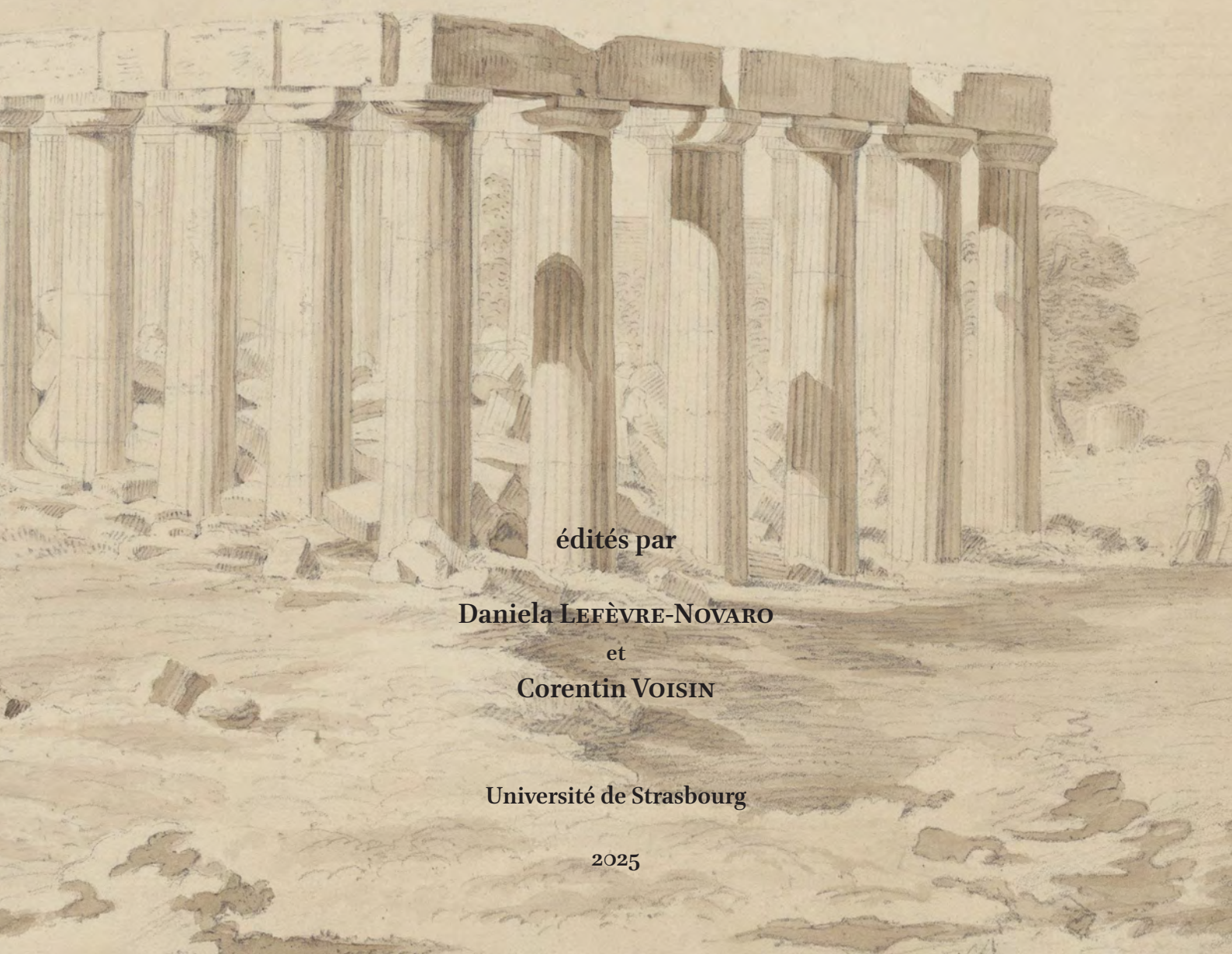


Sanctuaires et paysages

La (re)découverte des lieux de culte en
Méditerranée centrale et orientale

Actes du colloque international
Strasbourg, 21 - 23 novembre 2023



édités par

Daniela LEFÈVRE-NOVARO

et

Corentin VOISIN

Université de Strasbourg

2025

Sanctuaires et paysages

La (re)découverte des lieux de culte en
Méditerranée centrale et orientale

Actes du colloque international
Strasbourg, 21 - 23 novembre 2023

édités par

Daniela LEFÈVRE-NOVARO

et

Corentin VOISIN

Université de Strasbourg

2025

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Image de couverture

C. Haller von Hallerstein, *Le temple d'Apollon Épikourios à Phigalie*
Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg
Ms. 2.724, 2, 4, K 1900a, f° 83

Les articles de ces actes ont fait l'objet d'une expertise par les pair.es en double aveugle.

© 2025 Institut thématique interdisciplinaire HiSAAR
ISBN : 978-2-494259-18-8

Pourquoi certaines montagnes sont-elles considérées comme sacrées et d'autres, tout aussi impressionnantes, ne le sont pas ? Pourquoi les nymphes sont-elles censées habiter seulement certaines sources ou certains arbres ? Quelles sont les motivations qui conduisent une communauté, ou ses représentants, à attribuer une portée symbolique particulière à des endroits spécifiques qui deviennent sacrés ? S'il n'est plus envisageable de parler d'un « esprit des lieux » pour évoquer l'aura impalpable qui semble empreindre certains lieux naturels, d'où vient alors l'émotion que nous éprouvons à les contempler ? Et dans quelle mesure les premiers découvreurs des sanctuaires aux XVIII^e et XIX^e siècles avaient-ils conscience des relations subtiles existant entre paysage et lieu sacré ?

Ces questions et bien d'autres à propos des interactions entre religion et nature sur les rivages de la Méditerranée ont été au centre de la rencontre internationale qui a eu lieu en novembre 2023 à Strasbourg. Ces trois jours furent une occasion fructueuse de dialogue interdisciplinaire entre archéologues, architectes, historiens et historiens des religions autour de l'une des problématiques les plus intrigantes pour les spécialistes qui s'intéressent aux « paysages religieux ». Une occasion de dialogue, mais également d'interaction et de confrontation entre définitions du paysage parfois bien différentes.

L'idée de ce colloque est née en 2021 lors de l'organisation de l'exposition participative « À l'aube de l'archéologie grecque » à la Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme – Alsace de Strasbourg. À cette occasion nous avons présenté quelques dessins de sanctuaires grecs réalisés par l'architecte franconien Carl Haller von Hallerstein lors de ses voyages en Grèce de 1810 à 1817. Conservées à la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, ces œuvres ont permis de souligner l'intérêt pour les lieux de culte des premiers voyageurs qui visitèrent l'Italie méridionale, la Sicile et la Grèce dans les premières décennies du XIX^e siècle, avant la révolution grecque (*épanastasis*). Équipés souvent d'un simple crayon, ces artistes nous ont légué de nombreux dessins et aquarelles représentant des vestiges antiques au milieu de paysages encore intacts des bouleversements contemporains. Leur vision, certes imprégnée de romantisme et du *Zeitgeist*, n'en est pas moins un témoignage saisissant de l'état dans lequel nous sont parvenus ces sanctuaires, immergés dès leur fondation dans une nature exubérante. Celle-ci a-t-elle, d'une manière ou d'une autre, joué un rôle lors du choix de l'emplacement du lieu de culte par ses fondateurs ? Entre histoire de la redécouverte de ces sites, archéologie sensorielle, anthropologie religieuse et analyse des rituels et des mythes attestés par les sources écrites, cette rencontre souhaite apporter une contribution originale à une meilleure compréhension du choix de certains sites, à nos yeux remarquables dans le milieu naturel, pour y développer une activité culturelle parfois dès l'âge du Bronze et, sur le temps long, jusqu'à la fin de l'Antiquité.

L'approche constructiviste semble d'emblée pouvoir être privilégiée, car tout paysage est d'abord un construit social, qui résulte aussi bien de l'interaction d'une communauté avec son environnement naturel que du regard d'un observateur, différent selon les points de vue, les circonstances et l'intentionnalité de celui-ci. Dans un célèbre entretien diffusé sur France Culture en 1984, Gaston Maspero interrogeait Yves Lacoste sur le paysage de Turenne en Corrèze, qu'ils contemplaient alors communément. Or, au moment où le deuxième reprend la parole après une abondante description reposant sur des termes techniques de géographie physique, il commence par préciser que le paysage au centre duquel se trouve le château de Turenne « est beau ». Très vite toutefois, il ajoute que cette beauté dépend du lieu où se place l'observateur,

de la saison, voire d'une opinion commune qui fait que de nombreuses personnes trouvent « beaux » des paysages qui leur ont été présentés ainsi. Donc Turenne, son fort et ses alentours forment autant un paysage objectif que façonné par ceux qui les contempnent, en fonction des périodes, des points de vue, de la culture et des intentions. Est-il alors possible de reporter cette expérience sur un sanctuaire grec inclus dans un paysage antique, physique et sensoriel, aujourd'hui largement perdu ? Gageons que les différents contributeurs de ces riches actes ont su chacun aborder diversement la question et apporter des perspectives nouvelles pour les spécialistes des diverses disciplines qui se sont croisés au colloque de Strasbourg.

Remerciements

Daniela LEFÈVRE-NOVARO
Corentin VOISIN

Le colloque international « Sanctuaires et paysages » a été organisé et financé par l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'Histoire, Sociologie, Archéologie et Anthropologie des Religions (ITI HiSAAR) dont nous tenons à remercier tout le staff, en particulier Guillaume Ducoeur et Céline Redard-Jacot.

Nous adressons nos remerciements les plus chaleureux à tous les participants, enseignants et jeunes chercheurs provenant d'Europe et des Amériques, pour avoir contribué à créer un climat studieux autant que serein et constructif, ouvert aux échanges. Les étudiants du Diplôme Universitaire de l'ITI HiSAAR ont pu en bénéficier lors de l'école d'hiver, organisée en parallèle du colloque international.

Nous remercions en outre tous ceux qui ont œuvré à l'organisation du colloque et des événements qui l'ont accompagné : le staff de la MISHA et en particulier son directeur adjoint, Sylvain Perrot ; l'UMR 7044 Archimède et sa gestionnaire Bernadette Gein ; l'Association Alsace-Crète et son infatigable président, Jean-Claude Schwendemann ; le groupe musical *To Kafedaki* qui a égayé la soirée d'ouverture.

Tous nos remerciements vont également à Jill Husser qui a accepté de relire et de corriger avec un œil aguerrri plusieurs contributions en anglais dans ce volume. Enfin un grand merci à tous les relecteurs anonymes qui ont bien voulu nous aider à améliorer et peaufiner les contributions de chacun des participants dans des temps très rapides.

Sommaire

Daniela LEFÈVRE-NOVARO et Corentin VOISIN Avant-propos	7
Daniela LEFÈVRE-NOVARO et Corentin VOISIN Remerciements	9

Introduction

Jean-Marie HUSSER Sanctuaires et paysages, une relation complexe	16
--	----

L'Italie centro-méridionale et la Sicile

Olivier DE CAZANOVE Palikoi, Mefitis : lieux de culte auprès de mofettes (mais pas seulement)	32
Giovanni MASTRONUZZI et Giacomo VIZZINO Spazi sacri e paesaggio: analisi GIS per lo studio dei luoghi di culto nella Puglia meridionale preromana	58
Sveva SAVELLI Defining a Sacred Landscape. The Archaic Sanctuary at Incoronata "Greca"	82
Gregorio AVERSA The Sanctuary of Hera Lacinia at Capo Colonna (Crotone)	102
Maria Cecilia PARRA Un promontorio, un'amazzone, un'area sacra : il santuario urbano di Kaulonia sul capo Cocinto	116
Marina ALBERTOCCHI Eau et culte : réflexions autour du sanctuaire de Bitalemi à Gela	132
Monica DE CESARE, Massimo LIMONCELLI et Elisa Chiara PORTALE Il santuario di Zeus Olympios ad Agrigento: da Akragas al Grand Tour, al 3D	148
Clemente MARCONI The Rediscovery of the Great Urban Sanctuary of Selinunte between the early 19th and early 20th century: Perspectives, Legacies, Problems	164

Le bassin égéen et la Méditerranée orientale

Corentin VOISIN Carl Haller von Hallerstein, explorateur des grottes-sanctuaires en Italie méridionale et en Grèce au début du XIX ^e siècle	180
--	-----

Sylvain PERROT 'Round around the cauldron go' : la redécouverte du paysage sonore de Dodone	204
Anne JACQUEMIN et Didier LAROCHE Rochers et sources à la naissance d'un sanctuaire oraculaire	230
François DE POLIGNAC Intervisibilités entre sanctuaires et construction du paysage religieux en Grèce continentale et égéenne	252
Tobias KRAPP, Stella CHRYSOULAKI, François DE POLIGNAC, Leonidas VOKOTOPOULOS, Sophia MICHALOPOULOU et Jérôme ANDRÉ Le sanctuaire de Zeus au sommet de l'Hellanion Oros sur l'île d'Égine	264
Daniela LEFÈVRE-NOVARO Les sanctuaires de Zeus explorés par Carl Haller von Hallerstein au début du XIX ^e siècle en Arcadie et Messénie	278
Florence GAIGNEROT-DRIESSEN Construire un paysage sacré, forger une communauté : réflexions à partir du cas de l'Anavlochos (Crète)	296
Elvia GIUDICE, Giada GIUDICE et Leonardo FUDULI The so-called Sanctuary of Apollo in Toumballos in the urban Landscape of Nea Paphos	312
Giorgio CAMASSA Épiphanies et métamorphoses sur les montagnes	332

Section posters

L'Italie centro-méridionale et la Sicile

Rita CIOFFI <i>Fanum obliterum</i> . Il santuario e la stipe votiva della dea Marica tra vecchi dati e nuove ricerche	354
Tommasina MATRONE Il santuario che non c'è. Identificazione e localizzazione del Minervium di Punta della Campanella	364
Federica PALUMBO La coroplastica dal santuario delle Divinità Ctonie ad Agrigento. Osservazioni preliminari su alcune terrecotte figurate di età arcaica	374

Le bassin égéen

Silvia NEGRO Il santuario di Apollo Zoster in Attica: il luogo di culto e il suo rapporto con il territorio	386
Jérôme ANDRÉ et Chloé CHEZEAUX « Der älteste Tempel in Griechenland ». La découverte et les controverses sur l'interprétation du <i>drakospito</i> du mont Ochi en Eubée	396

Davide CARUSO The Herakleion of Komi on the Island of Lemnos (Greece): Center of a Productive Landscape	408
Marta PESTARINO Il c.d. Piazzale dei Sacelli di Haghia Triada (Creta): continuità culturale e paesaggio simbolico	416
Jasmine ZITELLI Le paysage et l'espace sacré comme expression identitaire : la découverte du sanctuaire sur la troisième colline de Praisos	426

Conclusions

Angelos CHANIOTIS Sanctuaries between Materiality and Mentality	436
Liste des membres du comité scientifique, du comité de lecture et des contributeurs	446
Index	448



Introduction



Sanctuaires et paysages, une relation complexe

Jean-Marie HUSSER

RÉSUMÉ

L'étude des sanctuaires dans leur insertion paysagère soulève de nombreuses questions épistémologiques parmi lesquelles l'éventuelle confusion/relation entre la sacralité des lieux et la beauté des sites. On revient sur la définition critique de deux notions clés : *le sacré*, introduit dans l'anthropologie au tournant du xx^e siècle, et selon la définition qu'en a donnée le philosophe de la religion Rudolf Otto, avec le concept de *hiérophanie* que Mircea Eliade lui a associé ; *le paysage*, que se disputent géographes et philosophes de l'esthétique. Ces deux notions comportent chacune ses ambiguïtés et introduisent dans le débat scientifique une part non négligeable de subjectivité. En inscrivant dans l'espace une pratique rituelle et un imaginaire religieux, les sociétés impriment une dimension symbolique à leur territoire et façonnent un paysage religieux. Il est possible de dégager les grandes lignes de ce processus dans ses dimensions religieuse et politique, sans recourir à la notion de hiérophanie. Quant au rapport éventuel de certains lieux saints avec une configuration particulière du paysage, on évitera d'assimiler *le sublime* (notion développée par l'esthétique depuis Kant) et *le sacré*, comme semble le faire Otto dans sa définition.

Mots-clés : environnement, nature, paysage, religion, sacré, sanctuaire, théophanie.

ABSTRACT

To study sanctuaries within the landscape around them raises many epistemological questions including a possible confusion/relationship between sacred spaces and beauty spots. We will review the definition of two key terms: *the sacred*, introduced into anthropology at the turn of the 20th century, and the definition it was given by the philosopher of religion, Rudolph Otto, with the concept of *hierophany* which Mircea Eliade associated it ; and *landscape*, argued over by geographers and philosophers specialising in aesthetics. Each of these terms has its ambiguities and introduces a significant amount of subjectivity to academic debate. By giving a spatial dimension to ritual and religious imagination, social groups lend a symbolic dimension to their territory and construct a religious landscape. It is possible to discern the main aspects to this process, both religious and political, without necessarily referring to hierophany. As for a possible link between certain holy places and particular topographical configurations, we will avoid assimilating *the sublime* (a concept developed by aesthetics from Kant onwards) with *the sacred* as seems to be the case with Otto in his definition.

Keywords : environment, landscape, nature, religion, sacred, sanctuary, theophany.

Le sujet de ce colloque attire l'attention sur quelques-unes des implications de ce constat partagé que les sanctuaires, les lieux saints en général, inscrivent dans l'espace une pratique rituelle et un imaginaire religieux. Ils contribuent ainsi à l'anthropisation des territoires et au façonnement des paysages en ajoutant une dimension symbolique à leurs composants naturels (rivages, montagnes, plaines, forêts, etc.) et artificiels (habitat, cultures, voirie, cadastre, etc.). Parmi les problématiques qui se nouent autour des deux objets ici réunis, les sanctuaires et les paysages, mon attention est attirée par celle qui résulte de la superposition implicite de deux prédicats qui leur sont associés : la *beauté* des sites et la *sacralité* des lieux.

On objectera d'emblée que ni la beauté, ni la sacralité ne sont en soi des objets scientifiques. On rappellera aussi que les espaces naturels ne s'offrent plus à notre regard tels qu'ils étaient dans l'Antiquité, que nous ne voyons plus les mêmes choses que les Anciens, mais surtout, que nous ne les regardons plus *comme* les Anciens. On rejoint ainsi l'histoire des sensibilités et des émotions, dont le premier enseignement à retenir ici est que, dans la culture européenne, la vue ne s'est progressivement imposée comme mode privilégié de perception du monde qu'à l'époque moderne. Auparavant, le rapport des individus à leur environnement était structuré par une balance des sens plus équilibrée, dans laquelle l'odorat et le toucher, ces sens 'primitifs' de la proximité, tenaient une place bien plus importante que dans nos sociétés contemporaines aseptisées¹. Hervé Mazurel nous rappelle que, « d'une époque, d'une culture, d'un milieu à l'autre, les êtres humains habitent des mondes sensoriels différents »². Or, si l'on peut aujourd'hui parler de « paysage sonore », ou de « paysage olfactif » – notions précisément créées dans le champ de l'histoire des sensibilités –, *le paysage* proprement dit est d'abord affaire de vue, le sens de la distance et celui qui produit la distanciation critique. En Occident, le paysage est une invention du regard moderne et, les recherches menées ces dernières décennies le confirment, une perception de l'espace culturellement construite.

Ces objections initiales soulignent la difficulté épistémologique d'une approche des sanctuaires dans leur insertion paysagère. Car les deux objets ici concernés, *sanctuaires* et *paysages*, introduisent chacun à sa façon un élément de subjectivité non négligeable dans une recherche qui se veut objective. Soulignons tout d'abord combien ils sont de natures très différentes : si la matérialité d'un sanctuaire ne fait pas de doute, il n'en va pas de même du paysage, que l'on ne confondra pas avec le territoire, ni avec l'environnement, et qui n'existe que dans le regard d'un spectateur. Mais ajoutons que la dimension symbolique – non matérielle – d'un sanctuaire est également un élément essentiel de son identité fonctionnelle. Les acteurs historiques entretiennent donc des rapports particuliers et spécifiques aussi bien avec les sanctuaires qu'avec leur environnement naturel, des rapports qui se nourrissent de sensations, d'émotions autant que de représentations imaginaires. S'il est légitime et nécessaire d'intégrer cette subjectivité des acteurs historiques à l'analyse de leurs comportements et de leurs représentations, s'agissant de paysages, le risque n'est pas négligeable de voir interférer la subjectivité des observateurs que nous sommes.

Nous soumettrons tout d'abord brièvement à examen la pertinence de ces deux notions, très discutées depuis les années soixante-dix du xx^e siècle, celle de *paysage* d'une part, celle de *sacré* d'autre part. Les débats qu'elles ont suscités se sont tenus dans des cercles scientifiques fort différents : pour être bref et un peu schématique, entre géographes et philosophes de l'esthétique pour le paysage, entre anthropologues et philosophes de la religion pour le sacré. Mais la concomitance de ces deux notions dans notre colloque alerte l'historien des religions du risque de retrouver sur notre route l'un des mirages de la pensée éliadienne, celui des « hiérophanies » naturelles. Puis nous nous interrogerons sur le lien qui pourrait exister entre la sacralité d'un lieu et son inscription dans un paysage à *nos yeux* remarquable. Et si

¹ Comme le soulignait Alain Corbin, il y a 40 ans déjà, dans *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, 18^e-19^e siècles* (CORBIN 1982).

² Hervé MAZUREL, « L'exploration du sensible », dans CORBIN & MAZUREL 2022, p. 12.

un tel lien existait, on se demandera s'il a été induit par les inventeurs antiques dudit lieu ou s'il est déduit de notre propre lecture du paysage.

Le sacré : ambiguïtés d'une catégorie contestée

S'il est parfois sous-entendu, le lien entre *le sacré* et certains paysages remarquables est une tentation légitime pour quiconque a un sens de la beauté des choses³. On peut être reconnaissant à Pierre Brulé d'avoir osé expliciter « ce point de vue, qui pose comme possible sinon avérée l'existence d'une lecture sainte/sacrée/divine des paysages, une lecture qui prête à certains d'entre eux une valeur *hiéros* a priori (...) ». Pierre Brulé reconnaît que ce point de vue « est débattu », mais il plaide plus loin « pour l'existence d'un lien consubstantiel entre la sensation procurée par la perception de certains paysages et l'induction du sacré *in situ* dans les conceptions grecques... »⁴. Après l'intense examen critique dont elle fut l'objet, il paraît pourtant difficile de se référer, même de façon implicite, à une certaine phénoménologie des religions dont Mircea Eliade fut le représentant le plus connu⁵. Je reprends ici rapidement l'appréciation critique de ces deux notions clés qui ont dominé ce courant de l'histoire des religions dans la seconde moitié du xx^e siècle : le *sacré* et la *hiérophanie*⁶.

Dans sa préface à l'édition française du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de La Saussaye, en 1904, Henri Hubert, proche collaborateur d'Émile Durkheim, donne cette définition de la religion : « [Le sacré] est l'idée-mère de la religion. Les mythes et les dogmes en analysent à leur manière le contenu, les rites en utilisent les propriétés, la moralité religieuse en dérive, les sacerdoce les incorporent, les sanctuaires, lieux sacrés, monuments religieux la fixent au sol et l'enracinent. La religion est l'administration du sacré »⁷. Cette notion alors nouvelle, *le sacré*, présentait l'avantage de proposer une explication de l'origine des phénomènes religieux (croyances, pratiques, institutions) fondée non pas sur la croyance en Dieu ou en des dieux, mais sur une expérience qui précède toute représentation du divin dans les religions, l'expérience du sacré⁸. C'est à la suite de Durkheim que l'anthropologie sociale a réintroduit l'idée que quelque chose de l'ordre de l'affectif et de l'émotionnel se trouve à l'origine de la religion⁹. Mais dans cette perspective, si le croyant interprète son expérience comme une force qui émane du divin, ou comme une participation au divin (c'est le sens explicite), la réalité objective est bien différente. Dieu ou les puissances invisibles de manière générale, incarnent l'être ensemble du groupe, ils sont la projection imaginaire de la conscience collective et des énergies qui traversent le corps social (c'est le sens implicite).

Dans cette quête des origines de la religion, de l'autre côté du Rhin et à la même époque (entre la fin du xix^e et le début du xx^e siècle), la phénoménologie des religions se développait dans le sillage

3 Le rapport entre paysage et sacré a fait l'objet du numéro 31 des *Carnets du paysage* (2017), un dossier intelligent qui aborde la question sous différents aspects, y compris celui de la sécularisation.

4 BRULÉ 2012, p. 30 et 34.

5 Comme le fait effectivement Pierre Brulé, mais en gardant ses distances et, surtout, en ne perdant pas de vue le contexte historique comme cadre de toute interprétation : « Je n'irai pas jusqu'à penser, comme Mircea Eliade, que la soustraction d'un lieu sacralisé du monde profane soit un *topos* de "l'histoire des religions" (ELIADE 1965) – car c'est bien vague ! À l'issue de ce voyage, je me contenterai plutôt d'observer que les populations antiques du Proche-Orient comme celles de la Grèce, sans doute dès le II^e millénaire (...) ont fortement ressenti cette équivalence, ce passage réciproque entre un paysage et une sensation du sacré » (BRULÉ 2012, p. 220).

6 Pour un résumé de ce débat, voir HUSSER 2017, p. 37-56.

7 HUBERT 1904, p. XLVII.

8 « La distinction des choses en sacrées et profanes est très souvent indépendante de toute idée de Dieu. Cette idée n'a donc pu être le point de repère originel à partir duquel cette distinction s'est faite ; mais elle s'est formée ultérieurement pour introduire dans la masse confuse des choses sacrées un commencement d'organisation » (DURKHEIM 1899, p. 15).

9 DURKHEIM 1917.

de l'idéalisme de Kant et du romantisme allemand. Elle était fondée sur le rejet de toute théorie qui prétend expliquer la religion par autre chose qu'elle-même ; cela visait les approches jugées rationalistes et réductrices de l'histoire comparée et de l'anthropologie sociale. L'explication des phénomènes religieux ne devait reposer ni sur le contexte historique, ni sur les structures sociales, ni sur les formes primitives de la religion, mais sur *l'expérience religieuse* des individus. Cette expérience est de l'ordre de l'intuition au sens kantien, celle d'une rencontre avec *le mystère* absolu et elle touche l'homme au plus profond de son être. La notion de sacré intervient pour caractériser cette expérience.

Le plus éminent représentant de cette école fut Rudolf Otto (1869-1937), théologien luthérien et philosophe de la religion, imprégné de l'idéalisme de Kant, du romantisme de Schleiermacher et de la mystique rhénane. Son ouvrage *Das Heilige*¹⁰, paru en 1917 (la même année que *Les formes élémentaires* de Durkheim) et, en français, en 1949 sous le titre : *Le Sacré. L'élément irrationnel dans l'idée du divin*, exerça une forte influence sur l'histoire des religions au xx^e siècle. Il y développe l'idée qu'au cœur du sacré, l'expérience religieuse fondatrice, gît une catégorie de l'esprit humain qui s'impose à la conscience et que l'on ne peut ni définir ni démontrer¹¹. Il appelle cette catégorie *le numineux* (construit sur le latin *numen*, la divinité) ; elle n'est rien d'autre que la manifestation à la conscience de l'Absolu, du Tout-Autre (*das Ganz Andere*), que les religions désignent de noms différents : dieu, *deva*, démon, ou qu'elles s'abstiennent de nommer. Cette expérience à nulle autre pareille, le numineux, s'impose à la conscience comme une évidence antérieurement à toute intervention de la raison. Pour Otto, citant Kant, « si toute notre connaissance commence avec l'expérience, elle ne procède cependant pas tout entière *de* l'expérience ». En conséquence et *a fortiori*, le numineux ne naît pas des expériences sensibles, « mais il apparaît grâce à elles. Elles sont les objets excitatifs et les causes occasionnelles grâce auxquelles il se manifeste... »¹². On est bien dans l'idéalisme.

Mircea Eliade (1907-1986) va construire une bonne partie de son œuvre autour de ces « objets excitatifs » du numineux dans la conscience. Historien des religions d'origine roumaine qui exerça à Paris, puis à Chicago, il a largement diffusé cet élément de la pensée de Otto dans les décennies de l'Après-guerre. Il développa comment cette expérience du sacré, qui se vit comme une intuition personnelle du divin, se manifeste à la conscience par la médiation d'objets symboles qui lui servent de supports et qu'il appela des *hiérophanies* – littéralement des « manifestations du sacré ». Le soleil, un arbre, une montagne, l'eau, la femme, tout dans la nature est susceptible d'être une hiérophanie. C'est un concept clé de l'œuvre d'Eliade et il la définit comme « la manifestation de quelque chose de "tout autre", d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde "naturel", "profane". (...) La pierre sacrée, l'arbre sacré ne sont pas adorés en tant que tels ; ils ne le sont justement que parce qu'ils sont des hiérophanies, parce qu'ils "montrent" quelque chose qui n'est plus pierre ni arbre, mais le sacré, le *Ganz Andere*. (...) En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience religieuse, la Nature tout entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos dans sa totalité peut devenir une hiérophanie »¹³. Dans son *Traité d'histoire des religions* (1949), Eliade propose ce qu'il appelle une « morphologie du sacré », qui se présente comme une typologie des différentes hiérophanies répertoriées dans les religions du monde. Elles s'y trouvent classées selon une méthode comparative qui impressionne

10 OTTO 1949, p. 19-52.

11 Otto fabrique la notion de *numineux* « pour désigner le sacré (*das Heilige*), abstraction faite de son élément moral et, ajoutons-nous, de tout élément rationnel » (OTTO 1949, p. 20). Pour Otto, le mot *numineux* doit rendre plus parfaitement le sens primitif du sacré, *das Heilige*, dont l'usage commun dans la philosophie allemande faisait « un prédicat d'ordre éthique ».

12 OTTO 1949, p. 161.

13 ELIADE 1965, p. 15-16.

par sa vaste érudition, mais qui stupéfie aussi par sa négligence assumée du contexte historique et culturel des phénomènes étudiés.

Abstraction faite de la nature de cette expérience fondatrice, anthropologues, historiens et phénoménologues des religions ont longtemps souscrit sans difficulté à cette approche de la religion par le sacré qui rompait avec le rationalisme et le positivisme ambiant. Cependant, le partage du même concept par des courants de pensée aux présupposés diamétralement opposés nourrissait un profond malentendu. Car pour l'anthropologie sociale, le sacré est certes une expérience, mais une expérience par nature collective et sociale, susceptible à ce titre d'une analyse scientifique ; le point de vue se veut objectif et matérialiste. Pour la phénoménologie religieuse, en revanche, l'expérience vécue du sacré est strictement subjective et individuelle, elle relève de l'intime de la psyché ; le point de vue est celui d'une anthropologie philosophique qui part de la dimension spirituelle du sujet.

Pour être bref et aller immédiatement à la conclusion d'un long débat, disons qu'en histoire des religions il est de saine méthode de considérer qu'il n'y a pas de sacré en soi. La substantification de l'adjectif « sacré » n'a fait que camoufler, chez certains, l'introduction subreptice du *divin* dans le débat scientifique. De nombreux malentendus épistémologiques en ont découlé, entretenus par la référence récurrente à Otto pour définir *le sacré* chez des auteurs qui réfléchissaient en réalité dans les catégories de Durkheim. Dans une démarche scientifique, le sacré ne saurait être une catégorie a priori de la pensée, ni une réalité autonome, il est un prédicat, il qualifie toujours quelque chose, un lieu, un temps, une activité ou une fonction. *Le sacré* n'existe pas, il n'y a que *des choses sacrées*¹⁴. Et enfin, il n'y a de *sacré* que ce qui a été *consacré*, autrement dit, la chose sacrée s'inscrit dans un processus de sacralisation, par le truchement du rite, du mythe ou de toute autre construction imaginaire. Rien n'est sacré en dehors d'un *code symbolique* culturellement défini, qui joue sur les oppositions de l'interdit et du disponible, du pur et de l'impur, du dedans et du dehors, sans négliger les entre-deux et leurs ambiguïtés.

Le paysage : ambivalence d'une notion floue

Il y a donc des choses sacrées, et des lieux sacrés. Et puisque nous considérons ici les sanctuaires et les paysages dans lesquels ils s'inscrivent, la question doit être posée du rapport éventuel entre la sacralité des lieux et le paysage qui les entoure. Mais si *le sacré* s'est avéré une notion pleine d'ambiguïté et d'un usage problématique, que dire alors du *paysage* ? Notion non moins ambiguë et qui suscite un foisonnant débat depuis les années 1970, géologues, géographes et sociologues d'un côté, historiens de l'art et philosophes de l'esthétique de l'autre s'en disputant l'usage et la signification¹⁵. La complexité du paysage vient d'abord du fait que le français et la plupart des langues européennes qui inventent le mot vers la fin du xv^e siècle ne distinguent pas la chose et sa représentation, le paysage réel et sa figuration artistique ou mentale. Cette apparente confusion sémantique résulte pour partie du fait que la seconde précède la première : le regard porté sur le paysage réel est construit par sa représentation artistique, tant littéraire que picturale. Sur cet apparent paradoxe, je renvoie ici à l'excellent *Court traité du paysage* d'Alain Roger¹⁶.

14 Pour ce qui est de la dimension émotionnelle associée au sacré, parfois décrite aussi en termes d'expérience religieuse ou d'expérience mystique, elle peut avantageusement être étudiée en dehors de cette problématique du sacré. Voir HUSSER 2017, p. 309-336.

15 Voir l'anthologie réunie par Alain Roger (ROGER 1995). Comme le note Pierre Donadieu, « il n'y a aucune unanimité sur la définition du terme [paysage], du moins dans la sphère scientifique, à l'exception notable de celle donnée dans la Convention européenne du paysage de Florence (2000) » (DONADIEU 2007, p. 5).

16 ROGER 1997.

Au sens strict du terme, *le paysage* est distinct de l'environnement, tout le monde s'accorde sur ce point. Il n'y a aucun paysage « naturel », tout paysage est une lecture, une interprétation de l'environnement et ne se confond pas avec celui-ci. Quel que soit le référent, l'espace réel ou sa représentation, il n'y a donc de paysage que dans le regard d'un spectateur ou dans l'appréciation de ses usagers ; il s'ensuit que ses qualités physiques ou esthétiques sont définies en vertu de mécanismes socioculturels complexes. « Le paysage s'inscrit dans l'espace réel et correspond à une structure écologique bien déterminée, mais il n'est "saisi" et qualifié en tant que tel qu'à partir d'un mécanisme social d'identification et d'utilisation. (...) Le paysage est une interprétation sociale de la nature »¹⁷. Le paysage comporte donc une double dimension, il est à la fois matériel et idéal. Augustin Berque le dit autrement en affirmant que le paysage *n'est pas un objet*, mais *une médiation* entre un sujet et son environnement naturel. En convoquant les sciences cognitives et la conception systémique de la perception visuelle, on dira que le sujet et l'objet du regard sont fonction l'un de l'autre : les données optiques de l'objet (ici l'environnement naturel) et les projections mentales du sujet (les représentations culturelles) sont mises en relation dans le "système visuel" qui construit le paysage¹⁸.

À la complexité sémantique d'une notion qui fait l'objet d'un incessant débat¹⁹, s'ajoute son rapport particulier à l'histoire sur lequel insiste Alain Corbin : « Le paysage est façon d'éprouver et d'apprécier l'espace. Or, cette lecture, qui varie selon les individus et les groupes, ne cesse de se modifier au fil du temps. Il faut donc prendre conscience de cette historicité quand on aborde le sujet »²⁰. Et le premier point à retenir de cette historicité est qu'en Occident, le paysage n'est pas un fait de culture avant la fin du xv^e siècle²¹. Auparavant, le concept n'existait pas, le regard qui fait le paysage et évalue sa valeur esthétique n'était pas encore éduqué. Un tel regard implique une mise à distance de la réalité naturelle, un recul qui ne s'opère dans la peinture qu'au début du *quattrocento*, « à mesure que la profondeur s'élabore, éloignant et désacralisant les éléments paysagers, selon ce que l'on pourrait appeler une loi de laïcisation croissante »²². On reviendra plus loin sur cette concomitance, dans l'art occidental, de l'émergence du paysage et d'une sécularisation de l'esthétique.

Dans une approche assez puriste de la question, Augustin Berque a formulé quatre critères permettant d'identifier les sociétés ou les cultures « paysagères », c'est-à-dire celles qui ont développé une telle perception esthétique de leur environnement naturel autorisant à parler de paysage²³. Or, en dehors de la Chine et de sa sphère d'influence²⁴, les cultures antiques et médiévales ont ignoré le paysage comme objet esthétique, de même qu'elles ne possédaient aucun mot pour le dire, et c'est en particulier vrai de la Grèce et des cultures du bassin oriental de la Méditerranée. Berque concède que, si l'un ou l'autre de ces quatre critères se trouve vérifié, on parlera de « société proto-paysagère »²⁵. Mais ce n'est pas à l'historien

17 BERTRAND 1978, p. 99.

18 BERQUE 1995, p. 26. Mais c'est bien Georges Bertrand qui a développé en géographie l'approche systémique du paysage comme « médiateur entre la Société et la Nature ».

19 Voir DONADIEU 2007 ; BESSE 2018, p. 11-36 ; BESSE 2021.

20 CORBIN 2001, p. 9.

21 Voir, entre autres, BERQUE 1995, p. 103-116 ; ROGER 1997, p. 64-82.

22 ROGER 1997, p. 71.

23 BERQUE 1995, p. 34. Le premier de ces critères est de posséder « des représentations linguistiques, c'est-à-dire un ou des mots pour dire "paysage" ; viennent ensuite l'existence (2) de représentations littéraires, orales ou écrites, (3) de représentations picturales et enfin (4) des représentations jardinières ».

24 Si la Chine est connue pour ses peintures de paysages dès les premiers siècles de notre ère (BERQUE 1995, p. 71-102), il faut souligner que ces derniers étaient jusqu'à récemment à caractère toujours mythique et imaginaire. De même, dans l'art occidental, le paysage apparaît à la Renaissance mais il reste imaginaire jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle. L'attention portée par les peintres aux paysages réels accompagne le développement de la photographie et précède de peu l'abandon de toute prétention au réalisme dans leur représentation (cf. les impressionnistes).

25 Ce qui n'exclut pas des représentations d'éléments de paysage (sur des vases p. ex.) voire de paysages (sur des fresques

des religions que l'on fera croire que l'absence du concept signifie l'absence de la réalité culturelle...²⁶ Une telle rigueur d'appréciation n'est pas nécessaire ici, car toutes les sociétés sont en interactions avec leur environnement et font une lecture de celui-ci, « paysagère » ou non. C'est aux historiens et aux anthropologues de déchiffrer les codes à partir desquels s'établit le rapport d'une société à l'espace et à son environnement naturel, ainsi que les outils imaginaires qu'elle utilise pour dire « cette relation sensible au monde que nous appelons *paysage* »²⁷.

Si la notion de paysage apparaît dans l'art occidental au xv^e siècle, ce sont essentiellement les géographes qui, en Allemagne et en France à la fin du xix^e siècle, se sont appropriés cette notion un peu désuète pour désigner assez largement leur champ de recherche : la géographie se proposait d'être « la science du paysage » au moment où le développement des nationalismes cherchait à donner un « visage » aux territoires par lesquels se définit également l'identité des peuples²⁸. La géographie a longtemps revendiqué une forme d'exclusivité de l'intelligence de cet objet mal défini, jusqu'à ce qu'elle lui soit contestée, dès les années 1970, par les historiens de l'art et les philosophes de l'esthétique.

De ce débat il ressort *deux conceptions du paysage*, correspondant à deux types d'approches. Pour faire court, l'une appréhende le paysage comme une réalité concrète, un donné objectif, à travers la géomorphologie d'un territoire et ses composants écologiques et sociaux ; c'est la démarche des géologues, des géographes, des sociologues et des démographes, et on la qualifie volontiers de « naturaliste ». Pour la géographie culturelle, le paysage est le produit d'interactions entre le territoire et les populations qui l'occupent, sa « vérité » ne se laisse pas appréhender au premier regard, il faut la déchiffrer derrière les indices qu'il livre au regard du géographe. Pour d'autres, comme le concède Gérard Chouquer, le paysage ne désigne que « l'ensemble des formes et des modelés visibles à la surface du sol (...) On l'emploie donc dans un sens assez voisin de morphologie »²⁹. On pourrait relever ici l'imprécision de la notion ou souligner son rétrécissement sémantique. Cependant, même considéré dans sa composante matérielle et physique, le paysage garde une dimension subjective, car il est l'étendue limitée, cadrée, qui s'offre au regard, et dépend ainsi du point de vue (au sens premier). Un paysage se regarde à l'horizontale et avec juste assez d'élévation pour révéler sa profondeur en *trois dimensions*, les plans et les espaces cachés dessinant le relief et les contours. À mesure que le regard prend de la hauteur, il gagne en étendue mais perd en profondeur ; la vue à la verticale depuis un avion ne saisit plus le relief, elle embrasse l'espace à partir d'un point de vue unique et en *deux dimensions*, comme une carte topographique. Il y a un angle et une distance à partir desquels le regard saisit un espace ou un territoire, mais ne voit plus un paysage³⁰.

Notons toutefois que la recherche récente en géographie tend à se libérer de ce point de vue du spectateur pour revenir à une acception plus large du paysage, conçu comme une expérience non plus strictement visuelle mais polysensorielle, qui inclut les problématiques écologiques et environnementales,

minoennes p. ex.). Jean-Michel Croisille a depuis argumenté que la Rome impériale remplissait bien tous les critères de Berque pour que lui soit reconnue sa qualité de « société à paysage », y compris l'usage d'un concept spécifique, *topia* et son adjectif dérivé *topiarius* (CROISILLE 2010).

26 HUSSER 2017, p. 12.

27 BESSE 2021, p. 171.

28 C'est le géographe allemand Otto Schlüter (1872-1952) qui fonda la *Landschaftskunde* en 1906, tandis qu'en France, Paul Vidal de la Blache (1845-1918) et ses disciples utilisaient volontiers la notion de *physionomie* pour parler de l'identité géographique d'un territoire, d'un pays, ainsi que la métaphore de l'empreinte sigillaire, le territoire devenant « à la longue comme une médaille frappée à l'effigie d'un peuple » (*Tableau de la géographie de la France* [1903]). Cité par BESSE 2021, p. 108.

29 CHOUQUER 2000, p. 189.

30 Voir LACOSTE 1977, p. 51-55, qui insiste : « le paysage n'est pas la carte ou la vision aérienne d'un territoire ».

et pour laquelle la distinction entre paysage et environnement n'est plus si nette³¹ ; mais cette perspective nous éloigne de notre problématique.

L'autre conception du paysage peut être qualifiée de « culturaliste », car elle l'aborde non seulement comme une perception de l'espace, mais surtout comme une représentation de celui-ci, une construction culturelle. C'est tout d'abord celle des artistes, peintres et écrivains, des historiens de l'art et des philosophes de l'esthétique, mais plus globalement, celle de tout usager d'un territoire et de toute personne qui s'offre un instant de contemplation devant un panorama. Il y a donc une importante part de subjectivité et d'émotion dans cette conception du paysage. On se méfiera toutefois de l'exclusivité parfois revendiquée de la notion par le seul domaine de l'*esthétique*³², car il y a aussi une perception *pragmatique* des espaces, « naturels » ou non, dont l'évaluation varie selon les points de vue (dans les deux sens du terme) et les intérêts : un paysage vosgien ne sera pas vu de la même façon par un forestier, par un éleveur, par un officier d'artillerie ou par un randonneur. Mais quelle soit esthétique ou pragmatique, cette appréciation de l'environnement reste socialement et culturellement construite.

À l'interface de ces deux approches maintenant classiques s'est développée, depuis les années 1990, une conception plus administrative et opératoire du paysage. Celle-ci le consacre comme un élément essentiel du cadre de vie des individus en société en lui reconnaissant à la fois une dimension écologique et culturelle. Dans les enjeux écologiques et sociaux des politiques environnementales, la notion de paysage intervient alors pour faciliter l'articulation entre le ressenti et les besoins des populations d'une part, la complexité des systèmes écologiques et des impératifs scientifiques d'autre part³³.

On distinguera donc dans ce qui suit le *paysage objectif*, c'est-à-dire le territoire considéré dans sa configuration géomorphologique, son histoire, ses dynamiques et son organisation écologique, et le *paysage subjectif*, celui avec lequel le *spectateur* entretient un rapport émotionnel et esthétique, et que *l'usager* regarde pragmatiquement en fonction de ses intérêts et de ses besoins. Le paysage subjectif est une construction culturelle et sociale de la réalité, il se nourrit de considérations économiques et stratégiques ainsi que d'une tradition imaginaire et artistique qui structurent la perception de la réalité. Le sujet de ce colloque place l'archéologie à l'articulation de ces deux approches du paysage.

Sanctuaires et paysages : évidences archéologiques

Par ses méthodes et son attention aux transformations de l'environnement l'archéologie pratique d'abord une approche « naturaliste » des paysages (le paysage objectif). La recherche sur les configurations passées et les évolutions géomorphologiques d'un espace ne dit rien a priori de la manière dont ses occupants le percevaient. Mais sitôt que l'archéologie rencontre les traces d'anthropisation de ce territoire, une composante sociale s'introduit dans sa problématique et la notion de paysage se doit d'inclure son acception « culturaliste » (le paysage subjectif). Car la manière dont une société inscrit sa présence sur un territoire révèle certes quelque chose de son mode de vie et de son organisation, mais aussi de son rapport au monde qui l'entoure. Prendre tout cela en considération autorise à parler de paysage, même si la notion

31 Voir BESSE 2018 et BESSE 2021, p. 147-171 : « Avons-nous encore besoin de paysage, et pourquoi ? »

32 Cet exclusivisme de l'esthétique, considérant le paysage uniquement comme « une picturalisation du regard porté sur la nature » est critiqué avec nuance par BESSE 2021, p. 93-98.

33 Voir COTTET 2019. Deux textes législatifs présentent le paysage comme ligne directrice de l'action publique dans l'aménagement du territoire : la « Loi paysage » (n° 93-24 du 8 janvier 1993) au niveau national, et la « Convention européenne du paysage », la CEP (adoptée en 2000 et ratifiée par la loi du 13 octobre 2005). Pour un commentaire de la CEP tenant compte des évolutions de la recherche géographique, voir DONADIEU 2007 (et le dossier qu'il introduit) et BESSE 2021, p. 147-171.

appartient à nos propres catégories de pensée, puisque « le paysage est une interprétation sociale de la nature »³⁴.

John Scheid et François de Polignac ne justifiaient pas autrement l'usage du terme dans l'avant-propos au dossier sur les « Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », publié en 2010 par la *Revue de l'histoire des religions* : « Les notions d'espace, de paysage, telles que nous les concevons, n'ont pas d'équivalent direct dans les sociétés anciennes. Poser la question du paysage religieux, c'est assumer pleinement le choix d'une interrogation qui ne part pas des catégories de pensée des sociétés étudiées, mais découle de nos propres représentations. Est-ce à dire que la question risque de ne pas avoir de sens ? Assurément non ». Le rapide état de la recherche qu'ils présentent ensuite montre que, avant de parler de paysage, il faut considérer des *territoires* qui sont structurés par le culte et le rite, et ils précisent : « La notion de *paysage religieux* naît de la constatation que le culte et les rites n'existent qu'en tant qu'ils sont ancrés dans l'espace, que ce soit de manière stable ou provisoire. Les temples, les sanctuaires, forment l'armature religieuse d'un territoire... »³⁵.

Mais allons un peu plus loin. En introduisant la problématique du paysage dans l'étude d'un sanctuaire et de son site, en plus des questions de géomorphologie et d'écologie qui se posent nécessairement, on élargit le regard du côté du paysage subjectif, vers la dimension symbolique du rapport qu'un groupe construit avec son environnement. La maîtrise de son territoire est un enjeu vital pour une société humaine, et cette maîtrise est autant symbolique que pragmatique. L'une et l'autre contribuent à son anthropisation car elles ont un impact sur sa morphologie et son écologie. La maîtrise pragmatique du territoire se fait à travers ce que nous appelons globalement les infrastructures : défrichements, terrassements agricoles, habitat, voies de communication, ports, adductions d'eau, etc. Elle répond aux besoins économiques du groupe et éventuellement à ses objectifs stratégiques, elle se déploie dans le temps et, surtout, elle dépend de ses capacités techniques.

La maîtrise symbolique du territoire, quant à elle, se fait au moyen de divers outils cognitifs, parmi lesquels *la toponymie* et *l'imaginaire mythique* jouent un rôle majeur. C'est là qu'interviennent les mythes d'origine racontant les migrations passées du groupe ou son autochtonie, les mythes étiologiques expliquant les particularités naturelles du territoire, racontant les aventures des divinités, les légendes héroïques de fondation, etc. Cette construction imaginaire donne sens au territoire et s'inscrit progressivement dans une sémantique religieuse de l'espace par l'invention de lieux saints et l'érection de symboles, par la fondation de sanctuaires et par l'exécution d'actes de culte, de processions et de pèlerinages. Ce *paysage religieux* exprime la lecture symbolique qu'une société antique fait de son environnement naturel. Pour ces sociétés, le sens du paysage ne réside pas dans l'intelligence de sa configuration objective (sa géomorphologie, son système écologique), mais dans sa relation à la mémoire du mythe et aux puissances invisibles.

Certains lieux ont donc été sacralisés, mis à l'écart d'un usage commun et réservés au commerce qui s'établit entre le groupe humain et les puissances invisibles. La manière dont s'opère le choix des lieux sacrés reste parfois énigmatique, mais il y a des schémas généraux que l'on peut identifier. Dans l'imaginaire des sociétés anciennes, comme des sociétés primitives et traditionnelles, le territoire est d'abord la propriété de puissances invisibles (ancêtres, divinités, génies du lieu) qui l'occupent et y exercent leurs droits. Toute implantation humaine, toute construction d'un habitat nouveau (maison, campement, village, colonie) fait l'objet d'un rituel destiné à délimiter un espace et à en négocier l'occupation avec les puissances du lieu. Le territoire s'organise ainsi d'abord par la répartition des espaces entre ses différents occupants, les

34 BERTRAND 1978, p. 99.

35 SCHEID & POLIGNAC 2010, p. 427 et 431.

humains, les ancêtres, les esprits des lieux, les divinités. Il y aura des espaces ouverts et des lieux interdits, d'autres où humains et divinités se rencontrent à travers le rituel : les sanctuaires.

En dehors des centres urbains, où les sanctuaires sont étroitement liés au fonctionnement de la société et au pouvoir politique, les territoires ruraux se répartissent entre des *terres agricoles* exposées aux maléfices et aux agressions du climat, des *lieux de passage* avec leurs périls (ponts, gués, cols, défilés), des *rivages* et des *territoires frontières* à l'identité mal définie, affrontés au chaos de *l'espace sauvage* qui leur est contigu (la forêt, la montagne, la mer, le désert). Autant de dangers, autant de situations à fort potentiel émotionnel, autant de besoins de protection et de médiation avec les puissances invisibles, et autant de fonctions pour des sanctuaires si modestes soient-ils. Leur présence n'implique aucune sacralité a priori des sites naturels, elle dit simplement les peurs, les besoins ou la gratitude d'une population qui se sent vulnérable, les dangers qui menacent les cultures, les troupeaux, les voyageurs, les marins, les frontières. Mais dans cette sémantique religieuse des territoires s'imprime également une dimension politique, car les puissances divines ne sont pas les seules avec lesquelles il faut composer. Il y a aussi les autres groupes humains, pas toujours amicaux, les étrangers aux frontières, les cités voisines, les populations soumises, les minorités rebelles, auxquelles il faut imposer sa présence et son autorité. L'implantation de sanctuaires et de symboles religieux participe de façon essentielle à la domination politique d'un territoire dans toutes les sociétés jusqu'à l'époque contemporaine³⁶.

Paysages sublimes et sites sacrés : une concordance biaisée

Nous sommes jusqu'ici restés dans le rapport des sanctuaires au paysage considéré dans sa configuration physique, dans sa progressive anthropisation et dans la structuration religieuse qui lui est imposée au fil du temps. Il reste que certains sites ont été sacralisés, certains sanctuaires établis en dehors des besoins de salut et des logiques de domination évoqués plus haut. La question demeure alors de la manière dont ces « lieux saints » étaient choisis. Entretien-ils un lien particulier avec le paysage aux yeux de leurs inventeurs ? Dira-t-on que la lecture que ces derniers faisaient de leur environnement « détectait » aussi la présence du divin en certains lieux grâce à des indices spécifiques ? Nous voici au moment où l'examen du sanctuaire *dans* le paysage ne peut plus éluder la question d'une lecture symbolique de ce dernier ni, en conséquence, de la subjectivité des acteurs religieux – avec le risque de confondre l'émotion que *nous* éprouvons *aujourd'hui* face au paysage et un supposé « sens du sacré » des Anciens.

Prenons les choses dans l'ordre. En contexte méditerranéen antique, mis à part les cultes poliades, l'établissement d'un sanctuaire se faisait généralement par décision d'un oracle ou à la suite de la vision d'un devin ou d'un prophète. Il ne faut pas non plus négliger la possibilité de programmes théologiques soigneusement pensés et planifiés au niveau d'un vaste territoire, comme le suggère la recherche de François de Polignac qui livre dans ce volume un stimulant aperçu sur les sanctuaires sommitaux. Reste l'hypothèse d'une lecture d'indices « naturels » qui ne trompaient pas dans le contexte de l'époque et qui désignaient un lieu comme chargé de la présence divine. En histoire comparée des religions, ces sites naturels susceptibles de sacralisation se démarquent de leur environnement par leur potentiel symbolique et constituent une

³⁶ L'inauguration le 22 janvier 2024 du Ram Mandir par le président indien Narendra Modi dans la ville d'Ayodhya (État de l'Uttar Pradesh) en est un exemple remarquable. Ce gigantesque temple, consacré à Râma sur le site de sa naissance, est construit à l'emplacement de la mosquée de Babri, détruite en décembre 1992 par une foule de fidèles ameutée par les partis nationalistes hindous, le BJP et le VHP. Ce symbole religieux fort contribue à la transformation de l'Inde en nation hindoue conduite par le BJP au nom de l'*hindutva*. Mais la mosquée de Babri, construite en 1527 sur l'ordre de l'empereur moghol Bâbur, avait elle-même remplacé un précédent temple de Râma, créant un interminable contentieux entre les deux communautés se disputant la maîtrise du territoire...

typologie assez limitée. On y trouve principalement les montagnes, les sources, les grottes, les arbres ou les bosquets, les rochers, les lacs et cours d'eau. Ces lieux ou ces éléments du paysage ont pu, dans toutes les cultures, être perçus comme des points d'accès à la réalité autre, au ciel ou au monde souterrain, ressentis comme des réceptacles de vie, chargés de divin ou habités par des puissances invisibles en vertu de leur forme, de leur situation, de leur beauté ou de l'effroi qu'ils inspiraient, des bienfaits qu'ils prodiguaient. On retrouve ici le paysage subjectif, celui qui prend forme dans le regard et les émotions de ses usagers, en l'occurrence les acteurs religieux. Alors, faut-il réintroduire la notion de *théophanie* telle que la définissait Eliade et que j'ai évoquée plus haut ? Ce serait céder à la facilité et nous priver d'un petit détour fort intéressant.

Avec ces sites naturels regardés comme divins, ou habités par des puissances redoutables, identifiés dans des endroits au charme puissant, dans des espaces grandioses et inaccessibles, les montagnes escarpées, les grottes profondes, les forêts obscures, on rejoint la notion du paysage tel qu'il est perçu dans notre culture contemporaine. Mais on retrouve aussi la tentation d'associer la sacralité des sites à la beauté des paysages, ce qui impliquerait un rapport de l'un à l'autre. On ne va pas éluder la question, seulement vérifier si elle est bien posée.

Considérons d'abord que ce sont les formes grandioses du paysage qui entrent ici en jeu, celles que l'on découvre au-delà de l'environnement quotidien ou de la campagne bucolique que restituait l'imaginaire des peintres des XVI^e et XVII^e siècles. Tous ces espaces inhospitaliers et dangereux dont on a découvert l'attrait et la beauté à l'époque contemporaine, et qui étaient jusque-là considérés comme maudits, affreux et terrifiants, sans aucun intérêt ni aucune utilité. Il y eut d'abord *la montagne* et *la mer*, paysages découverts au cours du XVIII^e s. par les écrivains d'abord, puis les peintres, et surtout à la fin du XIX^e pour la haute montagne, celle des glaciers et des neiges éternelles, rendus accessibles grâce à la photographie (les peintres n'y sont jamais allés planter leur chevalet)³⁷. Puis ce furent *le désert* et *les paysages polaires* photographiés au fil d'explorations scientifiques ou coloniales, à quoi s'ajouteront à la fin du XX^e s. les paysages lunaires et les grands fonds marins grâce au cinéma et à l'exploration par des robots. Autrement dit, des paysages de l'extrême, qui fascinent les spectateurs par une beauté grandiose surpassant la beauté paisible des paysages champêtres. Comme le résume Alain Roger, « la campagne est belle, "plaisante", l'océan est sublime, "terrifiant" »³⁸.

Précisément, il y a un registre de sentiment qui établit, dans la philosophie classique, un lien entre la perception du monde naturel et ce qui surpasse la beauté dans un excès de grandeur, c'est *le sublime*. On entend par là d'abord une catégorie de la rhétorique antique théorisée chez le Pseudo-Longin, sans doute au I^{er} siècle, dans un traité qui synthétise les traditions grecque et romaine. Ce traité fut redécouvert et connu un large succès aux XVII^e et XVIII^e siècles en France grâce à la traduction qu'en fit Nicolas Boileau en 1674. Le sublime, *ho hypsos*, n'est pas un style, mais l'extraordinaire, le surprenant, le merveilleux qui, dans le discours, frappe l'auditeur, le ravit et le transporte : « Ce n'est pas à la persuasion que les passages sublimes mènent l'auditeur, mais au ravissement (*eis ekstasis*) » (Ps. Longin I,4). Par cette force qui ravit l'auditeur et impose l'adhésion, le sublime manifeste la puissance divine qui agit dans la parole de l'orateur. Cette catégorie fut transposée dans le domaine de l'esthétique et connue sa première synthèse en Angleterre dans la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* qu'Edmund Burke publia en

37 Voir JOUTARD 1986 pour la montagne, CORBIN 1988 pour le paysage maritime. Mais Madame de Sévigné déjà écrivait à M. de Coulanges : « Nos montagnes sont charmantes dans leur excès d'horreur ; je souhaite tous les jours un peintre pour bien représenter l'étendue de ces épouvantables beautés » (3 février 1695), citée par ROGER 1997, p. 102. Sur ce qui suit, voir ROGER 1997, p. 83-117.

38 ROGER 1997, p. 103.

1757. Kant lui donna son achèvement dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764) et dans la *Critique de la faculté de juger*, § 23-28 (1791), avant que les romantiques ne se l'approprient.

Le sublime se distingue du beau en ce qu'il ne qualifie pas les choses, mais s'éprouve dans l'âme du spectateur (ou de l'auditeur, s'agissant du discours), il est une forme de ravissement, produit d'une fascination mêlée de répulsion et de terreur. Si le beau est source de plaisir, le sublime est, comme l'exprimait Burke, « non pas du plaisir, mais une sorte d'horreur délicate, une sorte de tranquillité teintée de terreur »³⁹. Chez les écrivains des XVIII^e et XIX^e siècles, le sublime se dit toujours à travers des oxymores comme « épouvantable beauté », « exquise horreur », « joie terrifiante », car « si nous nous trouvons en sécurité, le spectacle est d'autant plus attrayant (*anziehend*) qu'il est plus terrifiant (*furchtbar*) »⁴⁰. L'usage commun a certes perdu ces références philosophiques et assimile simplement le sublime au grandiose ; il conserve néanmoins l'idée que l'émotion ressentie, cette fascination du sublime vient de la rencontre entre l'effroi provoqué par un paysage dangereux et inhospitalier, et la distance qui assure au spectateur sa jouissance esthétique en pleine sécurité.

Revenons à notre question initiale : y aurait-il alors une quelconque contiguïté entre le sublime des paysages et la sacralité de certains sites ? Au point où nous sommes parvenus, on ne manquera pas d'être intrigué par la troublante ressemblance entre ce qui est dit du sublime depuis le XVIII^e siècle chez les philosophes de l'esthétique et la définition du sacré chez Otto (cf. *supra*), lequel était, rappelons-le, profondément kantien. En effet, le cœur du sacré tel qu'il le définit, le numineux, catégorie *a priori* de l'expérience religieuse, est pareillement composé de ces émotions contradictoires, il est repoussant (*tremendum*) et tout à la fois attirant, captivant (*fascinosum*). Effroi et attrait sont, pour Otto, les éléments fondamentaux du sentiment du divin dans l'âme humaine⁴¹. Il se pourrait bien, dès lors, que la contiguïté se situe en fait, non pas entre *sublime* et *sacralité*, mais entre la théorie esthétique de Kant et la conception du sacré chez Otto. Soupçon d'autant plus fondé qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, le sentiment esthétique n'était pas encore sécularisé, il faisait partie des élans qui élèvent l'âme vers le divin. De même que le sublime chez Kant, le sacré chez Otto, effrayant et attirant, s'impose à l'âme comme un impératif catégorique et place celle-ci devant l'évidence de sa soumission au vrai, au divin.

Dans un autre ouvrage Otto confirme l'analogie qu'il établit entre l'expérience du sublime et l'expérience du mystère qui est au cœur de toute religion : « Dans *les expériences du beau et du sublime*, nous pressentons obscurément, dans la vie de la nature, le monde éternel de l'esprit. (...) la religion est *l'expérience du mystère* ; elle se réalise quand le sentiment s'ouvre aux impressions de la réalité éternelle qui apparaît à travers le voile du temporel »⁴². Je mesure que cette observation exigerait davantage de recherche pour être mieux documentée, mais en l'état elle me paraît suggérer que la catégorie du sacré, chez Otto, n'est que l'habillage théologique de la théorie kantienne du sublime, habilement transposée en des termes assimilables par l'anthropologie naissante. Cette probable généalogie de la notion de sacré par le sublime trahit sans doute le souci, chez le théologien Otto, de resacraliser la nature en un siècle où la sécularisation du monde – l'*Entzauberung der Welt* pour le dire en termes wébériens – allait en s'accéléralant. On y verra également l'influence du romantisme qui sut si bien utiliser le paysage comme miroir de l'âme humaine et expression de ses passions. En bref, replacé dans ce contexte culturel des XVIII^e et XIX^e siècles européens,

39 « Not pleasure, but a sort of delightful horror, a sort of tranquility tinged with terror ». E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. de B. Saint Girons, Paris, Vrin, 1990, p. 179. Cité par ROGER 1997, p. 103.

40 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 28, cité par ROGER 1997, p. 105.

41 OTTO 1949, p. 57.

42 OTTO 1909 p. 75.

« le sacré » de Otto a davantage à voir avec l'esthétique des modernes qu'avec une sensibilité religieuse archaïque d'un *homo religiosus* universel.

Pour conclure et redescendre du sublime à une réalité plus concrète, disons que déceler la sacralité d'un lieu ou sentir, par exemple, la présence des Nymphes à travers les émotions suscitées par la fraîcheur d'une source, l'obscurité d'une grotte, la majesté des arbres, le bruissement des feuilles, c'est d'abord activer une mémoire mythique et projeter sur le lieu des représentations véhiculées par la tradition. Cet imaginaire collectif donne une interprétation aux sensations éprouvées dans ce lieu, mais il construit aussi la perception de celui-ci, allant parfois jusqu'à lui attribuer des qualités qui lui font objectivement défaut. Certes, il y a une évidente circularité entre perception et construction de la réalité, l'une nourrissant l'autre ; mais il est vain de chercher lequel de la poule ou de l'œuf a le mérite des origines. Une approche systémique est plus pertinente, selon laquelle le sujet et l'objet de la perception sont construits l'un par l'autre⁴³, dans une dialectique qui structure, amplifie et modifie l'imaginaire et la perception au fil des générations.

Et de plus, toutes les sources ne sont pas sacrées, toutes les montagnes ne sont pas divines, tous les sommets ne portent pas un sanctuaire, toutes les grottes, tous les arbres ne sont pas l'objet d'un culte... Certains le sont, la majorité ne le sont pas. La configuration symbolique « évidente » d'un élément du paysage ne suffit pas à expliquer la sacralisation dont il fait l'objet, un site sublime à *nos yeux* ne sera pas forcément sacré pour les acteurs religieux d'une autre culture. Dans l'invention d'un lieu saint, dans la fondation d'un sanctuaire, quel qu'en ait été l'environnement paysager, il faut postuler une décision humaine, prise dans un contexte rituel précis, selon un référentiel imaginaire qu'il nous incombe de déchiffrer. Tel *mantis* itinérant, tel « chamane »⁴⁴, telle prophétesse locale, tel poète de village a, un jour, désigné le lieu comme *sacré*, pour une raison qui échappe à notre rationalité et parce que sa sensibilité à la nature du lieu, nourrie des référents mythologiques de son groupe, lui a enjoint de le faire. Finalement, ce petit détour par l'esthétique du paysage me semble assez rafraîchissant dans ces questions d'histoire des religions souvent biaisées par de vieux réflexes.

Bibliographie

BERQUE, A., 1995, *Les Raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Hazan.

BERTRAND, G., 1978, « Le paysage entre la Nature et la Société », *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest* 49, [doi:10.3406/rgps0.1978.3552](https://doi.org/10.3406/rgps0.1978.3552). [repris dans ROGER 1995, p. 88-108].

BESSE, J.-M., 2018, *La Nécessité du paysage*, Marseille.

BESSE, J.-M., 2021, *Voir la terre. Six essais sur le paysage et la géographie*, Marseille.

BRULÉ, P., 2012, *Comment percevoir le sanctuaire grec ?*, Paris.

CHOUQUER, G., 2000, *L'Étude des paysages. Essais sur leurs formes et leur histoire*, Paris.

CORBIN, A., 1982, *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, 18^e-19^e siècles*, Paris.

CORBIN, A., 1988, *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage. 1750-1840*, Paris.

43 Voir BERQUE 1995, p. 26, cité plus haut, en note 18, à propos du « système visuel » mis en évidence par les sciences cognitives : le sujet et l'objet du regard sont fonction l'un de l'autre, et que l'on peut ici élargir à un « système sensoriel ».

44 J'emploie le terme pour la facilité de la comparaison. On pensera à des personnages charismatiques tels que Épiménide de Crète, Zalmoxis ou Hermetime de Clazomène et qui ont laissé peu de traces dans notre documentation.

- CORBIN, A., 2001, *L'Homme dans le paysage*, Paris.
- CORBIN, A. & MAZUREL, H., 2022, *Histoire des sensibilités*, Paris.
- COTTET, M. (éd.), 2019, « Notion en débat : paysage », *Géocoñfluences*, octobre 2019, en ligne : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/paysage>.
- CROISILLE, J.-M., 2010, *Paysages dans la peinture romaine. Aux origines d'un genre pictural*, Paris.
- DONADIEU, P., 2007, « Le paysage. Un paradigme de médiation entre l'espace et la société ? », *Économie rurale* 297-298, p. 5-9, [doi:10.4000/economierurale.1916](https://doi.org/10.4000/economierurale.1916).
- DURKHEIM, E., 1899, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique* 2, p. 1-28.
- DURKHEIM, E., 1917, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- ELIADE, M., 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- ELIADE, M., 1965, *Le Sacré et le profane*, Paris.
- HUBERT, H., 1904, « Introduction » à l'édition française de Pierre-Daniel CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, p. v-XLVIII.
- HUSSER, J.-M., 2017, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris.
- JOUTARD, P., 1986, *L'invention du Mont Blanc*, Paris.
- LACOSTE, Y., 1977, « À quoi sert le paysage ? Qu'est-ce qu'un beau paysage ? », *Hérodote* 7, [repris dans ROGER 1995, p. 42-73].
- OTTO, R., 1909, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen,
- OTTO, R., 1949, *Le Sacré. L'élément irrationnel dans l'idée du divin*, trad. de l'allemand (1917), Paris.
- ROGER, A. (éd.) 1995, *La Théorie du paysage en France (1974-1994)*, Seyssel.
- ROGER, A., 1997, *Court traité du paysage*, Paris.
- SCHEID, J., POLIGNAC, F. (de) 2010, « Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux' ? », *Revue de l'histoire des religions* 227, p. 427-434, [doi:10.4000/rhr.7656](https://doi.org/10.4000/rhr.7656).



L'Italie centro-méridionale et la Sicile



Palikoi, Mefitis : lieux de culte auprès de mofettes (mais pas seulement)

Olivier DE CAZANOVE

RÉSUMÉ

Les anciens lieux de culte des Palikoi en Sicile et de Mefitis en Hirpinie, mentionnés dans la littérature savante moderne à partir des XVI^e et XVII^e siècles, puis visités par les voyageurs au cours des siècles suivants, présentent des caractéristiques naturelles similaires et remarquables qui nous invitent à les étudier en parallèle : il s'agit dans les deux cas de mofettes au sens géologique du terme, c'est-à-dire d'émanations de gaz pestilentiels, principalement du dioxyde de carbone, qui ici, comme c'est souvent le cas, se déversent dans de petits lacs. Ce paysage paravolcanique détermine la topographie des deux lieux de culte et, dans une certaine mesure, le rituel. Il existe cependant une différence importante entre les deux : alors que les frères Palikoi sont des dieux purement topiques attachés aux lacs de Naftia, Mefitis est attestée ailleurs que dans son domaine sulfureux d'Ampsactus. On la retrouve ailleurs en Hirpinie, mais aussi en Lucanie, jusqu'à Rome et même en Italie du Nord, dans une série de lieux de culte qui, quoi qu'on en ait parfois dit, n'ont aucune des caractéristiques naturelles de celui d'Ansanto, même si pour Virgile et ses anciens commentateurs, « Mephitis est proprement la puanteur de la terre, qui naît des eaux sulfureuses » (Serv., *ad Aen.*, VII, 81). Il faut donc supposer que cette « identité gazeuse » de la divinité ne convient qu'à la Mefitis du ravin d'Ansanto, dans ce qui constitue l'épicentre de son culte, alors qu'en se déplaçant vers de nouveaux sanctuaires, la déesse acquiert progressivement une physionomie en partie différente, notamment dans ses bois sacrés de Rossano di Vaglio et de Rome. De plus, la diffusion du culte reste limitée : il faut se garder de tomber dans un pan-méfitisme qui consisterait, comme on l'a trop souvent fait, à attribuer à la déesse n'importe quel lieu de culte du domaine osque. Néanmoins, les caractéristiques premières de la déesse d'Ansanto ne sont pas oubliées. Virgile décrit le ravin d'Ampsactus comme une bouche d'Hadès (d'où Mefitis est apparemment absente) et, inversement, la source latine d'Albunea comme des eaux méphitiques.

Mots-clés : Albunea, Ansanto, Lucanie, *lucus*, Méfitis, Palikoi, Rome, Rossano di Vaglio, Sicile.

ABSTRACT

The ancient cult sites of the Palikoi in Sicily and Mefitis in Hirpinia, mentioned in modern scholarly literature from the 16th-17th c. and then visited by travellers in the following centuries, have similar and remarkable natural features that invite us to study them in parallel: they are both mofettes in the geological sense of the term, i.e. emanations of pestilential gas, mainly carbon dioxide, which here, as is often the case, gush out from small lakes. This paravolcanic landscape determines the topography of both places of worship and, to a certain extent, the ritual. There is, however, one important difference between the two: while the Palikoi brothers are purely topical gods attached to the lakes of Naftia, Mefitis is attested elsewhere than in her sulphurous domain of Ampsanctus. She is found elsewhere in Hirpinia, but also in Lucania, as far away as Rome and even in northern Italy, in a series of places of worship which, despite what has sometimes been said, have none of the natural characteristics of Ansanto, even though for Virgil and his ancient commentators, "Mephitis is properly the stench of the earth, which arises from sulphurous waters" (Serv., *ad Aen.*, VII, 81). We must therefore assume that this "gaseous identity" of the divinity is only appropriate for the Mefitis of the Ansanto ravine, in what is the epicentre of her cult, while as she moved to new sanctuaries, the goddess gradually acquired a partly different physiognomy, particularly in her sacred groves in Rossano di Vaglio and Rome. Moreover, the spread of the cult remained limited: we must be careful not to fall into a pan-Mefitism that consists, as has too often been done, in attributing any place of worship in the Oscan domain to the goddess. Nevertheless, the primary characteristics of the Ansanto goddess are not forgotten. Virgil describes the ravine of Ampsanctus as a mouth of Hades (from which Mefitis is apparently absent) and, conversely, the Latin spring of Albunea as mephitic waters.

Keywords : Albunea, Ansanto, Lucania, *lucus*, Mefitis, Palikoi, Rome, Rossano di Vaglio, Sicily.

Cet article se propose d'examiner en parallèle des lieux de culte possédant des caractéristiques naturelles voisines et remarquables qui invitent à les étudier en miroir : ce sont des mofettes au sens géologique du terme, c'est-à-dire des émanations de gaz pestilentiel, principalement d'anhydride carbonique qui ici, comme souvent, jaillissent au sein de petits lacs¹ (fig. 1). Ce paysage paravolcanique conditionne la topographie des lieux de culte et, dans une certaine mesure, le rituel. Les deux lieux de culte antiques dont je partirai sont celui des Palikoi en Sicile et celui de Méfitis en Hirpinie, mentionnés dans la littérature érudite moderne dès les XVI^e-XVII^e s., puis visités par les voyageurs aux siècles suivants. Il existe cependant une différence essentielle entre les deux, qui nous permettra d'aller plus loin dans l'analyse.

Le sanctuaire des Paliques

Commençons par le sanctuaire des Paliques². Il est mentionné pour la première fois dans la littérature savante par Tommaso Fazello (1498-1570)³. Deux siècles plus tard, le peintre et graveur Jean-Pierre Houel, lors de son deuxième voyage en Italie en 1776, décrit et représente pour la première fois les lacs en ébullition⁴ non sans éprouver, dit-il, de violentes migraines alors qu'il dessine, en raison des vapeurs toxiques. Comme l'explique la notice qui accompagne chacune des deux planches (fig. 2-3), les longues perches servent à se rendre compte que la profondeur des lacs est insondable. Le texte entremêle observations faites sur le terrain, avec une paraphrase du texte de Diodore de Sicile⁵, sur la ville et le sanctuaire de Paliké, dans la traduction que l'abbé Jean Terrasson, académicien français, avait publiée entre 1737 et 1744⁶. C'est pourquoi, suivant Terrasson, Houel parle d'un temple des Palikes et, à l'intérieur, de coupes, de vases bouillonnants⁷, alors que Diodore emploie les termes de τέμενος (à trois reprises) et κρατήρας. Sur place toutefois, Houel se rend compte que les cratères ne sont autres que les petits lacs de Naftia, qui n'en forment plus qu'un seul en périodes de hautes eaux : « il est impossible, conclut-il, de ne pas reconnaître dans les vases de ce temple les deux lacs »⁸. Passant ensuite à une autre source (qui est Macrobe⁹, mais utilisé indirectement), Houel évoque rapidement la naissance des jumeaux Paliques, nés de Zeus et Thalie, puis, une fois celle-ci

1 En Europe, ce sont les mofettes de la République Tchèque qui sont probablement les plus étudiées aujourd'hui. Elles ont donné lieu à une abondante littérature scientifique : WOITH *et al.* 2022.

2 Présentation générale du site, des sources documentaires, de l'histoire de la recherche et de la bibliographie (jusqu'en 1984) : DI STEFANO & GULLETTA 1994, p. 280-282.

3 FAZELLO 1588. Voir UGGERI 1998 ; UGGERI 2003, p. 118 et 128 ; BURGIO 2014.

4 HOUEL 1785, commentaire à la planche cent soixante-douzième : « Vue du lac Naphtia & de la Colline où était l'antique Ville de Palica ». Sur Houel et la Sicile en général, voir GRINGERI PANTANO 1999.

5 Diod. Sic., XI, 88, 6-90.

6 *Histoire Universelle de Diodore de Sicile traduite en français par Monsieur l'Abbé Terrasson, de l'Académie Française*, Paris, 1737-1744.

7 HOUEL 1785, p. 58 : « Diodore de Sicile nous apprend, dans l'onzième livre de sa grande Histoire, que l'antique ville de Palica fut fondée par Deucetius, chef des Sicules... afin de procurer des asyles commodes aux pèlerins du temple des Dieux Palicès. Leur temple est antique, dit Diodore, il est merveilleux ; il y a en terre deux coupes, deux espèces de vases, qui ne sont pas très larges, mais dont on voit jaillir des étincelles qui paraissent venir d'une grande profondeur » ; TERRASSON 1761, p. 165-166 : « Deucetius, Chef des Siciliens... transporta la Ville de Nees sa patrie, dans la plaine & auprès du Temple des Dieux Palicès, où il la rebâtit superbement, & l'appella du nom même de ces Dieux. A leur occasion nous ne pouvons nous dispenser de parler de l'antiquité, & des merveilles de leur Temple, & sur tout de celle qui arrive par le moyen de leurs fameuses coupes : ce sont comme des vases qui ne sont pas extrêmement larges, mais d'où il s'élèvent (*sic*) des étincelles qui paraissent sortir d'une grande profondeur ». Terrasson, dans une note, est cependant conscient qu'une autre traduction est possible, qu'il écarte toutefois : « Il est impossible de ne pas traduire le mot κρατήρας par des espèces de vases, qui néanmoins paraissent ici prendre leur origine dans la terre. Les Auteurs d'Antiquitez en parlent comme de deux petits lacs de souffre dans la Sicile, qui s'appellent aujourd'hui Naphta » (TERRASSON 1761, p. 165).

8 Houel reprend les termes mêmes de Terrasson (voir n. précédente), mais pour arriver à la conclusion inverse.

9 Macrobe, *Saturnales*, V, 19, 15-24, dont le point de départ est un commentaire des vers 581-585 du livre IX de l'*Énéide* de Virgile. On trouve aussi une mention des « cratères » des Paliques dans Strabon VI, 2, 9.

engloutie pour échapper à la vengeance d'Héra, venus à la lumière de nouveau, πάλιν. Le rôle des Paliques comme garants des serments est également évoqué.

Cette fonction particulière des lacs est celle qui va par la suite susciter le plus l'intérêt, en particulier parmi les historiens du droit. Il faut au moins citer Gustave Glotz, qui soutient en 1904 sa thèse complémentaire sur *L'ordalie dans la Grèce primitive, étude de droit et de mythologie*¹⁰. Glotz est également l'auteur de l'article Paliques dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* (le « Daremberg-Saglio ») et de fait, pour lui, le lac de Naftia était le lieu de véritables ordalies : « d'une manière générale, les Palikes étaient pris pour garants des serments les plus solennels. Ils aidaient à terminer les procès ardu par de véritables jugements de Dieu »¹¹. Ordalie, jugements de Dieu, on voit tout l'anachronisme d'un vocabulaire qui emprunte ses concepts au Moyen Âge Occidental, comme on l'a récemment souligné¹².

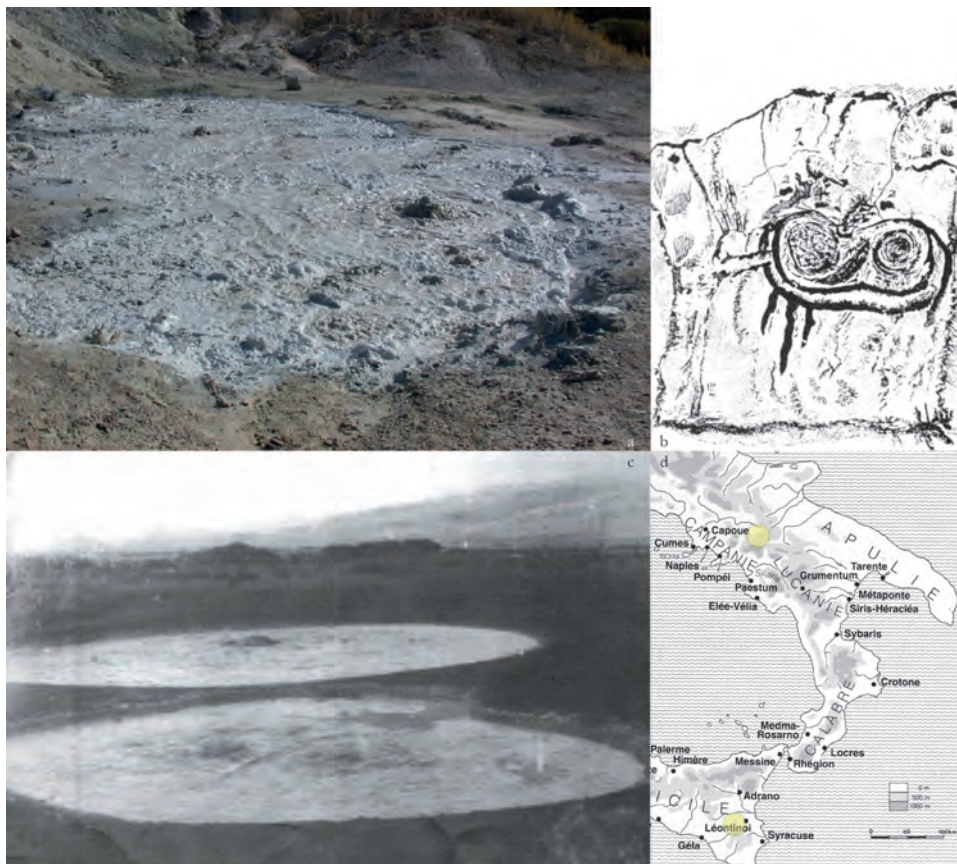


Fig. 1 : a. Rocca San Felice, lieu de culte de Méfitis dans les *Ampsanc-ti valles* : le lac des soufflards (« laghetto dei soffioni ») en contrebas de la colline de S. Felicita (photographie de l'auteur). b. Le même lac, pl. 1 de SANTOLI 1783. c. Lieu de culte des Palikoi : le lac de Naftia, au lieu-dit Rocchicella, commune de Mineo (province de Catane), photographie de 1935. d. localisation des deux lieux de culte, en Hirpinie et en Sicile.

¹⁰ GLOTZ 1904b. La thèse principale de G. Glotz était consacrée à *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (GLOTZ 1904a). La même année, Glotz devient professeur d'histoire grecque à la Sorbonne.

¹¹ GLOTZ 1904c.

¹² NAGY 2011. On renverra aussi, sur la place de la preuve et le rôle de l'écrit dans le culte des Paliques aux études très complètes de CUSUMANO 1990 ; CUSUMANO 2013 ; CUSUMANO 2015.

Sur un tout autre versant, dès le début du XIX^e s., le lac de Naftia commence à devenir un objet d'études dans le domaine des sciences de la terre¹³. L'idée d'exploiter cette ressource naturelle va peu à peu faire son chemin, ce qui finit par aboutir, peu avant la Deuxième Guerre mondiale, à la disparition de la plus grande mofette naturelle d'Europe, recouverte par un établissement industriel¹⁴. Pour autant, l'intérêt pour le site archéologique subsiste, mais se déporte 500 m env. plus au nord (fig. 4). Des fouilles au pied de la montagne révèlent l'existence d'un *hestiatorion* en grand appareil, du V^e s. av. J.-C., et d'autres bâtiments un peu plus récents¹⁵.



Fig. 2 : HOUEL 1785, pl. 172 : « Vue du lac Naphtia et de la Colline où était l'antique ville de Palica » (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107641q/f88.item>).



Fig. 3 : HOUEL 1785, pl. 173 : « Seconde vue du lac Naphtia et de la Montagne où est située la ville de Mineo » (détail) (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107641q/f89.item>).

13 FERRARA 1805.

14 Voir par exemple le « Giornale Luce » B0771 10/1935 (https://youtu.be/2forP_4muYg). La création d'une usine d'anhydride carbonique rentre dans la politique d'autosuffisance, y compris énergétique, de l'Italie mussolinienne.

15 MANISCALCO & MAC CONNELL 2003 ; MANISCALCO 2014 ; MANISCALCO & MAC CONNELL 2015.

On n'insistera ici que sur un seul aspect du culte : son ancrage topique très marqué. Les caractéristiques remarquables du lieu y sont évidemment pour beaucoup. Elles contribuent puissamment à attacher à l'endroit une « majesté divine », la *théoprépéia*. Le rapport de la divinité, en l'occurrence les frères Paliques, aux lacs de Naftia, est étroit. Selon Callias et Polémon, auteurs grecs d'histoires locales siciliennes, et pour Macrobe qui a conservé leurs témoignages, les cratères, nommés *Delloi*, sont les frères des jumeaux Paliques. Pour Ziegler, auteur de l'article Palikoi dans la *Realencyclopädie*, suivi par Johann Croon¹⁶, cette étrange relation de parenté dissimule une confusion : les auteurs cités par Macrobe auront mal compris que les cratères étaient eux-mêmes appelés jumeaux, comme les Paliques. Croon va plus loin : les cratères jumeaux *sont* les jumeaux Paliques. Son article, intéressant mais méthodologiquement vieilli, date des années cinquante. Il s'inscrit dans l'école néerlandaise d'histoire des religions, alors dominée par Hendrik Wagenwoort et son livre *Roman Dynamism*¹⁷. Nous avons assurément dépassé ces conceptions, dynamistes ou animistes, de la présence divine. Pour autant, ce rapport particulier entre les cratères-*Delloi* et les frères Paliques pose question. On en retiendra au moins, on le disait à l'instant, l'ancrage topique extrêmement marqué de ces divinités. Douketios, au v^e s. av. J.-C., fonde à côté du sanctuaire une ville qu'il appelle justement Paliké¹⁸. Bref, ce terroir est clairement celui des Palikoi, mais inversement, les Palikoi ne sont présents que là, ils sont attachés à ce seul lieu.

Méfitis dans les *Ampsanti valles*

Le dossier de la déesse Méfitis à Ansanto en Hirpinie présente un certain nombre de similitudes avec celui des Paliques. Pour commencer par le plus anecdotique, l'indisposition qu'elle occasionne aux voyageurs : ainsi Philipp Clüver (Cluverius), le premier des modernes à localiser Ansanto dans son *Italia antiqua* posthume : « sous le bourg de Frigento, se trouve le sinistre lac d'Ampsantus, mentionné par Cicéron, Virgile, Pline et Claudien. Aujourd'hui, les habitants de l'endroit l'appellent en langue vulgaire "Mufiti"... Qui trouverait-on d'assez fou pour vouloir entrer dans ces eaux, de couleur sombre et d'odeur repoussante, qui jaillissent à hauteur d'homme en bouillonnant à grand bruit, au milieu d'un petit lac de forme triangulaire ? Oui vraiment, quand moi-même je m'en approchais, de loin déjà (car on sentait son odeur à un mille), je me bouchais très soigneusement le nez pour ne pas prendre mal... Mais ce qu'il y a de plus admirable dans ce lac, c'est ceci : alors que l'eau est projetée en hauteur avec tant de force, jamais pourtant le lac ne s'accroît. Elle retombe à la verticale dans son tourbillon »¹⁹. Les geysers sont décrits de la même manière, à Paliké et Ansanto. Ils sont dus à Ansanto, dans ce qu'on appelait traditionnellement le « lac des soufflards », à un flux de CO₂ à basse température estimable à 2000 tonnes/jour. « Lorsque le vent est faible, cette énorme quantité de dioxyde de carbone s'écoule le long d'une vallée étroite (appelée significativement en italien, « vado mortale »), produisant une rivière de gaz persistante qui peut tuer des personnes et des animaux »²⁰.

À la fin du xviii^e s., l'étude d'un érudit local, archiprêtre de Rocca San Felice, Vincenzo Maria Santoli²¹, contient une description du site (fig. 5) fortement orientée par Virgile et ses scholiastes, puisque l'*Énéide* consacre 9 vers, au livre VII, au site d'Ansanto considéré comme une Bouche d'Enfer dans laquelle

16 CROON 1952.

17 WAGENWOORT 1947.

18 Diod. Sic., XI, 88,6-90.

19 CLUVER 1624, II, p. 1201-1202, cité et traduit dans CAZANOVE 2003, p. 150-152.

20 CHIODINI *et al.* 2010 ; ORTOLANI & PAGLIUCA 2008.

21 SANTOLI 1783.

plonge l'Érinie Allecto après avoir allumé la guerre dans le Latium²². Virgile ne dit pas que les *Ampsanti valles* sont le sanctuaire de Méfitis. Pline en revanche, dans son *Histoire Naturelle*, mentionne bien à *Ampsantus* en Hirpinie, auprès du temple de Méfitis, un lieu « mortel pour ceux qui y pénètrent »²³. Le vocabulaire qu'il emploie, en particulier le terme rare *spiraculum*, « soupirail » pour désigner un accès au monde souterrain, qu'on retrouve dans le même contexte chez Varron²⁴, Virgile et Pline, ne laisse pas de doute sur l'existence d'une source commune à toutes ces informations, qui est Varron, comme je crois l'avoir montré dans une contribution précédente²⁵. La découverte d'une dédicace à Méfitis Aravina, dans le vallon sulfureux, confirme l'identification (fig. 10a)²⁶. Elle était probablement incisée sur un fût de *louterion*. Un abondant mobilier votif a été également retrouvé dans le lit du torrent, dont des statues de bois, des statuettes de bronze et terre cuite, de très nombreuses monnaies²⁷.

Volontairement, je ne rentre pas dans les multiples spéculations étymologiques auxquelles a donné lieu le théonyme Méfitis : celle qui « fume au milieu », celle qui « se tient au milieu », ou encore en postulant un lien avec l'ivresse, avec le miel ou l'hydromel, etc.²⁸ « L'étymologie du nom de Méfitis reste un défi ouvert » conclut sagement P. Poccetti dans une contribution parue il y a une quinzaine d'années²⁹. En outre, la personnalité fonctionnelle d'une divinité ne saurait se réduire à son étymologie, sans prendre en compte son évolution historique ainsi que son enrichissement progressif. En revanche, deux possibles *defixiones* d'Ansanto publiées en 2008, dont l'une est en grec, disent peut-être quelque chose sur les pouvoirs de la déesse, s'il faut lire θύψη (deuxième personne du singulier du subjonctif aoriste moyen de τυφειν, « fumer, enfumer ») + les 3 premières lettres du prénom Lucius, Λυκ : le sens serait alors quelque chose

22 Virg., *Aen.*, VII, 563-571 : *Est locus Italiae medio sub montibus altis / nobilis et fama multis memoratus in oris, / Ampsancti valles : densis hunc frondibus atrum / urguet utrimque latus nemoris medioque fragosus / dat sonitum saxis et torto vertice torrens. / Hic specus horrendum et saevi spiracula Ditis / monstrantur, ruptoque ingens Acheronte vorago / pestiferas aperit fauces, quis condita Erinys, / Inuisum numen, terras caelumque leuabat.* Il est un lieu, au milieu de l'Italie, sous de hautes montagnes, célèbre et renommé en de nombreux pays : les vallées d'Ampsantus. De ses épaisses frondaisons l'écrase la sombre forêt qui, de part et d'autre, le flanque. Au milieu, à grand fracas retentit sur les roches un torrent qui se tord en tournoyant. On montre là un antre effroyable et les soupiraux du sauvage Dis ; un tourbillon énorme, résurgence de l'Achéron, ouvre sa gueule empestée. L'Erinys s'y cacha. L'odieuse divinité soulageait ciel et terres de sa présence.

23 Plin., *NH*, II, 208 : *Spiracula vocant, alii Charonea, scrobes mortiferum spiritum exhalantes ; item in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum, quem qui intravere moriuntur ; simili modo Hierapoli in Asia, Matris tantum Magnae sacerdoti innoxium.* On appelle « cheminées », ailleurs « Trous de Charon », ces cavités exhalant un souffle fatal, tel encore chez les Hirpins, à Ampsanctus, ce lieu voisin du temple de Méphitis, mortel pour ceux qui y pénètrent ; ou un autre semblable à Hiérapolis, en Asie, où seul le prêtre de la Grande Déesse n'éprouve aucun mal (trad. J. Beaujeu, CUF, 1950).

24 Varron, *ap.* Isidore de Séville, *Étymologies*, XIV, 9, 2 : *Spiracula appellata omnia loca pestiferi spiritus, quae Graeci Χαρώνεια appellant vel Αχρόντεια . Etiam Varro spiraculum dicit huiuscemodi locum ; et spiracula ex eo dicuntur loca qua terra spiritum edit.* Sont appelés « soupiraux » tous les lieux à l'odeur pestilentielle, que les Grecs nomment « gouffres de Charon » ou « de l'Achéron ». Varron aussi appelle « soupirail » un lieu de ce genre ; on les nomme soupiraux, parce que ce sont les lieux par lesquels la terre exhale son souffle. Varron, *ap.* Servius, *Commentaire à l'Énéide*, VII, 563-571 : *ITALIAE MEDIO, hunc locum umbilicum Italiae chorographi dicunt. Est autem in latere Campaniae et Apuliae, ubi Hirpini sunt, et habet aquas sulphureas, ideo graviore, quia ambitur silvis. Ideo autem ibi aditus esse dicitur inferorum, quod gravis odor iuxta accedentes necat, adeo ut victimae circa hunc locum non immolarentur, sed odore perirent ad aquam adplicatae, et hoc erat genus litationis. Sciendum sane Varronem enumerare quot loca in Italia sint huius modi : unde etiam Donatus dicit Lucaniae esse qui describitur locus, circa fluvium qui Calor vocatur.* Les chorographes appellent ce lieu « l'ombilic de l'Italie ». Il est en effet à la limite de la Campanie et de l'Apulie, là où sont les Hirpins ; il possède des eaux sulfureuses, et pour cela plus lourdes, parce qu'il est entouré de forêts. On dit que c'est là une entrée des enfers, parce que l'air pesant tue ceux qui s'approchent. C'est à ce point qu'en ce lieu on n'immolait pas les victimes, mais qu'on les mettait à l'eau et que l'odeur les faisait périr. En cela consistait l'approbation divine. *Il faut savoir que Varron énumère combien de lieux de ce genre existent en Italie.* Quant à Donatus, il dit, en décrivant ce lieu, qu'il est en Lucanie, aux environs du fleuve appelé Calor.

25 CAZANOVE 2003, p. 155-156.

26 ANTONINI 1981 ; CRAWFORD 2011, 2, p. 945-946 ABELLINUM 1.

27 BOTTINI, RAININI & ISNENGI COLAZZO 1976 ; CAZANOVE 2003, p. 174-176.

28 Revue récente des hypothèses étymologiques dans BLANCHET 2020.

29 POCSETTI 2008a, p. 173 : « una sfida tuttora aperta ».

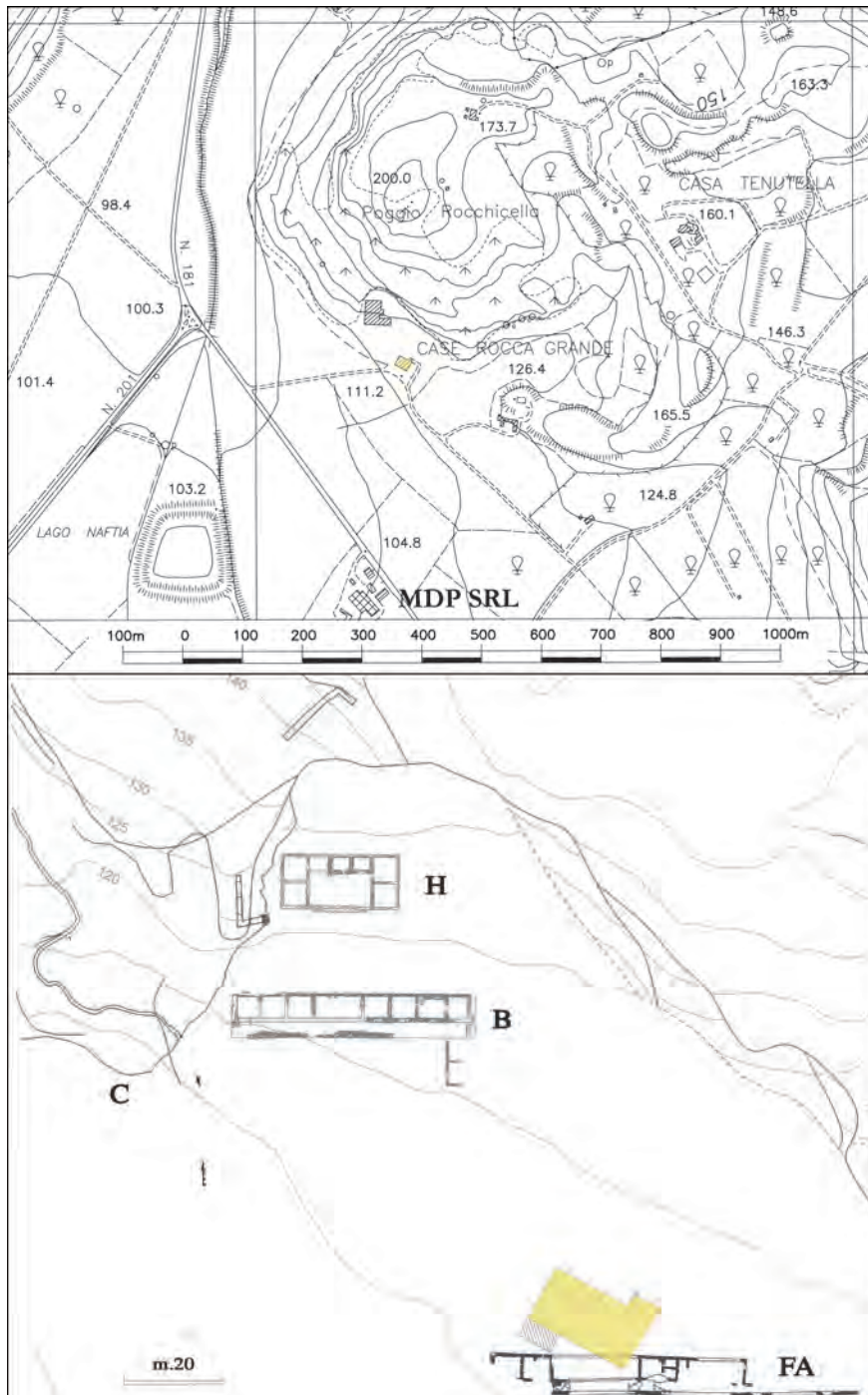


Fig. 4 : Le lieu de culte étendu des Palikoi. En haut, *carta tecnica regionale, regione Sicilia sez. 640050 Palagonia*, éch. 1/10.000, détail de la contrada Rocchicella (MDP SRL = Mofeta dei Palici SRL, société spécialisée dans l'extraction de l'anhydride carbonique). En bas, les édifices d'accueil (H = *Hestiatorion* ; B, FA = *stoai* ; c = canalisations (d'après MANISCALCO & MAC DONNELL 2015)). Le même édifice, mis en évidence en jaune sur les deux plans, permet de se rendre compte que le secteur monumental est à la fois réduit et marginal par rapport à l'ensemble du domaine culturel.

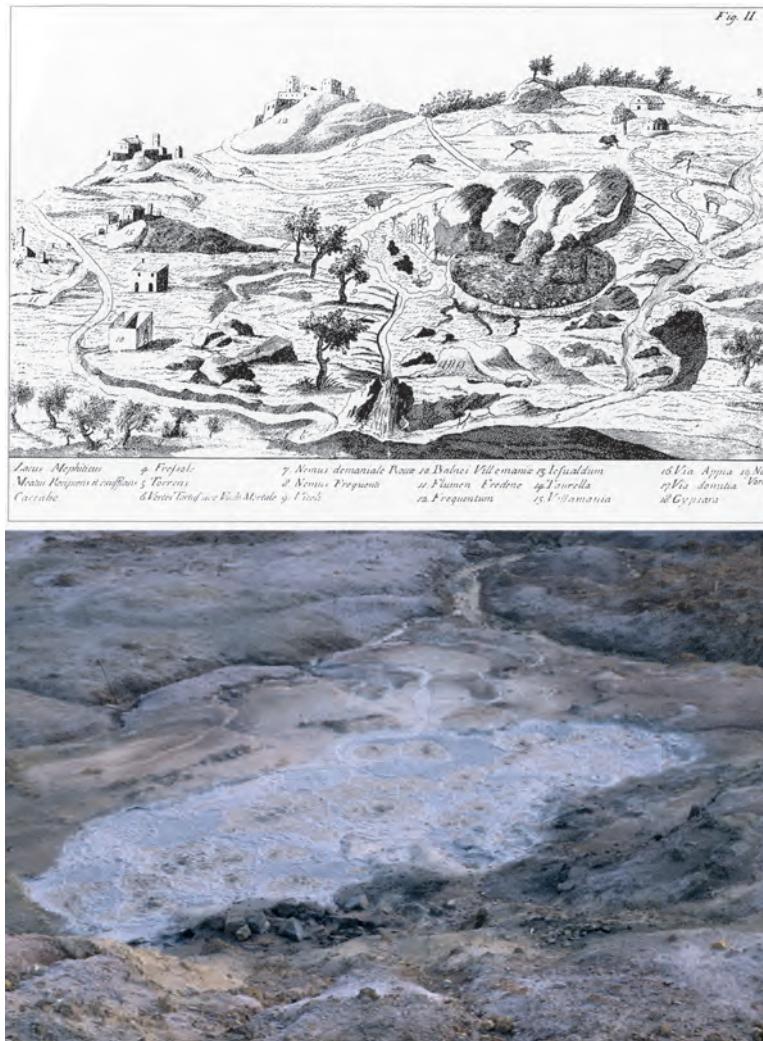


Fig. 5 : Le lieu de culte de Méfitis dans les Ampsancti valles. En haut, SANTOLI 1783, pl. 2. En bas, le lac des soufflards en 1998, vu du nord (et non du sud, comme dans Santoli), la saignée du Caccavo et, à l'arrière-plan, le « vado mortale » (photographie de l'auteur).



Fig. 6 : Ansanto, defixio B : proposition de lecture de MELE 2008b.

comme « enfume Lucius ! »³⁰ (fig. 6). De la même manière si les gloses du texte virgilien sont à envisager avec prudence, un détail transmis par Servius (juste avant qu'il ne cite Varron) doit retenir l'attention. « l'air pesant tue ceux qui s'approchent. C'est à ce point qu'en ce lieu on n'immolait pas les victimes, mais qu'on les mettait à l'eau et que l'odeur les faisait périr. En cela consistait l'approbation divine (*litatio*) »³¹. Il y a là un type de sacrifice spécifique, qui fait penser aux immolations de taureaux dans les *Charônia* d'Asie Mineure³², mais ce rapprochement n'invalide pas la possibilité de pratiques similaires à Ansanto, sans doute avec du petit bétail, à en juger par le mobilier faunique³³.

Nous avons donc affaire, à nouveau, avec la Méfitis d'Ansanto, à une divinité dont le sanctuaire topique présente des caractéristiques paravolcaniques exceptionnelles, qui rendent manifeste la puissance divine. Le mode d'action de la déesse y est lié à l'ébullition perpétuelle du lac et aux émissions de gaz hautement toxique. Ajoutons que, comme à Paliké (fig. 4), le domaine propre de la déesse dans lequel on ne pénètre qu'exceptionnellement, en risquant la mort³⁴, est flanqué d'installations périphériques qu'en revanche les hommes peuvent fréquenter : temple et portique à Ansanto (le premier attesté par Pline, le deuxième par l'archéologie)³⁵, tandis que Diodore dit que le *téménos* des Paliques est « convenablement orné de portiques et de lieux de repos variés ». Au nombre de ces *kataluseis*, il faut compter l'*hestiatorion* mis au jour par les fouilles récentes³⁶.

Méfitis au-delà d'Ansanto

La comparaison entre les deux lieux de culte, de Sicile et d'Hirpinie, ne peut cependant être poussée trop loin. Il existe une différence essentielle entre les deux : alors que les frères Paliques sont des dieux purement topiques attachés aux lacs de Naftia, Méfitis est attestée ailleurs que dans son domaine sulfureux d'Ampsactus³⁷. On la retrouve ailleurs en Hirpinie (à Aeclanum³⁸ et Aequum Tuticum = Ariano Irpino³⁹), mais aussi en Lucanie (à Rossano di Vaglio⁴⁰, Potenza⁴¹ et Grumentum⁴²), en Campanie (à Pompéi⁴³, Capoue⁴⁴,

30 Contributions réunies dans MELE 2008a, p. 307-387, et en particulier MELE 2008b, p. 360 : « dunque θύψη, seconda persona singolare media dell'aoristo congiuntivo del verbo τύφω, il cui valore al medio è affumicare, investire col fumo qualcuno. Si tratta pertanto di una esortazione rivolta alla divinità del luogo affinché investa il defisso con le sue esalazioni mortifere ». Dans la deuxième inscription, en alphabet grec mais en langue vernaculaire, on lit μγγυ (?) et le nom osque de celui qu'on maudit : *Niumpsim* (MELE 2008b, p. 363). Sur ces deux textes, on lira aussi les remarques prudentes de POCETTI 2008b.

31 Texte cité *supra*, n. 24.

32 BERNARD 1996.

33 CAZANOVE 2003, p. 176.

34 Plin., *NH*, II, 208 : ... *in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum, quem qui intravere moriuntur* ; Serv., *ad Aen.*, VII, 563-571 : *in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem locum, quem qui intravere moriuntur*.

35 RAININI 1985 ; CAZANOVE 2003, p. 174.

36 Voir *supra*.

37 Le point de départ pour l'étude de la diffusion du culte reste toujours la carte de distribution des attestations du théonyme dans LEJEUNE 1986, p. 204, fig. 1, même si au moins une probable nouvelle occurrence est venue s'y ajouter, la série de quatre timbres sur tuiles *mef.sai* du temple de S. Pietro di Cantoni : MATTEINI CHIARI 2014, p. 85.

38 CRAWFORD 2011, II, 959-960, AECLANUM 3.C

39 *CIL*, IX, 1421.

40 CRAWFORD 2011, III, p. 1364-1421, POTENTIA 1-38 ; cf. POCETTI 2019.

41 *CIL*, X, 130-133.

42 *CIL*, X, 203.

43 CRAWFORD 2011, II, p. 685-686, POMPEI 38.

44 *CIL*, X, 3811.

peut-être Suessula⁴⁵), maintenant dans le Samnium (à S. Pietro di Cantoni⁴⁶), dans le Latium méridional (à Settefrati⁴⁷ et peut-être Aquino⁴⁸) jusqu'à Rome⁴⁹ et même en Italie du Nord, à Crémone⁵⁰ et Lodi⁵¹ (fig. 7).

Avant d'aller plus loin pour étudier l'aire de diffusion du culte et les conséquences qu'on peut en tirer, il faut d'abord faire un sort à une tendance répandue, mais méthodologiquement erronée, que j'ai déjà eu l'occasion d'appeler « pan-méfitisme »⁵², et qui consiste à attribuer à la déesse toutes sortes de lieux de culte du domaine osque, même en l'absence de sources textuelles, en tendant à créer une sorte de monothéisme fallacieux en Italie méridionale. Dans cette dérive attributionniste se conjuguent plusieurs éléments : d'abord l'idée fortement vieillie qu'il existe dans les sociétés italiennes diverses déclinaisons d'une « grande mère » méditerranéenne, par exemple Marica, Feronia, Vacuna en Italie centrale ou bien, chez les oscophones, justement Méfitis⁵³ ; ensuite le concept, également fourre-tout, de culte des eaux, dont Méfitis, souvent étiquetée « divinità delle acque », serait une titulaire privilégiée ; et enfin la tentation de retrouver, derrière des divinités plus récentes, en particulier Vénus, une ancienne Méfitis⁵⁴. C'est ainsi par exemple qu'on a voulu lui attribuer les premières phases du sanctuaire de Vénus à Pompéi⁵⁵. Cette assimilation doit être rejetée. Trois fois à Pompéi, Vénus reçoit l'épiclese de *Fisica*⁵⁶ (et jamais ailleurs). À Grumentum, est attestée la dédicace fragmentaire *Mefiti Fisicae*⁵⁷. Assimiler les deux divinités parce qu'une seule fois Méfitis porte la même épiclese que Vénus, n'est qu'un paralogisme sans valeur démonstrative. On avance aussi qu'une inscription de Rossano di Vaglio poserait une égalité entre Vénus et Méfitis (fig. 8). En fait, d'autres solutions sont possibles comme l'avait bien vu Lejeune⁵⁸, et même plus probables : une dédicace avec deux théonymes en asyndète (« à Vénus et à Méfitis ») ou plutôt une Vénus méfitienne, avec épithète abrégée, plus conforme

45 Sources de la rivière Mefito, au pied de la colline de Cancellio : hypothèse déjà signalée dans CAZANOVE 2003, p. 145, n. 1.

46 Supra, n. 37.

47 Sanctuaire de la Madonna di Canneto à Settefrati : *CIL*, X, 5047. Le débat sur la provenance de l'inscription est bien synthétisé par CALISTI 2006, p. 263-269.

48 Si le lieu-dit Mefete – malgré le changement d'accent – renvoie à un lieu de culte de Méfitis. On y a trouvé des terres cuites votives : GIANNETTI 1973 ; GIANNETTI 1975.

49 Varron, *LL*, V, 49 ; Festus, p. 476, 13 L.

50 Tacite, *Hist.*, III, 33.

51 *CIL*, V2, 6353.

52 CAZANOVE 2003, p. 145, n. 1.

53 CALISTI 2006, mais dans un ouvrage par ailleurs bien documenté, et qui contient beaucoup d'analyses prudentes (entre autres un appendice sur « gli ultimi studi su Mefite e il "panmefitismo" », p. 293-308, qui recense utilement une série d'articles représentatifs de cette tendance, entre autres FALASCA 2002, CHIRASSI COLOMBO 2004, CAIAZZA 2005).

p. 54 Le rapprochement entre Vénus et Méfitis remonte au moins à KOCH 1955 et WAGENVOORT 1964 = WAGENVOORT 1980, p. 166-196. Le volume VIII A1 (2^e série) de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* est paru en 1955, quelques mois après la publication de la thèse de R. Schilling sur la religion romaine de Vénus (SCHILLING 1954). Les deux études sont indépendantes l'une de l'autre et aboutissent à des conclusions différentes. Schilling ne fait pas mention de l'épigraphie de Rossano di Vaglio. Les fouilles du sanctuaire ne commenceront certes qu'en 1969, mais 6 inscriptions étaient connues avant cette date, dont RV 5 = CRAWFORD 2011, 3, p. 13991400, POTENTIA 22 : $\text{F}\epsilon\nu\zeta\epsilon\iota.\mu\epsilon\text{f}\iota\tau\iota$. L'inscription était déjà au musée provincial de Potenza en 1923, elle est pour la première fois signalée par VETTER 1942, p. 226-227, puis incluse par lui dans son *Handbuch der italischen Dialekte* (VETTER 1953). KOCH 1955 et WAGENVOORT 1964 s'appuient par contre sur cette inscription pour rapprocher Vénus de Méfitis. Ils utilisent comme argument supplémentaire (ce que faisait aussi Vetter) l'épiclese *Fisica* commune aux deux divinités. SCHILLING 1954, p. 383-388 traite le dossier de Vénus Fisica / Méfitis Fisica dans un appendice mais pour lui, comme pour beaucoup de ses prédécesseurs, Vénus Fisica est une Aphrodite $\phi\upsilon\sigma\iota\chi\acute{\eta}$. L'identification entre Vénus et Méfitis est ensuite posée comme une évidence par COARELLI 1998, p. 186, puis COARELLI 2008, p. 86 : « Venus Pomeiana non è dunque altro che un'interpretatio romana di Mefitis ». Cette hypothèse a été très largement reprise ensuite.

55 CURTI 2008, p. 48, 52-55. Une nouvelle synthèse sur le lieu de culte de Vénus à Pompéi et l'ensemble de la documentation disponible se trouve dans MATRONE 2024, p. 219-256.

56 *CIL*, X, 928 (inscription découverte en 1592 – donc bien avant le début des fouilles de la ville – et aujourd'hui perdue) ; *CIL* IV, 1520 et 6865 (deux graffitis). Cependant, « il n'est pas du tout certain que *Fisica* ait été l'épiclese officielle du culte public de Vénus » (à Pompéi) (ESTIENNE 2021).

57 *CIL*, X, 203.

58 LEJEUNE 1990, p. 59-61, 49 et fig. 3.

à ce qu'on sait des dénominations divines italiques⁵⁹. Vénus est *chez* Méfitis, dans son sanctuaire, elle n'est pas Méfitis. En bonne méthode, il faut donc s'abstenir d'attribuer à la déesse des lieux de culte où elle ne serait pas explicitement attestée.



Fig. 7 : Carte des attestations du théonyme Mefitis (d'après LEJEUNE 1986, légèrement augmentée - avec l'ajout de Saepinum-San Pietro di Cantoni - et modifiée - pour mettre en évidence Ansanto comme épïcetre du culte, et les directrices de diffusion de celui-ci).

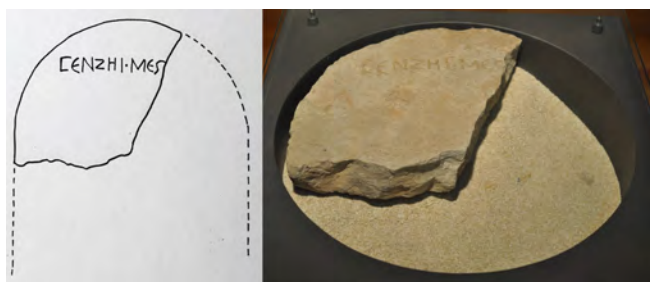


Fig. 8 : L'inscription Lejeune RV 05 = CRAWFORD 2011, POTENTIA 22. À gauche, dessin de M. Lejeune ; à droite, photographie de l'auteur.

Ce « pan-méfitisme » envahissant une fois mis de côté, reste quand même un certain nombre de lieux de culte sûrement attestés, par l'épigraphie ou les sources textuelles. Dans aucun de ces sanctuaires ne sont documentées des exhalaisons sulfureuses et autres phénomènes paravolcaniques. La présence d'un cours d'eau, voire de simples canalisations⁶⁰ est quelquefois notée mais d'abord c'est un trait très commun, non discriminant, et ensuite ces eaux ne présentent aucune propriété physique particulière. Cette « banalité » géo-environnementale des autres lieux de culte de la déesse surprend d'autant plus que pour Virgile et ses commentateurs antiques, « Mephitis est proprement la puanteur de la terre, qui naît

59 POCETTI 2019, p. 126-127.

60 ... comme à Rossano di Vaglio par exemple, où un caniveau traverse la cour dallée de l'autel. Sur sa fonction, voir CAZANOVE 2015, p. 185-186.

des eaux sulfureuses »⁶¹. Il faut alors supposer que cette « identité gazeuse » de la divinité ne convient qu'à la Méfitis du ravin d'Ansanto, dans ce qui est l'épicentre de son culte, tandis qu'en se déplaçant dans de nouveaux sanctuaires, la déesse acquiert progressivement une physionomie en partie différente.

C'est donc un schéma de dérivations et transformations successives qu'on propose ici, à partir d'un sanctuaire topique premier. Schéma diffusionniste dira-t-on. Il est cependant indéniable, au moins pour les dernières étapes du chemin de Méfitis en Italie, du territoire au centre urbain (de Rossano à Potenza, sans doute d'Ansanto à Aeclanum), mais aussi, à bien plus grande distance, jusqu'à Rome et en Italie du Nord, comme on le verra tout à l'heure.



Fig. 9 : *Tabula Peutingeriana*, section VI, détail. On reconstruit facilement l'itinéraire entre Ansanto (qui se trouve entre Eclano et Subromula = Bisaccia, juste au-dessus de la chaîne des Apennins et Lucos = Rossano di Vaglio). La route de Benevento à Silutum (Silvium = Gravina di Puglia) n'est autre que l'Appia. De celle-ci se détache une autre route qui conduit à *Pisandes*, *Lucos* et *Potentia*.

D'Ansanto à Rossano di Vaglio

La question essentielle pour l'histoire du culte en Italie du Sud est le rapport qu'entretiennent les deux grands lieux de culte d'Ansanto en Hirpinie et de Rossano di Vaglio en Lucanie. Il faut d'abord insister sur le fait qu'Ansanto est de loin le sanctuaire de Méfitis le plus célèbre dans l'Antiquité, alors qu'il a été largement éclipsé par la renommée (moderne) de Rossano di Vaglio, grâce aux fouilles fructueuses qui y ont été menées par D. Adamesteanu, sur l'impulsion de M. Lejeune, depuis la fin des années 1960⁶², et grâce à la moisson d'inscriptions qu'ont procurée ces recherches. La hiérarchie entre les deux sanctuaires s'est alors à nos yeux inversée, en engendrant une erreur de perspective.

Il faut ensuite rappeler que les deux lieux de culte ne sont pas très loin l'un de l'autre : une centaine de km par la Sella di Conza (point de passage obligé entre Hirpinie et Lucanie), ou alors 130-150 km par la via Appia (dont les vallées d'Ampsactus sont distantes d'1 km à peine⁶³). Quant au sanctuaire de Méfitis à Rossano di Vaglio, j'ai fait l'hypothèse, dans un article remontant à une quinzaine d'années, qu'il correspondait à la station *Lucos* sur la *Table de Peutinger*, sur une route raccordant justement Potenza à

61 Serv., *Aen.*, VII, 81 : *mephitis proprie est terrae putor qui de aquis nascitur sulphuratis...*

62 CAZANOVE 2019.

63 CAZANOVE 2008a, p. 266.

l'Appia⁶⁴ (fig. 9). Ce faisant, je m'éloignais de la vulgate qui identifiait ce parcours avec la via Herculia tardo-antique supposée aller directement de Potenza à Venosa, malgré un total de milles romains bien supérieur à ce trajet direct, aussi bien sur l'*Itinéraire d'Antonin* que sur la *Table de Peutinger*. Déjà Robert Buck, dans une série d'articles des années 70 sur le réseau viaire de Lucanie, avait attiré l'attention sur le fait que les itinéraires chiffrés antiques ne pouvaient correspondre à la via Herculia⁶⁵. Pourtant, cette vulgate s'est perpétuée, surtout parce que Konrad Miller⁶⁶, voilà plus d'un siècle, a produit une version dessinée de la *Table de Peutinger*, arbitrairement corrigée en plus d'un point, qui a fini par se substituer en quelque sorte à la vraie carte, supposément moins lisible. La publication de bons fac-similés⁶⁷, et aujourd'hui d'excellents sites internet, permettent maintenant de revenir à l'original, de replacer *Lucos* sur cet itinéraire dont Miller l'avait exclu, et de faire aboutir celui-ci, non directement à Venusia, mais entre Venosa et Silvium (c'est-à-dire Gravina di Puglia)⁶⁸. On voit de quelle(s) manière(s) les lieux de culte d'Ansanto et de Rossano di Vaglio pouvaient être topographiquement connectés.



Fig. 10 : Dédicaces à Méfitis Aravina : a. Ansanto : CRAWFORD 2011, ABELLINUM 1 ; b. Rossano di Vaglio RV 21, CRAWFORD 2011, POTENTIA 14 ; c-d. Rossano di Vaglio RV 26, CRAWFORD 2011, POTENTIA 15.

64 CAZANOVE 2008b.

65 BUCK 1971 ; BUCK 1974.

66 MILLER 1916, fig. 103, p. 34.

67 *Tabula Peutingeriana* 1976.

68 Cette hypothèse a été généralement bien acceptée, mais critiquée par DEL LUNGO 2017, n. 14, déformant ma position qui a été visiblement mal comprise, en ne proposant pas de nouvelle localisation pour *Lucos*, et en situant *Pisandes* (la station après *Lucos*) encore plus au nord sur la via Herculia qu'elle ne l'avait jamais été (à Rionero in Vulture, alors qu'on l'avait précédemment située à Lagopesole, Torretta di Pietragalla, ou même à Monte Irsi, comme Fortia d'Urban et Lapie au XIX^e s.). On voit que l'accord n'existe pas sur la localisation de l'étape suivant *Lucos* sur le trajet vers l'Appia. Ce qu'il y a de sûr, c'est l'attestation sur la Table de bois sacrés à une vingtaine de km de Potenza, vraisemblablement au nord-est de la ville. Par conséquent, le grand lieu de culte de Rossano di Vaglio reste en tout état de cause un excellent candidat.

Un autre point à souligner est que la Méfitis d'Ansanto et celle de Rossano partagent la même épiclese rare, qui n'est attestée que dans ces deux lieux de culte : Méfitis Aravina, une fois à Ansanto⁶⁹, deux fois à Rossano (fig. 10)⁷⁰.

Dernier point : dans l'état actuel des connaissances, le lieu de culte d'Ansanto remonte à l'époque archaïque⁷¹, tandis que celui de Rossano apparaît plus tardivement : dans le mobilier céramique et métallique, presque rien n'est antérieur au dernier quart du IV^e s. av. J.-C.⁷² Bien sûr, on ne peut exclure que de nouvelles découvertes modifient ce panorama. À Ansanto, certaines offrandes (celles en bois en particulier) sont peut-être datées trop haut, tandis qu'à Rossano tout le sanctuaire n'a peut-être pas été exploré. Il pouvait être beaucoup plus vaste que l'autel à cour sur lequel s'est concentrée l'enquête archéologique (fig. 11)⁷³. Il n'empêche : en l'état actuel de la documentation, l'antériorité d'Ansanto est nette. Par conséquent, rien ne s'oppose à ce qu'on envisage une dissémination du culte de la Méfitis d'Ansanto à Rossano, dans un lieu qui pourtant n'a rien des propriétés géophysiques remarquables du sanctuaire hirpin et dans lequel, par conséquent, la déesse devait acquérir en partie d'autres traits distinctifs. Penser ce type de transfert sous forme d'un déplacement ritualisé de population type printemps sacré, *ver sacrum*, est assez tentant, d'autant plus qu'une source tardive dit que les Lucaniens se seraient établis primitivement dans un bois sacré (*Lucani appellati dicuntur ... quad primitus in luco consederint*)⁷⁴ et que le sanctuaire de Rossano, nous l'avons vu, pouvait être désigné comme *Lucos*. Il faut néanmoins rester très prudent face à ces spéculations étymologiques érudites. D'ailleurs, les Lucaniens sont présents dans l'hinterland méridional avant le dernier quart du IV^e s. av. n. è.

De Rossano à Potenza

Ce qui donne toutefois de la consistance à ce schéma de dérivation, c'est qu'il se reproduit ensuite plusieurs fois. D'abord, à Potenza même, donc 19 km plus à l'ouest. Le transfert se produit au plus tôt au I^{er} s. av. J.-C., ou bien au I^{er} s. d. n. è., lorsque le lieu de culte de Rossano cesse d'être fréquenté. Trois dédicaces d'époque impériale à Méfitis Utiana ont été trouvées à Potenza⁷⁵, et cinq à Rossano, deux osques⁷⁶, et trois latines⁷⁷ très fragmentaires, tardo-républicaines. De la même manière que l'épiclese Aravina fait office de trait d'union entre Ansanto et Rossano, l'épiclese Utiana est commune à la Méfitis de Rossano et à celle de Potenza. La deuxième dérive de la première, comme l'indique la chronologie et l'abandon du sanctuaire de Rossano.

À Potenza, l'étude de la provenance des dédicaces latines à Méfitis permet d'aller plus loin. Deux d'entre elles proviennent de la même petite place de la ville, la piazzetta Màrtiri Lucani appelée au XIX^e s. Largo San Nicola ou – justement – Largo Dea Mefiti. Emanuele Viggiano, auteur en 1805 des *Memorie della città di Potenza*, en aurait retrouvée une sous la chapelle San Nicola, avec « i residui dell'ara del tempio della dea Mefiti ». Or c'est justement entre la piazzetta Martiri Lucani et la piazza Matteotti, anciennement

69 CRAWFORD 2011, II, p. 945-946 ABELLINUM 1.

70 CRAWFORD 2011, III, p. 1386-1388 POTENTIA 14, 15.

71 BOTTINI, RAININI & ISNENGI COLAZZO 1976.

72 CAZANOVE 2019, p. 109.

73 Indications en ce sens dans CAZANOVE 2016. Il faut à ce propos rappeler que ce que nous connaissons du sanctuaire de Méfitis à Rossano di Vaglio est, d'un point de vue architectural, un « autel à cour », *Hofaltar*.

74 Paul.-Fest., p. 106 L.

75 *CIL*, XI, 131-133. Une quatrième dédicace (*CIL*, X, 130) mentionne le théonyme sans épiclese.

76 CRAWFORD 2011, III, p. 1391-1393 POTENTIA 17-18.

77 LEJEUNE 1990, p. 17-19 : RV 22 (probable dédicace du portique d'Acerronius) ; RV 32 (= *AE* 1974, 297) ; RV 45 (plus hypothétique).

Piazza del Sedile et jusqu'au milieu du XIX^e s. unique place de la ville que l'on situe le *forum* de Potentia romaine⁷⁸. Par conséquent, le culte de Méfitis aurait été réinstallé au cœur civique même du municpe, signe de son importance pour l'ensemble de la communauté (fig. 12). On n'exclura pas non plus que les magistrats de la cité aient pu parfois se déplacer vers l'ancien sanctuaire une vingtaine de km plus à l'ouest, réactivant ainsi une bipolarité ville-territoire.



Fig. 11 : Photogrammétrie de l'autel à cour de Rossano di Vaglio (T. Terrasse).



Fig. 12 : Potentia romaine (sur fond Google Earth), avec l'indication des trouvailles d'inscriptions à Méfitis (restitution du plan urbain d'après DI NOIA 2008).

78 Sur le plan urbain de Potentia romaine, DI NOIA 2008.

D'Ansanto à Rome et en Italie du Nord

Mais Méfitis va également se déplacer beaucoup plus loin, à Rome d'abord, et même en Gaule Cisalpine, à Crémone et Lodi Vecchio (*Laus Pompeia*). Il est plausible, comme F. Coarelli l'a fait⁷⁹, de dater l'introduction de Méfitis à Crémone au moment de la déduction de la colonie latine, en 218 av. J.-C., puis à *Laus Pompeia* (Lodi Vecchio), peut-être en 89 ou en 49 av. J.-C.

L'introduction de Méfitis à Rome pose de tout autres problèmes. Coarelli pense à la période couverte par la deuxième décade perdue de Tite-Live, donc entre 292 et 218 av. J.-C., puisqu'on n'a pas conservé de mention de la dédicace du temple. C'est possible, même s'il ne s'agit que d'un argument *a silentio*. Plus hypothétique encore – l'auteur le reconnaît lui-même⁸⁰ – est de voir dans le triomphe de L. Papirius Cursor en 272 av. J.-C. une occasion de transfert du culte. Un élément, qui n'a guère jusqu'ici retenu l'attention, doit en tout cas être relevé. Deux courts passages seulement parlent, l'un d'un temple de Méfitis sur le Cispius, l'autre d'un *lucus*, proche ou mitoyen de celui de Junon Lucina (fig. 13)⁸¹. Or ces lieux de culte, qu'on situe avec une certaine approximation⁸², sont de toute façon situés à l'intérieur de la muraille servienne, donc en position intrapomérial. Dans un passage où il invoque l'autorité de l'augure Messala (milieu du 1^{er} s. av. J.-C.), Aulu-Gelle rappelle que l'Aventin est le seul mont de Rome à rester en dehors du *pomerium* alors que les six autres sont inclus, *cum ceteri sex intra pomerium sint*⁸³. En principe, les cultes étrangers, *sacra peregrina* sont relégués à l'extérieur de la limite sacrée de Rome. Un plan⁸⁴ (fig. 14) montre que la position des deux lieux de culte est exceptionnelle. Ils sont isolés sur le Cispius, alors que tous les autres temples d'époque archaïque et républicaine au nord du Forum et du Capitole s'échelonnent sur la dorsale du Quirinal : Semo Sancus, Salus, Quirinus, Jupiter Victor, Capitolium Vetus, Pudicitia Plebeia, trois temples à Fortuna : des dieux typiquement romains, comme l'est aussi Junon Lucina, mais pas Méfitis.

On supposera alors que Méfitis a été introduite dans le *pomerium* en profitant de l'hospitalité de Junon Lucina. Le texte de Varron, qui parle d'un *lucus* – au singulier – de Junon Lucina et Méfitis, y invite, ainsi que sa remarque sur l'étroitesse du ou des bois sacrés du Cispius. Il fallait pour cela que Junon et Méfitis soient ressenties comme suffisamment proches. Cela ne semble pas être le cas à Ansanto – du moins on n'en a aucune preuve –, alors qu'à Rossano existent des indices de cette proximité. Avant tout, la base double,

79 COARELLI 1998, p. 189-190.

80 COARELLI 1998, p. 189.

81 Varr., *LL*, V, 49 : *secundae regionis Esquiliae. Alii has scripserunt ab excubiis regis dictas, alii ab eo quod excultae a rege Tullio essent. Huic origini magis concinunt loca uicina, quod ibi lucus dicitur Facutalis et Larum Querquetulanum sacellum et lucus (corr. Laetus ; lacus codd.) Méfitis et Iunonis Lucinae, quorum angusti fines. Non mirum : iam diu enim late auaritia una est.* Au second canton appartiennent les Esquilies. Selon certains écrits, leur nom vient des excubiae regis (postes de la garde royale) ; selon d'autres du fait qu'elles ont été plantées (excultae) par le roi. Les alentours concordent bien mieux avec cette dernière étymologie, car c'est là que se trouve le bois sacré appelé Facutalis, le petit temple des Lares Querquetulani, enfin les bosquets consacrés à Méfitis et à Junon Lucina, et dont les dimensions sont exigües. Fait naturel d'ailleurs ; depuis longtemps aux alentours, il n'y a plus que la seule Avarice (trad. J. Collart, 1954). Festus, p. 476 L. : *Oppius autem appellatus est, ut ait Varro rerum humanarum lib. VIII, ab Opitro Oppio Tusculano, qui cum praesidio Tusculanorum missus ad Romam tuendam, dum Tullus Hostilius Veios oppugnaret, consederat in Carinis et ibi castra habuerat. Similiter Cispium a Laeio Cispio Anagnino, qui eiusdem rei causa eam partem Esquiliarum, quae iacet ad uicum Patricium uersus, in qua regione est aedis Mefitis, tuitus est.* L'Oppius a été nommé, à ce que dit Varron dans le livre VIII des *Antiquités Humaines*, d'après Opiter Oppius de Tusculum qui, avec une garnison de Tusculans, avait été envoyé à Rome pour la défendre au moment où Tullus Hostilius assiégeait Véies, et s'était établi sur les Carines où il avait son camp. Semblablement, le Cispius (aurait été nommé) d'après Lucius Cispus d'Anagni qui, pour la même raison, défendait cette partie de l'Esquilin qui regarde vers le Célius : c'est la région dans laquelle se trouve le temple de Méfitis.

82 Une hypothèse de localisation, avec carte, se trouve dans COARELLI 1998, p. 188-189 : « all'estremo margine occidentale del Cispius, sovrastante il vicus Patricius... in un'area prossima al tempio di Iuno Lucina, che si affacciava alle pendici opposte, sud-orientali del colle, sul *clivus Suburanus*... la *domus Papiriorum*... doveva trovarsi in questi paraggi ».

83 Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, 13, 14, 4-7.

84 Tiré de ZIOLKOWSKI 1992.

avec dédicace osque datable du II^e s. av. J.-C., à Jupiter et à la « souveraine jovienne » $\delta\omega\phi\iota\alpha\varsigma\delta\iota\omicron\mu\alpha\nu\alpha[\varsigma]$, retrouvée in situ sur le pavement de la cour⁸⁵. On considère d'habitude que la « souveraine jovienne » est Méfitis, qui formerait donc couple avec Jupiter. L'autre solution, moins probable, est d'y voir Junon. On a en tout cas un couple jupitérien. Un deuxième indice de la proximité entre Méfitis et Junon est l'épithète $\kappa\alpha\pi\omicron\rho\iota\nu\nu\alpha$ que la déesse porte une seule fois à Rossano⁸⁶, à rapprocher de Junon Caprotina à Rome. Le rapprochement Caporoinna/Caprotina a été remis en cause par Lejeune lui-même⁸⁷, parce que Junon Caprotine (et sa fête, les nones caprotines) renvoient au figuier sauvage (*caprificus*) et non au bouc ou à la chèvre. Enfin, l'environnement naturel, à Rossano et à Rome, est le même, quoique à une échelle très différente : un bois sacré. Au contraire, les exhalaisons sulfureuses manquent absolument. Ces indications permettent de supposer que c'est plutôt la Méfitis de Rossano qui a été importée à Rome, une déesse déjà dépouillée de ses attributs les plus caractéristiques. Ou alors – hypothèse inverse – importée d'Ansanto, et c'est à Rome qu'elle serait devenue autre. Le résultat est le même, de toute façon. Divinité topique, ancrée dans un territoire si particulier qu'il n'a pas de pareil, à ce degré, dans l'Italie péninsulaire, Méfitis ne peut être transposée telle quelle ailleurs. Il serait illusoire de chercher à retrouver dans ses autres lieux de culte des versions affadies du paysage paravolcanique d'Ansanto. Hors d'Hirpinie, la déesse acquiert d'autres traits, que nous ne savons qu'en partie deviner derrière les épicleses qui lui sont accolées. Elle acquiert un nouvel ancrage topique, en particulier dans les bois sacrés de Rossano et de Rome.

Ce qui frappe donc, dans le cas du culte de Méfitis, c'est une sorte de dialectique de l'un et du multiple. C'est la déesse d'un sanctuaire, unique et inconfondable (comme le sont, à leur manière, les Palikoi en Sicile). Mais en même temps (à la différence des Palikoi), elle essaime d'autres lieux de culte, des lieux qui ne ressemblent cependant en rien à l'épicentre du culte.

L'oracle latin de Faunus

Ce paradoxe peut être illustré par un contre-exemple, qui va nous permettre de visiter un troisième sanctuaire des eaux sulfureuses, cette fois dans le Latium, et à nouveau sous la conduite d'un voyageur au tournant des XVIII^e et XIX^e s. Charles-Victor de Bonstetten, d'une vieille famille suisse, voyage longuement en Europe, en Italie en particulier, d'où il ramène un *Voyage sur la scène des six derniers livres de l'Énéide*, publié en 1805. Le projet de Bonstetten est de parcourir le Latium Virgile à la main pour retrouver sur le terrain les lieux dont il parle : un projet sans cesse reproposé depuis, jusqu'à Desjardins, Carcopino, Castagnoli ou Torelli. Le récit de l'excursion de Bonstetten, de Rome à Pratica di Mare (c'est-à-dire Lavinium) et retour, répond aux conventions du pittoresque dans les arts. Par exemple, lorsqu'au sortir de Pratica, Bonstetten et son guide croisent des bergers à cheval munis d'une longue pique : « à une petite lieue de Pratica, nous entrâmes dans la chaussée d'Ardée, qui n'a ni ornières, ni voyageurs. Bientôt nous vîmes deux bergers à cheval traverser le grand chemin ; ils tenaient à la main de longues piques, avec lesquelles ces rois des troupeaux sauvages conduisent et *gouvernent* leurs nombreux sujets. Ils me rappelèrent ce passage de Virgile qui fait dire aux Latins. – *Versaque juvencum terga fatigamus hasta* »⁸⁸. Solitude, personnages intemporels, réminiscences virgiliennes omniprésentes : tout est là. Un peu plus loin, le voyageur découvre, presque par hasard dit-il, un lac sulfureux qu'il identifie immédiatement – et c'est le premier à le faire (fig. 15-16) –, avec le lieu où Virgile situe la consultation par Latinus de l'oracle de son père Faunus⁸⁹. Bonstetten réfute l'idée

85 CRAWFORD 2011, III, p. 1375-1379, POTENTIA 9-10. Proposition de restitution de la base double : CAZANOVE 2019, p. 113, fig. 10.

86 CRAWFORD 2011, III, p. 1389-1390, POTENTIA 16.

87 LEJEUNE 1967, p. 194-202.

88 BONSTETTEN 1805, p. 195. La citation est tirée de l'*Énéide*, IX, 609-610.

89 BONSTETTEN 1805, p. 206-208 : « Pas fort loin de là je sentis une forte odeur de soufre. J'avais dit à mon guide que je voulais

que l'oracle serait à situer au pied de l'acropole de Tibur, ou encore aux *aquae Albulae*, comme le pensait par exemple Seyfried Rybisch, étudiant silésien, qui parcourt le Latium en 1554⁹⁰. La description de Bonstetten renvoie à des éléments topographiques – le vallon, le lac blanc, le gaz qui s'en échappe en bouillonnant – observables encore aujourd'hui à la Solfatare de Pomezia, anciennement *acqua solforata di Altieri*.

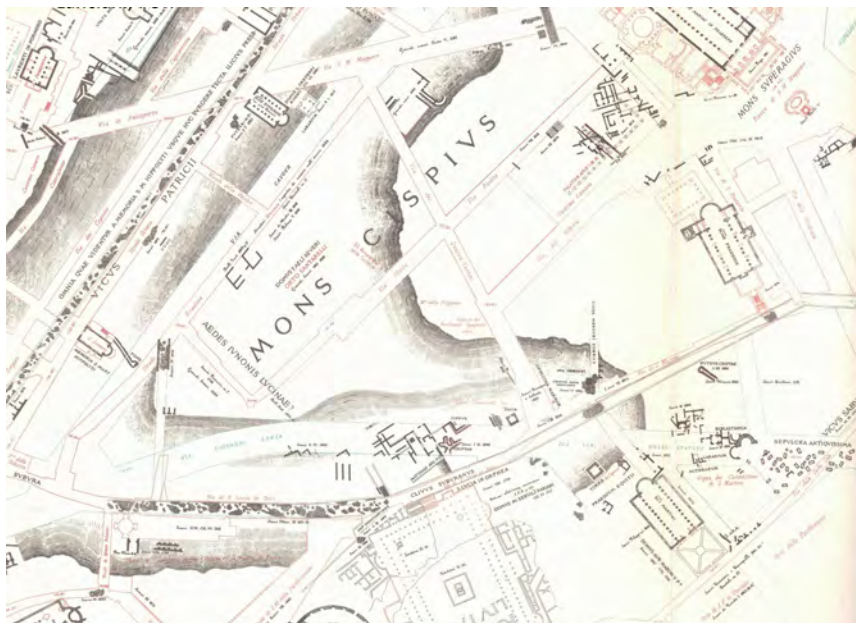


Fig. 13 : R. LANCIANI, *Forma Urbis Romae*, pl. XXIII, détail : le Cispinus, avec la localisation approximative de Junon Lucina.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que Méfitis est explicitement mentionnée dans la description virgilienne de l'oracle de Faunus, non comme théonyme, mais pour signifier la puanteur sulfureuse : Jacques Perret traduisait, dans la *Collection des Universités de France*⁹¹ : « alors le roi, que trouble ces prodiges, recourt aux oracles de son père Faunus, sous la haute Albunea, il prend conseil des clairières saintes :

aller voir le petit lac de Turnus ; il m'en dépeignit un autre à un quart de lieue de la route. J'y allai. La forte odeur de soufre que je sentais me faisait espérer de trouver quelques vestiges de volcan. Nous prîmes à la droite du grand chemin, le long d'un coteau où je vis bientôt des roches nues, blanches, jaunes, ou rougeâtres, comme j'en avais vu tout au haut du Vésuve. Nous voilà dans un vallon assez étroit. À un quart de lieue plus loin, je vois une eau blanche serpenter lentement à travers le gazon ; le sentier tournait avec le coteau. Tout à coup j'aperçois un petit étang d'une eau laiteuse d'où s'échappaient de grosses bulles d'air, et dont on faisait fortement bouillonner l'eau en la remuant. Le terrain tout alentour était blanc, et le bassin se trouvait placé sous un rocher volcanique tout blanc, presque à pic, assez élevé, où l'on voyait à travers des herbes les traces de plusieurs cascades qui devaient tomber dans le bassin par-dessus l'entrée d'une caverne faite de main d'homme à ce qu'il me semblait. Elle avait quatre à cinq pieds de haut, environ quinze de profondeur, sur six à sept de large. Je la trouvai pleine de cette même eau bouillonnante, dont les pétilllements fréquents et le sifflement léger produisaient dans cette voûte mille bruits bizarres. Qu'on se représente l'antique forêt qui s'étendait entre Laurente et Albe (dans laquelle Nisus s'engagea), ces arbres touffus, ce profond silence, cette obscurité mystérieuse, cette odeur de soufre concentrée dans l'épaisseur de l'ombrage, et ces roches éclatantes, cette muraille blanche d'où se précipitait de partout une eau bouillante qui allait tomber sur une terre blanchâtre dans un bassin blanc, où l'eau, quoique froide, dégageait avec bruit de grosses bulles d'air, pétillait comme du feu, et produisait dans la caverne mille sons et sifflements bizarres.

À tous ces traits, je crus reconnaître l'Albunea de Virgile. Je voyais ce bon Latinus, agité par d'effrayants présages, couché dans l'obscurité profonde de la nuit et de cette forêt éclairée seulement par la splendeur des roches blanches, d'où tombaient des cascades d'une eau bouillonnante. Là, dans l'horreur religieuse d'un bois consacré à son père Faunus, couché sur la peau des victimes, il entendit, dit Virgile, et le bruit de l'Achéron et la parole des dieux. »

⁹⁰ HIERNARD 2017, 5^e partie, p. 309-382, 8. Le débat sur la localisation topographique de l'oracle de Faunus est utilement résumé par BRIQUEL 1993, p. 85-88, qui suit GUARDUCCI 1955.

⁹¹ Virgile, *Énéide*, VII, 81-84 : *At rex sollicitus monstris oracula Fauni, Fatidici genitoris, aditque lucosque sub alta Consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro Fonte sonat saevamque exhalat opaca mefitim.*



Fig. 16 : Détail de la carte précédente : l' « Aqua Solferata di Altieri ».

c'est la plus grande de toutes les forêts, pleine du bruit d'une source sacrée, faisant monter dans l'ombre l'haleine de cruelles vapeurs », *saeuam mēfitim*⁹². J'ai étudié ailleurs l'emploi métonymique du terme, peut-être une invention de Virgile, mais qu'on retrouve chez Perse et Ennode notamment⁹³. Bien entendu, la Solfatare de Pomezia n'est pas un lieu de culte de Méfitis, mais de Faunus selon l'*Énéide*. Et par ailleurs la découverte, dans les années 40-50 du xx^e s., à Tor Tignosa c'est-à-dire juste à côté, de quatre cippes avec des dédicaces aux Parques et à un Lare qui a fait couler beaucoup d'encre (selon qu'on y lit le nom d'Enée ou pas), datables de la fin iv^e-début ii^e s. av. J.-C.⁹⁴, permet de supposer la présence effective d'un sanctuaire héroïque ou oraculaire selon les auteurs⁹⁵.

Méfitis n'est donc introduite dans le texte virgilien que pour signifier la puanteur soufrée. Celle-ci caractérise par excellence Ansanto, et seulement Ansanto parmi les sanctuaires de la déesse. La Solfatare de Pomezia ressemble, topographiquement, à Ansanto (vallon et ruisseau, lac en ébullition). Pour accentuer encore cette ressemblance implicite, Virgile met l'oracle de Faunus en relation avec les Enfers, l'Achéron et l'Averne⁹⁶. Plus loin, au même chant VII de l'*Énéide*, Virgile fait d'Ansanto une bouche d'enfer, par laquelle

92 J. Poucet proposait « une âcre odeur de soufre » et j'ai moi-même suggéré des « puanteurs cruelles » : CAZANOVE 2003, p. 159, n. 94.

93 CAZANOVE 2003, p. 159-160 ; et les textes cités p. 172-173 : outre les gloses, Perse, *Sat.*, III, 99 ; Heges., I, 35, 3 ; Ennod., *Carm.*, II, 112, 7 ; Sid., III, 13, 6 parle de *mephiticus odor* (à propos d'une haleine fétide).

94 Une datation « tra la seconda metà del IV secolo a.C. e gli inizi del secolo successivo » (NONNIS 2012, p. 163) est la plus communément acceptée. Mais LA REGINA 2014, p. 435-436, en propose une plus basse d'un siècle, « tra la fine del III e i primi decenni del II secolo ».

95 Les trois cippes de pépérin avec dédicaces aux Parques *Neuna Fata, Neuna dono(m), Parca Maurtia dono(m)* (CIL, I² 2844-2846 ; NONNIS 2012, II.17, p. 163-165) ont été découverts avant 1948 et publiés par M. Guarducci (GUARDUCCI 1946-1948). Le quatrième cippe a été découvert en 1958, et publié également par M. GUARDUCCI 1956-1958, avec la lecture *Lare Aineia d(onom)*, « don au Lare Enée » (lecture légèrement corrigée dans GUARDUCCI 1971 en *Lare Aenia d(onom)* ; lecture que retient aussi NONNIS 2012, p. 162). Les hypothèses alternatives, qui excluent de lire le nom d'Enée sur le cippe, n'ont pas manqué, de KOLBE 1970 (cf. aussi POUCKET 1983, p. 197-199) à LA REGINA 2014. Quoi qu'il en soit, l'existence même d'un lieu de culte à cet emplacement ne semble pas niable.

96 Virg., *Aen.*, VII, 91.

l'Erinye Allecto réintègre le monde souterrain après avoir allumé la guerre dans le Latium⁹⁷. La conclusion très simple de cela, c'est que la Solfatare de Pomezia est explicitement un lieu méphitique sans être pour autant un lieu de culte de Méfitis, tandis qu'inversement les sanctuaires de Méfitis ne sont pas méphitiques – sauf un bien sûr, celui d'Ansanto.

Bibliographie

- ANTONINI, R., 1981, « Dedicata osca a Mefite Aravina dalla Valle d'Ansanto (AV) », *AION(Arch)* III, p. 55-60.
- BERNARD, P., « L'Aornos bactrien et l'Aornos indien. Philostrate et Taxila : géographie, mythe et réalité », *Topoi* 6, 2, 1996. p. 475-530.
- BLANCHET, H., « Méfitis osque et Méfitis romaine, des sources limpides aux eaux pestilentielles », dans R. Garnier (éd.), *Loanwords and Substrata, Proceedings of the Colloquium held in Limoges (5th - 7th June, 2018)*, Innsbruck, 2020, p. 89-112.
- BONSTETTEN, V.-C. de, 1805, *Voyage sur la scène des six derniers livres de l'Énéide*, Genève.
- BOTTINI, A., RAININI, I. & ISNENGI COLAZZO, S., 1976, « Valle d'Ansanto. Rocca S. Felice (Avellino). Il deposito votivo del santuario di Mefite », *NSA* 1976, p. 359-524.
- BRIQUEL, D., 1993, « Les voix oraculaires », dans O. de Cazanove & J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples*, Napoli, p. 77-90, [doi:10.4000/books.pcbj.334](https://doi.org/10.4000/books.pcbj.334).
- BUCK, R. J., 1971, « The via Herculia », *PBSR* 39, p. 66-87, [doi:10.1017/S0068246200007832](https://doi.org/10.1017/S0068246200007832).
- BUCK, R. J., 1974, « The ancient roads of eastern Lucania », *PBSR* 42, p. 46-67, [doi:10.1017/S0068246200008138](https://doi.org/10.1017/S0068246200008138).
- BURGIO, A. 2014, « Paesaggi urbani e rurali nella Sicilia di Tommaso Fazello. Note di geomorfologia e archeologia », dans M. Congiu, C. Micciché & S. Modeo (éd.), *Viaggio in Sicilia. Racconti, segni e città ritrovate. Atti del 10. Convegno di studi*, Caltanissetta, p. 177-186.
- CAIAZZA, D., 2005, « Mefitis regina Pia Iovia Ceria. Primi appunti su iconografia natura competenze divinità omologhe e continuità culturale della Domina Italica », dans D. Caiazza (éd.), *Italica ars. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio I Sanniti*, Piedimonte Matese, p. 129-217.
- CALISTI, F., 2006, *Mefitis. Dalle Madri alla Madre. Un tema religioso italico e la sua interpretazione romana e cristiana*, Roma.
- CAZANOVE, O. de, 2003, « Le lieu de culte de Méfitis dans les *Ampsanti valles* : des sources documentaires hétérogènes », dans O. de Cazanove & J. Scheid (éd.), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans l'identification des lieux de culte*, Napoli, p. 145-179, [doi:10.4000/books.pcbj.889](https://doi.org/10.4000/books.pcbj.889).
- CAZANOVE, O. de, 2008a, « Il luogo di culto di Mefitis nelle *Ampsanti ualles*, santuario naturale e ombelico d'Italia : dalla topografia alla corografia », dans A. Mele (éd.), *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Sannites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, Avellino, p. 259-272.
- CAZANOVE, O. de, 2008b, « Une proposition d'identification du toponyme *Lucos* sur la *Tabula Peutingeriana* : le sanctuaire de Méfitis à Rossano di Vaglio ? », *MEFRA* 120, p. 81-91, [doi:10.3406/mefr.2008.10415](https://doi.org/10.3406/mefr.2008.10415).
- CAZANOVE, O. de, 2015, « Water », dans J. Rüpke (éd.), *A companion to the archaeology of religion in the*

97 Virg., *Aen.*, VII, 563-571.

- ancient world*, Chichester, p. 181-193, [doi:10.1002/9781118886809.ch14](https://doi.org/10.1002/9781118886809.ch14).
- CAZANOVE, O. de, 2016, « L'autel à cour de Rossano di Vaglio: une analyse de son usage », dans V. Gasparini (éd.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, p. 223-238.
- CAZANOVE, O. de, 2019, « Rossano di Vaglio un demi-siècle après : entre épigraphie et archéologie », dans O. de Cazanove & A. Duplouy (éd.), *La Lucanie entre deux mers. Histoire et archéologie (actes du colloque, novembre 2015)*, Napoli, p. 103-116.
- CHIODINI, G. et al., 2010, « Non-volcanic CO₂ Earth degassing: Case of Mefite d'Ansanto (southern Apennines), Italy », *Geophysical research Letters* 37, 11, [doi:10.1029/2010GL042858](https://doi.org/10.1029/2010GL042858).
- CHIRASSI COLOMBO, I, 2004, « Figure d'acqua. Albunea, Mefitis e la Sibilla Tiburtina », dans M. Antico Gallina (éd.), *Acque per l'utilitas, per la salubritas, per l'amoenitas*, Milano, p. 299-316.
- CLUVER (Cluverius), P., 1624, *Italia antiqua*, Leiden.
- COARELLI, F., 1998, « Il culto di Mefitis in Campania e a Roma », dans G. Greco (éd.), *I culti della Campania Antica. Atti del convegno in onore di Nazarena Valenza Mele (Napoli, 15-17 maggio 1995)*, Roma, p. 185-190.
- COARELLI, F., 2008, « Mefitis a Pompei », dans A. Mele (éd.), *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, Avellino, p. 85-89.
- CRAWFORD, M. H., 2011, *Imagines Italicae. A corpus of Italic inscriptions*, 3 vol., London.
- CROON, J. H., 1952, « The Palici : An Autochthonous Cult in Ancient Sicily », *Mnemosyne* 5, 2, p. 116-129.
- CURTI, E., 2008, « Il tempio di Venere Fisica e il porto di Pompei », dans P. G. Guzzo, M.P. Guidobaldi (éd.), *Nuove ricerche archeologiche nell'area vesuviana (scavi 2003-2006). Atti del Convegno Internazionale (Roma, 1-3 febbraio 2007)*, Roma, p. 47-60.
- CUSUMANO, N., 1990, « Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici », *Mythos* 2, p. 9-184.
- CUSUMANO, N., 2013, « Fabriquer un culte ethnique. Écriture rituelle et généalogies mythiques dans le sanctuaire des Paliques en Sicile », *RHR* 230, p. 167-184, [doi:10.4000/rhr.8107](https://doi.org/10.4000/rhr.8107).
- CUSUMANO, N., 2015, *Adrano, Efesto e i Palici. Culti, interazioni etniche e middle ground nella Sicilia antica*, Caltanissetta.
- DEL LUNGO, S., 2017, « La Lucania tardoantica nella *Tabula Peutingeriana* alla luce delle fonti gromatiche », *MEFRA* 129, 2, p. 635-662, [doi:10.4000/mefra.4624](https://doi.org/10.4000/mefra.4624).
- DI NOIA, A., 2008, *Potentia. La città romana tra età repubblicana e tardo antica*, Potenza.
- DI STEFANO, G. & GULLETTA M. I., 1994, « Palice », dans G. Nenci & G. Vallet (éd.), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle Isole Tirreniche*, XIII, Pisa-Roma, p. 280-282.
- ESTIENNE, S., 2021, « Vénus et les autres. Penser les divinités au prisme des “réseaux relationnels” », dans Y. Berthelet & F. Van Haeperen (éd.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux-Pessac, [doi:10.4000/books.ausonius.16197](https://doi.org/10.4000/books.ausonius.16197).
- FALASCA, G., 2002, « Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione) », *Eutopia* n. s. II, 2, p. 7-56.
- FAZELLO, T., 1588, *De Rebus Siculis Decades Duae*, Palermo.
- FERRARA, F., 1805, *Memorie sopra il lago Naftia nella Sicilia meridionale*, Palermo.

- GIANNETTI, A., 1973, « Testimonianze archeologiche provenienti dalla località di Mefete in Aquinum », *RendLincei* XXVIII, p. 51-61.
- GIANNETTI, A., 1975, « Suppellettile sepolcrale e votiva proveniente dall'agro di Aquinum (contrade S. Pietro Vetere e Mefete) », *RendLincei* XXX, p. 211-221.
- GLOTZ, G., 1904a, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris.
- GLOTZ, G., 1904b, *L'ordalie dans la Grèce primitive, étude de droit et de mythologie*, Paris.
- GLOTZ, G., 1904c, « Palici », *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* IV, 1 (NQ), p. 284-285.
- GRINGERI PANTANO, F., 1999, *Jean Hoüel e la Sicilia. Gli Iblei nel «Voyage pittoresque» 1776-1779*, Palermo.
- GUARDUCI, M., 1946-1948, « Tre cippi latini arcaici con iscrizioni votive », *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 72, p. 3-10.
- GUARDUCI, M., 1955, « Albunea », dans *Studi in onore di G. Funaioli*, Roma, p. 120-127.
- GUARDUCCI, M., 1956-1958, « Cippo latino arcaico con dedica ad Enea », *Bullettino del Museo della civiltà romana* 19, p. 3-13.
- GUARDUCCI, M., 1971, « Enea e Vesta », *MDAIR* 78, p. 73-118.
- HIERNARD, J., 2017, *Les voyages de Seyfried Rybisch, étudiant silésien*, Bordeaux, [doi:10.4000/books.ausonius.8606](https://doi.org/10.4000/books.ausonius.8606).
- HOUEL, J., 1785, *Voyage pittoresque dans les isles de Sicile, de Malte et de Lipari*, vol. III, Paris.
- KOCH, C., 1955, « Venus », *RE* VIII A1, col. 828-887.
- KOLBE, H. G., 1970, « Lare Aineia ? », *MDAIR* 27, p. 1-9.
- LA REGINA, A., 2014, « Dedica ai Lari, non al 'Lare Aenia' (CIL I 2 2843) », *Epigraphica* LXXVI, 1-2, p. 433-436.
- LEJEUNE M., 1967, « Caprotina », *REL* XLV, p. 194-202.
- LEJEUNE M., 1986, « Mefitis déesse osque », *CRAI* 1986, p. 202-213, [doi:10.3406/crai.1986.14363](https://doi.org/10.3406/crai.1986.14363).
- LEJEUNE M., 1990, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Leuven.
- MANISCALCO, L., 2014, « The sanctuary of the Palikoi at Rocchicella (Mineo). The copper age structures and the "boiling waters" phenomenon », dans D. Gulli (éd.), *From cave to dolmen. Ritual and symbolic aspects in the prehistory between Sciacca, Sicily and the central Mediterranean*, Oxford, p. 169-178, [doi:10.2307/j.ctvqmpuh.22](https://doi.org/10.2307/j.ctvqmpuh.22).
- MANISCALCO, L. & MAC CONNELL, B. E., 2003, « The sanctuary of the Divine Palikoi (Rocchicella di Mineo, Sicily). Fieldwork from 1995 to 2001 », *AJA* 107, p. 145-180, [doi:10.3764/aja.107.2.145](https://doi.org/10.3764/aja.107.2.145).
- MANISCALCO, L. & MAC CONNELL, B.E., 2015, « Recent discoveries at the sanctuary of the divine Palikoi », dans P. M. Militello & H. Ö niz (éd.), *SOMA 2011. Proceedings of 15th Symposium on Mediterranean archaeology, held at the University of Catania, 3-5 March 2011*, Oxford, p. 517-521.
- MATRONE, T., 2024, *Luoghi di culto preromani nella Valle del Sarno e nella Penisola Sorrentina (VII- I sec. a.C.)*, thèse en cotutelle, università Ca'Foscari, Venezia-université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- MATTEINI CHIARI, M., 2014, « Sepino, San Pietro di Cantoni, loc. Mefitis (?) », dans S. Capini, P. Curci & M. R. Picuti (éd.), *Alife, Bojano, Sepino (Fana, temple, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica, 3. Regio IV)*, Roma, p. 83-88, [doi:10.4000/books.cdf.3807](https://doi.org/10.4000/books.cdf.3807).

- MELE, A. (éd.), 2008a, *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, Avellino.
- MELE, A., 2008b, « La Mefitis dell'Ansanto : due nuove acquisizioni epigrafiche », dans A. Mele (éd.), *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, Avellino, p. 357-367.
- MILLER, K., 1916, *Itineraria romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart.
- NAGY, A. A., 2011, « L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre », dans F. Prescendi & Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, p. 134-157.
- NONNIS, D., 2012, « Dedicata al Lare Enea, dediche alle Parche », dans R. Friggeri, M.G. Granino Cecere & G.L. Gregori (éd.), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milano, p. 162-165.
- ORTOLANI F. & PAGLIUCA, S., 2008, « Le manifestazioni idrotermali e il culto della dea Mefite (provincia di Avellino) : quadro geoambientale e rapporto uomo-ambiente durante le ultime migliaia di anni », dans A. Mele (éd.), *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, Avellino, p. 23-56.
- POCETTI, P., 2008a, « Mefitis rivisitata (vent'anni dopo... e oltre, con prolegomeni e epilegomeni minimi) », dans A. Mele (éd.), *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, Avellino, p. 139-179.
- POCETTI, P., 2008b, « In margine alle nuove acquisizioni epigrafiche nel contesto dell'Ansanto », dans A. Mele (éd.), *Il culto della dea Mefite e la valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini (Avellino, 18-20 ottobre 2002)*, p. 369-387.
- POCETTI, P., 2019, « L'épigraphie de Rossano di Vaglio : bilan d'un demi-siècle de découvertes », dans O. de Cazanove & A. Duploux (éd.), *La Lucanie entre deux mers. Histoire et archéologie (actes du colloque, novembre 2015)*, Napoli, p. 118-133.
- POUCET, J., 1983, « Un culte d'Énée dans la région lavinate au IV^e siècle avant Jésus-Christ ? », dans H. Zehnacker & G. Hentz (éd.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, p. 187-201.
- RAININI, I., 1985, *Il santuario di Mefite in Valle D'Ansanto*, Roma.
- SANTOLI, V.M., 1783, *De Mephiti et vallibus Anxancti libri tres, cum observationibus super nonnullis urbibus Hirpinorum*, Napoli.
- SCHILLING, R., 1954, *La religion romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris.
- Tabula Peutingeriana 1976 = Tabula Peutingeriana. Codex Vindobonensis 324. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat*, Graz.
- TERRASSON, J., 1761, *Histoire Universelle de Diodore de Sicile traduite en français*, vol. III, Paris.
- UGGERI, G., 1998, « Tommaso Fazello fondatore della topografia della Sicilia antica », *Rivista di Topografia Antica* VIII, p. 257-267.
- UGGERI, G., 2003, « Tommaso Fazello fondatore della topografia antica. Il contributo alla conoscenza della topografia della Sicilia orientale », dans N. Allegro (éd.), *Convegno di Studi in onore di Tommaso Fazello per il quinto centenario della nascita (Sciaccia, 12-13 dicembre 1998)*, Sciaccia, p. 97-128.
- VETTER, E., 1942, « Literaturbericht 1934-1938 : Italische Sprachen », *Glotta* 29, 3-4, p. 205-247.

VETTER, E., 1953, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg.

WAGENWOORT, H., 1947, *Roman Dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom*, Oxford.

WAGENWOORT, H., 1964, «*Dedae Veneris origine*», *Mnemosyne* IV, 17, p.166-196, [doi:10.1163/156852564X00035](https://doi.org/10.1163/156852564X00035).

WAGENWOORT, H., 1980, *Pietas : selected studies in Roman religion*, Leiden.

WOITH, H., *et al.*, 2022, « Effect of Pressure Perturbations on CO₂ Degassing in a Mofette System: The Case of Hartoušov, Czech Republic », *Geosciences* 13, 1, [doi:10.3390/geosciences13010002](https://doi.org/10.3390/geosciences13010002).

ZIOLKOWSKI, A., 1992, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma.

Spazi sacri e paesaggio: analisi GIS per lo studio dei luoghi di culto nella Puglia meridionale preromana

Giovanni MASTRONUZZI
Giacomo VIZZINO

RIASSUNTO

La sacralità di un luogo di culto si manifesta attraverso strutture architettoniche monumentali, ma anche attraverso le sensazioni visive evocate dal paesaggio e dagli elementi naturali che lo caratterizzano; del resto, nel mondo mediterraneo antico sono innumerevoli gli esempi di santuari strettamente connessi e integrati con l'ambiente circostante. Per tipologia e localizzazione, i santuari nella Puglia preromana costituiscono un esempio significativo del ruolo svolto dal paesaggio nella definizione e nella percezione del sacro; il presente contributo si propone di analizzare, in particolare, gli esempi di Oria e Vaste (VI-III a. C.). Nel primo caso, un luogo sacro aperto a tutta la comunità venne collocato presso Monte Papalucio fin dal VI secolo a.C., in un punto di incrocio tra spazio urbano, necropoli e terreno agricolo. A Vaste, durante la fase arcaica (VI-V secolo a.C.), piccoli santuari con recinti e cippi furono posti intorno all'insediamento, creando un 'cerchio sacro' a protezione di esso. Più tardi, in età ellenistica, assunse grande importanza l'area di Piazza Dante; posta nel cuore dell'insediamento essa era destinata, come a Oria, a cerimonie comunitarie. In questa fase, altre aree di culto minori si trovavano in posizione periferica. Lo studio e l'analisi del paesaggio possono contribuire all'identificazione delle scelte alla base della localizzazione dei santuari. In particolare, l'uso del GIS può aiutare a ricostruire il rapporto tra i luoghi sacri e l'ambiente circostante e, in quest'ottica, i casi studio di Oria e Vaste possono mostrare l'impatto visivo che i luoghi sacri ebbero quale punto di riferimento per la popolazione in particolar modo rispetto ai percorsi viari che permettevano di attraversare i territori e collegare i luoghi.

Parole-chiave : analisi dei costi di percorrenza, analisi di intervisibilità, GIS, insediamenti, luoghi di culto, Messapi, paesaggio, Puglia.

ABSTRACT

The sacredness of a place of worship cannot only be perceived through its architectural structures, but it can also manifest itself through the visual sensations evoked by the surrounding landscape that characterises it. In the Mediterranean world there are countless examples of these. The typology and location of sacred areas in the pre-Roman Apulian settlements of Vaste and Oria (6th-3rd c. BC) represent a significant example of the role played by the surrounding landscape in the perception of the sacred. In Oria, Monte Papalucio, the site of community worship since the sixth century BC, was placed at a crossroads which connected urban area, necropolises and open agricultural land. In Vaste there are different kinds of definitions of the sacred space. In the Archaic phase (6th-5th c. BC), there is evidence of the presence of cult places with *cippi* (limestone orthostats) at the limits of the village; they created a 'sacred circle' around the inhabited area. Subsequently, in the Hellenistic period, the cult area of Piazza Dante, in the heart of the town, assumed great importance, probably destined for community ceremonies, as in Oria; in this phase some smaller cult places were set at the periphery of the settlement. Thus, the study and analysis of the landscape can shed light on the choices that led to the location of the places of worship. In particular, the use of GIS has enhanced the study of ancient places of worship and their relationship with the surrounding environment. Factors such as perception and movement are concepts taken into consideration to better understand settlement choices and past events. The case studies of Oria and Vaste can be examined as examples of the visual impact that these sacred places had on the population because they became a point of reference with roads that allowed the crossing of territories and connected places.

Keywords: Apulia, GIS, landscape, least cost path, Messapians, settlements, places of worship, viewshed analysis.

1. Introduzione e quadro metodologico

Già da alcuni decenni le ricerche sul popolamento preromano nella Puglia meridionale, tradizionalmente nota come Messapia¹, sono orientate alla ricostruzione dei paesaggi in una accezione ampia e ramificata². Le problematiche poste dai diversi tipi di contesti, abitativi, funerari, produttivi, culturali, vengono affrontate con un approccio integrato per cui i dati di scavo ed i reperti vengono studiati di pari passo con le informazioni provenienti dalle ricerche di bioarcheologia e con quelle derivanti dalle indagini territoriali come le ricognizioni di superficie³. Il supporto delle tecnologie informatiche costituisce un presupposto fondamentale per gestire molteplici informazioni ed effettuare analisi complesse: in tal modo si può offrire un contributo sostanziale allo sviluppo della ricerca nella prospettiva della ricostruzione storica.

Nel quadro generale relativo ai multiformi aspetti dell'apparato insediativo della penisola salentina, trasformatosi attraverso i secoli dall'età del Ferro alla conquista romana della prima metà del III sec. a.C. (fig. 1), emerge il "sistema dei culti"⁴. Questi contribuirono alla connotazione degli spazi all'interno ed all'esterno degli abitati, fino al punto che tutti gli aspetti della vita sociale ed economica delle popolazioni del Salento trovano qualche riscontro nella documentazione archeologica connessa alla sfera religiosa. Il paesaggio urbano e quello rurale risultano fortemente e ripetutamente segnati dalla presenza di luoghi sacri destinati a culti comunitari, collettivi o riservati ad ambiti ristretti, di clan o famiglie. Raramente questi complessi sono caratterizzati da elementi architettonici di tipo monumentale; più frequentemente sono la posizione e gli aspetti naturali a mostrarne la destinazione quale luogo privilegiato per l'incontro tra uomini e tra uomini e dei.

Il lavoro che qui si presenta è strettamente agganciato alle ricerche sulla civiltà messapica; al tempo stesso, in un quadro metodologico di più ampio respiro, si colloca nell'ambito dell'archeologia del paesaggio. Il dibattito sugli obiettivi della disciplina si è sviluppato fin dagli anni '70 del secolo scorso e oggi il campo di ricerca appare incentrato sulle interazioni tra uomo ed ambiente, secondo il metodo transdisciplinare tipico dell'archeologia globale⁵. Spesso gli studi sul *landscape* tendono a identificarsi con le ricerche di topografia antica, avendo nelle ricognizioni di superficie il principale strumento per la raccolta dei dati e nelle tecnologie GIS i dispositivi più adeguati per le analisi. Tuttavia, recenti sviluppi mostrano le grandi potenzialità delle ricostruzioni basate su una gamma assai vasta di informazioni, incluse quelle desumibili dai testi degli autori antichi, dall'epigrafia e dalla numismatica⁶. In linea generale, obiettivo primario per tutti gli studiosi dell'antichità deve essere la contestualizzazione dei processi antropici rispetto alla geografia dei luoghi ed alle caratteristiche dell'ambiente naturale. Per un corretto approccio allo studio dei 'paesaggi religiosi' o 'sacri', si dovrà considerare il *network* dei santuari: essi andranno esaminati come insieme, valutando la complessità che deriva dal ruolo ricoperto da ciascuno di essi in rapporto alla dislocazione e agli ulteriori elementi di connotazione. Si dovranno vagliare le interrelazioni tra ogni singolo spazio adibito al culto e il contesto antropico e geo-ambientale. Infine, l'indagine dovrà attribuire adeguato risalto alla prospettiva diacronica ed

1 LOMBARDO 2013, p. 157.

2 Cfr. in sintesi D'ANDRIA 2019. Questo lavoro si è posto come obiettivo la comunicazione dei risultati derivanti dallo studio dei paesaggi antichi attraverso le riproduzioni fisiche in scala e le rappresentazioni visive, muovendo dall'analisi dei dati raccolti sul campo nel quadro metodologico definito in CAMBI & TERRENATO 1994 e CAMBI 2003.

3 Per una sintesi: YNTEMA 2013.

4 Si rimanda a MASTRONUZZI 2017, in cui vengono presi in esame alcuni contesti oggetto di discussione nel presente contributo. Quel lavoro è stato condotto secondo una prospettiva topologica, ovvero con un approccio volto alla valutazione complessiva delle manifestazioni archeologiche del sacro rapportate alle dinamiche insediative su scala territoriale e su scala locale. Per l'applicazione della metodologia in altro ambito regionale (la Sicilia arcaica) si veda: VERONESE 2006.

5 Cfr. ASHMORE & KNAPP 1999, p. 1-9.

6 CRISTILLI, GONFLONI, & STOK 2020; HÄUSSLER & CHIAI 2020; CRISTILLI *et alii* 2022.

a quella sincronica, dal momento che gli aspetti di continuità e cambiamento sono fondamentali per cogliere l'ampia variabilità del culto, ovvero dell'esperienza umana rispetto alla sovrastruttura della religione⁷.



Fig. 1 : Insedimenti nella Puglia meridionale nell'età del Ferro, età arcaica e classico-ellenistica (rielab. da Web-GIS degli insediamenti – Laboratorio di Informatica per l'Archeologia, Università del Salento).

2. Forme del sacro e paesaggi nell'età del Ferro

A partire dall'età del Ferro la penisola salentina restituisce contesti archeologici nei quali è ravvisabile la manifestazione del sacro in forma collettiva. Il contatto con le genti greche nell'ambito della

⁷ Riflessioni metodologiche fondamentali per un corretto approccio allo studio dei paesaggi sacri sono in SCHEID & POLIGNAC 2010 e MACKOWIAK 2015; si vedano, inoltre, vari contributi raccolti in VILLARI 2013.

colonizzazione contribuì certamente a rimarcare alcune pratiche differenziandole nel modo in cui si manifestano nella documentazione archeologica da quelle della vita quotidiana. Un ruolo fondamentale ebbe l'adozione di suppellettile di importazione e la conseguente assunzione di pratiche innovative. Si pensi, in particolare, alla funzione che possono aver svolto i vasi greci destinati alla preparazione ed al consumo del vino secondo la modalità greca, affiancati ai comportamenti tradizionali che prevedevano l'assunzione di bevande alcoliche derivanti dalla fermentazione di cereali⁸. Del resto, uno degli elementi che maggiormente caratterizza i contesti archeologici che si datano tra la fine dell'VIII e la prima metà del VII sec. a.C. è il boccaletto monoansato corinzio, vera e propria *special commission* per i mercati della Puglia meridionale⁹. Produzione corinzia del Tardo Geometrico e del Protocorinzio Antico, questo vaso è scarsamente presente a Corinto e nei suoi santuari; al contrario esso risulta ben documentato nei luoghi di culto delle isole della Ionia, come ad Aetos, e grandi quantitativi provengono dai siti della penisola salentina. Oltre alla presenza nel porto di Otranto ed in capanne di membri eminenti delle comunità, come a Cavallino e Vaste, la forma caratterizza un contesto culturale di Roccavecchia; inoltre, alcune centinaia di esemplari provengono dal santuario posto sul promontorio di Castro. È quest'ultimo un luogo di culto pluristratificato, che attraversò una lunga vita sino alla prima età romana (fine del III - prima metà del II sec. a.C.); l'importanza da esso rivestita fu tale che, ad oltre un secolo dal suo abbandono, Virgilio lo richiama descrivendo l'approssimarsi di Enea alle coste salentine¹⁰.

Presso il capo di Leuca, un altro luogo strategico nelle rotte ionico-adriatiche era segnato dalla presenza di un santuario fin dall'orizzonte cronologico del tardo VIII secolo; a quest'epoca risale la più antica frequentazione culturale dell'area antistante la Grotta Porcinara. In età romana, sulle pareti della cavità vennero incise iscrizioni di dedica a *Iuppiter Batius / Vatius*, testimonianza tarda dell'epiclesi messapica *Batas*, con il significato di "saettante"¹¹.

