *paradeisos*, un bois de platanes et de cyprès plein de fraîcheur⁸⁴.

Un peu partout en Grèce se retrouve le culte de la Vierge Source pleine de Vie⁸⁵. Sur le site d'Argolide, autour d'une fontaine abondante et pure, il succède à la Maîtresse antique d'*Argos assoiffée*⁸⁶. Nous ne pouvons évidemment *prouver* la continuité entre ces cultes historiquement attestés à plusieurs siècles de distance, sur un site que l'archéologie ne peut explorer librement. Il est impossible également d'affirmer la continuité entre Héra et la Vierge *Zôodochos* de Constantinople-Balkli, bien que la présence d'Héra à Byzance soit bien attestée⁸⁷. Reste la résurgence de thèmes religieux unis par une étroite parenté, parenté que les textes viennent confirmer et qu'une continuité créative explique mieux, à notre sens, que toute autre hypothèse.

Conformément à un premier mouvement de leur combat, tout négatif, les chrétiens ont tenté d'interdire le culte « diabolique » rendu aux sources⁸⁸, pratique manifestement très vivace. Ils en sont venus

82. Janin 1953, p. 233.

83. *Histoire de l'église*, XV, 25-26 = Migne, *PG*, 147; 71-78

84. Un *locus amœnus* très comparable à Képhalari, cf. *infra*. Un palais y accueillait les Empereurs venus faire leurs dévotions à la Vierge, le jour de l'Ascension. Cf. Janin 1950, p. 140-141.

85. À Markopoulo, en Attique ; à Patras, à Poros, à Patmos, etc. Cf. Muthmann 1975.

86. Sauzeau 1998 b.

87. Limberis 1994, p. 10.

88. Cyr. H., *Catech.*, 19, 8.

à une solution plus efficace, qui consistait à transformer le culte païen en culte chrétien⁸⁹. Or, nous allons le voir, tout était prêt, dans la conscience religieuse des païens comme des chrétiens, pour assurer, grâce à une belle synthèse religieuse, la transition entre la Vierge et Héra.

D'une part, dans la tradition judéo-chrétienne, l'eau fonctionne comme métaphore mystique de la vie éternelle à laquelle aspirent les fidèles, de Dieu, particulièrement de l'Esprit Saint⁹⁰. D'autre part une conception – liée sans doute à un symbolisme universel et transhistorique – fait de l'eau un symbole féminin⁹¹ et l'élément pourvoyeur de la fécondité et de la guérison. C'est donc très naturellement que la Vierge se charge avec prédilection du symbolisme de la Source de Vie⁹².

89. « Les chrétiens ne pouvaient rester indifférents devant les sites, sources, grottes, que le paganisme avait consacrés comme surnaturels, car on aurait couru le risque d'y laisser survivre les vieilles dévotions ; c'est pourquoi beaucoup de ces lieux virent s'élever chapelles et oratoires, quand on ne les transforma pas en « contre-pèlerinages » Ducellier 1990, p. 52. Sur la Fontaine des lampes, près de Corinthe, où le culte des « anges d'en bas » persista jusqu'à l'époque de Justinien, cf. Mac Mullen 1998, p. 85, avec la bibliographie.

90. Conformément à une matrice métaphorique universelle de la soif comme désir essentiel (cf. Sauzeau 1998, p. 425-426), la soif symbolise le désir de Dieu, et la source Dieu dans son rapport avec l'homme. On pourrait remonter à l'*Ancien Testament* ; par ex. Moïse faisant jaillir la source dans le désert (*Exode*, 17) ; voir aussi *Psaume* 42 : « Comme la biche est haletante après le cours d'eau, ainsi mon âme est haletante après toi, Élohim ! Mon âme a soif d'Élohim, le Dieu vivant ! » – texte illustré par les peintres byzantins (Velmans 1961, p. 119 et sq.). L'idée sera reprise à l'envi par les chrétiens, et rapprochée de l'eau baptismale ; citons aussi le beau passage de l'*Évangile de Jean* (4, 13-14). La source devient symbole de la parole divine, de l'Évangile etc. ; cf. Clément d'A., *Protept.*, 10 p. 78, 22 : le Christ comme *pêgê zôpoios*. Chez Romanos le Mélode (XXXVI, 18) « la créature de terre périssait de soif ; consumée par la chaleur ardente, elle errait dans le désert sans eau et ne trouvait rien pour étancher sa soif, la malheureuse ; aussi mon sauveur, fontaine des biens (*pêgê tôn agathôn*), a-t-il fait jaillir des flots de vie... » (trad. J. Grosdidier de Matons)

