

LE DOMAINE DE SCILLONTE: XÉNOPHON ET L'EXEMPLE PERSE

LOUIS L'ALLIER

DANS L'*ANABASE* (1.2.7) Xénophon présente pour la première fois au public grec un type d'environnement très particulier, destiné à la fois à l'homme et à l'animal, et qui prend la forme d'un parc aménagé à la façon des Perses. Ce type de jardin, auquel Xénophon donne son nom perse, sous une forme grécisée, ὁ παράδεισος,¹ l'a visiblement marqué car il décrira ensuite de tels *paradis* dans l'*Anabase* (1.2.7; 1.4.10; 2.4.14, 16), la *Cyropédie* (1.3.14; 1.4.5, 11; 8.1.38; 8.6.12), l'*Économique* (4.13; 4.20–25) et les *Helléniques* (4.1.15–16). Selon S. E. Hirsh (1985: 152, n. 11), Xénophon a introduit le mot et la notion même du *paradis* en Grèce. P. Grimal affirme que la Grèce ne connaissait pas ce genre d'aménagement avant Xénophon et que c'est à travers ses écrits que le concept s'est popularisé en Grèce propre.² Le mot apparaît en Grèce avec Xénophon,³ même si, comme le note C. Vatin, les tyrans Siciliens avaient, dès le v^e siècle, commencé à "rivaliser sur ce point avec le faste des Perses qui recevaient sous leurs kiosques et leurs tonnelles au milieu des pelouses ombragées."⁴

La description que Xénophon fait de ces *paradis* mérite qu'on s'y attarde, car nous croyons que son engouement pour ce type d'aménagement du paysage est le reflet, sinon la source de sa vision du monde naturel. En effet, on observe à diverses époques une tendance chez l'être humain à disposer son univers physique de façon à refléter ses croyances religieuses ou philosophiques. L'expérience des siècles derniers nous le démontre, comme le fait remarquer A. O. Lovejoy (1957: 16):

The God of the seventeenth century, like its gardeners, always geometrized; the God of Romanticism was one in whose universe things grew wild and without trimming in all the rich diversity of their natural shapes.

Selon le récit que Xénophon nous en fait dans l'*Anabase* (1.2.7–8), c'est près de la ville de Célène qu'il aperçoit pour la première fois un *paradis*. Il en

¹ Cf. Kent 1950: 191 et 195. Le vieux perse *paradayadam* "retraite plaisante" serait une graphie fautive pour *paridaidam* (avestique *pairidaeza*) "entouré de murs"; le mot est composé de *pairiy* "autour" (cf. grec περί et sanscrit *pāri*) et de *daeza* "mur" (cf. grec τεῖχος et sanscrit *dehī*). Cf. également Chantraine (1968) sous παράδεισος et Moynihan 1979: 1: "Cyrus called his garden a pairidaeza, which is a simple combination of *pairi* (around) and *daeza* (wall)."

² Grimal 1969; les travaux de E. B. Moynihan (1979) vont dans le même sens. A. Motte (1973: 21–22) émet des réserves sur cette opinion; selon lui, les "boisés sacrés," comme celui de l'Héphaistéion d'Athènes ou le jardin de lauriers et de myrtes de Delphes (cf. Eur. *Ion* 114–120), pourraient être les ancêtres des parcs aménagés.

³ Cf. de Romilly 1993: 1.

⁴ Vatin 1974: 349; cf. Motte 1973: 22.

donne d'abord une brève description dans laquelle se retrouvent quelques-uns des éléments caractéristiques de ceux qu'il décrira subséquemment:

ἐνταῦθα Κύρῳ βασιλεία ἦν καὶ παράδεισος μέγας ἀγρίων θηρίων πλήρης, ἃ ἐκεῖνος ἐθήρευεν ἀπὸ ἵππου, ὅποτε γυμνάσαι βούλοιτο ἑαυτὸν τε καὶ τοὺς ἵππους. διὰ μέσου δὲ τοῦ παραδείσου ῥεῖ ὁ Μαίανδρος ποταμός· αἱ δὲ πηγαὶ αὐτοῦ εἰσιν ἐκ τῶν βασιλείων·

C'est là qu'était la résidence royale de Cyrus ainsi qu'un grand *paradis*, rempli de bêtes sauvages que celui-ci chassait à cheval, quand il voulait s'exercer, lui et ses chevaux. Le Méandre, qui prend sa source dans la maison royale, s'écoule à travers le centre du *paradis*.

Le parc royal dont il est question comprend donc une résidence princière, un cours d'eau et, surtout, des animaux sauvages que l'on peut chasser à sa guise. Ce sont là quelques-unes des composantes essentielles du *paradis*, que nous retrouvons dans nombre de passages mentionnant ces jardins royaux.⁵ Mais la description des *paradis* ne se limite pas à ces éléments. À quelques reprises, Xénophon mentionne la présence d'arbres fruitiers⁶ et un passage de l'*Économique* (4.21) nous décrit l'arrangement de ces arbres dans le *paradis* de Cyrus à Sardes:

ἐπεὶ δὲ ἐθαύμαζεν αὐτὸν ὁ Λύσανδρος ὡς καλὰ μὲν τὰ δένδρα εἶη, δι' ἵσου δὲ {τὰ} πεφυτευμένα, ὁρθοὶ δὲ οἱ στίχοι τῶν δένδρων, εὐγώνια δὲ πάντα καλῶς εἶη . . .

Alors Lysandre admirait comme les arbres étaient beaux, plantés à égale distance, comme les rangées d'arbres étaient droites, comme tout était parfaitement géométrique . . .

Nous pouvons ainsi imaginer sommairement ce qu'étaient les *paradis* que décrit Xénophon: des parcs ou des jardins, fortement aménagés suivant un plan régulier,⁷ clôturés,⁸ sillonnés d'allées d'arbres et de sentiers, où des chevaux pouvaient circuler

⁵ Ainsi, il est fait mention d'une résidence ou d'un temple, à l'intérieur du parc, dans l'*Anabase* 1.4.10 (Palais de Bélésis), les *Helléniques* 4.1.15–16 (Château de Pharnabase à Daskyleion). Dans l'*Anabase* 2.4.14, le parc est près de la ville de Sittaké, tandis que dans la *Cyropédie* (1.3.14; 1.4.5; 1.4.11), le *paradis* d'Astyage est à proximité de la demeure royale. De même, le parc est traversé par un cours d'eau dans l'*Anabase* 1.2.7 (le Méandre), l'*Anabase* 1.4.10 (le Dardas), l'*Anabase* 2.4.14 (près du Tigre), les *Helléniques* (un fleuve). Les animaux à chasser sont évoqués dans l'*Anabase* 1.2.7, la *Cyropédie* 1.3.14; 1.4.5; 1.4.11 et 8.6.12, les *Helléniques* 4.1.15–16 et 4.1.33. Selon Moynihan (1979: 6 et 20), les habitations, l'eau et les arbres sont les éléments essentiels des *paradis* mèdes et perses.