A Castro e a Leuca, il primo elemento di definizione del paesaggio sacro era proprio la collocazione costiera, strettamente legata alla presenza dei naviganti che percorrevano il Mediterraneo. A Leuca è stata riportata alla luce una grande *eschara*, destinata alla deposizione delle offerte oltre che all'olocausto; essa potrebbe aver svolto anche la funzione di faro, con lo scopo di segnalare quel punto così importante, e parimenti pericoloso, nella traversata¹². Indizi archeologici suggeriscono la presenza di strutture analoghe anche a Castro¹³. Entrambi i contesti appaiono strettamente interconnessi con le dinamiche insediative della regione in cui, proprio nella seconda metà dell'VIII sec. a.C., è documentata una fase di crescita demografica con l'aumento del numero di villaggi ed una progressiva stratificazione del corpo sociale.

La pratica del sacrificio cruento, che comporta i pasti carnei e l'offerta alle divinità di porzioni simboliche all'interno di contenitori miniaturistici, costituiva un'occasione fondamentale per stimolare la coesione all'interno del gruppo e fissare un legame con le potenze superumane, a cui si chiedeva la tutela della fertilità di esseri umani, animali e campi. In questo ambito si colloca la documentazione proveniente da un'ampia area identificata al limite settentrionale del villaggio a capanne di Vaste: alcune decine di buche scavate nel terreno di base contenevano vasi di produzione locale unitamente a servizi per il vino costituiti da vasi di importazione greca ed a resti di pasto. Esse delimitavano piccoli spazi destinati alle cerimonie

8 Cfr. D'ANDRIA 2023a, p. 21-22.

9 V. ora D'ANDRIA 2023b, p. 61-63.

10 D'ANDRIA *et alii* 2023, p. 18-19.

11 In sintesi: MASTRONUZZI 2005, p. 68-71.

12 Luigi Coluccia, in alcuni lavori in corso di pubblicazione, dimostra come la navigazione notturna fosse una realtà anche in orizzonti cronologici molto antichi, possibilmente con il supporto della segnalazione luminosa (esprimo un ringraziamento per la liberalità con cui mi è stata concessa questa anticipazione).

13 D'ANDRIA *et alii* 2023, p. 33.

attraverso le quali è possibile ipotizzare che la comunità si aggregasse intorno a valori identitari riconosciuti come fondamentali per la sua sopravvivenza. Tra questi emerge la cura dei terreni agricoli distribuiti in prossimità dell'area di culto e affidati alla protezione di entità divine, forse gli antenati.

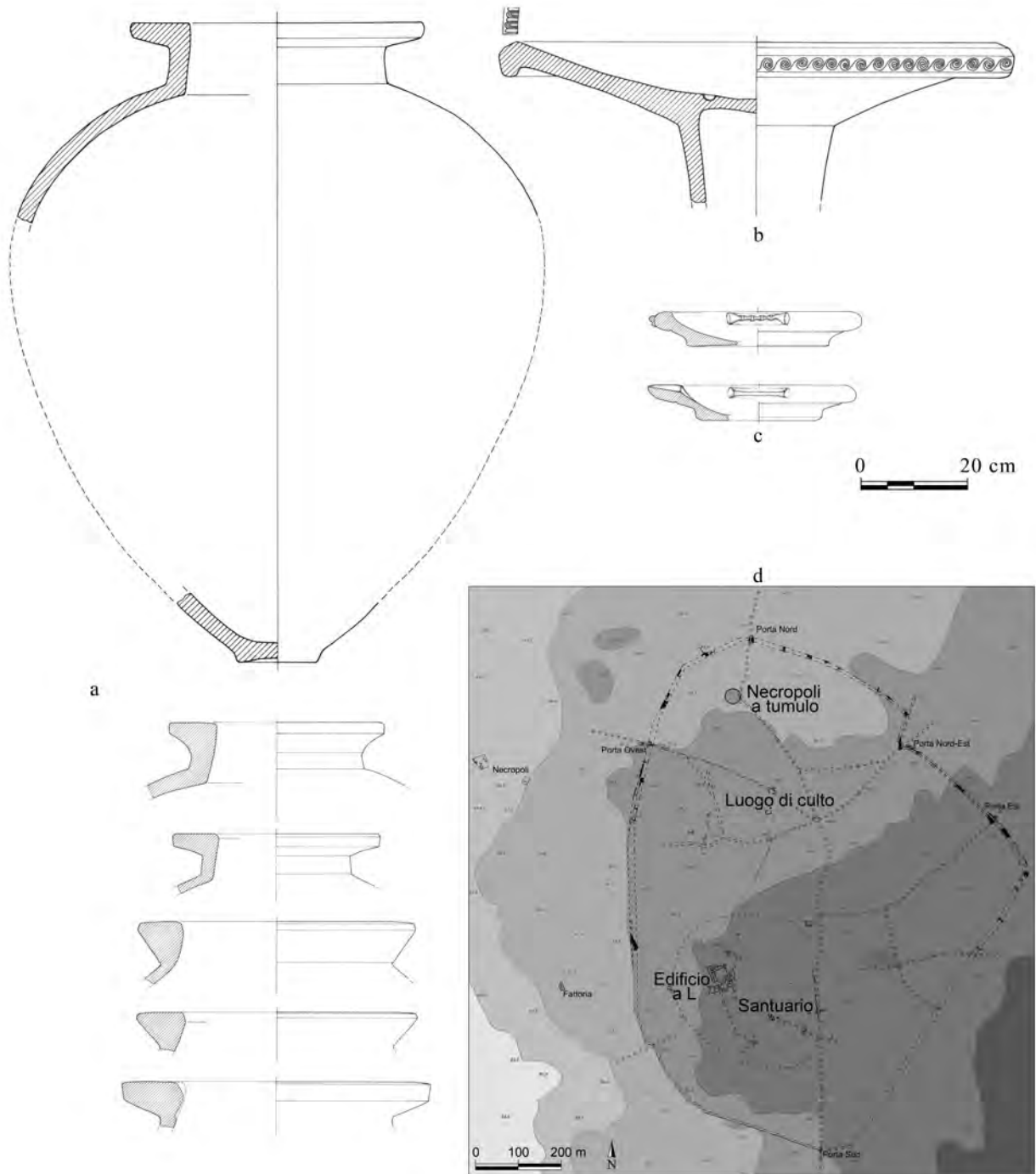


Fig. 2 : Vaste - Fondo Melliche, selezione di contenitori provenienti dalla cisterna n. 3: a) *pithoi*; b) *louterion*; c) mortai (dis. F. Malinconico – Laboratorio di disegno dei materiali, Università del Salento); d) mappa dell'insediamento nel IV-III sec. a.C. con gli elementi menzionati nel testo (Laboratorio di Archeologia Classica, Università del Salento).

Nel corso dei secoli tutto il settore settentrionale dell'insediamento di Vaste fu ripetutamente e variamente contraddistinto dai segni del sacro¹⁴. Tra il VI e il V sec. a.C. si data una coppia di deposizioni votive, con vasellame impiegato per libagioni e pasti rituali, le quali mostrano ancora l'intenzione di affidare alla protezione di dei o eroi/antenati gli spazi a destinazione agricola. Nel IV e III secolo vennero realizzati due distinti complessi cultuali, caratterizzati dalla presenza di recinti con piccoli altari e focolari, *louteria* e apprestamenti per abluzioni, deposizioni e scarichi. In un caso la connessione con una tomba suggerisce la pertinenza ad un nucleo familiare aristocratico. Nell'altro, il rinvenimento di almeno 20 *pithoi* per derrate all'interno di una cisterna (fig. 2)¹⁵ evidenzia la stretta connessione tra la pratica agricola ed il culto, rimarcando il ruolo che i santuari, anche quelli di piccole dimensioni, avevano nella gestione delle risorse a tutela della collettività¹⁶; tale ruolo è evidenziato anche dalla deposizione di utensili agricoli insieme ad una spada/*kopis*, una tazza/*skyphos* ed un vaso miniaturistico all'interno di un pozzetto votivo.

3. Strutturazione dei culti nei paesaggi protourbani di età arcaica

Profonde trasformazioni investirono tutta la regione nel corso del VI sec. a.C., a partire dalle dinamiche di occupazione del territorio e di strutturazione degli abitati, coinvolgendo, conseguentemente, i modi di segnare il sacro¹⁷.

All'interno dell'apparato insediativo organizzato in forma gerarchica con centri principali e secondari vennero fissati i luoghi deputati al culto, i quali corrispondono ad una casistica ampia ed articolata. Alcuni insediamenti maggiori, come Oria, Cavallino e Ugento, erano caratterizzati da cinte difensive, reti stradali, sistemi per la raccolta delle acque piovane e in questo si distinguevano nettamente dagli abitati minori. Gli uni e gli altri includevano aree destinate ad usi religiosi; inoltre non mancavano i luoghi sacri sulla costa e nell'entroterra, a distanze più o meno ravvicinate dagli insediamenti di riferimento, ma evidente proiezione di questi ultimi quale strumento di definizione dei territori¹⁸.

L'abitato di Oria si distribuiva su una catena di rilievi allineati in senso est-ovest e svettanti sulla fertile piana salentina, attraversata dal corso d'acqua denominato Canale Reale¹⁹. La collina centrale, alla fine del VI secolo, venne fortificata con un muro a grandi blocchi sovrapposto ad un terrapieno dell'età del Bronzo Finale. Quella ad est, detta Monte Papalucio, si trovava in una posizione di cardine tra spazio urbano, necropoli e territorio agricolo e lì, poco prima della metà del VI secolo, venne impiantato un luogo di culto (fig. 3)²⁰. Il complesso includeva un sistema di terrazze con una piccola grotta alla sommità e probabilmente una sorgente. La stratigrafia e gli assemblaggi di manufatti ed ecofatti hanno consentito di ricostruire un regime cultuale che ruotava intorno a divinità femminili legate alla tutela della fertilità e della fecondità ed ai passaggi di status. Esse sono identificabili con Demetra e Persefone, anche grazie alle attestazioni epigrafiche che documentano il sostantivo greco arcaico *μάτρα* ed il teonimo messapico del IV-III sec. a.C. *Damatra*.

14 Per l'esame complessivo della documentazione di Vaste si rimanda a MASTRONUZZI, GHIO & MELISSANO 2019.

15 Si può calcolare una capacità complessiva di stoccaggio pari a ca. 9.000 l.

16 Sul tema in gen.: SASSU 2014.

17 V. ora D'ANDRIA 2023c. In questo periodo si afferma anche l'uso della sepoltura formale, archeologicamente riconoscibile, basata sull'inumazione rannicchiata ed in contrapposizione con l'età del Ferro ed il periodo alto-arcaico per i quali disponiamo di pochi dati da cui è difficile ricostruire un sistema rituale funerario coerente.

18 Si considerino, ad es., la Grotta di Santa Maria di Agnano presso Ostuni e la Grotta della Trinità di Ruffano, al limite del territorio di Ugento.

19 È questo uno dei rari esempi superstiti di idrografia di superficie permanente che attraversa il territorio brindisino a sud delle Murge e sfocia presso Torre Guaceto.

20 Per l'edizione integrale dei dati relativi alla fase di VI-V sec. a.C.: MASTRONUZZI 2013.

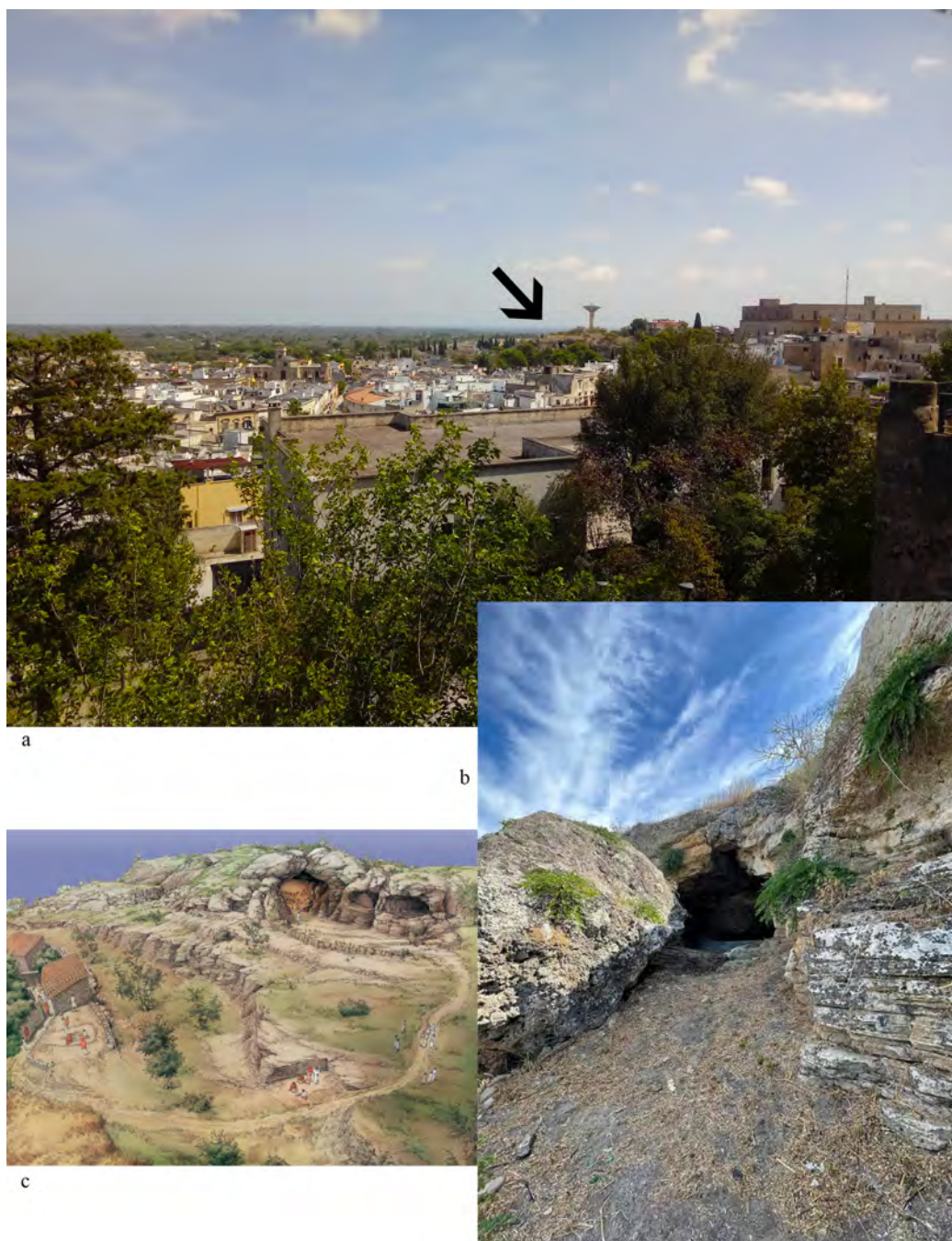


Fig. 3 : Oria: a) vista in direzione nord-est a partire dalle pendici della collina centrale (la freccia indica la posizione del luogo di culto – foto autore); b) dettaglio della grotta (foto E. Antonini); c) ricostruzione (idea-zione F. D'Andria, realizzazione InkLink-Firenze).

La grande quantità delle offerte votive e i numerosi indicatori di pratiche cultuali connesse con il sacrificio suggeriscono che il complesso avesse le caratteristiche di un santuario comunitario, luogo aperto ad una frequentazione da parte di tutti i membri della collettività locale che in esso svolgevano pratiche con forte valore identitario in quanto orientate a garantire la continuità del gruppo²¹. D'altro canto, sono numerosi gli indizi che consentono di riconoscere un ruolo ancora più ampio del luogo sacro, vero e proprio punto di riferimento dell'intero comparto territoriale che include l'area a sud dell'altopiano delle Murge, ovvero l'istmo compreso tra Taranto e Brindisi. In tal modo il sito deputato al culto poteva essere aperto

²¹ V. in gen. ASSMANN 1997, p. 30-31; con particolare riguardo all'Italia meridionale v. LIPPOLIS, PARISI & SASSU 2016; LIPPOLIS 2018.

ad individui allogeni, tra i quali possiamo pensare di annoverare i mercanti di origine greca provenienti dalle città del golfo di Taranto, o anche dallo scalo adriatico di Brindisi. Sono ben noti gli interessi coloniali all'origine di una presenza ellenica a Oria e nei suoi dintorni²²; lo dimostrano la presenza di ceramiche di importazione²³, l'attestazione di iscrizioni con nomi ellenici²⁴, la distribuzione di monete, soprattutto incusi metapontini²⁵, ed anche la produzione locale di ceramiche figurate ad opera di artigiani di origine greca²⁶. Una possibile giustificazione degli interessi di Metaponto e Taranto per questo distretto geografico, è stata individuata nei programmi architettonici sviluppati a partire dagli inizi del VI secolo. In assenza di buona pietra da taglio nella piana alluvionale in cui era sorta la città achea, esso richiese che la materia prima fosse selezionata soprattutto nel comparto murgiano di Laterza e Ginosa ma anche più a sud nella penisola salentina²⁷; dall'area sud-murgiana, estesa tra Martina Franca, Ostuni e Oria, provenivano calcari teneri di eccellente qualità ben documentati nella città dei due mari²⁸. La posizione di Oria suggerisce altresì che l'insediamento con il suo santuario possa aver svolto un ruolo fondamentale rispetto ai percorsi di attraversamento della regione in direzione nord-sud e corrispondenti ai tratturi per la transumanza.

Negli altri centri della Messapia, il culto si manifesta in differenti maniere, in particolare attraverso la presenza di recinti al cui interno si distribuiscono altari e cippi, talora iscritti, che segnano i luoghi delle libagioni offerte a divinità ctonie ed antenati. A questo ambito rimanda la documentazione frammentaria e indiziaria di Ugento e Cavallino, cui si aggiungono i rinvenimenti nei siti di Porto Cesareo, Nardò, Muro Leccese, I Fani. Ma essa assume grande rilevanza alla luce dei dati stratigrafici provenienti dal complesso di Fondo Melliche a Vaste. Quest'ultimo si configura come un luogo di culto privo di apprestamenti monumentali, caratterizzato da un'area posta lungo un percorso stradale e delimitata da un muro a blocchi, la quale includeva un piccolo recinto ed alcuni basamenti in arenaria destinati ad accogliere cippi in calcare, alcuni dei quali iscritti, insieme a pietre informi, infisse nel terreno alla maniera degli *argoi lithoi*, ai cui piedi sono state rinvenute piccole deposizioni votive di vasi potori con il fondo forato, crateri laconici a vernice nera e resti di caprovini²⁹.

Al di là dell'analisi contestuale del luogo di culto, è la prospettiva della ricostruzione del paesaggio antico a fornire la chiave di lettura per la corretta valutazione di questo e di altri apprestamenti analoghi. La documentazione proveniente da Vaste deve essere esaminata nella sua interezza: intorno all'abitato attuale, sostanzialmente corrispondente nell'estensione a quello databile tra la seconda metà del VI e la prima metà del V sec. a.C., sono state individuate diverse concentrazioni di cippi ed altri manufatti riferibili alla sfera culturale³⁰. Sulla base dei rinvenimenti si ricostruisce la presenza di un anello sacro a protezione dell'abitato e controllo dei campi destinati ad agricoltura e pascolo. Appare di grande interesse il fatto che la distribuzione di questi piccoli luoghi di culto corrisponda all'andamento del circuito murario realizzato successivamente a partire dalla metà del IV secolo ca.

22 D'ANDRIA 1988, in part. p. 662.

23 In gen. SEMERARO 1997.

24 Si segnalano in particolare le attestazioni a Oria, San Pancrazio e Valesio (PAGLIARA 1983; v. anche MASTRONUZZI 2016, p. 437, fig. 4).

25 TRAVAGLINI 1991, in part. p. 257, 276-277.

26 Si veda in part. l'*hydria* con fregi di leoni e delfini da Monte Papalucio (MASTRONUZZI 2019, p. 304, fig. 8)

27 MERTENS 1998.

28 LIPPOLIS 1996, p. 87-88.

29 Il contesto di Vaste trova ampi riscontri nelle attestazioni di santuari in Magna Grecia e Sicilia; si veda la sintetica rassegna in D'ANDRIA & MASTRONUZZI 2008, in part. p. 223-224 (cui si rimanda anche per l'analisi funzionale dei cippi e per considerazioni sui luoghi di culto nella Messapia), da integrare con la discussione basata sui rinvenimenti di Caulonia in PARRA 2017, in part. p. 8-9.

30 MASTRONUZZI, GHIO & MELISSANO 2019, fig. 89.

Intorno al 470 a.C., al di sopra del luogo di culto del Fondo Melliche venne impiantato un nucleo cimiteriale di rango aristocratico coperto da un tumulo. In questo caso la profonda trasformazione può essere inquadrata nell'ambito del *powerscape* o paesaggio del potere, dal momento che deve essere ricondotta ad un cambiamento negli assetti sociali dell'insediamento, con l'affermazione di un unico clan dominante rispetto alle élites a cui erano associati i singoli luoghi di culto a cippi³¹. La nuova destinazione accentuò l'importanza dell'area rimarcando il ruolo egemone del gruppo che ne deteneva il controllo; ad ogni modo alla profonda discontinuità semiotica venne associata la continuità del rituale: vasi potori e crateri documentano il persistere della libagione rivolta ad antenati/eroi garanti della conservazione della comunità. Il tumulo diventava un dispositivo per la conservazione della memoria collettiva: segnalava il luogo di seppellimento di personalità emergenti, creava un collegamento tra passato – gli antenati – presente e futuro – la continuità del gruppo; infine generava senso di appartenenza in quanto elemento condiviso.

Esiste un'ulteriore modalità con cui si manifesta il sacro nella Messapia arcaica. Nel piccolo insediamento di San Vito dei Normanni è stato riportato alla luce un grande edificio riferibile ad un gruppo aristocratico. La presenza di un'ampia corte con altare per sacrifici e di ambienti e suppellettile destinata ai banchetti consentono di ipotizzare che il complesso si caratterizzasse come edificio di tipo palaziale, multifunzionale: luogo di residenza dell'élite dominante ma anche punto di riferimento per la comunità locale. In questo ambito, i modelli interpretativi di tipo antropologico mostrano la grande importanza delle feste-lavoro quale occasione di distribuzione di pasti carnei e bevande alcoliche ai gruppi subalterni in cambio di prestazioni collettive volte al miglioramento delle infrastrutture, che potevano includere la residenza del capo allo stesso modo delle opere necessarie alla collettività, come, ad esempio, le fortificazioni³².

4. I paesaggi sacri nel sistema insediativo del IV e III sec. a.C.

Nel IV secolo, dopo una fase in cui le testimonianze archeologiche risultano difficilmente leggibili e sembrano indicare una generale contrazione del popolamento tra il 450 e il 350 ca.³³, un nuovo incremento demografico fu alla base di un'ulteriore articolazione del sistema gerarchico degli insediamenti: crebbe il numero di centri principali a cui si connettevano gli abitati secondari, i piccoli insediamenti sulla costa con funzione di porto-approdo e quelli nell'entroterra legati ad uno sfruttamento sistematico delle risorse naturali³⁴. In questo quadro appare sempre più nettamente definito il contributo dei luoghi di culto all'organizzazione ed alla gestione del territorio.

Le recenti scoperte dell'*Athenaion* di Castro mostrano come in questo orizzonte cronologico i santuari abbiano continuato ad essere il luogo privilegiato dell'interazione tra popolazioni native e genti allogene, in particolare greche³⁵. Le dinamiche del contatto e dello scambio sotto la tutela delle divinità sono ben note in tutta l'area mediterranea e nello specifico della penisola salentina sono state riscontrate soprattutto per la serie delle piccole aree sacre disposte lungo le coste salentine, sulla rotta di cabotaggio tra Taranto ed Egnazia.

³¹ Il tema del paesaggio e dell'architettura del potere, nell'ambito dell'archeologia classica, viene sviluppato soprattutto in relazione all'età imperiale, come mostrano i cicli di conferenze *Experiencing the Landscape in Antiquity* (CRISTILLI, GONFLONI & STOK 2020; CRISTILLI *et alii* 2022). Con particolare riferimento al ruolo dei tumuli quale elemento visibile nel paesaggio, punto di riferimento e mezzo di oggettivazione della memoria collettiva: NOVELLO 2024; v. anche BOARDMAN 2004, p. 42-70.

³² SEMERARO 2017, p. 323-326.

³³ Cfr. D'ANDRIA 2011.

³⁴ Cfr. MASTRONUZZI 2018, p. 5-13.

³⁵ V. ora in gen. D'ANDRIA *et alii* 2023.

A Torre San Giovanni, scalo portuale di Ugento, gli scarichi di anfore commerciali comprendevano *ostraka* con nomi messapici e numerali associati a terrecotte figurate di *Artemis Bendis* e suppellettile destinata al pasto sacro ed alle libagioni³⁶. Le iscrizioni vengono ora interpretate come annotazioni di transazioni o commissioni di tipo forfettario e di importo modesto dovute a *tamiai* in conseguenza di servizi imprecisati, forse connessi al culto della stessa *Bendis*³⁷. La natura ferina di questa entità suggerisce la sua connessione con le situazioni liminali oltre che con i riti di passaggio³⁸. Poiché nella penisola salentina sono attestati tipi coroplastici tarentini³⁹, la diffusione del culto potrebbe essere una proiezione della *polis* verso i territori indigeni e l'ipotesi trova una conferma nel nucleo di tombe individuato sempre a Torre San Giovanni, forse riferibile a individui greci più che messapi⁴⁰.

Nonostante la grande crescita degli insediamenti messapici, con l'unica eccezione dall'*Athenaion* di Castro, non sembra che nel IV e III secolo siano emersi altri santuari o luoghi di culto a carattere territoriale o regionale paragonabili, per ampiezza e ricchezza di testimonianze, a Monte Papalucio in età arcaica. Probabilmente questo fenomeno trova la sua principale giustificazione nei nuovi assetti territoriali, che videro l'affermarsi di un popolamento diffuso e ramificato, attento a raggiungere anche le campagne più isolate con l'impianto di fattorie fortificate e piccoli nuclei rurali; sistemi di 'specchie' e torri di avvistamento contribuivano alla gestione sistematica delle risorse silvo-pastorali.

Quasi in ogni insediamento si registra l'esistenza di apparati per il culto, di volta in volta a carattere collettivo e comunitario o riservati a clan e famiglie aristocratiche. Così accade ad esempio a Vaste dove si distingue nettamente il complesso ubicato al centro dell'insediamento, nell'attuale Piazza Dante, da quelli con piccoli recinti posti al limite settentrionale dell'abitato e legati direttamente al controllo delle coltivazioni ed allo stoccaggio del surplus agricolo. Infine, nel cortile della grande residenza aristocratica nota come 'edificio a L', a cui è legato il rinvenimento di un tesoretto di 150 stateri di argento, si trovava un grande focolare connesso alla celebrazione di sacrifici con la conseguente distribuzione di pasti carnei; esso era associato ad altri apprestamenti più modesti come un pozzetto sacrificale ed un deposito votivo con *lekythoi* a fasce⁴¹.

A Oria, il santuario di Monte Papalucio venne profondamente modificato e l'ambiente naturale segnato dalla grotta, dall'acqua e dai terrazzamenti del pendio fu integrato con la costruzione di una serie di piccoli edifici dotati di banchine e focolari, disposti lungo uno stretto percorso. Essi erano destinati alla preparazione e al consumo di pasti rituali perpetuando le attività centrali della vita del santuario nel VI e V secolo⁴². Tuttavia, i piccoli vani, unitamente alla presenza di contenitori da fuoco la cui capacità è inferiore rispetto a quelli della fase più antica, suggeriscono che il culto venisse celebrato nell'ambito di gruppi famigliari, quali partizioni interne alla comunità; in questo ambito cronologico, del resto, gli assetti socio-economici nella comunità di Oria erano ormai definiti e, addirittura, emergevano nuovi segni del potere politico, quale possiamo considerare la costruzione del complesso palaziale di tipo macedone con mosaico a ciottoli sulla collina centrale⁴³.

36 VITOLO 2021.

37 G. Boffa in VITOLO 2021, p. 142-143.

38 LIPPOLIS 2001, p. 245.

39 Si tratta di rielaborazioni sulla base di modelli ateniesi: LIPPOLIS 2005, p. 95.

40 L. Masiello & V. Ria in VITOLO 2021, p. 162-163.

41 MASTRONUZZI, GHIO & MELISSANO 2019, in part. p. 144-162.

42 Anche le deposizioni hanno preservato il regime di offerte e riti cruenti ed incruenti praticati in età arcaica: i depositi votivi includono *hydriai* miniaturistiche, coppette monoansate, vasi potori a vernice nera, fibule e terrecotte figurate insieme a resti calcinati di maialini e primizie carbonizzate (MASTRONUZZI 2013, p. 60).

43 D'ANDRIA 2017.

Accanto al culto di Demetra i dati archeologici consentono di riconoscere quello di Afrodite, cui rinviano le terrecotte con Eros e la colomba. A questa divinità era dedicata anche un'altra area sacra posta a breve distanza dal santuario principale, caratterizzata da una selezione di offerte votive, che comprendevano esclusivamente lucerne *polilychni*, semi carbonizzati ed ossa di volatili. Inoltre, il culto di Afrodite è attestato epigraficamente nel territorio di Oria, in conseguenza della provenienza dalla località Campo Adriano di un architrave con iscrizione⁴⁴.

Anche la Grotta della Poesia, all'interno dell'insediamento di Roccavecchia, rientra coerentemente nel quadro delineato. Lo straordinario sistema ipogeico di origine naturale, oggi invaso dal mare, ma anticamente sede di una sorgente di acqua dolce, fu frequentato ad usi cultuali già nell'età del Bronzo. Sulle pareti sono presenti centinaia di incisioni prevalentemente inquadrabili tra il IV e il III sec. a.C.; esse includono formule di dedica a fronte di testi la cui comprensione è fortemente ostacolata da una reiterata sovrapposizione. Solo lo studio integrale potrà mostrare in pieno le caratteristiche del luogo di culto, tuttavia la prassi della sovrapposizione ha portato Simona Marchesini a riconoscere una modalità di attestazione del pellegrinaggio, probabilmente a piccola scala a giudicare dalle forme onomastiche unitamente alle caratteristiche fonologiche e grafemiche. In tempi e luoghi, anche molto lontani, oggi e nel passato, è possibile riconoscere un comportamento che attribuisce maggiore importanza alla 'prova' di aver visitato un determinato luogo più che alla leggibilità dell'affermazione stessa⁴⁵. (G.M.)

5. Lo studio dei paesaggi sacri attraverso l'uso delle tecnologie GIS

Il quadro appena delineato mostra in maniera indiscutibile come la sacralità dei luoghi deputati al culto fosse percepibile mediante gli elementi architettonici appositamente realizzati, ed anche, o forse ancor di più, attraverso le sensazioni evocate dagli elementi naturali che li caratterizzavano e dal paesaggio in cui essi erano inseriti⁴⁶. Del resto proprio la partecipazione ad esperienze comunitarie, come il culto, e la visibilità di determinati luoghi vengono ormai riconosciuti quali elementi che contribuiscono alla continua definizione e ridefinizione delle identità all'interno del rapporto uomo/spazio⁴⁷.

L'utilizzo del GIS, a supporto della ricerca archeologica, può fornire un ulteriore stimolo per lo studio dei luoghi di culto in relazione con l'ambiente; infatti la percezione visiva e il movimento sono elementi valutabili oggettivamente e la loro comprensione può contribuire a comprendere meglio le scelte insediative delle società antiche. In archeologia, l'impiego di un software GIS garantisce la possibilità di veicolare un variegato insieme di dati, privilegiando l'informazione spaziale, e di ricreare rappresentazioni del territorio che offrano una sintesi di numerose variabili⁴⁸. Così è possibile eseguire analisi spaziali per ricostruire il paesaggio antico e dunque creare modelli predittivi e interpretativi, con particolare riguardo alle strategie di occupazione e sfruttamento del suolo. I casi studio di Oria e Vaste sono stati esaminati per l'impatto visivo che i luoghi sacri avevano quale punto di riferimento del popolamento e rispetto ai percorsi viari che consentivano l'attraversamento dei territori ed il collegamento tra luoghi con il minor dispendio di energie.

Gli strumenti utilizzati per i calcoli qui descritti sono GRASS – un software GIS – e R – un programma per la statistica standard e spaziale. Questi due sistemi, versatili e sufficientemente potenti per analisi

44 DE SIMONE & MARCHESINI 2002, p. 463-465.

45 MARCHESINI 2023.

46 Per una definizione di paesaggio religioso e sulla percezione dei luoghi di culto nell'antichità: SCHEID & POLIGNAC 2010; BRULÉ 2012.

47 In gen. HALBWACKS 1996.

48 WHEATLEY & GILLINGS 2002.

avanzate, hanno un punto di forza nella loro perfetta integrabilità; entrambi i software sono liberi e *open source* (FOSS), disponibili e implementabili liberamente.

5.1. *Viewshed analysis*

Nello studio dei paesaggi, per visibilità si intende quanto attiene al campo visuale umano e le analisi *viewshed* calcolano 'orizzonti visivi' sulla base delle caratteristiche morfologiche e ambientali del territorio⁴⁹. Nell'applicazione ai paesaggi archeologici è fondamentale comprendere le relazioni fra siti ed all'interno di sistemi insediativi, a partire dalla domanda: che cosa e quanto si può osservare da un determinato punto scorgendo l'orizzonte? Simili valutazioni, pertanto, sono fondamentali per arrivare alla simulazione complessa delle relazioni fra morfologia del paesaggio e strutture del popolamento.

L'analisi di visibilità si applica su un modello di elevazione del terreno – DEM o DTM⁵⁰ – calcolando, in base all'altimetria del punto di osservazione e dell'area osservata, quali regioni rientrano nel campo visuale. Sulla scorta delle caratteristiche geometriche del DTM, cioè della morfologia del territorio, l'algoritmo GIS disegnerà una mappa di visibilità⁵¹. Le valutazioni possono essere singole, o binarie, cioè da un sito verso l'orizzonte – ad es. a 360° – oppure cumulative, cioè fra gruppi o classi di siti e altri raggruppamenti di siti⁵².

5.2. *Least Cost Path*

È stato effettuato anche il calcolo della superficie di costo – *r.cost* – e successivamente la *Least Cost Path* – *r.drain*.

Le analisi del movimento attraverso il GIS sono indirizzate a misurare gli spostamenti umani in un dato territorio contemplando i fattori che incidevano sulle scelte topografiche: quanto tempo occorreva per attraversare una determinata regione, quali erano i percorsi preferiti, quali relazioni intercorrevano fra essi e i mezzi di trasporto. In definitiva tali calcoli permettono non solo di valutare i tempi di percorrenza, ma di ricostruire strade e tragitti in un paesaggio antico. Una simulazione attendibile contribuirà alla ricostruzione del sistema insediativo attraverso l'individuazione di relazioni topografiche fra siti.

Nel dettaglio, l'applicazione determina il costo cumulativo dello spostamento verso ciascuna cella su una superficie di costo – *la mappa raster di input* – a partire da altre celle specificate dall'utente, le cui posizioni siano identificate attraverso coordinate geografiche. Nella mappa della superficie dei costi ogni cella conterrà un valore che ne rappresenta l'impegno per l'attraversamento⁵³.

Per raggiungere risultati attendibili occorre partire dalla creazione di un modello digitale del terreno che rappresenti al meglio la situazione in antico. Successivamente si procede con l'inserimento *in overlay* dei tematismi paleoambientali che potevano incidere sulla scelta delle percorrenze: rete idrografica, vegetazione,

49 Le analisi di visibilità rappresentano uno dei campi applicativi GIS più seguiti negli ultimi anni, come dimostrano in particolare i lavori di scuola anglosassone: WHEATLEY 1995; CUCKOVIC 2016.

50 HUTCHINSON & GALLANT 2000, p. 29-50; LI, ZHU & GOLD 2005.

51 In genere viene prodotta una maschera a due colori, uno dei quali evidenzia le aree osservabili e l'altro quelle non visibili in quanto oscurate dal microrilievo o da ostacoli naturali; l'analisi, tuttavia, non considera fattori fondamentali quali le barriere artificiali, cioè il paesaggio 'costruito'.

52 In questo secondo caso la classificazione operata dal GIS contempla una ripartizione delle aree di visibilità fra più luoghi (TSCHAN, RACZKOWSKI & LATALOWA 2000). Per l'applicazione di simili analisi nel contesto della Puglia meridionale preromana: SEMERARO 2009; SEMERARO 2012.

53 FORTE 2002.

suoli, fattori di erosione, barriere naturali e artificiali, linee di confine o frontiera. Possono ricoprire un ruolo importante anche le informazioni sull'antropologia del paesaggio, con riferimento ai punti di osservazione, identificati con la *viewshed analysis*, ed agli elementi rituali, religiosi, simbolici ecc... Si produce così una mappa *raster* di *output* in cui ciascuna cella contiene il valore totale più basso per attraversare lo spazio tra essa e i punti specificati dall'utente. Ai tematismi vettoriali o *raster*, o ad una parte di essi, verranno associati attributi o indici di percorrenza in base ai quali il GIS calcolerà distanze e direzioni preferenziali. L'elaborazione finale produrrà una mappa *raster* in cui ogni cella contiene un indice di accessibilità, cioè la rappresentazione delle probabilità che un individuo transiti in quel luogo.

È evidente che lo studio del territorio e dei suoi aspetti caratteristici, quali idrografia, morfologia e risorse, costituisce un passaggio imprescindibile per la comprensione dello sfruttamento antropico.

A grande-media scala e in ambienti particolarmente costringenti, le distanze e l'accessibilità delle risorse devono essere considerate in relazione alle caratteristiche del territorio, quindi in termini di superfici di costo e non come astratte distanze lineari. L'idea di movimento però è necessariamente associata alle relazioni esistenti fra strutture spaziali e comportamenti sociali: infatti il rilievo altimetrico, i tipi di suolo e di vegetazione influenzano il movimento ma non in modo esclusivo; cioè non bastano le caratteristiche morfologiche del paesaggio per spiegare le potenzialità di spostamento. In sostanza l'obiettivo ultimo di un'analisi spaziale incentrata sul movimento antropico è la rappresentazione di un paesaggio politico-culturale: il paesaggio è anche un modello di potere, dunque gli spostamenti umani possono essere influenzati da regole politiche, da frontiere, da veti religiosi e rituali, da soglie di pericolo, da ambiti etnici e insediativi e così via⁵⁴.

5.3. Casi studio: Oria

Per analizzare i due casi studio di Oria e Vaste, preliminarmente, sono stati caricati su GIS un DTM, utilizzato come principale base cartografica, e la tabella relativa al censimento degli insediamenti di età arcaica ed ellenistica della Messapia; sono stati assunti come punti di osservazione i siti corrispondenti al luogo di culto di Monte Papalucio ad Oria, ed i luoghi di culto noti a Vaste. Nel progetto sono stati inseriti i vettori relativi a rete idrografica e percorsi di transumanza (**fig. 4**)⁵⁵.

Per quel che riguarda Oria, si è effettuato un calcolo della visibilità (*viewshed analysis/binary viewshed*) a partire da Monte Papalucio e assumendo un raggio di 5 km (**fig. 4b**)⁵⁶. Come già evidenziato in precedenti lavori, emerge la centralità di Oria, sia dal punto di vista corografico, sia da quello della gerarchia degli insediamenti⁵⁷: la posizione favorevole, sulle colline che risaltano nella piana sub-murgiana tra Taranto e Brindisi, consentiva alla popolazione di vedere a grande distanza e ugualmente permetteva che la città fosse vista da grande distanza (**fig. 5**). Questa situazione rendeva Oria un punto di riferimento nei percorsi di attraversamento della penisola salentina: in senso ovest-est sull'asse Taranto-Brindisi ed anche in senso nord-sud. In tale direzione si sono sviluppati fino a tempi recenti i percorsi della transumanza⁵⁸.

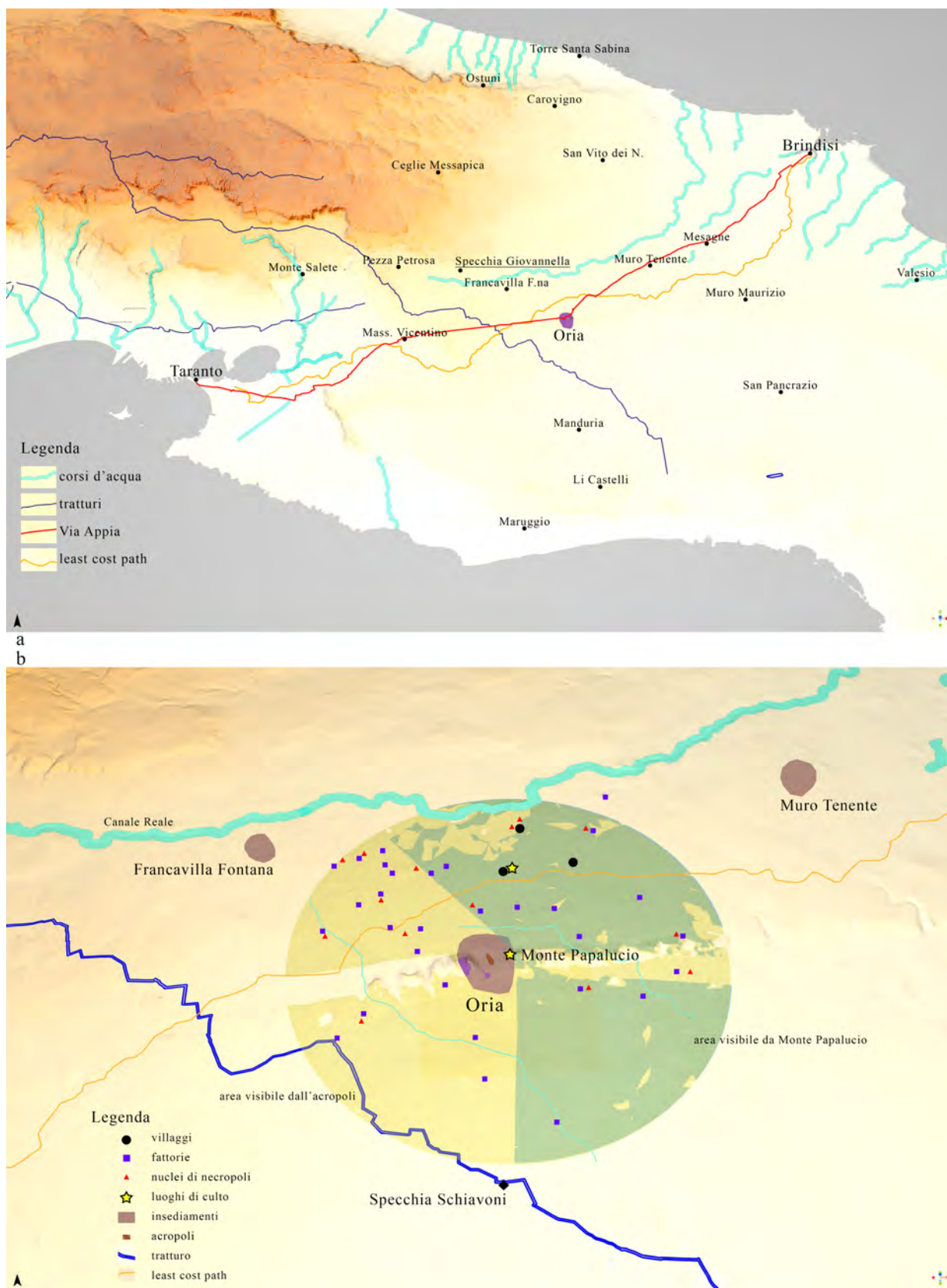
54 Cfr. in part. CARRER & CAVULLI 2012, p. 233-244.

55 I *layer* sono accessibili sul Portale della Regione Puglia: <http://webapps.sit.puglia.it/freewebapps/pptrapprovato/index.html>.

56 Spesso si assumono come riferimenti valori più elevati che arrivano a 10 o anche 15 km.

57 SEMERARO 2015, p. 215, fig. 11.

58 Gli itinerari della pastorizia costituiscono argomento di grande interesse in una prospettiva multidisciplinare; per quanto attiene ai temi discussi in questa sede è particolarmente utile richiamare la considerazione che spesso i tratturi corrispondono ad assi viari lungamente utilizzati, anche attraverso secoli se non millenni, e difficilmente possiamo pensare che i tragitti moderni si discostino di molto da quelli seguiti nell'antichità (in gen. PETROCELLI 1999).



Attraverso il sistema GRASS GIS, grazie all'algoritmo r.cost, si è creata una superficie di costo cumulativa⁵⁹. L'algoritmo modella il costo di spostamento da una cella di origine verso le altre attraverso una funzione cumulativa di diffusione: la superficie *raster* restituisce un valore cumulativo di 'difficoltà di raggiungimento' di ogni pixel della mappa, data una o più origini note; più ci si allontana dal punto e più è alto il valore attribuito. Così risulta fondamentale considerare la morfologia come parametro di frizione, oltre alla distanza: più il versante è scosceso, maggiore è lo sforzo nel percorrerlo⁶⁰. In tal modo, creando possibili percorsi a 'minor costo energetico', è stata effettuata una *Least Cost Path*, relativa alla viabilità che doveva essere maggiormente utilizzata in epoca preromana per collegare i maggiori insediamenti della Messapia⁶¹. Per verifica il risultato è stato confrontato con il layer vettoriale relativo al tratto della Via Appia fra Taranto e Brindisi⁶²: le corrispondenze sono numerose e le differenze sembrano imputabili a scelte antropiche, come la preferenza di attraversamento degli insediamenti in luogo di un percorso che seguisse esclusivamente la morfologia del territorio (fig. 4a).

Anche prendendo in considerazione i tragitti per l'attraversamento del comparto posto all'estremità meridionale delle Murge risulta immediatamente percepibile il ruolo svolto dall'insediamento di Oria, probabilmente grazie alla sua conformazione che lo rendeva ben visibile dal lontano, così da essere assunto come obiettivo per i tragitti. Inoltre, un elemento spiccava ulteriormente quale punto chiave dell'organizzazione generale: il luogo di culto di Monte Papalucio⁶³. La destinazione ai riti per la fertilità lo rendevano spazio privilegiato di incontro e la programmazione di grandi feste stagionali costituiva una buona occasione di commercio per mercanti e artigiani itineranti indigeni e greci provenienti dalla costa adriatica e dall'area del golfo di Taranto; esso inoltre poteva corrispondere all'ultima sosta per gli armenti transumanti, prima dell'ulteriore tappa verso il distretto di Manduria e San Pancrazio. A questo proposito, per quanto i tratturi fossero segnati e riconoscibili, si deve immaginare che gli spostamenti venissero facilitati dalla presenza di specifici obiettivi da raggiungere⁶⁴: essi potevano essere tanto elementi naturali quanto manufatti, ma questi ultimi avevano chiaramente il vantaggio di essere maggiormente riconoscibili nel contesto delle piane salentine. In area centro-italica i santuari legati al culto di Ercole ricoprono un ruolo fondamentale nelle dinamiche socio-economiche, oltre che politiche, ed in età moderna, in un contesto storico profondamente diverso, la funzione di punti di riferimento nei tragitti della transumanza viene assunto dai luoghi di culto mariani e micaelici⁶⁵.

A sud di Oria, esattamente a metà strada verso Manduria, sorge Specchia Schiavoni: si tratta di un grande tumulo di pietrame a secco, contenuto alla base da anelli di blocchi in calcarenite. La struttura si confronta, in particolare, con la torre di Giuggianello, presso Muro Leccese, e trova ulteriori riscontri in monumenti come l'edificio di Specchia Giovannella. Lo studio del comprensorio di Muro e Vaste ha portato ad ipotizzare che tra la metà del IV e gli anni della conquista romana queste strutture fossero deputate al controllo visivo del territorio al fine di ottimizzare la gestione delle risorse agricole e silvo-pastorali⁶⁶. Nello specifico di Oria l'analisi di intervisibilità rivela il contatto visivo tra il luogo di culto di Monte Papalucio

59 <https://grass.osgeo.org/grass83/manuals/r.cost.html>.

60 Come valore dei costi di frizione è stata inserita la mappa delle pendenze – *Slope* – creata sulla base del DTM, insieme all'idrografia.

61 <https://grass.osgeo.org/grass83/manuals/r.drain.html>.

62 <http://appia.beniculturali.it/appia/>.

63 V. *supra*.

64 MELE 2019, p. 75.

65 Cfr. ad es. CALÒ MARIANI 2019, p. 27. L'interconnessione fra transumanza e luoghi di culto è stata ipotizzata per le fasi preromane nel comprensorio di San Paolo di Civitate – Puglia settentrionale (ANTONACCI SAMPAOLO 1996, p. 18); sui santuari di Ercole in area centro-italica v. ad es. STEK 2009.

66 V. MASTRONUZZI 2018 con riferimenti bibliografici precedenti.

e Specchia Schiavoni e tale condizione suggerisce che i due elementi fossero parte di un unico sistema attraverso il quale si controllava il territorio anche per garantire gli spostamenti nelle campagne (fig. 4b).

Del resto, la posizione di Oria, nella vasta pianura a metà strada nell'istmo Taranto-Brindisi ed a breve distanza dal principale corso d'acqua della regione la rendeva un *central place*, punto di riferimento per la popolazione sparsa nel circondario. Il santuario di Monte Papalucio doveva costituire un luogo di aggregazione e strumento di definizione di processi identitari per la comunità locale. Per quanto concetti di identità sociale ed etnica possano risultare costrutti interpretativi di difficile definizione⁶⁷, la documentazione archeologica restituisce un elemento probante in merito al ruolo svolto dal luogo di culto di Oria, dove la preparazione e il consumo di pasti sacri collettivi risulta una pratica centrale per le fasi di età arcaica, rimpiazzata da un'organizzazione degli stessi per nuclei più piccoli, di tipo familiare, tra il IV e il III secolo.



Fig. 5: Ripresa panoramica con le colline di Oria viste dal sito di Specchia Giovannel-la (Laboratorio di Archeologia Classica, Università del Salento).

5.4. Casi studio: Vaste

Le caratteristiche corografiche condizionarono sin dall'antichità lo sviluppo di Vaste, in un comprensorio in cui Muro Leccese si affermò quale capoluogo. Al tempo stesso però l'insediamento trasse vantaggio dalla sua posizione mediana lungo il percorso di collegamento con Castro e quale terminale di un itinerario che conduceva al porto di Otranto (fig. 6).

Per quanto riguarda il ruolo svolto dai luoghi sacri, le dinamiche interne al sito di Vaste risultano diverse da quelle registrate a Oria, coerentemente con lo status dell'insediamento e con il suo ruolo a livello territoriale.

Nella fase di età arcaica Vaste era un modesto abitato, probabilmente privo di circuito difensivo e con un'estensione inferiore a 15 ettari. Fino ad oggi non è ravvisabile la presenza di un santuario a destinazione

67 Cfr. LOMAS 2000, in part. p. 79-80; LOMAS 2014, p. 483-484.

collettiva; modeste tracce nell'area di Piazza Dante indicano che quell'area era già destinata al culto tra il VI e il V secolo, ma solo più tardi lo spazio sacro assunse una forte connotazione attraverso la realizzazione di edifici, ipogei e altari. D'altro canto per l'età arcaica, a Vaste si registra la presenza di una serie di luoghi di culto a cippi distribuiti ad arco nell'area a nord dell'insediamento con funzione di protezione sacra dell'abitato e controllo dei terreni agricoli⁶⁸. Se si conduce una *viewshed analysis* per l'area di Fondo Melliche emerge la piena visibilità a partire da esso e verso esso con particolare riguardo ai settori a ovest e nord-ovest, mostrando dunque l'importanza del contesto (fig. 6). Anche la reciproca intervisibilità dei luoghi di rinvenimento dei cippi concorre ad evidenziare il fatto che essi costituissero un organismo unico.

L'abbandono del luogo di culto con la sovrapposizione di un tumulo funerario a partire dal 470 ca. non modificò l'importanza dell'area; anzi la percezione visiva a partire da quel luogo e verso quel luogo crebbe notevolmente rimarcando il ruolo egemone di chi ne deteneva il controllo. Stimando un'altezza di ca. 2 m, a partire dalla sommità del tumulo la visibilità si ampliava notevolmente in tutte le direzioni; esso inoltre era chiaramente individuabile dai viandanti che dal versante del golfo di Taranto si spostavano in direzione di Otranto e Castro (fig. 6).

Nel periodo compreso tra il 350 e il 250 ca. a.C., si collocano due aree sacre di Vaste: una è posta nel Fondo Melliche, nel settore con le buche cultuali dell'età del Ferro e poi del VI-V sec. a.C., l'altra si trova in Piazza Dante (fig. 7). In questo periodo vennero erette le mura a difesa dell'insediamento, le quali certamente rendevano invisibili dall'esterno dell'abitato le sue aree sacre (fig. 7).

La posizione del santuario in Piazza Dante, nel cuore dell'agglomerato, mostra chiaramente la sua rilevanza quale luogo a destinazione collettiva, nell'ambito del quale, tuttavia, l'allestimento delle cerimonie avveniva all'interno di piccoli gruppi familiari. Il culto era incentrato sulla religiosità ctonia e sui riti della fertilità. Anche per il Fondo Melliche è la posizione a fornire la principale chiave di lettura per valutarne il ruolo nell'organizzazione dell'insediamento: al limite dello spazio costruito, oltre il quale si sviluppano i terreni agricoli. Piccoli recinti includevano depositi votivi sistemati presso altari e focolari; il rinvenimento di alcune decine di dolii suggerisce che ai recinti cultuali fosse associato lo stoccaggio del surplus agricolo. A ben vedere l'area include due complessi distinti che appaiono legati a singoli clan o famiglie aristocratiche più che alla comunità nella sua interezza. Al di là del fatto che i contesti archeologici del IV e III secolo mostrano una scarsa incidenza di resti riconducibili a pratiche collettive, le analisi condotte con tecnologia GIS evidenziano chiare strategie. In particolare si registra il collegamento visivo tra i due settori con aree sacre, a partire dalle quali si determina la possibilità di abbracciare a vista l'intero insediamento all'interno delle mura di fortificazione. In qualche maniera la prospettiva del piccolo agglomerato di età arcaica, con modesti nuclei di abitazioni e privo di cinta difensiva, viene ora ribaltata: in luogo della visibilità verso l'esterno e dall'esterno assume maggiore importanza la visibilità all'interno del perimetro fortificato, almeno per quanto attiene alle strutture del sacro.

La complessità dei paesaggi degli insediamenti tardo-classici ed ellenistici emerge ancor più chiaramente attraverso la valutazione dell'intero comprensorio di Vaste. L'apparato degli insediamenti rurali e delle fattorie è ramificato e si collega al sistema dei siti sulla dorsale delle Serre di Poggiardo comprendente la torre di Giuggianello⁶⁹. Un ulteriore elemento è costituito da una grotta con possibile destinazione culturale, identificata nel corso di *survey* nei pressi di Cerfignano⁷⁰, sul percorso che conduce a Porto Badisco⁷¹. La

68 V. *supra*, paragrafo 3.

69 In gen. MASTRONUZZI, GHIO & MELISSANO 2019.

70 BELOTTI 1996, p. 250-257.

71 In prossimità della costa un nucleo insediativo è stato localizzato presso Masseria Consalvi, mentre la stessa grotta con i dipinti preistorici ha restituito ceramica e coroplastica del IV-III sec. a.C., indizio di una possibile destinazione culturale (cfr. MASTRONUZZI & CALDAROLA 2019).

corretta valutazione del contesto appare complessa. Si tratta di una cavità di origine naturale con piccola sorgente di acqua, tendenzialmente legata al regime delle acque piovane stagionali, a cui si connette una vasca costruita con blocchi di calcarenite. Pochi frammenti di ceramica si riferiscono ad un ampio periodo dal VI al III secolo. (G.V.)

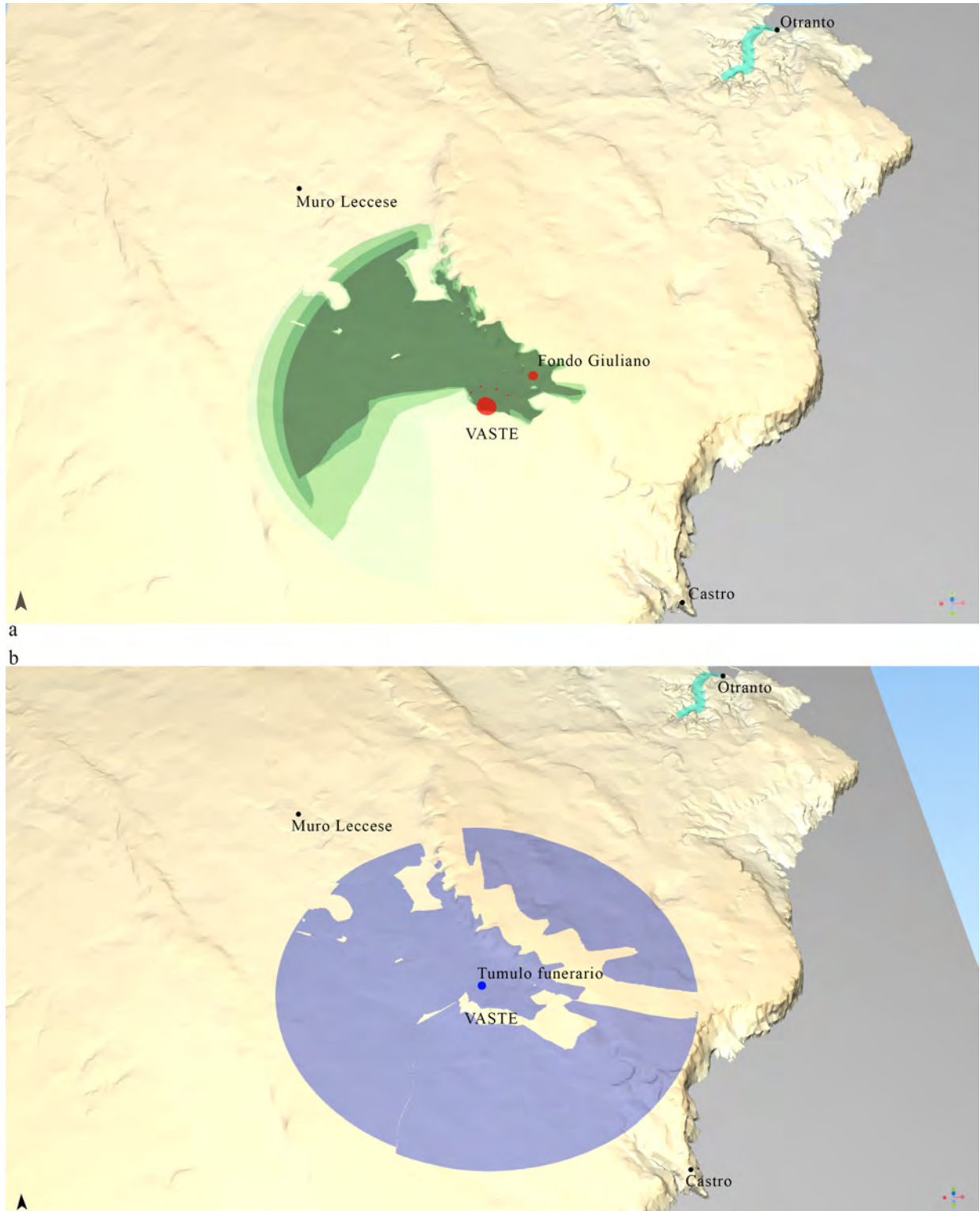


Fig. 6 : Applicazione di tecnologie GIS allo studio del comprensorio di Vaste: a) visibilità dei luoghi di culto a cippi disposti intorno all'abitato di età arcaica; b) visibilità del tumulo funerario (Laboratorio di Archeologia Classica, Università del Salento).

6. Considerazioni conclusive

In archeologia, attraverso un processo di derivazione dalle discipline antropologiche, il paesaggio è per definizione il prodotto dell'alterazione indotta dagli esseri umani sull'ambiente, in quanto singoli individui o membri di comunità. Il territorio viene manipolato, più o meno consapevolmente, in termini fisici ma anche attraverso la costruzione di sovrastrutture simboliche complesse, a loro volta agganciate ad elementi naturali o antropici magari attraverso racconti e leggende. Nel corso dei secoli si sono sviluppate dinamiche multiformi che hanno visto, anche nel medesimo ambito regionale, un'alternanza di popolamento accentrato e dislocazione nelle campagne, compatibilmente con scelte strategiche come quelle connesse allo sfruttamento delle risorse naturali in quanto tali ed alla loro alterazione pianificata. Agli elementi della natura ed alle loro trasformazioni antropiche poteva essere attribuito un ruolo di catalizzatore delle azioni umane nei processi di aggregazione e definizione delle collettività: si pensi, a mero titolo esemplificativo, alla funzione svolta da sorgenti, fiumi e grotte.

Con un'interazione che coinvolge tutti i sensi, raggiungendo anche il livello emotivo⁷², i gruppi umani creano un legame con gli spazi in cui si muovono, avvertendoli come parte integrante e talora irrinunciabile della propria identità. In questa prospettiva è facile comprendere il motivo per cui, ad esempio, nei tipi monetali antichi ricorre l'uso delle personificazioni di fiumi e sorgenti: tale scelta risponde all'istanza di rappresentare elementi naturali fondamentali per la vita delle comunità al punto che intorno ad essi si organizza l'identità politica⁷³. Su un livello parallelo si colloca il ruolo delle grandi imprese architettoniche comunitarie, come la realizzazione delle cinte fortificate nella Puglia meridionale precedentemente richiamate, le quali ebbero il ruolo di rappresentare la capacità organizzativa ed economica delle comunità di riferimento, e dunque la loro identità, forse ancor più che quello di costituire un baluardo insormontabile contro possibili assedi.

Per quanto attiene a santuari e luoghi di culto è unanimemente condivisa l'affermazione che le manifestazioni del sacro giocarono un ruolo fondamentale per l'aggregazione e conseguentemente per la definizione identitaria delle società antiche⁷⁴. Questo avveniva in maniera dinamica, dal momento che l'identità di una comunità, oggi come in passato, non è un valore assoluto e costante nel tempo, ma piuttosto tende ad essere continuamente rimodulato⁷⁵.

L'analisi della documentazione relativa alla Puglia meridionale preromana mostra una interrelazione tra processi antropici, e nell'ambito di questi le strategie del popolamento si collegano direttamente all'individuazione ed alla strutturazione dei luoghi destinati al culto, comunitari, collettivi o anche semplicemente famigliari. Attraverso un lungo periodo di tempo emerge la ricchezza e la complessità dell'organizzazione del territorio, la quale risiede nella somma di tanti piccoli elementi che concorrono alla definizione del paesaggio. Tra le numerose declinazioni del paesaggio culturale, paesaggi urbani, rurali, costieri, della rovina, della desolazione, della solitudine, *powerscape*, *deathscape*, sonori o ancora militari e di guerra, è ricompreso il paesaggio sacro. Quest'ultimo ha certamente un forte valore simbolico ma al tempo stesso l'analisi dei dati attraverso la tecnologia GIS ha permesso di riconoscere

72 L'indagine sugli aspetti emotivi della percezione di oggetti e fenomeni da parte delle comunità antiche costituisce un filone di ricerca tanto problematico quanto avvincente. Essa sta riscuotendo grande successo soprattutto attraverso la lettura dei testi greci e latini, dalla quale si sono sviluppati, ad esempio, i recenti lavori editi da Douglas Cairns: "A Cultural History of the Emotions in Antiquity", "Emotions in Antiquity" (serie monografica disponibile presso https://www.mohrsiebeck.com/en/monograph-series/emotions-in-antiquity-emant?no_cache=1).

73 Cfr. MUGIONE 2015, p. 97.

74 Sulla percezione dei luoghi sacri greci è fondamentale BRULÉ 2012, anche in riferimento alla prospettiva 'ecologica' inerente alla tutela dell'ambiente da parte delle comunità antiche.

75 Cfr. CECCARINI 2014.

fattori di qualificazione oggettiva dei luoghi deputati al culto in quanto cardini delle dinamiche di gestione degli abitati e dei loro territori.

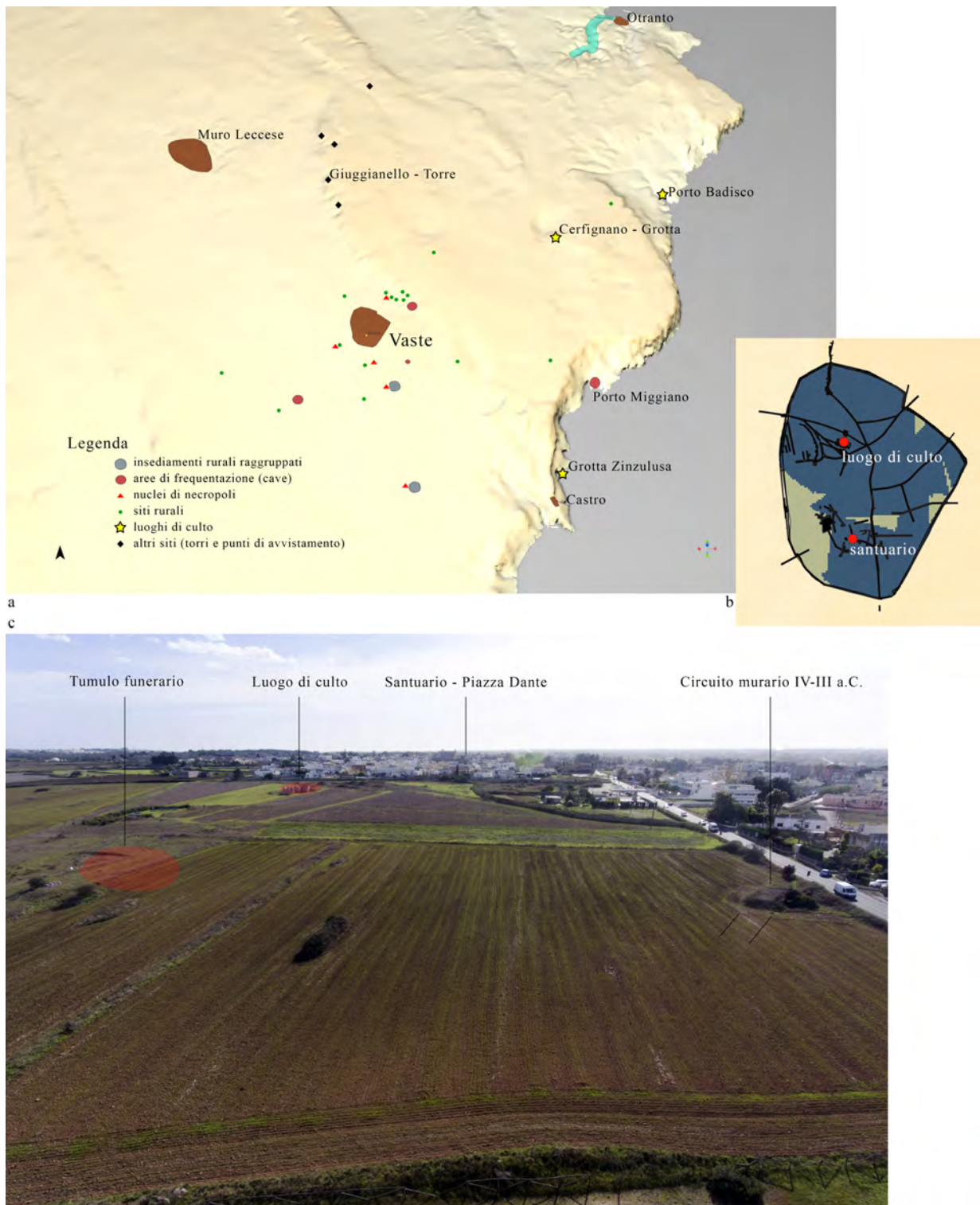


Fig. 7: Applicazione di tecnologie GIS allo studio del comprensorio di Vaste nel IV-III sec. a.C.: a) distribuzione dei siti (elaborazione a partire da BELOTTI 1996); b) visibilità dai luoghi di culto all'interno del perimetro fortificato; c) vista da nord dell'abitato di Vaste (Laboratorio di Archeologia Classica, Università del Salento).

Nello studio delle comunità antiche, l'incrocio tra dati archeologici, bioarcheologici e topografici, con l'ausilio delle tecnologie GIS, mostra il ruolo dei santuari nella definizione degli assetti sociali. Attraverso la lettura dei casi studio di Oria e Vaste, si evince come la visibilità possa aver costituito un elemento fondamentale per la scelta dei luoghi deputati al culto: uguale rilevanza sembrano avere avuto la visuale a partire dalle aree sacre e quella verso di esse. La documentazione di entrambi gli insediamenti, negli ambiti cronologici del VI-V e del IV-III sec. a.C., indica l'importanza dei complessi cultuali come strumenti per la gestione del territorio, in riferimento al controllo delle campagne, dei percorsi stradali ed anche all'organizzazione interna degli abitati. Al ruolo dei santuari corrisponde una posizione di rilievo, eminente per la sua stessa natura, o rimarcata attraverso forme di monumentalizzazione. Nella documentazione della Puglia meridionale preromana gli aspetti di discontinuità nel tempo e nello spazio non mancano, eppure essi devono essere adeguatamente valutati rispetto al contesto cronologico di riferimento. Inoltre le costanti ravvisabili in un ampio arco di tempo suggeriscono che la visibilità possa ragionevolmente essere considerata una chiave di lettura della fenomenologia culturale, e non esclusivamente per l'ambito territoriale della Messapia. (G.M.)

Bibliographie

- ANTONACCI SAMPAOLO, E., 1996, *Dalla Terra ai nostri occhi: Tiati, Teanum Apulum, Civitate: topografia storica e archeologia del territorio: guida alla mostra del Comune di San Paolo di Civitate, Monastero di Sant'Antonio di Padova*, San Paolo di Civitate.
- ASHMORE, W. & KNAPP, A.B., 1999, *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Malden, Mass.
- ASSMANN, J., 1997, *La memoria culturale*, Torino.
- BELOTTI, B., 1996, *Le paysages antiques du Salento. Vaste et son territoire*, Thèse d'histoire pour le doctorat, Pau.
- BOARDMAN, J., 2004, *Archeologia della nostalgia*, Milano.
- BRULÉ, P., 2012, *Comment percevoir le sanctuaire grec? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris.
- CALÒ MARIANI, M.S., 2019, « I santuari mariani della Puglia. Bilancio e prospettive di una ricerca », *Quaderni del Dipartimento Jonico*, 10, p. 23-41.
- CAMBI, F., 2003, *Archeologia dei paesaggi antichi: fonti e diagnostica*, Roma.
- CAMBI, F., TERRENATO, N., 1994, *Introduzione all'archeologia dei paesaggi*, Roma.
- CARRER, F. & CAVULLI, F., 2012, « Distanze euclidee e superfici di costo in ambiente montano: applicazione di Grass e R a diversa scala in ambito trentino », in F. Cantone (éd.), *Archeofoss: open source, free software e open format nei processi di ricerca archeologica, Atti del VI Workshop*, Napoli, p. 233-244.
- CECCARINI, G., 2014, « Antropologia del paesaggio: il landscape come processo culturale », *Rivista di Scienze Sociali*, 9, 09/04/2014, <https://www.rivistadisciencesociali.it/antropologia-del-paesaggio-il-landscape-come-processo-culturale/>.
- CRISTILLI, A., GONFLONI, A. & STOK, F. (éd.), 2020, *Experiencing the Landscape in Antiquity*, Oxford.
- CRISTILLI, A., et al. (éd.), 2022, *Experiencing the Landscape in Antiquity 2*, Oxford.
- CUCKOVIC, Z., 2016, « Advanced viewshed analysis: A Quantum GIS plug-in for the analysis of visual landscapes », *Journal of Open Source Software*, 32, 4, doi:10.21105/joss.00032.
- D'ANDRIA, F., 1988, « Messapi e Peuceti », in G. Pugliese Carratelli (éd.), *Italia Omnium Terrarum Alumna*, Milano, p. 653-715.

- D'ANDRIA, F., 2011, « La 'mappa' di Soleto nel contesto archeologico e topografico del Salento (V sec. a.C.) », in M. Lombardo & C. Marangio (éd.), *Antiquitas. Scritti di storia antica in onore di Salvatore Alessandri*, Galatina, p. 57-66.
- D'ANDRIA, F., 2017, « Ipotesi sul basileion di Oria », in L. Cicala & B. Ferrara (éd.), *'Kithon lydios'. Studi di storia e archeologia con Giovanna Greco*, Napoli, p. 743-755.
- D'ANDRIA, F., 2019, *Messapia illustrata. Immagini, racconti, attualità del Salento antico*, Galatina.
- D'ANDRIA, F., 2023a, « Vino e birra nel Mediterraneo antico », in F. Filotico (éd.), *Incontro a tavola tra due civiltà: il vino e la birra, Atti della giornata di studio*, Siena, p. 15-29.
- D'ANDRIA, F., 2023b, « Il commercio arcaico sulle due sponde del Canale d'Otranto tra VIII e VII sec. a.C. », in B. Davidde Petraggi (éd.), *Recuperati dagli abissi. Il relitto alto-arcaico del Canale d'Otranto*, Siena, p. 57-67.
- D'ANDRIA, F., 2023c, « Cavallino in the framework of archaic Messapian settlements », *Hesperia*, 43, n.s. 5/2023, p. 119-160, [doi:10.48255/2283-7531.HESP.43.2023.07](https://doi.org/10.48255/2283-7531.HESP.43.2023.07).
- D'ANDRIA, F., et al. (éd.), 2023, *Athenaion. Tarantini, Messapi e altri nel santuario di Atena a Castro*, Bari.
- D'ANDRIA, F. & MASTRONUZZI, G., 2008, « Cippi e stele nei contesti cultuali della Messapia », in G. Greco & B. Ferrara (éd.), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari, Atti del Seminario*, Pozzuoli, p. 223-240.
- DE SIMONE, C. & MARCHESINI, S., 2002, *Monumenta Linguae Messapicae*, Wiesbaden.
- FORTE, M., 2002, *I Sistemi Informativi Geografici in Archeologia*, Roma.
- HALBWACHS, M., 1996 [1950], *La mémoire collective*, Paris.
- HÄUSSLER, R. & CHIAI, G.F. (eds.), 2020, *Sacred Landscapes in Antiquity: Creation, Manipulation, Transformation*, Oxford.
- HUTCHINSON, M.F. & GALLANT, J.C., 2000, « Digital elevation models and representation of terrain shape », in J.P. Wilson & J.C. Gallant (éd.), *Terrain Analysis*, Hoboken, p. 29-50.
- LI, Z., ZHU, U. & GOLD, C., 2005 (éd.), *Digital Terrain Modeling. Principles and Methodology*, Boca Raton.
- LIPPOLIS, E., 1996, « La pietra », dans E. Lippolis (éd.), *I Greci in Occidente. Arte e artigianato in Magna Grecia*, Napoli, p. 87-93.
- LIPPOLIS, E., 2001, « Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco », *MEFRA*, 113-1, p. 225-255, [doi:10.3406/mefr.2001.10668](https://doi.org/10.3406/mefr.2001.10668).
- LIPPOLIS, E., 2005, « Pratica rituale e coroplastica votiva a Taranto », in M.L. Nava & M. Osanna (éd.), *Lo spazio del rito*, Bari, p. 91-101.
- LIPPOLIS, E., 2018, « Identità, culto e spazio insediativo nell'Italia tra IV e I secolo a.C. », in E. Lippolis, R. Sassu (éd.), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra IV e I secolo a.C.*, Roma, p. 17-65.
- LIPPOLIS, E., PARISI, V., & SASSU, R., 2016, « Spazio sacro e culti civici », in *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica, Atti del LIII Convegno sulla Magna Grecia*, Taranto, p. 313-358.
- LOMAS, K., 2000, « Cities, states and ethnic identity in southeast Italy », in E. Herring & K. Lomas (éd.), *The emergence of state identities in Italy in the first millennium BC*, p. 79-90.
- LOMAS, K., 2014, « Ethnicity and Gender », in J. McInerney (éd.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Oxford, p. 483-496.

- LOMBARDO, M., 2013, « Tombe, iscrizioni, sacerdoti e culti nei centri messapici: aspetti peculiari tra sincronia e diacronia », in L. Giardino & G. Tagliamonte (éd.), *Archeologia dei luoghi e delle pratiche di culto, Atti del Convegno*, Bari, p. 155-64.
- MACKOWIAK, K., 2015, « Pierre Brulé, Comment percevoir le sanctuaire grec ? Une analyse sensorielle du paysage sacré, Avant-propos de Vinciane Pirenne-Delforge », *Revue de l'histoire des religions*, 2015, 1, p. 97-99, [doi:10.4000/rhr.8361](https://doi.org/10.4000/rhr.8361).
- MARCHESINI, S. 2023, « Ancient Pilgrimage and Inscriptions. Examples from Pre-Roman Rock-Inscriptions of Italy », *Mythos* [Online], 17, [doi: 10.4000/mythos.6003](https://doi.org/10.4000/mythos.6003).
- MASTRONUZZI, G., 2005, *Repertorio dei contesti culturali indigeni in Italia meridionale. 1. Età arcaica*, Bari.
- MASTRONUZZI, G., 2013, *Il luogo di culto di Monte Papalucio ad Oria. 1. La fase arcaica*, Bari.
- MASTRONUZZI, G., 2016, « Il santuario di Demetra ad Oria: dinamiche insediative e società nella Messapia in età arcaica », in A. Russo Tagliente & F. Guarneri (éd.), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente, Atti del Convegno Internazionale*, Roma, p. 435-48.
- MASTRONUZZI, G., 2017, « Lo spazio del sacro nella Messapia (Puglia meridionale, Italia) », *MEFRA*, 129, 1, p. 267-291, [doi:10.4000/mefra.4236](https://doi.org/10.4000/mefra.4236).
- MASTRONUZZI, G., 2018, « Una 'torre' di età ellenistica presso Giuggianello - Puglia meridionale », *Fold&r*, 423, p. 1-15.
- MASTRONUZZI, G., 2019, « Ceramiche figurate e fini nell'arco ionico: la Puglia meridionale », in *Produzioni e committenze in Magna Grecia, Atti del LV Convegno sulla Magna Grecia*, Taranto, p. 375-395.
- MASTRONUZZI, G. & CALDAROLA, R., 2019, « Il paesaggio costiero del Salento messapico alla luce delle recenti indagini archeologiche », in C.S. Fioriello & F. Tassaux (éd.), *I paesaggi costieri dell'Adriatico tra Antichità e Altomedioevo, Atti della tavola rotonda*, Bordeaux, pp. 183-207.
- MASTRONUZZI, G., GHIO, F., & MELISSANO, V., 2019, *Carta archeologica di Vaste – territorio comunale di Poggiardo (Puglia meridionale)*, Oxford.
- MELE, A. 2019, « Tessuti e lavorazione della lana a Taranto », *Produzioni e committenze in Magna Grecia, Atti del LV Convegno sulla Magna Grecia*, Taranto, p. 75-105.
- MERTENS, D., 1998, « L'architettura e l'urbanistica di Metaponto nel quadro dell'economia locale e dell'evoluzione generale nella Magna Grecia », *Siritide e Metapontino: Storie di due territori coloniali*, Naples, p. 123-140.
- MUGIONE, E. 2015, « La personificazione degli elementi della natura », G. Sena Chiesa & A. Pontrandolfo (éd.), *Mito e Natura*, Milano, p. 93-101.
- NOVELLO, A., 2024, « Identità nello Spazio e identità degli spazi: forme di costruzione e percezione del paesaggio dall'Asia Minore », A. Cristilli (éd.), *Experiencing the Landscape in Antiquity 3*, Oxford, p. 130-138.
- PAGLIARA, C., 1983, « Materiali iscritti arcaici del Salento (II) », *ASNP*, S. III, 13, 1, p. 21-89.
- PARRA, M.C., 2017, « Archeologia del sacro nel santuario di Punta Stilo: pratiche e apprestamenti per il culto, tra deposizioni cippi cassette e vasche », M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre), IV*, Pisa, p. 1-43.
- PETROCELLI, E., 1999 (éd.), *La civiltà della transumanza, storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata*, Isernia.

- SASSU, R., 2014, *Hiera chremata. Il ruolo del santuario nell'economia della polis*, Roma.
- SEMERARO, G., 1997, *έν νηυσί. Ceramica greca e società nel Salento arcaico*, Lecce-Bari.
- SEMERARO, G., 2009, « Strumenti per l'analisi dei paesaggi archeologici. Il caso della Messapia ellenistica », M. Osanna (éd.), *Verso la città. Forme insediative in Lucania e nel mondo italico fra IV e III sec. a.C.*, *Atti delle Giornate di Studio*, Venosa, p. 289-306.
- SEMERARO, G., 2012, « Gis and Intervisibility Analyses for the Study of Archaeological Landscapes-Problems of Interpretation. Case Study: the Murge Plateau in the Archaic Period », F. Vermeulen *et al.* (éd.), *Urban Landscape Survey in Italy and Mediterranean*, Oxford, p. 197-206.
- SEMERARO, G., 2015, « Organizzazione degli abitati e processi di costruzione delle comunità locali nel Salento tra IX e VII sec. a.C. », G. Saltini Semerari & G.-J. Burgers (éd.), *Early Iron Age Communities of Southern Italy*, Rome, p. 205-219.
- SEMERARO, G., 2017, « Dinamiche relazionali ed identitarie nell'orizzonte iapigio di età arcaica. Contesti e materiali: l'area messapica settentrionale », dans *Ibridazione e integrazione in Magna Grecia. Forme modelli dinamiche*, *Atti del LIV Convegno sulla Magna Grecia*, Taranto, p. 317-329.
- SCHEID, J. & POLIGNAC, F. de, 2010, « Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux' ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR*, 4, p. 427-434, [doi:10.4000/rhr.7656](https://doi.org/10.4000/rhr.7656).
- STEK, T.D., 2009, *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy*, Amsterdam.
- TRAVAGLINI, A., 1991, « Presenze monetali in Messapia », dans *I Messapi*, *Atti del XXX Convegno sulla Magna Grecia*, Taranto, p. 255-285.
- TSCHAN, P., RACZKOWSKI, W. & LATALOWA, M., 2000, « Perception and viewsheds: are they mutually inclusive ? », G. Lock, (éd.), *Beyond the map. Archaeology and spatial technologies*, Amsterdam, p. 28-48.
- VERONESE, F., 2006, *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padova.
- VILLARI, E. (éd.), 2013, *Il paesaggio e il sacro. L'evoluzione dello spazio di culto in Grecia: interpretazioni e rappresentazioni*, Genova.
- VITOLO, M., 2021, *Torre San Giovanni di Ugento e il culto di Artemis Bendis in Magna Grecia*, Bari.
- WHEATLEY, D., 1995, « Cumulative viewshed analysis: A GIS-based method for investigating intervisibility and its archaeological application », G. Lock & Z. Stancic (éd.), *Archaeology and GIS: a European Perspective*, Boca Raton, p. 171-185.
- WHEATLEY, D. & GILLINGS, M., 2002, (éd.), *Spatial Technology and Archaeology. The Archaeological Applications of Gis*, New York.
- YNTEMA, D., 1993, *In Search of an Ancient Countryside*, Amsterdam.
- YNTEMA, D., 2013, *The Archaeology of South-East Italy in the First Millennium B.C.*, Amsterdam.

Defining a Sacred Landscape. The Archaic Sanctuary at Incoronata "Greca"

Sveva SAVELLI

ABSTRACT

The plateau of Incoronata "Greca", located on the Basento river along the Ionian coast, is a prominent indigenous Oenotrian settlement inhabited from the ninth century BCE. From the last quarter of the eighth-beginning of the seventh century BCE, an exceptional affluence of Greek pottery and the appearance of new technologies raise questions on the nature of the settlement and the modes of interaction between the Oenotrians and Greeks and suggest a form of cohabitation between the different groups under indigenous control of the territory. The settlement was abandoned circa 640-630 BCE, an event that was likely concomitant with the foundation of Metaponto. Across the following century, numerous sanctuaries developed across the *chora* of the Greek city. The hilltop at Incoronata "greca" was re-occupied, this time as a Greek sacred space dependent upon Metaponto. Votive deposits, including one sealed by a mass of architectural terracottas from a sacred building, indicate the existence of a small sanctuary starting from the second quarter of the sixth century BCE but surprisingly, sacred structures have never been identified. The reexamination of 1977-1978 excavations conducted by the Institute of Classical Archeology (University of Texas at Austin) and recent archaeological investigations conducted by the Metaponto Archaeological Project (McMaster University and Saint Mary's University) under the auspices of the Italian Ministry of Culture, intend to clarify the plan of the sanctuary, its cult, and, more broadly, its relationship to local topography and its place in a system of sacred sites dependent from the *apoikia*.

Keywords : *chora*, Magna Graecia, Metaponto, sanctuary, votive deposits.

RIASSUNTO

L'altopiano dell'Incoronata 'greca', situato sul fiume Basento lungo la costa ionica, è un importante insediamento indigeno enotrio attivo dal IX secolo a.C. Dall'ultimo quarto dell'VIII-inizio del VII secolo a.C. un'eccezionale affluenza di ceramica greca e la comparsa di nuove tecnologie sollevano interrogativi sulla natura dell'insediamento e sulle modalità di interazione tra gli Enotri e i Greci suggerendo una forma di convivenza sotto controllo indigeno del territorio. L'insediamento fu abbandonato intorno al 640-630 a.C., evento probabilmente concomitante con la fondazione di Metaponto. Nel corso del secolo successivo numerosi santuari si svilupparono nella *chora* della città greca. La sommità della collina dell'Incoronata "greca" fu rioccupata, questa volta come spazio sacro greco dipendente da Metaponto. Mentre depositi votivi, tra cui uno sigillato da numerose terrecotte architettoniche, rivelano l'esistenza di un piccolo santuario dal secondo quarto del VI secolo a.C., l'edificio sacro non è stato identificato. Il riesame degli scavi condotti nel 1977 e 1978 dall'Institute of Classical Archeology (University of Texas at Austin) e le recenti indagini archeologiche condotte dal Metaponto Archaeological Project (McMaster University e Saint Mary's University) sotto l'egida del Ministero della Cultura, intendono chiarire l'organizzazione del santuario, il suo culto e, più in generale, la sua collocazione nell'ambito della topografia sacra dell'*apoikia*.

Parole chiave : *chora*, depositi votivi, Magna Grecia, Metaponto, santuario.

1. Introduction and Methodological Overview

The Metaponto Archaeological Project (MAP), a collaboration between McMaster University and Saint Mary's University with the consent of the Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata (Ministero della Cultura), aims at reconstructing settlement and other patterns of use of the territory along the frontier of the *apoikia* of Metaponto and at presenting a diachronic evaluation of both indigenous and Greek occupation before and after the foundation¹. These activities expand the research in the territory of the Achaean colony carried out from 1974 at the Institute of Classical Archaeology of the University of Texas at Austin under Prof. J.C. Carter. The survey transect, investigated from 1981 to 2007, extends from the Bradano to the Cavone rivers (c. km 20 apart) and is divided by the Basento river covering a total of km² 90 c. (fig. 1)². Approximately 700 sites have been identified from prehistory to the late antiquity with the overwhelming majority (95% of them) dating from 625 to 25 BCE (about 665 sites)³. Such data show that the territory was densely structured with villages, farms, necropolises, and sanctuaries that dotted the countryside with an average of 16 sites per km². With the aim of completing the study of the *chora*, the MAP has recently resumed the survey between the Basento and Cavone rivers (Quadrants Three and Four, fig. 1), an area systematically investigated since 1992⁴. The focus on territory is complemented by archaeological excavation at Incoronata “greca” on the Basento river, one of the most important Oenotrian settlements starting from the ninth century BCE⁵. The site was abruptly abandoned circa 640-630 BCE, an event that was likely concomitant with the foundation of Metaponto⁶. The research on the south-eastern quadrant of the plateau, undertaken by Carter in 1977 and 1978, revealed that the hilltop was occupied again in the sixth century BCE, this time as a Greek sacred space dependent upon Metaponto. Following the city's foundation, Incoronata “greca” appears to shift from an indigenous stronghold into the sphere of the Greek city and fully integrated into the network of sanctuaries developed across the *chora* that were placed strategically to control roads, waterways, and freshwater springs as well as in opposition to bordering populations (fig. 2)⁷.

The sacred space is a lesser-known element of settlement dynamics at the site as the archaeological evidence is particularly evanescent and has been only partially published⁸. Notably, excavations yielded concentrated deposits containing architectural terracottas and votive figurines that indicate the existence of a sanctuary from the second quarter of the sixth century BCE. Based on stratigraphical features of the contexts and characteristics of the assemblages, the deposits have been interpreted as votive⁹. No structure corresponding to the terracottas has been located on the plateau. From 2019, the MAP has conducted research to clarify the characteristics of the votive deposits discovered in 1977 and 1978 and, more

1 I would like to express my gratitude to the Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata (Ministero della Cultura) for its continuous support and to Prof. Carter for his guidance.

2 The research concentrated in the transect between Bradano and Basento rivers was published in 2011 (CARTER & PRIETO 2011).

3 For a synthetic overview of the sites surveyed in the Bradano-Cavone transect see CARTER 2011a.

4 POPE & SAVELLI in press.

5 The settlement at Incoronata “greca” has been extensively excavated by the University of Milan (*I Greci sul Basento; Incoronata 1; Incoronata 2; Incoronata 3; Incoronata 4; Incoronata 5; Incoronata 6*; CASTOLDI 2006) and Rennes 2 University (VITA, MANDIĆ & DENTI 2023 with bibliography).

6 GIARDINO & DE SIENA 1999, p. 339, 341. The chronology of the abandonment of Incoronata “greca” is contested. A later chronology between the end of the seventh and the beginning of the sixth century BCE has been recently proposed by M. Denti following the excavation by Rennes 2 University (DENTI 2018).

7 For a comprehensive analysis of the sanctuaries in the *chora* of Metaponto, see CARTER 1994, CARTER & PRIETO 2011, and SASSU 2018. The sanctuary at Pantanello has been recently published in CARTER & SWIFT 2018.

8 The research has been presented in CARTER 1994; CARTER 2006, p. 74-78; RESCIGNO 2012; SAVELLI 2016; SAVELLI in press. Evidence from the sanctuary has been briefly discussed in SASSU 2018, p. 151.

9 Notes from the excavation recorded by T. Hale (July 1977).

broadly, the structure of the sanctuary, its location, and cult. The work aims to explore the sacred space in connection with the long-term history of the indigenous community residing at the site and the settlement dynamics of the *chora*. The analysis of the legacy data from Carter’s excavation represents the basis of the investigation complemented by the survey and the excavation at the site.

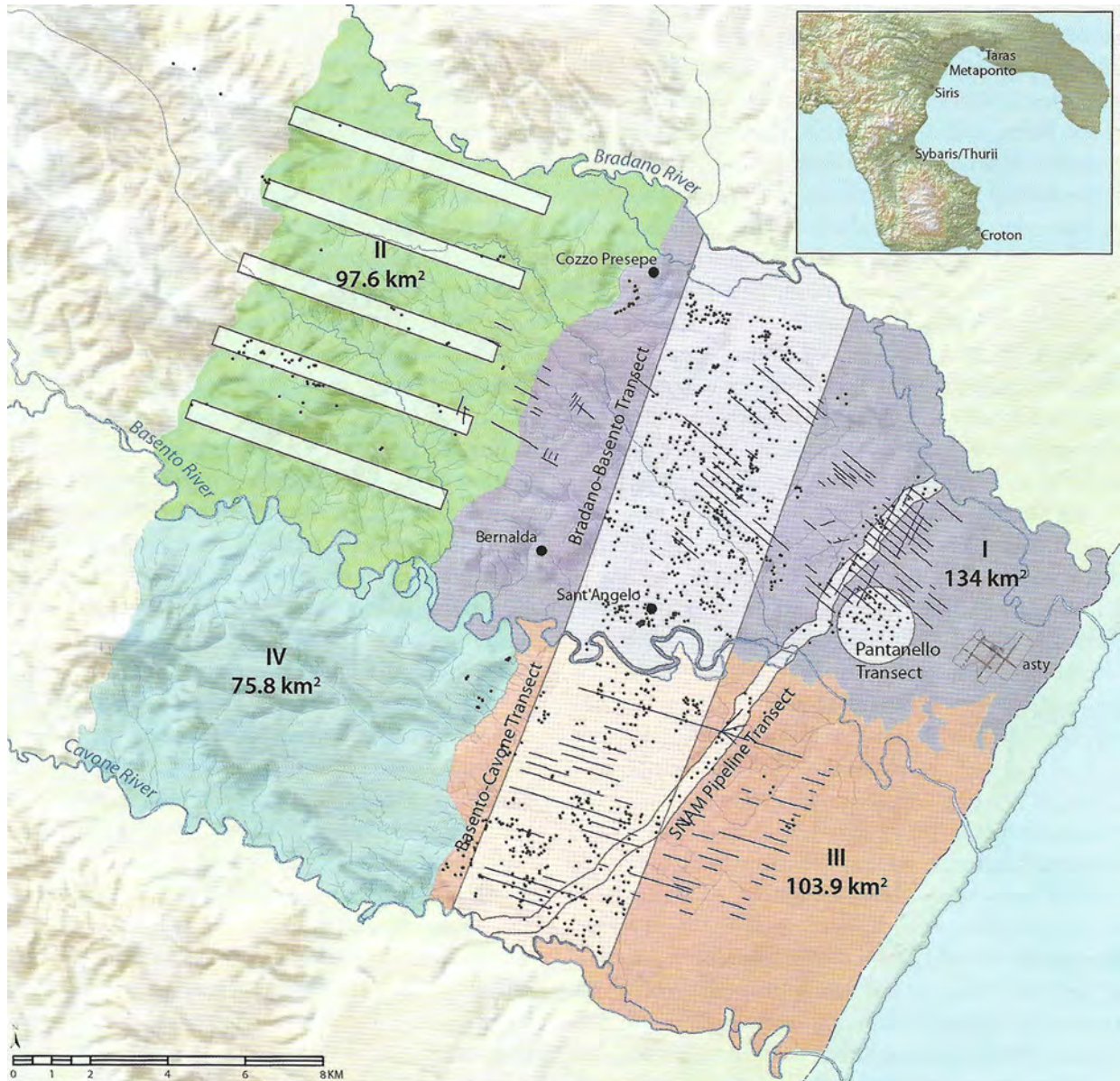


Fig. 1: The Survey Territory of Metaponto. The Bradano-Basento and Basento-Cavone Transects (courtesy of the Institute for Classical Archaeology, CARTER & PRIETO 2011, fig. 19.1).

2. Brief Settlement History at Incononata “Greca”

In the Early Iron Age, the Basento-Cavone region is of primary importance for discerning settlement patterns of the Oenotrian population. The plateau of Incononata-San Teodoro, located about km 8 inland from the coastline on an internal sea terrace with a flat surface approximately m 60-65 above sea level and overlooking the Basento river from the south, hosts one of the most significant indigenous

settlements on the Ionian coast¹⁰. In the Early Iron Age and throughout the ninth and eighth centuries BCE, the Oenotrian community was arranged in sparse enucleations of huts separated from each other by large open areas. Smaller indigenous settlements are attested at San Leonardo di Pisticci, perhaps Pisticci itself, and Ferrandina further inland. At the midpoint of the eighth century BCE, a radical transformation occurred in the organization of the settlement as the articulation of scattered nuclei of huts disappeared and the population concentrated on the plateau known as Incoronata “greca”. The central role of this zone in Oenotrian settlement dynamics is substantiated by findings of the survey. The majority of indigenous pottery, mainly matt-painted and undecorated indigenous ware, come from the area in question, in the hills overlooking the plateau¹¹. In the seventh century BCE, Greek material culture is attested across the region in indigenous communities scattered in the Basento-Cavone transect including Incoronata, San Teodoro, Lama San Nicola, Azienda Agricola, as well as other sites including Ferrandina and the area of Metaponto, with the site of Incoronata “greca” as the most structured and important¹². It has yielded Greek material deposits from the last quarter of the eighth century BCE documenting a remarkable capacity of the Oenotrian community for accumulation and redistribution of goods and ceramics¹³. The seventh century BCE witnessed the “reorganization” of the settlement; the site became the epicentre of encounters between the Indigenous community and Greek travelers frequenting the Ionian coast. The foreign component was integrated into the settlement dynamics under indigenous control of the territory. The current state of documentation indicates that the site was destroyed in 640-630 BCE, probably at the same time as the foundation of Metaponto. After this event, there are no traces of frequentation on the hill until the second quarter of the sixth century BCE, when the plateau was once again occupied as a place of worship.

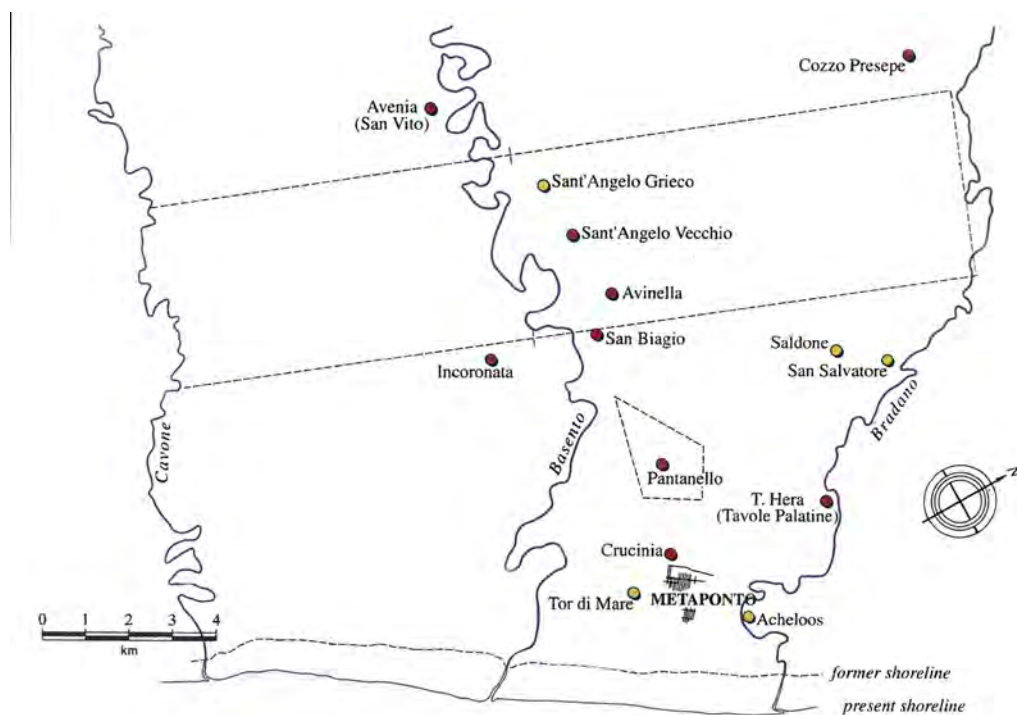


Fig. 2 : The *Chora* of Metaponto. Plan with Indications of the Most Relevant Sacred Areas (courtesy of the Institute for Classical Archaeology, CARTER 2006, fig. 4.29).

¹⁰ On settlement dynamics at Incoronata “greca” during the Early Iron Age, see DE SIENA 1999, p. 221-224. The Iron Age necropolis at Incoronata-San Teodoro is published in CHIARTANO 1994 and CHIARTANO 1996.

¹¹ This evidence is attested from Sites 840, 846 and 588 (POPE & SAVELLI in press).

¹² GIARDINO & DE SIENA 1999; BIANCO & PREITE 2014.

¹³ The complex debate around the interpretation of the site includes YNTEMA 1990, p. 159; DE SIENA 1990; DE SIENA 1996; DE SIENA 1999; ORLANDINI 1999; STEA 1999; DENTI 2019; DENTI 2020 (with bibliography); SAVELLI in press.

3. The Votive Deposits

The south-eastern spur is significant for the presence of votive deposits related to a sacred building in use in the archaic and classical periods¹⁴. Across Carter's excavations in 1977 and 1978, archaeological evidence related only to the deposits and to the roof of the building were recovered, while the location of the building remains uncertain. The zones of accumulation of sacred material are located in squares D7, D8, E7, E8, in the so-called Tile Fall or Tile Concentration ("Votive Deposit 1") area and squares I6, I7, J6 and J7, in the so-called Tile Scatter Area ("Sounding I, Sounding II, Sounding III, East Extension") (fig. 3). The integrity of the archaeological context appears to be seriously compromised due to a modern deep ploughing operation that damaged the stratigraphy and led to the dispersion of the material throughout the entire excavation area.

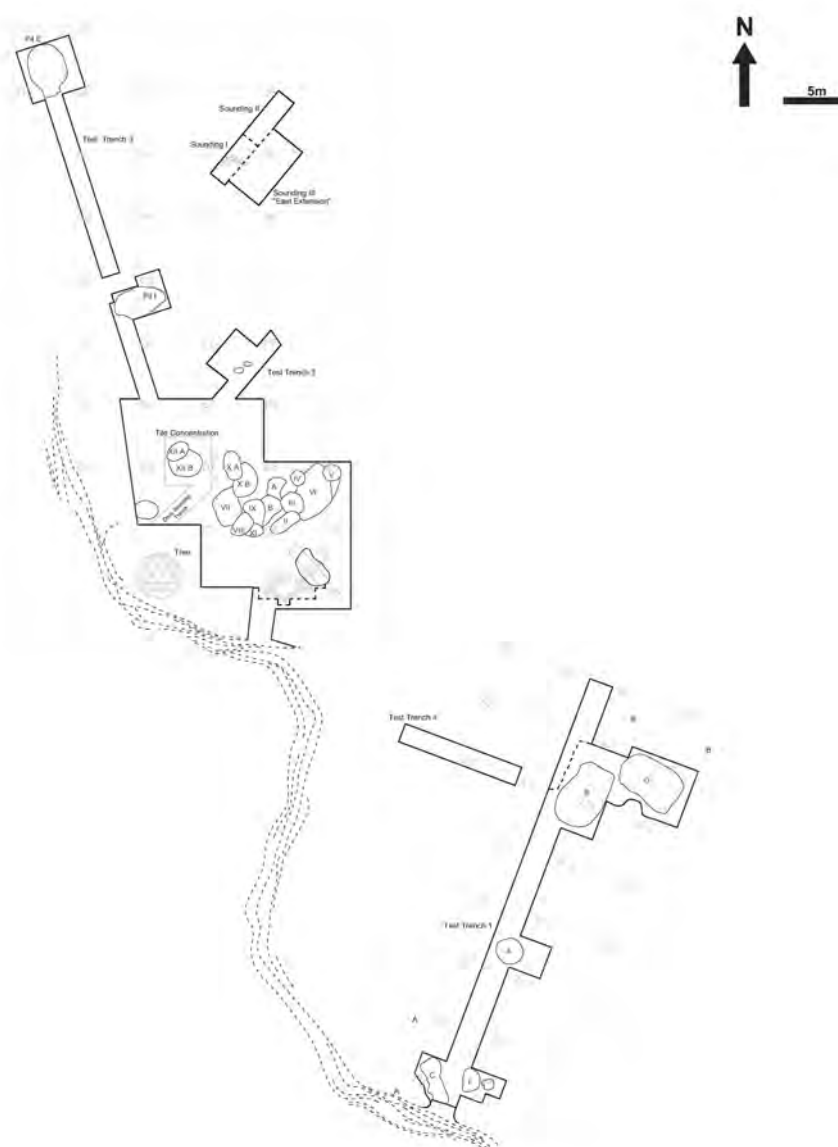


Fig. 3 : Incoronata "Greca". Plan of the South-Eastern Plateau during 1977-1978 Excavation (courtesy of the Institute for Classical Archaeology).

¹⁴ Votive deposits are well attested in the area of Metaponto. A comprehensive analysis of the religious landscape is found in PARISI 2017, p. 393-415.

3.1. The “Votive Deposit 1”

The “Votive Deposit 1” (VD₁), placed within a large anthropogenic pit, contained figured terracottas, ceramics of various classes (in particular, miniature ware), textile production tools, charcoal, animal bones, and shells. It was sealed by a mass of architectural terracottas, building debris (including mudbricks and stones possibly related to the foundation of a building), and tiles (fig. 4). The material was scattered superficially over a very large area due to ploughing activity with the bulk of the finds concentrated in a plot approximately m 5x5. The difficulty in defining the context is exacerbated by the methods of investigation in the 1970s that did not privilege a careful stratigraphic reading of the archaeological evidence¹⁵. In the initial phases of research, the analysis of the context was misled by the interpretation of the architectural terracottas as a “Tile Fall”; it was, in fact, believed that the tiles, especially in view of the orderly arrangement in a horizontal position, collapsed on top of a load-bearing structure hypothesized below them¹⁶. However, the excavation soon revealed that no structure was included in the deposition of the architectural material. It was therefore ruled out that these were components of a collapse, and it became clear that the tiles and other materials were arranged neatly to seal a votive deposit in an action of ritual obliteration or closure of a sacred space¹⁷. The initial suggestion compromised the collection of data critical in defining the nature of the votive deposit; the exact arrangement of the archaeological materials, their spatial relationships and their association were overlooked¹⁸. Despite this difficulty, however, macro-stratigraphic units corresponding to deliberate actions were defined with some certainty. The deposit fills an anthropogenic pit located at the intersection of squares E8, E7, D8 and D7 called the “Votive Pit”. The fill of the cavity was composed of two strata. The upper stratum (so-called Tile Fall) contained most of the tile concentration and votive material and extended beyond the perimeter of the Votive Pit itself; it was found spread across the surrounding area in the southern portion of squares E7 and E8 and almost the entirety of squares D7 and D8. The lower stratum included fewer artifacts that were largely fragmentary. The cavity was ovoidal and irregular; it had a dimension of circa m 3x4 and a depth of cm 70 to 100. The pit cut through a large area characterized by seventeen cavities related to a preceding indigenous dwelling (so-called Dark Stained Area). The pit was sealed by broken roof tiles mixed with architectural debris. In the upper section of the deposit, tiles were positioned vertically due to plowing activity, while in the lower section they were neatly placed horizontally¹⁹. It is interesting to note that, as indicated in the excavation report, they came in “small pieces but great quantity”, likely broken on purpose; additionally, some were burnt²⁰. As tiles were not collected during the excavation, only partial data are available regarding their quantity; however, it is possible to deduce that their number was particularly substantial as the excavation notes record that in the m 1x1 square E7(11), 732 fragments of tiles were recovered and if a similar number was attested in the other squares included in the Votive Pit, we could hypothesize at least 8000 tile fragments. Flecks of charcoal were interspersed in the matrix that contains the debris. A stratum of pig and sheep bones was found directly under the tiles, in particular teeth and mandibles, while long bones were much less attested. This discrepancy could be due to a separate collection of bones, probably pertaining to sacrificial acts, that is common in votive

15 CARTER 2006, p. 74-78.

16 Notes from the excavation recorded by T. Hale (July 1977).

17 It is interesting to note how in the excavation notes, the definition as “Tile Fall” was discarded, and the context was subsequently described as “Votive Pit” (Hale’s excavation notes, June 1977).

18 The importance on the correct collection of data for the understanding and definition of a votive deposit is stressed in PARISI 2017, p. 21-24.

19 From Hale’s excavation notes (29 June 1977): in square E8(25) “it is also important to mention that the upper part had a higher frequency of tiles being found in a vertical position while in the lower half (especially at the bottom) the tiles were entirely in a horizontal position”.

20 Hale’s excavation notes, June 1977.

deposits²¹. The bulk of the finds recovered in the deposit date to between the second quarter of the sixth and the first half of the fifth century BCE with a few objects revealing a continuous frequentation at the site date to the second half of the fifth-first half of the fourth century BCE. Accordingly, the deposition of the material within the pit appears to have happened in one single deliberate action dated between the second half of the fourth and the beginning of the third century BCE. In the sphere of ritual objects, drinking vessels including forty-two fragmentary Ionian cups type B2 are the most represented while pouring vessels are practically absent²². Among miniature vessels, four cups, two *phialai mesomphaloi*, five *skyphoi*, three *krateriskoi*, one Ionian cup, and one *olpe* were recovered²³. It is interesting that the *hydriska*, a container used during rituals associated with water, is the most frequently represented votive material among miniatures but is not found in standard forms (fig. 5)²⁴. With the exception of miniaturistic ware, other shapes are in fragmentary state. Following the study by R. Ammerman, in VD1, the figured terracottas represent female figures, in particular types already known in the context of the Metapontine sanctuaries of the archaic period (fig. 6)²⁵. The high status draped female figure usually wears a tall *polos*, or sometimes a conical headdress. In some cases, the upturned forearms may reflect the gesture of proffering a votive gift. The figurine seated on an elaborate chair or throne is more likely intended as a portrait of a goddess. The Potnia Theron is also attested in VD1; a terracotta depicting the act of brandishing a spear may be connected to the figure of the *hoplosmia*, already documented at Pantanello²⁶.



Fig. 4 : Incoronata "Greca". Votive Deposit 1. View (courtesy of the Institute for Classical Archaeology).



Fig. 5 : Incoronata "Greca". Votive Deposit 1. *Hydriska* (courtesy of MiC-SABAP Basilicata).

21 PARISI 2017, p. 533-541. EKROTH 2009; EKROTH 2018-2019.

22 A discussion on Ionian cups type B2 in the *chora* of Metaponto in LANZA CATTI *et al.* 2011, p. 150-152.

23 Miniature votive vessels are frequent in sanctuaries and votive areas in the *chora* of Metaponto (AMMERMAN 2011, p. 507-509; PARISI 2017, p. 393-415).

24 A discussion on the use of the *hydriskai* from the Timpone della Motta, at Francavilla Marittima, an Oenotrian settlement that was claimed by Sybaris in the second half of the seventh century BCE is in KLEIBRINK MAASKANT 2003, p. 65-66; KLEIBRINK, KINDBERG JACOBSEN & HANDBERG 2004.

25 I wish to thank Dr. Ammerman for allowing me to discuss the results of her forthcoming research. For a recent discussion on terracotta figurines from the *chora* of Metaponto, see AMMERMAN 2011. For votive terracottas from the sacred urban area at Metaponto, see BARBERIS 2004. For terracotta figurines recovered in the sanctuary at Pantanello, see AMMERMAN 2018.

26 AMMERMAN 2018, p. 1170, PZ TC 14.



Fig. 6 : Incoronata "Greca". Terracotta Figurines (courtesy of MiC-SABAP Basilicata).

In relation to the methods and time of the creation of the deposit, votives - mostly dated from the third quarter of the sixth through the first half of the fifth century BCE - seem to be placed in a secondary position; the original location is unknown. The pit containing a mix of votives, and other objects connected with the life of the sanctuary, was sealed by architectural material belonging to the sacellum as part of the final act of attendance at the sacred space²⁷. Based on the chronology of the finds, the decrease in vitality of the sacred area began in the second half of the fifth century BCE; the frequentation at the site is minimal in the first half of the fourth century BCE. While the reasons for such disruption are still under investigation, the archaeological evidence points toward a progressive abandonment of the area. A general cleaning of the sacred space and the creation of obliteration deposit likely date in the second half of the fourth-beginning of the third century BCE.

3.2. The deposit in the “Tile Scatter Area”

In 1978, numerous tile fragments were noted lying on and sticking out of the ground in a spot circa m 23 to the north of the principal area of excavation, so a new trench was opened with the aim of researching the archaic remains within the squares I6, I7, J6, and J7 (Sounding I, Sounding II and Sounding III East Extension) (fig. 3). A concentration of late archaic and early classical material (the so-called Tile Scatter Area) was found here, including terracotta figurines, loom weights, spindle whorls, tiles, and miniature ware likely relating to multiple votive deposits. As at VD₁, tiles from the sacellum were intentionally arranged to seal the area before being dispersed by modern agricultural work; at the time of the excavation, the stratum of scatter was defined as the “Plow Zone”.

²⁷ The analysis of votive deposits related to the dismissal of a sacred space is discussed in *PARISI 2017*, p. 544-549. See also *GLINSTER 2000*.

Four primary assemblages of miniature ceramics and weaving materials including spools, spindle whorls, and loom weights were isolated in a stratum defined as a “cache of loom weights and spindle whorls”²⁸. The four distinct lots (Lots 1-4) were located at increasing depths with apparently no direct stratigraphic relationships between them. The nature and morphological characteristics of these depositions are difficult to discern based on the records, but the excavation notes clearly indicated individual depositions in the same stratum. The complexity of the analysis of the context is that the assemblages are mixed with other material connected with the use of the sanctuary, in some cases votives, generally in extremely fragmentary conditions, located in the same area of the lots. The stratigraphy of the context was not clearly distinguished at the time of the excavation, and the relationship among the recovered finds was not clearly documented. Ceramic finds permit a dating of the deposition of sacred material from the sixth to the first half of the fifth century BCE. From the excavation notes, it can be assumed that these objects were likely dedicated by visitors at the sanctuary and accumulated over time; then, at the time of the decommissioning of the sacred space, the area of deposition was sealed by the architectural terracottas from the sacellum. From the point of view of the association of materials, the lots contain homogeneous material connected with the production of textiles, in particular spinning and weaving wool²⁹. These activities were crucial both in Oenotrian culture and practices and within Greek settler communities³⁰. Lot 1 contains seven fine-clay loom weights with a truncated pyramidal body, an impasto spindle whorl decorated with a meander pattern, and seven elongated cylindrical impasto spools. Lot 2 includes three spindle whorls and three impasto spools, one of them with an incised decoration with a pseudo-meander of Oenotrian production. In addition to an intact specimen of a *hydriska*, Lot 3 holds two impasto spools and a truncated pyramidal loom weight. Lot 4 features four truncated pyramidal loom weights, three spindle whorls and an impasto spool, all exposed to fire. It is not possible to specify whether the burning took place in the same place as the deposition, but it seems likely that it was related to the ritual activities in the sanctuary.

While the finds in the lots are functionally consistent, their characteristics and chronology vary. Loom weights fall under the common type with a truncated pyramid shape and present a fine clay fabric typical of archaic Greek production commonly found in examples from the chora of Metaponto³¹; as they have different sizes ranging between g 30 and 60 in weight, it is highly probable that they were utilized for weaving fine textiles³². The spools and the spindles whorls can be traced back to Oenotrian manufacture for their clay characteristics and find parallel with specimens dating to the eighth and seventh centuries BCE recovered at Incoronata-San Teodoro. In the necropolis, seventeen burials dated between the end of the ninth and the beginning of the eighth century BCE included loom weights, with a range of three to ten examples per burial; in four tombs, loom weights were associated with spindle whorls³³. While the

28 Hale's excavation notes, June 1977.

29 The catalogue and analysis of textile finds were realized by M. Barretta whom I wish to thank. A comprehensive discussion of textile objects attested in votive deposits in Iron Age Italy is in GLEBA 2008, p. 178-187. A summary of the debate around the function of loom weights found in sanctuary contexts in Southern Italy is in SOFRONIEW 2011; SOFRONIEW 2016, p. 194-197.

30 On the relevance of textile activities in Oenotrian society, see the archaeological evidence related to Building Vb at the Timpone della Motta at Francavilla Marittina (GLEBA 2008, p. 185-186; SAXKJÆR, JACOBSEN & MITTICA 2017). A relevant case of textile production is documented in the apsidal residence at Torre di Satriano in the interior of Basilicata (QUERCIA 2017). On textile production in the indigenous settlement of Garaguso, see GARAFFA 2021, p. 127. On the peculiar characteristics of indigenous and Greek textile activities during the Iron Age, see GLEBA 2017.

31 The role of loom weights in the Metapontine region is assessed in FOXHALL & QUERCIA 2015. Loom weights and discoid weights have been recovered at Metaponto in a votive deposit near the external face of the archaic fortification wall adjacent to the Sanctuary of Demeter and Kore; they are also attested at Timmari and Cozzo Presepe (GLEBA 2008, p. 180-181). An analysis of the distribution and function of loom weights in the chora of Metaponto is in FOXHALL 2011. For the loom weights recovered in the sanctuary at Pantanello, see FOXHALL 2018.

32 MÅRTENSSON, NOSCH & ANDERSSON STRAND 2009, p. 386-389.

33 The punctual analysis of funerary sets containing textile tools in the necropolis of Incoronata-San Teodoro is in QUERCIA

percentage of burials presenting loom weights accounts only for 2% of the total number, it is noteworthy that the funerary sets displayed in these tombs include fibulae, bracelets and pectorals suggesting a high social status for the deceased women³⁴. In addition to these considerations, the recovery of 2/2 chevron twill at Incoronata-San Teodoro indicates an exceptional quality of local textile production³⁵. As for the Oenotrian impasto spindle whorl with an incised pseudo-meander motif recovered in Lot 1, numerous comparisons are attested from Building Vb at the Timpone della Motta at Francavilla Marittima dated to the early Iron Age (800-725 BCE)³⁶. In our example, the lack of traces of use suggests that the object had not been used but instead was a purpose-made votive³⁷. Thirteen spools were brought to light in the lots in the “Tile Scatter Area”. These tools are very common in the Italian peninsula from the Late Bronze Age in areas associated with Villanovan culture³⁸; in the territory of Incoronata-San Teodoro, they are frequent in indigenous dwellings in the second half of the eighth and seventh century BCE but absent from burials dated to the ninth-first half of the eighth century BCE³⁹. Spools are at the center of a long debate by specialists focused on their function. They are generally interpreted as supports for threads but recently, a function as lighter loom weights associated with tablet weaving has been proposed⁴⁰. This technique was reserved to produce particularly valuable belts, bandages or decorative bands applied as borders for other textiles and was linked to a ceremonial production of fabrics⁴¹. While tablet weaving is not specifically attested at Incoronata-San Teodoro, it is otherwise documented in Oenotrian culture. In the necropolis of Alianello di Aliano, a sixth century BCE female burial that includes a large ornamental parure, also yielded example of tesserae pertaining to a loom used for tablet weaving⁴².

As mentioned, the spools and the spindle whorl from the “Tile Scatter Area” fall within an indigenous tradition of production and present an older chronological framework than that proposed for the formation of the votive deposits. A similar phenomenon that suggests the presence of indigenous textile tools as heirlooms in a more recent context is attested near Amendolara, in the Oenotrian necropolis of Uomo Morto excavated by J. de la Genière. Biconical and globular impasto spindle whorls including one decorated with a meander, similar to the one recovered in the “Tile Scatter Area”, were found in a limited group of burials belonging to the seventh century BCE; they generally present an older chronology and compare with specimens from the Timpone della Motta dated to the eighth century BCE. The attestation at Amendolara has been explained by the fact that these spindle whorls, imbued with a particular meaning in relation to indigenous textile production, were deposited in a later period in the funerary-set in order to represent “the old Oenotrian tradition of home spinning and weaving”⁴³. It will be interesting to explore the reasons of such a deposition at Incoronata “greca” and to verify whether a similar motive might have initiated the association of ancient Indigenous textile tools with settler objects in the context of the Greek sanctuary. The integral analysis of the excavation data at Incoronata “greca” will contribute to the appraisal of these dedications and the assessment of the identity of the devotees at the sanctuary. As a hypothesis

2021.

34 QUERCIA 2021. Gleba hypothesizes that textile activity markers indicate a high social rank of women (GLEBA 2008, p. 174-175).

35 GLEBA 2017. Following Kleibrink Maaskant, the high-quality decoration of Oenotrian textile production is indirectly documented by decorative bronze buttons, rings and water birds attested in representation of textile bands (KLEIBRINK MAASKANT 2003, p. 61, n. 150).

36 KLEIBRINK 2017, p. 46-47, in particular, n. 18; in these specimens, the decorative motif is applied only on one side.

37 KLEIBRINK 2017, p. 8.

38 GLEBA 2008, p. 145-148.

39 *I Greci sul Basento*, p. 178-179, 184, nn. 142-143; *Incoronata* 3, p. 110, nn. 12-15, 112, figs. 124-126; *Incoronata* 5, 87, nn. 1, 90, 149, fig. 261.

40 The use of spools for tablet weaving is reiterated by Gleba (GLEBA 2008, p. 140-143; see also, RÆDER KNUDSEN 2012).

41 GLEBA 2008, p. 138-150.

42 BOTTINI 2000; see also RUSSO 2006, p. 144, n. 65.

43 KLEIBRINK 2017, p. 17.

to explore, we wonder whether these objects might directly relate to indigenous agency and, in particular, to the contribution of Oenotrian women in the ritual practices at a sanctuary located in an indigenous enclave; in this reconstruction, the sacred space would open to encounters among the communities residing in the chora of Metaponto and beyond⁴⁴.

In addition to the materials recovered in the lots, pottery, metals, and other weaving-related tools were discovered in the “Tile Scatter Area”. While they are not stratigraphically attributable to specific contexts due to the outdated excavation techniques, given their characteristics and chronology, it is safe to assume that the finds were connected with the frequentation of the sanctuary and were likely part of broader votive offerings. Among votives connected with the production of textile, a spool and four spindle whorls of Oenotrian production were recovered. Offers to the divinity also include a terracotta figurine representing a standing female figure extending her raised forearms that has comparisons from Pantanello⁴⁵. Miniaturist pottery is represented by two *hydriskai*. Vessels for drinking/libation (an Ionian cup type B2 and three black-gloss *skyphoi*) and for pouring (a banded *olpe*) are also attested. Materials that have maintained a functional use within the sanctuary consists of a group of late archaic and high classical period transport amphorae including two Corinthian A amphorae of type 6 of the Rifriscolaro-Camarina classification, dated to the last years of the sixth century-490/480 BCE⁴⁶, a Zeest’s Samian amphora from the second half of the sixth century⁴⁷, and an amphora from Chios of the Early Bulging type dated to the first decades of the fifth century BCE⁴⁸. In addition, fragments of *chytrai* were also recovered.

In conclusion, the “Tile Scatter Area” includes multiple depositions of sacred objects as they were likely formed during the life of the sanctuary; the area was sealed by architectural terracottas from the sanctuary at the time of its dismissal as a final act of intentional obliteration as at VD1.

4. The Sacellum: One or Two Temple Structures?

The existence of a structure connected to the votive deposits is indicated by the conspicuous quantity of tiles, architectural terracottas, and debris belonging to one or more roofing systems. The material sealing VD1 and the “Tile Scatter Area” come from the same roofing system(s). The documentary picture that can be examined today does not fully correspond to the one found at the time of discovery; while all architectural terracottas were collected, the common roof tiles were the subject of a selection and only those considered diagnostic were preserved after the excavation. This occurrence, together with the particularly fragmentary state of recovered materials, does not permit a reconstruction of the precise standards of module and shape.

In Carter’s initial analysis of the sanctuary, the shrine was described “as one of the earliest structures of any architectural pretension in the chora”⁴⁹. Reconstructed as a small structure with column in antis, the terracottas found in the votive deposits are connected as elements from the same roof. Following C. Rescigno’s reconstruction, based on a careful review of the excavation contexts, it is more likely that the archaeological finds belong to two distinct roofing systems⁵⁰. The first is a Laconian type roof with

44 On the difficulty of relating material culture and ethnic identity, see HALL 2000. For a discussion on the role of indigenous women in Southern Italy, including in sacred contexts, see GARAFFA 2021, p. 129-135.

45 AMMERMAN 2018, p. 1167, PZ TC09.

46 SOURISSEAU 2006.

47 COOK & DUPONT 1998, p. 181, 184, pl. 23.12h.

48 DE MARINIS 2005, p. 190-191, fig. 98.5.

49 CARTER 2006, p. 74-78, fig. 2.36. See also CARTER 1978.

50 RESCIGNO 2012.

flat pan tiles and large convex cover tiles (152 fragments; some are painted in red and brown), the second roof has pan tiles (14 fragments) with a raised lip and pentagonal cover tiles. Two series of antefixes, one with a palmette, the other with a palmette motif and eyes were individuated. Two series of geisa were also identified; one presents a guilloche motif (type 1) and is confidently dated to the first half of the sixth century BCE and possibly the first 30 years of the sixth, the other with a simple band (type 2) finds comparison with a series from the palace of Torre di Satriano. Rescigno outlines that while from a purely technical point of view it is possible that the recovered material can be integrated into a single roofing system, it is more likely that it pertains to a building that has undergone a renovation or to two buildings in chronological sequence. The terracottas are classified as related to the first “western-Greek” type with a small module that is usually common in buildings that use wood and clay as its principal construction elements. They are characterized by a very small module equaling to about a third of those at Satriano (in this case the monumental structure had a stone plinth about m 1 thick, with elevation in *pisé* and brick)⁵¹. The geison with guilloche (type 1) has dimensions similar to a series from the Timpone della Motta at Francavilla Marittima. As noted by Rescigno, it is in fact the Building II at the Timpone della Motta consisting of a *pronaos*, *cella*, and *adyton* that offers the closest comparison to the sanctuary at Incoronata⁵².



Fig. 7 : Incoronata "Greca". Antefix with Palmette and Eye (courtesy of MiC-SABAP Basilicata).

5. The Location of the Sanctuary

A crucial issue, still to be clarified, is the location of this sacred building; the limits of the sanctuary are not known, nor is it possible to say anything about the presence of *temenos* walls. The plateau at Incoronata “greca” measures approximately m 400 long in its east-west axis and is about m 150 wide. It is divided into three spurs, one on the western side and two on the eastern side. The western plateau, extensively investigated by numerous soundings and excavations by both the University of Milan and

⁵¹ CAPOZZOLI 2009, p. 140; the slabs of terracottas are cm 26-28 high and cm 45-48 long.

⁵² RESCIGNO 2012. About the sacred structures at the Timpone della Motta, see MERTENS 2006, p. 49-52; LIPPOLIS, LIVADIOTTI & ROCCO 2007, p. 783-785.

Rennes 2 University, has not revealed traces of such a building, nor have the southeastern slopes, in the vicinity of the deposits, explored by the University of Texas at Austin, yielded structures compatible with the material evidence of the roof.

The pedological and geological characteristics of the site lend themselves particularly well to the presence of a sanctuary as the flat plateau, located at approximately m 60-65 above sea level, forms a wide protected and secluded area defined on each side by steep slopes. It is precisely the value of the strategic location of the hill of Incoronata in the context of the relations between Oenotrians and Greeks that supports its selection by Metaponto as an extraurban sanctuary. The site is placed in a position of control of the territory in the transect Basento-Cavone rivers and, in particular, on the valley of the Basento, directly on the right bank. It enjoys intervisibility with San Biagio, located on the opposite side of the Basento and only km 2.3 (straight-line distance) away. To this must be added that the investigations of the south-eastern spur by the Institute of Classical Archaeology were not extensive and that large spaces in which the sanctuary could have been placed still await exploration. Useful data for the location of the sacellum comes from the analysis of the archaeological materials; the south-eastern spur is the only zone of Incoronata “greca” to have returned a consistent presence of archaic ceramics and architectural elements. It is worth mentioning that in correspondence with the concentration of architectural materials in VD₁, numerous blocks were found scattered in the ground. They were not analyzed or preserved at the time of the excavation, but it is possible that they were directly linked to the sacellum or to an ancillary structure of the sacred area.

If we consider access roads to the hill, as noted by Adamesteanu, one is located on the north side by the valley of the Basento river; the other is located on the eastern side by a prehistoric sheep track (connected, to the north, to San Biagio and Cozzo Presepe and, to the south, to other indigenous sites in the area of the Basento and Cavone rivers, to the Sirtide and to the Crati river valley)⁵³. This latter route is still in use today and seems to be compatible with an access road to the eastern slopes where the sanctuary would be well visible to the communities residing on the interior. The resumption of the research at Incoronata “greca” by the MAP is centered on the investigation of the archaic sanctuary. In October 2018, geomagnetic analyses were conducted in an attempt to identify the location of the temple and investigation at the site is ongoing⁵⁴. In consideration of the modern agricultural activities recorded on the hill, it cannot be excluded that the structure has not been preserved to date, even at the foundation level, especially if it had been a structure in wood and mudbrick.

6. The Cult

The sacred context displayed at Incoronata “greca” has a strong association with the *mundus muliebris* celebrated adhering to practices and using votives typical of Greek religiosity. The terracotta figurines, with few exceptions, represent a draped standing or seated female figure and broadly portray the dedicant. As outlined by Ammerman, the same series of molds depicting standing female figurines are attested at most archaic sacred spaces at Metaponto and suggest that a female deity presided over the cult at Incoronata “greca”, but they are too generic to point toward a specific goddess. In the context of votive offerings, the most frequently attested shape is the *hydriska*, a small water jug, generally associated with spring cults and widespread in sanctuaries in Southern Italy and Sicily⁵⁵. In the Metapontine region,

53 ADAMESTEANU 1974, p. 67-68.

54 POPE, SAVELLI, PERCIANTE & ROSSI in press.

55 CARTER 2006, p. 76-78.

hydriskai are found in the Crucinia Deposit (600 to 450 BCE), connected to a sacred area probably dedicated to Artemis, which indicated the transition between urban and non-urban space⁵⁶. Numerous examples are known from the sanctuary at the Timpone della Motta dedicated to Athena, but those at Incoronata are miniature⁵⁷. They have been linked to rituals with libations and fertility-promoting practices (sacred nuptial and postnuptial baths). There is no primary goddess to whom these offerings are dedicated, but they are associated with the principal deities of the female pantheon⁵⁸. In the case of Incoronata, such a cult could be related to a spring reported on the slopes of the hill (although currently not functioning). At the foot of the plateau, on the Destra Basento, a small place of worship was found in an area rich with springs. Two basins for the collection and settling of water have been identified in the natural bank. When the area was abandoned, fragmentary votive materials (mainly in black gloss) and terracotta female figurines were deposited, including a figure with polos holding an oinochoe and a small sheep⁵⁹.

Other materials celebrate textile production, such as spinning yarn and weaving fabrics; textile activities are integral part of Greek female practices, but in this context, it is particularly interesting to assess their significance in Oenotrian culture and to note the association of both Greek and Oenotrian tools dedicated in the same location. Indigenous textile utensils might be dedicated as heirlooms of traditional weaving practices in a setting that appears consistently under the aegis of Greek settler agency. The selection of these indigenous tools might be an indicator of frequentation by the local population. This hypothesis could be substantiated by the location of the sanctuary at the border of the chora and enhance the value of the site as a meeting place between different culture groups⁶⁰.

7. The Sanctuary in its Territorial Context

Following the interpretation proposed by Carter, the sanctuary at Incoronata “greca” is “one of a network of small rural sanctuaries that had an integral part in the settlement of the chora by the Achaean colonists in the first half of the sixth century BC”⁶¹. Considering the role of the settlement in the interactions between indigenous peoples and Greeks, it was proposed that this sanctuary gave assent to a role of Greek predominance in the territory⁶². It is well known how the *asty* of Metaponto was carefully designed from the end of the seventh century BCE within a fortification wall and including space intended for public, religious, and private use in an area of 156 hectares⁶³. The agora was monumentalized with temples from the early sixth century BCE. The noteworthy sacred buildings in the agora were paralleled by multiple periurban and extrurban sanctuaries. Following the population dynamics in the *chora*, the earliest settlements in the Basento-Bradano region are nearly contemporary with the *asty*⁶⁴. Settlers established themselves on choice land soon, if not immediately, after arrival on the Ionian coast, probably because the territory was already known. The presence of sanctuaries at San Biagio, Pantanello, and on the Bradano at the Tavole Palatine

56 ADAMESTEANU 1975, p. 264; LO PORTO 1981, p. 292; OSANNA 1992, p. 52, 77; SASSU 2018, p. 152.

57 STOOP 1974-1976, p. 107-116; GENTILE *et al.* 2005, p. 663.

58 GENTILE *et al.*, 2005, p. 663.

59 OSANNA 2008, p. 925-926. See also OSANNA & BERTESAGO 2010, p. 443, n. 249.

60 CARTER 2006, p. 76, n. 94. See also, POLIGNAC 1991, p. 19-120.

61 CARTER 2006, p. 74.

62 CARTER 2006, p. 76.

63 MERTENS 2006, p. 47-49.

64 Five nucleated settlements, referred to as Early Village Clusters, were recorded in the *chora*; they are located at Giardinetto and Giampasquale along the Bradano river, Sant'Angelo and Avinella along the Basento river, along the Venella valley. Three of them included sanctuary space and therein demonstrate cultural forces binding them into communities (CARTER 2011b, p. 645-666).

was already attested by the end of the seventh century BCE defining precise strategies in the occupation of the territory⁶⁵. A different dynamic is documented in the Basento-Cavone rivers transect; so far, the survey has not revealed material from the late seventh or early sixth century BCE and the stable occupation of the *chora* dates back to the second half of the sixth century BCE. The installation of the sacellum at Incoronata “greca” is consistent with the expansion of the settlements in the *chora* in the archaic period; the sanctuary establishes the beginning of a new pattern of occupation of the land by Achaean settlers on the right bank of the river. Analysis of the survey material in the Basento-Cavone region reveals significant occupation from the second half of the sixth century BCE⁶⁶. Ionian cups type B2 - a major indicator for the attestation of human frequentation during this time frame - are particularly attested on the high marine terraces characterized by fertile soils and copious water resources. These sites overlook river valleys and generally enjoy broad viewsheds. Only a few examples of Ionian cups are documented at lower elevations, along the floodplains of the Basento and near the coast. It is possible to hypothesize that in the initial phase of occupation, Greek settlers decided to use the Basento river as a natural limit of the *chora* and, at least initially, refrained from attempting to settle this territory with a strong indigenous presence and tradition. With the emergence of an interest in expanding the *chora* eastward beyond the Basento river, Metaponto occupied the once-prominent indigenous settlement at Incoronata, placing on it a sanctuary overlooking the frontier. Archaeological evidence cannot be utilized to trace indigenous presence in the territory, but clearly these communities are prospering on the interior⁶⁷. In the second half of the sixth century BCE, when the entire area of the Basento-Cavone transect was occupied by Greek farmhouses and settlements, the sacellum had the function of a rural sanctuary and slowly started to lose its relevance until an almost complete abandonment in the midpoint of the fifth century BCE.

8. Conclusions

In the second quarter-middle of the sixth century BCE, the indigenous stronghold at Incoronata “greca” was included in the “sacred topography” and territorial expansion of the *apoikia* of Metaponto. Considering the quality of the offerings, the sacred space was dedicated to a female goddess, and it was associated with textile activities and the cult of water perhaps in connection with a spring. The common use of votive and ritual objects leaves open many possibilities on the titularity of the cult that we hope to address in further campaigns. The sacred area is located on the site of the most relevant Oenotrian settlement in the region that during the seventh century BCE became the epicenter of the proto-colonial relationship of indigenous communities and Greeks; the sanctuary is positioned on the right bank of the Basento river, the limit of the *chora*, and could be considered an early border sanctuary intended to physically mark the presence of the *polis* beyond the Basento river. The definition of this sacred space is problematic; from the architectural material it can be deduced that it must have been placed on the plateau, likely on the south-eastern slopes because this area reveals a concentration of votives and archaic pottery on the hill. There is little data on a possible configuration of the sacellum. While it is a place of worship of modest monumental importance, its location has a fundamental impact in the context of the

65 CARTER 2011b, p. 663.

66 The archaeological finds from the Basento-Cavone transect survey is currently under study by a joint team from McMaster University and Saint Mary’s University. I wish to thank E. Del Fabbro, a PhD candidate from McMaster University, for allowing me to discuss here the result of his research as presented at the conference “Eraclea. Tra Taranto e Roma. Giornate di Studio a conclusione della Mostra Le Tavole di Eraclea. Tra Taranto e Roma” (Policoro, Matera, June 17-18, 2022). For an analysis of the dating methods based on black-gloss and Ionian cups used in the study of the *chora*, see also CARTER 2011a, p. 626-639.

67 OSANNA 2014.

relationship between indigenous communities and Greeks. With the continued expansion of Metaponto's *chora* in the second half of the sixth century BCE, Incoronata was a rural space that became pivotal in the process of occupation of land.

Bibliography

- ADAMESTEANU, D., 1974, *La Basilicata antica. Storia e monumenti*, Cava dei Tirreni.
- ADAMESTEANU, D., 1975, « Fortificazioni sul lato O. Fortificazioni in proprietà Favale », *NSA* 1975, Suppl. I *Metaponto*, p. 257-276.
- ADAMESTEANU, D. (éd.), 1999, *Storia della Basilicata, 1. L'antichità*, Bari.
- AMMERMAN, R.M., 2011, « Terracotta Objects », in CARTER & PRIETO 2011, p. 489-538.
- AMMERMAN, R.M., 2018, « Terracottas », in CARTER & SWIFT 2018, p. 1087-1394.
- BARBERIS, V., 2004, *Rappresentazioni di divinità e di devoti dall'area sacra urbana di Metaponto. La coroplastica votiva dalla fine del VII all'inizio del V sec. a.C.*, Firenze.
- BIANCO, S. & PREITE, A., 2014, « Identificazione degli Enotri. Fonti e metodi interpretativi », *MEFRA* 126, p. 405-428, [doi:10.4000/mefra.2438](https://doi.org/10.4000/mefra.2438).
- BOTTINI, A., 2000, « Kestos himas poikilos », *Ostraka* 9, p. 273-279.
- CAPOZZOLI, V., 2009, « I rivestimenti fittili dell'anaktoron di Torre di Satriano: le coperture e le decorazioni architettoniche », in M. Osanna, L. Colangelo, & G. Carollo (éd.), *Lo Spazio del Potere. La residenza ad abside, l'anaktoron, l'episcopio a Torre di Satriano, Atti del secondo convegno di studi su Torre di Satriano (Tito, 27-28 settembre 2008)*, Venosa, p. 127-156, [doi:10.1400/168722](https://doi.org/10.1400/168722).
- CARTER, J.C., 1978, « Scavi a Pizzica e Incoronata nei dintorni di Metaponto », in *Magna Grecia bizantina e tradizione classica: atti del diciassettesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 9-14 ottobre 1977*, Taranto, p. 397-307.
- CARTER, J.C., 1994, « Sanctuaries in the Chora of Metaponto », in S. Alcock & R. Osborne (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, p. 161-198.
- CARTER, J.C., 2006, *Discovering the Greek Countryside at Metaponto (Thomas Spencer Jerome Lectures)*, Ann Arbor, [doi:10.3998/mpub.93117](https://doi.org/10.3998/mpub.93117).
- CARTER, J.C., 2011a, « An Approach to the Chora », in CARTER & PRIETO 2011, p. 617-639.
- CARTER, J.C., 2011b, « The Pioneers: Historical Development of the Chora, 600 », in CARTER & PRIETO 2011, p. 641-676.
- CARTER, J.C. & PRIETO, A. (éd.), 2011, *The Chora of Metaponto 3. Archaeological Field Survey Bradano to Basento*, Austin.
- CARTER, J.C. & SWIFT, K. (éd.) 2018, *The Chora of Metaponto 7. The Greek Sanctuary at Pantanello*, Austin, [doi:10.7560/314234](https://doi.org/10.7560/314234).
- CASTOLDI, M., 2006, *La ceramica geometrica bicroma dell'Incoronata di Metaponto (scavi 1974-1995)*, Oxford.
- CHIARTANO, B., 1994, *La necropoli dell'Età del Ferro dell'Incoronata e di S. Teodoro I e II (Scavi 1978-1985)*, Galatina.

- CHIARTANO B. 1996, *La necropoli dell'Età del Ferro dell'Incoronata e di S. Teodoro III (Scavi 1986-1987)*, Galatina.
- COOK, R.M. & DUPONT, P., 1998, *East Greek Pottery*, London.
- DE MARINIS, R.C., 2005, « Le anfore greche da trasporto », in R.C. De Marinis & M. Rapi (éd.), *L'abitato etrusco del Forcello di Bagnolo S. Vito (Mantova). Le fasi arcaiche*, Mantova, p. 165-201.
- DE SIENA, A., 1990, « Contributi archeologici alla definizione della fase protocoloniale del Metapontino », *Bollettino storico della Basilicata* 6, p. 71-88.
- DE SIENA, A., 1996, « Metapontino. Strutture abitative ed organizzazione territoriale prima della fondazione della colonia achea », in F. D'Andria & K. Mannino (éd.), *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e in Sicilia, Atti del colloquio, Lecce 23 - 24 giugno 1992*, Galatina, p. 161-195.
- DE SIENA, A., 1999, « La colonizzazione achea del Metapontino », in ADAMESTEANU 1999, p. 211-245.
- DENTI, M., 2018, « Aegean Migrations and the Indigenous Iron Age Communities on the Ionian Coast of Southern Italy: Sharing and Interaction Phenomena », in É. Gailledrat, M. Dietler, & R. Plana-Mallart (éd.), *The Emporion in the Ancient Western Mediterranean. Trade and Colonial Encounters from the Archaic to the Hellenistic Period*, Montpellier, p. 207-217.
- DENTI, M., 2019, « Historiographie, méthodes et perspectives de la recherche archéologique dans un espace "d'entre deux". Fouilles et recherches à l'Incoronata », in *La Lucanie entre deux mers. Archéologie et patrimoine, Actes du colloque international, Paris, 5-7 novembre 2015*, Napoli, p. 393-412.
- DENTI, M., 2020, « Di terra e di pietra, di legno e di ciottoli. Tecniche edilizie e funzioni architettoniche sulla costa ionica dell'Italia meridionale nell'età del Ferro », in F. Pesando & G. Zughriegel (éd.), *Abitare in Magna Grecia. L'età arcaica. Atti del Convegno, Napoli-Paestum, 15-16 marzo 2018*, Positano, p. 193-214.
- EKROTH, G., 2009, « Thighs or Tails? The Osteological Evidence as Source for Greek Ritual Norms », in P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne, Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liege, p. 193-214.
- EKROTH, G., 2018-2019, « Why Does Zeus Care about Burnt Thighbones from Sheep? Defining the Divine and Structuring the World through Animal Sacrifice in Ancient Greece », *History of Religions* 58, p. 225-250, [doi:10.1086/700579](https://doi.org/10.1086/700579).
- FOXHALL, L., 2011, « Loom Weights », in CARTER & PRIETO 2011, p. 539-558.
- FOXHALL, L., 2018, « Loom Weights », in CARTER & SWIFT 2018, p. 1027-1086.
- FOXHALL, L., & QUERCIA, A., 2015, « Material Culture as an Indicator of Adoption and Resistance in the Cross-Craft and Cultural Interactions Among Greek and Indigenous Communities in Southern Italy: Loom Weights and Cooking Ware in Pre-Roman Lucania », in P.M. Militello & H. Ö niz (éd.), *SOMA 2011. Proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology held at the University of Catania 3-5 March 2011*, Oxford, p. 563-574.
- GARAFFA, V., 2021, *Pratiche funerarie e culturali in Italia meridionale fra VI e V sec. a.C.*, Oxford.
- GENTILE, M. et al., 2005, « Il santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima (CS): nuove prospettive di ricerca dall'analisi dei vecchi scavi », in A. Comella & S. Mele (éd.), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi, Perugia 1-4 giugno 2000*, Bari, p. 651-667.

- GIARDINO, L. & DE SIENA, A., 1999, « Metaponto », in E. Greco (éd.), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, p. 329-358.
- GLEBA, M., 2008, *Textile Production in Pre-Roman Italy*, Oxford.
- GLEBA, M., 2017, « Tracing Textile Cultures of Italy and Greece in the Early First Millennium BC », *Antiquity* 91, p. 1205-1222, [doi:10.17863/CAM.7331](https://doi.org/10.17863/CAM.7331).
- GLINSTER, F., 2000, « Sacred Rubbish », in E. Bispham & C. SMITH, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy, Evidence and Experience*, Edinburgh, p. 54-70, [doi:10.4324/9781315063591](https://doi.org/10.4324/9781315063591).
- HALL, J., 2000, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, [doi:10.1017/CBO9780511605642](https://doi.org/10.1017/CBO9780511605642).
- I Greci sul Basento*, 1986, *I Greci sul Basento, Mostra degli Scavi archeologici all'Incoronata di Metaponto, 1971-1984*, Como.
- Incoronata 1*, 1991, *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto, 1. Le fosse di scarico del saggio P. Materiali e problematiche*, Milano.
- Incoronata 2*, 1992, *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto, 2. Dal villaggio indigeno all'emporio greco. Le strutture e i materiali del saggio T*, Milano.
- Incoronata 3*, 1995, *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto, 3. L'oikos greco del saggio S. Lo scavo e i reperti*, Milano.
- Incoronata 4*, 2000, *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto, 4. L'oikos del grande perirrhanterion nel contesto del saggio G*, Milano.
- Incoronata 5*, 1997, *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto, 5. L'oikos greco del saggio H. Lo scavo e i reperti*, Milano.
- Incoronata 6*, 2003, *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto, 6. L'oikos greco del saggio E. Lo scavo e i reperti*, Milano.
- KLEIBRINK, M., 2017, *Excavations at Francavilla Marittima 1991 - 2004. Finds Related to Textile Production from the Timpone della Motta, 6. Loom Weights*, Oxford.
- KLEIBRINK MAASKANT, M., 2003, *Dalla lana all'acqua. Culto e identità nel santuario di Atena a Lagaria, Francavilla Marittima (zona di Sibari, Calabria)*, Rossano.
- KLEIBRINK, M., KINDBERG JACOBSEN, J. & HANDBERG, S., 2004, « Water for Athena: Votive Gifts at Lagaria (Timpone della Motta, Francavilla Marittima, Calabria) », *World Archaeology* 36, p. 43-67, [doi:10.1080/0043824042000192669](https://doi.org/10.1080/0043824042000192669).
- LANZA CATTI, E *et al.*, 2011, « Archaic and Black-Gloss Fine Ware », in CARTER & PRIETO 2011, p. 143-270.
- LIPPOLIS, E., LIVADIOTTI, M., & ROCCO, G., 2007, *Architettura greca*, Milano.
- LO PORTO, F.G., 1981, « Metaponto (Matera). Nuovi scavi nella città e nella sua necropoli », *NSA* 35, p. 289-391.
- MÅRTENSSON, L., NOSCH, M.-L. & ANDERSSON STRAND, E., 2009, « Shape of Things: Understanding a Loom Weight », *OJA* 28, 4, p. 373-398, [doi:10.1111/j.1468-0092.2009.00334.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.2009.00334.x).
- MERTENS, D., 2006, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, Roma.
- ORLANDINI, P., 1999, *La colonizzazione ionica della Siritide*, dans ADAMESTEANU 1999, p. 197-210.
- OSANNA, M., 1992, *Chorai coloniali da Taranto a Locri: documentazione archeologica e ricostruzione storica*, Roma.

- OSANNA, M., 2008, « L'attività archeologica in Basilicata nel 2007 », in *Atene e la Magna Grecia dall'età arcaica all'ellenismo: atti del quarantasettesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 27-30 settembre 2007*, Taranto, p. 911-944.
- OSANNA, M., 2014, « The Iron Age in South Italy: Settlement, Mobility and Culture Contact », in A.B. Knapp & P. van Dommelen (éd.), *The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean*, Cambridge, p. 230-248.
- OSANNA, M., & BERTESAGO, S.M., 2010, « IV. 1. Artemis nella Magna Grecia: il caso delle colonie achee », *BCH* 134, p. 440-454, [doi:10.3406/bch.2010.7703](https://doi.org/10.3406/bch.2010.7703).
- PARISI, V., 2017, *I depositi votivi negli spazi del rito: analisi dei contesti per un'archeologia della pratica culturale nel mondo siceliota e magnogreco*, Roma.
- POLIGNAC, F. de, 1991, *La nascita della città greca. Culti, spazio, società nei secoli VIII e VII a.C.*, Milano.
- POPE, S. & SAVELLI, S., in press, « The Territory of Metaponto: Survey between the Basento and Cavone Rivers », in F. Canestrini & M. Romaniello (éd.), *Basilicata Olim Lucania*, Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata.
- POPE, S., SAVELLI, S., PERCIANTE, F., & ROSSI, A., in press, « Incoronata "Greca" (Pisticci, MT). Aerophotographic and Geophysics Investigations in an Oenotrian Settlement (Eight-Seventh Century BCE) », in *Archeologia Aerea. Studi di Aerotopografia Archeologica* 15.
- QUERCIA, A., 2017, « Textile Production and Technological Changes in the Archaic Societies of Magna Graecia. The Case of Torre di Satriano (Lucania, Italy) », in M. Gleba & R. Laurito (éd.), *Contextualising Textile Production in Italy in the 1st Millennium BC*, Roma, p. 243-258.
- QUERCIA A., 2021. « I pesi da telaio nei contesti funerari greci e indigeni della Magna Grecia. Attestazioni, significato e funzione », in M.S. Busana, C. Rossi, & D. Francisci (éd.), *Lanifica, il ruolo della donna nella produzione tessile attraverso le evidenze funerarie*, Padova, p. 183-196.
- RÆDER KNUDSEN, L. 2012, « The Tablet-Woven Borders of Verucchio », in M. Gleba & U. Mannering (éd.), *Textiles and Textile Production in Europe from Prehistory to AD 400*, Oxford, p. 254-263.
- RESCIGNO, C., 2012, « Note sul sacello acheo metapontino dal pianoro dell'Incoronata », *Siris* 12, p. 5-18.
- RUSO, A., (éd.) 2006, *Con il fuso e la conocchia. La fattoria lucana di Montemurro e l'edilizia domestica nel IV secolo a.C.*, Potenza.
- SASSU, R., 2018, « Tra polis e chora. Santuari extraurbani e aree di culto rurali nel comprensorio metapontino », in E. Lippolis & R. Sassu (éd.), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra IV e I sec. a.C. Strutture, funzioni e interazioni culturali*, Roma, p. 129-165.
- SAVELLI, S., 2016. « Models of interaction between Greeks and Indigenous Populations on the Ionian Coast: Contribution from the Excavations at Incoronata by the University of Texas at Austin », in *Contextualizing "Early Colonisation". Archaeology, Sources, Chronology and Interpretative Models between Italy and the Mediterranean, Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome* 64, p. 371-383.
- SAVELLI in press, « Enotri e Greci all'Incoronata di Metaponto: un contributo dagli scavi dell'ICA (University of Texas at Austin) », in *Atti del cinquantaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 29 settembre-1 ottobre 2016*, p. 609-635.

- SAXKJÆR, S.G., JACOBSEN, J.K. & MITTICA, G.P., 2017, « Building V and ritual textile production at Timpone della Motta », in C. Brøns & M.-L. Nosch (éd.), *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford, p. 91-103, [doi:10.2307/j.ctvhidszk.13](https://doi.org/10.2307/j.ctvhidszk.13).
- SOFRONIEW, A., 2011, « Women's Work. The Dedication of Loom Weights in the Sanctuaries of Southern Italy », *Pallas* 86, p. 191-209, [doi:10.4000/pallas.2155](https://doi.org/10.4000/pallas.2155).
- SOFRONIEW, A., 2016, *Household Gods. Private Devotion in Ancient Greece and Rome*, Los Angeles.
- SOURISSEAU, J.C., 2006, « Les amphores commerciales de la nécropole de Rifriscolaro à Camarine. Remarques préliminaires sur les productions corinthiennes de Type A », in *Camarina. 2600 anni dopo la fondazione. Nuovi studi sulla città e sul territorio. Atti del convegno internazionale, Ragusa, 7 dicembre 2002, 7-9 aprile 2003*, Ragusa, p. 129-147.
- STEA, G., 1999, « Forme della presenza greca: sull'arco ionico della Basilicata tra emporia e apoikiai », in M. Castoldi (éd.), *Koiná. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano, p. 49-71.
- STOOP, M.W., 1974-1976, « Acropoli sulla Motta », *Atti e memorie della Società Magna Grecia* 15/17, p. 107-167.
- VITA, C., MANDIĆ, J. & DENTI, M., 2023, « Incoronata, la campagne de fouille 2022 : confirmation et nouvelles données », *Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger*, Italie, 2023 (on line), [doi:10.4000/baefe.8925](https://doi.org/10.4000/baefe.8925).
- YNTEMA, D., 1990, *The Matt-Painted Pottery Styles of Southern Italy during the Final Bronze Age and the Iron Age*, Galatina.

The Sanctuary of Hera Lacinia at Capo Colonna (Crotone)

Gregorio AVERSA

ABSTRACT

This paper will deal with one of the main archaeological sites in Calabria, which has always been linked to the history of the town of Croton. In Greek and Roman times it was called Lakinion promontory and there was a large sanctuary dedicated to the goddess Hera, whose renown and wealth are mentioned in various ancient literary sources (Strabo, Lycophron, Livy, etc.). The myth recalls the presence of a sacred wood and the passage of Heracles with Geryon's oxen. A cult was also practiced here in memory of Achilles, the great hero of the Trojan War. The veneration that was paid to Hera Lakinia made devotees of different origins converge towards her temple, with rich votive gifts. The sanctuary, also remembered for having been frequented by the great philosopher Pythagoras, acquired such fame that it probably became the seat of the Italiot League, a political and military confederation which in the 4th century BC. united all the Greeks of Magna Grecia. From here departed the great enemy of the Romans, the leader Hannibal, to return to his Carthage, after having left the memory of his deeds on a bilingual inscription in Greek and Punic. The sanctuary, precisely because of its location on a promontory, must have represented an essential reference for navigation and a safe port, of which the goddess was the guarantor. But Hera also protected nature and, in particular, the livestock that grazed freely within the wood sacred to her. At the same time, she was venerated as a liberating deity and associated with salvation in sea voyages and, therefore, this sanctuary must be recognized as having a central role in the context and in the natural and landscape components. The paper will try to outline the aspects of the goddess' cult through the analysis of materials and monumental remains.

Keywords : *alsos*, architectural terracottas, Building B, Croton, Hera Lakinia, Herakles.

RÉSUMÉ

Cet article traite de l'un des principaux sites archéologiques de Calabre, qui a toujours été lié à l'histoire de la ville de Croton. À l'époque grecque et romaine, le promontoire s'appelait Lakinion et il y avait un grand sanctuaire dédié à la déesse Héra, dont la notoriété et la richesse sont mentionnées dans diverses sources littéraires antiques (Strabon, Lycophron, Tite-Live, etc.). Le mythe rappelle la présence d'un bois sacré et le passage d'Héraclès avec les bœufs de Géryon. Un culte y était également pratiqué à la mémoire d'Achille, le grand héros de la guerre de Troie. La vénération que l'on portait à Héra Lakinia faisait converger vers son temple des dévots d'origines diverses, avec de riches cadeaux votifs. Le sanctuaire, dont on se souvient également qu'il fut fréquenté par le grand philosophe Pythagore, acquit une telle renommée qu'il devint probablement le siège de la Ligue Italiote, une confédération politique et militaire qui, au IV^e siècle avant J.-C., réunissait tous les Grecs d'Occident. C'est d'ici que partit le grand ennemi des Romains, le chef Hannibal, pour retourner à Carthage, après avoir laissé le souvenir de ses exploits sur une inscription bilingue en grec et en punique. Le sanctuaire, précisément en raison de sa position sur un promontoire, devait représenter une référence essentielle pour la navigation et un port sûr, dont la déesse était la garante. Mais Héra protégeait aussi la nature et, en particulier, le bétail qui paissait librement dans le bois qui lui était consacré. En même temps, elle était vénérée comme une divinité libératrice et associée au salut lors des voyages en mer et, par conséquent, ce sanctuaire doit être reconnu comme ayant un rôle central dans le contexte et dans la composante naturelle et paysagère. L'article tentera d'esquisser, à travers l'analyse des matériaux et des vestiges monumentaux, les aspects du culte de la déesse.

Mots-clés : *alsos*, Bâtiment B, Croton, Héra Lakinia, Héraclès, terres cuites architecturales.

In 1910 the founder of the Archaeological Superintendency of Calabria, the archaeologist Paolo Orsi, led the first official excavation at Capo Colonna, a promontory whose name is *Lakinion akron* in ancient sources. Previous surveys had been attempted by the Americans Alfred Emerson and Joseph T. Clarke between December 1887 and January 1888, but they could not continue due to lack of authorization by the newborn Italian State. This meant that Orsi was the first to engage in systematic research of the site which he had most likely come to know thanks to one of its most important remains: the ara marble slab belonging to the freedman Oecius, the subject of a publication by the epigraphist Vito Capialdi in 1846¹ shortly after it has been discovered in the property of the Marquis Anselmo Berlingieri – and it was thanks to this piece that the site was definitively identified as the ancient sanctuary of Hera Lakinia.

It was Orsi himself who defined subsequent archaeological research in one of the main Greek sanctuaries in the Mediterranean area dedicated to the goddess from Argos, whose epiclesis Lakinia (according to mythological tradition dating back to Timaeus)² refers to Heracles. Here, Heracles accidentally killed prince Kroton, son of the local king Lakinios, because he believed that Kroton was a thief intent on stealing the oxen he had brought from Geryon in Iberia. In addition to describing Heracles and Geryon's oxen on the promontory, the myth tells us about a sacred wood, to which Lycophron adds specific mention of a *kepos* (a garden)³, given to goddess Hera Lakinia by Thetis, daughter of the sea god Nereus, to thank her for breastfeeding her when she was a baby. Here, they may have practised a cult in memory of Achilles, the great hero of the Trojan War.

From the remarkable quantity, origin and variety of ex-votos⁴, researchers have deduced that the veneration paid to Hera Lakinia brought devout people of different origins together at her temple. This is also proved by numerous episodes found in literary sources: see the gift of a magnificent cloak by the Sybarite noble Alkisthenes on which the personifications of Sybaris, Susa and perhaps Persepolis were represented, together with a number of divinities⁵, or - in the mythical dimension - the dedication of a richly decorated *phiale* by the Trojan Aeneas⁶. The sanctuary is even remembered for having been frequented by the philosopher Pythagoras of Samos who, according to Iamblichus (*VP* 9, 50), taught women separately in the Hera temple. This temple itself was so famous that it probably became the headquarters of the Italiote League, the political and military confederation that in the 4th century BC brought together all the Greeks in Magna Graecia. It was from here that the great enemy of the Romans, the leader Hannibal, left Italy to return to his native Carthage, leaving evidence of his deeds in an inscription in Greek and Punic and in the offering of a golden *bucula* (a little cow)⁷. The bulk of information obtained from various literary sources therefore allowed Orsi to conclude that the Lakinion was one of the main sanctuaries in Magna Graecia and in the Mediterranean, that it was linked to the history of Croton from the very beginning and, that it was not by chance that Livy referred to it as *sanctum omnibus circa populis*⁸.

Particularly exposed to winds from the East, the promontory's geological composition makes it prone to constant coastal erosion: the cliff is made up of poorly cemented sandstone deposits that rest on a layer of marl clay that is highly vulnerable to sea storms and causes the disintegration of the rocky levels

1 CAPIALDI 1846. On archaeological research in the years of Paolo Orsi and immediately preceding, see AVERSA 2019b.

2 Diod. 4, 24,7; Iambl. *VP*, 50; Serv. *Aen.* 3, 552. On the myths concerning the Lakinion sanctuary see GIANGIULIO 1989, p. 70-72.

3 Lycophr. *Alexandra*, 857-865. A recent summary on the cults of the sanctuary and the main myths linked to the promontory can be found in AVERSA & NICOLETTI 2020.

4 SPADEA 1994a, p. 9-26; SPADEA 1994b, p. 368-376, fig. 9-17; SPADEA 1996, p. 51-79, 107-125; BARBANERA 2006.

5 Ps.-Arist. *De mir.*, 96, 838a; MARCHIANDI 2018.

6 Dion. Hal., 1, 51, 3.

7 Coelius Antipater, *HRR* I, fr. 34, 169-170 (= Cic. *De div.* I, 24, 48).

8 Liv. 24, 3, 3: "Sex milia aberat inde [urbe nobili] templum, ipsa urbe [erat] nobilius, Laciniae Iunonis, sanctum omnibus circa populis".

above. It is a very jagged coastline, giving rise to the toponym Lakinion, from the Greek noun *lakis* which means 'shred' or 'rag', referring directly to its perimeter (fig. 1-2).



Fig. 1 : Satellite's view of the Lakinion promontory.



Fig. 2 : The Lakinion promontory (from the East).

Its position on a promontory made the Lakinian sanctuary a great aid to navigators and a securing safe harbour, of which the goddess was the guarantor. And its topographical location is undeniably impressive, with Strabo giving details of the distance from the Strait of Messina and describing the promontory as the 'mouth' of the Gulf of Tarentum⁹. On the other hand, we know from other sources that in the treaty between Rome and Tarentum, the promontory was described as an outer limit not to be crossed¹⁰; and researchers consider it either as an extra-urban sanctuary, a territorial limit or a border sanctuary in order to underline its interaction with the outside world¹¹.

However, one cannot ignore the importance of the cult of the titular goddess as a divinity of civic structures, and its link with the metropolis. Hera is still the goddess wife of Zeus and, for this reason, a maternal divinity, devoted to the care of newborns, an aspect that makes her a protector of the community. In my opinion, the images holding their hands to their breasts on the so-called Sele lamps, that are well attested on the Lakinion¹² and can be compared to representations of Astarte in an oriental context, should be interpreted in this sense. This curatrophic aspect enhances the social role of motherhood protected by the goddess and plays down the notion, typical of ancient people, according to which female fertility falls within the prerogatives of the divine and as such must be framed in light of the seasonal cycle. Nevertheless, not only is the goddess the exclusive protagonist as mother and nurse, but the *hieros gamos* of Hera and Zeus is also implied, uniting the two main cosmic powers, the earth and the sky¹³. From this it seems possible to derive a few more elements.

In this particular instance, Hera seems closely associated with nature if we are correct in interpreting the words of Livy. His writings mention a herd of cattle free to graze on the promontory in the midst of magnificent vegetation that grew spontaneously¹⁴, a description comparable to what Lycophron says in the poem *Alexandra* about the existence of a sacred wood and garden dedicated to the goddess¹⁵. « *Venerable Hera, who often looks down from the sky onto the fragrant Lakinium* »¹⁶, this is how the Lokrian poetess Nosside, who lived between the end of the 4th and the beginning of the 3rd century BC, addressed the goddess, while giving her a byssus robe as a gift to the sanctuary.

Hera Lakinia's link with nature is confirmed by a large number of architectural terracottas depicting floral chains or slabs with leafy frames¹⁷. These are the products of a coroplastic workshop installed on site to serve the sanctuary, characterized by decorative motifs of oriental origin which were particularly popular during the 5th century BC in the Aegean area: comparisons may be found in Aegina, Thasos, Samos, Miletus, but also in Olympia¹⁸.

The oldest roofing system of the series of architectural terracottas found at Capo Colonna (so-called roof A), surviving in a few fragments, is certainly inspired by Greek-oriental models composed of a sima with Ionic kyma and gorgon heads alternating with panther heads: they are dated between 540 and

9 Strabo VI, 1, 11.

10 Arrian. *Samn.*, 7

11 OSANNA 1997. On the sanctuaries and their relationship with the sea, see also individual contributions in RUSSO & GUARNERI 2016.

12 SPADEA 1994a, p. 10, cat. 3-5, fig. 9-10; SPADEA 1996, p. 70-71, cat. 78-84.

13 COMBA & AMATEIS 2019, *passim*.

14 Liv. 24, 3,4-5: *Lucus ibi frequenti silva et proceris abietis arboribusque saeptus laeta in medio pascua habuit, ubi omnis generis sacrum deae pecus pascebatur sine ullo pastore; separatimque greges sui cuiusque generis nocte remeabant ad stabula, numquam insidiis ferarum, non fraude violati hominum.*

15 See above note 3.

16 *Anthologia Palatina* VI, 265.

17 ORSI 1911, p. 111-115, fig. 95-98; CRISTOFANI 1967, pl. XCIX-CIII; AVERSA 2006, 254-255, fig. 25.2 e 25.13.

18 On the topic see also AVERSA 2014, p. 299-301, pl. LXXIX.e-f and pl. LXXX.

530 BC¹⁹, the time when Pythagoras arrived in Croton. Although very few fragments of this roofing have been found, the type of clay - which reminds us of Corinthian amphorae type A clay - confirms its proximity to models from the Aegean basin circulating in Latium and Etruria, in accordance with the commercial and artistic diffusion described in the studies of Mario Torelli, Fausto Zevi, Charlotte Wikander and Nancy Winter: they connected this diffusion with Corinth and the noble Bacchiad Demaratus, on the one hand, and with the Ionian world through the court of the Lydian king Croesus, on the other²⁰.

There is no doubt that connecting the goddess Hera to plants and nature clearly underlines her role in the vegetative cycle as it is typical of a goddess endowed with generative power²¹, characterized above all by her femininity (*gyné*). Only secondarily is she a bride (*nymphè*). Furthermore, the absence of archaeological finds from the Greek era on the promontory (with the exception of those on the extreme tip, as well as the later attestations in scattered Roman farms²²) suggests a dynamic on the Lakinion similar to that of Perachora, home of the sanctuary of Hera Akraia on the promontory located 14 km N-E of Corinth²³. From this perspective, the news of a flock moving freely on Lakinion accords with the presence of the *alsos*, a sacred wood to the divinity within which neither birth nor death were permitted²⁴. In other words, everything (vegetation, animals and human beings) had to submit to the goddess' will, which, on the Lakinion, was manifest in her special ability to renew her own virginity, as in Argos, through a ritual bath in the Kanathos spring, where devout pilgrims bathed her cult statue (Paus. II, 38, 2). Neither can we overlook the other aspect suggested by Lycophron²⁵: he recalls the "garden of the goddess *Hoplosmia* adorned with plants", and thus presents her as a goddess in arms, that is, in the form of a warrior virgin in the style of Athena, as can be seen in the gigantomachy of the archaic tradition. The discovery of miniature bronze shields at Capo Colonna could be traced back to this prerogative of the goddess Hera Lakinia²⁶.

No less important was her power to guarantee freedom, as is underlined by the border stone with the inscription *Heras Eleutheria*, which may be translated by "(belonging to) Hera of freedom"²⁷. Similar memorial stones were likely placed around the most sacred area. We do not know the exact provenance of this stone, found in the 19th century along the cliff edge below the column of temple A²⁸; but three similar elements in limestone, even if slightly smaller, may be considered *horoi* delimiting a sacred space (fig. 3). Their arrangement, one inside building B, the others a few meters away, further west and further east along the *via sacra*, due to their slightly converging position suggests that they delimited a large circular space north of temple A (fig. 4). Therefore we are led to hypothesize that beneath this limited space there may be a temple older than temple A, famous for its doric column. In fact the space the *horoi* delimit circumscribes a circular area as large as that of temple A. Emerson and Clarke probably carried out their investigations in this area in the 19th century, but the government authorities compelled them to stop and numerous fragments of marble sculptures seem to have been lost since then. If the hypothesis is correct, it would still be necessary to find the other temple under the ground, whose remaining foundations are

19 ORSI 1911, p. 109, fig. 89; MERTENS 1984, p. 200-201, fig. 2; Philipps 1983, p. 15, fig. 42; AVERSA 2014, p. 304; AVERSA 2020, p. 80, fig. 5-6.

20 WINTER 1993, p. 29-33; WINTER 2006; WINTER 2023.

21 On the connection of plants to deities see ARRIGONI 2018.

22 D'ANNIBALE & CARTER 2014.

23 SINN 1991.

24 GIANGIULIO 1989, p. 55-56. From the sources we learn that on the extrem tip of the promontory there must have been a garden (*kepos*), while the rest of the promontory must also have been affected by the presence of a sacred forest (*alsos*). On the topic in general, see CAZANOVE & SCHEID 1993.

25 *Alexandra*, 857-858: ἐν οἷσι πόρτις ὄρχατον τεύξει θεῶν / Ὀπλοσμίξ φυτοῖσιν ἐξησχημένον.

26 SPADEA 1992, p. 96.

27 GIANGIULIO 1989, p. 59, n. 24.

28 DUHN 1897, p. 346-347, fig. 3.

presumed to be parallel to those of temple A, built in the protoclassical age a little further south. What is peculiar in temple A is its orientation, which is different from that of the *via sacra* and building B, but is absolutely consistent with the remains of the limestone investigated to the west of the Albani garden, which is exactly perpendicular to temple A, building H and the entire southern sector of the sanctuary. We are therefore inclined to believe that to the north of temple A there was another temple parallel to it, which was probably older.

If we imagine two parallel temples of similar dimensions, we find ourselves with a coherent structure comparable to other similar constructions in Magna Graecia, such as the sanctuary of Apollo Lyceus in Metaponto; this enables us to verify with greater probability the intrinsic value of the sanctuary as an independent unit as compared to the topographic structure that the Romans gave to the settlement they established on the promontory starting from 194 BC, connecting to what we call the *via sacra*²⁹.

Nor should the position of building B be underestimated: it appears to be oriented according to a completely different logic and - if our hypothesis is correct - it would be no coincidence if it were located at the edge of the circular space delimited by the stones. We believe that the temple hidden by the Albani garden (let's call it temple C) is an architectural organism older than the classical phase of temple A, under which Dieter Mertens and Giorgio Rocco already conjectured that an older phase was hidden (Temple A1)³⁰. Consequentially, it seems plausible to associate roof A with one of the two archaic temples (A1 or C) and with the other the architectural material recovered in the important landfill, identified north of the villa Albani during the 2000 excavations³¹; the landfill, closed at the beginning of the 5th century BC, allowed us to recover lots of clay elements from roof B, a roofing system of siceliote production which also dates back to between 540 and 530 BC³². If our hypothesis is correct, the two roofing systems (roof A and roof B) would have covered the oldest phases of the two temples A and C, and would have been replaced during restoration of the sanctuary which presumably took place when building B and the *via sacra* were built. Both, in fact, are a sign of radical change that occurred in the topography of the sanctuary in the transition period between the 6th and 5th century BC. Building B probably pre-existed this transformation (fig. 5), also because the large trapezoidal block inside it was staggered *vis a vis* the entrance to the building, and seems to indicate a narrowing of the building following demolition and reconstruction slightly set back from the North wall. However, this did not prevent the building from being respected and placed between the two major temples, although it was even more important in generating the line of the road parallel to it.

Building B is known for the discovery of numerous votive gifts during the 1986 campaign, including the famous golden diadem which was found, not as a coincidence, next to the *horos*, which underlines its importance as an offering of supreme value³³. Among the various votive gifts, a small Nuragic boat stands out on account of its elegance and size compared to other examples from Sardinia³⁴. The bronze object was a lamp and, at the moment of ritual deposition, the animal head on the bow and the tree on the deck, serving as supports for the lamp, were cut. Its importance as an object is confirmed by its discovery just next to the boundary stone incorporated in building B. This was clearly a specific building for objects relevant to the cult and underlined the sacredness of the area; to the point that next to this building, at

29 RUGA 2014, p. 186-211.

30 ROCCO 2009, pp. 2-6, fig. 8. This archaic building will therefore be called Temple A1 compared to the classical building (Temple A2).

31 VERBICARO 2005; VERBICARO 2009.

32 AVERSA 2009; AVERSA 2011.

33 SPADEA 1994a, p. 24-26, fig. 30, pl. VII.a and VIII; SPADEA 1994b, p. 368-371, fig. 9; SPADEA 1996, p.76-79, cat. 148.

34 LILLIU 2000; SPADEA 1994a, p. 22-24, fig. 27-29, pl. VII.b,e; SPADEA 1994b, p. 375, fig. 15; SPADEA 1996, p. 56-58, cat. 4.

about the end of the 6th century BC, was built the sacred road which came from Crotona and led to the area overlooking the sea, in front of the temples where the altar would have stood.

According to literary evidence, the altar would have been a point of particular importance for navigation along the coast. Livy and others³⁵, in fact, describe it as a perpetually lit altar, maybe similar to the altar of Zeus in Olympia, built up gradually with the ashes and remains of sacrifices. If we accept the idea that the marble slab in the Crotona Museum³⁶ is one side of a marble altar from Capo Colonna, we could imagine a monumental altar enclosure of the stepped type, dear to Attic architecture of the classical age³⁷. Stylistic comparison also refers to the period between 420 and 400 BC compatible with building work shortly after the construction of temple A. In any case, the arrangement of the altar with a view of the sea appears plausible and would give the area an even more theatrical character if one considers that the eastern façade of temple A would have either a staircase or a platform in front of it³⁸.



Fig. 3 : The *horoi* along the sacred way.

The stretch of coast in front of the temple must have been a few dozen meters deeper in ancient times, yet the special position of the temple overlooking the sea does not lose its importance. This large classical building must have stood out for those travelling along the coast of the promontory, and promontories have always been major landmarks for sailors; the very term 'cabotage' seems to derive from

35 Liv., 24, 3, 2; Plin., *N.H.*, 2, 107. An allusion to the altar and ashes is also in Val. Max., I, 8.

36 LATTANZI 2005, pl. I-III.

37 Proposal from the author during the conference *Andres gar poleis (Thuc. VII, 77.7): partecipazione civica e produzione nelle città greche d'Occidente, Convegno internazionale-Webinar (9-10 febbraio 2021)*.