91. *Cantique des Cantiques*, IV, 15 : « Fontaine des jardins/puits d'eaux vives/ondes qui descendent du Liban... » (trad. E. Dhorme)

92. Le pseudo-Grégoire le Thaumaturge, dans l'*Homélie sur l'Annonciation*, la chante comme *pêgê aenaos* « source sempiternelle » (PG 10, 1159 b). Au IV^e s., Ephraem le Syr., 2, 275 D : la Vierge est *anthrôpois pêgê pneumatos aiôniou*. Pseudo-Idéfonse (*Sermon* 4, PL 96, col. 258 B ; avant le IX^e s.) : « *virgo Maria [...] fons signatus, puteus aquarum uiuentium...* ».

Mais la philosophie païenne avait depuis longtemps ouvert la voie à la rencontre de la Vierge et d'Héra sur ce thème, puisque Empédocle, au ^ve s. av. J.-C., énumérant les « racines de toutes choses », donne à l'épouse de Zeus le nom de *Pheresbios* « qui apporte la vie ⁹³ ». À la suite de Platon (*Cratyle*, 404 c), les allégoristes d'Homère identifient Héra et l'*aêr* (le brouillard, l'air humide, senti comme féminin)⁹⁴. Dans la théurgie complexe des *Oracles chaldaïques* (II^e s. ap. J.-C.) la symbolique de la source joue un grand rôle⁹⁵. « Rhéa, en vérité, est la source et le courant des Bienheureux intellectifs... » (*Fgt.* 56 des Places), idée fondée sur l'« étymologie » de son nom⁹⁶. Les néo-platoniciens tardifs développent à loisir cette conception, avec des complications qui confinent à l'élucubration ; ainsi Proclus (411-485) fait d'Héra, qui incarne la fécondité créatrice de Zeus démiurge, la mère universelle des âmes, et, par une métaphore qui nous intéresse ici particulièrement, une « source de vie »⁹⁷. Héra veut ressembler à sa mère Rhéa⁹⁸, elle-même « source vivifiante » *zôogonos pégê*⁹⁹. Certains chrétiens n'ignoraient pas cette rencontre et la continuité qu'elle suppose. Un

93. *Fgt.* 6 Diehl-Kranz = 7 Wright. L'interprétation du passage reste très discutée ; cf. Buffière 1956, p. 97. Dans le *Cratyle* (396 b) Platon rapproche le nom de Zeus (acc. *Zêna*) du verbe vivre (*Zên*), idée qui sera souvent reprise (Buffière 1956, p. 108-109).

94. Buffière 1956, p. 106 et sq.

95. Le Père est « la source des sources, matrice qui contient toutes choses » (*Fgt.* 30 des Places) ; « au flanc gauche d'Hécate [assimilée à Rhéa] réside la source de la vertu, qui reste à l'intérieur, sans perdre sa virginité » (*Fgt.* 52 des Places). Cf. aussi l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus Afer (280-363) où « plusieurs passages parlent de "source" et les mots associés permettent des références précises aux oracles. » Des Places 1971, p. 34.

96. Sur la succession Rhéa-Vierge, cf. *supra*, note 45 ; sur l'idée d'écoulement, cf. *infra*, note 121.

97. *In Tim.* 249 ; cf. *Fragmenta Orphica* 130 Abel (p. 205) ; Muthmann 1975, p. 332.