⁶ La présence d'arbres ou de fruits est mentionnée dans l'*Économique* 4.20–25 (arbres), dans les *Helléniques* 4.1.33 (arbres), l'*Anabase* 1.4.10 (fruits que font naître les saisons), l'*Anabase* 2.4.14 (arbres), de même que dans le parc de Xénophon à Scillonte (*Anabase* 5.3.7–13). Caractère bien grec, sinon méditerranéen, cet intérêt pour l'arbre et la fraîcheur de son ombre se voit aussi en poésie; selon Bonnafé (1984: 157 et 254) "le lieu agréable de l'*Odyssée* comporte toujours la présence des arbres."

⁷ D'après Pomeroy (1994: 252) l'arrangement en quinconce des *paradis* représente pour Xénophon l'exemple parfait de l'ordre qu'il veut voir régner dans sa maison.

⁸ Les murs servaient à délimiter et à accentuer les formes géométriques du parc, qui était une extension de la maison ou du palais. Lorsque le parc abritait des animaux, les murs devenaient essentiels. Des vestiges presque intacts, datant du VII^e siècle ap. et faisant trois cent acres (1,1 km par 1,1 km), d'un de ces parcs encadrés de murs, se trouvent à Qasr-i-Shirim, aux pieds du Zagros (Moynihan 1979: 36).

à vive allure sans danger pour le cavalier.⁹ Le gibier qui vivait dans ces parcs était capturé en milieu naturel, puis relâché à l'intérieur des *paradis* en vue des chasses futures.¹⁰ Toujours à proximité d'un palais ou d'une ville, ils constituaient à la fois des endroits de détente et d'exercice. Cette description ne doit pas être acceptée sans précautions, car Xénophon décrivait les *paradis* perses de façon très libre et, comme le dit C. Vatin, l'image d'un Cyrus travaillant de ses propres mains à planter les arbres fruitiers de son parc est autant tributaire de celle du Laërte de l'*Odyssée* que de celle d'un véritable *paradis* perse.¹¹ Ainsi que le remarque J. de Romilly (1993:1–2), à propos des jardins de l'*Odyssée*: “tous trois traduisent l'aspiration normale que peut éprouver un homme de Grèce, ou plus généralement un méditerranéen, dans l'ordre du paysage”; la remarque peut aisément s'étendre à Xénophon. A. Schnapp (1973: 312) va beaucoup plus loin: “ce territoire réduit qui peut cependant avoir des dimensions importantes, n'a aucune des caractéristiques d'un espace naturel.” Il oppose alors les *paradis* aux montagnes et aux prairies avoisinantes qui sont à l'extérieur du domaine de l'homme, tandis que le *paradis* fait partie intégrante de l'espace humain.

Ainsi, les animaux des parcs que Xénophon admire vivent dans un univers tout à fait artificiel, dont l'arrangement spatial répond à des motifs d'ordre idéologique et religieux. Cela ne constitue pas une surprise, car le goût de Xénophon pour l'ordre est manifeste. On le voit par exemple dans l'*Économique* où il fait part de son admiration pour les talents du marin qui sait disposer les agrès de son navire de façon ordonnée.¹² Pareillement, aux agrès du voilier, les animaux occupent chacun la place qui leur revient dans cet univers naturel reconstruit et réinterprété. La nature, ainsi enclose, existe alors hors d'elle-même, pour le bénéfice seul de l'être humain. Cependant, l'engouement de Xénophon pour les *paradis* dépasse le cadre utilitaire. Nous considérons, avec A. Schnapp (1973: 320), que les représentations de *paradis* chez Xénophon sont avant tout idéologiques. C'est pourquoi nous estimons que cet espace aménagé et restreint dans lequel les dangers de la chasse sont escamotés représente pour Xénophon un modèle à améliorer.

Néanmoins, ce modèle a impressionné Xénophon et l'insistance avec laquelle il en fait mention peut à elle seule nous convaincre que leur principe avait fait sa marque chez lui. De fait, on constate qu'il a été séduit par ce concept, au point de recréer lui-même un parc ressemblant aux *paradis* dans son domaine de Scillonte, près d'Olympie. Ce parc regroupe à lui seul tous les éléments (sauf l'enclos à gibier) qui se trouvent disséminés dans l'un ou l'autre des *paradis* que Xénophon décrit dans ses ouvrages. Il nous en donne la description dans l'*Anabase* (5.3.7–12):

⁹ Dans la *Cyropédie* (1.4.7–8), les chasseurs expérimentés qui accompagnent le jeune Cyrus font remarquer que la chasse à cheval en milieu naturel est plus périlleuse—à cause des inégalités du terrain—que les poursuites à cheval dans les *paradis* aménagés.

¹⁰ *Cyropédie* 1.3.14.

¹¹ Vatin 1974: 349–350. L'allusion à Cyrus se trouve dans l'*Économique* 4.21.

¹² *Économique* 8.11–13. Les mérites de l'ordre sont vantés tout au long du chapitre 8 de l'*Économique*.

Ξενοφῶν δὲ λαβὼν χωρίον ἀνείηται τῇ θεῷ ὅπου ἀνείλεν ὁ θεός. 8. ἔτυχε δὲ διαρρέων διὰ τοῦ χωρίου ποταμὸς Σελινούς. καὶ ἐν Ἐφέσῳ δὲ παρὰ τὸν τῆς Ἀρτέμιδος νεῶν Σελινούς ποταμὸς παραρρεῖ. καὶ ἰχθύες τε ἐν ἀμφοτέροις ἐνεῖσι καὶ κόγχοι· ἐν δὲ τῷ ἐν Σκιλλοῦντι χωρίῳ καὶ θῆραι πάντων ὅποσα ἐστὶν ἀγρευόμενα θηρία. 10. . . . καὶ ἡλίσκετο τὰ μὲν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἱεροῦ χώρου, τὰ δὲ καὶ ἐκ τῆς Φολόης, σῦες καὶ δορκάδες καὶ ἔλαφοι. 11. . . . ἐν δ' ἐν τῷ ἱερῷ χώρῳ καὶ λειμῶν καὶ ὄρη δένδρων μεστά, ἱκανὰ σῦς καὶ αἰγας καὶ βοῦς τρέφειν καὶ ἵππους, . . . 12. περὶ δὲ αὐτὸν τὸν ναὸν ἄλσος ἡμέρων δένδρων ἐφυτεύθη ὅσα ἐστὶ τρωκτὰ ὠραῖα. ὁ δὲ ναὸς ὡς μικρὸς μεγάλῳ τῷ ἐν Ἐφέσῳ εἴκασται, καὶ τὸ ξοάνον ἔοικεν ὡς κυπαρίττινον χρυσῷ ὄντι τῷ ἐν Ἐφέσῳ.