38 ROCCO 2009, p. 6-8, fig. 9-11 proposes a terrace, while the writer prefers a monumental staircase similar to that of the temple D (or temple of Hera Lacinia) in Agrigento (MERTENS 2006, p. 386-390, fig. 654-657).

the Spanish noun *cabo* (promontory). Nor should it be forgotten that the Nuragic boat refers to sea travel and its function as a lamp hints at the divinity who lights the path and thus ensures protection from the dangers of navigation. This brings us back to the goddess who protects and frees from danger.

If this were true, the location of the sanctuary on the extreme tip of a vast promontory would gain its full significance. One of the most important comparisons is the sanctuary of Hera Akraia in Perachora on the Corinth Gulf, where the goddess is also called *Limenia*: here the goddess is primarily linked to the sea and to her function as protector of sailors, so the promontory constitutes an *asylon*. In the *Life of Pompey* (24, 5), Plutarch lists the Heraion Lakinion together with Argos and Samos among the other sanctuaries capable of ensuring *asylia*, that is, protection and therefore liberation.

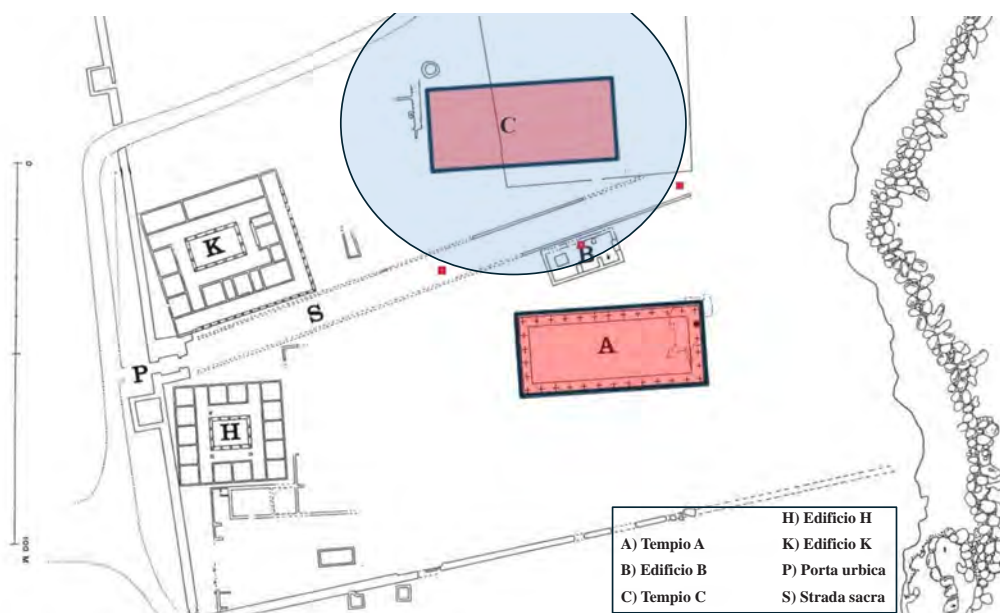


Fig. 4 : General plan of the sanctuary area (the *horoi*, Temple A and the hypothetical location of Temple C are highlighted in red).

The coexistence of so many functions referring to the female world, the sea, war, but also *asylia*, liberation, as well as to vegetation and generative power, closely reflects characteristics of other famous divinities of the Mediterranean sea, especially Astarte and Aphrodite. They both had famous shrines located on the sea and are recognized today as manifestations of the same divine feminine power. Particular evidence was found linking the Astarte venerated in Malta in the sanctuary of Tas Silġ to the Aphrodite of Erice, later venerated by the Romans as Venus Ericina³⁹. In both cases, the location of the sanctuary on the coast enhances its connection with the sea: as in Crotona, this is an eastern version of Hera Akraia, since it is interwoven with its promontory - the Lakinion *akron*.

On the other hand, the absence of a Zeus Lakinios in literary sources suggests that the Calabrian sanctuary underlines the pre-eminent role of Hera as the primordial divinity of the krotoniatan pantheon, directly going back to the goddess venerated in Argos, in a very similar way to what happens in Samos, where the Heraion places the goddess in the foreground. Not surprisingly, literary traces indicate direct filiation from the Argive goddess. This does not mean that Zeus did not have a role in the Lakinion, but we cannot rule out that the Krotoniatans wanted to give a special place in their main sanctuary to the goddess to whom they were devoted.

39 AMADASI GUZZO 2010 ; LIETZ 2012.

All this rather implies that the Lakinion sanctuary was part of a wider network of international relations, connecting it mainly to the Argive Heraion, but in all likelihood also to other important Mediterranean sanctuaries dedicated to female divinities, linked to the sea through the world of navigation.

This would seem to be confirmed by a particular type of votive offering found in the area, not only inside building B, but also on the sea shore as shown by recent excavations. During investigations in 2012, evidence of the presence of a *favissa* containing material discarded at different times between the beginning of the 7th century and mid-6th century BC was found. This was closed at the end of the Archaic period to make way for significant reorganization of the sanctuary with the leveling of the upper surface, and to let the building B be raised on it⁴⁰. Furthermore, other clues demonstrate substantial restructuring of the entire area: some holes, the remains of poles on the western front, cut by the foundation cable of temple A (fig. 6), suggest there may have originally been trees, which were subsequently removed to prepare an esplanade where the archaic peripteral lithic temple stood (temple A1), which was to follow in 480 BC the classical temple (temple A2).

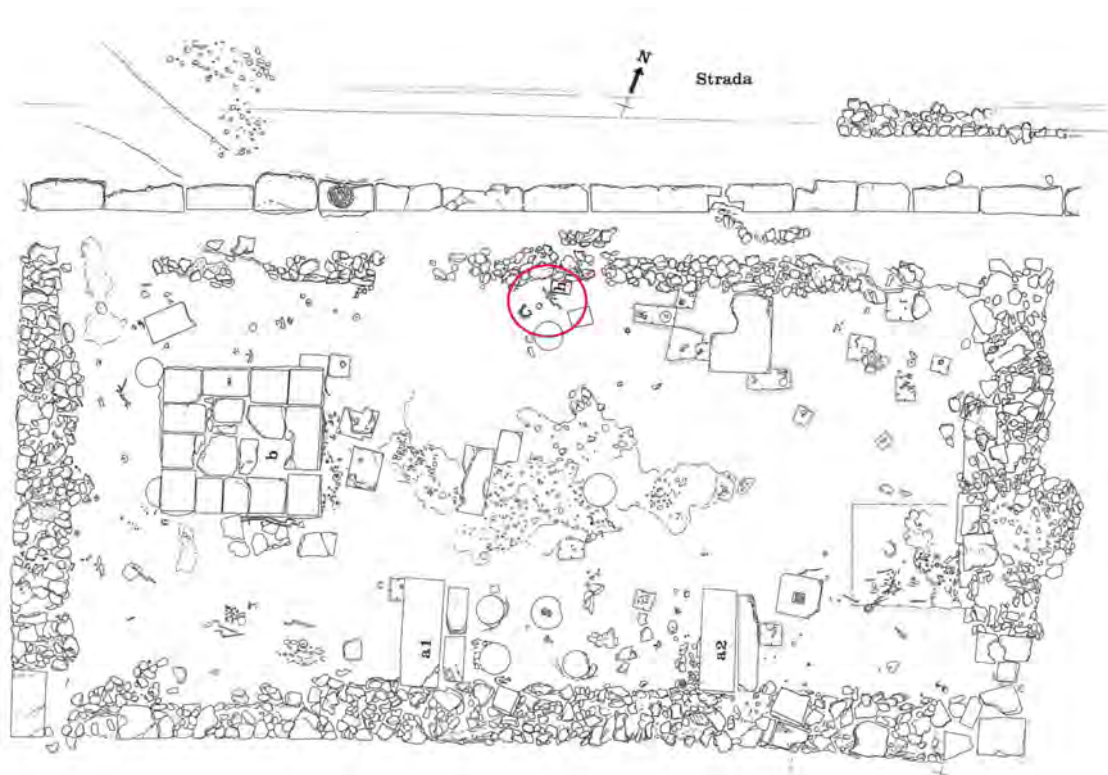


Fig. 5 : Plan of building B (the *horos* with the diadem and the small Nuragic boat are highlighted).

The *favissa* under building B contained objects of oriental origin, especially scarabs, found in various specimens alongside Corinthian, Chalcidian and Greek-Oriental ceramics. And it is the scarabs that have attracted our attention (fig. 7)⁴¹. These specimens belong to a well-defined chronological period between

40 RUGA 2020, pp. 353-387.

41 Scarabs were also found during the excavation of Building B (SPADEA 1994a, p. 20, fig. 23, pl. VI,a-b; SPADEA 1996, p. 59, cat. 9; RUGA 2020, p. 379, pl. I.g).

the end of the 8th and beginning of the 6th century BC and are recognized as unequivocally of Egyptian origin, as there are words in hieroglyphic characters. The association of *Aegyptiaka* with sanctuaries of female deities is especially well known, with a so-called "international female network" linked to the circulation of this type of jewelry, appreciated by women as amulets favorable to health and procreation⁴². In addition, the provenance of the votive offerings found inside building B also indicates the international character of the sanctuary, with objects of Attic, Chiotian, Samian, Milesian origin, rather than Syriac or Urartian similar to a sanctuary of this type in Gravisca⁴³ and, above all, in the Greek sanctuaries of Naukratis, where the community of Samos had established the cult of Hera⁴⁴. It is no coincidence - in my opinion - that Gravisca and Naukratis are places frequented by the same Samians, fellow countrymen of Pythagoras, and this international status would have continued even in the 5th century, as proved by the marble decoration of the classical temple, attributable to the initiative of an Aegean stonemasons' workshop⁴⁵.



Fig. 6 : The foundation cable of temple A seen from the West.



Fig. 7 : Scarab found in building B.

In conclusion, the Lakinion sanctuary's international dimension, facing both East towards Egypt and West towards Sicily and Etruria, confirms the Mediterranean scope of this place of worship, but also favors the idea that this center marked the identity of the Achaean community established in Croton in the last decades of the 8th century BC, a community which never forgot its origins and the need to maintain its ties with the Aegean sea, the Peloponnese and its cultural traditions. This is confirmed by the most ancient architectural terracottas of Croton, which are based on Argive style models, the so-called "Horned Roofs" also identified in Aegina⁴⁶, together with original myths that go back to Heracles and the Homeric memory of Achilles, the hero son of Peleus, whose funeral took place in Lakinion - as the *Odyssey* tells us - on the Sigeus promontory of the Hellespont⁴⁷, when Thetis emerged from the sea with a long procession of Nereids to mourn the hero who died in Troy: a *penthos* in some way similar to that of Medea, who in

42 On the importance and meaning attributed to scarabs as amulets linked to the medical-magical protection of female fertility and infant health, see DE SALVIA 2021. On the phenomenon in general, see DE SALVIA 2011.

43 On recent discoveries see FIORINI 2016.

44 An introduction to the issue can be found in VILLING & SCHLOTZHAUER 2006.

45 BELLI PASQUA 2010.

46 AVERSA 2013 ; AVERSA 2019a, p. 201-202.

47 Hom., *Od.* XXIV, 43-94 ; Soph., *Philoct.* 355 ; Auson., *Epitaph.* 5, 1-2.

the sanctuary of Hera Akraia on the Perachora promontory mourned her dead children through a ritual sacrifice⁴⁸. And, as we have seen, according to legend, it is the sea nymph Thetis, mother of Achilles, who gives the *kypos* to Hera Lakinia⁴⁹. In short, this is a mythical tradition that establishes a significant parallel with Aphrodite and Adonis, symptomatic of the kinship between the great Mediterranean mothers Hera, Aphrodite and Astarte. But, at the same time, it is an explicit and – I would say – definitive reference to the interconnection between a place of worship, the rites practiced there and the Mediterranean dimension.

References

AMADASI GUZZO, M.G., 2010, « Astarte a Malta: il santuario di Tas Silġ », in L. de la Bandera Romero & E. Ferrer Albelda (éd.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, Sevilla, p. 465-489.

ARRIGONI, G., 2018, « Riflessioni su dei e piante in Grecia: una questione di metodo », in G. Arrigoni (éd.), *Dei e piante nell'antica Grecia I, Riflessioni metodologiche, Efesto, Demetra in Grecia, Magna Grecia e Sicilia, Kore Persefone, Ecate, Apollo, Afrodite*, Bergamo, p. 13-32.

AVERSA, G., 2006, « Ionismo e ionismi in Magna Grecia. Le terrecotte architettoniche dell'Heraion Lacinio », in I. Edlund-Berry, G. Greco & J. Kenfield (éd.), *Deliciae Fictiles III. Architectural Terracottas in Ancient Italy: New Discoveries and Interpretations, Proceedings of the international conference held at the American Academy in Rome (Novembre 7-8, 2002)*, Oxford, p. 252-258.

AVERSA, G., 2009, « Indizi per un tempio di età arcaica: il tetto B », in C. Mezzetti (éd.), *Il santuario di Hera al Capo Lacinio. L'analisi della forma, il restauro e la ricerca archeologica*, Roma, p. 99-106.

AVERSA, G., 2011, « Un tempio arcaico al Lacinio: elementi di una copertura fittile con figure plastiche dai recenti scavi sul promontorio di Capo Colonna di Crotona », in P. Lulof & C. Rescigno (éd.), *Deliciae Fictiles IV. Architectural Terracottas in Ancient Italy. Images of Gods, Monsters and Heroes, Proceedings of the International Conference held in Rome and Syracuse (October 21-25, 2009)*, Oxford, p. 378-387, [doi:10.2307/j.ctvh1dkxd.45](https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dkxd.45)

AVERSA, G., 2013, *I tetti achei. Terrecotte architettoniche di età arcaica in Magna Grecia*, Paestum.

AVERSA, G., 2014, « Coperture fittili ed edilizia a Crotona. Vecchi indizi e nuove testimonianze per una storia dello sviluppo urbano », in R. Spadea (éd.), *Kroton. Studi e ricerche sulla polis achea e il suo territorio*, Roma, p. 289-307.

AVERSA, G., 2019a, « Nuove considerazioni per una definizione dell'architettura arcaica degli Achei d'Occidente », in E. Greco & A. Rizakis (éd.), *Gli Achei in Grecia e in Magna Grecia: nuove scoperte e nuove prospettive, Atti del convegno di Aigion (12-13 dicembre 2016)*, Athens, p. 201-222.

AVERSA, G., 2019b, « Paolo Orsi e Crotona: una storia contrastata », in C. Malacrino, M. Musumeci (éd.), *Paolo Orsi. Alle origini dell'archeologia tra Calabria e Sicilia*, Reggio Calabria, p. 243-257.

AVERSA, G., 2020, « Pitagora a Crotona? Indizi e suggestioni attraverso la testimonianza dei dati archeologici », dans *Hesperia* 37, N.S. 2, p. 73-94, [doi:10.48255/1286](https://doi.org/10.48255/1286).

48 DUBBINI 2019.

49 See *supra*.

- AVERSA, G. & NICOLETTI, G., 2020, « Capo Colonna di Crotona. Considerazioni generali sul sito e primi risultati delle indagini archeologiche nelle aree limitrofe al santuario di Hera Lacinia », in R. Spadea, F. Lo Schiavo, M.L. Lazzarini (éd.), *Tra Ionio e Tirreno: orizzonti d'archeologia. Omaggio a Elena Lattanzi*, Roma, p. 389-396.
- BARBANERA, M., 2006, « Altre presenze. 'Stranieri' nei luoghi di culto in Magna Grecia », in A. Naso (éd.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del Convegno Internazionale (Udine, 20-23 novembre 2003)*, Firenze, p. 359-395.
- BELLI PASQUA, R., 2010, « Scultura architettonica e officine itineranti: il caso dell'Heraion al Capo Lacinio », in G. Adornato (éd.), *Scolpire il marmo. Importazioni, artisti itineranti, scuole artistiche nel Mediterraneo antico, Atti del Convegno Internazionale, (Pisa, 9-11 novembre 2009)*, Milano, p. 171-184.
- CAPIALBI, V., 1846, *Di un'ara dedicata alla Giunone Lacinia*, Napoli.
- CAZANOVE, O. de & SCHEID, J. (éd.), 1993, *Les bois sacrés, Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard (Naples, 23-25 Novembre 1989)*, Napoli, [doi:10.4000/books.pcyj.313](https://doi.org/10.4000/books.pcyj.313).
- COMBA, E., & AMATEIS, M., 2019, *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali*, Torino, [doi:10.4000/books.aaccademia.5409](https://doi.org/10.4000/books.aaccademia.5409).
- CRISTOFANI, M., « Le terrecotte architettoniche provenienti dal santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna », *Arch.Cl. XIX*, 1967, pp. 313-319.
- D'ANNIBALE, C. & CARTER, J.C., 2014, « Ritorno al passato. La seconda campagna di field survey dell'Istituto di Archeologia Classica dell'Università del Texas nel territorio del Marchesato di Crotona », in R. Spadea (éd.), *Kroton. Studi e ricerche sulla polis achea e il suo territorio*, Roma, p. 281-286.
- DE SALVIA, F., 2011, « La via mediterranea degli Aegyptiaca. I. Produttori, acquirenti e consumatori nell'Egitto faraonico », in S. Francocci & R. Murgano (éd.), *La cultura egizia ed i suoi rapporti con i popoli del Mediterraneo durante il I millennio a.C., Atti del Convegno Internazionale (Viterbo, 6-7 novembre 2008)*, Vetralla, p. 35-43.
- DE SALVIA, F., 2021, « Origine e significato degli Aegyptiaca di Amendolara », in J. de La Genière (éd.), *Amendolara. La Nécropole de Paladino Ouest*, Napoli, p. 219-233, [doi:10.4000/books.pcyj.5193](https://doi.org/10.4000/books.pcyj.5193).
- DUBBINI, R., 2019, « Medea sovrana di Corinto. Una scelta astuta nella costruzione dell'immaginario e dello spazio corinzio di epoca bacchiade », *Dionysus ex machina. Rivista online di studi sul teatro antico X*, p. 32-61.
- DUHN, F. von, 1897, « Crotona. Antichità greche di Crotona, del Lacinio e di alcuni altri siti del Brezio », *NSc* 1897, p. 343-360.
- FIORINI, L., 2016, « Il santuario emporico di Gravisca: nuovi dati dalle recenti campagne di scavo », in A. Russo & F. Guarneri (éd.), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Roma, p. 23-31.
- GIANGIULIO, M., 1989, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa.
- LATTANZI, E., 2005, « Osservazioni su una stele frammentaria in marmo con scena di commiato », in R. Belli Pasqua & R. Spadea (éd.), *Kroton e il suo territorio tra VI e V secolo a.C. Aggiornamenti e nuove ricerche, Atti del Convegno di Studi (Crotona, 3-5 marzo 2000)*, Crotona, p. 19-23.
- LIETZ, B., 2012, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.

- LILLIU, G., 2000, « D'una navicella protosarda nello Heraion di Capo Colonna a Crotona », *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* XII, 2, p. 181-233.
- MARCHIANDI, D., 2018, « Dediche effimere ad Artemide: tessili iscritti negli inventari di Brauron », in F. Camia, L. Del Monaco, M. Nocita (éd.), *Munus Laetitiaae. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, vol. II, Roma, p. 75-76.
- MERTENS, D., 1984, « I santuari di Capo Colonna e Crimisa: aspetti dell'architettura crotoniate », in *Crotona, Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli, p. 189-230.
- MERTENS, D., 2006, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, Roma.
- ORSI, P., 1911 « Croton. Prima campagna di scavi al santuario di Hera Lacinia », in *NSc* VIII, suppl. 1911, Roma, p. 77-124.
- OSANNA, M., 1997, « Territorio coloniale e frontiera. La documentazione archeologica », in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente, Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1997, p. 273-292.
- PHILLIPS, K.M. jr., 1983, « Terrecotte architettoniche con protomi di leopardo da Poggio Civitate (Murlo, Siena) », *Bollettino d'Arte* 68, p. 1-24.
- ROCCO, G., 2009, « Il tempio di Hera al Capo Lacinio: nuove acquisizioni ed elementi per una sua restituzione », in C. Mezzetti (éd.), *Il santuario di Hera al Capo Lacinio. L'analisi della forma, il restauro e la ricerca archeologica*, Roma, p. 1-30.
- RUGA, A., 2014, « Crotona romana: dal promontorio Lacinio al sito 'acheo' », in R. Spadea (éd.), *Kroton. Studi e ricerche sulla polis achea e il suo territorio*, Roma, p. 181-272.
- RUGA, A., 2020, « Scavi 'Orsi' al *Lakinion* di Crotona. Considerazioni alla luce di recenti scavi d'archivio (2018) e degli scavi sul campo (1955-2014) », in R. Spadea, F. Lo Schiavo & M.L. Lazzarini (éd.), *Tra Ionio e Tirreno: orizzonti d'archeologia. Omaggio a Elena Lattanzi*, Roma, p. 353-387.
- RUSSO, A. & GUARNERI, F. (éd.), 2016, *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Roma.
- SINN, U., 1991, « La funzione dell'Heraion di Perachora nella peraía corinzia », in F. Prontera (éd.), *Geografia storica della Grecia antica*, Bari, p. 209-232.
- SPADEA, R., 1992, « L'Heraion del Lacinio e le sue scoperte », in R. Spadea (éd.), *Omaggio a Crotona*, Roma, p. 59-88.
- SPADEA, R., 1994a, « Il tesoro di Hera », *Bollettino d'Arte* 88, p. 1-34.
- SPADEA, R., 1994b, « Santuari di Hera a Crotona », in J. de La Genière (éd.), *Héra. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. Lille, 29-30 novembre 1993*, Napoli, p. 235-259, [doi:10.4000/books.pcyj.954](https://doi.org/10.4000/books.pcyj.954)
- SPADEA, R. (éd.), 1996, *I Greci in Occidente. Il tesoro di Hera*, Roma.
- VERBICARO, G., 2005, « Uno scarico di materiali nell'area dell'edificio termale », in R. Spadea (éd.), *Scavi e ricerche sul promontorio Lacinio: nuove ipotesi e aggiornamenti*, Crotona, p. 81- 91.
- VERBICARO, G., 2009, « Stratigrafia e materiali di una fossa al di sotto del balneum di Capo Colonna: un approfondimento », in C. Mezzetti (éd.), *Il Santuario di Hera al Capo Lacinio: l'analisi della forma, il restauro e la ricerca archeologica*, Roma, p. 173-180.

VILLING, A. & SCHLOTZHAUER, U., 2006, « Naukratis and the Eastern Mediterranean: Past, Present and Future », in A. Villing & U. Schlotzhauer, 2006, *Naukratis: Greek Diversity in Egypt. Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean*, London, p. 1-10.

WINTER, N.A., 1993, « 'Kroisos' Role in the Diffusion of Greek Mainland Architectural Terracottas to Ionia », in J. des Courtils & J.-Ch. Moretti (éd.), *Les grands ateliers d'architecture dans le monde égéen du VI^e siècle av. J.-C.*, Actes du colloque d'Istanbul, 23-25 mai 1991, Istanbul, p. 29-33.

WINTER, N.A., 2006, « Gorgons, Minotaurs and Sibyls: A Shared Early Archaic Terracotta Roof System at Pithecusae, Cumae and Rome », in E. Herring *et al.* (éd.), *Across Frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians & Cypriots. Studies in Honour of David Ridgway & Francesca R. Serra Ridgway*, London, p. 349-355.

WINTER, N.A., 2023, « Refugee Terracotta Craftsmen from Anatolia in Southern Etruria and Latium, 550/540-510 BCE », in E.P. Baughan & L.C. Pieraccini (éd.), *Etruria and Anatolia: Material Connections and Artistic Exchange*, Cambridge, p. 129-142, [doi:10.1017/9781009151016](https://doi.org/10.1017/9781009151016).

Un promontorio, un'amazzone, un'area sacra : il santuario urbano di Kaulonia sul capo Cocinto

Maria Cecilia PARRA

RIASSUNTO

Il santuario urbano della colonia achea di Kaulonía (Monasterace Marina, RC) viene presentato in sintesi diacronica, con particolare attenzione al suo rapporto con il territorio e con l'antico promontorio *Cocynthum* (oggi Punta Stilo), su cui era situato. Questo promontorio, oggi cancellato dalle trasformazioni costiere, fu nell'antichità un elemento "portante" della colonia achea e del suo territorio, una tappa importante sulla rotta ionica, grazie a un buon approdo, alla presenza di acqua e di pietra da costruzione, e alle risorse dell'entroterra, in particolare quelle minerarie. Recenti ricerche hanno evidenziato, già in età protostorica, un fitto insediamento in prossimità di giacimenti metallici di ferro, rame e argento : un'area di contatti archeologicamente documentati con la popolazione locale, che anche il mito di Clete, attestato da Licofrone e Servio, sembra rivelare. L'inizio precoce dell'attività metallurgica (seconda metà del VII secolo a.C.) all'interno del santuario urbano sembra essere una forte indicazione di questi contatti. In questo lavoro si presta particolare attenzione ai contesti artigianali metallurgici all'interno del santuario, attivi dalla metà circa del VII secolo a.C. fino a tutto il V secolo, dove venivano rifuse, riparate e prodotte offerte in metallo.

Parole chiave : amazzone Clete, Capo Cocinto, Kaulonia, officine metallurgiche, santuario di Zeus, Tabula Cauloniensis.

ABSTRACT

The urban sanctuary of the Achaean colony of Kaulonía (Monasterace Marina, RC) is presented diachronically in summary, with special attention to its relationship to the territory and to the ancient promontory *Cocynthum* (today Punta Stilo), on which it was located. This promontory, now erased by coastal changes, was in ancient times a "load-bearing" element of the Achaean colony and its territory, an important stop on the Ionian route, thanks to a good landing place, the presence of water and building stone, and inland resources, particularly mining ones. Recent research has shown, as early as the protohistoric age, a dense settlement in the vicinity of iron, copper, and silver metal deposits : an area of archaeologically documented contacts with the local population, that the myth of Clete, attested by Lycophron and Servius, also seems to reveal. The early start of metallurgical activity (second half of the 7th century B.C.) within the urban sanctuary seems to be a strong indication of these contacts. In this paper, special attention is paid to the metallurgical craft contexts within the sanctuary, active from about the mid-7th century B.C. through the entire 5th century, where metal offerings were remelted, repaired and produced.

Keywords : Amazon Clete, Kaulonia, metal workshops, promontory *Cocynthum*, sanctuary of Zeus, Tabula Cauloniensis.

Parlare di Kaulonia e, soprattutto, parlare del suo santuario urbano (fig. 1) non può farsi prescindendo dal parlare in primis del Capo Cocinto (ora Punta Stilo), un promontorio oggi cancellato dall'erosione marina, ma un tempo *longissimum Italiae promunturium* (Plinio, *NH*, III, 95), ritenuto estremità meridionale dell'Italia (Polibio II, 14, 4-6)¹.

A proposito della fondazione di Kaulonia, in questa sede devo limitarmi a dire che è ormai superata l'incertezza se il rapporto originario da attribuire a Crotone e Kaulonia sia stato quello di metropoli e colonia, secondo la tradizione dello Pseudo-Scimno (318-319), di Solino (II, 10) e di Stefano di Bisanzio (s.v. *Αὐλών*)² : lo attestano bene i nuovi dati archeologici, che indicano con chiarezza, dalla metà dell'VIII sec. a. C., non solo i contatti tra Greci e i nuclei indigeni stanziati nell'area interna tra le valli dello Stilaro e dell'Assi, ma anche la presenza greca nell'area del santuario, in alcune zone urbane e nella *chora* già alla fine dell'VIII - inizi del VII secolo a. C.

Meglio parlare dunque di una colonia achea primaria, secondo la tradizione dell'*Achaion ktisma* di Strabone (VI, 1, 10) e di Pausania (VI, 3, 12), vicina nel tempo a Sibari e Crotone e « ad esse accomunata da aspetti qualificanti, quali le analogie nella sacralizzazione del luogo di approdo e nell'organizzazione contestuale dello spazio sacro e dell'impianto urbano »³.

La sacralizzazione del luogo di approdo, dunque : efficace espressione per sottolineare il ruolo giocato fin dalle origini dal promontorio Cocinto nella vita della città e del suo santuario urbano. Un promontorio che, col suo buon approdo, costituiva una tappa importante della rotta ionica, tra Capo Colonna (Crotone) e Capo Zefirio (Locri).

Al promontorio - e alla città poi fondata nei suoi pressi, Kaulonia - è stata collegata, in base a problematici versi dell'*Alexandra* di Licofrone (993-1007), la città di Clete conquistata dai Crotoniati : antifatto mitico della fondazione achea, in cui giocano un ruolo primario il nome della città di Clete - l'amazzone nutrice di Penthesilea, che l'aveva fondata nel suo viaggio a Troia per recuperare il corpo della regina delle Amazzoni uccisa da Achille - e il figlio di Clete, di nome Caulo.

Una recente analisi di Giovanna De Sensi ha dimostrato, in modo a mio avviso convincente, la validità di tale collegamento e della conseguente localizzazione del sito e del mito di Clete nel territorio di Kaulonia, molto discussa e talora respinta : dunque, « una tradizione mitica proiettata verso un orizzonte preellenico, su cui si innesta la colonizzazione storica »⁴.

Non è azzardato dunque dire che « la città dell'amazzone Clete »⁵ era ubicata presso l'*hormos* di capo Cocinto, laddove coloni achei di Aigion fondarono Kaulonia: ed era ubicata presso un entroterra in cui la presenza indigena era consistente, come vedremo.

Buon approdo, acqua, pietra da costruzione, legname, pece, selvaggina : sono queste le parole-chiave da utilizzare per descrivere le risorse che quest'area ionica del Bruzio offriva; a queste è fondamentale aggiungerne un'altra : i metalli.

La presenza di acqua è attestata da portolani medievali; lo sfruttamento del promontorio come cava di pietra da costruzione è stato dimostrato dalle ricerche della Smithsonian Institution di Washington⁶,

1 Per il capo Cocinto rimando a FACELLA 2001 [2002]. Circa la prominenza del promontorio in età antica sono state fatte dai geologi letture diverse: si veda STANLEY *et al.* 2004 [2007], con bibliografia.

2 Su questo tema, si veda il quadro storico più recente tracciato da DE SENSI SESTITO 2021, p. 152-157.

3 DE SENSI SESTITO 2004 [2007].

4 DE SENSI SESTITO 2004 [2007]; la citazione è a p. 322.

5 Così il titolo di una mostra, Firenze 2013-2014 : LEPORE *et al.* 2013.

6 STANLEY *et al.* 2004 [2007].

che hanno individuato qua il bacino di provenienza del materiale lapideo utilizzato nel tempio dorico; lo sfruttamento del bosco poteva assicurare ampie risorse, a partire da quelle per le costruzioni navali ricordate da Tucidide (VII, 25, 1-2), fino alla pece, prodotta dai boschi di pini larici che nell'antichità giungevano dall'entroterra fino al mare; e la ricchezza di selvaggina sembra suggerita dalla figura di cerva o di capriolo che domina nella monetazione kauloniate⁷.



Fig. 1 : Veduta da drone del santuario di Punta Stilo (antica Kaulonia, oggi Monasterace M.na, RC) (Laboratorio SAET, SNS Pisa; foto C. Cassanelli).

Quanto ai metalli, è certo ormai che le risorse minerarie hanno giocato un ruolo di grande rilievo nell'intera vita di Kaulonia, dalla protostoria all'età medievale⁸.

Le ricognizioni condotte dalla mia équipe⁹ hanno infatti messo in evidenza che in età protostorica la maggior densità di insediamento era in un'area contigua al comprensorio minerario di Stilo, Pazzano, Bivongi lungo le medie valli dei due fiumi che segnavano il territorio di Kaulonia, gli odierni Assi (a Nord) e Stilaro (a Sud), proprio laddove erano presenti notevoli risorse minerarie soprattutto di ferro, ma anche di rame e di argento (fig. 2)¹⁰.

In area urbana, accanto ad alcuni impianti metallurgici noti da tempo, databili tra v sec. a.C. e v sec. d.C., le nostre indagini nell'area del santuario di Punta Stilo hanno restituito tracce ancor più evidenti

⁷ Per tutte queste componenti del paesaggio kauloniate rinvio in sintesi a FACELLA 2011, p. 306-308 e PARRA 2011, p. 5-6; per la monetazione, si veda per ultima GARGANO 2021.

⁸ Rimando all'ultimo esaustivo contributo di CUTERI 2021, con ampia bibliografia.

⁹ Edite in PARRA & FACELLA 2011.

¹⁰ Sul popolamento protostorico del territorio kauloniate, a quanto citato *supra*, aggiungi ora QUONDAM 2021, p. 377-383.

di officine per la lavorazione di metalli, risalenti almeno alla seconda metà del VII secolo a.C. e con un consistente *floruit* nel V secolo a.C. (vedi *infra*). Considerata questa precocità, è lecito dunque pensare che la popolazione locale con la quale vennero in contatto i primi Greci giunti nel territorio kauloniote conoscesse e/o sfruttasse già quei giacimenti metalliferi, come ipotizzato da L. Mercuri per i Siculi dell'altipiano di Janchina nella Locride¹¹.

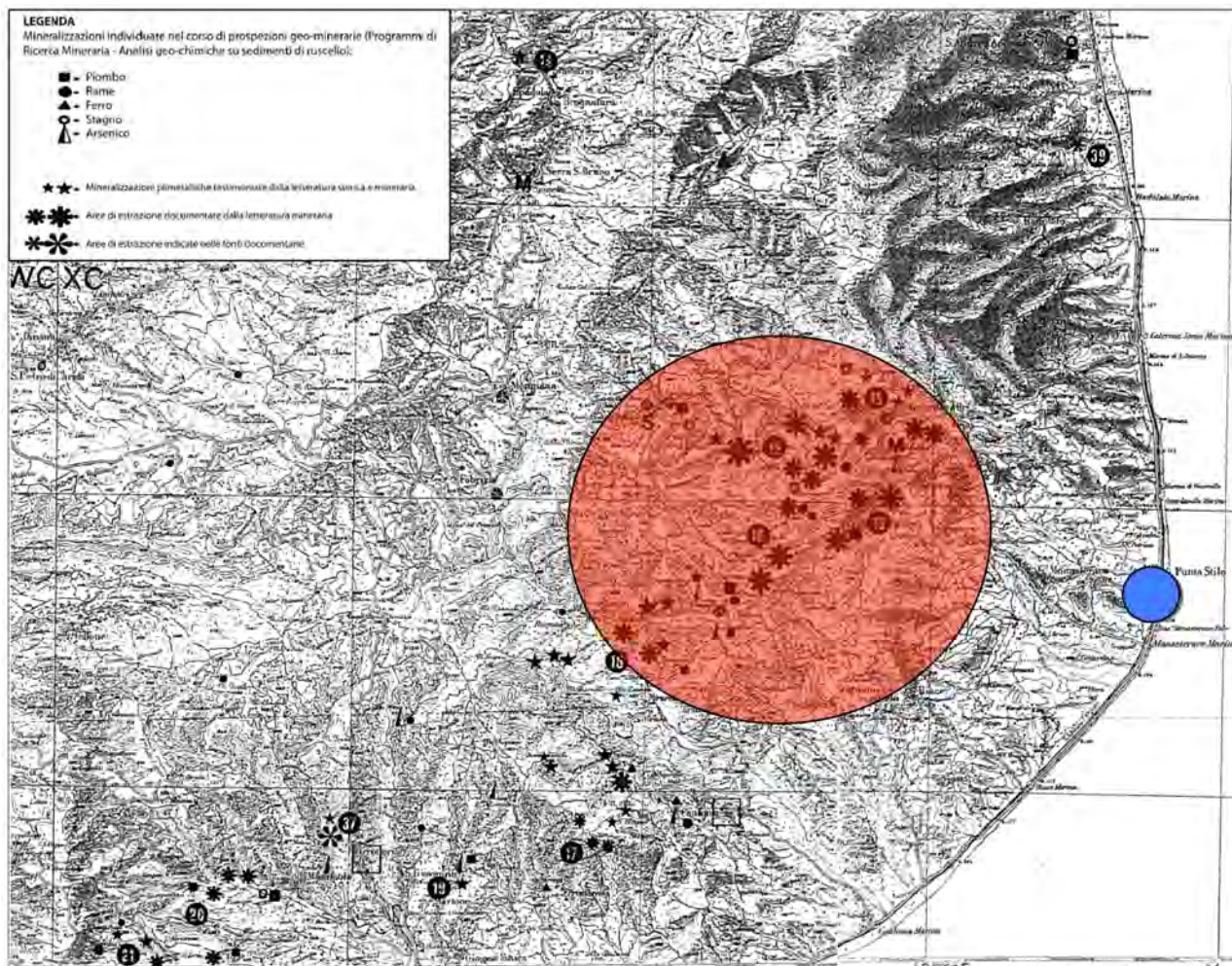


Fig. 2 : Kaulonia (nel cerchio minore) e l'area metallifera della Kauloniatide (nel cerchio maggiore) (elaborazione dell'autore).

Credo che sia bene fare un breve cenno specifico a questa fase che, per mera comodità definisco con un termine tanto desueto quanto improprio - 'precoloniale' - che utilizzo solo nel senso di precedente alla fondazione della colonia strutturata.

Devo citare ancora una volta, per un risultato assai significativo, le indagini topografiche nella Kauloniatide condotte dalla nostra équipe : il popolamento d'età protostorica era diffuso nel settore più interno, dove l'occupazione era arroccata secondo norma su pianori ubicati in posizione di controllo del territorio tra fiumare dai versanti scoscesi e naturalmente difesi ; inoltre alcuni siti protostorici erano ubicati in aree più prossime alla costa e dunque non naturalmente difese¹².

¹¹ MERCURI 2004, p. 131.

¹² Si veda in proposito FACELLA 2011, p. 298-308 e QUONDAM 2021.

Questo dato può verisimilmente essere messo in parallelo con alcune attestazioni di materiali protostorici rinvenuti nel sito della futura colonia achea, proprio nell'area del santuario di Punta Stilo e in quella degli scavi dell'Università di Firenze poco più a Nord, dove si svilupperà una parte dell'abitato¹³: l'associazione di alcuni materiali protostorici, purtroppo non diagnostici, con frammenti del Proto Corinzio Antico e di una coppa di tipo Thapsos dall'area del santuario, e altri del Medio Geometrico II tardo e del Proto Corinzio Antico dall'area più a Nord, attestano la frequentazione greca, seppur occasionale, della zona costiera gravitante intorno al Capo Cocinto, e dell'approdo ad esso connesso.

Per quanto riguarda l'area del santuario, è necessario aggiungere per questa fase 'precoloniale' l'applique d'ansa di calderone di bronzo a forma di cavallo databile tra Medio Geometrico II e Tardo Geometrico I e il cavallino di produzione corinzia databile nel Tardo Geometrico II (fig. 3), che sono significativi per richiamare i 'transiti' di Greci nell'area del promontorio Cocinto, corinzi o euboici che siano stati¹⁴.

Mi sia permesso però solo un pensiero, forse una suggestione, che il cavallino corinzio sollecita. Mi domando cioè se possa essere dato un qualche peso ad un collegamento con la testimonianza di Antioco (fr. 10 Jacoby) relativa al viaggio verso la Sicilia del corinzio Archia, collaboratore di Miscello per l'*apoikia* di Crotona, e poi in sosta al Capo Zefirio presso la futura Locri, dove si unirono a lui Dori fuggiaschi dagli *apoikoi* di Megara : una tradizione certo nata *post eventum*, ma che, unita ai dati archeologici di cui sopra, può richiamare forse l'approdo 'preurbano' presso il Capo Cocinto lungo la costa ionica tra Crotona, Locri e la Sicilia orientale.



Fig. 3 : Applique zoomorfa d'ansa di calderone in bronzo (a sin.; MG II / TG I) e cavallino in lamina di bronzo (a dx.; TG II) (Laboratorio SAET, SNS Pisa; foto F. Gabrielli).

¹³ LEPORE 2010, p. 82-84; PARRA 2011, p. 6; LUBERTO 2015, p. 135; PARRA 2022, p. 267-268. Si vedano anche le considerazioni di LEPORE 2021, p. 560, nota n° 2.

¹⁴ È chiaro che è necessario essere prudenti nella definizione etnica di questi vettori altoarcaici : un problema, questo, che è stato affrontato in vari interventi relativi alla 'mobilità mediterranea' ora editi in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti* (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017), Taranto 2021. Ma per quel che riguarda l'area del santuario kauloniate, qualche minimo indizio di una connotazione euboica - analoga a quella che Laurence Mercuri (MERCURI 2004) ha ben evidenziato per l'area segnata da un altro promontorio, il Capo Zefirio presso Locri -, è dato da alcuni frammenti ceramici (si veda GAGLIARDI 2007; GAGLIARDI 2012).

Ed è bene sottolineare che tutti i materiali di questa fase, inquadrabile nella seconda metà dell'VIII secolo a. C., sono riconducibili ad espressioni culturali : risalta dunque l'importanza dell'approdo presso un promontorio sicuro, dove - dopo essersi riforniti di beni primari - si facevano offerte agli dei, secondo norma. E il transito genera comunque conoscenza dei luoghi e di chi in quei luoghi vive sfruttandone le risorse naturali : tra queste è senza dubbio verisimile che ci siano state le risorse minerarie dell'area dell'immediato entroterra kauloniate, di cui ho già sottolineato l'importanza nella scelta del sito dell'*apoikia* kauloniate.

Tra i siti identificati dal *survey* dell'équipe pisana, spicca per significato in relazione a questi contatti, quello di Franchi / Bavolungi, che ebbe una continuità di vita – connotata 'alla greca' – dal Bronzo Finale al Primo Ferro 2, fino a tutto il VII e al VI secolo a. C.¹⁵

Il sito ha restituito anche una tomba in fossa rivestita di pietre di un individuo di genere femminile con corredo ceramico composto da quattro vasi di 'tipo greco', in parte impilati, e da alcuni oggetti d'ornamento, e databile nello scorcio dell'VIII secolo a. C. o piuttosto agli inizi del VII, secondo la recente revisione di Francesco Quondam.

Una tomba, dunque, con un servizio per bere che ci avvicina forse a una qualche forma di ritualità 'simposiale' alla greca, una sorta di anello di congiunzione tra il momento in cui l'insediamento indigeno del Primo Ferro era ben consolidato su quel pianoro e quello in cui entra in gioco l'*apoikia* di Kaulonia, determinando contatti e cambiamenti e / o scambi culturali con forme di convivenza o addirittura di sovrapposizione.

È questo il momento in cui dobbiamo porre l'inizio delle attività metallurgiche che con ogni probabilità, come vedremo, dettero modo di produrre in quelle officine di Kaulonia, nel VI secolo a. C., anche oggetti di lusso e da parata, forse anche per l'esportazione.

L'area stessa della prima frequentazione greca presso il Capo Cocinto, se osservata nel periodo della sua prima strutturazione come santuario, fornisce un buon indicatore in relazione all'attrattività mineraria del territorio. Accenno brevemente alle attività salienti di questo periodo arcaico¹⁶, quando cominciarono a realizzarsi forme di edificazione a carattere stabile e strutturato proprie di un'area sacra, a partire da un momento di poco successivo allo stanziamento dell'*apoikia*, che i dati archeologici hanno permesso ormai di collocare nei primi decenni del VII secolo a. C.

Possiamo così riassumerle :

1. Nel secondo quarto del VII secolo a. C. viene edificato un altare lapideo, intorno al quale si dispongono offerte, con pissidi, *oinochoai* e coppe del Proto Corinzio Medio e Tardo.

2. Nei decenni finali del VII secolo a. C., a distanza di poco più di una generazione, quando la città si dota di mura difensive, nell'area del santuario è edificata una porta urbica, che permette l'accesso dal lato della marina, alla quale si collega un tratto di un possente muro *ad aggere*.

3. Verso la fine del secondo quarto del VI secolo a. C. questa porta arcaica viene ridotta a postierla, dimezzandone la luce con un muro trasversale per rendere meglio difensibile il suo accesso orientale : un intervento repentino, tipico di una situazione di pericolo, segnato anche da riti di propiziazione svolti in fretta nella luce della postierla. Sigillate sotto il calpestio, sono state messe in luce sei fossette, sul fondo delle quali erano state deposte una o due punte di freccia, coperte poi con ciottoli. Data la coincidenza cronologica e la certa ubicazione del fiume Sagra nel territorio kauloniate, mi sono chiesta se fosse possibile

¹⁵ FACELLA & QUONDAM 2017.

¹⁶ Rinvio soltanto a PARRA 2017 e 2021, dove si rintracceranno la bibliografia precedente e i rimandi a contributi specifici sui singoli punti elencati.

riconoscervi traccia della nota battaglia che si svolse presso quel fiume tra Crotoniati e Locresi intorno alla metà del VI secolo a. C., nella quale Kaulonia dovette essere coinvolta, anche se le fonti tacciono.

4. Infine, è di grande interesse il fatto che già intorno alla metà del VII secolo a. C. prenda avvio l'attività metallurgica in un'officina interna al santuario, a ovest dell'altare arcaico appena citato (fig. 4), dove si sono rinvenute tracce certe sia di forgiatura che di fusione : chiara la fossa di forgia, cui si uniscono altri indicatori incontrovertibili in termini funzionali, quali un frammento di *tuyère*, scorie e gocce / colature di fusione, frammenti di materiale refrattario di camera di cottura¹⁷.

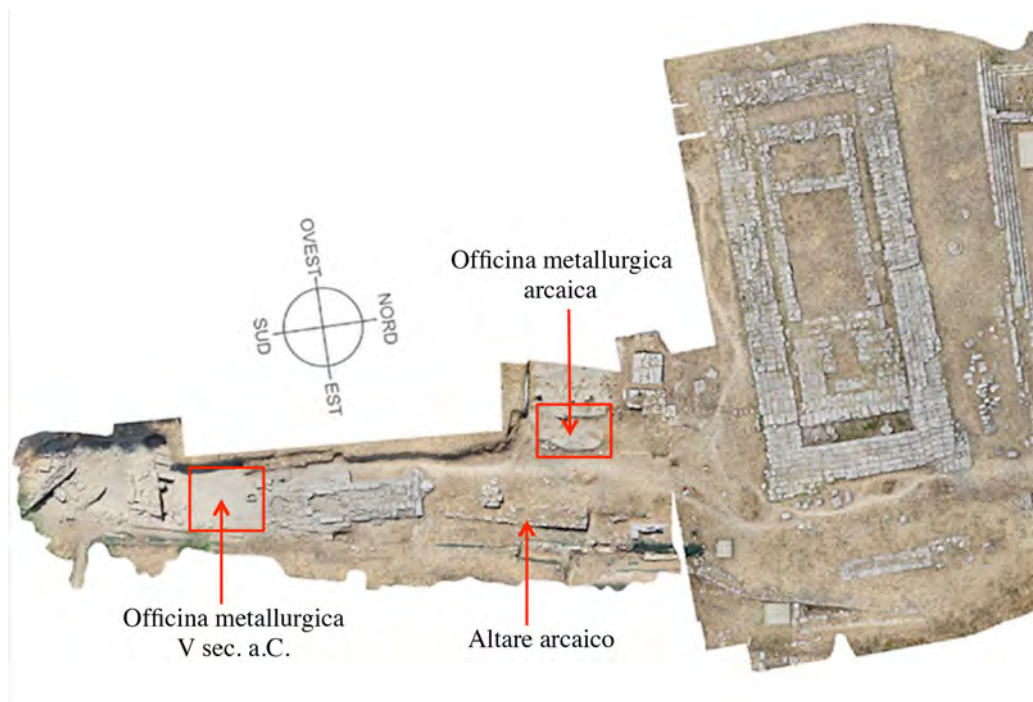


Fig. 4 : Ortofoto del santuario di Punta Stilo con indicazione delle officine metallurgiche interne (elaborazione dell'autore su ortofoto E. Taccola).

Ma è necessario adesso volgere lo sguardo a momenti successivi di vita del santuario kauloniate, al VI secolo a. C., che segnò l'avvio della monumentalizzazione dell'area con la costruzione di edifici maggiori e di strutture minori, e poi al V secolo a. C., durante il quale se ne ebbero le maggiori manifestazioni, con grandi interventi edilizi e con l'ampliamento e la sistemazione dell'intero contesto, che portarono anche a variare i percorsi interni e la destinazione funzionale di alcuni settori.

Le indagini condotte dalla Scuola Normale e dall'Università di Pisa nell'area di Punta Stilo tra il 1999 e il 2014 sotto la mia direzione, hanno restituito alla conoscenza il 'tessuto' di quel complesso monumentale urbano della colonia achea, in cui era inserito il tempio dorico noto dagli scavi di Paolo Orsi, che ne aveva messo in luce le fondazioni insieme alla 'scalea'¹⁸ di sostruzione della terrazza templare : un tempio rimasto

¹⁷ Per una sintesi del contesto, con la bibliografia precedente, si veda SCARCI 2020, p. 59. Proprio da qua proviene un frammento d'impasto protostorico associato a ceramica greca della seconda metà dell'VIII secolo a. C., di cui si è detto sopra : un dato, questo, che può collegarsi anch'esso alla conoscenza dei citati giacimenti minerari dell'entroterra, grazie ai contatti con la popolazione indigena dell'età del Primo Ferro.

¹⁸ "Scalea" è il termine usato da Orsi per designare questa struttura da lui correttamente definita come di contenimento della terrazza templare, sulla cui funzione sono state fatte ipotesi diverse, fino a vedervi un *theatron* destinato alle riunioni della lega achea all'interno del santuario, identificabile con quello comune citato da Polibio, II, 39, 1-7 : OSANNA 1989.

isolato e privo di un contesto di riferimento, e per giunta ‘compresso’ da invasive infrastrutture moderne - la ferrovia e la strada statale ionica.

Molti i dati ora noti, relativi a molteplici aspetti : dalla religiosità ‘quotidiana’ – riti, offerte e dispositivi predisposti in aree dedicate –, ai culti, ai ‘monumenti minori’, alle officine metallurgiche attive all’interno, agli accessi monumentali al santuario e attraverso di essi alla città dalla costa; e ancora, alle trasformazioni di età postdionigiana, quando la componente brettia manifesta con forza la sua presenza nella città e nel suo santuario urbano, e quando ad esso si affiancano ampi spazi di fisionomia agoraica¹⁹. Troppi, naturalmente, per essere in questa sede presentati tutti e nel dettaglio²⁰. Mi limito dunque a procedere con una presentazione sintetica, per ‘grandi temi’, spesso intrecciati tra loro e in diacronia.

I dati relativi ai monumenti maggiori sono difficili da comporre in ‘insiemi’ coerenti, fatta eccezione del tempio dorico al quale già Orsi dedicò una fine analisi²¹, prima della revisione di Barello²². Le recenti indagini stratigrafiche e le nuove analisi delle decorazioni architettoniche, in particolare fittili, hanno permesso di definire che l’avvio del cantiere si data al 480-470 a.C., collocando dunque l’edificio in una fase più antica di quella tardoclassica (430-420 a.C.) nella quale a lungo è rimasto inquadrato²³.

Non è questa la sede per trattare di questo edificio : mi limito a ricordare la copertura marmorea del tetto, di marmo “Paros 2”, e l’acroterio di marmo “Paros 1”, il prezioso *lychnites*, nei cui frammenti ho proposto di ricomporre un gruppo acroteriale di una sfinge e una figura umana, da leggere come un cavaliere su sfinge : un tipo diffuso soprattutto in Occidente, da ritenere a mio avviso formato da generiche figure di *soteres* – nel caso specifico i gemelli divini *soteres* – che col tempo si ‘standardizzano’, senza ricorrere di caso in caso a tentativi di storicizzare le figure in relazione ad eventi specifici²⁴.

Oggi sappiamo con certezza che il tempio dorico ebbe un predecessore nella stessa posizione e con identico orientamento²⁵; ma sappiamo anche che questo predecessore non era un edificio isolato nel santuario. Vari piccoli indizi avevano segnalato da tempo la presenza di un altro tempio più a Sud, nelle vicinanze della cosiddetta “Porta Santuario”, quella che si apriva significativamente in un tratto di mura coincidente col muro di *temenos* del santuario e che fu costruita alla fine del VI secolo a. C., poco a Sud della già citata porta arcaica della fine del VII secolo a. C., ormai dismessa²⁶.

Adesso, il rinvenimento fortuito in quest’area delle porte arcaiche di un *geison* non pertinente al tempio dorico di Orsi, ha dato corpo sostanziale all’ipotesi dell’esistenza di un secondo edificio monumentale – dorico e databile negli ultimi due decenni del VI secolo a.C.²⁷ : un edificio che doveva costituire una sorta di fondale scenografico per chi entrava nel santuario dalla coeva “Porta Santuario”,

19 Sull’ipotesi di ubicazione dell’*agora* immediatamente a Nord della terrazza del tempio dorico, si veda PARRA 2011, p. 22-27. Tale ubicazione è ipotizzabile con maggior concretezza di dati per l’età ellenistica, ma non è da escludere che l’ubicazione dell’*agora* citata nel testo della *Tabula Cauloniensis* (vedi *infra*) sia stata la medesima, secondo la disposizione degli spazi ben attestata a Metaponto.

20 Per il quale rimando ai volumi della serie *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre)*, I-V, Pisa 2002, 2007, 2011, 2017, 2020 e agli *Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia* (2017), Taranto 2021, con tutto il dettaglio bibliografico.

21 ORSI 1914.

22 BARELLO 1995.

23 Così ancora LIPPOLIS & *alii* 2007, p. 782-783 (scheda di R. Belli Pasqua, con bibliografia precedente).

24 Per l’analisi dei frammenti marmorei – della copertura del tetto e acroteriali - restituiti dagli scavi di Orsi e da quelli più recenti, si veda PARRA 2010.

25 BARELLO 1995, p. 29-30, con bibliografia; LIPPOLIS & *alii* 2007, p. 783.

26 Sulle porte di accesso al santuario dal lato Est della marina, tra VII e V secolo a. C., si veda OLIVITO 2017 e 2021.

27 GIACCONE 2018 (analisi architettonica); PARRA 2018 (quadro di riferimento del monumento nel santuario).

secondo una norma d'impatto visivo porta / tempio diffusa, che fu applicata ancora per il tempio dorico, quando l'accesso al santuario fu di nuovo spostato più a Nord e monumentalizzato con un propileo²⁸.

È questa la fase in cui il santuario fu interessato, a partire dal 480-470 a. C., da profonde trasformazioni in termini monumentali – la prima delle quali fu la costruzione del tempio dorico scoperto da Orsi -, trasformazioni che ne modificarono l'assetto e la distribuzione degli spazi, moltiplicandosi - tra i monumenti e gli altari - i dispositivi di culto, le aree di devozione, le aree di servizio. Il cantiere interessò tutta la terrazza templare e comportò interventi di ampliamento, di colmata e di livellamento degli spazi, comprese le aree dedicate alla deposizione e / o esposizione delle offerte votive in uso nella fase precedente, quella del VI secolo a. C.

Tra queste merita un cenno specifico quella ubicata immediatamente a Sud del predecessore del tempio dorico di Orsi e a Ovest dell'altare arcaico, e che fu in uso per tutto l'arco del VI secolo²⁹. Era caratterizzata da una fitta presenza di cippi infissi nel terreno disposti in file, ad arco di cerchio, in cerchio a racchiudere un cippo singolo, o isolati ; alcune *trapezai* erano circondate da cippi o da lastre disposte di taglio a formare piccoli recinti. Pietre grezze o mezzi ceppi d'ancora, che viene immediato collegare agli *argoi lithoi* che Pausania (VII, 22, 4) ricorda a proposito dei *tetragonoi lithoi* dell'*agora* di Fare in Acaia, messi sempre in relazione alle attestazioni occidentali di area achea e non solo – Metaponto, Selinunte (santuario del Meilichios), Poseidonia (santuario meridionale e santuario extraurbano alla Foce del Sele).



Fig. 5 : Schinieri : a sin. esemplare con *gorgoneion* al ginocchio (560-530 a. C.), a dx. esemplare di tipo anatomico (fine VI - inizi V secolo a. C.) (Laboratorio SAET, SNS Pisa; foto C. Cassanelli).

28 OLIVITO 2017 e 2021.

29 Per un'analisi di dettaglio di questo contesto e per la sua periodizzazione, si veda FACELLA & GIACCONE 2013; per il suo inquadramento nel santuario e la sua interpretazione, per ultima PARRA 2017, p. 7-10; 2021, p. 493-496.

I cippi - *semata* di azioni di deposizione o di esposizione di offerte, ovvero della presenza di apprestamenti cultuali – furono obliterati dal cantiere templare con esplicita devozione e le offerte da essi segnalate, per lo più armi³⁰, furono in buona parte destinate alla rifusione, anche in officine interne al santuario.

Ma alcune altre offerte di più deposizioni primarie, più antiche di due o tre generazioni, furono raccolte - in modo selettivo e 'con rispetto da reliquie' - in deposizioni secondarie. Una delle più significative³¹ è quella in cui si deposero insieme un elmo calcidese (gruppo II Kunze; fine del VI secolo a. C.) con dedica a Zeus incisa sulla calotta³², due schinieri (**fig. 5**) - uno configurato al ginocchio con *gorgoneion* (tipo III B Kunze; 560-530 a. C.), un secondo di tipo anatomico (tipo III C Kunze; fine del VI - inizi del V secolo a. C.)-, e parti di lamina di scudo con decorazione a matassa³³.

A questo stesso gruppo di armi in giacitura secondaria può forse essere riferito, su base documentaria, anche il noto spallaccio decorato da un *gorgoneion* (tipo B Graells; ultimo quarto VI secolo a. C.) -, anch'esso 'esposto' come offerta inchiodato a un supporto come le altre armi appena citate³⁴.

Esempi, questi, delle numerose armi - difensive e offensive, di grandezza naturale e miniaturistiche, e anche solo 'simboliche', come un elmo e una punta di lancia ritagliati da pareti di vasi³⁵ - che ebbero un ruolo di rilievo tra le offerte alle divinità del santuario.

Tutti i cippi di quest'area erano anepigrafi, salvo uno di dimensioni decisamente maggiori, in posizione 'defilata' e con iscrizione « hiar(--) » (sacro a) in alfabeto acheo su una faccia : a mio avviso non una dedica o un segnacolo di offerte, ma un *horos* che segnalava la destinazione ad uso sacro di quello spazio riservato ad attività sacre - secondo norme di gestione degli spazi del santuario -, distinguendolo dallo spazio 'profano' e 'di servizio' limitrofo (**fig. 4**), occupato da impianti di lavorazione artigianale di metalli già dalla fine del VII secolo a. C.³⁶, di cui ho detto.

La piccola officina arcaica non è una testimonianza isolata di questi impianti temporanei a 'servizio interno' del santuario. Vorrei rendere nota anche in questa sede la consistenza dei dati in merito, anche a fronte di recenti argomentazioni con cui si è negata la presenza di qualsivoglia attività metallurgica nel santuario kauloniate adducendo due motivazioni - mancanza di acqua e di spazi adeguati ; e con cui si è voluto ricondurre anche le evidenze più palesi di attività di lavorazione di metalli nel santuario a espressioni con valenza sacra in sé e dunque votiva³⁷.

È bene dunque spendere qualche parola anche sull'area artigianale, attiva dalla prima metà del V secolo a. C. nell'area meridionale del santuario (**fig. 4**)³⁸ : qua era ben disponibile l'acqua - che già nel VI secolo a. C. veniva raccolta da un grande canale collettore³⁹; ed era disponibile anche un ampio spazio utilizzabile per l'attività artigianale di impianti metallurgici, dal momento che l'area era diventata

30 Alle armi rinvenute nel santuario è dedicato il volume di SCARCI 2020 : ad esso si fa riferimento nelle note successive per i singoli pezzi, omettendo tutta la bibliografia precedente, ivi rintracciabile.

31 Su questa deposizione secondaria di armi, si veda SCARCI 2020, p. 95-96.

32 SCARCI 2020, p. 44-45, n° 166; per l'iscrizione, AMPOLO 2017, p. 46-48, n° 2.

33 SCARCI 2020, p. 46-47, n° 171-172, con proposta di vedere nella figura al ginocchio del nr. 171 una protome umana, non condivisibile a mio avviso, come argomentato in PARRA 2020, p. XVI-XVIII. Per il frammento di scudo : SCARCI 2020, p. 37, n° 119.

34 SCARCI 2020, p. 47, n° 173; sulle modalità di esposizione di queste armi, SCARCI 2020, p. 103-105.

35 SCARCI 2020, p. 48-49, n° 178-179.

36 Sull'intera area 'suddivisa' dal cippo, rinvio solo a PARRA 2017, p. 11 e 2021, p. 495; per l'iscrizione del cippo, AMPOLO 2017, p. 45-46.

37 LUBERTO 2021, p. 110-115 e 2023, p. 180-182.

38 Per una sintesi del contesto, con la bibliografia precedente, si veda SCARCI 2020, p. 59-60.

39 OLIVITO 2017, p. 59 e 2021, p. 795.

‘marginale’ nel contesto del santuario a seguito dello spostamento verso Nord, in prossimità del ‘nuovo’ tempio (avvio del cantiere : 480-470 a. C.), della porta di accesso all’area sacra⁴⁰.

Anche in questo caso – come in quello dell’officina metallurgica arcaica – la presenza di fosse di forgia, di residui di concotto, di scorie di forgia e di fusione, di una matrice di fusione, di strumenti d’officina, di notevoli quantità di materiali deformati e spezzati con punteruoli per la rifusione, fornisce dati evidenti in termini funzionali e della tipologia dei prodotti, inquadrando l’attività durante tutto il v secolo : un’officina in cui venivano realizzati inserti per statue, armi a destinazione votiva⁴¹, foglie e rami rituali, oltre che più ‘seriali’ oggetti da cantiere edilizio. Piccoli impianti dunque, quelli kauloniati, ‘gestiti’ dal santuario; e con camere di forgia temporanee e ricostruite spesso in corrispondenza della medesima fossa, perché distrutte come di norma ad ogni utilizzo del forno : ricordo solo il caso di Eretria da tempo studiato da Sandrine Huber, insieme ai contributi di Christina Risberg⁴² che ben chiariscono quali siano le prove di lavorazione dei metalli nei santuari.

Difficile dire con certezza se anche lo schiniere con *gorgoneion* al ginocchio di cui si è detto – di certa produzione magnogreca – può attribuirsi a una di queste officine del santuario; come anche la statuetta di orante / offerente (fig. 6), che presento per chiudere questo contributo, con brevi ma necessari cenni alle divinità del santuario di Punta Stilo.

Ho già ampiamente argomentato in altre sedi⁴³ come il bronzetto, chiara espressione della piccola plastica magnogreca della tarda età severa (460-450 a. C.), sia da ritenere un prodotto di un’officina locale ovvero crotoniate; e come se ne possa leggere lo schema iconografico non tanto come quello di una devota orante e offerente insieme, ma piuttosto come quello di una divinità, che alcuni dati di giacitura orientano a far individuare in Afrodite. Tra questi la provenienza dalla stessa area che ha restituito una dedica alla dea graffita su un frammento di vaso : un’area limitrofa al citato tempio dorico tarsoarcaico, che potrebbe così trovare in questa divinità una corretta titolare del culto.



Fig. 6 : Piccolo bronzo di figura femminile, divinità (Afrodite?) (Laboratorio SAET, SNS Pisa; foto F. Gabrielli).

40 OLIVITO 2017, p. 74-77 e 2021, p. 806-807.

41 Da segnalare un canale di colata per la produzione di punte di freccia : SCARCI 2020, p. 59 e nota 60, fig. 35. Due delle frecce rinvenute in quest’area, sottoposte ad analisi archeometrica, sono risultate di una lega di solo rame indurito, con poco argento e priva di stagno, cioè del componente che permetteva di ottenere una lega dura : SCARCI 2020, p. 59, 21 n° 21, 24 n° 41.

42 Ai quali bisogna aggiungere ora almeno quello di SCARCI 2020 e di SANIDAS 2023, con ampia bibliografia.

43 Rimando al quadro di sintesi edito in PARRA 2022 [2023], p. 6-14, dove è citata tutta la bibliografia relativa al bronzetto, dal rinvenimento alle interpretazioni datene con l’evoluzione delle ricerche nel santuario.

E se di divinità si tratta, possiamo chiederci anche se l'immagine restituisce quella di un simulacro di una dea, come quello di Afrodite dipinto su un'hydria attica del Pittore di Meidias con scena di ratto delle Leucippidi (410 ca. a. C.) : lo schema ben si confronta, in controparte, con quello del bronzetto kauloniate, insieme al dettaglio decorativo della *stephane*, con piccoli triangoli che suggeriscono una sorta di corona radiata.

Afrodite, dunque, divinità titolare di un tempio, accanto a Zeus che oggi possiamo dire con certezza essere stato divinità eponima del santuario e titolare del tempio dorico scoperto da Orsi, grazie a testimonianze epigrafiche : ho già citato l'elmo calcidese con dedica al dio incisa sulla calotta ; ma soprattutto spicca l'eccezionale dedica della *Tabula Cauloniensis* (fig. 7) - una dedica metrica di diciotto linee incisa su una lamina di bronzo, che Pythokritos figlio di Euxenos, verso il 470 a. C., fece al dio, invocato come Megas, Olympios, Basileus⁴⁴.

Nella *Tabula* sono ricordate divinità presenti nell'*agora*, dove era collocata la statua di Zeus - Apollo, le Charites, le Muse e Artemide. La presenza di rilievo di quest'ultima nel pantheon kauloniate è stata letta nel mito di Clete⁴⁵, dal quale ha preso avvio questo contributo : Artemide attestata anche archeologicamente nel santuario da una grande vasca di tegole a Nord del tempio⁴⁶, nella quale si dovevano svolgere in suo onore riti preuziali d'immersione nell'acqua, analoghi a quelli praticati nel santuario arcade di Artemide Hemera a Lousoi⁴⁷.

Dèi titolari di templi e *visiting gods*, dunque. Tra questi, non si può dimenticare la divinità alla quale verso la metà del v secolo a. C. si offrì, presso un altare, una grossa colatura di piombo fuso, come se ne offrivano in Etruria a Pyrgi, per definire e consacrare lo spazio sacro, a Śuri e Cavatha - Ade e Persefone etruschi -, gli dèi inferi del grande santuario tirrenico⁴⁸: un santuario epitalassico come quello del Capo Cocinto, ferma restando la differenza di 'respiro mediterraneo' del primo.



Fig. 7 : La *Tabula Cauloniensis* (Laboratorio SAET, SNS Pisa; foto C. Cassanelli).

44 Il testo, con ampio commento, è ora edito in AMPOLO & ROSAMILIA 2021, con tutta la bibliografia pregressa.

45 DE SENSI SESTITO 2004 [2007], p. 321-325.

46 GARGINI 2004 [2007].

47 Per questo parallelo, vedi PARRA 2017, p. 15.

48 Si veda in sintesi, con bibliografia relativa sia al contesto kauloniate che a quello pyrgense, PARRA 2021, p. 489-490.

Ma adesso, grazie alle nostre lunghe ricerche, conosciamo il santuario urbano kauloniate nella sua articolazione di fasi, di monumenti, di dispositivi culturali e 'di servizio', di divinità e di 'regimi' devozionali, e non più soltanto per un tempio rimasto a lungo privo di contesto : quello che Paolo Orsi portò alla luce agli inizi del Novecento, un ventennio circa dopo aver individuato l'esatta ubicazione - proprio là, presso il Capo Cocinto - di quel « centro greco, di qualche rilevanza, il quale non potrebbe essere che Caulonia⁴⁹ ».

Bibliografia

AMPOLO, C., 2017, « Nuovi documenti del sacro a Kaulonia », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). IV. Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, Pisa, p. 45-53.

AMPOLO, C. & ROSAMILIA, E., 2021, « Novità sulla cultura achea e sui culti a Kaulonia : la *Tabula Cauloniensis*, editio minor », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 51-125.

BARELLO, F., 1995, *Architettura greca a Caulonia. Edilizia monumentale e decorazione architettonica in una città della Magna Grecia*, Firenze.

CUTERI, F. A., 2021, « Kaulonia e l'attività mineraria e metallurgica nella Calabria achea », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 821-859.

DE SENSI SESTITO, G., 2004 [2007], « Il paesaggio di Caulonia tra mito, storie e culti », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). II. Contributi storici, archeologici e topografici*, Pisa, p. 317-332.

DE SENSI SESTITO, G., 2021, « Caulonia e Terina : problemi storici fra analogie e differenze », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 151-197.

FACELLA, A., 2001 [2002], « Capo Cocinto (Punta Stilo) nella geografia della Calabria antica », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). I. Contributi storici, archeologici e topografici*, Pisa, p. 103-116.

FACELLA, A., 2011, « Dinamiche generali del popolamento dalla preistoria alla tarda antichità », in M.C. Parra & A. Facella (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). I. Contributi storici, archeologici e topografici*, PISA, p. 295-336.

FACELLA, A. & GIACCONE, N., 2013, « Kaulonia. Area a Sud del tempio dorico (SAS 1 SudOvest; 2011-12) », *ASNP* 5, 2, supplemento, p. 96-103.

FACELLA, A. & QUONDAM, F., 2017 « La necropoli di Franchi e la prima età del ferro nel territorio di Kaulonia », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). IV. Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, Pisa, p. 289-320.

GARGANO, G., 2021, « Storia e archeologia della moneta di Caulonia », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 219-244.

GAGLIARDI, V., 2007, « La ceramica arcaica fine dal santuario di Punta Stilo », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). II. Contributi storici, archeologici e topografici*, Pisa, p. 55-92.

49 ORSI 1891, p. 68. Sulla scoperta del sito della colonia achea, a lungo ubicata da molti a Castelvetero (la moderna Caulonia), si veda PARRA 2005.

- GAGLIARDI, V., 2012, « Ceramica fine e anfore a Kaulonia in età arcaica. Alcune note », *Aristonothos VII*, p. 365-391.
- GARGINI, M., 2004 [2007], « Kaulonia : la vasca culturale a Nord-Ovest del tempio », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). II. Contributi storici, archeologici e topografici*, Pisa, p. 93-127.
- GIACCONE, N., 2018, « Kaulonia. Indizi di un nuovo edificio di ordine dorico nel santuario di Punta Stilo », *ASNP X*, 2, supplemento, p. 136-143.
- LEPORE, L., 2010, « Gli scavi in località San Marco nord-est : dall'oikos arcaico alla sistemazione ellenistica », in L. Lepore & P. Turi (éd.), *Caulonia tra Crotona e Locri (Atti del Convegno Internazionale, Firenze 2007)*, Firenze, p. 81-113.
- LEPORE, L., 2021, « Kaulonia note di topografia e urbanistica. Periodo arcaico-classico », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 559-604.
- LEPORE, L., et al. (éd.), 2013, *Kaulonia, la città dell'amazzona Clete. Gli scavi dell'Università degli Studi di Firenze a Monasterace Marina (Catalogo della Mostra, Firenze 2013-2014)*, Firenze.
- LIPPOLIS, E., et al., 2007, *Architettura greca : storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo a.C.*, Milano.
- LUBERTO, M. R., 2015, « Caulonia tra la metà dell'VIII e gli inizi del VII sec. a. C. Nuovi dati dalle ricerche in località S. Marco nord-est », *Thiasos* 4, p. 123-141.
- LUBERTO, M. R., 2021, « Spazi sacri e aree di produzione a Caulonia e Sibari tra periodo arcaico e classico », *Hesperia*, 39, p. 105-128, [doi:10.48255/J.HESPERIA.39.nsp.III.2021.003](https://doi.org/10.48255/J.HESPERIA.39.nsp.III.2021.003).
- LUBERTO, M. R., 2023, « Aree sacre e quartieri artigianali in Magna Grecia : le colonie achee », in O. de Cazanove et al. (éd.), *Travailler à l'ombre du temple. Activités de production et lieux de culte dans le monde antique*, Napoli, p. 173-195, [doi:10.4000/books.pcjb.8823](https://doi.org/10.4000/books.pcjb.8823).
- MERCURI, L., 2004, *Eubéens en Calabre à l'époque archaïque. Formes de contacts et d'implantation*, Roma.
- OLIVITO, R., 2017, « Tra il mare e la città : per un'analisi degli accessi al santuario di Punta Stilo », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). IV. Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, IV, Pisa, p. 55-99.
- OLIVITO, R., 2021, « Fortificazioni e porte urbane nell'area del santuario di Punta Stilo a Kaulonia », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 791-809.
- ORSI, P., 1891, « Stilo. Di alcuni avanzi riferibili forse all'antica Caulonia », *NSA* 1891, p. 61-72.
- ORSI, P., 1914, « Caulonia. Campagne archeologiche del 1912, 1913, 1915 », *MonAL* XXIII, 1914, 2^a puntata 1916, col. 685-947.
- OSANNA M., 1989, « Sull'ubicazione del santuario di Zeus Homarios in Magna Grecia », *DArch* VII, 2, p. 55-63.
- PARRA, M. C., 2005, « Paolo Orsi a Kaulonia: lungi da Castelvetera, intorno a Capo Stilo », in S. Settis & M.C. Parra (éd.), *Magna Graecia, archeologia di un sapere (Catalogo della Mostra, Catanzaro 2005)*, Milano, p. 273-279.

- PARRA, M.C., 2010, « Marmi kauloniati, un contributo », in G. Adornato (éd.), *Scolpire il marmo. Importazioni, artisti itineranti, scuole artistiche nel Mediterraneo antico (Atti del Convegno di studio, Pisa 2009)*, Milano, p. 143-158.
- PARRA, M.C., 2011, « Dal santuario di Afrodite a Punta Stilo, guardando alla città e al territorio, dopo oltre un decennio di ricerche », in M.C. Parra & A. Facella (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). III. Indagini topografiche nel territorio*, Pisa, p. 3-44.
- PARRA, M. C., 2017, « Archeologia del sacro nel santuario di Punta Stilo : pratiche e apprestamenti per il culto, tra deposizioni cippi cassette e vasche », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). IV. Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, IV, Pisa, p. 1-43.
- PARRA, M.C., 2018, « Kaulonia. A Punta Stilo, dal tempio dorico di Paolo Orsi al santuario urbano popolato (anche) di templi : una nota », *ASNP X*, 2, supplemento, p. 131-135.
- PARRA, M.C., 2020, « Armi per gli dèi, armi per gli uomini, a Punta Stilo : una premessa », in A. Scarci (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). V. Offerte di armi dal santuario urbano di Punta Stilo, con una nota introduttiva di M. C. Parra*, Pisa, p. XIII-XX.
- PARRA, M.C. , 2021, « Kaulonia. Il santuario urbano. Introduzione : dal tempio dorico di Paolo Orsi al santuario urbano di Punta Stilo », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 483-509.
- PARRA, M.C., 2022, « Note su Kaulonía e la Kauloniatide tra VIII e VII sec. a.C., tra presenze e assenze presso il Capo Cocinto », in C. Colombi et al. (éd.), *Comparing Greek Colonies. Mobility and Settlement Consolidation from Southern Italy to the Black Sea (Proceedings of the International Conference, Rome 2018)*, Berlin-Boston, p. 265-277, [doi:10.1515/9783110752151-017](https://doi.org/10.1515/9783110752151-017).
- PARRA M.C., 2022 [2023], « Gli 'dei invisibili' del santuario urbano di Kaulonia », *Rogierus XXV*, 2, p. 5-25, [doi:10.1400/294387](https://doi.org/10.1400/294387).
- PARRA, M.C. & FACELLA, A. (éd.), 2011, *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). III. Indagini topografiche nel territorio*, Pisa.
- QUONDAM, F., 2021, « Kaulonia. Dinamiche territoriali : Preistoria e Protostoria », in *Gli altri Achei : Kaulonia e Terina, contesti e nuovi apporti (Atti del LVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2017)*, Taranto, p. 351-392.
- SANIDAS, G., 2023, « Activités artisanales et espaces religieux dans les fondations grecques en Égée : exemples et image globale », in O. de Cazanove et al. (éd.), *Travailler à l'ombre du temple. Activités de production et lieux de culte dans le monde antique*, Napoli, p. 17-32, [doi:10.4000/books.pcbj.8728](https://doi.org/10.4000/books.pcbj.8728).
- SCARCI, A., 2020, *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). V. Offerte di armi dal santuario urbano di Punta Stilo, con una nota introduttiva di M. C. Parra*, Pisa.
- STANLEY, J.-D. et al., 2004 [2007], « Kaulonia (Calabria, Italia) : sommersione, migrazione laterale e suo sfruttamento come fonte di materiale da costruzione », in M.C. Parra (éd.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). II. Contributi storici, archeologici e topografici*, Pisa, p. 605-661.

Eau et culte : réflexions autour du sanctuaire de Bitalemi à Gela

Marina ALBERTOCCHI

RÉSUMÉ

Dans son écoulement perpétuel, l'eau joue un rôle important dans la dialectique des oppositions qui caractérise les principaux passages de la vie humaine (chasteté/fécondité, pollution/purification, mort/renaissance). L'élément aquatique représente également une frontière entre la sphère terrestre et celle des Enfers : il apparaît donc particulièrement adapté au culte des déesses chthoniennes. L'objectif de la contribution est de mettre en évidence le rapport entre l'eau et un sanctuaire dédié à Déméter Thesmophoros d'après l'épigraphie, tel que celui situé sur la colline de Bitalemi à Gela, intensément fréquenté entre le dernier quart du VII^e siècle et la fin du V^e siècle avant notre ère. Le thème sera abordé en mettant l'accent sur la valeur liminale de l'eau qui, dans le cas du sanctuaire de Bitalemi, est suggérée par la présence de la rivière voisine, qui sépare l'aire sacrée de la colline qui abrite la ville antique, par celle de la mer voisine, et enfin par la présence d'une zone marécageuse située légèrement au nord-ouest. Les différentes hypothèses relatives à la reconstruction de l'ancien paysage et aux changements possibles des éléments aquatiques (comme le cours de la rivière, le littoral et la zone marécageuse) par rapport à la situation actuelle seront examinées. Dans la deuxième partie de l'article, le thème de l'eau sera analysé en tant que ressource vitale et élément rituel, en vertu de son fort pouvoir purificateur et régénérateur par rapport aux plus importants passages de la vie des femmes.

Mots-clés : Bitalemi, Déméter, eau, fleuve, Gela, *hydriai*, marais.

ABSTRACT

In its perpetual flow, water plays a significant role in the dialectic of oppositions that characterizes the main passages of human life (chastity/fecundity, pollution/purification, death/rebirth). The aquatic element represents also a border between the earth sphere and that of the Underworld: it therefore appears particularly suitable to the cult of the chthonian goddesses. The purpose of the contribution is to highlight the relationship between water and a sanctuary dedicated to Demeter Thesmophoros on an epigraphic basis, such as that located on the hill of Bitalemi at Gela, intensively frequented between the last quarter of the 7th century and the end of the 5th century B.C. The theme will be approached focusing on the liminal value of water, which in the case of the sanctuary of Bitalemi is suggested by the presence of the nearby river, which separates the sacred area from the hill that houses the ancient city, by that of the nearby sea, and finally by the presence of a marshy area located slightly northwest. The various hypotheses relating to the reconstruction of the ancient landscape and to possible changes of the aquatic elements (as the river course, the coastline and the marshy area) compared to the current situation will be considered. In the second part of the contribution the theme of water will be analyzed as well as a vital resource and a ritual element, by virtue of its strong purifying and regenerating power in relation to the most significant passages of the female life.

Keywords : Bitalemi, Demeter, Gela, *hydriai*, river, swamp, water.

La relation entre les espaces sacrés et le paysage environnant, thème fondamental des nouvelles approches d'étude de l'archéologie du culte, peut être abordée sous différents aspects, tant concrets que métaphoriques, et permet naturellement des réflexions variées impliquant des investigations tant topographiques qu'historico-religieuses.

Dans le cadre du thème du colloque, nous tenterons de dégager, parmi les nombreuses pistes possibles, quelques réflexions sur le thème de l'eau, qui peut se décliner de multiples façons : l'eau apparaît en effet comme un élément actif dans les différentes réalités de la vie humaine, tant dans sa dimension réelle que symbolique, dans ses significations positives mais aussi négatives. L'importance primordiale de l'eau dans ses différentes connotations a donc suscité un vaste intérêt dans la littérature scientifique sur le sujet, aussi bien purement archéologique et anthropologique qu'historique¹.

Pour aborder ce thème, notre réflexion mettra l'accent sur le cas du sanctuaire de Bitalemi à Gela (fig.1), grâce à la publication toute récente des fouilles qui y ont été menées par P. Orlandini lors des campagnes de 1963, 1964 et 1967². Le petit sanctuaire extra-urbain constitue un bon échantillon d'étude pour les pratiques votives qui s'y déroulaient, surtout pour la période archaïque.

L'aire sacrée située sur la butte sablonneuse de Bitalemi, déjà fouillée par P. Orsi en 1901 et puis dans les années 1960 par Orlandini, était déjà largement connue avant cette publication, bien que seuls des rapports préliminaires des fouilles aient été fournis dans la revue *Kokalos*³.

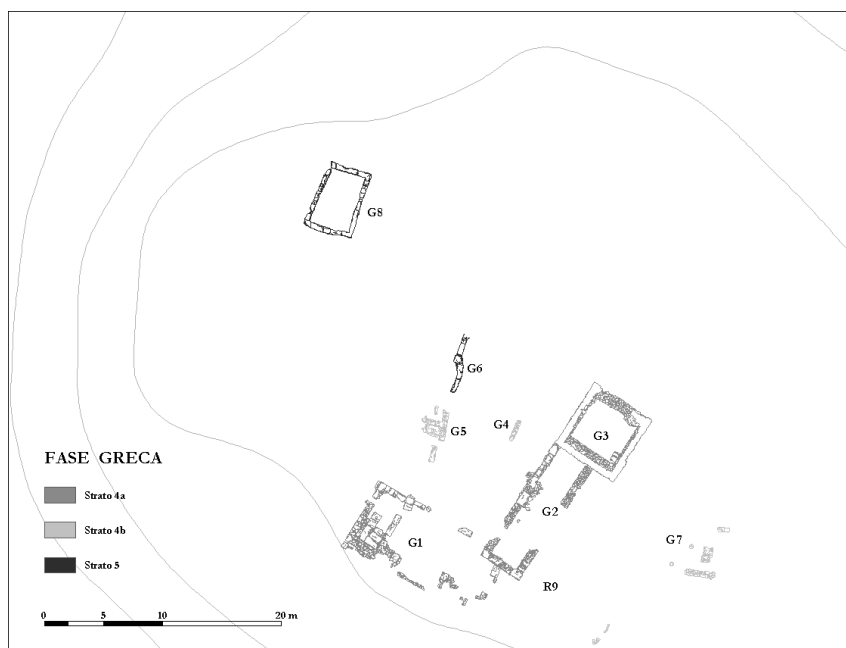


Fig. 1 : Les structures du sanctuaire grec (ALBERTOCCHI 2022, fig. 9)

1 Il convient de rappeler quelques études auxquelles nous nous référons, en laissant de côté la bibliographie abondante sur les aménagements hydrauliques et en nous limitant au domaine historico-religieux et au monde sicilien en particulier, comme les études de Susan Guettel Cole (GUETTEL COLE 2004), Sophie Bouffier (en particulier BOUFFIER 1994, 2003, 2008) et les actes de plusieurs colloques publiés au cours des dernières décennies : GINOUVÈS *et alii* 1994 ; TETI 2003 ; GUIMIER-SORBETS 2008 ; CALDERONE 2012 ; BEAULIEU & BONNECHERE 2019 ; ROBINSON, BOUFFIER & FOUHADÒ ORTEGA 2019 ; BOUFFIER & FOUHADÒ ORTEGA 2020 ; CALIÒ *et alii* 2022.

2 ALBERTOCCHI 2022, où sont publiées les découvertes de la phase archaïque de fréquentation de l'aire sacrée, mais sont également présentées les fouilles des phases suivantes, qui feront l'objet d'une publication distincte, en préparation.

3 ORLANDINI 1966, 1967, 2003. Pour les fouilles menées par Orsi : ORSI 1906.

La fréquentation de l'aire sacrée a commencé dans le dernier quart du VII^e siècle av. J.-C. : la construction de modestes bâtiments en briques crues (G 6 et surtout G 8, **fig.2**) remonte à cette première phase (dite couche 5)⁴. Vers le milieu du V^e siècle av. J.-C., des constructions plus durables en blocs de grès, destinées aussi aux fonctions réceptives des fidèles (bâtiments G 1-2-3), ont été érigées en remplacement de trois bâtiments plus anciens, dont il reste certaines sections de mur (bâtiments G 4, 5, 7)⁵. Après la destruction carthaginoise en 405 av. J.-C., la zone a continué à être fréquentée occasionnellement aux IV^e-III^e siècles av. J.-C., puis a été occupée par une ferme à l'époque impériale, et enfin par une petite église consacrée à la Vierge de Bethléem au Moyen-Âge⁶.



Fig. 2 : Le bâtiment G 8 vu de l'Est (ALBERTOCCHI 2022, pl. XXXV,a)

L'intérêt particulier du petit espace sacré réside dans le fait que la découverte de quelques graffiti vasculaires de l'époque classique portant le nom de Déméter et la mention de la fête qui y était célébrée (les Thesmophories)⁷, a permis une identification certaine du culte pratiqué dans le sanctuaire, confirmée par l'étude des matériaux et des pratiques rituelles.

Etant donné que, comme on l'a souligné, l'eau apparaît sous différentes formes dans l'existence humaine, la contribution s'articulera en fournissant des suggestions appliquées au cas du sanctuaire sur plusieurs aspects, traitant de la présence de l'eau en relation avec le choix du site du sanctuaire comme élément de passage et de frontière entre différentes réalités, et donc particulièrement adapté au culte des divinités chthoniennes, mais aussi comme ressource vitale (et donc comme boisson), et comme élément rituel (liquide purifiant et régénérateur).

4 ALBERTOCCHI 2022, p. 21-25, fig. 13.

5 ORLANDINI 1966, p. 18-19 ; ALBERTOCCHI 2022, p. 9-10.

6 Pour l'église voir maintenant FIORILLA 2023.

7 ALBERTOCCHI 2022, p. 445-446, pl. CCI.



Fig. 3 : Emplacement du sanctuaire de Bitalemi par rapport à l'aire urbaine aujourd'hui (ALBERTOCCHI 2022, pl. I,b)

L'eau comme élément liminaire réel

La butte sur laquelle le lieu de culte a été établi, quelques générations après la fondation de la colonie rhodienne-crétoise, est une dune sablonneuse peu élevée, façonnée par l'action du vent. À l'époque d'Orsi, elle avait une hauteur d'environ 20 m au-dessus du niveau de la mer⁸ ; à la suite de recherches archéologiques, son altitude a été réduite et aujourd'hui la butte ne dépasse pas 12 m environ au-dessus du niveau de la mer. Ses caractéristiques reflètent naturellement celles de toute la bande côtière de la région, caractérisée par un système de dunes de sable disposées parallèlement au littoral, derrière lequel se trouve une plaine alluviale⁹.

La butte de Bitalemi est située au sud-est de l'élévation sur laquelle se trouvait la zone urbaine, immédiatement au-delà du cours actuel de la rivière Gela, à une distance d'environ 400 m de l'acropole (fig.3) : le sanctuaire est donc physiquement séparé de la ville antique. Du reste, ce n'est qu'à une époque relativement récente (1825) qu'il a fallu relier les deux rives du fleuve par un pont.

En l'absence d'investigations géomorphologiques spécifiques et souhaitables, la reconstitution du littoral et, surtout, celle du cours du Gela dans l'Antiquité ne sont possibles que par l'étude de la cartographie historique et des photographies aériennes de la première moitié du XX^e siècle¹⁰. Cette situation a donc

8 ORSI 1906, col. 576.

9 CONGIU 2012, p. 17-21 ; ALBERTOCCHI 2022, p. 1-2.

10 Cependant, il est en cours d'élaboration un projet qui peut orienter la recherche topographique de manière plus certaine, grâce à l'aide d'enquêtes géologiques ciblées aussi bien pour le tracé de la ligne de côte que pour l'ancien cours du fleuve.

encouragé l'émergence de différentes hypothèses, qui laissent encore planer le doute sur la topographie de la région à l'époque du sanctuaire grec.

Les théories s'opposent sur le tracé du littoral : il était certainement plus reculé qu'aujourd'hui et, selon une hypothèse, au nord-est de la colline sur laquelle se trouve l'aire sacrée, il devait exister à l'époque préhistorique un grand bassin lagunaire, réduit à une zone lacustre à l'époque archaïque¹¹. Les recherches géologiques effectuées dans la région à l'ouest de la ville indiquent cependant un littoral beaucoup moins reculé que l'hypothèse de Turco, caractérisé à l'époque ancienne uniquement par des bras de mer profonds¹². Le sanctuaire devait donc se trouver à quelques centaines de mètres du rivage, comme c'est le cas aujourd'hui.

La question de la position de la butte par rapport à l'embouchure du Gela reste également ouverte.

Actuellement, comme nous l'avons mentionné, il se trouve immédiatement à l'est du fleuve qui, dans la dernière partie de son cours, porte le nom de Gela, près de l'embouchure. Il est certain que l'écoulement du Gela, comme celui des autres rivières de la région, n'a pas été favorisé par le système de dunes côtières, qui a contraint les cours d'eau à des trajets tortueux et à des variations de leur cours. En effet, les photographies aériennes du siècle dernier témoignent de la présence de nombreuses anses du Gela, qui se sont ensuite ensablées, en partie à cause de l'apport forcé du Maroglio à l'époque moderne. En particulier, l'existence d'un coude assez prononcé au nord de la colline de Bitalemi est tout à fait évidente, où, selon Marina Congiu, la rivière peut être traversée par les fidèles qui devaient se rendre au sanctuaire¹³ (fig.4). La chercheuse corrobore son hypothèse grâce à la lecture d'une photo aérienne prise en 1943, sur laquelle on peut identifier la trace d'une route qui, suivant la pente de la colline de l'acropole sur le côté nord, continuait vers l'est au-delà du cours du fleuve et s'infléchissait ensuite pour contourner la colline de Bitalemi sur le côté est¹⁴. Dans ce secteur, il existait probablement une zone marécageuse, dont le souvenir est conservé dans le toponyme de la localité Conca, à l'est de l'acropole, alimentée par le Gela, qui se jetait dans la mer à cet endroit. La zone lacustre a probablement servi de port intérieur à la ville antique, comme l'a soutenu avec de bons arguments G. Spagnolo (fig.5)¹⁵.

Les recherches récentes sur les structures d'amarrage d'Agrigente offrent également une comparaison intéressante avec la situation de Gela. V. Cammineci a en effet émis l'hypothèse, bien argumentée, qu'Agrigente devait elle aussi disposer d'un port intérieur derrière l'embouchure de l'Akragas, avec des eaux partiellement stagnantes¹⁶. Une organisation similaire a été reconstituée depuis longtemps pour les ports d'autres colonies de la côte méridionale, comme Sélinonte et Camarina, mais aussi pour Catane¹⁷. Il est donc fort probable que la butte de Bitalemi protégeait également des vents un bassin portuaire intérieur, aux eaux stagnantes.

Pour atteindre le sanctuaire, les fidèles, qui venaient de la zone urbaine, devaient donc traverser le fleuve Gela qui, d'après les sources anciennes, devait avoir un bon débit d'eau. Il est difficile d'imaginer un simple gué sur le cours d'eau, même près du débouché sur la mer, sujet à l'ensablement dû au mouvement des vagues. Il est plus probable que les fidèles aient traversé le cours d'eau grâce à un bac passant d'une rive à l'autre près des pentes nord-est de la colline de l'acropole, ce qui leur permettait d'atteindre le sanctuaire

11 TURCO 1999, qui propose une évolution de la ligne de côte très différente de l'actuelle. Pour les hypothèses sur la ligne de côte et sur le parcours du fleuve dans l'Antiquité ALBERTOCCHI 2022, p. 1-2.

12 BERGEMANN 2010, p. 39, fig. I,2.

13 CONGIU 2012, p. 100-101, pl. XXIX. La chercheuse embrasse l'hypothèse que le fleuve aurait maintenu son embouchure à l'ouest de la butte de Bitalemi, comme de nos jours.

14 CONGIU 2012, fig. 31.

15 SPAGNOLO 2012, p. 355-357, fig. 8.

16 CAMINNECI 2022, p. 131-133, fig. 6.

17 Pour Sélinonte GRECO & TARDO 2012, fig. 2 ; pour Camarina PISANI 2020 ; pour Catane CASTAGNINO BERLINGHIERI & MONACO 2010, p. 31, fig. 2.

par le côté nord-ouest. La présence probable de la zone lacustre dans la localité Conca n'empêcherait pas une telle reconstitution : les fidèles auraient pu la contourner par le sud pour atteindre le sanctuaire par le versant oriental de la butte, où le dénivelé à franchir est plus faible que sur le versant opposé, plus proche du cours du fleuve, et qui correspond à l'accès moderne¹⁸.



Fig. 4 : Vue du cours du fleuve Gela à proximité du sanctuaire (ALBERTOCCHI 2022, pl. I,a)

À partir du coude mentionné ci-dessus, la rivière coule actuellement de manière presque rectiligne sur environ 500 m, jusqu'à ce qu'elle se jette dans la mer à l'ouest de notre butte.

De manière moins convaincante, certains chercheurs, sur la base de l'analyse de la même photo aérienne, datée de 1943, estiment que dans l'Antiquité, la rivière aurait poursuivi son cours vers l'est après le coude prononcé, dépassant la butte de Bitalemi pour couler un peu plus loin vers l'est¹⁹. Les débris transportés par l'affluent Maroglio à l'époque moderne auraient progressivement comblé la zone lacustre existant derrière la butte et, par conséquent, forcé la rivière à modifier son cours et à se jeter dans la mer directement à l'ouest de la butte elle-même, dans la situation actuellement visible.

¹⁸ ALBERTOCCHI 2022, p. 396.

¹⁹ NEEFT 2021, p. 119-120.

L'eau comme élément liminaire symbolique

Si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle le dernier tronçon du cours du Gela correspondait *in antiquo* à la situation actuelle, la rivière prend une valeur effective en tant que limite physique entre le sanctuaire et la zone urbaine, comme on peut le voir ailleurs dans l'Occident grec. La position et la définition des aires sacrées situées aux limites des zones urbaines font l'objet d'une bibliographie abondante, à laquelle je ne ferai qu'une brève référence. Si G. Vallet estimait que le sanctuaire de Bitalemi, avec d'autres, pouvait être correctement défini comme suburbain en raison de sa proximité avec la ville, F. de Polignac a corrigé cette définition avec celle de sanctuaire périurbain, auquel il attribuait une importance significative de médiation culturelle avec la population non grecque habitant le territoire²⁰. Dans les études en langue italienne, la présence du cours d'eau est considérée comme une limite physique importante, et donc le sanctuaire de Bitalemi tombe dans la catégorie des sanctuaires extra-urbains : cette catégorie comprend, indépendamment de leur éloignement, toutes les aires sacrées extérieures au véritable espace urbain de la colonie, *extra moenia*²¹. Sans vouloir donc étiqueter le sanctuaire avec une définition précise, il convient seulement de souligner ici que la présence du fleuve joue également un rôle important dans l'interprétation de la fonction du sanctuaire par rapport à la zone urbaine.

Si l'eau représente une limite réelle dans ce cas, il est également possible de formuler quelques considérations sur la valeur symbolique liminale de l'élément aquatique, qui représente un passage physique qui peut faire allusion à une renaissance et à un changement de status, comme dans les rituels éleusiniens, où les initiés devaient traverser la rivière Cephysus, ce qui confirme le fort pouvoir liminaire de l'eau²².

La sphère aquatique peut également être liée au culte des divinités chthoniennes. Comme nous l'avons montré, la zone située immédiatement derrière la petite colline de Bitalemi a toujours été marécageuse : la présence d'un marais près de l'ancienne ville est mentionnée dans diverses sources littéraires (ex. Sotion²³), et des marais saisonniers sont toujours présents dans la région²⁴. L'analyse des photographies aériennes confirme l'hypothèse de l'existence d'une zone de dépression au nord-est de l'acropole, dans la localité de Conca déjà mentionnée²⁵ : une *limnè* à cet endroit pourrait bien avoir fonctionné, comme nous l'avons dit, comme un port intérieur, probablement soumis en partie à l'intervention de l'homme. Une situation similaire se retrouve d'ailleurs dans la zone voisine à l'est, où un lac (Catarosone/a ou Catarrosone) a été documenté jusqu'au XIX^e siècle. Comme l'a récemment montré C. Ingoglia, la zone côtière à l'est de Gela semble avoir été caractérisée, depuis l'époque archaïque, par un système de peuplement sur les petites collines sablonneuses qui définissent sa géographie, précisément pour éviter les zones plates sujettes aux inondations des fleuves Gela et Maroglio et aux formations marécageuses²⁶. La présence d'une vaste zone marécageuse à l'embouchure du Modione (ancien Selinos), près du sanctuaire de Déméter Malophoros à Sélinonte, confirme que les Grecs avaient l'habitude de ce type de situation²⁷.

Il est intéressant de reprendre à ce propos une observation déjà formulée par S. Bouffier, selon laquelle les marais, particulièrement fréquents dans le paysage hydrogéologique des colonies grecques d'Occident,

20 VALLET 1967, p. 84-88; POLIGNAC 1991, surtout p. 110-120.

21 Voir en particulier VERONESE 2006 et ISMAELLI 2011, p. 18, 208, avec bibliographie précédente. La définition propose une démarcation nette par rapport aux sanctuaires placés à la limite de la ville : à Gela, seules les aires sacrées de Bitalemi et de Madonna dell'Alemanna peuvent être maintenant comprises dans cette catégorie (SPAGNOLO 2022).

22 LIPPOLIS 2006, p. 102.

23 Sotion, fr. 30 (*ap. Paradox. Flor., Mirab. de aquis*, 30).

24 CONGIU 2012, p. 101. Voir aussi GIUFFRÈ SCIBONA 2012.

25 Voir *supra*.

26 SPAGNOLO 2012, p. 348-350 ; INGOGLIA 2019, p. 46-47.

27 GRECO & TARDO 2012, p. 193-196.

revêtent des significations opposées : l'une bénéfique, favorable à la fertilité agraire et propice aux activités de chasse et de pêche au printemps, l'autre maléfique, porteuse de miasmes et de maladies comme la malaria, surtout au début de l'automne²⁸. On trouve un écho de ces valeurs opposées chez Solin (V.21), qui mentionne un *stagnum Gelonium* (qui n'est toutefois pas localisable précisément à Gela) où il y avait deux sources, l'une rendant les femmes stériles fertiles, l'autre fertiles les stériles²⁹.



Fig. 5 : Hypothétique zone lacustre au nord du sanctuaire (SPAGNOLO 2012, fig. 8)

Ces oppositions binaires sont d'ailleurs un thème central de la religion grecque, et semblent particulièrement appropriées aux mythes concernant Déméter et Coré, suspendues entre la réalité terrestre, positive mais douloureuse pour Déméter, et la réalité souterraine, négative mais siège conjugal pour Coré. L'eau stagnante représente très bien, comme on l'a écrit, *l'eschatia* entre le monde terrestre et le monde souterrain, la zone liminaire où se rencontrent les plans terrestre et extra-terrestre, et où, non par hasard, l'accès au monde souterrain s'est matérialisé. Outre les «portes», une autre image récurrente représente la

²⁸ BOUFFIER 1994, p. 326-328.

²⁹ SPAGNOLO 2012, p. 345, note 18.

frontière du royaume des morts, celle des cours d'eau comme le Styx ou l'Achéron, qui, dans les sources littéraires, prennent le caractère d'un marais³⁰. La nature aquatique de ces frontières suggère leur perméabilité, permettant le passage des âmes et la communication avec l'autre monde. Le marais représente un accès insidieux à un espace qui capte inexorablement ceux qui y pénètrent, tout en les attirant par la tranquillité de ses eaux. Les paysages marécageux étaient donc étroitement liés au culte de Déméter et de Coré, qui incarnaient la dualité de leurs effets sur la vie humaine : les Grecs exorcisaient ainsi, grâce à la protection divine, les aspects négatifs intrinsèques aux nombreuses zones marécageuses présentes sur le territoire, en valorisant leur potentiel, notamment à des fins productives et défensives³¹.

L'eau, sous ses différentes formes, assume donc pour notre sanctuaire une valeur liminale concrète, mais aussi particulièrement adaptée au culte qui y est pratiqué. Il est également possible, cependant, de proposer quelques considérations d'ordre plus général, concernant l'utilisation pratique de l'eau.

Utilisations et significations de l'eau

1. L'eau comme boisson et les récipients de transport

La fonction première de l'eau en tant que boisson était remplie pendant le séjour des fidèles dans l'espace du sanctuaire, où se déroulaient des célébrations religieuses de plusieurs jours, comme on peut le déduire des témoignages littéraires sur les fêtes thesmophoriques. La durée des célébrations en l'honneur de Déméter Thesmophoros ne fait pas l'objet d'un accord complet, mais il est néanmoins plausible de supposer qu'au moins l'articulation centrale suivait la scansion attique basée sur le *triduum*, connue d'Aristophane³².

L'eau était donc certainement consommée au cours des repas sacrificiels et des libations, comme le montre le grand nombre de récipients à boire trouvés dans l'aire sacrée (28% du total)³³.

Elle était également un élément utile, en remplacement ou en combinaison avec le lait de chèvre et le miel, dans la préparation d'aliments semi-liquides à base de céréales comme la *maza*, consommée lors des fêtes démétriques, et pour faire bouillir la viande des victimes sacrifiées, une pratique courante pour la consommation collective, comme le prouve la découverte dans le sanctuaire de plusieurs *chytrai* portant des traces d'utilisation³⁴.

L'eau était ensuite utilisée pour mélanger des boissons non alcoolisées (*nephalia*), traditionnellement liées au monde féminin. Parmi celles-ci, le *ciceon* est également présent dans le rituel éleusinien en tant que boisson sacrée, probablement offerte aux initiés le jour de l'abstinence : dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Métanire l'offre à la déesse, à la place du vin, sous la forme d'un mélange composé d'eau, de farine d'orge et de menthe³⁵. Dans ce cadre rituel, nous avons déjà proposé que dans les cratères retrouvés dans le sanctuaire de Bitalemi, on ne versait pas de vin, mais l'on préparait une ancienne boisson aux fortes implications

30 FABIANO 2019a, p. 109-112, 2019b.

31 BOUFFIER 2008 ; CALIÒ *et alii* 2022.

32 Voir à ce sujet la discussion résumée dans ALBERTOCCHI 2022, p. 460, avec bibliographie précédente.

33 ALBERTOCCHI 2022, p. 443-444.

34 Pour la *maza* notamment BRUMFIELD 1997, surtout p. 152-154. Sur l'ébullition de la viande dans le cadre rituel, voir EKROTH 2008, p. 274-275 ; sur la découverte de *chytrai* avec des traces d'usage dans le sanctuaire ALBERTOCCHI 2022, p. 412.

35 *Hymne à Déméter*, v. 207-208.

cérémonielles, l'hydromel, composé de 30 % de miel et de 70 % d'eau, dans lequel la levure osmotique du miel déclenche la fermentation et produit un mélange au pouvoir enivrant³⁶.

Le récipient par excellence pour transporter l'eau dans les processions sacrées vers le sanctuaire lors des célébrations festives était naturellement l'hydrie, représentée à Bitalemi par la découverte de 4 hydries corinthiennes figurées, 3 en *coarse ware* et 17 hydries fabriquées localement avec une décoration linéaire (fig.6)³⁷. L'utilisation d'hydries en céramique pour le transport de l'eau pouvait bien sûr s'accompagner de celle de récipients similaires fabriqués dans d'autres matériaux, comme des outres en cuir, dont il ne reste aucune trace. Cette pratique, similaire au transport de paniers remplis d'offrandes (les *kana*) ou de guirlandes, est attestée dans le répertoire figuratif à la fois par des scènes de procession telles que, une pour toutes, celle de la frise du Parthénon, et par les représentations courantes de figurines d'*hydriaphorai*³⁸.



Fig. 6 : Hydrie locale du dépôt 338 (ALBERTOCCHI 2022, pl. LXV,d)

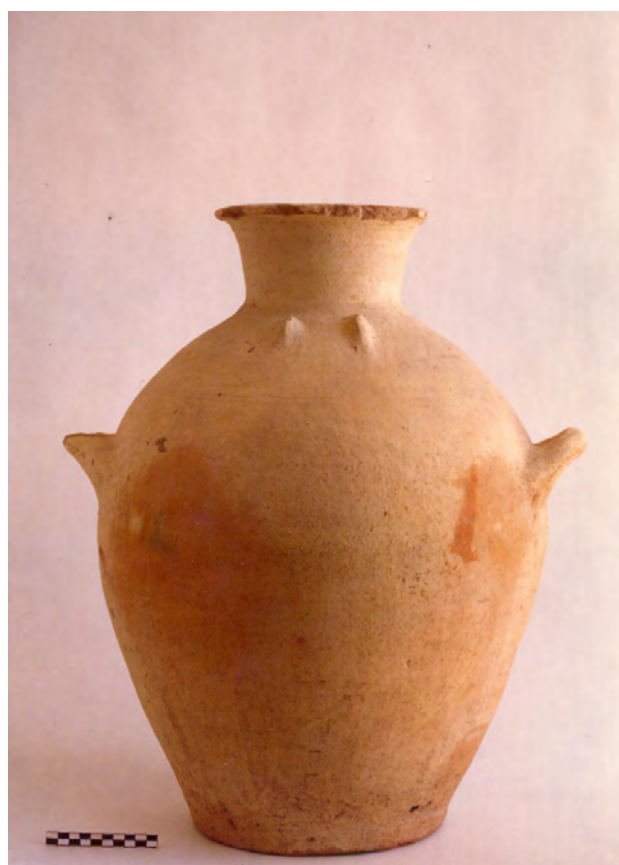


Fig. 7 : *Pithos* du dépôt 420 (ALBERTOCCHI 2022, pl. LXX,h)

Les *hydriai* pouvaient être remplies avec l'eau de la rivière qui coulait au pied de la colline ou directement sur place, en puisant l'eau dans les grands récipients retrouvés en assez grand nombre dans le sanctuaire (amphores de transport, *pithoi* et *stamnoi* sur pieds), destinés à contenir aussi bien des denrées solides que des liquides en fonction des besoins spécifiques du rituel³⁹. L'observation que le *pithos* du dépôt

36 ALBERTOCCHI 2012. Voir aussi ISMAELLI 2011, p. 217, pour l'hypothèse que même dans les cratères trouvés dans la zone sacrée de Predio Sola des boissons autres que le vin aient été mélangées.

37 CATANIA 2022, p. 216-218 pour les *hydriai* corinthiennes figurées ; ALBERTOCCHI 2022, p. 265 pour les *hydriai* corinthiennes *coarse ware* ; CAMERA 2022, p. 314-315 pour celles fabriquées localement. Sur l'utilisation des *hydriai* dans le cadre rituel, voir TRINKL 2009.

38 Sur le type des *hydriaphorai* dans la coroplathie voir KOZLOWSKI 2015. Pour les *kanephorai* ROCCOS 1995 et CONNELLY 2007.

39 ALBERTOCCHI 2022, p. 327-329 (pour les amphores de transport), p. 329-330 (pour les *pithoi* et les grands *stamnoi* sur pied).

420 contenait une cruche, manifestement placée dedans à la fin de l'action rituelle, peut être utilisée en faveur de l'hypothèse du liquide (fig.7)⁴⁰. Pour de tels récipients, une utilisation secondaire, différente de celle d'origine, est d'ailleurs très probable.

2. L'eau en tant qu'élément purificateur

L'eau est également connue pour ses importantes implications rituelles. En particulier, on attribue à l'eau courante, de rivière ou de mer, une puissante valeur purifiante et régénératrice, et en vertu de cette propriété, elle est utilisée dans toutes les circonstances où une purification est nécessaire : avant d'accomplir un sacrifice et d'approcher ainsi le monde divin, ou après avoir été en contact avec une source de contamination, comme pendant la grossesse, l'accouchement, la maladie et, bien sûr, la mort⁴¹.

L'eau, en effet, est considérée comme un élément divin et pur dès Homère (*Od.* XIII, 407 ; XVII, 210)⁴². Comme le rappelle opportunément S. Bouffier, les mêmes adjectifs sont également utilisés par Diodore de Sicile (*Bibl.* VIII, 23, 1) pour qualifier l'eau du fleuve Gela qui coulait au pied de notre sanctuaire, définie comme «pure et sainte»⁴³.

L'impureté apparaissait en effet aux yeux des Grecs comme un obstacle au maintien de l'ordre établi, et l'eau, généralement douce mais parfois même salée, et porteuse de valeurs positives, s'opposait efficacement à toute forme de contamination, contribuant à régénérer et à rétablir l'ordre.

De ce point de vue, l'utilisation de l'eau, versée pour purifier les mains ou la tête des officiants et des fidèles, était un élément indispensable du rite préliminaire à l'accomplissement de toute cérémonie sacrificielle ; dans la célébration des mystères éleusiniens, il existait un véritable fonctionnaire du culte chargé d'effectuer l'ablution purificatrice à l'entrée du sanctuaire, l'*hydranos*⁴⁴. L'aspersion purificatrice avec de l'eau lustrale, mélangée à des grains d'orge, était également pratiquée lorsque la victime animale était conduite au sacrifice⁴⁵.

Un sanctuaire très fréquenté nécessitait donc normalement des installations hydrauliques pour répondre aux besoins tant rituels que pratiques des fidèles, et la pratique des ablutions est généralement indiquée par la présence de fontaines ou au moins de bassins (tels que *perirrantheria* ou *loutheria*). Ce n'est pas le cas dans notre aire sacrée, où la présence du fleuve à proximité a rendu inutiles les aménagements hydrauliques, comme dans les sanctuaires situés dans des zones éloignées des cours d'eau douce. La présence de bassins et de *perirrantheria* est également limitée à quelques fragments⁴⁶. Il faut donc supposer l'utilisation d'eau lustrale, transportée dans les récipients pour verser, sous forme d'aspersion, ou celle, plus douteuse, de bassins en bronze beaucoup plus précieux pour les ablutions, dont il ne reste cependant que

À ces découvertes s'ajoutent les demi-amphores et le col de *pithos* découverts par Orsi, réutilisés comme conteneurs pour l'abandon des offrandes : ORSI 1906, col. 585-586, figg. 394-395.

40 ALBERTOCCHI 2022, p. 329, pl. LXX, g-h.

41 Sur la puissance de l'eau courante comme antidote naturel aux formes de contamination PARKER 1983, p. 39-41 ; GUETTEL COLE 2004, p. 35-37. Sur la force purificatrice de l'eau de mer, qui élimine la pollution de manière radicale, voir BEAULIEU 2018 ; des bains de purification en mer étaient pratiqués, comme on le sait, dans le cadre des célébrations éleusiennes aussi : LIPPOLIS 2006, p. 100-101.

42 CAPDEVILLE 2004, *passim*.

43 Diod., *Bibl.*, VIII.23.1 : BOUFFIER 2003, p. 60.

44 GERTL 2014, p. 232. Sur la purification par aspersion GUETTEL COLE 2004, p. 44-47 ; sur les ablutions rituelles, voir aussi PERRIER 2019.

45 BRUIT ZAIDMAN 2005 ; GEORGOUDI 2017.

46 ALBERTOCCHI 2022, p. 326.

des fragments dans les dépôts du sanctuaire⁴⁷, mais dont on peut aussi imaginer qu'ils faisaient partie du mobilier fixe du sanctuaire, stocké en vue d'une utilisation répétée lors des célébrations.

3. L'eau comme élément identitaire de la sphère féminine

La valeur purificatrice de l'eau, enfin, s'inscrit parfaitement dans un contexte tel que celui des célébrations thesmophoriques où des actions rituelles étaient accomplies pour favoriser aussi la fertilité chez les femmes. En effet, l'eau joue un rôle clé dans les thérapies gynécologiques, proposées dans le *Corpus Hippocraticum* sous forme de bains, de lavages et de fumigations : outre sa valeur purificatrice et par analogie au pouvoir fécondant qu'elle avait dans la sphère agraire, elle était en effet censée rééquilibrer et stimuler le système hormonal féminin⁴⁸.

Un dernier aspect à prendre en considération est celui lié à l'allusion directe de l'eau non seulement à la sphère de la maternité, mais aussi à la sphère pré-nuptiale et aux préparatifs de la mariée. Dans de nombreuses représentations offertes par le répertoire vasculaire, l'eau est en effet évoquée de manière métonymique par la présence de l'hydrie, aussi bien dans les scènes de jeunes femmes à la fontaine ou en procession, que dans les scènes de préparation au mariage⁴⁹. Le vase, associé aux jeunes femmes, qualifie leur identité de jeunes filles célibataires et pures et symbolise leur statut éphémère de filles en attente de mariage. La présence de l'hydrie, outre sa fonction pratique, est donc particulièrement appropriée dans un contexte étroitement lié au *mundus muliebris*, comme celui du sanctuaire en question.

Dans la dédicace des nombreuses hydries miniatures de l'aire sacrée (environ 300 exemplaires), il est donc possible de discerner d'autres clés d'interprétation que celle de la reproduction sous forme symbolique et non fonctionnelle des récipients utiles à la consommation d'eau dans le cadre des cérémonies⁵⁰. La référence directe à l'utilisation de l'eau, représentée par ces petites jarres, peut faire allusion à l'ensemble du cycle nuptial, à commencer par les célébrations préparatoires qui impliquaient un usage intensif de l'eau (purificatrice et fertilisante) en vue de l'acquisition complète de la *charis*⁵¹. Selon d'autres hypothèses, la dédicace de ces vases peut également être attribuée aux femmes nouvellement mariées, qui laissent en cadeau à la déesse le vase faisant allusion au statut prémarital qu'elles ont laissé derrière elles. Enfin, la présence des *hydriskai* pourrait de même se référer aux femmes ayant accouché, en référence à la purification par l'eau lustrale effectuée par la mère et l'enfant, nécessaire après l'accouchement, pour contrer la contamination étroitement associée à cet événement⁵².

Conclusions

En conclusion, nous avons rapidement énuméré quelques pistes de réflexion sur l'eau et l'espace qui sont suscitées par l'étude d'un sanctuaire du monde grec d'Occident, même si ces deux aspects mériteraient

47 TARDITI 2022, p. 368, 377.

48 IELO 2014, surtout p. 92.

49 Sur les représentations de femmes avec *hydriai* à la fontaine dans la céramique attique voir PILO 2012b. Pour PFISTERER-HAAS 2002 la scène fait allusion à la sphère pré-nuptiale et à la rencontre entre les *parthénoi* (qui témoignent de la pureté de l'eau qu'ils transportent car sexuellement pures), et les futurs époux.

50 CAMERA 2022, p. 315-316. Pour une interprétation symbolique de la céramique miniature récemment BARFOED 2018, avec bibliographie précédente.

51 Voir les observations dans PILO 2012a.

52 Pour la contamination liée à l'accouchement et la nécessaire purification ultérieure à l'aide d'eau lustrée PARKER 1983, p. 48-73 ; DASEN 2011, p. 5 ; AVRAMIDOU 2015.

d'être développés individuellement. Il nous semble cependant que ce panorama peut mieux souligner le large éventail de connexions que l'élément aquatique présente tant dans la sphère pratique que dans la sphère rituelle, et le rôle clé qu'il joue dans le palimpseste religieux des Grecs, tout particulièrement dans le culte de Déméter et Coré.

Dans son écoulement perpétuel, l'eau symbolise de la manière la plus claire les principaux passages de la vie humaine dans sa dialectique d'oppositions binaires : la fécondité et la chasteté, la contamination et la purification, la limite et le dépassement, la mort et la renaissance. Dans tous ces passages centraux l'eau, impétueuse comme celle de rivière, en renouvellement continu comme celle de la mer ou stagnante comme celle du marais, joue un rôle intermédiaire, qui apparaît amplement attesté même dans le cas d'un modeste sanctuaire extra-urbain comme celui installé sur la colline de Bitalemi à Gela.

Bibliographie

ALBERTOCCHI, M., 2012, « 'Eugenie' ebbre? considerazioni su alcune pratiche rituali del Thesmophorion di Bitalemi a Gela », *Kernos* 25, p. 57-74, [doi:10.4000/kernos.2106](https://doi.org/10.4000/kernos.2106).

ALBERTOCCHI, M., 2022 (éd.), *Gela. Il Thesmophorion di Bitalemi. La fase arcaica. Scavi P. Orlandini 1963-1967*, Roma.

AVRAMIDOU, A., 2015, « Women Dedicators on the Athenian Acropolis and their Role in Family Festivals : The Evidence for Maternal Votives between 530-450 BCE », *Cahiers Mondes Anciens* 6, p. 1-29, [doi:10.4000/mondessanciens.1365](https://doi.org/10.4000/mondessanciens.1365).

BARFOED, S., 2018, « The use of miniature pottery in Archaic-Hellenistic Greek sanctuaries. Considerations on terminology and ritual practice », *OpAthRom* 11, p. 111-126, [doi:10.30549/opathrom-11-06](https://doi.org/10.30549/opathrom-11-06).

BEAULIEU, M.C., 2018, « Θεῶν ἄγνισμα μέγιστον : la mer et la purification en Grèce ancienne », dans J.-M. Carbon & S. Peels-Matthey (éd.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World*, Liège, p. 207-224, [doi:10.4000/books.pulg.18031](https://doi.org/10.4000/books.pulg.18031).

BEAULIEU, M.C. & BONNECHERE, P., 2019 (éd.), *L'eau dans la religion grecque : paysages, usages, mythologie (Actes du colloque Tufts, 21-25 Juillet 2016)*, EtCl 87.

BERGEMANN, J., 2010 (éd.), *Der Gela survey. 3000 Jahre Siedlungsgeschichte in Sizilien*, München.

BOUFFIER, S., 1994, « Marais et paludisme en Occident grec », dans R. Ginouvès *et al.*, *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Athina-Paris, p. 321-336.

BOUFFIER, S., 2003, « Il culto delle acque nella Sicilia greca : mito o realtà? », dans V. Teti (éd.), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma, p. 43-66.

BOUFFIER, S., 2008, « Organisation des territoires grecs antiques et gestion de l'eau », dans E. Hermon (dir.), *Vers une gestion intégrée de l'eau dans l'empire romain*, Roma, p. 41-53.

BOUFFIER, S. & FOUHADÒ ORTEGA, I., 2020 (éd.), *L'eau dans tous ses états. Perceptions antiques*, Aix-en-Provence.

BRUIT ZAIDMAN, L., 2005, « Offrandes et nourritures. Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre & F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, p. 31-46, [doi:10.1484/M.BEHE-EB.4.00019](https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.00019).

- BRUMFIELD, A., 1997, « Cakes in the liknon. Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth », *Hesperia* 66, p. 147-172, <https://doi.org/10.2307/148477>.
- CALDERONE, A., 2012 (éd.), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare « Qui fresca l'acqua mormora ... »* (S. Quasimodo, *Sapph. fr. 2,5*, Messina 29-30 marzo 2011), Messina.
- CALIÒ, L.M., et al., 2022, *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Catania.
- CAMERA, M., 2022, « Ceramica di produzione locale acroma e a decorazione dipinta », dans M. Albertocchi (éd.), *Gela. Il Thesmophorion di Bitalemi. La fase arcaica. Scavi P. Orlandini 1963-1967*, Roma, p. 292-325.
- CAMINNECI, V., 2022, « Λίμναι περὶ Ἀκρόγαντα : ipotesi sul bacino portuale di Akragas », dans L.M. Calìo et al. 2022, *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Catania, p. 125-139.
- CAPDEVILLE, G., 2004 (éd.), *L'eau et le feu dans les religions antiques, Actes du premier colloque international d'histoire des religions (Paris, 18-20 mai 1995)*, Paris.
- CASTAGNINO BERLINGHIERI, E.F. & MONACO, C., 2010, « Paesaggio costiero e variazioni della linea di costa : nuovi risultati interdisciplinari sul porto di Catania antica », dans M.G. Branciforti & V. La Rosa (éd.), *Tra Lava e Mare. Contributi all'Archeologia di Catania*, Catania, p. 27-44.
- CATANIA, A.M., 2022, « Hydriai », dans M. Albertocchi (éd.), *Gela. Il Thesmophorion di Bitalemi. La fase arcaica. Scavi P. Orlandini 1963-1967*, Roma, p. 216-218.
- CONGIU, M., 2012, *Gela. Topografia e sviluppo urbano*, Caltanissetta-Roma.
- CONNELLY, J.B., 2007, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton.
- DASEN, V., 2011, s. v. « Naissance et petite enfance dans le monde grec », *ThesCRA* VI, p. 1-8.
- EKROTH, G., 2008, « Meat, man and god. On the division of the animal victim at Greek sacrifices », dans A. Matthaiou & I. Polinskaya (éd.), *Mikròs Ieromnìmon. Meletes eis mnìmin Michael H. Jameson*, Athina, p. 259-290.
- FABIANO, D., 2019a, *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna.
- FABIANO, D., 2019b, « Le acque dell'aldilà greco antico. Acheronte e Stige tra opposizione e complementarità », dans M.C. Beaulieu & P. Bonnechere (éd.), *L'eau dans la religion grecque : paysages, usages, mythologie (Actes du colloque Tufts, 21-25 Juillet 2016)*, *EtCl* 87, p. 199-217, [doi:10.2143/LEC.87.1.3290469](https://doi.org/10.2143/LEC.87.1.3290469).
- FIORILLA, S., 2023, « Primi dati su alcune grange benedettine della Sicilia sudorientale : il caso di Bitalemi e delle dipendenze da Santa Maria di Bethlem », *Mediaeval Sophia* 25, p. 91-108.
- GEORGOUDI, S., 2017, « Brevi osservazioni su alcuni aspetti del sacrificio e della purificazione nella Grecia antica », dans E. Lippolis, V. Parisi & P. Vannicelli (éd.), *Il sacrificio. Forme rituali, linguaggi e strutture sociali (Atti Convegno Roma, maggio 2015)*, Roma, p. 143-156.
- GERTL, V., 2014, « Acque risorgive, pozzi sacri e pratica rituale nel Santuario di Demetra a Policoro, MT (Herakleia in Lucania) », *Mem. Descr. Carta Geol. d'It.* 96, p. 227-238.
- GINOUVÈS, R., et al., 1994 (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Paris.
- GIUFFRÉ SCIBONA, C., 2012, « Osservazioni sul valore liminale dell'acqua nella religione greca », dans A. Calderone (éd.), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare « Qui fresca l'acqua mormora ... »* (S. Quasimodo, *Sapph. fr. 2,5*), Messina 29-30 marzo 2011, Messina, p. 35-50.

- GRECO, C. & TARDO, V., 2012, « A proposito dei santuari lungo il fiume Modione a Selinunte », dans A. Calderone (éd.), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare « Qui fresca l'acqua mormora ... »* (S. Quasimodo, *Sapph. fr. 2,5*), Messina 29-30 marzo 2011, Messina, p. 193-206.
- GUETTEL COLE, S., 2004, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Oakland.
- GUIMIER-SORBETS, A.-M., 2008 (éd.), *L'eau. Enjeux, usages et représentations*, Paris.
- IELO, M., 2014, « Gynaecology in Antiquity : Female Diseases, Diagnosis, Treatment, Childbirth », dans N.C. Stampolidis & Y. Tassoulas (éd.), *Hygieia. Health, Illness, Treatment from Homer to Galen*, Athina, p. 86-100.
- INGOGLIA, C., 2019, « La chora ad est e nord-est di Gela fino al V secolo a.C. Nuove considerazioni su vecchie ricerche », *Siris* 19, p. 25-57.
- ISMAELLI, T., 2011, *Archeologia del culto a Gela. Il santuario del Predio Sola*, Bari.
- KOZLOWSKI, J., 2015, « Les figurines d'hydrophores : milieu(x) et signification(s) », dans A. Muller & E. Lafli (éd.), *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine, 2. Iconographie et contextes*, Villeneuve d'Ascq, p. 41-48, doi:10.4000/books.septentrion.57864.
- LIPPOLIS, E., 2006, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano.
- NEEFT, C., 2021, « Thesmophoreia in Greek Colonies : their Locations and Dates », dans A.M. Jaia, C.M. Marchetti & V. Parisi (éd.), *Ti dono Satyrion. Percorsi di archeologia tra Taranto, Saturo e la Magna Grecia in ricordo di Enzo Lippolis*, Roma, p. 115-128.
- ORLANDINI, P., 1966, « Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela », *Kokalos* 12, p. 8-39.
- ORLANDINI, P., 1967, « Gela : nuove scoperte nel Thesmophorion di Bitalemi », *Kokalos* 13, p. 177-179.
- ORLANDINI, P., 2003, « Il Thesmophorion di Bitalemi (Gela) : nuove scoperte e osservazioni », dans G. Fiorentini, A. Calderone & M. Caccamo Caltabiano (éd.), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma, p. 507-513.
- ORSI, P., 1906, « Santuario suburbano a Bitalemi, in Gela. Scavi del 1900-1905 », *MonAnt* 17, col. 575-730.
- PARKER, R., 1983, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford.
- PERRIER, A., 2019, « De l'éloquence et des dangers de l'eau à Delphes », dans M.C. Beaulieu & P. Bonnechere (éd.), *L'eau dans la religion grecque : paysages, usages, mythologie (Actes du colloque Tufts, 21-25 Juillet 2016)*, *EtCl* 87, p. 151-170, doi:10.2143/LEC.87.1.3290467.
- PFISTERER-HAAS, S., 2002, « Mädchen und Frauen am Wasser : Brunnenhaus und Louterion als Orte der Frauengemeinschaft und der möglichen Begegnung mit einem Mann », *Jdl* 117, p. 1-79.
- PISANI, M., 2020, « Per una rassegna su pozzi, cisterne e non solo : prospettive di ricerca sulla gestione dell'acqua nella Sicilia greca », *Pelargòs* 1, p. 165-182.
- PILO, C., 2012a, « L'hydria tra uso pratico e valore simbolico. Il contributo della documentazione iconografica », dans A. Calderone (éd.), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare « Qui fresca l'acqua mormora ... »* (S. Quasimodo, *Sapph. fr. 2,5*), Messina 29-30 marzo 2011, Messina, p. 103-112.
- PILO, C., 2012b, « Donne alla fontana e hydriai. Alcune riconsiderazioni iconografiche sul rapporto tra forma e immagine », in *Ricerca e confronti 2010, Atti delle Giornate di studio di archeologia e storia dell'arte (Cagliari, 1-5 marzo 2010)*, p. 353-369, doi:10.4429/j.arart.2011.suppl.27.

- POLIGNAC, F. de, 1991, *La nascita della città greca. Culti, spazio e società nei secoli VIII e VII sec.a.C.*, Milano (trad.it).
- ROBINSON, B.-A., BOUFFIER, S. & FOUMADÒ ORTEGA, I., 2019 (éd.), *Ancient waterlands*, Aix-en-Provence.
- ROCCOS, L.J., 1995, « The Kanephoros and her Festival Mantle in Greek Art », *AJA* 99, p. 641-666, [doi:10.2307/506187](https://doi.org/10.2307/506187).
- SPAGNOLO, G., 2012, « Risorse naturali e approvvigionamento idrico a Gela in età greca », dans A. Calderone (éd.), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare « Qui fresca l'acqua mormora ... » (S. Quasimodo, Sapph. fr. 2,5), Messina 29-30 marzo 2011*, Messina, p. 343-374.
- SPAGNOLO, G., 2022, « Articolazione funzionale degli spazi urbani a Gela nel periodo arcaico e classico : una revisione dei dati », *Pelargòs* 3, p. 83-108.
- TARDITI, C., 2022, « Metalli », dans M. Albertocchi (éd.), *Gela. Il Thesmophorion di Bitalemi. La fase arcaica. Scavi P. Orlandini 1963-1967*, Roma, p. 358-389.
- TETI, V., 2003 (éd.), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma.
- TRINKL, E., 2009, « Sacrificial and Profane Use of Greek Hydriai », dans A. Tsingarida (éd.), *Shapes and uses of Greek vases (7th-4th centuries B.C.). Proceedings of the symposium held at the Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 27-29 April 2006)*, Bruxelles, p. 153-171.
- TURCO, G., 1999, « Il territorio di Gela », *Kokalos* 45, p. 521-533.
- VALLET, G., 1967, « La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident », dans *La città e il suo territorio, Atti del VII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Tarente, 8-12 ottobre 1967)*, p. 67-142.
- VERONESE, F., 2006, *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padova.

Il santuario di Zeus Olympios ad Agrigento: da Akragas al Grand Tour, al 3D

Monica DE CESARE
Massimo LIMONCELLI
Elisa Chiara PORTALE

RÉSUMÉ

Le paysage sacré du sanctuaire de Zeus Olympios et sa perception ont été transformés au fil du temps, tout en maintenant l'étroite interconnexion entre les structures sacrées et la "nature". Par ce biais, les Agrigentins avaient conçu ce sanctuaire et d'autres lieux de culte de la *polis* coloniale. En particulier l'articulation spatiale et la pluralité des structures sacrées qui le caractérisaient dans l'Antiquité sont restées dans l'ombre pendant des siècles, tandis que l'*Olympieion* monumental a monopolisé l'attention ; le contexte du sanctuaire dans lequel l'édifice était situé à l'origine a donc été effacé. De plus, l'évanescence des structures entourant le temple colossal et l'état de ruine de l'édifice ont marqué la physionomie d'un paysage de vestiges particulièrement évocateur, dans lequel la composante naturaliste a pris une importance particulière. Par conséquent, la perception du contexte antique développée par les recherches archéologiques des XIX^e et XX^e siècles - axées presque exclusivement sur le gigantesque temple théronien - et la perception du paysage historicisé, remodelé au siècle dernier par les diverses interventions dans la zone archéologique, ont divergé de manière significative. Après les recherches développées dans les années 1920 et entre les années 1950 et 1960, qui ont également mis en lumière les autres structures situées dans l'aire sacrée, les nouvelles investigations menées depuis 2012 par l'Université de Palerme se sont concentrées sur l'interprétation unitaire de l'ensemble du sanctuaire et de la zone sacrée. Aujourd'hui, ce dernier peut être restauré et reconstruit grâce aux nouvelles technologies. La présente contribution vise à illustrer cette voie, en retrouvant les deux principales caractéristiques du sanctuaire (qui ont évolué et ont été perçues différemment au fil du temps) : la monumentalité et l'étroite interconnexion entre le paysage naturel et le paysage bâti.

Mots-clés : Agrigento, archéologie virtuelle, Grand Tour, paysage, sanctuaire de Zeus Olympios,

ABSTRACT

The sacred landscape of the Sanctuary of Zeus Olympios and its perception have been transformed over time, maintaining the close interconnection between sacred structures and 'nature' with which the Akragantines had designed this and other of the sanctuaries of the colonial *polis*. In particular, the spatial articulation and plurality of sacred structures that characterised it in antiquity have remained in the shadows for centuries, while the monumental Olympieion has catalysed attention; so the sanctuary context in which the building was originally set has been erased. Moreover, the evanescence of the structures surrounding the colossal temple and the state of ruin of the building have marked the physiognomy of a particularly evocative landscape of ruins, in which the naturalistic component has taken on special prominence. As a result, the perception of the ancient context developed through archaeological research in the 19th and 20th centuries - focused almost exclusively on the gigantic Teronian temple - and the perception of the historicised landscape, reshaped in the last century through the various interventions in the archaeological area, have diverged significantly. After the research developed in the 1920s and between the 1950s and 1960s, which also brought to light the other structures located within the sacred area, the new investigations carried out since 2012 by the University of Palermo have focused on the unitary interpretation of the sanctuary complex and the evolution of the sacred landscape over time. Now the latter can be restored and reconstructed thanks to new technologies. The present contribution aims to illustrate this path, recovering the two main features of the sanctuary (which have developed and been perceived differently over time): monumentality and the close interconnection between the natural and built landscape.

Keywords : Akragas, Grand Tour, landscape, sanctuary of Zeus Olympios, virtual archaeology,

Le recenti ricerche dell'Università di Palermo nel santuario di Zeus Olympios ad Agrigento (fig. 1) hanno trasformato la visione di quest'area sacra e l'immagine consolidata di tale settore della Collina dei Templi, seppur sempre in una dialettica tra natura e architettura, dialettica che ha guidato dall'antichità ad oggi, in forme diverse, la percezione della realtà monumentale del santuario, dominata dal grandioso tempio di Zeus. Quest'ultimo ha catalizzato l'attenzione dai tempi del Grand Tour sino ad oggi,¹ associandosi a due categorie che hanno caratterizzato la storia degli studi su questo monumento:

1. la categoria del "gigantesco" e del colossale che ne rappresenta e ne ha sempre costituito la cifra qualificante, a partire dal noto passo di Diodoro,² che del tempio fornisce una dettagliata descrizione. Tale categoria è evocata a più riprese nella letteratura dei viaggiatori, a fianco del pittoresco (con gli smisurati capitelli e il *topos* delle colonne monumentali: si vedano ad esempio Jean-Claude-Richard de Saint-Non nel *Voyage pittoresque*) (fig. 2),³ passando per Winckelmann, che riprende e fa sua la famosa notazione di Diodoro secondo cui « un uomo poteva mettersi dentro una sola scanalatura » delle colonne.⁴

2. La condizione di "ammasso di rovine"⁵ a fronte dei resti monumentali di altri templi akragantini, del tempio della Concordia in particolare. Tale condizione ha a lungo accomunato l'Olympieion al cosiddetto tempio di Eracle (di qualche decennio più antico),⁶ pure esso maestoso soprattutto per la sua posizione svettante⁷ e ridotto ugualmente a un cumulo di ruderi, con una sola colonna ancora in piedi (fig. 3),⁸ sino all'anastilòsi delle otto colonne del lato Sud, effettuata negli anni '20 del Novecento.⁹ Lo stato così disastroso di conservazione dell'Olympieion, lo ricordiamo, è frutto non solo delle distruzioni antiche e dell'abbandono della costruzione, nonché – come poi vedremo, delle calamità naturali (terremoti, in particolare quello del 1401, che, a dire di Tommaso Fazello, aveva distrutto gli ultimi tre giganti),¹⁰ ma anche della spoliazione sistematica dei blocchi del tempio in vista del reimpiego per la costruzione del molo di Porto Empedocle nel 700.¹¹ Il concetto di cumulo di macerie « come la carcassa d'uno scheletro gigantesco » in cui « ogni forma d'arte è scomparsa » come le definì Goethe,¹² diventa quindi un leitmotiv che accompagna la storia degli studi di tale monumento, come delineato da Michele Cometa nel suo *Il romanzo dell'architettura*,¹³ a cui si rimanda per brevità.

Da ciò è derivato il problema della ricostruzione dell'edificio, che è passato dalla individuazione del perimetro e dalla definizione della pianta del tempio a inizio '800¹⁴ al rilievo scientifico tardo-ottocentesco delle evidenze da parte degli architetti tedeschi Robert Koldewey e Otto Puchstein¹⁵, ai quali si deve anche un tentativo di ricostruzione dell'altare.¹⁶

1 COMETA 1999, p. 155-183 e *passim*, con riferimenti bibliografici e testuali.

2 Diodoro Siculo, *Biblioteca*, XIII, 82, 1-4.

3 COMETA 1999, p. 67-69, con riferimenti.

4 COMETA 1999, p. 158, con riferimenti.

5 COMETA 1999, *loc. cit.* a nota 1.

6 Su tale tempio e sulla sua discussa cronologia, in sintesi, LIPPOLIS, LIVADIOTTI & ROCCO 2007, p. 347-348 e 803 n° 34.1.2, con bibliografia di riferimento.

7 Così già J.H. Bartels, a fine '700: si veda COMETA 1999, p. 55.

8 Cfr. anche BUSCEMI 2016, p. 36-37.

9 GABRICI 1925; BUSCEMI 2016, p. 44-46.

10 FAZELLO 1560², III, p. 127.

11 OLIVERI 2020.

12 GOETHE 1816-1817 (1948), p. 428.

13 COMETA 1999.

14 In sintesi, COMETA 1999, p. 171-173.

15 KOLDEWEY & PUCHSTEIN 1899, p. 150-166 e tav. 22-23.

16 KOLDEWEY & PUCHSTEIN 1899, p. 153-154, fig. 136.

La restituzione dell'alzato dell'edificio si è scontrata naturalmente, sin dall'inizio, con il problema architettonico e semantico/ideologico dei Telamoni/Giganti, in relazione alla tirannide teroniana, in seno alla quale si concretizzò il progetto di tale ambizioso edificio sacro.¹⁷ Essi non sono menzionati da Diodoro (che invece parla di sculture frontali cui pertengono alcuni frammenti di rilievi disegnati da Serradifalco),¹⁸ ma 'documentati', riecheggianti e proiettati nello stemma cinquecentesco della città (fig. 4)¹⁹. Sull'esistenza e la natura dei telamoni si sviluppò una diatriba a partire dal frate domenicano (storico e antiquario) Fazello (che li menziona incidentalmente)²⁰, fino al rinvenimento a inizio '800 di alcuni di essi (nel 1804), passando attraverso l'opera dell'architetto britannico Charles Robert Cockerell, con il quale prende avvio la discussione circa la forma del tempio e il posizionamento di queste sculture nell'edificio (all'interno), discussione che vide protagonista anche il custode alle Antichità di Girgenti Raffaello Politi, che, nel 1825, ricompose un telamone su disegno di Cockerell (fig. 4).²¹ Saranno poi Robert Koldewey e Otto Puchstein nel 1899 a chiudere definitivamente la *querelle*, ponendo le sculture all'esterno, ma non esauendo il problema della precisa soluzione architettonica adottata per il loro inserimento nella trabeazione della pseudo-peristasi.²²

Le rovine e specialmente la figura del telamone rimarranno di fatto gli elementi caratterizzanti il paesaggio urbano di Girgenti, come una sorta di elemento concreto e significativo di raccordo, in un'ottica di continuità ideale tra la realtà antica e la città medievale e moderna, che ne aveva già fatto il proprio emblema nello stemma cinquecentesco. Rinnova questa percezione l'attuale rialzamento di uno dei telamoni, presso il fianco nord del tempio per cura del Parco Archeologico.

In ogni caso permane una difficoltà di comprensione e fruizione del monumento (« la tremenda confusione » generata dalle rovine rilevata da Heinrich Gentz a fine '700, sulla linea tracciata da Winckelmann),²³ sulla quale si è lavorato soprattutto negli ultimi anni, ma sempre e solo in relazione all'edificio e non al suo contesto sacro.

Il problema è stato di recente affrontato dall'architetto tedesco Heinz Beste, dell'Istituto archeologico germanico, che ha abbinato allo studio analitico del monumento un progetto di risistemazione dell'area archeologica con il riordino e la musealizzazione *in situ* degli elementi architettonici identificati, allo scopo di articolare e arricchire il percorso di visita e la fruizione, e con l'intento di ricreare l'immagine unitaria della struttura e il legame spaziale e visivo tra tempio e altare (distante 50 m). Da tale revisione è scaturita una nuova ricostruzione di un telamone, sfruttata ora per il suo rialzamento, sebbene col ricorso a frammenti relativi a diverse figure rintracciati tra le rovine dell'edificio.²⁴ Allo stato attuale risulta effettuato il parziale sgombero dei crolli interposti tra la facciata est del tempio e l'altare, per ricreare il nesso tra tali due elementi monumentali. Proprio l'altare, già notato, come abbiamo visto, da Koldewey e Puchstein²⁵, fu portato interamente alla luce negli anni '30 del Novecento da Cultrera,²⁶ diventando così l'altro elemento incisivo del contesto archeologico, benché uno studio analitico, volto al recupero della sua morfologia e struttura, pure gigantesca, sia stato effettuato solo di recente, dall'architetto Alberto Distefano.²⁷ La restituzione della

17 Per una storia degli studi e delle proposte di restituzione, COMETA 1999, 174-179; si veda anche MARCONI 1997, con ridefinizione dell'identità e del significato di tali figure.

18 SERRADIFALCO 1836, tav. XXV; si veda anche DE WAELE 1982.

19 MARCONI 1997, p. 2 e fig. 2, con riferimenti.

20 Vedi *supra*.

21 Vedi *supra*.

22 KOLDEWEY & PUCHSTEIN 1899, p. 158 e sqq.

23 COMETA 1999, p. 120.

24 BESTE 2017.

25 Vedi *supra*.

26 CULTRERA 1936, p. 2; si veda anche MARCONI 2012, p. 196.

27 DISTEFANO 2014.

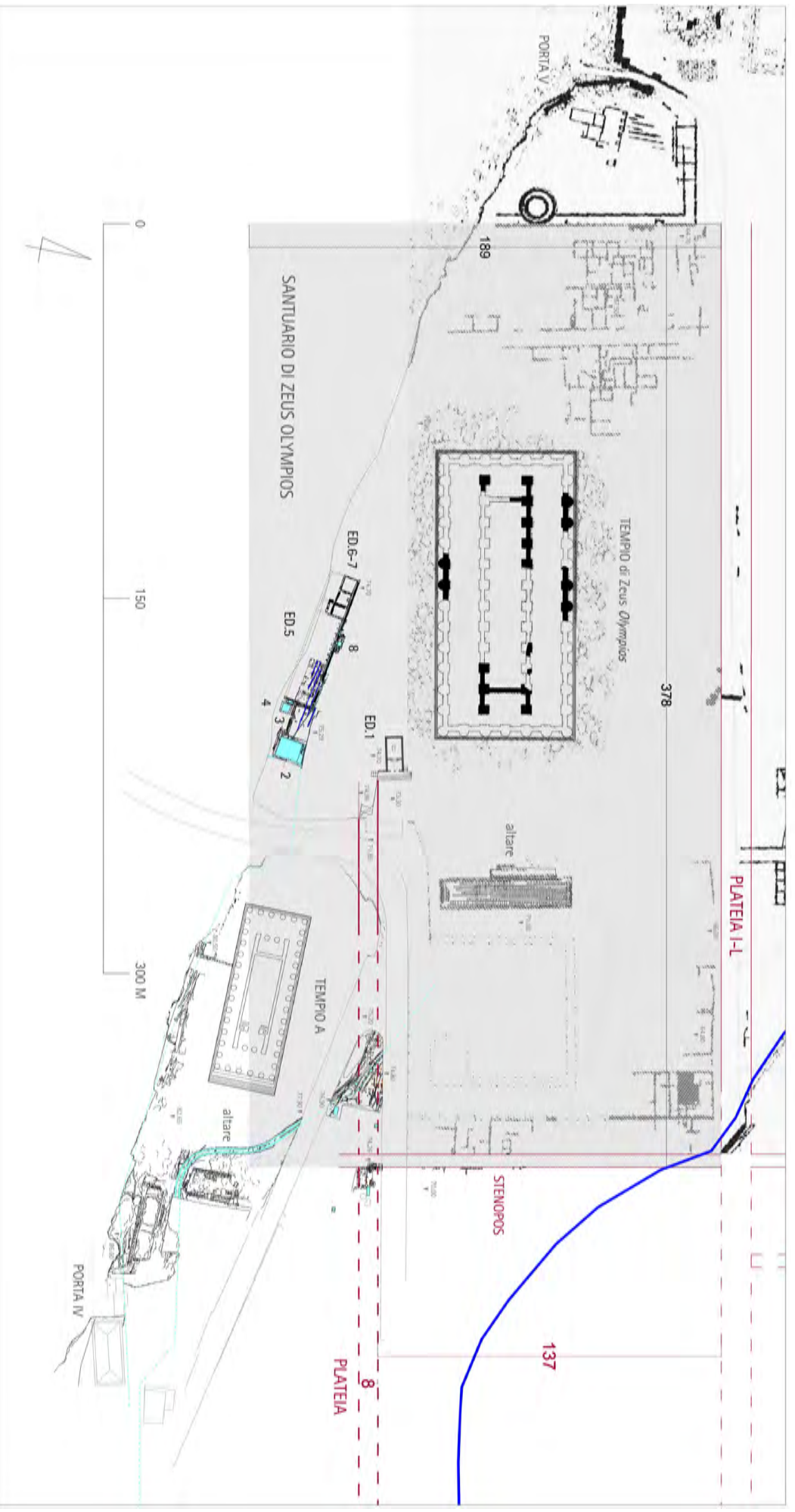


Fig. 1 : Agrigento. Area dei templi di Zeus e di Eracle. Planimetria con ricostruzione della viabilità e della rete idrica; in grigio l'estensione del santuario di Zeus nel progetto teroniano (elaborazione A.L. Lionetti).

pianta e dei volumi dell'altare ha contribuito a dare corpo al paesaggio sacro marcando, attraverso l'esatta corrispondenza dimensionale e l'allineamento preciso, l'unione concettuale con il tempio colossale, e quindi, potremmo dire, la stretta funzionalità religiosa dell'insieme,²⁸ mentre tale aspetto era stato per lo più trascurato nella trattazione del monumento maggiore, percepito e commentato piuttosto per i suoi caratteri di 'stravaganza' architettonica.

I saggi e gli sgomberi di materiale effettuati nel tempo per risolvere le dibattute questioni relative all'architettura del tempio colossale hanno finito di volta in volta col coinvolgere le adiacenze in operazioni di scavo e assetto dell'area archeologica, senza che tuttavia si sia sviluppato un interesse specifico per i monumenti e le testimonianze 'minori'. Di qui è scaturita appunto quell'immagine artificiosa dello stesso tempio maggiore, percepito quasi alla stregua di un'«architettura del potere», come un'entità scollegata dal contesto sacrale e topografico-monumentale della fascia centro-occidentale della Collina dei Templi. Di contro, le contigue emergenze archeologiche relative ad altri edifici di varia natura nell'area sono state considerate solo in parte nelle loro reciproche relazioni, per lo più disconnesse dalla fase tardoarcaica-protoclassica connotata dal mastodontico pseudo-periptero, e di rado inserite, anch'esse, nel più ampio contesto acragantino, nonostante lo speciale interesse della loro ubicazione.²⁹

Neppure la nozione di « Santuario di Zeus Olympios » sembra essere stata elaborata come tema degno di indagine, ma si è parlato di « Tempio di Zeus Olympios » e, semmai, di un'ampia area santuariale 'chthonia' estesa a tutta la fascia sudoccidentale del sito urbano, in cui il colosso teroniano rappresenterebbe un'intrusione 'tirannica' destinata all'incompiutezza e ad una dismissione precoce, forse già a fine V secolo.³⁰

Affrontando questo nucleo santuariale di così difficile definizione, il nostro lavoro si è dovuto focalizzare dunque sulla ricostruzione degli spazi dell'area sacra, sulla stratificazione insediativa ovvero sulla ricomposizione del contesto e del paesaggio sacro (e archeologico) nella sua complessità e articolazione spaziale e cronologica. Ciò ha comportato l'esigenza di ricucire, in un'ottica di revisione contestuale più ampia, e verificare con nuovi saggi e rilievi gli esiti di ricerche già effettuate tra gli anni '20 e gli anni '50-60 del Novecento nell'area a Sud dell'Olympieion,³¹ che avevano riportato in luce una serie di strutture comprese nel perimetro del santuario ma, come detto, non considerate pertinenti a un sistema coerente con il monumento maggiore. Con tale rinnovato approccio e con una documentazione più dettagliata ed estensiva, supportati anche dalle nuove tecnologie, si è cercato di andare oltre le categorie di rovina e di gigantesco del tempio che hanno attirato gli interessi di antiquari e viaggiatori sette-ottocenteschi, architetti e disegnatori, cercando di togliere il tempio dal suo isolamento e di recuperare le funzioni di tutte le architetture e i contesti d'uso (recuperabili), che dovevano comporre il paesaggio dell'area sacra con le sue dinamiche culturali e rituali.³² Il risultato di tali ricerche, ancora parziali per l'estensione dell'area coinvolta, ribadisce quel senso di grandiosità percepito dai viaggiatori, una grandiosità che però non si lega più solo ai volumi architettonici del tempio ma anche ai riti e alle pratiche collettive che si dovevano svolgere all'interno del santuario tutto. Ponendo anche l'attenzione sul contesto ambientale più ampio, si è cercato inoltre di ridare corpo in senso nuovo (non più nel senso del pittoresco dei viaggiatori) a quel rapporto dialettico originario tra natura e costruito che doveva caratterizzare il paesaggio sacro della colonia greca, analogamente alla madrepatria Rodi.

28 Si veda a riguardo anche MARCONI 2012.

29 Cfr. *infra*.

30 DE MIRO 2000, p. 68.

31 GABRICI 1925; DE MIRO 1963.

32 DANILE, DE CESARE & PORTALE 2013; DE CESARE & PORTALE 2016; DE CESARE & PORTALE 2017; DE CESARE & PORTALE 2019; DE CESARE & PORTALE 2020a; DE CESARE & PORTALE 2020b; DE CESARE & PORTALE 2020c; DE CESARE, FURCAS & PORTALE 2020; DE CESARE, *et. al.* 2020.



Fig. 2 : Veduta delle rovine del tempio di Giove, J.P. Hackert (1777) (da K. Wolfgang, 1987, *Vedute dei luoghi classici della Sicilia. Il Viaggio di Philipp Hackert del 1777*, Palermo, p. 9).



Fig. 3 : Veduta delle rovine del tempio di Giove e di Ercole, J.F. D'Ostervald (1822) (da *La Valle dei Templi tra Iconografia e Storia*, Palermo 1994, fig. 166).



Fig. 4 : Ricostruzione di uno dei telamoni del tempio di Giove Olimpico, Ch.R. Cockerell (1830). Notare lo stemma cinquecentesco, al centro, in basso (da *La Valle dei Templi tra Iconografia e Storia*, Palermo 1994, fig. 185).

La prima struttura in ordine cronologico e di vicinanza al grande tempio è il sacello portato alla luce nel 1922 da Ettore Gabrici³³ e situato quasi a contatto dell'Olympieion (fig. 5), un tempietto a *oikos* con doppia apertura sulla fronte e un dislivello di circa mezzo metro tra il piano del pronao e quello della cella, raccordati da due gradini all'ingresso di quest'ultima, e con un altare cavo al suo interno. L'edificio è stato variamente riferito al tardo IV sec. a.C.³⁴ sulla base dei reperti rinvenuti sul pavimento della cella, relativi, tuttavia, all'ultima fase d'uso, o all'inizio del VI secolo,³⁵ per via soprattutto del ritrovamento di terrecotte architettoniche arcaiche nello strato di crollo, mentre oggi è da noi datato, sulla base della reinterpretazione dei vecchi dati e acquisizione di nuovi riferimenti stratigrafici, alla metà/seconda metà del VI secolo nella sua fase originaria, e intorno al 480, ovvero contestualmente all'edificazione dell'Olympieion, nella sua seconda fase:³⁶ in questo momento infatti il vecchio sacello venne ristrutturato ovvero raccordato al piazzale dell'imponente altare di Zeus mediante un ribassamento della fronte e del pronao e la costituzione di un *theatron* antistante l'ingresso.

In fase e in collegamento stretto, dal punto di vista funzionale e rituale, con il tempietto a *oikos* di II fase sono gli edifici e le strutture portate alla luce nell'area a Sud tra la fine degli anni '50 e gli inizi degli anni '60 del Novecento (fig. 6),³⁷ tutte contestuali alla fase teroniana di sviluppo monumentale dell'area,³⁸ con la costruzione del grandioso tempio e la ristrutturazione del citato sacello, che a esse era collegato attraverso due gradinate, una costruita e l'altra scavata nella roccia.

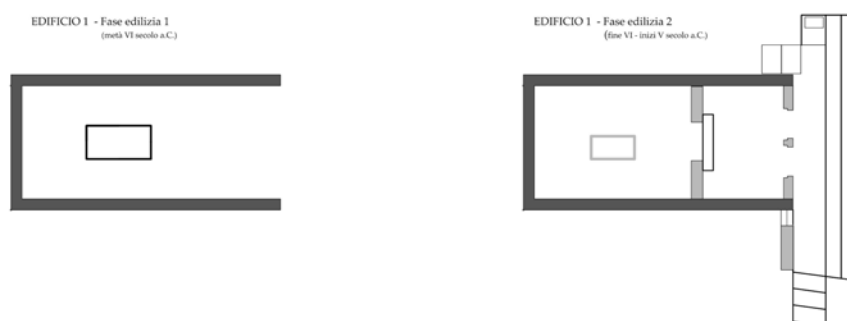


Fig. 5 : Piantine ricostruttive delle due fasi del sacello a Sud del Tempio di Zeus (elaborazione A.L. Lionetti).



Fig. 6 : Agrigento. Settore meridionale del Santuario di Zeus, edifici a Sud del sacello. 1. Planimetria ricostruttiva (elaborazione A.L. Lionetti).

33 GABRICI 1925, p. 437-444.

34 Cfr. *supra*.

35 MARCONI 1933, p. 134-135; sulla questione DE CESARE & PORTALE 2016, p. 257-259.

36 DE CESARE & PORTALE 2016, p. 260 e sqq.

37 DE MIRO 1963.

38 Così DANILE, DE CESARE, PORTALE 2013; DE CESARE & PORTALE 2019, p. 7; DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 105 e sqq.

Le strutture nella fascia a Sud constano di una monumentale vasca (fig. 6, n° 2), con una banchina e una scalinata cerimoniale di accesso per riti di immersione, collegata a uno spiazzo all'aperto con alberelli e arbusti, marginato da un edificio (fig. 6, n° 3) contenente una cisterna; quest'ultima era alimentata da un sistema di canali legati al troppopieno della vasca e in parte funzionali anche al riempimento di un'altra cisterna (doppia) posta sulla fronte nord di una monumentale sala con pilastri (fig. 6, n° 5), alla quale pure si accedeva dal piazzale alberato, oltre che da una serie di ingressi minori posti sulla fronte nord, a cadenze regolari. Infine, una sequenza paratattica di tre ambienti più piccoli, interpretabili come sale da banchetto (fig. 6, n° 6), chiudeva la serie di strutture poste su tale margine sud del santuario.³⁹

L'accesso al tempietto arcaico (allineato all'impianto urbano) dal lato est era garantito da una *plateia* (fig. 1), oggi quasi illeggibile per le radicali manomissioni post-antiche, la quale era raccordata al livello del sacello da un'ampia gradinata ricavata nella roccia, poi 'riadattata' e inglobata nel santuario nella risistemazione generale dell'area in occasione della ristrutturazione del tempietto e dell'edificazione dell'Olympieion e del suo altare;⁴⁰ invece la cosiddetta *plateia* I-L, la più ampia della città, doveva garantire l'accesso al santuario da Nord, in uno o più punti non ancora precisati. Nella planimetria ricostruttiva da noi proposta sono comprese non solo le due *plateiai* legate all'accesso all'area sacra (a est e a nord), ma anche lo spazio interessato dalla riprogettazione teroniana del santuario: uno spazio rettangolare inglobante anche il costone sul quale si impostano gli edifici sacri addossati alle mura urliche, e con proporzioni esatte di 1:2 tra i lati, le stesse proporzioni ripetute anche nel tempio maggiore che con l'altare ne costituisce il nucleo centrale.⁴¹

Per quanto riguarda i culti espletati negli edifici posti in tale settore del santuario, il rinvenimento di punte di freccia in associazione a paterette in bronzo nell'altare cavo posto all'interno della cella del sacello e in depositi votivi praticati in occasione della ristrutturazione dell'edificio, insieme ad altri votivi raccolti nell'area (in particolare qualche statuette di « Artemide sicula » e corna cervine)⁴², sembrano suggerire una divinità femminile e in particolare, forse, la Letoide come destinataria delle pratiche rituali svolte in occasione di riti di passaggio, che dovevano coinvolgere non solo il tempietto ma anche le strutture a Sud: la vasca cerimoniale, il piazzale con il boschetto e la grande sala pilastrata, che per l'articolazione a settori contigui (ciascuno presentante un ingresso sulla facciata nord, cioè sul lato lungo) e per la presenza nell'ultimo settore a Est di una monumentale base di *trapeza* o *kline* (m 3,64×1,82) posta all'interno, di fronte all'ingresso principale che si apriva appunto sul lato orientale (fig. 6), ci sembra lecito interpretare come monumentale sala da banchetto; una sala con la capienza di un *hexekontaklinos oikos*, funzionale, per l'inserimento del monumentale apparato (*trapeza* o *kline*?) a Est, a riti teossenici.⁴³ Tale interpretazione è supportata, a nostro avviso, dalle testimonianze pindariche relative alle teossenie di speciale rilievo e al culto dei Dioscuri ad Akragas e in particolare nell'Akragas teroniana, in associazione al culto per la sorella Elena. Quest'ultima poteva essere al centro dei rituali, che si dovevano svolgere nel contiguo piazzale alberato e presso la vasca, considerando sia l'epiclesi di Dendritis con cui Elena era adorata nella madrepatria di Akragas, Rodi, e le connotazioni del culto rodio, sia l'associazione al bagno dell'eroina anche in altri

39 DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 105 e sqq.

40 DE CESARE & PORTALE 2019, p. 8-12.

41 DE CESARE & PORTALE 2019, p. 12 e 23, fig. 13.

42 DE CESARE & PORTALE 2016, p. 263-266 e fig. 3; DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 118-119.

43 DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 113-116.

contesti⁴⁴, sia la discussa testimonianza di Plinio⁴⁵ circa un quadro di Zeusi per gli akragantini con Elena nuda al bagno, per realizzare il quale il pittore avrebbe esaminato le vergini degli Agrigentini, nude, selezionandone cinque; un passo problematico, come è noto, per la menzione del tempio di Giunone Lacinia che ha distolto l'attenzione da Agrigento e spinto ad associare l'esplicita testimonianza di Plinio, a nostro avviso e alla luce del nostro contesto, impropriamente, a(lla sola) Crotone.⁴⁶

Un contesto cerimoniale, dunque, incentrato sull'acqua e sulla vegetazione, evocativo anche di modelli mitici⁴⁷, tra architetture e paesaggio naturale ricreato (si vedano le buche nella roccia per piantumazione di alberi e arbusti, visibili sul piazzale contiguo alla vasca e i canali in parte lasciati scoperti, a riprodurre un effetto di 'ruscellamento'), un percorso che dal tempietto arcaico ristrutturato (di Artemide?) si doveva snodare in questo settore del santuario, comprendendo anche il cosiddetto « tempio di Eracle ». Questo periptero monumentale, svettante sul lato est, a differenza di quanto ci appare oggi, in età arcaica e classica non era separato dalla nostra area sacra (come dimostra la rete idrica unitaria che si può ricostruire in questo settore, seppur a fatica, per gli stravolgimenti successivi della morfologia originaria) (fig. 1),⁴⁸ ma era posto in stretto collegamento visivo con tali strutture che verso di esso erano rivolte (la grande vasca, in particolare, il cui lato settentrionale riprende l'allineamento del « tempio di Eracle »).⁴⁹

Nella riconfigurazione teroniana di tale spazio sacro si rileva, in conclusione, una molteplicità di approcci: dal mantenimento e 'restauro' di strutture più antiche come il tempietto arcaico, le cui antiche terrecotte architettoniche vennero riposizionate sul tetto dopo la ristrutturazione della fronte;⁵⁰ alla scelta innovativa di dotare il santuario di strutture di grande impatto visivo e dimensionale, funzionali a magniloquenti rituali, per cui vengono sperimentate soluzioni estremamente originali, si pensi all'immane pseudo-periptero con gli Atlanti/Telamoni, alla grande vasca e all'*exekontaklinos oikos*; soluzioni originali anche per l'attenzione al paesaggio 'naturale' integrato nella scenografia monumentale. Le due tendenze – conservazione e innovazione ardita – rappresentano però le due facce di un unico progetto, che armonizza ciascun elemento nell'organismo integrato del santuario attraverso raccordi, snodi e riecheggiamenti tra architetture anche di diversa destinazione (si vedano i pilastri interni dell'aula da banchetti che richiamano la peculiare struttura a pilastri delle navate laterali dell'Olympieion).

La dismissione degli edifici a fine del IV secolo - inizio del III secolo, in occasione forse di una frana del costone su cui si ergevano, e una riconversione degli spazi a funzione difensiva con la costruzione di un muro di fortificazione 'a cassoni' (figg. 7-8),⁵¹ dovette trasformare nuovamente l'area e la sua percezione, con la costituzione di un paesaggio di rovine, alimentato da eventi naturali e interventi antropici che dovettero porre fine ai magniloquenti cerimoniali che si svolgevano all'interno del santuario con la loro cornice architettonica (si pensi anche ai grandiosi sacrifici presso l'altare di Zeus, in funzione dei quali si dovette organizzare l'ampio spiazzo circostante su due livelli, il secondo inteso impropriamente come 'agorà inferiore'), e cancellare la dimensione sacra dell'area.

44 DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 116-117.

45 Plinio, *Naturalis Historia*, XXXV, 64.

46 DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 117, con bibliografia relativa al controverso passo pliniano a nota 71.

47 Si veda anche il cratere siceliota con la raffigurazione dell'oltraggio di Aiace a Cassandra: de Cesare 2012, p. 147; de DE CESARE & PORTALE 2020a, p. 109 e fig. 8.2.

48 DE CESARE & PORTALE 2019, p. 16 sqq.; DE CESARE, FURCAS & PORTALE 2020; DE CESARE, *et al.* 2020, p. 162 sqq.

49 Così la guancia sud del *theatron* anteposto al sacello arcaico nella ristrutturazione del 480 a.C.; DE CESARE & PORTALE 2019, p. 9, nota 30.

50 DE CESARE & PORTALE 2016, p. 260-261.

51 DE CESARE & PORTALE 2020b, p. 178 e sqq.



Fig. 7 : Agrigento. Area a Sud del tempio di Zeus. Veduta da drone del tempietto e del muro di fortificazione a cassoni ancorato all'angolo nord-ovest del tempio di Zeus.

A questa fase di riconversione sono da riferire le tracce di una rioccupazione dell'Olympieion in situazione di emergenza negli anni della I guerra punica, quando si costruì il citato muro di fortificazione 'a cassoni' tra i templi di Eracle - ugualmente sconsacrato - e di Zeus. La fortificazione tagliava la parte frontale dell'antico tempio a *oikos* ormai abbandonato e con le aperture tompagnate, e si ancorava ai due edifici maggiori già seriamente danneggiati: i due pilastri orientali della parete sud della cella dell'Olympieion potrebbero essere stati scavati internamente in questo momento per realizzarvi riserve d'acqua, intervento che presuppone l'almeno parziale rovina di tale porzione della cella, insieme alla già constatata rovina del precedente sistema di approvvigionamento idrico che avrebbe inizialmente unito i due versanti, oggi staccati, del « Tempio di Eracle » e della nostra area dell'Olympieion, mentre la stessa fortificazione arretrata e ancorata ai due grandi templi pare obbedire alla stessa logica emergenziale⁵².

Infine, strutture di età tardo-antica o altomedievale nell'area prossima al tempio colossale e immediatamente a ridosso del sacello nonché nella zona circostante, individuate già dal Cultrera negli anni '30 del Novecento⁵³, insieme ai resti di una probabile basilica con fonte (?) battesimale (VI secolo d.C.?), riconosciuti più di recente da Pieter Broucke⁵⁴ nell'ambulacro settentrionale, all'interno dell'Olympieion, segnano un ulteriore intervento nel paesaggio dell'area, ora in parte riportata e reinterpretata nella sua originaria destinazione sacra, ma in tutt'altro contesto culturale e materiale, prima della completa ruralizzazione e della creazione del suggestivo paesaggio di rovina che tanta eco ha riscosso nell'immaginario occidentale.

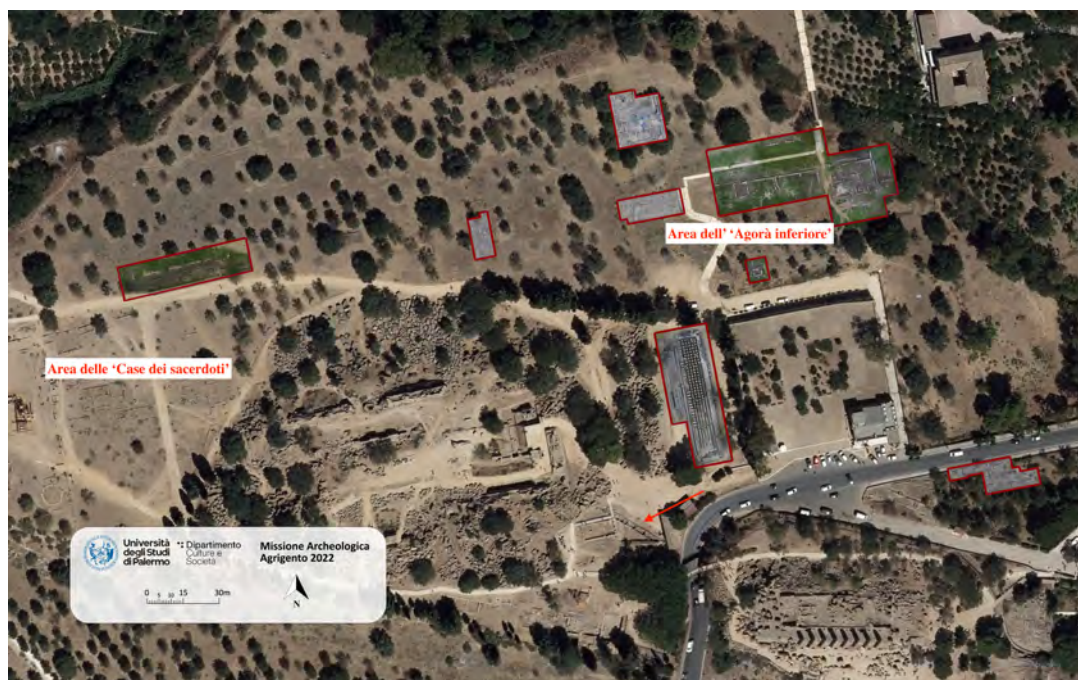


Fig. 8 : Agrigento. Area del Santuario di Zeus. Veduta da drone; riquadrate la struttura dell'altare e i settori con evidenze architettoniche in corso di revisione e studio; la freccia indica il muro 'a cassoni' (L. Schepis).

Il nostro compito sarà ora quello di recuperare alla comprensione e alla fruizione, non solo tali sfumate e oscure fasi di vita tarde dell'area, ma anche gli altri settori del santuario arcaico-classico (**fig.**

52 Cfr. *supra*.

53 DE CESARE & PORTALE 2016, p. 259.

54 BROUCKE 1996, p. 14-15 e figg. 16-17; *loc. cit.* a nota 53.

8), ad esempio quello delle fasce a Ovest (l'area delle cosiddette case dei sacerdoti scavate da Pietro Griffo e Ernesto De Miro e ora oggetto di una ricerca di Dottorato presso la nostra Università)⁵⁵, a Nord e a Est dell'Olympieion (l'area dell'«agorà inferiore», in realtà, come detto, parte del santuario), interessate da altre strutture di incerta funzione⁵⁶, nonché il nesso tra i due templi maggiori (l'Olympieion e il più antico «Tempio di Eracle»), per la ricostruzione di un paesaggio del sacro articolato nel tempo e nello spazio e recuperabile oggi alla comprensione e fruizione grazie anche alle potenzialità cognitive offerte dalle nuove tecnologie.

A questo proposito si presentano in questa sede alcune prime ricostruzioni 3D, elaborate da Massimo Limoncelli e Marco Cangemi all'interno del Laboratorio di Archeologia virtuale del nostro Ateneo⁵⁷, relative alle fasi di piena età arcaica (fig. 9.1) e soprattutto di età classica del settore a Sud del Tempio di Zeus (figg. 9.2-4), che dovranno essere completate con le aree di cui si è detto e affinate e arricchite di nuovi aspetti ed elementi.

Queste ricostruzioni, parte della rilettura consentita dall'indagine archeologica contestuale e via via perfezionate in relazione alle acquisizioni nel progresso della ricerca, permettono di recuperare alla nostra percezione elementi del paesaggio sacro ormai perduti e che gli strumenti documentari tradizionali non possono più rendere tangibili, tanto più in un contesto smembrato, rilavorato e trasformato in area archeologica visitata da quasi un milione di persone ogni anno (un nuovo 'paesaggio della fruizione'); elementi che possiamo almeno ricostruire virtualmente:

- i livelli e l'articolazione dei piani e delle terrazze del santuario;

- i nessi visivi e dimensionali tra gli edifici e le differenti strutture sacre con diverse soluzioni di raccordo (ad esempio tra Olympieion e tempio a *oikos* e tra i due templi maggiori, quest'ultimo nesso oggi alterato irrimediabilmente dalla strada moderna);

- fino ad arrivare a delineare il rapporto visivo tra questo settore della Valle dei Templi e la costa con il bacino portuale (non lontano dalla foce del fiume Akragas, oggi san Leone), presso il quale si dispiegava la più antica necropoli della colonia, molto più vicino alla città di quanto sinora percepito, come rivelano le ricerche più recenti⁵⁸.

Sono oggi tali ricostruzioni, rigorosamente basate e fondate sui dati archeologici, che possono contribuire al recupero del contesto e a trasformare in qualche modo la « carcassa d'uno scheletro gigantesco » di Goethe⁵⁹ in forme vive del paesaggio sacro.

55 P. CIPOLLA, *L'area occidentale del Santuario di Zeus Olympios*, Dottorato in Scienze umane, Università degli Studi di Palermo.

56 L'area è stata indagata a partire dagli anni '50 del secolo scorso fino al 2005; DE MIRO 2012.

57 All'interno di un più ampio progetto di ricostruzione virtuale dell'intera area santuariaria e di altre porzioni della città antica, promosso dal Parco Archeologico di Agrigento e supportato anche con il co-finanziamento di una borsa di Dottorato dedicata.

58 CAMINNECI & CUCCHIARA 2018.

59 Cfr. *supra*.



Fig. 9 : Agrigento. Area a Sud del tempio di Zeus. Ricostruzioni 3D. 1. Fase arcaica, veduta da Nord-Est. 2-3. Fase teroniana, vedute rispettivamente da Est e da Nord (M. Limoncelli, M. Cangemi)

Bibliografia

- BESTE, H., 2017, « Il progetto di restauro del tempio di Giove ad Agrigento », dans N. Sojc (éd.), *Akragas. Current issues in the archaeology of a Sicilian polis*, Leiden, p. 65-80.
- BROUCKE, P., 1996, *The Temple of Olympian Zeus at Agrigento*, dissertation, Yale.
- BUSCEMI, F., 2016, « Per un contributo al tema delle trasformazioni post-classiche dei grandi templi di Agrigento : il Tempio A e il suo sacello », *Thiasos* 5, p. 33-52.
- CAMINNECI, V. & CUCCHIARA, V., 2018, « Le vie della produzione ad Agrigento. Considerazioni sulla viabilità tra la città antica ed il suo porto », in V. Caminneci, M.C. Parello & M.S. Rizzo (éd.), *La città che produce: archeologia della produzione negli spazi urbani, Atti delle Giornate Gregoriane X edizione (Agrigento 2016)*, Bari, p. 185-194.
- COMETA, M., 1999, *Il romanzo dell'architettura. La Sicilia e il Grand Tour nell'età di Goethe*, Roma-Bari.
- CULTRERA, G., 1936, « Scavi, scoperte e restauri di monumenti antichi in Sicilia nel quinquennio 1931-1935 IX-XIII E.F. », *ASIPS* 34, p. 1-5.
- DANILE, L., DE CESARE M. & PORTALE, E.C. 2013, « Agrigento. Nuove indagini nell'area a Sud del tempio di Zeus », *Mare internum* 5, p. 133-144.
- DE CESARE & M., PORTALE, E.C. 2016, « Riscoprire le vecchie scoperte. Il sacello presso l'Olympieion di Agrigento », in M.C. Parello & M.S. Rizzo (éd.), *Paesaggi urbani tardoantichi. Casi a confronto. Atti delle Giornate Gregoriane VIII edizione (Agrigento 2014)*, Bari, p. 257-268.
- DE CESARE & M., PORTALE, E.C. 2017, « Le ricerche dell'Università di Palermo nel santuario di Zeus Olympios ad Agrigento », in N. Sojc (éd.), *Akragas: Current Issues in the Archaeology of a Sicilian Polis*, Leiden, p. 81-94
- DE CESARE, M. & PORTALE, E.C. 2019, « Il santuario di Zeus Olympios nel quadro urbano dell'antica Akragas », *ArchCl* LXX, p. 1-27.
- DE CESARE, M. & PORTALE, E.C. 2020a, « Il santuario di Zeus Olympios ad Agrigento: al di là del tempio monumentale », in M. de Cesare, E.C. Portale & N. Sojc (éd.), *The Akragas dialogue. New investigations on sanctuaries in Sicily*, Berlin-Boston, p. 99-124, [doi:10.1515/9783110498783-006](https://doi.org/10.1515/9783110498783-006).
- DE CESARE, M. & PORTALE, E.C. 2020b, « Le fortificazioni di Akragas: il settore presso la cosiddetta Porta Aurea », in L.M. Calì, G.M. Gerogiannis & M. Kopsakeili (éd.), *Fortificazioni e società nel Mediterraneo occidentale - Fortifications and Society in the Western Mediterranean, Sicilia e Italia*, Roma, p. 169-187.
- DE CESARE, M. & PORTALE, E.C. 2020c, « Lo spazio sacro nella parte centro-occidentale della Collina dei Templi: infrastrutturazione e contesto », in L. Calì & G. Lepore (éd.), *Agrigento: Archaeology of an Ancient City. Urban form, Sacred and Civil Spaces, Productions, Territory: Panel 8.2, - Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology (Cologne/Bonn 2018, Vol. 41): Archaeology and Economy in the Ancient World*, Heidelberg, p. 23-36.