98. Buffière 1956, p. 547. L'identification *Gê* = *Mêtêr* = *Rhea* = *Hêrê* est attestée par le *Papyrus de Dervéni* (XVIII, 7) ; cf. Martin-L. West in *ZPE*, 47, 1982 ; West 1983, p. 81.

99. Proclus, *Théol. plat.*, 290 « Le centre intermédiaire, c'est-à-dire le sein réceptif de la puissance génératrice qui est en Cronos, est la source maternelle et vivifiante de Rhéa (*hê metrikê tês Rheas kai Zôogonos pégê*). » trad. Saffrey-Westerink ; *Comm. in Tim.*, 193.

texte grec d'ailleurs assez bizarre, et qui mériterait un commentaire, la *Narratio de rebus Persicis*¹⁰⁰ (v^e ou vi^e s. ap. J.-C.) établit explicitement, pour mieux souligner la mort du paganisme et le triomphe du christianisme¹⁰¹, la transition entre Héra et la Vierge-Source. Je me contenterai d'en traduire ici quelques lignes, suffisamment révélatrices : « Héra est enceinte. – Elle est morte, et elle est enceinte ? – Oui, une fois morte, elle est ressuscitée, et elle donne la vie.[...] Elle a été aimée [...]. Elle ne s'appelle plus Héra, mais Ourania. [...] C'est la Source qui a été aimée [...]. Myriam est son nom. [...] Son nom de Source est à comprendre ainsi : la Source d'eau fait jaillir une source sempiternelle d'esprit. » Ajoutons qu'Héra est aussi, dans ce cas, l'*interpretatio graeca* de l'iranienne Anâhîta, si nettement trifonctionnelle, que, dans le même texte, Plutarque compare à Athéna, et appelle par la suite Artémis et Héra¹⁰².

Képhalari

Le site où nous allons suivre maintenant Pausanias mériterait d'être mieux connu. Son nom moderne est Képhalari¹⁰³. Il est évoqué ainsi par Pausanias : « Au pied de cette montagne [le mont *Chaon*, le Béant] poussent des arbres cultivés et c'est là que jaillit à la surface l'eau de l'Érasinos, qui coule jusque-là depuis le lac de Stymphale en Arcadie [...]»¹⁰⁴. Près des sources de l'Érasinos au pied de la montagne on sacrifie à Dionysos et à Pan, et l'on mène en l'honneur de Dionysos une fête appelée *Turbê*...¹⁰⁵ »

100. Pseudo-Julius Africanus, *PG*, Migne, 10, p. 97-108.

101. Sur ce type de textes, cf. Foschia 2000, p. 420.

102. Plutarque, *Vie d'Artaxerxès*, 3, 2 (= Athéna) ; 23, 7 (= Héra) ; 27, 4 (Artémis). Cf. Chaumont 1958, dont le commentaire reste confus faute de recours à la théorie trifonctionnelle.

103. Ce toponyme assez fréquent (en Corinthie, près de Drama, près de Kifissia à Athènes etc.), dérivé de *kephalê* « tête », désigne la Source, par une métaphore qui identifie la source d'une rivière à sa tête (synonyme : *Kephalobruso*). La même métaphore se retrouve dans le nom italien de *Capaccio* (*Caput aquae*), cf. *infra*, note 118.