Prenant (cet argent), Xénophon acheta un domaine pour la déesse, à l'endroit où le dieu l'indiqua. Il se trouva que le domaine était traversé par une rivière, nommée Sélinonte. De même, à Éphèse, le Sélinonte coule près du temple d'Artémis. Il y a dans les deux cours d'eau des poissons et des coquillages; cependant, dans le domaine de Scillonte on peut aussi chasser toutes sortes de gibiers . . . 10. . . . Et des sangliers, des gazelles et des cerfs étaient pris, soit sur le terrain sacré, soit sur le Pholoé. 11. . . . Sur le terrain sacrée, il y a une prairie et des collines couvertes d'arbres, propres à élever des porcs, des chèvres, des boeufs et des chevaux . . . 12. Autour du temple même, on a planté un bois sacré¹³ d'arbres cultivés qui donnent des fruits de la saison. Le temple ressemble à celui d'Éphèse, comme le petit peut ressembler au grand et la statue de bois ressemble à celle d'Éphèse, autant que le cyprès peut ressembler à de l'or.

Le domaine de Xénophon est donc une reproduction à petite échelle du domaine du temple d'Éphèse. De plus, il s'inspire des *paradis* perses dont il détient plusieurs des attributs essentiels: une rivière, du gibier que l'on peut chasser à proximité (mais ce gibier n'est pas retenu par une clôture) et, en plus de la végétation naturelle, des arbres cultivés qui ont été plantés (peut-être pas selon un plan géométrique, mais sûrement pas au petit hasard).¹⁴ Cette association entre les *paradis* perses et le domaine de Xénophon a déjà été établie par S. W. Hirsh:

One concrete example of the way in which Xenophon was influenced by Persian practices which he learned about on the Anabasis is the hunting park which he built on his estate at Scillus after his return to Greece. His description of this park in the *Anabasis* (5.3.3–13) is reminiscent of the Persian paradises described elsewhere.¹⁵

L'intérêt indéniable de Xénophon pour ces parcs—qui sont de véritables récréations de la nature, sous contrôle humain—semble être le reflet de son goût de l'ordre, comme le disait J. de Romilly à propos des jardins de l'*Odyssée*. De

¹³ Cf. Motte 1973: 6: "Τὸ ἄλσος que nous traduisons spontanément par *bois sacré*, —λειμῶν possède une charge religieuse très nette et sa présence est presque irremplaçable dans certaines évocations mythiques."

¹⁴ Notons que l'arrangement régulier des allées d'arbres n'est pas une caractéristique sur laquelle Xénophon insiste; elle n'est en effet mentionnée que dans une seule description de *paradis* (*Économique* 4.20–25).

¹⁵ Hirsh 1985: 153, n. 11. Pomeroy (1994: 247, n. 13) croit pour sa part que: "The Persian *παράδεισοι* must have provided the model for the park that Xenophon created at his estate at Scillus."

plus, Xénophon aime la proximité des animaux au point d'aménager de son propre argent un domaine, dans lequel il favorise l'existence d'une foule d'animaux sauvages (sangliers, gazelles, cerfs, poissons, mollusques) et domestiques (porcs, chèvres, boeufs, chevaux).

Cependant, comme nous venons de le remarquer, un aspect différencie singulièrement le terrain de Xénophon et les *paradis* perses; il s'agit de l'absence de clôture encerclant le domaine et emprisonnant les animaux. L'apparente absence d'un terrain clôturé sur le domaine de Xénophon pourrait à prime abord s'expliquer par de simples considérations monétaires, mais il s'agit fort probablement d'une omission volontaire de sa part. Les *paradis*, même s'ils imitaient la nature, restaient assez artificiels et les animaux qui y vivaient étaient eux-mêmes à demi domestiqués. À l'opposé, on sait que les chasses de Scillonte, annuelles ou plus fréquentes, se font à quelque distance du domaine, dans la montagne. Ce choix d'un terrain plus sauvage tient sûrement d'abord au fait qu'on trouve plus de gibier dans la montagne, mais un passage de la *Cyropédie* (1.4.11) suggère une cause plus prégnante. Nous rencontrons dans ce passage la seule occasion où Xénophon, habituellement enclin à louer la coutume des *paradis* perses, émet une réserve à leur sujet. Xénophon décrit comment le jeune Cyrus, habitué de chasser dans des *paradis*, part un jour pour une chasse en terrain découvert d'où il revient transformé et plein de mépris pour les chasses de sa jeunesse:

ὁ παῖδες, ὡς ἄρα ἐφλυαροῦμεν ὅτε τὰ ἐν τῷ παραδείσῳ θηρία ἐθηρῶμεν· ὅμοιον γὰρ ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι οἷόνπερ εἴ τις δεδεμένα ζῶα θηρώῃ. πρῶτον μὲν γὰρ ἐν μικρῷ χωρίῳ ἦν, ἔπειτα λεπτὰ καὶ ψωραλέα, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν χωλὸν ἦν, τὸ δὲ κολοβόν· τὰ δ' ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ λειμῶσι θηρία ὡς μὲν καλὰ, ὡς δὲ μεγάλα, ὡς δὲ λιπαρὰ ἐφαίνετο.

Les enfants, comme nous nous amusons à des sornettes quand nous chassions du gibier dans le *paradis*! Il me semble que c'était comme si on chassait des animaux attachés. D'abord nous étions dans un tout petit espace; puis les bêtes étaient chétives et galeuses, l'une boiteuse, l'autre mutilée. Mais au contraire les bêtes des montagnes et des plaines, comme elles semblaient belles, grandes et grasses.