- DE CESARE, M., FURCAS, G.,L., & PORTALE, E.C. 2020, « Installazioni idrauliche nell'area sacra a Sud del tempio di Zeus Olympios ad Agrigento », in S. Bouffier & I.Fumadó Ortega (éd.), *L'eau dans tous ses états. Perceptions antiques*, Aix-en- Provence, p. 203-216.
- DE CESARE, M., *et al.* 2020, « Considerazioni sull'approvvigionamento e smaltimento idrico dell'area centro-occidentale della Collina dei Templi di Agrigento in età classica », in V. Caminneci, M.C. Parello & M.S. Rizzo (éd.), *Le forme dell'acqua. Approvvigionamento, raccolta e smaltimento nella città antica, Atti delle Giornate Gregoriane XII edizione (Agrigento 2018)*, Bologna, p. 157-169.
- DE MIRO, E., 1963, « Agrigento. Scavi nell'area a Sud del Tempio di Giove », *MAL* 45, col. 81-198.
- DE MIRO, E., 2000, *Agrigento I. I santuari urbani. L'area sacra tra il tempio di Zeus e Porta V*, Roma 2000.
- DE MIRO, E., 2012, « Agorai e forum in Agrigento », dans C. Ampolo (éd.), *Agora greca e agorai di Sicilia*, Pisa, p. 101-110.
- DE WAELE, J.A., 1982, « I frontoni dell'Olympieion agrigentino », in L. Beschi *et al.* (éd.), *Aparchai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia in onore di P.E. Arias*, Pisa, p. 271-278.
- DISTEFANO, A., 2014, *L'altare dell'Olympieion di Akragas. Analisi costruttiva e ipotesi di restituzione*, Roma.
- FAZELLO, T., 1560², *De rebus siculis, decades duae*, Panormi.
- GABRICI, E., 1925, « Rialzamento di alcune colonne del cosiddetto Tempio di Eracle », *NSA* s. 6, I, , fasc. 10-12, p. 444-451.
- GOETHE, J.W. von, 1816-1817, *Italianische Reise*, trad. e note a cura di E. Zamboni (1948), Firenze.
- KOLDEWEY, R. & PUCHSTEIN, O., 1899, *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien*, Berlin.
- La Valle dei Templi*, 1994, *La Valle dei Templi tra iconografia e storia*, Palermo.
- LIPPOLIS, E., LIVADIOTTI M. & ROCCO, G., 2007, *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Milano.
- MARCONI, P., 1933, *Agrigento arcaica. Il Santuario delle divinità ctonie e il tempio detto di Vulcano*, Roma.
- MARCONI, C., 1997, « I Titani e Zeus Olimpio. Sugli Atlanti dell'Olympieion di Agrigento », *Prospettiva* 87-88, p. 2-123.
- MARCONI, C., 2012, « Altari e potere », in M. Castiglione & A. Poggio (éd.), *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi, Atti del convegno di studio (Pisa 2010)*, Milano, p. 195-205.
- OLIVERI, F., 2020, « Da un restauro mancato al Molo di Ponente di Porto Empedocle: il caso dell'Olympieion di Agrigento », in C. Malacrino, A. Quattrocchi & R. Di Cesare (éd.), *L'antichità nel regno. Archeologia, tutela, restauri nel mezzogiorno preunitario, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Reggio Calabria 2017)*, Reggio Calabria, p. 413-421.
- SERRADIFALCO LO FASO PIETRASANTA, D. (duc de), 1836, *Le antichità della Sicilia esposte ed illustrate*, vol. III, Palermo.

The Rediscovery of the Great Urban Sanctuary of Selinunte between the early 19th and early 20th century: Perspectives, Legacies, Problems

Clemente MARCONI

ABSTRACT

The subject of this paper is the rediscovery of the great urban sanctuary of Selinus between the early 19th and early 20th century, from Jacob Ignaz Hittorff to Ettore Gàbrici. The great urban sanctuary is understood to be the area of the acropolis delimited to the south by the SB road, to the west by the SA road, to the north by the Sf road and to the east by the massive terraced steps used to double the size of the sacred area in the second half of the 6th century. Overall, the Selinuntine sanctuary represents one of the largest sacred areas of the Western Greeks, comparable with the urban sanctuaries of Metapontum and Poseidonia/Paestum. Yet, two centuries after the beginning of research in the sanctuary, we are far from having a clear idea of both the history of the area from prehistoric to early modern times and the articulation of the various parts of the sanctuary and the ritual dimension in the Archaic and Classical periods, the heyday of Selinunte. This is largely due to the legacy of the nineteenth-century tradition, which led to a focus on the two large peripteral temples C and D, rather than on 'minor' structures such as *oikos* temples, altars, *stoai*, banquet halls, and performance facilities, which also populated the area in large numbers. The same tradition is largely accountable for an approach to architecture that focuses on the reconstruction of buildings and their design aspects, to the detriment of interdisciplinary research aimed not only at reconstructing the biography and post-antique reuses of buildings, but also and above all the cultic and ritual dimensions associated with them, through targeted stratigraphic excavations, and the study of material culture and archaeozoological and palaeobotanical remains, now revealed in large quantities by the new excavations of the mission of the Institute of Fine Arts of New York University and the University of Milan, in agreement with the local Archaeological Park of Selinunte, Cave di Cusa, and Pantelleria.

Keywords : ancient greek architecture, history of research, Selinunte, travelogue, urban sanctuary.

RÉSUMÉ

Le sujet de cet article est la redécouverte du grand sanctuaire urbain de Sélinonte entre le début du XIX^e et le début du XX^e siècle, de Jacob Ignaz Hittorff à Ettore Gàbrici. Le grand sanctuaire urbain correspond à la zone de l'acropole délimitée au sud par la route SB, à l'ouest par la route SA, au nord par la route Sf et à l'est par les marches massives en terrasses utilisées pour doubler la taille de l'aire sacrée dans la seconde moitié du VI^e siècle. Dans l'ensemble, le sanctuaire de Sélinonte représente l'une des plus grandes aires sacrées des Grecs en Occident, comparable aux sanctuaires urbains de Métaponte et de Poseidonia/Paestum. Pourtant, deux siècles après le début des recherches sur le sanctuaire, nous sommes loin d'avoir une idée claire à la fois de l'histoire de la zone depuis la préhistoire jusqu'au début de l'époque moderne et de l'articulation des différentes parties du sanctuaire ainsi que de la dimension rituelle aux époques archaïque et classique, l'apogée de Sélinonte. Cela est dû en grande partie à l'héritage de la tradition du XIX^e siècle, qui a conduit à se concentrer sur les deux grands temples périptères C et D, plutôt que sur les structures "mineures" telles que les temples *oikos*, les autels, les *stoai*, les salles de banquet et les salles de spectacle, qui sont également très diffusés dans cet espace. Cette même tradition est en grande partie responsable d'une approche de l'architecture qui se concentre sur la reconstruction des bâtiments et leurs aspects conceptuels, au détriment d'une recherche interdisciplinaire visant non seulement à reconstruire la biographie et les réutilisations post-antiques des bâtiments, mais aussi et surtout les dimensions culturelles et rituelles qui leur sont associées, grâce à des fouilles stratigraphiques ciblées et à l'étude de la culture matérielle et des vestiges archéozoologiques et paléobotaniques, aujourd'hui révélés en grande quantité par les nouvelles fouilles de la mission de l'Institute of Fine Arts de la New York University et de l'Université de Milan, en accord avec le Parc archéologique local de Sélinonte, Cave di Cusa et Pantelleria.

Mots-clés : architecture grecque, histoire de la recherche, sanctuaire urbain, Sélinonte, récits de voyage.

My paper focuses on the rediscovery of the main urban sanctuary of Selinunte in the nineteenth century.¹ My aim is to show how early explorations of this sacred area have influenced the study of the sanctuary by subsequent generations of scholars, up to the present.

First, some remarks about the sanctuary, currently under investigation by a joint mission of the Institute of Fine Arts–NYU and the University of Milan, in collaboration with the local Archaeological Park (fig. 1).

We refer to this space, enclosed by a peribolos wall and spanning about two hectares, as the “main urban sanctuary” because it appears to be the largest sacred area within the city walls before the Carthaginian destruction of Selinunte in 409 BCE.² The sanctuary stands out not only for its massive size but also for its grand structures, which in the Archaic and Classical periods included two peripteral temples and several other buildings, such as oikos temples, altars, stoas, banqueting halls, and theatral areas.³ Later, between the last quarter of the fourth century and its abandonment in 250 BCE, Selinunte came under the firm control of Carthage and mostly served as a military outpost against Syracuse. In this period, the urban area was restricted to the acropolis, and the main urban sanctuary was consequently occupied with domestic architecture and commercial buildings, with the area in front of Temple C serving as the new civic center.⁴ Although the area of the sanctuary was still used for cult activities (most notably in association with Temple B), it had now lost its original significance. Consequently, my analysis will focus on the Orientalizing, Archaic, and Classical phases.

Particularly in the Archaic and Classical periods, the placement contributed to the impact of the *temenos* within the urban landscape. Located in the southern half of the southern urban hill (known as the acropolis), our sanctuary dominated the promontory formed by the mouths of the two rivers, the modern Modione and Cottone, flanking the north and south urban hills (fig. 2). Thanks to this location, the mass of the sanctuary and the upper parts of its buildings—whose lower parts were largely concealed by the *peribolos* wall—were a spectacle for sailors approaching Selinunte from the east, an impression that we can now gain through 3D modelling, with far more precision than in the evocative reconstructions published more than a century ago in the volume on Selinunte by Jean Hulot and Gustave Fougères (fig. 3).⁵

No less significant was the placement of the sanctuary in relation to the urban plan and the street system. Two of the main avenues, SA and SB, run along the west and south sides of the sanctuary, respectively. SA, an impressive processional way, connected the southern urban hill with the agora, while SB connected the mouths of the two rivers and the harbors. In addition, a major street, Sf, also connecting the harbors, runs along the north side, whereas the eastern terracing system connected the sanctuary with the Gorgo Cottone harbor.⁶

The position of the sanctuary in relation to the two urban hills may depend on the location of the original Greek settlement, for which there is presently little archaeological evidence but which scholars

1 I would like to thank the organizers, Daniela Lefèvre-Novaro and Corentin Voisin, for inviting me to participate in this conference and present the results of the ongoing excavations by our mission of the Institute of Fine Arts–NYU and the University of Milan in the main urban sanctuary of Selinunte. We are particularly grateful to the Archaeological Park of Selinunte, Cave di Cusa and Pantelleria, and its director, Felice Crescente, for the continued support of our operation. This project would not be possible without the generous support of the Institute of Fine Arts–NYU, the Università degli Studi di Milano, the Malcolm Hewitt Wiener Foundation, the Samuel I. Newhouse Foundation, and our private donors, to whom we would like to extend our heartfelt thanks.

2 In general, on Selinunte’s urbanism in the Archaic and Classical periods, see MERTENS 2003 and MERTENS 2006.

3 For a comprehensive discussion of the main urban sanctuary, still missing, see MARCONI forthcoming b.

4 HELAS 2011 represents the standard study of this phase of Selinunte. See also more recently CHIARENZA 2018–2019.

5 HULOT & FOUGÈRES 1910.

6 See CHIARENZA 2020, p. 49–58, for a recent discussion of Selinunte’s street system in the Archaic and Classical periods.

tend to place near the tip of the southern urban hill.⁷ This early settlement, according to Mertens,⁸ would have had an orthogonal plan, with the main urban sanctuary occupying the northeast quadrant. Having identified the earliest phases of use of the sanctuary, our excavations bring support to this theory. They confirm that the area served cult purposes since the time of foundation, and they show the existence of buildings of c. 610 BCE which had the same orientation of avenue SB, thus prefiguring the great urban plan of c. 570 BCE.⁹

It was in accordance with the new urban plan that the definition and monumentalization of the sanctuary proceeded. Our excavations show how the peribolos wall dates to around the same years, c. 570 BCE, that saw the construction of the earliest cult buildings.¹⁰ From then until 490 BCE, the sanctuary was a large construction site with a dozen structures (fig. 4). Comparisons with later periods show how construction and cult activity could occur together. Thus, it would be a mistake not to consider this area as rich in ritual performances throughout the Archaic period. Our excavations attest to this clearly, by providing evidence for libations, votive offering, animal sacrifices, banqueting, music performances, and dancing.¹¹

The few available inscriptions suggest the existence of more than one cult in our sanctuary, starting with Apollo and Athena.¹² The large number of altars¹³ and the entrances on each side of the sanctuary strongly suggest that this area was used for multiple cults and ritual actions. Many of these cults must have been of particular concern for the members of the elite, whose two-story houses made of ashlar blocks tend to cluster near our sanctuary.¹⁴



Fig. 1 : Selinunte, main urban sanctuary, c. 410 BCE. Digital reconstruction by John Goodinson and Clemente Marconi. © John Goodinson.

7 See most recently RESTELLI *et al.* 2023.

8 MERTENS 2006, p. 83-85.

9 MARCONI 2019.

10 SALEM & MINNITI, to be issued.

11 MARCONI forthcoming a.

12 DUBOIS 1989, p. 60 no. 51.

13 VOIGTS 2017.

14 MERTENS 2006, p. 323-331.

Today the discovery by our mission of the sanctuary's Orientalizing, Archaic, and Classical layers of use are bringing the ritual dimension to light. But if we now increasingly see the temples as part of a multifunctional area serving a plurality of cults and ritual performances, this was not always understood.

Out of the numerous examples available in the literature, I will mention only two. In 1996, in an article about the semantics of Doric temple architecture, Christian Höcker, analyzing the case of Selinunte, wrote of a real construction boom in Doric temples. This boom, according to Höcker, had a pronounced show character, and it was predicated upon little involvement of the buildings in cult and ritual activity. Höcker saw this as a common phenomenon among the western Greeks of Southern Italy and Sicily.¹⁵

On a different note, in 1992, in reviewing the evidence for Archaic Greek sanctuaries in Southern Italy and Sicily, Birgitta Bergquist presented our sanctuary as a partial exception to a rule according to which the western Greeks were less concerned with the worshippers' comfort, through the construction of "nonessential" buildings.¹⁶

The contribution by Bergquist is significant in that it consisted of a systematic review of the existing literature, which at the time mostly focused on "essential buildings," namely temples and altars. In the case of Selinunte, this approach was clearly the product of nineteenth-century scholarship.

From 1992, we now go back to 1823, which is the year when Selinunte first made headlines in archaeological research. This was due to the work of two British architects, William Harris and Samuel Angell. In investigating the temples of Selinunte, they found the remains of the carved metopes once decorating the main fronts of Temples C and F. The metopes of Temple C were notable for the time, being among the earliest available evidence for Greek sculpture, thought to reveal the strong influence of Egyptian art. This discovery of the carved metopes was somewhat incidental, for Harris and Angell were in Selinunte to document temple architecture according to a higher standard than in previous publications, an approach that required excavations to document even the smallest details.¹⁷

This calls to mind the primary inspiration for Angell and Harris, namely the *Antiquities of Athens* project by James Stuart and Nicholas Revett, whose fourth volume had come out only a few years earlier, in 1816.¹⁸ There was, however, a wider political and economic context for the presence of Angell and Harris on the island. This context was the British transformation of Sicily into a base of operation in the Mediterranean against Napoleon, which led to the occupation of the island from 1806 to 1815 under the guidance of Lord William Bentinck. In 1823, the political landscape had significantly changed, including in Sicily, which had now become part of the Kingdom of the Two Sicilies. Yet the island still saw a significant British presence. There were, in fact, large numbers of residents, especially at port cities, engaged in various economic activities, including wine production. This explains why the work conducted in Selinunte by Angell and Harris was the culmination of a journey started in Syracuse in 1822 and continued in Agrigento.¹⁹

Of this journey and the accompanying studies of local antiquities, we now have precious evidence from the publication online by the British Museum of about 200 works on paper, mostly preliminary drawings and sketches made by Angell and Harris in Syracuse, Agrigento, and Selinunte. These drawings mostly focus on temple architecture. There are notable exceptions, such as the amphitheater in Syracuse, but temples attracted most of the interest of the two architects. This is no surprise, given early-nineteenth-century architects' fascination with the Doric order and the essential role that Greek Doric temples played in architectural theory

¹⁵ HÖCKER 1996.

¹⁶ BERGQUIST 1992.

¹⁷ MARCONI 1995; MARCONI 2007.

¹⁸ KELLY 2016.

¹⁹ MARCONI 1995, p. 9-10.



Fig. 2 : Selinunte, southern urban hill. Drone photograph by Filippo Pisciotta. © Institute of Fine Arts–NYU.

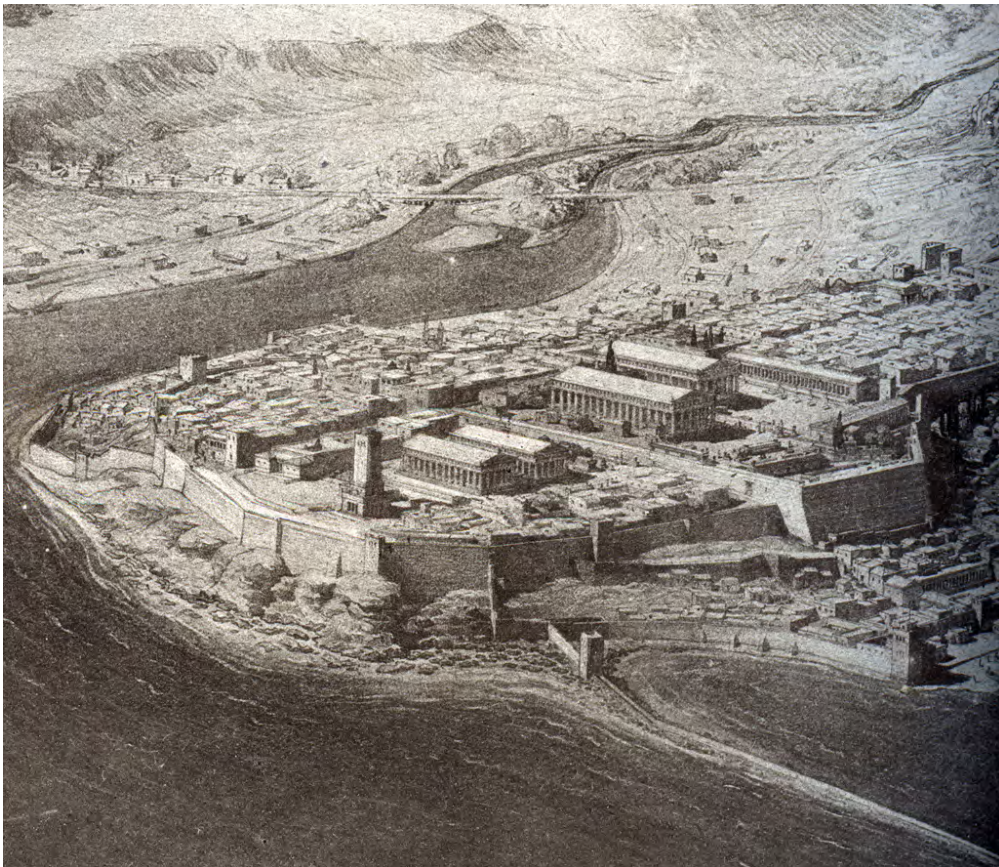


Fig. 3 : Jean Hulot and Gustave Fougères, view of Selinunte c. 410 BCE
(in HULOT & FOUGÈRES 1910)

of the time, starting with Julien David Le Roy.²⁰ Ultimately, it was precisely this fascination that helped to turn the attention of architects towards temples, singling them out within the surrounding landscape.

Jacob Ignaz Hittorff reached Selinunte at the end of 1823, after Harris had died of malaria and Angell had gone back to London. The recent publication of Hittorff's album of drawings, *Sicile Ancienne*, in the library of the University of Cologne, shows the significance of Hittorff's travel to Sicily in 1823 and 1824.²¹ This was, simply put, one of the major chapters in the history of the modern reception of the antiquities of Sicily, largely unknown until only a few years ago.

Hittorff's tour of ancient sites in Sicily, starting at Palermo and moving clockwise, followed the canon shaped by antiquarian and travel literature, including the lavishly illustrated volumes by the Abbé de Saint-Non²² and Jean Houël²³ which clearly served as important sources of inspiration. Yet Hittorff's stated aim was to produce for Sicily what Stuart and Revett had produced for Attica, and to that effect, Hittorff partnered with two talented architects, Ludwig von Zanth and Wilhelm Stier. The result was a systematic documentation of Greek and Roman architecture on the island, on a scale and with a level of precision that were unprecedented and which only Robert Koldewey and Otto Puchstein could match, for the temples, at the end of the nineteenth century.²⁴

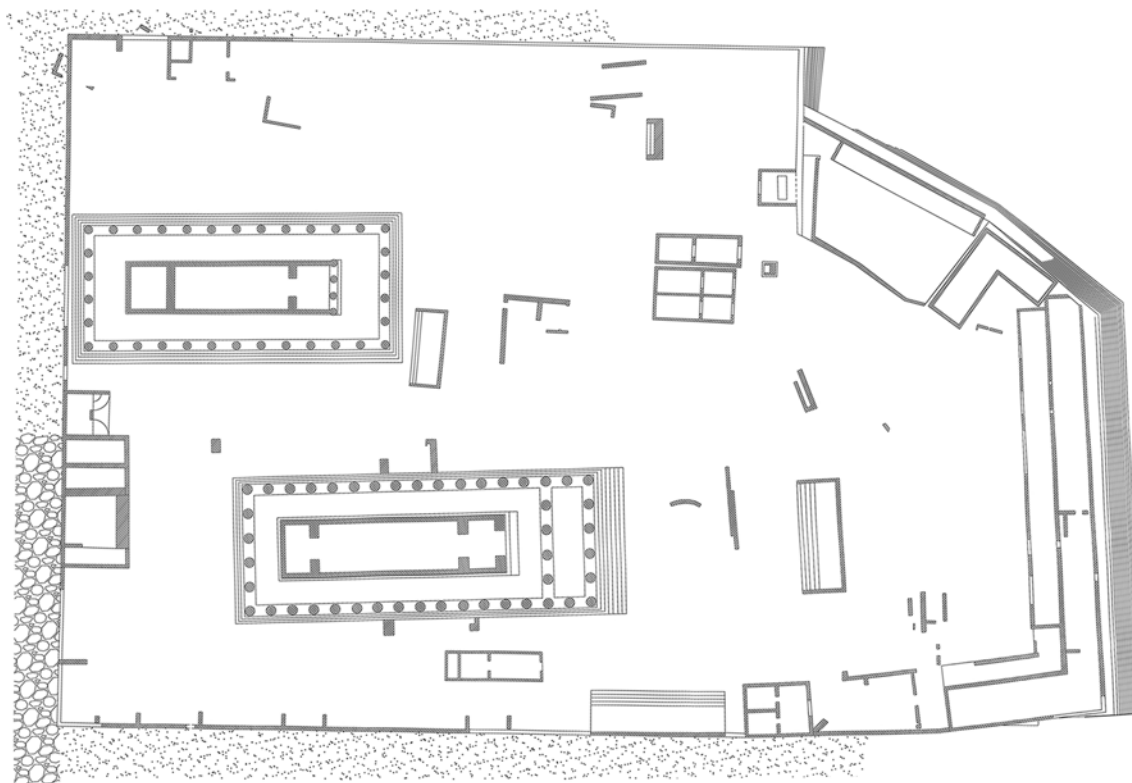


Fig. 4 : Plan of the main urban sanctuary with the buildings before 409 BCE. By Daniele Bursich and Clemente Marconi. © Institute of Fine Arts–NYU.

20 LE ROY 2004; ARMSTRONG 2012; ARMSTRONG 2016.

21 MARCONI *et al.* 2017.

22 SAINT-NON 1781-1786; COMETA 1999, p. 65-69.

23 HOUEL 1782-1787; COMETA 1999, p. 69-74.

24 KOLDEWEY & PUCHSTEIN 1899.

As with Angell and Harris, temple architecture of the classical period was the very heart of Hittorff's project. His own statements after concluding his trip to Sicily confirm this: in several letters, he is emphatic about his reconstruction of the fourteen best-preserved Classical temples on the island, which he was busy working on after returning to Rome in the spring of 1824.²⁵

These images had great public success, and Hittorff conceived them as complete reconstructions of the buildings, including not only the plan and the elevation but also the roof, the sculptural and polychrome decoration, and, finally, the cult and votive statues and other furnishings (fig. 5). The remarkable amount of speculation involved in these reconstructions led to charges that he had moved away from a scrupulous philological reconstruction in his visualization of Sicilian temples. Désiré Raoul-Rochette was the first to bring this charge against Hittorff, leading to the architect's troubled reception among archaeologists, particularly at the end of the nineteenth century.²⁶

Meanwhile, Hittorff's modern vision of Greek temples as *Gesamtkunstwerken* impacted the main urban sanctuary of Selinunte.

To explain this point, I must now introduce the Duke of Serradifalco, a prominent aristocrat in Palermo, disciple of Luigi Cagnola in Milan, with a deep knowledge of ancient architecture.²⁷ In a meeting with Hittorff in 1823 in Palermo, Serradifalco seems to have developed the idea of producing a project like the one by Hittorff for Sicilian antiquities. To that effect, in 1827, he created the Committee for Antiquities and Fine Arts for Sicily and started a campaign of topographic survey, architectural analysis, and, when



Fig. 5 : Jacob Ignaz Hittorff, reconstruction of Temple (in HITTORFF 1851).

²⁵ MARCONI *et al.* 2017.

²⁶ RAOUL-ROCHETTE 1833; MARCONI 2008.

²⁷ On the Duke of Serradifalco, see more recently CIANCIOLO COSENTINO 2004.

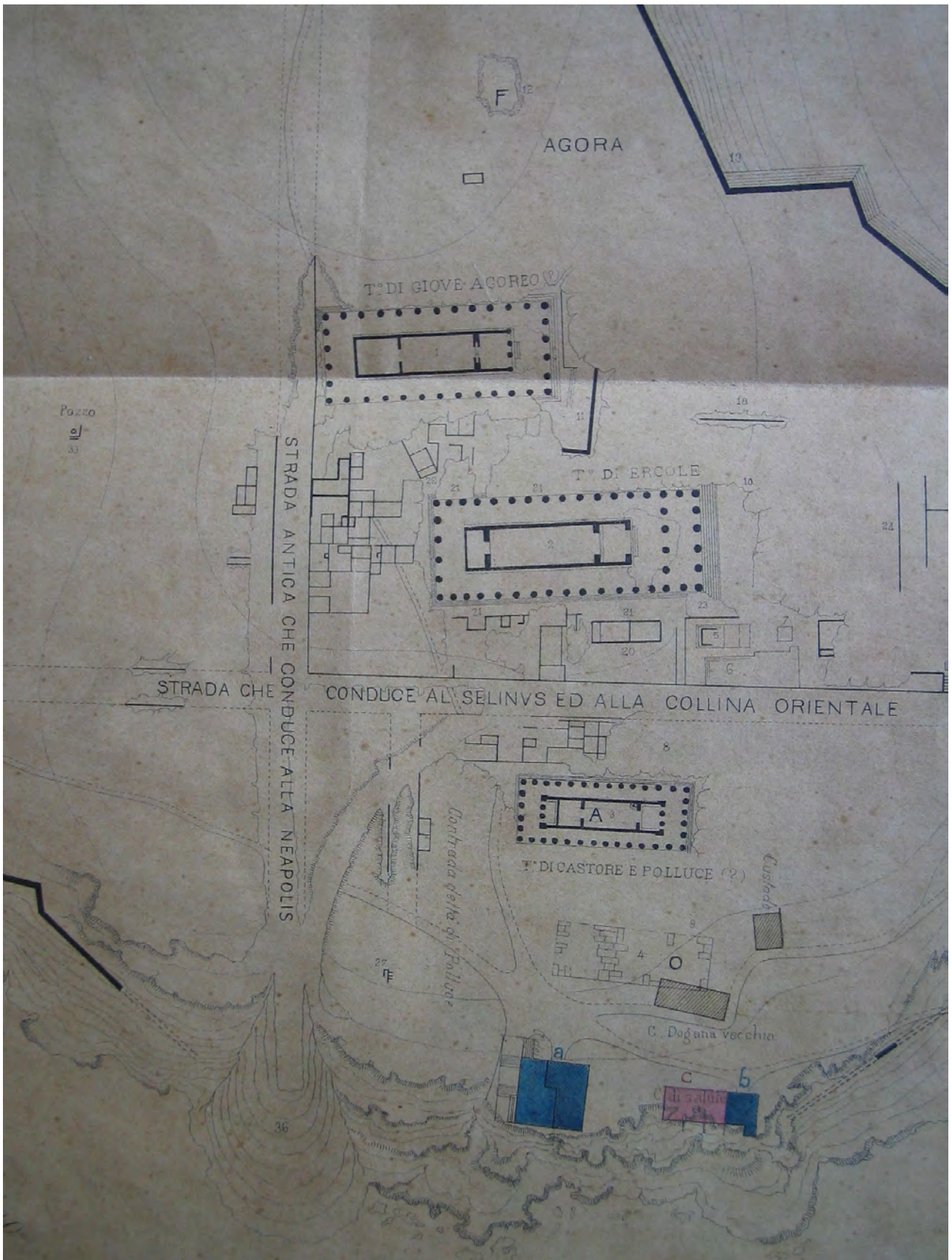


Fig. 6 : Francesco Saverio and Salvatore Cavallari, topography of the acropolis of Selinunte after the 1877 excavations (1881), detail of the main urban sanctuary. Palermo, Museo Archeologico "Antonino Salinas", Archivio Storico. Photograph by Rosalia Pumo. © Palermo, Museo Archeologico "Antonino Salinas."

needed, excavation in the main ancient sites on the island, starting with Segesta and ending with Tyndaris. Serradifalco published the results of this new research between 1834 and 1842 in a series of five volumes, aptly titled *The Antiquities of Sicily*.²⁸

The name of Serradifalco is best associated with the research, excavation, restoration, and publication of the theaters at Segesta, Syracuse, Acrae, Taormina, and Tyndaris. This was not a coincidence, since the duke was also the superintendent of festivals and spectacles in Palermo and had a true passion for the opera.²⁹ He worked in Selinunte, after Segesta, and in the main urban sanctuary, but that was mainly to tear down Hittorff's polychrome reconstruction of Temple B. Apparently, he spent little time in Selinunte when the committee was researching the site, according to a letter sent by Francesco Saverio Cavallari to Otto Benndorf several years later.³⁰

Nonetheless, Serradifalco was indirectly responsible for the next decisive round of research in our main urban sanctuary. This is because he hired a young Francesco Saverio Cavallari to serve as his draftsman for the plates of *The Antiquities of Sicily*. One can argue that the plates drawn and engraved by Cavallari for Segesta and Selinunte were copies of the drawings published by Hittorff and Zanth between 1827 and 1829;³¹ and it seems not too far-fetched to think that Cavallari's long acquaintance with Hittorff's work played a major role in developing his fascination for Greek temples. This included not only the use of buildings in association with cult but especially the aesthetics of Doric design.

The continuation of the biography of Cavallari is well known. After collaborating with Serradifalco between 1827 and 1842, he moved in 1857 to Mexico City, where he became director of the Academia de San Carlos. In 1864, he went back to Italy after being appointed director of the Committee of Antiquities and Fine Arts by Michele Amari, and in that function, he explored Selinunte, Agrigento, Syracuse, and Camarina.³²

The Selinunte excavations were the first archaeological explorations led by Cavallari in his new position. They had to be big, to show the interest of the new Italian state in the cultural heritage of Sicilian people, unlike the former Bourbon rulers.³³ As a result, the excavation was a massive undertaking, which involved not only a large portion of the main urban sanctuary but also Temples A and O to the south (fig. 6). The operation, which started in 1876 and ended in 1883 when Cavallari moved to Syracuse, mostly aimed at fully uncovering Temple C.³⁴ Cavallari attributed Temple C to Heracles and regarded the building as the most important cult place in Selinunte. And as a true inheritor of the eighteenth- and early-nineteenth-century tradition, he mainly aimed to reveal the beauty of its forms, something he pursued to a lesser extent with Temples D, A, and O, which he was the first to identify.

To make the mass of Temple C visible, Cavallari had to remove all the accumulation, up to 3.5 meters high, above the euthynteria level, an operation that ultimately resulted in erasing the Roman, Late Antique, and Medieval phases, which apparently had left conspicuous traces, particularly around Temples C and D.³⁵ This evidence rests now in the sea in front of the acropolis, thanks to a Decauville railway that carted it away from the area of excavation. Since Temple C fell to the ground because of an earthquake in the Middle Ages³⁶

28 LO FASO PIETRASANTA 1834-1842; see more recently MARCONI 2021.

29 MARCONI 2012.

30 Letter of Francesco Saverio Cavallari to Otto Benndorf, dated October 20, 1872: Vienna, Österreichische Nationalbibliothek 637/2.

31 HITTORFF & ZANTH 1827-1829.

32 On Francesco Saverio Cavallari, see more recently CIANCIOLO COSENTINO 2007.

33 In general, for this approach by the new Italian government, see MARCONI 2021.

34 The main excavation reports include CAVALLARI 1876; CAVALLARI 1877; CAVALLARI 1878; CAVALLARI 1882; CAVALLARI 1884.

35 See more recently LENTINI 2010a; LENTINI 2010b.

36 GUIDOBONI *et al.* 2002; GUIDOBONI *et al.* 2016.

and the columns fell onto a ground level far higher than the Archaic and Classical ones, most of the work went on propping blocks under the columns and other architectural elements to keep them in their fallen position (fig. 7). Cavallari aimed to not only reveal the beauty of the forms of the Doric temple but also to preserve the beauty of its ruins, celebrated by generations of travelers.³⁷

These excavations by Cavallari find many comparisons in archaeological investigations of the time around the Mediterranean.³⁸ But rather than establishing parallels, I would now like to discuss the legacy that Cavallari's work left to subsequent generations of scholars working in our sanctuary.



Fig. 7 : Selinunte, area between Temple C and Temple B, props for keeping the architectural elements of Temple C in their fallen position after the excavation. Photograph by Clemente Marconi. © Institute of Fine Arts–NYU.

Concerning the sacred space at large, Cavallari produced an impression of the sanctuary as divided into two portions, corresponding, respectively, to Temples C and D. In the absence of any detailed analysis of the area north of Temple D, which takes almost one-third of the sanctuary space, there is the serious risk that this presentation of the area, taken up by Ettore Gàbrici in his excavations of 1921 and 1922,³⁹ is a misconception.

Concerning architecture, by giving visual emphasis to Temple C, Cavallari laid the ground for the anastylosis of the north colonnade of this building in the 1920s.⁴⁰ Furthermore, he directed the attention of later generations of scholars to peripteral temples,⁴¹ vis-à-vis oikos temples and the many other building types that were as significant within the ancient landscape and for cult practice.⁴² Cavallari was deeply

37 PUMO 2009; PUMO 2016.

38 See, e.g., the Grand Fouille in Delphi: ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES 1992.

39 GÀBRICI 1929; see also the distinction between “main sanctuary” and “north sanctuary” in MERTENS 2006, figs. 326 and 328.

40 GENOVESE 2010; MARCONI 2016.

41 One of the most recent examples is AMICI 2009.

42 The longtime lack of a proper architectural study of the South Building (MARCONI & SCAHILL 2015; VOIGTS 2017, p. 48-57), a

interested in the latter, but his original interpretation of Temple R as mere terracing for Temple C⁴³ gives a clear sense of the problem.

Finally, by excavating the sanctuary down to a highly subjective ground level, mostly the middle of the Hellenistic fill that covered the area of the sanctuary during the phase of Carthaginian control of Selinunte (c. 300 BCE) and served as a base for the Punic settlement, Cavallari derailed later generations of excavators, starting with Gàbrici, who assumed the ground level at the time to coincide with the ancient one.

These comments about Cavallari are not intended as disrespect for a scholar who has given so much to Sicilian archaeology. At Selinunte, we can see better than the generations that preceded us only because we are standing on the shoulders of giants, and Cavallari is one of them. However, considering the short- and long-term effects of the work conducted at the time of the discovery of the main urban sanctuary represents a healthy exercise of disciplinary self-reflection which should always guide us in continuing our exploration of the sanctuary.

Bibliography

- AMICI, C., 2009, « Selinunte, Tempio C: Analisi tecnica per la ricostruzione », *Palladio* 44, p. 11-30.
- ARMSTRONG, C. D., 2012, *Julien-David Leroy and the Making of Architectural History*, Abingdon-New York.
- ARMSTRONG, C. D., 2016, « French Architectural Thought and the Idea of Greece », in M.M. Miles (éd.), *A Companion to Greek Architecture*, p. 487-508, Malden, MA, [doi:10.1002/9781118327586.ch33](https://doi.org/10.1002/9781118327586.ch33).
- BERGQUIST, B., 1992, « The Archaic Temenos in Western Greece: A Survey and Two Inquiries », in A. Schachter (éd.), *Le sanctuaire grec*, Genève, p. 109-152.
- CAVALLARI, F. S., 1876. « Selinunte », *NSc*, p. 15, 45-46, 59, 103-109.
- CAVALLARI, F. S., 1877, « Selinunte », *NSc*, p. 18-20, 65-72, 117-118, 132-135.
- CAVALLARI, F. S., 1878, « Selinunte », *NSc*, p. 150, 241-242.
- CAVALLARI, F. S., 1882, « Selinunte », *NSc*, p. 325-331.
- CAVALLARI, F. S., 1884, « Selinunte », *NSc*, p. 318-325.
- CHIARENZA, N., 2018-2019, « Selinunte tra la seconda metà del IV e il III secolo a.C.: un insediamento dell'eparchia cartaginese al centro del Mediterraneo », *Karthago* 31, p. 27-63.
- CHIARENZA, N., 2020, « Streetscapes and Traffic at Selinous from the Archaic City to the Punic-Hellenistic Settlement », in A. Haug and S. Merten (éd.), *Urban Practices: Repopulating the Ancient City*, Turnhout, p. 49-66.
- CIANCIOLO COSENTINO, G., 2004, *Serradifalco e la Germania: La Stildiskussion tra Sicilia e Baviera, 1823-1850*, Benevento.
- CIANCIOLO COSENTINO, G., 2007, *Francesco Saverio Cavallari (1810-1896): Architetto senza frontiere tra Sicilia Germania e Messico*, Palermo.
- COMETA, M., 1999, *Il romanzo dell'architettura: La Sicilia e il Grand Tour nell'età di Goethe*, Roma-Bari.

significant theatral structure for performances associated with Temple R and Temple C, is indicative of this trend.

43 CAVALLARI 1876, p. 105.

- DUBOIS, L., 1989, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile: Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial*, Roma.
- ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES, 1992, *La redécouverte de Delphes*, Paris.
- GÀBRICI, E., 1929, « Acropoli di Selinunte: Scavi e topografia », *MonAnt* 33, p. 61-112.
- GENOVESE, C., 2010, *Francesco Valenti: Restauro dei monumenti nella Sicilia del primo Novecento*, Napoli.
- GUIDOBONI, E., *et al.*, 2002, « A Case Study in Archaeoseismology: The Collapses of the Selinunte Temples (Southwestern Sicily): Two Earthquakes Identified », *Bulletin of the Seismological Society of America* 92, p. 2961-2982, doi:10.1785/0120010286.
- GUIDOBONI, E., MUGGIA, A. & DE CARO, G., 2016, « I terremoti di Selinunte nel dialogo fra sismologia e archeologia », in C. Greco (éd.), *Selinunte: Restauri dell'antico*, Roma, p. 109-122.
- HELAS, S., 2011, *Selinus II: Die punische Stadt auf der Akropolis*, Mainz am Rhein.
- HITTORFF, J. I., 1851, *Restitution du temple d'Empédocle à Sélinonte, ou l'architecture polychrome chez les Grecs*, Paris.
- HITTORFF, J. I. & ZANTH, K. L. W., 1827-1829, *Architecture antique de la Sicile ou Recueil des plus intéressants monuments d'architecture des villes et des lieux les plus remarquables de la Sicile ancienne*, Paris.
- HÖCKER, C., 1996, « Architektur als Metapher: Überlegungen zur Bedeutung des dorischen Ringhallentempels », *Hephaistos* 14, p. 45-79.
- HOUEL, J., 1782-1787, *Voyage pittoresque des isles de Sicile, de Malta et de Lipari*, 4 vols., Paris.
- HULOT, J. & FOUGÈRES, G., 1910, *Sélinonte, la ville, l'acropole et les temples*, Paris.
- KELLY, J. M., 2016, « The Reception of Greek Architecture in Eighteenth Century Britain », in M.M. Miles (éd.), *A Companion to Greek Architecture*, Malden, MA, p. 509-525, doi:10.1002/9781118327586.ch34.
- KOLDEWEY, R., & PUCHSTEIN, O., 1899, *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien*, Berlin.
- LENTINI, F., 2010a, « Il territorio di Selinunte in età imperiale », in S. Tusa (ed.), *Selinunte*, Roma, p. 205-218.
- LENTINI, F., 2010b, « L'insediamento tardoantico alla foce del fiume Modione », in S. Tusa (éd.), *Selinunte*, Roma, p. 191-203.
- LE ROY, D., 2004, *The Ruins of the Most Beautiful Monuments of Greece (Ruines des plus beaux monuments de la Grèce)*, introduction by Robin Middleton, translated by David Britt, Los Angeles.
- LO FASO PIETRASANTA, D., DUCA DI SERRADIFALCO, 1834-1842, *Le antichità della Sicilia esposte ed illustrate*, 5 vols., Palermo.
- MARCONI, C., 1995, « Due studi sulle metope figurate dei templi C e F di Selinunte », *RivIstArch* 18, p. 5-67.
- MARCONI, C., 2007, *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World: The Metopes of Selinus*, New York.
- MARCONI, C., 2008, « Il tempio B di Selinunte: Hittorff, Serradifalco e la disputa sulla policromia dell'architettura greca nell'Ottocento », *Sicilia Antiqua* 4, p. 59-91, doi:10.1400/118028.
- MARCONI, C., 2012, « Between Performance and Identity: The Social Context of Stone Theaters in Late Classical and Hellenistic Sicily », in K. Boshier (éd.), *Theater outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy*, Cambridge, p. 175-207.

- MARCONI, C., 2016, « Anastilosi a Selinunte: I primi 200 anni (1779-1977) », in C. Greco (éd.), *Selinunte: Restauri dell'antico*, Roma, p. 71-78.
- MARCONI, C., 2019, « New Evidence for Early Greek Settlement on the Acropolis of Selinunte », in E.C. Partida & B. Schmidt-Dounas (éd.), *Listening to the Stones: Essays on Architecture and Function in Ancient Greek Sanctuaries in Honour of Richard Alan Tomlinson*, Gloucester, p. 252-261.
- MARCONI, C., 2021, « The Archaeology of Sicily under the Bourbons: A Reappraisal », *Bulletin of the Australian Archaeological Institute at Athens* 17, p. 4-11.
- MARCONI, C., forthcoming a, « Il Tempio R di Selinunte: Architettura e rituale », in O. Dally & M. Jonas (éd.), *Selinunte in Sicilia e nel Mediterraneo: Atti del Convegno Internazionale Roma 27-29.04.2022*, Rome.
- MARCONI, C., forthcoming b, « The Main Urban Sanctuary of Selinunte », in C.M. Keesling (éd.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Greek Sanctuaries*, Oxford and New York.
- MARCONI, C., KIENE, M. & LAZZARINI, L., 2017, *Sicile Ancienne: Hittorff and the Architecture of Classical Sicily*, Cologne.
- MARCONI, C., & SCAHILL, D., 2015, « The South Building in the Main Urban Sanctuary of Selinunte: A Theatral Structure? », in R. Frederiksen, E. R. Gebhard & A. Sokolicek (éd.), *The Architecture of the Ancient Greek Theatre*, Aarhus, p. 279-292.
- MERTENS, D., 2003, *Selinus I: Die Stadt und ihre Mauern*, Mainz.
- MERTENS, D., 2006, *Städte und Bauten der Westgriechen: Von der Kolonisationszeit bis zur Krise um 400 vor Christus*, München.
- PUMO, R., 2009, « Rovine e emozioni: Selinunte nella letteratura di viaggio fino al primo Ottocento », in C. Antonetti & S. De Vido (éd.), *Temi Selinuntini*, Pisa, p. 245-268.
- PUMO, R., 2016, « Immagine e immagini di Selinunte nelle descrizioni dei viaggiatori », in C. Greco (ed.), *Selinunte: Restauri dell'antico*, Roma, p. 59-70.
- RAOUL-ROCHETTE, D., 1833, « De la peinture sur mur chez les anciens », *Journal des Savants*, p. 361-371, 429-440, 486-491.
- RESTELLI, L., MARCONI, C., WARD, A. F., ADORNO, L. & PALEARI, F., 2023, « Lo scavo tra il Tempio A e il Tempio O sull'acropoli di Selinunte (SAS TAO-A, 2023): Rapporto preliminare », *SicA* 114, p. 15-31, [doi:10.48255/2283-3307.SICA.114.2023.01](https://doi.org/10.48255/2283-3307.SICA.114.2023.01).
- SAINT-NON, J. C. R. DE, 1781-1786, *Voyage pittoresque ou description des royaumes de Naples et de Sicile*, 5 vols., Paris.
- SALEM, R. & MINNITI, K., to be issued, « Perceiving Phases: The Peribolos Wall of the Main Urban Sanctuary at Selinunte », *Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, January 4-7*, Chicago.
- VOIGTS, C., 2017, *Selinus VI: Die Altäre in den Stadtheiligtümern: Studien zur westgriechischen Altararchitektur im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, Wiesbaden.



**Le bassin égéen et la Méditerranée
orientale**



Carl Haller von Hallerstein, explorateur des grottes-sanctuaires en Italie méridionale et en Grèce au début du XIX^e siècle

Corentin VOISIN

RÉSUMÉ

Au cours de son voyage en Italie puis en Grèce, Carl Haller von Hallerstein a visité un certain nombre de grottes, dont certaines ont servi de lieu de culte dans l'Antiquité. Face à ces éléments du paysage, le voyageur s'attache souvent à décrire le lieu avec précision et à proposer un dessin ou un croquis. Ces notes sont accompagnées d'informations contextuelles et de quelques réflexions sur l'interprétation des grottes au début du XIX^e siècle. Grâce aux observations souvent inédites de Haller, il est également possible de comprendre l'état de ces grottes-sanctuaires bien avant les premières fouilles. La documentation de l'architecte comprend des notes sur la *Crypta Neapolitana*, de nombreuses grottes en Attique, la grotte artificielle du mont Cynthe à Délos, ainsi que des données sur l'emplacement d'une grotte de Pan en Arcadie qui n'a pas encore été répertoriée. Haller a mis l'accent sur les problèmes d'accès aux grottes naturelles et sur l'effet des concrétions et des formations géologiques sur l'imagination, tout en restant relativement insensible aux questions d'anthropologie religieuse. Une exception notable est la grotte du Cynthe, interprétée comme un sanctuaire oraculaire primitif dédié à Apollon, une hypothèse originale qui précède de 60 ans les propositions similaires des archéologues français à Délos. En revanche, il est fasciné par les détails techniques de l'aménagement des grottes. Il lui arrive aussi de relayer les interprétations érudites de compagnons de route ou d'autorités savantes, dont il a rarement lu les ouvrages, mais qu'il a rencontrés à Naples, à Athènes et en Grèce en général. On comprend ainsi que l'interprétation que Haller livre du paysage des grottes-sanctuaires en Italie et en Grèce est le fruit de sa propre expérience, couplée à son insertion dans les réseaux contemporains de sociabilité savante.

Mots-clés : archéologie rupestre, archéospéléologie, Carl Haller von Hallerstein, paysages, religion civique, histoire de l'archéologie.

ABSTRACT

During his trip to Italy and then Greece, Carl Haller von Hallerstein visited a number of caves, some of which had been used as places of worship in Antiquity. Faced with these elements of the landscape, the traveller often set about describing the place in precise detail, as well as proposing a drawing or sketch. These notes are accompanied by contextual information and a few thoughts on how caves might be interpreted in the early 19th century. Thanks to Haller's often unpublished observations, it is also possible to understand the state of these cave sanctuaries well before the first excavations. The documentation of the architect includes the notes on the *Crypta Neapolitana*, numerous caves in Attica, the artificial cave on Mount Kynthos in Delos, as well as data on the location of an as yet unrecorded cave of Pan in Arcadia. Haller emphasised the issues in accessing natural caves and the effect of concretions and geological formations on the imagination, while remaining relatively insensitive to questions of religious anthropology. One notable exception is the Kynthos cave, which is interpreted as a primitive oracular sanctuary dedicated to Apollo, an original hypothesis that predates similar proposals by French archaeologists at Delos by 60 years. On the other hand, he was fascinated by the technical details of the layout of the caves. He also sometimes relays erudite interpretations put forward by fellow travellers or learned authorities, whose work he has rarely read, but whom he has met in Naples, Athens and Greece in general. It is thus possible to understand how Haller's interpretation of the landscape of cave sanctuaries in Italy and Greece is the fruit of his own experience, coupled with his integration into contemporary networks of scholarly sociability.

Keywords : polis religion, archaeospeleology, Carl Haller von Hallerstein, cave archaeology, history of archaeology, landscapes.

En 1964, Paul Faure entreprend la publication de l'ensemble des grottes ayant livré du matériel archéologique en Crète¹. Il s'agit alors de la première publication intégralement consacrée à ces contextes archéologiques qui s'insèrent dans le paysage karstique bien connu de l'île égéenne. Il est notable que cette synthèse crétoise n'ait été suivie que de rares études régionales, mais jamais d'une publication d'ensemble prenant en compte les spécificités de l'archéologie des cavernes fréquentées à l'époque historique². Le plus souvent, les contributions scientifiques se concentrent sur les divinités des grottes, sur les liens entre les cavernes et les cités ou sur certains publics fréquentant spécifiquement ces lieux. Il revient finalement à Katja Sporn d'avoir entrepris de poser les fondements d'une étude générale, annoncée il y a un peu plus d'une dizaine d'années, qui demeure fort attendue³.

Pourtant, malgré l'absence de synthèse, il faut noter que les grottes grecques ont fait très tôt l'objet de visites et d'explorations par les voyageurs européens. Au cours du XVIII^e siècle et dans la première moitié du XIX^e siècle, plusieurs d'entre eux entreprennent parfois des expéditions dangereuses dans des espaces reculés afin de décrire ou de dessiner les cavités fréquentées depuis l'Antiquité. La recherche des inscriptions grecques côtoie alors l'impatience d'observer des formations géologiques exceptionnelles que les anciens pouvaient déjà contempler et intégrer dans les pratiques cultuelles qui animaient les sanctuaires rupestres. En effet, bien plus que la grotte habitée, c'est l'ancienne demeure des divinités que recherchent les visiteurs. Par leurs observations, ils tâchent d'identifier les entités surnaturelles qui étaient supposées occuper les lieux, parfois en proposant quelques interprétations de l'ordre de l'anthropologie religieuse. Ces dernières se fondent souvent sur les textes antiques, en particulier les poèmes homériques et la *Périégèse* de Pausanias, mais aussi sur des considérations plus personnelles. Philosophie et *Zeitgeist* contribuent ainsi à modeler l'interprétation des anciens lieux de culte grecs, notamment au début du XIX^e siècle, alors que se croisent le rationalisme et les premiers essors du *Sturm und Drang*.

Carl Haller von Hallerstein semble être partiellement le produit de cette époque où s'affirme peu à peu le philhellénisme. Le baron franconien, né à Hilpoltstein le 10 juin 1774, se forme en architecture à Munich avant de partir en Italie en 1808, puis de débarquer en Grèce au cours de l'été 1810. Muni de son bagage technique, il parcourt la Grèce continentale, les îles de l'Égée et d'Ionie, une partie de la côte d'Asie Mineure, avant de se rendre en Thessalie où il est terrassé par la malaria, à Ambelaki, le 5 novembre 1817. Tout au long de son séjour et ses expéditions, Haller voyage avec d'autres érudits et scientifiques contemporains, échange au sein des réseaux de sociabilité savante d'Athènes et partage les résultats de ses fouilles et de ses observations, en particulier à Égine, Bassae, Mélos, Ithaque et Athènes. Il est possible de suivre les itinéraires du baron grâce à son *Tagebuch*, un carnet de voyage régulièrement tenu à jour de 1810 à 1812, complété par des carnets de notes et de croquis, ainsi que par de sublimes dessins⁴. Cette documentation comporte de nombreuses observations architecturales, mais il n'est pas rare de trouver des remarques plus personnelles sur la perception des lieux, des paysages ou sur des hypothèses archéologiques relatives à certains contextes. Les grottes-sanctuaires font l'objet de ces observations qui sont souvent remarquables et précises. L'état des lieux est systématiquement renseigné, comportant également des informations essentielles sur des contextes archéologiques aujourd'hui perdus ou disparus.

Il va s'agir de souligner l'importance de la documentation d'Haller dans la compréhension des sanctuaires rupestres en Grèce et, dans une moindre mesure, en Italie méridionale. Les approches du baron

1 FAURE 1964.

2 Par exemple pour l'Attique : WICKENS 1986. Pour un catalogue diachronique, voir les travaux de Kalliopè Giannoulidou listés dans SPORN 2007, p. 40, n. 4. Pour l'Italie du Sud, voir la courte synthèse d'AMMERMAN 2020, p. 214-247.

3 SPORN 2010 ; SPORN 2013.

4 Sur les voyages et les dessins de Carl Haller von Hallerstein, voir LEFÈVRE-NOVARO & LORENTZ 2024. Sur le *Tagebuch*, voir VOISIN 2024.

des paysages karstiques où se multiplient les grottes, mais aussi de certaines cavités artificielles, doivent permettre de comprendre davantage la manière dont ces contextes étaient alors perçus et interprétés, mais aussi de retrouver ou relocaliser potentiellement des données archéologiques perdues ou oubliées. Il s'agira dans un premier temps de revenir sur plusieurs grottes naturelles visitées par Haller, avant de s'intéresser à quelques cavernes artificielles où il s'est rendu. Certains exemples ont été privilégiés dans l'analyse, sans prétention à l'exhaustivité, puisque l'exploitation du fonds documentaire est encore en cours. Enfin, il conviendra de saisir les spécificités de la démarche interprétative d'Haller dans sa perception du lien entre les sanctuaires rupestres et les environnements où ils s'insèrent.

1. Les grottes naturelles visitées par Hallerstein

1.1. La grotte de Vari (Attique)

Le jeudi 31 octobre 1811, Stackelberg, Linkh, Brøndsted, Foster, Douglas et Haller entreprennent un voyage au Sounion qui les amène à parcourir la péninsule de l'Attique. Partis d'Athènes le matin, ils arrivent dans la soirée à Vari, au pied du mont Hymette, où ils visitent la célèbre grotte des nymphes, qu'Haller décrit ainsi⁵ :

« Vers le soir, nous arrivâmes à Bari, probablement l'ancienne Halae, et eûmes encore tout le temps de visiter la grotte Αρχεδεμος, qui se trouve non loin sur la montagne. Le chemin qui y mène, une fois arrivé au pied de la montagne, est assez pénible. L'entrée de la grotte, située sur le versant occidental d'une partie de l'Hymette, se fait par une fissure horizontale pas très grande, par laquelle on descend actuellement sur des troncs d'arbres écartés, mais autrefois sur des marches taillées dans une partie de la fissure, qui existent encore en partie. Devant celles-ci, quand on descend, se trouve une sorte de socle taillé dans le roc, au-dessus duquel sont taillées quelques marches vers l'arrière. On pouvait alors avancer à gauche et à droite dans la grotte, qui se compose de deux grands segments qui se rejoignent en bas. Si l'on se dirige vers la gauche, on trouve plusieurs inscriptions taillées dans la paroi rocheuse en surplomb, qui disent parfois que cet endroit a été consacré aux nymphes par Archedamus ; en face, sous l'escalier descendant, la tête et la partie antérieure d'un lion sont taillées dans la roche en relief. À droite, les marches continuent à descendre dans la grotte, et à la sortie de celle-ci, sur la gauche, se trouve un fragment de Cybèle grandeur nature, assise sur une chaise, dont la tête et les bras manquent. À sa droite se trouve une petite niche avec une signature et un couronnement similaire, et à sa gauche se trouve une sphère rocheuse assez grande, dont on ne peut plus distinguer le profil d'origine. Derrière le personnage assis se dressent des marches. Plus loin dans la grotte, un bas-relief sculpté dans le rocher représente un homme tenant d'une main un pic et de l'autre un marteau, qui semble être en train de travailler, la tête tournée vers une cavité creusée dans le rocher, dans laquelle se trouvait probablement le pied d'une statue.

⁵ Ms. 2.720, III, 41-42.

Il y a encore une inscription dessus. Les parois de la grotte sont souvent recouvertes de [vac.], et donnent avec les représentations artificiellement sculptées des parties pittoresques. Il était trop tard pour faire un dessin de la grotte elle-même, et j'ai fait un croquis pour moi-même de celle-ci et de quelques détails des sculptures, qui sont probablement d'un âge très avancé. Le soleil s'était couché pendant ce temps et la chère lune nous éclairait à notre retour au village. Là, nous nous sommes régalez du dîner qu'on nous avait préparé en notre absence, et qui nous a séduits par son appétence et son miel de l'Hymette⁶. »

Au moment du passage d'Haller, la grotte est déjà célèbre puisqu'elle a été redécouverte par Chandler en 1765⁷. Ce dernier souligne la difficulté d'accès à la caverne et note de nombreux détails sur ce que contiennent les diverses chambres. En 1788, Louis-François-Sébastien Fauvel passe par Vari et décrit la grotte, sans rien dire de l'ascension préalable, mais en taillant à l'intérieur une grande stalactite dans le but de la revendre, tout en précisant bien qu'il « [a] respecté les antiquités »⁸. En 1805, Edward Dodwell, accompagné de Charles Monck et William Gell, relate sa propre visite à Vari en notant aussi que l'accès se fait en s'aidant des arbres, puis en corrigeant les descriptions de Chandler⁹. Le baron Broughton s'y rend enfin en janvier 1810¹⁰.

La description d'Haller n'apporte pas grand-chose de plus aux précédentes. Globalement, les premiers visiteurs ont observé tout ce que Charles H. Weller documente dans sa fouille, entre le 20 février et le 1^{er} mars 1901¹¹. Des travaux plus récents ont contribué à cerner davantage le rapport entre la grotte, les acteurs des dévotions locales et les nymphes¹². La fréquentation de la grotte doit vraisemblablement

6 « Gegen Abend kamen wir in Bari wahrscheinlich dem alten Halae an, und hatten noch so viel Zeit die unweit auf dem Gebirge liegende Höhle *Αρχαίος* zu besuchen. Der Weg dahin ist sobald man an dem Fuß des Berges angekommen ist, ziemlich mühsam. Der Eingang zu der Höhle die auf der westlichen Seite eines Theiles der Hymettus befindlich ist, geht durch eine nicht sehr große horizontalligende Felspalte, durch welche man gegenwärtig auf aufgespreizten Bauenstämmen hinabstiegt, vor Alters geschah es, auf in eine Zuge der Spalte eingehauene Stufen, die noch zum Theil vorhanden sind. Vor diesen steht, wenn man hinabkümmt, eine Art von Fußgestell, als dem Fels heraus gearbeitet, über welchen nach hinten ein paar Stufen, eingehauen sind. Man kam nun zur Linken und Rechten in die Höhle weiterkommen, welche aus zwei großen Abteilungen besteht die unten sich wieder voreinigen. Wandet man sich linkerhand so findet man mehreren in die überhängende Felswand gehauen Inschriften, welche mitunter sagen, dass dieser Ort von Archedamus den Nymphen geweiht worden ist, derselben gegenüber unter der herabführenden Treppe, ist der Kopf und Vordertheil eines Löwens in Hautrelief aus dem Felsen gehauen. Rechtenhand führen die Stufen weiter in die Höhle hinab, beum Austritt von selbiger zur Linken steht ein Fragment einer auf einem Stuhl sitzenden Cybele in Lebensgröße, der Kops und die Arme derselben fehlen. Zu ihrer Rechten ist eine kleine Nische mit einen Unterschrift, mit einem ähnliche Bekrönung eingehauen, und zur Linken steht ein ziemlich großer Felskugel, dass im ursprüngliche front man nicht mehr unterscheiden kann. Hinter den sitzenden Figur erheben sich Stufen. Weiter in der Höhle hinab, ist ein Basrelief in dem Fels eingehauen, das eine Mannsperson erstellt, welche in der einen Hand einem Weisel in der anderen einen Hammer zu halten, und in Begriff zur Arbeit zu sein scheint, es ist mit dem Kopf gegen eine in dem Fels gehauene Vertiefung gewendet, in welcher vermutlich das Fußgestell einer Statue war. Am demselben ist noch eine Inschrift. Die Wände der Höhle sind häufig mit [vac] bekleidet, und geben mit den künstlich eingehauenen Vorstellungen malerische Parthien. Es war zu spät eine Zeichnung von der Höhle selbst zu machen, und ich croquierte mir und einige Details der Bildhauerinnen, die wahrscheinlich von einem sehr hohen Alter sind. Die Sonne war während untergegangen, und der liebe Mond leuchtete uns bei unsere Rückkehr nach dem Dorf vor. Hier ließen wir uns das während unserer Abwesenheit zu bereiteten Abendessen recht wohl schmecken, wobei uns vorzüglich äußerst appetitlich ganz erhalten von hymettischen Honig sehr anzog. »

7 CHANDLER 1776, p. 150-152.

8 BnF, département des manuscrits occidentaux, Fr 22877, 1^{ère} partie, f^o 22.

9 DODWELL 1819, I, p. 550-555 ; voir aussi GELL 1817, p. 90. Entre le 19 et le 20 janvier 1810, lord Byron est à Vari et visite probablement la grotte : BYRON, COLETRIDGE 1899, p. xxiii.

10 BROUGHTON 1813, p. 401-407.

11 La publication de la fouille revient à WELLER 1903. Pour le mobilier, voir DUNHAM 1903 (épigraphie) ; THALLON 1903 (reliefs) ; KING 1903 (mobilier archéologique divers) ; BALDWIN 1903 (monnaies) ; BASSETT 1903 (lampes).

12 WICKENS 1986, 173-175 ; CONNOR 1988 ; LARSON 2001, p. 242-245 ; SCHÖRNER, GOETTE 2004.

débuter vers 600 avant notre ère, même si la nature de cette dernière n'est pas forcément claire. Le niveau le plus ancien contient une plateforme en pierre qui a été interprétée comme une probable piste de danse¹³. En revanche, l'essentiel du matériel archéologique est daté entre le v^e siècle avant notre ère et 150 de notre ère, puis, après un hiatus, se rencontrent notamment des lampes du iv^e siècle de notre ère. La grotte est surtout célèbre pour les multiples inscriptions mentionnant Archédamos de Théra, un métèque qui se décrit lui-même comme un nympholepte ayant reçu des instructions tantôt de la nymphe de la grotte, tantôt des nymphes en général, notamment celle d'aménager un jardin devant l'entrée de la caverne. L'activité d'Archédamos doit être située entre la fin du v^e et le début du iv^e siècle. Il est peut-être également l'auteur d'un relief le représentant avec des outils de tailleurs de pierre. Dans la caverne bipartite se trouvent également une statue assise, un probable *omphalos*, une tête de lion taillée, un bassin, de nombreuses stalactites et colonnes naturelles de dimensions remarquables, ainsi que des reliefs de Pan et des Charites. Les inscriptions permettent aussi d'envisager l'existence d'un petit sanctuaire à Apollon Hersos.

Il faut noter qu'Haller ne fait pas de lien entre Archédamos et le relief sculpté en bas des escaliers qui permettent de descendre dans la caverne. En outre, il remarque que la grotte est dédiée aux nymphes sans mentionner d'autres divinités, mais il note qu'il existe de nombreux reliefs sculptés dans la grotte. Il affirme que la statue assise est Cybèle, alors que cette interprétation fait toujours débat de nos jours. L'identification proposée par l'architecte s'appuie probablement sur ses propres observations de statues de la Grande Mère dans les collections de Rome et de Naples. Il doit aussi associer la tête de lion taillée dans la roche, aujourd'hui considérée comme une gargouille permettant de drainer l'eau vers le bassin, aux représentations canoniques de la déesse. Enfin, il tient peut-être cette identification de ses compagnons ou de Fauvel qui la retient dans ses notes¹⁴. Chandler et Dodwell parlent en revanche d'Isis ou de Cérès égyptienne, en suivant les propos du livre II de l'*Enquête* d'Hérodote¹⁵. Les interprétations plus récentes oscillent entre Cybèle et, plus probablement, la nymphe des lieux que mentionne régulièrement Archédamos¹⁶. Finalement, de la relation entre le paysage et le sanctuaire dans la grotte, Haller retient surtout la difficulté d'accès au lieu et le cadre de l'Hymette dont il souligne que les abeilles y produisent un miel excellent, selon un *topos* antique célèbre¹⁷. Ces problématiques d'accessibilité des grottes apparaissent également pour la grotte de Pan sur le Parnès.

1.2. La « Grotte des lampes » du Parnès (Attique)

Au mois d'août 1817, Haller entreprend ses dernières explorations en Attique. Sur le chemin vers la Béotie, il longe les pentes du Parnès le 15 août et entreprend d'aller visiter la grotte de Pan près de Phylè, généralement connue sous le nom de « grotte des lampes » ou *Lychnospilia* en raison du grand nombre de lampes à huile qui s'y trouvent¹⁸. La description d'Haller en français, retranscrite *verbatim* et sans rectification de l'orthographe et de la grammaire, comporte de nombreuses remarques originales sur l'interprétation du sanctuaire rupestre :

13 SCHÖRNER, GOETTE 2004, p. 113. En général, sur la danse dans les grottes en Grèce, voir YIOUTSOS 2013.

14 BnF, département des manuscrits occidentaux, Fr 22877, 1^{ère} partie, f^o 22 : « une Cibelle (sic) assise la tête manque ».

15 CHANDLER 1776, p. 150 ; BROUGHTON 1813, p. 405 ; DODWELL 1819, I, p. 563-564.

16 Dans la liste des propositions d'identification, WELLER (1903, p. 268-269) ajoute Déméter et Rhéa, mais se demande s'il ne s'agit pas plutôt d'Archédamos, alors que la statue est clairement dotée de traits féminins. Voir également CONNOR 1988, p. 86, n. 105 ; LARSON 2001, p. 243-245 ; USTINOVA 2009a, p. 61. Des arguments valables en faveur de l'identification de Cybèle, notamment ses liens avec Pan dans la grotte de Marathon, ont cependant été apportés par SCHÖRNER & GOETTE 2004, p. 27, 117 et 123.

17 BORTOLIN 2008, p. 42-43 (avec mention des sources) ; AUBERGER 2011, p. 158.

18 Pour les dessins de la grotte, voir Ms. 2.723, 3, 31 et 35 (fig. 1).

« Après avoir monté plus loin et fait le tour derrière la belle partie des rochers escarpés qui se distingue dans la vue du Parnès d'Athènes, on est arrivé au grand ravin de Cafeia. Une assez pénible descente sur les roches et arbres tombés, vous mène à l'entrée de la Caverne des Lampes. Celle-ci même est très petite et étroite, et se distingue par sa forme triangulaire dans les rochers garnis de belles parties d'arbres et de lièrres, au-delà d'une petite hauteur. À droite tout près de l'entrée il y a une inscription en petits caractères, des temps bien reculés, et à gauche on voit des entailles qui forment une espèce d'escalier pour monter sur les parties plus élevées au-dessus de la caverne. L'intérieur contient des stalactites qui forment des bassins l'un derrière l'autre toujours un peu plus élevés, dans et entre lesquels on trouve beaucoup de lampes dont la plus part est si fortement incrustée dans les stalactites qu'on a peine de les arracher sans les casser. Elles sont d'une fabrication très grossières, mais entre autres ornées de jolis reliefs. J'en ai trouvé un morceau collé de stalactites à un os, qui fait croire qu'on y enterrait aussi. Tout le phénomène est extrêmement intéressant, et rend cet endroit digne d'être visité¹⁹. »

Les visiteurs de l'ancre sont peu nombreux avant la fouille commencée en 1900 par Andreas Skias²⁰. À part la description rocambolesque de Dodwell, les voyageurs ne s'aventurent pas dans les gorges très accidentées²¹. Il faut d'ailleurs les indications d'un connaisseur pour y parvenir. Dodwell et ses compagnons font ainsi la désagréable expérience d'être abandonnés sur place par leur guide après l'avoir payé et doivent retrouver leur chemin vers Kasha. En 1817, John S. Stanhope, sans se rendre sur place, suppose toutefois que la grotte observée par Dodwell doit correspondre à l'ancre des nymphes décrit par Ménandre dans le *Dyscolos*²². Cette identification s'avère exacte et participe à attirer les voyageurs et érudits postérieurs. La description d'Haller complète bien celle de Dodwell et fournit des informations précieuses sur l'interprétation de la caverne, en mentionnant l'abondant dépôt de lampes, parfois déposées à une époque reculée, ce qui explique que certaines soient prises dans les concrétions calcaires.

1.3. La caverne de Pan à Marathon (Attique)

Le 18 août 1817, après avoir franchi le Parnès, Haller se rend à Marathon. Son attrait pour les lieux s'explique par la lecture de Pausanias qui résume la bataille de la première guerre médique en présentant les lieux²³. La lecture des quelques pages du carnet consacrées à cette visite montre qu'Haller s'intéresse surtout à la fontaine de Makaria qui est maçonnée, ainsi qu'au proche moulin, mais profite de son passage pour admirer la grotte²⁴ :

« Grotte de Pan. Plusieurs chambres, entre autres divisées par de belles colonnes de stalactites²⁵. » [...] « Derrière la fontaine est une Caverne dans une cache. Il y paraît avoir été appliqués des votifs²⁶. »

19 Ms. 2.723, 3, 146.

20 SKIAS 1900 ; SKIAS 1901 ; SKIAS 1918.

21 DODWELL 1819, I, p. 505 ; GELL 1817, p. 51 (il y a même des « patères » dans la grotte) ; FOSBROKE (1828, p. 194) reprend et résume Dodwell.

22 STANHOPE 1817, p. 192-193.

23 Pausanias, I, 22, 5-7.

24 Ms. 2.723, 7, f° 139 et 149. Voir la remarque similaire au sujet des reliefs votifs dans GELL 1817, p. 58

25 Ms. 2.723, 7, 149.

26 Ms. 2.723, 7, 139. Voir la remarque similaire au sujet des reliefs votifs dans GELL 1817, p. 58.



Fig. 1 : Dessin de la grotte du Parnès par Haller von Hallerstein, 15 août 1817 (Ms 2.723,3, fol. 35, coll. Bnu).

Quelques croquis rapidement esquissés permettent de se faire une idée des chambres dont parle Haller (**fig. 2**). En revanche, l'architecte ne décrit pas les reliefs votifs. Dodwell l'a également visitée quelques années plus tôt et en est ressorti profondément déçu²⁷. L'accès est ardu, il faut ramper dans l'obscurité avant de parvenir dans des chambres de la caverne où il est possible de se tenir debout. Dodwell n'y trouve que le *graffito* laissé par un prédécesseur anglais, probablement Chandler qui avait fait une expérience similaire lors de sa recherche de la grotte de Pan mentionnée par Pausanias²⁸. Edward Clarke ne parvient pas à la trouver lors de son passage entre les 2 et 3 décembre 1801, mais il précise plus tard, dans son récit de voyage, que Thomas S. Hughes s'y est rendu et n'y a vu que des stalactites en 1814²⁹. Finalement, il semble que la grotte ait paru décevante pour bien des voyageurs qui croyaient y trouver des traces spectaculaires de la dévotion à Pan, résultant de l'intervention supposée du dieu lors de la bataille de Marathon.



Fig. 2 : Croquis de la caverne de Pan à Marathon par Haller von Hallerstein, 18 août 1817 (Ms 2.723,7, fol. 149, coll. Bnu).

La grotte de Pan fait en réalité partie d'un complexe rupestre plus vaste appelé « grottes d'Oinoé ». Oinoé II est la grotte fréquentée à partir du V^e siècle, mais les cavernes voisines, notamment Oinoé IV, ont livré également du matériel néolithique. L'étude scientifique du site ne débute qu'en 1958, à la suite des fouilles de sauvetage de Ioannis Papadimitriou, face au pillage endémique dans la région³⁰. Elle est reprise tardivement par Xenia Arapogianni qui publie les résultats des travaux dans sa thèse de doctorat³¹. Enfin, à partir de 2012, la poursuite des pillages a contraint à une reprise des fouilles dont les résultats

27 DODWELL 1819, II, p. 162 ; voir aussi BROUGHTON 1813, p. 434 « [the cave] has nothing in it to detain the traveller for an instant. » ; GELL 1817, p. 58 : « there is little worthy of notices in the cavern. » ; Fauvel (d'après la traduction française de CHANDLER 1806, p. 48, n. 68) dit « qu'on en conte bien des merveilles, que la tradition perpétue et que l'inspection fait disparaître. » TURNER (1820, p. 345) s'est épargné la peine d'y entrer, probablement parce qu'il avait connaissance de la déception des voyageurs précédents.

28 CHANDLER 1776, p. 166-168.

29 CLARKE 1816, p. 33.

30 PAPADIMITRIOU 1959.

31 ARAPOGIANNI 2000.

sont progressivement publiés par Alexandra Mari³². Un relevé complet de la grotte, qui s'étend sur une superficie de 970 m², montre qu'elle était originellement très accessible. Elle est composée de cinq salles connectées où se trouvent des stalactites, des stalagmites et des bassins. À l'entrée de la grotte, une petite base accueillait probablement une stèle, datée de 61/60 av. n. è., sur laquelle est gravé un règlement religieux stipulant quelles sont les couleurs de vêtement interdites au moment de pénétrer dans la caverne³³. Il est aujourd'hui avéré que la grotte est fréquentée d'abord dans le cadre d'un culte des nymphes, avant que Pan n'y soit intégré après 490. D'autres divinités comme Hermès ou Artémis font probablement l'objet de dévotions dans la grotte. De manière générale, Haller souligne la beauté des formations géologiques de la grotte et sa possible fréquentation antique, contrairement aux remarques plus dépréciatives d'autres voyageurs. Dans ses croquis, il tâche de préciser la localisation de la grotte qui, de l'aveu des érudits passant dans la région, demeure difficile à trouver.

Par ailleurs, durant l'été 1817, Haller observe une grotte dans les carrières du Pentélique³⁴. Il s'agit de la caverne de Davéli, ainsi nommée pour avoir servi de repère au brigand Christos Natsios (1832-1856), surnommé Davelis. À part les deux monastères byzantins qui s'y trouvent, aucun vestige archéologique, *a fortiori* antique, ne semble y avoir été trouvé³⁵.

1.4. La grotte de « Vύγλα » (sic.) près de la forteresse de Gardiki (Arcadie, dème de Mégalopolis)

Entre le 21 et le 27 juin 1812, lors de leur voyage vers Phigalie pour y mener les fouilles du temple d'Apollon à Bassae, Jakob Linkh et Haller s'arrêtent à Leontari qui leur sert de point de départ à partir duquel ils entreprennent quelques visites³⁶. Ils décident de mener une excursion vers Sinano (correspondant à l'ancienne Mégalopolis), mais, intrigués par les propos des habitants qui mentionnent un *castrum* près du lieu-dit Cockala (Kokala, les ossements), ils décident de s'y rendre. Après avoir emprunté un chemin qui traverse une forêt de chênes, les deux compagnons passent par un lieu qu'Haller nomme « ω κρεα το δορω », puis commencent à gravir la montagne jusqu'à apercevoir le col de Derveni à leur droite. Ils traversent ensuite les gorges d'un ruisseau, puis arrivent à « Γαρδικι » où ils laissent leur matériel et leurs domestiques. Après avoir traversé un deuxième ruisseau, ils parviennent à Kokala, un ancien hameau abandonné où se trouve une église en ruine. Haller et Linkh continuent de grimper vers le *castrum* et arrivent finalement près d'une grotte de Pan :

« À une courte distance d'ici, je commençai à gravir à pied la rocheuse montagne escarpée située à gauche, au sommet de laquelle devait se trouver l'ancien castrum. De là, une grande gorge montagneuse s'étend vers l'avant et est délimitée des deux côtés par d'énormes rochers escarpés. Dans ces dernières sont formées une multitude de grottes et de nombreux éléments qui frappent l'imagination. Ainsi, j'ai vu sur ma droite une immense niche avec deux petites sur le côté ; d'un trou dans la roche au-dessus de moi, un aigle blanc immense semblait

32 Voir la bibliographie correspondante dans BRAVO & MARI 2020.

33 SEG XXXVI, 267.

34 Ms. 2.723, 4, 4, 149

35 La découverte d'une stèle datée du IV^e siècle dans la grotte est mentionnée dans BAULIER 1953, p. 205. Il s'agit probablement d'une confusion avec la grotte de Pan et des nymphes, fouillée en 1952 au-dessus de la caverne Davéli. Sur cette dernière, voir GALLET DE SANTERRE 1953 ; ZORIDIS 1977 ; TRAVLOS 1988, p. 329-330 ; LARSON 2001, p. 246.

36 Ms. 2.720, V, 35.

regarder vers le bas ; des formations, pour la plupart en stalactite. Nous arrivâmes à une petite grotte sur la gauche, appelée *Ψύλλα*, aujourd'hui la demeure nocturne d'un berger, et dans l'Antiquité dédiée à Pan, comme le dit l'inscription à gauche de son ouverture. Linkh la découvrit avec son bon œil de guetteur, et nous fûmes agréablement surpris d'avoir devant nous, en réalité, un lieu dédié au patron des bergers arcadiens³⁷. »

Dans le manuscrit apparaît également en marge du texte un rapide croquis de localisation de l'inscription, ainsi qu'un relevé schématique de cette dernière (fig. 3). Le reste de la journée est consacré à la visite du *castrum* que Linkh identifie à l'ancienne Amphea, conquise par Sparte durant la première guerre de Messénie.

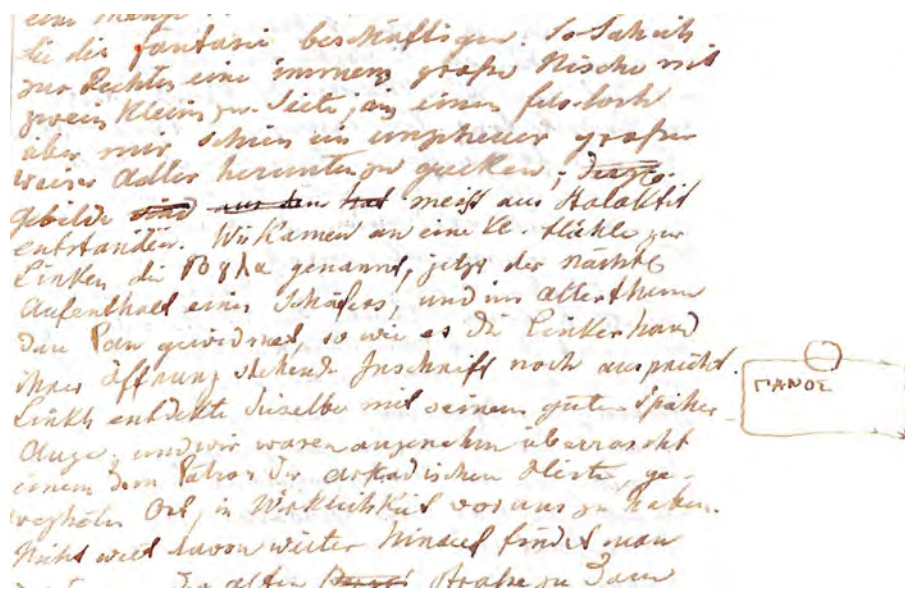


Fig. 3 : Extrait du *Tagebuch* d'Haller von Hallerstein : description manuscrite de la grotte et croquis rapide de l'inscription en l'honneur de Pan à Gardiki (Ms 2.720,5, fol. 45, coll. Bnu).

Le passage du manuscrit d'Haller n'est pas clair, car il laisse penser que l'itinéraire suivi par les deux compagnons doit les amener à Mégalopolis en passant par Kokala, alors qu'ils passent vraisemblablement la journée sur la route et au *castrum* au-dessus de Kokala. Or il existe un mont Kokla entre Petrovouni et Apiditsa, soit à deux kilomètres à l'est de l'actuel musée archéologique de Lycosoura. C'est probablement pour cette raison que Frierich Hiller, dans sa notice des *IG* consacrée à l'inscription observée par Linkh, indique qu'elle pourrait provenir du sanctuaire de Pan au-dessus du temple de Despoina, à Lycosoura³⁸. La même inscription

37 Ms. 2.720, V, 45 : « In eine kl. Entfernung von hier fienge die an zu Fuß den zur links liegend(en) steile Felsberg zu besteigen, auf dessen Gipfel das alte Castrum liegen sollte. Von hier zieht sich eine große Bergschlucht vorwärts hinan die auf beyd(en) Seite durch ungeheuer schraffe Fels Maßen begrenzt wird. In diesen sind seine Menge Höhlen und viele Parthien gebildet, die die Fantasie beschäftigen. So sah ich zur Rechten eine immenz große Nische mit zweie kleine zur Seite; aus einen Fels-loch über mir schien ein ungeheuer großer weiser Adler herunter zu gucken; Gebilde, meist aus Stalactit entstanden. Wir kamen an eine kl. Höhle zur Linken die *Ψύλλα* genannt, jetzt der nächtl(iche) Aufenthalt einer Schäfers, und im Altertum den Pan gewidmet, so wir es die Linker Hand ihrer Öffnung stehende Inschrift nach ausspricht. Linkh entdeckte dieselbe mit seinem guten Späher Auge, und wir waren angenehm überrascht einem dem Patron der Arkadischen Hirte geweyhten Ort, in Wirklichkeit vor uns zu haben » 38 *IG* V, 2, 530 ; localisation reprise par JOST (1985, p. 459), sans identifier spécifiquement le sanctuaire de Pan à Lycosoura pour lui privilégier une grotte non répertoriée aux alentours du site archéologique ; voir également SPORN 2013, p. 207. Thomas Hughes, qui a rencontré Haller lors de ses voyages, tient du baron qu'il a vu une grotte de Pan en Arcadie, mais le voyageur anglais la localise

est aussi éditée dans une notice sur l'épigraphie d'Amphéa où l'auteur propose de corriger le nom de la grotte de « *Νύγλα* » en *Βίγλα* (le guet)³⁹. Dans ce cas, la grotte de Pan observée par Linkh et Haller ne se situe pas au cœur de l'Arcadie, mais à la frontière entre cette région et la Messénie. Cette deuxième hypothèse doit être privilégiée, car la description du paysage traversé par Haller, puis celle de la grotte permettent d'identifier le petit sanctuaire rupestre.

La route qui mène à la grotte passe par le toponyme « *ω κρεα το δορω* » qu'il faut en réalité corriger en « *της γραιίας όρος* » (les vieilles montagnes), qui est la forme transmise par Gell dans son itinéraire⁴⁰. Il s'agit d'un *tumulus* ou d'un cairn, selon Haller, dont Gell se demande s'il n'est pas également un marqueur de la frontière entre l'Arcadie et la Messénie, ou le fameux *tumulus* d'Oreste, situé à 81 minutes de marche à l'ouest de Leontari. Le lieu dit « *Γαρδικι* » correspond aux ruines du château de Gardiki qui ne doivent pas être confondues avec le village homonyme, appelé aujourd'hui Anavryto, situé à l'ouest de Leontari. Ce *kastro* est déjà connu de Pietro Antonio Pacifico⁴¹. Il s'agit d'une forteresse célèbre, citée dans la *Chronique de Morée*, qui résista pendant un temps aux troupes de Mehmet II, lors de leur conquête de la région en 1460⁴². Plus bas se trouve le petit plateau de Kokala que le guide d'Haller et Linkh présente comme le lieu d'un massacre orchestré par « un roi de Mistra » à l'issue du siège du *kastro*⁴³. En réalité, le guide mélange une hypothèse fautive qui place à cet endroit une bataille menée par Geoffroy 1^{er} de Villehardouin en 1264 et le massacre avéré de la population du hameau de Kokala par les Ottomans en 1460⁴⁴. C'est à l'occasion de l'assaut des troupes de Mehmet II que les habitants se réfugient dans une grotte près de Kokala, située en contrebas du château⁴⁵.

Le repérage du chemin suivi par Haller permet donc d'envisager sérieusement que ce dernier se soit rendu à Gardiki en passant près de la grotte mentionnée dans la *Chronique de Morée*. L'itinéraire est cohérent avec la description que fait William Martin Leake en parcourant la région, lorsqu'il mentionne les mêmes forêts de chênes que celles traversées par le baron⁴⁶. Émile Le Puillon de Boblaye place précisément Kokala sur sa carte de Morée à une faible distance à l'est du *kastro* visité par Haller. En outre, Gell précise qu'il sait que Linkh a identifié une inscription mentionnant Pan dans une grotte située près de Kokala, ce qui montre que l'information avait déjà circulé dans les réseaux de sociabilité scientifique contemporains. Le Puillon de Boblaye dit même avoir trouvé à proximité un bas-relief représentant les Muses⁴⁷. Le récit de Buchon sur la visite de Kokala ne laisse pas de doute sur l'existence d'une grotte près du lit d'un torrent, alors asséché, à proximité de Gardiki⁴⁸. C'est toutefois le récit à peine postérieur de la visite de Wilhelm Vischer qui reste le plus précis et le plus susceptible d'être croisé avec celui d'Haller⁴⁹. Vischer a d'abord vu une des grottes inaccessibles, puis les gorges ornées de stalactites qu'a également observée le baron (fig. 4). Puis, au nord-

erronément au pied du mont Ménale : HUGHES 1820, p. 188, n. 2. Hughes semble croire qu'il s'agit de la grotte décrite par Pausanias, VIII, 36, 8.

39 IG V, 1, 1530.

40 GELL 1817, p. 74-75.

41 PACIFICO 1700, p. 136 : mention de la *villa Gardichi* près de Leontari.

42 *Chronique de Morée*, 5430 : τὸ κάστρο τὸ Γαρδικίαν.

43 Ms. 2.720, V, 38-39 : cette explication a été transmise au guide par son père qui est apparemment à l'origine de la propagation de ce récit étymologique. Elle se retrouve chez BUCHON 1843, p. 483-486.

44 Sur ces deux événements historiques en lien avec le site de Gardiki, voir BON 1969, p. 424-425 ; SKAGKOS 2006, p. 38-41.

45 *Chronique de Morée*, 5428 : ἐδὴ βῆκεν ἄνω εἰς σπήλαιον ἕναν.

46 LEAKE 1830, p. 80-81 (mention de Kokhla, c'est-à-dire Kokala) ; voir aussi les descriptions de ces forêts et de la vallée de l'Alphée par GELL 1817, p. 74.

47 LE PULLON DE BOBLAYE 1836, p. 110. Ce bas-relief est aujourd'hui inséré dans un mur de l'église de la Panaghia où il porte une inscription récemment ajoutée portant la date de 1855. Il est mentionné par Haller pour son appartenance à une « période artistique tardive et mauvaise » (Es deutet auf eine späte schlechte Kunstperiode) : Ms. 2.720, V, f°3.

48 BUCHON 1843, p. 486.

49 VISCHER 1857, p. 419.

ouest, il a repéré une caverne aisément visitable qui correspond à celle habitée par un berger à l'entrée de laquelle Linkh repère l'inscription à Pan. En note de bas de page, Vischer précise qu'il a lu Gell mentionnant la découverte de Linkh, mais il parle d'un relief au lieu d'une inscription. Or, puisque le seul bas-relief se trouve être celui des Muses, inséré dans le mur de l'église de la Panaghia, le savant suisse se demande si ce n'est pas l'imagination de Linkh qui lui a fait confondre avec une stalactite ledit relief, rappelant ainsi la *Fantasie* qui prenait Haller à la contemplation des gorges et des grottes.

Finalement, il n'y a pas de raison de remettre en doute l'existence d'une grotte dédiée à Pan entre Kokala et Gardiki, bien que cette dernière n'ait jamais été officiellement répertoriée. L'inscription à gauche de l'entrée semble ne pas avoir été réobservée après Linkh, soit parce qu'elle est aujourd'hui effacée ou disparue, soit parce que ces grottes n'ont pas fait l'objet d'une véritable attention archéologique. À cela il faut ajouter qu'Haller note que Linkh a eu le regard suffisamment fin pour repérer l'inscription. Il serait donc fort opportun d'entreprendre une opération de prospection dans cette zone afin de repérer éventuellement les traces observées par les deux voyageurs, mais également d'autres indices potentiels de la fréquentation antique de ce probable sanctuaire rupestre de Pan.

Kostas Adamop

Photo – juil. 2019



Fig. 4 : Photographie des gorges de Gardiki (cliché : K. Adamop, 2019, Google Maps).

2. Les grottes artificielles : des lieux interprétés de façon originale par Haller

2.1. La *Crypta Neapolitana*

Parmi les différents sites archéologiques visités par Carl Haller von Hallerstein lors de son voyage en Italie, les grottes demeurent rares⁵⁰. Au cours de son séjour à Naples, le 28 juin 1810, l'architecte se rend toutefois à Pouzzoles pour observer les fumeroles de la Solfatare, avant d'entamer un trajet de retour par le *macellum* de la ville, alors identifié erronément avec un temple de Sarapis, puis par la grotte du Pausilippe, également connue sous le nom de *Crypta Neapolitana*, qui débouche sur le *columbarium* romain identifié comme la « tombe de Virgile ». Le tunnel de 711 m de long, percé à l'époque augustéenne dans la colline du Pausilippe, à l'ouest de la baie de Naples, permettait de rallier Pouzzoles à Naples en prenant une route plus directe⁵¹. Lorsqu'Haller y pénètre, il est encore en usage, bien qu'il soit difficile pour deux véhicules de s'y croiser. Sénèque fait un portrait sinistre de cet itinéraire froid et sombre, traversé à la lueur de la torche dans l'Antiquité⁵². L'architecte bavarois ne dit rien de tel et se contente de décrire le lieu comme une « grotte des nymphes » en précisant qu'un Priape se trouve au-dessus de l'entrée⁵³. Toutefois, aucune représentation de cet ordre n'est attestée dans le tunnel ou à proximité. La précision des descriptions d'Haller pourrait laisser toutefois penser que le voyageur a bien vu un Priape, ce qui expliquerait également qu'il identifie le lieu comme une grotte des nymphes avec leurs compagnons et guides. Par ailleurs, depuis l'édition du *Satyricon* de Johan Van der Does en 1583, qui s'appuie lui-même sur les remarques de Pierre Daniel, il est commun d'identifier le tunnel avec une grotte dédiée au culte de Priape mentionnée dans le roman de Pétrone⁵⁴. C'est probablement à Georg Koës qu'Haller reprend cette interprétation. En fait, il est très probable que l'architecte ait confondu l'espace au-dessus de la grotte avec celui devant l'entrée. Le texte du *Satyricon* est néanmoins clair (*sacrum ante cryptam*), car si la *crypta* est bien le tunnel du Pausilippe, le culte a lieu dans un *sacellum* qui se trouve devant l'entrée⁵⁵.

2.2. La grotte artificielle du mont Cynthe à Délos

À la fin du mois d'octobre 1814, lors d'un séjour forcé à Tinos en raison de vents contraires à la navigation, Haller décide de visiter Délos après avoir lu les pages de Choiseul-Gouffier au sujet de l'île⁵⁶. Une fois débarqué au port, après avoir observé le temple d'Apollon et les alentours, il décide de gravir le

50 Il mentionne seulement les grottes d'Ariano Irpino (Strasbourg, Bnu, Ms. 2.720, II, 35) qui sont des abris artificiellement aménagés dans l'Antiquité, ainsi que le petit sanctuaire rupestre dédié à l'archange Michel.

51 BUSANA, BASSO 1997, p. 202-203 ; AMATO *et al.* 2000. L'architecte L. Cocceius Auctus conçoit le tunnel pour M. Vipsanius Agrippa en 37 pour faciliter les opérations militaires durant la guerre d'Octavien contre Sextus Pompée, selon Strabon, V, 4, 5. Voir également GROS 1986, p. 436-438. Pour une synthèse sur le tunnel, voir DE ANGELIS *et al.* 2022. L'effondrement des parois au début du XX^e siècle ne permet pas la visite de ce monument qui est en cours d'expertise, en prévision d'une possible réouverture : GRAZIANO, LAMAGNA, ROGNONI 2019 ; BILOTTA *et al.* 2023.

52 Sénèque, *Lettres à Lucillius*, 57.

53 Ms. 2.720, II, 3 : « Grotte der Nymphen. Priap über dem Eingange derselben ».

54 VAN DER DOES 1583, p. 46, commentant Pétrone, *Satyricon*, 16 (et fr. 16). Cette hypothèse est encore reprise dans l'édition dont devaient probablement disposer les érudits contemporains d'Haller : ANTON 1781, p. 477. Pour certains spécialistes, de tels cultes ont bien existé dans la grotte jusqu'à l'époque tardo-antique, mais à part la découverte d'un relief de Mithra dans le tunnel, peut-être en position secondaire, il n'existe aucune preuve que la *Crypta Neapolitana* ait abrité de petits sanctuaires dans l'Antiquité.

55 Sur le *sacellum* : *Satyricon*, 17, 8 : *quod in sacello Priapi vidistis*.

56 Ms. 2.723, 2, 6, f^o 20-21.

Cynthe pour aller voir la fameuse grotte artificielle sur les flancs occidentaux de la colline :

« À peu près à mi-hauteur du Cynthe, sur le côté ouest, se trouve une grotte importante par sa nature et par ses formes artificielles, avec une terrasse en saillie qui porte probablement un autel de marbre dont on trouve des restes. Je crois que c'est ici que l'oracle d'Apollon a eu son siège ; le sommet du Cynthe a été entièrement construit, on y trouve de nombreux vestiges d'archite(ecture) ionienne en marbre de petites dimensions⁵⁷. »

Grâce au dépouillement de la littérature de voyage entrepris par André Plassart, il est possible d'intégrer le court excursus d'Haller sur l'ancre du Cynthe dans le schéma plus général des observations archéologiques pratiquées sur le monument⁵⁸. Vers 1445, Cyriaque d'Ancône passe par l'île où il entreprend des relevés et dessins, dont un, rapidement exécuté, de la grotte du Cynthe. C'est ensuite au tour de George Wheler de proposer une vue schématique du monument sur sa carte de l'île⁵⁹. Joseph Pitton de Tournefort s'appuie largement sur ce document pour établir son propre plan⁶⁰. Il faut ensuite attendre le passage de Cockerell dans l'île le 20 octobre 1810 pour disposer de véritables relevés et dessins de situation⁶¹. Les extraits du journal de l'architecte connus par les archives, mais absents de la publication de son fils, Samuel Pepys Cockerell, mentionnent que le voyageur passa la nuit dans l'ancre en attendant de pouvoir rembarquer, alors que les lieux avaient été investis par un berger qui s'en servait comme abris⁶². La caverne n'était pas inconnue des habitants de la région puisqu'elle était appelée « ancre du dragon » (Δρακκοσπηλιά). Il faut noter qu'Haller et Cockerell choisissent une vue comparable pour dessiner la grotte, même si le baron prend plus largement en compte le paysage avoisinant (fig. 5). Ils constatent tous les deux que la caverne est largement enfouie sous la terre et les blocs de marbre basculés. L'architecte franconien est toutefois le seul à dresser un plan de situation qui prend en compte la caverne et ses alentours. Sa courte description de l'édifice se clôt par son interprétation d'un sanctuaire oraculaire à Apollon. À notre connaissance, il s'agit de la première occurrence où cette hypothèse est clairement formulée. Elle est reprise par Albert Lebègue qui fouille le monument pour la première fois en 1873, puis systématisée par Émile Burnouf⁶³. Les arguments employés pour la démonstration sont trop faibles pour soutenir une telle hypothèse, puisque les sources littéraires invoquées sont imprécises ou n'ont rien à voir avec l'ancre. Le supposé *chasma* dans la roche, sensé servir à l'inspiration oraculaire, est le fruit de l'érosion récente. Quant au soi-disant *omphalos* retrouvé lors des fouilles, il est en réalité absent des inventaires archéologiques.

À l'époque où Haller visite les lieux et tout au long du XIX^e siècle, l'interprétation proposée par le baron est tout de même originale. D'autres ont pu penser qu'il s'agissait d'une porte monumentale menant à une forteresse sise sur le Cynthe, d'un pont servant à traverser le ravin, d'une chambre souterraine

57 Ms. 2.723, 6, f^o 121 : Ohngefähr in der Mitte der Höhe des Cynthus liegt auf die Westli(chen)-Seite, ein durch Natur und Kunstpformte bedeutende Höhle, mit verstehend(en) Terrasse, die wahrscheinl(ich) ein marmorner Altar trag, von dem man Reste findet. Ich glaube daß hier Apollon Orakel Ratt gehabt haben; die Gipfel von Cynthus ist ganz bebaut gewesen, man findet viele Resten jonische Achit(ektur) aus Marmor in kl(einen) Dimensionen.

58 PLASSART 1928, p. 230-238.

59 WHELER 1682, p. 53.

60 TOURNEFORT 1717, I, p. 345.

61 REINACH 1912, p. 263 et 274-275. Voir en particulier les dessins : Londres, British Museum, 2012,5001.166 ; 2012,5001.167 ; le reste se trouve dans PLASSART 1928, p. 236. Sur l'acquisition des dessins, voir HUTTON 1909, p. 57. Le comte de Pourtalès a également entrepris de dessiner l'ancre six ans après le passage de Cockerell.

62 Pour le récit de voyage de l'architecte anglais, voir COCKERELL 1903.

63 LEBÈGUE 1876, p. 83-93 ; BURNOUF 1879, p. 135-148, pl. 1-2 ; voir déjà BURNOUF 1873.

abritant le trésor de Délos, d'un *adyton* ou d'un temple⁶⁴. Cette dernière hypothèse a rencontré un certain succès, au point que certains ont voulu y voir soit un lieu de culte à une divinité fluviale, probablement l'Inopos, soit la grotte où Latone avait donné naissance à son fils, soit le temple primitif d'Apollon⁶⁵. Cette dernière proposition est particulièrement séduisante pour les voyageurs et le premier fouilleur qui pensent que l'architecture monumentale en blocs de granit se rapproche des constructions cyclopéennes de Tyrinthe, justifiant la haute antiquité des lieux. Originellement, la grotte aurait été la caverne du soleil dont l'orientation permettait de marquer astronomiquement les solstices. Cette hypothèse a été réfutée en raison de l'imprécision de la scholie employée à l'appui de cette théorie, mais aussi parce qu'aucun relevé archéo-astronomique ne vient la conforter. En outre, les fouilles menées dans la grotte et sur la terrasse n'ont livré aucun matériel antérieur à l'époque hellénistique, ce qui indique définitivement que la grotte artificielle a probablement été aménagée au cours du III^e siècle⁶⁶. Il s'agit très probablement d'un des rares exemples connus d'*antron* artificiel tels que les épigrammes alexandrines les mentionnent. La découverte

64 Pour l'hypothèse d'une porte, voir par exemple : WHEELER 1682, p. 59 ; MAIHOWS 1753, p. 252 ; CHOISEUL-GOUFFIER 1782, p. 63.



Fig. 5 : Dessin de la grotte artificielle du Cynthe à Délos et de ses alentours par Haller von Hallerstein, octobre 1814 (Ms.2.723,6, fol. 157, coll. Bnu)

Pour l'identification d'un pont, voir EMERSON 1829, p. 221. En 1806, LEAKE (1835, III, p. 101) visite les lieux et élabore la thèse du trésor de Délos. Pour l'*adyton*, voir ROSS 1843, p. 167. L'hypothèse d'un temple apparaît déjà chez DRUMMOND 1754, p. 110.

65 La grotte de Latone est l'ancre du Cynthe qui présente par ailleurs une certaine proximité avec le mégalithisme européen, voir BORY DE SAINT-VINCENT 1832-1836, p. 468. Temple de l'Inopos : GRENVILLE TEMPLE 1836, p. 130.

66 PLASSART 1928, p. 247-256 ; ANGLIKER 2021, p. 190-192.

de fragments d'une statue en marbre d'Héraklès, à proximité de la plinthe servant à fixer une base dans la grotte, permet d'envisager que ce petit sanctuaire était dédié à cette divinité.

3. Perception et interprétation des grottes par Haller à la lumière des travaux contemporains

3.1. Les perspectives de la recherche contemporaine

Depuis une vingtaine d'années, les travaux relatifs aux grottes et sanctuaires rupestres en Grèce se sont multipliés. En complément des synthèses portant sur un culte ou un ensemble de grottes spécifiques, les études historiques et archéologiques ont été renouvelées par la prise en compte de la psychologie cognitive⁶⁷, de la perception sensorielle⁶⁸, de la théorie spatiale⁶⁹ et de l'anthropologie religieuse⁷⁰. Il est désormais admis que les sanctuaires rupestres constituent une catégorie particulière de lieux de culte insérés dans le paysage. En règle générale, il s'agit d'espaces qui sont très peu modifiés par l'homme, si bien que la monumentalisation des grottes semble être un phénomène qui n'apparaît qu'à l'époque hellénistique, lorsqu'émerge une tendance d'architecture scénographique visant à matérialiser la maîtrise de l'environnement et de la nature⁷¹. Il n'apparaît pas non plus nécessaire de délimiter ces sanctuaires, la grotte étant alors considérée comme l'espace partagé par les dieux et les hommes. Comme de nombreuses cavernes sont situées dans l'espace extra-urbain, parfois dans l'*eschatia*, elles échappent partiellement au contrôle civique, ce qui explique la multiplication des divinités dans une même caverne, puisque la cité ne cherche pas à y orienter ou à y définir les cultes officiels⁷². En pratique, une multitude d'acteurs locaux visitent la grotte pour des problématiques précises ou des dévotions ciblées. Il s'agit très souvent des plus humbles, même si certaines offrandes plus coûteuses sont parfois attestées. Celles-ci demeurent également rares dans les cas où la grotte est située dans un lieu pas accessible ou une région reculée. D'un point de vue archéologique, les caractéristiques du dépôt de certains objets peuvent constituer un indice de la facilité d'accès au lieu et des groupes sociaux ou de genre qui s'y rendent⁷³.

Au-delà de ces considérations anthropologiques, il est aussi avéré que les grottes sont des espaces libérant l'imagination. Des formations rocheuses peuvent ainsi évoquer la présence des divinités, voire être prises pour des représentations de ces dernières. Les parois des cavernes sont rarement retaillées pour faire apparaître les puissances qui y habitent. En outre, l'imagination est aussi stimulée par l'obscurité des lieux, parfois simplement éclairés au moyen des lampes qui sont parfois laissées au fond des grottes. La privation des sens, en particulier de la vue, ou leur acuité renforcée, par exemple l'ouïe dans le silence des cavernes, participent de certains phénomènes bien décrits en psychologie cognitive comme les hallucinations ou les épisodes de transe. Il est donc aisé de comprendre pourquoi les grottes sont des espaces propices à la mantique, aux initiations ou encore aux rencontres avec ceux qui demeurent dans l'Hadès.

67 USTINOVA 2009a ; USTINOVA 2009b (avec de larges réserves quant à l'emploi de la notion de shamanisme par l'auteure) ; MONTELLO, MOYES 2012.

68 Plusieurs contributions à ce sujet dans KATSAROU, NAGEL 2020.

69 COLE 2004, p. 40-41 ; SPORN 2010 ; SPORN 2020.

70 KATSAROU, NAGEL 2020.

71 SPORN 2010 ; SPORN 2013, p. 205 ; SPORN 2020.

72 SPORN 2010.

73 COLE 2004, p. 40-41 ; DALMON 2011.

3.2. Haller : un interprète des aménagements des grottes ?

Il reste à cerner ce qu'Haller et ses contemporains ont pu saisir de ces différentes observations. Ce sont souvent les difficultés d'accès aux antres qui sont soulignées. La grotte se trouve dans une région reculée, souvent à proximité des gouffres et des ravins ou au sommet d'une montagne qu'il faut gravir. Le danger de l'approche ou l'effort pour arriver à destination ne donnent cependant pas lieu à des considérations archéologiques sur les modalités d'accès à de tels sanctuaires dans l'Antiquité. En revanche, la notion d'*eschatia* apparaît implicitement dans les dessins d'Haller et ses descriptions qui insistent sur la présence de la végétation à proximité des grottes, ainsi que sur les rares aménagements humains. La grotte est donc à la fois partie intégrante du paysage, mais déploie également son propre paysage intérieur, souvent apaisé après les difficultés de la marche d'approche. Haller ne fait aucune remarque quant à l'obscurité ou aux phénomènes sensoriels induits par la grotte, contrairement à Dodwell qui souligne que la caverne de Vari ne rend pas d'écho, tandis que l'air y est lourd et désagréable. Cette remarque est en accord avec les travaux plus récents sur les caractéristiques archéo-acoustiques des grottes de Vari et du Parnès qui garantissent la bonne sonorisation de l'espace, tout en étant coupées des perturbations sonores extérieures, ce qui est propice à la pratique des instruments de musique et favorise l'écoute de sons articulés qui sont plus facilement intelligibles⁷⁴. Haller s'intéresse bien davantage aux questions d'aménagement de l'espace et à l'accord établi entre les formations naturelles et les éléments sculptés par l'homme. Il est parfois question des formes qui apparaissent dans les stalactites et autres curiosités géologiques des grottes, mais jamais de l'effet que ces dernières pouvaient avoir sur les observateurs antiques. Broughton met directement en lien ces formations avec l'interprétation des grottes par les bergers antiques qui considéraient les bassins naturels et l'eau claire qui y coulait comme un don des nymphes⁷⁵. Pour le baron, la grotte est associée à des cultes forts anciens ou aux divinités topiques des origines, même s'il repère parfois des traces de fréquentation plus ou moins récentes. Ainsi, les cavernes naturelles sont systématiquement dédiées à Pan ou aux nymphes, tandis que celle du Cynthe, fort ancienne selon l'architecte, ne peut être qu'un sanctuaire oraculaire d'Apollon. En revanche, malgré le passage à Vari, Haller ne s'intéresse pas spécifiquement à la nympholepsie et à ses potentiels effets sur les capacités mantiques des individus⁷⁶. Il est aussi notable que, dans le cas de la « grotte des Lampes », le baron suppose que le lieu a aussi servi à l'inhumation des morts.

Il existe, selon Haller, une sorte de déterminisme des sanctuaires rupestres naturels, au point qu'à Gardiki, le baron souligne tout naturellement que la grotte de Pan est encore fréquentée par un berger arcadien. Toutefois, les travaux entrepris par Philippe Borgeaud et Madeleine Jost ont souligné que les sanctuaires paniques arcadiens ne sont pas localisés dans des grottes, à de très rares exceptions qui sont d'ailleurs soumises à controverses⁷⁷. En réalité, le culte arcadien de Pan a lieu en plein air, sur des montagnes entièrement dédiées au dieu, mais aussi parfois dans des *temenè* ou petits édifices qu'il peut occuper seul ou partager avec une autre divinité, comme Zeus Lykeios à Mégalopolis⁷⁸. Les emplacements des lieux de culte paniques sont donc bien différents entre l'Arcadie et le reste de la Grèce où, au contraire, le dieu est secondaire dans le panthéon des cités et est installé dans des sanctuaires rupestres. Le cas de la grotte de

74 DODWELL I, 1819, p. 555. Sur les questions archéo-acoustiques à Vari, voir les travaux préliminaires dans YIOUTSOS 2014 ; YIOUTSOS *et al.* 2018 ; LAFERRIÈRE 2019. Pour la grotte de Pan à Marathon, voir YIOUTSOS 2019, p. 123.

75 BROUGHTON 1813, p. 405.

76 Au contraire de CHANDLER 1776, p. 152-153 ; BROUGHTON 1813, p. 405-406. Pour les deux voyageurs cependant, il ne s'agit que d'une forme de superstition. Les études récentes sur la nympholepsie ont profondément renouvelé l'approche de ce phénomène qui montre que la possession du corps du nympholepte par la divinité est associée à un paysage sonore et physique, voir en particulier FABIANO 2013 (avec bibliographie antérieure). Pour une autre étude valable sur la nympholepsie, voir CONNOR 1988 et, avec davantage de réserves, PACHE 2011 ; DALMON 2012.

77 BORGEAUD 1979, p. 79.

78 JOST 1985, p. 475.

Gardiki est d'autant plus remarquable qu'il s'agit d'une des rares grottes où un culte panique serait attesté dans la région. Si la localisation d'Ampehea proposée par de nombreux érudits est correcte, il faut toutefois remarquer que cette caverne ne se situe pas au cœur de l'Arcadie, mais à la frontière entre cette région et la Messénie⁷⁹. L'absence d'observations plus récentes ne permet pas de saisir exactement comment la grotte s'insère dans le territoire de la cité ou si elle constitue un sanctuaire d'*eschatia*. Des opérations de prospection et de relocalisation de la grotte sont nécessaires pour tester ces différentes hypothèses.

Conclusion

L'ensemble de la documentation laissée par Haller constitue une remarquable source d'information sur les vestiges antiques d'Italie et surtout de Grèce. L'attention portée à la localisation des contextes archéologiques, à l'architecture et aux techniques antiques, dévoile le regard original et encore peu étudié d'un voyageur féru d'Antiquités au début du XIX^e siècle. Le baron note régulièrement ses observations et dessine ou croque certains lieux qui ont été profondément modifiés tout au long du XIX^e siècle, avant que ne soit entreprise, parfois très tardivement, leur fouille scientifique. Parmi ces derniers, les grottes ne représentent qu'une petite partie des travaux d'Haller, mais les données qui peuvent être tirées de la documentation sont souvent d'un intérêt historiographique et scientifique majeur. Il est néanmoins marquant que l'architecte se cantonne souvent à décrire les contextes rupestres, sans proposer des interprétations plus détaillées de ses observations. Contrairement à nombre de ses contemporains ou à plusieurs de ses compagnons de voyage, Haller n'a vraisemblablement pas de formation philologique universitaire et ne connaît pas le détail des textes antiques qu'il semble par ailleurs avoir abordé tardivement, au fil de lectures entreprises sur le terrain, parfois indiquées dans la littérature secondaire. Le baron approche donc d'abord l'Antiquité par le filtre architectural du néo-classicisme et des théories de la *Baukunst* qu'il a étudiées lors de sa formation munichoise. Sa sensibilité technique, son acuité dans la prise de mesure ou sa précision dans la description des matériaux de construction sont donc prioritaires, voire isolées des interprétations archéologiques plus globales. Lorsque celles-ci sont formulées toutefois, elles relèvent probablement de discussions avec ses compagnons philologues, de récits et légendes rapportés par les guides et habitants locaux, de rares lectures ou de l'*opinio communis*. Cela n'empêche pas quelques hypothèses originales, comme l'identification de la grotte du Cynthe à un *manteion* primitif. Il semble par ailleurs que les capacités analytiques du baron s'affinent progressivement au cours de son voyage, même s'il reste globalement peu investi dans les restitutions anthropologiques des gestes et pratiques effectués dans les sanctuaires rupestres. Une dernière remarque permet enfin de souligner que la documentation d'Haller comporte probablement quelques documents archéologiques inédits ou méconnus, à commencer par l'inscription de la grotte de Pan qu'il faut probablement placer à Gardiki, et non près de Lycosoura. La relocalisation de ce potentiel sanctuaire panique mérite d'être entreprise grâce à une prospection et de nouveaux relevés *in loco*. De manière plus générale, il faudrait envisager un dépouillement systématique de la documentation d'Haller, en particulier des dessins et notes qui ne sont pas conservés à Strasbourg, afin de saisir davantage la démarche de formation sur le terrain de l'architecte au cours de son voyage en Italie qui a probablement influencé sa perception des contextes archéologiques de Grèce continentale.

79 Sur Ampehea et les rares données relatives au site et à sa localisation, voir PIKOULAS 1988 ; SARANTAKIS 2006, p. 129-132.

Bibliographie

- AMATO, L. *et al.*, 2000, « The Crypta Neapolitana: A Roman Tunnel of the Early Imperial Age », dans *More Than Two Thousand Years, In The History of Architecture*, Bethleem, 2000, p. 1-10.
- AMMERMAN, R., 2021 « Grottoes and the construction of cult in southern Italy », dans S. Katsarou & A. Nagel (éd.), *Cave and Worship in Ancient Greece. New Approaches to Landscape and Ritual*, London-New York, p. 214-247, [doi:10.4324/9781003015765-10](https://doi.org/10.4324/9781003015765-10).
- ANGLIKER, E., 2020, « Cult and Ritual in Cycladic Caves », dans S. Katsarou & A. Nagel (éd.), *Cave and Worship in Ancient Greece. New Approaches to Landscape and Ritual*, London-New York, p. 188-213, [doi:10.4324/9781003015765-9](https://doi.org/10.4324/9781003015765-9).
- ANTON, C., 1781, *Petronii Arbitri Satyricon ex recensione Petri Burmanni passim reficta cum suppl. Nodotianis et fragm. Petronianis*, Leipzig.
- ARAPOGIANNI, X., 2000, *Τα σπήλαια του Πανός στην Αττική*, thèse de doctorat, Université de Thessalonique, 2000.
- AUBERGER, J., 2011, *Manger en Grèce classique : La nourriture, ses plaisirs et ses contraintes*, Laval.
- BALDWIN, A., 1903, « The Cave at Vari. V. Coins », *AJA* 7, 3, p. 335-337, [doi:10.2307/496693](https://doi.org/10.2307/496693).
- BASSETT, S.E., 1903, « The Cave at Vari. VI. The Terra-Cotta Lamps », *AJA* 7, 3, p. 338-349, [doi:10.2307/496694](https://doi.org/10.2307/496694).
- BAULIER, F., 1953, *Les guides bleus : Grèce*, Paris.
- BILOTTA, E., *et al.*, 2023, « Stability Assessment of an Ancient Roman Heritage Tunnel : The Crypta Neapolitana », dans Y. Endo & T. Hanazato (éd.), *Structural Analysis of Historical Constructions. SAHC 2023*, Cham, p. 312-322, [doi:10.1007/978-3-031-39450-8_26](https://doi.org/10.1007/978-3-031-39450-8_26).
- BON, A., 1969, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïe*, Paris.
- BORGEAUD, P., 1979, *Recherches sur le dieu Pan*, Roma-Genève.
- BORTOLIN, R., 2008, *Archeologia del miele*, Mantova.
- BORY DE SAINT-VINCENT, J.-B., 1832-1836, *Expédition scientifique de Morée. Section des sciences physiques, tome premier*, Paris.
- BRAVO, J.J. & MARI, A., 2020, « The Cave of Pan at Marathon, Attica : New evidence for the performance of cult in the historic era », dans S. Katsarou & A. Nagel (éd.), *Cave and Worship in Ancient Greece. New Approaches to Landscape and Ritual*, London-New York, p. 144-166, [doi:10.4324/9781003015765-7](https://doi.org/10.4324/9781003015765-7).
- BROUGHTON, J.C.H., 1813, *A Journey Through Albania and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, During the Years 1809 and 1810*, London.
- BUCHON, J.A., 1843, *La Grèce continentale et la Morée : voyage, séjour et études historiques en 1840 et 1841*, Paris.
- BURNOUF, É., 1879, *Mémoires sur l'Antiquité, l'âge de bronze, Troie, Santorin, Délos, Mycènes, le Parthénon, les Courbes, les Propylées, un faubourg d'Athènes*, Paris.
- BURNOUF, É., 1873, « Lettre relative à la restitution du temple primitif d'Apollon découvert récemment à Délos », *CRAI* 17, 1, p. 122-123, [doi:10.3406/crai.1873.68022](https://doi.org/10.3406/crai.1873.68022).

- BUSANA, M.S. & BASSO, P., 1997, « Le strade in galleria nell'Italia romana », dans M.S. Busana (éd.), *Strade in gallerie e passaggi sotterranei nell'Italia romana*, Roma, p. 81-206 et 231-245.
- BYRON, G.G. (lord) & COLERIDGE, E.H., 1899, *The Works of Lord Byron. Vol. 2*, London-New York.
- CHANDLER, R., 1776, *Travels in Greece : Or an Account of a Tour Made at the Expense of the Society of Dilettanti*, Oxford.
- CHANDLER, R., 1806, *Voyages dans l'Asie Mineure et en Grèce faits aux dépens de la Société des Lilettanti, traduit de l'anglais, et accompagné de notes géographiques, historiques et critiques, par MM. J.-P. Servois et Barbié du Bocage*, Paris.
- CHOISEUL-GOUFFIER, M.-G.-F.-A. (de), 1782, *Voyage pittoresque de la Grèce. T. 1*, Paris.
- CLARKE, E.D., 1816, *Travels in various countries of Europe, Asia and Africa. Part the second : Greece, Egypt and the Holy Land : Section The Third*, London.
- COCKERELL, C.R., 1903, *Travels in Southern Europe and the Levant, 1810-1817*, London.
- COLE, S.G., 2004, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley-Los Angeles-London.
- CONNOR, W.R., 1988, « Seized by the Nymphs : Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece », *CA* 7, 2, p. 155-189, [doi:10.2307/25010886](https://doi.org/10.2307/25010886).
- DALMON, S., 2011, « Les Nymphes dans les rites du mariage », *Cahiers « Mondes anciens »* 2, [doi:10.4000/mondessanciens.400](https://doi.org/10.4000/mondessanciens.400).
- DALMON, S., 2012, « Les Nymphes et la mantique, entre inspiration et possession », dans A. Caiozzo é N. Ernoul (éd.), *Femmes médiatrices et ambivalentes : Mythes et imaginaires, actes des rencontres de mythologie comparée organisées par l'Université Paris Diderot-Paris 7 les 3 avril 2009 et 3-4 juin 2010*, Paris, p. 169-192, [doi:10.3917/arco.caioz.2012.01.0169](https://doi.org/10.3917/arco.caioz.2012.01.0169).
- DE ANGELIS, F. et al., 2022, *La Crypta Neapolitana*, Napoli.
- DODWELL, E., 1819, *A classical and topographical tour through Greece, during the years 1801, 1805, and 1806*, 2 vol., London.
- DRUMMOND, A., 1754, *Travels through Different Cities of Germany, Italy, Greece, and Several Parts of Asia, as far as the Banks of the Euphrates. Containing an Account of what is most Remarkable in their Present State, as well as in their Monuments of Antiquity*, London.
- DUNHAM, M.E., 1903, « The Cave at Vari. II. Inscriptions », *AJA* 7, 3, p. 289-300, [doi:10.2307/496690](https://doi.org/10.2307/496690)
- EMERSON, J.E., 1829, *Letters from the Aegean*, London.
- FABIANO, D., 2013, « La Nympholepsie entre possession et paysage », dans P. Borgeaud & D. Fabiano (éd.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, p. 165-196.
- FAURE, P., 1964, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris.
- FOSBROKE, T.D., 1828, *Foreign Topography. Or, An Encyclopedick Account, Alphabetically Arranged, of the Ancient Remains in Africa, Asia, and Europe; Forming a Sequel to the Encyclopedia of Antiquities*, London.
- GALLET DE SANTERRE, H., 1953, « Trouvailles fortuites », *BCH* 77, p. 202.
- GELL, W., 1817, *Itinerary of the Morea, Being a Description of the Routes of that Peninsula*, London.

- GELL, W., 1819, *The Itinerary of Greece : Containing One Hundred Routes in Attica, Boeotia, Phocis, Locris, and Thessaly*, London.
- GRAZIANO, F., LAMAGNA, R. & ROGNONI, E., 2019, « Crypta Neapolitana (Naples, Italy), A Multidisciplinary Underground Heritage Site », dans A. Zhalov, V. Gyorev & P. Delchev (éd.), *Hypogea 2019 : Proceedings of International Congress of Speleology in Artificial Cavities, Dobrich, Bulgaria, May 20-23. 2019*, Dobrich, p. 94-99.
- GRENVILLE TEMPLE, B. (sir.), 1836, *Travels in Greece and Turkey. Being the Second Part of Excursions in the Mediterranean*, London.
- GROS, P., 1983, « Statut social et rôle culturel des architectes (période hellénistique et augustéenne) », dans P. Gros (éd.), *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la République. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome 2-4 décembre 1980)*, Roma, p. 425-452.
- HUGHES, T.S., 1820, *Travels in Sicily, Greece and Albania : Volume 1*, London.
- HUTTON, C.A., 1909, « A Collection of Sketches by C. R. Cockerell, R. A. », *JHS* 29, p. 53–59, [doi:10.2307/624642](https://doi.org/10.2307/624642).
- JOST, M., 1985, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- KATSAROU, S., NAGEL, A., 2020 (éd.), *Cave and Worship in Ancient Greece. New Approaches to Landscape and Ritual*, London, [doi:10.4324/9781003015765](https://doi.org/10.4324/9781003015765).
- KING, L.S., 1903, « The Cave at Vari. IV. Vases, Terra-Cotta Statuettes, Bronzes, and Miscellaneous Objects », *AJA* 7, 3, p. 320-324, [doi:10.2307/496692](https://doi.org/10.2307/496692).
- LAFERRIÈRE, C., 2019, « Sacred Sounds : The Cult of Pan and the Nymphs in the Vari Cave », *CA* 38, 2, p. 185-216, [doi:10.1525/ca.2019.38.2.185](https://doi.org/10.1525/ca.2019.38.2.185).
- LARSON, J., 2001, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford, [doi:10.1093/os0/9780195144659.001.0001](https://doi.org/10.1093/os0/9780195144659.001.0001).
- LE PUIILLON DE BOBLAYE, É., 1836, *Recherches géographiques sur les ruines de la Morée*, Paris-Strasbourg.
- LEAKE, W.M., 1830, *Travels in the Morea : With a Map and Plans*, London.
- LEAKE, W.M., 1835, *Travels in Northern Greece*, 4 vol, London.
- LEBÈGUE, A., 1876, *Recherches sur Délos*, Paris.
- LEFÈVRE-NOVARO, D. & LORENTZ, C. (éd.), 2024, *Dessiner la Grèce. L'œil et la main de Carl Haller von Hallerstein*, Strasbourg.
- MAIHOWS, (Dr.), 1753, *Voyage en France, en Italie et aux Isles de l'Archipel, ou Lettres écrites de plusieurs endroits de l'Europe et du Levant en 1750, etc., t. 4*, Paris.
- MONTELLO, D.R. & MOYES, H., 2012, « Why dark zones are sacred. Turning to behavioral and cognitive science for answers », dans H. Moyes (éd.), *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, Boulder, p. 385– 396.
- PACHE, O., 2011, *A Moment's Ornament : The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford-New York, [doi:10.1093/acprof:oso/9780195339369.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195339369.001.0001)
- PACIFICO, P.A., 1700, *Breve Descrizione Corografica del Peloponeso o Morea, con l'origine de'primi habitanti, serie de prencipi, ... costumi de popoli, ... con geroglifici ...&armi gentilitie d'ogni provincia, etc*, Venezia.
- PAPADIMITRIOU, I., 1959, « Μαραθών. Σπήλαιον Πανός », *Ergon* 1958, p. 15-22.

- PIKOULAS, Y., 1988, « Το πόλισμα Ἄμφεια (Παυσ . 4.5.9) », *Πρακτικά του Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών (Καλαμάτα 8-15 Σεπτεμβρίου 1985)*, Athina, p. 479-485.
- PLASSART, A., 1928, *Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe*, Paris.
- REINACH, A. J., 1912, « Cockerell à Délos », *RA* 1912, p. 260-312.
- ROSS, L., 1843, *Reisen auf den griechischen Inseln des ägäischen Meeres, Bd. 2*, Stuttgart-Tübingen.
- SARANTAKIS, P., 2006, *Αρκαδία. Οι ακροπόλεις, τα κάστρα και οι πύργοι της. Σιωπηλά ερείπια μιας δοξασμένης γης*, Athina.
- SCHÖRNER, G. & GOETTE, H.R., 2004, *Die Pan-Grotte von Vari*, Mainz-am-Rhein.
- SKAGKOS, N., 2006, « Η εκστρατεία των Τούρκων στη νότια Πελοπόννησο το 1460 », *Πρακτικά Β' Τοπικού Συνεδρίου Λακωνικών Σπουδών (Ξηροκάμπι Λακωνίας, 28 Οκτωβρίου - 1 Νοεμβρίου 2004)*, Athina, p. 5-60.
- SKIAS, A., 1900, « Ανασκαφαί παρά την Φυλήν », *Praktika* 1900, p. 38-50.
- SKIAS, A., 1901, « Ανασκαφή εν τω άντρω του Πανός », *Praktika* 1901, p. 32-33.
- SKIAS, A., 1918, « Το παρά την Φυλήν άντρον του Πανός », *ArchEph* 1918, p. 1-28.
- SPORN, K., 2007, « Höhlenheiligtümer in Griechenland », dans C. Frevel & H. von Hesberg (éd.), *Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike*, Wiesbaden, p. 39-62.
- SPORN, K., 2010, « Espace naturel et paysages religieux : les grottes dans le monde grec », *RHR* 227, p. 553-571, [doi:10.4000/rhr.7671](https://doi.org/10.4000/rhr.7671)
- SPORN, K., 2013, « Mapping Greek Sacred Caves : Sources, Features, Cults », dans F. Mavridis & J.T. Jensen (éd.) *Stable Places and Changing Perceptions : Cave Archaeology in Greece*, Oxford, p. 202-216.
- SPORN, K., 2020, « Man-Made Space Versus Natural Space in Greek Cult Caves », dans A. Haugg & A. Müller (éd.), *Hellenistic Architecture and Human Action. A Case of Reciprocal Influence, Scales of Transformation in Prehistoric and Archaic Societies*, Leiden, p. 161-181.
- STANHOPE, J. S., 1817, *Topography illustrative of the battle of Plataea*, London.
- THALLON, I.C., 1903, « The Cave at Vari. III. Marble Reliefs », *AJA* 7, 3, p. 301-319, [doi:10.2307/496691](https://doi.org/10.2307/496691)
- TOURNEFORT, J.P. (de), 1717, *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy : contenant l'histoire ancienne & moderne de plusieurs isles de l'Archipel, de Constantinople, de côtes de la Mer Noire, de l'Arménie, de la Géorgie, des frontières de Perse & de l'Asie Mineure*, Lyon.
- TRAVLOS, J., 1988, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen.
- TURNER, W., 1820, *Journal of a Tour in the Levant. Volume 1*, London.
- USTINOVA, Y., 2009a, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford-New York, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001).
- USTINOVA, Y., 2009b, « Cave Experiences and Ancient Greek Oracles Time and Mind », *Time and Mind. The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 2, 3, 2009, p. 265-286, [doi:10.2752/175169609X12464529903092](https://doi.org/10.2752/175169609X12464529903092).
- VAN DER DOES, J., 1583, *Pro Satyrico Petronii arbitri Praecidaneorum: libri tres*, Leiden.
- VISCHER, W., 1857, *Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland*, Basel.

- VOISIN, C., 2024, « Extraits du Journal de voyage de Carl Haller von Hallerstein, 1810-1814 », dans D. Lefèvre-Novaro & C. Lorentz (éd.), *Dessiner la Grèce. L'œil et la main de Carl Haller von Hallerstein*, Strasbourg, p. 69-90.
- WELLER, C.H., 1903, « The Cave at Vari. I. Description, Account of Excavation, and History », *AJA* 7, 3, p. 263-288, [doi:10.2307/496689](https://doi.org/10.2307/496689).
- WHEELER, G., 1682, *Journey Into Greece. 6 Books with Variety of Sculptures*, London.
- WICKENS, J. M., 1986, *The archaeology and history of cave use in Attica, Greece from prehistoric through late Roman times*, Ann Arbor.
- YIOUTSOS, N., 2013, « Cave dancing in ancient Greece », dans R. Poignault (éd.), *Présence de la danse dans l'Antiquité – Présence de l'Antiquité dans la danse, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand (11 - 13 décembre 2008)*, Clermont-Ferrand, p. 35-55.
- YIOUTSOS, N., 2014, « Pan Rituals of Ancient Greece : a Multi-Sensory Body Experience », dans L.C. Eneix, E.B.W. Zubrow (éd.), *Archaeoacoustics : The Archaeology of Sound: Publication of Proceedings from the 2014 Conference in Malta*, Scotts Valley, p. 57-68.
- YIOUTSOS, N., 2019, « Pan rituals of ancient Greece revisited », dans L. Büster, E. Warmenbol & D. Mlekuž (éd.), *Between Worlds : Understanding Ritual Cave Use in Later Prehistory*, Cham, p. 113-135, [doi:10.1007/978-3-319-99022-4_7](https://doi.org/10.1007/978-3-319-99022-4_7)
- YIOUTSOS, N., *et al.*, 2018, « Archaeoacoustic research on caves dedicated to pan and the nymphs in Attica, Greece », *Proceedings of Euronoise 2018, the 11th European Congress and Exposition on Noise Control Engineering, Crete 27-31 May 2018*, p. 2169-2174, en ligne : https://www.euronoise2018.eu/docs/papers/360_Euronoise2018.pdf
- ZORIDIS, P., 1977, « Η σπηλιά των Νυμφών της Πεντέλης », *ArchEph* 1977, p. 4-11.

'Round around the cauldron go' : la redécouverte du paysage sonore de Dodone

Sylvain PERROT

RÉSUMÉ

Les paysages sonores anciens sont devenus un domaine d'étude de plus en plus important. Cependant, seuls quelques sanctuaires ont donné lieu à des réflexions sur la manière dont ils pouvaient entrer en résonance, non seulement avec la musique des êtres humains, mais aussi avec les sons de la nature. De ce point de vue, Dodone occupe une place toute particulière car, dès les premières tentatives d'identification du site, notamment celles de Leake, Pouqueville, Donaldson et Lincoln, il s'agissait de trouver ce qui était sans doute l'oracle le plus sonore de Grèce : le cri des perdrix, le bruit du vent dans les feuilles du chêne sacré et le son du chaudron d'airain. Cette combinaison de sons différents, perçus chacun comme une manifestation du divin, a suscité de nombreuses interrogations, voire des fantasmes, qui ont eu tendance à éclipser le rôle joué par Dodone dans les pratiques agonistiques antiques, notamment artistiques, comme les concours des *Naia*. Il convient donc d'étudier le paysage sonore du sanctuaire épirote à partir de tous les types de sources (littéraires, épigraphiques et archéologiques). La topographie du sanctuaire, dont l'identification est désormais assurée depuis les fouilles menées par Karapanos en 1873-1875, permet de mieux comprendre l'imbrication des différentes couches sonores dans le paysage, à la lumière des pratiques rituelles, ce qui en fait un cas d'étude comparable à celui de Delphes. Je considérerai d'abord les principales caractéristiques sonores de l'environnement naturel et celles des dispositifs anthropiques, qui sont en relation avec l'oracle et les concours, à travers l'étude du lexique des sons et de l'organisation topographique du sanctuaire, pour déterminer comment l'interaction des différentes sources sonores produit une certaine identité constitutive du culte de Zeus Dodonaïos, diversement interprétée par les modernes. C'est le contexte des offrandes votives dédiées par les rhapsodes et des concours dramatiques des *Naia*, et en particulier de la célèbre inscription d'un athlète-acteur de Tégée qui indique le répertoire qui était donné à Dodone dans les années 190-170 et que l'on peut considérer à la lumière des modes musicales contemporaines.

Mots-clés : concours, musique, oracle, paysage sonore, récits de voyage.

ABSTRACT

Ancient soundscapes have become a growing field of inquiry. However, only a few sanctuaries gave early rise to reflections on the way in which they could resonate, not only with the music of human beings, but also sounds of nature. From this point of view, Dodona has a very special place, because, since the first attempts to identify the site, notably those of Leake, Pouqueville, Donaldson and Lincoln, the idea was to find what was undoubtedly the most sonorous oracle of Greece: squawking partridges, the noise of the wind in the leaves of the sacred oak and the sound of the bronze cauldron. This combination of different sounds, each perceived as a manifestation of the divine, has given rise to many questions and even fantasies, which have tended to eclipse the role that Dodona played in ancient agonistic practices, particularly artistic ones, like the competitions of the *Naia*. It is therefore appropriate to study the soundscape of the Epirote sanctuary on the basis of all types of sources (literary, epigraphic and archaeological). The topography of the sanctuary, the identification of which has now been assured since the excavations carried out by Karapanos in 1873-1875, allows us to better understand the interweaving of the different sound layers in the landscape, in the light of ritual practices, which in fact a case study comparable to that of Delphi. I shall first consider the main sound characteristics of the natural environment and those of anthropogenic devices, which are related to the oracle and competitions, through the study of the lexicon of sounds and the topographical organization of the sanctuary, to determine how the interaction of different sonic sources produces a certain constitutive identity of the cult of Zeus Dodonaïos, variously interpreted by moderns. This is the context of the votive offerings dedicated by rhapsodes and the dramatic competitions of the *Naia*, and in particular of the famous inscription of an athlete-actor from Tegea which indicates the repertoire which was given in Dodona in the years 190-170 and which we can be must be considered in the light of the contemporary musical fashions.

Keywords : competitions, music, oracle, soundscape, travelogues.

« Une des questions les plus intéressantes et les plus difficiles en géographie grecque est "Où était Dodone ?" Quand vous serez arrivé en Grèce, occupez-vous-en et trouvez-la »*.

Ce sont les propos que, selon Wordsworth-Lincoln, William Gell lui aurait tenus¹. Dodone est effectivement un des cas bien connus de difficultés à identifier sur le terrain un site dont l'importance est attestée par les sources, mais qui se dérobe à l'acribie des chercheurs faute à la fois de textes décrivant précisément la topographie du site et de monuments remarquables, exception faite bien sûr du théâtre, qui a été cause de perplexité, du fait de ses proportions imposantes à côté d'édifices bien plus modestes. Dodone était en effet le sanctuaire le plus important d'Épire, et plus généralement de Grèce du Nord, comme le souligne Pausanias² :

Καταφεύγουσιν οὖν ἐπὶ τὸ χρηστήριον τὸ ἐν Δωδώνῃ· τοῖς γὰρ τὴν ἡπειρον ταύτην οἰκοῦσι, τοῖς τε Αἰτωλοῖς καὶ τοῖς προσχώροις αὐτῶν Ἀκαρνασι καὶ Ἑπειρώταις, αἱ πέλειαι καὶ τὰ ἐκ τῆς δρυὸς μαντεύματα μετέχειν μάλιστα ἐφαίνετο ἀληθείας.

« Ainsi, ils recourent à l'oracle de Dodone ; car pour ceux qui habitent cette région, notamment les Étoliens et leurs voisins acarnaniens et épirotes, les colombes et les oracles prophétiques du chêne semblaient particulièrement participer à la vérité. »

Si les fouilles menées par Konstantinos Karapanos au sud-ouest de Ioannina ont définitivement clos le débat de savoir où se trouvait Dodone, elles ont en réalité confirmé des propositions plus anciennes d'une quarantaine d'années de reconnaître le sanctuaire épirote dans ce que l'on appelait alors les « ruines près de Dramisos ». Le site, au fur et à mesure des campagnes de fouilles régulières dont il a fait l'objet, a livré un matériel important, conservé au musée archéologique national d'Athènes et au musée archéologique de Ioannina. La plupart des découvertes majeures se trouvent réunies dans le catalogue, accompagné d'utiles synthèses, de l'exposition qui fut présentée au musée de l'Acropole à Athènes en 2016-2017 sous le titre « Dodone. L'oracle des sons »³. C'est à cet aspect que je souhaite consacrer ma réflexion, pour analyser comment l'interaction entre le paysage et les sons de l'oracle – mais pas seulement – a été appréhendée dans l'histoire de la redécouverte de Dodone et comment l'archéologie du paysage sonore, telle que je la conçois avec mes collègues S. Emerit et A. Vincent⁴, a pu remettre en question certaines idées reçues et ouvrir de nouvelles perspectives. De ce point de vue, pour Dodone, la principale difficulté est la rareté des sources, et, quand elles existent, leur éparpillement dans le temps.

1. À la recherche des sons de Dodone

À la fin du XVIII^e siècle, on supposait que Dodone se trouvait dans le nord de la plaine de l'Hellopie, comme le montre la grande carte de la Grèce réalisée en 1796 par Rigas Pheraios à Vienne, et pour l'essentiel

* Mes plus sincères remerciements vont à la personne en charge de l'expertise qui m'a permis d'affiner certains points de l'article.

1 « One of the most interesting and difficult questions in Greek geography is "Where was Dodona?". When you got to Greece, mind and try to find it out », LINCOLN 1881, p. 228, trad. de l'auteur.

2 Pausanias, *Périégèse*, VII, 21, 2. Sur la vie religieuse en Épire, voir QUANTIN 1999.

3 PANTERMALIS *et al.* 2016. Pour une synthèse sur le sanctuaire, voir DAKARIS 1993.

4 EMERIT, PERROT, VINCENT 2015. Deux contributions ont été consacrées au paysage sonore de Dodone (CHAPINAL-HERAS 2016 et ANGLIKER 2021), mais dans le premier cas, la partie consacrée aux sons est assez succincte ; quant à la seconde, il s'agit surtout d'un état de la question, avec une ouverture sur l'expérience sensorielle qui accompagnait la consultation de l'oracle.

inspirée de celles qui constituaient l'atlas accompagnant *Le voyage du jeune Anacharsis en Grèce* de l'abbé Barthélémy, dues en particulier à Jean-Denis Barbié du Bocage. L'Épire était toutefois absente, car le récit fictif indique qu'Anacharsis n'a pas eu le temps de se rendre dans le sanctuaire – subterfuge qui permet d'éviter de donner des repères géographiques hasardeux – mais il fait la part belle à l'oracle, avec un passage assez remarquable sur la composante sonore⁵ :

« Les Dieux dévoilent de plusieurs manières leurs secrets aux prêtresses de ce temple. Quelquefois elles vont dans la forêt sacrée, et se plaçant auprès de l'arbre prophétique, elles sont attentives soit au murmure de ses feuilles agitées par le zéphyre, soit au gémissement de ses branches battues par la tempête. D'autres fois, s'arrêtant au bord d'une source qui jaillit du pied de cet arbre, elles écoutent le bruit que forme le bouillonnement de ses ondes fugitives. Elles saisissent habilement les gradations et les nuances des sons qui frappent leurs oreilles, et les regardant comme les présages des événements futurs, elles les interprètent suivant les règles qu'elles se sont faites, et plus souvent encore suivant l'intérêt de ceux qui les consultent.

Elles observent la même méthode pour expliquer le bruit qui résulte du choc de plusieurs bassins de cuivre suspendus autour du temple. Ils sont tellement rapprochés, qu'il suffit d'en frapper un pour les mettre tous en mouvement. La prêtresse attentive au son qui se communique, se modifie et s'affoiblit, sait tirer une foule de prédictions de cette harmonie confuse.

Ce n'est pas tout encore. Près du temple sont deux colonnes ; sur l'une est un vase d'airain, sur l'autre la figure d'un enfant qui tient un fouet à trois petites chaînes de bronze, flexibles et terminées chacune par un bouton.

Comme la ville de Dodone est fort exposée au vent, les chaînes frappent le vase presque sans interruption, et produisent un son qui subsiste longtemps ; les prêtresses peuvent en calculer la durée, et le faire servir à leurs desseins. »

Ce texte n'est pas seulement une compilation des sources dont l'auteur disposait sur l'oracle de Dodone⁶, mais il reconstruit tout un univers sonore que l'on retrouve dans les décennies qui suivent. Avant donc de reprendre en détail chacun des éléments constitutifs de cette description, il convient de voir dans quelle mesure ce texte reflète une forme d'imaginaire collectif dont témoignent les voyageurs qui se rendent en Épire dans le premier tiers du XIX^e siècle, dans l'idée de retrouver le sanctuaire de Zeus si réputé dans l'Antiquité.

⁵ BARTHÉLEMY 1788, p. 342-343.

⁶ Il s'agit principalement de la notice de la *Souda* consacrée au vase en bronze de Dodone (Δωδωναίον χαλκεῖον) et d'un passage tiré d'un abrégé de la *Géographie* de Strabon : cf. *infra*.

1.1. La rêverie de Leake

Un des plus emblématiques est William Martin Leake, qui publie le journal de bord de ses voyages en Épire en 1835. En décembre 1804, il se trouve au bord du lac de Ioannina, à proximité des ruines de Kastritsa où il situe le sanctuaire de Dodone de manière totalement hypothétique⁷ :

« Ici donc, à la place des rues sales et des bazars de la ville moderne, nous pouvons imaginer une forêt à travers laquelle une avenue de chênes et d'yeuses primitifs conduisait à la péninsule sacrée. À l'intérieur des portiques qui entouraient le temple se trouvaient des rangées de trépieds supportant des chaudrons, dont la plus grande partie avait été apportée par les Béotiens à la suite d'une coutume annuelle, et qui étaient si nombreux et si proches que lorsque l'un d'eux était frappé, le son vibrait à travers eux tous ; beaucoup d'autres avaient été consacrés par les Athéniens, dont la théorie, ou ambassade sacrée, apportait des offrandes annuelles ; mais le plus remarquable des *anathēmata* était une statue consacrée par les Corcyréens, qui tenait dans sa main un fouet à trois lanières lestées de balles faisant un bruit continu quand elles étaient agitées par le vent contre un chaudron. Dans une peinture du temple de Dodone qui a été décrite par Philostrate, on voyait près du temple le chêne prophétique et, à son pied, la hache de Hellos, celle avec laquelle il frappa l'arbre, quand une voix lui ordonna de s'en abstenir. Une colombe d'or, représentant l'oiseau d'Égypte qui faisait entendre sa voix, était perchée sur l'arbre ; des guirlandes étaient suspendues à ses branches, et un chœur venu de la Thèbes d'Égypte dansait tout autour, comme s'il se réjouissait de reconnaître la colombe sacrée venue de leur ville natale. »

La mention des « chaudrons », qui traduisent le grec *lebēs*, a sans doute participé de la dimension magique prêtée à l'oracle de Dodone, dans l'imaginaire occidental qui veut que les sorcières, comme celles de Macbeth, aient ce type de récipient pour attribut⁸. Tout est affaire d'imagination chez Leake, qui se plaît à incarner ses lectures moins dans le paysage actuel, que dans un paysage idéalisé d'où auraient disparu les murs modernes. Il n'y a aucune approche scientifique, mais bien plutôt une rêverie de promeneur romantique, alimentée par des lectures très érudites : le souvenir qu'il en a est explicite dans la citation de la *Galerie de tableaux* de Philostrate⁹, que Leake paraphrase, dans une superposition de deux tableaux fictifs, l'un antique et l'autre moderne.

7 « Here, therefore, in place of the dirty streets and bazars of the modern town, we may imagine a forest, through which an avenue of primeval oak and ilex conducted to the sacred peninsula. Within the porticos which inclosed the temple were ranges of tripods supporting cauldrons, the greater part of which had been contributed by the Boeotians in consequence of an annual custom, and which were so numerous and so closely placed, that when one of them was struck the sound vibrated through them all; many others had been dedicated by the Athenians, whose theoria or sacred embassy brought yearly offerings; but the most remarkable of the anathēmata was a statue dedicated by the Corcyraei, holding in its hand a whip with three thongs loaded with balls, which made a continual sound as they were agitated by the wind against a cauldron'. In a picture of the temple of Dodona which has been described by Philostratus, the prophetic oak was seen near the temple, and lying under it the axe of Hellus, with which he struck the tree, when a voice from it ordered him to desist. A golden dove, representing the bird of Egypt, which uttered the voice, was perched upon the tree; garlands were suspended from its branches, and a chorus from Egyptian Thebes was dancing around it, as if rejoicing at the recognition of the sacred dove from their native city », LEAKE 1835, p. 198-199.

8 Shakespeare, *Macbeth*, acte IV, scène 1.

9 Philostrate, *La galerie de tableaux*, II, 33.

1. 2. Le scepticisme de Pouqueville

Leake était antiquaire, topographe mais aussi diplomate, et à ce titre il fut envoyé par le Royaume-Uni en mission diplomatique auprès d'Ali Pacha à Ioannina. Au même moment, une des plus grandes figures du philhellénisme français est consul de France à Ioannina : François Pouqueville, qui publie en 1805 un premier ouvrage où il témoigne de son intérêt pour l'Épire et pour « la voix du tonnerre qui retentit dans les forêts de Dodone »¹⁰. Ses fonctions de diplomate lui permettent d'arpenter les routes de Grèce du Nord, notamment avec Leake, mais son approche est assez différente et il se fonde sur des arguments topographiques pour identifier Dodone dans des vestiges qui se trouvent au Nord de la plaine de l'Hellopie, le site de Dodone correspondant alors pour lui à l'antique Passaron, le théâtre convenant mieux selon lui à cette cité. Dans son *Voyage de la Grèce*, Pouqueville évoque ainsi l'oracle de Dodone¹¹ :

« Le troisième Jupiter étant annoncé dans l'Épire, l'enthousiasme d'un peuple qui ne voyait rien qu'à travers le prisme d'une imagination brillante, adopta ce que lui débitait une femme élevée à l'école mensongère des prêtres de Thèbes. Assise sur son soupirail prophétique, elle persuada facilement aux crédules Pélasges que les arbres parlaient. Ces arbres séculaires, car l'Épire était alors couverte de forêts profondes, qui avaient été la demeure des premiers hommes, réduits à habiter dans leurs troncs creusés par le temps, pouvaient bien servir à recéler quelques imposteurs ; et la fraude était d'autant plus facile, vis-à-vis d'hommes charmés d'être trompés, qu'il était défendu d'en approcher. Ainsi le chêne fatidique de Dodone qui s'agitait quand on le consultait, avait une grande facilité pour répondre dans plusieurs langues. Quant aux présages tirés du son des cloches frappées par un automate mu par les vents et armé d'un martinet formé de lanières de métal, c'était une de ces déceptions favorables aux interprétations qu'on tirait des sons de l'airain de Dodone, ainsi que des frémissements inarticulés du feuillage de l'arbre sacré, qui n'étaient peut-être que les accords de quelques harpes éoliennes, instruments bien capables de faire crier au miracle. »

Pouqueville puise aux mêmes sources antiques, avec toutefois quelques remarques qui renvoient à une interprétation fondée sur l'idée de forêts primitives où vivaient les premiers hommes. Mais plutôt qu'un *topos* romantique, il s'agit ici d'un travail de démystification qui emprunte quelques éléments au récit biblique pour rationaliser ce qui pouvait être perçu comme une théophanie polyglotte. Une forme de scepticisme émane de ces lignes, qui témoignent d'une lecture critique des sources, et surtout des rituels antiques, comme le montre la dernière phrase évoquant la harpe éolienne, qui deviendra un des instruments emblématiques de la culture romantique¹². Alors que Leake se projette dans un monde virtuel façonné par ses lectures, Pouqueville s'emploie à refuser tout mystère à l'oracle, qui a tout selon lui d'une vaste supercherie.

¹⁰ POUQUEVILLE *et al.* 1805, p. 38.

¹¹ POUQUEVILLE 1826, p. 181-182.

¹² Que l'on songe simplement au poème d'Eduard Mörike, *An eine Äolsharfe*, 1837, mis en musique par Johannes Brahms.

1.3. Le rôle du théâtre dans l'identification du site

On a longtemps pensé que l'erreur de Pouqueville et de ses contemporains n'avait été corrigée que grâce aux fouilles de K. Karapanos. P. Cabanes avait déjà fait remarquer en 1996 que Xavier Gaultier de Claubry, membre de l'École française d'Athènes, avait proposé dans l'hiver 1858-1859 d'identifier dans son mémoire le mont Olytzika avec le Tomaros et le sanctuaire de Dodone avec les vestiges près du village de Dramesi¹³. Son hypothèse n'eut effectivement pas bonne presse et il fut finalement amené à défendre la thèse de Pouqueville. En réalité, l'invention du site revient à Thomas Leverton Donaldson, qui contribue en 1830 à l'addendum fait à l'*opus magnum* de James Stuart et Nicholas Revett, *The Antiquities of Athens*, publié initialement entre 1762 et 1787. Dans une contribution intitulée « Sur la forme, l'arrangement et la construction du théâtre grec », Donaldson donne les plans et détails « d'un théâtre à Dramysson près de Ioannina en Albanie », qu'il attribue au site de Dodone, non sur la foi de textes anciens, mais à partir d'une dissertation qu'il a lue, écrite par « the learned Dr. Butler », qui donnait une description géophysique du site où Dodone devait se trouver¹⁴. C'est en se fondant sur cette reconstitution idéale, purement livresque, que Donaldson reconnaît le sanctuaire épirote dans le paysage, alerté par la présence du théâtre dont il souligne la grande capacité, qu'il évaluait à 20 000 spectateurs. Le théâtre est toutefois absent de la description de Butler, puisqu'aucune source antique n'en parle. Cette hypothèse se trouve aussi chez Christopher Wordsworth, qui écrit à propos des ruines de Dramysson¹⁵ :

« Il n'est pas étonnant que nous ne découvrons pas ici tous les phénomènes naturels habituellement associés à Dodone. Afin de concilier le tableau moderne avec l'original antique, les autres caractéristiques de Dodone doivent être recueillies par le topographe en divers endroits du voisinage, comme les membres de son fils, dispersés dans le pays, le furent par Éétés. »

Et au sujet du théâtre¹⁶ :

« Mais, même si l'endroit que nous observons actuellement ne saurait avoir possédé la moindre puissance militaire, il semble néanmoins, du point de vue social, qu'il ait eu une importance considérable. Attachée à l'Acropole, au sud-est, se trouve la coque d'un magnifique théâtre, l'un des plus grands existant actuellement en Grèce. Il est creusé dans le versant de la colline, avec une orientation sud. Or l'existence d'un théâtre, surtout dans cette région, est une circonstance très singulière ; mais l'existence d'un si grand théâtre, dans un lieu

13 CABANES 1996, p. 398.

14 STUART *et al.* 1825, p. 46.

15 « It is not wonderful that we do not discover here all the natural phenomena usually associated with Dodona. In order to reconcile the modern picture with the ancient original, the other features of Dodona must be collected by the topographer from various places in the neighbourhood, as the limbs of his son, scattered about the country, were by Aetes », WORDSWORTH 1832, p. 251-252).

16 « But, though the place which we are now viewing could have possessed no military power, still, in a social respect, it seems to have been of considerable importance. Attached to the Acropolis, on the south-east, is the shell of a magnificent Theatre, one of the largest now existing in Greece. It is scooped in the declivity of the hill, with a southern aspect. Now, the existence of a theatre at all, especially in this district, is a very singular circumstance; but the existence of so grand a theatre, in so insignificant a place, is without a parallel in the whole of Greece. The theatre was not designed for the entertainment of citizens only; it served as an attraction for strangers, and provided gratification for those who were brought there by the celebrity of the oracle », WORDSWORTH 1832, p. 250-251.

aussi insignifiant, est sans parallèle dans toute la Grèce.

Le théâtre n'était pas conçu uniquement pour le divertissement des citoyens ; il servait d'attraction aux étrangers et procurait une gratification à ceux qui y étaient amenés par la célébrité de l'oracle. »

Les fouilles de Konstantinos Karapanos (1873-1875) ont permis de confirmer cette identification, grâce à la découverte de décrets épirotes inscrits sur des plaques de bronze et surtout des nombreuses lamelles oraculaires en plomb. La publication des fouilles sous le titre *Dodone et ses ruines* fait réagir Wordsworth, alors septuagénaire, qui écrit au *Journal of Hellenic Studies* en 1881 qu'il est l'inventeur de Dodone et qui se félicite d'avoir émis la bonne hypothèse, en renvoyant à son propre ouvrage¹⁷ :

« Vous verrez que des raisons y sont données pour une prophétie selon laquelle Dodone serait trouvée à *Dramisus*. Vous pouvez deviner ma joie d'apprendre que cette prédiction s'est maintenant pleinement vérifiée par la découverte des inscriptions antiques mentionnées dans votre article, qui montrent sans aucun doute que les ruines près de *Dramisus* sont les vestiges de DODONE. »

Ces différents jalons qui ont précédé les fouilles montrent bien que l'invention de Dodone, plus ancienne qu'on ne le pense généralement, est liée au paysage dans lequel se trouve le sanctuaire, que ce soit par la quête d'un cadre idyllique fantasmé à partir de lectures ou par une démarche plus scientifique consistant à comparer les données textuelles à la topographie et aux vestiges en place : le contraste entre plaine et montagne y joue un rôle déterminant, car l'identification de Dodone allait de pair avec celle du Tomaros. Le propre de Dodone est toutefois d'avoir suscité de nombreuses hésitations liées au contraste entre les dimensions remarquables au théâtre, mises en exergue par Donaldson, et les modestes structures qui l'environnent, dans l'idée sans doute qu'un imposant théâtre devait s'accompagner d'un dispositif oraculaire exceptionnel. Le théâtre toutefois n'est venu que plus tard, et les Anciens semblent avoir pensé qu'il suffisait à l'oracle de se trouver dans cette plaine entourée de chaînes de montagnes pour avoir un caractère sacré. De fait, ce paysage résonne de la foudre de Zeus, mais pas seulement : outre que l'Épire est connue chez ses voyageurs pour ses hivers rigoureux et des rafales de vent, la représentation qu'ils ont du sanctuaire oraculaire est emplie de bruits qu'il convient à présent d'étudier de près (cf. annexe).

2. Les sons de l'oracle de Dodone : quels sons au juste ?

Pour identifier Dodone, les voyageurs ne pouvaient compter que sur des témoignages antiques épars, peu diserts sur l'organisation topographique du sanctuaire. Il fallait donc s'appuyer sur les indices de la géographie physique, en particulier les évocations de la région de l'Hellopie que l'on trouve dans un passage attribué à Hésiode par une scholie aux *Trachiniennes* de Sophocle¹⁸ :

17 LINCOLN 1881, p. 229 : You will see that reasons are there given for a prophecy that Dodona would be found at Dramisus. You may guess my delight at hearing that this prediction has now been fully verified by the discovery of the ancient inscriptions mentioned in your article, which show beyond all doubt that the ruins at Dramisus are the remains of DODONA. »

18 Hésiode, fr. 240 Merkelbach-West (= Scholie aux *Trachiniennes*, v. 1167).

Ἔστι τις Ἑλλοπία πολυλήϊος ἥδ' εὐλείμων ἀφνειή μήλοισι καὶ εἰλιπόδεσσι βόεσσιν· ἐν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύρρηγες πολυβοῦται πολλοὶ ἀπειρέσιοι φύλα θνητῶν ἀνθρώπων· ἔνθα δὲ Δωδώνη τις ἐπ' ἐσχατιῇ πεπόλισται· τὴν δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὄν χρηστήριον εἶναι τίμιον ἀνθρώποις < > ναίον δ' ἐν πυθμένι φηγοῦ· ἔνθεν ἐπιχθόνιοι μαντήϊα πάντα φέρονται· ὃς δὴ κείθι μολῶν θεὸν ἄμβροτον ἐξερεεῖν ἰθὺς δῶρα φέρων <τ' > ἔλθησι σὺν οἰωνοῖς ἀγαθοῖσιν

« Il est une région, l'Hellopie, fertile en champs de blé et en belles prairies, riche en moutons et en bœufs aux pieds flexibles. Y habitent des hommes qui possèdent beaucoup de bœufs et d'agneaux, nombreux à former une des tribus des hommes mortels. À l'extrémité de ce pays a été fondée une cité, Dodone : Zeus la chérit et y plaça son oracle révérend des humains dans le creux d'un chêne. C'est de là que les habitants de la terre emportent toutes les prédictions. Qui vient interroger le dieu immortel repart avec des présents et les bienfaits des oiseaux. »

Bien qu'il n'y ait pas de mots désignant spécifiquement des bruits, ce texte caractérise néanmoins l'identité sonore de la région : riche en troupeaux de toute sorte, la plaine résonne de bêlements et de meuglements, voire de mugissements, auxquels s'ajoutent les chants des oiseaux. La première strate du paysage sonore de Dodone est donc composée de bruits produits par les animaux. Cette évocation d'Hésiode est citée par le scholiaste dans l'explication qu'il donne de l'expression qu'Héraclès emploie pour dire qu'il est allé recueillir un nouvel oracle, « provenant du chêne de mon père qui parle de nombreuses langues » (πρὸς τῆς πατρῴας καὶ πολυγλώσσου δρυός). Ce passage fait écho au début du premier épisode, où Déjanire évoque l'ancienne prophétie, recueillie elle aussi à Dodone¹⁹ :

Τοιαῦτ' ἔφραζε πρὸς θεῶν εἰμαρμένα
τῶν Ἡρακλείων ἐκτελευτάσθαι πόνων,
ὡς τὴν παλαιὰν φηγὸν ἀυδῆσαι ποτε
Δωδῶνι δισσῶν ἐκ πελειάδων ἔφη.

« Tels sont les oracles qu'on formulait de la part des dieux
Sur le terme des labeurs d'Héraclès,
Comme le vieux vélanède l'avait jadis proclamé, dit-on,
À Dodone, par les deux colombes. »

Il est remarquable que le verbe employé pour le chêne vélanède soit ἀυδῆσαι, qui désigne plutôt une voix humaine. C'est pourquoi il convient d'être attentif au vocabulaire employé pour l'oracle : s'agit-il bien de sons naturels ? Si les édifices qui composaient le sanctuaire n'ont pas été décrits en détail par les anciens, en revanche nous ne manquons pas de sources sur l'oracle qui se caractérisait par une combinaison de différents sons, comme le suggérait déjà l'abbé Barthélémy, sur lesquels il convient à présent de revenir pour distinguer précisément ce qui est des sources et ce qui relève de l'imaginaire qui s'est ensuite constitué. En effet, le fonctionnement de l'oracle de Dodone a suscité bon nombre d'interprétations, car les sources

¹⁹ Sophocle, *Trachiniennes*, v. 169-172.

sont trop bavardes pour ne pas s'y intéresser mais trop muettes pour bien comprendre le processus de divination dans toutes ses particularités²⁰.

2.1. Le « murmure des feuilles »

Les plus anciennes sources évoquent un arbre comme prophète de Zeus, hésitant entre φηγός, c'est-à-dire le chêne sauvage ou vélanède (*Quercus Aegilops* / *Quercus esculus*), et δρυς, terme qui correspond à une catégorie plus générique. Elles sont toutefois unanimes sur le fait que le bois avait des propriétés sonores particulières, puisqu'il parlait. Les efforts de rationalisation moderne, dont témoigne Barthélémy, suggèrent que l'arbre ne parlait pas, mais qu'en réalité on prêtait attention au bruit que le vent faisait dans les feuilles. Il est vrai que le premier à évoquer la capacité oraculaire du chêne est Homère et qu'il décrit seulement le processus à l'œuvre du point de vue de l'auditeur qui reçoit, et non du producteur qui émet. La nature du son n'est donc pas caractérisée²¹ :

Τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο
ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλήν ἐπακούσαι.

« Phédon me dit qu'Ulysse s'est rendu à Dodone, pour écouter
Le dessein de Zeus du chêne au feuillage élevé. »

Un dépouillement attentif des sources montre cependant que, lorsqu'ils précisent la voix qui se fait entendre à Dodone, les auteurs grecs parlent d'une voix humaine, ce que confirment du reste les sources relatives à la nef Argo, qui était dotée d'une capacité oraculaire parce que sa proue était faite en partie de bois de ce même chêne²². Pour justifier l'idée selon laquelle « le mouvement de son feuillage et le bruissement qui en résultait étaient les signes par lesquels avait lieu cette manifestation de la volonté divine »²³, Karapanos donne cet extrait de la *Souda*, qui est le plus ambigu²⁴ :

Δωδώνη: πόλις ἐν τῇ Θεσπρωτίδι Πελασγία. Ἐν ἧ ἴστατο δρυς, ἐν ἧ μαντεῖον ἦν γυναικῶν προφητίδων. Καὶ εἰσιόντων τῶν μαντευομένων ἐκινεῖτο δῆθεν ἡ δρυς ἠχοῦσα· αἱ δὲ ἐφθέγγοντο, ὅτι τάδε λέγει ὁ Ζεὺς. Καὶ ἀνδριάς ἴστατο ἐν ὕψει ῥάβδον κατέχων, καὶ παρ' αὐτὸν λέβητος ἴστατο· καὶ ἔπαιεν ὁ ἀνδριάς τὸν λέβητα, ἐξ οὗ ἠχος τις ἐναρμόνιος ἀπετελεῖτο. Αἱ δὲ τῶν δαιμόνων φωναὶ ἀναρθροὶ εἰσιν.

« Dodone : cité dans la Pélasgie des Thesprotes. Là se dressait un chêne, dans lequel se trouvait un oracle de femmes prophétesses. Et quand les consultants de l'oracle venaient, le chêne se mettait en mouvement en produisant du son : et elles affirmaient que c'est ce que disait Zeus. Et une statue se dressait en hauteur tenant un bâton, et à ses côtés se dressait un bassin. Et la statue frappait le bassin, d'où un son harmonieux était produit. Les voix des démons sont inarticulées. »

20 L'oracle de Delphes présente les mêmes critiques : ROUGEMONT 2018.

21 Homère, *Odyssée*, XIX, v. 296-297.

22 Voir notamment Eschyle, fr. 36 Mette (tiré de la pièce *Argo*) : ποῦ δ' ἐστὶν Ἀργοῦς ἱερὸν αὐδάεν ξύλον ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, v. 525 : Πηλῖας ἴαχεν Ἀργῶ ἐπισπέρχουσα νέεσθαι.

23 CARAPANOS 1878, p. 165.

24 *Souda*, s.v. Δωδώνη.

Ce n'est pas exactement ce que dit le texte grec, mais on comprend que de cette idée de mouvement de l'arbre, qui serait justifiée par l'arrivée des consultants et non par l'action du vent, on ait tiré la conclusion que la parole oraculaire s'exprimât par le bruissement des feuilles. Mais le terme est neutre, et pourrait tout aussi bien désigner un craquement d'écorce ou de branche ; une autre difficulté vient du pronom féminin au pluriel, qui ne peut guère que se rapporter aux prophétesses, jouant ici le rôle d'interprètes de ce bruit. Comme on l'a vu, c'est faire fi des émotions et des sensations que les anciens pouvaient éprouver à Dodone que de vouloir remplacer par le bruit des feuilles la voix qu'ils pensaient peut-être sincèrement entendre.

Il est une autre raison, selon A. Grand-Clément et S. Rey, qui expliquerait ce souci que les modernes ont eu de faire bruire les feuilles de Dodone : l'idée viendrait d'une approche d'histoire comparée des religions qui tente de ramener les civilisations à une forme de dendrolâtrie primitive, dont l'ouvrage *The Golden Bough* de James Frazer est le fer de lance²⁵. Si cette étude a pu alimenter l'imaginaire que l'on avait de Dodone, elle ne saurait toutefois avoir eu d'influence sur Barthélémy, puisque la première édition date de 1890. Si l'on retrouve dans l'analyse de Barthélémy des éléments qui rappellent le livre de la *Genèse*, c'est davantage une tentative d'explication rationnelle qui le mène à formuler l'hypothèse du bruit dans les feuilles qu'un culte originel des arbres.

Au motif du chêne fatidique s'attache dans la littérature celui des colombes, dont Hérodote donne le récit étiologique²⁶. Certaines monnaies, frappées vers 300, peu avant l'accession de Pyrrhos au pouvoir, combinent les deux en une seule image, où l'on voit trois colombes, l'une sur la cime et deux autres au pied de l'arbre²⁷. Il y a eu des tentatives d'identification de l'espèce en question, du fait que l'on trouve une terminologie spécifique, puisque l'on trouve le terme de *πελειάδες*, à distinguer des *περιστεραί*²⁸. Liliane Bodson a proposé de reconnaître dans ce colombidé le pigeon biset (*Columba livia livia*), de couleur gris cendré, qui est attiré par les falaises²⁹. Il est à noter que selon Oppien, les *πελειάδες* ont un ramage plutôt grave³⁰ :

εὔτε γὰρ ἐς φιλότητα θοαὶ τρήρωνες ἴωσι,
μιγνύμεναι στομάτεσσι βαρυφθόγγοις ἀλόχοισι,
δὴ τότε μῆτιν ὕφαινε κλυτὴν τιθασσοτρόφος ἀνήρ

« Quand les colombes se rassemblent pour les amours,
Se mêlant avec leurs becs au ramage grave à leurs femelles,
le mortel qui domestique les oiseaux tisse une ruse ingénieuse. »

Mais aucune source relative à Dodone n'évoque clairement le son produit par l'oiseau ; selon la version de la légende rapportée à Hérodote par les prêtresses locales, le cri naturel de l'oiseau est remplacé par une voix humaine³¹ :

25 GRAND-CLÉMENT, REY 2022.

26 Hérodote, *Enquêtes*, II, 52.

27 PANTERMALIS *et al.* 2016, p. 63 n° 34.

28 Voir par exemple Aristote, *Histoire des animaux*, 597b.

29 BODSON 1978, p. 101-117 ; ARNOTT 2007, p. 248-250, souscrit à cette identification (*rock dove*).

30 Oppien, *Cynégétique*, I, 352-354.

31 Hérodote, *Enquêtes*, II, 55-57.

Δύο πελειάδας μελαίνας ἐκ Θηβέων τῶν Αἰγυπτίῶν ἀναπταμένας τὴν μὲν αὐτέων ἐς Λιβύην τὴν δὲ παρὰ σφέας ἀπικέσθαι, Ἴζομένην δὲ μιν ἐπὶ φηγὸν αὐδάσασθαι φωνῇ ἀνθρωπῆϊ ὡς χρεὸν εἶη μαντήιον αὐτόθι Διὸς γενέσθαι (...) πελειάδες δὲ μοι δοκέουσι κληθῆναι πρὸς Δωδωναίων ἐπὶ τοῦδε αἰ γυναικες, διότι βάρβαροι ἦσαν, ἐδόκεον δὲ σφι ὁμοίως ὄρῃσι φθέγγεσθαι. Μετὰ δὲ χρόνον τὴν πελειάδα ἀνθρωπῆϊ φωνῇ αὐδάσασθαι λέγουσι, ἐπεὶτε συνετά σφι ἠῦδα ἢ γυνή· ἕως δὲ ἐβαρβάριζε, ὄρνιθος τρόπον ἐδόκεε σφι φθέγγεσθαι, ἐπεὶ τέφ τρῶπῳ ἂν πελειάς γε ἀνθρωπῆϊ φωνῇ φθέγγαιτο;

« Deux bisets noirs s'envolèrent de Thèbes en Égypte : l'une arriva en Libye, et l'autre chez eux, qui, s'étant perchée sur un chêne, articula d'une voix humaine qu'il fallait établir en cet endroit un oracle de Zeus (...) À mon avis, les femmes ont été appelées bisets par les Dodonéens, parce qu'elles étaient barbares et qu'elles leur paraissaient émettre des sons semblables à ceux des oiseaux. Avec le temps, disent-ils, le biset a parlé d'une voix humaine, quand la femme a tenu des propos intelligibles. Tant qu'elle usait de sons barbares, elle leur paraissait émettre des sons à la manière d'un oiseau : de quelle manière un biset aurait-il pu parler d'une voix humaine ? »

Hérodote peine à accepter l'idée qu'il se soit agi réellement d'oiseaux, et rationalise la légende en se fondant sur le *topos* qui veut que ne pas parler grec est une marque d'animalité, contre le fameux témoignage d'Alcman dans lequel il dit avoir inventé la poésie en s'inspirant des perdrix³². Cette ambivalence entre cri du biset et voix humaine est renforcée par le fait que sa tessiture soit plutôt grave, car l'*ambitus* masculin sert de référence à la voix humaine dans la mentalité grecque, comme le montre la notation musicale. Le choix de l'espèce pourrait donc bien être fondé sur son éthologie, que ce soit le milieu que l'oiseau qu'il affectionne ou le son qu'il émet.

Il apparaît donc que les sons qui devraient être des marqueurs naturels sont fortement anthropomorphisés à Dodone : Stella Georgoudi a bien mis en évidence la prééminence de la parole dans l'oracle épirote³³.

2.2. La source et le « bouillonnement de ses ondes fugitives »

L'eau est bien présente dans la région, et la fertilité des sols y est évidemment liée. Toutefois, la divination par l'écoute de l'eau dont les textes modernes se font écho n'a rien d'équivalent dans les sources antiques. Seul Pline l'Ancien parle d'une source proche du sanctuaire, qui avait des vertus quasi magiques, sans qu'il y ait le moindre lien avec une parole prophétique³⁴ :

In Dodone Iovis fons, cum sit gelidus et immersas faces extinguat, si extinctae admoveantur, accendit. Idem meridie semper deficit, qua de causa ἀναπαύμενον vocant, mox increscens ad medium noctis exuberat, ab eo rursus sensim deficit.

32 Alcman, fr. 39 Page = fr. 25 Bergk.

33 GEORGOUDI 2012.

34 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 228.

« À Dodone, la source de Jupiter, alors qu'elle est glaciale et qu'elle éteint les torches qu'on y plonge, les rallume si on les en approche éteintes ; cette même source tarit toujours à midi, ce qui l'a fait appeler *Anapauomenon*, (intermittente) ; puis elle croît et arrive à déborder vers le milieu de la nuit et à partir de ce moment, elle recommence à se tarir peu à peu. »

L'eau devait couler dans le sanctuaire et participer du paysage sonore, mais les sources, à ce sujet, sont tout aussi variées.

2.3. « Le bruit qui résulte du choc de plusieurs bassins de cuivre »

Un autre dispositif caractéristique de Dodone est la présence de récipients en bronze, dont le rôle sonore ne fait aucun doute, mais dont on peine à comprendre précisément le fonctionnement. Le bronze de Dodone est tellement célèbre que l'idée s'est peu à peu imposée qu'il faisait nécessairement partie du dispositif oraculaire, au sens où le son qu'il produisait était interprété comme la parole fatidique de Zeus. Or ce point n'est nullement acquis et l'hypothèse a déjà été remise en question³⁵. Le texte le plus complet, mais aussi très tardif, est celui de la *Souda*³⁶ :

Δωδωναίον χαλκείον: ἐπὶ τῶν μικρολογούντων. Δήμων γάρ φησιν, ὅτι τὸ τοῦ Διὸς μαντεῖον ἐν Δωδώνῃ λέβησιν ἐν κύκλῳ περιεῖληπται· τούτους δὲ ψάθειν ἀλλήλοις, καὶ κρουσθέντος τοῦ ἐνὸς ἤχεῖν ἐκ διαδοχῆς πάντας, ὡς διὰ πολλοῦ χρόνου γίνεσθαι τῆς ἤχῆς τὴν περίοδον. Ἀριστοτέλης δὲ ὡς πλάσμα διελέγχων δύο φησὶ στύλους εἶναι καὶ ἐπὶ μὲν τοῦ ἐτέρου λέβητα, ἐπὶ θατέρου δὲ παῖδα κρατοῦντα μάστιγα, ἧς τοὺς ἱμάντας χαλκέους ὄντας σειομένους ὑπ' ἀνέμου τῷ λέβητι προσκρούειν, τὸν δὲ τυπτόμενον ἤχεῖν. Κέχρηται τῇ παροιμίᾳ Μένανδρος Αὐλητρίσι.

« Vase en bronze de Dodone : se dit des chicaneurs. Demon dit que l'oracle de Zeus à Dodone est entouré de bassins disposés en cercle. Ils se touchaient les uns les autres, et lorsque l'on frappait l'un, tous résonnaient à la suite, puisque pendant longtemps se faisait la circulation de l'écho. Aristote, qui réfute cette idée comme étant une fiction, dit qu'il y avait deux colonnes, sur l'une un bassin, et sur l'autre un garçon tenant un fouet, dont les courroies de bronze, quand elles étaient agitées par le vent, faisaient sonner le bassin et celui-ci résonnait sous le coup. Ménandre s'est servi du proverbe dans ses *Aulétrides*. »

Deux définitions sont ici proposées de l'objet en bronze de Dodone, qui semblent être concurrentes l'une de l'autre : d'un côté, celle de Demon, historien que l'on situe entre le IV^e et le III^e siècle, et celle d'Aristote de l'autre. On a ainsi l'impression que ce sont deux interprétations différentes d'un même objet, de sorte que l'on voit bien qu'il y a eu rapidement une confusion sur ce qu'était ce vase en bronze.