104. Comme le savaient déjà Hérodote (VI, 76), Diodore de Sicile (XV, 49), Strabon (VI, 275, VIII, 371).

105. Pausanias, II, 24, 6. Trad. personnelle.

Nous sommes à quelques kilomètres au sud d'Argos, non loin des sources et des marais de Lerne. La fontaine, d'un débit considérable, se situe sous deux profondes cavernes, aux voûtes puissantes ; dans l'obscurité profonde s'écoule une petite source. Le site, dont le charme enchantait les voyageurs du XIX^e s. et J.G. Frazer¹⁰⁶, est sacré depuis le Néolithique jusqu'à nos jours. La fête dite *Turbê*, c'est-à-dire « Tumulte » ou « Désordre » semble avoir été typiquement dionysiaque, avec dissolution de l'ordre social, une sorte de carnaval champêtre. Le nom du fleuve – sans doute le Fleuve charmant, ou Fleuve d'Amour¹⁰⁷ – évoque ces « frairies » dont L. Gernet expliquait naguère l'atmosphère et les fonctions¹⁰⁸ : on y pique-nique près d'un fleuve, on y célèbre des mariages collectifs, ou bien des unions préliminaires au mariage. Il faut ajouter que l'Érasinos, seul véritable fleuve permanent de la région, constitue une sorte de frontière symbolique – n'a-t-il pas arrêté Cléomène, l'impétueux roi de Sparte¹⁰⁹ ? Pour les Argiens commençait ici le domaine chtonien et humide de Lerne, avec son lac sans fond, ses entrées infernales, ses monstres. C'est le domaine de Poséidon, de Dionysos, de Déméter *Prosymnaia*, mais aussi, paradoxalement, d'Héra elle-même, qui nourrit l'Hydre¹¹⁰.

Képhalari, où fut élevé au VI^e s. une basilique paléochrétienne, est resté le cadre d'une grande fête religieuse (le 18 avril) chère aux habitants d'Argos, où de grandes tablées sont installées dans l'ombre des platanes. Avec la témérité caractéristique de son style, J.-G. Frazer ne doutait pas un instant que cette fête fût « a continuation, in a

106. Frazer 1965, p. 245. Actuellement la source est captée, mais le site garde une grande partie de son attrait.

107. Plusieurs fleuves de la Grèce antique portaient ce nom (cf. Strabon, VIII, 6, 8), sans doute un indice de sa « fonctionnalité », cf. *infra*. Voir Brulé 1987, p. 197. Malgré la difficulté présentée d'une façon générale par les toponymes, et plus particulièrement par les noms en *-inos* (Chantraine 1933, p. 203), on est tenté d'y retrouver le radical en *-s* du mot *erôs*.

108. Gernet 1968, p. 21-61.

109. Hérodote, VI, 76.

110. Prosymna est le toponyme d'où dérivent à la fois l'épiclèse de Déméter à Lerne et le nom de l'amant de Dionysos, Prosymnos ; mais c'est aussi le toponyme du grand Héraion, à l'autre pôle de la *chôra* argienne.

changed form, of the festival of Dionysos called Tyrbe¹¹¹... » En tout cas, la caverne est encore un lieu de pèlerinage, où l'on recueille avec ferveur l'eau qui sourd de la roche ; on y voit une église moderne à demi souterraine, qui relaye un bâtiment beaucoup plus ancien, où étaient réemployés des blocs antiques. Elle est consacrée à la Vierge, la Panaghia *Kephalariotissa*, honorée comme *zôdochos pêgê*¹¹².

La continuité du sacré sur le site concerne donc la très longue durée – du néolithique à nos jours – ce qui n'étonnera guère l'historien des religions¹¹³, mais n'implique pas, dans ce cas, la continuité typologique des figures divines concernées, puisqu'on passe de Pan et de Dionysos à la *Panaghia*. Autant que nous le sachions, Héra ne s'intéressait pas directement aux sources de l'Érasinos¹¹⁴. La puissance symbolique de la *Panaghia Zôdochos*, mais aussi son affinité avec les grottes¹¹⁵, lui ont permis de s'approprier la source de Képhalari. Comme le disait Cocchiara, la *continuité* n'implique pas l'immobilité, mais un processus dialectique toujours à l'œuvre dans l'histoire.