Xénophon émet donc à l'endroit des *paradis* des critiques qui s'axent autour d'une constatation: l'espace y est restreint. Or il semble que Scillonte ne contenait pas d'enclos, mais qu'on trouvait à proximité des montagnes (ὄρη) et une plaine (λειμών), soit précisément les endroits où la chasse est la meilleure selon Cyrus. La chasse telle que pratiquée à Scillonte (dans les montagnes) est donc celle que, d'après Xénophon, Cyrus aurait préférée, selon le récit de la *Cyropédie*. On sait que pour Xénophon, la chasse est l'école de la guerre.¹⁶ On voit effectivement dans la *Cyropédie* le jeune Cyrus s'adonnant d'abord à la chasse dans un *paradis* (1.3.14) puis, une fois adolescent, il passe à la chasse en pleine nature (1.4.7–9) avant de

¹⁶ *Art de la chasse* 1.18; *Cyropédie* 1.2.10 et *République des Lacédémoniens* 4.7. Cf. Schnapp 1973 et Mauduit 1994.

passer à la chasse et à la guerre lors d'une même expédition, à l'âge de seize ans.¹⁷ La critique de la chasse en *paradis* commence par un appel aux enfants (ᾠπαῖδες) qui détermine qui devaient être les plus fréquents utilisateurs du *paradis*. Cet appel aux enfants qui chassent dans un *paradis* laisse entendre que le jeune Cyrus ne se considère plus comme un enfant parce qu'il vient d'être initié à la vraie chasse. Il y a dans ce passage de la *Cyropédie* une critique de l'aménagement des *paradis*, mais aussi une justification du parc de Scillonte qui ressort alors comme une adaptation grécisée du *paradis* perse. En somme, Xénophon semble reconnaître la valeur du *paradis* comme lieu de retraite et de repos, mais pour ce qui est de la chasse, il ne s'agit que d'un pis aller, une approximation de la vraie vie. Afin d'être une véritable école de la guerre, selon le credo de Xénophon, la chasse doit avoir lieu en pleine nature. Un passage de la *Cyropédie* (8.1.38), dépeignant cette fois un Cyrus âgé, illustre cette répartition entre les deux types de chasse:

καὶ γὰρ ἐπὶ θήραν τοὺς μὲν ἄλλους ἐξήγε·ν, ὅποτε μὴ μένειν ἀνάγκη τις εἴη· αὐτὸς δὲ καὶ ὅποτε ἀνάγκη εἴη, οἰκοὶ ἐθήρα τὰ ἐν τοῖς παραδείσοις θηρία τρεφόμενα·

En effet, il ne menait les autres à la chasse que quand il n'était pas obligé de rester à la maison, et, lorsqu'il y était obligé, il chassait à la maison les bêtes nourries dans ses paradis.

Ce passage démontre que le Cyrus de Xénophon ne chasse dans ses paradis que lorsque la nécessité l'y pousse; les bêtes du *paradis* sont des animaux élevés en captivité dont la poursuite n'offre pas tous les défis de la chasse en pleine nature. L'exercice dans le *paradis* est un entraînement à la vraie chasse qui est elle-même l'école de la guerre. Mais pourtant, l'insistance avec laquelle Xénophon parle des *paradis* démontre qu'il les regardait avec un oeil favorable. Il semble donc que si Xénophon considérait les *paradis* trop artificiels et trop amollissants à la fois pour le gibier et le chasseur, il les appréciait dans leur principe: la chasse dans un *paradis* étant une voie sûre pour mener à la vraie chasse. À ce titre, le domaine de Scillonte, libéré des contraintes de l'enclos, apparaît comme une version améliorée d'un *paradis*, plus apte à préparer à la vraie tâche de la guerre.

Seule la partie centrale du domaine de Scillonte, soit le sanctuaire et l'aire cultivée, appartient au monde civilisé. Mais, même dans ce lieu, tout n'est pas le fruit d'une création humaine. M. P. Nilsson (1954: 129) remarque que "ce n'était pas la construction de la demeure d'un dieu qui sanctifiait un lieu, mais on construisait à tel endroit la demeure d'un dieu parce que le lieu lui-même était sacré." Le lieu choisi par Xénophon devait donc avoir en lui-même un caractère sacré et c'est sans doute ce qui explique une remarque de Xénophon qui affirme avoir acheté un terrain "là où le dieu l'indiqua."¹⁸ Cet endroit, Xénophon nous le décrit assez précisément,¹⁹ il est traversé par une rivière, le Sélinonte, c'est

¹⁷ Cette première expérience de la guerre est perçue par Cyrus comme une véritable chasse à l'être humain (*Cyropédie* 1.4.16–24).

¹⁸ *Anabase* 5.3.7: Ξενοφών δὲ λαβὼν χωρίον ὠνεῖται τῇ θεῷ ὅπου ἀνεῖλεν ὁ θεός.

¹⁹ Xénophon ne décrit pas souvent le paysage, mais il le fait à quelques occasions, cf. *Anabase* 1.5.2 (description de la plaine d'Arabie); 6.4.1–6 (description du port de Calpé). Il peut aussi esquisser l'habitat d'un animal comme par exemple dans *l'Art de la chasse* 9.11 ou la *Cyropédie* 1.4.11.

un endroit assez sauvage pour que l'on y retrouve des sangliers, des gazelles, des cerfs, il comprend une prairie humide (λειμών), des collines boisées (ὄρη δένδρων μεστά) et il est à proximité d'une montagne, le Pholoé (ou le Phellon).²⁰

La présence de l'eau dans un sanctuaire ne représente pas, à première vue, un caractère attribuable à une divinité en particulier; après tout nous retrouvons de l'eau associée au culte dans des sanctuaires aussi variés que Didyme, Tégée, Delphes et l'Acropole d'Athènes.²¹ L'existence d'un pré, où paissaient les animaux, offre un parallèle à l'Altis d'Olympie, tout près du domaine de Xénophon.²² De prime abord, le domaine de Xénophon possède donc des caractéristiques qui devaient normalement être attribuées à une déesse maîtresse des animaux, comme Artémis, mais si on relie—grâce au fil conducteur que nous a laissé Xénophon—les différents éléments de cette description, on constate que la situation est plus complexe qu'il n'y paraît.