35 COOK 1902 ; RACHET 1962, p. 95-97 ; PARKE 1967, p. 90-91 ; DIETERLE 2007, p. 66-67 ; GEORGOUDI 2012, p. 85-87.

36 *Souda*, s.v. Δωδωναίον χαλκείον.

Le premier dispositif est composé de bassins en bronze disposés en cercle autour de l'oracle : la syntaxe du texte suggère que ces cuves, qu'on suppose assez naturellement posées, voire clouées, sur des trépieds³⁷, n'appartenaient pas à l'oracle, mais au mieux en marquaient la limite. Comme le texte indique que les vasques se touchent, on en restitue assez logiquement un nombre assez important, ce qui représente une consécration précieuse. Enfin, le texte suggère que la propagation du son se fait à la suite d'un coup, sans qu'il soit précisé s'il s'agit d'un coup qui appartiendrait à un rituel ou simplement une expérience consistant à vérifier la qualité du métal. C'est le phénomène de diffusion des vibrations sonores d'un vase à l'autre qui pose question, mais en aucun cas on ne peut déduire du texte que frapper une cuve faisait partie de la mantique dodonéenne. En revanche, des fragments de cuve remontant au VIII^e siècle ont été retrouvés³⁸.

2.4. Le « son qui subsiste longtemps » des « chaînes frappant le vase presque sans interruption »

Le second dispositif, qui existe donc depuis le IV^e siècle au plus tard, puisque cité par Aristote, est également documenté par Strabon, qui ajoute qu'il s'agit d'une offrande corcyréenne³⁹ :

“Οτι ή παροιμία „τὸ ἐν Δωδώνη χαλκίον“ ἐντεῦθεν ὠνομάσθη· χαλκίον ἦν ἐν τῷ ἱερῷ ἔχον ὑπερκείμενον ἀνδριάντα κρατοῦντα μάστιγα χαλκίην, ἀνάθημα Κορκυραίων· ή δὲ μάστιξ ἦν τριπλή ἀλυσιδωτὴ ἀπηρτημένους ἔχουσα ἐξ αὐτῆς ἀστραγάλους, οἱ πλήττοντες τὸ χαλκίον συνεχῶς, ὅποτε αἰωροῖντο ὑπὸ τῶν ἀνέμων, μακροὺς ἤχους ἀπειργάζοντο, ἕως ὁ μετρῶν τὸν χρόνον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἤχου μέχρι τέλους καὶ ἐπὶ τετρακόσια προέλθοι· ὅθεν καὶ ή παροιμία ἐλέχθη „ή Κορκυραίων μάστιξ.“

« L'expression "le vase en bronze à Dodone" a été forgée pour les raisons suivantes : il y avait dans le sanctuaire une statue de bronze en hauteur tenant un fouet de bronze, offrande des Corcyréens. Le fouet avait trois lanières avec des astragales suspendus à chacune, qui, frappant continuellement le vase en bronze lorsqu'ils étaient balancés par les vents, produisaient des sons prolongés, depuis le début du son jusqu'à la fin, et atteignaient quatre cents (stades ?). C'est pourquoi on emploie l'expression "le fouet des Corcyréens". »

Dans ce cas-là, la production du son est mixte : la combinaison de l'architecture et de la sculpture est artificielle, mais c'est l'action du vent qui est à l'origine du son, comme pour les harpes éoliennes de Pouqueville dont nous avons sans doute ici le modèle. Il s'agit d'un idiophone à proprement parler, c'est-à-dire que le son est produit par l'objet lui-même. Mais là encore, aucun lien n'est fait avec l'oracle, de sorte que l'on ne saurait affirmer que le dessein de Zeus était déduit de ce son ou du souffle du vent dans les feuilles de chêne.

Enfin, il faut replacer ces indications dans leur contexte, qui est celui de l'explicitation d'un proverbe,

37 ROLLEY 1977.

38 Voir la liste dans CHAPINAL-HERAS 2021, n. 131-132, avec quelques exemples dans PANTERMALIS *et al.* 2016, p. 68-72 n° 47-58. Le trépied figure en outre sur une bague (PANTERMALIS *et al.* 2016, p. 156 n° 189) et sur des monnaies de la confédération épirate (PANTERMALIS *et al.* 2016, p. 187 n° 236).

39 Strabon, *Géographie (Épitomé)*, 7a, 1, 3.

évoquant une continuité sonore sans interruption. Ce son est défini de manière très neutre, à l'aide du verbe ἤχεῖν, qui implique en même temps l'idée d'une résonance. Le choix du terme dans cette notice somme toute tardive est conforme à ce que l'on trouve dans la littérature grecque relative à Dodone. Ainsi, Apollonios Dyskolos le prend comme exemple grammatical (ἤχει ποτέ τὸ ἐν Δωδώνῃ χαλκείον)⁴⁰, preuve que, comme le souligne Himérios, l'objet a fini par devenir une expression figée⁴¹. L'expression remonte à Ménandre⁴² :

ἐὰν δὲ κινήσῃ μόνον τὴν Μυρτίλῃν
ταύτην τις, ἦν τίτθην καλεῖ, πέρασ ποιῆ
λαλιάς. Τὸ Δωδωναῖον ἂν τις χαλκίον,
ὃ λέγουσιν ἤχεῖν, ἂν παράψῃθ' ὁ παριῶν,
τὴν ἡμέραν ὄλην, καταπαύσαι θάττον ἢ
ταύτην λαλοῦσαν· νύκτα γὰρ προσλαμβάνει.

« Si quelqu'un touche seulement cette Myrtilé,
Qu'ils appellent la Nourrice, il met fin
au babillage. Le vase en bronze de Dodone,
dont on dit qu'il résonne, si une personne présente le touche,
toute la journée, cesserait plus rapidement de parler
que cette femme-là : car la nuit reprend. »

Cette expression aura donc suscité de nombreuses exégèses, qui toutes apportent un élément supplémentaire dont on ne saurait assurer la vérité. Ainsi Étienne de Byzance, qui dit tenir l'information de l'historien hellénistique Aristeides de Milet, insiste sur le fait que l'enfant n'est pas très âgé et qu'il tient le fouet dans la main droite (παιδάριον ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ μαστιγίον ἔχον)⁴³. Zenobios quant à lui attribue le passage de Ménandre non aux *Aulétrides*, mais à l'*Arrhéphore*⁴⁴. Pour la très grande majorité, ces sources sont des variations autour des propriétés acoustiques de ces objets en bronze, qui auraient continuellement sonné. Ce son non articulé, dans le contexte d'un sanctuaire oraculaire, est à l'origine des critiques des auteurs chrétiens, comme l'a bien montré Cook⁴⁵, de la première épître de Paul aux Corinthiens à un poème de Psellos moquant le silence des oracles païens⁴⁶.

Ces éléments associés à l'oracle de Dodone ont été réunis dans une peinture que Philostrate décrit dans sa *Galerie de tableaux*, source importante pour la rêverie imagée de Leake. La scène est intitulée Dodone⁴⁷ :

Ἡ μὲν χρυσοῦ πέλεια ἔτ' ἐπὶ τῆς δρυὸς ἐν λογιῶσι ἢ σοφῇ καὶ χρησμοί, οὓς ἐκ Διὸς ἀναφθέγγεται, κείται δ' οὗτος ὁ πέλεκυς, ὃν μεθήκεν Ἑλλὸς ὁ δρυτόμος, ἄφ' οὗ κατὰ Δωδώνην οἱ Ἑλλοί, στέμματα δ' ἀνήπται τῆς δρυὸς, ἐπειδὴ καθάπερ ὁ Πυθοῖ τρίπους χρησμοὺς ἐκφέρει. φοιτᾷ δ' ὁ μὲν ἐρέσθαι τι αὐτὴν, ὁ δὲ θῦσαι, καὶ χορὸς οὗτοσι ἐκ Θηβῶν

40 Apollonios Dyskolos, *Sur la construction*, III, p. 371 Uhlig.

41 Himerios, *Discours*, XIX, 27.

42 Ménandre, fragment 60 Sandbach.

43 Étienne de Byzance, *Ethnika*, p. 249 Meineke.

44 Zenobios, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, centurie 6, section 5.

45 COOK 1902.

46 1 Co. 13, 1 ; Psellos, *Poèmes*, 21, v. 196.

47 Philostrate, *Galerie de tableaux*, II, 33.

περιστάσι τὴν δρῦν οἰκειούμενοι τὴν σοφίαν τοῦ δένδρου, οἶμαι δὲ καὶ τὴν χρυσοῦν ὄρνιν ἐκεῖ παλευθῆναι. Οἱ δ' ὑποφῆται τοῦ Διός, οὓς ἀνιπτόποδός τε καὶ χαμαιεύνας ἔγνω Ὀμηρος, αὐτοσχέδιοί τινές εἰσι καὶ οὐπω κατασκευασμένοι τὸν βίον, φασὶ δὲ μὴδ' ἂν κατασκευάσασθαι· τὸν γὰρ Δία χαίρειν σφίσι, ἐπειδὴ ἀσπάζονται τὸ αὐτόθεν. Δία χαίρειν σφίσι, ἐπειδὴ ἀσπάζονται τὸ αὐτόθεν. ἱερεῖς γὰρ οὗτοι, καὶ ὁ μὲν τοῦ ἐρέψαι κύριος, ὁ δὲ τοῦ κατεύξασθαι, τὸν δ' ἐς πόπανα χρῆ πράττειν, τὸν δὲ ἐς οὐλάς καὶ κανᾶ, ὁ δὲ θύει τι, ὁ δ' οὐ παρήσει ἐτέρω δείραι τὸ ἱερεῖον. ἐνταῦθα δὲ ἱερεῖαι Δωδωνίδες ἐν στρυφνῷ τε καὶ ἱερῷ τῷ εἶδει· εὐκασι γὰρ θυμιαμάτων τε ἀναπνεῖν καὶ σπονδῶν. Καὶ τὸ χωρίον δὲ αὐτὸ θυῶδες, ὦ παῖ, γέγραπται καὶ ὀμφῆς μεστόν, χαλκῆ τε Ἥχῳ ἐν αὐτῷ τετίμηται, ἣν οἶμαι ὄρᾳς ἐπιβάλλουσαν τὴν χεῖρα τῷ στόματι, ἐπειδὴ χαλκείον ἀνέκειτο τῷ Διὶ κατὰ Δωδώνῃν ἡχοῦν ἐς πολὺ τῆς ἡμέρας καί, μέχρι λάβοιτό τις αὐτοῦ, μὴ σιωπῶν.

« La sage colombe dorée se tient encore sur le chêne prophétique, avec les oracles qu'elle délivre de la part de Zeus. À ses pieds se trouve une hache que le bûcheron Hellos a placée, à partir de laquelle les Helloi, à Dodone, ont élevé des couronnes de chêne, puisque, comme le trépied pythique, elle délivre des oracles. Certains viennent la consulter, d'autres pour offrir des sacrifices. Voici un chœur de Thébains qui l'entoure, vénérant la sagesse de l'arbre. Je crois même que l'oiseau doré y a été capturé. Les adorateurs de Zeus, que Homère décrit comme pieds nus et couchant à terre, sont spontanés et n'ont pas encore organisé leur vie, prétendant même ne pas pouvoir la structurer. Car saluer Zeus est pour eux une joie, car ils vénèrent ce qui arrive spontanément. Ils sont prêtres, l'un est chargé de disposer les guirlandes, un autre des prières, un autre doit consacrer son activité aux gâteaux et un autre aux grains d'orge et aux corbeilles, un autre encore doit sacrifier ou dépecer la victime à sacrifier. Là les prêtresses de Dodone dans leur aspect sévère et vénérable, elles semblent respirer les vapeurs d'encens et de libations. Et le site lui-même est sacrificiel, mon garçon, plein d'odeurs, et la statue d'Écho en bronze y est honorée. Comme tu le vois, elle porte la main à sa bouche, puisqu'un vase en bronze était consacré à Zeus à Dodone et résonnait pendant une grande partie de la journée, sans se taire à moins qu'on ne le touchât. »

Si la majeure partie du texte appartient plutôt au champ visuel, la fin ouvre des perspectives sensorielles plus larges : l'odorat, l'ouïe et le toucher. La principale originalité consiste à personnifier le son du bronze par une statue d'Écho, tout en créant ce paradoxe d'en avoir fait une statue muette. La statue en cela est un double de la vasque de bronze, en ce qu'elle interroge l'interaction du son et du silence. Écho, qui incarne le son, est une statue de bronze qui porte la main sur sa bouche, comme pour renforcer sa minéralisation ; quant à la vasque, alors que les sources signalent qu'elle produit du son quand elle est frappée, l'action du toucher est associée à l'idée d'étouffement du son : c'est en quelque sorte une reprise du passage de Ménandre passé à l'état de proverbe.

Aucune source ne dit explicitement que l'offrande des Corcyréens aurait succédé au cercle de trépieds, et l'on peut se demander si les deux dispositifs n'ont pas été contemporains un temps, plutôt que purement successifs comme le pensait Cook. La signification n'est pas la même : dans un cas, il s'agit d'une limite matérialisée autour de l'oracle, qui semble aussi fonctionner comme un mur acoustique, alors que l'autre est une offrande extérieure, dont rien ne dit qu'elle se soit trouvée à proximité du chêne. Sans doute le cercle de trépieds a-t-il pu disparaître à l'occasion d'un des pillages dont le sanctuaire a été victime, notamment par les

Étoliens en 219-218, mais il était toujours possible de les remplacer. S'il faut se fier au singulier employé par Ménandre, le proverbe ne concernerait que l'offrande des Corcyréens.

L'hypothèse d'une succession s'appuie sur l'évolution du paysage artificiel, c'est-à-dire le *temenos* de Zeus qui contenait le chêne, la *Ἱερὰ Οἰκία* (« Maison sacrée ») mentionnée par Polybe⁴⁸. La plus ancienne structure fut bâtie dans la première moitié du IV^e siècle à côté du chêne sacré, lorsque les Molosses prirent le contrôle du sanctuaire thesprote. Au milieu du IV^e siècle, le *temenos* est entouré par un mur en maçonnerie. Sous le règne de Pyrrhos, le mur est remplacé par un portique ionique sur trois côtés de la cour, en Π, entourant le chêne. Après le sac étolien, les Épirotes font reconstruire le temple dans des dimensions plus imposantes⁴⁹.

3. L'interaction entre musique et sons à Dodone

Aucune source antique n'associe le cercle de trépieds avec la pratique divinatoire, mais leurs propriétés acoustiques ne sont pas à négliger. Cook avait émis l'hypothèse que ce dispositif, comme l'offrande des Corcyréens, jouait un rôle apotropaïque en raison du pouvoir prêté au son du bronze⁵⁰. Selon Piccinini, l'offrande des Corcyréens, alliant dimension visuelle et dimension sonore, serait le rappel d'un rite de passage et aurait ainsi fonctionné comme un activateur mémoriel par la vue et l'ouïe : les Corcyréens de passage se seraient ainsi souvenus d'un moment essentiel de leur vie⁵¹. Aucune de ces analyses n'a toutefois envisagé la possibilité qu'il y ait eu interaction entre le son du bronze et les manifestations musicales accomplies dans le sanctuaire.

3.1 Le cercle de trépieds et les manifestations chorales

Je voudrais explorer ici l'hypothèse que le cercle de trépieds ait pu servir en quelque sorte de mur acoustique, amplifiant les sons extérieurs ou intérieurs au cercle, selon l'endroit où l'on se trouvait. À l'intérieur, on pouvait mieux entendre le son que l'on se représentait émanant de l'arbre ou des bisets ; à l'extérieur, ce sont les prestations musicales qui trouvaient dans la réverbération du bronze un résonateur. En cela, le texte de Philostrate a été un peu négligé, alors qu'il mentionne l'existence de chœurs thébains. Le lecteur d'Hérodote penche pour la Thèbes d'Égypte, mais il convient de rappeler qu'il existait une *tripodēphoria* annuelle allant de Thèbes à Dodone, dont l'objectif était sans doute pour les Béotiens de revendiquer des droits sur la terre des Pélasges, sur fond de rivalité avec Athènes⁵². Selon Photios, cette procession était accompagnée d'un chant bien spécifique, le *tripodēphorikon melos*, ce qui en souligne le caractère musical⁵³. La disposition en cercle des trépieds autour du chêne reproduit précisément la forme d'un chœur autour d'un objet sacré, comme peut l'être un trépied⁵⁴. C'est dans ce cadre je pense qu'il faut situer la statuette d'aulète trouvée dans le sanctuaire par Karapanos⁵⁵. Cette figurine, qui montre un aulète en chiton talaire avec une coiffure en

48 Polybe, *Histoires*, IV, 67, 3.

49 DARAKIS 1959 ; FRIESE 2010, p. 136-141 ; CHAPINAL-HERAS 2016 ; MANCINI 2021, p. 82-228, 471-477 et 480-497.

50 COOK 1902. Cette analyse est reprise par ANGLIKER 2021.

51 PICCININI 2022.

52 PAPALEXANDROU 2008, p. 269 ; PICCININI 2017, p. 102 : l'auteure détaille par ailleurs toutes les sources antiques expliquant l'institution de cette procession.

53 Photios, *Bibliothèque*, codex 239, Bekker p. 321b.

54 Sur les danses autour d'un trépied, voir PAPALEXANDROU 2005, p. 194-204.

55 ANDRIKOU *et al.* 2003, p. 198 n° 87 ; PANTERMALIS *et al.* 2016, p. 128 n° 144.

perles, émane d'un atelier corinthien du troisième quart du VI^e siècle et pourrait faire penser à un aulète de concours, comme une statuette similaire trouvée dans les fosses de Delphes. Mais ce type de tenue, comme le montre bien la céramique, n'est pas spécifique au concours, mais à toutes les activités culturelles ; quant à l'*aulos*, son usage est récurrent dans les manifestations chorales.

Le trépied invite à faire le parallèle avec Delphes⁵⁶. Dans un péan d'Alcée qui racontait le retour d'Apollon à Pythō, dont nous n'avons qu'une adaptation en prose donnée par Himerios dans l'un de ses discours⁵⁷, les trépieds résonnent de la présence des chœurs :

Δελφοὶ μὲν οὖν, ὡς ἦσθοντο, παιᾶνα συνθέντες καὶ μέλος, καὶ χοροὺς ἡιθέων περὶ τὸν τρίποδα στήσαντες, ἐκάλουν τὸν θεὸν ἐξ Ὑπερβορέων ἐλθεῖν· ὁ δὲ ἔτος ὄλον παρὰ τοῖς ἐκεῖ θεμιστεύσας ἀνθρώποις, ἐπειδὴ καιρὸν ἐνομοθέτει καὶ τοὺς Δελφικοὺς ἡχῆσαι τρίποδας, αὐθις κελεύει τοῖς κύκνοις ἐξ Ὑπερβορέων ἀφίπτασθαι.

« Donc, comme les Delphiens, à cette nouvelle, avaient composé un péan et une mélodie et installé des chœurs de jeunes gens autour du trépied, ils invitaient le dieu à revenir du pays des Hyperboréens. Mais quant à lui, après avoir rendu pendant une année entière des oracles chez les hommes de là-bas, puisqu'il décidait qu'il était temps pour les trépieds delphiques de résonner, il ordonne à nouveau aux cygnes de s'envoler hors du pays des Hyperboréens. »

Le trépied joue bien un rôle d'amplificateur sonore en ce que le métal répercute le son du péan, chant qui est traditionnellement adressé à Apollon depuis les poèmes homériques. Cet épisode évoque le séjour d'Apollon au pays des Hyperboréens, dont il est également question dans un texte plus tardif, qui puise néanmoins dans une mémoire des mythes, l'*Hymne à Délos* de Callimaque. Le poète cyrénéen y considère que Dodone est une étape entre le pays des Hyperboréens et l'île de naissance d'Apollon⁵⁸ :

ἀλλὰ τοὶ ἀμφιετεῖς δεκατηφόροι αἰὲν ἀπαρχαὶ
πέμπονται, πᾶσαι δὲ χοροὺς ἀνάγουσι πόλῃες,
αἶ τε πρὸς ἠοίην αἶ θ' ἔσπερον αἶ τ' ἀνὰ μέσσην
κλήρους ἐστήσαντο, καὶ οἱ καθύπερθε βορείης
οἰκία θινὸς ἔχουσι, πολυχρονώτατον αἶμα.
οἱ μὲν τοὶ καλάμην τε καὶ ἱερὰ δράγματα πρῶτοι
ἄσταχύων φορέουσιν· ἃ Δωδώνηθε Πελασγοὶ
τηλόθεν ἐκβαίνοντα πολὺ πρῶτιστα δέχονται,
γηλεχέες θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος·

« Chaque année les prémices et la dîme
te sont envoyées, et toutes les cités conduisent des chœurs,
celles qui occupent les terres de l'Orient et celles du couchant,
et du milieu, et ceux qui aux confins du Nord
habitent, au sang le plus chargé d'ans.
De la paille de froment, des gerbes d'épis sacrés,

56 Il y avait des relations entre les deux sanctuaires, au moins dans les mentalités grecques : voir CASTRUCCI 2012.

57 Himérios, *Discours*, 48 Colonna.

58 Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 278-286

Ils sont les premiers porteurs. Les Pélasges de Dodone
Les reçoivent d'abord, à l'issue de leur course lointaine,
Eux qui sont au service du bassin qui ne se tait pas. »

Dans l'histoire des cultes dodonéens, il ne faut donc pas négliger la possibilité qu'il y ait eu des chœurs interprétant des hymnes en l'honneur de Zeus, entourant son autel et son chêne prophétique.

3.2. Des concours de rhapsodie à Dodone ?

Les vestiges suggèrent une autre possible interaction entre la musique et le paysage sonore du sanctuaire épirote. On compte en effet parmi les offrandes du milieu du v^e siècle un trépied miniature offert par un rhapsode, qui a servi d'argument pour l'existence des *Naiia* à cette époque⁵⁹. Les trois pieds ont la forme de pattes de lions surmontées de volutes ioniques. L'inscription, en alphabet ionien, donne le nom du dédicant, Terpsiklēs : Τερψικλής : τῶι Διὶ Ναίωι : ῥαψωιδὸς ἀνέθηκε, « Terpsiklēs, rhapsode, a consacré à Zeus Naios »⁶⁰. Il y a donc tout lieu de penser que Terpsiklēs, quoique son ethnonyme ne soit pas indiqué, est d'origine ionienne. Martin West a émis l'hypothèse qu'il ait fait partie d'une famille de rhapsodes, dans la mesure où son nom rappelle l'autre nom qu'Homère donne à Phēmios, Terpiadēs⁶¹. L. Robert a par ailleurs suggéré qu'un autre trépied, dont l'origine est inconnue et qui daterait plutôt du iv^e siècle, provenait aussi de Dodone⁶². La divinité toutefois n'est pas mentionnée : Κλέαρχος Διομέδοντος ῥαψωιδὸς μ' ἀνέθηκε, « Klearkhos, fils de Diomedōn, rhapsode, m'a consacré ». Il est évidemment tentant d'y voir l'existence d'un concours de rhapsodes à Dodone⁶³. Piccinini s'appuie notamment sur une plaque de bronze d'une cinquantaine de centimètres portant l'inscription Σώταιρος Κύπριος σοφίας μέτρον, ὄργανα χειρ[ῶν] (« Sōtairos de Chypre [a consacré] la mesure de son savoir-faire, les instruments de ses mains »), dans l'idée qu'il s'agissait d'un instrument de musique appartenant à un rhapsode, car selon elle l'expression σοφίας μέτρον désigne l'expertise d'un poète. Mais s'il s'agissait vraiment d'un instrument de musique, c'est le luthier qui aurait fait la dédicace, non le rhapsode ; qui plus est, la lame de bronze ne peut guère convenir qu'à une cithare, qui n'est pas l'instrument des rhapsodes, au contraire de la lyre. Je ne pense donc pas que cet objet soit à verser au dossier des rhapsodes venus à Dodone.

Les concours de rhapsodie remontent au moins au vi^e siècle. Clithène, le tyran de Sicyone, aurait interdit la tenue de concours de rhapsodes, en raison de son conflit avec Argos, ce qui prouve *a contrario* leur existence⁶⁴. À la même époque, la réorganisation du concours des Panathénées par Pisistrate inclut sans doute des prestations de rhapsodes, au plus tard sous la tyrannie d'Hipparque⁶⁵. Un petit ensemble de vases à figures noires et à figures rouges représentent des rhapsodes en contexte agonistique⁶⁶. Toutefois, c'est au iv^e siècle que les concours de rhapsode sont mieux attestés, dans un cadre civique : le rhapsode Ion d'Éphèse, que met en scène Platon dans le dialogue éponyme, revient des *Asklēpieia* d'Épidaure et aux *Artemisia* d'Érétrie est créé un concours incluant des épreuves de rhapsode dans la seconde moitié

59 La meilleure synthèse sur le concours des *Naiia*, avec relevé de toutes les sources disponibles, demeure CABANES 1988 ; voir aussi CHAPINAL-HERAS 2021, p. 125-127. Sur le calendrier du concours, voir QUANTIN 2008.

60 GONZÁLES 2013, p. 497 ; PANTERMALIS *et al.* 2016, p. 129 n° 147.

61 WEST 2010, p. 7.

62 ROBERT 1936, p. 39.

63 C'est l'idée défendue par PICCININI 2013 et TSAGALIS 2018, p. 56.

64 Hérodote, *Enquêtes*, V, 67)

65 [Platon], *Hipparque*, 228b-c.

66 Voir notamment BUNDRICK 2015 et BUNDRICK, READY, TSAGALIS 2018.

du IV^e siècle⁶⁷. C'est à partir du III^e siècle que les rhapsodes sont de plus en plus attestés dans les sources épigraphiques ; j'ai du reste émis l'hypothèse que l'introduction de la rhapsodie à Delphes pouvait dater de l'édition des *Pythia*, organisée par Demetrios Poliorcète à Athènes en 290.

L'hypothèse de concours de rhapsodes à Dodone au V^e et dans la première moitié du IV^e siècle me paraît donc fragile, et je souhaiterais en proposer une autre, qui repose tout autant sur l'itinérance des artistes, mais pour un autre motif : la participation à une théorie envoyée à Dodone par les Athéniens, dont j'ai rappelé la rivalité qu'ils entretenaient avec les Thébains à propos du sanctuaire. Au V^e siècle, à l'époque où ils tiennent encore le sanctuaire, les Thesprotes sont alliés d'Athènes⁶⁸, ce qui expliquerait l'envoi d'une théorie athénienne, dont les membres pouvaient faire usage de l'alphabet ionien, que l'on trouve sur la dédicace de Terpsiklēs. Dans son *Contre Midias*, Démosthène atteste l'existence de théories envoyées par Athènes à Dodone pour y faire des sacrifices⁶⁹. Ainsi, ces offrandes de trépieds par des rhapsodes me semblent davantage liées à la politique culturelle athénienne qu'à un concours épirote non attesté formellement : comme on le voit aux occurrences rassemblées par M.L. West, la rhapsodie au IV^e siècle est principalement attestée à Athènes ou dans des cités qui lui sont liées⁷⁰. De la même façon, on ne saurait déduire de la consultation oraculaire effectuée par un acteur tragique du nom de Philētas (Φιλέτας τραγωδός), dont la question n'est malheureusement pas conservée⁷¹, qu'il y avait un concours de théâtre à Dodone dans le premier quart du IV^e siècle. Il n'en demeure pas moins que la circulation des artistes pouvait créer de l'inquiétude pour leurs proches. Une lamelle contemporaine de celle de Philētas prouve que l'on est venu consulter l'oracle pour s'enquérir de la santé d'un rhapsode dont on ignore le nom : ῥαψῶδῶ | σῶτηρίας · | σάος ; (« Sur le salut d'un rhapsode : est-il sain et sauf ? »)⁷².

3.3. Le concours des *Naia* et la « Nouvelle Musique »

Aucune source n'atteste que le concours des *Naia* se soit tenu avant le III^e siècle et l'on peut raisonnablement penser que l'érection du théâtre y soit liée, puisqu'elle ne semble pas antérieure au début du III^e siècle, sans doute du règne de Pyrrhos. Ce concours fut indéniablement important, comme l'atteste sa présence sur la machine d'Anticythère, où seuls figurent les concours panhelléniques (*Olympia*, *Pythia*, *Isthmia*, *Nemea*) et les *Halieia* de Rhodes⁷³. Mais il s'agit d'une situation du début du II^e siècle qui n'est pas représentative des siècles qui ont précédé. En revanche, le début du II^e siècle est sans doute un moment majeur dans la vie musicale à Dodone, dans la continuité de l'hypothèse de P. Cabanes selon laquelle les *Naia* sont devenus un concours stéphanite en 192. Le palmarès d'un athlète-acteur trouvé à Tégée et exposé aujourd'hui dans la cour du musée de Tripoli mérite aujourd'hui d'être reconsidéré à cet égard. Dans chacune des couronnes figure le titre des pièces dramatiques dans lesquelles il s'est illustré, qu'il en ait interprété des extraits ou qu'il ait tenu le rôle-titre dans toute la pièce. Aux *Naia*, matérialisés par une couronne de chêne, il l'a emporté avec l'*Arkheleos* d'Euripide et l'*Achille* de Chairemon.

67 IG XII 9, 189.

68 HATZOPOULOS 1997.

69 Démosthène, *Contre Midias*, 53. S'y ajoutent des motifs iconographiques et des lamelles oraculaires prouvant l'existence de pratiques votives athéniennes : PICCININI 2017, p. 137-138 (et plus généralement les p. 133-150 sur les liens entre Dodone et Athènes au V^e et au IV^e siècle).

70 WEST 2010, p. 6-7.

71 LHÔTE 2006, n° 104.

72 DVC 3051B, avec correction de É. Lhôte sur Dodona Online.

73 CABANES 2011.

La datation de l'inscription a été revue par J.-Y. Strasser⁷⁴, et confirmée par B. Le Guen⁷⁵, et ainsi ramenée du milieu du III^e siècle au premier quart du II^e siècle. Cela permet de mieux évaluer ce répertoire à l'aune de ce qui se passe dans le reste du monde grec. La popularité d'Euripide est bien assurée à cette époque, comme le montre l'inscription de Satyros de Samos à Delphes⁷⁶, et plus généralement de la Nouvelle Musique, comme l'attestent des décrets crétois pris à la même époque en faveur d'ambassadeurs de Téos incluant un citharède ayant joué des œuvres de Timothée de Milet, Poyidos de Selymbria et de poètes crétois. J'ai tâché de montrer que dans ces derniers cas, il pouvait y avoir eu une influence de la politique culturelle attalide⁷⁷. Il est remarquable que le tragédien de Tégée se soit ainsi produit à Delphes aux *Sōtēria*, au moment où Satyros joue un extrait des *Bacchantes* et où le théâtre est en travaux, grâce aux subsides de Pergame. On ignore tout de l'origine de ce champion, même si la découverte de la pierre à Tégée, où il n'y a pas de concours majeur, laisse supposer qu'il était de la région. En tous les cas, le répertoire est assez remarquable, dans la mesure où il s'agit principalement des dernières pièces de la carrière d'Euripide, aucune n'étant antérieure à 416 (*Héraklès furieux*). À Dodone, il interprète l'*Arkheleos*, une pièce dont l'arrière-plan macédonien est évident, et qui était dédiée au roi chez lequel Euripide avait trouvé bon accueil à la fin de sa vie. Un des fragments conservés de cette pièce est d'ailleurs en lien direct avec Dodone : il y est dit que Téménos consulta l'oracle de Dodone et obtint une réponse de la prêtresse de Dioné, preuve que son culte y était instauré⁷⁸. On imagine mal cette œuvre jouée après 167 ; quant à l'*Achille* de Khairemon, il peut se comprendre comme un répertoire particulièrement en faveur sur le plan local, Achille étant le roi des Molosses, maîtres de Dodone depuis la fin du V^e siècle. Tel est donc le dernier cas d'interaction entre musique et paysage à Dodone : la représentation de pièces d'Euripide à ancrage local, qui devaient avoir une résonance toute particulière dans ce théâtre qui n'a jamais laissé ses visiteurs indifférents.

Conclusion

En somme, le paysage naturel a joué un rôle important dans l'identification du site, mais comme l'avaient déjà remarqué les voyageurs, la spécificité des Épirotes est d'avoir installé un site modeste dans un cadre exceptionnel, et au sein de ce site d'apparence quelconque, d'avoir bâti un théâtre démesuré par rapport aux petites structures qui le côtoient⁷⁹. Le succès du concours des *Naisia* doit sans doute à la combinaison entre un environnement sonore aux propriétés remarquables et l'attrait de l'oracle. La vie musicale n'y a sans doute pas été aussi exceptionnelle que dans les sanctuaires panhelléniques historiques : il peut s'agir d'un effet de sources, mais le fait est que nous n'avons que très peu de témoignages sur le sujet, et l'écueil de la recherche est qu'on a voulu donner aux *Naisia* un rayonnement qu'ils n'ont eu en réalité que tardivement. Un examen méthodique des sources montre que plusieurs caractéristiques sonores de l'oracle ont été recréées par l'imaginaire moderne, comme le bruissement des feuilles ou l'écoulement de la source. Quant au bruit du bronze, il a été diversement interprété, mais peut-être mal compris : en cherchant une origine plus ancienne au concours des *Naisia*, on a manqué les indices d'autres prestations musicales à Dodone, qui révèlent des liens entre sanctuaires et cités. La réverbération du son par le trépied constitue une communauté sonore entre Dodone et Delphes ; l'itinérance des rhapsodes peut être comprise comme

74 STRASSER 2006.

75 LE GUEN 2007.

76 FD III 3, 128.

77 PERROT 2019.

78 Euripide, *Arkheleos*, fr. 2 Austin.

79 Sur l'appropriation moderne du théâtre par les habitants depuis les fouilles, voir KONSTANTINOU 2021.

un outil de politique culturelle mis en œuvre par les Athéniens. Les innovations introduites à Athènes à la fin du v^e siècle ont d'ailleurs trouvé leur public dans le sanctuaire épirote au début du ii^e siècle, à un moment où l'Épire est en train de basculer dans l'orbite romaine. Si au début du xix^e siècle les voyageurs étaient fascinés par les mystères de l'oracle, aujourd'hui les historiens peuvent mesurer qu'à Dodone, comme dans les autres sanctuaires grecs, le paysage sonore ne s'inscrit pas seulement dans l'histoire culturelle et cultuelle, mais aussi dans l'histoire politique et diplomatique des cités grecques.

Auteur	Colombe	Chêne	Eau	Bassins en cercle	Offrande corcyréenne
Abbé Barthélémy		« murmure de ses feuilles agitées par le zéphyr, soit au gémissement de ses branches battues par la tempête »	« le bruit que forme le bouillonnement de ses ondes fugitives. Elles saisissent habilement les gradations et les nuances des sons qui frappent leurs oreilles »	« le bruit qui résulte du choc de plusieurs bassins de cuivre suspendus autour du temple. Ils sont tellement rapprochés, qu'il suffit d'en frapper un pour les mettre tous en mouvement. La préresse attentive au son qui se communique, se modifie et s'affaiblit, sait tirer une foule de prédictions de cette harmonie confuse »	« Comme la ville de Dodone est fort exposée au vent, les chaînes frappent le vase presque sans interruption, et produisent un son qui subsiste longtemps »
Leake	"A golden dove, representing the bird of Egypt, which uttered the voice, was perched upon the tree"	"the prophetic oak was seen near the temple, and lying under it the axe of Hellus, with which he struck the tree, when a voice from it ordered him to desist"		"so numerous and so closely placed, that when one of them was struck the sound vibrated through them all"	"a continual sound as they were agitated by the wind against a cauldron"
Pouqueville		« le chêne fatidique de Dodone qui s'agitait quand on le consultait, avait une grande facilité pour répondre dans plusieurs langues ainsi que des frémissements inarticulés du feuillage de l'arbre sacré, qui n'étaient peut-être que les accords de quelques harpes éoliennes, instruments bien capables de faire crier au miracle »		« des sons de l'airain de Dodone »	« Quant aux présages tirés du son des cloches frappées par un automate mu par les vents et armé d'un martinet formé de lanières de métal »

Annexe : tableau synoptique de la description des différents éléments sonores par les voyageurs mentionnés dans cet article

Bibliographie

- ANDRIKOU, E. *et al.* (éd.), 2003, Μουσών δώρα: μουσικοί και χορευτικοί απόηχοι από την αρχαία Ελλάδα / Dons des Muses musique et danse dans la Grèce ancienne [exposition présentée à Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire], Athina.
- ANGLIKER, E., 2021, « The Soundscape of Dodona: Exploring the Many Functions of Sound », dans A. Bellia, E. Angliker (éd.), *Soundscape and Landscape at Panhellenic Greek Sanctuaries*, Pisa-Roma, p. 39-49.
- ARNOTT, W.G., 2007, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London, [doi:10.4324/9780203946626](https://doi.org/10.4324/9780203946626).
- BARTHÉLEMY, J.J., 1788, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris.
- BODSON, L., 1978, 'ΕΡΑ ΖΩΙΑ. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles.
- BUNDRICK, S., 2015, « Recovering Rhapsodes », *Classical Antiquity* 34, 1, , p. 1-32, [doi:10.1525/ca.2015.34.1.1](https://doi.org/10.1525/ca.2015.34.1.1).
- BUNDRICK, S., READY, J.L. & TSAGALIS, C.C., 2018, « Two Reading Rhapsodes on Athenian Vases », dans J.L. Ready & C.C. Tsagalis (éd.), *Homer in Performance. Rhapsodes, Narrators, and Characters*, Berlin, p. 76-97, [doi:10.7560/316030-005](https://doi.org/10.7560/316030-005).
- CABANES, P., 1988, « Les concours des Naia de Dodone », *Nikephoros* 1, p. 49-84.
- CABANES, P., 1996, « L'École française d'Athènes en Épire et en Albanie », *BCH* 120, 1, p. 397-403, [doi:10.3406/bch.1996.4606](https://doi.org/10.3406/bch.1996.4606).
- CABANES, P., 2011, « Le mécanisme d'Anticythère, les NAIA de Dodone et le calendrier épirote », *Tekmeria* 10, p. 249-260, [doi:10.12681/tekmeria.278](https://doi.org/10.12681/tekmeria.278).
- CARAPANOS, C., 1878, *Dodone et ses ruines*, Paris, 1878.
- CASTRUCCI, G., 2012, « Dodona versus Delphi in Greek Tragedy: the Wanderings of the Hero between Expiation and Ties of ΓΕΝΟΣ », *Logeion* 2, p. 1-23.
- CHAPINAL-HERAS, D., 2016, « Oracles and Sound. Its Importance at the Sanctuary of Dodona », dans L.C. Eneix (éd.), *Archaeoacoustics II: Publication of proceedings from the second international conference on the Archaeology of Sound*, Myakka City, p. 25-32.
- CHAPINAL-HERAS, D., 2021, *Experiencing Dodona: the Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*, Berlin, [doi:10.1515/9783110727593](https://doi.org/10.1515/9783110727593).
- COOK, A.B., 1902, « The Gong at Dodona », *JHS* 22, p. 5-28, [doi:10.2307/623918](https://doi.org/10.2307/623918).
- DAKARIS, S.I., 1993, Δωδώνη, Athina.
- DIETERLE, M., 2007, *Dodona: religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Hildesheim-Zürich-New York, 2007.
- EMERIT, S., PERROT, S. & VINCENT A., 2015, *Le paysage sonore de l'Antiquité : méthodologie, historiographie et perspectives : actes de la journée d'études tenue à l'École française de Rome le 7 janvier 2013*, Le Caire.
- FRIESE, W., 2010, *Den Göttern so nah: Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer*, Stuttgart, 2010.

- GEORGOUDI, S., 2012, « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'oeuvre dans l'oracle de Dodone », dans S. Georgoudi, R. Piettre & F. Schmidt (éd.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden-Boston, p. 55-90, [doi:10.1163/9789004210912](https://doi.org/10.1163/9789004210912).
- GONZÁLES, J.M., 2013, *The Epic Rhapsode and his Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*, Washington.
- GRAND-CLÉMENT, A. & REY, S., 2022, « Quand les feuilles du chêne de Dodone se mirent à bruire », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité* 35, p. 119-134, [doi:10.4000/anabases.13600](https://doi.org/10.4000/anabases.13600).
- HATZOPOULOS, M.B., 1997, « The Boundaries of Hellenism in Epirus during Antiquity », dans M.B. Sakellariou (éd.), *Epirus, 4000 years of Greek history and civilization*, Athina, p. 140-145.
- KONSTANTINOY, K., 2021, « The Oracle of Dodona: Contestation over a Sacred Archaeological Landscape », dans E. Solomon (éd.), *Contested Antiquity: Archaeological Heritage and Social Conflict in Modern Greece and Cyprus*, p. 194-218, [doi:10.2307/j.ctv1b742j9.10](https://doi.org/10.2307/j.ctv1b742j9.10).
- LE GUEN, B., 2007, « Le palmarès de l'acteur-athlète: Retour sur "Syll". 1080 (Tégée) », *ZPE* 160, p. 97-107.
- LEAKE, W.M., 1835, *Travels in Northern Greece*, London.
- LHÔTE, E., 2006, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève.
- LINCOLN, C., 1881, « Where Was Dodona? », *JHS* 2, p. 228-232, [doi:10.2307/623567](https://doi.org/10.2307/623567).
- MANCINI, L., 2021, *Edilizia di culto presso gli ethne dell'Epiro: architettura e paesaggi del sacro alla periferia nord-occidentale della Grecia*, Roma.
- PANTERMALIS, D. et al. (éd.), 2016, *Δωδώνη, το μαντείο των ήχων*, Athina.
- PAPALEXANDROU, N., 2005, *The Visual Poetics of Power: Warriors, Youths, and Tripods in Early Greece*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, 2005.
- PAPALEXANDROU, N., 2008, « Boiotian Tripods: The Tenacity of a Panhellenic Symbol in a Regional Context », *Hesperia* 77, 2, p. 251-282, [doi:10.2972/hesp.77.2.251](https://doi.org/10.2972/hesp.77.2.251).
- PARKE, H.W., 1967, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford.
- PERROT, S., 2019, « La place de la musique dans la politique culturelle de Téos dans la première moitié du II^e siècle avant notre ère », *Ktèma* 44, p. 179-195, [doi:10.3406/ktema.2019.2573](https://doi.org/10.3406/ktema.2019.2573).
- PICCININI, J., 2013, « A Forgotten Votive Plaque from Dodona: a Brief Addendum to P.A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca* », *ZPE* 187, p. 69-71.
- PICCININI, J., 2017, *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages: a History*, Macerata, 2017.
- PICCININI, J., 2022, « A Boy, a Whip with Knucklebones and a Cauldron. The Anathema of The Corcyraeans at Dodona », *Rivista Storica dell'Antichità* 52, p. 45-56.
- POUQUEVILLE, F.C.H.L., 1826, *Voyage dans la Grèce, Deuxième édition*, Paris.
- POUQUEVILLE, F.C.H.L. et al., 1805, *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie et dans plusieurs autres parties de l'Empire ottoman, pendant les années 1798, 1799, 1800 et 1801*, Paris.
- QUANTIN, F., 1999, « Aspects épirotes de la vie religieuse antique », *REG* 112, 1, p. 61-98, [doi:10.3406/reg.1999.4352](https://doi.org/10.3406/reg.1999.4352).
- QUANTIN, F., 2008, « Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les *oikoi*, Zeus Naios et les Naia », *Kernos* 21, p. 9-48, [doi:10.4000/kernos.1620](https://doi.org/10.4000/kernos.1620).

- RACHET, G., 1962, « Le Sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, p. 86-99, [doi:10.3406/bude.1962.3974](https://doi.org/10.3406/bude.1962.3974).
- ROBERT, L., 1936, *Collection Froehner*, Paris.
- ROLLEY, C., 1977, *Fouilles de Delphes V, 3. Les trépieds à cuve clouée*, Paris.
- ROUGEMONT, G., 2018, « L'oracle de Delphes. Littérature et réalité », dans J.-M. Luce (éd.), *Delphes et la littérature d'Homère à nos jours*, Paris, p. 269-285.
- STRASSER, J.-Y., 2006, « L'épreuve artistique διὰ πάντων », *Historia* 55, 3, p. 298-327.
- STUART, J., *et al.*, 1825, *The Antiquities of Athens*, London.
- TSAGALIS, C.C., 2018, « Performance Contexts for Rhapsodic Recitals in the Archaic and Classical Periods », dans J.L. Ready & C.C. Tsagalis (éd.), *Homer in Performance. Rhapsodes, Narrators, and Characters*, Berlin, p. 29-75, [doi:10.1515/9783110981384-018](https://doi.org/10.1515/9783110981384-018).
- WEST, M.L., 2010, « Rhapsodes at festivals », *ZPE* 113, p. 1-13.
- WORDSWORTH, C., 1832, *Greece: Pictorial, Descriptive, and Historical*, London.

Rochers et sources à la naissance d'un sanctuaire oraculaire

Anne JACQUEMIN

Didier LAROCHE

RÉSUMÉ

Si les auteurs anciens ont été sensibles à la forme en théâtre du sanctuaire de Delphes et aux conséquences sonores de ce fait, les premières mentions de l'homérique « rocheuse Pythô » se réfèrent à l'abondance de rochers présents sur le site. Des pierres liées au mythe ou à l'histoire ont formé le paysage en lien avec les sources, la purificatrice Castalie, l'inspiratrice Cassôtis. Toujours présents, toujours actifs, blocs tombés des Phédriades, eaux jaillissantes enchantent les poètes mais inquiètent les responsables modernes du site, ils sont aussi l'occasion de rouvrir des dossiers comme celui de la « fontaine dite des Muses » et du sanctuaire de Néoptolème.

Mots-clés : Apollon, Cassôtis, Castalie, Delphes, oracle, Pythô, rocher, source.

ABSTRACT

If ancient authors were sensitive to the theatre-like shape of the sanctuary at Delphi and the sonorous consequences of this fact, the first mentions of the Homeric "rocky Pythô" refer to the abundance of rocks on the site. Stones linked to myth or history have formed the landscape in connection with the springs, the purifying Castalie and the inspiring Cassôtis. Always present, always active, the fallen boulders of the Phaedriads and the gushing waters have enchanted poets and worried modern site managers alike and are also an opportunity to reopen issues such as the "Fountain of the Muses" and the sanctuary of Neoptolemos.

Keywords : Apollo, Cassotis, Castalia, Delphi, oracle, Pytho, rocks, springs.

Site de moyenne montagne, le sanctuaire de Delphes occupe un plateau entre deux parois verticales : au nord celle des deux Phédiades, contreforts du massif du Parnasse dont elles cachent la triple cime, au sud celle qui tombe sur la vallée du Pleistos. La première mention du lieu se trouve dans l'*Iliade* où il figure sous le nom de Pythô, mais aussi, dans la partie phocidienne du *Catalogue des vaisseaux*, sous celui de Pythôn, au féminin, comme le montre l'adjectif qui est le même dans les deux cas¹ :

Οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα φασὶν
Ἴλιον ἐκτῆσθαι, εὖ ναιόμενον πτολίεθρον,
τὸ πρὶν ἐπ' εἰρήνης, πρὶν ἔλθειν υἱᾶς Ἀχαιῶν,
οὐδ' ὅσα λάϊνος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἔεργει,
Φοίβου Ἀπόλλωνος, Πυθοῖ ἐνὶ πετρῆεσση²

L'image du site qui s'est imposée aux Anciens à partir de l'époque hellénistique est celle d'un théâtre, image relativement courante dans la littérature géographique d'époque hellénistique et impériale³.

Nous n'évoquerons pas ici la formation géologique du site⁴ ; nous ne parlons que des phénomènes historiques de l'époque mycénienne, début de la fréquentation du site, à nos jours, phénomènes qui avaient intéressé P. Amandry lors des fouilles des années 1938-1942⁵ qui ont dégagé des niveaux que la Grande fouille avait souvent négligés.

À propos du rôle essentiel de l'eau⁶, nous nous attacherons principalement à la fontaine de la terrasse du temple (*SD* 332). Nous aborderons ensuite la question des rochers et de leur place dans le sanctuaire.

1. L'eau, les prêtresses et les poètes

Pausanias rappelle le rôle important de l'eau dans le rituel mantique, puisqu'elle rend « prophétesses » (μαντικαί) les femmes qui la boivent dans l'*adyton*⁷. Lucien fait de l'eau l'un des trois

1 *Iliade*, IX, 405 et II, 519. L'adjectif est πετρῆεσσα sur lequel nous reviendrons. Le nom de Delphes, avec identité du toponyme et de l'ethnique au pluriel désignant la communauté politique, apparaît à l'époque archaïque, mais Pythô reste en usage chez les poètes et sur son nom sont formées les épicleses d'Apollon et d'Artémis, le nom de la fête des *Pythia*, l'adjectif *pythionicos* qui désigne le vainqueur à une épreuve de ce concours. La forme Πυθῶ qui est d'abord un théonyme est plus ancienne que la forme Πυθῶν du chant II qui est celle d'un toponyme féminin. L'anthroponyme masculin Πύθων a été ensuite formé quand la δράκαινα anonyme de l'*Hymne homérique à Apollon* est devenu un serpent, dont la première attestation connue se trouve dans *Iphigénie en Tauride* d'Euripide. Nous remercions Cl. Le Feuvre pour ses informations relatives au nom Pythô

2 *Iliade*, IX, 401-405 : « Il n'est rien, pour moi, qui vaille la vie, pas même les richesses que s'est acquise naguère la bonne ville d'Ilion, aux jours de la paix, avant qu'ici vinssent les fils des Achéens ; non pas même celles qu'enferme le seuil de pierre de Phoibos Apollon, le Décocheur de flèches dans Pythô pleine de rochers » (trad. P. Mazon, très légèrement modifiée des paroles d'Achille à Ajax, Ulysse et Phénix qu'Agamemnon lui a envoyés en ambassade).

3 Strabon, IX, 3, 3 = 418 C : θεατροειδές – le géographe, qui emploie cet adjectif également pour la cité de Massalia (IV, 1, 4 = 179 C) qualifie le χωρίον delphique de πετρῶδες, ce qui est aussi le cas pour celui de la fondation phocéenne. L'image du théâtre se retrouve chez l'abréviateur latin de Trogue-Pompée, Justin : *media saxi rupes in formam theatri recessit* (XXIV, 6, 8 - « en sa partie médiane, la paroi rocheuse fait retrait en forme de théâtre », trad. NACHTERGAEL 1977, p. 153). Voir DURVYE, MORETTI 2020 et CABARET, DAN 2020.

4 Voir PÉCHOUX 1992.

5 AMANDRY 1940-1941, p. 253-262 (fouilles de 1941 avec rappel des travaux de L. Lerat en 1934-1935 et de l'exploration sous les dallages effectuée en 1938 et 1939) ; AMANDRY 1942-1943, p. 339-345 (fouilles de 1942).

6 Un programme de l'École française d'Athènes, dirigé par A. Perrier, est en cours. On citera aussi deux travaux inédits de M. Champeaux-Rousselot, une thèse et une thèse de post-doctorat de la 5^e section de l'EPHE, sous la direction de Fr. de Polignac, portant, l'une sur Castalie, l'autre sur le paysage delphique en-dessous (vallée du Pleistos) et au-dessus (Parnasse) du site.

7 Pausanias, X, 24, 7. L'auteur ne dit pas expressément qu'elles la boivent ; les ablutions ne font que purifier.

éléments indispensables à la production d'oracles à Delphes, avec le laurier et le trépied⁸. P. Amandry a consacré un chapitre de sa thèse à ce qu'il appelle « la source sacrée » et à sa difficile identification⁹, liée à la présence de plusieurs sources dans le sanctuaire et ses alentours.

1.1. Castalie

C'est un point qui a suscité bien des malentendus et des confusions, et ce, dès l'Antiquité, puisque son eau est celle qui est la plus fréquemment citée, et souvent à tort. En effet, elle n'a jamais inspiré quiconque, elle purifiait seulement le personnel du sanctuaire et les consultants¹⁰, mais elle fait partie des symboles delphiques utilisés par les poètes au point de devenir un équivalent de Delphes et la source du sanctuaire oraculaire de Daphné près d'Antioche porte son nom¹¹.

Une double installation exploite cette source dans un site de faille rocheuse qui avait tout pour donner l'idée de la manifestation de la puissance divine et qui est, pour certains savants, le site originel des cultes anciens, comme celui de la Terre et des Muses¹². La fontaine archaïque, en bas, n'a été découverte que tardivement, à la suite des travaux de déplacement de la route d'Arachova ; il s'agit d'une fontaine à cour qui peut accueillir un rituel de purification collective lors des consultations oraculaires. La fontaine rupestre qui fut aménagée à l'époque impériale est la seule qu'aient connue les voyageurs qui l'ont dessinée au XVIII^e et au XIX^e siècle et les archéologues de la Grande fouille. Sa visibilité, à l'entrée du site, explique que les poètes de l'époque impériale en aient fait une source d'inspiration et que les auteurs chrétiens antiques y aient situé l'eau que buvait la Pythie¹³ – ils n'avaient pas lu Pausanias qui est clair sur le sujet. Les commentateurs tardifs ont joué un rôle important dans la popularité ultérieure de cette eau, au moins autant que les poètes latins de la fin de la République et de l'Empire.

1.2. Cassôtis

La fontaine Cassôtis fournissait la véritable eau prophétique, mais son emplacement exact demeurait une énigme : Pausanias semble la décrire au nord du temple et au sud de la pierre de Cronos, mais le petit mur à travers lequel, selon cet auteur, on passe pour l'atteindre n'a pas été identifié¹⁴. Quant aux autres informations qu'il fournit, l'auteur déclare rapporter ce qu'on dit de cette eau, sans le prendre à son compte, à savoir qu'elle va sous la terre et que dans l'*adyton* elle donne aux femmes qui la boivent (à savoir les pythies) la faculté de rendre des oracles¹⁵. Il ajoute que la source porte le nom d'une Nymphé du Parnasse qui n'est pas autrement connue. A. Frickenhaus¹⁶ pensait retrouver la source derrière le mur

8 Lucien, *Bis accusatus*, 1. Il convient de signaler que Lucien ne donne pas le nom de cette « eau sacrée » (ἱερὸν νόμα).

9 AMANDRY 1950, p. 135-139. Nous proposons *infra* une réponse à cette question.

10 AMANDRY 1977 ; AMANDRY 1978 ; PARKE 1978. Les deux articles de P. Amandry font le point sur les connaissances archéologiques ; celui de H.W. Parke analyse les sources textuelles. Voir aussi AMANDRY 1996, p. 87-89. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

11 Cette source est connue par l'oracle rendu à Oribase, le médecin de l'empereur Julien, attribué par certains à Delphes, par d'autres à l'oracle de Daphné.

12 AMANDRY 1950, p. 228-230.

13 Origène (*Contre Celse*, 7, 3) l'assied même sur le στόμιον de Castalie. L'idée que l'eau de Castalie est à l'origine du phénomène prophétique conduit Grégoire de Naziance à se réjouir (*Invectives contre l'empereur Julien*, II 32) du silence de la source : sur le rôle de Castalie chez les auteurs chrétiens, voir AMANDRY 1950, p. 236-239.

14 Voir cependant *infra* une hypothèse nouvelle.

15 Pausanias, X, 24, 7.

16 FRICKENHAUS 1910, p. 256-269.

Ischegeaon bornant la terrasse du temple au nord, mur qui présente une ouverture, ultérieurement fermée par un bassin, mais aucune canalisation ne semble avoir conduit l'eau dans l'*adyton*¹⁷. Il en est de même de la proposition de J. Pouilloux qui restituait la fontaine au Nord-Est de la terrasse du temple, près du monument de Prusias¹⁸ : si le rocher a bien été aménagé, nous le verrons¹⁹, l'emplacement ne correspond pas à la description de Pausanias et surtout l'arrivée d'eau n'est pas vraiment assurée dans ce que l'auteur qualifie de « bassin supérieur », encore moins dans le bassin inférieur. La fontaine qui desservait le village de Castri, au-dessus de l'église Saint-Nicolas, fut ornée en 1868 d'une plaque de marbre la nommant Cassôtis, comme l'école était dite « de Delphes » depuis 1858²⁰. Cette fontaine n'a pas véritablement de nom chez les auteurs anciens.

1.3. La fontaine de la terrasse du temple (fig. 1)

Cette eau renvoie très probablement à la fontaine de la terrasse. Plutarque mentionne dans son dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, que ses interlocuteurs font face aux marches du temple, au sud, face au sanctuaire de la Terre et à l'eau de <...>²¹. Le nom de l'eau n'a pas été conservé par les manuscrits, ce qui a permis à l'éditeur anglais W.R. Paton de restituer le nom de Cassôtis, mais R. Flacelière, qui en doutait, conserva la lacune²². Le nom de « fontaine des Muses » a été donné, dès le guide de A. Keramopoulos (1908), à une structure ancienne construite en même temps que les fondations du temple du VI^e s. P. Amandry accepte l'identification de la « fontaine des Muses » avec Cassôtis, mais il supposait que les travaux du temple au IV^e s. l'avaient condamnée²³.

Cette fontaine (*SD* 332, fig. 2) fait partie d'un ensemble plus vaste qui inclut un circuit aménagé dans les substructions du temple. Ce complexe a intrigué, non seulement les touristes à l'époque où il était accessible, mais également certains archéologues, peu nombreux, qui ont tenté de comprendre sa destination et son fonctionnement. C'est d'abord F. Courby qui a examiné, relevé et interprété ce dispositif complexe dans la monumentale publication du temple et de ses abords²⁴. J. Pouilloux est revenu sur la question dans sa contribution des *Énigmes à Delphes* portant sur Cassôtis²⁵. Cherchant à démontrer que Cassôtis se trouve en réalité à l'est du temple, contre un rocher dont nous reparlerons plus tard, il n'accorde pas une attention particulière à la construction de la terrasse. Son explication suppose que l'information récente transmise par Pausanias sur le trajet de l'eau de Cassôtis sous le temple n'est qu'une tromperie des prêtres de Delphes. Si la publication du temple du IV^e siècle n'aborde pas cette question, c'est parce que cette étude se limite à la construction du dernier temple, postérieure aux différents aménagements dont il sera question ici. Cependant, E. Hansen a consacré une partie d'un article publié en 2009 à cette installation, à sa description et à son interprétation²⁶.

17 Le mur du IV^e s. qui limite la terrasse au Nord peut difficilement être qualifié de οὐ μέγα, mais Frickenhaus n'avait pas tort de chercher Cassôtis au-dessus du temple. Pausanias n'est pas toujours précis quand il décrit les offrandes autour du temple et il est possible que certaines constructions se soient dressées sur cette terrasse, comme la fontaine Cassôtis.

18 POUILLOUX 1963.

19 Cf. *infra*.

20 JACQUEMIN, MULLIEZ & ROUGEMONT, 2012, p. 585, n° 300-A (linteau de la porte de l'école de Delphes) et 300B (« la source Cassôtis » dans le village de Castri). Cette fontaine était alimentée par la source Kerna (cf. *infra*).

21 Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 17, 402 C (éd. R. Flacelière, Collection des Universités de France).

22 Voir apparat *ad locum*, *Sur les oracles de la Pythie*, Collection des Universités de France, p. 66, l. 2.

23 AMANDRY 1996, p. 91. Son argument d'un exhaussement significatif du niveau de la terrasse n'est pas étayé.

24 COURBY, 1913-1927, p. 171-184.

25 POUILLOUX 1963, p. 93-98.

26 HANSEN 2009, 128-138



Fig. 1 : Vue de la fontaine de la terrasse SD 332 et des aménagements périphériques (photo D. Laroche).

Il convient de revenir sur l'état des lieux : F. Courby associait à l'installation un espace aménagé (k-j) à l'intérieur des fondations du temple « des Alcmonides », vers l'angle sud-ouest. E. Hansen exclut cette « première chambre » en considérant que le vide actuel n'existait pas dans les fondations du temple du IV^e siècle. Nous nous rangeons à son avis et nous ne prendrons en compte que les trois « canaux » situés à l'est de cette hypothétique pièce occidentale. Le réseau considéré se compose d'un canal (j-c-d) qui débouche sur le côté sud et alimente, au travers d'un petit canal (n) une fontaine proprement dite, espace restreint accessible par un escalier dont ne subsistent que les douze marches les plus basses. Une dérivation (e-f-g-h) de la canalisation contourne ce réduit, dont il récupère l'eau, et se dirige droit vers le mur de terrasse (dit « polygonal ») à travers lequel est aménagé un émissaire (m).

Un autre passage (a-b), situé 55 cm plus haut que le canal décrit précédemment, permet d'accéder depuis une ouverture soignée en façade des fondations à l'extrémité ouest du canal nord. Par ailleurs, E. Hansen a signalé que le parement nord du canal nord est constitué de blocs semblables à ceux que l'on trouve dans la fontaine de la terrasse, blocs qui semblent provenir d'un temple antérieur.

Pour interpréter ces différents aménagements, E. Hansen proposait le scénario suivant : le canal et l'exutoire I correspondraient à un premier état où la source se serait trouvée à l'extrémité intérieure du canal I. Les modifications du réseau d'eau souterrain auraient conduit à reporter le point de captage plus à l'est, au droit du canal II aménagé pour cette raison. On objectera que cette explication ne rend pas compte du canal de jonction entre I et II, situé à la même hauteur que le conduit II. On pourrait donc penser que c'est plutôt un déplacement vertical de la source qui serait à l'origine du nouveau dispositif. Dans l'impossibilité de surbaissier le puissant appareil du canal I, on a préféré ouvrir une seconde voie plus bas et plus à l'Est, en abandonnant le premier passage. Dans tous les cas, on doit imaginer, pour acheminer l'eau dans ces substructions, la présence de conduites de terre cuite, sans lesquelles l'eau se perdrait tout le long des passages. Ainsi les interprétations faites jusqu'à présent sur un faible débit de l'eau, en raison de la petitesse des rigoles visibles, n'ont pas lieu d'être, car ces rigoles accueilleraient des conduits de terre cuite et non l'eau directement. De la même manière, on restituera un dispositif évacuant l'eau au travers du mur

polygonaux, en l'écartant du nu du mur, ce qui est la règle pour tout exutoire placé dans un mur. Il n'y a donc plus lieu de s'étonner qu'on ait gravé deux inscriptions sous le trou d'évacuation. C'est la disparition, ou plus simplement la rupture de ce déversoir qui a provoqué ultérieurement le dépôt calcaire sur ces textes, et non l'irresponsabilité des lapicides !

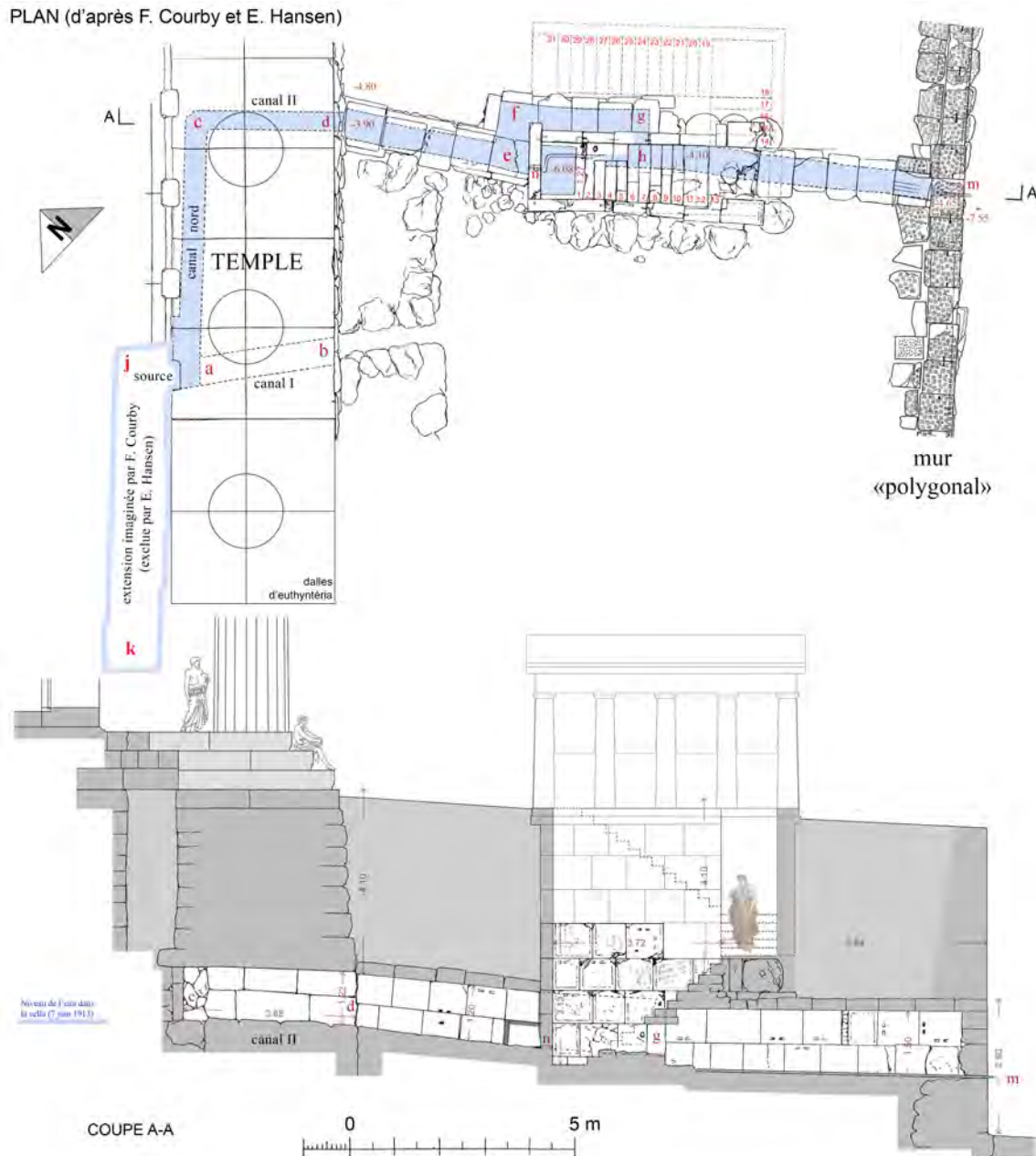


Fig. 2 : Plan et coupe de la fontaine de la terrasse SD 332. État actuel avec restitution.

Le déplacement de la circulation de l'eau ne peut se comprendre qu'en admettant qu'il ait eu lieu lors d'une réfection des fondations, car il était impossible de construire ces tunnels dans une construction préexistante. Nous observons justement une césure très nette des fondations entre les exutoires I et II²⁷, ce qui permettrait d'associer l'appareil autour de l'exutoire I à un premier état - temple(s) antérieur(s) à celui des Alcmonides - et l'ouverture II à la construction du temple de la fin du VI^e siècle²⁸.

Pour résumer, si on peut voir, comme E. Hansen, dans le réseau actuellement visible le résultat d'un déplacement de la source d'ouest en est, il faut garder à l'esprit que d'autres scénarios sont possibles, notamment si l'on considère que le dispositif souterrain placé à l'ouest (a-b) est un passage technique permettant l'accès à la source pour des nécessités d'entretien, ce que semble suggérer l'état des vestiges où l'on voit mal comment l'eau aurait circulé. Toutefois c'est à la fontaine SD 332 que nous allons maintenant nous intéresser.

Nous nous trouvons, en tout état de cause, devant une structure différente d'une fontaine publique ; ces dernières se caractérisent en effet par un débit abondant et une large accessibilité. Ici nous voyons un escalier étroit, ne pouvant être emprunté que par une personne à la fois, s'enfonçant profondément sous le sol et menant à un bassin où se trouve, à un niveau très bas un simple trou, sans embout, destiné à un faible débit, ce que confirme la rigole d'évacuation au sol. Une conclusion s'impose : nous avons ici un dispositif individuel, avec une fonction rituelle par une eau peu abondante, et non une fontaine publique destinée au puisage de l'eau. Cet agencement, qui, d'un point de vue architectural, rappelle celui des bains rituels juifs (*mikvé*), mais où l'eau ne semble pas jouer un rôle de purification, nous conduit tout naturellement à établir le lien, indiqué par Pausanias, avec l'eau que boit la pythie avant de prophétiser. Un parallèle plus pertinent est celui de la fontaine sacrée de la rivière Glan, au pied du temple de Glanum. Cet exemple montre comment la volée d'escalier se retourne à mi-parcours, disposition qui est indiquée à Delphes par l'absence de fondation sur le flanc est de la volée conservée.

Nous avons en effet deux témoignages importants à ce sujet, ceux de Plutarque et de Pausanias dont les informations se complètent. Plutarque et ses amis sont assis sur les degrés du temple en face du sanctuaire de la Terre et d'une fontaine qu'une lacune dans le texte a rendue anonyme. L'un des interlocuteurs, Boéthos, rappelle la présence « d'un sanctuaire des Muses près de la résurgence de l'écoulement où on prenait l'eau qui servait aux ablutions et aux aspersion » et il cite deux vers du poète Simonide : « Pour les aspersion là se puise une eau pure / sous le domaine des Muses aux beaux cheveux. »²⁹.

À l'époque impériale, les auteurs ont écrit que les pythies se purifiaient à la fontaine Castalie, qui, selon Euripide dans *Ion* et dans les *Phéniciennes*, servait aux ablutions de ceux qui fréquentaient le sanctuaire et du personnel de service³⁰. Pausanias, nous l'avons vu, parle de l'eau que buvait la Pythie (X, 24, 7). Il écrit alors qu'après avoir vu la pierre de Cronos, située au-dessus du *téménos* de Néoptolème³¹, en revenant vers le temple, on arrive à la fontaine Cassôtis. La fontaine dont il est question ici se trouvait en

27 HANSEN 2009, fig. 10, p. 125.

28 Pour l'existence de deux temples antérieurs à celui des Alcmonides, l'un des années 650-600 ; l'autre de ca 580, voir BOMMELAER 2015, p. 215-216.

29 Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 17, 402C : Μουσῶν γὰρ ἦν ἱερὸν ἐνταῦθα περὶ τὴν ἀναπνοὴν τοῦνάματος, ὅθεν ἐχρῶντο πρὸς τε τὰς λοιβὰς < καὶ τὰς χέρνιβας > τῷ ὕδατι τούτῳ, ὡς φησι Σιμωνίδης.

« ἔνθα χερωίβεσσιν ἀρύεται [τε] Μουσῶν.

καλλικόμων ὑπένερθεν ἀγνὸν ὕδωρ. »

Simonide, né vers 557-556, a pu connaître le sanctuaire des Muses encore près du temple, alors qu'il avait disparu à l'époque de Plutarque

30 Euripide, *Ion*, 94-97 (les serviteurs du temple) ; *Phéniciennes*, 222-225 (les femmes qui deviendront les servantes du dieu).

31 Voir *infra*. Le *téménos* se trouve à gauche, en sortant du temple. En fait, ces différents lieux, qui ont suscité une abondante littérature (cf. POUILLOUX, 1960), sont peu éloignés les uns des autres.

amont du temple, mais elle semble avoir disparu sous les rochers. La fontaine de la terrasse, alimentée par une résurgence située sous le temple, peut être en relation avec la fontaine supérieure, comme les Delphiens l'on dit à Pausanias. Il n'y a pas de raison de supposer, de leur part, une supercherie, ainsi que l'ont écrit certains de nos prédécesseurs.

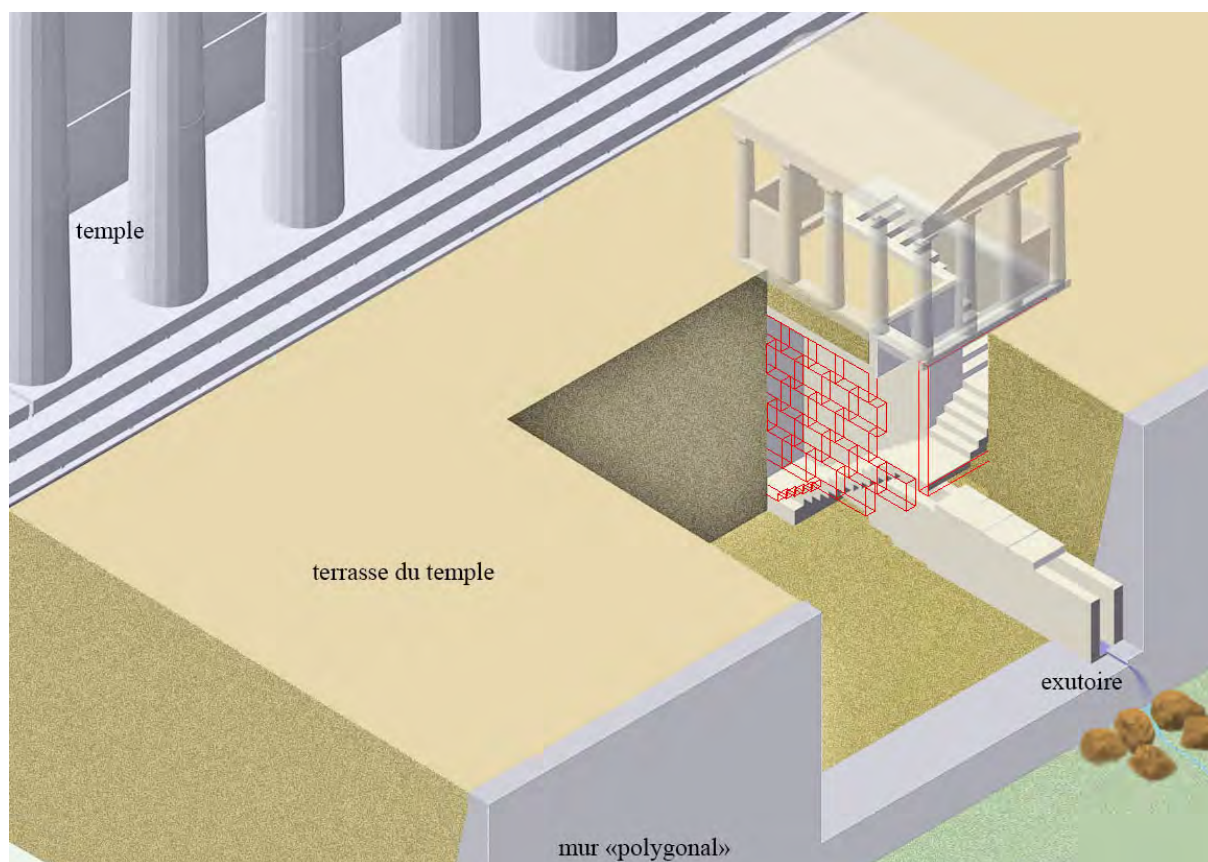


Fig. 3 : Essai de restitution de la fontaine SD 332 Didier Laroche (2024).

On ignore à quoi ressemblait la partie visible de l'installation conservée sur la terrasse³². La Pythie avait-elle accès à cette même eau depuis la cella ou au contraire sortait-elle du temple pour accéder à la fontaine de la terrasse ? Dans ce cas, elle aurait descendu les marches, but l'eau qui sortait de l'orifice en contrebas, situé à 40 cm au-dessus du dallage, puis elle serait revenue dans l'*adyton* du temple. F. Courby, qui a fait des fouilles complémentaires en profondeur dans le temple, a pu apercevoir la nappe phréatique qui se trouvait sous l'*adyton* dans un paysage de faille³³. Le niveau de cette nappe correspondant exactement à celui du canal est-ouest, on est en droit d'établir une relation entre la nappe et l'alimentation du dispositif souterrain, sans pouvoir préciser, en l'état actuel, l'endroit où elle surgissait, endroit qui a pu évoluer au cours des siècles.

32 Voir LA COSTE-MESSELIÈRE 1936, p. 48, n. 3 : l'auteur avait songé à placer le monoptère dit « sicyonien » comme « abri de la fontaine », mais avait renoncé à cette idée pour des raisons chronologiques. Nous constatons cependant qu'un monoptère conviendrait bien à un édifice de protection de la fontaine, et c'est sur ce modèle que nous avons restitué un baldaquin sur la figure 3, destiné à abriter l'escalier d'accès au point d'eau.

33 Voir les photographies dans COURBY 1913-1927, fig. 15 p. 46 et AMANDRY-HANSEN 2010, p. 218, en bas (photographie prise le 15 juin 1914).

1.4. La fontaine Kerna

Située en dehors du sanctuaire, au sud-est du stade, la fontaine Kerna, connue seulement par son nom moderne, comportait un système à deux bassins d'altitudes différentes. Alimentée par une source abondante qui fournit encore aujourd'hui l'eau au village de Delphes, elle a été fortement endommagée en janvier 1980 par une chute de rochers³⁴. Elle a alimenté les fontaines du sanctuaire de façon naturelle par ses résurgences, et artificielle par des canalisations³⁵.

1.5. La fontaine de l'*Asclépieion*³⁶

Selon P. Amandry, cette fontaine est liée à l'une des plus anciennes constructions du site, un aqueduc qui conduisait l'eau d'une résurgence située à l'ouest du temple, au sud-est de la grande base circulaire. Le bassin a été aménagé plus tardivement, on y a inscrit au V^e s. une inscription interdisant d'y entrer, signe que l'eau servait aux besoins du culte, et son chaperon a été refait au IV^e s.³⁷.

D'autres aménagements sont plus ou moins connus : bassins et canalisations de diverses natures. Le sanctuaire avait un besoin important d'eau, ne serait-ce que lors des sacrifices, quand il fallait nettoyer à grande eau les abords de l'autel, mais on sait très peu de chose de tout cela.

2. Les rochers de Delphes

2.1. Pourquoi Pythô est-elle *πετρήεσσα* ?

La forme du nom Pythô n'est pas celui d'un toponyme, mais d'un théonyme féminin que L. Dubois rapproche de Gorgô, Létô, ou Enyô et désigne l'antique maîtresse du lieu³⁸.

L'adjectif qui accompagne chez Homère et Hésiode le nom de Pythô relève du type d'adjectifs en *ήεις/ήεσσα/ήεν*, attesté dès le mycénien par le charmant *wodowe* « plein de roses », appliqué à des parfums de grande valeur³⁹ ; il signifie « plein de ... » et non « de nature ... ». L'adjectif grec *πετρήεσσα* a aussi le sens actuel du français « rocheux » et c'est ce sens qui convient mieux à d'autres cités, comme Aulis⁴⁰. Cependant

34 AMANDRY 1996, p. 90.

35 POUILLOUX 1963, p. 96 ; AMANDRY 1996, p. 90.

36 Le nom que lui ont donné les archéologues vient de la découverte dans le voisinage de plusieurs dédicaces à Asclépios datées du IV^e et du III^e s. et de l'identification de la structure SD 343 avec le sanctuaire de ce dieu : voir BOMMELAER 2015, p. 378-279.

37 AMANDRY 1942-1943, p. 341-345 ; AMANDRY 1996, p. 92-93.

38 DUBOIS 2006, p. 56. Dans son étude sur le nom de Pythagore, L. Dubois s'est intéressé à l'étymologie du nom de Pythô en rappelant (p. 60) l'étymologie populaire connue depuis *l'Hymne homérique à Apollon* qui lie le mot au verbe pourrir (*πίθασθαι*) et l'explication savante qui renvoie à l'idée d'information (*πυθάνεσθαι*) qui convient bien pour le lieu d'un oracle, mais qui présente la difficulté déjà vue par Strabon (IX, 3, 5) d'un upsilon long dans Pythô et bref dans le verbe *πυθάνεσθαι*, ce qui suppose un allongement pour lequel le géographe donne des parallèles. L. Dubois mentionne le rapprochement fait par C. Watkins avec le nom d'un serpent indien *Ahi Budhnyā*, le « serpent des profondeurs » et *πυθμῆν* « fond ». L'hypothèse d'une étymologie phénicienne (BAYARD 1943) fondée sur *puh* équivalent du grec *δέλφους* pouvant désigner une faille n'est plus retenue. En 1968, P. Chantraine concluait à un toponyme sans étymologie (CHANTRAINE 2009, p. 875).

39 CHANTRAINE 2009, p. 942, s.u. *ρόδον* pour *ρόδέεις*. C'est d'ailleurs le seul sens de l'adjectif français « rocheux » jusqu'au XIX^e s., comme le montrent aussi bien le *Littre* que le *Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 1973.

40 *Iliade*, II, 496. Dans le cas de Delphes, si on préfère ce sens, on peut penser aux parois des Phétriades qui minéralisent le site.

l'impression qui se dégage du site en un second temps, après la découverte de sa forme théâtrale, c'est l'abondance des rochers et le site de Delphes justifie pleinement cet adjectif⁴¹, même si, aujourd'hui, les endroits les plus riches en rochers sont hors du parcours habituel des touristes.

Le plan avec les rochers en couleurs (fig. 4) montre clairement un couloir emprunté par les rocs, de même qu'il y a une voie préférentielle pour les coulées de boue, celle du torrent Rhodini, nommé d'après la Phétriade le long de laquelle il coule⁴², que la Grande fouille avait détourné par des barrages construits entre le 12 et le 18 octobre 1893⁴³.

Dans l'Antiquité, les rochers n'ont pas été évacués ; ils ont été utilisés dans les aménagements ultérieurs, comme on peut le voir : on y a installé des bases de statues ; on les a intégrés dans des murs, en les ravalant (niche du bas du sanctuaire ; restauration du mur nord de la terrasse du temple, l'*ischegaon* des Comptes de la construction du temple au IV^e s.) ; enfin, selon une technique bien expliquée par E. Hansen⁴⁴, à l'époque archaïque on les a coupés en deux pour les utiliser dans des murs de soutènement, tout particulièrement le grand mur polygonal retenant au sud la terrasse du temple. La règle lesbique, une lanière de plomb qui suivait le contour du bloc permettait de lui trouver des voisins. Les rochers chus aux époques mycénienne et géométrique ont été englobés dans les fondations du temple de la 2^e moitié du VI^e s., comme l'a montré la fouille de P. Amandry en 1938⁴⁵.

Dans ce couloir des rochers, on note trois aires d'accumulation visibles – il faut cependant être conscient que les secteurs « vides » avaient été occupés par les rochers qui ont servi à la construction des murs : le soutènement de la terrasse du temple a dû en consommer un grand nombre. Ce qu'on appelle aujourd'hui le grand mur polygonal n'est que la partie inférieure d'un mur dont l'élévation se composait de quinze assises régulières de parpaings en remploi, provenant principalement des trésors détruits lors de l'aménagement de la terrasse. Les fouilleurs ne trouvèrent en place que trois assises, dont certaines ont disparu depuis.

Nous trouvons donc les accumulations suivantes :

a) au nord-est, au niveau du haut de la partie du théâtre qui accueille les spectateurs – on remarque tout particulièrement ceux qui tombèrent sur une construction monumentale du IV^e s., en calcaire de la carrière dite aujourd'hui de Saint-Élie, construction restée inachevée⁴⁶.

b) une deuxième aire se trouve sur la terrasse qui domine le temple : elle a dû être à l'origine de la construction du mur « qui retient les terres » lors de l'édification du temple du IV^e s. À la fin du VI^e siècle, si le mur méridional de terrasse fut bien construit, ce ne fut pas le cas de son homologue au nord, dont il reste cependant le départ en un magnifique appareil polygonal. On ignore les raisons de son inachèvement. Le mur construit en lien avec le nouveau temple créa les conditions d'une terrasse qui surplombait le temple

41 Les rochers continuent de tomber, entraînant des interdictions de fréquenter tel ou tel espace : c'est le cas du stade qui n'offre plus aux visiteurs la possibilité de « courir un stade ».

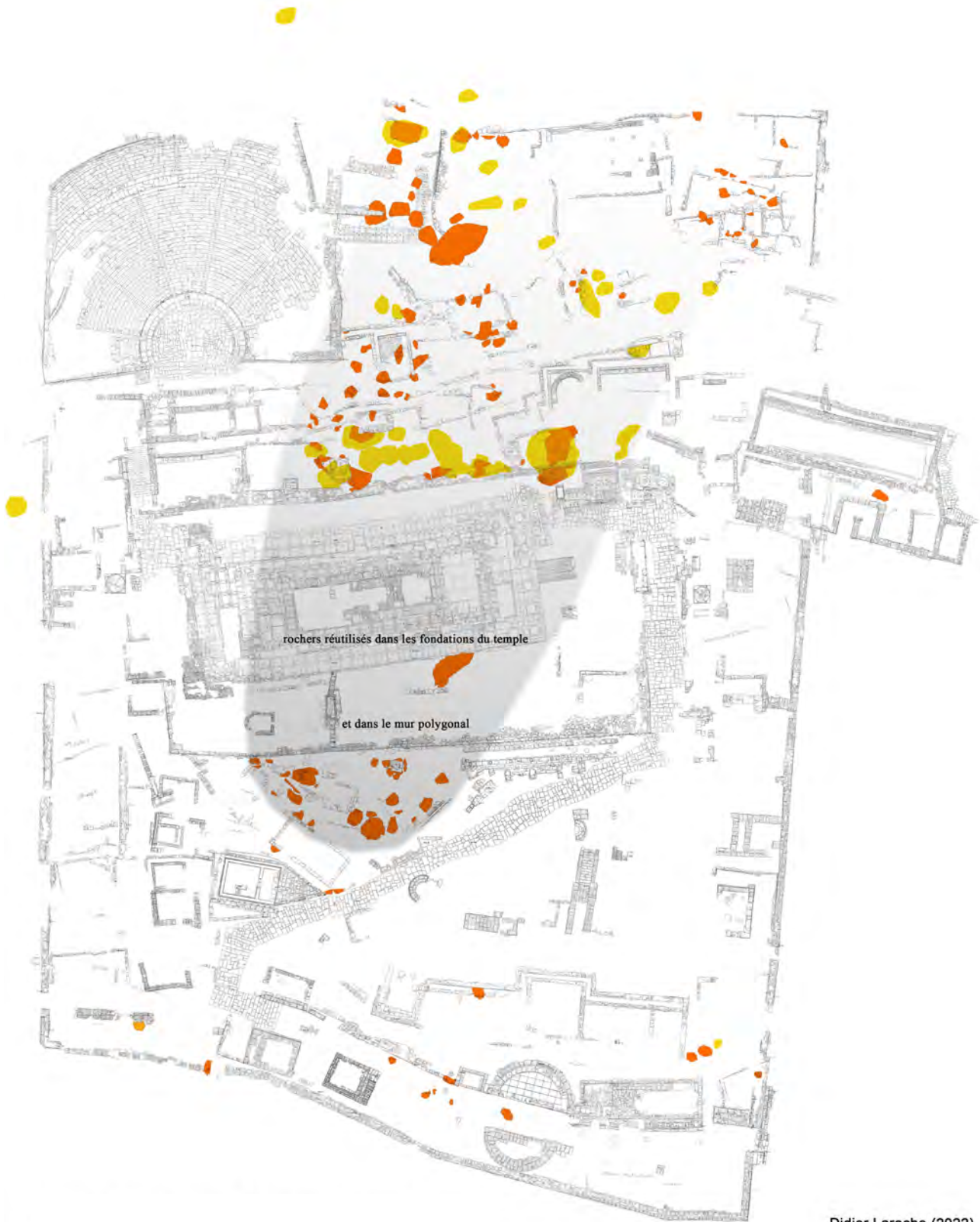
42 Le *Journal de la Grande fouille* l'appelle Xéropotomo, « le cours d'eau à sec », nom qui ne peut désigner dans ce cas le Pleistos dont l'hydronyme antique pouvait faire allusion inversement à l'abondance de ses eaux. Les digues, sans doute ébranlées par des travaux successifs, ne purent arrêter la coulée de décembre 1935.

43 Le 2 juillet 2006, le site fut sauvé par l'existence d'un coupe-feu qu'emprunta la coulée de boue au lieu de suivre son chemin habituel.

44 HANSEN 1974. L'architecte danois est allé très loin dans l'usage des rochers puisqu'il finit par produire des blocs pour mur de soutènement d'appareil isodome. Il leur a laissé à l'arrière leur forme originelle que P. Amandry a pu photographier lors des travaux de remontage du mur polygonal, en partie arraché par la coulée de boue de 1935.

45 LEMERLE 1938, p. 461- 462.

46 La disposition des rochers et la découverte de blocs de cet édifice en divers points du sanctuaire montrent que l'arrêt du chantier n'est pas lié à la chute des rochers ; cette dernière eut lieu ultérieurement, à un moment difficile à préciser.



Didier Laroche (2022)

Fig. 4 : Couloir d'éboulement des rochers dans le sanctuaire. Légende : en orange, les rochers dessinés dans l'*Atlas de Delphes* ; en jaune ceux qui sont reportés sur le plan général dressé par Y. Dupuis en 1926.

et n'a jamais été signalée dans les publications. Ce mur résista presque toute l'Antiquité⁴⁷ et ne fit l'objet de réparations dans sa partie orientale qu'à la fin de l'Empire romain, réparations qui intégrèrent les rochers responsables de sa destruction.

c) Une dernière aire se trouve sous le grand mur polygonal, là où s'étend la partie sud du sanctuaire de Gé dont la partie nord fut engloutie sous la terrasse du temple d'Apollon dans la seconde moitié du VI^e s.

2.2. Les pierres qui ont retenu l'attention et portent un nom

2.2.1. La pierre de Cronos

Selon Hésiode⁴⁸, Rhéa, lassée de voir Cronos avaler tous les enfants qu'elle lui donnait, entoura une grosse pierre de langes qui fut aussitôt engloutie. Devenu adulte, Zeus vainquit son père et lui fit recracher ses enfants dans l'ordre inverse, en commençant par la pierre qu'il plaça (στήριξε : enfonça profondément) « à Pytho la divine, au bas des flancs du Parnasse, monument durable à jamais, émerveillement des hommes mortels ». Pausanias a vu cette pierre, à quelque distance, au nord de la tombe de Néoptolème⁴⁹; il la décrit comme un λίθος οὐ μέγας. La « grosse pierre » choisie par Rhéa est, dans le paysage delphique, une pierre de petite taille qui fait l'objet d'un culte : tous les jours, elle est ointe d'huile et lors de chaque fête – et par là l'auteur semble entendre toutes les fêtes célébrées à Delphes, et non seulement celles de Zeus –, elle est recouverte d'une toison⁵⁰.

Si on suit Hésiode, la pierre devrait être fichée dans le sol. Elle devait se trouver dans un enclos dont Pausanias ne parle pas. Ce qui serait le plus en rapport avec le mythe, serait qu'il s'agisse d'une météorite qui se fiche bien dans la terre qu'elle creuse. Mais comment a-t-elle été identifiée ? On connaît dans le monde grec des cultes de météorites, comme celle qui était conservée à Caunos et qui figure au revers des statères d'argent de cette cité entre 490 et 390 ou la pierre conique du sanctuaire d'Aphrodite à Paphos qui recevait aussi des onctions régulières d'huile et qui est connue notamment par des émissions de bronze de la Confédération chypriote, portant au droit le buste de Julia Domna et au revers le temple d'Aphrodite et le bétyle⁵¹.

2.2.2. L'*omphalos*

L'*omphalos* est en fait la pierre de Delphes la plus célèbre, connue aussi bien par les textes littéraires et épigraphiques – dans ce cas, les *Comptes de construction du temple*⁵² – que par l'iconographie où elle symbolise Delphes, que ce soit sur les vases attiques et italiotes de la fin du V^e s. et du IV^e s. représentant la

47 POUILLOUX 1960, p. 89. L'emploi par l'auteur de « béton romain » ne préjuge en réalité pas de sa date réelle dans l'Antiquité tardive.

48 Hésiode, *Théogonie*, 453-506.

49 Pausanias, X, 24, 6. L'auteur présente l'identification de la pierre delphique à celle qui fut substituée à l'enfant Zeus comme une croyance locale.

50 ἔρια τὰ ἀργά – littéralement : « des laines non travaillées ».

51 Caunos : voir KONUK 2017, n° 69 ; 216-220 ; 639 ; 926-928 ; 2324 ; Paphos : IACOVOU 1994, p. 55, 15 et pl. XI.

52 BOUSQUET 1989, n° 46 B III, l. 4-5 (fourniture de six blocs de calcaire pour le secteur de l'*omphalos*) ; 49A1, l. 10-12 (construction d'une protection de briques crues autour de l'*omphalos*) ; 59A, l. 30-33 (peinture à l'encaustique de l'épistyle surmontant la *prostasis* de l'*omphalos*) ; 62IIB, l. 73-80 (ravalement de parpaings dans le secteur de l'*omphalos*).

rencontre d'Apollon et de Dionysos, le meurtre de Néoptolème ou la supplication d'Oreste, sur les reliefs comme l'en-tête du décret pour l'homme politique athénien Démade ou les offrandes faites au *Pythion* d'Icaria en Attique, mais elle figure aussi avec des statues d'Apollon et sur des monnaies, que ce soient les tétradrachmes de l'Amphictionie avec, au revers, le dieu assis sur elle, ou certaines pièces de bronze de Delphes portant, au droit, les têtes d'Hadrien ou de Faustine l'Ancienne, ou encore des peintures romaines représentant des scènes delphiques.

Le mythe des deux aigles envoyés des deux extrémités de la terre, alors imaginée comme un disque, mythe que nous connaissons par Pindare⁵³, n'explique pas comment la pierre est arrivée à Delphes. Il est vrai que cette source n'est transmise que par une brève paraphrase en prose qui dit que « sur ce que les Delphiens appellent *omphalos* se posèrent ensemble les aigles lâchés par Zeus, l'un du couchant, l'autre du levant », ce qui laisserait entendre que l'*omphalos* existait avant que sa signification ne fût évidente, à moins que le péan n'expliquât plus loin que Zeus avait marqué l'endroit avant de faire partir les oiseaux. Mais comment est arrivé l'*omphalos* ? Rien en effet ne dit qu'un des aigles portait une pierre qu'il aurait lâchée lors de la rencontre des oiseaux, comme Zeus le lui aurait ordonné. Il semble que les *omphaloi*, tous les *omphaloi* visibles à Delphes (et ailleurs) soient des artefacts qui évoquent un objet qui paraît privé de matérialité⁵⁴. L'essentiel demeure la notion de centralité et le terme grec, comme le terme nombril, renvoie à une réalité qui peut être concave ou convexe.

2.2.3. La pierre de la Sybille (πέτρα)

Si l'on excepte les pierres qui font l'objet d'un rituel comme la pierre de Cronos, elle est la seule pierre nommée par la tradition littéraire : lors de la promenade qui les conduit de l'entrée du sanctuaire au temple, Plutarque et ses amis s'arrêtent devant « cette pierre (ou rocher) qui est près du *bouleutèrion* » et où la première Sibylle s'asseyait pour rendre ses oracles⁵⁵. L'itinéraire de Pausanias et la visibilité de cette « pierre qui sort du sol » avait permis à Th. Homolle de l'identifier avec l'actuel rocher *SD* 326 et, allant plus loin, de reconnaître le *bouleutèrion* dans l'édifice allongé, daté au plus tard du début du VI^e s., *SD* 221. Un contemporain de Pausanias, l'auteur chrétien Clément d'Alexandrie parle de la première Sibylle, assise sur le rocher près du *bouleutèrion* de Delphes, tout en reconnaissant de pas être allé sur place⁵⁶. G. Rougemont a exposé, dans son compte-rendu de *l'Atlas de Delphes*⁵⁷, que c'était loin d'être assuré, mais il maintient le rocher de la Sibylle à l'emplacement indiqué par Th. Homolle, comme l'avait fait P. de La Coste-Messelière⁵⁸.

53 Pindare, fr. 54.

54 Ainsi Pindare (*Deuxième dithyrambe pour les Athéniens*, 1-4) invite les dieux de l'Olympe à se rendre à Athènes « au nombril de la ville, très foulé, odorant » (πολύβατον οἷ τ' ἄστεως ὀμφαλὸν θυόεντ'), un nombril qui correspond à la métaphore actuelle du cœur. M. CHAMPEAUX-ROUSSELOT (2013) a repris dans sa thèse sur Castalie l'ensemble des sources relatives à cette pierre particulière (p. 651-765), ce qui lui a permis de constater qu'aucun *omphalos* de pierre n'est lié au site de Castalie qui est le lieu de référence de l'*omphalos* « concave » de Pythô. L'*omphalos* convexe s'impose ultérieurement et à Delphes, au point de devenir le symbole du sanctuaire oraculaire.

55 Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, IX, 398 C ; Pausanias, X, 12, 1.

56 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 70, 3.

57 ROUGEMONT 1980, p. 102, au n°221 « *Bouleutèrion* ».

58 LA COSTE-MESSELIÈRE 1936, p. 70, n. 2 et pl. L, n°17 ; 1969, p. 752 avec renvoi au plan d'A. Tournaire, *BCH* 21, 1897, pl. XVI-XVII.

2.2.4. La pierre de Létô

Ce rocher est connu par le seul Cléarque de Soloi, élève d'Aristote, qui est allé à Aï-Khanum où il a consacré les maximes delphiques⁵⁹. Ce rocher est une base de statue, comme celui de la Sphinge naxienne et portait le groupe de Létô tenant dans ses bras l'enfant Apollon qu'elle incite à tuer Python, en lui criant « ἴε ἴε παῖ » (*tire, tire, mon enfant*) d'où viendrait le cri ἴε παῖν du chant à l'origine apollinien. Comme Cléarque⁶⁰ évoque le platane qui ne peut être que celui qu'aurait planté Agamemnon, quand il avait consulté l'oracle, le monument devait plutôt se trouver près de Castalie. Il existe en effet deux localisations de la mort de Pythôn, l'une près du sanctuaire de Gè, comme dans l'*Hymne homérique à Apollon* où Python est une serpente et Apollon un jeune adulte ; l'autre près de Castalie qui est le lieu de la version où Apollon est un enfant porté par sa mère, version illustrée par des vases attiques du début du v^e s. et par la poésie alexandrine – Artémis est parfois présente. Pythôn est alors un mâle anthropomorphe ou anguipède. L'identification du rocher *SD 327* avec celui de Létô, due à Th. Homolle, a été contestée par P. de La Coste-Messelière et par G. Rougemont⁶¹.

Nous ne connaissons aucun autre rocher qui aurait reçu un nom dans l'Antiquité. Il faut cependant mentionner ce que les archéologues appellent le rocher des Labyades, un fragment détaché de la paroi de la Phétriade de l'ouest et tombé à quelque distance, de l'autre côté du chemin allant de Castalie à l'Apollonion. La pierre est connue depuis le milieu du xix^e s.⁶² et l'inscription qu'elle porte, datée par l'écriture du début du v^e s., ne pose pas de problème de déchiffrement, mais demeure d'interprétation délicate.

2.2.5. L'enclos avec le tombeau de Néoptolème

Un autre rocher remarquable par sa taille et resté anonyme, quoique son aménagement l'ait relié à un enclos et donc à une divinité ou à un héros, se trouve au nord-est du temple⁶³ (**fig. 5 et 6**). L'emplacement s'accorde bien avec celui du *téménos* de Néoptolème qui abritait le tombeau du fils d'Achille, mort à Delphes : « lorsque l'on sort du temple et qu'on tourne à gauche, il y a un enclos et à l'intérieur la tombe de Néoptolème, le fils d'Achille »⁶⁴. Les traces au sommet de ce rocher n'ont pas été étudiées, mais, comme celles qu'on retrouve sur le rocher de la sphinge des Naxiens, elles pourraient donner des informations sur ce qui s'y trouvait, peut-être l'autel sur lequel on sacrifiait au héros thessalien.

Depuis la fouille systématique du sanctuaire, un accord s'était fait pour retrouver l'enclos de Néoptolème dans l'enclos *SD 507*, malgré certaines réticences de J. Pouilloux⁶⁵ ; cependant G. Roux a démontré que la structure d'époque classique était inachevée et que, de surcroît, le lieu était inaccessible

59 ROBERT 1968, p. 421-457.

60 Athénée, XV, 701b.

61 LA COSTE-MESSELIÈRE 1936, p. 70, n. 2.

62 WESCHER, FOUICART 1860, n° 480; BAUNACK 1899, n°1863, p. 181-184 ; HEINRICHS 2010.

63 J. Pouilloux a utilisé cette installation dans sa restitution de la fontaine Cassôtis. Nous avons vu plus haut les difficultés que présentait cette hypothèse.

64 Pausanias, X, 24, 6 : Ἐξελθόντι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τραπέντι ἐς ἀριστερὰ περίβολός ἐστι καὶ τοῦ Νεοπτολέμου τοῦ Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος. Nous avons songé à identifier le *téménos* de Néoptolème avec la terrasse d'Attale 1^{er}, en raison des liens entre le fils d'Achille et la dynastie pergaménienne, mais notre nouvelle interprétation de cette terrasse s'oppose désormais à cette hypothèse.

65 POUILLOUX 1960, p. 49-60. Ce qui joua en faveur de l'identification fût la découverte par L. Lerat en 1934 (LERAT 1938, p. 201) dans l'angle sud-est de l'enclos d'un grand *pithos* rempli de cendres, d'os d'animaux et de fragments de céramique qui permirent de reconstituer un vase mycénien à quatre anses.

depuis la construction de l'ensemble attalide. Il a proposé de le chercher plus au nord dans « un espace aujourd'hui désert, sans traces de construction antique », au sud de la *Leschè* des Cnidiens⁶⁶. Quoique le lieu soit bien à gauche du temple, l'itinéraire de Pausanias ne paraît pas des plus simples, puisque peu après avoir vu la tombe de Néoptolème et la pierre de Cronos, il descend vers le temple et remonte ensuite à la *Leschè*, ce qui invite à chercher l'enclos du fils d'Achille plus près du temple. Outre Pausanias, deux scholies, l'une au vers 62 de la VII^e *Néméenne* de Pindare, l'autre au vers 1648 de l'*Oreste* d'Euripide, évoquent une première inhumation du héros sous le seuil du temple, avant que Ménélas ne l'ensevelisse ailleurs dans le sanctuaire. G. Roux⁶⁷ montre bien que les scholiastes ont pris à la lettre le terme οὔδος employé par Phérécyde d'Athènes qui voulait simplement dire que le héros était enterré près du temple d'Apollon. Néoptolème est une figure de héros sacrilège dont Pindare donne deux images : dans le *Péan pour les Delphiens*, il approuve sa mise à mort, car il a tué Priam auprès d'un autel ; dans l'ode pour un vainqueur égénète, il fait du descendant d'Éaque d'Égine la victime d'une rixe à propos de parts sacrificielles et rappelle qu'il fut enterré près du temple. Contrairement à ce que dit Pausanias⁶⁸, Néoptolème fut honoré à Delphes avant son intervention lors de l'invasion galate. Selon Pindare, il avait un sanctuaire dans un bois sacré, près du temple. Pindare se réfère à la situation qui suivit la reconstruction du temple sur une nouvelle terrasse, ce qui aurait pu être à l'origine d'un déplacement de la tombe, si elle existait auparavant dans le voisinage de l'édifice précédent. Ce qui pourrait être le cas, si le culte de ce héros revendiqué aussi par les Thessaliens avait été introduit après la première guerre sacrée, dans le cadre de l'Amphictionie. À l'époque, l'inexistence d'un mur de terrasse faisait qu'un bois de lauriers et de myrtes pouvait s'étendre à proximité du temple. L'aménagement du sanctuaire tel que l'a vu Pausanias est postérieur à la construction du mur dit *ischegaon* dans la seconde moitié du IV^e s. et peut être lié à la guerre contre les Galates ou à une initiative du roi Pyrrhos d'Épire, son descendant par Molossos, fils d'Andromaque⁶⁹. On pourrait objecter à cette proposition qu'il n'est guère possible d'organiser dans cet espace la cérémonie décrite par Héliodore dans ses *Éthiopiennes*⁷⁰. Cependant, si cet auteur semble bien informé des réalités culturelles générales, sa connaissance de Delphes doit beaucoup à une compilation d'ouvrages divers et il est plus intéressé par le déroulement de son intrigue que par la rigueur de l'information⁷¹.

L'étude récente de la *Leschè* conduit à replacer la prise de Troie sur l'intérieur de la paroi sud du bâtiment. Selon Pausanias, Néoptolème serait le seul que Polygnote aurait représenté tuant des Troyens et le peintre aurait fait ce choix, parce qu'il voulait placer la scène de l'*Ilioupersis* au-dessus de la tombe du héros⁷².

66 ROUX 1987, p. 141-143. Pour les circonstances qui ont conduit à son inachèvement, voir JACQUEMIN, LAROCHE 2001, p.329-330.

67 ROUX 1987, p. 142-143.

68 Pausanias, I, 4, 4.

69 Le culte a pu ensuite être pris en charge par les Attalides qui revendiquaient un lien avec le héros, père par Andromaque de Pergamos, héros éponyme de Pergame (JACQUEMIN 2008). Cela expliquerait la gravure des décrets de Lilaia qui concernent des soldats envoyés par Attale I^{er} pour défendre la cité vers 208. Les Ainianes, dont nous savons par les *Éthiopiennes* d'Héliodore la place que tenait chez eux le fils d'Achille, ont pu ensuite prendre la succession de la dynastie pergaménienne, s'ils n'avaient eu auparavant un rôle dans ce culte, en tant que membres de l'Amphictionie : cf. SUAREZ DE LA TORRE 1997.

70 Héliodore, *Éthiopiennes*, III,35, 2 ; 4 (l'autel du sacrifice) semble bien être celui d'Apollon ; III, 1, 3 l'hécatombe ; III 1, 2 : la procession, ainsi que les cavaliers font trois fois le tour du tombeau – III, 3, 3 : l'autel du sacrifice d'hécatombe se trouve dans le sanctuaire de Néoptolème.

71 ROUGEMONT 1992. POUILLLOUX 1983 est plus sensible à l'atmosphère générale. SUAREZ DE LA TORRE 1997 adopte une position moyenne entre M.P. Nilsson qui dans sa *Geschichte der griechischen Religion* 1909 rejette toutes les informations apportées par Héliodore et FONTENROSE 1960 qui les reprend presque toutes.

72 Pausanias, X, 26, 4. La nouvelle disposition des deux scènes, l'*Ilioupersis* et la *Nékyia*, qui résulte de l'étude du bâtiment (JACQUEMIN, LAROCHE 2012-2013, p. 94-105), place la première sur le mur sud, ce qui correspond à l'affirmation de Pausanias, selon laquelle la représentation se trouverait au-dessus de la tombe du héros, ce qui ne veut pas dire que Néoptolème était figuré sur la même verticale.

2.3. Les rochers, une opportunité pour le sanctuaire

Aujourd'hui, les rochers évoquent le risque de chutes d'objets lourds qui causent des accidents. L'avertissement « chute de rochers » est bien connu et l'entrée de Delphes est signalée par des panneaux qui préviennent du risque qu'on court en abordant la zone des Phétriades. Les chutes de rochers sont, cela est vrai, assez fréquentes dans le secteur. Le site de Castalie est depuis quelques années interdit à la visite



Fig. 5 : Vue du rocher au nord-est du temple.

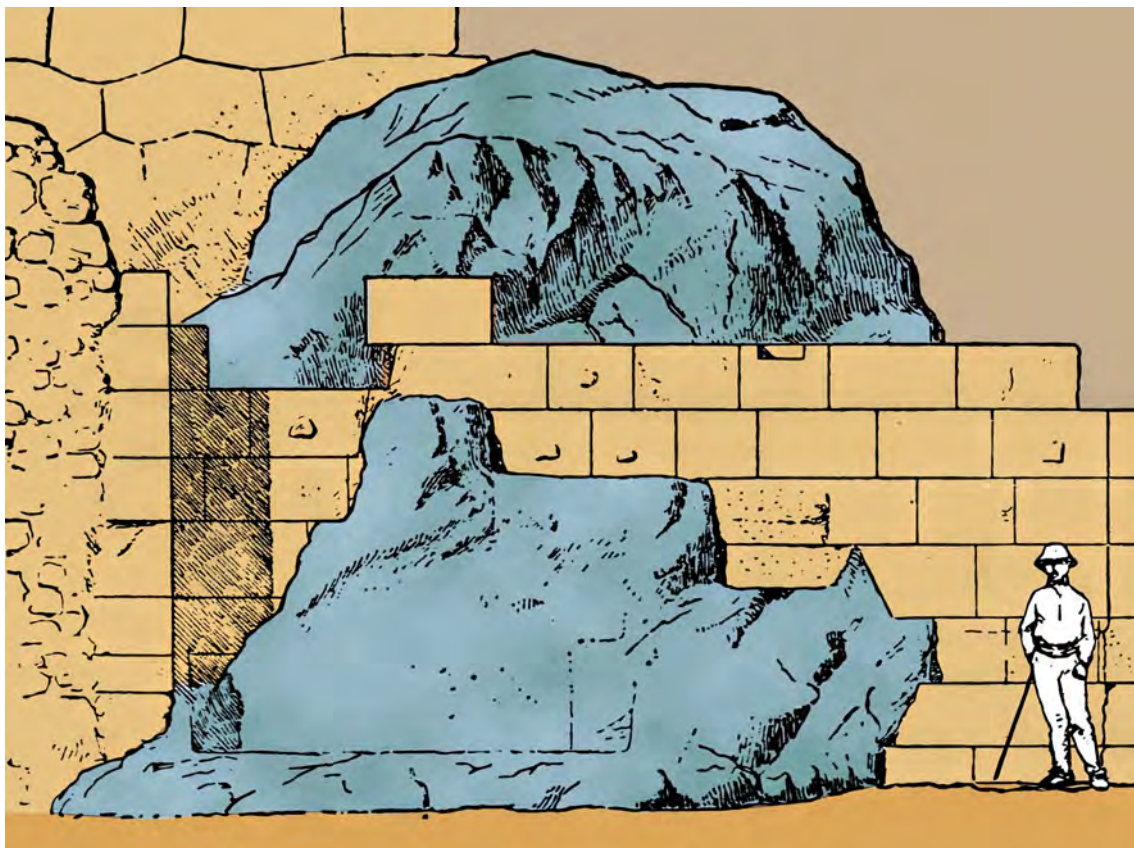


Fig. 6 : Relevé du rocher au nord-est du temple, d'après F. Courby.

et on y a pratiqué divers procédés de sécurisation de la roche, allant des infiltrations de béton armé au voilage métallique. Il y a moins de dix ans une fouille dans la partie nord-est du sanctuaire a été suspendue, à la suite de la chute d'un rocher. À peu près à la même époque, la chute de trois rochers de moyenne importance a entraîné l'interdiction d'entrer dans le stade, privant les touristes du plaisir de courir sur une piste antique. Là aussi on a cherché à protéger les vestiges par divers moyens, notamment des barrières de protection métalliques. On a même attribué à une chute de rocher consécutive d'un séisme la destruction du temple des Alcméonides. Cependant, comme nous l'expliquons dans un article à paraître, cette thèse doit être rejetée.

Dans l'Antiquité, ce sont pourtant les rochers eux-mêmes qui ont assuré la protection du site de Delphes. Les constructions en appareil polygonal à joints courbes sont réalisées, comme l'a bien montré E. Hansen, à partir de rochers tombés⁷³. On peut y voir une facilité d'approvisionnement en pierre, mais également un attachement à ces rochers dont le dessin est conservé lors de la taille qui respecte les formes naturelles des rochers.

Si le gigantesque mur polygonal en amont du temple a été abandonné en cours de travaux, son pendant au sud a, lui, bien été réalisé et il comprenait des prolongements connus par des pierres qui n'avaient pas leur place dans le soutènement de la terrasse du temple⁷⁴. Les fondations du temple et le mur polygonal ont utilisé les rochers situés à leur emplacement même (fig. 7). Bien plus tard, à la fin de l'Antiquité, lors de la réfection tardive de l'*ischegaon*, on a également incorporé les rochers tombés dans le mur (fig. 8).

Ainsi, on voit que ces rochers, qui évoquent pour les modernes surtout une menace, constituaient également, dans l'Antiquité, le substrat des constructions du sanctuaire.



Fig. 7 : Rochers et fondations du temple des Alcméonides (photo D. Laroche).

73 HANSEN 1974.

74 LEMERLE 1938, p. 463.

À Marmaria où les chutes de pierres menacent partout avec la proximité de la paroi des Phédriades, Hérodote nous dit que les rochers qui avaient arrêté les Perses étaient encore visibles à son époque⁷⁵. Plutôt que de les détruire, comme cela a été fait récemment des rochers tombés en mars 1905, on avait préféré à l'époque les garder comme témoins d'une intervention divine providentielle.

Selon un rapport inédit d'A. Chabrol, le site même de Marmaria aurait été choisi en raison de rochers éboulés qui auraient permis d'établir la terrasse. Sur l'un d'entre eux est d'ailleurs établi un monument que l'on a longtemps appelé « trophée des Perses » mais qui, d'après nos recherches en cours à Marmaria, serait un autel. La présence de rochers sous le sol expliquerait que les quatre monuments situés à l'ouest, contrairement au temple en tuf qui a glissé vers la pente, se sont tous, paradoxalement, affaissés en amont.



Fig. 8 : Moitié est du mur de soutènement au nord du temple, intégrant des rochers tombés.

Conclusion

Le sanctuaire initial se trouvait à l'emplacement où demeurent encore l'essentiel des rochers tombés. La sphinge des Naxiens, l'un des monuments les plus anciens de Delphes datant des années 570, était placée sur une colonne posée sur un rocher, ce qui a favorisé, comme pour beaucoup d'autres monuments, sa conservation.

Pythô, « pleine de rochers », a su d'une certaine façon utiliser cet environnement a priori défavorable pour créer un espace singulier propre à la manifestation du divin, en particulier sous les formes de l'eau et des rochers. Le dieu premier de Delphes était Poséidon, *l'époux de la Terre*, le dieu des secousses telluriques, celui qui ébranle le sol. Il est un peu oublié, même s'il avait un autel dans le temple d'Apollon et si une inscription rupestre⁷⁶, trouvée sur le chemin du stade, rappelle la venue du dieu qui débarque (*Poibatèrios*), en un lieu qui peut paraître singulier pour célébrer cette divinité qu'on attendrait plutôt vers le rivage.

⁷⁵ Hérodote, VIII, 39.

⁷⁶ Pausanias, X, 24, 4 ; JACQUEMIN 2005, p. 252-253.

Bibliographie

- AMANDRY, P., 1940-1941, « Chronique des fouilles 1940-1941 — seconde partie : fouilles et travaux de l'École française », *BCH* 64-65, p. 253-287.
- AMANDRY, P., 1942-1943, « Chronique des fouilles 1942-1943 — seconde partie : fouilles et travaux de l'École française », *BCH* 66-67, p. 327-245.
- AMANDRY, P., 1950, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris.
- AMANDRY, P., 1977, « Note de topographie et d'architecture delphique, VI. La fontaine Castalie », *BCH Suppl.* 4, p. 179-228, [doi:10.3406/bch.1977.5124](https://doi.org/10.3406/bch.1977.5124).
- AMANDRY, P., 1978, « Note de topographie et d'architecture delphique, VII. La fontaine Castalie (compléments) », *BCH* 102, p. 221-241, [doi:10.3406/bch.1978.2003](https://doi.org/10.3406/bch.1978.2003).
- AMANDRY, P., 1996, « Brunnen », dans M. Maass (éd.), *Delphi, Orakel am Nabel der Welt, Ausstellung des Badischen Landesmuseums*, Karlsruhe-Sigmaringen, p. 87-94.
- AMANDRY, A., HANSEN, E., 2010, *Le Temple d'Apollon du IV^e siècle, Fouilles de Delphes II, Topographie et architecture 14*, Athènes.
- BAUNACK, J., 1899, « Delphische Inschriften », dans H. Collitz (éd.), *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, II, Göttingen, p. 181-963.
- BAYARD, L., 1943, « Pytho-Delphes et la légende du serpent », *REG* 56, 264-265, p. 25-28, [doi:10.3406/reg.1943.2967](https://doi.org/10.3406/reg.1943.2967).
- BOMMELAER, J.-Fr., 2015, *Guide de Delphes. Le site*, 2^e édition, Athina.
- BOURGUET, E., 1914, *Les Ruines de Delphes*, Paris.
- BOUSQUET, J., 1989, *Les Comptes du IV^e et du III^e s.*, *CID* II, Athina.
- CABARET, D.-M., DAN, A., 2020, « Jérusalem comme théâtre hasmonéen et hérodien », dans L. Lopez-Rabatel, V. Mathé, J.-Ch. Moretti (éd.), *Dire la ville en grec aux époques antique et byzantine*, Lyon, p. 133-160.
- CHAMPEAUX-ROUSSELOT, M., 2013, *Castalie à Delphes : dévoilement d'un site et prolongements*, thèse de doctorat, EPHE, Paris.
- CHANTRAINE, P., 2009, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle édition, Paris.
- COURBY, F., 1913-1927, *La Terrasse du Temple, Fouilles de Delphes II*, Paris.
- DUBOIS, L., 2006, « Le nom de Pythagore », dans G.-J. Pinault, D. Petit (éd.), *La langue poétique indo-européenne, Actes du colloque de travail de la Société des Études indo-européennes, Paris, 22-24 octobre 2003*, Louvain-Paris, p. 55-62.
- DURVYE, C., MORETTI, J.-Ch., 2020, « Θεατροειδής. De la comparaison architecturale à la métaphore spectaculaire », dans L. Lopez-Rabatel, V. Mathé, J.-Ch. Moretti (éd.), *Dire la ville en grec aux époques antique et byzantine*, Lyon, p. 113-132.
- FONTENROSE, J., 1960, *The Cults and Myths of Pyrrhos at Delphi*, Berkeley-Los Angeles.
- FRICKENHAUS, A., 1910, « Heilige Stätten in Delphi », *MDAIA* 35, p. 235-273.
- HANSEN, E., 1974, « Emploi de pierres brutes dans les constructions surtout à Delphes », dans *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris, p. 159-179.

- HANSEN, E., 2009, « Trois notes d'architecture delphique », *BCH* 133, p. 113-152, [doi:10.3406/bch.2009.7559](https://doi.org/10.3406/bch.2009.7559).
- HEINRICHS, J., 2010, « *THRASYMACHO ARCHONTOS*. Eine bronzene Plastik des frühen 5. Jh. V. Chr., phokische Triobole und die delphische Felsinschrift der Labyaden », *ZPE* 175, p. 99-112.
- IACOVOU, M., 1994, *Monnaies de Chypre d'Elvethon à Marc Antonio Bragadino / Cypriote coinage from Evelthon to Marc Antonio Bragadino*, Nicosia.
- JACQUEMIN, A., 2005, « Panthéon et épiclèses delphiques, : Apollon et les autres dieux », dans N. Belayche *et al.* (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithèses, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, [doi:10.1484/M.RRR-EB.4.00358](https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.4.00358).
- JACQUEMIN, A., 2008, « Andromaque et ses amants », dans M. Kohl (éd.), *Pergame, histoire et archéologie d'un centre urbain depuis ses origines jusqu'à la fin de l'antiquité*, Lille, p. 171-183.
- JACQUEMIN, A., LAROCHE, D., 2001, « Le monument de Daochos ou le trésor des Thessaliens », *BCH* 125, p. 305-332, [doi:10.3406/bch.2001.7145](https://doi.org/10.3406/bch.2001.7145).
- JACQUEMIN, A., LAROCHE, D., 2012-2013, « Note sur quatre édifices d'époque classique à Delphes », *BCH* 136-137, p. 83-122, [doi:10.3406/bch.2012.7925](https://doi.org/10.3406/bch.2012.7925).
- JACQUEMIN, A., MULLIEZ, D., ROUGEMONT, G., 2012, *Choix d'inscriptions de Delphes traduites et commentées*, Athina.
- KERAMOPOULLOS, A.D., 1908, *Ὁδηγός τῶν Δελφῶν*, Athina.
- KONUK, K., 2017, *Historia Nummorum on line. Vol. I : Caria*, en ligne : hno.hum.num.fr.
- LA COSTE-MESSELIÈRE, P. de, 1936, *Au Musée de Delphes*, Paris.
- LA COSTE-MESSELIÈRE, P., 1969, « Topographie delphique », *BCH* 93, p. 730-758, [doi:10.3406/bch.1969.4894](https://doi.org/10.3406/bch.1969.4894).
- LEMERLE, P., 1938, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce », *BCH* 62, p. 443-484.
- LERAT, L., 1938, « Fouilles de Delphes (1934-1935) : rapport préliminaire », *RA* 12, p. 183-227.
- NACHTERGAEL, G., 1977, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, Bruxelles.
- PARKE, H.W., 1978, « Castalia », *BCH* 102, p. 199-219, [doi:10.3406/bch.1978.2002](https://doi.org/10.3406/bch.1978.2002).
- PÉCHOUX, P.-Y., 1992, « Aux origines des paysages de Delphes », dans J.-F. Bommelaer (éd.), *Delphes. Centenaire de la Grande fouille réalisée par l'École française d'Athènes, Actes du Colloque Paul Perdrizet, Strasbourg, 6-9 novembre 1991*, Leiden, p. 13-38.
- POUILLOUX, J., 1960, *La Région Nord, Fouilles de Delphes II*, Paris.
- POUILLOUX, J., 1963, « La fontaine Cassôtis », dans J. Pouilloux & G. Roux, *Énigmes à Delphes*, Paris-Lyon, p. 79-101.
- POUILLOUX, J., 1983, « Delphes dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore, la réalité dans la fiction », *JS*, p. 259-286, [doi:10.3406/jds.1983.1469](https://doi.org/10.3406/jds.1983.1469).
- ROBERT, L., 1968, « De Delphes à l'Oxus, inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane », *CRAI* 112, 3, p. 416-457, [doi:10.3406/crai.1968.12291](https://doi.org/10.3406/crai.1968.12291).
- ROUGEMONT, G., 1980, « Un Atlas delphique », *RA*, p. 97-104.
- ROUGEMONT, G., 1992, « Delphes chez Héliodore », dans M.-F. Baslez, P. Hoffmann & M. Trédé (éd.), *Le Monde du roman grec, Actes du colloque de Paris 17-19 décembre 1987*, Paris, p. 93-99.

ROUX, G., 1987, *La Terrasse d'Attale I, Fouilles de Delphes II*, Athènes.

SUAREZ DE LA TORRE, E., 1997, « Neoptolemos at Delphi », *Kernos* 10, p. 153-176, [doi:10.4000/kernos.655](https://doi.org/10.4000/kernos.655).

WESCHER, C. & FOUCART, P., 1860, *Inscriptions de Delphes*, Paris.

Intervisibilités entre sanctuaires et construction du paysage religieux en Grèce continentale et égéenne

François DE POLIGNAC

Résumé

L'intervisibilité entre les sanctuaires est un phénomène qui a été bien étudié pour les cultes minoens de sommet en Crète, mais qui a reçu moins d'attention en Grèce. Cependant, il est possible d'identifier des cas intéressants d'interaction visuelle entre des groupes régionaux de sanctuaires. L'article se concentre sur deux exemples. Le premier est le groupe de cultes de sommet en l'honneur de Zeus entourant le golfe Saronique et le culte de Zeus au sommet de l'Hellanion Oros à Égine, qui se trouve au centre de ce groupe. Le second est le triangle visuel formé par le mont Lykaion, le mont Ithome et le sanctuaire d'Apollon à Vassai en Arcadie. Les deux cas montrent chacun à leur manière que les cultes de Zeus au sommet des montagnes et leur visibilité ont joué un rôle central dans la formation du paysage religieux grec, de l'âge du bronze à la période archaïque.

Mots-clés : cultes de sommet, Égine, Hellanion Oros, Ithome, Lycée, réseaux culturels, Zeus.

Abstract

Intervisibility between sanctuaries is a phenomenon which has been well studied for the Minoan Peak cults of Crete but which has received less attention in Greece itself. Though, one may identify interesting cases of visual interaction between regional groups of sanctuaries. The paper focuses on two examples. The first one is the group of mountain top cults of Zeus surrounding the Saronic gulf and the cult of Zeus on top of Mt Hellanion in Aegina, which stands in its very center. The second one is the visual triangle formed by Mt Lykaion, Mt Ithome and the sanctuary of Apollo at Vassai in Arcadia. Both cases show in its own way that the mountain top cults of Zeus and their visibility played a central part in the shaping of the Greek religious landscape from the Bronze Age to the Archaic period.

Keywords : Aegina, cultural networks, Hellanion Oros, Ithome, Lykaion, mountain top cults, Zeus.

La relation entre sanctuaires et paysages peut être comprise de plusieurs manières. Il peut s'agir de définir l'environnement de chaque sanctuaire, celui où il s'insère et qui définit certains de ses caractères ; ou de relever la façon dont la présence, les aménagements d'un lieu de culte, remodelent cet environnement, créent un paysage particulier ; ou encore de déterminer en quoi la consécration d'un lieu à une divinité modifie la façon dont un paysage est regardé. Dans cette dernière perspective, la question peut dépasser le cas de chaque sanctuaire dans sa singularité et concerner le paysage créé par la mise en relation visuelle de plusieurs sanctuaires, pour comprendre quelle perception particulière de l'espace cette inter-visibilité suscite, quel sens elle donne au positionnement des lieux de culte. Le paysage dans ce cas ne correspond pas à une portion d'espace découpée par un observateur se tenant en un point quelconque ; c'est à partir des sanctuaires eux-mêmes et de ce qu'on voit à partir d'eux qu'il s'agit d'évaluer si quelque chose de significatif apparaît.

Bien entendu, dans un pays aux reliefs multiples comme la Grèce, les relations visuelles peuvent être nombreuses et les vues très étendues. Il ne suffit donc pas de déterminer ce qu'on *peut* voir pour comprendre ce qu'il *faut* voir. Voir n'est pas regarder, et c'est là la limite des instruments numériques, SIG et autres, qui montrent ce qui peut être vu à partir d'un point donné, mais ne disent pas en quoi cette possibilité est signifiante, voire si elle a du sens ou non¹. Pour qu'une relation visuelle soit significative, il est évident qu'elle doit trahir une *intentionnalité*, et la mise en lumière de l'intention est nécessaire pour essayer d'analyser le sens d'un dispositif visuel particulier. Il y a peu de sanctuaires à propos desquels on a tenté cette démarche de manière systématique. Un des cas les mieux connus est celui des sanctuaires de sommet crétois d'époque minoenne, dont l'intervisibilité a depuis longtemps attiré l'attention des chercheurs. Même si quelques divergences demeurent dans la manière de définir cette catégorie de cultes selon une liste de critères précis, ce qui fait que les listes des sommets concernés peuvent varier légèrement selon les études, il est manifeste que les relations visuelles entre la plupart de ces cultes dessinent des réseaux régionaux plus ou moins étendus et plus ou moins denses dont la cohérence et l'intentionnalité ne peuvent être mises en doute. En comprendre la signification nécessite cependant une étude précise des relations de ces cultes avec les modalités d'occupation de l'espace et leur évolution dans le temps, et une évaluation attentive de leurs liens avec l'organisation des formes et des lieux de pouvoir dans la Crète minoenne².

En Grèce continentale et égéenne, la question de l'intervisibilité des « sanctuaires de sommet » a fait l'objet d'une moindre attention, d'autant plus que la catégorie même n'est pas toujours définie avec précision³. Mais si on se limite aux cultes de Zeus attestés au sommet de hauteurs bien identifiables dans le paysage, il existe des cas analogues d'interaction visuelle au sein de groupes régionaux. La reprise récente des fouilles au sommet de l'Hellanion Oros, sur l'île d'Égine, siège du culte de Zeus Hellanios à l'époque historique, a ainsi attiré l'attention sur la couronne que forme, autour de l'aire Saronique, un groupe de montagnes au sommet desquelles un culte de Zeus (voire Zeus et Héra) est attesté par les sources archéologiques et/ou textuelles : l'Hymette en Attique, le Parnès à la frontière de l'Attique et de la Béotie, le Cithéron à la jonction de ces deux régions et de la Mégaride, l'Arachnaion en Argolide, et même le

1 Voir par exemple WIZNURA & WILLIAMSON 2021, qui abordent des thèmes proches de ceux qui sont examinés ici, mais sous un angle plus abstrait.

2 Sur la formation, la définition et les interprétations de la catégorie des « cultes de sommet » en Crète, mise au point dans PEATFIELD 2009 ; BELIS 2015, p. 9-35.

3 L'ample étude de BELIS 2015 mêle ainsi des lieux de culte de types et destinataires très variés qui ne me semblent pas constituer une catégorie homogène.

mont Ochi au sud de l'Eubée par temps très clair, sont tous bien visibles tout autour de l'Hellanon Oros (fig. 1)⁴. Dans tous les cas où des données archéologiques sont disponibles pour la période historique⁵, celles-ci témoignent d'une phase d'activité intensive, attestée par des vestiges de sacrifices et d'abondants dépôts de poterie, qui débute à l'époque géométrique, voire à la fin du protogéométrique (Hymette, Parnès, peut-être Hellanon Oros) et dure la plus grande partie de l'époque archaïque. Les formes de fréquentation sont moins claires pour les périodes suivantes, bien qu'on ne puisse pas vraiment parler d'interruption du culte⁶ ; enfin une phase de nouvelle activité est souvent bien documentée à l'époque romaine tardive grâce à des dépôts de poterie et de lampes. Cette synchronie souligne l'appartenance de ces sanctuaires à un système cultuel dont la cohérence dépasse le niveau local. En outre, ces sommets forment un réseau dense de relations visuelles croisées qui englobe aussi le mont Hélicon (visible non seulement depuis les sommets de l'Attique mais aussi depuis l'Arachnaion) et dessinent ainsi une aire de pratiques partagées centrée sur Égine (fig. 2). Ce réseau peut-il traduire l'existence d'une forme de communauté culturelle inscrite dans un espace transcendant les frontières des cités et des régions historiques ? Et à quelle réalité cette communauté pourrait-elle correspondre ? Il est certain que les sommets situés à l'articulation de plusieurs régions, comme le Parnès et vraisemblablement le Cithéron, étaient à l'origine fréquentés par des populations venant des deux côtés de la montagne, peut-être dans le cadre d'une fréquentation saisonnière et partagée des hautes terres, avant la fixation de frontières précises à l'époque classique. Mais quel sens donner à un réseau entier ? En se fondant sur ce que Pausanias rapporte du grand feu allumé au sommet du Cithéron lors des *Daidala*, visible de très loin, on a depuis longtemps posé l'hypothèse d'une visibilité partagée des feux, voire des fumées, lors des rites pratiqués sur ces sommets -ce qui pourrait impliquer l'existence d'un calendrier commun pour les grandes célébrations. Il est vrai aussi que deux de ces montagnes, le Cithéron et l'Arachnaion, figurent dans la liste des sommets où des signaux de feux, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, forment relais depuis la Troade jusqu'à Argos pour transmettre la nouvelle de la chute de Troie⁷.

Mais ce constat n'aide pas à comprendre comment ce réseau s'est constitué, quelle intention il traduit. Pour le dépasser, il faut replacer ces cultes dans une perspective non pas statique, mais diachronique⁸. On sait maintenant qu'un culte était déjà pratiqué à l'âge du Bronze, et plus particulièrement à l'époque palatiale (HR III A2-B), sur plusieurs de ces montagnes - l'Hellanon Oros, l'Arachnaion, peut-être le mont Hymette⁹. Cette phase d'activité semblait devoir être interprétée à la lumière des transformations qui touchent la Grèce centrale et péloponnésienne à la suite de l'essor des palais mycéniens dans la région¹⁰. Or, les découvertes effectuées lors des fouilles récentes au sommet de l'Hellanon Oros permettent de formuler l'hypothèse d'une fréquentation encore plus ancienne du site, dès l'Helladique Moyen, peut-être

4 Voir la contribution de T. KRAPP *et al.*, dans ce volume. POLIGNAC, à paraître. Rappelons que tous ces sommets sont de hauteur moyenne, de 531 m pour le plus bas (Hellanon Oros) à 1410 m pour le plus élevé (Parnès). Je laisse cependant de côté les collines de l'Attique visibles depuis Égine (Olympos, Pani) où des traces d'activité ont été décelées sans que l'on soit sûr qu'il s'agisse de cultes ou que l'on connaisse la divinité concernée.

5 Seul le culte du Cithéron n'est connu que par les sources textuelles, en particulier la célèbre description de la fête des *Daidala* par Pausanias, IX, 2, 4. Il est cependant vraisemblable que cette fête tirait ses origines d'un culte plus ancien.

6 A Égine, une partie de l'activité rituelle se déplace au VI^e siècle vers le sanctuaire de Zeus Hellanios aménagé en contrebas, au nord de la montagne, les sacrifices restant sans doute pratiqués sur le sommet : POLINSKAYA 2013, p. 319-343.

7 Eschyle, *Agamemnon*, 296-309.

8 VOTOKOPOULOS *et al.*, à paraître. POLIGNAC, à paraître.

9 Hellanon Oros : KRAPP *et al.*, dans ce volume. Arachnaion : PSYCHOYOS & KARATZIKOS 2015. Sur l'Hymette, la dizaine de tessons datables de l'HR III A2-B publiés par LANGDON 1976, p. 53-55, fournissent un indice un peu maigre, mais il faut rappeler qu'une partie de la céramique trouvée dans les fouilles anciennes a été perdue (LANGDON 1976, p. 52, n. 2), ce qui interdit toute conclusion définitive.

10 SALAVOURA 2018, p. 75-80. POLIGNAC 2023, p. 182-183.

dans un but culturel¹¹. Cette période correspond à l'apogée du site de Kolonna à Égine qui, au cœur du golfe Saronique, jouait depuis l'Helladique ancien un rôle central de redistribution et de contrôle des échanges entre l'espace égéen d'un côté, le golfe Saronique et la Grèce continentale de l'autre. L'apparition d'un culte sur un sommet visible dans toute la région serait le signe, la marque symbolique de la suprématie régionale égéenne, et la centralité de l'Hellasion Oros et de son Zeus ne serait pas seulement métaphorique, comme dans la légende qui attribue la fondation du culte à Éaque pour mettre fin à une sécheresse affligeant « les Grecs », mais bien concrète. Dans cette hypothèse, c'est par rapport à ce culte premier qu'il conviendrait d'interpréter l'apparition de cultes semblables sur d'autres sommets à l'Helladique récent, l'Arachnaion et peut-être l'Hymette, non pas comme des cultes purement locaux mais selon des dynamiques de relations régionales, d'interactions et de développement de nouveaux centres d'activité et de pouvoir qui restent à préciser¹². De la même manière, c'est par rapport à la survivance -réelle ou mémorielle- de ces cultes anciens qu'il conviendrait d'apprécier la mise en place d'un réseau plus étendu de cultes à l'époque géométrique.

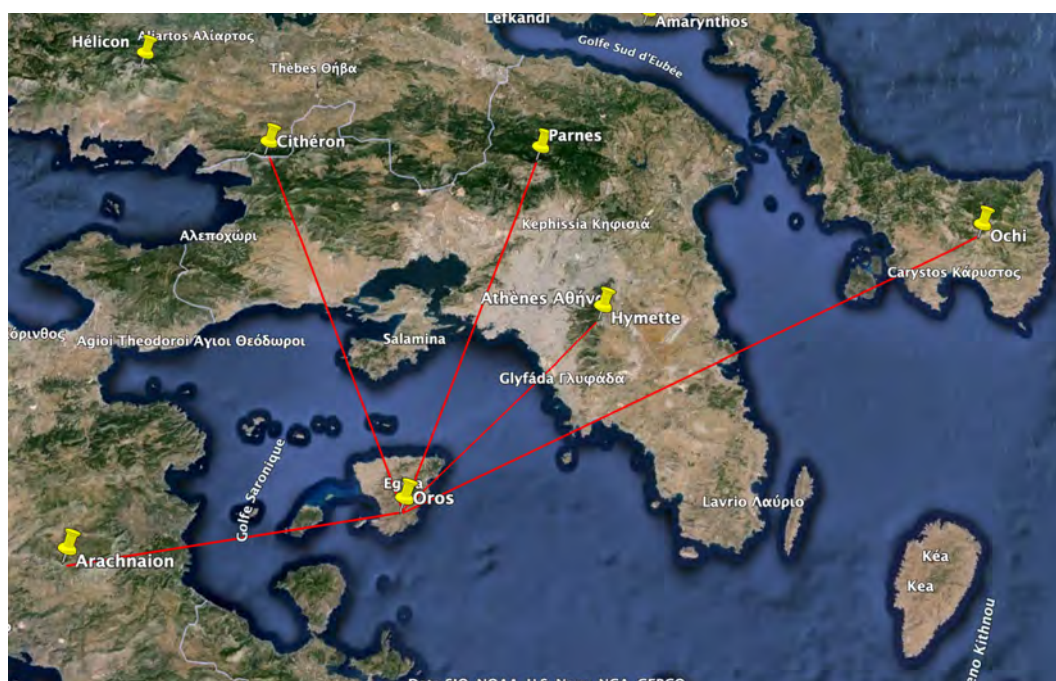


Fig. 1 : Sommets visibles depuis l'Hellasion Oros.

C'est donc dans une perspective dynamique de la formation des paysages religieux que le rôle des cultes de sommet et de leurs relations visuelles gagne à être étudié, d'autant plus que l'implantation d'autres types de culte semble également déterminée par des systèmes de relation visuelle avec des montagnes consacrées à Zeus. J'ai examiné ailleurs le rôle de la double relation avec l'Hellasion Oros et le Parnès dans l'installation du sanctuaire de Zeus Aphésios en Mégaride du sud, établi non sur un sommet, mais sur un haut plateau d'où ces deux sommets sont visibles ; ou les triangulations visuelles entre plusieurs cultes de la partie orientale de la plaine d'Argolide, dont l'Héraion de Prosymna, et le mont Arachnaion¹³. Je développerai ici un autre exemple significatif. Le culte de Zeus au sommet du mont Lycée est bien connu

11 Les traces de fréquentation du sommet à cette époque ne peuvent être associées à un habitat : VOTOKOPOULOS *et al.*, à paraître.

12 Il est évidemment tentant de mettre en relation l'essor du culte de l'Arachnaion avec celui des palais d'Argolide, mais la même hypothèse ne vaut peut-être pas pour l'Hymette en raison des incertitudes sur l'existence d'un véritable centre palatial à Athènes.

13 POLIGNAC 2024, p. 728-729 ; POLIGNAC, à paraître.

pour le rôle central, voire fédéral, qu'il a joué dans l'Arcadie historique. Installé non pas sur le point le plus élevé de la montagne qui culmine à 1408 m. mais sur un sommet légèrement plus bas (1383 m) et cependant aisément visible et reconnaissable de loin grâce à sa forme ronde, l'autel de cendres de Zeus domine une très vaste région. De là-haut, la vue embrasse un panorama qui, au sud, à l'est et au nord, porte jusqu'aux lointains du Taygète, de la haute vallée de l'Eurotas, des montagnes qui bordent l'Arcadie orientale, du Cyllène, des monts Aroaniens et de l'Érymanthe. Ce n'est qu'à l'ouest que l'horizon est restreint par des reliefs plus proches : le sommet principal du Lycée lui-même, qui bloque la vue au nord-ouest vers la vallée de l'Alphée et l'Élide ; le mont Kotilion qui culmine à 1240 m et domine la vallée profonde de la Néda à l'ouest ; enfin les montagnes qui séparent l'Arcadie de la Messénie, au sud-ouest. Comme sur l'Hellanion Oros, l'ampleur du panorama délimité par le cirque des montagnes et son corollaire, l'ampleur de la région d'où on peut voir le sommet¹⁴, confèrent au Lycée une position centrale évidente.

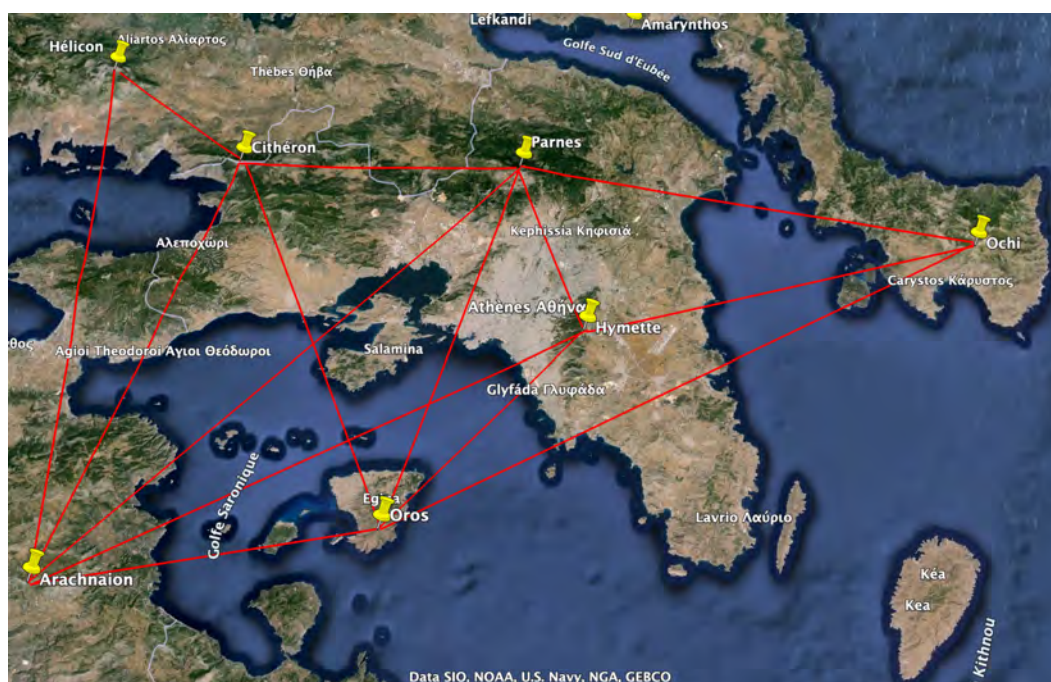


Fig. 2 : Le réseau d'intervisibilités autour du golfe Saronique.

On sait maintenant, grâce aux fouilles récentes, que le culte pratiqué au sommet du Lycée a connu une fréquentation intensive dès l'Helladique récent, tout particulièrement à l'époque palatiale, et qu'il semble s'être poursuivi ensuite sans interruption, illustrant ainsi une continuité qui va de l'époque mycénienne à l'époque romaine¹⁵. Il constitue ainsi un point fixe dans le paysage religieux de la région, à travers les multiples configurations et évolutions historiques qui affectèrent cette dernière. À la centralité géographique correspond une primauté historique. Cependant, à la différence de ce qu'on constate dans la région du golfe Saronique, le Lycée n'est pas au centre d'un réseau de cultes de sommet de Zeus formant un horizon bien identifié. Il n'existe qu'une seule relation visuelle significative, avec le sommet du mont Ithome, reconnaissable au sud-ouest dans une échancrure de la ligne de crête des montagnes séparant l'Arcadie et la Messénie historiques (fig. 3)¹⁶. Là encore, la configuration des reliefs détermine un endroit et

14 Rappelons cependant que le sommet portant l'autel de Zeus n'est pas visible de la partie de l'Arcadie formée par la haute vallée de l'Alphée, à cause de l'écran constitué par le sommet principal.

15 ROMANO & VOYATSI 2014 ; SALAVOURA 2018, p.73-75.

16 Sur ces deux montagnes, voir en particulier la contribution de D. LEFEVRE-NOVARO dans ce volume.

un seul où cette relation est possible, et ce sont deux sommets porteurs d'un culte de Zeus qui sont ainsi associés. Malheureusement, en l'absence de fouilles systématiques au sommet de l'Ithome, les données concernant le culte de Zeus Ithomatas avant la création de l'état messénien au IV^e sont extrêmement limitées : l'hypothèse d'un culte pratiqué à haute époque ne repose que sur la découverte, hors contexte, d'un fragment de pied de trépied géométrique censé provenir du sommet, et ce ne sont certainement pas les récits véhiculés par le « roman » des guerres de Messénie qui peuvent servir de sources pour reconstituer l'histoire du culte à haute époque¹⁷. Il n'est donc, pour l'instant, pas possible d'interpréter la relation visuelle entre Lycée et Ithome en fonction d'une histoire comparée des deux cultes.



Fig. 3 : Le mont Ithome vu du mont Lycée. Cliché F. de Polignac

On peut néanmoins évaluer le rôle de ces montagnes dans la formation du paysage religieux régional en examinant un autre sanctuaire important de la région, celui d'Apollon à Vassai, au pied du mont Kotilion. Bien qu'associé à un sanctuaire d'Artémis qui se trouve au sommet du Kotilion, mais qui reste invisible du fait de sa situation enfoncée dans une petite dépression rocheuse, l'Apollon de Vassai, situé sur un replat dans la pente de la montagne, n'est pas un culte de sommet. Néanmoins, un peu comme dans le cas le culte de Zeus Aphésios en Mégaride avec le Parnès et l'Hellanion Oros, le sanctuaire est situé à l'emplacement précis où on peut voir simultanément deux sommets associés à un culte de Zeus : l'Ithome, au sud, grâce, une fois de plus, à un fléchissement bien marqué de la ligne des montagnes, formant une large échancrure où la silhouette très caractéristique du mont se détache parfaitement (fig. 4) ; et le Lycée, très facilement reconnaissable légèrement au nord-est grâce à sa forme arrondie (fig. 5). Ce point de croisement des deux lignes visuelles est unique : il suffit de se déplacer un peu pour perdre de vue l'un ou l'autre des deux sommets. Qui plus est, aussi bien le temple archaïque que le temple classique, qui ont le même plan, présentent des particularités architecturales qui mettent en valeur la relation avec les deux montagnes¹⁸. Leur axe longitudinal, d'orientation nord-sud, même s'il présente quelques degrés d'écart entre l'édifice

¹⁷ PAPALEXANDROU 2014 me paraît de ce point de vue accorder une confiance excessive aux traditions tardives.

¹⁸ Comparaison des plans : KELLY 1995.

archaïque et l'édifice classique, correspond bien à l'axe de visée vers l'Ithome au sud : la constatation ne peut plus en être faite depuis le temple classique enfermé dans son linceul de toile, mais en se plaçant au centre du temple archaïque dont les vestiges subsistent au sud du premier et d'où on voit très clairement la montagne se dresser dans l'axe de l'édifice (fig. 4). Par ailleurs, aussi bien le temple archaïque que le temple classique présentent, vers le fond de leur cella, une ouverture latérale sur le côté est dont la raison d'être a suscité bien des hypothèses. Les plus élaborées, fondées sur l'observation des jeux lumineux créés à certaines époques par la disposition des colonnes de la péristasis du temple classique et de l'encadrement de l'ouverture, ont supposé que ce dispositif permettait aux rayons du soleil levant de venir éclairer la statue de culte placée au fond de la cella, à des dates précises¹⁹. Mais cette explication ne saurait valoir pour le temple archaïque, qui n'avait pas de *péristasis*. Or, si on se place au centre de l'espace aménagé au fond de la cella archaïque par la division intérieure dont la fondation est encore visible, espace qui correspond peut-être à l'emplacement d'une première statue, on s'aperçoit que l'ouverture latérale, légèrement décalée vers le nord, correspond exactement à l'axe de visée vers le mont Lycée (fig. 5)²⁰. Il semble donc que non seulement l'emplacement du culte, mais l'architecture même des temples de l'Apollon de Vassai mettent en valeur la double relation visuelle avec les sommets, complétant ainsi le triangle dont le dernier côté est formé par l'intervisibilité directe entre les deux montagnes.



Fig. 4 : Vassai : le mont Ithome dans l'axe du temple archaïque. Cliché F. de Polignac.

¹⁹ COOPER 1968.

²⁰ Un arbre masquant la ligne de vision directe, la photo est prise avec un léger décalage vers le nord.



Fig. 5 : Vassai : le mont Lycée vu du fond de la cella archaïque. Cliché F. de Polignac

On observe cependant que les deux temples successifs ouvrent au nord, vers l'aire sacrificielle, et tournent ainsi le dos au mont Ithome. Inversement, le temple d'Artémis au sommet du mont Kotilion, contemporain du temple archaïque d'Apollon, et lui aussi axé sur le mont Ithome, s'ouvre bien au sud, vers le mont²¹. Mais il n'a au contraire aucune relation visuelle avec le Lycée, masqué par l'affleurement rocheux qui surplombe le sanctuaire. Comment interpréter ces jeux visuels ? Tous les cultes du Kotilion apparaissent vers la fin du VIII^e siècle, et les premiers temples, pour Apollon comme pour Artémis, sont datés de la fin du VII^e. L'implantation du culte d'Artémis dans une dépression ouvrant vers l'Ithome et celle du culte d'Apollon à l'endroit précis où se croisent les deux visées vers le Lycée et l'Ithome semblent d'abord un indice en faveur d'une activité religieuse sur le second sommet aussi bien que sur premier à la fin de l'époque géométrique, puisque les deux montagnes sont ainsi mises sur le même plan, du moins dans un premier temps. Ces choix témoignent ainsi d'une volonté de rattachement à un paysage religieux où les cultes de sommet de Zeus jouent un rôle central, structurant, transcendant une fois encore les futures délimitations régionales. Cela n'a rien de surprenant dans le contexte où les cultes apparaissent, à une époque où les identités et les délimitations régionales sont loin d'être fixées : ni la Laconie, ni la Messénie, ni l'Arcadie ne sont encore des entités constituées et les communautés se trouvant dans les zones de jonction entre ces futures régions se trouvaient insérées dans des dynamiques d'interaction et de rattachement encore très fluides. L'implantation des cultes du Kotilion montre que ce secteur, correspondant à la Parrhasie historique, n'était alors pas ressenti comme coupé des territoires situés plus au sud et c'est bien

21 SINN 2002.

sous un double patronage du Zeus des sommets que ces cultes apparaissent. C'est tout au long de l'époque archaïque, dans le cadre des bien mal nommées « guerres de Messénie », qu'ont émergé de nouvelles délimitations. Bien mal nommées, car le terme traîne avec lui une image d'affrontement bloc contre bloc, « Spartiates » contre « Messéniens », entièrement héritée du roman national messénien élaboré à partir du IV^e siècle, qui ne correspond certainement pas à l'ensemble de processus complexes qui ont abouti, à la fin de l'époque archaïque, à la fixation à la fois des frontières externes entre États - l'État spartiate, l'Arcadie -, et des frontières internes de chaque société - en particulier la stratification de l'état spartiate entre citoyens, périèques (messéniens aussi bien que laconiens) et hilotes (également laconiens autant que messéniens). Ces processus, faits tout à la fois de conflits ouverts, de rapports de pouvoir et de négociations de statut, d'ententes et d'exclusions, ont impliqué la cité émergente de Sparte, des communautés laconiennes, des communautés messéniennes mais aussi des communautés d'Arcadie du sud, dans ce qui fut une vaste redéfinition des appartenances et des statuts dans toute la région²². Et bien des aspects de ces processus impliquaient les sanctuaires de la région, en tant que lieux où se négociaient les appartenances (ou non appartenances) aux communautés culturelles et politiques.

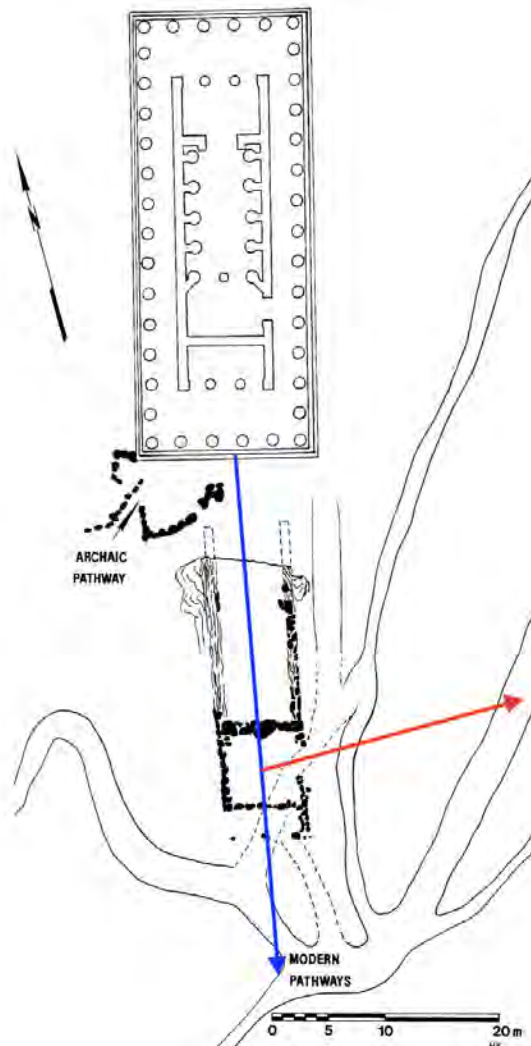


Fig. 6 : Les temples de Vassai (plan : KELLY 1995, p. 233, fig. 3). En bleu : ligne de visée vers l'Íthome ; en rouge : ligne de visée vers le Lycée (dessin F. de Polignac).

²² Processus bien mis en valeur, pour la Messénie, par LURAGHI 2008. En Arcadie, selon Pausanias, VIII, 39, 3-5, les Lacédémoniens se seraient momentanément emparés de Phigalie à l'époque archaïque ; l'historicité de l'épisode est sujette à caution, mais l'intégration de ce secteur aux transformations de tout le sud du Péloponnèse ne fait guère de doute.

C'est dans ce contexte fluctuant que prend place, à la fin du VII^e siècle, l'érection des premiers temples du Kotilion. Leur axe correspond, on l'a vu, à la ligne de visée vers le mont Ithome. Mais le temple d'Apollon est orienté vers le nord, alors que l'axe visuel vers le Lycée est mis en valeur par l'ouverture latérale. Cette singularité peut-elle être vue comme l'indice d'un premier gauchissement du double patronage originel de Zeus, comme le prélude à l'orientation exclusive vers le Zeus du mont Lycée qui caractérise l'Arcadie d'époque classique ? La construction du premier temple d'Apollon reflète-t-elle une étape dans l'élaboration de l'identité proprement arcadienne de ce territoire ? Il resterait à comprendre, dans ce cas, pourquoi le culte d'Artémis ne répond pas à la même logique.

L'exemple du Lycée et de l'Ithome confirme le rôle structurant que les cultes de sommet de Zeus ont pu jouer dans la formation du paysage religieux grec, parfois dès l'âge du Bronze, et dans la période qui va de la fin de l'âge du Bronze à l'époque archaïque, dans le cadre de dynamiques qui échappent aux segmentations et aux frontières des époques ultérieures. L'intervisibilité, aussi bien pour les cultes de sommet entre eux que par rapport à d'autres sanctuaires, est un facteur de construction du paysage religieux qui échappe aux logiques purement locales et territoriales. Dépasser le simple constat statique des relations visuelles possibles pour essayer de restituer les dynamiques culturelles effectives à différentes époques jette un éclairage différent sur l'ensemble des processus historiques à l'œuvre dans une aire donnée. Mais le rôle central des cultes de sommet dans la genèse du paysage religieux restitué aussi à Zeus une primauté en accord avec la position suprême du dieu : même quand les aménagements culturels y restent modestes, Zeus, du haut de ses sommets, règne bien sur les dieux et sur les hommes.

Bibliographie

- BELIS, A.M., 2015, *Fire on the Mountain: A Comprehensive Study of Greek Mountaintop Sanctuaries*, Doctoral Thesis, Princeton University.
- COOPER, F. A., 1968, « The temple of Apollo at Bassai. New observations on its orientation and its plan », *American Journal of Archaeology* 72, 1968, p. 103-111, [doi:10.2307/502832](https://doi.org/10.2307/502832).
- KELLY, N., 1995, « The Archaic Temple of Apollo at Bassai. Correspondences to the Classic Temple », *Hesperia* 64, p. 227-277, [doi:10.2307/148056](https://doi.org/10.2307/148056).
- LANGDON, M. K., 1976, *A sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, Princeton, [doi:10.1017/S0009840X00229132](https://doi.org/10.1017/S0009840X00229132).
- LURAGHI, N., 2008, *The Ancient Messenians: constructions of ethnicity and memory*, Cambridge, [doi:10.1017/CBO9780511481413](https://doi.org/10.1017/CBO9780511481413).
- PAPALEXANDROU, N., 2014, « Messenian Tripods: a Boiotian contribution to the symbolic construction of the Messenian past ? », dans B. Alroth & C. Scheffer (éd.), *Attitudes towards the Past in Antiquity. Creating Identities*, Stockholm, p. 127-137
- PEATFIELD, A., 2009, « The topography of Minoan Peak sanctuaries revisited », dans A.L. D'Agata & A. Van de Moortel (éd.), *Archaeologies of Cult : essays on ritual and cult in Crete in honor of Geraldine C. Gesell*, Princeton, p. 251-260.
- POLIGNAC, F. de, 2023, « Genèse et mutations des paysages religieux (XIII^e-vi^e siècles) : Égine, Attique, Argolide », *Annuaire de la section des Sciences religieuses, EPHE* 130 (2021-2022), p. 181-190, [doi:10.4000/asr.4401](https://doi.org/10.4000/asr.4401).

- POLIGNAC, F. de, 2024, « Genèse et mutations des paysages religieux (XIII^e-VI^e siècles) : Péloponnèse », *Annuaire de la section des Sciences religieuses, EPHE* 131 (2022-2023), p. 727-732, [doi:10.4000/122y9](https://doi.org/10.4000/122y9).
- POLIGNAC, F. de, à paraître, « Perceptions et constructions du paysage religieux en Grèce ancienne : formes et fonctions de la centralité », dans S. Verdan (éd.), *Reconstruire un paysage religieux grec, actes du colloque de la Fondation Hardt* (février 2023), Vandoeuvres.
- POLINSKAYA, I., 2013, *A local History of Greek Polytheism. Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, Leiden.
- PSYCHOYOS, O. & KARATZIKOS, Y., 2015, « Mycenaean Cult on Mount Arachnaion in the Argolid », dans A.-L. Schallin & I. Tournavitu (éd.), *Mycenaeans up to date. The Archaeology of the North-eastern Peloponnese – Current Concepts and New Directions (ActaAth. 56)*, Stockholm, p. 261-276.
- ROMANO, D.G. & VOYATSI, M.E., 2014, « Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, Part 1. The Upper Sanctuary », *Hesperia* 83, p. 569-652, [doi:10.2972/hesperia.83.4.0569](https://doi.org/10.2972/hesperia.83.4.0569).
- SALAVOURA, E., 2018, « Mount Lykaion (Arcadia) and Mount Oros (Egina): two cases of Late Bronze Age sacred 'high places' », dans G. Vavouranakis, K. Kopianas & C. Kalanopoulos (éd.), *Popular Religions and Ritual in Prehistoric and Ancient Greece and the Eastern Mediterranean*, Oxford, p. 73-84.
- SINN, U., 2002, « Artemis in the sanctuary of Mt. Kotylion », dans R. Hägg (éd.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*, Stockholm, p. 193-198.
- VOKOTOPOULOS, L., *et al.*, à paraître, « Hellanion Oros on Aegina: A mountain peak site in plain view of Athens », dans *Athens and Attica in the Early Iron Age and the Archaic Period, Proceedings of the International Conference, Athènes, décembre 2022*.
- WIZNURA, A., & WILLIAMSON, C. G., 2021, « Mountains of Memory. Triangulating landscape, cult and regional identity through Zeus », *Pharos* 24 (2018-2020), p. 77-112.

Le sanctuaire de Zeus au sommet de l'Hellanon Oros sur l'île d'Égine

Tobias KRAPP
Stella CHRYSOULAKI
François DE POLIGNAC
Leonidas VOKOTOPOULOS
Sophia MICHALOPOULOU
Jérôme ANDRÉ

Résumé

Attesté par les sources antiques, le sanctuaire de Zeus Hellanios a été identifié pour la première fois en 1831 par ses vestiges sur la plus haute montagne de l'île d'Égine. Mais ce n'est qu'à la découverte de preuves épigraphiques au début du xx^e siècle que cette hypothèse a pu être confirmée. En réalité, il y avait auparavant une confusion entre les deux sanctuaires de Zeus et d'Aphaia mentionnés par Pausanias. Le sanctuaire au sommet de la montagne est fortement lié au paysage dans lequel il se trouve, à la fois sur l'île et dans le golfe Saronique. Dans cet article, l'histoire des recherches sur le mont Hellanon est retracée, combinée à une bibliographie exhaustive sur le site. Depuis 2021, une équipe gréco-suisse a lancé un nouveau programme de recherche comprenant des fouilles au sommet, ainsi qu'une prospection du territoire environnant.

Mots-clés : Égine, histoire de la recherche, intervisibilité, sanctuaire de sommet, Zeus.

Abstract

The sanctuary of Zeus Hellanios has been identified for the first time with the ruins on the highest mountain of the island of Aegina in 1831. Nonetheless, it was only the discovery of epigraphical evidence at the beginning of the 20th c. that confirmed the hypothesis. In fact, there was previously a confusion between the two sanctuaries of Zeus and Aphaia mentioned by Pausanias. The mountain top shrine is strongly linked to the landscape within which it is located, both on the island and within the Saronic Gulf. In this article, the history of research on the Hellanon Oros is outlined, combined with an extensive bibliography on the site. Since 2021, a Greek-Swiss team began a new research programme including excavation on the summit, as well as a survey of the surrounding territory.

Keywords : Aegina, intervisibility, peak sanctuary, research history, Zeus.

Découverte, paysage et histoire de recherche

Le sanctuaire de Zeus Hellanios à Égine est bien connu des sources antiques¹. Selon Pausanias, il aurait été construit par Éaque, qui, lors d'une sécheresse, y sacrifia sur l'instigation de l'oracle de Delphes². Isocrate décrit également l'installation d'un sanctuaire commun à tous les Grecs à l'endroit où Éaque pria pour la pluie³. D'après Théophraste aussi, il y avait un lien entre le sanctuaire et la pluie « ... ἐὰν ἐν Αἰγίνῃ καὶ ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Ἑλλανίου νεφέλη καθίζηται, ὡς τὰ πολλὰ ὕδωρ γίνεται⁴. » L'autel de Zeus Hellanios est également mentionné par Pindare⁵.

En 1831, A. Moustoxydis est le premier à identifier la montagne la plus haute d'Égine (**fig. 1**), souvent mentionnée par les voyageurs du XIX^e s., comme le lieu sacré de Zeus⁶. Le volume III de l'*Expédition scientifique de Morée*, publié en 1838 par A. Blouet, fait référence à cette hypothèse dans un bref paragraphe dédié au mont Saint-Élie (« ... c'est M. le chevalier Mustoxidi qui, le premier, a fait faire des fouilles en cet endroit, et a mis à découvert ces ruines, qu'il croit être les vestiges du sanctuaire du temple de Jupiter Panhellénien »)⁷. Un plan montre la chapelle de Saint-Élie, aujourd'hui Analipsis, dont les remplois de blocs anciens dans les maçonneries sont signalés. Elle est dessinée, à l'époque encore sans l'extension et l'annexe, sur une plate-forme semi-circulaire (**fig. 2**). Deux murailles sont aussi mentionnées au pied de la montagne, vers la chapelle d'Asomatos (aujourd'hui des Taxiarches), ainsi que deux inscriptions localisées à cet endroit.



Fig. 1 : Vue de l'Hellanion Oros derrière le site de Kolonna, la ville et le port moderne d'Égine (photo T. Krapf).

1 Pour une liste plus exhaustive des sources antiques concernant Zeus Hellanios à Égine, voir POLINSKAYA 2013, p. 630-634.

2 Paus. 2, 30, 4 et 2, 29, 7-8.

3 *Evagoras* 9, 14-15.

4 *De signis* 1, 24.

5 *Nem.* 5, 10.

6 MOUSTOXYDIS 1831. Pour l'histoire de la recherche sur l'Hellanion Oros et la bibliographie respective, voir SCHMIDT 1939 ; GAUSS 1999, col. 29-30 ; GAUSS 2007, p. 125-127 et SALAVOURA 2014, p. 70-77.

7 BLOUET 1838, p. 23.

Cependant, cette identification n'est pas encore acceptée. En effet, le nom de « Temple de Jupiter Panhellénien » et par conséquent aussi le toponyme « mont Panhellénien » sont encore associés au temple bien conservé au nord-est de l'île, qui ne sera que bien plus tard attribué à Aphaia (fig. 3). A. Blouet, conscient de la contradiction avec l'identification de A. Moustoxydis, utilise ces termes dans la description du temple et de ses sculptures, parce que le monument est « plus généralement connu sous cette dénomination » et renvoie « aux éclaircissements publiés par MM. Scharnhorst, Lenormant, Stackelberg ... »⁸ et autres. Le baron de Stackelberg, dans son œuvre *La Grèce. Vues pittoresques et topographiques*, publiée en 1834, suit l'identification d'A. Moustoxydis des vestiges sur la « cime la plus élevée », parmi lesquels un « mur cyclopéen », comme étant bien ceux du temple de Jupiter. Néanmoins, il mentionne également la confusion avec le temple à l'autre extrémité de l'île, qui selon lui doit être attribué à Minerve⁹. De fait, l'identification du sanctuaire de Zeus Hellanios est fortement liée aux discussions autour de l'attribution du temple consacré à Aphaia.

Le sanctuaire d'Aphaia, mentionné également par Pausanias¹⁰, est alors recherché plutôt vers la chapelle d'Asomatos, au sud de l'île. Il faut attendre le début du xx^e siècle pour que cette méprise soit définitivement corrigée, grâce aux recherches d'A. Furtwängler et L. Curtius sur les deux sites – la montagne au sud et le temple au nord –, ainsi qu'à la découverte de preuves épigraphiques aux deux endroits¹¹. C'est en effet pendant leurs travaux au nord-est de l'île, que les deux archéologues allemands explorent également la montagne située dans la partie méridionale d'Égine, aujourd'hui appelée simplement « Oros » (montagne). Les deux sanctuaires sont dès lors correctement identifiés : celui d'Aphaia au nord-est de l'île et celui de Zeus sur l'Hellanion Oros.

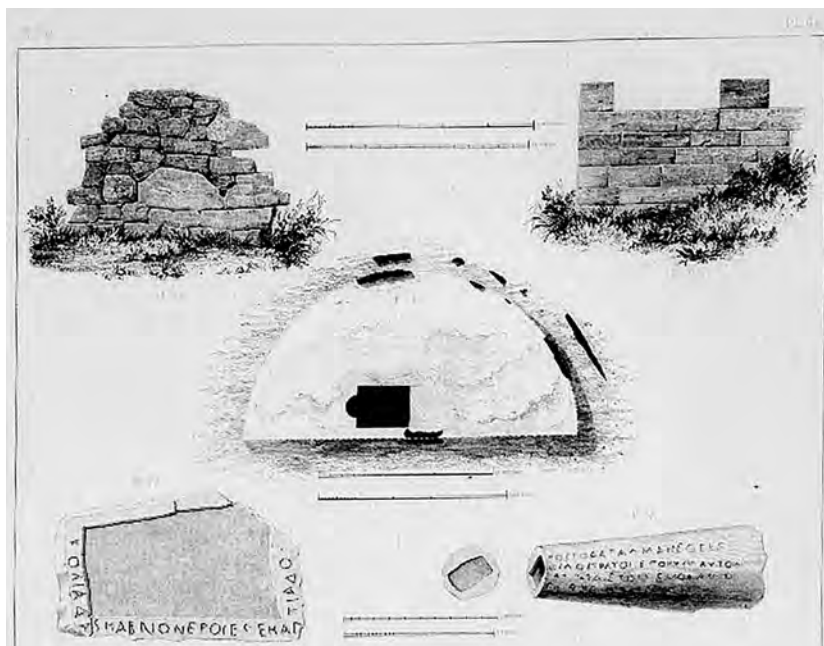


Fig. 2 : Plan publié en 1838 par l'Expédition de Morée des vestiges au sommet de l'Hellanion Oros, ainsi que les dessins des murs et de deux inscriptions du sanctuaire sur la pente septentrionale de la montagne (BLOUET 1838, pl. 46 ; Source gallica.bnf.fr / BnF).

⁸ *Ibid.*

⁹ STACKELBERG 1934, p. 18. Le sanctuaire d'Aphaia au nord-est de l'île a souvent été attribué à Minerve/Athéna au XIX^e s. sur la base de la figure centrale des deux frontons.

¹⁰ PAUS. 2, 30, 3.

¹¹ FURTWÄNGLER 1906, p. 1-9.

Avec une altitude de 531 m, ce sommet forme le point culminant non seulement de l'île d'Égine, mais de tout le golfe Saronique. Sa silhouette triangulaire caractéristique d'origine volcanique¹² domine toute la région, où il occupe une position centrale (fig. 4). De fait, la cime de l'Hellanion Oros est visible et facilement reconnaissable depuis toutes les côtes du golfe, ainsi que des îles, tandis qu'elle offre une vue dégagée vers l'Attique, la Corinthie, l'Argolide, Salamine, Angistri, Méthana, Poros et l'îlot d'Haghios Georghios, voire jusqu'à des îles plus lointaines comme Kéa, Kythnos, Sériphos, Siphnos, Antimilos, Milos et Falkonera. Cette position stratégique en fait un point de repère de la géographie régionale, scruté avec attention. En effet, la présence de nuages autour de ce sommet isolé a été interprétée comme annonciatrice de pluie, et ce autant durant l'Antiquité qu'à l'époque moderne¹³. Le lien avec Zeus, maître du temps atmosphérique, est ainsi vite établi.



Fig. 3 : Vue vers l'Hellanion Oros depuis le temple d'Aphaia. À gauche, le site de Megali Koryphi, le sommet de l'Hellanion Oros est visible entre les deux colonnes (photo T. Krapf).

En 1905, L. Curtius découvre dans une grande citerne (*souvala*) sur la pente septentrionale de l'Oros, à une centaine de mètres au sud de la chapelle des Taxiarches (pour A. Furtwängler encore Aghios Asomatos), une hydrie en bronze du v^e s. av. J.-C. avec une dédicace à Zeus Hellanios (ΠΛΑΘΟΝ;ΕΚΕΣΘΕΝΕΣ;ΝΕΘΕΝ;ΗΥΙΟΙ;ΠΡΟΚΛΕΟΣ;ΗΕΛΛΑΝΟΙ;ΔΙΙ ; « Plathon [et] Ekesthenès, fils de Proklès, [m']ont dédié à Zeus Hellanios »), permettant l'identification du site avec le sanctuaire attesté par les sources¹⁴. La fouille autour de la chapelle des Taxiarches se poursuit en 1907. Au sommet, A. Furtwängler

¹² DIETRICH *et al.* 1993.

¹³ Voir HARLAND 1960 et HÅLAND 2001, p. 227-228 pour des cérémonies récentes en lien avec la pluie.

¹⁴ GOETTE 2001a, p. 642 ; FURTWÄNGLER 1906, p. 5. En revanche, G. Welter date la découverte par L. Curtius en 1904 et parle d'une « dicht dabeiliegenden antiken Zisterne » (WELTER 1938b, p. 8). Pour les photos de l'hydrie et son inscription, voir WELTER 1938b, p. 9, fig. 3-4.

mène des fouilles en 1905 et y trouve de la céramique mycénienne. Ainsi, il attribue à cette même période l'habitat dont il a dégagé les vestiges¹⁵. Après le départ de son collègue, L. Curtius découvre un dépôt de bronzes de l'époque mycénienne dans un des bâtiments au sommet. Il met également au jour de la céramique archaïque et byzantine, ce que l'amène à remettre en question la datation de l'ensemble des vestiges à la période mycénienne¹⁶.

Si la motivation des premières explorations était plutôt la localisation du sanctuaire, les découvertes mycénienes au sommet concentrent l'attention sur l'occupation préhistorique. À ce sujet, les témoignages de J. P. Harland, qui a examiné le mobilier, sont très précieux, car la majorité des objets est aujourd'hui perdue¹⁷. P. Wolters mentionne aussi un bijou mycénien en or, entretemps disparu¹⁸. Il décrit les vestiges au sommet dans le rapport sur ses recherches à Égine et fait un lien avec la ville d'Oinone, mentionnée dans le texte de Pindare.