Héra et la Madonna del Granato

En Grande-Grèce également la continuité Héra-Vierge se révèle avec une particulière netteté. Nous ne pouvons ici qu'évoquer en

111. Frazer 1898, III, p. 211.

112. Cf. *supra*, p. 307.

113. « Ces épiphanies locales (de l'eau) sont indépendantes de la structure religieuse supraposée. [...] Elles acquièrent une autonomie et leur culte dure en dépit d'autres épiphanies et d'autres révolutions religieuses. [...] À Lilibeo (Marsala) le culte de la Sibylle s'est superposé à un culte primitif local, qui avait son centre dans une caverne inondée d'eau ; les Protosiciliens s'y rendaient pour les ordalies ou les incubations prophétiques ; la Sibylle y a dominé et prophétisé au temps de la colonisation grecque, et, depuis le christianisme, s'y perpétue une dévotion à Saint Jean Baptiste, auquel on éleva au XVI^e siècle un sanctuaire dans la vieille caverne, restée jusqu'à nos jours le but des pèlerinages pour les eaux miraculeuses... » Éliade 1949, p. 174-175.

114. On notera cependant qu'elle était présente au lac Stymphale (Paus., VIII), et, d'une certaine façon, nous l'avons dit, aux marais tout proches de Lerne.

115. Cf. par exemple Romanos le Mélode, XI, 14, 5, qui fait dire à la Vierge : « une caverne fait mes délices (*kai to spêlaion moi erasmion*) » ; cf. aussi X, 3, 3.

quelques mots l'itinéraire d'Héra, qui à la faveur de la colonisation dont elle constitue l'une des patronnes, a rencontré les déesses italiques qui lui correspondaient, et fut vénérée par les Grecs et par les peuples indigènes, en son sanctuaire extra-urbain du Silaris, en limite de la *chora* de Poséidonia-Paestum. Son assimilation à la Junon romaine trifonctionnelle, qui dépend comme elle de l'héritage indo-européen, n'a rien d'artificiel. Et tout semble prouver qu'à l'avènement du christianisme, la *Madonna* a pris localement le relais d'Héra.

À Paestum, les indices d'une certaine continuité religieuse sont en effet concordants. Le temple d'Athéna fut converti en église dès le v^e siècle. L'aire suburbaine consacrée à Aphrodite-Vénus a gardé le nom de *Santa Venera*¹¹⁶. L'essentiel n'est pourtant pas ici, mais sur les hauteurs de Capaccio Vecchio, qui dominent la plaine. C'est là, au-dessus du *Caput aquae*¹¹⁷, que les habitants, chassés par l'insécurité et l'insalubrité, ont trouvé refuge, pour y construire une église au viii^e siècle. Dans l'église bâtie au xii^e siècle à côté de la précédente et pour la remplacer, une statue ancienne représente la Vierge à l'enfant tenant une grenade : c'est la *Madonna del granato* généralement considérée comme l'évidente héritière d'Héra.

Cet attribut dérive en principe de l'interprétation de la Vierge comme Tabernacle et en dernière instance du texte biblique¹¹⁸. En fait, l'importance du fruit symbolique, qui donne son nom à la Madone locale, précisément sur le territoire de l'ancienne Poséidonia, dominé dans l'Antiquité par Héra, nous oblige à admettre une continuité. En effet, l'iconographie de la déesse, à Poséidonia comme dans les autres centres de son culte, est pour ainsi dire peuplée de grenades. À l'Héraion d'Argos, par exemple, Pausanias (II, 17, 4) a vu la grande statue chrysléphantine de Polyclète : « La statue d'Héra est assise sur un trône. Elle porte une couronne où sont sculptées les Charites et les Heures, et dans une main elle tient le fruit du grenadier, dans l'autre un sceptre. Quant à la grenade gardons le silence : le mythe est défendu par le secret... » Comment devons-

116. Les fouilles de Santa Venera sont présentées par Pedley 1990, p. 129 et sq.

117. Cf. *supra*, note 103.

118. I *Rois* VII, 42 ; II *Chroniques*, 16.

nous interpréter ce symbole¹¹⁹ ? La discrétion scrupuleuse du Périégète nous prive d'un *logos* essentiel. Il ne nous reste plus qu'à tourner autour du mystère pour en cerner les significations. Le fruit se caractérise par des traits riches d'associations : ses innombrables grains (qui expliquent son nom en latin et dans les langues romanes) suggèrent l'idée d'abondance, de richesse¹²⁰. La couleur rouge de sa pulpe et de son jus évoque le sang. Si l'on songe que le nom grec *rhoia* doit s'expliquer par l'idée d'écoulement (grec *rheô*), on entrevoit peut-être le sujet du *logos* mystérieux, en rapport avec l'écoulement du sang menstruel¹²¹.