En effet, nous avons déjà noté que les jardins perses, tout comme le parc de Xénophon à Scillonte, comportent également un aspect religieux qui n'apparaît parfois qu'en filigrane. Selon E. B. Moynihan, les jardins perses (*paradis*) étaient, pour les adeptes du Mazdéisme, des sanctuaires dédiés à la déesse Anaïta (ou Anaïtis).²³ Dans les *Avesta*, Anaïta, déesse des eaux sacrées et de la sève a reçu d'Ahuramazda la charge de veiller sur la création et d'assurer la fécondité du bétail et de tous les êtres vivants.²⁴ Elle aide les femmes à accoucher et favorise la montée du lait maternel.²⁵ C'est à l'origine une déesse babylonienne²⁶ qui correspond à l'Inanna des Sumériens, celle qui deviendra ensuite Inanna-Ishtar par syncrétisme. À la fois déesse de la guerre (Inanna) ainsi que de l'amour charnel (Ishtar) et de la fécondité, elle finira par incorporer les attributs d'une multitude de déesses.²⁷ L'association entre Anaïtis et les *paradis* perses est démontrée par le texte (trilingue: Akkadien, Vieux-Perse et Élamite) d'une dédicace offerte à la déesse Anaïta ainsi qu'aux dieux Ahuramazda et Mithra, par Artaxerxes II, lors de l'inauguration d'un palais sis dans un *paradis*, près de Suse.²⁸

Xénophon pouvait connaître cette divinité. En effet, il est probable que lorsqu'il visita Éphèse, la ville était passablement orientalisée, ou du moins en

²⁰ Le Pholoé est situé à plus de dix kilomètres au nord de Scillonte; on a cru qu'il fallait entendre le Phellon qui est à quatre kilomètres à l'Est de Scillonte; cf. le note de Masqueray (1961), dans sa traduction de l'*Anabase* (5.3.10). Par contre, Delebecque (1955) considère que Xénophon pouvait fort bien organiser des chasses sur le Pholoé et ne modifie pas le texte.

²¹ Burkert 1985: 86.

²² Burkert 1985: 86.

²³ Moynihan 1979: 19. Cet avis est partagé par Hirsh (1985: 13).

²⁴ Nyaish 4.1–4.2. Cf. Dhalla 1965.

²⁵ *Avesta*, Nyaish 4.3

²⁶ Cf. Benveniste 1929: 38–39.

²⁷ Pour Inanna et Inanna-Ishtar, cf. Bottéro 1987: 228 et Bottéro et Kramer 1989: 203–337. Sur Anaïtis, cf. Kapelrud 1969; Cazelles 1974–75; Masson 1979; Boyce 1982: 198–221; et Debord 1986.

²⁸ Cf. Kent 1950: 154–155, inscription A² Sd. Artaxerxes II a régné de 404 à 358, c'est lui qu'affrontèrent Xénophon et les Dix Mille.

proie à se laisser influencer par les mœurs des pays avoisinants.²⁹ C'est pourquoi l'Artémis d'Éphèse, dont Xénophon observa le culte lors de son passage, devait être une divinité aussi orientale que grecque; ainsi, selon M. Boyce, il y a une identification à faire entre Anaitis et la déesse qu'on appellera plus tard la *Diana Persias*³⁰ ou l'Artémis d'Éphèse.³¹ Cette association entre les deux déesses deviendra courante,³² depuis l'époque hellénistique jusqu'à l'ère chrétienne, et de nombreuses inscriptions grecques portent le double nom Artémis-Anaitis;³³ de plus, la ville d'Hiérocésarée, à cent kilomètres au nord nord-est d'Éphèse abritait à l'époque romaine un important sanctuaire d'Artémis-Anaitis.³⁴

Xénophon ne fait pas mention nommément d'Anaitis, ce qui est normal s'il associe cette déesse à l'Artémis d'Éphèse, dont le nom et les attributs devaient être connus de ses lecteurs. En effet, même si Xénophon nomme parfois des divinités étrangères (dans la *Cyropédie*³⁵ un Perse jure par Mithra, de même, dans l'*Économique*, Cyrus le Jeune jure aussi par Mithra),³⁶ il évite sciemment d'exploiter les attributs de la civilisation perse qui auraient pu donner une couleur exotique à son récit. Ceci a déjà été remarqué par C. Tuplin, qui a noté que dans le domaine religieux Xénophon ne nommait pas les dieux locaux, même ceux qui figuraient déjà chez Hérodote.³⁷ Pourtant Xénophon qui a fréquenté ces contrées et qui leur portait intérêt, en plus d'être un lecteur d'Hérodote,³⁸ devait avoir une certaine accointance avec ces divinités. Tuplin attribue le silence de Xénophon à ce qu'il n'avait pas pour but de décrire la réalité, mais de démontrer ses principes politiques, en utilisant la Perse comme décor, sans pour cela vouloir dépayser le lecteur par une surabondance de détails. Cependant, H. Sancisi-Weerdenburg (1985) a démontré que, même si Xénophon introduisait des idées grecques en décrivant la vie des Perses, il conservait des éléments formels correspondant à la réalité historique. Ainsi, les éléments entourant la mort de Cyrus l'Ancien sont

²⁹ Avis partagé par Lewis (1977: 116, n. 60) et Hirsh (1985: 153, n. 14). C'est aussi ce que suggère Plutarque (*Lys.* 3.3) qui relate l'arrivée de Lysandre à Éphèse en 407: γενόμενος δ' ἐν Ἐφέσῳ, καὶ τὴν πόλιν εὐρὼν εὐνοῦν μὲν αὐτῷ καὶ λακωνίζουσαν προθυμότετα, πράττουσαν δὲ τότε λυπρῶς καὶ κινδυνεύουσαν ἐκβαρβαρωθῆναι τοῖς Περσικοῖς ἔθεσι διὰ τὰς ἐπιμειχίας ἅτε διὰ τῆς Λυδίας περιεχυμένης καὶ τῶν βασιλικῶν στρατηγῶν αὐτόθι τὰ πολλὰ διατριβόντων.

³⁰ Boyce 1982: 201. L'expression latine vient de Tac. *Ann.* 3.62.

³¹ H. Metzger affirme: "La ville d'Éphèse... s'est développée autour du sanctuaire d'une divinité anatolienne, que les immigrants ioniens identifiaient avec Artémis et les Romains avec Diane" (dans Delvoye et Roux 1969: 405). Cf. Roscher (1897-1902: 330-333) et Picard 1922: 368 et 613-618.

³² Nous ne donnerons en exemple que le jugement de Nilsson (1949: 29): "We can then better understand why certain forms of the great nature-goddess in Asia Minor, for example, the Ephesian goddess, came to be identified with Artemis. There is a real connexion between them."

³³ Cf. Robert 1955: 163; Diakonoff 1979; Teixidor 1982.

³⁴ Paus. 5.27.5 et 7.6.6; Tac. *Ann.* 3.62. Cf. Bidez et Cumont 1973: 5 et Robert et Robert 1948: 27-55.

³⁵ *Cyropédie* 7.5.53.

³⁶ *Économique* 4.24. Cf. Will 1960 et Afnan 1969.