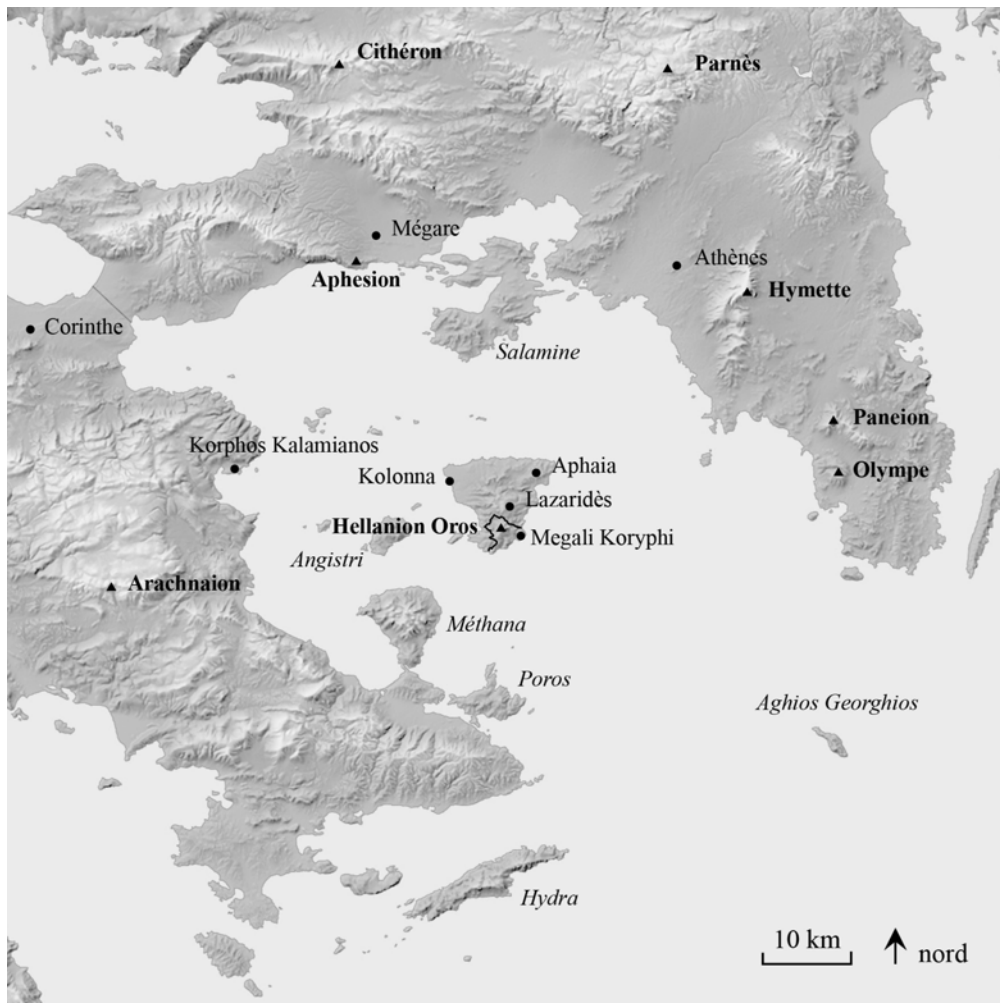


Fig. 4 : Le golfe Saronique avec les sanctuaires de Zeus sur les sommets qui l'entourent. Les limites de la zone de prospection autour de l'Hellanion Oros sont indiquées.

15 FURTWÄNGLER 1906, p. 473-474. Il promet la publication de la fouille sur l'Hellanion Oros dans un autre volume, qui malheureusement n'a jamais été réalisé.

16 CURTIUS 1950, p. 265-266. Voir aussi GAUSS 2007, p. 125, qui cite une lettre de L. Curtius à A. Furtwängler du 11.05.1905 (archive du DAI Berlin). H. R. GOETTE (1996, p. 582) mentionne d'ailleurs un plan du sommet levé par L. Curtius.

17 HARLAND 1925, p. 27-29.

18 WOLTERS 1925, p. 12. À la différence d'autres objets, il n'en est pas fait mention dans les inventaires.

En août 1933, G. Welter conduit de nouvelles fouilles dans le sanctuaire sur la pente septentrionale. En comparant la situation avec celle du mont Lykaion en Arcadie, il conclut qu'il s'agit d'un *xenôn*, tandis que l'autel doit être localisé au sommet, sur la plateforme décrite par l'Expédition de Morée, elle-même installée sur le site mycénien. Il mentionne la présence de tessons des époques géométrique à romaine dans les fissures des rochers au sommet. Malheureusement, il ne reste qu'un bref rapport de ses recherches, ainsi que l'esquisse d'un plan (fig. 5), qu'il publie en 1938¹⁹. Sur ce dernier document, on repère l'extension de la chapelle vers l'ouest, construite partiellement sur la fondation déjà repérée par l'Expédition de Morée et en réutilisant – comme pour le corps principal de l'édifice – des blocs antiques. Au sud, il semble d'ailleurs y avoir un autre petit édifice moderne²⁰, à l'endroit où se trouve aujourd'hui une citerne. Le plan montre aussi les maisons, constituées majoritairement d'une seule pièce, et un mur de péribole, qui se répartissent autour du sommet sur les flancs occidentaux, méridionaux et orientaux.

Un objet important provenant des recherches de G. Welter, selon K. Pilafidis-Williams, qui le publie une soixantaine d'années après la découverte, est une figurine mycénienne tournée, datée de l'HR IIIA2-B²¹. K. Pilafidis-Williams en conclut la présence d'un culte mycénien²² et la compare avec une figurine mycénienne du sanctuaire d'Aphaia²³. Dans son catalogue de l'ensemble du mobilier préhistorique du sommet de l'Hellanon Oros, W. Gauss identifie un fragment, qui appartient probablement à une deuxième figurine de même type²⁴. La contribution de W. Gauss à la compréhension du site se traduit par la clarification de la chronologie du mobilier appartenant aux XIII^e et XII^e s. av. J.-C., ainsi que la contextualisation du sanctuaire dans le cadre des contacts entre Égine et la Crète minoenne, attestés autant dans la mythologie que par les découvertes réalisées à Kolonna. Ainsi, il propose que l'origine du culte pourrait remonter au Bronze Moyen et être influencée par la religion minoenne et notamment par les sanctuaires de sommet.

Enfin, une étape importante de l'exploration de l'Hellanon Oros est marquée par les fouilles de H. R. Goette en 1997 et 1998 dans le sanctuaire sur la pente septentrionale (fig. 6)²⁵, au lieu-dit Σφουρίχτρεις, par suite d'une campagne topographique réalisée en 1995²⁶. Le nettoyage des structures et des remblais des fouilles de G. Welter, un sondage de 2 sur 5 m dans la partie orientale de la terrasse supérieure en 1997 et cinq petits sondages exploratoires en 1998 (dont un devant le mur monumental au nord, un dans la rampe et trois vers le bâtiment archaïque), permettent de corriger et compléter le plan ainsi que de clarifier la chronologie des structures. Le lieu semble avoir été fréquenté déjà à l'époque préhistorique et il y a des indices de l'existence de constructions précédant la monumentalisation de l'époque archaïque. Le mur polygonal date du VI^e s. av. J.-C. Quelques fragments architecturaux, notamment un chapiteau dorique, peuvent être attribués à un édifice archaïque d'orientation nord-sud. Une deuxième phase de construction date de l'époque hellénistique, probablement durant la première moitié du II^e s. av. J.-C., alors qu'Égine appartient au royaume pergaménien. Un bâtiment avec un péristyle en forme de *pi* (et non une colonnade centrale comme postulé précédemment²⁷) est aménagé sur la terrasse supérieure. Des os

19 WELTER 1938b, p. 15 fig. 7. Voir aussi Welter 1938a pour une synthèse sur Égine.

20 Probablement la « shepherds hut » mentionnée par J. P. HARLAND (1925, p. 27).

21 Aujourd'hui exposée au musée de Kolonna, no. d'inv. 936. PILAFIDIS-WILLIAMS 1995; NICHOLLS 1970, p. 4 no. 22 et pl. 2a.

22 PILAFIDIS-WILLIAMS 1995, p. 234. Elle postule que le site entier avec ses nombreux édifices pourrait être lié aux activités de culte et que le mur de péribole « is of no greater strength than the walls of the houses and it could well be taken as nothing more than the boundary wall of a sacred enclosure ». Il faut toutefois exclure cette hypothèse.

23 PILAFIDIS-WILLIAMS 1995, p. 231. Pour le sanctuaire d'Aphaia à l'Âge du Bronze, voir PILAFIDIS-WILLIAMS 1998.

24 GAUSS 2007, p. 129 et 140 fig. 8. Notons que lors des fouilles actuelles (voir ci-dessous), seul de rares fragments de figurines en *phi/psi* ont été découverts.

25 GOETTE 1998, 1999, 2000, 2001a, 2001b, p. 346-348, 2003. Résumés en anglais : BLACKMAN 1998, p. 18-19 ; BLACKMAN 1999, p. 19-20 ; BLACKMAN 2001, p. 18-19.

26 GOETTE 1996.

27 WELTER 1938b, p. 11 fig. 5.

d'animaux, dont une partie est brûlée, témoignent des repas communs qui avaient lieu dans ce complexe, par suite des sacrifices sur le sommet. À l'automne 2000, une nouvelle exploration des deux citernes au sud du complexe, rendue possible par leur assèchement complet, a mené à la découverte de céramique des époques archaïque à hellénistique, confirmant qu'il s'agit des deux phases majeures du fonctionnement du sanctuaire, ainsi qu'à la datation de la phase de construction des deux monuments autour de 500 av. J.-C.²⁸ La petite citerne, directement derrière le monastère, a été réutilisée au XVI^e siècle, comme en témoigne la céramique trouvée à l'intérieur. Ces travaux menés par l'institut allemand ne concernaient pas la zone du monastère. L'intervention la plus récente sur le site est la restauration de la chapelle²⁹.

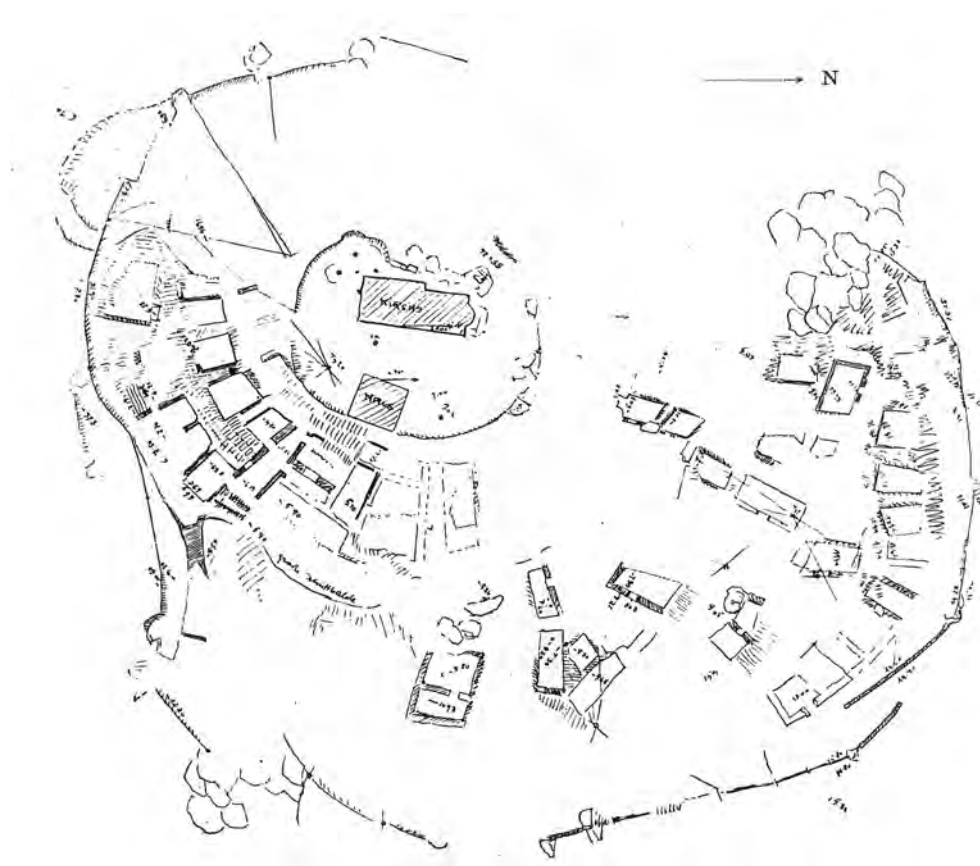


Fig. 5 : Plan des vestiges au sommet de l'Hellanion Oros par G. Welter (1938b, p. 15, fig. 7). La flèche indique l'est et non le nord.

L'Hellanion Oros constitue désormais un site de référence important dans les discussions portant à la fois sur Égine à l'époque mycénienne³⁰ et sur les cultes de sommet³¹, que ce soit ceux de l'Âge du bronze, pour lesquels quelques autres exemples sont désormais connus en dehors de la Crète, ou également les cultes des époques historiques. Forts de cet intérêt – et aussi à cause de l'absence de données publiées – plusieurs spécialistes visitent la montagne et ses alentours durant les dernières vingt années, avec différentes approches. I. Polinskaya, dans son ouvrage sur les cultes éginètes, rapporte des indices de la présence au sommet du Oros non seulement d'un autel, dont elle illustre deux fragments jointifs en

28 GOETTE 2001a, p. 642 et p. 641, fig. 5.

29 PENNAS 2001-2004.

30 HOPE SIMPSON & DICKINSON 1979, p. 60 (site de refuge).

31 BELIS 2015. Pour l'Hellanion Oros, voir vol. 2, p. 249-255.

marbre³², mais également d'un petit édifice archaïque sur la base de la présence de tuiles corinthiennes³³. Au sud du sommet, elle cartographie une série d'inscriptions « ΟΡΟΣ », datant du v^e s. av. J.-C. et témoignant de l'installation d'Athéniens dans l'arrière-pays d'Égine, après l'expulsion de la population de l'île³⁴. Une autre inscription, peut-être datée de l'époque archaïque ou classique, provenant de la pente septentrionale, marquait probablement le chemin qui liait les deux parties du sanctuaire (*IG IV² 1058*)³⁵. E. Salavoura, écrivant une synthèse sur Égine à l'époque mycénienne, rassemble les données concernant l'occupation mycénienne de l'Hellanion Oros³⁶. Elle doute qu'un tel site ait pu servir d'habitat ou même de refuge et se concentre sur l'interprétation comme sanctuaire³⁷.

En parallèle à ces études sur le Oros, plusieurs sites préhistoriques font l'objet de fouilles, que ce soit à Égine, notamment à Kolonna³⁸, et sur le site mycénien de Lazaridès³⁹ à seulement 2,5 km du sommet de l'Hellanion Oros, ou dans d'autres sites autour du golfe Saronique. Cet intérêt renouvelé pour la région rendait encore plus importante la reprise des fouilles au sommet du Oros, afin de préciser la chronologie des différentes occupations et les fonctions de ce site central.

Programme de recherche 2021–2025

Ainsi, un nouveau projet de fouilles au sommet de l'Hellanion Oros (**fig. 7**) et de prospections de la partie méridionale de l'île a été lancé par l'Éphorie des antiquités du Pirée et des Îles, en collaboration avec l'École suisse d'archéologie en Grèce⁴⁰. Les investigations cherchent à identifier les traces des cultes, à caractériser le type de fréquentation du lieu à l'Âge du Bronze, à préciser la nature de la première implantation humaine et à acquérir une meilleure compréhension de l'utilisation diachronique du site, en tenant compte de son insertion dans le territoire.

Fouilles

Neuf sondages ont été réalisés jusqu'en 2023, dans différentes zones du sommet : près du mur cyclopéen à l'ouest, au sommet au sud de la chapelle, dans une des maisons probablement médiévales sur la pente méridionale, à l'intérieur de la fondation au sommet au nord de la chapelle, ainsi que dans un édifice mycénien nouvellement mis au jour sur la pente septentrionale, avec une importante couche de destruction, datée du début de la période postpalatiale. Le site fait également l'objet d'un nettoyage systématique des vestiges, couverts en partie d'une dense végétation, avec une attention particulière au mur de péribole. Sur la pente méridionale, on note d'ailleurs la présence d'un grand complexe avec plusieurs pièces, dont la

32 POLINSKAYA 2013, p. 648, fig. 22. Pour le culte de Zeus Hellanios voir plus généralement p. 319-343. H. R. Goette, qui doit avoir vu ces fragments, postule pour la période archaïque tardive au plus tard la présence d'un autel de type cycladique en marbre de Paros, ainsi qu'un petit temple en *poros* éginète sur le sommet (GOETTE 2001a, p. 642).

33 POLINSKAYA 2013, p. 323.

34 POLINSKAYA 2009.

35 POLINSKAYA 2013, p. 323-324.

36 SALAVOURA 2014, p. 70-77.

37 *Ibid.* p. 110-112.

38 GAUSS 2023 ; SOKOLICEK 2023.

39 POLYCHRONAKOU-SGOURITSA 2021.

40 Pour les premiers résultats voir : KRAPP *et al.* 2022 ; 2023a ; 2023b ; sous presse ; VOKOTOPOULOS *et al.* sous presse. Nous souhaitons remercier le ministère hellénique de la culture pour l'octroi de l'autorisation de fouille, la Fondation de l'École suisse d'archéologie en Grèce pour le financement et tous les étudiant.es et ouvriers pour leurz contributions.

construction ressemble à celles mises au jour dans la ville mycénienne de Korphos Kalamianos sur la côte péloponnésienne, un site qui offre une vue sur l'Hellanion Oros⁴¹.



Fig. 6 : Le sanctuaire sur la pente septentrionale avec son mur de soutènement archaïque et la rampe. Sur la plateforme se trouve la chapelle byzantine des Taxiarches. Au fond à droite, le sommet de l'Hellanion Oros avec la chapelle d'Analipsis (photo T. Krapf).

Ces premières campagnes ont non seulement permis la fouille de vestiges préhistoriques dans une zone encore préservée par les recherches anciennes, mais elles ont également confirmé l'existence d'une phase mésohelladique⁴². En outre, elles ont conduit à la mise au jour de traces du culte de Zeus Hellanios, en particulier plusieurs offrandes (p. ex. un scarabée et des lampes romaines), et surtout une couche noire avec les restes des sacrifices d'animaux⁴³. C'est la première fois que de tels restes organiques sont prélevés sur ce site, de même que des échantillons de sédiments pour flottation et analyses des phytolithes⁴⁴.

Prospections

En parallèle, une prospection est menée dans la région qui entoure la montagne, sur une zone correspondant à près d'un huitième de la surface de l'île, afin de mieux comprendre le fonctionnement de ce site particulier dans son environnement. Ces travaux permettent aussi de documenter une série de sites

41 PULLEN 2015.

42 VOKOTOPOULOS *et al.* sous presse.

43 Dans cet ensemble de milliers de petits os brûlés, A. Gkotsinas confirme qu'il s'agit majoritairement d'os longs de chèvres, de moutons et de porcs.

44 L'analyse des phytolithes est menée par G. Tsartsidou, du laboratoire Wiener de l'American School of Classical Studies at Athens.

dans cette zone et s'inscrivent dans la continuité d'autres recherches menées récemment par l'Éphorie des antiquités du Pirée et des îles, notamment des prospections et travaux topographiques à l'est du village de Sphentouri⁴⁵ et la fouille du site fortifié mycénien de Megali Koryphi⁴⁶.

Le paysage montagneux, aujourd'hui presque entièrement abandonné, a été cultivé jusqu'à récemment et les vestiges visibles témoignent d'une fréquentation intense et diversifiée à travers les millénaires. Certains villages sont aujourd'hui entièrement abandonnés. Les traces de diverses activités anthropiques sont attestées dans cette région, à commencer par l'agriculture et l'élevage (terrasses omniprésentes, aires de battage, citernes, cabanes et enclos), la défense (fortifications de l'Hellanion Oros et de Megali Koryphi, tour antique à la pointe méridionale, sites fortifiés à l'est de Sphentouri, fortifications du ^{xx} s. vers la plage de Klima), les pratiques cultuelles (sanctuaire de Zeus Hellanios, le monastère byzantin et les nombreuses chapelles parmi lesquelles plusieurs sur les sites antiques) et l'exploitation de ressources naturelles (carrières⁴⁷). Il faut enfin mentionner la présence d'un « drakospito » au nord de Sphentouri⁴⁸. Enfin, les nombreuses citernes (*souvales*) témoignent du souci de l'approvisionnement en eau en l'absence de sources. La présence de deux de ces citernes, sur la pente, à proximité immédiate du sanctuaire, souligne l'importance de ces réservoirs et les mets en lien avec le culte. Le fait que la fameuse dédicace est inscrite sur une hydrie n'est sûrement pas un hasard. Les ressemblances entre l'appareil des deux citernes archaïques du sanctuaire avec celui d'autres réservoirs dans la région permettent de les dater potentiellement de la même période.

Les sanctuaires de Zeus au sommet des montagnes

Un autre volet de cette nouvelle exploration de l'Hellanion Oros vise à comprendre son insertion dans un paysage religieux qui dépasse les limites de l'île d'Égine. On observe en effet que le sanctuaire sur le sommet du Oros s'inscrit dans un réseau de lieux de culte consacrés à Zeus placés sur des montagnes tout autour du golfe Saronique, avec une excellente intervisibilité : les monts Paneion et Olympe en Attique méridionale, l'Hymette et le Parnès, le sanctuaire de Zeus Aphiesios en Mégaride, le mont Cithéron à la frontière entre l'Attique et la Béotie et le mont Arachnaion en Argolide⁴⁹.

Conclusion

Le sanctuaire de Zeus Hellanios sur la montagne la plus haute d'Égine est fortement lié au paysage qui l'entoure, sur l'île et, plus généralement, dans le golfe Saronique. Localisé dès 1831, il a fallu attendre le début du ^{xx} siècle et la découverte d'inscriptions permettant d'identifier correctement les deux sanctuaires d'Aphaia et Zeus mentionnés par Pausanias avec les deux sites aux extrémités de l'île, pour que cette hypothèse soit confirmée.

Les deux sanctuaires ont clairement joué un rôle crucial pour la topographie d'Égine qui est mise en lien avec nombreux mythes. Ces lieux de culte ont une remarquable intervisibilité entre eux (**fig. 4**) et l'Hellanion Oros est aussi parfaitement visible depuis la ville d'Égine et son port (**fig. 1**). La construction

45 Sous la direction de S. Michalopoulou. Les résultats seront publiés dans l'*Archaiologikon Deltion*.

46 VOKOTOPOULOS & MICHALOPOULOU 2018.

47 KRAPP *et al.* sous presse.

48 KRAPP *et al.* 2023a, p. 101-102 ; SALAVOURA 2014, p. 59-61. Pour le « drakospito » du mont Ochi en Eubée, dont le sommet est d'ailleurs visible depuis l'Hellanion Oros, voir ANDRÉ & CHEZEAUX dans ce volume.

49 Cette recherche, menée par F. de Polignac, a été présentée dans une communication séparée lors de ce colloque. En relation avec l'Hellanion Oros, voir VOKOTOPOULOS *et al.* sous presse. Voir aussi DE POLIGNAC 2023.

même du sanctuaire de Zeus a d'ailleurs bien intégré le paysage, comme l'a déjà remarqué H. R. Goette en décrivant le complexe sur la pente comme un *pompeion* au début du chemin de procession menant au sommet⁵⁰. La rampe elle-même n'est, en revanche, pas orientée vers le sommet.

La longue histoire de l'Hellanion Oros, successivement lieu de culte et refuge de hauteur, que viennent confirmer les nouvelles fouilles, résulte en bonne partie de sa position particulière : dominante et bien visible tout en restant éloignée et difficile d'accès. Tant le sommet que le site sur la pente ont été fréquentés dès la période mésohelladique. En revanche, le sommet a également servi de refuge pendant des périodes difficiles, notamment à la fin de l'époque mycénienne et après la fin de l'Antiquité. La poursuite des fouilles en 2024 et 2025 a pour but d'éclaircir davantage ces périodes de transitions et de mieux documenter les débuts du culte, tout en soulignant les parallèles avec les autres sanctuaires de sommet dont la première fréquentation remonte à l'époque mycénienne.



Fig. 7 : Le sommet de l'Hellanion Oros depuis l'ouest avec l'éminence de Megali Koryphi à droite et l'Attique au fond (photo J. André).

Bibliographie

BELIS, A. M., 2015, *Fire on the Mountain: A Comprehensive Study of Greek Mountaintop Sanctuaries*, thèse de doctorat, Université de Princeton.

BLACKMAN, D., 1998, « Archaeology in Greece 1997-1998 », *AR* 44, p. 1-136, [doi:10.1017/S0570608400002453](https://doi.org/10.1017/S0570608400002453).

BLACKMAN, D., 1999, « Archaeology in Greece 1998-1999 », *AR* 45, p. 1-124, [doi:10.1017/S0570608400002842](https://doi.org/10.1017/S0570608400002842).

BLACKMAN, D., 2001, « Archaeology in Greece 2000-2001 », *AR* 47, p. 1-144, [doi:10.1017/S057060840000332X](https://doi.org/10.1017/S057060840000332X).

BLOUET, A., 1838, *Expédition scientifique de Morée, ordonnée par le gouvernement français III. Architecture, Sculptures, Inscriptions et Vues du Péloponnèse, des Cyclades et de l'Attique*, Paris.

⁵⁰ GOETTE 2001a, p. 642.

- CURTIUS, L., 1950, *Deutsche und antike Welt*, Stuttgart.
- DIETRICH, V. J. *et al.*, 1993, « Geological Map of Greece, Aegina Island, 1:25000 », *Bull. Geol. Soc. Greece* XXVIII, 3, p. 555-566.
- FURTWÄNGLER, A., 1906, *Das Heiligtum der Aphaia*, München.
- GAUSS, W., 1999, « Aigina », *Der Neue Pauly* 13, col. 27-32.
- GAUSS, W., 2007, « Prähistorische Funde vom Gipfel des Oros auf Ägina », dans F. Lang, C. Reinholdt & J. Weilhartner (éd.), Στέφανος Αριστείος. *Archäologische Forschungen zwischen Nil und Istros: Festschrift für Stefan Hiller zum 65. Geburtstag*, Wien, p. 125-142.
- GAUSS, W. 2023, « Aigina-Kolonna in der Bronzezeit: von Befestigungen, Schiffen und Töpfen », dans B. Eder, C. Baier & W. Gauss (éd.), *Ein anderes Griechenland, 125 Jahre Forschungen des Österreichischen Archäologischen Instituts in Athen*, Athina, p. 394-403.
- GOETTE, H. R., 1996, « Landeskundliche Forschungen », *AA*, p. 582-584.
- GOETTE, H. R., 1998, « Aigina », *AA*, p. 543.
- GOETTE, H. R., 1999, « Aigina », *AA*, p. 589-592.
- GOETTE, H. R., 2000, « Το ιερό του Διός Ελλανίου στο Όρος της Αίγινας », dans *Αίγινα, Η περιοχή του Ελλάνιου Όρους, Κείμενα από την πολιτιστική εβδομάδα*, Aigina, p. 26-42.
- GOETTE, H. R., 2001a, « Aigina », *AA*, p. 640-642.
- GOETTE, H. R., 2001b, *Athens, Attica and the Megarid: An Archaeological Guide*, London-New York, [doi:10.4324/9780203458815](https://doi.org/10.4324/9780203458815).
- GOETTE, H. R., 2003, « Το ιερό του Διός Ελλανίου στο Όρος της Αίγινας », dans E. Konsolaki-Giannopoulou (éd.), *Αργοσαρωνικός, Πρακτικά του 1^{ου} Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Αργοσαρωνικού, Πόρος, 26 – 29 Ιουνίου 1998, Τόμος Β΄, Από τους Σκοτεινούς Χρόνους έως το τέλος της Ρωμαϊοκρατίας*, Athina, p. 23-28.
- HÅLAND, E. J., 2001, « Rituals of Magical Rain-Maing in Modern and Ancient Greece: A Comparative Approach », *Cosmos* 17, p. 197-251.
- HARLAND, J.P., 1925, *Prehistoric Aegina, A Study of the Island in the Bronze Age*, Paris.
- HARLAND, J.P., 1960, « An Ancient Survival in Modern Aigina », dans L. B. Lawler *et al.* (éd.), *Studies in Honor of Ullman Presented to him on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, St. Louis, p. 17-18.
- HOPE SIMPSON, R. & DICKINSON, O. T. P. K., 1979, *A Gazetteer of Aegean Civilisation in the Bronze Age I, The Mainland and Islands*, Göteborg.
- KRAPF, T. *et al.*, 2022, « Aegina, Hellanion Oros », *AntK* 65, p. 137-142, [doi:10.53191/AntK.978-3-9090-6465-6](https://doi.org/10.53191/AntK.978-3-9090-6465-6).
- KRAPF, T. *et al.*, 2023a, « Aegina, Hellanion Oros », *AntK* 66, p. 100-104, [doi:10.53191/AntK.978-3-9090-6466-3](https://doi.org/10.53191/AntK.978-3-9090-6466-3).
- KRAPF, T. *et al.*, 2023b, « Das griechisch-schweizerische Forschungsprojekt auf dem Berg Hellanion Oros auf der Insel Ägina », *Bulletin SAKA-ASAC*, p. 72-75.
- KRAPF, T., *et al.*, sous presse, « Aegina, Hellanion Oros: the 2023 Season », *AntK* 67.
- MOUSTOXYDIS, A., 1831, « Περὶ τοῦ ἐν Αἰγίνῃ νομιζομένου τοῦ Πανελληνίου Διὸς ναοῦ εἰκασίαι », *Αἰγιναία*, p. 158-166.

- NICHOLLS, R. V., 1970, « Greek Votive Statuettes and Religious Continuity, c. 1200-700 B.C. », dans B.F. Harris (éd.), *Auckland Classical Essays Presented to E. M. Blaiklock*, Auckland–Oxford, p. 1-38.
- PENNAS, C., 2001-2004, « Αίγινα, Ναός των Ταξιαρχών, Αρχαγγέλου Μιχαήλ », *AD* 56-59, p. 206 et pl. 72γ-ε et 73α.
- PILAFIDIS-WILLIAMS, K., 1995, « A Mycenaean Terracotta Figure from Mount Oros on Aegina », dans C. Morris (éd.), *Klados, Essays in Honour of J. N. Coldstream, BICS Suppl.* 63, London, p. 229-235, [doi:10.1111/j.2041-5370.1995.tb02115.x](https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1995.tb02115.x).
- PILAFIDIS-WILLIAMS, K., 1998, *The Sanctuary of Aphaia on Aigina in the Bronze Age*, München.
- POLICHRONAKOU-SGOURITSA, N., 2021, « Ο μυκηναϊκός οικισμός στους Λαζάρηδες Αίγινας, δέκα χρόνια έρευνας. Ερωτήματα που ζητούν ακόμα απάντηση », dans E. Karantzali (éd.), *Γ' Διεθνές Διεπιστημονικό Συμπόσιο: Η Περιφέρεια του Μυκηναϊκού Κόσμου. Πρόσφατα ευρήματα και πορίσματα της έρευνας. Λαμία, 18-21 Μαΐου 2018. Πρακτικά*, Athina, p. 309-320.
- POLIGNAC, F. (de), 2023, « Genèse et mutations des paysages religieux (XIII^e-VI^e siècles) : Égine, Attique, Argolide », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Résumés des conférences et travaux* 130, p. 181-190, [doi:10.4000/asr.4401](https://doi.org/10.4000/asr.4401).
- POLINSKAYA, I., 2009, « Fifth-Century Horoi on Aegina, A Reevaluation », *Hesperia* 78, p. 231-267, [doi:10.2307/630525](https://doi.org/10.2307/630525).
- POLINSKAYA, I. 2013, *A Local History of Greek Polytheism. Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, Leiden–Boston, [doi:10.1163/9789004262089](https://doi.org/10.1163/9789004262089).
- PULLEN, D.J., 2015, « How to Build a Mycenaean Town: The Architecture of Kalamianos », dans A.-L. Schallin & I. Tournavitou (éd.), *Mycenaean Up to Date, The Archaeology of the Northeastern Peloponnese – Current Concepts and New Directions*, Stockholm, p. 377-390.
- SALAVOURA, E., 2014, *Μυκηναϊκή Αίγινα. Συμβολή στην τοπογραφία της*, Athina.
- SCHMIDT, J., 1939, s. v. Oros, *RE* XVIII,1, col. 1175-1177.
- SOKOLICEK, A., 2023, « Die Forschungen der Universität Salzburg in Aigina-Kolonna », dans B. Eder, C. Baier & W. Gauss (éd.), *Ein anderes Griechenland, 125 Jahre Forschungen des Österreichischen Archäologischen Instituts in Athen*, Athina, p. 384-393.
- STACKELBERG, O. M., 1834, *La Grèce : Vues pittoresques et topographiques*, Paris.
- VOKOTOPOULOS, L. & MICHALOPOULOU, S., 2018, « Megali Koryphi on Aegina and the Aegean Citadels of the 13th/12th c. BCE », dans J. Driessen (éd.), *An Archaeology of Forced Migration: Crisis-induced Mobility and the Collapse of the 13th c. BCE Eastern Mediterranean, Aegis* 15, Leuven, p. 149-175.
- VOKOTOPOULOS, L. *et al.*, sous presse, « Hellanion Oros on Aegina: A mountain peak site in plain view of Athens », dans E. Andrikou *et al.* (éd.), *Athens and Attica in the Early Iron Age and the Archaic Period, Proceedings*.
- WELTER, G., 1938a, *Aigina*, Berlin.
- WELTER, G., 1938b, « Aeginetica I-XII », *AA*, p. 1-33.
- WOLTERS, P., 1925, « Forschungen auf Aegina », *AA*, p. 1-12.

Les sanctuaires de Zeus explorés par Carl Haller von Hallerstein au début du XIX^e siècle en Arcadie et Messénie

Daniela LEFÈVRE-NOVARO

RÉSUMÉ

En suivant les routes empruntées par l'architecte franconien Carl Haller von Hallerstein entre 1810 et 1817, nous décrivons deux sanctuaires situés au sommet des montagnes du Péloponnèse : les *téméné* de Zeus Lykaios, en Arcadie, et de Zeus Ithomatas en Messénie. À partir des observations et des dessins inédits de Haller, ainsi que des données archéologiques récemment découvertes, il s'agit de passer en revue les caractéristiques de ces sanctuaires et cultes afin de définir leurs origines et leurs fonctions au sein de l'*eschatia* arcadienne et sur l'acropole qui domine la *polis* de Messène et la plaine de Stenyclaros.

Mots-clés : Carl Haller von Hallerstein, cultes de sommet, Ithome, Lycée, pluie, Zeus.

ABSTRACT

Following the roads taken by Franconian architect Carl Haller von Hallerstein between 1810 and 1817, we describe two sanctuaries on the mountaintops of the Peloponnese: the *temene* of Zeus Lykaios, in Arcadia, and of Zeus Ithome in Messenia. Based on Haller's unpublished observations and drawings, as well as on recently discovered archaeological data, the aim is to review the characteristics of these sanctuaries and cults to define their origins and functions within the Arcadian *eschatia* and on the acropolis overlooking the *polis* of Messene and the Stenyclaros plain.

Keywords : Carl Haller von Hallerstein, peak cults, Ithome, Lykaion, rain, Zeus.

Introduction

À l'instar de ses contemporains, Carl Haller von Hallerstein, architecte franconien doté d'un sens artistique hors du commun, est dès son arrivée en Grèce ottomane très impressionné par le paysage caractérisé par de hautes montagnes qui plongent dans la mer*. Pendant ses explorations entre juillet 1810 et novembre 1817 (fig. 1) en compagnie de personnalités comme C. R. Cockerell et O. M. von Stackelberg¹, Haller a contribué aux retentissantes découvertes des frontons du temple d'Aphaia à Égine², de la frise sculptée de Bassae³ et du théâtre de Mélos⁴. L'exploitation de ses archives, en grande partie inédites, conservées à la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, nous permet de mettre en exergue le travail remarquable de cet architecte disparu avant d'avoir publié ses découvertes. Fasciné en particulier par les sites archéologiques installés au sommet des reliefs, véritables marqueurs du territoire dans l'Antiquité comme à son époque, Haller a été parmi les premiers occidentaux à explorer le sanctuaire de Zeus au sommet du mont Lycée, en Arcadie, et celui du mont Ithome en Messénie, deux lieux de culte connectés par une relation d'inter-visibilité, mais également par un récit mythique commun autour de la naissance et de l'enfance du dieu.

Entre étude historiographique des débuts de l'exploration de ces sanctuaires et analyse des pratiques rituelles antiques, nous allons interroger la relation entre l'homme grec et la montagne, élément immuable au cœur d'un paysage religieux⁵ en constante évolution au cours des millénaires. De ce point de vue Haller est un véritable précurseur de problématiques très actuelles, par exemple les questions de visibilité entre lieux de culte et le rôle que ces derniers jouent pour les communautés des environs⁶.

Reste en toile de fond la question des « montagnes sacrées »⁷, rarement attestées dans le monde grec où cependant les sources mentionnent parfois un *hieron oros* (montagne sacrée) ou bien une *hiera koryphi* (sommet sacré), des définitions complexes sur lesquelles il conviendra de revenir ailleurs. À titre d'exemple, le géographe Ptolémée (III, 15) décrit sur la côte méridionale de la Crète, entre Inatos et l'isthme de Hiérapetra, un *hieron oros*, vraisemblablement le massif du Diktè qui abrite sur ses pentes méridionales, à 1130 m d'altitude, le sanctuaire de Kato Symi, fréquenté sans interruption du début du II^e millénaire au VI^e s. apr. J.-C.⁸. Le concept de montagne sacrée implique un accès réglementé au sommet ou à certaines parties du relief, soumises à des interdits spécifiques comme ceux que Antoninus Liberalis⁹ décrit à propos des voleurs du miel des abeilles sacrées de la grotte crétoise où Zeus fut élevé, sans doute celle de l'Ida. Ce type d'interdits est également attesté à propos du *téménos* de Zeus Lykaios en Arcadie, un *abaton* installé sur la *hiera koryphi* qui, d'après la version arcadienne du mythe¹⁰, serait le lieu de naissance du dieu.

* Je remercie G. Camassa, N. Cucuzza, M. Jost et C. Voisin pour leurs conseils avisés. Les abréviations chronologiques utilisées sont : CR (Cycladique récent) ; HM (Helladique moyen) ; HR (Helladique récent) ; MA (Minoen ancien) ; MM (Minoen moyen) ; MR (Minoen récent). Toutes les dates s'entendent avant J.-C. sauf indication contraire.

1 LEFÈVRE-NOVARO & LORENTZ 2024, p. 21-32.

2 LEFÈVRE-NOVARO 2021.

3 Le dessin du plus ancien chapiteau corinthien grec découvert à Bassae est également de sa main : Ms. 2.724, 2, 4, k. 1922, f° 56-57.

4 LEFÈVRE-NOVARO 2024 a, p. 198-201.

5 Sur la définition de paysage religieux, SCHEID & POLIGNAC 2010.

6 Sur ces problématiques, voir la contribution de F. de POLIGNAC dans ce volume.

7 HUSSER 2017, p. 86-87.

8 LEFÈVRE-NOVARO 2014, 2, p. 101-124.

9 Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* XIX : on ne pouvait ni y pénétrer, ni y mourir. L'auteur ne mentionne pas explicitement le mont Ida, mais il s'agit de la montagne sacrée par excellence de l'île à son époque.

10 Pausanias VIII, 38, 2.

Le sanctuaire de Zeus au sommet du mont Ithome

« Samedi 28 septembre 1811 (...) Je suis encore monté sur le plus haut sommet du mont Ithome, sur lequel se trouve un monastère assez spacieux, mais complètement abandonné¹¹. Je n'y trouvai, outre les restes de murailles qui paraissent contemporaines de celles de la ville, rien d'antique sinon quelques citernes très spacieuses et contenant une eau très fraîche en abondance (...). La vue depuis la montagne est très belle, surtout sur la plaine de Messénie, traversée par le Pamisos en de beaux méandres (...) »¹². Haller est parmi les premiers archéologues à monter sur l'Ithome¹³ (fig. 2), l'acropole (ca. 800 m d'altitude) qui domine la ville de Messène (fig. 3), et à décrire les vestiges archéologiques à l'emplacement de l'un des plus importants sanctuaires de la *polis*. Les inscriptions antiques attestent en effet que souvent les serments étaient prêtés au nom de Zeus Ithomatas¹⁴ dont le prêtre était le magistrat éponyme de la cité à l'époque hellénistique. Haller ne dessine pas les vestiges au sommet de l'Ithome, contrairement à Blouet et à ses collaborateurs lors de l'Expédition de Morée, quelques années plus tard¹⁵. Les dessins de ces derniers montrent que les ruines se concentrent à l'est du monastère de Vourkano, fondé selon la tradition en 725 apr. J.-C.¹⁶ et dont la construction a sans doute causé d'importants dégâts aux structures anciennes. Il s'agit des citernes vues par Haller, de quelques murs et blocs éparpillés ainsi que d'un petit édifice rectangulaire (long. conservée 4 m), construit à l'extrémité orientale du sommet¹⁷.

L'une des rares données archéologiques qui permet de dater les débuts du sanctuaire de Zeus Ithomatas est la découverte récente à côté du monastère médiéval d'un support de trépied en bronze (fig. 4), décoré de motifs géométriques, qui remonte au VIII^e s.¹⁸, une chronologie haute qui peut être mise en parallèle avec un vers du poète corinthien Eumélos (VII^e s.)¹⁹, cité par Pausanias (IV, 33, 2). Il s'agit d'une typologie d'offrande bien attestée entre autres à Olympie, Delphes et dans la grotte de l'Ida en Crète. Le sommet de l'Ithome n'ayant pas fait l'objet de prospections et de fouilles stratigraphiques, les autres données archéologiques concernant le sanctuaire de Zeus restent à découvrir. L'habitat correspondant à ce premier lieu de culte se nommerait Ithome, d'après P. Themelis²⁰. Ses vestiges, mis au jour par exemple dans le secteur de l'Asclépieion (fig. 3), indiquent qu'il devait occuper le même emplacement que la ville de Messène, refondée en 370/369 sous l'impulsion des Thébains guidés par Épaminondas.

Pausanias (IV, 33, 1-2) décrit les rites et les mythes concernant le sanctuaire de Zeus Ithomatas, en premier lieu ceux qui concernent l'eau fraîche qui jaillit de la source Clepsydra (fig. 3), sur les pentes méridionales du mont Ithome²¹. Le nom de la fontaine s'explique en effet par le rapt du petit Zeus par les Courètes, selon la version arcado-messénienne du mythe, tandis que la tradition à partir de la *Théogonie*

11 Il s'agit de celui de Vourkano, mentionné par Haller dans ses notes à plusieurs reprises.

12 Ms. 2.720, III, 30 (traduction C. Voisin).

13 Pour une description détaillée de l'itinéraire de Haller en 1811, voir LEFÈVRE-NOVARO 2024 b, p. 150-151. Parmi les voyageurs qui ont précédé Haller sur l'Ithome, mentionnons W. LEAKE (1830, p. 387) qui atteint le sommet le 24 avril 1805 et décrit le vaste panorama qui se déploie devant lui dont le mont Lycée, visible au nord.

14 Cf. le traité d'isopolitie avec Phigalie, daté vers 240 : *IG V*, 2, n° 419, lignes 22-23.

15 BLOUET *et alii* 1831, I, pl. 37 IX, C.

16 THEMELIS 2014, p. 125.

17 BLOUET *et alii* (1831, I, p. 25) proposent de l'identifier avec le temple des « grandes déesses », sans plus de détails et sans aucune chronologie.

18 THEMELIS 2014, p. 124-125, fig. 134.

19 Voir *infra*. La chronologie d'Eumélos fait l'objet de controverses : cf. Pausania, *La Corinzie e l'Argolide*, fondazione Valla, p. 205-206 (commentaire de D. Musti et M. Torelli au passage du livre II, I, 3-6).

20 THEMELIS 2014, p. 16. Pour une position plus prudente, GRANDJEAN 2003, p. 93-97.

21 Il s'agit de la source qui alimente la fontaine Clepsydra, aménagée dans l'Antiquité et utilisée encore aujourd'hui par les habitants du village de Mavromati : THEMELIS 2014, p. 119-120. À partir de l'époque géométrique, un dépôt votif se constitue près de la source, consacrée probablement dès les origines au dieu-fleuve Achéloos.

d'Hésiode²² place généralement l'enfance de Zeus et son sevrage en Crète²³. D'après le mythe relaté par Pausanias, l'enfant serait né sur le mont Lycée et aurait été élevé sur l'Ithome par les nymphes Néda et Ithome, qui l'auraient lavé dans l'eau de la source Clepsydra. Cette eau lustrale était d'ailleurs transportée chaque jour jusqu'au sanctuaire au sommet, un rite vraisemblablement archaïque qui la place au centre du cérémoniel quotidien²⁴. Dans le temps du mythe donc le Zeus du mont Ithome est une divinité-enfant, entourée de nymphes²⁵.

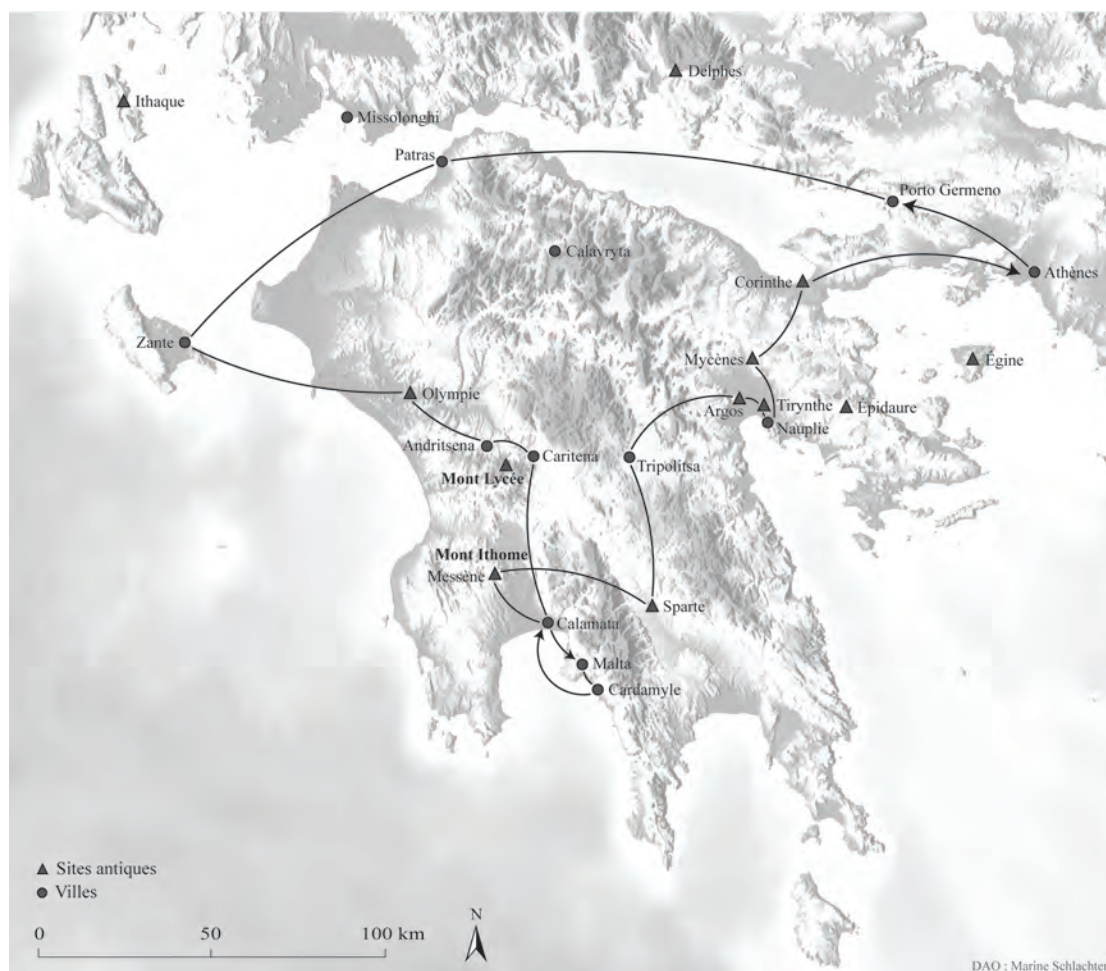


Fig. 1 : Itinéraire de voyage de Haller de fin juillet à octobre 1811 avec la localisation des monts Lycée et Ithome (modifiée par M. Schlachter d'après LEFÈVRE-NOVARO & LORENTZ 2024, carte n° 3).

22 Hésiode, *Théogonie*, 468-484. À ce propos, voir NILSSON 1949², p. 535 : « The localization of the birth-story outside Crete is later and originates in an intention to vie with the famous Cretan myth ». *Contra* VERBRUGGEN 1981, p. 34-35 qui pense que le mythe originaire est en revanche celui de l'Ithome. Ce dernier reprend l'opinion de S. Marinatos et P. Faure qui reste cependant minoritaire face à l'hypothèse d'une origine crétoise du mythe, soutenue par la plupart des spécialistes, mais sans réels éléments à l'appui selon JOST 1985, p. 248-249.

23 Hésiode mentionne une montagne en relation avec la ville de Lyttos, vraisemblablement le mont Diktè, mais en général le lieu est plutôt identifié avec la grotte de l'Ida. Sur le problème de l'identification de la grotte où l'enfant Zeus fut caché, voir NILSSON 1949², p. 458-460, 534, note 3.

24 L'eau lustrale, apportée chaque jour au sommet de la montagne, pourrait être mise en relation avec le rôle de Zeus rassembleur de nuages et dispensateur de pluie, comme on le verra sur le mont Lycée. Sur la portée limitée de cette hypothèse pour expliquer le développement des cultes de sommet en Grèce entre époque géométrique et VI^e s., cf. cependant POLIGNAC 2002.

25 THEMELIS 2004, p. 145-152.

Dans ce même passage Pausanias fournit un autre détail intéressant à propos des caractéristiques des rituels en l'honneur de Zeus Ithomatas : la statue du dieu, œuvre d'Agéladas qui la réalisa pour les Messéniens réfugiés à Naupacte (460-455), était confiée chaque année au prêtre de Zeus, magistrat éponyme de la cité, qui la gardait chez lui. Les spécialistes ont formulé deux hypothèses à propos de l'iconographie de cette statue : il pourrait s'agir du dieu portant la foudre de la main droite et l'aigle à gauche, comme sur les monnaies de Messène²⁶, ou d'un Zeus enfant à mettre en relation avec le mythe que nous venons de mentionner, similaire à celui qu'Ageladas avait sculpté pour la cité d'Aigion²⁷. Quoi qu'il en soit ce passage semble indiquer l'absence d'un temple au sommet de l'Ithome²⁸ où le sanctuaire en plein air devait en revanche abriter des trépieds, comme l'atteste le fragment géométrique mis au jour, et peut-être des sacrifices, bien que Pausanias n'en parle pas et les traces archéologiques restent à découvrir. En définitive ce lieu de culte n'aurait jamais été monumentalisé, en dépit de son rôle symbolique fondamental pour les Messéniens qui s'y étaient réfugiés lors des guerres de Messénie et qui y auraient même découvert l'hydrie d'Aristomène, le talisman abritant les feuilles d'étain sur lesquelles étaient inscrites les instructions des mystères des « grandes déesses » d'Andania²⁹.



Fig. 2 : L'Ithome et les fortifications hellénistiques de Messène (photo de l'auteur).

Le sanctuaire ancestral de Zeus Ithomatas n'aurait donc jamais accueilli un temple, un choix qui interroge : pourrait-il être lié à une forme ancestrale de culte qu'on a voulu conserver inchangée au fil des siècles ? Installé sur un relief au profil conique fort ressemblant à celui d'un volcan, ce sanctuaire dominait non seulement la cité de Messène mais également la Messénie septentrionale dont la première capitale

26 THEMELIS 2014, fig. 135.

27 Pausanias VII, 24, 4. Pour cette hypothèse, voir THEMELIS 2004, p. 145-146.

28 GRANDJEAN 2003, p. 61-62.

29 GRANDJEAN 2003, p. 51-52.

était Andania (fig. 5). Pausanias raconte que le *téménos* de Zeus Ithomatas a été en effet consacré par le premier roi de la région, Polycaon, et son épouse Messène qui installèrent à Andania, dans la plaine de Stenyclaros selon la dénomination de Strabon (VIII, 4, 7), leur résidence royale dans un temps fort ancien³⁰, en tout cas avant la guerre de Troie que le périégète mentionne également (IV, 3, 3). Ensuite les Doriens l'auraient délaissé jusqu'à l'intervention de Glaucos, fils d'Aepytyos, qui rétablit le culte. Au premier couple royal, en particulier à la reine Messène, Pausanias (IV, 1, 5 ; II, 6) attribue également la fondation des mystères des Grandes Déesses, identifiées à Déméter et Korè, connus seulement par l'imposante inscription, datée de 92-90, qui a été publiée en 1858 après avoir été repérée dans le porche d'une église de l'actuel village de Polichni³¹. Jusqu'à présent les données archéologiques à l'appui d'une installation très ancienne du sanctuaire sur l'Ithome font défaut, mais les recherches approfondies au sommet restent à développer.

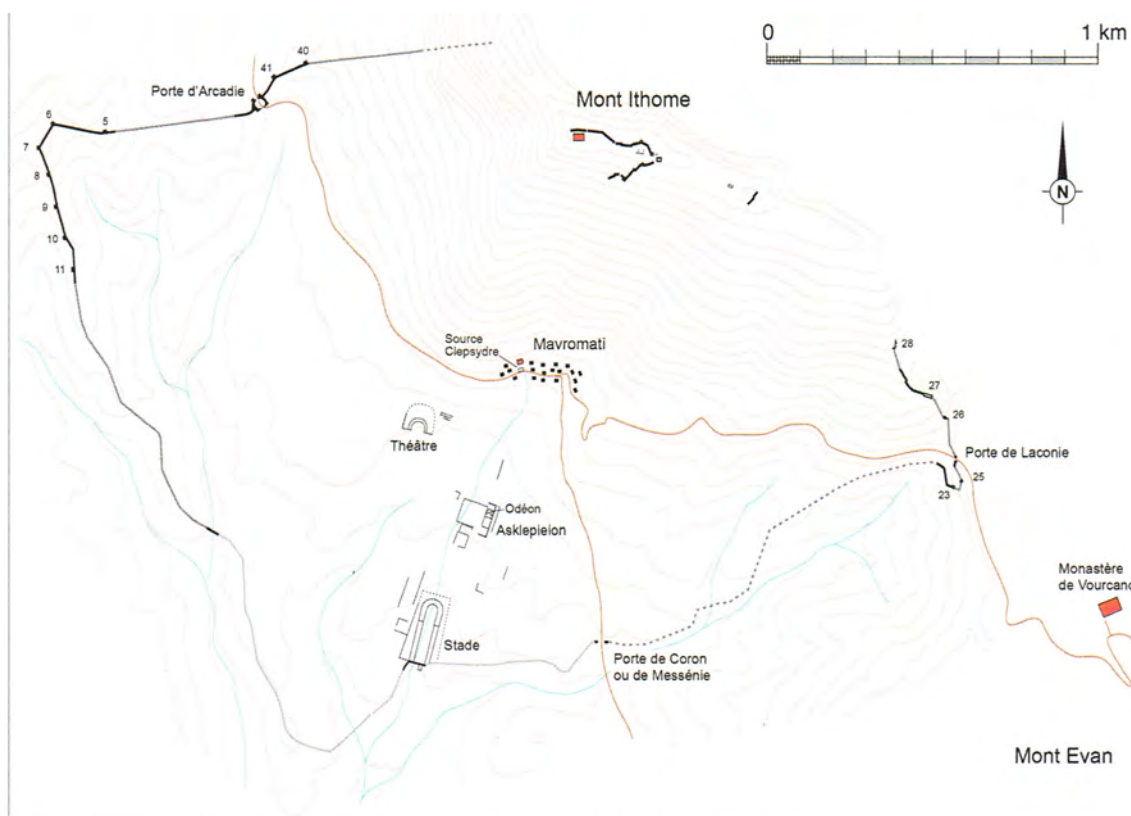


Fig. 3 : Plan de la ville de Messène (d'après MORET & ZAMBON 2016, fig. 1, avec leur aimable autorisation).

Un autre indice sur les origines du sanctuaire est représenté par la dénomination Volcanos/Velkian³² attribuée au monastère au sommet de l'Ithome à partir du X^e s. apr. J.-C.³³. P. Themelis³⁴ a remarqué qu'il

³⁰ Pausanias IV, 3, 9. Pour la localisation discutée du sanctuaire d'Andania, en tout cas au nord de la Messénie, voir le commentaire de J. Auberger dans l'édition des Belles Lettres, p. 197 et DESHOURS 2006, pl. 2 (carte avec le village de Polichni où se trouve la source Divari).

³¹ Sur les mystères d'Andania, voir DESHOURS 2006 (découverte et éditions du texte à p. 19-20) et GAWLINSKI 2012. Cf. *IG V*, 1, 1390.

³² THEMELIS 2014, p. 127. Voir LAMPROS 1906, p. 136-140 (récit de la vie du saint Nikon le Pénitent).

³³ Cette attestation précède donc l'installation des Vénitiens en Messénie, à Coron et Modon (après le sac de Constantinople en 1204, lors de la IV^e croisade) qui pourraient avoir ainsi indiqué l'Ithome en raison de son profil conique.

³⁴ THEMELIS 2004, p. 145.

pourrait s'agir d'un cas de conservatisme toponymique, une hypothèse qu'il faut envisager avec prudence puisque la distance chronologique est importante. Le fouilleur de Messène fait en effet référence au dieu Velchanos, identifié par Hésychius au Zeus crétois³⁵. L'iconographie de cette divinité, dont le nom présente une étymologie obscure³⁶, est connue : il s'agit d'un jeune dieu de la végétation vénéré surtout au printemps, représenté assis sur la branche d'un arbre tenant un coq dans ses bras. D'après les spécialistes Velchanos serait l'héritier d'une ancienne divinité minoenne³⁷, mais jusqu'à présent son nom n'a été identifié ni en linéaire A, ni en linéaire B. Son culte est attesté à Gortyne à l'époque archaïque, à Phaistos et Haghia Triada à partir du IV^e s. et s'est conservé jusqu'à l'époque romaine à Cnossos et Lyttos³⁸. Puisque l'iconographie du Velchanos crétois ne correspond ni à l'image de l'enfant Zeus élevé sur l'Ithome, selon le mythe relaté par Pausanias, ni à l'iconographie classique du Zeus à la foudre et à l'aigle des monnaies de Messène, il est difficile de supposer que le culte du dieu crétois soit arrivé en Messénie à l'âge du Fer. Serait-il alors possible de faire remonter ce transfert à une époque plus ancienne ? Certes le nom de Velchanos n'est pas attesté pour l'instant à l'HR, mais le contexte pourrait s'y prêter. En effet les archéologues mettent en exergue depuis des décennies³⁹ les relations privilégiées qui existent entre la Messénie, la Laconie et la Crète minoenne. Or si pendant la période néopalatiale les interactions concernent surtout la Laconie à travers le site portuaire d'Haghios Stephanos, à partir de l'HR III A l'intérêt des Crétois se concentre sur la Messénie où le royaume mycénien de Pylos a dû constituer un important partenaire le long de la route maritime qui longe les côtes occidentales du Péloponnèse⁴⁰. À ce propos il suffira de mentionner, entre autres, les nombreuses importations minoennes dans ces régions⁴¹, les influences minoennes dans les productions céramiques locales avec la probable installation de potiers minoens à Haghios Stephanos⁴², les caractéristiques minoennes des plus anciennes phases du palais de Pylos, déjà soulignées par K. Kilian⁴³, et l'arrivée en Messénie de la typologie de la tombe à *tholos*, très probablement d'origine crétoise⁴⁴. Pour ce dernier phénomène et l'utilisation de la pierre de taille à l'HR IIIA, J. Rutter envisage même une implication directe de la Messara, malgré sa position géographique excentrée, dans le sud de l'île. Le *mégaron* d'Haghia Triada (MR III A-B) trouve d'ailleurs, selon N. Cucuzza, un parallèle précis dans les pièces 64-65 de l'édifice sud-ouest du palais de Pylos⁴⁵. Or le site d'Haghia Triada, qui a été fréquenté en continu de l'âge du Bronze à l'époque romaine avec seulement quelques hiatus, est précisément celui où est attesté à partir du IV^e s. le seul sanctuaire de Velchanos connu à ce jour, en connexion directe avec les ruines minoennes. La

35 Hésychius, s.v. *Velchanos*.

36 CHANTRAINE 1990, vol. 1, p. 343, s.v. *Velchanos*. Voir déjà GUARDUCCI 1937, p. 187 et pl. XX, 1.

37 GUARDUCCI 1937, p. 187 ; CAPDEVILLE 1995, p. 179-216. Pour la diffusion en Crète de la figure d'un Zeus juvénile, rappelons l'importance de l'hymne de Palaikastro (*IC III, Dictaeum Fanum 2*), une longue inscription à la gloire de Zeus Dictaios appelé *megistos kouros*.

38 GUARDUCCI 1937, p. 184-186 ; CUCUZZA & LEFÈVRE-NOVARO à paraître.

39 Voir, parmi les premiers, KORRES 1982.

40 Elle poursuivait à travers les îles Ioniennes jusqu'en Italie méridionale où les découvertes récentes, entre autres, à Roca Vecchia, dans les Pouilles (JONES *et alii* 2014, p. 414 et 422-423 avec cartes de répartition de la céramique égéenne dont les analyses archéométriques sont disponibles ; GUGLIELMINO 2018), et à Punta di Zambrone, en Calabre (JUNG & PACCIARELLI 2016 pour la découverte d'une statuette minoenne néopalatiale en ivoire) ont confirmé que les marchands provenant de Crète ainsi que leurs marchandises étaient bien présents au moins dès l'HR III A.

41 RUTTER 2005, p. 63 pour la découverte à Nichoria, (édifice IV A, HR IIIA1) d'un *cooking dish* minoen. Les spécialistes ont récemment souligné les influences minoennes dans la production de formes hybrides de coupes (forme minoenne et décoration locale) : D'AGATA 2005, p. 121.

42 Hypothèse de J. Rutter reprise par MOUNTJOY 1999, p. 248 qui décrit en outre un groupe de *kylikes* hybrides (n° 123-124) datées du début de l'HR III A2.

43 Pour ces aspects, RUTTER 2005, p. 20-29 qui se base sur les travaux de NELSON 2001. Ce dernier a repris l'étude de l'architecture du palais d'Ano Englianos en confirmant en grande partie les hypothèses de K. Kilian.

44 Très importante la synthèse de RUTTER 2005 qui souligne l'étendue des interactions Messénie-Crète ; voir aussi les interventions de A. Kanta à la fin de la communication de J. Rutter qui réaffirme l'origine minoenne des tombes à *tholos* messéniennes.

45 CUCUZZA 2021, p. 85, pl. V.

coïncidence est troublante et invite à considérer avec attention l'hypothèse d'un éventuel transfert culturel, tout à fait plausible dans le contexte des relations Crète/Messara-Messénie à l'HR⁴⁶, dont le toponyme Volcanos/Velkian conservé au fil des siècles sur l'Ithome aurait gardé le souvenir.

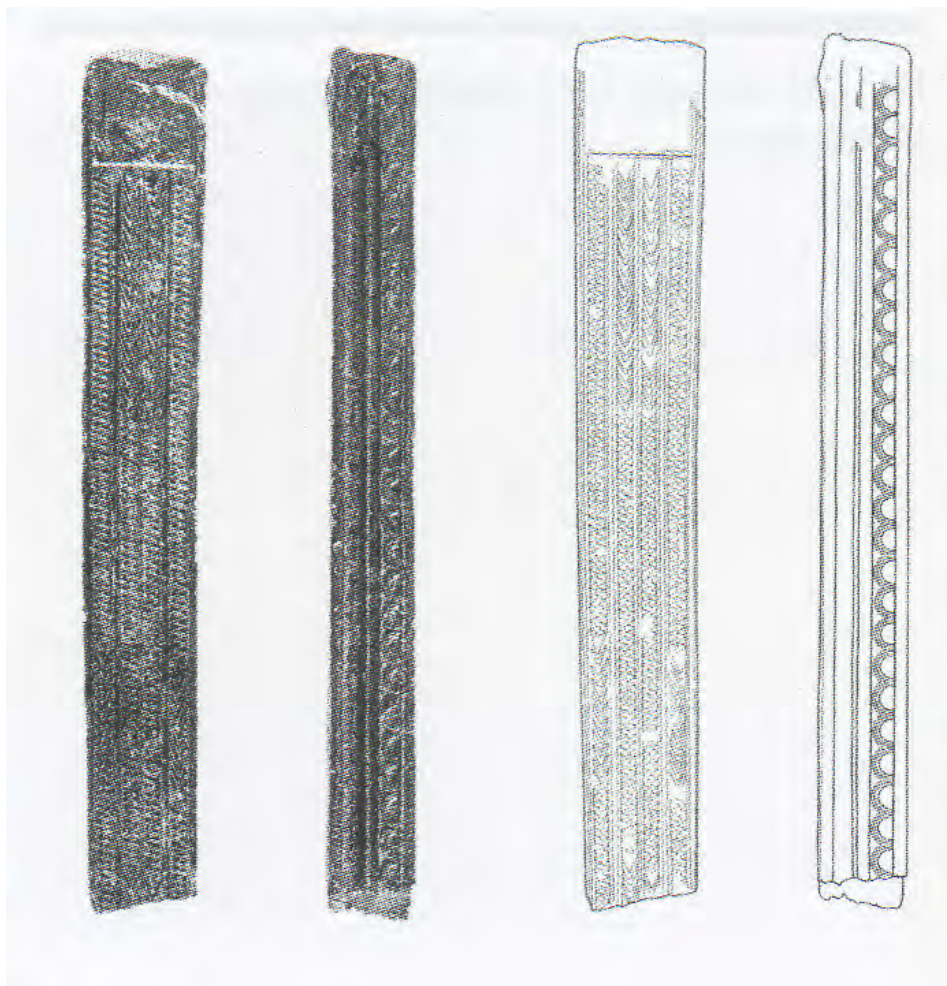


Fig. 4 : Support de trépied en bronze, daté d'époque géométrique, découvert au sommet du mont Ithome (d'après THEMELIS 2014, fig. 134).

Le sanctuaire de Zeus sur le mont Lycée

« Ce 17 août 1812. Diofortes. Sur le sommet du mont Lycée où il y avait l'autel de Jupiter. On y trouve encore beaucoup d'os brûlés (...). La montagne finit en haut comme un cône raccourci. (...) on voit encore les reste d'un grand mur qui la traverse de midi vers le nord, probablement le mur de séparation dont parle Pausanias. Auprès d'une petite église grecque et aux alentours, on trouve plusieurs pierres et marbres blancs travaillés, même des tambours de colonnes doriques (...)⁴⁷. Plus en bas vers l'est est le village de Karyes (...).

46 L'île de Cythère et l'établissement minoen de Kastri ont joué un rôle fondamental en ce sens. Pour Kastri, voir COLDSTREAM & HUXLEY 1972 ; pour la fondation sur l'île d'un avant-poste minoen dès le MA II, voir NIEMEIER 2004, p. 394 ; pour le sanctuaire de sommet néopalatial installé sur la colline d'Haghios Georghios, où a été découvert un vase portant une inscription en linéaire A (*da-ma-te*, en lisant selon la valeur phonétique du linéaire B), voir OLIVIER & SAKELLARAKIS 1994.

47 Ms. 2.723, 2, 4, carnet 11, f^o 11/34 v^o (texte originel en français, normalisé par l'auteur). Les carnets de Haller sont consultables

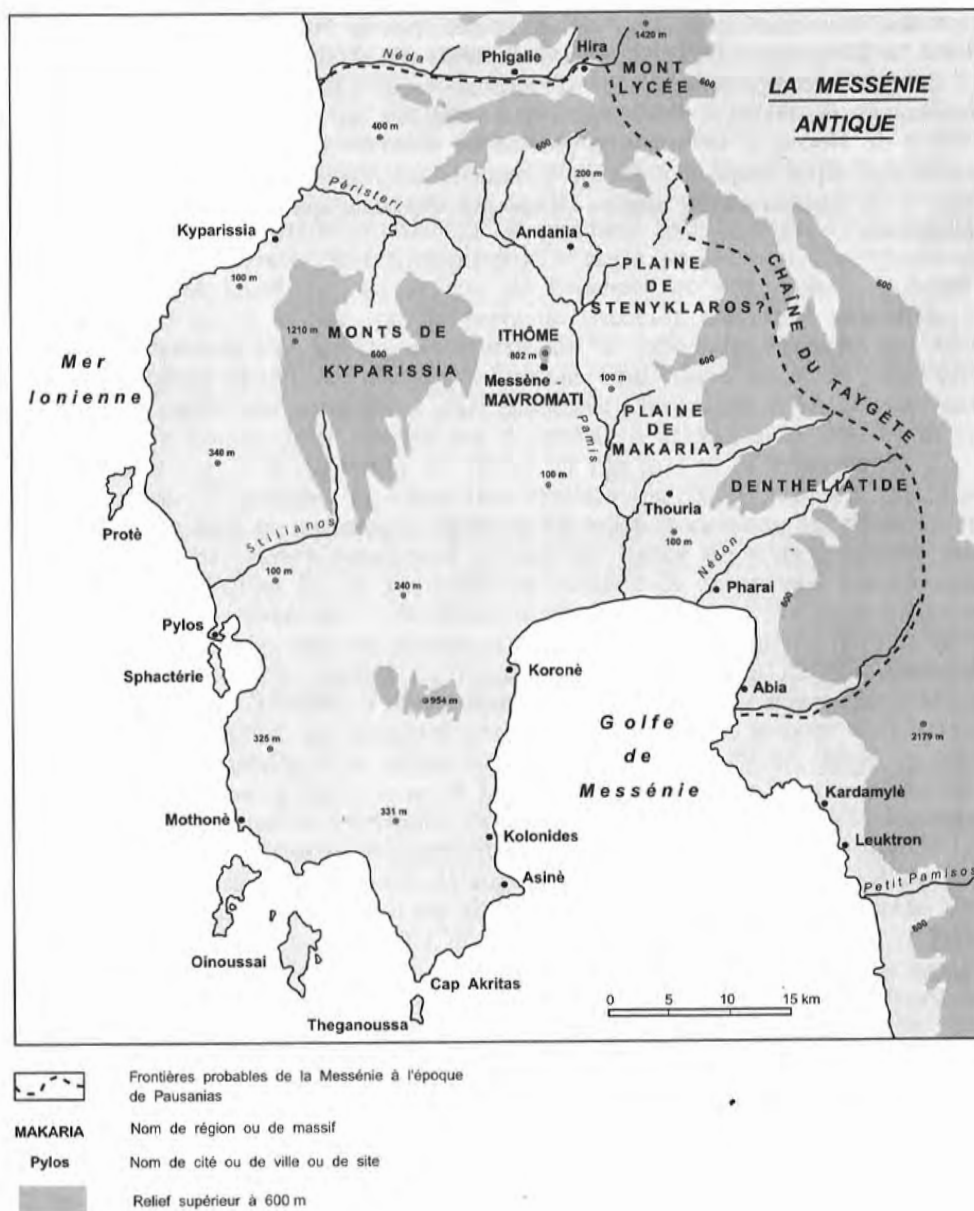


Fig. 5 : La Messénie antique avec la localisation du site d'Andania et de la région du mont Lycée (d'après GRANDJEAN 2003, carte à p. 18)

C'est un endroit entouré des parties plus élevées de la montagne, assez vaste, et qui forme un petit vallon. On y trouve beaucoup de restes d'architecture dont quelques-uns sont très singuliers. Probablement est le lieu où on faisait des jeux en l'honneur de Jupiter (...) ⁴⁸ ». Lors de son exploration, Haller identifie non seulement l'autel de cendres au sommet (fig. 6) et le *téménos* juste en contrebas, mais également le vallon abritant le sanctuaire de Pan (fig. 7) où se déroulaient les *Lykaia* (Pausanias VIII, 38, 5), les concours consacrés à Zeus ⁴⁹, et dessine des murs de terrasse, des édifices ainsi que de nombreux blocs architecturaux ⁵⁰.

en ligne sur la bibliothèque numérique patrimoniale Numistral.

⁴⁸ Ms. 2.723, 2, 4, carnet 11, f° 11/35 (texte originel en français, normalisé par l'auteur).

⁴⁹ JOST 1985, p. 182. Selon VOYATZIS 2019, p. 133-134 l'activité dans ce secteur commence au VI^e s. En effet les *Lykaia* sont déjà mentionnés par Pindare, *Néméenne* X, 45-48 et peut-être *Olympique* VII, 84.

⁵⁰ VOYATZIS 2019, p. 133-134 et fig. 2 pour les recherches récentes dans ce secteur. Les observations et les relevés architecturaux inédits de Haller, conservés à la Bnu, feront l'objet d'ultérieures recherches par l'équipe gréco-américaine qui travaille actuellement sur le site.

Il est l'un des premiers archéologues à visiter et décrire le paysage sacré du mont Lycée, à l'époque appelé Diofortes. W. Leake⁵¹ par exemple en fait mention à propos de son voyage de 1806, mais probablement ne les visite pas puisqu'il cite juste le texte de Pausanias et la description de W. Gell⁵². Ce dernier en revanche, en 1816, après une longue et éprouvante ascension atteint le sommet, à 1382 m d'altitude. Doté d'un goût naturel pour la géographie, W. Gell observe d'ailleurs le mont Vourkano (c'est-à-dire l'Ithome), bien visible au sud, en mettant en exergue la relation d'inter-visibilité entre les deux montagnes. Le feu allumé sur le Lycée pour les sacrifices devait donc être visible à une distance considérable et sûrement de l'Ithome et des sanctuaires d'Apollon et Artémis sur le mont Kotylion (Bassae).

L'exploration de Haller commence par le sommet, où Pausanias (VIII, 38, 7) décrit l'autel de Zeus en ces termes : « Sur cet autel on sacrifie à Zeus Lykaios en secret et je n'ai pas tenu à m'informer indiscretement de ce qui en est de ce sacrifice : qu'il soit ce qu'il est et ce qu'il a été dès l'origine »⁵³. Cette phrase sibylline cache selon certains spécialistes, dont M. Jost⁵⁴, l'embarras du pèrigrèze vis-à-vis des sacrifices humains ici offerts à Zeus, mentionnés plus explicitement par Théophraste⁵⁵ et le Pseudo-Platon⁵⁶. Leur caractère reste exceptionnel, lié à la figure mythique de Lycaon, fils de Pelasgos (Pausanias VIII, 2, 1-3), le premier à sacrifier un enfant au sommet du Lycée en l'honneur de Zeus Lykaios et qui aurait été ensuite transformé



Fig. 6 : Le mont Lycée (photo de l'auteur).

51 LEAKE 1830, p. 313-314.

52 GELL 1817, p. 107.

53 Traduction de M. Casevitz pour l'édition des Belles Lettres.

54 JOST 2002, p. 183-186. *Contra* BONNECHERE 1994, p. 85-96.

55 *Apud* Porphyre, *De Abstinencia*, 2, 27, 2.

56 *Minos*, 315 c.

en loup⁵⁷.

Sans entrer dans un débat complexe et déjà bien débroussaillé par M. Jost⁵⁸ en réponse à P. Bonnechere il y a quelques années, rappelons simplement que les traces archéologiques de sacrifices humains en mer Égée sont attestées entre autres à Éphèse, dans le sanctuaire d'Artémis⁵⁹, et surtout dans la Crète minoenne (le sanctuaire d'Anémospilia daté du MM III ; la maison près du Musée Stratigraphique à Cnossos, datée du MR IB⁶⁰; le contexte palatial de Chania remontant au MR IIIB⁶¹), outre le sacrifice humain d'Éleutherna, mis au jour dans un contexte funéraire crétois d'époque archaïque⁶². Mis à part les cas repérés par l'archéologie, les sources littéraires mentionnent en Crète des cérémonies de ce type précisément en relation avec Zeus : il s'agit des anciens sacrifices d'enfants offerts par les Courètes à Cronos, décrits par Istros (*FGrHist* 334 F 48), et des hommes sacrifiés en l'honneur de Zeus à Lyttos, selon Anticleides d'Athènes (*FGrHist* 140 F 7)⁶³.

À partir de 2004, les fouilles au sommet du mont Lycée ont mis au jour des pratiques rituelles déjà bien attestées à partir de l'HR II et surtout à l'HR III A2-B. Elles continuent jusqu'à l'époque hellénistique⁶⁴, sans s'interrompre notamment au début de l'âge du Fer lorsqu'un secteur au sud de l'autel fut utilisé pour installer un important dépôt votif juste au-dessus des couches mycéniennes⁶⁵. D'ailleurs la découverte de nombreux tessons datés du Néolithique final, de l'HA et de l'HM pose la question de l'origine éventuellement plus ancienne du culte au sommet du Lycée, sans pouvoir pour l'instant y répondre puisque pour ces époques reculées la nature culturelle des vestiges archéologiques reste à démontrer.

Au fil des siècles ces rituels ont comporté l'usage de céramiques, surtout de vases à boire⁶⁶, la déposition d'innombrables figurines humaines et animales en terre cuite et en métal ainsi que de trépieds en bronze miniaturisés, datés du VIII^e s.⁶⁷, les offrandes de graines et les sacrifices d'animaux (notamment des fémurs de chèvres et de brebis dès l'époque mycénienne)⁶⁸, en partie datés par C14 du XVI^e au XIV^e s., effectués sur un large autel de cendres⁶⁹.

La céramique mycénienne découverte sur le mont Lycée constitue le plus important ensemble connu à ce jour en Arcadie. D'après les analyses préliminaires des pâtes, outre les productions locales, il y aurait également de la céramique importée de Messénie (*kylikes*), des vases vraisemblablement laconiens datés de l'HR IIIA2, proches de ceux qui ont été découverts à Haghios Stephanos, et des productions appartenant à la

57 Il s'agit sans doute d'un scénario initiatique où le sacrifice humain symbolise la mort de l'être ancien nécessaire à la renaissance du nouveau, sans exclure qu'il pourrait avoir été bien réel dans des situations spécifiques et exceptionnelles, comme le montrent les cas minoens, souvent en connexion avec des tremblements de terre.

58 Pour une synthèse, JOST 2002.

59 BAMMER 1998, p. 40 (chronologie VIII^e - VI^e s.).

60 Pour une reprise de ces cas, voir WARREN 2015.

61 VLASAKI 2015. Rappelons que selon Pausanias (VIII, 53, 4), Cydonia a été fondée par Cydon, fils de l'arcadien Tégéatès.

62 STAMPOLIDIS 2015.

63 J. CAPDEVILLE (1995, p. 200-201) intègre ces récits dans un contexte initiatique par analogie avec le mythe de Lycaon sur le mont Lycée.

64 VOYATZIS 2019, p. 139.

65 VOYATZIS 2019, p. 136-137.

66 ROMANO & VOYATZIS 2014, p. 581-582 (des centaines de *kylikes*) ; VOYATZIS 2019, p. 138-141 et fig. 4-9 (coupes, *deep bowls*, vases miniatures).

67 VOYATZIS 2019, p. 137 décrit une longue structure en dalles dans le secteur nord de l'autel près de laquelle ont été découvertes nombreuses figurines d'animaux en terre cuite. Voir aussi ROMANO & VOYATZIS 2014, p. 618-620 pour les monnaies, objets en plomb et doubles haches en fer.

68 ROMANO & VOYATZIS 2014, p. 644-648 (analyses de B. Starkovich) ; VOYATZIS 2019, p. 136.

69 Les autels de cendres sont peu fréquents sur le continent grec. HELLMANN 2006, p. 127-128 mentionne les cas d'Olympie, des monts Hymette et Lycée, consacrés à Zeus, ainsi que celui du sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure. S'agirait-il d'une typologie étroitement liée au culte du roi de l'Olympe ?

La typologie du mobilier est clairement mycénienne, mais les analogies avec la topographie et les rituels des sanctuaires de sommet minoens sont évidentes. Il est d'ailleurs possible que l'étude détaillée du mobilier révélera la présence de céramique minoenne ou minoisante : en effet un sceau en cristal de roche, daté du MR IB-II et représentant un taureau, a déjà été mis au jour⁷⁰. Rappelons en outre la présence de vases de style minoen (forme minoenne et motifs mycéniens), probablement produits *in loco* à l'HR IIIC, dans l'importante nécropole de Palaiokastro, située juste au nord du mont Lycée. Ce mobilier, provenant d'une centaine de tombes presque totalement inédites, a particulièrement intéressé P. Mountjoy qui en souligne les connexions avec la Laconie⁷¹, tandis que O. Dickinson y voit l'activité d'un potier ou d'un atelier crétois installé dans une riche communauté de la haute vallée de l'Alphée vers la fin de l'âge du Bronze récent⁷². En

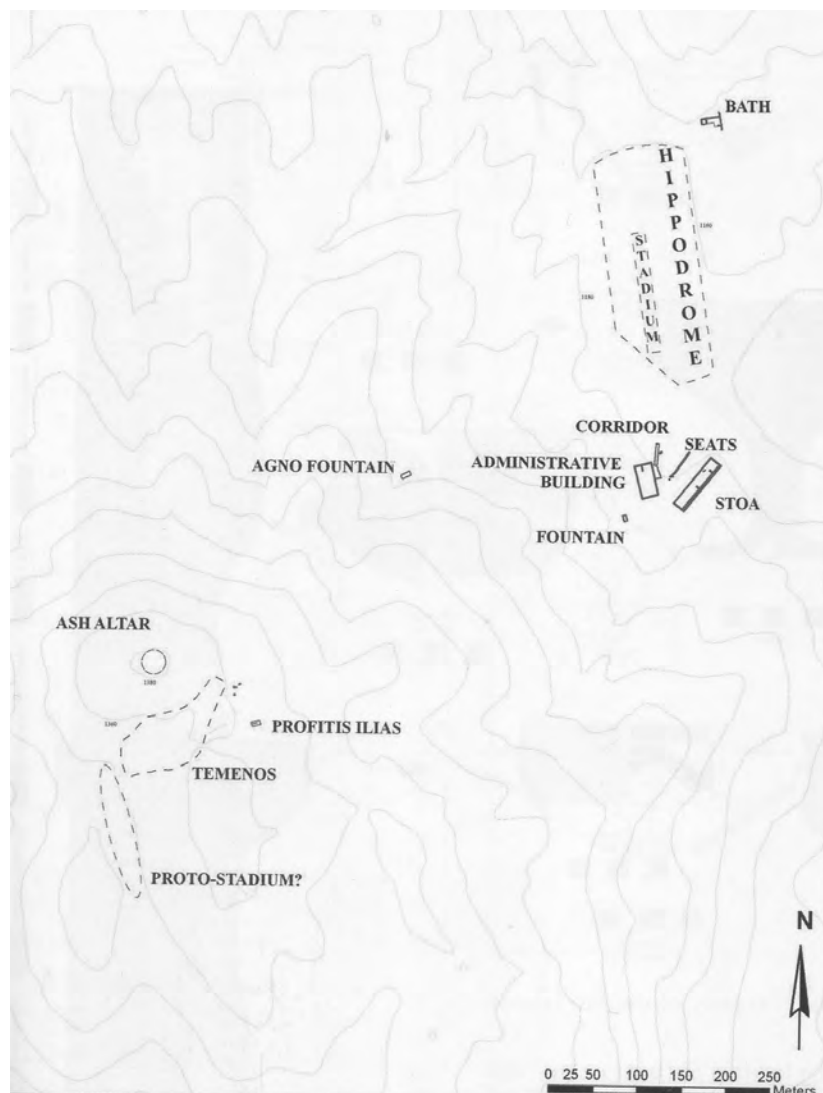


Fig. 7 : Plan des sanctuaires sur le mont Lycée (avec l'aimable autorisation du Mt. Lykaion Excavation and Survey Project).

l'état actuel de nos connaissances rien n'indique que le sanctuaire au sommet du mont Lycée est de typologie

70 ROMANO & VOYATZIS 2014, p. 617, n°104, fig. 26.

71 MOUNTJOY 1999, p. 296.

72 Réponse d'O. Dickinson à la communication de J. RUTTER 2005, p. 57.

minoenne. Il est donc préférable de le nommer *high place* à l'instar de B. Rutkowski⁷³ à propos du sanctuaire d'Apollon Maléatas, près d'Épidaure, tout en soulignant les fortes analogies avec les *peak sanctuaries* minoens.

Pour ce qui est des aspects rituels, Pausanias (VIII, 38, 6) souligne les caractéristiques chthoniennes du culte de Zeus⁷⁴ en décrivant sur le mont Lycée un *abaton* protégé par une malédiction qui privait tout être vivant qui y pénétrait de vie ou d'ombre, donc de matérialité corporelle, comme s'il appartenait déjà au monde des morts. Il s'agirait-il selon M. Voyatzis⁷⁵ du *téménos* identifié par Haller environ 25 m en contrebas du sommet, près duquel K. Kourouniotis a mis au jour des figurines en bronze de Zeus et Hermès, des monnaies d'argent et les deux bases des colonnes soutenant les aigles d'or, mentionnées par Pausanias (VIII, 38, 7)⁷⁶.

Mais le Lycée abritait un deuxième *abaton* qui reste à découvrir : la grotte consacrée à Rhéa où la déesse enfanta le petit Zeus⁷⁷. Pausanias (VIII, 36, 3) la décrit près du sommet de la montagne et souligne que l'accès était strictement réservé aux femmes consacrées à la déesse⁷⁸. Ces interdits montrent que nous sommes bien en présence d'une *hiera koriphi* dont l'accès était réglementé. Encore une fois l'analogie avec la Crète est frappante : la grotte de l'Ida, où Rhéa aurait caché le petit Zeus, était également un *abaton* interdit au commun des mortels, crachant le feu une fois par an en souvenir de l'accouchement⁷⁹. On ne pouvait donc pas s'aventurer sur le Lycée comme sur n'importe quelle autre montagne et le mythe en explique les raisons. Pausanias au livre VIII décrit la naissance et le sevrage du petit Zeus entre Arcadie sud-occidentale et Messénie septentrionale : la grotte de Rhéa sur le mont Lycée est le lieu de l'accouchement ; le mont Ithome accueillit le petit Zeus lorsqu'il fut caché par les Courètes pour le protéger et lavé par les nymphes Néda et Ithome ; le mont Thaumasion⁸⁰, près de Méthydrion, bourgade en Arcadie centrale, au nord-est du mont Lycée, est enfin le lieu de la tromperie avec la pierre emmaillottée avalée par Cronos⁸¹. Ce récit est tout à fait cohérent et très proche du mythe crétois, relaté déjà par Hésiode au VII^e s. Probablement nous ne saurons jamais lequel des deux mythes est le plus ancien⁸². Les avis des érudits étaient déjà partagés dans l'Antiquité, comme le montre l'analyse des textes. Remarquons cependant la mention dans la version arcadienne d'un lieu nommé Crétea sur les pentes du mont Lycée⁸³, une dénomination qui tombe à point nommé pour affirmer que la Crète dont parle le mythe est bien celle d'Arcadie et non l'île au milieu de la Méditerranée.

73 RUTKOWSKI 1986, p. 201-203.

74 Voir *infra* pour la source Hagno.

75 VOYATZIS 2019, p. 134.

76 Les sanctuaires de sommet minoens sont parfois également dotés de murs d'enceinte dont l'interprétation est incertaine : cf. les cas du Youktas et du Kophinas. Sur ce dernier, cf. LEFÈVRE-NOVARO 2014, 2, p. 350-356 (notamment p. 352).

77 Voir Callimaque, *Hymne à Zeus*, v. 4-41 : dans cet hymne, probablement daté vers 280, le poète de Cyrène tâche de composer entre les deux traditions, arcadienne et crétoise, concernant la naissance du dieu. Sa prise de position en faveur de la naissance arcadienne, véritable changement de perspective par rapport à la version crétoise traditionnelle depuis Hésiode, est reprise également par Ovide, *Métamorphoses*, II, v. 405. Callimaque était bien informé sur les traditions arcadiennes puisqu'il avait écrit un ouvrage perdu sur l'Arcadie, mentionné dans la Suidas s. v. *Kallimachos*. Je remercie Giorgio Camassa pour ces intéressantes suggestions.

78 Callimaque (*Hymne à Zeus*, v. 11-14) souligne en revanche l'interdiction d'accès à la grotte pour toute créature enceinte : voir à ce propos l'analyse de JOST 2021, p. 269.

79 Antoninus Libéralis, *Métamorphoses*, XIX, 2.

80 Ce nom, lié au mot grec *thauma* (chose merveilleuse à voir ou entendre, prodige), est également attesté dans l'inscription hellénistique de la Megala Mater à Phaistos (IC I, XXIII, 3).

81 Pausanias VIII, 36, 1. Commentaire dans JOST 1985, p. 213-216 et reprise dans JOST 2021, p. 268.

82 Pour une synthèse sur cette question complexe, voir JOST 1985, p. 244-249 (avec bibliographie antérieure dont NILSSON 1949², p. 535 et note 5) qui souligne les particularités arcadiennes (p. 245). FAURE 1964, p. 120-123 pense que ce mythe aurait été apporté en Crète par les Mycéniens lors de la conquête de l'île à l'HR, une hypothèse qui mériterait d'être ultérieurement développée.

83 Pausanias VIII, 38, 2. Il se trouverait à gauche du bois sacré d'Apollon Parrhasios.

Remarques conclusives

L'analyse des sanctuaires de Zeus sur l'Ithome et sur le Lycée, visités et décrits par Haller au début du XIX^e s., nous a permis de mettre en exergue quelques-unes des fonctions du souverain de l'Olympe dans le cadre du panthéon de la *polis* de Messène et des communautés arcadiennes de Parrhasie. Sur l'Ithome, Zeus apparaît comme le garant de l'ordre civique de la *polis* (serments, magistrat éponyme), mais également comme le protecteur de toute la Messénie, cette acropole étant l'ultime refuge des Messéniens en cas de guerre. L'antiquité de la fondation du sanctuaire, dont les origines remontent selon Pausanias au premier couple royal (Polycaon et Messène), lui confère le rôle de centre religieux ancestral au cœur de la région (fig. 5) bien avant la fondation de la *polis* de Messène, même si les indices archéologiques restent à découvrir en raison de l'absence de fouilles stratigraphiques et des dommages vraisemblablement causés par la construction du monastère médiéval appelé Volcano ou Velkian. À l'époque historique, la pratique rituelle se concentre autour de l'eau de la source Clepsydra, sans doute à mettre en relation avec Zeus dispensateur de pluie. L'eau de la source pérenne lave et purifie le petit Zeus dans le temps du mythe pour ensuite abreuver toute la communauté et assurer la continuité de vie, même en l'absence de précipitations. Sur le mont Lycée, dont l'altitude plus élevée a comme conséquence la présence fréquente de nuages qui occultent le sommet, la référence à la pluie est en revanche explicite lors d'une cérémonie qui ressemble fort à des pratiques magiques agissant par sympathie universelle (Pausanias VIII, 38, 3-4)⁸⁴. Le nom de la source, Hagno⁸⁵, souligne la nature chthonienne de Zeus Lykaios, le maître des lieux, comme l'indiquent d'ailleurs les phénomènes dans l'*abaton* où les êtres vivants perdaient leur ombre. Lieu de culte isolé dont les origines se perdent dans la nuit des temps, le sommet du Lycée est le théâtre de rituels au moins de l'époque mycénienne jusqu'à la période hellénistique. Tout en ayant accueilli les *Lykaia*, expression de la vie politique et sociale des Arcadiens, Zeus Lykaios garde à l'époque historique des caractères ancestraux et chthoniens⁸⁶, sans doute aussi en raison de l'isolement de ces contrées.

Mais dans ce paysage sacré, Zeus n'est pas seul. Le roi de l'Olympe s'intègre dans un complexe réseau de divinités parfois rares (Hagno) où chacune est appelée à jouer un rôle spécifique dans le cadre d'un panthéon dont les caractéristiques se sont forgées au fil des siècles. Sur le mont Lycée, il s'agit de Zeus Lykaios, Pan, Apollon Parrhasios, Hagno, Rhéa et la nymphe Néda, ces deux dernières jouant un rôle dans le mythe de l'enfance du dieu. Sur l'Ithome, en revanche, Zeus Ithomatas est accompagné d'Artémis Laphria, d'Eileithyia, des Courètes, des nymphes Néda et Ithome auxquelles il faut rattacher le dieu-fleuve Achéloos, vénéré dès l'époque archaïque près de la source Clepsydra⁸⁷. La plupart de ces divinités sont en relation étroite avec le mythe de la naissance et de l'enfance de Zeus, notamment la nymphe Néda qui apparaît dans les deux paysages sacrés avec la même fonction, celle de nourrice du dieu. Or ce nom, Néda, encore attribué aujourd'hui au fleuve qui prend ses sources sur le Lycée (Pausanias IV, 20, 2) et délimite au nord la Messénie, est déjà présent dans les tablettes en linéaire B découvertes dans le palais mycénien de Pylos : il entre dans la composition de l'anthroponyme *ne-da-wa-ta* (Nedwatas), attesté au nominatif (PY Jo 438) et au génitif (PY An 657).

84 HUSSER 2017, p. 287.

85 *Agnè Persephoneia* est mentionnée dans les lamelles orphiques : PUGLIESE CARRATELLI 1990, p. 381. Hagna figure également parmi les dieux vénérés à Andania, siège des mystères des vénérables déesses : DESHOURS 2006, p. 31 (ligne 34), p. 35 (ligne 69), etc.

86 Sur la nature chthonienne de Zeus, généralement évoquée dans le cas de Zeus Meilichios, voir également l'analyse de SCULLION 2005 autour de la relation entre le dieu et les Euménides dans l'œuvre d'Eschyle.

87 Ce groupe de divinités, dont le culte est attesté par les données archéologiques et les sources écrites, fera prochainement l'objet d'une analyse d'ensemble.

L'ensemble des données mythiques évoquées jusqu'à présent souligne donc l'unité de ce paysage sacré autour de la figure de Zeus dans la région délimitée par le Lycée et l'Ithome correspondant à la plaine fertile d'Andania/Oichalia, siège du vénérable sanctuaire où déjà M. Guarducci avait reconnu la superposition au fil des siècles de cultes d'origine différente : le héros Mélaneos (Pausanias IV, 3, 10), la déesse Hagna, l'Apollon Carneios de tradition dorienne et les « grandes déesses » identifiées par Pausanias avec Déméter et Korè⁸⁸. Le mythe relaté par Pausanias retrace l'histoire de la naissance et du sevrage de Zeus au sein d'une entité territoriale centrée autour de la plus ancienne capitale de Messénie, au cœur de la plaine fertile de Stényclaros, qui englobe également l'Arcadie sud-occidentale (fig. 5), deux régions distinctes à l'époque historique. Mais qu'en est-il à l'âge du Bronze ? Dans le secteur occidental de la plaine et dans la vallée du Péristeri ont été découvertes au moins huit *tholoi* mycéniennes⁸⁹ parmi lesquelles les tombes 1 et 2 de Peristeria présentent un diamètre supérieur à 10 m. Cette région a donc abrité des élites qui ont évolué de l'HR I à l'HR IIIB, lorsque les deux *tholoi* près de l'important site de Malthi ont été construites tandis que la tombe de Vassiliko, la plus proche du site d'Andania, remonte à l'HR II. Est-il possible que la création du mythe de la naissance de Zeus dans ce territoire allant du Lycée à l'Ithome⁹⁰ remonte à l'HR et qu'il ait ensuite été transposé en Crète par les populations mycéniennes qui s'installèrent dans l'île à partir du MR IB final ? Le dieu des monts Lycée et Ithome⁹¹ aurait pu ici rencontrer la figure divine minoenne ancêtre de Velchanos, le Zeus crétois, elle aussi vraisemblablement une divinité des sommets. Au cours de l'HR III, lors des nombreux et féconds contacts entre la Crète et le Péloponnèse sud-occidental, le culte de cette personnalité divine, enrichie par le rapprochement avec l'ancêtre de Velchanos, pourrait être revenu à son lieu d'origine où le souvenir de son nom crétois fut gardé au fil du temps pour des raisons qui restent à élucider.

Cette intéressante hypothèse de travail, qui reprend et développe l'idée de P. Faure, devra bien entendu être vérifiée lors de la poursuite des recherches, notamment au sommet de l'Ithome. En tout cas, les découvertes archéologiques concernant l'autel du mont Lycée attestent d'ores et déjà sa sacralisation au moins à partir du XVI^e s.

L'analyse des rituels attestés dans les sanctuaires de Zeus sur les monts Ithome et Lycée, développée déjà par Haller au début du XIX^e s., a permis de souligner le rôle cultuel joué par ces montagnes au fil des siècles. Redoutés pour leur dangerosité et en même temps indispensables à l'homme pour les ressources qu'ils dispensent, ces reliefs constituent également un espace de rupture par rapport à la société civile, devenant souvent le lieu de médiation privilégiée entre l'homme grec et les puissances invisibles, à l'instar de nombreuses cultures anciennes et contemporaines. C'est le lieu où le dieu peut plus facilement se manifester⁹², en particulier Zeus dont l'arme favorite est l'éclair qui illumine la montagne pendant les

88 GUARDUCCI 1934, p. 202-203.

89 PELON 1976, p. 392-403 (étude de la Messénie), 486-487 (dimensions et chronologie des *tholoi* n° 23-27).

90 Cette entité territoriale, dont l'évolution au Bronze récent autour de sites comme Malthi et Andania/Oichalia reste à écrire, pourrait avoir eu comme frontières le mont Ithome au sud, la chaîne du Taygète qui délimite la plaine à l'est, le mont Lycée et le fleuve Néda au nord. J. CHADWICK (1980, p. 66) proposait de fixer la frontière septentrionale du royaume de Pylos à l'HR III B dans la vallée du torrent Péristeri, densément peuplée à l'époque mycénienne, ou au fleuve Néda (p. 72). Mais l'entité territoriale dont nous supposons l'existence serait plus ancienne puisque dans le temps du mythe elle fut fondée par Polychaon dont l'un des successeurs, Aphareus, accueillit et installa Nélée, l'ancêtre de Nestor (Pausanias IV, 2, 5).

91 Pour l'attestation du nom de Zeus au datif (*di-we*) dans la tablette de Pylos Tn 316, cf. ROUGEMONT 2005, p. 332-333.

92 Sur cette thématique, cf. la contribution de G. CAMASSA dans ce volume.

orages. Une rencontre rendue possible par un parcours d'ascension long et éprouvant qui agit sur l'homme comme une sorte de *catharsis*, action préliminaire indispensable à toute rencontre avec la divinité.

Bibliographie

BAMMER, A., 1998, « Sanctuaries in the Artemision of Ephesus », dans R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence, Proceedings of the Fourth International Seminar, Athens, 22-24 October 1993*, Stockholm, p. 27-47.

BLOUET, A. *et al.*, 1831-1838, *Expédition scientifique de Morée, ordonnée par le gouvernement français. Architecture, sculptures, inscriptions et vues du Péloponnèse, des Cyclades et de l'Attique mesurées, dessinées*, Paris.

BONNECHERE, P., 1994, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athina-Liège, [doi:10.4000/books.pulg.1031](https://doi.org/10.4000/books.pulg.1031).

CAPDEVILLE, J., 1995, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Paris-Roma, [doi:10.3406/befar.1995.1260](https://doi.org/10.3406/befar.1995.1260).

CHADWICK, J., 1980, *Il mondo miceneo*, trad. It., Milano.

CHANTRAINE, P., 1990, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 2 vol.

COLDSTREAM, J.N. & HUXLEY, G.L., 1972, *Kythera. Excavations and Studies*, London.

CUCUZZA, N., 2021, *Haghia Triada IV. Gli edifici Tardo Minoico III del settore meridionale*, Athina.

CUCUZZA, N. & LEFÈVRE-NOVARO, D., à paraître, *I culti di Festos. Santuari, divinità e rituali di una polis cretese*.

D'AGATA, A.L., 2005, « Central Southern Crete and its Relation with the Greek Mainland in the Postpalatial Period », dans A.L. D'Agata & J. Moody (éd.), *Ariadne Threads. Connections between Crete and the Greek Mainland in the Late Minoan III (LM III A2 to LM III C), Proceedings of the International Workshop, Athens, 5-6 April 2003, Tripodes 3*, Athina, p. 109-130.

DESHOURS, N., 2006, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, [doi:10.4000/books.ausonius.4424](https://doi.org/10.4000/books.ausonius.4424).

FAURE, P., 1964, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris.

GAWLINSKI, L., 2012, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, Berlin, [doi:10.1515/9783110268140](https://doi.org/10.1515/9783110268140).

GELL, W., 1817, *Itinerary of the Morea being a description of the routes of that peninsula*, London.

GRANDJEAN, C., 2003, *Les Messéniens de 370/369 au I^{er} siècle de notre ère : monnayages et histoire*, Paris-Athina.

GUARDUCCI, M., 1934, « I culti di Andania », *SMSR* 10, p. 174-204.

GUARDUCCI M. 1937, « Velchanos - Volcanus », dans *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, Città del Vaticano, p. 183-203.

GUGLIELMINO R. 2018, « Le ceramiche di tipo minoico di Roca. Un quadro aggiornato », dans G. Baldacci & I. Caloi (éd.), *Rhadamanthys. Studi di archeologia minoica in onore di Filippo Carinci*, Oxford, p. 261-268.

HELLMANN, M.C., 2006, *Architecture grecque 2. Architecture religieuse et funéraire*, Paris.

HUSSER, J.-M. 2017, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris.

- JONES, R. *et al.*, 2014, *Italo-Mycenaean Pottery : the Archaeological and Archaeometric Dimensions*, Roma.
- JOST, M., 1985, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- JOST, M., 2002, « À propos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée », dans R. Hägg (éd.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults, Proceedings of the Ninth International Symposium, Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, p. 183-186.
- JOST, M., 2021, « Un paysage religieux : l'Arcadie, théâtre de la vie terrestre des dieux », *Mètis* 19, p. 265-288, [doi:10.4000/books.editionsehess.32205](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.32205).
- JUNG, R. & PACCIARELLI, M., 2016, « A Minoan Statuette from Punta di Zambrone in Southern Calabria (Italy) », dans E. Alram-Stern *et al.* (éd.), *Metaphysis. Ritual, Myth and Symbolism in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 15^e International Colloquium, 22-25 April 2014, Aegaeum* 39, Leuven, p. 29-36.
- KORRES, G.S., 1982, « The Relations between Crete and Messenia in the Late Middle Helladic and Early Late Helladic Period », dans R. Hägg, N. Marinatos (éd.), *Minoan Thalassocracy. Myth and Reality*, Athina, p. 141-152.
- LAMPROS S. 1906, « 'Ο βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε », *Neos Ellinomnimon* 3, 2, p. 129-228.
- LEAKE W. 1830, *Travels in the Morea*, 3 vol., London.
- LEFÈVRE-NOVARO, D., 2014, *Du massif de l'Ida aux pentes du mont Diktè. Peuples, territoires et communautés en Messara (Crète) du XIII^e au VII^e siècle av. J.-C.*, 2 vol., Paris, [doi:10.2307/j.ctv327fw1t](https://doi.org/10.2307/j.ctv327fw1t).
- LEFÈVRE-NOVARO, D., 2021, « Égine », dans D. Lefèvre-Novaro (éd.), *À l'aube de l'archéologie grecque, catalogue de l'exposition, Strasbourg, 19 mars-26 avril 2021*, Strasbourg, p. 118-121.
- LEFÈVRE-NOVARO, D., 2024a, « Itinéraire 8. De Constantinople à Mélos (juillet-septembre 1816) », dans D. Lefèvre-Novaro & C. Lorentz 2024 (éd.), *Dessiner la Grèce. L'œil et la main de Carl Haller von Hallerstein*, Strasbourg, p. 188-201.
- LEFÈVRE-NOVARO, D., 2024b, « Itinéraire 4. Un long périple dans le Péloponnèse d'août à octobre 1811 », dans D. Lefèvre-Novaro & C. Lorentz 2024 (éd.), *Dessiner la Grèce. L'œil et la main de Carl Haller von Hallerstein*, Strasbourg, p. 134-155.
- LEFÈVRE-NOVARO, D. & LORENTZ, C., 2024, « Carl Haller von Hallerstein, architecte, archéologue et paysagiste à l'époque du Grand Tour », dans D. Lefèvre-Novaro & C. Lorentz 2024 (éd.), *Dessiner la Grèce. L'œil et la main de Carl Haller von Hallerstein*, Strasbourg, p. 15-35.
- MORET, P. & ZAMBON, A. 2016, « Les premiers voyageurs à Messène : de Cyriaque d'Ancône à l'expédition de Morée », *RA* 61, p. 3-60, [doi:10.3917/arch.161.0003](https://doi.org/10.3917/arch.161.0003).
- MOUNTJOY, P., 1999, *Regional Mycenaean Decorated Pottery*, Rahden Westfalia.
- NELSON, M.C., 2001, *The Architecture of Epáno Englianos, Greece*, Ph.D. Dissertation, Toronto.
- NIEMEIER, W.-D., 2004 « When Minos ruled the Waves : Knossian Power Overseas », dans G. Cadogan *et alii* (éd.), *Knossos : Palace, City, State, Proceedings of the Conference for the Centenary of A. Evans's Excavation at Knossos, British School at Athens Studies* 12, Nottingham, p. 393-398.
- NILSSON, M.P. 1949, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2^e éd., New York.
- OLIVIER, J.-P. & SAKELLARAKIS, Y. 1994, « Un vase en pierre avec inscription en linéaire A du sanctuaire de sommet minoen de Cythère », *BCH* 118, p. 343-351, [doi:10.3406/bch.1994.4649](https://doi.org/10.3406/bch.1994.4649).

- PELON, O. 1976, *Tholoi, tumuli et cercles funéraires*, Paris-Athina.
- POLIGNAC, F. (de), 2002, « Cultes de sommet en Argolide et Corinthie. Éléments d'interprétation », dans R. Hägg (éd.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults, Proceedings of the Ninth International Symposium, Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, p. 119-122.
- PUGLIESE CARRATELLI, G., 1990, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna.
- ROMANO, D.G. & VOYATZIS, M.E., 2014, « Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, part 1. The Upper Sanctuary », *Hesperia* 83, p. 569-652, [doi:10.2972/hesperia.83.4.0569](https://doi.org/10.2972/hesperia.83.4.0569).
- ROUGEMONT, F., 2005, « Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B », dans N. Belayche et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, p. 325-388, [doi:10.1484/M.RRR-EB.5.107014](https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.5.107014).
- RUTKOWSKI, B., 1986, *The Cult Places of the Aegean*, New Haven-London.
- RUTTER J. 2005, « Southern Triangle Revisited: Lakonia, Messenia, and Crete in the 14th – 12th centuries BC », dans A.L. D'Agata & J. Moody (éd.), *Ariadne Threads. Connections between Crete and the Greek Mainland in the Late Minoan III (LM III A2 to LM III C), Proceedings of the International Workshop, Athens, 5-6 April 2003, Tripodes 3*, Athina, p. 17-50.
- SCHEID, J. & POLIGNAC, F. (de), 2010, « Qu'est-ce qu'un «paysage religieux»? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR* 4, p. 427-434, [doi:10.4000/rhr.7656](https://doi.org/10.4000/rhr.7656).
- SCULLION, S., 2005, « 'Saviours of the Father's Hearth': Olympian and Chthonian in the *Oresteia* », dans R. Hägg & B. Alroth (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian, Proceedings of the 6th International Seminar, Göteborg, 25-27 April 1997*, Stockholm, p. 23-36.
- STAMPOLIDIS, N., 2015, « Eleutherna, the Orthi Petra Necropolis : Sewn by the Iron », dans L. Godart et al. (éd.), *Le sacrifice humain dans le monde égéen et dans les civilisations périphériques, Actes du Colloque international, Milan, 27-28 octobre 2014, (Pasiphae IX)*, Pisa-Roma, p. 151-157, [doi:10.1400/238623](https://doi.org/10.1400/238623).
- THEMELIS, P., 2004, « Cults on Mount Ithome », *Kernos* 17, p. 143-154, [doi:10.4000/kernos.1406](https://doi.org/10.4000/kernos.1406).
- THEMELIS, P., 2014, *Αρχαία Μεσσήνη*, Athina.
- VERBRUGGEN, H., 1981, *Le Zeus crétois*, Paris.
- VLASAKI, M., 2015, « Sacrifices in LM IIIB: Early Kydonia Palatial Centre », dans L. Godart et al. (éd.), *Le sacrifice humain dans le monde égéen et dans les civilisations périphériques, Actes du Colloque international, Milan, 27-28 octobre 2014, (Pasiphae IX)*, Pisa-Roma, p. 27-42, [doi:10.1400/238611](https://doi.org/10.1400/238611).
- VOYATZIS, M., 2019, « Enduring rituals in the Arcadian mountains: the case of the sanctuary of Zeus at Mt. Lykaion », dans I. Lemos & A. Tsingarida (éd.), *Beyond the Polis. Rituals, Rites and Cults in Early and Archaic Greece (12th – 6th centuries BC)*, Bruxelles, p. 133-146.
- WARREN, P., 2015, « Human Sacrifice in Minoan (Bronze Age) Crete », dans L. Godart et al. (éd.), *Le sacrifice humain dans le monde égéen et dans les civilisations périphériques, Actes du Colloque international, Milan, 27-28 octobre 2014, (Pasiphae IX)*, Pisa-Roma, p. 171-180, [doi:10.1400/238626](https://doi.org/10.1400/238626).

Construire un paysage sacré, forger une communauté : réflexions à partir du cas de l'Anavlochos (Crète)

Florence GAIGNEROT-DRIESSEN

RÉSUMÉ

Les fouilles récemment conduites par une équipe de l'École française d'Athènes sur le massif de l'Anavlochos, en Crète orientale, ont mis au jour un édifice cultuel à banquettes établi à mi-chemin entre l'habitat qui occupe la partie haute du vallon central et la nécropole qui s'étend à son pied, ainsi que deux importants dépôts de terres cuites votives situés au sommet de la montagne. Ces découvertes permettent de revenir sur la manière dont un paysage sacré a été formé et transformé entre la fin de l'âge du Bronze Récent et l'époque classique, de reconsidérer la localisation, la forme et la fonction des espaces culturels qui le balisent et de réévaluer plus spécifiquement leur importance pour l'organisation sociale et politique des communautés qui les ont fréquentés. Cet article consiste ainsi en une présentation préliminaire des espaces et du mobilier culturels de l'Anavlochos et envisage la construction de son paysage sacré dans le processus historique de poléogénèse.

Mots-clés : âge du Bronze Récent, Crète, dépôts votifs, Premier Âge du Fer, période archaïque, période classique, poléogénèse, sanctuaire, terres cuites votives.

ABSTRACT

Excavations recently carried out by a team from the École française d'Athènes on the Anavlochos mountain range in eastern Crete have uncovered a bench cult building established midway between the settlement located in the highest part of the central valley and the necropolis extending at its foot, as well as two substantial deposits of votive terracottas, both situated on the summit of the mountain. These discoveries allow to reexamine how a sacred landscape was formed and transformed between the end of the Late Bronze Age and the Classical period, to reconsider the location, form and function of the cult spaces that mark it out and to reassess more specifically their importance for the social and political organization of the communities that visited them. Thus, this article consists of a preliminary presentation of the cultic spaces and material recovered from Anavlochos and considers the construction of its sacred landscape in the historical process of poleogenesis.

Keywords : Archaic period, Classical period, Crete, Early Iron Age, Late Bronze Age, poleogenesis, sanctuary, votive deposits, votive terracottas.

Introduction

« Le constat en a été fait depuis longtemps : les notions d'espace, de paysage, telles que nous les concevons, n'ont pas d'équivalent direct dans les sociétés anciennes. Poser la question du paysage religieux, c'est assumer pleinement le choix d'une interrogation qui ne part pas des catégories de pensée des sociétés étudiées, mais découle de nos propres représentations. » Ce rappel sert de préambule à l'avant-propos consacrée aux représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes que co-signent John Scheid et François de Polignac pour le numéro de la *Revue de l'histoire des religions* intitulé *Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ?*. « La notion de paysage religieux », poursuivent-ils, cet avertissement au lecteur étant posé, « naît de la constatation que le culte et les rites n'existent qu'en tant qu'ils sont ancrés dans l'espace, que ce soit de manière stable ou provisoire. » L'abondance de la documentation archéologique (architecture, mobilier, iconographie) concernant les lieux et les pratiques culturelles comme les progrès des méthodes et des techniques, qui facilitent la mise en réseau des informations, permettent d'appréhender l'articulation de l'espace et du culte dans le monde grec dans des conditions privilégiées. La définition de paysages sacrés et le rôle qu'y ont joué les sanctuaires « extra-urbains », au sens large, ont en particulier été mis en avant pour éclairer le processus de poléogénèse². C'est dans cette perspective de longue durée et de lecture sociale et politique de la construction d'un paysage sacré dans le monde grec que s'inscrit cette contribution. Elle examine le cas de l'Anavlochos.

Les fouilles récemment conduites sur ce massif en Crète orientale ont en effet mis au jour différents lieux de culte qui permettent de revenir sur la manière dont un paysage sacré a été formé et transformé entre la fin de l'âge du Bronze Récent et l'époque classique, de reconsidérer la localisation, la forme et la fonction des espaces culturels qui le balisent et de réévaluer plus spécifiquement leur importance pour l'organisation sociale et politique des communautés qui les ont fréquentés. Cet article consiste ainsi en une présentation préliminaire des espaces et du mobilier culturels retrouvés sur l'Anavlochos et envisage la construction de son paysage sacré dans le processus historique d'émergence et de cristallisation des cités grecques.

1. L'Anavlochos

1.1. Contexte géographique et historique

L'Anavlochos consiste en une arête de calcaire longue d'environ cinq kilomètres, sur le flanc ouest de laquelle est niché le village de Vrachasi. Ce petit massif contrôle à l'ouest et au sud la vallée du Sélinari, qui relie la Crète centrale à la baie du Mirabello et le sépare des monts du Lassithi, dont il constitue le premier contrefort ; il domine au nord et à l'est les plaines côtières de Malia, Sissi et Milatos (**fig. 1**).

1 SCHEID & POLIGNAC 2010.

2 Sur ce point, voir les travaux fondateurs de François de Polignac : POLIGNAC 1995, en particulier p. 51-107. La lecture des paysages sacrés méditerranéens dans leur contexte social et dans la longue durée ont plus récemment fait l'objet d'un programme de recherche visant à « déchiffrer » leur forme, leur fonction et leur sens en faisant appel à différentes méthodes et approches. Ce programme, *Unlocking Sacred Landscapes*, a notamment donné lieu à la publication de trois volumes, respectivement consacrés à l'analyse spatiale des rituels et des cultes en Méditerranée (PAPANTONIOU *et al.* 2019a ; PAPANTONIOU *et al.* 2019b) et à la mise en contexte des identités religieuses et insulaires (PAPANTONIOU *et al.* 2022).

L'Anavlochos se situe à mi-chemin entre les habitats côtiers minoens de Sissi et Malia, tous deux abandonnés à la fin du Bronze Récent, et le centre urbain des cités archaïques de Milatos et Dréros³. Les attestations les plus anciennes d'une occupation résidentielle retrouvées sur l'Anavlochos datent de la fin du Bronze Récent (*ca* 1200 av. n.è.) et les plus récents – pour la période antique –, du début de l'époque archaïque (*ca* 650 av. n.è.). Outre l'agglomération urbaine qui occupe la partie haute du vallon central, les vestiges d'une nécropole contemporaine ont été identifiés au pied des pentes basses du versant nord et trois espaces cultuels ont également été localisés. Du fait de son contexte micro-régional, mais aussi de la période, de l'échelle et de la variété de ses vestiges archéologiques, l'Anavlochos constitue donc un terrain d'étude exceptionnel pour examiner la question de la poléogénèse et évaluer la fonction des lieux de culte dans ce processus historique.

1.2. Histoire des recherches

Le lieu reçut l'attention des premiers voyageurs qui explorèrent la Crète, dès la fin du XIX^e s., et fit l'objet d'une brève campagne de fouille conduite par Pierre Demargne pour l'École française d'Athènes (EFA), du 19 au 23 août 1929⁴. Sur la pente abrupte de Kako Plaï, Demargne ouvrit en particulier un sondage qui livra un « riche dépôt de terres-cuites, mêlées à quelques fragments de *pithoi* et à de la céramique ». Il lui sembla que ces trouvailles devaient provenir de « quelque petit sanctuaire établi plus haut, vers le sommet, et dont les pluies n'ont rien laissé subsister »⁵. « Le caractère montagneux des lieux ne sembl[ant] pas promettre d'importantes découvertes »⁶, Demargne ne poursuivit pas ses recherches sur l'Anavlochos, dont il data l'occupation entre la période protogéométrique et la période classique. En février 1990, au cours d'une prospection pédestre d'une semaine, Alexandre Farnoux et Jan Driessen (EFA) identifièrent des tessons du Minoen Récent IIIC dans l'habitat du vallon central⁷. Entre 2005 et 2014, à la suite de pillages, des fouilles de sauvetage furent entreprises par l'Éphorie des Antiquités du Lassithi, dans la nécropole, dans l'habitat du vallon central et sur le pic de Vigla, à l'extrémité orientale du massif⁸.

Depuis 2015, l'EFA développe un programme de recherches systématiques sur l'Anavlochos. La mission Anavlochos vise à reconstruire l'organisation économique, sociale et politique d'une communauté établie sur un massif montagneux crétois à l'aube des cités grecques en explorant de front les vestiges de ses activités agro-pastorales, artisanales, résidentielles, funéraires et religieuses. Il s'agit d'une part d'examiner la formation et la transformation des groupes sociaux établis sur le massif entre la fin du Bronze Récent et le début de l'époque archaïque, une ou deux générations avant l'inscription des lois de la cité voisine de Dréros, qui mentionnent explicitement l'existence d'un corps de citoyens subdivisé en tribus⁹. Il s'agit d'autre part de rechercher les indices d'une autorité politique susceptible d'avoir gouverné ces groupes sociaux et d'évaluer le degré de sa centralisation.

3 Sur Sissi, voir DRIESSEN à paraître. Sur le Quartier Nu à Malia, voir DRIESSEN & FIASSE 2011. Sur Milatos et Dréros, voir GAIGNEROT-DRIESSEN 2016, p. 197-200 et 221-242 et pour les opérations de terrain les plus récentes à Dréros, voir FARNOUX *et al.* 2022.

4 Sur les premiers visiteurs de l'Anavlochos, voir ZOGRAPHAKEI *et al.* 2012, p. 517-518.

5 DEMARGNE 1931, p. 379-380. L'étude du mobilier mis au jour par Demargne à Kako Plaï a été reprise par Oliver Pilz et Michael Krumme. Voir PILZ 2010, PILZ 2015, PILZ & KRUMME 2011 et PILZ & KRUMME 2013.

6 DEMARGNE 1931, p. 407.

7 Voir FARNOUX & DRIESSEN 1991.

8 Voir PAPADAKIS & APOSTOLAKOU 2012, ZOGRAPHAKEI 2005, ZOGRAPHAKEI 2006, ZOGRAPHAKEI 2012, ZOGRAPHAKEI *et al.* 2012.

9 Sur les inscriptions de Dréros, voir GAGARIN & PERLMAN 2016, p. 199-221.

Dans un premier temps (2015-2016), la prospection pédestre de l'ensemble du massif a permis de relocaliser les vestiges signalés par Demargne, d'identifier de nouveaux vestiges, de préciser l'étendue, la nature et la chronologie de l'occupation¹⁰. Entre 2017 et 2022, cinq campagnes de fouilles systématiques ont été conduites¹¹. Elles ont notamment mis au jour différents espaces culturels, en des lieux repérés lors de la prospection : deux importants dépôts (1 et 2) de terres cuites votives situés au sommet de la montagne, ainsi qu'un édifice cultuel à banquettes établi sur la pente de Kako Plaï, à mi-chemin entre l'habitat qui occupe la partie haute du vallon central et la nécropole qui s'étend à son pied, quelques mètres au-dessus de ce qui semble être le sondage ouvert par Demargne en 1929¹².

2. Espaces culturels de l'Anavlochos

2.1. Le dépôt votif 2

Le dépôt votif 2 se situe dans les escarpements les plus élevés de la falaise verticale qui tombe immédiatement au Sud d'un petit pic rocheux (alt. 496 m) du sommet occidental (figs. 1-2)¹³. Le mobilier, qui compte environ 150 fragments de terres cuites votives provisoirement datées du MR IIIC, provient de trois niches rocheuses étagées sur deux niveaux, sur une surface d'environ 20 m²¹⁴. Il se compose de figurines modelées et de statuettes partiellement faites au tour qui représentent pour l'essentiel des bovidés, l'un d'eux étant pourvu de ce qui semble être un harnais (fig. 3a). Le dépôt contient également une figurine d'équidé et deux figurines d'oiseaux. L'abdomen de l'un des oiseaux (fig. 3b) est perforé et le pied de l'autre consiste en un cylindre creux (fig. 3c), ce qui laisse penser que ces deux figurines devaient être fixées sur un support. Plusieurs statuettes sont en outre associées à des fragments de plaques très vraisemblablement destinées à les stabiliser (fig. 3a). Il semble ainsi que les terres cuites aient été exposées dans les niches naturelles du rocher et se soient accidentellement brisées sur place avec le temps. Le lot contient également des maquettes de cornes de consécration entre lesquelles était fixé un tube cylindrique (fig. 3d). Celles-ci trouvent des parallèles dans le mobilier daté du MR IIIC provenant de la Piazzale dei Sacelli à Haghia Triada et de la caverne d'Hermès Kranaios à Patsos¹⁵. Dans un cas inédit, doté de d'un décor peint, une tête de

¹⁰ Cette prospection a été conduite avec la permission du Ministère grec de la culture et des sports, sous l'égide de l'EFA et la direction de l'auteur. Elle a bénéficié du soutien de l'EFA, de l'Institute for Aegean Prehistory (INSTAP), de Sorbonne Université et du programme de recherche Action Research Council *A world in crisis* (UCLouvain). Pour les résultats préliminaires, voir GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2016 et GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020a.

¹¹ Ces fouilles ont été conduites avec la permission du Ministère grec de la culture et des sports, sous l'égide de l'EFA et la direction de l'auteur. Elles ont bénéficié du soutien de nombreuses institutions publiques (EFA, Centre national de la recherche scientifique : Unité mixte de recherche [UMR] 5133 Archéorient et UMR 8164 HALMA, Institut national de recherches archéologiques préventives, Cyprus Institute, Fonds national de la recherche scientifique (Belgique), The Metropolitan Museum of Art, Mediterranean Archaeological Trust) et privées (INSTAP, INSTAP Study Center for East Crete, Alexander von Humboldt Foundation, Archéologie et patrimoine en Méditerranée, Loeb Classical Library Foundation), de programmes de recherche (European Research Council Advanced grant TerrACE, WALL Project), d'universités (Cardiff, UCLouvain, Lorraine, Sorbonne, Bordeaux-Montaigne, Lille, Heidelberg, Stanford, North Carolina at Chapel Hill, Cincinnati) et de mécènes privés (Monsieur Henry P. Davis, Monsieur Tasos Zouraris). Elles ont également été distinguées par le Richard C. MacDonald Iliad Endowment for Archaeological Research 2019 de l'Archaeological Institute of America et le Premier Prix ex aequo du Prix Cléo pour la recherche archéologique 2020.

¹² Les résultats préliminaires des fouilles conduites en 2017-2022 sont présentés dans GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020b, GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020c, GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020d, GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2022, GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2023.

¹³ Sur la fouille du dépôt 2, voir GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020b et GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020c.

¹⁴ Depuis 2023, l'étude du mobilier provenant du dépôt 2 a été confiée à Valia Tsikritéa (University of Cincinnati).

¹⁵ Sur Haghia Triada, voir D'AGATA 1999, pl. XL, 3-13, XLI, C.3-18. Sur Patsos, voir EVANS 1901, p. 136, fig. 19 et KOUROU & KARETSOU

taureau remplace le support cylindrique dans l'ensellement qui relie les deux cornes de consécration (fig. 3e). Le mobilier comme la localisation de ce dépôt suggèrent que le lieu constituait un petit sanctuaire rural de montagne destiné à favoriser une économie agro-pastorale. En l'état actuel des recherches, il n'est pas possible de déterminer précisément l'identité de ces visiteurs. Ce lieu de culte était peut-être fréquenté par les utilisateurs de ce qui semble être les vestiges de terrasses agricoles, mises au jour à quelques centaines de mètres au nord-est, ou les résidents d'un petit site repéré à proximité lors de la prospection (fig. 1)¹⁶.

L'existence du dépôt 2 illustre bien en tout cas le caractère innovant et dynamique du MR IIIC. Le mobilier associe en effet de manière nouvelle des motifs et symboles culturels anciens. Si les cornes de consécration et les taureaux sont bien attestés dans l'iconographie cultuelle minoenne, la combinaison illustrée par cette maquette est en revanche inédite et indéchiffrable. Tout se passe comme si le caractère cultuel ancien de ces éléments était bien perçu mais que leur signification précise avait été perdue¹⁷. Il est également remarquable que ce dépôt votif ait été installé à un endroit jusqu'alors inoccupé, alors même que les résidents du MR IIIC ne pouvaient avoir ignoré l'existence d'un petit sanctuaire de sommet du Minoen Moyen IIB établi au sommet du pic de Vigla¹⁸. Ce pic (alt. 626 m) n'est pas seulement le plus élevé du massif. C'est aussi celui qui donne à l'Anavlochos son caractère distinctif et permet de l'identifier dans le paysage depuis les principaux habitats de hauteur de toute la région du Mirabello, occupés entre le Bronze récent et l'époque archaïque. Du mobilier votif était en outre encore visible en surface en 2014, avant les fouilles de sauvetage conduites par l'Éphorie des Antiquités du Lassithi¹⁹. Enfin, un site d'habitat du MR IIIC était installé immédiatement en contrebas du pic. On peut donc en déduire que le site de Vigla a été délibérément évité. Déterminer les raisons de cet évitement demeure un exercice spéculatif. Mais puisque le sanctuaire de Vigla comme le lieu du dépôt 2 présentent des caractères physiques partiellement similaires – tous deux sont des sommets montagneux pourvus de cavités rocheuses – on peut toutefois penser que c'est une motivation d'ordre symbolique plutôt que pratique qui a présidé à l'établissement du dépôt 2. Vigla aurait ainsi été évité

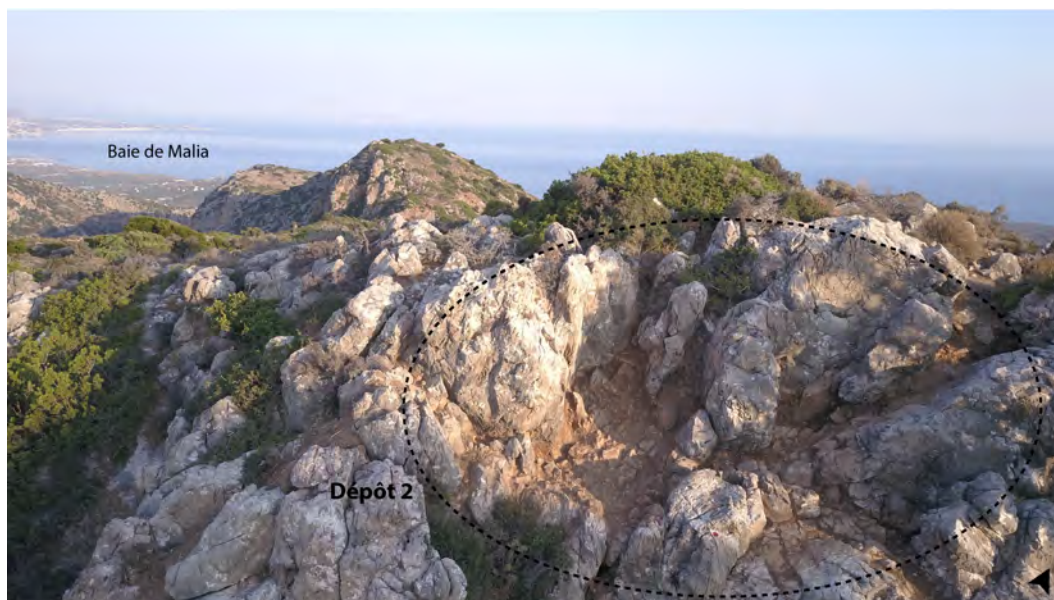


Fig. 2 : Le dépôt 2 vu du sud-est (R. Machavoine, F. Gaignerot-Driessen).

1994, p. 114-115, figs. 85-87.

16 Sur ces terrasses et ce site, voir GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020c.

17 PRENT 2005, p. 191, 207-208.

18 GAIGNEROT-DRIESSEN 2019, p. 67-68.

19 J'exprime toute ma gratitude à mes collègues de l'Éphorie du Lassithi, en particulier à Vasso Zographaki, qui m'ont invitée à participer à cette opération et à étudier la céramique mise au jour à Vigla en 2014.

en ce que le lieu était associé à l'expression d'un culte de type palatial : il est possible que les communautés crétoises, qui ont généralement abandonné les sites d'habitats côtiers palatiaux à la fin du MR IIIB²⁰, se soient également détournés des sites culturels jadis administrés par les palais²¹. Du fait de sa localisation comme de son mobilier, le dépôt 2 pourrait ainsi être regardé comme une illustration de type cultuel du nouvel ordre établi en Crète au lendemain de l'effondrement du système palatial. Si l'on se fonde sur le mobilier qui y a été retrouvé, sa fréquentation ne semble pas aller au-delà du MR IIIC.

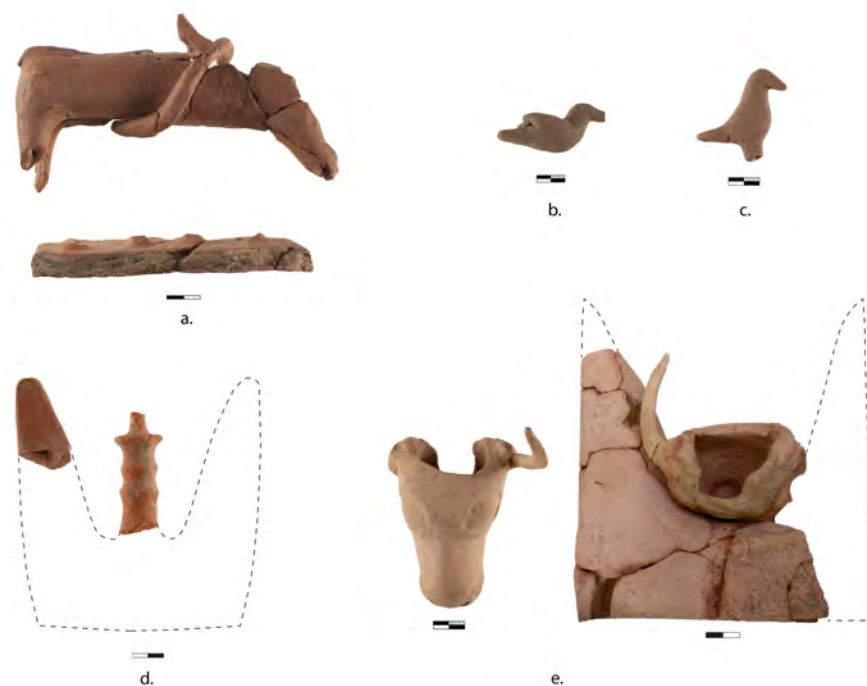


Fig. 3 : Sélection de terres cuites provenant du dépôt 2 (Ch. Papanikolopoulos, F. Gaignerot-Driessen).

2.2. Le dépôt votif 1

À partir de l'époque protogéométrique, 150 m au nord-ouest du dépôt 2, sur la crête du massif, un nouvel espace cultuel est défini, baptisé « dépôt 1 » (**fig. 1**)²². Physiquement, le lieu consiste en une bande rocheuse d'une longueur d'environ 15 m (**fig. 4**). Elle descend en suivant une pente légère jusqu'à une terrasse naturelle, dont la fouille n'a livré aucun vestige d'activité antique. Le mobilier provient des cavités naturelles du rocher, dans lesquelles des poches de terre s'étaient progressivement accumulées. Il se compose de plus de 1200 fragments de figurines et de plaques de terre cuite votives, dont le lieu de trouvaille respectif a été géo-référencé pendant la fouille (**fig. 5**). Ces terres cuites ont en commun de représenter exclusivement des figures féminines. Les plus anciennes sont modelées et remontent probablement à l'époque protogéométrique (**fig. 6a**). Mais l'essentiel du dépôt est constitué de terres cuites moulées d'époques proto-archaïque, archaïque et classique. Parmi les types les plus représentés, on trouve des figurines et des plaques de style dédalique représentant des figures féminines, parfois chimériques

²⁰ Sur ce phénomène, voir par exemple NOWICKI 2000.

²¹ Pour une présentation développée de cette hypothèse, voir GAIGNEROT-DRIESSEN 2019.

²² Sur la fouille du dépôt 1, voir GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020b et GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020c.

(sphynges) (fig. 6b), complète ou en protomé (fig. 6c), seule ou par paire (fig. 6d), nues (fig. 6e) ou habillées et coiffées d'un *polos* (fig. 6f). La figure féminine kourotrophe assise (fig. 6g) remonte à l'époque classique et constitue le type le plus représenté. Les terres cuites votives du dépôt 1 trouvent de nombreux parallèles dans les sanctuaires crétois de la région²³. Il s'agit ou bien d'exemplaires de type similaire ou bien d'exemplaires visiblement tirés des mêmes moules. L'examen du mobilier coroplastique du dépôt 1 montre en tout cas qu'entre l'époque proto-archaïque et la fin de l'époque classique, le lieu faisait partie intégrante d'une région culturelle et peut-être d'un réseau de production et de circulation des terres cuites votives.



Fig. 4 : Le dépôt 1 vu du sud-est (R. Machavoine, F. Gaignerot-Driessen).

À ce mobilier coroplastique était associée de la céramique, en quantité relativement limitée²⁴. Elle comprend des fragments de vase qui peuvent être datés entre le Géométrique Récent et la fin de l'époque classique, sinon plus tard. Pour l'ensemble de la période d'utilisation du lieu, les formes les plus représentées sont les tasses, cependant les couvercles ou « boucliers votifs » sont bien attestés entre le Géométrique Récent et l'époque proto-archaïque. Des fragments de vases miniatures, de *kernoi*, de *lékanai* à protomés ont également été identifiés, ainsi que de rares fragments de vases de cuisine (marmites), de service (cruches) et de stockage (*pithoi*). L'état de conservation particulièrement fragmenté de ce mobilier suggère une pratique rituelle de bris délibéré.

Le dépôt 1 se distingue ainsi du dépôt 2 par sa localisation, par son mobilier et par la modalité de déposition de ce mobilier : si les figurines, statuettes et maquettes zoomorphes du MR IIIC du dépôt 1 ont été exposées dans des niches rocheuses et sont donc restées visibles, les terres cuites à figures féminines datées entre le Protogéométrique et l'époque classique du dépôt 1 ont été insérées dans les crevasses

²³ Pour une liste de ces parallèles et la bibliographie associée, voir GAIGNEROT-DRIESSEN *et al.* 2020b.

²⁴ Le mobilier céramique du dépôt 1 est actuellement en cours d'étude par Grace Emy (University of California, Berkeley).

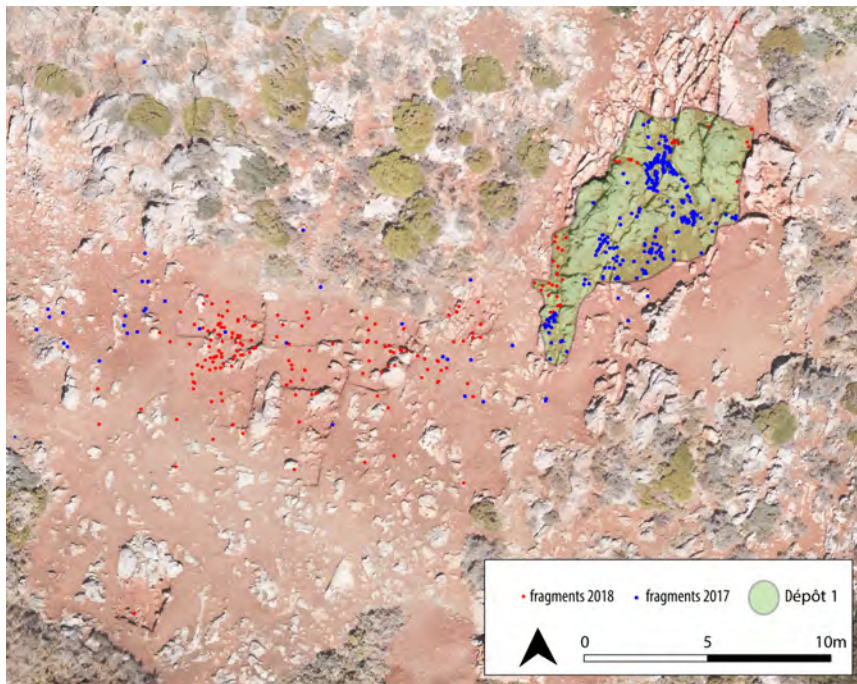


Fig. 5 : Distribution des fragments de terres cuites du dépôt 1 (L. Fadin, F. Gaignerot-Driessen).



Fig. 6 : Sélection de terres cuites provenant du dépôt 1 (Ch. Papanikolopoulos).

souvent étroites et profondes du rocher. Le dépôt 1 rend donc compte d'une nouvelle pratique culturelle, qui correspond chronologiquement à une évolution remarquable de l'implantation de l'habitat : les vestiges de petits sites d'habitats observés en surface lors de la prospection reflètent un schéma d'occupation dispersé tout au long de la crête au MR IIIC ; ces sites semblent être abandonnés à la fin de la période ; l'habitat se concentre alors dans la partie haute du vallon central, où du mobilier d'époque protogéométrique a été observé en surface, ce qui n'est pas le cas pour le reste du massif.

Les traces architecturales de cet habitat protogéométrique font malheureusement défaut, puisqu'au Géométrique récent, le vallon central est entièrement restructuré. Des murs de soutènement mégalithiques sont alors construits sur les pentes, créant de vastes terrasses sur lesquelles des édifices sont installés. La très forte érosion qui affecte les pentes a fait disparaître l'essentiel des bâtiments mais en deux endroits, on a pu mettre au jour les vestiges d'une occupation résidentielle datée entre le Géométrique Récent et l'époque proto-archaïque relativement bien conservés. On a ainsi dégagé un quartier complet et distinct se composant d'une vaste résidence, d'un édifice à banquette qui lui est architecturalement solidaire et d'une forge assortie de son dépotoir (**fig. 1 : Quartier de la forge**)²⁵. On a également exhumé les vestiges d'une autre résidence dont le mur de terrasse avait déjà été signalé par Demargne (**fig. 1 : Terrasse Demargne**)²⁶. Bien que cette résidence occupe une terrasse particulièrement imposante, visible et accessible au sein de l'habitat, son organisation, ses équipements internes et son mobilier ne la distinguent pas réellement des autres édifices résidentiels qui ont été fouillés dans l'habitat. Aucun indice clair ne permet ainsi de lui reconnaître une fonction communautaire ou publique. Et à dire vrai, c'est en vain que l'on a jusqu'à présent recherché dans l'habitat du vallon central un édifice ou un espace communautaire, ce pour quoi la topographie laisse du reste peu de possibilités.

2.3. Le sanctuaire de Kako Plaï

On a en revanche décelé les indices de rassemblements et de pratiques communautaires sur la pente de Kako Plaï, en contrebas de l'édifice cultuel mis au jour en 2017-2018 (**Figs. 1 et 7**)²⁷. Quarante caisses de tessons appartenant à des vases à boire, de service, de cuisson et de stockage y ont ainsi été collectées. Ce mobilier céramique, qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude approfondie, rend compte de la tenue de repas associant probablement une part importante sinon l'ensemble de la communauté établie dans le vallon central entre l'époque protogéométrique et proto-archaïque. L'empilement de ce mobilier fragmenté pourrait indiquer qu'il constituait le comblement d'une terrasse installée en contrebas de l'édifice cultuel à l'époque classique. L'érosion très sévère qui frappe cette pente abrupte n'en aurait laissé que ce dévalent de céramique et des éboulis de moellons de calcaire correspondant à l'effondrement du mur de soutènement. La poursuite des opérations de terrain pourrait bien sûr nous conduire à nuancer ou modifier radicalement cette impression, mais en l'état actuel de la recherche, les seuls indices de pratiques

25 Pour une présentation détaillée du « Quartier de la forge », voir GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2020d et GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2022.

26 Pour une présentation détaillée de la « Terrasse Demargne », voir GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2022 et GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2023.

27 Sur la fouille du sanctuaire de Kako Plaï et de ses abords, voir GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2020c et GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2020d.

potentiellement communautaires proviennent du sanctuaire de Kako Plaï. Elles sont donc associées à un contexte extra-urbain et cultuel, plutôt qu'urbain et politique.

L'édifice cultuel lui-même consiste en un bâtiment rectangulaire de 4,10 m est-ouest sur 2,70-3 m nord-sud pourvu d'une banquette, dont seule la partie sud, appuyée contre le rocher, a été épargnée par l'érosion (fig. 7). Il ne reste rien de la façade nord du bâtiment, ni de la partie septentrionale de ses murs latéraux, sinon des moellons de calcaire éboulés sur la pente. Le phasage architectural, la stratigraphie et le mobilier retrouvé²⁸ montrent que l'édifice a été construit à l'époque protogéométrique sur une occupation MR IIIC dont on peine à caractériser la nature et qu'il a connu deux rénovations au cours du Géométrique Récent. La découverte d'une tête de statuette féminine d'allure protogéométrique dans l'édifice laisse en revanche peu de doute sur sa fonction cultuelle dès cette époque. Elle semble dériver assez directement de celle des statuettes aux bras levés qui ont été retrouvées en nombre dans les sanctuaires à banquettes du MR IIIC. L'architecture comme le mobilier de l'édifice cultuel de Kako Plaï semblent ainsi faire de lui le chaînon manquant entre les sanctuaires à banquettes du MR IIIC, qui abritaient des statuettes aux bras levés et sont particulièrement bien attestés en Crète orientale, et ceux des époques géométrique et archaïque qui ont été mis au jour dans le centre urbain de Dréros et à Pachlitzani Agriada et sont dédiés à des divinités olympiennes²⁹.



Fig. 7 : Édifice cultuel de Kako Plaï vu du nord-est (R. Machavoine, F. Gaignerot-Driessen).

Comme le dépôt 1, le sanctuaire de Kako Plaï a continué d'être visité à l'époque classique, bien après donc l'abandon de l'habitat, qui est provisoirement daté du début du VII^e siècle. Si des parallèles pour les terres cuites du dépôt 1 existent dans d'autres sanctuaires crétois, des figurines et des plaquettes tirées des

²⁸ L'étude de la céramique provenant du sanctuaire a été confiée à Vicky Vlachou (Université de Thessalonique).

²⁹ Voir par exemple les sanctuaires à banquettes MR IIIC de Vronda (GESELL 2004), Chalasmenos (TSIPOPOULOU 2009) et Képhala Vasilikis (ELIOPOULOS 1998). Sur le temple géométrique de Dréros, voir MARINATOS 1936a et MARINATOS 1936b. À propos de l'édifice cultuel de Pachlitzani Agriada, voir ALEXIOU 1956.

mêmes moules ont également été retrouvées à Kako Plaï³⁰. Lors de la prospection, les sections d'un chemin ont en outre été identifiés entre Kako Plaï et le dépôt 1. On peut ainsi envisager que le dépôt 1 constituait le point d'arrivée d'une route sacrée passant par le sanctuaire de Kako Plaï. Toutefois, le mobilier votif de Kako Plaï ne se limite pas à des représentations féminines, il inclut également des figurines zoomorphes et anthropomorphes masculines. S'ils étaient visiblement connectés, ces deux espaces culturels avaient donc une fonction distincte. Du fait de la nature plus restreinte du mobilier retrouvé, mais aussi de son accès plus exigeant, il semble que le dépôt 1 ait constitué un espace culturel plus exclusif, réservé à certains groupes de visiteurs (ou de visiteuses), tandis que Kako Plaï accueillait un public plus large – la communauté elle-même jusqu'à l'abandon de l'habitat, une communauté élargie après l'abandon de l'habitat ?

L'emplacement du sanctuaire de Kako Plaï appelle également quelques commentaires. Il se situe exactement à mi-chemin entre l'habitat du vallon central et la nécropole qui s'étend à son pied (fig. 1). Le sanctuaire n'est du reste visible que de la nécropole et non de l'habitat. Outre quelques tombes à *tholos* et enclos funéraires isolés, cette nécropole a livré les vestiges plus ou moins bien conservés d'au moins sept *tumuli* contenant les bûchers et les sépultures des défunts de l'Anavlochos³¹. Si l'apparence de l'occupation résidentielle protogéométrique du vallon central nous échappe et que nous la déduisons de la céramique observée en surface, l'existence de la communauté protogéométrique de l'Anavlochos est en revanche bien attestée par ses vestiges funéraires. Les sépultures les plus anciennes, mises au jour lors de la campagne de fouille de 2022 sur la butte de Lami, datent en effet de l'époque protogéométrique³². La période d'utilisation de cette nécropole tumulaire correspond à celle de l'habitat : les sépultures les plus récentes datent ainsi du début du VII^e siècle. Il n'est pas anodin que le sanctuaire de Kako Plaï surplombe directement cette nécropole, et en particulier les *tumuli* les plus anciens (Fig. 1 : 40.01 et 42.01). De là, on se trouvait ainsi aux premières loges pour assister au spectacle probablement très impressionnant des bûchers fumants. Il sera évidemment très difficile de l'établir avec certitude, mais reconnaître en l'édifice culturel de Kako Plaï une chapelle mortuaire ou l'associer à un culte ancestral ou chthonien au protogéométrique au moins, constitue une possibilité qu'on ne peut exclure. Une orientation culturelle similaire existait peut-être dans les sanctuaires de Vitzelovrysi, Plaï tou Kastrou et Karakovilia, également établis à proximité de sépultures ou groupes de sépultures datées entre le Bronze Récent et le Premier âge du Fer³³.

La localisation de Kako Plaï mérite en outre d'être envisagée à l'échelle micro-régionale. Le sanctuaire se situe en effet environ à mi-chemin entre le centre urbain de deux cités archaïques : Dréros et Milatos. Il a ainsi pu servir de point de frontière ou de convergence entre les deux communautés. Des figurines de dames assises kourotrophes semblables à celles du dépôt 1 et de Kako Plaï ont du reste été retrouvées à Dréros comme à Milatos³⁴. Topographiquement l'habitat en arc-de-cercle de l'Anavlochos comme le sanctuaire de Kako Plaï sont toutefois nettement tournés vers la baie de Milatos, qui constituait le débouché maritime le plus évident de l'Anavlochos. Les indices topographiques et archéologiques dont nous disposons suggèrent ainsi que l'Anavlochos pourrait représenter le premier centre urbain de la communauté en formation des Milatiens³⁵. Celle-ci ne se serait toutefois civiquement constituée qu'au milieu du VII^e siècle, après l'abandon de l'Anavlochos et au moment où se développe à Milatos un centre urbain qui n'a pas encore fait l'objet

30 Sur ce mobilier, voir DEMARGNE 1931, p. 379-407, PILZ 2010, PILZ 2015, PILZ & KRUMME 2011, PILZ & KRUMME 2013.

31 Sur les fouilles conduites dans la nécropole, voir GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2020b, GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2020c, GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2020d, GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2022, GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2023.

32 GAIGNEROT-DRIESEN *et al.* 2023.

33 Sur Vitzelovrysi, voir PENDLEBURY *et al.* 1937/1938, p. 98-100 et WATROUS 1982, p. 21. Sur Karakovilia, voir HALL 1914, p. 170-172 et HAYDEN 1991. Sur Plaï tou Kastrou, voir BOYD 1901, p. 149-150.

34 Sur ces figurines à Milatos et Dréros, voir respectivement XANTHOUDIDES 1918 et ZOGRAPHAKE & FARNOUX 2010.

35 L'hypothèse d'une migration des résidents de l'Anavlochos vers le site côtier de Milatos à l'époque archaïque est déjà formulée par KIRSTEN 1940, p. 455 et reprise par NOWICKI 2000, p. 247.

de fouilles systématiques³⁶. C'est au final à la suite de ce phénomène de *katoikisme* ou de descente vers la mer, dont on connaît des exemples comparables en Crète³⁷ et dans d'autres régions du monde grec³⁸, que les conditions auraient été réunies pour que la communauté s'organise en un corps civique et que la cité paraisse.

Conclusions : Paysage sacré et communautés

Les espaces culturels de l'Anavlochos permettent ainsi de suivre les évolutions sociales et politiques d'une communauté crétoise en perpétuelle formation et transformation entre le Minoen Récent IIIC et l'époque classique.

Le dépôt 2 nous offre l'image culturelle de petites communautés agro-pastorales créatives qui, au MR IIIC, inventent de nouveaux espaces et modes de vie. Sur le plan culturel, il s'agit alors de déconstruire les marqueurs palatiaux pour en établir de nouveaux, affranchis de l'ancien ordre politique.

La coalescence, à l'époque protogéométrique, de ces petites communautés formées à la fin du Bronze Récent ne passe pas seulement par la nucléation ou le synœcisme de l'habitat. Elle implique également la construction d'un nouveau paysage sacré, qui passe par la création de nouveaux espaces culturels interconnectés, Kako Plaï et le dépôt 1, et l'introduction de pratiques rituelles de type culturel associées à un mobilier votif inédit et spécifique³⁹. Les deux lieux de culte contemporains que représentent Kako Plaï et le dépôt 1 ont une fonction distincte, mais servent toutefois l'un et l'autre d'arènes d'interaction sociale, de manière sans doute intégrative pour l'un et ségrégative pour l'autre. En ce sens, ils constituent l'un et l'autre des lieux où se forge la communauté.

Il n'est pas surprenant que le dépôt 1 et Kako Plaï soient encore fréquentés après l'abandon de l'habitat et de la nécropole de l'Anavlochos. Ces deux espaces n'ont en effet pas seulement servi de lieux de formation de la communauté, ils ont aussi constitué des marqueurs du paysage sacré que le phénomène d'abandon de l'habitat et de probable *katoikisme* vers la mer n'aura pas aboli. Au contraire, si l'on en croit le mobilier retrouvé, il semble qu'à partir du milieu du VII^e siècle, la fréquentation de ces deux espaces se soit même élargie à d'autres communautés et que le paysage sacré de l'Anavlochos, qui est aussi un lieu de mémoire, se soit en quelque sorte institutionnalisé.

Bibliographie

ALEXIOU, S., 1956, « Ιερὸν παρά το Καβούσι Ιεραπέτρας », *KretChron* 10, p. 7-19.

BOYD, H. A., 1901, « Excavations at Kavousi, Crete, in 1900 », *AJA* 5, p. 125-157, [doi:10.2307/496766](https://doi.org/10.2307/496766).

D'AGATA, A.-L., 1999, *Haghia Triada II. Statuine minoiche e post-minoiche dai vecchi scavi di Haghia Triada (Creta)*, Padova.

36 GAIGNEROT-DRIESSEN 2016, p. 197-200.

37 Voir par exemple le cas de la cité d'Istron, dont le centre urbain côtier se développe après l'abandon du site d'habitat perché de Vrokastro (GAIGNEROT-DRIESSEN 2016, p. 79-84, 303-305, 308-315).

38 Voir notamment les cas de Koukounariès à Paros et de Zagora à Andros, analysés par SCHILARDI 2015.

39 Le même phénomène de déposition de mobilier votif dans une crevasse du rocher en marge de l'habitat au MR IIIC, puis d'abandon du lieu de culte au profit de nouveaux espaces culturels associés à de nouvelles pratiques à l'époque géométrique est observable en Crète centrale, sur la patela de Prinias (PALERMO 1999). Le mobilier votif MR IIIC de ce dépôt, qui comprend notamment une tête de statuette anthropomorphe et un fragment de *snake tube*, le distingue toutefois assez radicalement du dépôt 2 de l'Anavlochos.

- DEMARGNE, P., 1931, « Recherches sur le site de l'Anavlochos », *BCH* 55, p. 365-407, [doi:10.3406/bch.1931.2864](https://doi.org/10.3406/bch.1931.2864).
- DRIESSEN, J. & FIASSE, H., 2011, « 'Burning down the House'. Quartier Nu at Malia. An ArcView Analysis », dans N. Vogeikoff-Brogan & N. Glowacki (éds.), *STEGA. The House and Household on Crete from the Neolithic to Roman Period*, Princeton, p. 285-296.
- DRIESSEN, J., à paraître, « The Kephali at Sissi. A Brief History of Occupation », dans I. D. Fappas & P. P. Iossif (éd.), *Αρχαιολογικές Συμβολές. Ανατολική Κρήτη*, Athina.
- ELIOPOULOS, T., 1998, « A Preliminary Report on the Discovery of a Temple Complex of the Dark Ages at Kephala Vasilikis », dans V. Karageorghis & N. Stampolidis (éds.), *Eastern Mediterranean: Cyprus – Dodecanese – Crete, 16th–6th cent. B.C.*, Athina, p. 301-313.
- EVANS, A. J., 1901, « The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations », *JHS* 21, p. 99-204, [doi:10.1017/CBO9781139794862](https://doi.org/10.1017/CBO9781139794862).
- FARNOUX, A. & DRIESSEN, J., 1991, « Recherches sur l'Anavlochos », *BCH* 115, p. 749-750, [doi:10.3406/bch.1991.6862](https://doi.org/10.3406/bch.1991.6862).
- FARNOUX, A., ZOGRAPAKI, V., LEFÈVRE-NOVARO, D. & THANOS, N., 2022, « Mission franco-grecque de Dréros, Crète (2020) », *BAEFE* 3, [doi:10.4000/baefe.7080](https://doi.org/10.4000/baefe.7080).
- GAGARIN, M. & PERLMAN, P., 2016, *The Laws of Ancient Crete, c.650-400 BCE*, Oxford, [doi:10.1093/actrade/9780199204823.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780199204823.book.1).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F., 2016, *De l'occupation postpalatiale à la cité-État grecque : le cas du Mirambello (Crète)*, Leuven.
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F., 2019, « From Peak Sanctuaries to Hilltop Settlements: Reshaping a Landscape of Memory in Late Minoan III C Crete », dans E. Borgna *et al.* (éds.), *MNEME: Past and Memory in the Aegean Bronze Age*, University of Udine, Department of Humanities and Cultural Heritage, Ca' Foscari University of Venice, Department of Humanities, 17-21 April 2018, Leuven, p. 65-70.
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F. *et al.*, 2016, « Prospection de l'Anavlochos I », *BCH* 139-140, p. 951-974, [doi:10.4000/bch.479](https://doi.org/10.4000/bch.479).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F. *et al.*, 2020a, « Prospection de l'Anavlochos II », *BAEFE* 1, [doi:10.4000/baefe.1368](https://doi.org/10.4000/baefe.1368).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F. *et al.*, 2020b, « Fouilles de l'Anavlochos I : la nécropole de Lami, le sanctuaire de Kako Plaï et les dépôts votifs 1 et 2 », *BAEFE* 1, [doi:10.4000/baefe.1397](https://doi.org/10.4000/baefe.1397).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F., *et al.*, 2020c, « Fouilles de l'Anavlochos II: la nécropole de Lami, le sanctuaire de Kako Plaï et ses abords, le Dépôt 1 et ses abords, les terrasses du sommet Nord-Ouest », *BAEFE* 1, [doi:10.4000/baefe.1348](https://doi.org/10.4000/baefe.1348).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F. *et al.*, 2020d, « Fouilles de l'Anavlochos III: l'agglomération du vallon central et la nécropole de Lami », *BAEFE* 1, [doi:10.4000/baefe.1350](https://doi.org/10.4000/baefe.1350).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F. *et al.*, 2022, « Fouilles de l'Anavlochos IV. L'agglomération urbaine du vallon central et la nécropole », *BAEFE* 3, [doi:10.4000/baefe.5863](https://doi.org/10.4000/baefe.5863).
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F. *et al.*, 2023, « Fouilles de l'Anavlochos V. L'agglomération urbaine du vallon central et la nécropole », *BAEFE* 4, [doi:10.4000/baefe.9316](https://doi.org/10.4000/baefe.9316).
- GESELL, G.C., 2004, « From Knossos to Kavousi: The Popularizing of the Minoan Palace Goddess », dans A. P. Chapin (éd.), *ΧΑΡΙΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*, Princeton, p. 131-150.

- HALL, E. H., 1914, « Excavations in Eastern Crete Vrokastro », *The Museum. Anthropological Publications. University of Pennsylvania* 3, p. 79-185, [doi:10.2307/625465](https://doi.org/10.2307/625465).
- HAYDEN, B. J., 1991, « Vrokastro: Terracotta Figures, Figurines, and Vase Attachments from Vrokastro, Crete », *Hesperia* 60, p. 103-144, [doi:10.2307/148229](https://doi.org/10.2307/148229).
- KIRSTEN, E., 1940, « Milatos », *RE Suppl.* VII, col. 451-456.
- KOUROU, N. & KARETSOU, A., 1994, « Το ιερό του Ερμού Κραναίου στην Πατσό Αμαρίου », dans L. Rochetti (éd.), *Sybrita. La Valle di Amari fra Bronzo e Ferro 1, Incunabula Graeca* 96, Gruppo editoriale internazionale, Roma, p. 81-164.
- MARINATOS, S., 1936a, « Le temple géométrique de Dréros », *BCH* 60, p. 214-256, [doi:10.3406/bch.1936.2761](https://doi.org/10.3406/bch.1936.2761)
- MARINATOS, S., 1936b, « Le temple géométrique de Dréros II », *BCH* 60, p. 257-285, [doi:10.3406/bch.1936.2761](https://doi.org/10.3406/bch.1936.2761)
- NOWICKI, K., 2000, *Defensible sites in Crete c. 1200-800 B.C. (LM IIIB/IIIC through Early Geometric)*, Liège-Austin.
- PAPANTONIOU, G. et al., 2019a, *Unlocking Sacred Landscapes: Spatial Analysis of Ritual and Cult in the Mediterranean*, Nicosia.
- PAPANTONIOU, G. et al., 2019b, *Unlocking Sacred Landscapes: Digital Humanities and Ritual Space*, Berlin, [doi:10.1515/opar-2020-0103](https://doi.org/10.1515/opar-2020-0103).
- PAPANTONIOU, G. et al., 2022, *Unlocking Sacred Landscapes: Religious and Insular Identities in Context*, Basel.
- PALERMO, D., 1999, « Il deposito votivo sul margine orientale della Patela di Priniàs », dans V. La Rosa, D. Palermo & L. Vagnetti (éds.), *Epi ponton plazomenoi: Simposio italiano di Studi Egei dedicato a Luigi Bernabò Brea e Giovanni Pugliese Carratelli, Roma, 18-20 febbraio 1998*, Roma, p. 207-213.
- PAPADAKIS, N. & APOSTOLAKOU, S., 2012, « ΚΑ' Εφορεία προϊστορικών και κλασσικών αρχαιοτήτων », dans M. Andreadaki-Vlaziaki (éd.), 2000-2010, *Από το Ανασκαφικό Έργο των Εφορειών Αρχαιοτήτων*, Athina, p. 317-320.
- PENDLEBURY, J.D.S., PENDLEBURY, H.W. & MONEY-COUTTS, M.B., 1937-1938, « Excavations in the Plain of Lasithi III: Karphi: A City of Refuge of the Early Iron Age in Crete », *BSA* 38, p. 57-145, [doi:10.1017/S006824540001203X](https://doi.org/10.1017/S006824540001203X).
- PILZ, O., 2010, « Terracotta Figurines from the Sanctuary of Kako Plaï on the Anavlochos, Crete », *Newsletter of the Coroplastic Studies Interest Group* 3, p. 3.
- PILZ, O., 2015, « Coroplastic Production in Early Iron Age Crete: Some Technical Aspects », *Creta Antica* 16, p. 139-153.
- PILZ, O. & KRUMME, M., 2011, « Il deposito votivo di Kako Plaï sull'Anavlochos: risultati preliminari dello studio dei materiali », dans G. Rizza (éd.), *Identità culturale, etnicità, processi di trasformazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo (Convegno di studi, Atene 9-12 novembre 2006)*, Catania, p. 323-332.
- PILZ, O. & KRUMME, M., 2013, « Das Heiligtum von Kako Plaï auf dem Anavlochos (Kreta) », dans I. Gerlach & D. Raue (éds.), *Sanktuar und Ritual, Heilige Plätze im archäologischen Befund*, Rahden, p. 343-348.
- POLIGNAC (de), F., 1995, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles avant J.-C.*, 2^e éd. (1^{re} éd. 1984), Paris.
- PRENT, M., 2005, *Cretan Sanctuaries and Cults: Continuity and Change from Late Minoan IIIC to the Archaic period*, Leiden-Boston, [doi:10.1163/9789047406907](https://doi.org/10.1163/9789047406907).

- SCHEID, J. & POLIGNAC, F. (de), 2010, « Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *Revue de l'histoire des religions* 4, p. 427-434, [doi:10.4000/rhr.7656](https://doi.org/10.4000/rhr.7656).
- SCHILARDI, D., 2015, « Koukounaries of Paros and Zagora of Andros: Observations on the History of Two Contemporary Communities », dans J.-P. Descoeurdes & S.A. Paspalas, *Zagora in Context : Settlements and Intercommunal Links in the Geometric Period (900-700 BC): Proceedings of the Conference Held by The Australian Archaeological Institute at Athens and The Archaeological Society at Athens, Athens, 20-22 May, 2012*, *Mediterranean archaeology* 25, p. 89-105.
- TSIPOPOULOU, M., 2009, « Goddesses for 'Gene'? The Late Minoan IIIIC Shrine at Halasmenos, Ierapetra », dans A.-L. D'Agata & A. Van de Moortel (éds.), *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*, Princeton, p. 121-136.
- WATROUS, L. V., 1982, *Lasithi: An History of Settlement on a Highland Plain in Crete*, Princeton.
- XANTHOUDIDES, S., 1918, « Ἀρχαιολογική Περιφέρεια (Κρήτη) », *ArchDelt* 4, p. 11.
- ZOGRAPHAKI, V. & FARNOUX, A., 2010, « Mission franco-hellénique de Dréros », *BCH* 134, p. 593-600, [doi:10.3406/bch.2010.7729](https://doi.org/10.3406/bch.2010.7729).
- ZOGRAPHAKI, V., GAIGNEROT-DRIESSEN, F. & DEVOLDER, M., 2012, « Nouvelles recherches sur l'Anavlochos », *BCH* 136-137, p. 513-535, [doi:10.3406/bch.2012.7939](https://doi.org/10.3406/bch.2012.7939).
- ZOGRAPHAKI, V., 2005, « Βραχάσι, Θέση Μέρμηγκας », *ArchDelt* 60 [2013], p. 1059-1060.
- ZOGRAPHAKI, V., 2006, « Αναύλοχος Βραχασίου », *ArchDelt* 61 [2014], p. 1174-1176.
- ZOGRAPHAKI, V., 2012, « Νέες έρευνες στον οικισμό του Αναβλόχου Βραχασίου », *Επιστημονική Επετηρίδα Γ'2*, p. 499-508.

The so-called Sanctuary of Apollo in Toumballos in the urban Landscape of Nea Paphos

Elvia GIUDICE
Giada GIUDICE
Leonardo FUDULI

ABSTRACT

Methodical excavations carried out by the Italian Archaeological Mission during the period 1988-2018 uncovered sanctuaries and residential complexes dating from the 4th century BC to the 6th century AD in the area of the "Garrison Camp" in the north-western part of the city. The area covers a quarter of Nea Paphos, one of the largest cities in the Hellenistic-Roman East, which was also the capital of Cyprus for a long time. It had already been partially explored in recent decades, revealing a remarkable complex of underground chambers dug into the rock and linked to the cult of Apollo by similarity to those of the sanctuary of Apollo Hylates, discovered in the south-eastern part of the village of Kato Paphos. In the absence of detailed archaeological and literary evidence, identifying the cults practised in the sanctuaries remains rather difficult. Nevertheless, in the light of the discoveries of recent decades, a number of hypotheses can be put forward.

Keywords : Cyprus, Dioskuroi, Hellenism, Nea Paphos, Sanctuary.

RÉSUMÉ

Des fouilles menées par la Mission archéologique italienne, au cours de la période 1988-2018, ont mis au jour, dans la zone du « Garrison Camp », dans la partie nord-ouest de la ville, des sanctuaires et des complexes résidentiels datant du IV^e siècle avant J.-C. au VI^e siècle après J.-C. La zone couvre un quart de Nea Paphos, l'une des plus grandes villes de l'Orient hellénistique-romain, qui a longtemps été aussi la capitale de Chypre. Elle avait déjà été partiellement explorée au cours des dernières décennies, révélant un remarquable complexe de chambres souterraines creusées dans la roche et liées au culte d'Apollon sur la base de la ressemblance de deux d'entre elles avec celles du sanctuaire d'Apollon Hylates, découvert dans la partie sud-est du village de Kato Paphos. L'identification des cultes pratiqués dans les sanctuaires, en l'absence de preuves archéologiques et littéraires détaillées, reste assez difficile. Néanmoins, à la lumière des découvertes des dernières décennies, quelques hypothèses peuvent être émises.

Mots-clés : Chypre, Dioscures, hellénisme, Néa Paphos, sanctuaire.

The area assigned to the Archaeological Mission of the University of Catania, on the basis of an agreement between the Republic of Cyprus and the Republic of Italy, covers a quarter of Nea Paphos, one of the largest cities of the Hellenistic-Roman East and for a long time the capital of the island.

In July 1988¹, the mission, composed of members of the University of Catania, began an excavation around the so-called 'Garrison Camp', in the north-western part of the city.

Before the arrival of the Italian archaeological mission, the site had already been the subject of research and excavation in the 1950s, when Honorary Inspector Georgios Eliades² had almost completely emptied a complex of underground chambers dug into the rock, the nature of which was not clear. Kyriakos Nikolaou³ wrote about the complex in his article 'The topography of Nea Paphos': "The rooms arranged in this way could be the quarters of soldiers. The fact that the site is adjacent to the city wall at the northern gate may suggest that this complex is a military camp where the garrison of the city, or part of it, was stationed". And to support his hypothesis, he refers to a general discussion of 'garrisons' in the Hellenistic period, in which he also quotes a fragmentary petition inscription addressed to Ptolemy VI or VIII by certain troops stationed at Nea Paphos. According to the scholar, it is very likely that the underground chambers continued to be used as a camp sanctuary and that the cult of an Egyptian god such as Isis or Serapis was introduced during the Hellenistic period, or a deity such as Mithras during the Roman period.

Subsequently, the Polish scholar Jolanta Młynarczyk⁴, in her book *Nea Paphos III*, analysing the plan and structure, rejected what Nikolaou had already theorised and suggested the existence of a chthonic rite linked to the mysteries, effectively ruling out the hypothesis that part of the city had been allocated to military garrisons and that it was a 'garrison camp'.

Jolanta Młynarczyk wrote in *Nea Paphos III*⁵: "Even leaving aside the question of the location of the garrison, the whole complex of Toumballos is far too large and well-planned to have been a mere camp sanctuary". The scholar concludes that "the fact that the sanctuary of Toumballos was located on the outskirts of the city, far from the busiest districts, should not be considered as proof of its alleged connection with the military barracks, as suggested by K. Nikolaou, but rather as further evidence of the chthonic nature of the cult accompanied by mysteries⁶".

The complex (fig. 1), excavated by Eliades around 1950 and studied by Nikolaou and Młynarczyk, consisted to the east of a short corridor with a few blocks emerging from the ground, an access staircase half covered by the layered soil, a vestibule leading to a circular chamber, a long corridor oriented N-S and three other rooms in its southern part: a semicircular, a second circular and a third quadrangular.

It could also be accessed from a second entrance, opposite the first, on the northern wall of which an exedra opens and leads further east to a second northern complex consisting of a second corridor and three other chambers, now partly filled with soil.

The excavations carried out by the Italian mission, which began in 1988⁷, did not prejudge the nature of this complex of chambers, now completely emptied of its contents, preferring instead to study

1 GIUDICE 1992a, p. 91-103 ; GIUDICE 1992b, p. 205-250 ; GIUDICE 1992c, p. 153-156 ; GIUDICE 1993, p. 279-327.

2 ELIADES 1956, p. 14 ; ELIADES 1957, p.18 ; KARAGEORGHIS 1960, p. 292.

3 NIKOLAOU 1966, p. 587-588.

4 MŁYNARCZYK 1990, p. 226-232.

5 MŁYNARCZYK 1990, p. 229

6 MŁYNARCZYK 1990, p. 231.

7 GIUDICE 1993, p. 279-327. For a synthesis of the excavation results also GIUDICE & GIUDICE 1998, p. 31-33 ; GIUDICE 2000a, p. 485-493 ; GIUDICE 2016, p. 79-90. For a summary of the ceramic finds in the Garrison's Camp area, GIUDICE, GIUDICE & GIUDICE 2017, *passim*.

the vestiges around the sanctuary in order to obtain the elements that could be used later for an overall assessment of the structures. This logic led us to explore the area to the east of the staircase leading to the hypogean sanctuary, the area to the west of the chambers now visible, and finally the area to the north of the hypogean sanctuary, where some tests on the sides of a large oval depression partially revealed a *xystos*, a small training stadium. It was probably preceded by the stoai to the north, in the area behind the city walls (fig. 2).

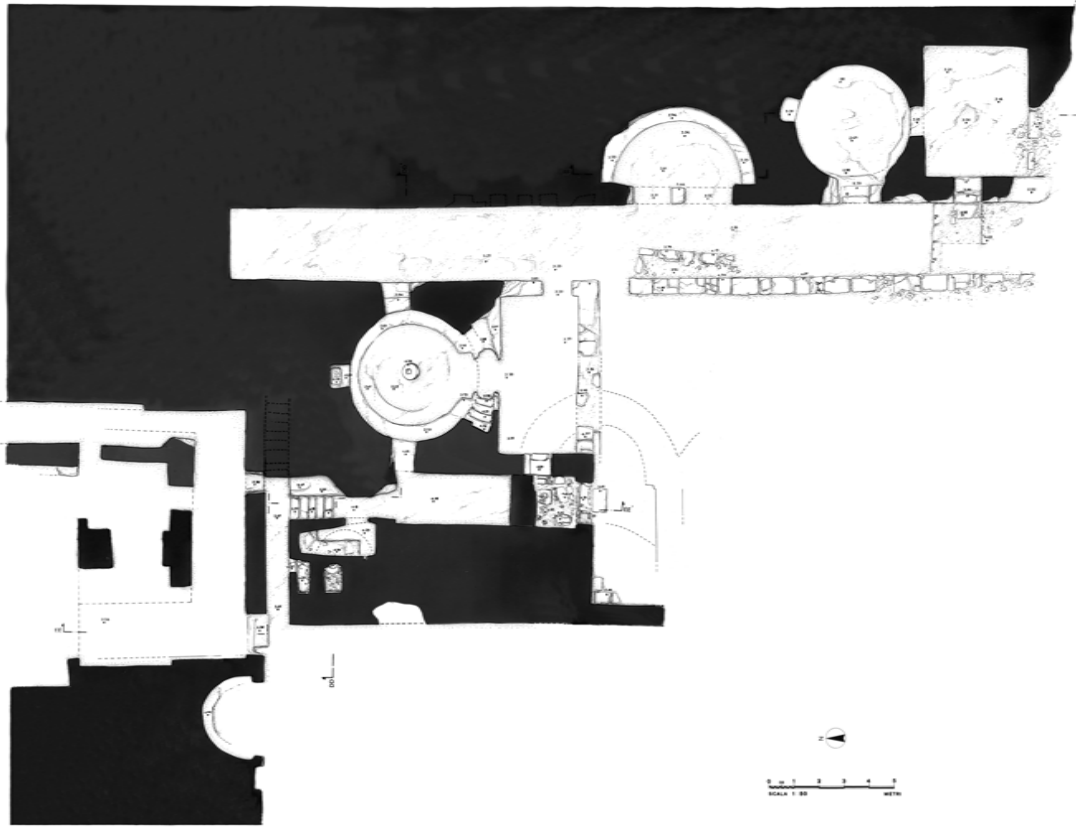


Fig. 1 : Paphos, Garrison's Camp. Ipogea sanctuary. © University of Catania, Archivio Ceramografico.

To the west of the sanctuary are the ruins of a small early Christian church⁸ (figg. 3-3a), built at the end of the 4th century AD after the closure of the pagan cults. It partly used the structures of the pagan sanctuary immediately to the west of the hypogean chambers, and partly rested on the surface of two large overlapping rectangular pools lined with hydraulic mortar, undoubtedly functional for the sanctuary's water needs in an area that has always had little rainfall, and functional for the ritual practised in the pagan sanctuary. Particularly important were the investigations carried out to the east, in the direction of the staircase leading to the hypogean chambers, which revealed a very long access *dromos* to the sanctuary, excavated in a west-east direction (fig. 4).