Dans l'ensemble, le symbolisme de la grenade se rapporte à la féminité, à la fécondité-multiplicité, au mystère de la vie et de la mort. C'est donc tout naturellement qu'il sera passé d'une Dame à l'autre. Du reste, d'autres symboles leur sont communs : la couronne, la pomme et les fruits d'une façon générale¹²², la colombe¹²³ ou le lys¹²⁴, dont on peut voir des modèles en terre-cuite au musée de Paestum¹²⁵.

Bien sûr – faut-il le préciser ? – la Vierge, qui synthétise à la fois l'ensemble des grandes divinités féminines du paganisme et des valeurs éminemment chrétiennes, ne s'identifie pas à Héra sur le plan théologique et mythico-légitimaire ; la différence est évidente, puisque les forces monstrueuses, dont l'épouse de Zeus avait le contrôle, sont désormais les adversaires diaboliques de la Vierge. Ni cette

119. Voir sur la symbolique de la grenade dans l'Antiquité Muthmann 1982.

120. Hérodote, IV, 143.

121. Des mots comme *rhoa*, *rhoos* désignent l'écoulement, en particulier le flux menstruel. Cette proximité avec le sang en fait le fruit des morts (cf. *Hymne à Déméter*, v. 372), « tabou » lors des Thesmophories.

122. Les pommes d'or du Jardin des Hespérides sont liées à Héra ; et, en Occident, les Vierges du Moyen-âge et de la Renaissance tiennent fréquemment une pomme.

123. Les colombes sont consacrées à Héra comme à Aphrodite. Dans la tradition chrétienne, elles symbolisent l'Esprit saint, associé à la Vierge.

124. Le lys était consacré à Héra, qui se plaît à la couleur blanche. Le Musée de Paestum présente de nombreux modèles de lys en terre cuite. Dans la tradition chrétienne, le lys possède sa symbolique propre, que nous ne pouvons envisager ici.

125. La procession au navire (*centa*) pose problème : les gens de Capaccio ne sont guère des marins. Souvenir d'Héra protectrice de la navigation ?

différence importante, ni les élaborations théologiques, ni la profondeur de la conception proprement chrétienne de Marie, ne peuvent rien contre l'évidence de la continuité.

La trop rapide enquête que nous avons menée à la fois sur le terrain et dans les textes suffit en effet à démontrer, nous semble-t-il, qu'en Grèce comme en Italie méridionale la Vierge succède à Héra, comme elle succède à d'autres divinités païennes, essentiellement féminines, qu'elle synthétise. Elle ne se contente pas d'occuper mécaniquement le site ou le sanctuaire. Elle reprend à son compte une partie des fonctions de la divinité, mais il ne s'agit pas de « survivances » : nous sommes au contraire en présence d'une prodigieuse Source de Vie religieuse ; le processus que nous découvrons à l'œuvre est dialectique et créatif ; il intègre les fonctions des déesses et les fonde dans un creuset religieux, où le symbolisme universel et les données du paganisme grec se croisent avec la théologie proprement chrétienne, en une synthèse profonde¹²⁶.

4 rue Chaptal
34000 Montpellier

126. Je remercie ceux qui m'ont aidé de leur compétence, en particulier André Sauzeau, mon frère et complice, et mes collègues Christophe Chandezon, Stavros Perentidis et Vana Nicolaidou-Kyrianidou.