³⁷ Tuplin 1990. Cf. Hdt. 1.131; 3.84; 7.54, 222.

³⁸ C'est l'avis de Chambry (1967: 11) et de Due (1989: 118).

interprétés à travers un filtre grec et rendus comme s'il se déroulaient en Grèce, mais leur description respecte un ordre qui est perse et leur inspiration semble bel et bien venir de cette même culture.³⁹

Que Xénophon puisse confondre Anaïtis et Artémis, nous est suggéré par un passage de l'*Anabase*, dans lequel Cyrus reproche à Orontas d'avoir trahi une promesse faite sur l'autel d'Artémis. Comme ni Cyrus, ni Orontas n'étaient susceptibles d'honorer les dieux grecs, P. Chambry conclut qu'il ne peut être question que d'Anaïtis.⁴⁰ Néanmoins, l'Artémis grecque ressemblait suffisamment à Anaïtis pour que l'on transfère certains attributs d'une à l'autre, sans opérer un syncrétisme complet. Xénophon pouvait croire en une Artémis grecque, tout en ajoutant des éléments du culte d'Anaïtis à celui de l'Artémis arcadienne de Scillonte.

Plus près de la déesse arcadienne, l'Artémis d'Éphèse est dépeinte dans la sculpture et la numismatique comme une maîtresse des animaux, portant parmi ses attributs le cerf, le lion et des animaux marins.⁴¹ Elle symbolise d'un côté la fécondité, comme l'atteste le plastron rituel que porte sa statue,⁴² mais elle possède aussi une emprise dominatrice sur le monde animal.⁴³ De par son association avec Anaïtis (Inanna-Ishtar), elle intervient également dans le monde de l'amour et de la guerre . . . c'est cette divinité que Xénophon choisit de placer au centre de son domaine de Scillonte.

La création du parc de Xénophon relevait donc d'un projet bien précis, ainsi il nous rappelle qu'un cours d'eau qui porte le nom de Sélinonte, tout comme le Sélinonte d'Éphèse, traverse ses terres. On a déjà noté l'importance de l'eau dans le Mazdéisme et, à ce titre, la parfaite concordance entre le nom des fleuves de Scillonte et d'Éphèse est encore plus signifiante; d'autant plus que Xénophon y fait expressément allusion. De plus, il nous rappelle que la statue d'Artémis qu'il

³⁹ H. Sancisi-Weerdenburg (1985) note que le discours final de Cyrus dans la *Cyropédie* développe des idées grecques, mais que (contrairement à ceux d'Hérodote et de Ctésias) sa forme respecte précisément celle de l'inscription de Naqš-i Rostam, faisant l'eulogie de Darius. Puisque Xénophon ne s'est pas rendu en Iran, il aurait eu connaissance du modèle iranien grâce à des interprètes. De leur côté Bidez et Cumont (1938: 185) considèrent que Xénophon reflète une conception chaldéenne-iranienne lorsque son Cyrus parle de l'activité vengeresse des morts ayant subi un sort injuste (*Cyropédie* 8.7.17 sq.).

⁴⁰ Chambry 1967: 44, n. 48.

⁴¹ C'est à n'en pas douter l'aspect que revêtent les statues d'Artémis, en montre au musée d'Éphèse qui datent des premiers siècles de notre ère; cf. Fleischer 1973.

⁴² Les statues d'Artémis éphésienne portent, au niveau de la paroi abdominale, une série de protubérances (vingt-six ou plus) qui ont d'abord été perçues comme des seins. On a vite conclu que ces seins étaient postiches, car ils faisaient partie du manteau, ou du plastron de la déesse (cf. Picard 1922). On a par la suite postulé que ces protubérances pouvaient être des oeufs d'autruche, offerts à la déesse (cf. Picard 1962). Une dernière hypothèse veut que le plastron rituel soit couvert de testicules de taureaux, dont on offrait le pouvoir de procréation en sacrifice (Seiterle 1979).

⁴³ Les représentations d'Artémis plus anciennes sont fréquemment flanquées de deux animaux (oiseaux, cerfs, lions) en position de soumission, cf. Le Lasseur (1919: 176-185), "Artémis *Potnia Thérôn*."

fait ériger dans son sanctuaire est une réplique de celle qu'il a vue à Éphèse, en ajoutant qu'elle est de cyprès plutôt que d'or;⁴⁴ or, nous savons que le cyprès est l'arbre sacré par excellence dans la religion Mazdéenne.⁴⁵

Un autre détail nous permet de lier le parc de Scillonte et les *paradis* perses. Avant son départ d'Asie, Xénophon confia une forte somme d'argent au néocore d'Artémis dans le but de la récupérer plus tard.⁴⁶ Le prêtre de la déesse, Mégabyse,⁴⁷ lui rendit cette somme lors d'une visite à Olympie et c'est grâce à cet argent que Xénophon put acheter le domaine qu'il consacra à la déesse. La présence de Mégabyse, au moment même où Xénophon entreprend son projet, laisse présumer que le prêtre a agi comme conseiller auprès de Xénophon qui, de son propre aveu, tentait d'évoquer le sanctuaire d'Éphèse, en Grèce propre. La ressemblance ne se limitait donc pas à des signes extérieurs, puisque le prêtre de la déesse qui se trouvait sur les lieux a pu apporter ses conseils sur la disposition et l'interprétation à donner aux éléments du domaine de Scillonte.⁴⁸

De plus, certains aspects du rite instauré à Scillonte rappellent les cérémonies d'Éphèse. Xénophon nous décrit, toujours dans l'*Anabase* (5.3.9–10), le repas annuel qu'il offrait en l'honneur de la déesse, sur son domaine péloponnésien. Au cours de cette fête, les gens des alentours étaient invités à venir banqueter, aux frais de la déesse:

καὶ πάντες οἱ πολῖται καὶ οἱ πρόσχωροι ἄνδρες καὶ γυναῖκες μετείχον τῆς ἑορτῆς. παρείχε δὲ ἡ θεὸς τοῖς σκηνοῦσιν ἄλφιστα, ἄρτους, οἶνον, τραγήματα, καὶ τῶν θυομένων ἀπὸ τῆς ἱερᾶς νομῆς λάχος, καὶ τῶν θηρευομένων δέ. καὶ γὰρ θήραν ἐποιοῦντο εἰς τὴν ἑορτὴν οἱ τε Ξενοφῶντος παῖδες καὶ οἱ τῶν ἄλλων πολιτῶν.