Of this, the northern wall has been preserved in its entire length (72 m), showing a fine polygonal technique (fig. 5).

Only two blocks of the southern wall of the *dromos*, immediately to the east of the first step of the staircase leading to the sanctuary, have survived, the rest having been completely demolished and reused for the construction of an early Christian quarter.

8 GIUDICE & GIUDICE 2001, p. 143-164.

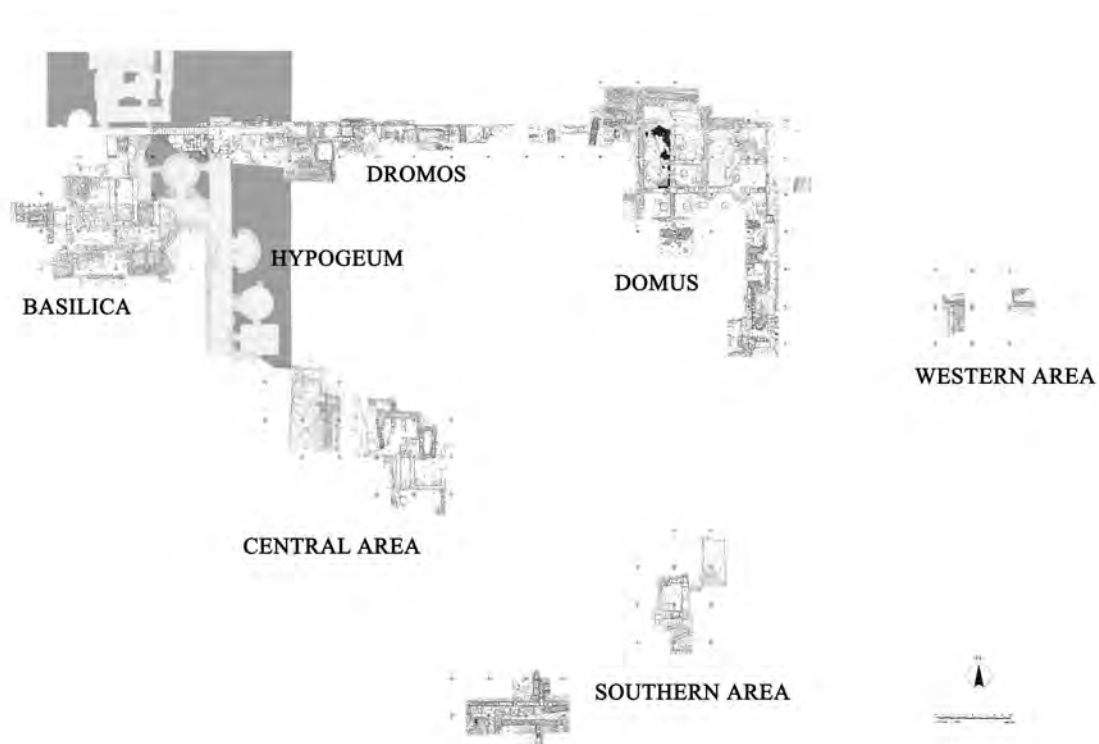


Fig. 2 : Paphos, Garrison's Camp. General plan of excavation area. © University of Catania, Archivio Ceramografico.

The new residential area leaned against the northern wall of the dromos from the end of the 4th century A.D., when the area was transformed into a residential area after the closure of the pagan cults⁹.

Not far from the steps leading up to the sanctuary are the remains of a rich votive shrine¹⁰, which yielded pottery dated between the 3rd and 2nd centuries B.C.; interestingly, many of the vases and lamps were found on the floor of the dromos itself, probably thrown in at the time of the demolition of the southern wall and the construction of the new residential area.

The pagan structures were not completely destroyed, but rather reused and, we might say, adapted to the new and different social, economic and cultic reality and practical needs of a now Christianised community¹¹. The decision to build a basilica on this site, we believe, was undoubtedly motivated by the desire to strongly affirm the new Christian faith in a place that had been the site of pagan worship for centuries.

Along the dromos leading to the sanctuary, numerous rectangular or quadrangular votive pits, dug into the rock and unfortunately partially emptied when the area was occupied by Christians, skirt the corridor to the sanctuary to the south, which runs east-west for 72 metres, until reaching a rocky ridge inside which are two hypogeal chambers¹² (fig. 6), brought to light by the Italian mission.

The exploration of the area delimited by two doors (and a large window) carved into the rock has made it possible, for the first time, to bring to light and partially empty (5 metres of soil have been removed so far) two large underground chambers, one trapezoidal and the other rectangular, also belonging to the Hellenistic-Roman sanctuary.

⁹ GIUDICE, GIUDICE & GIUDICE 2021, p. 27-36.

¹⁰ PAFUMI 1994, p. 225-231.

¹¹ GIUDICE, GIUDICE & GIUDICE 2021, p. 27-36.

¹² GIUDICE 2010, p. 439-440 ; GIUDICE 2011-2012, p. 775-779.

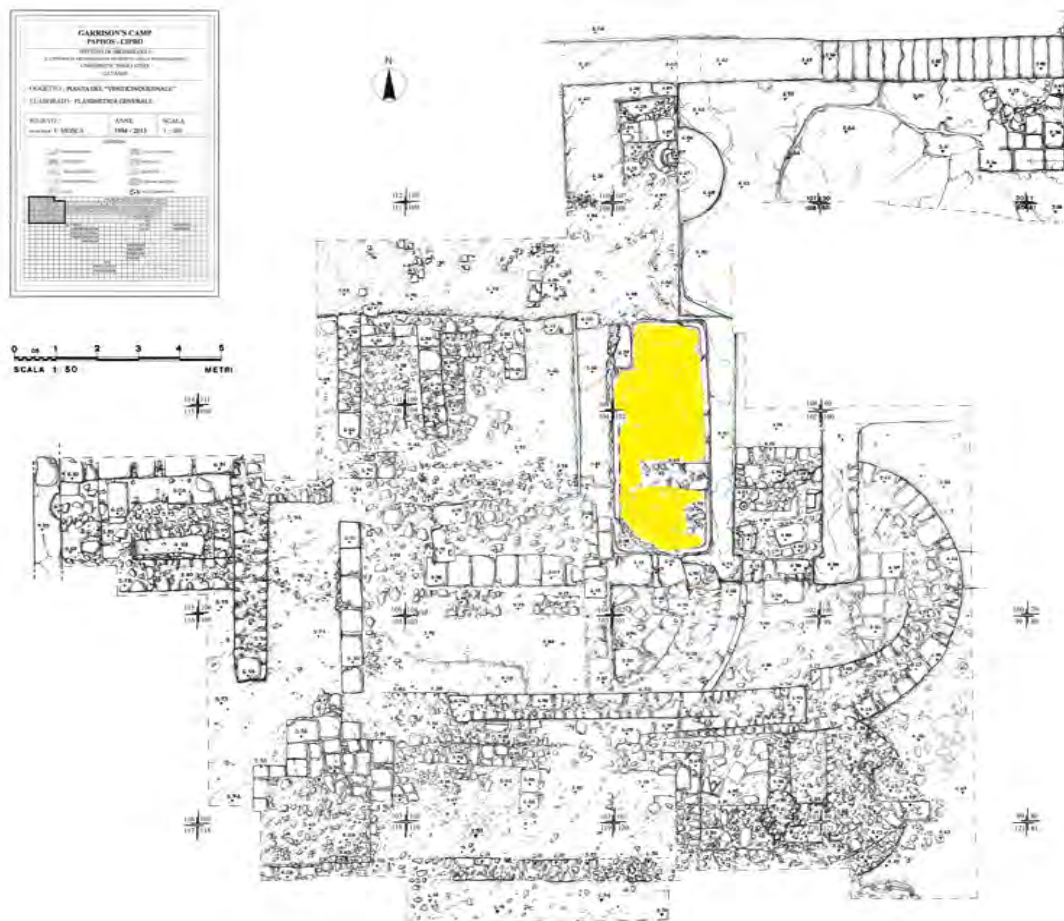


Fig. 3a-b : Paphos, Garrison's Camp. Basilica, plan and photo. © University of Catania, Archivio Ceramografico.



The southern doorway, in whose intrados two square recesses are visible, probably for inserting the hinges of a wooden door, now lost, appears to be partially obstructed by a collapsed wall. Three rows of square blocks and roughly hewn stones remain. It was built at a time when the pagan cults were closed and the chamber of a large early Christian *domus* was built on the rock face.

Inside, the hypogean chamber¹³ is delimited to the east by a wall, also dug into the rock of the sanctuary, 5.25 metres long, with narrow natural crevices; to the north it is closed by a wall with a very large rectangular aedicule; on its sides there are two small niches, probably used as bases for oil lamps.

Between the northern and western stone walls, a narrow tunnel, about 0.80 metres wide, runs north-west. This tunnel, about 1.80 m long, was partially obstructed at its entrance by a small wall made up of six rows of square blocks.

To the south, the hypogean chamber is closed off by a wall that opens up in its western part to give way to a skylight, which is currently partially blocked by a Corinthian anta capital with rosettes¹⁴, to then give way to a large opening, also dug into the rock, that leads to a second, smaller and irregularly shaped underground chamber¹⁵.

The excavations carried out inside the hypogeum chamber I allowed it to be partially emptied. Five layers have been excavated: the first is made up of compact, grey soil mixed with small stones; the second is characterised by a softer, darker soil and very few stones; the third is made up of red soil mixed with large stones... which give way to a layer (layer IV) of red soil. This is followed by a layer of clay, greyish in colour (layer V), in which the upper face of blocks and roughly hewn stones, arranged in a flat surface, has been revealed at a height of 5.80 metres¹⁶.

(G.G.)

There are strong characteristics of homogeneity in the finds in the two hypogean chambers and in the earthed-up diaphragm that obstructed the passage between the hypogean chamber I and the chamber II. Among the oldest archaeological discoveries¹⁷ are three fragments of Attic pottery - dated on the basis of stylistic considerations to around 340-336 BC¹⁸ - belonging to two Panathenaic amphorae¹⁹: the first two²⁰ (fig. 7) preserve part of the peplos and the aegis of Athena, while the third prize shows only the fan-shaped folds of a garment; a black-glazed bowl²¹ from layer II (red soil mixed with stones from m. 9.18 to m. 8.76) is comparable with an identical specimen from Salamis dated to the second quarter of the 4th century BC, and a capital²² inscribed with the letters iota, lambda and rho dated to the 4th century BC.

Also noteworthy among the finds from the hypogean chambers is a small marble fragment²³ with part of an inscription: '[...] RGETH, probably referring to Ptolemy I or Ptolemy II Evergete, and a marble

13 The hypogeum chamber I, entirely excavated in the rock, is approximately 5.50 m wide and 3.65 m long.

14 FUDULI 2015, p. 20, 36, no. 38.

15 Hypogeum II, which is much narrower than Hypogeum I, has walls with a more irregular course. In particular, the eastern wall has in its northern part a curved niche 0.75 m deep and 1.50 m wide, then bends slightly to the south and extends 2.30 m. The south-western wall, which is 1.35 meters long and bends sharply to the north-west, opens up in its western section to give way to a skylight.

16 GIUDICE 2011-2012, p. 775, n. 9, p. 777-778.

17 GIUDICE 2010, p. 443-468 ; GIUDICE 2011-2012, p. 779.

18 BENTZ 1998, p. 175-176, n. 4080 and 4086.

19 GIUDICE 2011-2012, p. 782, no. 14, tav. V ; GIUDICE 2011-2012, p. 779.

20 Panathenaic prize amphora, two matching fragments. H. cons. cm 6.5; max. thickness cm 1.0; W. cm 7.0. Red clay.

21 PLATANIA 2010, p. 449, n. 43, fig. 3.

22 PUPPO 2010, p. 451 and 486, n. 62, fig. 4.

23 GIUDICE 2000b, p. 60 ; GIUDICE 2011-2012, p. 779-781, n. 3, tav. V ; GIUDICE 2011-2012 ; DI ROCCO 2011, p. 91-124 ; GARUTI 2016, p. 315-326.

inscription²⁴ on which the letters ΛΟΙ ΟΣΤΟ are recognisable. There are a large number of Hellenistic dishes and bowls (dated between the 4th and 1st centuries BC), fairly common lagynoi, dishes, bowls and serving vessels of terra sigillata ware, Megarian bowls, unguentaria and oil lamps, while the number of Cypriot sealed kraters (dating to the second half of the 2nd century BC), amphorae (of Rhodian and Cnidian production, of the Chiota and Dressel II types), cooking vessels and even Cnidian grey ware bowls is almost negligible²⁵. A coin of probable local issue from the time of Ptolemy IX Soter II (142-80 BC)²⁶ with the head of Zeus Ammon on the obverse was found in layer V of chamber I; from the soil diaphragm between the two hypogean chambers (layer II) came a coin of provincial imperial issue with the head of the Emperor Augustus on the obverse and the Temple of Aphrodite with a conical *xoanon* with a semicircular court on the reverse²⁷.



Fig. 5 : Paphos, Garrison's Camp. *Dromos*, northern wall. © University of Catania, Archivio Ceramografico.

24 GIUDICE 2011-2012, p. 780 and 793, no. 62 ; DI ROCCO 2011, p. 91-124 ; GARUTI 2016, p. 315-326.

25 GIUDICE 2010, p. 443-469 ; GIUDICE 2011-2012, 779-780.

26 GUZZETTA 2011-2012, p. 806, M1, fig. 7.

27 GUZZETTA 2011-2012, p. 806, M2, fig. 7.

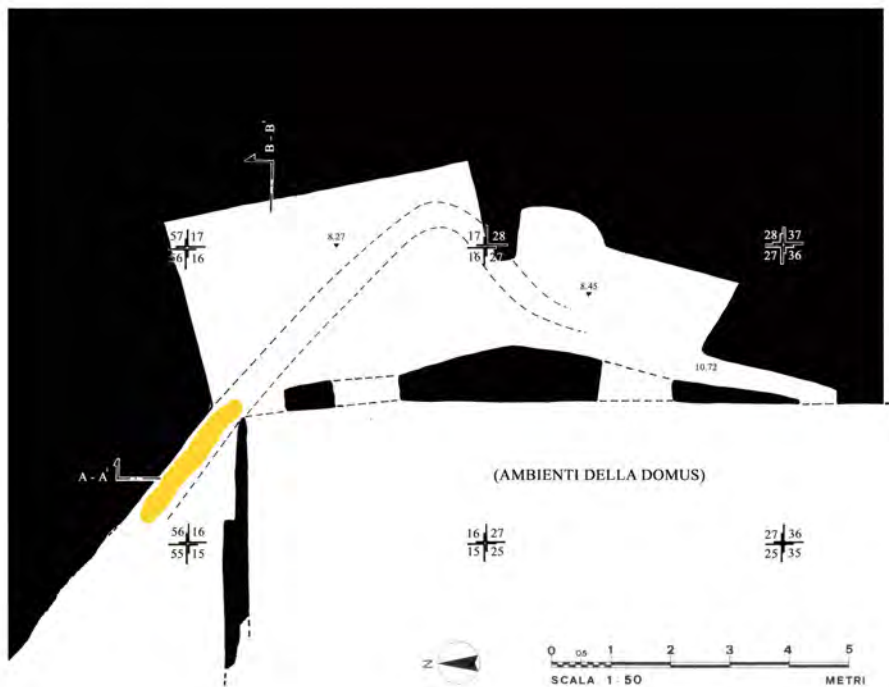


Fig. 6 : Paphos, Garrison's Camp. Hypogeic chambers I-II. © University of Catania, Archivio Ceramografico.

The later discoveries are the limestone pin of a door²⁸, probably from the 5th century A.D., which dates back to the construction of a Christian domus on the ancient pagan sanctuary, and the final closure of the entrances and window of the two hypogeic chambers, walled up at the time of the construction of a large villa with mosaic rooms in the area above, and a coin found during the cleaning of the upper layer of hypogeum I, at the time of the entrance to the chambers themselves.

The excavation of these two closed hypogeic chambers has yielded extremely interesting data, and the finds in the excavated layers have allowed us to confirm that the hypogeic chambers were closed at the beginning of the 5th century AD, to trace the different phases of the sanctuary's life, and to identify different types of pottery: the most recent findings, which were found in the uppermost greyish layer, probably corresponding to the time when the hypogeic chambers were closed, date from the beginning of the 5th century AD.

²⁸ PUPPO 2010, p. 451, n. 63, tav. V.

The oldest discoveries in the two hypogean chambers, however, are the two Panathenaic prize amphorae mentioned above (fig. 7); they are only slightly more recent than a fragment of an Attic red-figure krater²⁹ found at the bottom of a votive pit, in which a female figure of Artemis (Agrotera³⁰) (fig. 8) (with a quiver behind her shoulders and a kybotion in her hand) is clearly discernible, which our friend Jahn McPhee³¹ has suggested dates between 410 and 370 BC, probably around 400-390 BC.

The Attic red figure fragment deserves special attention: it belongs to a krater³² (perhaps a bell-krater) and we do not know when it arrived in Cyprus, whether it was the fruit of a second-hand trade or was consecrated in the sanctuary by a worshipper a few years after its creation in Athens, but it is precisely this fragment that I would like to draw your attention to, not only because of the possible cult of the pagan sanctuary, but also because of the implications of its chronology.

It is dated, as we have said, between 400 and 390 BC, before the presumed date of the foundation of Paphos, attributed to King Nicocles and dated to the last decade of the 4th century BC.

The closest comparisons for the dating and attribution of the fragment found in the 'Garrison Camp' to the Masters of the Athenian Kerameikos are vases from the circle of the Nikias Painter, the Semele Painter, the Pronomos Painter, the Meleager Painter and the New York Centaureomachy Painter, all active in the late 5th and early 4th centuries BC.



Fig. 7 : Panathenaic Prize Amphora, two fragments. © University of Catania, Archivio Ceramografico.

The drawing of the head of the goddess Artemis on a krater attributed to the Semele Painter³³ (fig. 8a), found in Crete, is very close; it is also similar to the woman on a bell krater found in Mina and assigned to the Nikias Painter³⁴. The anatomical details of the female figures are remarkably identical; compare especially the shape of the eye and eyebrow and the very pronounced lips and chin.

How can we explain the discovery of this fragment of a bell krater in the sanctuary, together with the fragments of a Panathenaic Prize amphora dating from around 340 B.C. and the numerous fragmentary cups, bowls and saucers of black-glazed Attic pottery from the early 4th century BC that were unsoiled during the 2016-2019 excavation campaigns³⁵ in the area immediately south of the entrance to the pagan sanctuary, under a new domus, where a votive bowl and the base of a thymiaterion³⁶ were also found?

29 GIUDICE 2010, p. 466-467, n. 174, fig. 12, tav. VI, n. 174.

30 On the cult of Artemis in Cyprus most recently see VERNET 2020, p. 149-151.

31 Communication by email dated 10-21-2023.

32 Krater, fr. of the belly; max. h. cm 1.3; w. cm 2.3; thickness cm 0.6. Pale beige-orange clay.

33 Athens, National Museum, inv. no. 1442, from Crete; BEAZLEY 1963, p. 1342, 2.

34 Aleppo, Museum without inv., from Mina; BEAZLEY 1963, p. 1333, 11.

35 Unpublished.

36 Unpublished, 2019 excavation.

There was certainly a 'settlement' before the official foundation of the city by Nicocles: the decisive proof is the discovery by the excavators of the House of Theseus, in the north-eastern sector of Paphos, of black-glazed Attic pottery with palmette decoration, dated to the end of the 5th century BC, under the oldest floor of the villa³⁷.

It is possible that the sanctuary in the 'Garrison Camp' predates the official foundation of the city by Nicocles³⁸, that it reused, and sometimes repurposed, hypogean structures from pre-existing necropolises, as already hypothesised by Prof. Młynarczyk³⁹, and that its use as a sanctuary should therefore be linked not so much and not only to the official foundation of the city by Nicocles, but rather to the activity of its ports⁴⁰, the southern and especially the north-western one, adjacent to the area of the 'Garrison Camp', and to the activity of the Kinyrad dynasty (of which Timarchos and his son Nicocles are the most illustrious representatives), aimed at trade between Cyprus, the Middle East, Rhodes and Pharaonic Egypt.

As in many Mediterranean sites, ports and sanctuaries seem to have been linked and frequented by merchants transporting goods from one side to the other, east to west and west to east, and the port is not always contemporary with the settlement. Examples such as Naukratis in Egypt, Locri in Magna Graecia, Erice in Sicily, Gravisca in Etruria explain this phenomenon.

Unfortunately, the cult practised at Toumballos has so far escaped detection; it has been attributed to Apollo on the basis of the similarity of the hypogean chambers to those of the sanctuary of Apollo Hylates⁴¹, discovered in the eastern part of Kato Paphos. In any case, the mysterious nature of the cult is not lost on anyone. The dark subterranean chambers, lit only by narrow skylights in the centre of the ceiling, must have been illuminated by the torches of the initiates who completed the long process of initiation.

As far as material evidence is concerned, in addition to the numerous Hellenistic-Roman ceramics, the finds from the votive pits next to the dromos seem to be of some importance. These include a small fragment of black varnish on which can be read $\omicron\lambda\lambda$ ⁴² or, the torso of a marble statuette⁴³, the discovery of a small votive scissors⁴⁴, a gold earring of fine workmanship⁴⁵ and a gold ring with a horse protome⁴⁶, a small terracotta staff with coiled serpents⁴⁷, which seems to refer to Asclepius, son of Apollo.

In addition, there is a limestone relief⁴⁸, unfortunately without context, because it came from the excavated area, but was reused in a house adjacent to the excavated area and subsequently confiscated by the Cyprus Antiquities Department, which may allow us to formulate some hypotheses.

(E.G.)

As previously stated, one of the main problems relating not only to the sanctuary area of Toumballos, but to the entire ancient city concerns the identification of the cults that were practiced there. This is

37 MŁYNARCZYK 1990, p. 75-76.

38 See about MŁYNARCZYK 1990, p. 66 ss.; VITAS 2016, p. 241-248; BALANDIER 2020, p. 147-156.

39 MŁYNARCZYK 1990, p. 90.

40 MISZK & PAPUCI-WŁADYKA 2017, p. 1-20; SEIFERT & BABUCIC 2018, p. 142-149.

41 PAPAGEORGHIOU 1989, p. 59-61; MŁYNARCZYK 1980, p. 239-252; MŁYNARCZYK 1985, p. 69-72; MŁYNARCZYK 1990, p. 76-84; MICHAELIDES 2008, p. 29-61; BALANDIER 2011-2012, p. 657-669.

42 GIUDICE 2010, p. 464 and 482, n. 156, pl. VI.

43 MALFITANA 2004, p. 311-312, I, pl. V, 1-3.

44 GIUDICE, GIUDICE & GIUDICE 2017, p. 104-105, fig. 6 (XXIII campaign).

45 MALFITANA 2004, p. 312, I2, pl. VI, 7.

46 GIUDICE, GIUDICE & GIUDICE 2017, p. 104-105, fig. 6. *RDAC* 2013-2014 cds. (XIV campaign).

47 Unpublished.

48 Paphos, District Museum, inv. no. ΜΠ 1416. Architectural frame. Figured sandstone relief from the sanctuary of Toumballos area. MŁYNARCZYK 1990, p. 231.

partially due to the lack of sufficient data from the completed research. In fact, the topography of the ancient city is burdened by interpretative problems due to the fragmentary knowledge which precludes the possibility of attempting an alternative reconstructive hypothesis. In 1972, the remains of an unpublished temple were brought to light on the Fanari hill, perhaps the city's acropolis. It is perhaps a peripteral temple with an EW axial development, on a crepidome of seven steps⁴⁹.

The Hellenistic temple, certainly restored or rebuilt after the construction of the adjacent Roman *odeum*, must have been in a key area of the city and located not far from the identified *strategos* palace. It would therefore be important to our understanding of the site to identify the deity worshipped here although there is not currently enough data to draw any definitive conclusions.

Even the identification of two other temples in the urban area that were certainly built in the Hellenistic age, the temple of Aphrodite and the temple of Artemis Agrotera, were both attested in Nea Paphos by sources although they were identified in a dubious manner⁵⁰. The latter must certainly have been an important cult centre, although scholars have expressed doubt about its survival in the Hellenistic and Roman ages⁵¹.

This framework of uncertainties also regards other important sanctuaries on the island such as that of Apollo Hylates in Kourion and that of Aphrodite in Amathous. Both these sanctuaries are united by the fact that they were the seats of very ancient cults which then experienced a revival in the early Imperial age; the construction of the temple and other buildings of the sanctuary, however, obliterated the previous phases of the Hellenistic age⁵². In this highly incomplete picture, the sanctuary of Toumballos poses further questions, having been excavated in the 1950s and lacking any scientific documentation that could provide a more accurate overview. Filippo Giudice speculates that the subterranean sanctuary may have been the seat of one or possibly more cults based on some discoveries from the site including: a ceramic fragment with the inscription $\omicron\lambda\lambda$ to be integrated with Apollo, perhaps a dedication to the god, and a fragment with a depiction of Artemis with *kaunos*⁵³.

The fragment according to Giudice, could be a clue for the identification of the local *Artemision* although this is known only from literary sources; the two divine twins would have been venerated jointly in the underground rooms of the sanctuary, perhaps providing evidence to suggest that it was the site of a mystery cult. Other data that support the cult of Apollo hypothesis can be suggested by the association with Asclepius, his son. The aforementioned staff of Asclepius, and the superimposition on the Asclepius cult of that of St. Hilarion of Gaza who was known in the Middle Ages for his gifts as a thaumaturge⁵⁴, suggest a possible link to a 'medical' cult of Apollo; this, however, remains a hypothesis due to the lack of corroborative data. On the other hand, it cannot be ruled out that the cult of Asclepius and Hygieia attested on the island in the Proto-Imperial age could be in continuity with these attestations, as demonstrated by some epigraphic sources.⁵⁵

The cult of Apollo in Roman times is testified by a marble inscription with an oath of loyalty to Tiberius, dated to 14 AD. Made in Nikoklia, not far from Paleapaphos, Cypriot deities such as Aphrodite,

49 MEYNARCZYK 1990, p. 204 and 1996, p. 196. On the identification of the city's acropolis, see the recent BALANDIER & MEYNARCZYK 2021, p. 43-70.

50 MEYNARCZYK 1990, p. 192-193, n. 247, n. 140.

51 MITFORD 1990, p. 2182.

52 In general see WRIGHT 1992, p. 365. On the sanctuary of Amathonte see HERMARY & SCHMID, 2021.

53 GIUDICE, GIUDICE & GIUDICE, 2017, p. 62.

54 GIUDICE & GIUDICE 2001, p. 143-164.

55 MITFORD 1990, p. 2178- 2183 ; see also Mitford 1980, p. 1372-1373.

Kore, Apollo, Dioscuri, and Hestia are mentioned in the inscription⁵⁶. Młynarczyk underlined how the cult of the deities mentioned in the early Imperial inscription must have already been rooted in Nea Paphos in the Hellenistic period⁵⁷, the divinities are in fact accompanied by the possessive *ἡμέτερος* with an ethical value.

In the inscription, the Dioscuri are distinguished from the other divinities by the fact that they are defined not only *τοὺς ἡμετέρους* but also *σωτήρας*. This name, perhaps linked to their role as patrons and therefore protectors of navigation⁵⁸, would be easily understandable in the context of a coastal city with an important harbour such as Nea Paphos. Moreover, the cult of Castor and Pollux, variously attested in Cyprus, was certainly introduced to the island in the Hellenistic age by Queen Arsinoe II⁵⁹. Other archaeological evidence has also been suggested to support the existence of this cult in the Nea Paphos area with examples such as a terracotta medal from a Hellenistic house to the west of the House of Dionysus which has been dated to the early 1st century and depicts the Dioscuri. This object has been identified by the characteristic headdress (*pilos*) with a female figure, probably representative of Helen⁶⁰. Another object, a frame, carved from local stone depicts two figures, possibly a woman and a knight, although this find has been difficult to interpret. This object, currently being studied⁶¹, carries some interpretative problems useful for the debate surrounding the form of worship conducted in the city. The frame (fig. 9), which is currently kept at the Archaeological Museum of the Paphos District (inv. MII 1416), was found in the area of the Toumballos sanctuary in the 1950s. Due to the nature of the archaeological investigation in the mid-20th century, there is only a brief description of the object that was found inside the hypogeum which is now lacking a known find location and any stratigraphic context⁶².



Fig. 8a : Attic Red-figured bell-krater, fragment. © University of Catania, Archivio Ceramografico.



Fig. 8b : Attic Red-figured bell-krater, Athens NM 1442. © University of Catania, Archivio Ceramografico.

56 MITFORD 1960, p. 75-79 ; MICHAELIDOU, NICOLAU, 1971, p. 28, tab. 34 ; SEG XVIII, 578.

57 MEYNARCZYK 1990, p. 145-146.

58 BASTA DONZELLI 1984, p. 311.

59 For bibliography on the worship of the Dioscuri Saviors see MEYNARCZYK 1990, pp. 145-146, n. 242; most recently BARNARD 2003, p. 73.

60 NICOLAU 1970, p. 75, tab. 22, fig. 20 ; see also QUEYREL 1985, p. 324, n. 27 and HERMARY 1986, p. 579, n. 148.

61 GIUDICE & FUDULI, forthcoming.

62 The news of the opening of the underground environments is in ARDA 1958, p. 16.

Due to her work in Nea Paphos III, Jolanta Młynarczyk, concluded that it could not be relied upon to provide any direct evidence of cult practices at the sanctuary due to the lack of an archaeological context. The scholar's caution is warranted due to the lack of contextual information from its recovery and the fact that the entire area has been disrupted by seismic events, spoliation, and the reuse of materials, all of which have considerably altered the stratigraphy of the site. However, the possibility that the object belonged to one of the buildings that once stood in the ancient city cannot be completely ruled out either. If this is the case, it could be a highly relevant element for our knowledge of an area on which there are currently numerous questions that have yet to be answered from a historical-archaeological perspective. Therefore, a complete analysis must be conducted both from an architectural point of view, providing a stylistic and iconographic framework, and from an object study viewpoint to analyse the frame, which remains a rare find in the considered area.



Fig. 9 : Frame from Toumballos, Paphos, Archaeological Museum of the Paphos District (inv. MΠ 1416).

The moulding sequence of the sub-frame links the fragment to the Alexandrian tradition, particularly when compared to a group of frames with simple consoles and dentils, which show the same

sub-frame sequence of rectangular dentils and double cavetto and a smooth crown and sloping *taenia*⁶³ on the upper part. In the frame from Nea Paphos, the ceiling decorated with consoles of Alexandrian models is replaced by a figurative field. If the mouldings are in sequence, together with the dimensions of the dentils whose depth is less than the height⁶⁴, they could provide data on which to reflect in relation to the origin of the models. The replacement of the ceiling decoration with brackets and the insertion of the figured field constitutes a significant variant which could be considered the result of local experimentalism, already evident in the context of the architectural decoration of Nea Paphos⁶⁵. Currently, no convincing comparisons are known, i.e., frames that present the same sequence of mouldings on which a figured field is superimposed, neither from Alexandria nor from Cyprus, which could contribute to defining the fragment as an element resulting from skilled craftsmen, certainly linked to workers who arrived from Egypt with the Ptolemaic court.



Fig. 10 : Detail of the frame from Toumballos, Paphos, Archaeological Museum of the Paphos District (inv. MΠ 1416).

In the almost total absence of data, we have attempted to interpret the two carved figures in the context of the known divinities whose cult is attested in the ancient city. It is unlikely that the male figure identifies with the Thracian warrior⁶⁶, mainly because this figure is almost always depicted on horseback and not on foot next. In addition, specific attributes are missing (Fig. 10)⁶⁷. Equally unlikely is the interpretation that it represents figures such as Helios and Selene who are closely linked to the Thracian warrior⁶⁸. This is because of the absence of attributes referring to the luminous sphere of the divinities.

Another theory worth considering was proposed by Młynarczyk, which compares the iconography of the relief to that of the Dioscuri. Castor and Pollux appear in a standing position next to the horse with their hands on its bridle. This is an image that features widely in vase paintings and reliefs starting from the late Classical age⁶⁹. This description allows us to compare the scene of our relief to iconography that was established in the late Hellenistic age, which features two male figures with horses alongside a goddess in a central position⁷⁰; this figure has been a topic of many debates and interpretations from

63 PENSABENE 1993, cat. 884-886A.

64 PENSABENE 1993, p. 104-107.

65 FUDULI 2015, p. 78-79.

66 This proposal is already in MEYNARCZYK 1990, p. 231, n. 307.

67 For the iconography of the Thracian knight with goddess see also CHAPOUTHIER 1936, p. 281-286 ; WILL 1959, p. 445-446 ; GOČEVA 1994, p. 68-69.

68 MEYNARCZYK 1990, p. 231, n. 307.

69 HERMARY 1986, p. 571, n. 27-32 ; III 2, 27, 31, 30.

70 HERMARY 1986, p. 593.

scholars. The identification with Helen, proposed by Chapouthier on the basis of previous studies⁷¹, has most recently been reinterpreted by Hermary⁷², suggesting the possibility that it could be Artemis *Orthia*. This interpretation, however, has problems when subjected to iconographic analysis.

First of all, the lack of common attributes (the *pilos* or the star) usually allows for a precise identification of a male character as Dioscurus. Conversely, analysis of the available documentation also highlights many cases in which the figures are not accompanied by attributes that allow us to decode the characters represented, yet have still been hypothetically identified as Dioscuri on the basis of the iconographic composition⁷³. Furthermore, the absence of a spear or other attributes may be due to the narrowness of the figurative field which limited the craftman in his selection. Various representations have been discovered where the Dioscuri are arranged on either side of a female figure and always on horseback.

The iconographic scheme appears recognizable on a relief from Pisidia, which was dedicated in the 1st century AD from Lucius Aelius Fronto to the Dioscuri. In this depiction, the *cuirassée* Dioscuri appears next to the horse, held by the bridle, with a central female figure wearing a himation and *velato capite*; this figure has been interpreted as Helen. Although the proximity to the Paphian relief is very evident, the relief from Pisidia represents a unicum and does not allow us to be certain that it is possibly an older iconographic scheme, replicated in the 1st century AD.

In analysing the fragment from a technical viewpoint and considering that there is no evidence to suggest how large the fragment may have been or how it was placed alongside other blocks, two other hypotheses have been suggested. The narrowness of the figurative field could have led to a four figure group combining a female figure on one side with a male figure on foot and on the other side with a figure that has since been lost. We also cannot exclude that it could represent Latona with Apollo and Artemis. If this is indeed the case, it would provide strong evidence to support the hypothesis of the cult of two deities that were worshipped jointly, as attested in Nea Paphos.

Due to the complexity of the building plan, it is not unlikely that multiple cults may have existed there as already hypothesized for the sanctuary of Nea Paphos. Furthermore, if the relief may indeed be ascribed to the sanctuary, it could have been part of a representation of multiple deities, possibly a *Dodektheon*. However, representations of the twelve gods with the Dioscuri next to the horse are not common. The only known example comes from Germany and dates to more than two centuries after such a relief would be dated.

The uncertainties weighing on the topography of the city do not allow us to affirm that the hypogeal sanctuary was located in a peripheral area but certainly that the building was designed or adapted according to the cults practised in it. The hypotheses formulated so far, some of which are based upon insufficient evidence with fragmentary data, can only be upheld or invalidated by future archaeological research on the site.

During the conference debate, an interesting suggestion emerged regarding the possible identification of the female figure with Queen Arsinoe herself⁷⁴, who, as mentioned above, introduced or at least consolidated the cult of the twins in Nea Paphos. The identification of Arsinoe with Helen

71 CHAPOUTHIER 1936, p. 127-151. For further bibliography see, ROBERT 1983, p. 555-556.

72 HERMARY 1986, p. 593. Robert conducts a long examination of the iconographic documentation known from Asia Minor, cf. ROBERT 1983, p. 568-569.

73 In this regard, see Chapouthier who dedicates a chapter to goddesses without attributes accompanied by knights who in the majority of cases are similarly without attributes, CHAPOUTHIER 1936, p. 23-36. The lack of an identifying attribute occurs in some examples that present the pattern of the Dioscuri alongside their horses, cf. HERMARY 1986, p. 571, no. 30-33.

74 Thanks to prof. Giorgio Camassa.

occurs in Theocritus' *Idyll XV* in which queen Arsinoe is *Helenaë similis*, probably inheriting in the poetic imagination, the royal or divine characters and the protectorate over navigation, shared with the divine brothers⁷⁵. If this interpretation were to be confirmed in the figurative tradition, the relief would certainly constitute an important testimony of the Ptolemaic period of Cyprus; only the ongoing study will be able to shed light on this aspect⁷⁶

(L.F.)

Bibliography

BALANDIER, C., 2011-2012, « The Sanctuary of Apollo Hylates at Paphos (Pafos)-Alonia tou Episkopou: A Critical Re-Examination », *RDAC*, p. 657-686.

BALANDIER, C., 2020, « Nea Paphos, fondation chypriote ou lagide ? Nouvelles considérations sur la genèse du port et de la ville », in K. Jakubiak & A. Łajtar (éd.), *Ex Oriente Lux. Studies in Honour of Jolanta Młynarczyk*, Warszawa, p. 147-156, [doi:10.31338/uw.9788323541073.pp.125-146](https://doi.org/10.31338/uw.9788323541073.pp.125-146).

BALANDIER, C. & MEYNARCZYK, J., 2021, « The temple and its surroundings on Fabrika Hill, Paphos. Preliminary results of the French-Polish excavation (2018 - 2019) », *EtTrav* 34, p. 43-70, [doi:10.12775/EtudTrav.34.003](https://doi.org/10.12775/EtudTrav.34.003).

BARNARD, S., 2003, « The Dioscuri on Cyprus », in R. Tupperich & H.A. Richter, (éd.), *Thetis, Mannheimer Beiträge zur Klassischen Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns*, Mannheim, p. 71-75.

BASTA DONZELLI, G., 1984, « Arsinoe simile ad Elena (Theocritus Id. 15, 110) », *Hermes* 112, 3, p. 306-316.

BEAZLEY J.D. 1963, *Attic Red-figured Vase-Painters*, Oxford.

BENTZ, M., 1998, *Panathenäische Preisamphoren, eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.-4. Jahrhundert v. Chr.* Basel.

CHAPOUTHIER, F. 1936, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris.

DI ROCCO, G., 2011, « Cipro paleocristiana. I luoghi della predicazione paolina », in S. Patitucci Uggeri (éd.), *Paolo di Tarso. Il messaggio, l'immagine, i viaggi*, Palermo, p. 91-124.

ELIADES, G., 1956, « Paphos », *AnnRepCypr*, p. 14.

ELIADES, G., 1957, « Paphos », *AnnRepCypr*, p. 18.

FUDULI, L., 2015, *Fragmenta Paphia. Elementi di decorazione architettonica da Garrison's Camp di Nea Paphos*, Catania.

GARUTI, P., 2016, « Paolo a Pafos: l'apostolo e il mago », in C. Balandier & E. Raptou (éd.), *Nea Paphos. Fondation et développement urbanistique d'une ville chypriote de l'antiquité à nos jours. Etudes archéologiques, historiques et patrimoniales*, Bordeaux, p. 315-322.

GOČEVA, Z., 1994, s. v. *Cavaliere trace*, in *EAA II*, secondo supplemento 1971-1994, p. 68-69.

GIUDICE, E., 2011-2012, « I materiali », *RDAC*, p. 779-780.

⁷⁵ BASTA DONZELLI 1984, p. 306-316.

⁷⁶ See GIUDICE & FUDULI, forthcoming.

- GIUDICE, F., 1992a, « Campagne di scavo (1988-1990) nell'area di Garrison's Camp a Nea Paphos », in *Acta Cypria*, 2. *Acts of an international congress on Cypriote archaeology held in Göteborg on 22 - 24 August 1991*, Jonsered, p. 1-103.
- GIUDICE, F., 1992b, « Paphos, Garrison's Camp. Campagna 1988 », *RDAC*, p. 205-250.
- GIUDICE, F., 1992c, « Gli scavi del santuario di Apollo a Toumballos a Paphos (Cipro) », *SicGymn*, 45, p. 153-156.
- GIUDICE, F., 1993, « Paphos, Garrison's Camp Campagna 1989 », *RDAC*, p. 279-327.
- GIUDICE, F., 2000a, « Gli scavi della missione italiana nel "santuario di Apollo a Toumballos (cosiddetto Garrison's Camp): i risultati e le nuove ipotesi », in I. Theocharides (éd.), *Third International Congress of Cypriot Studies*, Lefkosia, 16-20 April 1996, Nicosia, p. 485-493.
- GIUDICE, F., 2000b, « Paul en toutes lettres », *Le monde de la Bible*, 129, septembre-octobre, p. 60.
- GIUDICE, F., 2011-2012, « Epigrafe marmorea », *RDAC*, p. 793.
- GIUDICE, F., 2016, « Gli scavi della missione italiana a Nea Paphos 1988-2013. L'area dei grandi santuari (già detta di Garrison's Camp) », in C. Balandier & E. Raptou (éd.), *Nea Paphos. Fondation et développement urbanistique d'une ville chypriote de l'antiquité à nos jours. Etudes archéologiques, historiques et patrimoniales*, Bordeaux, p. 79-90.
- GIUDICE, G., 2010, « Saggi 1-6, Ceramica attica », *RDAC*, p. 437-442, 464, 466-467.
- GIUDICE, G. 2011-2012, « Saggi 1-6, Ceramica attica », *RDAC*, p. 771-779, 782, 789.
- GIUDICE, F. & GIUDICE, G., 1998, « The Excavations of the Italian Mission in the "Sanctuary of Apollo at Toumballos at Nea Paphos », in P. Negri Scafa (éd.), *The Excavation of the Italian Archaeological and Archaeometric Activities in Cyprus (Nicosia, Archaeological Museum 2-8 September 1998)*, Roma, pp. 31-33.
- GIUDICE, F. & GIUDICE, G., 2001, « La 'memoria' paleocristiana di Garrison's Camp a Nea Paphos (Cipro): recenti scavi e nuovi risultati », in R. Farioli Campanati (éd.), *Le grandi isole del Mediterraneo orientale tra tarda antichità e medioevo, XLIV Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina : seminario internazionale di studi sul tema, Ravenna, 19-21 settembre 1998*, Ravenna, p. 143-164.
- GIUDICE, E. & FUDULI, L., forthcoming, « Un rilievo figurato da Nea Paphos. Dati per l'identificazione dei culti praticati nell'area santuariale ».
- GIUDICE, F., GIUDICE, E. & GIUDICE, G., 2017, *Venticinquennale degli scavi della missione italiana a Nea Paphos. L'area dei Grandi Santuari (già detta di "Garrison's Camp") 1988 - 2014*, Catania.
- GIUDICE, F., GIUDICE, E. & GIUDICE, G., 2021, « Garrison's Camp a Nea Paphos, Cipro. Dal grande santuario pagano del IV secolo a.C. agli edifici di culto cristiani e alle grandi domus tardoantiche », in C. Sfameni, I. Baldini (éd.), *Abitare nel Mediterraneo tardoantico. Atti del III Convegno internazionale del Centro interuniversitario di studi sull'edilizia abitativa tardoantica nel Mediterraneo (CISEM) (Bologna 28-31 Ottobre 2019)*, Bari, p. 27-36.
- GUZZETTA, G., 2011-2012, « Le monete », *RDAC*, p. 806.
- HERMARY, A., 1986, s.v. *Dioskouroi*, *LIMC* III 1-2, p. 567-593.
- HERMARY, A. & SCHMID, M., 2021, *Amathonte VII: le temple de l'Aphrodite chypriote*, Athina.
- KARAGEORGHIS, V., 1960, « Chronique des fouilles à Chypre en 1959 » *BCH* 84, 1, p. 242-299, [doi:10.3406/bch.1960.1559](https://doi.org/10.3406/bch.1960.1559) <https://doi.org/10.3406/bch.1960.1559>.

- MALFITANA, D., 2004, « Varia. Oggetti in oro e lastra con iscrizione », *RDAC*, p. 312.
- MICHAELIDES, D., 2008, « The Archaeology of Geroskipou from Earliest Times to the Early Christian Period », in *Geroskipou. Form Antiquity to the Present*, Nicosia, p. 29-61.
- MICHAELIDOU, I. & NICOLAOU, K. 1971, *Cypriot Inscribed Stones*, Nicosia.
- MISZK, Ł. & PAPUCI-WŁADYKA E., 2017, « Nea Paphos and its harbours. Gates to the Mediterranean in the light of the Jagiellonian University Research », in M. Seifert & L. Ziemer (éd.), *North Meets East 3 Aktuelle Forschungen zu antiken Häfen. Ein Workshop veranstaltet von Julia Daum und Martina Seifert an der Universität Hamburg, vom 15. bis 17. März 2016*, Aachen, p. 1-20.
- MITFORD, T.B., 1960, « A Cypriot oath of allegiance to Tiberius », *JRS* 50, p. 75-79, [doi:10.2307/298288](https://doi.org/10.2307/298288).
- MITFORD, T.B., 1961, « Further contributions to the epigraphy of Cyprus », *AJA* 65, p. 93-151, [doi:10.2307/502666](https://doi.org/10.2307/502666).
- MITFORD, T.B. 1980, « Roman Cyprus », in H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2, 7, 2, Berlin, p. 1285-1384, [doi:10.1515/9783110860429-018](https://doi.org/10.1515/9783110860429-018).
- MITFORD, T.B. 1990, « The cults of Roman Cyprus », in W. Haase, (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2, 18, 3, Berlin, p. 2176-2211, [doi:10.1515/9783110862768-011](https://doi.org/10.1515/9783110862768-011).
- MŁYNARCZYK, J., 1980, « The Paphian Sanctuary of Apollo Hylates » *RDAC*, p. 239-252.
- MŁYNARCZYK, J. 1985 « Remarks on the Classical settlement on the site of Nea Paphos », *Archaeologia Cypria* 1, p. 69-72.
- MŁYNARCZYK, J., 1990, *Nea Paphos III. Nea Paphos in the Hellenistic Period*, Warszawa.
- NICOLAOU K. 1966, « The Topography of Nea Paphos », in M.-L. Bernhard (éd.), *Mélanges offerts à Kl. Michalowski*, Warszawa, p. 561-601.
- NICOLAOU, K., 1970, « Archaeological News from Cyprus 1968 », *AJA* 74, p. 71-78, [doi:10.2307/502907](https://doi.org/10.2307/502907).
- PAFUMI, S.P., 1994, « Ceramica ellenistica. Catalogo », *RDAC*, p. 233-244.
- PAPAGEORGHIOU A., 1989, « Excavations at Kato Paphos. The Sanctuary of Apollo Hylates at Toumballos », *AnnRepCypr*, p. 59-61.
- PENSABENE, P, 1993, *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani*, Roma.
- PLATANIA, V., 2010, « Ceramica ellenistica », *RDAC*, p. 447-449, 451-452, 455, 460-461, 467.
- PUPPO, P., 2010, « Elementi in pietra », *RDAC*, p. 445, 451, 456-457, 460-463.
- QUEYREL, A., 1985, « Les Dioscures à Amathonte », *RDAC*, p. 320-324.
- ROBERT, L., 1983, « Documents d'Asie Mineure », *BCH* 107, p. 497-599, [doi:10.3406/bch.1983.1898](https://doi.org/10.3406/bch.1983.1898).
- SEIFERT, M. & BABUCIC, N., 2018, « Geophysical Prospections in Nea Paphos - Remodelling an Ancient Settlement », in E. Papuci Władyka (éd.), *Paphos - Mystery of the City of Aphrodite. Archaeological Heritage versus New Technologies*, Kraków, p. 142-152.
- VERNET, Y., 2020, « The Evolution of the Religious Topography of Paphos under the Reign of Nikokles », in K. Jakubiak & A. Łajtar (éd.), *Ex Oriente Lux. Studies in Honour of Jolanta Młyarczyk*, Warszawa, p. 147-156.
- VITAS, D., 2016, « The Foundation of Nea Paphos: a New Cypriot City or a Ptolemaic katoikia », in C. Balandier & E. Raptou (éd.), *Nea Paphos. Fondation et développement urbanistique d'une ville chypriote de l'antiquité à nos jours. Etudes archéologiques, historiques et patrimoniales*, Bordeaux, p. 241-248.

WILL, E, 1959, s.v. *Cavaliere tracio*, in *EAA*, vol. II, p. 445-446.

WRIGHT, G. R. H., 1992, *Ancient Building in Cyprus*, Leiden–New York–Köln, [doi:10.1163/9789004532335](https://doi.org/10.1163/9789004532335).

Épiphanies et métamorphoses sur les montagnes

Giorgio CAMASSA

RÉSUMÉ

La montagne est, pour de nombreuses cultures à travers le monde, le lieu où l'idée du sacré est profondément enracinée. Le haut lieu, inaccessible au commun des mortels, est le cadre prédestiné où peut se produire une interaction avec des êtres surhumains. La montagne est donc un lieu privilégié de révélation. La théophanie qui s'y produit, et par laquelle l'entité supérieure peut se manifester sous une forme inhabituelle, est réservée à quelques élus. Ceux-ci peuvent acquérir, au moment de la rencontre rapprochée, une connaissance supérieure. Mais il y a plus. Ceux qui s'aventurent dans le paysage montagneux, ou qui atteignent le sommet de la montagne elle-même, sont souvent impliqués dans un processus de transformation qui reflète la densité de l'expérience qu'ils ont vécue. Il en résulte une véritable métamorphose.

Mots-clés : métamorphose, Moïse, montagne, révélation, théophanie, Tirésias, YHWH.

ABSTRACT

The mountain is, for many cultures around the world, the place where the idea of the holy is deeply rooted. The high place, inaccessible as it is to the common people, is the predestined setting in which an interaction with superhuman beings can occur. The mountain is thus a prime place of revelation. The theophany that occurs there, and through which the superior entity can show itself in an unusual form, is reserved to the chosen few. They can gain, at the moment of the close encounter, a higher knowledge. But there is more. Those who venture into the mountain landscape, or get to the top of the mountain itself, are often involved in a transformative process, which reflects the density of the experience they have gone through. The result thereof is, as a matter of fact, a metamorphosis.

Keywords : metamorphosis, Moses, mountain, revelation, theophany, Tiresias, YHWH.

Tu te dresses, avec ton sein inexploré,
Mystérieux et manifeste
Au-dessus du monde étonné
Et contemples depuis les nuages
Ses royaumes et sa splendeur,
Que tu irrigues par les veines de tes frères
À côté de toi.
J.W. Goethe, (*Voyage dans le Harz en hiver*
[trad. par W. von Engelhardt])

L'acmé et probablement la conclusion de la *Exoduskomposition*,¹ le récit de l'époque de l'exil qui débute à partir du chapitre premier du *Livre de l'Exode*, coïncident avec la transformation de Moïse. Cet événement se produit à la suite d'une nouvelle théophanie de YHWH sur le mont Sināï. Il s'agit de la théophanie par laquelle l'alliance entre la divinité et Israël va se renouveler, malgré les infractions qui ont culminé dans la construction du veau d'or.

Rainer Albertz a montré, à mon avis d'une manière convaincante, la fonction compositionnelle ainsi que la signification théologique d'*Exode*, 34, 29-32². Il faut tout d'abord revenir sur ce texte.

Quand Moïse descendit du mont Sināï
— les tables du témoignage étaient dans les mains de Moïse, lorsqu'il descendit de la montagne —
— Moïse ne savait pas que la peau de son visage était devenue rayonnante, tandis qu'il parlait avec Lui³ —,
Aaron et tous les Israélites virent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait.
Alors ils ont eu peur de l'approcher.
Et puis, Moïse les appela et Aaron et tous les princes de la communauté se retournèrent vers lui. Alors Moïse leur adressa la parole.
Tous les Israélites s'approchèrent et il leur ordonna tout ce que YHWH lui avait dit sur le mont Sināï⁴.

Tout en analysant la transformation de Moïse lorsqu'il descend du Sināï, Albertz rappelle *Exode* 33, 14, où la divinité avait annoncé d'une manière énigmatique :

Mon visage viendra et je te donnerai le repos.

1 J'emprunte le terme *Exoduskomposition* (désormais K^{EX}) à Rainer Albertz. Quelques-uns de ses travaux pertinents sont énumérés *infra*, n. 2.

2 ALBERTZ 2011. Voir aussi ALBERTZ 2015, p. 10-12, 303, 305-308, 321-323. (ALBERTZ 2018 est un complément nécessaire à ALBERTZ 2015 et ALBERTZ 2017). Le noyau essentiel de la péripécie que nous allons traiter appartient, selon Albertz, à la K^{EX}, en dehors de quelques interventions référentes au (premier) remaniement sacerdotal — le savant a cherché en effet d'identifier plusieurs 'couches' de ce remaniement, tout en précisant qu'il n'y aurait pas été un écrit sacerdotal (P) en tant qu'œuvre à part — ; même pour DOZEMAN 2021, p. 833-840, *Exode*, 34, 29-32 (à l'intérieur de 34, 29-35) s'inscrit pour la plupart dans l'histoire non-P ; voir toutefois par exemple HERRING 2013, p. 133-137, avec la bibliographie antérieure, et le tableau récapitulatif dans DAVIES 2020, p. 116.

3 YHWH.

4 La traduction reprend celle de ALBERTZ 2015, p. 303.

S'ensuivait la promesse à Moïse d'accomplir devant le peuple des merveilles jamais accomplies sur toute la terre : le peuple d'Israël verra l'œuvre de YHWH ; terrible est ce qu'il va faire sur la personne de Moïse (34, 10). Dans ce contexte doivent être placés les versets qui décrivent la transformation de Moïse, versets que nous allons relire avec les adaptations nécessaires.

Quand Moïse descendit du mont Sinai

[...]

— *Moïse ne savait pas que la peau de son visage était devenue rayonnante, tandis qu'il parlait avec Lui* —,

Aaron et tous les Israélites virent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait.

Alors ils ont eu peur de l'approcher.

La séquence semble claire : la déclaration de YHWH (« Mon visage viendra »)⁵ est suivie par la promesse d'accomplir sur Moïse des merveilles jamais vues (« terrible est ce que je vais faire à toi ») et ensuite par la transformation de ce dernier.

La séquence semble claire, comme nous l'avons dit : il s'agit d'en souligner les implications. Voici ce que Albertz écrit : « [...] quand Moïse dans la scène finale de la composition [la K^{EX}] descendait du Mont Sinai, en montrant son visage [...], dont la peau rayonnait après la rencontre de près avec la présence de Dieu pendant la théophanie, il s'ensuivait que même Moïse était devenu le “visage mystérieux de Dieu” auquel se réfère le chapitre 33:14 [...] »⁶. Par conséquent, Moïse partage en quelque sorte la splendeur dont est entourée et formée la figure divine, un complexe idéologique, celui-ci, qui a ses origines lointaines dans le Proche Orient ancien (cf. l'accadien *pulhu melammû* : le nimbe effrayant). Moïse — je paraphrase Albertz —⁷ va entamer un voyage parmi ses gens à la place de YHWH, ainsi jouant le rôle de médiateur du salut divin pour Israël.

L'analyse conjointe d'*Exode*, 34, 1-10 et 29-32 — deux sections qui pourraient être attribuées toutes les deux à la K^{EX}, avec des apports du Rédacteur de cette composition (R^{EX}) —⁸ fournit des éléments utiles pour tracer une morphologie dans le sens qui était cher à Vladimir Jakovlevič Propp. Avant de procéder, je voudrais faire une mise au point : la théophanie du chapitre 34 doit être mise en parallèle avec les autres théophanies du *Livre de l'Exode* (où Moïse monte et descend de la « montagne de Dieu »⁹, seul ou bien en compagnie de quelques personnes). Ces théophanies ne gardent pas les mêmes composants que

5 Selon CHAVEL 2012, p. 42 n. 130, les mots prononcés par YHWH dans *Exode*, 33, 14 devraient être interprétés dans un sens très précis : « When [...] Yahweh says, “My face will go,” [...] it means, “My face will go from you, i.e., leave.” » [souligné par l'auteur]. Sur *Exode*, 33, 14, voir récemment SURLS 2017, p. 133-134 (avec bibliographie ultérieure) ; HUNDLEY 2022, p. 248.

6 ALBERTZ 2011, p. 68.

7 Voir la note précédente.

8 Il faut faire précéder de toute façon le verset 34, 29 du verset 28, où l'intervention du R^{EX} serait évidente : ce n'est pas un hasard si l'on parle ici d'un séjour de quarante jours et quarante nuits, comme pour la remise des tables du Décalogue (*Exode*, 24, 18b : cf. *infra*). Pour l'analyse des versets 1-10 et 28-32 du chapitre 34, voir ALBERTZ 2015, p. 10-12, 301-303, 304-316, 320-323 ; à l'intérieur des versets 28-32 du même chapitre « les tables du témoignage étaient entre les mains de Moïse, quand il descendit de la montagne » (29αβ), et aussi « et tous les princes de la communauté » (une insertion du verset 31), devraient être attribués en effet au plus ancien remaniement sacerdotal — PB' — du dernier tiers du VI^e siècle av. J.-C. Les sigles sont dérivés de ALBERTZ 2015, que j'ai suivi de près. Sur *Exode*, 34, 28a et 29*, voir maintenant aussi HUTZLI 2023, p. 335 (et 329).

9 L'expression « montagne de Dieu » revient en particulier dans le verset 13 du chapitre 24 de l'*Exode*, qui peut être référé selon ALBERTZ 2015, p. 11, 142, 146-149, 150-151 au R^{EX} ; sur 24, 13a-14 voir d'ailleurs maintenant JEON 2021, p. 80-81, qui met en cause la « Elders Redaction² ». Il est intéressant de remarquer que le mont Şapun est lié au dieu cananéen Ba'al qui en partage le nom (Mont-Ba'al-de-Şapun) : sur ce point et, en général, sur Ba'al-de-Şapun et Ba'al-de-Ugarit, cf. HUNDLEY 2022, p. 159-166 ; le rapport entre YHWH et Ba'al est placé sous le signe d'un antagonisme exacerbé (CAMASSA 2022, p. 137-143), ce qui n'empêche pas de détecter les correspondances possibles entre les deux figures divines.

nous trouvons au chapitre 34 et que nous allons examiner. De plus, les autres théophanies appartiennent totalement ou en partie à des couches de composition qui ne coïncideraient pas avec la K^{EX} — à dater autour de 540 av. J.-C. —, d'où dérivent des problèmes lors de l'établissement des comparaisons, qui ne peuvent être proposées qu'à titre indicatif¹⁰. Voici l'ébauche de morphologie que nous avons annoncée :

- a) la divinité convoque l'élu (les élus) au sommet de la montagne ; l'appel est strictement sélectif¹¹ ;
- b) la fréquentation de la montagne en général est interdite à ceux qui ne remplissent pas le rôle requis¹² ;
- c) la raréfaction des relations humaines, la suspension des rythmes selon lesquels se déroule la vie quotidienne de la collectivité (dans tous ses aspects, y compris le pâturage des troupeaux)¹³, est ainsi complète ;
- d) la divinité se manifeste, dans un espace plein de connotations symboliques, selon modalités exceptionnelles et dans une forme qui est normalement interdite au regard humain¹⁴ ;

¹⁰ Par conséquent, la citation du verset ou des versets pertinents du chapitre 34 sera suivie, dans les notes suivantes, par le renvoi au verset ou bien aux versets du *Livre de l'Exode* qui peuvent être mis en parallèle ; la physionomie du verset ou des versets mis en cause pour la comparaison sera définie à travers leur attribution aux différentes couches de la composition.

¹¹ *Exode*, 34, 1-4 : YHWH ordonne à Moïse de tailler deux nouvelles tables de pierre, de monter sur le Sinaï le matin suivant et de se présenter à lui au sommet de la montagne ; Moïse exécute l'ordre. En ce qui concerne la convocation au sommet de la montagne, une convocation sous le signe de l'exclusivité la plus marquée, des différentes comparaisons sont possibles, mais il semble opportun de mettre l'accent sur les versets initiaux du chapitre 34, car ici — tout comme dans *Exode*, 3, 1-4, 31, dont la couche littéraire la plus ancienne reviendrait à la K^{EX} selon ALBERTZ 2017, particulièrement p. 19-21, 23, 24-25, 67-71, 72-77 ; DOHMEN 2015, p. 133-183 donne un exemple d'une perspective exégétique, applicable au *Livre de l'Exode* et non seulement à ce dernier, tout à fait différente — Moïse n'a ni ne doit avoir avec lui des compagnons dans l'ascension qui le conduira tête à tête avec YHWH : d'ailleurs, Moïse est le seul qui soit resté fidèle à l'alliance et, après avoir intercédé pour Israël, pourra se présenter en parfaite solitude devant la divinité pour la renouveler. Dans *Exode*, 24, 12*-15a, 18b, YHWH ordonne à Moïse de monter sur le Sinaï pour recevoir les 'premières' tables de pierre et il monte sur la « montagne de Dieu » avec Josué (mais sur *Exode*, 24, 13a, voir *supra*), tout en ordonnant aux vieillards d'attendre leur retour ; Aaron et Ur vont attendre avec ce groupe, pour régler d'éventuels différends ; une fois monté sur la hauteur, Moïse y reste quarante jours et quarante nuits. Même cette section a été assignée à la K^{EX}, dans la formulation du R^{EX}, par ALBERTZ 2015, p. 10-12, 142, 146-149, 150-151 ; de son côté DOZEMAN 2021, particulièrement p. 661, 668-669 pense qu'on puisse ramener 24, 12-15a, 18b à l'histoire non-P. Quant à *Exode*, 24, 1-2 (c'est le moment de la conclusion de l'alliance sur le Sinaï, puis enfreinte par Israël), le premier verset, où YHWH ordonne à Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et à soixante-dix vieillards d'Israël de monter vers lui et de se prosterner de loin, a été attribué par Albertz en grande partie encore une fois à la K^{EX}, dans la formulation du R^{EX}, tandis que l'insertion des noms Nadab et Abihu, fils d'Aaron, serait due au cinquième remaniement sacerdotal — PB⁵ — de la fin du v^e ou le début du iv^e siècle av. J.-C. ; le même savant assigne par contre le deuxième verset (« Seul Moïse s'approchera [...] ») au Rédacteur deutéronomiste tardif, D, de la moitié du v^e siècle av. J.-C. : cf. ALBERTZ 2015, p. 10-12, 14-15, 17, 107, 110-114, 134-135 ; la position de DOZEMAN 2021, p. 644, 646-648 était plus nuancée. Voir aussi la note suivante.

¹² La formulation d'*Exode*, 34, 3 est remarquable, encore une fois, pour l'exclusivisme absolu qui émerge des mots de YHWH : à l'ordre que personne ne monte avec Moïse sur le Sinaï s'ajoute la prescription que personne ne se montre sur toute la montagne ; les troupeaux ne doivent pas non plus paître en vue de la hauteur. Dans *Exode*, 19, 11b-13a, 17b, 20-25 (immédiatement après l'arrivée au pied du Sinaï) YHWH impose à Moïse de fixer pour le peuple des limites tout autour, en lui interdisant de monter sur la hauteur et d'en toucher le bord : la peine de celui qui la touchera, animal ou homme, sera la mort ; le peuple dirigé par Moïse s'arrête au pied de la montagne ; alors YHWH, descendu au sommet du Sinaï, appelle Moïse et ce dernier monte sur la hauteur ; la divinité ordonne à Moïse d'avertir le peuple de ne pas « se précipiter vers YHWH pour regarder » et les prêtres, « qui ont l'habitude de s'approcher de YHWH », de se sanctifier pour éviter, l'un et les autres, des funestes conséquences ; après la réponse de Moïse (le peuple ne peut monter au Sinaï, car c'est ainsi que YHWH l'a ordonné), la divinité lui dit de monter avec Aaron seul, tandis que les prêtres et le peuple ne doivent pas « se précipiter pour monter vers YHWH » s'ils ne veulent pas être tués ; Moïse descend de la montagne et communique les dispositions de la divinité. Cette section appartient selon Albertz au complément chroniste (chrE) de la fin du iv^e siècle av. J.-C., « qui sur la base de la théophanie du Sinaï, voulait clarifier la question des restrictions d'accès au lieu sacré, ou plutôt le plus sacré des lieux [...] » (ALBERTZ 2015, p. 17, 28-29, 33-38 [d'où la citation est tirée], 45, 48, 49-51) ; DOZEMAN 2021, 524-525, 526-534, 542-543, 552-555 soulignait l'entremêlement des histoires P et non-P dans *Exode*, 19, 8b-19 (théophanie), tandis qu'il ramenait l'introduction au Décalogue (19, 20-25) exclusivement à l'histoire P.

¹³ Cf. *supra*.

¹⁴ *Exode*, 34, 5 : « YHWH descendit dans le nuage. Il s'arrêta avec lui [Moïse] et proclama le nom de YHWH. ». *Exode*, 24, 15 b-18a — le nuage recouvre la montagne, la gloire de YHWH s'établit sur le Sinaï et le nuage le couvre pendant six jours ; au septième jour, la divinité appelle Moïse du milieu du nuage ; « L'aspect de la gloire de YHWH était comme un feu dévorant sur le sommet de la montagne devant les yeux des Israélites » ; Moïse, qui reste la figure dominante, entre dans le nuage et monte sur la hauteur — pourrait être assigné à la PB¹ selon ALBERTZ 2015, p. 12-13, 142, 146-149, 151-153 ; DOZEMAN 2021, p. 661,

- e) cette 'vision' est un privilège réservé à l'élu ou bien à qui, en tout cas, en a le droit¹⁵ ;
- f) dans un scénario montagnard, qui est ou bien est perçu comme inaccessible aux mortels, l'élu reçoit une révélation, donc un savoir 'différent'¹⁶ ;
- g) il s'agit de faire connaître la révélation à la communauté¹⁷ qui attend aux pieds de la montagne, car elle ne peut pas assister au dialogue entre l'entité supérieure et celui qui est admis, en tant que médiateur, devant lui¹⁸ (nous allons voir quelles raisons peuvent être invoquées, entre autres, pour expliquer l'absence de la communauté) ;
- h) l'aspect du prédestiné change, quand il descend du sommet de la montagne après la théophanie¹⁹ : il a les signes tangibles d'une transformation qui s'est passée chez lui à la suite de la rencontre avec la divinité et cela suscite la crainte du peuple qui est resté aux pieds de la montagne²⁰ ;
- i) l'élu participe donc du divin auquel il a eu accès.

Une dernière remarque : l'accès direct au divin, nous le savons, n'est jamais sans conséquences et une trop grande proximité peut être une source de danger pour les êtres humains²¹ (le divin est ambivalent). Cela explique pourquoi la communauté a besoin d'un médiateur auquel elle délègue la charge d'entrer en contact avec l'entité supérieure.

À l'intérieur de la morphologie que nous avons essayé d'esquisser, un élément important pour la suite du discours est évidemment la transformation de celui que la divinité a convoqué sur le sommet du

668-669, 672-676 s'était prononcé d'ailleurs en faveur de l'attribution de cette péricope à l'histoire P. La divinité promet à Moïse de se manifester à lui dans un nuage au verset 9 du chapitre 19, où ALBERTZ 2015, p. 14-15, 27, 33-38, 43-44 reconnaît la main du Rédacteur deutéronomiste tardif (D), tandis que DOZEMAN 2021, p. 524, 526-527 y voyait une émanation de l'histoire non-P. Quant à la célèbre théophanie — ou plutôt annonce de la théophanie — accordée à Moïse seul dans *Exode*, 33, 18-23, elle est selon ALBERTZ 2015, p. 16, 285-286, 288-290, 298-300 le produit de la rédaction de l'Hexateuque (HexR), datant de la seconde moitié du Ve siècle av. J.-C. ; la position de DOZEMAN 2021, p. 797, 801-803, 810-814 était par contre nuancée, bien qu'il penchât encore une fois pour l'histoire non-P. Sur *Exode*, 33, 18-23, voir HARTENSTEIN 2008, p. 277-283 (mais CHAVEL 2012, p. 42-43 n. 130 s'est exprimé d'une façon au moins en partie critique à propos des thèses de ce savant).

15 Cf. *supra*. Dans *Exode*, 24, 9-11, Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix vieillards montent et voient le Dieu d'Israël : « sous ses pieds, c'était comme un ouvrage de saphir, comme le ciel lui-même dans la clarté ». S'ensuit la consommation du repas en présence de la divinité. Même avec un ajout postérieur — qui se limite à l'insertion des noms Nadab et Abihu et qui peut être attribué à la PB⁵ —, ces versets seraient à ramener à la K^{EX} selon ALBERTZ 2015, p. 10-12, 17, 108, 110-114, 140-141 ; DOZEMAN 2021, p. 645, 646 pensait plutôt à l'histoire P. Il est tentant de lire en parallèle ce fameux texte, que je viens de citer, et l'autre, non moins célèbre (*Exode*, 19, 3b-6), où YHWH promet aux fils d'Israël — s'ils observeront le pacte — d'en faire un royaume de prêtres, une nation sainte : voir sur ces deux péripécies SKA 2009 a ; SKA 2009 b.

16 Dans *Exode*, 34, 5-7 une révélation prend forme qui mérite d'être signalée, car elle n'a pas pour objet, comme d'habitude, la Loi mais le Nom : « YHWH descendit dans le nuage. Il s'arrêta avec lui [Moïse] et proclama le nom de YHWH. Puis il passa devant lui et cria : "YHWH, YHWH, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui envers des milliers (de générations) garde la bonté, pardonnant la culpabilité, la transgression et les péchés, mais ne laisse rien passer, en punissant la faute des pères sur les fils et les fils des fils, jusqu'aux troisième et quatrième générations". » Pour la bibliographie spécifique sur la formule qui conclut l'allocution de YHWH, cf. LEVINSON 2012, p. 71 n. 1, 86 n. 19, 172-173. Cf. aussi SURLS 2017, p. 140-161.

17 *Exode*, 34, 31-32 revêt pour nous une importance particulière.

18 Cf. *supra*. Je voudrais rappeler que la fonction de Moïse en tant que médiateur a été valorisée à partir justement d'*Exode*, 34, 29-35 : voir par exemple MOBERLY 1983, particulièrement p. 37, 106-109, 147 avec les notes pertinentes ; POLAK 1996, p. 146-147 ; HOSSFELD 1998, p. 102-103 (qui attribue toutefois ces versets « à l'écrit sacerdotal » [p. 99]).

19 SAVRAN 2005, p. 187 parle à juste titre d'une « concrétisation de l'expérience théophanique ». HAUGE 2001, p. 167, de son côté, observe : « L'impression visuelle du visage de Moïse a le même effet que la présence théophanique. ».

20 *Exode*, 34, 29-32.

21 Un excellent exemple paraît dans le chapitre qui précède celui que nous avons analysé en détail : *Exode*, 33, 3b e 5. À partir de ces versets (qui pourraient être attribués, selon ALBERTZ 2015, p. 10-12, 284, 288-290, 297 à la K^{EX} dans la formulation du R^{EX}), DOHMEN 2004, p. 329-333, a développé des considérations remarquables.

mont et auquel elle s'est manifestée : l'élú (son aspect) se transforme ; il double, dans une certaine mesure, le divin auquel il a eu accès. Dans notre cas, Moïse reflète l'éclat qui entoure YHWH²².

Comme on l'a dit, le passage du livre II du *Pentateuque* qui a guidé nos premiers pas (34, 1-10 et 29-32) fait partie selon Albertz de la K^{EX}, qui pourrait être datée autour de 540 av. J.-C., dans la période exilique. Un célèbre exemple de métamorphose au sommet de la montagne dans un milieu palestinien, des siècles plus tard — quand la région est sous le contrôle des procurateurs romains —, nous est offert par les évangiles synoptiques. Je ne peux pas analyser en profondeur l'événement qui est au cœur des trois récits et qui est normalement appelé la « transfiguration » de Jésus²³ mais je voudrais souligner quelques constantes qui reviennent dans les évangiles de Marc, Matthieu, Luc et les comparer, là où il est possible, avec ce qui est ressorti du *Livre de l'Exode* ²⁴ :

Jésus amène un petit groupe de disciples sur une haute montagne ²⁵	YHWH convoque l'élú (les élus) sur le sommet du mont : l'appel est strictement sélectif
Jésus et les trois disciples sont complètement seuls ²⁶	Moïse monte sur la hauteur seul, ou bien accompagné de très peu de gens — dans deux occasions, par Aaron, Nadab, Abihu ²⁷
La transformation ²⁸ de Jésus s'accomplit devant Pierre, Jacques et Jean : ses vêtements et son visage brillent ²⁹	Après la rencontre avec la divinité par laquelle on renouvelle l'alliance, le visage de Moïse est rayonnant (l'éclat reflète celui de YHWH)

22 Sur les développements de cette idée au sein du judaïsme, dans ses différents déclinaisons, voir notamment ORLOV 2022, *passim*. Le fragment 4Q374 de Qumrân est un des passages plus éloquentes et discutés.

23 Dans une très abondante bibliographie, voir récemment LITWA 2014, p. 111-140 ; BURKETT 2019 ; ORLOV 2019, p. 79-144 ; WILSON 2021, p. 83-86 ; ROBINSON 2023. Mais je voudrais mentionner aussi au moins HANSON 1994 [1995].

24 L'événement de la « transfiguration » se situe dans l'*Évangile selon Marc*, 9, 1-2 et dans l'*Évangile selon Matthieu*, 16, 28-17, 1 six jours après que Jésus ait prononcé les paroles : « Amen je vous le dis : certains ici présents ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le royaume de Dieu s'élever au pouvoir » (Marc), ou bien « Amen je vous le dis : certains ici présents ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le fils de l'homme venir dans son royaume » (Matthieu) ; dans l'*Évangile selon Luc*, 9, 27-28, les jours écoulés entre le moment où sont prononcés les mots « En vérité, je vous le dis : certains ici présents ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils ne verrons le royaume de Dieu » et l'événement de la « transfiguration » sont par contre huit. Sur l'intervalle de six jours dans *Exode*, 24, 16, qui est vraisemblablement à la base des récits de Marc et de Matthieu, voir *supra*, n. 14. En ce qui concerne les parallélismes entre *Évangile selon Marc*, 9, 2-8, d'un côté, et *Exode*, 24 et 34, de l'autre, il faut se référer d'abord à DAVIES & ALLISON 1991, p. 686-687 ; MOSES 1996, p. 43-44 et *passim*.

25 *Évangile selon Marc*, 9, 2 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 1 ; *Évangile selon Luc*, 9, 28. Marc et Matthieu relèvent que la montagne — notez l'absence en grec de l'article défini — sur laquelle Jésus conduit les disciples était haute (καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν [...]), tandis qu'il manque dans Luc des adjectifs qui qualifient « la montagne » — cette fois avec l'article défini — sur laquelle Jésus conduit ses disciples pour prier (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι). Dans *2Pierre*, 1, 18 « la montagne » devient « la montagne sacrée ». Pour un examen approfondi de ces sources et d'autres, voir HILHORST 2009. Les montagnes en tant que lieux de révélation occupent une place de choix aussi dans les évangiles 'gnostiques', ce qui est tout à fait normal, étant donné que nous sommes confrontés à « un motif intertextuel dans la littérature chrétienne ancienne » (PARKHOUSE 2019, p. 137).

26 *Évangile selon Marc*, 9, 2 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 1. Cet élément n'est pas mis en évidence dans Luc.

27 Les noms expressément énumérés sont donc trois, comme ceux des disciples de Jésus : pour les détails, cf. *supra*.

28 Dans l'*Évangile selon Marc*, 9, 2 et l'*Évangile selon Matthieu*, 17, 2, le verbe employé est μεταμορφῶω ; dans l'*Évangile selon Luc*, 9, 29 on lit καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύξασθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον (« Et pendant qu'il priait, l'aspect de son visage devint autre »).

29 *Évangile selon Marc*, 9, 3 (les vêtements de Jésus brillent d'un blanc éclatant) ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 2 (le visage de Jésus resplendit comme le soleil et ses vêtements deviennent blancs comme la lumière) ; *Évangile selon Luc*, 9, 29 (le visage de Jésus change d'aspect et sa robe devient blanche, éclatante). Selon quelques savants, dans l'*Évangile selon Marc*, 9, 15 — la foule voyant Jésus après la descente de la montagne est stupéfaite — on pourrait entendre un écho d'*Exode*, 34, 29-35 (ou mieux 34, 29-32) : voir, par exemple, LITWA 2014, p. 131-132.

Élie et Moïse, ou bien Moïse et Élie, qui conversent avec Jésus, se manifestent aux trois disciples ³⁰ . Pierre, après avoir prononcé les mots « Maître (ou Seigneur), c'est bien pour nous d'être ici », propose à Jésus de monter trois tentes sur la montagne : une tente pour Jésus même, une pour Moïse et une pour Élie ³¹	
Pierre, Jacques et Jean sont pris de terreur ³²	Au moment de la descente de Moïse de la montagne, les Israélites sont pris de terreur
Toujours dans un paysage de montagne, les spectateurs sont enveloppés par un nuage, d'où une voix annonce « Celui-ci [Jésus] est mon Fils bien-aimé (ou l'élu) » et leur ordonne de l'écouter ³³	YHWH appelle du milieu du nuage Moïse qui entre à son tour dans le nuage et monte sur la hauteur
Les disciples regardent autour et ne voient que Jésus ³⁴	

Les consonances entre les récits des synoptiques et les récits contenus dans le *Livre de l'Exode* sont nombreuses. Ici j'ai voulu souligner comment la transformation se passe sur une montagne, où les disciples voient les vêtements et le visage de Jésus rayonner, et son statut surhumain est validé d'en haut, car le nuage est un indicateur théophanique³⁵. Bien sûr ce n'est pas la géographie physique qui établit d'une façon déterministe les règles du jeu, mais l'espace où se déroule un événement fondamental du point de vue symbolique doit remplir certaines conditions. Si les initiations se déroulent de préférence dans un paysage à la physionomie bien précise (lointain, liminaire, et, le cas échéant, marécageux, ou plus en général aquatique), d'ailleurs la rencontre rapprochée avec la divinité d'un élu, une rencontre qui débouche sur l'assimilation de ce dernier à l'entité supérieure, présuppose un paysage de montagne.

Essayons d'élargir notre horizon au-delà de la Palestine. Un point de départ est représenté, pour le monde égéen, par les sanctuaires minoens des sommets³⁶. Dans les matériaux iconographiques dont nous

30 *Évangile selon Marc*, 9, 4 (Élie, avec Moïse, discute avec Jésus) ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 3 (Moïse et Élie discutent avec Jésus) ; *Évangile selon Luc*, 9, 30-32 (Moïse et Élie, s'étant manifestés dans toute leur gloire, et c'est dans la gloire que Jésus va se manifester aux disciples juste après, parlent avec lui de son départ qui va s'accomplir à Jérusalem). L'apparition d'Élie avec Moïse, ou bien de Moïse et Élie, sur la montagne est symptomatique : pour l'expliquer, il convient de faire référence à leur association avec le Sinai/Horeb, où les deux rencontrent la divinité (pour Moïse, voir *supra* ; quant à Élie, voir *1Rois*, 19 — sur ce passage, cf. SOMMER 2015, p. 91-93, avec les notes pertinentes — ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, VIII 347-354), et avec des attentes eschatologiques, mais il faut rappeler aussi le motif de l'ascension au ciel de son vivant, qui est clair dans le cas d'Élie (*2Rois*, 2, 11) et parfois postulé dans le cas de Moïse : cf. MARCUS 2009, p. 632-633, 637, 1111 et maintenant GLOVER 2022, p. 73-97.

31 *Évangile selon Marc*, 9, 5 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 4 ; *Évangile selon Luc*, 9, 33. La proposition de Pierre est difficile à interpréter, énigmatique.

32 *Évangile selon Marc*, 9, 6 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 6 ; *Évangile selon Luc*, 9, 34. Dans Marc, la terreur s'empare des disciples avant la formation du nuage qui enveloppe les présents et d'où sort la voix ; dans Matthieu, les disciples sont saisis par la terreur après que le nuage a enveloppé les présents et la voix a résonné de son intérieur ; dans Luc, les disciples sont saisis par la terreur après que le nuage les a enveloppés et (apparemment) avant que la voix résonne de l'intérieur du nuage même.

33 *Évangile selon Marc*, 9, 7 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 5 ; *Évangile selon Luc*, 9, 34-35. Cf. *supra* la n. 32 à propos des différences entre les trois synoptiques en ce qui concerne la succession des événements.

34 *Évangile selon Marc*, 9, 8 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 8. Dans l'*Évangile selon Luc*, 9, 36 on lit : « Et quand la voix se fit entendre, Jésus resta seul ».

35 YARBRO COLLINS 2007, p. 425 ; WOLTER 2016, p. 395.

36 Sur les sanctuaires des sommets, voir dernièrement HAYSOM 2021. L'existence des sanctuaires minoens des sommets a été

disposons³⁷, il y a des scènes de vénération de la divinité qui s'est manifestée sur le sommet du mont, où il y a le siège de son culte. Cette vénération semblerait partager la nature de l'extase³⁸. On peut se demander s'il y a, à travers l'extase, quelque forme d'assimilation au divin de celui qui adore, foudroyé par la théophanie au sommet de la montagne. La question est importante mais elle est destinée à rester sans réponse, en l'absence de documents écrits dont l'interprétation est convaincante, qui puissent fournir des informations significatives sur nos scènes de culte. Avant d'abandonner la Crète, je voudrais souligner que le paysage religieux local fait notoirement coexister les sanctuaires des sommets et les cavernes sacrées, selon une combinaison qui semble exalter le caractère hétérotopique de ces lieux de culte³⁹.

Mieux vaut se déplacer sur un terrain plus sûr. Dans l'Antiquité grecque, le paysage « était imprégné d'un pouvoir immanent, vivant, divin », comme l'a écrit Richard Buxton⁴⁰. Ce « pouvoir immanent » s'exprime dans les récits centrés sur la métamorphose. Et la métamorphose implique en premier lieu les hauteurs. Les exemples, dans le monde grec, sont nombreux⁴¹. Quant à moi, j'ai préféré me concentrer seulement sur quelques cas.

L'histoire de Niobé est l'un des plus importants *paradeigmata* de l'*Iliade*⁴², où l'héroïne est liée au mont Sipyle, car elle est transformée dans l'un de ses rochers :

*Et maintenant, dans les rochers, au milieu des pics solitaires,
Sur le Sipyle, où l'on dit que gîtent les nymphes
Divines qui s'ébattent aux bords de l'Achéloos,
Muée en pierre par le vouloir des dieux, Niobé rumine ses chagrins*⁴³.

Le récit mythique de Niobé et les Niobides est riche en variantes, sur lesquelles je ne veux pas m'attarder. Il est particulièrement important pour nous que son enracinement sur le massif près de Magnésie pourrait ne pas être surajouté, même si les philologues alexandrins exprimaient déjà des doutes autour des vers 614-617 de l'*Iliade* que nous venons de citer⁴⁴. La métamorphose de Niobé en *lithos*, sur le mont Sipyle, est en tout cas documentée par Phérécyde EGM F 38⁴⁵ : selon le mythographe, elle rentra de

néanmoins remise en question : cf. ADAMS 2017, p. 143 avec les notes pertinentes.

37 On trouve un exemple célèbre dans MÜLLER & PINI 2002, p. 397-399 nr. 256. Voir à ce propos MARINATOS 2010, p. 83-84 avec les notes pertinentes et dernièrement TULLY & CROOKS 2020, p. 38, 40 fig. 10, 42-43 (ici on trouvera d'autres références bibliographiques).

38 Voir maintenant MORRIS & PEATFIELD 2022 (même si la catégorie du chamanisme a été appliquée avec une générosité probablement excessive en ce qui concerne le monde antique). En prenant en considération les anneaux minoens, MARINATOS 2010, p. 81 est d'un avis différent.

39 Sur les points de connexion entre les sanctuaires des sommets et les cavernes sacrées, voir particulièrement WATROUS 1996, p. 92-96 ; JONES 1999 ; LUPACK 2010, p. 254 ; TYREE 2013, p. 181-182 (avec des clarifications importantes). Le paysage religieux du mont Juktas revête une importance particulière à ce propos (voir maintenant GEORGIADIS 2023, p. 119-120), mais ce n'est pas selon toute vraisemblance un cas isolé, si l'on accepte le point de vue de TOMKINS 2012, p. 68-69. Pour le concept d'hétérotopie, il faut partir des observations de FOUCAULT 1994.

40 BUXTON 2009, p. 196.

41 Dans l'immense bibliographie sur le sujet des métamorphoses, je signale WARNER 2002 ; ASSMANN & ASSMANN 2006 (où on esquisse une distinction entre « cultures de l'identité » et « cultures de la transformation ») ; GILDENHARD & ZISSOS 2012. Une place importante revient à Lycaon, dont je m'occuperai ailleurs : sur les questions mythiques et rituelles relatives à cette figure et au mont Lycée, auquel la métamorphose de Lycaon est liée si indissolublement, voir en particulier BUXTON 2013b ; GORDON 2015 ; BREMMER 2019, p. 358-370 et en dernier lieu OGDEN 2021, p. 166-205.

42 Voir BRÜGGER 2017, p. 221-230.

43 *Iliade*, XXIV 614-617 (trad. P. Mazon).

44 Cf. BRÜGGER 2017, p. 225 et 228 (où il écrit : « La connaissance locale de l'Asie Mineure occidentale — en particulier des zones ioniques et éoliennes — ressort à maintes reprises dans l'*Iliade* [...] ») ; NELSON 2023, p. 131 n. 188.

45 Je cite le fragment selon l'édition de FOWLER 2000. Voir le commentaire au texte de FOWLER 2013, p. 368-370.

Thèbes en Lydie où, en voyant la cité de son père Tantale détruite et le rocher (*lithos*) suspendu sur sa tête, en proie à la nouvelle douleur qui s'ajoutait à celle pour la mort de ses enfants, elle pria Zeus de la changer en pierre. De Niobé ainsi transformée, « des larmes coulent et son regard est tourné vers le nord », comme nous lisons toujours chez Phérécyde⁴⁶. Le motif de la pétrification, dont nous avons pris en considération un exemple célèbre, a été très étudié⁴⁷.

Examinons à présent un récit qui remonte au moins à Polyidos⁴⁸ (*PMG* F 837), dont la victoire au dithyrambe à Athènes est datée entre 399/398 et 380/379 av. J.-C. Persée tombe sur le pasteur Atlas : celui-ci lui demande qui est et d'où vient mais il n'est pas persuadé par les réponses qu'il reçoit. Le héros lui montre donc la face de la Gorgone, en le pétrifiant instantanément. Le mont Atlas⁴⁹ aurait pris son nom du pasteur, l'antagoniste de Persée. Pour reconstruire avec clarté les contours de la narration dont Polyidos offre le premier témoignage connu, il faut lire d'autres sources littéraires, et tout d'abord Ovide, *Métamorphoses*, IV 621-662⁵⁰ :

*Là vit ce roi géant dépassant tous les hommes,
Atlas, fils de Japet, qui règne au bout du monde [ultima tellus]
Sur la terre et la mer accueillante aux coursiers
Haletants du Soleil et à son char lassé.
Mille troupeaux de bœufs et de brebis errants
Y paissent, sans voisin pour limiter ses terres.
Un feuillage éclatant comme l'or sur les arbres
Couvre des rameaux d'or d'où pendent des fruits d'or⁵¹.*

Celui de Persée se présente comme un voyage au bout du monde. Dans son adversaire, qui garde les pommes d'or de l'extrême Occident⁵², on reconnaît l'antagoniste du héros, le héros qui est chargé d'une fonction ordonnatrice par rapport au chaos⁵³. Nous sommes probablement confrontés à des représentations archaïques : la pensée mythique, comme toujours, définit par un affrontement le cadre cosmique actuel. En tout état de cause, il ne me semble pas qu'il puisse y avoir de doute sur l'existence d'une relation presque nécessaire entre l'espace de la montagne et la métamorphose : le mont Atlas est né d'une métamorphose — la métamorphose déploie tout le pouvoir qui lui est dû et fait jaillir du corps du géant, en le pétrifiant, la montagne qui devient, ou bien est, la colonne du ciel.

Comme nous l'avons vu en analysant les rencontres répétées — tête à tête — de Moïse et de YHWH sur le mont Sinaï, la montagne sacrée constitue le scénario propice à l'acquisition d'un savoir 'autre' par

46 Plusieurs siècles après Phérécyde (le *floruit* du mythographe est daté autour de 465 av. J.-C.), le témoignage de Pausanias, I 21, 3 ; VIII 2, 5 et 7 est symptomatique. Cf. HAWES 2021, p. 4-7 ; KÖNIG 2022, p. 55-57.

47 FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 179-220 avec les notes pertinentes ; BUXTON 2009, p. 48, 98, 201-202, 207 ; LOUDEN 2011, p. 307-309.

48 Sur Polyidos, voir maintenant CARRARA 2020 (mais dans *PMG* F 837 c'est Persée qui est interrogé par Atlas et non l'inverse, comme l'écrit le savant [p. 118] : voir ce qui suit dans le texte). Une peinture sur vase, dans laquelle il semble qu'on puisse reconnaître Atlas qui regarde Persée en train de décapiter Méduse, remonte au milieu du v^e siècle av. J.-C. : on trouve les références dans OGDEN 2008, p. 48-49.

49 Sur le complexe géologique-mythique concernant Atlas, cf. BUXTON 2009, p. 200-201.

50 Il conviendra de se reporter sur ce passage au commentaire de ROSATI 2007, p. 329-334.

51 Je propose les vv. 631-638 dans la traduction de O. Sers.

52 Voici les vv. 646-648 du livre IV des *Métamorphoses*, toujours dans la traduction de O. Sers :

*Depuis, par peur, il [Atlas] a fortifié ses vergers,
En a confié la garde à un dragon énorme,
Et ferme sa frontière à tous les étrangers.*

53 FONTENROSE 1959, p. 290 a écrit : « In Atlas the stony walls of chaos can be seen. ».

l'élú qui subit, au contact de la divinité, une transformation (une transhumanation, si l'on veut emprunter le mot à *La Divine Comédie*). Cet élément est documenté aussi, *mutatis mutandis*, dans le monde grec. Comment oublier qu'Hésiode reçoit son investiture aux pieds de l'Hélicon, la montagne des Muses⁵⁴ ?

*Pour commencer, chantons les Muses Héliconiennes,
Reines de l'Hélicon, la grande et divine montagne.
Souvent, autour de la source aux eaux sombres et de l'autel
Du très puissant fils de Cronos, elles dansent de leurs pieds délicats.
Souvent aussi, après avoir lavé leur tendre corps à l'eau du Permesse
Ou de l'Hippocrène ou de l'Olmée divin,
Elles ont, au sommet de l'Hélicon, formé des chœurs,
Beaux et charmants, où ont voltigé leurs pas ;
Puis en s'éloignant, vêtues d'épaisse brume,
Elles s'avançaient⁵⁵ dans la nuit et faisaient entendre un merveilleux concert,
Célébrant Zeus qui tient l'égide, et l'auguste Héra
[...].
Ce sont elles qui à Hésiode un jour apprirent un beau chant,
Alors qu'il paissait ses agneaux au pied de l'Hélicon divin.
Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses,
Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide :
« Pâtres gâtés aux champs, tristes opprobes de la terre, qui n'êtes rien que ventres !
Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ;
Mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités. »
Ainsi parlèrent les filles véridiques du grand Zeus,
Et, pour bâton, elles m'offrirent un superbe rameau
Par elles détaché d'un laurier florissant ; puis elles m'inspirèrent des accents
Divins, pour que je glorifie ce qui sera et ce qui fut,
Cependant qu'elles m'ordonnaient de célébrer la race des Bienheureux toujours
vivants,
Et d'abord elles-mêmes au commencement ainsi qu'à la fin de chacun de mes chants⁵⁶.*

Un savoir supplémentaire est donc révélé par les Muses, dont l'activité semble se déplacer du mont Hélicon à l'Olympe, dans le préambule de la *Théogonie*⁵⁷ : en étant capables, comme elles le prétendent, de prononcer la vérité, elles transforment Hésiode en poète par leur révélation, tandis qu'il est occupé au pâturage des troupeaux sur les pentes de l'Hélicon. Ce n'est certainement pas le seul cas où la théophanie dans un paysage de montagne donne accès à une dimension cognitive plus élevée, provoquant — nous avons précisé — une transformation du sujet impliqué⁵⁸. Le scénario dont nous venons de parler doit

54 Les études rassemblées dans HURST & SCHACHTER 1996 sont remarquables.

55 Sur στεῖχον (« elles marchaient, s'avançaient »), cf. RIJKSBARON 2018a, p. 189-202 ; voir aussi RIJKSBARON 2018b, p. 162-163.

56 *Théogonie* 1-34 (trad. P. Mazon modifiée). Je suggère quelques points de repère parmi d'autres sur l'ouverture du poème hésiodique : PUCCI 2007 ; PUCCI 2009, p. 41-44 ; LONEY & SCULLY 2018 ; VERGADOS 2020, p. 207-219.

57 THALMANN 1984, p. 134-135.

58 En ce qui concerne plus spécifiquement Hésiode, cf. GUMPERT 2012, p. 2-13. On peut invoquer, face à la situation décrite dans le texte, plusieurs parallèles aux fins de comparaison : voir WEST 1966, p. 159-160 ; en outre WEST 1997, p. 286-287. Sur le problème de la première révélation que Muḥammad aurait eu dans la caverne du mont Ḥirā, cf. VAN ESSEN 2018 ; mais voir aussi PAVLOVITCH 2018, notamment p. 68, 70.

se comprendre en effet dans un sens vaste : la grotte située sur les hauteurs, où on peut acquérir des connaissances supérieures, en fait évidemment partie⁵⁹.

Mais la transformation qui a lieu sur la montagne est parfois encore plus marquée et implique totalement la figure qui est au cœur de la narration. Le mythe de Tirésias est parmi les plus complexes à examiner⁶⁰. Cependant, il y a certaines constantes qui reviennent dans les récits axés sur un moment crucial de son histoire⁶¹. Nous allons maintenant nous y confronter.

L'acmé — une acmé ambivalente — de l'histoire de Tirésias est marquée par l'acquisition des facultés divinatoires, auxquelles se joint l'attribut de la cécité qui caractérise en Grèce plusieurs fois le devin⁶² ; la chaîne d'événements qui conduit Tirésias à la condition de μάντιος ἄλαοῦ ou plutôt de μάντιος ἄλαοῦ⁶³, devin aveugle (comme il est défini à deux reprises déjà par l'*Odyssee*, X 492, XII 267), commence encore une fois sur une montagne : le mont Cyllène en Arcadie ou bien le Cithéron à la frontière avec l'Attique, ou encore l'Hélicon au cœur de la Béotie.

Selon la version la plus commune du mythe, Tirésias surprend sur le mont Cyllène⁶⁴ ou bien sur le Cithéron⁶⁵ une paire de serpents en train de copuler et les frappe à deux reprises (plus exactement, d'après une source, la première fois Tirésias aurait frappé « l'autre » [τὸν ἕτερον] membre du couple, la deuxième fois, « le premier » [τὸν ἕνα])⁶⁶. Selon une version alternative, Tirésias a vu sur l'Hélicon — la montagne des

59 Pour revenir à un sujet qui nous a déjà occupé, celui des grottes crétoises, il y a un dossier riche et quelquefois ancien relatif à Minos, Épiménide, Pythagore en visite auprès de la caverne de Zeus sur le mont Ida, d'où ils émergeraient pourvus d'un savoir plus profond : sur cela, cf. QUANTIN 2005, p. 30-31 ; USTINOVA 2009, p. 179-180, 189-190 ; CAPDEVILLE 2017, p. 86-95 ; MACRIS 2022, p. 160-166.

60 Voir à ce propos BRISSON 1976 ; FONTENROSE 1981, p. 120-130 avec les notes pertinentes (et *passim*) ; LORAUX 1989, p. 16-18, p. 253-271 avec les notes pertinentes ; FORBES IRVING 1990, p. 162-170 ; UGOLINI 1995 ; ZIMMERMANN 1997 ; FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 127-135 avec les notes pertinentes ; DI ROCCO 2007 ; SUÁREZ DE LA TORRE 2009, p. 165-166, 168, 175-176 ; TORRES 2014 (notamment sur Tirésias dans l'*Odyssee* et dans le *Cycle*). Voir aussi par exemple SHARROCK 2020, p. 49-50, avec références bibliographiques ultérieures (Tirésias dans les *Métamorphoses* d'Ovide) ; TOMMASI 2020 (développements du mythe dans l'Antiquité tardive).

61 Je ne ferai référence qu'aux sources qui me paraissent les plus significatives. Je fais abstraction d'un examen des versions apparemment différentes des deux principales ; toutefois, les motifs de la divination, de la cécité ou des anomalies visuelles et des métamorphoses y sont présents : pour les détails, cf. UGOLINI 1995, p. 79-80, 100-110.

62 CAMASSA 1982. Je persiste à penser que la cécité attribuée à plus d'un *mantis* grec ne doit pas être interprétée à la lumière d'une logique de compensation (on perd la vue, on obtient le *second sight*). Elle est plutôt une *sphragis*, un trait typique qui caractérise la figure du devin. Pour une interprétation différente, repropagée dans les dernières années, cf. FLOWER 2008, p. 37, 51 ; USTINOVA 2009, p. 38, 168, 170-172, 175. JOHNSTON 2008, p. 111-112 est plus nuancée.

63 Μάντιος ἄλαοῦ ou bien μάντιος ἄλαοῦ est probablement formulaire (ce qui serait indicatif et nous montrerait comme l'image du devin aveugle était enracinée dans la plus ancienne tradition poétique et culturelle de la Grèce ancienne) : cf. HEUBECK 1990, p. 69. WEST 2018, p. 378-379 n'est pas convaincu par la correction μάντιος ἄλαοῦ au lieu de μάντιος ἄλαοῦ, qui est métriquement incongru au moins en apparence : il juge plus probable « μάντι|ος ἄλα|οῦ, with a trochaic first foot and -ος treated as a long syllable. »

64 Ainsi, entre autres, le Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 6, 7 ; Phlégon de Tralles, *Livre des Merveilles*, 4 (les deux auteurs résumant une partie de la *Mélampodie* pseudo-hésiodique = *Fragmenta Hesiodica* 275 Merkelbach-West ; Phlégon ajoute que la version reproduite par lui-même dans le *Livre des Merveilles* aurait été relatée pas seulement par le Pseudo-Hésiode, mais aussi par Dicéarque [F 37 Wehrli²], Cléarque [ou plutôt Clitarque *FGrHist* 137 F 37] et Callimaque [F 576 Pfeiffer]). Sur l'exkursus du Pseudo-Apollodore relatif à la cécité de Tirésias, cf. MICHELS 2023, p. 139, 145, 242 ; quant au mythe de Tirésias et au motif des *Sex-changers* dans la compilation de Phlégon, cf. DOROSZEWSKA 2016, p. 93-111.

65 *Scholies à l'Odyssee*, X 494, II p. 475 Dindorf (cf. Eustace, *Commentaire à l'Odyssee*, X 494, p. 1665, ainsi que Tzétzès, *Commentaire à Lycophron*, 683, II p. 225 Scheer) = *Fragmenta Hesiodica* 275 Merkelbach-West. Selon ces auteurs, Tirésias aurait d'abord tué — et pas seulement frappé — le serpent femelle, puis le serpent mâle, avec les conséquences que nous allons examiner.

66 Les spécifications τὸν ἕτερον et τὸν ἕνα, qui sont absents dans les autres récits, figurent dans le passage de Phlégon cité *supra*, n. 64. La séquence habituelle des termes grecs est ici renversée : pour une tentative d'interprétation, voir BRISSON 1976, p. 12 n. 3 (g) ; HANSEN 1996, p. 113-114. Il est important de noter qu'il s'agit d'une paire de serpents, un motif récurrent dans les récits mythiques : OGDEN 2013, *passim*.

Muses où a lieu l'initiation d'Hésiode, mais aussi l'une de rares montagnes sacrées des Grecs —⁶⁷ la déesse Athéna nue, alors qu'elle se baignait⁶⁸.

La version la plus commune est aussi la plus perturbante : Tirésias pénètre à plusieurs reprises⁶⁹ dans un monde enchanté et secret (les deux serpents qui copulent dans un recoin)⁷⁰ et l'agresse, bouleversant son rythme. Cette transgression fait tomber les enclos, à l'abri desquelles se déroule le tracé linéaire de la vie humaine, et prépare le terrain pour les événements suivants — des événements marqués par l'irruption d'une fluidité métamorphique qui annule les distinctions normalement opérantes et ouvre les portes au déploiement de la connaissance d'une dimension 'autre'⁷¹.

Venons-en aux détails. Juste au moment de l'intrusion et de l'agression des serpents qui a eu lieu, nous l'avons dit, deux fois, Tirésias expérimente une double transition sexuelle : d'homme il devient une femme et de femme il redevient un homme. L'expérience de l'une et de l'autre condition fait de Tirésias le juge idéal dans la dispute entre Zeus et Héra au sujet des parties de plaisir qui reviennent à l'homme et à la femme dans l'acte sexuel (Zeus prétend que le plaisir est de loin la prérogative de la femme, alors que Héra est d'avis contraire). Ayant fait remarquer que, si l'on divise le plaisir en dix parties, l'homme en a une et la femme neuf⁷², Tirésias est puni par la déesse, irritée de sa réponse, avec la cécité, tandis que le dieu lui fait don de l'art divinatoire. La dispute dans laquelle Tirésias est impliqué et le jugement qu'il est appelé à prononcer constituent, du point de vue narratif, un pont entre les expériences antérieures de Tirésias et sa nouvelle identité de devin : le fait qu'il soit devenu un *mantis* est en quelque sorte justifié par l'introduction (pour cause ?) du motif de la dispute entre Zeus et Héra.

Le noyau du discours, dans la version du mythe dont nous venons de parler, est constitué d'un processus de transformation. Et la transformation concerne toute la personnalité psychophysique de Tirésias, en s'étendant ('d'abord')⁷³ à son identité sexuelle et en déterminant ('ensuite') le développement des facultés divinatoires. Si nous essayons de mettre en série les éléments les plus significatifs de cette version du récit, par une opération certainement arbitraire et pourtant indispensable pour faire la lumière

67 Pour la signification et l'importance de la localisation que Callimaque a proposée dans l'*Hymne à Pallas* (cf. la n. suivante), voir UGOLINI 1995, p. 73-74 et notamment AMBÜHL 2005, p. 113-120. Sur les montagnes qui étaient l'objet d'une vénération effective chez les Grecs, cf. LANGDON 2000 ; ACCORINTI 2010, p. 28-33 avec les notes pertinentes. SPORN 2013, p. 469-470 penche à exclure que même l'Hélicon fût l'objet d'un culte.

68 Callimaque, *Hymne à Pallas*, 57-130, qui dépend au moins en partie (mais apparemment pas pour la localisation du mythe sur l'Hélicon) de Phérécyde *EGMF* 92. Voir, outre la bibliographie mentionnée *supra*, CALAME 2000, p. 169-205 ; AMBÜHL 2005, p. 99-160 ; FOWLER 2013, p. 400-402 ; VERGADOS 2015 ; LIPKA 2022, p. 58.

69 Le motif de l'intrusion, qui est caractérisé par une agressivité apparemment involontaire, n'est pas absent dans la version alternative : voir *infra*.

70 Selon le Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 6, 7, Tirésias descend, à travers son père Eueres, du *gegenes* Oudaios (sur lequel, cf. MICHELS 2023, p. 417-418), l'un des Spartes nés de l'ensemencement des dents du *drakon* que Cadmos avait tué dans la légende de fondation de Thèbes : en quelque mesure, donc, Tirésias est familier *ab origine* avec le monde anguiforme. Cette impression tend à se renforcer si l'on considère la mort du *mantis*, localisée pas loin de la source Tilphousa (près du mont Tilphousion : Pausanias, IX 33, 1) — évidemment la même source à laquelle préside la nymphe Telphousa/Delphousa, à son tour non séparable de la *drakaina* antagoniste d'Apollon dans l'*Hymne homérique à Apollon*, 244-387 — ; le lien entre Tirésias et le serpent émerge aussi ailleurs en Béotie (Pausanias, IX 19, 3). Cf. FONTENROSE 1959, p. 13-14, 366-374, 468, 545-549 ; FONTENROSE 1969. Cf. aussi SCHACHTER 201 ; OGDEN 2013, p. 172 (avec des remarques critiques autour des propositions audacieuses mais pointues de Fontenrose).

71 Il a été signalé que « La rencontre de Tirésias avec les serpents et son changement de sexe préludent au don final de la prophétie, avec lequel ils ont une relation causale. » (FORBES IRVING 1990, p. 169).

72 Ainsi Phlégon dans le passage cité *supra*.

73 Par les guillemets, je souligne le fait que, bien que projetés dans une succession temporelle, les deux éléments du récit (transition sexuelle répétée et acquisition du don de la divination) sont en fait étroitement liés, en ce qu'à travers eux une fluidité de signe métamorphique — abattant les barrières identitaires et ouvrant des horizons de connaissance — prend corps et produit ses propres effets.

sur les messages saillants qu'il véhicule, nous aurons une séquence⁷⁴ formalisable ainsi : dans un scénario montagnard, le protagoniste du mythe se rend responsable d'une intrusion et d'une agression répétées vers un monde régi par des rythmes cachés et inaltérables ; il passe à travers une double transition sexuelle ; il atteint des connaissances supérieures et inaccessibles à la plupart. Je crois pouvoir dire qu'une fois de plus il y a une sorte de relation nécessaire⁷⁵ entre le paysage dans lequel se situe l'événement déclencheur de l'histoire (l'intrusion-agression au détriment des deux serpents a lieu sur la montagne) et l'acquisition du savoir divinatoire indisponible aux simples mortels. Cette relation est médiée par une transition sexuelle circulaire (homme → femme, femme → homme) qui permet d'expérimenter les deux conditions identitaires.

Je serai beaucoup plus bref en ce qui concerne la deuxième version du mythe. Tirésias, ici dans la peau d'un jeune chasseur, voit sur l'Hélicon la déesse Athéna nue alors qu'elle est en train de se baigner⁷⁶ : il se rend ainsi responsable de l'infraction d'un tabou optique d'autant plus remarquable que l'intimité de la déesse *parthénos* est violée. En entrant en contact avec la nudité d'un corps divin et virginal, Tirésias pénètre agressivement dans un univers où il n'est pas autorisé à entrer. Dans ce cas aussi, les enclos, à l'abri desquelles se déroule le tracé linéaire de la vie humaine, tombent. On explique alors comment Tirésias se transforme en dépositaire de l'art divinatoire, liée à l'aveuglement qui, dans cette version du mythe, constitue la peine infligée à la suite de la transgression. Si nous voulons généraliser, le *mantis* fait son entrée dans des territoires inaccessibles à la plupart, classés comme 'interdits'. Dans cette version du mythe de Tirésias, l'infraction du tabou optique est l'*analogon* du savoir que le devin obtient en allant au-delà des limites du savoir normalement dispensé aux êtres humains.

Avant de terminer, je voudrais revenir un instant à notre fil conducteur. Dans le paysage de montagne, les barrières tombent, les distinctions s'effondrent. Ce n'est donc pas un hasard si la métamorphose, qui efface les distinctions, a lieu dans un paysage de montagne maintes et maintes fois⁷⁷. Ici, la fluidité de signe métamorphique fonctionne à tout champ.

Quelques mots pour conclure sur le rapport entre métamorphose et systèmes religieux 'polythéistes' ou à tendance 'monothéiste'. Comment se présente-t-elle chaque fois la rencontre de l'élu ou du prédestiné avec le divin dans l'espace montagnard ? C'est là, à mon avis, le point décisif. Dans les systèmes religieux 'polythéistes' où le surhumain prend des formes multiples, changeantes — en parallèle avec la réalité du monde, puisque le 'polythéisme' est la divinisation de la réalité du monde —, la rencontre avec la dimension que nous avons généralement appelée surhumaine se déroule, selon une logique cohérente, sous le signe du polymorphisme⁷⁸. Par contre, dans les systèmes religieux où le 'polythéisme' se désagrège ou s'est désintégré, le diffuseur du nouveau credo se rapporte à la divinité tendancielle unique en s'assimilant à elle : Moïse⁷⁹, quand il entre en contact avec le dieu d'Israël sur le sommet de la montagne, prend en quelque sorte sa physionomie et se fait le porte-parole des préceptes que l'entité supérieure lui a insufflés. Le terme « transfiguration » est généralement utilisé pour qualifier ce processus, dans une

74 Et c'est sur la séquence qu'il faut se concentrer, pas sur les différents éléments qui la composent (l'intrusion-agression de la paire de serpents, des animaux dans lesquels se concentrent des multiples valeurs symboliques ; la double transition sexuelle), aussi importants soient-ils sans doute.

75 Mais non déterministe ou mécanique : le rapport dont je parle est inhérent à la sphère symbolique (cf. *supra*).

76 BULLOCH 1985, notamment p. 19-23 a insisté sur la connexion entre Athéna, Tirésias et la sexualité. Notre perspective est, en partie, différente.

77 Cf. BUXTON 2013a, p. 21, 24 (ce savant a repris le contenu de l'article que je viens de citer, initialement paru en 1992, dans un de ses ouvrages successifs : BUXTON 1994, p. 92, 94). Voir aussi DELLA DORA 2016, qui insiste à juste titre sur le fait que les sommets des montagnes renferment un pouvoir de transformation ; BERNBAUM 2022, p. 289-291 avec les notes pertinentes. Le remarquable essai de KOELB 2021 s'inspire de Buxton.

78 Je serai plus clair, encore une fois, à travers l'exemple de Tirésias.

79 Le cas de Jésus n'est que partiellement comparable : d'ailleurs, le prophétisme (dont Moïse paraît un archétype) et le binitarisme, ou binitarianisme (le rôle reconnu à Jésus devant le Dieu d'Israël) ne peuvent pas être identifiés.

tentative de délimiter les différences entre des systèmes religieux. Dans une culture comme la grecque, la fluidité des formes est très riche et ne peut pas être réduite à une dimension unique ou prééminente. Tirésias, sur la montagne, se rapporte à un monde surhumain polymorphe et sort de la rencontre en incarnant, pour sa part, le polymorphisme qui se manifeste dans la double et réversible identité sexuelle — ce même polymorphisme qui donne accès au savoir divinatoire, un savoir supérieur⁸⁰.

Le scénario montagnard, où la connaissance ultérieure et le danger s'entremêlent, constitue le lieu propice à une rencontre rapprochée avec le divin⁸¹ : de toute façon les distinctions préétablies tombent, mais le résultat n'est pas acquis, il n'est pas le même pour toutes les religions.

Bibliographie

ACCORINTI, D., 2010, « La montagna e il sacro nel mondo greco », dans A. Grossato (éd.), *La montagna cosmica*, Milano, p. 17-42.

ADAMS, E., 2017, *Cultural Identity in Minoan Crete. Social Dynamics in Neopalatial Period*, Cambridge, [doi:10.1017/9781108178525](https://doi.org/10.1017/9781108178525).

ALBERTZ, R., 2011, « Moses as Mediator of Divine Salvation : The Late Exilic Book of Exodus (Exod 1-34*) », dans G. Eidevall & B. Scheuer (éd.), *Enigmas and Images. Studies in Honor of T.N.D. Mettinger*, Winona Lake, p. 53-72.

ALBERTZ, R., 2015, *Exodus, II : Ex 19-40*, Zürich.

ALBERTZ, R., 2017, *Exodus, I : Ex 1-18*, 2^e éd., Zürich.

ALBERTZ, R., 2018, *Pentateuchstudien*, éd. par les soins de J. Wöhrle avec la collaboration de F. Neumann, Tübingen.

AMBÜHL, A., 2005, *Kinder und junge Helden. Innovative Aspekte des Umgangs mit der literarischen Tradition bei Kallimachos*, Leuven-Paris-Dudley.

ASSMANN, A. & ASSMANN, J. (éd.), 2006, *Verwandlungen*, München.

BERNBAUM, E., 2022, *Sacred Mountains of the World*, 2^e éd., Cambridge, [doi:10.1017/9781108873307](https://doi.org/10.1017/9781108873307).

BREMMER, J., 2019, « Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice : Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal », dans J. Bremmer (éd.), *The World of Greek Religion and Mythology. Collected Essays*, II, Tübingen, p. 349-371, [doi:10.1628/978-3-16-158949-2](https://doi.org/10.1628/978-3-16-158949-2).

BRISSON, L., 1976, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden, [doi:10.1163/9789004295285](https://doi.org/10.1163/9789004295285).

BRÜGGER, C., 2017, « Homer's Iliad Book XXIV », dans S. D. Olson (éd.), *Homer's Iliad : The Basel Commentary* (trad. angl. B. Millis & S. Strack), Boston-Berlin, [doi:10.1515/9781501504396](https://doi.org/10.1515/9781501504396).

BULLOCH, A.W., 1985, *Callimachus, The Fifth Hymn. Edited with Introduction and Commentary*, Cambridge.

⁸⁰ Il faudrait réfléchir sur ce que PODEMANN SØRENSEN 2021, p. 46 écrit à propos du rapport entre divination et métamorphose : « En tant que production et interprétation des signes, la divination implique un processus de métamorphose dans laquelle le signe initialement produit ou observé est transformé en discours faisant autorité et utile. »

⁸¹ Toutefois, la perspective ici adoptée ne coïncide pas avec l'essentialisation du sacré — en tant qu'intrinsèquement inhérent au lieu où il se manifeste — chère à Mircea Eliade : le fait religieux est, au moins pour moi, une création humaine qu'on doit interpréter en termes historiques et culturels.

- BURKETT, D., 2019, « The Transfiguration of Jesus (Mark 9 : 2-8) : Epiphany or Apotheosis ? », *Journal of Biblical Literature* 138, p. 413-432, [doi:10.15699/jbl.1382.2019.542353](https://doi.org/10.15699/jbl.1382.2019.542353).
- BUXTON, R., 1994, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge.
- BUXTON, R., 2009, *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*, New York, [doi:10.1093/oso/9780199245499.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780199245499.001.0001).
- BUXTON, R., 2013a, « Imaginary Greek Mountains », dans R. Buxton, *Myths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts*, Oxford, p. 9-31, [doi:10.2307/632149](https://doi.org/10.2307/632149).
- BUXTON, R., 2013b, « Wolves and Werewolves in Greek Thought », dans R. Buxton, *Myths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts*, Oxford, p. 33-51, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199557615.003.0003](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557615.003.0003).
- CALAME, C., 2000, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris.
- CAMASSA, G., 1982, « Il simbolismo del terzo occhio e la cecità dell'indovino greco », *Quaderni di Storia* 8, 16, p. 249-275.
- CAMASSA, G., 2022, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza, I. Dalla Grecia di età classica alla Palestina nel momento di Gesù*, Roma-Bristol (CT).
- CAPDEVILLE, G., 2017, « Caverne cretesi », dans A. Maiuri (éd.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Brescia, p. 67-97.
- CARRARA, P., 2020, « Poliido di Selimbria : qualche precisazione sulla sua opera », *Prometheus* 46, p. 112-127, [doi:10.13128/prometheus-9220](https://doi.org/10.13128/prometheus-9220).
- CHAVEL, S., 2012, « The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact : Visitation, Pilgrimage, and Prophetic Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination », *Jewish Studies Quarterly* 19, p. 1-55.
- DAVIES, G.I., 2020, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18, I. Commentary on Exodus 1-10*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney.
- DAVIES, W.D. & ALLISON, D.C., JR., 1991, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, II. Introduction and Commentary on Matthew VIII-XVIII*, Edinburgh.
- DELLA DORA, V., 2016, *Mountain. Nature and Culture*, London.
- DI ROCCO, E., 2007, *Io Tiresia. Metamorfosi di un profeta*, Roma.
- DOHMEN, C., 2004, *Exodus 19-40. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien.
- DOHMEN, C., 2015, *Exodus 1-18. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien.
- DOROSZEWSKA, J., 2016, *The Monstrous World. Corporeal Discourses in Phlegon of Tralles' Mirabilia*, Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien.
- FLOWER, M.A., 2008, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London.
- DOZEMAN, T.B., 2021, *Esodo*, trad. it., Torino.
- FONTENROSE, J., 1959, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles, [doi:10.2307/jj.8085318](https://doi.org/10.2307/jj.8085318).
- FONTENROSE, J., 1969, « The Spring Telphusa », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, p. 119-131, [doi:10.2307/2935905](https://doi.org/10.2307/2935905).
- FONTENROSE, J., 1981, *Orion. The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley-Los Angeles-London.

- FORBES IRVING, P.M.C., 1990, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford.
- FOUCAULT, M., 1994, « Des espaces autres », dans M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, IV, 1980-1988. Édition établie sous la dir. de D. Defert & F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, p. 752-762.
- FOWLER, R.L., 2000, *Early Greek Mythography*, I. *Texts*, Oxford, [doi:10.1093/actrade/9780198147404.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780198147404.book.1).
- FOWLER, R.L., 2013, *Early Greek Mythography*, II. *Commentary*, Oxford, [doi:10.1093/actrade/9780198147411.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780198147411.book.1).
- FRONTISI-DUCROUX, F., 2003, *L'homme-cerf et la femme-araignée*, Paris.
- GEORGIADIS, M., 2023, *The Sacred Landscape at Leska and Minoan Kythera*, Philadelphia, [doi:10.2307/jj.3876672](https://doi.org/10.2307/jj.3876672).
- GILDENHARD, I. & ZISSOS, A. (éd.), 2012, *Transformative Change in Western Thought. A History of Metamorphosis from Homer to Hollywood*, London-New York, [doi:10.4324/9781315084640](https://doi.org/10.4324/9781315084640).
- GLOVER, D.B., 2022, *Patterns of Deification in the Acts of the Apostles*, Tübingen.
- GORDON, R., 2015, « Good to Think : Wolves and Wolf-Men in the Graeco-Roman World », dans W. de Blécourt (éd.), *Werewolf Histories*, Basingstoke-New York, p. 25-60, [doi:10.1007/978-1-137-52634-2_2](https://doi.org/10.1007/978-1-137-52634-2_2).
- GUMPERT, M., 2012, *The End of Meaning. Studies in Catastrophe*, Newcastle upon Tyne.
- HANSEN, W., 1996, *Phlegon of Tralles' Book of Marvels. Translated with Introduction and Commentary*, Exeter.
- HANSON, K.C., 1994 [1995], « Transformed on the Mountain. Ritual Analysis and the Gospel of Matthew », *Semeia* 67, p. 147-170.
- HARTENSTEIN, F., 2008, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34*, Tübingen.
- HAUGE, M.R., 2001, *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40*, Sheffield.
- HAWES, G., 2021, *Pausanias in the World of Greek Myth*, Oxford, [doi:10.1093/oso/9780198832553.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198832553.001.0001).
- HAYSOM, M., 2021, « Image, Context and Worldview : Peak Sanctuaries, Tripartite Buildings and the Palace at Knossos », dans J. Bennet (éd.), *Representations. Material and Immaterial Modes of Communication in the Bronze Age Aegean*, Oxford-Philadelphia, p. 11-29, [doi:10.2307/j.ctv1mjqt7.5](https://doi.org/10.2307/j.ctv1mjqt7.5).
- HERRING, S.L., 2013, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Göttingen-Bristol (CT).
- HEUBECK, A., 1990, « Introduction & Commentary », dans A. Heubeck & A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, II. *Books IX-XVI*, Oxford, p. 1-143, [doi:10.1093/actrade/9780198721444.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780198721444.book.1).
- HILHORST, T., 2009, « The Mountain of Transfiguration in the New Testament and in Later Tradition », dans J. van Ruiten & J.C. de Vos (éd.), *The Land of Israel in Bible, History and Theology. Studies in Honour of E. Noort*, Leiden-Boston, p. 317-338.
- HOSSFELD, F.-L., 1998, « "Buchstabe und Geist". Bemerkungen des Alttestamentlers », dans T. Schneider & W. Pannenberg (éd.), *Verbindliches Zeugnis*, III. *Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Freiburg im Breisgau-Göttingen, p. 99-106.
- HUNDLEY, M.B., 2022, *Yahweh among the Gods. The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East*, Cambridge-New York.
- HURST, A. & SCHACHTER, A. (éd.), 1996, *La Montagne des Muses*, Genève.

- HUTZLI, J., 2023, *The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1–Exodus 40*, Tübingen.
- JEON, J., 2021, « The Elders Redaction (ER) in the Pentateuch : Scribal Contributions of an Elders Group in the Formation of the Pentateuch », in J. Jeon (éd.), *The Social Groups behind the Pentateuch*, Atlanta, p. 73-98, [doi:10.2307/j.ctv28w3d6z.8](https://doi.org/10.2307/j.ctv28w3d6z.8).
- JOHNSTON, S.I., 2008, *Ancient Greek Divination*, Chichester, [doi:10.1002/9781444302998](https://doi.org/10.1002/9781444302998).
- JONES, D.W., 1999, *Peak Sanctuaries and Sacred Caves in Minoan Crete*, Jonsered.
- KOELB, J.H., 2021, « Erudite Retreat : Jerome and Francis in the Mountains », dans D. Hollis & J. König (éd.), *Mountain Dialogues from Antiquity to Modernity*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, p. 109-129.
- KÖNIG, J., 2022, *The Folds of Olympus. Mountains in Ancient Greek and Roman Culture*, Princeton-Oxford, [doi:10.2307/j.ctv287skf3](https://doi.org/10.2307/j.ctv287skf3).
- LANGDON, M.K., 2000, « Mountains in Greek Religion », *The Classical World* 93, p. 461-470, [doi:10.2307/4352439](https://doi.org/10.2307/4352439).
- LEVINSON, B.M., 2012, *Fino alla quarta generazione. Revisione di leggi e rinnovamento religioso nell'Israele antico*, trad. it., Milano.
- LIPKA, M., 2022, *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism. Textual Genres and 'Reality' from Homer to Heliodorus*, Berlin-Boston, [doi:10.1515/9783110638851](https://doi.org/10.1515/9783110638851).
- LITWA, M.D., 2014, *Jesus Deus. The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*, Minneapolis.
- LONEY, A.C. & SCULLY, S. (éd.), 2018, *Oxford Handbook of Hesiod*, New York, [doi:10.1093/oxfordhb/9780190209032.001.0001](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190209032.001.0001).
- LORAU, N., 1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- LOUDEN, B., 2011, *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge, [doi:10.1017/CBO9780511779794](https://doi.org/10.1017/CBO9780511779794).
- LUPACK, S., 2010, « Minoan Religion », dans E.H. Cline (éd.), *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000-1000 B.C.)*, New York, p. 251-262, [doi:10.1093/oxfordhb/9780199873609.013.0019](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199873609.013.0019).
- MACRIS, C., 2022, « La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique. Quatre exemples tirés de son traité Sur le mode de vie pythagoricien », dans P.R. Bosman & G.R. Kotzé (éd.), *Ancient Philosophy and Early Christianity. Studies in Honor of J.C. Thom*, Leiden-Boston, p. 137-178, [doi:10.1163/9789004517721_009](https://doi.org/10.1163/9789004517721_009).
- MARCUS, J., 2009, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven-London.
- MARINATOS, N., 2010, *Solar Kingship and Solar Goddess. A Near Eastern Koine*, Urbana-Chicago-Springfield.
- MICHELS, J.A., 2023, *Agenorid Myth in the Bibliotheca of Pseudo-Apollodorus. A Philological Commentary of Bibl. III.1-56 and a Study into the Composition and Organization of the Handbook*, Berlin-Boston, [doi:10.1515/9783110610529](https://doi.org/10.1515/9783110610529).
- MOBERLY, R.W.L., 1983, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, Sheffield.
- MORRIS, C. & PEATFIELD, A., 2022, « Bodies in Ecstasy. Shamanic Elements in Minoan Religion », dans D.L. Stein, S.K. Costello & K.P. Foster (éd.), *The Routledge Companion to Ecstatic Experience in the Ancient World*, London-New York, p. 234-283, [doi:10.4324/9781003041610-19](https://doi.org/10.4324/9781003041610-19).
- MOSES, A.D.A., 1996, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*, Sheffield.

- MÜLLER, W. & PINI, I., 2002, « Katalog », dans M.A.V. Gill, W. Müller & I. Pini (éd.), *CMS II 8, 1. Iraklion Archäologisches Museum. Die Siegelabdrücke von Knossos. Unter Einbeziehung von Funden aus anderen Museen*, Mainz am Rhein, p. 147-432.
- NELSON, T.J., 2023, *Markers of Allusion in Archaic Greek Poetry*, Cambridge, [doi:10.1017/9781009086882](https://doi.org/10.1017/9781009086882).
- OGDEN, D., 2008, *Perseus*, London-New York, [doi:10.4324/9780203932131](https://doi.org/10.4324/9780203932131).
- OGDEN, D., 2013, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199557325.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557325.001.0001).
- OGDEN, D., 2021, *The Werewolf in the Ancient World*, Oxford, [doi:10.1093/oso/9780198854319.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198854319.001.0001).
- ORLOV, A.A., 2019, *The Glory of the Invisible God. Two Powers in Heaven Traditions and Early Christianity*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney.
- ORLOV, A.A., 2022, *Embodiment of Divine Knowledge in Early Judaism*, London-New York, [doi:10.4324/9781003216100](https://doi.org/10.4324/9781003216100).
- PARKHOUSE, S., 2019, *Eschatology and the Saviour. The Gospel of Mary among Early Christian Dialogue Gospels*, Cambridge.
- PAVLOVITCH, P., 2018, « The Sīra », dans H. Berg (éd.), *Routledge Handbook on Early Islam*, London-New York, p. 65-78.
- PODEMANN SØRENSEN, J., 2021, « The Rhetoric of Divination : A Comparative Approach », dans J.F. Sørensen & A.K. Petersen (éd.), *Theoretical and Empirical Investigations of Divination and Magic. Manipulating the Divine*, Leiden-Boston, p. 41-73, [doi:10.1163/9789004447585_004](https://doi.org/10.1163/9789004447585_004).
- POLAK, F., 1996, « Theophany and Mediator : The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus », dans M. Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, Leuven, p. 113-147.
- PUCCI, P., 2007, *Inno alle Muse. (Esiodo, Teogonia, 1-115). Testo, introduzione, traduzione e commento*, Pisa-Roma.
- PUCCI, P., 2009, « The Poetry of the *Theogony* », dans F. Montanari, A. Rengakos & C. Tsagalis (éd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden-Boston, p. 37-70, [doi:10.1163/9789047440758_004](https://doi.org/10.1163/9789047440758_004).
- QUANTIN, F., 2005, « À propos de l'imaginaire montagnard en Grèce ancienne », dans S. Brunet, D. Julia & N. Lemaitre (éd.), *Montagnes sacrées d'Europe. Actes du Colloque « Religion et montagnes » (Tarbes, 30 mai-2 juin 2002)*, Paris, p. 23-34.
- RIJKSBARON, A., 2018a, « Discourse Cohesion in the Proem of Hesiod's *Theogony* », dans A. Rijksbaron, *Form and Function in Greek Grammar. Linguistic Contributions to the Study of Greek Literature*, éd. par les soins de R.J. Allan, E. van Emde Boas & L. Huitink, Leiden-Boston, p. 185-209, [doi:10.1163/9789004386129_011](https://doi.org/10.1163/9789004386129_011).
- RIJKSBARON, A., 2018b, « The Imperfect as the Tense of Substitutionary Perception », dans A. Rijksbaron, *Form and Function in Greek Grammar. Linguistic Contributions to the Study of Greek Literature*, éd. par les soins de R.J. Allan, E. van Emde Boas & L. Huitink, Leiden-Boston, p. 133-169, [doi:10.1163/9789004386129_009](https://doi.org/10.1163/9789004386129_009).
- ROBINSON, J.R., 2023, « "Listen to Him!" : Angelic and Divine Typology in Mark's Transfiguration Account », *Horizons in Biblical Theology*, p. 1-26, [doi:10.1163/18712207-12341472](https://doi.org/10.1163/18712207-12341472).
- ROSATI, G., 2007, dans Ovidio, *Metamorfosi II (Libri III-IV)*, Milano.
- SAVRAN, G.W., 2005, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, London-New York.

- SCHACHTER, A., 2016, « Tilphossa : The Site and Its Cults », dans A. Schachter, *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*, Cambridge, p. 372-380.
- SHARROCK, A., 2020, « Gender and Transformation. Reading Women, and Gender in Ovid's *Metamorphoses* », dans A. Sharrock, D. Möller & M. Malm (éd.), *Metamorphic Readings. Transformation, Language, and Gender in the Interpretation of Ovid's Metamorphoses*, Oxford, p. 33-53, [doi:10.1093/oso/9780198864066.003.0003](https://doi.org/10.1093/oso/9780198864066.003.0003).
- SKA, J.-L., 2009a, « Exodus 19 : 3-6 and the Identity of Post-Exilic Israel », dans J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, Tübingen, p. 139-164.
- SKA, J.-L., 2009b, « Vision and Meal in Exodus 24 : 11 », dans J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, Tübingen, p. 165-183.
- SOMMER, B.D., 2015, *Revelation and Authority. Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven-London, [doi:10.2307/j.ctvggx3zd](https://doi.org/10.2307/j.ctvggx3zd).
- SPORN, K., 2013, « "Der göttliche Helikon". Bergkulte oder Kulte auf den Bergen in Griechenland », dans R. Breitwieser, M. Frass & G. Nightingale (éd.), *Calamus. Festschrift für H. Grassl zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 465-477.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., 2009, « The Portrait of a Seer. The Framing of Divination Paradigms through Myth in Archaic and Classical Greece », dans U. Dill & C. Walde (éd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin-New York, p. 158-188, [doi:10.1515/9783110217247.3.158](https://doi.org/10.1515/9783110217247.3.158).
- SURLS, A., 2017, *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus. From Etymology to Literary Onomastics*, Winona Lake, [doi:10.5325/j.ctv1bxhm2](https://doi.org/10.5325/j.ctv1bxhm2).
- THALMANN, W.G., 1984, *Conventions of Form and Thought in Early Greek Poetry*, Baltimore-London.
- TOMKINS, P., 2012, « Landscapes of Ritual, Identity, and Memory. Reconsidering Neolithic and Bronze Age Cave Use in Crete, Greece », dans H. Moyes (éd.), *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, Boulder, p. 59-79.
- TOMMASI, C.O., 2020, « Da indovino tebano a profeta universale. Alcune metamorfosi di Tiresia in età tardoantica », dans P. Ceconi & C. Tornau (éd.), *Städte und Stadtstaaten zwischen Mythos, Literatur und Propaganda*, Berlin-Boston, p. 269-292, [doi:10.1515/9783110656893-012](https://doi.org/10.1515/9783110656893-012).
- TORRES, J., 2014, « Teiresias, the Theban Seer », *Trends in Classics* 6, p. 339-356, [doi:10.1515/tc-2014-0018](https://doi.org/10.1515/tc-2014-0018).
- TULLY, C.J. & CROOKS, S., 2020, « Enthroned upon Mountains : Constructions of Power in the Aegean Bronze Age », dans L. Naeh & D. Brostowsky Gilboa (éd.), *The Ancient Throne. The Mediterranean, Near East, and Beyond, from the 3rd Millennium BCE to the 14th Century CE. Proceedings of the Workshop Held at the 10th ICAANE in Vienna, April 2016*, Vienna, p. 37-59.
- TYREE, L., 2013, « Defining Bronze Age Ritual Caves in Crete », dans F. Mavridis & J.T. Jensen (éd.), *Stable Places and Changing Perceptions : Cave Archaeology in Greece*, Oxford, p. 176-187.
- UGOLINI, G., 1995, *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias*, Tübingen.
- USTINOVA, Y., 2009, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search of Ultimate Truth*, Oxford, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001).
- VAN ESSEN, J., 2018, « Le Mi'rāğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », dans J. van Essen, *Kleine Schriften*, éd. par les soins de H. Biester, III, Leiden-Boston, p. 1775-1804, [doi:10.1163/9789004336483_131](https://doi.org/10.1163/9789004336483_131).

- VERGADOS, A., 2015, « Narrative Strategies and Hesiodic Reception in Callimachus' Λουτρὰ Παλλάδος », dans A. Faulkner & O. Hodkinson (éd.), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Leiden-Boston, p. 69-86, [doi:10.1163/9789004289512_006](https://doi.org/10.1163/9789004289512_006).
- VERGADOS, A., 2020, *Hesiod's Verbal Craft. Studies in Hesiod's Conception of Language and Its Ancient Reception*, Oxford, [doi:10.1093/os0/9780198807711.001.0001](https://doi.org/10.1093/os0/9780198807711.001.0001).
- WARNER, M., 2002, *Fantastic Metamorphoses, Other Worlds. Ways of Telling the Self*, Oxford.
- WATROUS, L.V., 1996, *The Cave Sanctuary of Zeus at Psychro. A Study of Extra-Urban Sanctuaries in Minoan and Early Iron Age Crete*, Liège-Austin.
- WEST, M.L., 1966, Hesiod, *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.
- WEST, M.L., 1997, *The East Face of Helicon. Western Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, [doi:10.1093/os0/9780198150428.001.0001](https://doi.org/10.1093/os0/9780198150428.001.0001).
- WEST, M.L., 2018, « Unmetrical Verses in Homer », dans D. Gunkel & O. Hackstein (éd.), *Language and Meter*, Leiden-Boston, p. 362-379, [doi:10.1163/9789004357778_016](https://doi.org/10.1163/9789004357778_016).
- WILSON, B.E., 2021, *The Embodied God. Seeing the Divine in Luke-Acts and the Early Church*, New York.
- WOLTER, M., 2016, *The Gospel According to Luke, I (Luke 1-9 : 50)*, trad. angl., Waco.
- YARBRO COLLINS, A., 2007, *Mark. A Commentary*, éd. par les soins de H.W. Attridge, Minneapolis.
- ZIMMERMANN, K., 1997, s.v. *Teiresias*, *LIMC VIII* 1, p. 1188-1191.

Section Posters



L'Italie centro-méridionale et la Sicile



F^anum oblitterum. Il santuario e la stipe votiva della dea Marica tra vecchi dati e nuove ricerche

Rita CIOFFI

RIASSUNTO

Il santuario della dea Marica sorge presso la riva destra del fiume Garigliano, nel territorio di Minturno (LT, antica *Minturnae*) e fu scavato nel 1926. La pubblicazione del tempio e della ricca fossa votiva avvenne nel 1938, ad opera di Paolino Mingazzini. Il santuario, appartenente alla dea Marica, è circondato da un *lucus* che gli antichi consideravano sacro, situato in prossimità di un tratto in cui il fiume ha le quote più basse e poggia sulle fondamenta di terreni alluvionali in prossimità di un'area da sempre paludosa: il nome di Marica indica forse « una donna/dea che si bagna nelle acque stagnanti », in perfetta corrispondenza con il luogo sacro di cui è stata, ininterrottamente, protettrice per secoli. Ancora oggi, a quasi 100 anni dalla scoperta, il sito è il principale marcatore documentario per ricostruire la religiosità e la cultura materiale degli Ausoni/Aurunci, sulla cui etnogenesi ed estensione territoriale le fonti letterarie, sia greche che latine, delineano quadri fortemente eterogenei.

Parole chiave : Aurunci, *lucus* sacro, palude, Piana Campana, stipe votiva

ABSTRACT

The sanctuary of the goddess Marica rises near the right bank of the river Garigliano, in the territory of Minturno (LT, ancient *Minturnae*) and was excavated in 1926. The publication of the temple and the rich votive pit took place in 1938, by Paolino Mingazzini. The sanctuary, belonging to the goddess Marica, is surrounded by a *lucus* that the ancients considered sacred, located near a stretch where the river has the lowest elevations and rests on the foundations of alluvial soils close to an area that has always been swampy: the name of Marica maybe indicates “a woman/goddess who bathes in stagnant waters”, in perfect correspondence with the sacred place of which she has been, continuously, a protector for centuries. Still today, almost 100 years after the discovery, the site is the main documentary marker to reconstruct the religiosity and material culture of Ausoni/Aurunci, on whose ethnogenesis and territorial extension the literary sources, both Greek and Latin, outline strongly heterogeneous frameworks.

Keywords : Aurunci, Piana Campana, swamp, sacred *lucus*, votive pit

La letteratura archeologica annovera, tra i più rilevanti contesti culturali degli Ausoni, il santuario di una divinità epicorica - Marica - ubicato nel territorio di *Minturnae* (LT, Minturno) presso la riva destra del fiume Garigliano, a 500 m ca dal mar Tirreno (fig. 1).¹ Non risulta del resto troppo azzardato affermare che il santuario costituì uno dei maggiori centri culturali dell'antica popolazione degli Ausoni/Aurunci, sulla cui etnogenesi ed estensione territoriale vige una situazione altamente eterogenea se non addirittura confusa, a partire dall'esegesi delle fonti letterarie, tanto di matrice greca quanto di matrice latina.² Il santuario, collocato in prossimità di un fiume anticamente navigabile e della costa, sorge anche a poca distanza dalla colonia latina di *Minturnae*, dedotta nel 296 a.C.,³ e occupa una 'zona di cuscinetto' tra i confini odierni della Campania settentrionale e del Lazio meridionale, vale a dire la zona più a nord della cosiddetta Piana Campana; dal momento della deduzione coloniale è anzi evidente che Minturno, in generale, abbia ottemperato alla funzione di «principale città di transito fra il *Latium novum* e la Campania»⁴, mentre sembra che il santuario, una volta entrato nell'orbita romana, abbia vissuto un particolare momento di fioritura, da attribuire verosimilmente alla specializzazione di attività portuali e artigianali presso il Liri.⁵

Purtroppo, allo stato attuale delle ricerche archeologiche non sappiamo dove ricercare l'omonimo centro aurunco di *Minturnae* da Livio menzionato, assieme a *Vescia* e *Ausona*,⁶ tra gli *oppida* ausoni della zona, e variamente collocato nel corso degli anni: inizialmente, infatti, si pensò che essa coincidesse con il successivo stanziamento romano, sulla base però di una errata datazione delle mura.⁷ Per altri studiosi, invece, la città ausone sarebbe da posizionare nello stesso luogo in cui sorge l'attuale Minturno e dove, nel Medioevo, era collocato il sito che prese il nome di Traetto.⁸ Non abbiamo in realtà tracce materiali consistenti dell'omonimo abitato ausone, probabilmente articolato in maniera piuttosto complessa attraverso un sistema di *vici* sparsi a carattere agrario,⁹ per cui il santuario di Marica si configura come uno dei pochi elementi archeologici noti per indagare l'organizzazione territoriale del popolamento ausone/aurunco¹⁰ che, del resto, potrebbe essersi sempre organizzato politicamente intorno alla struttura santuariale. Con il santuario minturnese sembra inoltre combaciare, in maniera assolutamente simmetrica, il santuario di località Panetelle, presso Mondragone, sulla riva destra del fiume Savone,¹¹ cui deve aggiungersi - con la stessa funzione topografica di delimitazione - anche il santuario di Monte Grande a *Cales*.¹² È possibile che tali santuari abbiano ottemperato all'esigenza di delimitare parte della Piana Campana, chiudendo a sud l'area aurunca dalla parte calena e ponendosi come confine territoriale, frontiera esterna a contatto con culture diverse; al contrario, il santuario della dea Marica presso il fiume Garigliano andrebbe inteso come un confine interno alla stessa area aurunca. Purtroppo, il problema topografico persiste: fin quando, infatti, non sarà possibile ipotizzare con un maggiore grado di verosimiglianza la collocazione dell'abitato

1 Da ultimo si veda BOCCALI & FERRANTE 2016 con bibliografia precedente.

2 Non è questa la sede per una disamina puntuale delle fonti letterarie e delle questioni rilevate dalla storiografia moderna; per avere un quadro di massima sul problema degli Ausoni, si veda LEPORE 1989; PAGLIARA 1999; PAGLIARA 2002.

3 Livio, *Dalla fondazione della città*, X, 21.

4 D'URSO 1985, p. 25.

5 ANDREANI 2003, p.194.

6 *Dalla fondazione della città*, IX, 25.

7 Così JOHNSON 1935, p. 21-22. Cfr., da ultimo, BOCCALI & MASTRORILLI 2016, p. 88.

8 COARELLI 1982, p. 368; COARELLI 1989, p. 29.

9 COARELLI 1989, p. 33; ARTHUR 1991, p. 16-17; ANDREANI 2003, p. 192, nota n°. 82.

10 Tradizionalmente, il differente uso degli aggettivi ausone e aurunco si ricollega a un fenomeno di rotacismo caratteristico del dialetto dei Volsci. Più in generale si può sintetizzare il problema ricordando che, mentre gli Ausoni avrebbero avuto un ruolo piuttosto generalizzato nell'Italia preistorica, gli Aurunci sarebbero stati, in epoca storica, quella porzione di popolazione relegata dall'altra parte del Massico e intorno alla valle del Garigliano. Per un quadro sintetico, si veda SMITH 2019, in particolare p. 447-450.

11 TALAMO 1993; ZANNINI 2016.

12 PASSARO & SVARENA 2006.

aurunco e definire meglio l'organizzazione della città antica, sarà impossibile stabilire il rapporto tra il centro abitato e il luogo di culto prima della fondazione della colonia romana. Dal punto di vista geografico e geomorfologico, la piana del Garigliano si presenta quasi tutta chiusa dai rilievi collinari e montuosi, eccezion fatta per il lato costiero: a N e a NO si estende la propaggine orientale dei monti Aurunci; a E si incontra il vulcano di Roccamonfina, mentre a S la piana del Garigliano è separata da quella del Volturno per il tramite del monte Massico. Il paesaggio costiero era certamente caratterizzato da un ambiente alluvionale, paludoso e acquitrinoso, come del resto descrivono minuziosamente le fonti letterarie; tra esse, ha un peso notevole Plutarco¹³, allorquando narra la fuga di Mario dai sicari di Silla e ne descrive l'immersione – salvifica e rituale – nella palude della dea Marica.



Fig. 1 : Collocazione del santuario presso la foce del fiume Garigliano. Localizzazione su “Carta Topografica d’Italia” (IGM) alla scala 1:25.000 (Foglio 171 I-SO (Foce del Garigliano), anno 1957, serie 25v).

Proprio in una località paludosa denominata Le Grotte, presso la riva destra del fiume, già nel 1828 furono fortuitamente rinvenuti svariati reperti in ceramica e bronzo.¹⁴ Alcuni anni più tardi Giulio Quirino Giglioli pubblicò i risultati di una sua personale ricognizione e, supportato dalla presenza di alcuni ruderi e dal rinvenimento di due iscrizioni che citavano la dea Marica¹⁵, avanzò senza remore l'ipotesi che in quella località potesse sorgere il luogo di culto dedicato alla dea, auspicando indagini più approfondite. Tale auspicio fu soddisfatto da uno scavo condotto dal 21 luglio al 20 novembre del 1926 grazie al volere dell'allora Ministro dell'Educazione Nazionale Pietro Fedele, sotto la direzione del Soprintendente alle Antichità della Campania, Amedeo Maiuri; contestualmente, l'incarico di ispezionare solo saltuariamente lo scavo fu affidato a Paolino Mingazzini, autore, nel 1938, della pubblicazione completa. Nella fattispecie, lo scavo interessò soltanto l'edificio templare vero e proprio (fig. 2), lungo i lati del quale fu intercettata e portata alla luce una ricchissima stipe votiva, composta da materiali architettonici, vasellame ed *ex voto*

¹³ Plutarco, *Mario*, 39, 8; Agostino, *De Civitate Dei* II, 23.

¹⁴ CIUFFI 1888, p. 398.

¹⁵ *ILS* 9264=AE 1908, 83; *CIL* I², 2438=ILLRP 216; VIBERT & PIGANOL 1907, p. 496-497; GIGLIOLI 1911, p. 60-63; TOMMASINO 1942, p. 263.

(in ceramica, bronzo, ferro, oltre a pochissimi reperti in oro e argento) che coprono un arco cronologico vastissimo, grossomodo dal IX secolo a.C. fino all'età romano-imperiale.¹⁶ Sulla base dell'analisi architettonica e stilistica delle terrecotte fu possibile individuare due distinte fasi del tempio: una prima fase, riferibile ai resti in tufo nero poggiati direttamente sul terreno di natura alluvionale, è databile alla prima metà del VI secolo a.C. (con un rifacimento del tetto nella metà successiva¹⁷ e un altro, probabile, in epoca repubblicana¹⁸); una fase di età romano-imperiale, invece, era testimoniata da alzati in conglomerato cementizio rivestito di mattoni e zoccolo in travertino.¹⁹ Per quanto riguarda la prima fase del tempio, in particolare, Mingazzini pubblicò la ricostruzione di un tempio italico in tufo privo di opistodomo aperto sul lato posteriore. Tale ricostruzione è stata rimessa in discussione in anni piuttosto recenti da Elena Laforgia, la quale ha invece proposto una planimetria di tipo ellenizzante, basata sul sistema di misurazione del piede attico pari a 29,2 cm.²⁰ Tale ipotesi non è purtroppo dimostrabile, ma le stesse terrecotte architettoniche sembrano ricalcare modelli figurativi propri del linguaggio iconografico greco-campano di cui Capua fu la principale fucina artistica; le maggiori consonanze si riscontrano soprattutto per le cosiddette antefisse a testa femminile di tipo dedalico, databili tra il 580 e il 560 a.C. (fig. 3).²¹



Fig. 2 : Tempio della dea Marica in fase di scavo (1926). Lastra digitalizzata da Giorgio Albano per conto del Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Su concessione del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Ufficio Fotografico; n. inv. della foto: 4347.

16 Una datazione così alta è stata proposta, sulla base di alcuni confronti tipologici e stilistici condotti su diverse statuine in terracotta, in GUIDI 1980, p. 149; 1989-1990, p. 411-413. Tra gli obiettivi della ricerca condotta attualmente dalla scrivente vi è anche quello di riuscire a definire, con un maggiore margine di certezza, i limiti cronologici entro i quali può essere considerata la frequentazione del sito.

17 RESCIGNO 1993.

18 ANDRÉN 1940, p. 484, 493, II:3, a-c – II:4; LIVI 2006, p. 109-110: si tratta di antefisse a forma di palmetta circolare prodotte con lo stesso stampo di quelle che adornavano il *Capitolium* di Minturno; resta particolarmente problematico stabilire se facessero parte del tempio vero e proprio o di un altro edificio collocato all'interno del santuario.

19 Sulla decorazione architettonica della fase di età imperiale, vedi MESOLELLA 2012.

20 LA FORGIA 1992.

21 RESCIGNO 1993, p. 343 e fig. 204.

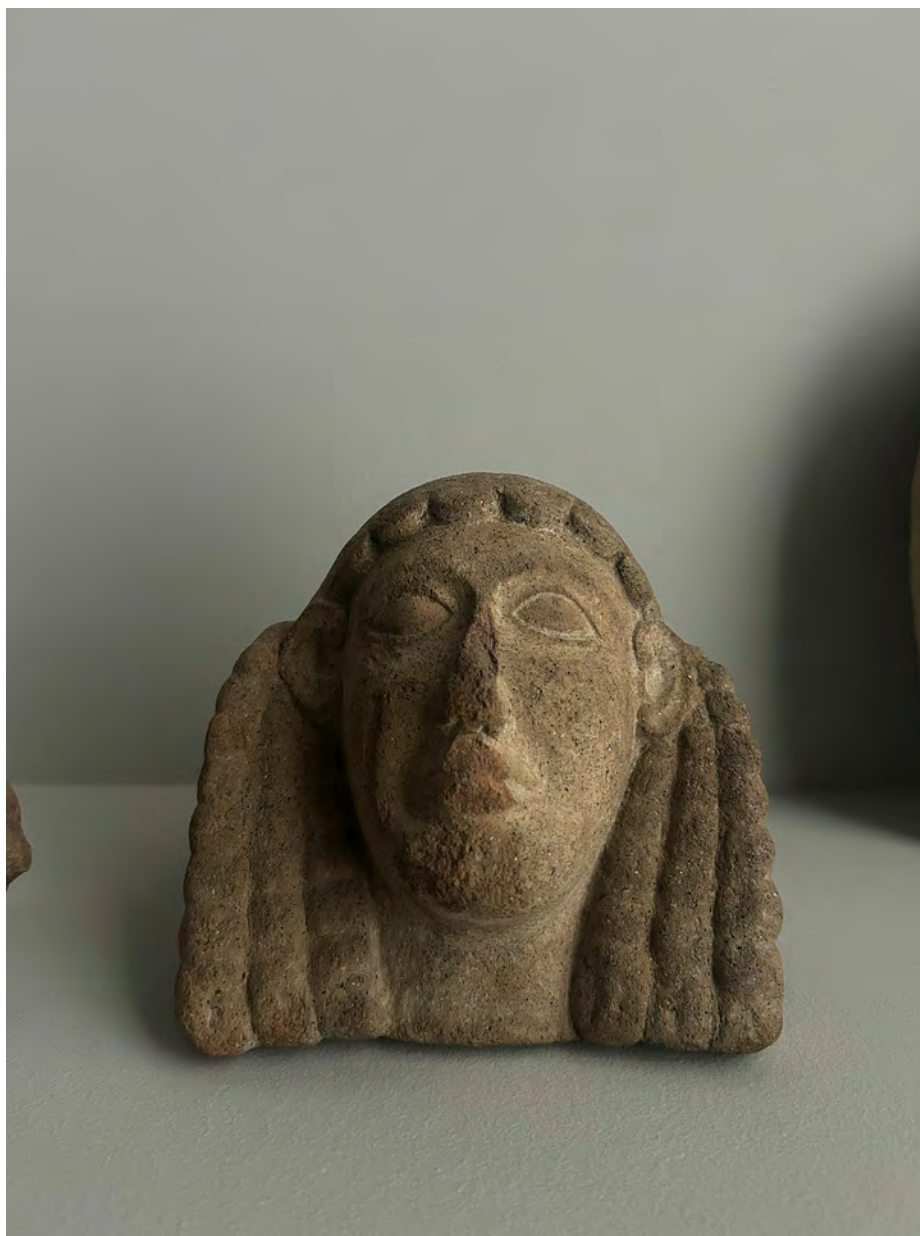


Fig. 3 : Antefissa « a testa dedalica » pertinente al tetto di prima fase dell'edificio arcaico. Attualmente in mostra nella sezione “La Piana Campana”, Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Foto Autore su concessione del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Ufficio Fotografico.

Una questione tanto complessa quanto interessante attiene al culto: assieme agli *ex voto*, infatti, l'etimologia concorre a delineare il quadro cultuale della dea. Nel corso degli anni, diversi studiosi si sono confrontati con il problema etimologico legato al teonimo Marica, avanzando diverse proposte che si accompagnano, di volta in volta, a riflessioni circa gli attributi, le epiclesi e le caratteristiche divine.²² Da tempo si è pensato di connettere Marica al centauro *Mares*, progenitore della stessa stirpe degli Ausoni²³ e con il quale la dea potrebbe costituire il modello tradizionale di una coppia divina. Particolarmente

²² Non è questa la sede per approfondire questioni filologiche particolarmente complesse; per avere però un'idea delle diverse ipotesi avanzate: KROLL 1930, col. 1755; SCHULZE 1933, p. 552; BERTOLDI 1951, p. 23-25; CRISTOFANI 1996, p. 26; TROTTA 1989, p. 20.
²³ Per questo collegamento si veda in generale LEPORE 1989.

suggestiva è però l'idea di ricercare l'origine del nome nella tradizione linguistica indoeuropea. Il teonimo Marica, infatti, potrebbe derivare dalla radice indoeuropea **móri* indicante non il mare – come saremmo spinti immediatamente a pensare – quanto piuttosto un'acqua interna, come la palude e l'acquitrino²⁴. Di rimando, Marica sarebbe la dea del corso stagnante²⁵. Come Artemide è detta in greco Λιμναία e Λιμνάτις per indicare la sua appartenenza e il suo dominio incontrastato sulla natura e sui luoghi selvosi/paludosi, anche Marica, se accogliamo l'ipotesi di un teonimo topico, diventa la dea della palude, signora della natura selvaggia e indomita. L'etimologia, a questo punto, indicherebbe uno stretto legame con la natura che deve necessariamente determinare dalla collocazione del santuario all'interno di un *lucus* sacro, caratterizzato dalla presenza di querce e circondato da una palude che fungeva da elemento topografico e di separazione tra il santuario stesso e la zona circostante.²⁶ Più nello specifico, nel caso di Marica possiamo affermare che il culto sia stato *ex antiquo* un culto naturalistico, dipendente dall'ambiente naturale; non a caso, la datazione di alcuni *ex voto* – di non poco anteriore all'edificazione dell'edificio templare vero e proprio – potrebbe suggerire che il culto sia stato praticato, nelle sue fasi più antiche, a diretto contatto con la natura, verosimilmente presso un altare graminaceo²⁷. La relazione, a questo punto ontologica, tra la dea e l'etimologia del proprio teonimo chiarisce anche alcuni aspetti della personalità divina e del culto tributato. La collocazione del santuario, così come accade anche per i santuari di Artemide *Limnatis*²⁸, è efficace a rimarcare un'arcaica e primitiva extraterritorialità che segna in un certo senso il confine fisico tra il mondo laico e quello sacro delle acque²⁹, tra nascita e morte.³⁰ Gli spazi consacrati a queste divinità, in sostanza, si presentano come « spazi di limite, passaggio, margine, conciliazione »³¹ cui corrisponde una natura divina anch'essa *extra liminare*.³² Marica sarebbe, come sembrano suggerire anche gli *ex voto* (statuine di bambini in fasce, di giovinetti, di offerenti con la mano sul seno o sul grembo) protettrice dei neonati e, per estensione, garante della salute degli adolescenti.³³ Secondo Mingazzini, inoltre, Marica andrebbe assimilata a Diana/Artemide per il suo aspetto extra-politico, divenendo protettrice di tutti gli elementi esclusi dalla gerarchia sociale: contadini, schiavi, esuli³⁴, vergini e partorienti.³⁵ Quanto continuamente nel corso dei secoli tali elementi della società abbiano frequentato il santuario ed effettuando quali significative azioni rituali ed – eventualmente – anche commerciali³⁶, è questione ancora aperta, alla quale solo uno studio analitico potrà dare risposta.

24 LAZZERONI 1964, p. 132; DE SIMONE 1998, p. 67; cfr. anche TRAINA 1988, p. 58.

25 DE SIMONE 1998, p. 66, 68.

26 La palude generalmente costituisce un elemento topografico che rimarca una forte marginalità; ciò nonostante, sono molti gli esempi, nel mondo greco, di *poleis* che si articolano a partire dalle paludi, essenziali per la difesa della città ma anche per il sistema agricolo-pastorale. Sui modelli di interazione tra paludi e città si veda, da ultimo, CALIÒ 2022 con bibliografia precedente. In generale, sul carattere sacro della palude, si veda TRAINA 1988, p. 120-124.

27 MINGAZZINI 1938, col. 935-941.

28 MORIZOT 1999.

29 TRAINA 1988, p. 121; in realtà, l'acqua stagnante della palude porta con sé elementi non propriamente benefici. È dunque attraverso la deificazione della palude stessa, e la creazione di una personalità divina che tali aspetti negativi vengono di fatto annullati e diventa possibile affidare a Marica – divinità *addomesticata* – partorienti, infanti e adolescenti. Cfr. GIONTELLA 2006, p. 235-237.

30 CALIÒ 2022, p. 22.

31 MONTEPAONE 1993, p. 71; cfr. anche CRISTOFANI 1996, p. 27; CERCHIAI 1999, p. 235;

32 Più in generale Marica – per diversi aspetti culturali, linguistici, mitologici e per la collocazione del suo santuario – è associata anche ad altre divinità del *pantheon* greco-romano come ad esempio Hekate Trivia, Afrodite Pontia, Circe, Mefite. Cfr. CERCHIAI 1999, p. 235-241; MARAS 2005, p. 33-48. Per le fonti letterarie che associano Marica a Venere e a Circe si vedano, rispettivamente, Servio, *ad Aeneidem*, VII, 47 e. XII, 164.

33 WISSOWA 1912, p. 49; MINGAZZINI 1938, col. 944; TROTTA 1989, p. 18; LIVI 2006, p. 107.

34 La palude, in funzione di *vorago*, aveva anche il valore di nascondiglio: TRAINA 1988, p. 121.

35 MINGAZZINI 1938, col. 944; del resto, proprio in virtù della collocazione liminare, BRELICH 2013, p. 129-138 ipotizza che i santuari di Artemide *Limnatis* fossero anche il luogo deputato all'iniziazione femminile.

36 Per la sua collocazione geografica oltre che per la sua conformazione geomorfologica, la zona in cui sorge il santuario ben si adatterebbe ad un utilizzo come zona portuale, intrattenendo un rapporto privilegiato con tutta l'area circostante dall'età

Sebbene in parte dimenticato dalla letteratura scientifica o, se si vuole, troppo spesso marginalizzato, il contesto di cui si è presentata in questa sede una rapida trattazione costituisce infatti una fonte ricca di problemi di natura diversa: spinge a riflettere attentamente, come in questo caso, sul legame spesso indissolubile tra la natura e la divinità venerata all'interno di un santuario; al tempo stesso pone numerosi interrogativi sul rapporto tra luogo di culto e il territorio circostante, tra le produzioni artigianali indigene, greche, magnogreche e romane, sull'articolazione delle forme di culto nel corso dei secoli, oltre che sui fenomeni di ibridazione socio-culturale di un territorio particolarmente complesso ed eterogeneo come quello della Piana Campana. Tutte queste, ma non solo, sono le domande che la ricerca dottorale in corso proverà ad affrontare, e alle quali si spera di poter dare significative risposte.

Bibliografia

ANDREANI, M., 2003, « Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano », in S. Quilici Gigli & L. Quilici (éd.), *Santuari e luoghi di culto dell'Italia antica. Atlante tematico di topografia antica* 12, Roma, p. 177-207.

ANDRÉN, A., 1940, *Architectural terracottas from Etrusco-Italic temples*, vol. II, Leipzig.

ARTHUR, P., 1991, *Romans in Northern Campania: Settlement and Land-use around the Massico and Garigliano Basin*, Rome.

BELLINI, G.R., TRIGONA, S.L. & MATULLO, G., 2011, « Minturnae. Il Garigliano », in G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina* 7 (*Atti del convegno "Settimo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina", Roma 9-11 marzo 2010*), Roma, p. 563-674.

BERTOLDI, V., 1951, « Metodi vecchi e nuovi nella ricerca etimologica », *AGI* 36, p. 1-48.

BOCCALI, L. & FERRANTE, C., 2016, « Minturno. Garigliano. Foce. Lucus Maricae », in C. Ferrante, J.-C. Lacam & D. Quadrino (éd.), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) 4. Regio I: Fondi, Formia, Minturno, Ponza*, Paris, p. 107-118, [doi:10.4000/books.cdf.4278](https://doi.org/10.4000/books.cdf.4278)

BOCCALI, L. & MASTRORILLI D., 2016, « Minturnae (Minturno). Introduzione », in C. Ferrante, J.-C. Lacam & D. Quadrino (éd.), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) 4. Regio I: Fondi, Formia, Minturno, Ponza*, Paris, p. 87-98, [doi:10.4000/books.cdf.4272](https://doi.org/10.4000/books.cdf.4272)

BRELICH, A., 2013, *Paidés e Parthenoi*, 2° ed., Roma.

CALIÒ, L.M., 2022, « Paludi e Polis. Modelli di interazione », in L. M. Calìo *et al.* (éd.), *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Catania, p. 9-24.

CERCHIAI, L., 1999, « Appunti sui culti di Marica e Mefite », *OCNUS* 7, p. 235-241.

CIUFFI, G., 1888, « Memorie storiche ed archeologiche della città di Traetto (Minturno) », in M. Ruggiero (éd.), *Degli scavi di antichità nelle province di terraferma dell'antico regno di Napoli dal 1743 al 1876*, 2ª ed., Napoli, s. v. *Minturnae*. Consultabile al sito: <https://arachne.uni-koeln.de/Tei-Viewer/cgi-bin/teiviewer.php?manifest=BOOK-ZID1319079>

COARELLI, F., 1982, *Lazio*, Roma.

arcaica fino al periodo imperiale che prendeva avvio da un sistema integrato mare-fiume. Sebbene la presenza di ceramica greca di importazione sia scarsissima, il rapporto anche commerciale che si può indagare tra la città romana e l'area sacra è innegabile e gode di ampio spazio in letteratura: si veda, ad esempio, TROTTA 1989, p. 20-21; BELLINI, TRIGONA, MATULLO 2011, p. 567-568; GREGORI & NONNIS 2013, p. 163-167.

- COARELLI, F., 1989, « *Vescia*: una proposta di localizzazione », in F. Coarelli (éd.), *Minturnae*, Roma, p. 29-34.
- CRISTOFANI, M., 1996, « Due testi dell'Italia preromana », *QuadAeI* 25, p. 9-32.
- DE SIMONE, C., 1998, « La nuova iscrizione aurunca-arcaica e il nome della dea Marica », *SCO* 46, 1, p. 61-92.
- D'URSO, M.T., 1985, *Il tempio della dea Marica alle foci del Garigliano I*, Minturno.
- GIGLIOLI, G. Q., 1911, « Note archeologiche sul *Latium novum* », *Ausonia* 6, p. 39-87.
- GIONTELLA, C., 2006, « Marica ed i Palici: un confronto fra entità 'terribili' reinterpretate in senso benefico », in L. Gasperini (éd.), *Usus Venerationem Fontium, Atti del convegno internazionale di studio su "Fruizione e culto delle acque salubri in Italia"*, Roma-Viterbo 29-31 ottobre 1993, Roma, p. 225-237.
- GREGORI, G. L. & NONNIS, D., 2013, « Dal Liris al Mediterraneo: l'apporto dell'epigrafia alla storia del porto di Minturnae », in G. Olcese (éd.), *Immensa aequora Workshop. Ricerche archeologiche, archeometriche e informatiche per la ricostruzione dell'economia e dei commerci nel bacino occidentale del Mediterraneo (metà IV sec. a. C. - I sec. d. C.)*, Atti del convegno, Roma 24-26 gennaio 2011, Roma, p. 163-177.
- GUIDI, A., 1980, « Luoghi di culto dell'età del Bronzo finale e della Prima Età del Ferro nel Lazio meridionale », *QuadAeI* 4, p. 148-155.
- GUIDI, A., 1989-1990, « Alcune osservazioni sulla problematica delle offerte nella protostoria dell'Italia centrale », *ScAnt* 3-4, p. 403-414.
- JOHNSON, J., 1935, *Excavations at Minturnae. Monuments of the Republican Forum with a Catalogue of coins by Immanuel Ben-Dor*, vol. I, Philadelphia.
- KROLL, W., 1930, s. v. *Marica*, *RE* XIV, 2, col. 1754-1755.
- LAFORGIA, E., 1992, « Nuove osservazioni sul tempio di Marica », *AION* 14, p. 69-76.
- LAZZERONI, R., 1964, « Intorno al nome della dea Marica », *Studi e Saggi Linguistici* 4, p. 127-135.
- LEPORE, E., 1989, « Gli Ausoni: leggende delle origini, tradizioni etniche e realtà culturali », in E. Lepore (éd.), *Origini e strutture della Campania antica*, Bologna, p. 57-84.
- LIVI, V., 2006, « Religious locales in the territory of *Minturnae*: aspects of Romanization », in C.E. Schultz & P.B. Harvey (éd.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, p. 90-116, doi:10.1017/CBO9780511482816.005.
- MARAS, D., 2005, « L'iscrizione di Trivia ed il culto del santuario alla foce del Garigliano », *ArchCl* 56, p. 33-48.
- MESOLELLA, G., 2012, *La decorazione architettonica di Minturnae, Formiae, Terracina. L'età augustea e giulio-claudia*, Roma.
- MINGAZZINI, P., 1938, « Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano », *MonAL* XXXVII, 1938, col. 693-984.
- MONTEPAONE, C., 1993, « *L'alsos/lucus*, forma idealtipica artemidea: il caso di Ippolito », in O. de Cazanove & J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés, Actes du colloque International, Naples 1989*, Naples, p. 69-75, doi:10.4000/books.pjcb.333
- MORIZOT, Y., 1999, « *Artemis Limnatis*. Sanctuaires et fonctions », in R. F. Docter & E. M. Moormann (éd.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998*, Amsterdam, p. 270-272.
- PAGLIARA, A., 1999, « Stato della questione ed area di stanziamento degli *Ausones* », *RCCM* 41, n. 2, p. 173-199.

- PAGLIARA, A., 2002, « Silloge delle testimonianze letterarie greche e latine sugli Ausoni e gli Aurunci », in M. Bernabò Brea & M. Cavalier (éd.), *In memoria di Luigi Bernabò Brea*, Palermo, p. 193-246.
- PASSARO, C., & SVANERA, S., 2006, « Il santuario italico in località Monte Grande di Calvi Risorta. Prime acquisizioni », in D. Caiazza (éd.), *Samnitice Loqui. Studi in onore di Aldo L. Prosdocimi per il premio I Sanniti*, II, Piedimonte Matese, p. 227-243.
- RESCIGNO, C., 1993, « L'edificio arcaico del santuario di Marica alle foci del Garigliano: le terrecotte architettoniche », *AION* 15, p. 85-108.
- SCHULZE, W., 1933, *Zur Geschichte Lateinischer Eigennamen*, Berlin.
- SMITH, C., 2019, « The Aurunci and Sidicini », in G. D. Farney & G. Bradley (éd.), *The Peoples of the Ancient Italy*, Berlin-Boston, p. 447-460, [doi:10.1515/9781614513001-022](https://doi.org/10.1515/9781614513001-022).
- TALAMO, P., 1993, « Il santuario arcaico in località Panetelle », in L. Crimaco, G. Gasperetti (éd.), *Prospettive di memoria. Testimonianze archeologiche dalla città e dal territorio di Sinuessa*, Gaeta, p. 87-100.
- TOMMASINO, G., 1942, *Aurunci patres*, Gubbio.
- TRAINA, G., 1988, *Paludi e bonifiche del mondo antico*, Roma.
- TROTTA, F., 1989, « *Minturnae* preromana e il culto di Marica », in F. Coarelli (éd.), *Minturnae*, Roma, p. 11-26.
- VIBERT, R., & PIGANIOL, A., 1907, « Inscriptions inédites des Minturnes », *MEFRA* 27, p. 495-507, [doi:10.3406/mefr.1907.6962](https://doi.org/10.3406/mefr.1907.6962).
- WISSOWA, G., 1912, *Religion und Kults der Römer*, München.
- ZANNINI, S., 2016, « Nuove testimonianze dal santuario di località Panetelle », *SIRIS* 16, p. 91-103.

Il santuario che non c'è. Identificazione e localizzazione del Minervium di Punta della Campanella

Tommasina MATRONE

RIASSUNTO

Secondo le fonti letterarie, nei pressi della città di Sorrento esisteva un antichissimo *Athenaion/Minervium*. Molti studiosi hanno cercato di individuarne le tracce archeologiche nel corso del tempo e, attraverso il ritrovamento di materiale sporadico e la straordinaria scoperta di un'iscrizione rupestre in lingua osca, è ormai quasi unanime la localizzazione sul promontorio di Punta della Campanella. Secondo gli studi più recenti, il suo culto andrebbe attribuito a un'originale elaborazione locale della dea Minerva con elmo frigio.

Parole chiave : archeologia preromana, Atena, Campania antica, luoghi di culto, Minerva.

ABSTRACT

According to literary sources there existed a very ancient *Athenaion/Minervium* nearby the city of Sorrento. Many scholars have tried to identify its archaeological traces over time and, through the finding of sporadic material and the extraordinary discovery of an Oscan-language rock inscription, there is now almost unanimous agreement on locating it on the promontory of Punta della Campanella. According to the most recent studies, its cult should be attributed to an original local elaboration of the goddess Minerva wearing a Phrygian helmet.

Keywords : Ancient Campania, Athena, Minerva, places of worship, pre-Roman archaeology.

Le fonti letterarie ricordano l'esistenza di una serie di luoghi sacri di tradizione antichissima nei pressi della città di Sorrento, tra cui un *Athenaion/Minervium* di grande fama. Strabone è il primo a definirlo *Athenaion*, attribuendone la fondazione a Odisseo¹; mentre Tito Livio ne dà notizia attraverso il ricordo della consultazione dei Libri Sibillini e delle prescrizioni attuate per sanare un evento nefasto prodottosi a Roma nell'anno 172 a.C.². Si tratta del danneggiamento da parte di un fulmine della colonna rostrata posta sul Campidoglio in onore della vittoria navale riportata nel corso della prima guerra punica da Marco Emilio Paolo al capo Ermeo (255 a.C.), per la cui espiazione venne predisposta una preghiera pubblica e un'invocazione solenne unita al compimento di due sacrifici, uno presso il Campidoglio e uno in Campania presso il *Minervae promunturium*. Questo episodio costituisce una testimonianza preziosa che rivela come l'influenza religiosa esercitata da questo santuario non si limitasse alla sola area campana. L'autore che fornisce il numero più alto di riferimenti a un santuario ubicato presso il promontorio di Sorrento è Stazio, che nelle *Silvae* attribuisce la titolarità del culto a *Minerva Tyrrena*³. Il santuario risulta inoltre attestato in Seneca⁴, Plinio il Vecchio⁵, Appiano⁶, nei cosiddetti *Gromatici veteres* quali il *Liber coloniarum*⁷ e nell'antico itinerario stradale restituito dalla *Tabula Peutingeriana* (segmento VII, 4-5)⁸.



Fig. 1 : Localizzazione del promontorio di Punta della Campanella

1 Strabone, *Geografia*, V, 4, 8.

2 Tito Livio, *Ab Urbe condita*, XLII, 20.

3 Stazio, *Silvae*, II, 2, v. 1-3; III,1, v. 110; III,1, v. 135-138; III, 2, v. 22-24; V,3, v. 1 ss.; V,3, v. 165-170.

4 Seneca, *Epistole*, 77, 2.

5 Plinio, *Naturalis Historia*, III, 62, 1.

6 Appiano, *Bellum Civile*, I, 42, 186.

7 GRELLE 1992, p. 75; LACHMANN 1848, p.236-237; LIBERTINI 2018, p. 199.

8 PRONTERA 2009.

Sono molti gli eruditi che a partire dalle fonti si sono cimentati nel tentativo di recupero delle evidenze archeologiche legate a questo luogo sacro e la tradizione moderna è pressoché unanime nel localizzarlo sulla punta estrema della penisola sorrentina, oggi denominata Punta della Campanella, ovvero l'antico spartiacque tra i golfi *cumanus* e *poseidoniates* (fig. 1). Di sicuro, la posizione geografica la rende un'area molto esposta agli agenti atmosferici e ai conseguenti fenomeni di erosione e dilavazione, ai quali deve essere imputata in gran parte la perdita delle tracce archeologiche.

Le prime notizie circa la presenza di materiale archeologico affiorante si devono a N. P. Giannettasij nel 1696⁹; mentre nel 1890 K. J. Beloch fornisce un riesame critico delle fonti letterarie e archeologiche note¹⁰. Una prima conferma archeologica si deve al lavoro di J. P. Morel, che nel 1982 pubblica una lista di materiali rinvenuti durante differenti ricognizioni condotte sul promontorio¹¹. La scoperta che ha invece sancito la localizzazione di questo luogo di culto è quella effettuata da M. Russo nel 1985, consistente nell'individuazione di un'iscrizione rupestre in lingua osca (raro esempio di questa categoria) posta a segnalare l'approdo sud-orientale al promontorio, cui si aggiunge anche il rinvenimento di altro materiale archeologico affiorante¹². Il testo ci informa che l'iscrizione fu realizzata da tre autorità locali recanti il titolo di *meddiks Menereviiús/meddices Minervii*, ovvero amministratori del santuario di Minerva, e si presenta come il primo caso noto in cui tale carica italica viene affiancata da un teonimo (*Menereviiús*)¹³. La traduzione del testo ha generato un fitto dibattito, come anche la sua datazione, fissata in base all'analisi paleografica a un momento vicino o di poco successivo al 300 a.C.¹⁴. In ogni caso, essa dimostra chiaramente come i funzionari del santuario tra il IV e il III sec. a.C. scrivessero in lingua osca, utilizzassero il nome osco della divinità e si qualificassero di fatto come magistrati del culto in termini sanniti.