BIBLIOGRAPHIE

- AVRAMEA Anna, *Le Péloponnèse du IV^e au VII^e siècle. Changements et persistances*, Paris, 1997.
- AVRAMEA Anna, « Le Péloponnèse proto-byzantin », in Renard Juliette éd., *Le Péloponnèse : archéologie et histoire*, Rennes, 1999, p. 287-293.
- BEL G., « Classical Greece, Byzantium and the Struggle for the Greek National Identity », in HOKWERDA Hero & alii, 1993, p. 325-337.
- BENKO Stephen, *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan & Christian Roots of Mariology*, Leiden, 1993.
- BLOCH Raymond, « Interpretatio », in Bloch R. éd., *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976, p. 9-19.
- BORGEAUD Philippe, *La Mère des Dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.
- BUFFIÈRE Félix, *Les mythes d'Homère*, Paris, 1956.
- CAMERON Averil « The Theotokos in 6th Century Constantinople », *Journal of Theological Studies*, 29, 1978, p. 79-108.
- CAMERON Averil & HERRIN J., *Constantinople in the Early VIIIth cent.*, New York, 1984.
- CHANTRAINE Pierre, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.
- CHAUMONT Marie-Louise, « Le culte d'Anâhitâ à Staxr et les premiers Sassanides », *Revue de l'Histoire des Religions*, 154, 1958, p. 154-175.
- CHUVIN Pierre, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990.
- COCCHIARA Giuseppe, « Paganitas : sopravvivenze folkloriche del paganism siciliano », *Kôkalos*, 10-11, 1964-65, p. 401-415.
- DAGRON Gilbert, *Naissance d'une capitale*, Paris, 1974.
- DANFORTH Loring, « The ideological context of the search for continuities in Greek culture », *Journal of Modern Greek Studies*, 2, 1984, p. 53-85.
- DEICHMANN Friedrich W., « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 54, 1939, p. 105-136.
- DELCOR Mathias, « Rites pour l'obtention de la pluie à Jerusalem et dans le Proche-Orient ancien », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1970 = *Religion d'Israël et Proche-Orient ancien*, Leiden, 1976, p. 404-418.
- DE MARTINO Ernesto, *La terre du remords*, Paris, 1966.
- DÉROCHE Vincent, « Delphes : la christianisation d'un sanctuaire païen », in *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne*, Rome, 1989, p. 2713-2726.
- DES PLACES Édouard, *Oracles chaldaïques*, Paris, 1971.
- DUCELLIER Alain, *L'Église byzantine, entre pouvoir et esprit*, Paris, 1990.

- DYGGVE Ejnar, « Les traditions cultuelles de Delphes et l'Église de Delphes. Quelques notes sur *Delphoi christianikoi* », *Cahiers Archéologiques*, 3, 1948, p. 9-28.
- ÉLIADE Mircea, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949.
- FRAZER James-G., *Pausanias' Description of Greece*, Cambridge, 1898 (reprint 1965).
- FRAZER James-G., *Sur les traces de Pausanias*, Paris, 1965.
- FREDOUILLE Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.
- FOSCHIA Laurence, « La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IV^e-VII^e s.) », *Revue des Études Grecques*, 113, 2000, p. 413-434.
- FRANTZ Alison : « From Paganism to Christianity in the Temples of Athens », *Dumbarton Oaks Paper*, 19, 1965, p. 200-205.
- GEORGoudi Stella, « L'égorgement sanctifié en Grèce moderne : les "kourbânia" des saints », in Detienne Marcel & Vernant Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 271-307.
- GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.
- GINZBURG Carlo, *Le sabbat des sorcières*, Paris, 1992 (éd. orig. *Storia notturna : una decifrazione del sabba*, Turin, 1989).
- GREGORY Timothy E., « The Survival of Paganism in Christian Greece : A critical Essay », *American Journal of Philology*, 107, 1986.
- GRUMEL Venance, « Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople », *Revue des Études Byzantines*, 16, 1958, p. 202-203.
- HALDON John F., *Byzantium in the 7th Century*, Cambridge, 1990.
- HOKWERDA Hero & alii, *Polyphonia Byzantina, Studies in Honour of W. J. Aerts*, Groningue, 1993.
- IOGNA PRAT D., Palazzo Éric & Russo Daniel éd., *Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996.
- JANIN Raymond, *Constantinople byzantine*, Paris, 1950, 1964².
- JANIN Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, III, t. 1, les églises et les monastères, 1953.
- LAWSON John C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 1910; repr. New-York, 1964.
- LEAKE William M., *Travels in the Morea*, London, 1830 (repr. Amsterdam, 1968).
- LIMBERIS Vasiliki, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Londres-New York, 1994.
- LOISY Alfred, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1902.
- MAC MULLEN Ramsay, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, 1998 (éd. or. en anglais 1996).
- MANGO Cyril, « Discontinuity with the Classical Past in Byzantium », in Mullet Margaret & Scott Roger eds., *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981.