⁴⁴ *Anabase* 5.3.12. On peut voir, dans l'article de Seiterle (1979: 8, fig. 14) la photographie d'une reconstitution de la statue d'Artémis d'Éphèse qui porte une coiffe, une ceinture et une longue jupe dorées.

⁴⁵ Moynihan 1979: 21–22. L'utilisation du bois n'est pas nécessairement commandée par des motifs économiques; sur le rapport des statues de bois et celles en matériaux précieux, cf. Frontisi-Ducroux 1975: 112–117. Picard (1922: 526) voit dans ce passage une indication que la déesse d'Éphèse ressemblait toujours à la *Déesse-arbre*. L'intérêt des Perses pour les arbres est constant dans la littérature grecque: cf. Arrien *Anabase* 6.29.4 et la note de Pomeroy (1994: 245). L'Artémis grecque est elle aussi associée aux arbres: cf. Bötticher 1856; Weniger 1919; Burkert 1985: 85–86.

⁴⁶ *Anabase* 5.3.6. Ce genre de dépôt n'était pas inhabituel pour l'Atémision, cf. Bogaert 1968: 245–246.

⁴⁷ Selon Xénophon le prêtre d'Artémis se nommait Mégabyse, mais ce nom désigne peut-être le titre du néocore d'Artémis à Éphèse, titre qui sera employé au moins jusqu'au premier siècle avant J.-C.; cf. Lewis 1977: 108, n. 1. Masqueray (1961: 195) affirme que *mégabyse* est un terme générique qui désigne l'eunuque préposé au culte de la déesse. Un traitement complet de la question se trouve chez Picard 1922: 163–182. Le prêtre-eunuque faisait vœu de son pouvoir de procréation à la déesse, dont le plastron rituel était lui-même couverts de testicules de taureaux. Il existe des témoignages archaïques qui démontrent que, pour les Grecs d'Asie Mineure, les hommes pouvaient perdre leur masculinité par la fréquentation des déesses orientales (cf. *Hymne homérique à Aphrodite* 188–189).

⁴⁸ Xénophon avait lui-même une connaissance des éléments essentiels des *paradis* et il en connaissait probablement les justifications religieuses, mais la présence de Mégabyse a pu suppléer à tout oubli de notre auteur en ce domaine.

Et tous les citoyens et les voisins, tant hommes que femmes, participaient à la fête. La déesse offrait aux campeurs de la farine d'orge, du pain de froment, du vin, des friandises et une part des victimes venant du pâturage sacré et des animaux chassés. En effet, pour cette fête, les enfants de Xénophon et ceux des autres citoyens faisaient une chasse.

A. Motte (1973: 70, n. 102) a remarqué l'étroite ressemblance entre cette fête champêtre et la *δαίτις* d'Éphèse,⁴⁹ une fête lors de laquelle la communauté banquetait dans un pré sacré (*λειμών*, le même terme que celui utilisé chez Xénophon).⁵⁰ On notera du même coup que le domaine de Xénophon se prête à des activités cynégétiques, tout comme les *paradis*. Nous avons de plus remarqué que le passage dans lequel Xénophon décrit le parc de Scillonte est une des seules occasions au cours de laquelle il évoque la présence de poissons vivants (les autres cas étant précisément reliés à un contexte religieux, ou à un *paradis*) et le seul cas où il fasse mention de coquillages.⁵¹ Or, l'eau, les poissons et les oiseaux aquatiques font partie de la suite de la déesse Anaïtis.⁵² Les deux déesses possédaient donc un nombre de points en commun qui favorisaient le rapprochement entre leurs lieux de culte, entre le *paradis* d'Anaïtis et le sanctuaire d'Artémis.

Nous avons mis en lumière le faisceau convergent de ressemblances qui relie, d'une part, le parc de Xénophon aux *paradis* perses et, d'autre part, l'Artémis de Scillonte à l'Artémis d'Éphèse et à Anaïtis. Ces ressemblances ne sont pas fortuites: Xénophon a consciemment établi son sanctuaire avec en tête l'image—qu'il évoque dans quatre de ses plus importantes oeuvres—des *paradis* perses. De plus, il a pu instaurer un culte d'Artémis en se basant sur ses propres souvenirs et sur la présence, sur place, du prêtre de l'un des principaux sanctuaires de la déesse.

Ainsi, la déesse que Xénophon vénère n'est pas exclusivement l'Artémis grecque, mais l'Artémis d'Éphèse, une déesse orientale apparentée à Anaïtis, la maîtresse des animaux, qui coexiste en symbiose avec le monde animal, sur lequel elle règne en maîtresse absolue. C'est autour de ce thème, celui d'une hiérarchie comprenant dieux, hommes et animaux, symbolisé par le concept de *paradis*, que se construit la vision du monde animal de Xénophon: un monde qui peut et qui doit être façonné par l'homme, mais un monde avec lequel l'être humain doit composer car il en fait aussi partie intégrante.

On peut sentir un effort conscient de la part de Xénophon pour identifier la déesse à son domaine, à son *paradis*. Le domaine de Xénophon est une intégration de la nature dans les lois humaines; certains des animaux qui y vivent jouissent de

⁴⁹ Cf. *Et. Magnum* sous *δαίτις*. La coutume de prendre des repas collectifs en pleine nature n'est pourtant pas étrangère à la Grèce; Diogène Laërce fait état de deux de ces banquets dans la *Vie d'Empédocle* (8.67–69).

⁵⁰ *Anabase* 5.3.11.

⁵¹ Les poissons sont mentionnés dans l'*Anabase* 1.4.9, où ce sont des animaux apprivoisés consacrés à une déesse et dans les *Helléniques* 4.1.16, où il est question du *paradis* de Pharnabase; une dernière mention se trouve dans la *Cyropédie* 8.2.6, mais l'on parle alors de poissons à consommer.

⁵² Cf. Boyce 1982: 202 et Moynihan 1979: 35. Les poissons, l'eau et les coquillages sont aussi liés à Artémis; Picard (1922: 378–379) voit dans ce trait un lien avec la *Grande-Mère* Asiatique.

la liberté, car le parc de Scillonte n'est pas qu'un pré où pâit du bétail; il est aussi inscrit dans le monde sauvage où les animaux devront être poursuivis avant d'être capturés. En effet, contrairement au *paradis* perses dont il s'inspire pourtant, le domaine de Scillonte ne recrée pas la nature dans un enclos fermé, mais il introduit les éléments d'un *paradis* perse dans le milieu naturel. Plutôt que de reproduire entièrement la nature comme le font les perses, Xénophon intervient dans le paysage afin d'y laisser l'empreinte humaine. Le monde naturel de Scillonte gravite autour du sanctuaire d'Artémis, ses récoltes servent au culte, les animaux sauvages et domestiques sont capturés ou sacrifiés pour les besoins du rite annuel. Le domaine de Xénophon possède ainsi une structure en paliers. La déesse siège en son centre (peut-être pas au sens géographique, mais bien idéologique), l'homme fréquente le sanctuaire de la déesse, les animaux domestiques vivent et croissent en périphérie et les animaux sauvages sont repoussés aux limites du domaine (dont ils font pourtant partie, puisqu'ils figurent dans la description de Xénophon).