- MUSTI Domenico & TORELLI Mario, *Pausania : Guida della Grecia, Libro II*, 1986, 1994².
- MUTHMANN Friedrich : *Mutter und Quelle*, Basel, 1975.
- MUTHMANN Friedrich : *Der Granatapfel*, Fribourg, 1982.
- NEUTSCH Bernard, « Schiffsvotive und Schiffsprozessionen am Cap Palinuro als Nachleben der Antike », *Klearchos*, 7, 1965, p. 93-103.
- NEYTON André, *Les clefs païennes du christianisme*, Paris, 1979.
- PEDLEY John G., *Paestum : Greeks and Romans in Southern Italy*, London, 1990.
- PIÉRART Marcel & TOUCHAIS Gilles, *Argos : Une ville grecque de 6000 ans*, Paris, 1996.
- POUQUEVILLE François-Charles H.-L. : *Voyage de la Grèce*, Paris, 1826².
- SAINTYVES Pierre, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
- SAUZEAU Pierre, « L'héritage d'Héra : réflexions sur l'identité de la cité grecque et les syncrétismes antiques », in Million Pierre éd., *Religiosité, religions et identités religieuses, Recherches sur la philosophie et le langage*, 19, 1998 a, p. 191-208.
- SAUZEAU Pierre, « Un problème homérique : *poludipsion Argos* », *Revue des Études Grecques*, 111, 1998 b, p. 418-435.
- SAUZEAU Pierre, *Les partages d'Argos*, Paris, 2005.
- SCHREINER Klaus, *Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München, 1994.
- SPIESER Jean-Michel, « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », in Jantzen Ulf ed. *Neue Forschungen in griechischen Heiligern*, Tübingen, 1976, p. 309-320.
- THIERRY Nicole, « Le culte du cerf en Anatolie et la vision de Saint Eustathe », *Monumens et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Monuments Piot)* n° 72, 1991, p. 33-99.
- TRAM TAN Tinh, « Sur les pas d'Isis », *Bulletin de Correspondance Hellénique* suppl. 38, 2000, p. 489-499.
- TROMBLEY Franck R., *Hellenic Religion & Christianization c. 370-529*, Leiden-NY-Köln, 1993.
- UNDERWOOD Paul A., « The Fountain of Life in manuscripts of the Gospels », *Dumbarton Oaks Papers*, 5, 1950, p. 41-138.
- VARVOUNIS Manolis G., « Survival of ancient elements in the traditional culture of the Greek people », *Mésogeios*, 1, 1998, p. 161-169.
- VELMANS Tania, « Iconographie de la "Fontaine de Vie" dans la tradition byzantine à la fin du moyen-âge », *Synthronon, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques*, II, 1968, p. 123 et sq., 128.
- WARNER Marina, *Alone of all her Sex*, London, 1990 trad. franç. *Seule entre toutes les femmes*, Paris, 1989.
- WELLEN Gherardo A., *Theotokos*, Utrecht, 1961.
- WEST Martin-L., *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.
- WRIGHT M. Rosemary, *Empedocles : The Extant Fragments*, New Haven & London, 1981.