Que la Grèce ait déjà connu des parcs aménagés avant celui de Xénophon est un fait probable, mais le parc de Scillonte, qui s'inspire des *paradis* perses, possède la caractéristique d'être plus qu'un temple en milieu naturel ou un parc aménagé pour le plaisir des yeux. Il est la représentation d'un monde où chaque animal occupe une place déterminée par son degré d'affinité avec l'homme.

HULL, QUÉBEC

BIBLIOGRAPHY

- Afnan, R. M. 1969. *Zoroaster's Influence on Greek Thought*. New York.
- Benveniste, É. 1929. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Paris.
- Bidez, J. et F. Cumont. 1938. *Les Mages hellénisés* 1. Paris.
- Bogaert, R. 1968. *Banques et banquiers dans les cités grecques*. Leiden.
- Bonnafé, A. 1984. *Poésie, nature et sacré 1: Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*. Lyon.
- Bottéro, J. 1987. *Mésopotamie: L'Écriture, la raison et les dieux*. Paris.
- et S. N. Kramer. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne*. Paris.
- Bötticher, G. 1856. *Der Baumkultus der Hellenen*. Berlin.
- Boyce, M. 1982. *A History of Zoroastrianism* 2. Leiden.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Tr. J. Raffan. Oxford.
- Cazelles, H. 1974-75. "Religion des Sémites occidentaux," *Annuaire de l'école pratique des Hautes Études, V^e section* 83: 153-159.
- Chambry, P. 1967. *Xénophon. Oeuvres complètes*. Paris.
- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
- Debord, P. 1986. "La Survie des cultes iraniens en Anatolie: L'Exemple d'Anaïtis en Lydie," *Les Grandes Figures religieuses: Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Annales littéraires de l'Université de Besançon 329. Paris. 85-91.

- Delebecque, É. 1955. "Un Point de géographie xénophontique: Le Site de Scillonte," *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix* 29: 3–11.
- Delvoye, C. et G. Roux (éds.). 1969. *La Civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*. Bruxelles.
- De Romilly, J. 1993. "Trois jardins paradisiaques dans l'*Odyssée*," *SCI* 12: 1–7.
- Dhalla, M. N. 1965. *The Nyaishes or Zoroastrian Litanies: Avestan Text with the Pahlavi, Sanskrit, Persian and Gujarati Versions*. New York.
- Diakonoff, I. 1979. "Artemidi Anaiti anestesien: The Anaitis Dedications in the Rijksmuseum van Oudheden at Leyden and Related Material from Eastern Lydia: A Reconsideration," *Bulletin Antieke Beschaving* 54: 139–188.
- Dodds, E. R. 1977. *Les Grecs et l'irrationnel*. Tr. M. Gibson. Paris.
- Due, B. 1989. *The Cyropaedia: A Study of Xenophon's Aims and Methods*. Copenhagen.
- Fleischer, R. 1973. *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*. Leiden.
- Frontisi-Ducroux, F. 1975. *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*. Paris.
- Garland, R. 1992. *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. Londres.
- Grimal, P. 1969. *Les Jardins romains à la fin de la République et aux deux premiers siècles de l'Empire: Essai sur le naturalisme romain*². Paris. (orig. ed. 1943).
- Hirsh, S. E. 1985. *The Friendship of the Barbarian, Xenophon and the Persian Empire*. Hanovre.
- Kapelrud, A. S. 1969. *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts*. Oslo.
- Kent, R. G. 1950. *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven.
- Le Lasseur, D. 1919. *Les Déeses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*. Paris.
- Lewis, D. M. 1977. *Sparta and Persia*. Leiden.
- Lovejoy, A. 1957. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge.
- Masqueray, P. tr. 1961. *Xénophon: Anabase*. Paris.
- Masson, O. 1979. "À propos de divinités anatoliennes," dans *Florilegium Anatolicum: Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*. Paris. 243–247.
- Mauduit, C. 1994. "Loisir et plaisir cynégétique dans la littérature grecque archaïque et classique," *Bulletin de l'association Guillaume Budé, mars* : 41–55.
- Motte, A. 1973. *Prairies et jardins de la Grèce antique: De la religion à la philosophie*. Bruxelles.
- Moynihan, E. B. 1979. *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*. New York.
- Nilsson, M. P. 1949. *A History of Greek Religion*². Oxford.
- 1954. *La Religion populaire dans la Grèce antique*. Tr. F. Durif. Paris.
- Picard, C. 1962. "Le Plastron rituel de la statue du culte de l'Artémis d'Ephesia était-il garni d'oeufs d'autruches?," *RA*: 103–106.
- Picard, Ch. 1922. *Éphèse et Claros: Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*. Paris.
- Pomeroy, S. B. 1994. *The Oeconomicus: A Social and Historical Commentary. With a New English Translation*. Oxford.
- Robert, J. et L. Robert. 1948. *Hellenica VI*. Paris.
- Robert, L. 1955. *Hellenica X*. Paris.
- Roscher, W. H. 1897–1902. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig.

- Sancisi-Weerdenburg, H. 1985. "The Death of Cyrus: Xenophon's *Cyropaedia* as a Source for Iranian History," dans *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*. Acta Iranica 25. Leiden. 459–471.
- Schnapp, A. 1973. "Représentations du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'oeuvre de Xénophon," dans M. I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*. Paris. 307–321.
- Seiterle, S. 1979. "Artemis—Die grosse Göttin von Ephesos," *Antike Welt* 10.3: 3–16
- Teixidor, J. 1982. "Cultes d'Asie Mineure et de Thrace à Palmyre," *Semitica* 32: 97–100.
- Tuplin, C. 1990. "Persian Decor in *Cyropaedia*: Some Observations," *Achaemenid History* 5: 17–29.
- Vatin, C. 1974. "Jardins et vergers grecs," dans *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*. Paris. 345–357.
- Weniger, L. 1919. *Altgriechischer Baumkultus*. Leipzig.
- Will, E. 1960. *Éléments orientaux dans la religion grecque*. Paris.