Il contesto è quindi noto a livello archeologico solo attraverso rinvenimenti sporadici in giacitura secondaria, che rappresentano una piccola parte di ciò che doveva appartenere all'area occupata dal santuario; mentre non sono ancora note tracce murarie. Gli unici elementi pertinenti a un possibile luogo di culto monumentalizzato sono alcuni frammenti architettonici, di copertura e di decorazione, che permettono di ipotizzare la presenza di un edificio sacro interessato da tre diverse fasi edilizie comprese tra il VI e il III sec. a.C.¹⁵. I frammenti più antichi attribuibili a una prima copertura del tetto sono costituiti da due esemplari di falsa gronda leonina (fine VI sec. a.C.)¹⁶; a una seconda copertura sono invece attribuibili due esemplari con nimbo baccellato riferibili a antefisse a palmetta (fine V- inizi IV sec. a.C.)¹⁷; mentre possono essere attribuiti a una terza copertura tutti gli altri frammenti, pertinenti soprattutto a antefisse e/o a lastre di rivestimento policrome databili alla piena età ellenistica¹⁸.

9 Il quale parla di alcuni capitelli decorati da una civetta, interpretata come un chiaro riferimento alla dea Atena/Minerva (GIANNETTASIJ 1696, p. 4). La notizia è ripresa nel 1900 da R. Filangieri di Candida (FILANGIERI DI CANDIDA 1910, p. 91); mentre non viene accettata da A. Maiuri (MAIURI 1955a, p. 12-14).

10 BELOCH 1989, p. 287-315.

11 Si tratta di oltre settecento frammenti in totale, riconducibili a coroplastica votiva e frammenti ceramici e databili in un arco cronologico compreso tra l'inizio del V e la metà del II secolo a.C. (MOREL 1982).

12 RUSSO 1990; PROSDOCIMI 1990; RUSSO 1992; POCCHETTI 1992; RUSSO 2004, p. 103-117; CARAFA 2008, p. 189 s.; RUSSO 2011, p. 229-282; SENATORE 2014, p. 3-87.

13 RIX 2002, Cm 2, p. 115; IMIT II, *Surrentum* 1, p. 849-850. Per uno studio dettagliato dell'iscrizione si rimanda a PROSDOCIMI 1990, p. 263-266; TRIANTAFILLIS 2008, p. 138-142; ADINOLFI & SENATORE 2015, p. 276; TRIANTAFILLIS 2016, p. 392-393.

14 CONWAY 1897, p. 100; SALMON 1985, p. 123 e p. 121 nota n° 24; RUSSO 1990, p. 17 e p. 191-193; CARAFA 2008, p. 138.

15 RUSSO 1990, p. 233-234 e p. 254; RUSSO 1998, p. 34, nota n° 68; RESCIGNO 1998, pp. 139-141; RESCIGNO 2010, pp. 186 ss.; RUSSO 2011, pp. 243 ss.

16 RUSSO 1990, p. 234, n. 340 e uno proveniente dal materiale conservato presso l'Archeoclub di Massa Lubrense (RESCIGNO 1998, p. 139-141; RESCIGNO 2010, p. 178 e p. 186 ss.).

17 RUSSO 1990, p. 233, n. 336-337, tav. XXXVII; RESCIGNO 2010, p. 190.

18 RUSSO 1990, p. 233-235, n. 338, 339, 341, 342, Tav. XXXVII; RESCIGNO 1998, p. 139-141; RESCIGNO 2010, p. 186 ss.

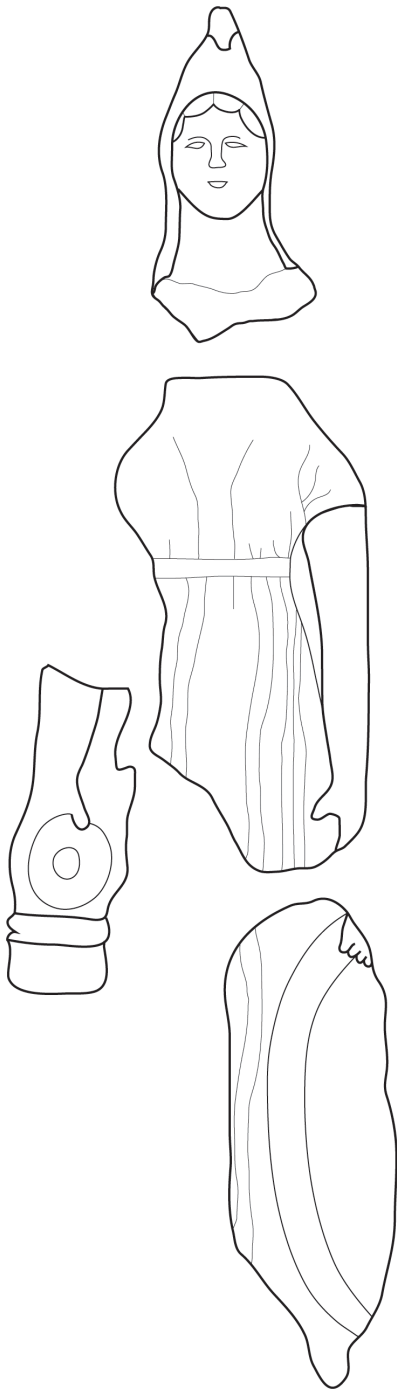


Fig. 2 : Ricostruzione della variante Russo n.2 (Rielaborazione grafica dell'autore)

Quanto ai materiali raccolti nell'area, sebbene non sia ancora possibile fornire il loro numero preciso¹⁹, essi comprendono numerosi frammenti di ceramica locale e di importazione, tra cui bucchero, ceramica ionica, corinzia, attica a figure nere, attica a figure rosse, ceramica a vernice nera, ceramica figurata italiota, ceramica aretina, ceramica acroma miniaturistica²⁰, coroplastica²¹ e monete²². Lo studio di queste evidenze si allinea con quello dei frammenti di decorazione architettonica e permette di riferire la frequentazione dell'area sacra a un vasto arco cronologico che si estende tra la fine del VI e il II sec. a.C., con una concentrazione attorno alla seconda metà del IV sec. a.C. Il vuoto apparente che viene registrato a partire dalla seconda metà del II sec. a.C. deve invece essere ricondotto alla mancanza di ricerche estensive, che non hanno permesso il recupero di un campione sufficientemente ampio in grado di informarci circa le ultime fasi di vita del santuario che, allo stato attuale delle conoscenze, non sembrano andare oltre il I sec. a.C.

Oltre al testo dell'iscrizione, è possibile avere una conferma dell'identificazione di questo luogo come santuario di Minerva anche a partire dal ritrovamento di alcuni frammenti di coroplastica databili tra il IV sec. a.C. e la metà del II sec. a.C. Essi sono riconducibili a una figura divina femminile stante, con il braccio sinistro disteso lungo il corpo a tenere uno scudo rotondo poggiato a terra, e una *phiale* (pàtera ombelicata) nella mano destra poggiata su di una sorta di pilastrino. La divinità calza un caratteristico elmo di tipo frigio ed è stata identificata con un'Atena/Minerva posta al controllo dell'accesso marittimo al golfo, una funzione innegabile assunta da questo sito. Basandosi sullo studio delle testine integre conservate, Russo ha proposto di riconoscere almeno nove varianti di questo tipo, di cui solo una è ricostruibile per intero²³ (**fig. 2**). La dea di Sorrento sembra essere sprovvista delle armi offensive con cui viene solitamente raffigurata (egida e lancia in particolare) e risulta invece dotata solo di armi difensive (elmo e scudo). Quanto all'elmo frigio, esso si presenta come un elemento di origine orientale passato dal mondo anatolico al mondo greco, che divenne frequente a partire dalla seconda metà del V e poi nel IV sec. a.C. in Grecia, Tracia e in Italia meridionale (dove compare soprattutto in ambito

19 Oltre al materiale raccolto e pubblicato da Morel (MOREL 1982) e da Russo a più riprese (RUSSO 1990 ; RUSSO 1992 ; RUSSO 2011) siamo a conoscenza di altri reperti (circa 500 frammenti) inediti visti da Russo e P. Zancani Montuoro, inventariati e conservati presso l'Archeoclub di Massa Lubrense, provenienti dai lavori effettuati attorno al 1970 per la costruzione della nuova casa del guardiano.

20 I reperti di età arcaica sono pubblicati in RUSSO 1992 ; mentre quelli di età classica/ellenistica in RUSSO 1990.

21 RUSSO 1990, p. 235 ss.

22 STAZIO 1990, p. 267-272 ; CANTILENA 2010.

23 RUSSO 1990, p. 235-244, n.343-383, Tav. XXXVIII-XLII.

tarantino)²⁴. La sua adozione in questo contesto ha originato un fitto dibattito che ruota attorno alla definizione dell'identità etnica che ha dato vita al culto²⁵. Le interpretazioni più rilevanti finora proposte hanno tenuto conto del momento storico in cui la dea fu dotata di questa peculiare foggia di elmo e hanno indagato il conseguente valore storico attribuitogli. Un tale tipo di adozione può infatti essere ritenuta alternativamente di matrice greco-troiana²⁶; di matrice romana, ovvero volta a sostenere l'espansione di Roma nella regione²⁷; di matrice locale²⁸; oppure, tesi per la quale si propende in questa comunicazione, espressione di un'identità composita, frutto della rielaborazione dei differenti stimoli e delle influenze culturali che hanno caratterizzato questo settore della Campania e le sue differenti comunità territoriali. Questa iconografia deve infatti essere messa in relazione con la sua contemporanea presenza all'interno di un discreto numero di luoghi di culto che interessano il settore meridionale della Campania, quali il tempio dorico di Pompei²⁹, il santuario di località Privati a Castellammare di Stabia³⁰ e le aree sacre di Pontecagnano³¹, Paestum³², Capua³³ e Pithecusa³⁴ (fig. 3). In questi siti la dea si presenta dotata di elmo frigio alternativamente in alcuni esemplari di coroplastica votiva e all'interno di un tipo di antefissa a girali d'acanto databile all'età ellenistica³⁵. A questo proposito, pur non potendone avere conferma e sulla base del solo confronto visivo, si suppone che anche i frammenti con racemi attestati a Punta della Campanella siano riconducibili allo stesso tipo di antefissa³⁶.

La scoperta dell'epigrafe osca di Punta della Campanella conferma dunque un'occupazione sannitica del territorio, che deve essere iniziata con la conquista di Cuma nel 421 a.C. e continuata con l'espansione del controllo italico su tutta l'area costiera del golfo³⁷. Uno dei dati più interessanti è l'utilizzo della lingua osca per la redazione di un testo ufficiale riferibile al III-II sec. a.C., realizzato all'interno di un santuario che doveva prevedere la frequentazione di genti non parlanti la lingua locale, soprattutto di origini romane. Pertanto, si può constatare un forte attaccamento delle popolazioni locali alla propria identità linguistica, un fenomeno che adombra quella dilazione del processo di 'romanizzazione' tipica di questo distretto della Campania, che non può dirsi completato fino allo scorcio del I sec. a.C.

Sulla base dello studio del materiale archeologico non è possibile pensare a un'origine tarda del culto, che deve invece essere ritenuto attribuito alla stessa divinità fin dalla sua origine. Se poi si abbinano la fonte storica di Livio e quella epigrafica, il dato che se ne ricava è l'assenza di interruzioni nel culto anche a seguito dei mutamenti etnici e politici susseguitisi nell'area del Golfo, e anzi una piena attività religiosa ancora nel II sec. a.C. Tuttavia, la lunga continuità registrata per il santuario abbinata ai rivolgimenti politici che hanno caratterizzato questo settore della Campania, suggeriscono anche l'avvicinarsi di alcuni

24 DE CARO 1992, p. 176; CERCHIAI 2002 diffusamente.

25 Si veda soprattutto il volume edito da Cerchiai (CERCHIAI 2002).

26 Legata a doppio filo al famoso passaggio di Strabone che vede in Odisseo il fondatore del santuario di Punta della Campanella (DE CARO 1992, p. 175-176; GRECO 1992, p. 161-170; GUZZO 2000, p. 107-117).

27 CERCHIAI 2002, p. 33-35.

28 Alternativamente come fondazione etrusco-campana (MOREL 1982, p. 152; RUSSO 1990, p. 207; GUZZO 1992, p. 155 s. e RUSSO 2011, p. 244 s.); come un programma di propaganda che esaltava la *syngeneia* tra Romani e Campani dopo le guerre sannitiche e dopo la guerra latina con l'alleanza del 338 a.C. (CERCHIAI 2002, p. 29-36); o come elaborazione di un mito locale in grado di garantire un antico lignaggio alle popolazioni campane contrapposte all'avanzata di Roma (DE CARO 1992, p. 173-178).

29 Si vedano soprattutto D'AMBROSIO-BORRIELLO 1990; D'ALESSIO 2001; DE WAELE *et alii* 2001; D'ALESSIO 2009.

30 D'AMBROSIO & BORRIELLO 1990; MINIERO *et alii* 1997; MINIERO 2002; MINIERO 2005.

31 CINQUANTAQUATTRO & PESCATORI 2013.

32 CIPRIANI 2002, p. 37 ss.

33 CERCHIAI 2002, p. 29-36.

34 SCATOZZA HÖRICH 2007.

35 Inoltre, nei siti del Foro Triangolare di Pompei e presso il santuario di località Privati a Castellammare di Stabia le antefisse a testa di Atena/Minerva con elmo frigio si mostrano alternate a alcuni esemplari a testa di Eracle/Ercole imberbe con *leonté*.

36 Per i frammenti noti si rimanda a RUSSO 1990, n. 341 e RESCIGNO 2010.

37 PUGLIESE CARRATELLI 1990, p. 275-279; CERCHIAI 1995.

cambiamenti interni al culto. Si deve infatti ritenere che la divinità tutelare di Punta della Campanella sia andata in contro a trasformazioni ma anche a ‘traduzioni’ nel corso delle diverse fasi di attività, come ben dimostra l’attestazione del suo nome osco all’interno dell’epigrafe dell’approdo.

In un tale contesto, a partire dal IV sec. a.C. l’immagine della dea sembra assumere uno schema iconografico distintivo legato a una raffigurazione locale e possibilmente a un mito per il quale non è possibile tracciare delle origini certe, ma che deve aver avuto una grande risonanza in tutto il Mediterraneo e in particolare nel mondo magnogreco e siceliota. All’interno di questo settore della Campania questo mito deve essere stato riletto e rielaborato attraverso il contatto fra culture diverse, in maggior misura popolazioni locali, Etruschi, Greci e Romani, portando alla creazione di una figura divina dalle caratteristiche originali.

È possibile dunque ipotizzare che in area tirrenica, tra IV e III sec. a.C., l’immagine di Atena/Minerva con elmo frigio rappresenti uno schema iconografico distintivo attraverso cui sembra denotarsi l’identità culturale e forse anche politica di una o più popolazioni. Questa ipotesi sembra avvalorata dalla presenza di una serie di luoghi di culto dedicati alla dea dislocati lungo tutta la costa del golfo di Napoli, tra cui Punta della Campanella rappresenta il sito più antico e rilevante. La loro adesione a un programma decorativo comune è evidente a partire dall’adozione della stessa iconografia della dea tanto nelle antefisse quanto nelle statuette votive. A Pompei e in località Privati le antefisse risultano infatti prodotte a partire dalle stesse matrici, un dato che testimonia l’esistenza di una fitta rete di scambi e che potrebbe testimoniare anche l’esistenza di uno stesso progetto culturale che vuole imprimere a questi santuari delle caratteristiche comuni e facilmente riconoscibili.

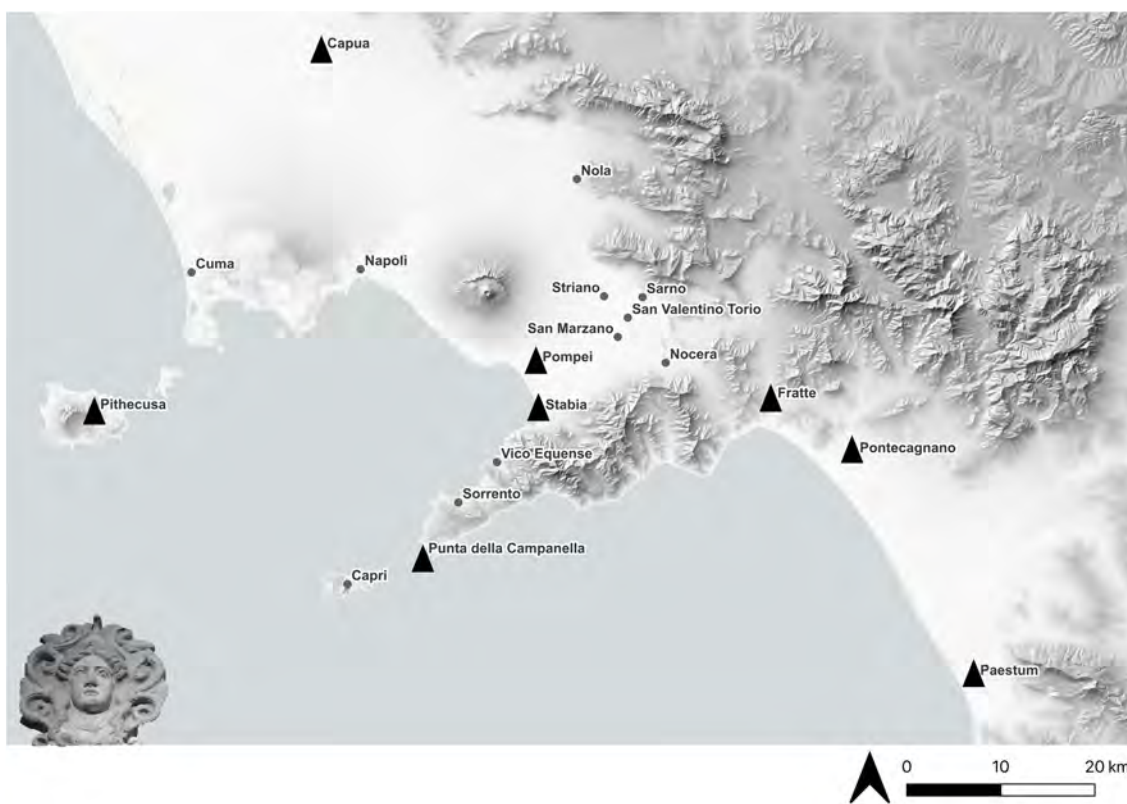


Fig. 3 : La distribuzione dei luoghi di culto in cui si ritrova il tipo della dea con elmo frigio.

Bibliographie

- ADINOLFI, G. & SENATORE, F., 2015, « Iscrizione sannita RIX ST Cm 2 : Un faro sul promontorio di Punta della Campanella? », *Oebalus* 10, p. 275-370
- BELOCH, K.J., 1890 [1989], *Campania : storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, Napoli.
- CANTILENA, R., 2010, « Le monete in penisola sorrentina tra IV e III sec. a.C. », in F. Senatore & M. Russo (éd.), *Sorrento e la Penisola Sorrentina tra Italici, Etruschi e Greci nel contesto della Campania antica, Atti della giornata di studio in omaggio a Paola Zancani Montuoro (1901-1987), (Sorrento, 19 maggio 2007)*, Roma, p. 201-221.
- CARAFÀ, P., 2008, *Culti e santuari della Campania antica*, Roma.
- CERCHIAI, L., 1995, *I Campani*, Milano.
- CERCHIAI, L., 2002, *L'iconografia di Atena con elmo frigio in Italia meridionale. Atti della Giornata di Studi (Fisciano, 12 giugno 1998)*, Napoli.
- CINQUANTAQUATTRO, T. & PESCATORI, G., 2013, *Fana, Tempia, Delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica* (FTD). *Regio I. Avella, Atripalda, Salerno*, vol. 2, Roma, [doi:10.4000/books.cdf.3886](https://doi.org/10.4000/books.cdf.3886).
- CIPRIANI, M., 2002, « L'immagine di Athena negli ex-voto del santuario settentrionale di Paestum », in L. Cerchiai (éd.), *L'iconografia di Atena con elmo frigio in Italia meridionale. Atti della Giornata di Studi (Fisciano, 12 giugno 1998)*, Napoli, p. 37-46.
- CONWAY, R.S., 1897, *The Italic dialects*, Cambridge.
- D'ALESSIO, M.T., 2001, *Materiali votivi dal Foro Triangolare di Pompei*, Roma.
- D'ALESSIO, M.T., 2009, *I culti di Pompei : divinità, luoghi e frequentatori : VI secolo a.C.-79 d.C.*, Roma.
- D'AMBROSIO, A. & BORRIELLO, M., 1990, *Le terrecotte figurate di Pompei*, Roma.
- DE CARO, S., 1992, « Appunti sull'Atena di Punta della Campanella », *AION* 14, p. 173-178.
- DE WAELE, J.A.K.E *et al.*, 2001, *Il Tempio Dorico del Foro Triangolare di Pompei. Architetture e terrecotte architettoniche*, Roma.
- FILANGIERI DI CANDIDA, R., 1910, *Storia di Massa Lubrense*, Napoli.
- GIANNETTASIJ, N.P., 1696, *Aestates Surrentinae*, Napoli.
- GRECO, E., 1992, « Nel golfo di Napoli tra Sirene, Sirensusse e Athena », *AION* 14, Napoli, p. 161-170.
- GRELLE, F., 1992, « Struttura e genesi dei *Libri coloniarum* », in O. Behrends & L. Capogrossi Colognesi (éd.), *Die römische Feldmeßkunst*, Göttingen, p. 67-85.
- GUZZO, G., 1992, « Introduzione », *AION* 14, p. 151-160.
- GUZZO, P.G., 2000, « Alla ricerca della Pompei sannitica », in A. La Regina (éd.), *Studi sull'Italia dei Sanniti. Catalogo della mostra "Italia dei Sanniti"* (Roma, Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, 14 gennaio-19 marzo 2000), Milano, p. 107-117.
- IMIT II = CRAWFORD, M.H. *et al.* (éd.), 2011, *Imagines Italicae. A Corpus of Italic Inscriptions*, Vol. II., Exeter.
- LACHMANN, 1848, *Schriften der Römischen Feldmesser* (Gromatici Veteres ex recensione Caroli Lachmanni), Berlin.

- LIBERTINI, G., 2018, *Liber Coloniarum (Libro delle Colonie). Dai Gromatici Veteres (Gli Antichi Agrimensori) nella ricognizione di Karl Lachmann (Berlino 1848), con traduzione in italiano e figure concernenti la persistenza di tracce delle antiche limitationes nei luoghi moderni*, Frattamaggiore.
- MAIURI, A., 1955a, *Capri. Storia e monumenti*, Roma.
- MAIURI, A., 1955b, « Le vicende dei monumenti antichi della costiera amalfitana e sorrentina alla luce di recenti alluvioni », *Rendiconti Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli XXIX*, p. 87-98.
- MINIERO, P., 2002, « Il deposito votivo in località Privati presso Castellammare di Stabia. Nota preliminare », in L. Cerchiai (éd.), *L'iconografia di Atena con elmo frigio in Italia meridionale. Atti della giornata di studi (Fisciano 12 giugno 1998)*, Napoli 2002, p. 11-27.
- MINIERO, P., 2005, « Deposito votivo in località Privati presso Castellammare di Stabia (NA) », in A. Comella & S. Mele (éd.), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del Convegno di Studi (Perugia, 1-4 giugno 2000)*, Bari, p. 525-534.
- MINIERO, P. et al. 1997, « Il Santuario campano in località Privati presso Castellammare di Stabia. Osservazioni preliminari », *Rivista di Studi Pompeiani* 8, p. 11-56.
- MOREL, J.P., 1982, « Marina di Ieranto, Punta della Campanella : observations archéologiques dans la presqu'île de Sorrente », in M.L. Gualandi, L. Massei & S. Settis (éd.), *APARCAI. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Enrico Aria*, Pisa, p. 147-153.
- POCETTI, P., 1992 « Note linguistiche sull'iscrizione osca di Punta della Campanella », *AION* 14, p. 183-199.
- PRONTERA, F. (éd.), 2009, *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo*, Firenze.
- PROSDOCIMI, A.L., 1990, « Iscrizione di Punta della Campanella. Note preliminari », in M. Russo (éd.), *Punta della Campanella: epigrafe rupestre osca e reperti vari dall'Athenaion*, *Accademia Nazionale dei Lincei, Monumenti Antichi III, 5, serie generale LII*, Roma, p. 263-266.
- PUGLIESE CARRATELLI, G., « Il culto », dans M. Russo (éd.), *Punta della Campanella : epigrafe rupestre osca e reperti vari dall'Athenaion*, *Accademia Nazionale dei Lincei, Monumenti Antichi III, 5, serie generale LII*, Roma, p. 268-278.
- RESCIGNO, C., 1998, *Tetti campani. Età arcaica. Cuma, Pitecusa e gli altri contesti*, Roma.
- RESCIGNO, C., 2010, « Note sulla forma urbana di *Surrentum* », in F. Senatore & M. Russo (éd.), *Sorrento e la Penisola Sorrentina tra Italici, Etruschi e Greci nel contesto della Campania antica. Atti della giornata di studio in omaggio a Paola Zancani Montuoro (1901-1987) (Sorrento, 19 maggio 2007)*, Roma, p. 177-199.
- RIX, H., 2002, *Sabellische Texte*, Heidelberg.
- RUSSO, M., 1990, *Punta della Campanella : epigrafe rupestre osca e reperti vari dall'Athenaion*, *Accademia Nazionale dei Lincei, Monumenti Antichi III, 5, serie generale LII*, Roma.
- RUSSO, M., 1992, « Materiali arcaici e tardo arcaici dalla stipe dell'*Athenaion* di Punta Campanella », *AION* 14, p. 201-219.
- RUSSO, M., 1998, « Il territorio tra Stabia e Punta della Campanella nell'antichità. La via *Minervia*, gli insediamenti, gli approdi », in F. Senatore (éd.), *Pompei, il Sarno e la Penisola Sorrentina. Atti del primo ciclo di conferenze di geologia, storia e archeologia (Pompei, aprile-giugno 1997)*, Pompei, p. 21-98.

- RUSO, M., 2004, « Alla ricerca della villa sorrentina di Pollio Felice nella baia di Puolo », in F. Senatore (éd.), *Pompei, Capri e la Penisola Sorrentina. Atti del quinto ciclo di conferenze di geologia, storia e archeologia. Pompei, Anacapri, Scafati, Castellammare di Stabia (ottobre 2002- aprile 2003)*, Capri, p. 103-117.
- RUSO, M., 2011, « La penisola sorrentina da Surrentum im Alterthum a oggi », in F. Senatore (éd.), *Karl Julius Beloch da Sorrento nell'Antichità alla Campania. Atti del convegno storiografico in memoria di Claudio Ferone (Piano di Sorrento, 28 marzo 2009)*, Roma, p. 229-282.
- SALMON, E.T., 1985, *Il Sannio e i Sanniti*, Torino.
- SCATOZZA HÖRICHT, L.A., 2007, « Pithecosa. Materiali votivi da Monte Vico e dall'area di Santa Restituta », *Archaeologica 147. Corpus delle Stipi Votive in Italia*, 20, Roma.
- SENATORE, F., 2014, « Le Sirene, il mito e la Penisola Sorrentina », in G. Adinolfi & F. Senatore (éd.), *L'incanto delle Sirene*, Napoli, p. 3-87.
- STAZIO, A., 1990, « Le monete », dans M. Russo (éd.), *Punta della Campanella : epigrafe rupestre osca e reperti vari dall'Athenaion*, *Accademia Nazionale dei Lincei, Monumenti Antichi III, 5, serie generale LII*, Roma, p. 267-272.
- TRIAANTAFILLIS, E., 2008, *Le iscrizioni italiche dal 1979. Testi, retrospettiva, prospettive*, Padova.
- TRIAANTAFILLIS, E., 2016, « Sull'iscrizione di Punta della Campanella (Rix, STCm2): la voce *esskazsiúm* tra ermeneutica e morfologia », *Studi Etruschi LXXVII*, 2014 [2016], p. 392-402.

La coroplastica dal santuario delle Divinità Ctonie ad Agrigento. Osservazioni preliminari su alcune terrecotte figurate di età arcaica

Federica PALUMBO

RIASSUNTO

Il santuario delle divinità ctonie è stato riscoperto oltre un secolo fa. Dopo aver fatto notizia all'epoca, il santuario è ora oggetto di una riscoperta scientifica, con particolare attenzione alle strutture e ai depositi votivi che permettono di comprendere meglio le componenti sociali e culturali del sito.

Parole chiave : Agrigento, divinità ctonie, pratiche rituali, santuario, Sicilia, terracotta.

ABSTRACT

The sanctuary of the Chthonic deities was rediscovered over a century ago. Having garnered significant public attention at the time of its excavation, the sanctuary is now the subject of scientific re-discovery, with a particular focus on the structures and votive deposits that provide a better understanding of the social and cultural components of the site.

Keywords : Akragas, chthonic deities, ritual practices, sanctuary, Sicily, terracotta.

Il cosiddetto santuario delle Divinità Ctonie, collocato all'estremità occidentale della Collina dei Templi, ad Ovest di Porta V, occupa una posizione di notevole risalto nel paesaggio sacro di Akragas¹.

L'estensione del pianoro, infatti, determina i limiti sia del margine meridionale che di quello settentrionale, quest'ultimo a sua volta delimitato da un profondo vallone che si estende anche verso Ovest, con il quale si identifica la *Kolymbethra*² (fig. 1). Questi confini naturali contribuiscono a definire il contesto entro cui si costituisce il nucleo più antico del santuario, il quale si suppone sia anteriore alla realizzazione delle mura, che inglobano l'area sacra nel circuito cittadino³. Tale aspetto accresce la percezione di isolamento e il carattere quasi extraurbano espresso dal santuario soprattutto nella fase arcaica⁴. D'altra parte, in questa zona, la costituzione del circuito murario si rese necessaria per la conformazione naturale del pianoro, che non poteva essere escluso dal perimetro urbano anche per questioni difensive.

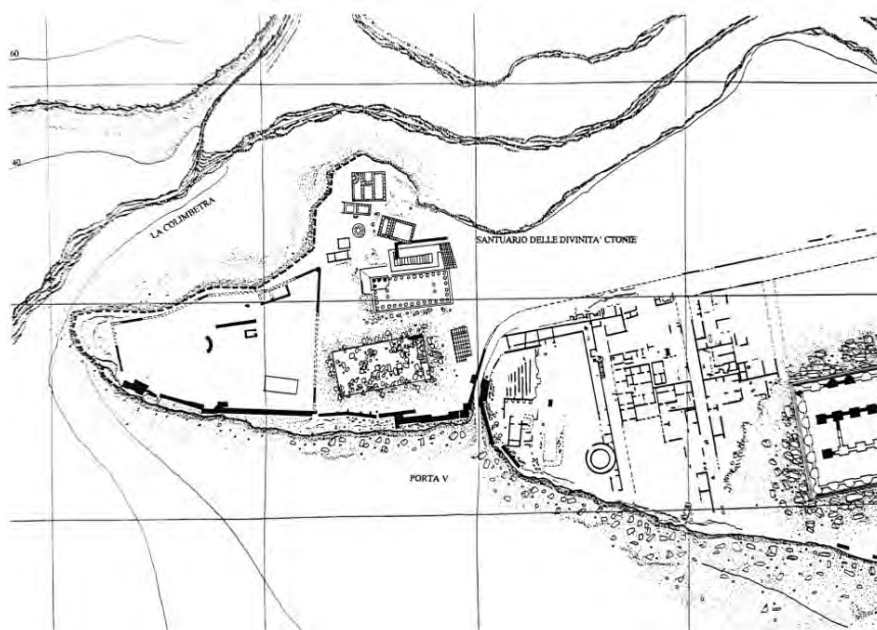


Fig. 1 : Planimetria generale dell'estremità occidentale della Collina dei Templi (DE MIRO 2000).

Gli scavi eseguiti nell'area, condotti da Pirro Marconi tra il 1927 e il 1932⁵, hanno portato alla luce numerose strutture "atipiche" (fig. 2) e un'ingente quantità di materiale votivo, soprattutto coroplastico. In particolare, il complesso sacro si contraddistinse per il rinvenimento di una coppia di grandi altari riferiti al primo impianto arcaico, e per la presenza di alcuni edifici, tra cui due recinti e tre tempietti⁶, numerosi altri altari⁷, *bothroi* e *favissae*. Il sito offre, pertanto, un caso di studio di grande interesse sia per ciò che concerne l'architettura sacra, sia in relazione ai culti e ai riti che dovevano svolgersi nell'area.

Le ricerche condotte da Pirro Marconi rappresentarono il punto di partenza per le successive indagini sul terreno, volte a delineare un quadro topografico e cronologico maggiormente definito,

1 Sugli spazi sacri di Akragas vedi PARELLO 2020, p. 79-98.

2 Principale fonte antica sulla Kolymbethra è Diodoro XI, 25, 4; XIII, 82,5.

3 ZOPPI 2001, p. 117.

4 HERMANN 1965, p. 55; BELVEDERE 1981, p. 128, nota n°. 37; ZOPPI 2001, p. 116.

5 MARCONI 1933.

6 Per una recente e completa revisione delle strutture vedi ZOPPI 2001. Altre considerazioni in DUNBABIN 1948, p. 324-325, DE MIRO 1974, p. 202-207; DE WAELE 1971, p. 195-199; PANCUCCI 1980, p. 1665-1676, HINZ 1998 p. 79 e ss.

7 Sugli altari presenti nel santuario VANARIA 1992, p. 11-24, DI STEFANO 2017, p. 161-168.

soprattutto in relazione ai santuari contigui. Negli anni '50, infatti, Pietro Griffo esplorò parzialmente la vasta area a Est, tra Porta V e l'*Olympieion*⁸, e successivamente le indagini furono completate da Ernesto De Miro e Graziella Fiorentini⁹. I risultati ottenuti favorirono una lettura topografico – monumentale complessiva dell'intero settore fra l'*Olympieion* e l'estremità occidentale della Collina dei Templi, e tutte le strutture presenti nell'area furono interpretate come parte di un unico complesso a carattere ctonio, articolato in tre *temene*, che apparivano funzionali ad accogliere le diverse fasi rituali delle *thesmophorie*¹⁰. In particolare, secondo l'interpretazione di Ernesto De Miro, il settore indagato da Pirro Marconi sarebbe da identificare con l'area in cui si svolgevano alcune delle ritualità, previste durante il secondo giorno della festa¹¹. La processione dell'*anodos - anabasis tou thesmophoriou* sarebbe partita, infatti, dall'area sacra extraurbana di S. Anna¹² e avrebbe trovato nei terrazzi ad Est e Ovest di Porta V¹³ gli spazi necessari per le successive celebrazioni.

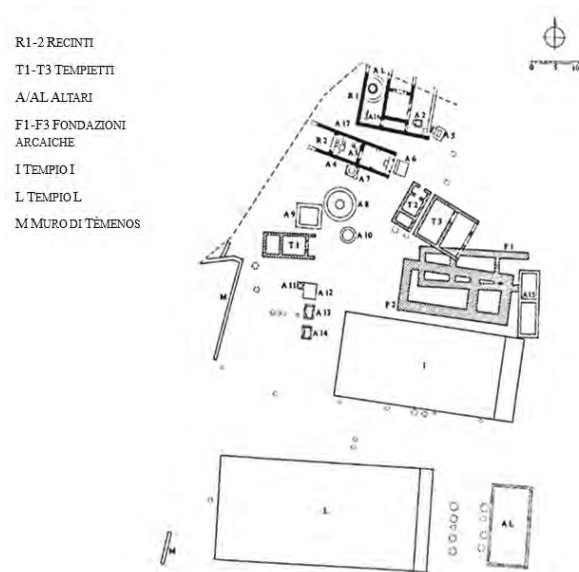


Fig. 2 : Agrigento. Santuario delle Divinità Ctonie ad Ovest di Porta V. (rielaborazione da HINZ 1998).

Pur rimarcando l'importanza del santuario delle Divinità Ctonie nel paesaggio sacro di Akragas e le sue possibili connessioni con le aree sacre vicine, le pubblicazioni relative non hanno ancora trattato in maniera esaustiva le varie questioni ad esso connesse. Un'evidenza considerata in maniera molto sommaria è, in particolare, tutta la massa dei rinvenimenti mobili. Gli scavi condotti, infatti, hanno portato alla luce numerosi reperti che, ad eccezione della prima presentazione offerta dal Marconi nella sua monografia¹⁴,

8 GRIFFO 1953.

9 DE MIRO 1969, p. 7-10; DE MIRO & FIORENTINI 1972-1973, p. 233-235; DE MIRO & FIORENTINI 1976-1977, p. 425-426; DE MIRO 2000, p. 39 e ss.

10 DE MIRO 2000, p. 92-94; DE MIRO 2008, p. 55.

11 L'autore pone particolare attenzione, tra le varie strutture, ai recinti 1 e 2 con i *bothroi* interni, ipotizzando che in tali aree potessero svolgersi alcuni dei riti (*megarizein*) previsti dalla prassi cerimoniale. Vedi DE MIRO 2008, p. 55-56.

12 FIORENTINI 1969, p. 63 e ss.; SOJC 2020, p. 221-252.

13 Nell'articolazione per terrazze e *temene*, secondo tale ipotesi, la sosta del primo giorno trovava collocazione nel terrazzo ad Est della Porta V, mentre l'area destinata al giorno della *kalligeneia* era identificata con il cosiddetto Terrazzo dei donari. Su quest'ultimo DE MIRO & CALÌ 2006.

14 MARCONI 1933, p. 41 e ss.

non sono mai stati oggetto di studi sistematici e hanno contribuito solo tangenzialmente alla lettura del contesto.

In particolare, lo studio della coroplastica, attualmente in corso da parte della scrivente¹⁵, si propone di offrire una revisione di alcuni dei caratteri salienti della pratica votiva nonché dell'indotto artigianale a questa connesso. Da un lato si vogliono indagare le caratteristiche produttive dei votivi, anche in relazione al ritrovamento di numerose matrici nell'area o nelle immediate vicinanze¹⁶, dall'altro gli aspetti legati al culto, cercando di definire meglio anche le fasi di vita del santuario.

La dedica dei primi votivi e la frequentazione a scopi rituali del sito, infatti, potrebbero essere antecedenti alla monumentalizzazione dell'area sacra, databile nella seconda metà del VI secolo a.C.¹⁷. In questo primo momento, tuttavia, le terrecotte figurate sono poco documentate, ad eccezione di un ristretto gruppo riconducibile alla categoria delle figure c.d. dedaliche, che saranno analizzate in dettaglio più avanti. A queste si aggiungono le figure animali modellate a mano¹⁸, e un gruppo di figure virili, in quantità relativamente considerevole se si tiene conto del limitato numero di ex-voto del periodo. La presenza di queste ultime lascia supporre un coinvolgimento della popolazione maschile di Akragas nel culto, mentre le figure animali, insieme alle offerte incruente, potevano costituire un chiaro riferimento alla natura della divinità, in stretta relazione con la terra e la fertilità¹⁹.

Dalla seconda metà del VI secolo a.C. si osserva una netta prevalenza di altre tipologie, tra cui le protomi²⁰, le figure con pettorali²¹ e le offerenti, presenti sia nella standardizzata iconografia della figura femminile recante il porcellino²², sia in più articolate e successive elaborazioni, che comprendono figure di offerenti con *kalathoi*²³ o vassoi di alimenti (fig. 3A). A partire dalla seconda metà del V secolo a.C. si aggiunsero anche le figure di 'Artemide sicula'²⁴. Oltre a queste tipologie principali, il repertorio iconografico include una varietà di altre figure, sebbene in percentuali minori, tra cui *kourotrophoi*, suonatori di *aulò*²⁵, recumbenti, figure satiresche, figure femminili nude²⁶ e tanagrine²⁷.

Questa molteplicità di tipi iconografici, associata alla varietà delle offerte votive e alla articolata struttura monumentale dell'area sacra, lascia trapelare una funzione di rilievo del santuario, rivolto a un ampio gruppo della popolazione di Akragas²⁸.

Fra le tipologie menzionate le c.d. figure dedaliche rientrano tra i pochi votivi pertinenti alla fase arcaica dell'area sacra e, sebbene risulti difficile stabilirne la cronologia esatta, si possono considerare come gli esemplari più antichi tra le terrecotte figurate rinvenute nel santuario. Questo dato, che si intreccia con

15 Lo studio rientra in una ricerca di Dottorato attualmente in corso presso l'Università di Palermo (Dottorato in Patrimonio culturale).

16 RIZZO 1897, p. 253-256; MARCONI BOVIO 1930, p. 73-105; ALEO NERO C& PORTALE 2018, p. 247-256.

17 Secondo la recente revisione delle strutture superstite: ZOPPI 2001.

18 Queste figure animali sono provenienti dagli strati inferiori dello strato greco: vedi MARCONI 1933, p. 44.

19 In tal senso vedi HINZ 1998, p. 85-86.

20 UHLENBROCK 1989.

21 DEWAILLY 1992; ALBERTOCCHI 2004.

22 SGUAITAMATTI 1984.

23 Su queste più tarde tipologie PAUTASSO 2008, p. 287-288.

24 BELL 1981, p. 34-35, nota 88; COTTONARO 2012.

25 BELLIA 2009a.

26 Sulla nudità delle figure connessa con la fertilità HINZ 1998, p. 86; altre considerazioni sulla tipologia in PORTALE 2008, p. 32.

27 BURR THOMPSON 1966; KLEINER 1984; HIGGINS 1986; BELL 1993, p. 39-53; BELL 2012, p. 187-209.

28 In tal senso HINZ 1998, p. 92.

il problema delle pratiche votive dei primi coloni, apre diverse questioni circa la produzione, la diffusione e l'uso di tali votivi.

Fondamentale è la comprensione della loro matrice stilistica, che secondo recenti studi trova riscontro nell'area peloponnesiaca, come dimostra l'esemplare della fig. 3 B, possibile rielaborazione locale di modelli corinzi. La statuetta, infatti, sembra tratta da un prototipo analogo a manufatti provenienti da Gela²⁹ e dal suo entroterra³⁰, nei quali sono stati riconosciuti influssi delle fabbriche corinzie. La città di Gela, insieme a Megara Hyblaea e Selinunte, rientra fra le colonie siceliote che hanno restituito terrecotte figurate di età dedalica in quantità maggiori. L'importazione di alcuni esemplari da Corinto, infatti, deve aver stimolato una produzione locale in questi centri, sebbene circoscritta nel numero e nelle varianti³¹. Anche gli esemplari provenienti da Agrigento testimoniano, dunque, un influsso corinzio-peloponnesiaco a fronte di una supposta ascendenza cretese, spesso implicita nella definizione stessa delle figure c.d. dedaliche e correlata alle origini della subcolonia gela³².

Al suddetto esemplare (fig. 3 B) si aggiungono, per il nostro contesto sacro, altre due terrecotte figurate (fig. 3 C-D), per le quali si registra uno stringente confronto con uno dei tre *xoana* rinvenuti presso la stipe votiva di Palma di Montechiaro³³ (fig. 3 E), sito ricadente nel territorio tra la *chora* di Gela e la subcolonia.

L'analisi comparata dei reperti votivi offre spunti di notevole interesse, non solo sul piano iconografico e stilistico, ma anche sotto il profilo tecnico. La fig. 3C si conserva, infatti, integralmente e ha un'altezza massima di 14,5 cm. Questa misura si discosta di poco dalle dimensioni dell'esemplare ligneo³⁴, e potrebbe forse essere il risultato della realizzazione di uno stampo in terracotta, che deve necessariamente aver ridotto le dimensioni del prototipo originale. Allo stesso modo anche le braccia di riporto costituiscono un indicatore interessante. Un'attenta osservazione dello *xoanon* rivela la presenza di un foro di innesto in prossimità del braccio destro e di un perno, presumibilmente saldato, nel braccio sinistro. Analogamente, gli esemplari in terracotta presentano un foro nel braccio sinistro, funzionale all'incastro del braccio di riporto³⁵. Questi elementi potrebbero provare che lo *xoanon* sia stato il prototipo della matrice, che tuttavia non ci è pervenuta. Anche per queste terrecotte, in ogni caso, si riscontra una adesione ai canoni stilistici della piccola plastica corinzia³⁶.

Gli artigiani locali, tuttavia, non si limitavano a copiare i modelli ma spesso li reinterpretavano in base alla loro sensibilità e alle loro esigenze, sviluppando uno stile propriamente coloniale che ha portato anche alla creazione di nuovi modelli, per certi versi originali e distanti da quelli conosciuti nella madrepatria³⁷. È in altre tipologie, infatti, come nel caso di alcune delle figure con pettorali³⁸ o degli offerenti³⁹, che si possono rintracciare caratteristiche produttive tipiche di Akragas. Il cospicuo rinvenimento di matrici, sia

29 MEOLA E. 1972-1973, tav. II, c; PANVINI & SOLE 2005, tav. XIXa.

30 PELAGATTI 1976-1977, tav. LXXX, 1: a sua volta analogo ad un esemplare corinzio della tipologia "con collana plastica" rinvenuto a Siracusa.

31 ALBERTOCCHI 2012, p. 96.

32 In tal senso vedi MEOLA E. 1971-1973, p. 78, che esclude i richiami alla piccola plastica cretese al di fuori di Gela.

33 CAPUTO 1938.

34 Lo *xoanon* ha un'altezza massima di 17,2 cm.

35 Sull'originalità delle braccia di riporto vedi CAPUTO 1938, p. 661.

36 SPIGO 1995, p. 574, ALBERTOCCHI 2012, p. 93.

37 Si veda in tal senso CROISSANT 2003, p. 240.

38 Vedi DEWAILLY 1992, p. 104, ALBERTOCCHI 2004, p. 21 e 118.

39 SGUAITAMATTI 1984, p. 105-106.

in prossimità dell'area sacra, che all'esterno presso la cinta muraria, conferma l'originalità delle fabbriche locali⁴⁰ e la stretta correlazione delle officine con la vita del santuario attiguo⁴¹.

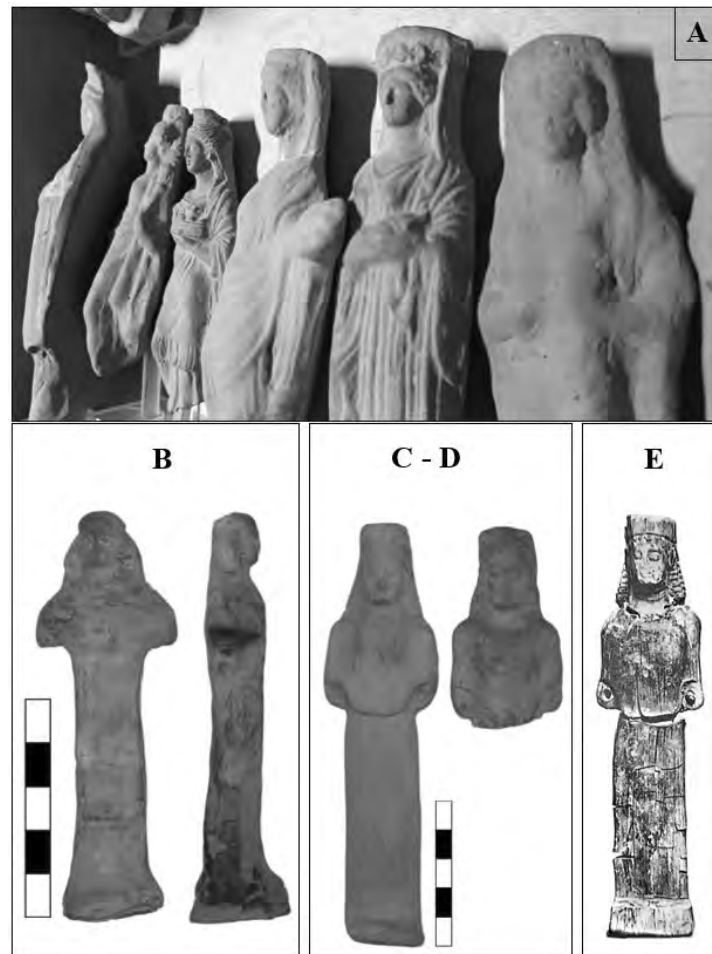


Fig. 3 : a) Figure varie di offerenti (foto autore)
 b-d) Figure di tipo dedalico (foto autore)
 e) *Xoanon* da Palma di Montechiaro (da CAPUTO 1938).

Al di là dell'analisi puntuale dei tipi iconografici, la definizione del significato della dedica delle offerte coroplastiche in relazione agli altri votivi⁴², l'identificazione delle figure rappresentate e la connessione con il contesto di destinazione, costituiranno gli ulteriori passi della ricerca. L'elevato numero di altari ed edifici all'interno del santuario potrebbe, infatti, far ipotizzare la venerazione congiunta di diverse divinità⁴³, con sfere di competenza affini. Tuttavia, la molteplicità di altari potrebbe essere interpretata anche in maniera differente, in relazione al numero di festività celebrate o alla presenza di differenti gruppi di partecipanti al culto⁴⁴. Anche se, purtroppo, la registrazione troppo generica della provenienza dei reperti non consente di distinguere nuclei specifici in relazione alle strutture (tranne qualche eccezione), l'esame sistematico

⁴⁰ Sulle officine vedi SCALICI 2019; BALDONI & SCALICI 2020.

⁴¹ PISANI 2012.

⁴² La Hinz evidenzia come la presenza di altri oggetti votivi, realizzati in materiali diversi dalla terracotta, attesti un riferimento concreto al carattere delle dee, venerate come protettrici della natura e dell'agricoltura. Vedi HINZ 1998, p. 85-86.

⁴³ Secondo Pace il culto per le dee della terra è centrale, ma compreso in un più vasto corteggio di divinità femminili. Vedi PACE 1947, p. 506-507.

⁴⁴ HINZ 1998, p. 90.

può meglio mettere in luce le logiche che presiedono alla pratica votiva, grazie anche al confronto con gli altri contesti acragantini messi in luce in un secolo di ricerche. L'analisi delle varie tipologie sarà, dunque, funzionale alla comprensione delle divinità titolari, delle loro sfere di competenza, dello sviluppo e dell'evoluzione del culto, a tutt'oggi sfumato nei suoi contorni e di difficile definizione.

Bibliografia

ALBERTOCCHI, M., 2004, *Athana Lindia. Le statuette siceliote con pettorali di età arcaica e classica*, Roma.

ALBERTOCCHI, M., 2012, « Dalle origini all'età arcaica: importazioni e rielaborazioni locali », in M. Albertocchi & A. Pautasso (éd.), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania, p. 85-111.

ALEO NERO, C., & PORTALE, E.C., 2018, « Forme fittili agrigentine: per una rilettura della produzione artigianale di Akragas », in V. Cammineci, M.C. Parello & M.S. Rizzo (éd.), *La città che produce. Archeologia della produzione negli spazi urbani. Atti delle Giornate Gregoriane, X Edizione, 10 – 11 dicembre 2016*, Bari, p. 247-256.

BALDONI, V. & SCALICI, M., 2020, « Un'officina per la produzione ceramica ad Agrigento: prime anticipazioni sui dati di scavo e analisi dei materiali dal quartiere fuori Porta V (QAV) », *FACEM* (version 06.12.2020) (<http://www.facem.at/project-papers.php>).

BELL, M., III, 1981, *Morgantina Studies I. The Terracottas*, Princeton.

BELL, M., III, 1993, « Tanagras and the Idea of Type », in J.P. Uhlenbrock (éd.), *Greek Terracottas of the Hellenistic World: The Coroplast's Art 1*, Cambridge p. 39-53.

BELL, M., III, 2012, « Terracottas in Hellenistic Sicily », in M. Albertocchi & A. Pautasso (éd.), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania, p. 187-209.

BELLIA, A., 2009, *Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia greca, secoli VI – III a.C.*, Pisa.

BELVEDERE, O., 1981, « I santuari urbani sicelioti: preliminari per un'analisi strutturale », *ArchCl* 33, p. 122-136, [doi:10.48255/1404](https://doi.org/10.48255/1404).

BURR THOMPSON, D., 1966, « The Origin of Tanagras », *AJA* 70, 1, p. 51-63, [doi:10.2307/501417](https://doi.org/10.2307/501417).

CAPUTO, G., 1938, « Tre xoana e il culto di una sorgente sulfurea in territorio geloo-agrigentino », *NSA*, p. 585-684.

COTTONARO, M., 2012, *“L'Artemide Sicula”. Iconografia, sviluppo tipologico, centri produttori, elementi e significato del culto*, Tesi di Dottorato di Ricerca, XXIV ciclo di Dottorato in Scienze archeologiche e Storiche, Università degli studi di Messina.

CROISSANT, F., 2003, « Sur la diffusion de quelques modèles stylistiques corinthiens dans le monde colonial de la deuxième moitié du VII^e siècle », *RA* 2, p. 227-254, [doi:10.3917/arch.032.0227](https://doi.org/10.3917/arch.032.0227).

DE MIRO, E., 1969, « Recenti scavi nell'area del santuario delle divinità ctonie in Agrigento », *SicA* 2, 5, p. 5-10.

DE MIRO, E., 1974, « Influenze cretesi sui santuari ctoni dell'area geloo-agrigentina », *Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, 2, Catania, p. 202-207.

DE MIRO, E., 2000, *Agrigento, I santuari urbani. L'area sacra tra il Tempio di Zeus e Porta V*, Roma.

- DE MIRO, E., 2008, « Thesmophoria di Sicilia », in C.A. Di Stefano (éd.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda (Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004)*, Pisa-Roma, p. 47-92.
- DE MIRO, E. & CALÌ, V., 2007, *Agrigento, III. I santuari urbani. Il settore occidentale della collina dei Templi. Il terrazzo dei donari*, Roma.
- DE MIRO, E. & FIORENTINI, G., 1976-1977, « Relazione sull'attività della Soprintendenza alle Antichità di Agrigento 1972 - 1976 », *Kokalos* 22-23, p. 423 - 427.
- DE WAELE, J.A., 1971, *Akragas Graeca. Die Historische Topographie des Akragas auf Sizilien*, Gravenhage.
- DEWAILLY, M., 1992, *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte. Contexte, typologie et interprétation d'une catégorie d'offrandes*, Napoli.
- DI STEFANO, A., 2017, « Gli altari di Akragas », in E.C. Portale & S. Rambaldi (éd.), *Mneme. Quaderni dei Corsi di Beni Culturali e Archeologia* 2, Palermo, p. 161-191.
- DUNBABIN, T.J., 1948, *The Western Greeks*, Oxford.
- FIORENTINI, G., 1969, « Il santuario extraurbano di S. Anna presso Agrigento », *CronA* 8, p. 63-80.
- GRIFFO, P., 1953, *Ripresa degli scavi in Agrigento: gli scavi nel settore occidentale della zona archeologica (Agrigento 1953)*, Palermo.
- HERRMANN, W., 1965, « Santuari di Magna Grecia e della madrepatria », *ACSMGr* 4, p. 47-57.
- HIGGINS, R.A., 1986, *Tanagra and the Figurines*, Princeton.
- HINZ, V., 1998, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden.
- KLEINER, G., 1984, *Tanagrafiguren. Untersuchungen zur hellenistischen Kunst und Geschichte*, Berlin-New York.
- MARCONI, P., 1933, *Agrigento arcaica. Il santuario delle divinità chtonie e il tempio detto di Vulcano*, Roma.
- MARCONI BOVIO, J., 1930, « Scoperta di matrici fittili e di terrecotte figurate negli anni 1926-1927 », *NSc*, p. 73-105.
- MEOLA, E., 1971-1973, « Terrecotte orientalizzanti di Gela (Daedalia Siciliae III) », *MonAL, Misc.* 1, 48, p. 7-92.
- PACE, B., 1947, *Introduzione allo studio dell'archeologia*, Verona.
- PANCUCCI, D., 1980, « I temenoi del santuario delle divinità ctonie ad Agrigento », in *Philias Charin. Miscellanea di Studi classici in onore di Eugenio Manni* 5, Roma.
- PANVINI, R. & SOLE, L., 2005, *L'Acropoli di Gela. Stipi, depositi o scarichi*, Roma.
- PARELLO, M.C., 2020, « Introduction to the Study of Sacred Spaces in Ancient Agrigento », in M. De Cesare, E.C. Portale & N. Sojc (éd.), *The Akragas Dialogue. New Investigations on Sanctuaries in Sicily*, Berlin-Boston, p. 79-98.
- PAUTASSO, A., 2008, « *Anakalypsis e Anakalypteria*. Iconografie votive e culto nella Sicilia dionigiana », in C.A. Di Stefano (éd.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda, Biblioteca di Sicilia Antiqua* 2, Pisa-Roma, p. 285-291.
- PELAGATTI, P., 1976-1977, « L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia orientale. Parte I », *Kokalos* 22-23, p. 694-730.

- PISANI, M., 2012, « Impianti di produzione ceramica e coroplastica in Sicilia dal periodo arcaico a quello ellenistico: distribuzione spaziale e risvolti socio-economici », in A. Esposito & G.M. Sanidas (éd.), *“Quartiers” artisanux en Grèce ancienne. Une perspective méditerranéenne*, Lille, p. 311-332, [doi:10.4000/books.septentrion.109815](https://doi.org/10.4000/books.septentrion.109815).
- PORTALE, E.C., 2008, « Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III secolo a.C.: la stipe di Fontana Calda a Butera », *Sicilia Antiqua* 5, p. 9-58.
- RIZZO, G.E., 1897, « Forme fittili agrigentine. Contributo alla storia della coroplastica greca », *RM*, p. 253-306.
- SCALICI, M., 2019, « Luoghi della produzione ad Agrigento: le fornaci fuori Porta V », in L.M. Calìò, G. Lepore (éd.), *Agrigento: Archaeology of an ancient city. Urban form, sacred and civil spaces, productions, territory. Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology (Cologne/Bonn, 22 – 26 May 2018)*, Heidelberg, p. 101-117, [doi:10.11588/propylaeum.606](https://doi.org/10.11588/propylaeum.606).
- SGUAITAMATTI, M., 1984, *L'offrande de porcelet dans la coroplastie géleenne. Etude typologique*, Mainz.
- SOJC, N., 2020, « Depositions of Sacrificial Material and Feasting Remains from the Extra-Urban Sanctuary of S. Anna (Agrigento) » in M. De Cesare, E.C. Portale & N. Sojc (éd.), *The Akragas Dialogue. New Investigations on Sanctuaries in Sicily*, Berlin-Boston, p. 221 – 252, [doi:10.1515/9783110498783-012](https://doi.org/10.1515/9783110498783-012).
- SPIGO, U., 1955, « Corinto e la Sicilia. Gli influssi dell'arte corinzia nella cultura figurativa dell'arcaismo siceliota: alcuni aspetti, in Corinto e l'Occidente », in *Atti del XXXIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1994)*, Taranto, p. 551-583.
- UHLENBROCK, J., 1988, *The Terracotta Protomai from Gela: a Discussion of Local Style in Archaic Sicily*, Roma.
- VANARIA, M.G., 1992, « Gli altari di Agrigento », *QuadA* 7, p. 11-24.
- ZOPPI, C., 2001, *Gli edifici arcaici del santuario delle divinità ctonie di Agrigento. Problemi di cronologia e di architettura*, Alessandria.



Le bassin égéen



Il santuario di Apollo Zoster in Attica: il luogo di culto e il suo rapporto con il territorio

Silvia NEGRO

RIASSUNTO

Il territorio di Vouliagmeni, parte dell'antico demo attico di Halai Aixonides, si distingue per i suoi tratti molto peculiari, caratterizzati da baie riparate e lunghi promontori, tra cui quello di Laimos ospita il tempio dedicato ad Apollo Zoster. L'osservazione del paesaggio e alcuni indizi conservati nelle fonti letterarie fanno riflettere sulla stretta connessione tra il territorio e lo sviluppo del santuario in quest'area.

Parole-chiave : Apollo Zoster, demi attici, Halai Aixonides, paesaggio, santuario.

ABSTRACT

The territory of Vouliagmeni, part of the ancient Attic deme of Halai Aixonides, stands out for its highly distinctive features, characterized by sheltered bays and long promontories: that of Laimos is the site of the temple dedicated to Apollo *Zoster*. The observation of the landscape and some clues preserved in passages of ancient authors suggest a close connection between the territory and the development of the sanctuary in this area.

Keywords : Apollo Zoster, Attic demes, Halai Aixonides, Landscape, Sanctuary.

Una lunga tradizione di studi ha da tempo confermato che l'area dell'odierno comune di Vouliagmeni in Attica era in antico afferente al demo di Halai Aixonides.¹ La conformazione del territorio meridionale del sito, noto agli antichi con il nome di Zoster, risulta piuttosto peculiare, in quanto si sviluppa verso il mare in lunghi promontori. Strabone, ripercorrendo da Nord a Sud l'area dei demi costieri sul litorale Ovest dell'Attica, definisce questa zona come un lungo capo (μακρὰ ἄκρα), il primo che si incontra dopo il demo di Aixone (πρώτη ... μετὰ τοὺς Αἰξωνέας).² Il passo, che ha fatto molto riflettere sulla localizzazione degli insediamenti della *Paralia*, fornisce quindi un dato geomorfologico preciso, riscontrabile ancora oggi: dopo il promontorio noto come Aliko o Nisi, che era parte del demo più settentrionale di Aixone, procedendo verso Sud, non ve ne sono in effetti altri di particolare rilievo fino a Vouliagmeni.³ L'informazione conservata da Strabone trova dunque in questo paesaggio una precisa corrispondenza.

Il sottile promontorio di Laimos, in particolare, ospitò dalla fine del VI secolo l'edificio templare d'ordine dorico dedicato ad Apollo *Zoster*, collocato su una stretta lingua di terra, oggi occupata da un complesso alberghiero e balneare. All'inizio del Novecento tutta la zona era invece ancora poco edificata ed erano già visibili alcune strutture murarie antiche. In prossimità di queste, il successivo ritrovamento fortuito di frammenti di colonne, basi di marmo e del frammento di un'iscrizione, portò allo scavo estensivo dell'area.⁴ Le indagini vennero effettuate tra il 1926 e il 1927 sotto la direzione di K. Kourouniotis e misero in luce i resti pertinenti all'edificio templare e ad altre strutture.⁵ Secondo gli scavatori, il tempio mantenne a lungo inalterata la prima fase edilizia di età tardo-arcaica, in opera poligonale, di cui si conserva il muro Nord della cella. La seconda fase, corrispondente all'impianto oggi visibile, avrebbe previsto l'aggiunta della peristasi e sembra da ricondurre all'esito di un rifacimento risalente alla metà del IV secolo, di cui resta notizia anche nella documentazione epigrafica del santuario.⁶

Gli indizi utili a identificare Apollo come divinità principale del luogo di culto derivano dalle testimonianze degli autori antichi e dalla documentazione epigrafica. Iperide, nel IV secolo, ricorda che a Zoster si svolgeva quotidianamente un sacrificio ad Apollo,⁷ mentre Pausania menziona il santuario limitatamente ad un altare (βωμός) dedicato alla triade apollinea e ad Atena, associata come divinità principale della regione.⁸ Infine, secondo Stefano di Bisanzio, i demoti di Halai compivano qui sacrifici in onore delle tre divinità, Latona, Artemide e Apollo, quest'ultimo qualificato con l'epiclesi di *Zosterios*.⁹

Le iscrizioni messe in luce durante lo scavo dell'area fanno invece riferimento unicamente ad Apollo. L'attestazione più antica del nome del dio è conservata, in particolare, dall'iscrizione metrica che corre su un *kioniskos* votivo, datato tra la fine del VI e l'inizio del V secolo, in cui Apollo è menzionato

1 ELIOT 1962, p. 25-34; TRAILL 1986, p. 136; WHITEHEAD 1986, *Index*, s.v. Halai Aixonides; MÜLLER 1987, p. 724; TRAVLOS 1988, p. 466-479; ANDREOU 1994; JONES 2004, p. 111-116; KOURAGIOS 2009-2010, p. 33-62; KOURAGIOS 2013.

2 Str., IX, 1, 21; cf. BALADIÉ 1996, p. 67-68.

3 Sui problemi interpretativi del passo, soprattutto relativi alla localizzazione dei demi di Thorai, Lamptrai e Aigilia, vd. MILCHHÖFER 1892, p. 38; LÖPER 1892, p. 328-333; ELIOT 1962, p. 47-51; TRAILL 1986, p. 144-148; BULTRIGHINI 2015, p. 93-94, 177-178. Per il promontorio di Aliko/Nisi, ELIOT 1962, p. 18; CURTIUS, KAUPERT & MILCHHÖFER 1895-1903, f. VIII.

4 KATTOULA 2005, p. 25; KOURAGIOS 2013, p. 77; cf. RHODES & OSBORNE 2003, n° 46 (*SEG XLII* 112).

5 KOUROUNIOTIS 1927-1928; cf. TRAVLOS 1988, p. 467.

6 Apparterrebbero a questa fase i muri Sud, Est e Ovest della cella, che si distinguono dal lato Nord per la tessitura irregolare: vd. KOUROUNIOTIS 1927-1928, p. 15-19, 36; cf. *contra* MERSCH 2013, che invece attribuisce il muro Nord in opera poligonale alla fase di IV secolo e le altre strutture a una ricostruzione avvenuta nel III secolo. Per il dato epigrafico relativo al restauro del tempio intorno alla metà del IV secolo, vd. *SEG XLII* 112, ll. 3-4.

7 Hyp., F 68 Jensen: ἐνταυθαί θύεται τῷ Ἀπόλλωνι ὁσημέραι καὶ μερὶς αὐτῷ καὶ δείπνον παρατίθεται.

8 Paus., I, 31, 1: ἐν Ζωστήρῃ δὲ ἐπὶ θαλάσσης καὶ βωμὸς Ἀθηνᾶς καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀθητοῦς; cf. BESCHI-MUSTI 1982, p. 382-383; cf. anche DEACY 2006, p. 132.

9 St. Byz., s.v. Ζωστήρ: (...) ἐνταυθα θύουσιν Ἀλαεῖς Ἀθητοὶ καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἀπόλλωνι Ζωστήριω. ὁ τοπίτης Ζωστήριος; cf. BILLERBECK 2011, p. 206. Si noti che il termine *Zosterios* veniva usato sia in riferimento ad Apollo sia come un τοπίτης, su cui vd. *LSJ*, s.v. τοπίτης: «of or belonging to a place»; cf. BILLERBECK 2011, p. 207: «Der Bewohner <heisst> Zosterier».

con l'epiteto poetico di *Chrysokomes*.¹⁰ L'epiclesi cultuale *Zoster* si trova invece attestata nelle epigrafi a partire dal IV secolo. Il dio è così definito in alcuni decreti rinvenuti *in situ* durante lo scavo del tempio, essendo il santuario anche uno dei luoghi di esposizione dei provvedimenti del demo, dato che evidenzia l'importanza che il luogo di culto aveva per la comunità demotica.¹¹

L'osservazione del sito in cui sorge il tempio lascia chiaramente intendere il rapporto stretto che dovette intercorrere tra questo territorio e la nascita e lo sviluppo del santuario nell'area. Quello di Apollo *Zoster*, infatti, rientra distintamente nella casistica dei luoghi di culto sviluppatisi in zone paesaggisticamente rilevanti. La sua posizione, innanzitutto, consentiva una diretta visione su tutta questa grande baia del golfo Saronico, e dovette dunque essere strategicamente significativa. Si percepisce bene ancora oggi (fig. 1), ma è già intuibile da un passo di Erodoto. Dopo il racconto della battaglia di Salamina, infatti, lo storico riferisce che Serse inviò parte della flotta verso l'Ellesponto e la descrizione del tragitto delle navi, nel corso del quale esse giungono nei pressi delle ἄκραι λεπταί di *Zoster*, mostra chiaramente come il capo fosse una zona di passaggio lungo le rotte dal golfo verso l'Egeo:

« ...per ordine del re, i comandanti ricondussero indietro le navi dal Falero verso l'Ellesponto (...). Quando durante la navigazione i barbari furono nei pressi di *Zoster*, poiché in quel punto del continente si estendevano sottili promontori, credettero che fossero navi e fuggirono per lungo tratto. Accortisi in seguito che non erano navi ma promontori, si raccolsero e proseguirono la rotta¹². »

Il dato archeologico, del resto, conferma il valore di controllo territoriale dell'area. In punti non molto distanti dal tempio sono infatti attestati due *pyrgoi* costruiti in età classica, il cui uso a scopo militare nel III secolo è stato ricondotto al contesto della difesa ateniese contro l'avanzata macedone e in particolare agli eventi della Guerra Cremonidea.¹³

Un altro fattore, inoltre, dovette contribuire ad accrescere l'importanza del sito in antico. Pur in assenza di evidenze archeologiche chiaramente riconducibili a strutture portuali,¹⁴ sembra molto probabile che le insenature naturali, formate dai lunghi promontori di Laimos e Kavouri, fossero sfruttate in antico come un sicuro punto di approdo. La baia risulta del resto ben difesa dai venti avversi e perfettamente sorvegliabile dal litorale. Anche un passo di Senofonte, in particolare, merita di essere considerato

10 Vd. *IG* I³ 1012, l. 1: Χρυσοκόμ' Ἀπολλ[λον]; cf. KOUROUNIOTIS 1927-1928, p. 22-28 per il ritrovamento; LAZZARINI 1976, n° 787; HANSEN 1983, n° 308; PULLEYN 1997, p. 52-53. Si tratta di un epiteto poetico, legato dunque all'iscrizione metrica, e si trova associato ad Apollo soprattutto nella lirica, ma anche nella tragedia e nella commedia; vd. Tyrt., *FGrH* 3b, 580; B., *Epinicia*, 4, l. 2; Pi., *I*, 6, l. 41; 7, l. 31; E., *Tr.*, l. 254; *Supp.*, l. 975; Ar., *Av.*, l. 217.

11 RHODES & OSBORNE 2003, n° 46; KOUROUNIOTIS 1927-1028, n° 6, l. 7; PEEK 1942, n° 6c; l'epiclesi è integrata in *SEG* XXXVIII 124. I decreti rinvenuti nel santuario informano, peraltro, in merito al personale addetto al culto; cf. MIKALSON 2016, p. 54-55.

12 Hdt., VIII, 107; cf. MÜLLER 1987, p. 724; ASHERI & CORCELLA 2003, p. 305.

13 Una torre 'Nord-Est', non più conservata, venne scavata nel 1958 da Stauropoulos, mentre per la torre 'Nord-Ovest', vd. ELIOT 1962, p. 32 nota n° 25; cf. KOURAGIOS 2009-2011, p. 50-11; KATTOULA 2005, p. 24. Il ritrovamento di punte di lancia e freccia e di monete ateniesi di III secolo è stato ricollegato all'uso di questi *pyrgoi* durante la guerra Cremonidea: MCCREDIE 1966, p. 30-32, 109; TRAVLOS 1988, p. 468. Cf. KOURAGIOS 2009-2011, p. 50-11, secondo cui il luogo fu utilizzato dalla flotta di Patroclo, inviato da Tolomeo II Filadelfo agli Ateniesi, contro i Macedoni di Antigono Gonata; sull'uso dell'area da parte dei Tolomei, vd. anche GIAMALIDI, ANDREOU & LOURENTZATOU 2015, p. 164.

14 Un indizio archeologico è stato identificato sulla costa nel 2013, a Nord del lungo promontorio di Megalo Kavouri, dove, presso la spiaggia, è stato infatti messo in luce un tratto lungo 300 m di una strada Est-Ovest, che portava dall'interno verso la costa e che potrebbe dunque essere riconnessa ad attività di scalo e portuali. La strada mi risulta inedita.

un indizio in tal senso. Descrivendo gli ultimi eventi della Guerra di Corinto, infatti, l'autore menziona esplicitamente le manovre di sbarco e approdo delle navi ateniesi giunte proprio a capo *Zoster*:

« ...presso il capo Zoster in Attica. (...) In quel momento nella flotta di Eunomos alcune navi effettuavano già le manovre di sbarco, mentre altre gettavano le ancore e le ultime stavano approdando. Si ebbe uno scontro navale al chiaro di luna: Gorgopa riuscì a catturare quattro triremi che rimorchiò fino ad Egina, mentre le altre navi degli Ateniesi si rifugiarono al Pireo¹⁵. »

Solo a seguito degli attacchi spartani, dunque, alcune delle imbarcazioni approdate presso capo Zoster avrebbero fatto rotta verso il Pireo, al fine di raggiungere il porto più sicuro e attrezzato della città. Sebbene il contesto in cui l'episodio si inserisce sia legato ad eventi bellici, non è da escludere che l'approdo di Vouliagmeni fosse utilizzato anche nelle rotte commerciali. È stata di recente sottolineata, infatti, l'esistenza di ormeggi secondari e porti minori, localizzati in vari punti della costa attica, che ricoprirono una funzione economica importante per la mobilità e i commerci marittimi ateniesi.¹⁶

È inoltre ragionevole ipotizzare un legame tra un'altra peculiarità del paesaggio e il luogo di culto. Il territorio di Halai Aixonides era infatti caratterizzato dalla presenza di saline naturali.¹⁷ La notizia è conservata da Stefano di Bisanzio, che parla di una λίμνη ἐκ θαλάσσης in questa zona, ma il dato si evince dal nome stesso del demo ed è interessante notare che ancora nell'Ottocento esistevano saline nell'area Nord dell'insediamento.¹⁸ Altri indizi sembrano suggerire la presenza in antico di saline anche a Sud, a Vouliagmeni. Notoriamente, una tradizione conservata da Iperide, che forse riporta una preesistente versione locale del mito, ricollega questo sito all'episodio della nascita di Apollo: Latona, inseguita da Era nel suo tragitto verso Delo, si sarebbe sciolta la cintura, preparandosi al parto, proprio nel luogo che da quel momento venne chiamato *Zoster*, termine greco per cintura.¹⁹ Un ulteriore dettaglio del racconto, però, si conserva in Stefano di Bisanzio: descrivendo il viaggio di Latona verso Delo, infatti, egli racconta che la dea, fermatasi a *Zoster* e sciolta la cintura, si bagnò ἐν τῇ λίμνῃ.²⁰ Il riferimento alla *limne* indica la

15 Xen., *Hell.*, V, 1, 9; cf. DAVERIO & ROCCHI 2002, *ad loc.*; ROUSSEL & ÉTIENNE 2018, p. 499.

16 Vd. LEWIS 2022, che valorizza i dati relativi ad una serie di approdi costieri di cui l'Attica disponeva e che mettevano in relazione tutto il territorio della regione con i mercati ateniesi. Si noti che ancora in età romana l'area di *Zoster* sembra costituire un punto di approdo e riparo per le navi: vd. Cic., *Att.*, 5, 12, 1.

17 In generale, per le evidenze connesse alla produzione di sale in Attica, si rimanda a LANGDON 2010.

18 Vd. LSJ, s.v. ἀλή; St. Byz., s.v. Ἀλαί Ἀραφηνίδες καὶ Ἀλαί Αἰξωνίδες; CURTIUS, KAUPERT & MILCHHÖFER 1895-1903, f. VIII; cf. LÖPER 1892, p. 410; LAUTER 1991, p. 27, Taf. 34; LANGDON 2010, p. 163-165.

19 Hyp., F 67 Jensen; cf. PARKER 1996, p. 223-224. Com'è noto, l'oratore, di fronte alla corte di Delfi, intendeva mostrare la fondatezza del controllo ateniese dinanzi alle rivendicazioni dei Delii, i quali, a lungo privati del controllo del santuario dagli Ateniesi, intorno al 343 si rivolsero all'Anfizionia e all'appoggio di Filippo; cf. PICCIRILLI 1973, p. 215-217; CHANKOWSKI 2008, p. 256-263; COARELLI 2016, p. 153-154; CONSTANTAKOPOULOU 2016, p. 125-146. È difficile dire quale spessore, anche cronologico, abbia la tradizione riportata da Iperide: il toponimo è verosimilmente espressione della peculiare realtà geomorfologica del sito, un'insenatura vigilata da lunghi promontori (vd. PARKER 2003, p. 177). Tuttavia, il termine suggeriva nel contempo palmari associazioni con lo scioglimento dalla cintura che preludeva al parto di Latona e si prestava a elaborazioni più o meno interessate. Jacoby (325 F 2) suggerisce che l'episodio narrato sia un'invenzione di Iperide stesso, finalizzata a rafforzare la sua tesi, ma l'esistenza di un culto di Apollo attestato a Capo Zoster almeno a partire dalla fine del VI secolo farebbe pensare ad una tradizione precedente, forse una versione locale del mito, ripresa dall'oratore.

20 St. Byz., s.v. Ζωστήρ: τῆς Ἀττικῆς ἰσθμός, ὅπου φασὶ τὴν Λητώ λῦσαι τὴν ζώνην καὶ καθεῖσθαι ἐν τῇ λίμνῃ λούσασθαι. ἐνταῦθα θύουσιν Ἀλαεῖς Λητοῖ καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἀπόλλωνι Ζωστηρίῳ. Si noti che né Iperide né Stefano di Bisanzio fanno del capo *Zoster* il luogo in cui Latona dava alla luce i figli: della nascita di Apollo in questo sito parla invece Semo di Delo (*FGrHist* 396 F 20); sui luoghi alternativi a Delo per la nascita dei figli di Latona, vd. FABIANI, NAFISSI 2023, 377-378.

presenza di zone palustri e di specchi d'acqua, tra cui verosimilmente altre saline, ipotesi rafforzata dalla denominazione Halikés, ossia saline, che l'area di Vouliagmeni aveva in età moderna.²¹

Appare di conseguenza interessante interrogarsi sull'eventuale relazione che poteva intercorrere tra l'esistenza di saline e lo sviluppo proprio in questa zona del principale luogo di culto del demo. Com'è ben noto, il possesso di terre e la gestione delle risorse da esse offerte costituivano una fonte di introiti per i santuari greci. Ad Atene il fenomeno si evince chiaramente dai documenti epigrafici che testimoniano la pratica d'affitto e le rendite da questo derivanti. Importanti informazioni a riguardo, infatti, sono fornite dai diversi frammenti di stele rinvenuti nell'Agorà, che registravano, alla metà del IV secolo, la locazione di proprietà e terreni distribuiti in tutta l'Attica e appartenenti a varie divinità.²² In ambito demotico, è emblematico un decreto di Eleusi, concernente la *hiera orgas* e la possibilità di affittare terra di proprietà del santuario collocata all'esterno dell'area sacra, per destinarne l'introito al restauro del tempio di Demetra e Core.²³ Altre attestazioni riguardano rendite derivate da specifiche risorse, come ad esempio cave di pietra e fonti. Due decreti di Eleusi, iscritti sulla stessa stele, attestano chiaramente il possesso da parte di un santuario di Eracle di una cava, il cui canone d'affitto costituiva il finanziamento della festa annuale di Eracle.²⁴ Restando in ambito demotico, sono noti anche profitti dovuti al controllo di risorse idriche,²⁵ come dimostra il caso esemplare del santuario delle Ninfe di Lamprai, dove per attingere o bere dalla fonte *Halykos* era richiesto un pagamento in denaro destinato alle dee a cui la sorgente era consacrata.²⁶ È stato suggerito, peraltro, che la presenza di questa risorsa dovesse contribuire a rendere il luogo di culto stesso un punto di riferimento per i Lamptreis e gli abitanti della zona.²⁷ In questi termini, sembra dunque ragionevole supporre che anche il santuario di Apollo Zoster avrebbe potuto molto verosimilmente trarre un vantaggio economico dalla presenza di una risorsa potenzialmente redditizia, come una salina.

Oltre a questa prospettiva economica, a completamento del quadro, è inevitabile riflettere su un ulteriore aspetto, ossia la possibilità di una qualche connessione anche di tipo culturale con la salina. Il caso non sarebbe isolato e non mancano esempi di culti la cui connotazione è riconnessa alle caratteristiche del territorio in cui si sviluppano, e nella ritualità dei quali si nota l'attenzione per i caratteri del paesaggio circostante. Emblematico è il caso del culto di Artemis Limnatis, in cui la dea risulta associata alle acque, alle paludi e alle lagune.²⁸ In Attica, a Thorikos, invece, proprio una salina è specificatamente menzionata nel calendario sacro del demo come luogo scelto per la celebrazione di un sacrificio a Poseidon.²⁹ Nel caso di Apollo *Zoster*, tuttavia, non vi sono purtroppo indizi così espliciti a riguardo. Un sospetto potrebbe far sorgere la stretta relazione tra il luogo e l'episodio eziologico del bagno di Latona nello specchio d'acqua, connesso alla fase preparatoria del parto di Apollo. Non è da escludere, infatti, che il ruolo della *limne* nel mito abbia portato quantomeno alla connotazione sacra di essa. Si tratta senz'altro di una possibilità di cui

21 WHEELER 1682, p. 424, 450; STUART & REVETT 1762-1816, III, Pl. 2; DODWELL 1819, I, p. 555-556; ELIOT 1962, p. 27.

22 WALBANK 1983a-d; WALBANK 1984; WALBANK 1985; cf. *Agora* XIX, III.

23 *IG* II³, 1 292; cf. RHODES & OSBORNE 2003, n° 58; DE MARTINIS 2017.

24 *SEG* XXVIII 103; *IEleus* 85; *SEG* LIX 143; cf. LUPU 2005, p. 151-154, n° 2; BRUN 2005, n° 146; MARCHIANDI 2017; MARCHIANDI 2020.

25 KOERNER 1973, p. 172-174; PANESSA 1983, con attenzione alle rendite derivanti dalla vendita di acqua; PAPA ZARKADAS 2011, p. 196.

26 *IG* I³ 256; cf. ELIOT 1962, p. 58; PANESSA 1983, p. 365-367; SOKOLOWSKI 1969, p. 178; HUMPHREYS 2004, p. 135-136; MEYER 2004; BULTRIGHINI 2015, p. 128-134, con il dibattito precedente e la proposta di una datazione intorno al 420. Per un'altra attestazione di una fonte consacrata alle Ninfe, vd. *IG* II² 1283, l. 18. Ancora da un demo attico, forse Pelekes, proviene l'iscrizione *IG* II² 1362, che testimonia il possesso da parte del santuario di Apollo Erithaseos di un bosco sacro, il cui sfruttamento è precluso dal regolamento; non è chiaro se esso si trovasse all'interno del *temenos* o in una terra di proprietà del santuario: SOKOLOWSKI 1969, p. 37; WHITEHEAD 1986, p. 380, n° 48; GUBBIOTTI 2019, p. 98.

27 BULTRIGHINI 2015, p. 134.

28 KOURSOMIS 2014, p. 216; CAMASSA 2005, p. 6, 103.

29 RHODES & OSBORNE 2003, n° 146, l. 23; cf. LUPU 2005, n° 2.

tenere conto, ma al contempo non vi sono dati sufficienti ad ipotizzare un coinvolgimento di *limnai* nella ritualità del culto.³⁰

Appare evidente, dunque, come questo tratto del territorio di Vouliagmeni si presti a considerazioni molto stimolanti a fronte delle particolarità che ne hanno caratterizzato il paesaggio anche in antico e di cui restano alcuni indizi nella documentazione in nostro possesso. In questo quadro, la nascita e lo sviluppo del santuario demotico di Apollo Zoster proprio in quest'area non possono non essere letti anche in rapporto all'importanza del sito sotto i vari aspetti sinora discussi, secondo una dialettica tra paesaggio e luogo sacro di frequente riscontrabile nel mondo antico.



Fig. 1 : Vista sul golfo Saronico dall'area del santuario di Apollo Zoster (ph. S. Negro).

Bibliografia

ANDREOU I. 1994, « Ο Δήμος των Αιξωνίδων Αλών », in W.D.E. Coulson *et al.* (éd.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an International Conference Celebrating 2500 Years since the Birth of Democracy, held at the American School of Classical Studies of Athens, (4-6 December 1992)*, Oxford, p. 191-209.

ASHERI D. & CORCELLA, A., 2003, *Erodoto. Le Storie. Volume VIII. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*, Milano.

BALADIÉ, R., 1996, *Strabon. Géographie. Tome VI (Livre IX)*, Paris.

BESCHI, L. & MUSTI, D., 1982, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Milano.

BILLERBECK, M., 2011, *Stephani Byzantii Ethnica*, vol. II, Berlin.

BRUN, P., 2005, *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l'époque classique*, Paris, [doi:10.3917/arco.brun.2005.01](https://doi.org/10.3917/arco.brun.2005.01).

³⁰ Coerentemente con questa visione, peraltro, Pausania ci informa di un altare anche dedicato alla dea nel santuario: Paus., I, 31, 1. Inoltre, l'associazione di Atena al culto, menzionata da Pausania in questo passo, potrebbe non essere solo da ricollegare al suo ruolo come divinità principale in Attica (BESCHI & MUSTI 1982, p. 382-383), in quanto la dea sembrerebbe essere connessa all'episodio della cintura in un'altra versione del mito, secondo cui fu lei stessa a scioglierla dalla vita di Latona, svolgendo di fatto una funzione di assistenza al parto: vd. DEACY 2006, p. 132. Si pensi, inoltre, ad Atena *Pronoia*, che avrebbe avuto il ruolo di guidare la dea sofferente fino a Delo: vd. PARKER 1996, p. 224.

- BULTRIGHINI, I., 2015, *Demi attici della Paralia*, Lanciano.
- CAMASSA, G., 2005, *La Sibilla giudaica di Alessandria: ricerche di Storia delle Religioni*, Firenze.
- CHANKOWSKI, V.n 2008, *Athènes et Délos à l'époque classique : Recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon délien*, Paris.
- COARELLI, F., 2016, *I mercanti nel tempio. Delo: culto, politica, commercio*, Athina.
- CONSTANTAKOPOULOU, C., 2016, « The Shaping of the Past: Local History and Fourth-Century Delian Reactions to Athenian Imperialism », in A. Powell & K. Meidani (éd.), *'The Eyesore of Aigina'. Anti-Athenian Attitudes in Greek, Hellenistic and Roman History*, Swansea, p. 125-146.
- CURTIUS, E., KAUPERT, J. A. & MILCHHÖFER, A., 1895-1903, *Karten von Attica*, Berlin.
- DAVERIO ROCCHI, G., 2002, *Senofonte. Elleniche*, Milano.
- DEACY, S., 2006, *Athena*, London-New York, [doi:10.4324/9780203932148](https://doi.org/10.4324/9780203932148).
- DE MARTINIS, L., 2017, « Decreto concernente la terra sacra del santuario di Eleusi », *Axon* 1, 2, p. 55-86, [doi:10.14277/2532-6848/Axon-1-2-17-05](https://doi.org/10.14277/2532-6848/Axon-1-2-17-05).
- DODWELL, E., 1819, *A Classical and Topographical Tour through Greece During the years 1801, 1805 and 1806*, London.
- ELIOT, C. W. J., 1962, *Coastal demes of Attika. A study of the policy of Kleisthenes*, Toronto.
- FABIANI, R. & NAFISSI, M., 2023, « Ancora su Artemis Astiàs e Artemis Kindyàs. Prodigj, culti e storia a Iasos e Bargyia », *Thiasos* 12, p. 367-401.
- GIAMALIDI, M., ANDREOU, A. & LOURENTZATOU, I., 2015, « The Northern hill at the peninsula of Laimos in Vouliagmeni: Preliminary evidence from the prehistoric site », in N. Papadimitriou *et al.* (éd.), *Athens and Attica in Prehistory: Proceedings of the International Conference, Athens, 27-31 May 2015*, Oxford, p. 163-172, [doi:10.2307/j.ctv15vwjgg.22](https://doi.org/10.2307/j.ctv15vwjgg.22).
- GUBBIOTTI, S., 2019, « Regolamento ateniese per la protezione degli alberi sacri ad Apollo Erithaseos », *Axon* 3, 1, p. 93-108, [doi:10.30687/Axon/2532-6848/2019/05/008](https://doi.org/10.30687/Axon/2532-6848/2019/05/008).
- HANSEN, P.A., 1983, *Carmina epigraphica graeca saeculorum VIII - Va. Chr.n.*, Berlin.
- HUMPHREYS, S.C., 2004, *The Strangeness of Gods Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford.
- JONES, N.F., 2004, *Rural Athens under the democracy*, Philadelphia.
- KATTOULA, A., 2005, *Οι Αρχαιότητες της Βουλιαγμένης/Antiquities of Vouliagmeni*, Athina.
- KOERNER, R., 1973, « Zu Recht und Verwaltung der griechischen Wasserversorgung nach den Inschriften », *AFP* 22, p. 172-174, [doi:10.1515/apf.1974.1974.22-23.155](https://doi.org/10.1515/apf.1974.1974.22-23.155).
- KOURAGIOS, G., 2009-2011, « Ο αρχαίος δήμος των Αιξωνιδών Αλών Αττικής (σημ. Βούλα-Βουλιαγμένη) », *Eulimene* 10-12, p. 33-62, [doi:10.12681/eul.32798](https://doi.org/10.12681/eul.32798).
- KOURAGIOS, G., 2013, « Ανασκαφική έρευνα τελευταίων ετών στους δήμους Βούλας - Βουλιαγμένης », in M. Donka-Toli & S. Oikonomou (éd.), *Αρχαιολογικές Συμβολές Α'*, Athina, p. 67-79.
- KOUROUNIOTIS, K., 1927-1928, « Το ιερόν του Απόλλωνος του Ζωστήρος », *AD* 11, p. 9-55.

- KOURSOUKIS, S., 2014, « Revisiting Mount Taygetos: The Sanctuary of Artemis Limnatis », *ABSA* 109, p. 191-222.
- LANGDON, M. K., 2010, « Attic salt. A survey of ancient salt production in Attica », in Lohmann H. & Mattern T. (éd.), *Attika. Archäologie einer zentralen Kulturlandschaft, Akten der internationalen Tagung*, (Marburg, 18.-20. Mai 2007), Wiesbaden, p. 161-166.
- LAUTER, H., 1991, *Attische Landgemeinden in klassischer Zeit. MarbWPr*, Marburg.
- LAZZARINI, M.L., 1976, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma.
- LEWIS, D., 2022, « Attic Deme Harbours, the Rural Economy, and State Oversight of Maritime Trade: The Incident at Φωρῶν Λιμὴν ([Dem.] 35.28-29) », *Pnyx* 1, 2, p. 81-101, [doi:10.55760/pnyx.2022.8](https://doi.org/10.55760/pnyx.2022.8).
- LÖPER, R., 1892, « Die Trittyen und Demen Attikas », *MDAIA* 17, p. 319-433, [doi:10.11588/diglit.37655-39](https://doi.org/10.11588/diglit.37655-39).
- LUPU, E., 2005, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden-Boston, [doi:10.1163/9789047405801](https://doi.org/10.1163/9789047405801).
- MARCHIANDI, D., 2017, « Contiguità pericolose nell'amministrazione locale dell'Attica classica: affari di famiglia, conoscenze altolocate e doni strategici (a margine del contratto di affitto di una cava di pietra ad Eleusi - SEG LIX 143) », in G. Cuniberti (éd.), *Dono, controdono e corruzione. Ricerche storiche e dialogo interdisciplinare*, Alessandria, p. 131-178.
- MARCHIANDI, D., 2020, « La terra che, se seminata, non dà frutti, se scavata, nutre molta più gente che se producesse grano: ulteriori riflessioni sulle cave di pietra in Attica », in M. Faraguna & S. Segenni (éd.), *Forme e modalità di gestione amministrativa nel mondo greco e romano: terra, cave, miniere*, Milano, p. 23-84.
- MCCREDIE, J.R., 1966, *Fortified Military Camps in Attica*, Princeton.
- MERSCH, A., 2013, « Das Apollonheiligtum am Kap Zoster (Attika) in der römischen Kaiserzeit », in T. Korkut & B. Özen-Kleine (éd.), *Festschrift für Heide Froning / Studies in Honour of Heide Froning*, İstanbul, p. 289-312.
- MEYER, G., 2004, « Le prix de l'eau et le tarif du sanctuaire des Nymphes : IG I³ 256 », *REG* 117, p. 321-325, [doi:10.3406/reg.2004.4569](https://doi.org/10.3406/reg.2004.4569).
- MIKALSON, J.D., 2016, *New Aspects of Religion in Ancient Athens. Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden-Boston, [doi:10.1163/9789004319196](https://doi.org/10.1163/9789004319196).
- MILCHHÖFER, A., 1892, *Untersuchungen über die Demenordnung des Kleisthenes*, Berlin.
- MÜLLER, D., 1987, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots: Griechenland*, Tübingen.
- PANESSA, G., 1983, *Le risorse idriche dei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici*, *ASNP* 3, 13, p. 359-387.
- PAPAZARKADAS, N., 2011, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199694006.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694006.001.0001).
- PARKER, R., 1996, *Athenian Religion. A History*, Oxford, [doi:10.1093/oso/9780198149798.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198149798.001.0001).
- PARKER, R., 2003, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *Opuscula Atheniensia* 28, p. 173-183.
- PEEK, W., 1942, « Attische Inschriften », *MDAIA* 67, p. 1-231, [doi:10.1515/9783112311868-001](https://doi.org/10.1515/9783112311868-001).
- PERNIN, I., 2014, *Les baux ruraux en Grèce ancienne. Corpus épigraphique et étude*, Lyon.
- PICCIRILLI, L., 1973, *Gli arbitrati interstatali greci. Vol. 1: Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa.

- PULLEYN, S., 1997, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, [doi:10.1093/oso/9780198150886.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198150886.001.0001).
- RHODES, P. J. & OSBORNE, R., 2003, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford.
- ROUSSEL, D. & ÉTIENNE, R., 2018, *Helléniques. Xénophon*, Paris.
- SOKOLOWSKI, F., 1969, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- STUART, J. & REVETT, N., 1762-1816, *The antiquities of Athens Measured and Delineated*, London.
- TRAILL, J.S., 1986, *Demos and Trittys. Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attica*, Toronto.
- TRAVLOS, J., 1988, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen.
- WALBANK, M.B., 1983a, « Leases of Sacred Properties in Attica. Part. I », *Hesperia* 52, 1, p. 100-135, [doi:10.2307/147741](https://doi.org/10.2307/147741).
- WALBANK, M.B., 1983b, « Leases of Sacred Properties in Attica. Part. II », *Hesperia* 52, 2, p. 177-199, [doi:10.2307/147789](https://doi.org/10.2307/147789).
- WALBANK, M.B., 1983c, « Leases of Sacred Properties in Attica. Part. III », *Hesperia* 52, 2, p. 200-206, [doi:10.2307/147790](https://doi.org/10.2307/147790).
- WALBANK, M.B., 1983d, « Leases of Sacred Properties in Attica. Part. IV », *Hesperia* 52, 2, p. 207-231, [doi:10.2307/147791](https://doi.org/10.2307/147791).
- WALBANK, M.B., 1984, « Leases of Sacred Properties in Attica. Part. V », *Hesperia* 53, 3, p. 361-368, [doi:10.2307/147712](https://doi.org/10.2307/147712).
- WALBANK, M.B., 1985, « Leases of Sacred Properties in Attica. Part. V: A Correction », *Hesperia* 54, 2, p. 140, [doi:10.2307/147904](https://doi.org/10.2307/147904).
- WHELER, G., 1682, *A Journey into Greece by George Wheeler Esq.; in Company of Dr Spon of Lyons*, London.
- WHITEHEAD, D., 1986, *The demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C. A political and social study*, Princeton, [doi:10.1515/9781400857685](https://doi.org/10.1515/9781400857685).

« Der älteste Tempel in Griechenland ». La découverte et les controverses sur l'interprétation du *drakospito* du mont Ochi en Eubée

Jérôme ANDRÉ
Chloé CHEZEAUX

RÉSUMÉ

Le *drakospito* du mont Ochi en Eubée est l'un des monuments grecs antiques dont la redécouverte au début du XIX^e siècle eut le plus de retentissement dans l'historiographie de l'architecture grecque. L'intérêt pour cet édifice se manifesta non seulement par le nombre de savants qui le visitèrent durant la seconde moitié du XIX^e siècle, mais surtout parce qu'il devint rapidement un jalon essentiel dans le développement de l'architecture religieuse hellénique, comme le montre la recension des mentions du monument dans la littérature scientifique entre 1820 et 1900. Cette importance fut inversement proportionnelle aux études de terrain, puisqu'il faudra attendre 1959 pour que des fouilles y soient conduites. Jusque-là, la fonction culturelle attribuée à l'édifice reposait principalement sur son environnement particulier.

Mots-clés : architecture grecque, *drakospito*, Eubée, Héra, histoire de l'architecture, mont Ochi, temple grec, voyageurs, Zeus.

ABSTRACT

The *drakospito* on Mount Ochi in Euboea is one of the ancient Greek monuments whose rediscovery in the early 19th century had the greatest impact on the historiography of Greek architecture. Interest in the building was reflected not only in the number of scholars who visited it, but above all in the fact that it became an essential milestone in Greek religious architecture, as can be seen from the number of mentions of the monument in scientific literature between 1820 and 1900. However, this importance was inversely proportional to the field studies carried out. Before the first excavation in 1959, the cultic function attributed to the building was based mainly on its environment.

Keywords : architectural history, *drakospito*, Euboea, Greek architecture, Greek temple, Hera, Mount Ochi, travelers, Zeus.

1. Introduction

Depuis 2020, l'École suisse d'archéologie en Grèce mène un nouveau projet sur ce que les habitants de l'île d'Eubée appellent les *drakospita*, des constructions monumentales en pierre sèche, composées de blocs cyclopéens¹. Ces édifices comportent tous un toit en encorbellement. Outre cette architecture singulière, leur situation groupée autour de la région montagneuse de Styra, dans des sites en altitude et plutôt éloignés des grands axes de communication, caractérise le corpus, constitué de huit constructions². Un des bâtiments contraste toutefois avec les autres par le soin particulier apporté à son architecture et par son emplacement à l'extrême sud de l'île, au sommet du mont Ochi, la seconde plus haute montagne de l'île, culminant à 1398 m d'altitude (fig. 1). Cette structure est l'un des monuments antiques dont la redécouverte au début du XIX^e siècle eut le plus de retentissement dans l'historiographie de l'architecture grecque. Le présent article revient sur cette découverte et surtout sur son impact dans le champ des études archéologiques au cours du XIX^e siècle. Le recensement des mentions de ce bâtiment dans la littérature scientifique européenne entre sa redécouverte et 1900 permet de retracer et de mesurer son influence dans les discours sur le développement architectural du temple grec.



Fig. 1 : Vue aérienne de l'édifice du mont Ochi (Cliché J. André).

2. La découverte du monument

Les sources antiques attestent l'existence de nombreux sanctuaires situés sur des sommets de montagnes. Pourtant, force est de constater que la signature archéologique de ces lieux de culte demeure souvent très discrète, puisqu'ils n'ont pas ou peu connu de développement architectural et ne laissent ainsi

¹ La citation dans le titre est tirée d'ULRICHS 1842, p. 5, dans la version allemande du même article, parue en 1863. Nous remercions K. Reber et A. Simosi, directeurs du projet, ainsi que l'École suisse d'archéologie en Grèce pour leur soutien. Nous adressons nos remerciements aux organisateurs du colloque de nous avoir offert l'opportunité de présenter cette recherche. Cet article a bénéficié des corrections de Th. Theurillat que nous remercions.

² Voir REBER *et al.*, 2021.

guère de traces repérables pour les archéologues³. Dès lors, on peut aisément comprendre l'empressement de J. Hawkins, lorsqu'il redécouvre⁴ ces imposants vestiges le 21 octobre 1797⁵, de les qualifier avec assurance de « temple grec » : « I had visited the summits of so many of the highest mountains of Greece, without meeting with any vestiges of antiquity, and was so little prepared to expect a discovery of this kind⁶. » Quel autre dessein qu'une aspiration religieuse aurait fait construire un bâtiment monumental dans cet emplacement hostile et inhabitable, renchérit J.-A. Girard, une cinquantaine d'années plus tard⁷.

3. « Un sentier à peine tracé qui serpente sur des gouffres effroyables »⁸

L'édifice et son cadre recèlent sans conteste un potentiel sacré de premier ordre : un espace sommital, isolé dans un désert de schistes gris, une vue grandiose sur les Cyclades⁹, l'Attique et le sud de l'Eubée et un édifice entièrement construit en blocs cyclopéens. En conséquence, les visiteurs suivants peineront à se détacher de cette interprétation, invoquant comme principal argument cet environnement particulier, unique autre vestige intact d'une antiquité lointaine. Le mouvement romantique de la première moitié du XIX^e siècle, qui a trouvé une profonde inspiration dans les paysages grecs dramatiques et ruinés a certainement contribué à renforcer l'hypothèse d'un temple sur le mont Ochi. En effet, faute de fouilles, ce sont des arguments d'ordre topographique qui guident les interprétations. L'environnement grandiose de ce sommet et la singularité de cette construction, dont l'annonce de la découverte est rapidement propagée (voir *infra*), aiguissent la curiosité des savants : le sommet du mont Ochi devient un lieu à visiter. Ainsi, entre 1814 et 1895, ce sont au moins 18 savants qui en font l'ascension¹⁰, donnant lieu à cinq publications qui lui sont directement consacrées (tableau 1) et plus d'une dizaine d'autres qui en font la description. Le « temple de l'Ocha » contribue à placer Karystos sur la liste des sites fameux pour les voyageurs européens, à tel point qu'il est la destination d'une excursion du roi Othon I^{er} de Grèce, le 18 septembre 1841¹¹.

4. Une découverte largement diffusée dans le monde scientifique

Sitôt les relations de voyage de J. Hawkins publiées dans l'ouvrage de R. Walpole en 1820, le temple du mont Ochi obtient une renommée importante. Dès le mois de novembre de la même année, J.-L. Letronne le fait connaître à la communauté francophone au travers de sa recension dans le *Journal des Savans*¹². L'archéologue français est le premier à discuter de la datation du monument et à proposer

3 C'est notamment le cas du mont Olympe, du mont Parnasse ou du mont Athos pour ne citer que les plus connus. À ce sujet, voir BELIS 2015, vol. II.

4 Le monument était à coup sûr déjà connu auparavant des habitants de Karystos et de la région. À propos du faible nombre de voyageurs en Eubée avant 1800, voir ACKERMANN & KNOEPFLER 2009, p. 130-132. Sur les voyageurs et les découvertes archéologiques à Karystos durant le XIX^e siècle, voir CHIDIROGLOU 2021.

5 J. Hawkins (1761-1841) se rend au sommet du Ochi pour effectuer des mesures trigonométriques. Il réalise alors des cartes pour le compte de l'Angleterre. S'il parcourt la Grèce, c'est aussi pour contribuer à la grande œuvre botanique de son ami J. Sibthorp, le *Flora Graecae*, voir LACK 1999, p. 139, 219-221, 230. La description du *drakospito*, découvert lors de son second voyage en Grèce et dans le Levant, est due à l'architecte britannique R. Smirke, grande figure du mouvement néo-hellénique.

6 HAWKINS 1820, p. 289.

7 GIRARD 1852, p. 78.

8 RANGABÉ 1853, p. 226, décrivant l'ascension du mont Ochi.

9 D'après WIEGAND 1896, p. 17 et LOLLING 1989, p. 426, même la côte micrasiatique serait visible depuis son sommet. Celui-ci est utilisé comme point de triangulation par les topographes de l'expédition de Morée en 1835.

10 De nombreux autres chercheurs le visitent certainement, sans que cela soit attesté par une publication.

11 ROSS 1848, p. 25-31. Sur les voyages de L. Ross en Eubée, voir PAJOR 2005.

12 LETRONNE 1820.

Nom	Date de l'ascension	Publication	Interprétation	Datation
J. Hawkins	11-12 sept. 1797	HAWKINS 1820	Temple de Neptune	« most ancient »
C. R. Cockerell	Juin 1814	(1820) gravures illustrant l'article de Hawkins	—	—
Topographes de l'expédition de Morée	Vers 1835	Minute n° 16 de l'expédition (Service historique de la Défense, département de l'armée de Terre, 6 M R. 18.4.10.C 65 (3))	Temple	—
L. Ross	18 septembre 1841	ROSS 1848, p. 30-31 (réédition 1851)	Maison de berger	—
Othon 1 ^{er}	18 septembre 1841	—	—	—
H. N. Ulrichs	5 août 1842	ULRICHS 1842, 1863 (= trad. allemande de 1842), 1866	Temple d'Héra Teleia ou de Zeus et Héra	Vorhistorische Zeit
F. G. Welcker	5 août 1842	WELCKER 1850	Temple d'Héra	dryope
W. Henzen	5 août 1842	—	—	—
T. A. Spratt	Octobre 1845	SPRATT 1847, p. 248-249, n. 6 (lettre au col. Leake du 26 janv. 1846)	Temple	—
E. Schaubert	Mai/juin 1847	SCHAUBERT 1847, fol. 3/4-4/2	« Brautgemach des Zeus »	dryope
A. R. Rangabé	Été 1850 ou début 1851	RANGABÉ 1853, p. 226-227	Temple de Zeus <i>κραναόν</i>	archaïque
J.-A. Girard	Avril 1851	GIRARD 1852, p. 74-78	Temple d'Apollon	très haute antiquité
A. Baumeister	1854	BAUMEISTER 1864, p. 29-30	Temple d'Héra (?)	pélasgique
C. Bursian	1855	BURSIAN 1855	Temple de Zeus et Héra	hochalterthümlich
H. B. Lolling	1876 ou 1877	LOLLING 1989, p. 422-426	Temple d'Héra Teleia ou de Zeus et Héra	dryope
B. Haussoulier	Avant 1891	—	Temple d'Héra	« le plus ancien »
T. Wiegand	4 juin 1895	WIEGAND 1896 (premières photos)	Maison de guet / corps de garde	VI ^e s. av.
H. Schrader	4 juin 1895	Comm. orale à l'Institut allemand d'Athènes, le 23 déc. 1895	—	—
W. Wilberg	4 juin 1895	—	—	—

Tableau 1. Liste des chercheurs ayant visité le sommet du mont Ochi entre 1797 et 1900.

des parallèles architecturaux, quand J. Hawkins n'en mentionnait aucun. Il note les similitudes générales avec l'architecture égyptienne et fait le rapprochement avec des tombeaux cariens, et surtout avec le trésor d'Atrée à Mycènes, dégagé entièrement par H. Schliemann en 1874. J.-L. Letronne conclut par ces mots : « Le temple du mont Ocha paroît être du même genre de bâtisse que le Trésor d'Atrée. Comme temple, l'édifice du mont Ocha est très probablement la plus ancienne construction qui existe dans l'Occident¹³. » Ces deux éléments, à savoir la comparaison avec l'architecture pélasgique et une datation dans la très haute antiquité, voire comme prototype du temple grec, formeront le dénominateur commun de la majorité des descriptions de l'édifice du Ochi, du moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

En 1823, paraît à Paris la traduction française de l'ouvrage de R. Walpole, ce qui élargit encore la diffusion de cette découverte. Celle-ci fait l'objet de mentions également dans des revues plus généralistes¹⁴, puis est rapidement intégrée dans les ouvrages de référence. Ainsi, le temple du Ochi apparaît en 1830 déjà en Allemagne dans le manuel d'archéologie de K. Müller, dans son paragraphe consacré au développement de l'ordre dorique.¹⁵ Dès le milieu du siècle, ce monument est cité en bonne place dans les ouvrages d'archéologie et d'architecture consacrés au monde grec antique.¹⁶

5. Débats et controverses

Si le monument qui trône au sommet de l'Ochi est rapidement connu, l'identité de la divinité à laquelle il aurait été dédié ne fait pas l'unanimité (tableau 1). En l'absence d'inscription, les chercheurs en sont réduits à interpréter les rares mentions du mont Ochi dans les sources antiques¹⁷. J. Hawkins attribue le temple à Neptune¹⁸, J.-A. Girard à Apollon¹⁹, tandis que la majorité des chercheurs préfère y voir le temple d'Héra (*Teleia*) ou de Zeus et d'Héra, à la suite du témoignage de Stéphane de Byzance qui relate les noces de ces deux divinités au sommet du mont Ochi²⁰.

La seconde pierre d'achoppement concerne la fonction de ce bâtiment. Dans son manuel sur les Antiquités grecques paru en 1846, l'archéologue K. Hermann réfute le premier l'interprétation de temple, sans pour autant en proposer d'autres. Selon lui les premiers temples grecs n'étaient qu'un abri pour une représentation de la divinité et la grande pièce allongée du mont Ochi aurait alors été « superflue »²¹. Deux ans plus tard, c'est L. Ross qui remet en question l'interprétation religieuse. Ce dernier recourt aux

13 *Ibid.*, p. 646.

14 LÖWENTHAL 1838 ; BÖTTICHER 1845, p. 49 ; ULRICHS 1866.

15 MÜLLER 1830, p. 33. En Angleterre déjà en 1827, dans une note de l'édition des *Antiquities of Athens*, voir STUART & REVETT 1827, p. 62 (J. Hawkins contribua à la réalisation de la carte de l'Attique). En Italie, le temple de l'Ochi est mentionné et illustré dans un manuel d'architecture en 1839, voir CANINA 1839, p. 30 et pl. XIV. Parmi les premières mentions, voir aussi CRAMER 1828, p. 142 et PFLUGK 1829, p. 10.

16 HERMANN 1846, p. 77 ; KUGLER 1848, p. 137 (encore aucune mention dans la 1^{re} édition de 1842) ; GUHL & CASPAR 1851, p. 20 et pl. XII.19 ; BURCKHARDT 1855, p. 2 ; KUGLER 1856, p. 146.

17 Voir la liste et les citations dans MOUTSOPOULOS 1982, p. 449-452.

18 HAWKINS 1820, p. 290, se référant à Strabon X, 1.7 sur l'existence d'un temple de Neptune au cap Géraeste, au pied du mont Ochi.

19 GIRARD 1852, p. 80.

20 Stéphane de Byzance, *Les Ethniques*, s.v. : Karystos.

21 « überflüssig », HERMANN 1846, p. 77, n. 1 (§ 18) ; HERMANN 1849, p. 152, 154. D'après A. Baumeister, K. Hermann serait revenu sur son interprétation peu avant sa mort et aurait accepté celle de temple, BAUMEISTER 1864, p. 68, n. 90.

textes homériques pour appuyer son interprétation²², celle d'un abri de berger²³. Selon lui, la porte au centre de la longue façade sud ne convient pas à un temple²⁴. Par la suite, F. Tiersch avance l'hypothèse de monument funéraire²⁵, tandis que Th. Wiegand défend celle d'une tour de garde, d'où auraient pu être transmis des signaux de communication²⁶. Ces hypothèses concurrentes n'obtiennent que peu de crédit²⁷ et la communauté scientifique dans sa large majorité en reste à l'*opinio communis* d'un temple.

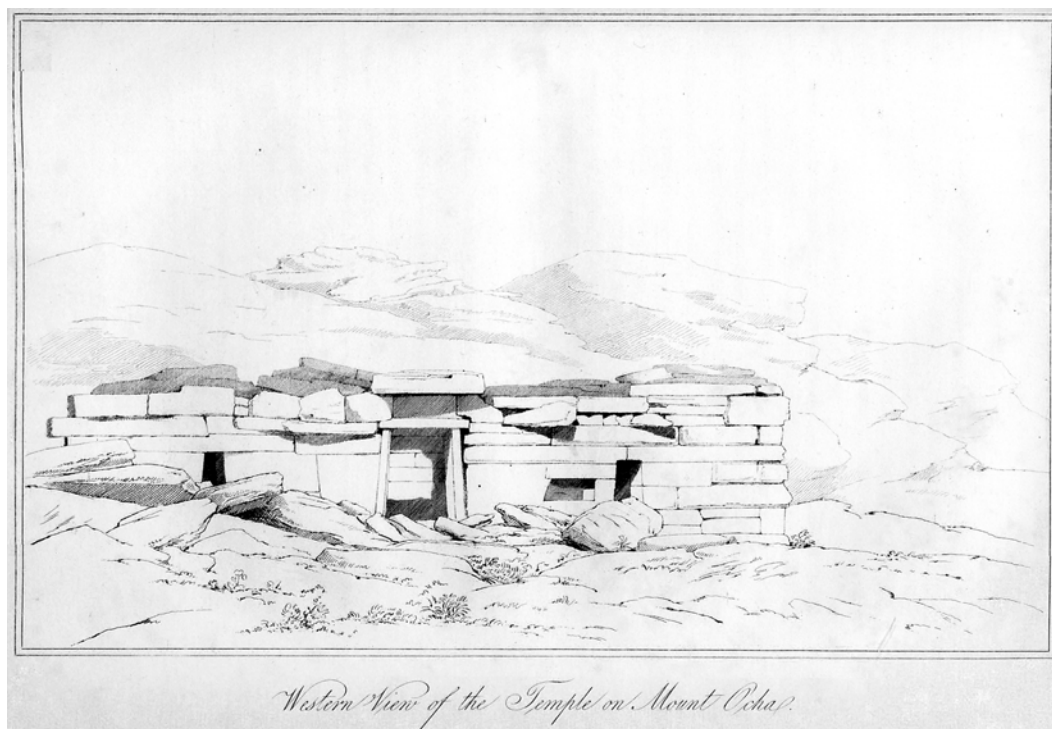


Fig. 2 : « Western View of the Temple on Mount Ocha » [1814], gravure de C. R. Cockerell reproduite dans HAWKINS 1820, p. 288.

6. Un jalon important dans le développement du temple grec

Si la fonction de l'édifice reste débattue, sa datation n'est quant à elle jamais remise en question au cours du XIX^e siècle²⁸. L'absence de colonnes et le caractère massif et trapu qui caractérisent cette construction

22 Le premier à comparer les vestiges du Ochi avec les textes homériques est F. Welcker, qui associe l'architecture du temple, selon-lui un *Héraion*, avec l'expression *λάϊνος οὐδός* (seuil de pierre) qui décrirait exactement le seuil monolithe de l'édifice (WELCKER 1834, p. 481-482). Cette expression est fréquente dans les textes homériques : *Hymne homérique à Apollon*, 295-296 ; *Odyssée* VIII, 80 ; *Odyssée* XVI, 41 ; *Iliade* IX, 404 ; pour un commentaire, voir ROUX 1966.

23 ROSS 1848, p. 31, n. 9, qui cite la description de la cour et de la bergerie d'Eumée (*Odyssée* XIV, 5), s'appliquant selon lui parfaitement à la structure du Ochi et son mur de cour circulaire. L. Ross ne le signale pas, mais le seuil de cette bergerie est également qualifié ailleurs de *λάϊνος οὐδός* (*Odyssée* XVI, 41). L. Ross réaffirme son interprétation quelques années plus tard, voir ROSS 1850, p. 290.

24 Il est soutenu par K. Hermann dans sa recension, voir HERMANN 1849, p. 154 : « Wir wollen hier nur nochmals unsere Freude aussprechen, des Blendwerks entledigt zu sein, das jene unförmliche Steinmasse bereits einer bestimmen Gottheit als Tempel zugewiesen, ja in einer Dachritze den Anfang eine Hypäthralbaues angedeutet hatte ».

25 THIERSCH 1852, p. 126.

26 WIEGAND 1896, p. 16-17.

27 Seul J. Durm les mentionne et doute de la valeur de cette construction pour l'histoire religieuse, du fait des multiples interprétations proposées, voir DURM 1881, p. 129.

28 Il faudra attendre la fin du siècle et l'ouvrage de G. Perrot et Ch. Chipiez paru en 1894 pour que cette ancienneté soit remise en question, voir PERROT & CHIPIEZ 1894, p. 655. À leur suite, Th. Wiegand propose en 1896 une datation au plus tôt durant le VI^e

poussent les chercheurs à la dater dans les temps les plus reculés de la Grèce – les termes utilisés variant pour qualifier cette haute Antiquité –, mais dans tous les cas à une époque précédant le développement des ordres architecturaux. La construction est souvent attribuée aux Dryopes, un peuple pélasgique qui se serait installé dans le sud de l'Eubée²⁹. Même L. Ross, qui interprète pourtant cette construction comme une hutte de berger, la situe également dans les périodes les plus anciennes de la Grèce, en la rattachant au monde de l'*Odyssée*.

Alors que les vestiges de ce qui prendra le nom de culture mycénienne sont en pleine découverte et que l'identification de bâtiments monumentaux à fonction religieuse fait défaut³⁰, le temple du Ochi représente une exception. En effet, les similitudes techniques entre le toit en encorbellement du bâtiment sur le mont Ochi et les voûtes des tombes mycéniennes incitent à dater l'édifice dans cette antiquité pré-hellénique³¹, dont il apparaît comme le seul exemple d'architecture religieuse conservé³². Il est en outre cité comme parallèle pour de nombreux autres temples et structures antiques qualifiées de « primitives »³³.

Ainsi, l'édifice du Ochi devient un jalon dans le développement du temple grec, comme premier exemple d'architecture religieuse en pierre³⁴, et gagne même la place de plus ancien temple du monde grec³⁵. De ce fait, il est cité en bonne place dans les principaux manuels de la seconde moitié du XIX^e siècle³⁶, à chaque fois illustré d'une gravure au trait³⁷.

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que A. Lebègue le considère comme le meilleur parallèle du sanctuaire qu'il vient de dégager sur le flanc du Cynthe à Délos³⁸. Dès lors, ces deux édifices sont systématiquement présentés et décrits en parallèle, comme les plus anciens exemples de temples grecs³⁹. Ce rapprochement avec un sanctuaire de l'île d'Apollon renforce encore l'importance du temple du Ochi dans l'historiographie du XIX^e siècle.

7. Conclusion

L'importance de cet édifice se révèle inversement proportionnelle aux recherches de terrains, puisque comme le relèvent G. Perrot et Ch. Chipiez en 1894, « il n'a jamais été donné un coup de pioche sur le mont Ocha »⁴⁰. Il faudra attendre plus d'un demi-siècle et la fouille entreprise en 1959 par N. Moutsopoulos pour

siècle av. J.-C., voir WIEGAND 1896, p. 14.

29 Après avoir été chassés de Thessalie par Héraclès (Diodore, IV, 37). Au sujet des Dryopes dans le sud de l'Eubée, voir FOURGOS 1989, et plus spécifiquement en relation avec les *drakospita*, voir BURSIAN 1855, BÉRARD 1988.

30 PERROT & CHIPIEZ 1894, p. 654.

31 De même que l'existence d'un linteau monumental, voir ULRICH 1842, p. 8.

32 KUGLER 1856, p. 147 : « Man hat dasselbe als einen uralten Hera-Tempel bezeichnet, — somit als das einzige Götterheiligthum, welches aus der Frühzeit Griechenlands auf uns gekommen wäre. »

33 HAMILTON 1842, p. 62 ; FOUCAULT 1863, p. 84 ; BEULÉ 1873, p. 389 ; LENORMANT 1881-1882, p. 50 ; HALBHERR 1889, p. 25. Il est aussi cité dans les débats sur les origines des temples hypèthres et sur la problématique de l'éclairage des temples, voir USSING 1849, p. 17 ; FERGUSSON 1883, p. 56-57.

34 MOTHES 1866, p. 206 : « Tempel waren vermuthlich meist von Holz auf kyklopischem Unterbau; erhalten ist davon fast nichts, wenn man nicht dahin das steinerne Haus auf dem Berg Ocha (Insel Euböa) rechnen will, welches von Ost nach West orientiert ist. Vielleicht hatten auch die Pelasger gar keine Tempel, sondern blos Altäre im Freien. »

35 Déjà qualifié de tel par ULRICH 1842, p. 5.

36 KUGLER 1856, p. 146 ; GUHL & KONER 1862, p. 5-6 ; REBER 1866, p. 240-243 ; LAMPROS 1886, p. 31-32 ; DURUY 1887-1889, t. I, p. 522 ; LALOUX 1888, p. 46 ; PERROT & CHIPIEZ 1894, p. 655 ; SCHREIBER 1895, pl. 53, 1-3.

37 Le plus souvent une reproduction d'une des gravures accompagnant la publication de H. Ulrichs (= *Monumenti inediti*, vol. III, taf. XXXVII). Les premières photographies sont publiées en 1896, voir WIEGAND 1896, Taf. II et III.

38 LEBÈQUE 1873, p. 251 ; LEBÈQUE 1874, p. 50 ; LEBÈQUE 1876, p. 71.

39 Déjà sur la même page dans MOTHES 1866, p. 206 ; puis cf. DURM 1881, p. 129 ; COLLIGNON 1881, p. 45 ; LALOUX 1888, p. 45-46 ; PERROT & CHIPIEZ 1894, p. 655-656.

40 PERROT & CHIPIEZ 1894, p. 657.

que cela soit le cas et que des arguments archéologiques viennent confirmer l'interprétation proposée par J. Hawkins en 1820⁴¹. Entre-temps, l'édifice du mont Ochi aura perdu sa place de premier temple grec, au fur et à mesure des nouvelles découvertes sur le monde mycénien et les débuts de l'architecture religieuse et il cessera d'être considéré comme un jalon dans l'histoire du temple grec. Cependant, les spécificités de son architecture et surtout le caractère grandiose de son environnement demeurent eux bien présents et continuent d'exercer une fascination sur ses visiteurs.



Fig. 3 : Le temple de l'Ochi et l'antré du Cynthe illustrés dans PERROT & CHIPIEZ 1894, p. 655-656.

Bibliographie

- ACKERMANN, D. & KNOEPFLER, D., 2009, « La région de Vathia/Amarnthos au miroir de ses premiers explorateurs. À propos d'une lettre inédite de P. Revelakis à L.-S.-F. Fauvel (1816) », *AK* 52, p. 124-163.
- BAUMEISTER, A., 1864, *Topographische Skizze der Insel Euböia*, Lübeck, 1864.
- BELIS, A. M., 2015, *Fire on the Mountain: A Comprehensive Study of Greek Mountaintop Sanctuaries*, Thèse de doctorat inédite, Princeton, New Jersey.
- BÉRARD, C., 1988, « Les maisons du dragon », *Desmos* 16, p. 3-8.
- BEULÉ, C. E., 1873, *Fouilles et découvertes résumées et discutées en vue de l'histoire de l'art. T. 2, Afrique et Asie*, Paris.

- BÖTTICHER, K., 1845, « Die Tektonik der Hellenen », *Morgenblatt für gebildete Leser*, 13. Februar, p. 49-51.
- BURCKHARDT, J., 1855, *Der Cicerone: eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Basel.
- BURSIAN, C., 1855, « Die dryopische Bauweise in Bautrümmern Euboea's », *ArchZeit* 13, p. 129-142.
- CANINA, L., 1839, *L'architettura antica: Sezione 1, Architettura egiziana*, Roma.
- CHIDIROGLOU, M., 2021, « Αρχαιολογικές έρευνες, περιηγήσεις και ευρήματα ιδιωτών στην Καρυστία Ευβοίας κατά τον 19^ο αιώνα », dans E. Kountouri *et al.* (éd.), *Περὶ τῶν Ἀρχαιοτήτων ἰδίως Ἡ Αρχαιολογία στην Ελλάδα του 19ου αιώνα μέσα από τις πηγές του Αρχείου των Υπηρεσιῶν των Αρχαιοτήτων. Τετάρτη 22-Παρασκευή 24 Οκτωβρίου 2014*, Athina, p. 213-228.
- COLLIGNON, M., 1881, *Manuel d'archéologie grecque*, Paris.
- CRAMER, J. A., 1828, *A geographical and historical description of ancient Greece*, Oxford.
- DURM, J., 1881, *Handbuch der Architektur, II.1, Die Baukunst der Griechen*, Darmstadt.
- DURUY, V., 1887-1889, *Histoire des Grecs*, Graz.
- FERGUSON, J., 1883, *The Parthenon, an essay on the mode by which light was introduced into Greek and Roman temples*, London.
- FOUCART, P. F., 1863, « Le temple d'Hercule Vainqueur à Tivoli », *RA* 7, p. 81-92.
- FOURGOS, D., 1989, « Les Dryopes : Peuple sauvage ou divin ? », *Mètis* 4, p. 5-32, [doi:10.3406/metis.1989.926](https://doi.org/10.3406/metis.1989.926).
- GIRARD, J.-A., 1852, *Mémoire sur l'Ile d'Eubée*, Paris.
- GUHL, E. & CASPAR, J. (éd.), 1851, *Denkmäler der Kunst*, Stuttgart.
- GUHL, E. & KONER, W., 1862, *Das Leben der Griechen und Römer*, Berlin.
- HALBHERR, F., 1889, « Relazione sugli scavi del tempio di Apollo Pythio in Gortyna », *Monumenti antichi* 1, p. 9-76
- HAMILTON, W. J., 1842, *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia. Vol. II*, London.
- HAWKINS, J., 1820, « An Account of the Discovery of a very ancient Temple on Mount Ocha, in Eubœa », dans R. Walpole (éd.), *Travels in Various Countries of the East*, London, p. 285-293.
- HERMANN, K. F., 1846, *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, Heidelberg.
- HERMANN, K. F., 1849, « Ross, L., *Griechische Königsreisen, 1848* », *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 7, p. 137-155.
- KUGLER, F., 1848, *Handbuch der Kunstgeschichte*, 2^e éd. (1^{re} éd. 1842), Stuttgart.
- KUGLER, F., 1856, *Geschichte der Baukunst*, Stuttgart.
- LACK, H. W., 1999, *The Flora Graeca Story: Sibthorp, Bauer and Hawkins in the Levant*, Oxford-New York.
- LALOUX, V. A. F., 1888, *L'architecture grecque*, Paris.
- LAMPROS, S., 1886, *Ιστορία της Ελλάδος από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι της Αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, Athina.
- LEBÈGUE, A., 1873, « Fouilles à Délos », *CRAI* 17.2, p. 250-256, [doi:10.3406/crai.1873.68056](https://doi.org/10.3406/crai.1873.68056).
- LEBÈGUE, A., 1874, « Le temple primitif d'Apollon à Délos », *RA* 28, p. 43-52.
- LEBÈGUE, A., 1876, *Recherches sur Délos*, Paris.
- LENORMANT, M., 1881-1882, « Notes archéologiques sur la terre d'Otrante », *Gazette archéologique : revue des Musées Nationaux* 7, p. 25-53.
- LETRONNE, J.-A., 1820, « Walpole, R. (éd.) *Travels in various countries of the East, 1820* », *JS*, novembre 1820 p. 643-655.

- LOLLING, H. G., 1989, *Reisenotizen aus Griechenland 1876 und 1877*, Berlin.
- LÖWENTHAL, J., 1838, « Mittheilungen aus Griechenland », *Adria, Süd-deutsches Zentralblatt für Kunst, Literatur und Leben* 87, p. 350-351.
- MOTHES, O., 1866, *Illustriertes Bau-Lexikon*, 2^e éd., Leipzig-Berlin.
- MOUSOPOULOS, N., 1982, Τα « δρακόσπιτα » της ΝΔ Εύβοιας : συμβολή στην αρχιτεκτονική, την τυπολογία και τη μορφολογία τους, Θεσσαλονίκη.
- MÜLLER, K. O., 1830, *Handbuch der Archäologie der Kunst*, Breslau.
- MÜLLER, K. O., 1843, *Archaeologische Mittheilungen aus Griechenland I.1*, Athina.
- PAJOR, F., 2005, « Ludwig Ross' Beobachtungen auf Euböia im Vergleich mit zeitgenössischen Darstellungen », dans H. R. Goette & O. Palagia (éd.), *Ludwig Ross und Griechenland, Akten des internationalen Kolloquiums, Athen, 2.-3. Oktober 2002*, Rahden/Westf., p. 205-218.
- PERROT, G. & CHIPIEZ, Ch., 1894, *Histoire de l'art dans l'Antiquité. Tome VI. La Grèce primitive. L'art mycénien*, Paris.
- PFLUGK, A. J., 1829, *Rerum Euboicarum specimen*, Berlin.
- PYL, Th., 1861, *Die griechischen Rundbauten im Zusammenhange mit dem Götter- und Heroencultus*, Greifswald.
- RANGABÉ, A. R., 1853, « Mémoire sur la partie méridionale de l'île d'Eubée, par M. Rangabé », *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. I^{ère} série*, 3, 1853, p. 197-239, [doi:10.3406/mesav.1853.1017](https://doi.org/10.3406/mesav.1853.1017).
- REBER, F., 1866, *Geschichte der Baukunst im Alterthum*, Leipzig.
- REBER, K. et al., 2021, « Pour une étude renouvelée des drakospita eubéens. État de la question et résultats des premiers relevés sur le site d'Ilkizès », *AK* 64, p. 165-176.
- REINACH, S., 1880, *Manuel de philologie classique*, Paris.
- ROSS, L., 1848, *Reisen des Königs Otto und der Königin Amalie in Griechenland*, Halle, 1848.
- ROSS, L., 1850, « Ussing, J. L., 1849, *De Parthenone ejusque partibus disputatio*, Hauniae », *Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur* 1, p. 415-422.
- Roux., G., 1966, « Testimonia Delphica, I », *REG* 79, p. 1-5, [doi:10.3406/reg.1966.3856](https://doi.org/10.3406/reg.1966.3856).
- SCHAUBERT, E., 1847, « Reise nach den Nördlichen Sporaden 1847. Ausflug auf das südliche Euböea und die nördlichen Sporaden. Ein Auszug aus dem Tagebuche », manuscrit inédit, transcription par F. PAJOR et H. R. GOETTE.
- SCHREIBER, Th., 1895, *Atlas of classical antiquities*, London-New-York.
- SPRATT, T., 1847, « Remarks on Aulis, Mycalessus, and some Parts of Euböea, Extract from a Letter from Lieutenant Spratt, R. N., to Colonel Leake, Dated Malta, January 26, 1846; with some Notes by the Latter (Read Feb. 26th, 1846) », *Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom*, 2^e série, 2, p. 237-250.
- STUART, J. & REVETT, N. 1827, *The antiquities of Athens*, London.
- THIERSCH, F., 1852, *Ueber das Erechtheum auf der Burg von Athen. Zweite Abhandlung*, München.
- ULRICH, H. N., 1842, « Intorno il tempio di Giunone sul Monte Ocha vicino a Carystos », *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica* 14, p. 5-11.

ULRICHS, H. N., 1866, « Ο επί της όχης ναός του Διός και της Ήρας », *Χρυσάλλης* 92, p. 514-516.

USSING, J. L., 1849, *De Parthenone ejusque partibus disputatio*, Hauniae.

VÖGELIN, F. S., 1874, *Denkmaeler der Weltgeschichte*, Basel.

WELCKER, W. G. 1834, « C. F. Ranke de Lexici Hesychiani vera origine et genuina forma Commentatio, Beschluß, und Handbuch der Archäologie der Kunst von K. O. Müller, 1830 », *RhM* 2, p. 411-508.

WELCKER, F. G., 1850, « Der kleine Tempel auf der Spitze des Bergs Ocha in Euböa », dans *Kleine Schriften* 3, Bonn, p. 376-392.

WIEGAND, Th., 1896, « Der angebliche Urtempel auf der Ocha », *MDAIA* 21, p. 11-17.

The Herakleion of Komi on the Island of Lemnos (Greece): Center of a Productive Landscape

Davide CARUSO

RÉSUMÉ

Le sanctuaire d'Héraclès se dressait sur le plateau d'une colline surplombant le profond golfe de Moudros ainsi que les principales routes de la région orientale de Lemnos, dans une position centrale par rapport aux vastes plaines cultivées et aux lagunes côtières. Les structures d'époque classique ont été identifiées au début du XIX^e siècle et visitées par A. Conze au milieu du XIX^e siècle, suivi par C. Fredrich C. Picard et A.G. Reinach au début du XX^e siècle. En 1939, la zone en terrasses des pentes de la colline a fait l'objet de fouilles par l'École archéologique italienne d'Athènes. Sur ces pentes est apparu à l'époque classique une κώμη (d'où le toponyme moderne Komi) attesté, comme pour le sanctuaire, également par des sources épigraphiques et habitée par des individus de différentes origines sociales (dont des étrangers et des métèques) liés aux activités commerciales du port, aux secteurs agricoles et miniers, ainsi qu'à une association religieuse connue sous le nom d'*Orgheones*.

Mots-clés : économie agricole, Herakleion, Lemnos, paysage productif, village de Komi.

ABSTRACT

The sanctuary of Heracles stood on the plateau of a hill overlooking the deep Gulf of Moudros and the main roads of the eastern region of Lemnos, in a central position in relation to the vast cultivated plains and coastal lagoons. The Classical-period structures were identified in the early 19th century and visited by A. Conze in the mid-nineteenth century, followed by C. Fredrich, C. Picard and A.G. Reinach in the early 20th century. In 1939, the terraced area on the slopes of the hill was the subject of trial excavations by the Italian Archaeological School in Athens. On these slopes a κώμη (hence the modern toponym Komi) appeared in classical times, attested, as for the sanctuary, also by epigraphic sources and inhabited by individuals of different social origins (including foreigners and metecrats) linked to the commercial activities of the port, the agricultural and mining sectors, as well as to a religious association known as *Orgheones*.

Keywords : agricultural economy, Herakleion, Komi village, Lemnos, productive landscape.

The sanctuary of Heracles in the village of Komi is located in the eastern district of the island of Lemnos, the eighth largest of the Greek islands and one of the largest in the northern Aegean, located 65 km west of the coast of Anatolia, facing the Dardanelles Strait and the Gallipoli peninsula.¹ In ancient times it most likely stood on the *plateau* of a long narrow hill east of the present-day village of Romanoù. From a geological perspective, this hill is part of a larger area with a pyroclastic sequence dating back to the Lower Miocene and developing mainly around the Gulf of Moudros. The sequence reaches its maximum thickness (160 m) precisely in the Romanoù area. The lower part of the succession is formed by whitish pyroclastic flows rich in lithic components with pumice clasts near the top, all within an extensive ash matrix. Ignimbrite, welded with gray or reddish collapsed pumice, sits above the basal sequence, which in this sector has a thickness of up to 10 m and extends over 2 km. Near the village of Romanoù the pyroclastic sequence is characterized by the presence of a pumice fall deposit covered by dark-coloured Strombolian-type deposits. South of Romanoù, the pyroclastic deposits are interbedded with continental sediments and contain abundant remains of plants and silicified woods.²

The *plateau* of the rocky massif of volcanic origin on which *Herakleion* stood is very significant geographically because from the top of this hill it is possible to observe a large part of the sea that surrounds the island: to the north, you can observe a large part of the coastline of the Gulf of Pournias and, in addition to seeing where *Hephaestia* and the extra-urban sanctuary of the *Kabeirion* stand, you can see the silhouettes of Samothrace and Imbros; to the east, the view extends as far as the Anatolian coast; to the south-west, the site dominates the entrance of the deep bay of Moudros with the islet of Koukonisi (fig. 1) as far as the island of Ag. Efstratios in the open sea; to the west you can even see the area around the *Kastro* of Myrina with the profile of Athos in the distance on the Chalkidiki peninsula.³ Furthermore, Komi was located at what was supposed to be the junction or crossroads of the main road system of the eastern district of the island: the hill is perfectly aligned on the western side with the axis of the main extra-urban road that left the city of *Hephaestia*, located at a distance of less than 10 km, and which connected the urban center with the port of Moudros; this road, whose progress we can trace from the distribution of tombs, up to Repanidi, probably continued along the same axis, like the modern road network, until Romanoù, near Komi, and then the large bay of Moudros, the main natural port of the island and one of the most protected in the entire Mediterranean.⁴ Ultimately, the locality, crossed over to the east by a stream that originates on the southern slopes of Mount Mosychlos (where, according to the myth, Hephaestus fell after being thrown down from Olympus) and which passes through the valley east of Repanidi up to Lake Chortarolimni, is situated in a central position also with respect to the large cultivated plains and coastal lagoons. From here the road to the important Varos plain headed westwards and leads to the wide plain of Atsikì, while to the east you could easily reach the marshy stretches rich in brackish water around Chortarolimni, Asprolimni and Alykì. From these assumptions it seems possible to deduce that the *kome*, with its sanctuary, constituted a sort of *central place*, a space which, due to its geographical position, «dava la possibilità di offrire servizi all'intero comprensorio, consentendo di minimizzare gli spostamenti e di non dover dipendere materialmente dalle città che, difatti, sorgono in aree piuttosto marginali rispetto alla propria *chora*, e a notevole distanza da quasi tutto il territorio agricolo».⁵

1 BIEL 2002, p. 211; FARINETTI 2013, p. 365; PANAGOPOULOS *et alii* 2013, p. 422. See also INNOCENTI *et alii* 2008-2009, p. 88.

2 INNOCENTI *et alii* 2008-2009, p. 91-92.

3 FICUCIELLO 2013, p. 191 and 278.

4 FICUCIELLO 2013, p. 280.

5 FICUCIELLO 2013, p. 280.



Fig. 1: Lemnos, the Romanou plain and the gulf of Moudros taken from the eastern top of Komi hill (ph. D. Caruso, August 2023)

The powerful remains of classical structures, once visible on an esplanade at the top of the hill of the Komi massif but no longer distinguishable today, were already identified at the beginning of the 19th century. The first modern archaeologist to visit the island in 1859 was the young Alexander Conze, future director of the German Archaeological Institute. On 13 July of that year he crossed the dry surface of the salt lake of Chortarolimni, passing near the village of Komi but without staying there, on account of an expressed need to reach Kaminia.⁶ This was followed in 1904 by the journey of the epigrapher Carl Fredrich, who arrived on the island for the edition of the Lemnian inscriptions, volume XII, issue 8 (1909) of the *Inscriptiones Graecae* dedicated to the islands of the « Thracian Sea ». On this occasion he discovered some foundations in Komi, which measured 15 x 32 m, interpreting them as substructures of the temple.⁷ He was corrected by subsequent explorers, Charles Picard and Adolphe Joseph Reinach, young students of the *École française d'Athènes*, who in 1910 recognized in the surviving blocks identified by Fredrich the remains of a terrace that marked the boundary of the *peribolos* wall delimiting the *temenos*.⁸ These blocks were removed in subsequent years and reused by the village farmers to build sheds (already in 1918 Sealy complained that there was nothing left of the temple's foundations). Even the fountain that stood just beyond the ruins of the temple was demolished soon after.⁹ In 1939 some research was carried out by the Italian Archaeological School of Athens in the area where the remains of the village inhabited until the beginning of the 19th century still survive today: these investigations, however, according to the researcher Guido Libertini, gave few positive results for the oldest phases.¹⁰ During site tests carried out on three of the four terraces built on the south-eastern slope of the rocky hill, orthogonal walls were found. These defined courtyards and rooms built with peperino and sandstone ashlar, some of which had holes which served as *cardines*, the remains of *pithoi*, and sections of streets paved with stones and cobbles, one of which was

6 CONZE 1860, p. 120.

7 FREDRICH 1906, p. 251.

8 PICARD & REINACH 1912, p. 349.

9 SEALY 1918-1919, p. 168-169, fig. 10.

10 LIBERTINI 1939-1940a, p. 224; LIBERTINI 1939-1940b, p. 253.

2.10 m wide. These remains, never published, were not the subject of precise dating but it was recorded that some were apparently from « buona epoca ».¹¹

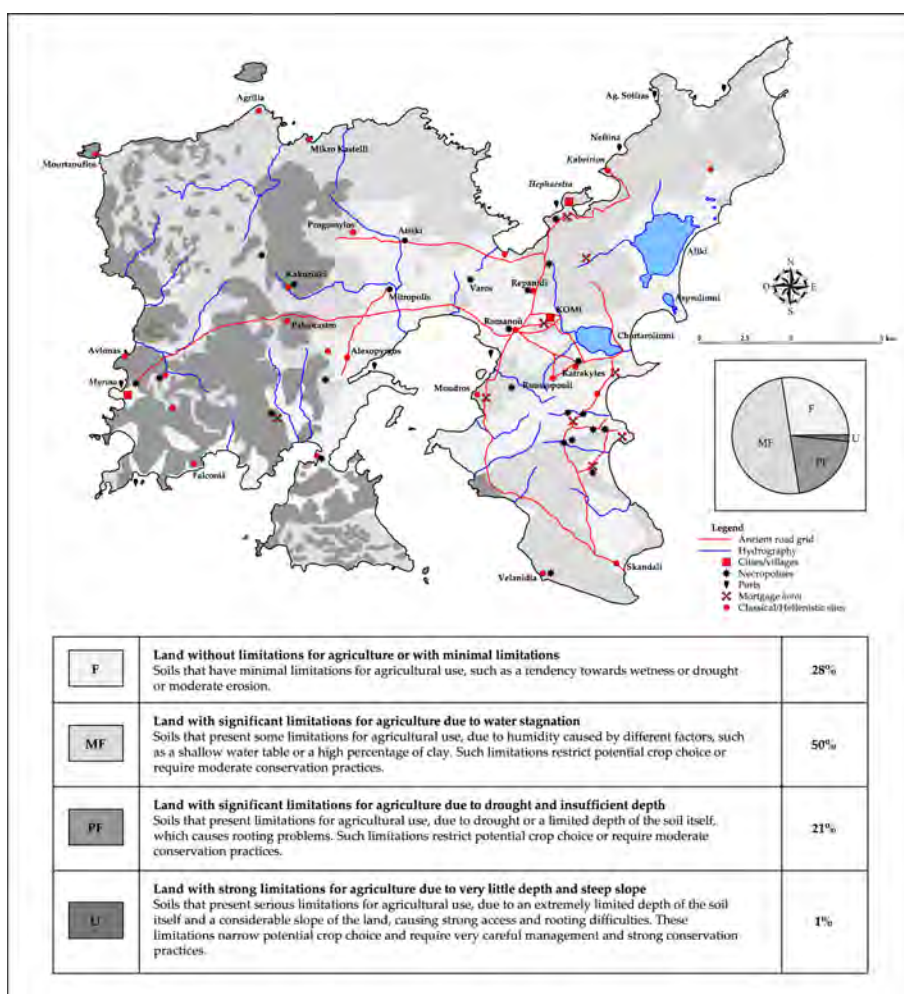


Fig. 2: Map of the island of Lemnos indicating the sites of the Classical-Hellenistic age and the ancient road network on the cartographic basis of the agricultural potential of the island (elab. D. Caruso, after FICUCIELLO 2013 and FARINETTI 2013).

On these slopes, a κώμη must have been built in classical times. Its sanctuary is also attested by epigraphic sources: on a mortgage *horos* found in this locality (*IG XII.8, 19*) the creditors are a group of ὀργεῶνες who met together at a *Herakleion* which stood near a κώμη to be located, probably, near the locality where the inscription was found because the site still retains the toponym of Komi today.¹² The "village" was therefore inhabited by individuals of different social backgrounds connected to the commercial activities of the port of Moudros, to the agricultural and mining activities of the *chora*, and to the religious association, the *Orgheones*. These associations, in fact, were among the oldest and most well-known religious corporations active in Attica alongside the *Thiasiotai* and, above all, the *Eranistai*, also known to have operated in Lemnos from another mortgage *horos* (*IG XII.8, 20*): the presence on this last *horos* of a legal guardian who headed the group suggests that this association was made up of members

¹¹ On the information taken from the excavation notebooks of Guido Libertini (*Taccuini Libertini* 1939, Italian Archaeological School of Athens archive), see FICUCIELLO 2013, p. 279.

¹² FICUCIELLO 2013, p. 277, with previous bibliography.

probably without full political rights (generally foreigners or metics) who were forced to rely on a patron.¹³ The *Orgheones*, like all the corporations and associations of Attica, were organized around a private cult, often with foreign heroes or divinities, frequently associated in Athens with places of worship dedicated to Heracles or Dionysus. Lemnos is no exception. Furthermore, they also appear as creditors in another *horos* from Moudros (*IG XII.8, 21*).¹⁴

The large bay of Moudros, the main natural port and certainly the most important on the island since very ancient times, was the port where commercial transactions managed by the merchants associated with the *Orgheones* corporation took place and where they shipped the grain to Athens as required by the famous law of Agirrius (374-373 BCE).

Komi hill, once immersed in the wooded landscape of deciduous oaks that characterized the eastern district of the island – as attested by the palynological analyzes conducted on the largest protohistoric site in the area, Poliochni¹⁵ – of which some strips remain in the wetlands of Alyki and Chortarolimni,¹⁶ saw its hinterland soon change appearance: the large swathe of territory including the plains of Varos and Atsiki with their high agricultural potential (**fig. 2**),¹⁷ exploited already in the archaic age and more in the classical age, with the conquest of the island by the Athenians, was systematically deforested to make room for the typical specialized crops of the Mediterranean triad. Around Komi hill, corresponding to the modern-day villages of Romanoù, Repanidi and Roussopouli, there was a proliferation of farms and rural sites in classical times; these fell within the *chora* of *Hephaestia*, providing the *asty* with food resources.

The best known site, excavated in 1939 by the Italian Archaeological School of Athens, is the Katrakyles farm near Roussopouli.¹⁸ Here the remains of a winery with jars for the conservation of the wine were found. It is a large circular pool with a diameter of 98 cm and a depth of 23 cm, inside a rectangular wall structure (2.03 x 1.78 m), flanked by an area enclosed by walls on three sides. Inside the courtyard, three large *pithoi* were inserted into the ground, reconstructed on the basis of the fractured bases.¹⁹ Furthermore, in the large alluvial plain surrounding the sanctuary, near the villages of Romanoù and Repanidi, numerous ancient rock installations used until modern times remain, some of which can be interpreted as *silos* (which could also be used for the conservation of salted products such as fish and meat) while others, similar to cellars (*patitiria*), could be linked with the fermentation of must (young wine)²⁰; similar remains, still visible (**fig. 3**), were identified and reported by Picard and Reinach in Roussopouli in 1910.²¹ This evidence would allow us to locate, in the area close to the sanctuary of Heracles near the port, a large area of agricultural production and storage which would have been closely related to the commercial activities which took place in the nearby bay of Moudros and which, evidently, involved the sale and marketing of wine, oil, cereals and other food products.

Another interesting fact is that the rocky area with pyroclastic formations gravitating around the sanctuary was also used for extraction purposes, as a source of building material: the presence of a stone quarry in the area is confirmed by its frequent use in the ancient artifacts of the island (among which we note the decorative elements of the great Hellenistic *Telesterion* of Chloi²² and the architectural elements

13 FICUCIELLO 2013, p. 281, with previous bibliography.

14 FICUCIELLO 2013, p. 281 and 288, with previous bibliography.

15 AROBBA *et alii* 2008, p. 143.

16 BELLAVIA & DI PASQUALE 2008, p. 239.

17 FARINETTI 2013, p. 365.

18 Quick notes in LIBERTINI 1939-1940a, p. 224; LIBERTINI 1939-1940b, p. 253.

19 MARCHIANDI 2002, p. 521-524, fig. 29; MARCHIANDI 2008, p. 107, plan at fig. 1.

20 FICUCIELLO 2013, p. 191, fig. 129 a-d, with previous bibliography.

21 PICARD & REINACH 1912, p. 343-346, fig. 20.

22 BESCHI 2004, p. 251-253, pl. XIX-XXIV, XXXIX.

reused as foundations of the paleo-Byzantine basilica²³ near the eastern port of *Hephaestia*), all made of a type of volcanic peperino, currently called “Romanou stone”, from the quarries located near the modern village.

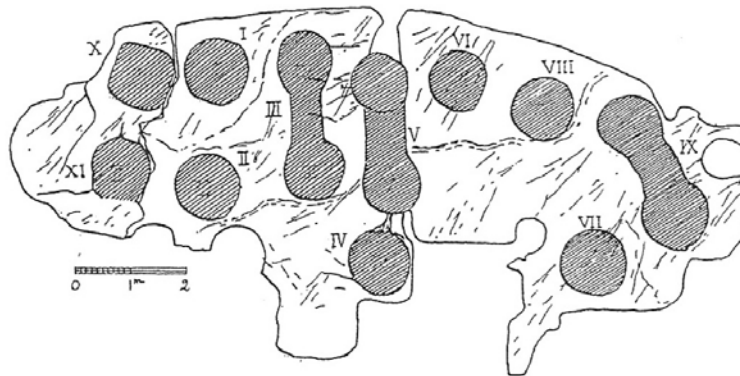


Fig. 3: Lemnos, Roussopouli countryside: *pithoi*-shaped rock works known as *patitiria* (from PICARD & REINACH 1912, fig. 20).

To complete this overview of local production, it may be noted that in ancient times Lemnos was widely known due to the vast salt lakes located in the *Hephaestia* district, along the eastern coast of the island (Alykì, Asprolimni and Chortarolimni). The proximity of the village of Komi to this natural source of sea salt would have allowed its extraction by simply scraping the salt from the rocky surfaces where evaporation would have left a deposit. In fact, the salting process for the preservation of food in ancient societies (as well as in modern ones) required the use of large quantities of this marine product.²⁴

In conclusion, the structures of the “village” of Komi and the sanctuary of Heracles have not been investigated archaeologically but, given their proximity to the coastal “market place”, it is likely that they had rooms for the storage of the goods produced in the their district, complexes with sufficient capacity to welcome merchants and foreigners and structures for staff carrying out their duties in relation to commerce in the Moudros bay area.

References

- AROBBA, D. & CARAMIELLO, R. & TRAVERSO, A., 2008, « Risultati preliminari di analisi archeobotaniche su campioni provenienti da Poliochni (Lemnos) », *Annuario della Scuola di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 86, p. 139-151.
- BELLAVIA, V. & DI PASQUALE, G., 2008, « Primi dati delle analisi archeobotaniche », in E. Greco & E. Papi (éd.), *Hephaestia 2000-2006. Ricerche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università di Siena, Atti del Seminario (Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007)*, Paestum-Athina, p. 239-243.

²³ DE DOMENICO *et alii* 2019, p. 498-500, fig. 5-6.

²⁴ CULTRARO 2013, p. 108.

- BESCHI, L., 2004, « Il Telesterio ellenistico del Cabirio di Lemno », *Annuario della Scuola di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 82, 1, p. 225-341.
- BIEL, B., 2002, « Contributions to the flora of the Aegean islands of Lesvos and Limnos, Greece », *Willdenowia* 32, 2, p. 209-219, [doi:10.3372/wi.32.32203](https://doi.org/10.3372/wi.32.32203).
- CONZE, A., 1860, *Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres*, Hannover.
- CULTRARO, M., 2013, « Food preparation and consumption in the Early Bronze Age of the Northern Aegean », in G. Graziadio *et al.* (éd.), *Φιλική Συνάντηση. Studies in Mediterranean Archaeology for Mario Benzi*, Oxford, p. 103-111.
- DE DOMENICO, C. & ANELLI, D. & VALENTE, R., 2019, « La basilica del porto orientale di Efestia (Lemno). Relazione preliminare delle ricerche del 2019 », *Annuario della Scuola di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 97, p. 494-515.
- FARINETTI, E., 2013, « Il quadro ambientale », in L. Ficuciello (éd.), *Lemnos. Cultura, storia, archeologia, topografia di un'isola del Nord-Egeo*, Athina, p. 365-379.
- FICUCIELLO, L., 2013, *Lemnos. Cultura, storia, archeologia, topografia di un'isola del Nord-Egeo*, Athina.
- FREDRICH, C., 1906, « Lemnos. II. Topographisches und archäologisches », *MDAIA* 31, p. 241-256.
- INNOCENTI, F. *et al.*, 2008-2009, « Geological map (scale 1:50,000) of Limnos Island (Greece): explanatory notes », *Acta Vulcanologica: Journal of the National Volcanic Group of Italy* 20-21, 1-2, p. 87-98, [doi:10.1400/146017](https://doi.org/10.1400/146017)
- LIBERTINI, G., 1939-1940a, « R. Scuola Archeologica Italiana in Atene, I. – Scavi a Lemno (agosto - settembre 1939) », *Annuario della Scuola di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 13-14, p. 221-224.
- LIBERTINI, G., 1939-1940b, « Atti della Scuola », *Annuario della Scuola di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 13-14, p. 253-254.
- MARCHIANDI, D., 2002, « Fattorie e periboli funerari nella *chora* di Efestia (Lemno): l'occupazione del territorio in una *cleruchia* ateniese tra V e IV sec. a.C. », *Annuario della Scuola di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 80, 1, p. 487-583.
- MARCHIANDI, D., 2008, « L'occupazione della *chora* di Efestia nell'età classica (V-IV sec.) », in E. Greco & E. Papi (éd.), *Hephaestia 2000-2006. Ricerche e scavi della Scuola Archeologica Italiana di Atene in collaborazione con il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università di Siena, Atti del Seminario (Siena-Certosa di Pontignano, 28-29 maggio 2007)*, Paestum-Athina, p. 107-124.
- PANAGOPOULOS, G., PANAGIOTARAS, D. & GIANNOULOPOULOS, P., 2013, « Groundwater Quality Assessment of the Limnos Island Volcanic Aquifers, Greece », *Water Environment Research* 85, 5, p. 422-433, [doi:10.2175/106143012X13373575831439](https://doi.org/10.2175/106143012X13373575831439).
- PICARD, C. & REINACH, A.-J., 1912, « Voyage dans la Chersonèse et aux îles de la mer de Thrace. 1^{ère} Partie. Chersonèse de Thrace, Lemnos, Imbros, Samothrace », *BCH* 36, p. 275-352, [doi:10.3406/bch.1912.3151](https://doi.org/10.3406/bch.1912.3151).
- SEALY, F.L.W., 1918-1919, « Lemnos », *Annual of the British School at Athens* 23, p. 148-174, [doi:10.1017/S0068245400003816](https://doi.org/10.1017/S0068245400003816).

Il c.d. Piazzale dei Sacelli di Haghia Triada (Creta): continuità culturale e paesaggio simbolico

Marta PESTARINO

RÉSUMÉ

Le « Piazzale dei Sacelli » à Haghia Triada en Crète est une zone qui conserve un lien avec les activités rituelles tout au long de l'histoire du site, depuis la fondation de l'établissement au Minoen ancien jusqu'à l'époque hellénistique. La lecture du paysage environnant, caractérisé par la présence de la mer, du fleuve Hieropotamos et du mont Ida, à la lumière de l'imagerie cosmologique de l'âge du bronze, suggère son implication dans le choix du lieu pour les pratiques culturelles.

Mots-clés : continuité culturelle, Haghia Triada, imagerie funéraire, paysages aquatiques, Piazzale dei Sacelli.

ABSTRACT

The so-called *Piazzale dei Sacelli* at Ayia Triada in Crete is an area that retains a connection to ritual activities throughout the site's history, from the foundation of the settlement in Ancient Minoan period to the Hellenistic era. The reading of the surrounding landscape, characterised by the presence of the sea, the river Hieropotamos and Mount Ida, in the light of the cosmological imagery of the Bronze Age, suggests its involvement in the choice of the place for cult practices.

Keywords : aquatic landscapes, cultural continuity, funerary imagery, Haghia Triada, Piazzale dei Sacelli.

Il sito di Haghia Triada a Creta si trova all'estremità occidentale della pianura della Messarà, l'ampia distesa pianeggiante che occupa la zona centromeridionale dell'isola, delimitata a Nord dal massiccio del Monte Ida e a Sud dalla catena montuosa degli Asterousia. L'insediamento antico di Haghia Triada sorge a pochi chilometri dal mare, sulle pendici di una bassa collina che costituisce le propaggini occidentali del gruppo di alture su cui, più ad Est, si trova il sito palaziale minoico di Festòs. Questo sistema collinare si dispiega lungo la sponda meridionale del fiume Hieropotamos che, scorrendo da Est verso Ovest, attraversa la pianura per sfociare nel golfo della Messarà, in un punto non lontano da Haghia Triada.

Com'è noto, nei primi anni del Novecento, la Missione Archeologica Italiana di Creta, impegnata nello scavo del palazzo di Festòs, intraprese delle ricognizioni nella zona ad esso circostante, che portarono all'identificazione del sito di Haghia Triada¹. Le conseguenti indagini archeologiche, avviate da F. Halbherr a partire dal 1902, cominciarono con una serie di saggi intorno alla chiesetta veneziana di San Giorgio Galata, dove venne da subito intercettata l'area del cosiddetto Piazzale dei Sacelli, cioè la zona ad Est della chiesa, lastricata nella parte nord e sterrata a Sud (fig. 1)².

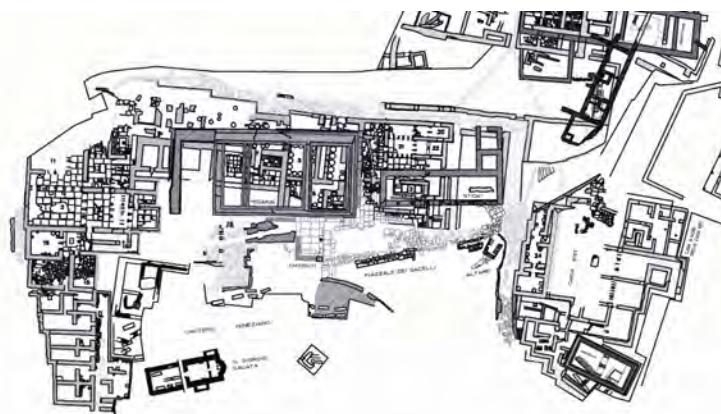


Fig. 1 : Planimetria del settore meridionale dell'abitato di Haghia Triada (dal rilievo Stefani-Salmeri).

Questo spiazzo, che con il prosieguo degli scavi finì per segnare il limite meridionale dell'abitato portato in luce, deve il suo nome alla connotazione culturale che fin dai primi anni di indagine gli fu riconosciuta. Già nel 1903, infatti, era stata recuperata buona parte della numerosa suppellettile votiva che caratterizza le ultime fasi di frequentazione del piazzale, quando vi è impiantato un santuario all'aperto, detto appunto Santuario del Piazzale dei Sacelli.

Più recentemente, grazie allo studio stilistico dei votivi, sono state distinte tre fasi cronologiche del santuario³: la prima, tra il XII e il X secolo a.C., connotata da offerte coroplastiche, raffiguranti soprattutto animali, figure ibride e corna di consacrazione; la seconda fase, dalla metà del IX ad un momento avanzato del VII secolo a.C., presenta votivi sia fittili che bronzei, principalmente nella forma di figurine umane e bovini. Dopo un abbandono di oltre due secoli, durante i quali evidentemente non si perde la memoria del piazzale come luogo di culto, si ha un'ultima fase in età ellenistica, a partire dal IV secolo a.C., con la

1 Per la descrizione dettagliata della storia degli scavi ad Haghia Triada si veda LA ROSA 2003.

2 Per l'identificazione e la definizione del Piazzale dei Sacelli e per lo scavo dell'area si veda D'AGATA 1999, p. 213-221. La difficoltà nel definire le diverse fasi del piazzale è dovuta, oltre alla sua lunga frequentazione, anche alle modalità di scavo di inizio Novecento, accompagnate spesso da interventi di demolizione e ricostruzione scarsamente documentati.

3 D'AGATA 1999; per una sintesi più recente sul sito di Haghia Triada dalla fine dell'Età del Bronzo al periodo orientalizzante si vedano PRENT 2005, p. 162-164, 321-323, 519-523 e LEFÈVRE-NOVARO 2014 vol. II, p. 258-265.

ripresa della dedica di offerte, in particolare di figurine femminili e bovini, seguita dalla ristrutturazione del santuario nel corso del II secolo a.C., quando poi viene definitivamente abbandonato, probabilmente in relazione alla distruzione della *polis* di Festòs da parte di Gortina⁴.

Le più recenti campagne di scavo e i successivi studi hanno permesso di appurare che la frequentazione cerimoniale del Piazzale dei Sacelli risale già ad epoche molto più antiche e che la funzione culturale dell'area sembra essere rimasta una costante per l'intero arco di vita dell'insediamento minoico, durante tutta l'Età del Bronzo⁵. Presso il Piazzale dei Sacelli, infatti, sono state individuate le più antiche tracce di frequentazione attestate ad Haghia Triada, costituite dai resti di un possibile rituale, che è stato messo in rapporto alla fondazione del sito, databile all'inizio dell'Antico Minoico (ca. 3100-2650 a.C.)⁶. Si tratta di un deposito di migliaia di frammenti di ceramica da mensa associati ad alcuni modellini architettonici, intenzionalmente distrutti dopo il loro utilizzo durante cerimonie comprendenti il consumo di pasti comunitari. Essi furono conservati in un accumulo delimitato da un muro curvilineo, che è stato interpretato come una sorta di tumulo, collocato a Sud del Piazzale dei Sacelli⁷. Tale testimonianza, forse riconducibile all'atto fondativo del sito, diventa evidentemente un elemento determinante per il successivo sviluppo dell'insediamento e il cosiddetto tumulo non viene mai intaccato durante le differenti fasi edilizie, tanto che risultava ancora visibile al momento dello scavo.

Vale la pena ricordare in questa sede che un secondo deposito datato all'Antico Minoico e connesso allo svolgimento di cerimonie comunitarie per il consumo di pasti è stato identificato nella necropoli, nell'area a Sud-Ovest delle Camerette a Sud della *tholos* A. Le prime tracce di frequentazione ad Haghia Triada sembrano quindi rimandare ad attività rituali che hanno in qualche modo vincolato la successiva organizzazione dell'insediamento, stabilendo da una parte lo spazio adibito a funzioni rappresentative e culturali presso il Piazzale dei Sacelli e dall'altra il luogo delle pratiche funerarie nella necropoli, entrambi destinati ad usi rituali⁸.

Nonostante le esigue evidenze archeologiche relative alla fase protopalaziale conservate nel settore meridionale dell'abitato di Haghia Triada, sembra che il Piazzale dei Sacelli continui ad essere anche in questo periodo un'area aperta, risparmiata da costruzioni⁹. Inoltre, sebbene non costituisca una prova dirimente della destinazione culturale dell'area già nel Medio Minoico, vale la pena ricordare il ritrovamento di oggetti connessi ad attività rituali, in particolare *rhytà* a protomi taurine, in associazione alle strutture sottostanti il Sacello H, qualche metro a Sud-Est del piazzale¹⁰.

Le imponenti tracce architettoniche conservate per la fase neopalaziale, invece, testimoniano il coinvolgimento del Piazzale dei Sacelli nella monumentale sistemazione del settore meridionale dell'abitato ed emerge con chiarezza l'impiego cerimoniale dell'area. Nel Tardo Minoico I (ca. 1700/1675-1470/1460 a.C.) viene costruita la ben nota Villa Reale, ampio edificio di importanza preminente con funzioni di gestione, di rappresentanza e di culto, collegata al Piazzale dei Sacelli, a Sud di essa, mediante un lastricato pavimentale presso la parte orientale della facciata meridionale¹¹. L'area aperta viene inoltre

4 Per le fasi più tarde si vedano LA ROSA 1988-1989 e PALERMO 2003.

5 Per quanto riguarda i riferimenti alla cronologia assoluta dell'Età del Bronzo egea nel testo si riportano le datazioni tratte da MANNING 2010, p. 23.

6 TODARO 2003a, 2003b, 2011.

7 Più di recente TODARO 2019.

8 TODARO 2003a, p. 81. Si veda anche CARINCI 2019.

9 Sulla fase protopalaziale ad Haghia Triada si veda CARINCI 2003.

10 CARINCI 2003, p. 118-119. Più di recente G. Baldacci identifica in questo gruppo di oggetti la testimonianza di attività rituali comprendenti la rottura intenzionale di *rhytà* e la deposizione di vasi, associate probabilmente alla costruzione delle strutture parzialmente conservate al di sotto del Sacello H, si veda BALDACCI 2014.

11 HALBHERR, STEFANI & BANTI 1977, p. 197 sulle tracce conservate dei lastricati, riviste in CUCUZZA 2021, p. 193-194.

delimitata ad Est dalla Casa Est (seconda per imponenza solo alla Villa Reale), ad Ovest da un probabile edificio con banchina (parzialmente riutilizzato nella successiva sistemazione del Chiosco E) e a Sud è conservato intatto il deposito dell'Antico Minoico¹². Ad accrescere la monumentalità scenografica di questa sistemazione è possibile che vi fossero dei portici: secondo tale ipotesi, sarebbe da individuare la presenza di colonne sul lato nord del piazzale in corrispondenza della scala 75 della Villa Reale e più ad Ovest nel Portico I¹³.

Presso l'area ad Ovest del Piazzale dei Sacelli si ricorda il ritrovamento di alcuni frammenti del noto *rhytòn* dei Lottatori¹⁴. Va anche segnalato che in questa zona, ad Ovest del piazzale, sono attestati un marciapiede rialzato e una piccola area teatrale: elementi che caratterizzano i piazzali occidentali dei coevi palazzi, destinati ad attività rituali¹⁵. Un'ulteriore conferma dell'impiego cerimoniale del Piazzale dei Sacelli in età neopalaziale è costituita dal ritrovamento in prossimità dello spiazzo di basi litiche di doppie asce, alcune delle quali databili a questa fase cronologica e verosimilmente utilizzate come marcatori dello spazio adibito ad attività culturali¹⁶.

Com'è stato recentemente messo in luce, esiste una forte analogia tra la sistemazione neopalaziale del piazzale e quella della successiva fase edilizia, talvolta evidente anche nel reimpiego di strutture più antiche¹⁷. Nel Tardo Minoico IIIA-B (ca. 1420/1410-1200/1190 a.C.) intorno al Piazzale dei Sacelli sono costruiti gli edifici più monumentali del sito, all'incirca ricalcando la conformazione spaziale precedente. Il piazzale è ora delimitato a Nord dal Megaron ABCD e dalla Stoà FG, che si impongono al di sopra dei resti della Villa Reale; ad Ovest l'edificio neopalaziale con banchina è riutilizzato nell'organizzazione del Chiosco E; sul limite est, subito a Sud della Casa Est, viene costruito il Sacello H e nell'area sud si mantiene nella sua integrità l'antico 'tumulo'¹⁸. In questa fase è certa la presenza di portici sui lati nord ed ovest del piazzale, costituiti rispettivamente dalla Stoà FG e dalla fronte est del Chiosco E e viene realizzato un nuovo pavimento lastricato nella zona nord dello spiazzo. La costruzione degli edifici più imponenti nel settore meridionale del sito sembra essere direttamente connessa all'impiego del Piazzale dei Sacelli e alla volontà di relazionarsi ai resti ancora visibili delle fasi precedenti¹⁹.

Un altro elemento di continuità nella sistemazione dell'area è costituito dalla presenza di alcune basi litiche di doppie asce databili al Tardo Minoico IIIA-B. Il riscontro iconografico dell'utilizzo di questo tipo di basi nelle scene che decorano il coevo sarcofago dipinto rinvenuto nella necropoli di Haghia Triada ha portato a ritenere che i rituali raffigurati sul sarcofago potessero aver avuto luogo nel Piazzale dei Sacelli²⁰.

Qualche indizio sulle pratiche cerimoniali che si dovevano svolgere nel piazzale proviene anche dai monumentali edifici ad esso limitrofi, tra cui in particolare il Sacello H, primo vero e proprio edificio

12 Per la descrizione delle strutture, su cui non è possibile dilungarsi in questa sede, si rimanda per gli edifici di età neopalaziale ad HALBHERR, STEFANI & BANTI 1977 e PUGLISI 2003; in particolare sulla sistemazione del Piazzale dei Sacelli nel Tardo Minoico I e nel Tardo Minoico IIIA-B si veda anche CUCUZZA 2021, p. 193-204.

13 CUCUZZA 2021, p. 200 ipotizza anche un possibile raccordo ad angolo retto tra i due portici.

14 Si veda MILITELLO 2003.

15 Sulle aree teatrali minoiche si veda CUCUZZA 2011a.

16 Sulle basi di doppie asce si vedano CUCUZZA 2021, p. 110-116; PESTARINO 2018, p. 212-213 e PRIVITERA 2018.

17 CUCUZZA 2021, p. 193-204.

18 Per la descrizione degli edifici del Tardo Minoico IIIA-B del settore meridionale del sito, che non è possibile approfondire in questa sede, si rimanda a CUCUZZA 2021.

19 In tal senso è stato anche ipoteticamente suggerito che il Chiosco E e la precedente struttura neopalaziale con banchina, potrebbero avere avuto una qualche relazione diretta con il vicino deposito dell'Antico Minoico, si veda CUCUZZA 2021 p. 196-197.

20 Sulle doppie asce si veda n. 16. La tesi della connessione tra l'iconografia attestata sul sarcofago dipinto e l'organizzazione architettonica del Piazzale dei Sacelli, già proposta in CUCUZZA 2001, trova nuovi elementi a suo favore in CUCUZZA 2021, p. 201.

di culto costruito in relazione diretta con il piazzale²¹. Si tratta di un santuario con banchina impiegato nel Tardo Minoico IIIA-B, collocato a Sud-Est dello spiazzo, in posizione dominante e con la fronte rivolta verso di esso, secondo un orientamento connesso all'osservazione dei fenomeni astronomici: si tratta, in particolare, dell'allineamento dell'asse dell'edificio con il punto del tramonto del sole nel solstizio d'estate²².

Il Sacello, inoltre, presenta una chiara connessione con il mondo acquatico, evidente sia nello svolgimento al suo interno di pratiche rituali comprendenti la manipolazione di liquidi, sia nel pavimento dipinto della prima fase edilizia, decorato con la raffigurazione di delfini, pesci e polipi²³.

È noto come in ambito egeo l'iconografia marina e fluviale, attestata soprattutto nelle decorazioni parietali delle *larnakes* del Tardo Minoico IIIA-B, sia riconducibile al mondo ultraterreno e alle credenze escatologiche dell'epoca²⁴. In particolare, sulla base del confronto con l'immaginario del Vicino Oriente, nel simbolismo cosmologico minoico il paesaggio marino sembra veicolare la rappresentazione dell'oltretomba e accanto ad esso l'ambiente fluviale sembra invece marcare il limite tra l'aldilà e il mondo dei vivi²⁵. Lo stesso significato liminare sembra essere associato alle montagne, interpretate come confini del mondo conosciuto e porte verso il mondo ultraterreno; in quest'ottica, in particolare, N. Marinatos riconosce nel simbolo delle corna di consacrazione, ampiamente attestato nell'iconografia minoica, una coppia di monti indicanti i due limiti del mondo terreno²⁶. Nell'immaginario simbolico di età minoica, dunque, l'ambiente marino e fluviale, così come quello montano, sembrano richiamare l'aldilà e il regno dei defunti.

Sulla base di questi elementi è stata suggerita la possibilità di un legame tra i rituali che si svolgevano nell'area del Sacello e la sfera funeraria, in cui ben si inserisce anche la deposizione di vasi capovolti sul bancone all'interno dell'edificio, pratica riconducibile al culto degli antenati o di divinità ctonie²⁷. È stato anche ipoteticamente proposto che l'aspetto epifanico e quello funerario, entrambi emersi dall'analisi dell'evidenza archeologica conservata nel Sacello H, potrebbero trovare un punto di incontro nella possibilità di un culto rivolto ad una divinità solare, caratterizzata da una duale accezione celeste e ctonia, identificata da N. Marinatos nelle coppie regali raffigurate sui lati brevi del sarcofago dipinto²⁸. A tal proposito la posizione e l'orientamento del Sacello in relazione ai movimenti astronomici potrebbero costituire elementi a favore di un possibile coinvolgimento degli astri, in particolare del sole, nell'ambito delle credenze religiose minoiche legate alle pratiche rituali svolte nell'area. È già stata messa in luce, d'altronde, l'importanza della visibilità sia dell'ambiente circostante sia della sfera celeste nella pianificazione architettonica e urbanistica dei centri minoici²⁹.

A conclusione della breve disamina che in questa sede è stato possibile presentare circa la sistemazione del Piazzale dei Sacelli durante le varie fasi di vita dell'insediamento di Haghia Triada, sembra lecito suggerire che è forse nell'ottica di una devozione connessa all'ambito funerario che si può spiegare la continuità dei rituali che avevano luogo nell'area del piazzale. Ogni momento costruttivo è connotato dalla manifesta volontà di ricollegarsi ai resti tangibili del passato, perpetuandone la memoria attraverso la persistenza di attività culturali nella stessa zona, nel rispetto e nella ripresa delle vestigia più antiche.

21 CUCUZZA 2021, p. 131-191. Una conseguente riflessione sull'evoluzione delle pratiche culturali attestate ad Haghia Triada dalla Tarda Età del Bronzo all'età storica si trova in LEFÈVRE-NOVARO 2023.

22 Già notato al momento dello scavo da F. Halbherr, si veda CUCUZZA 2021, p. 154-156.

23 CUCUZZA 2011b e più recentemente CUCUZZA 2021, p. 178-179.

24 MARINATOS 2010, p. 140-150.

25 Per la percezione dell'oltretomba come ambiente marino e del confine tra mondo umano e ultraterreno come contesto fluviale si veda MARINATOS 1993, p. 229-241.

26 Sul significato delle montagne come frontiere per l'aldilà si veda MARINATOS 2010, p. 103-113.

27 CUCUZZA 2021, p. 181.

28 CUCUZZA 2021, p. 178-184, in particolare p. 183 n° 139. MARINATOS 2010, p. 163-166.

29 Sul ruolo della visibilità degli elementi del paesaggio nella pianificazione architettonica e urbanistica nella Creta minoica

Sulla base della concezione cosmologica minoica, inoltre, il luogo preposto a questa sorta di culto della memoria potrebbe non essere stato scelto in modo casuale, dal momento che gli scenari naturali che a livello simbolico connotano il mondo dell'aldilà si riscontrano visivamente nel paesaggio circostante il sito di Haghia Triada. In particolare, come già accennato, il panorama percepibile ancora oggi dal Piazzale dei Sacelli è caratterizzato dal fiume Hieropotamos, che scorre ai piedi della collina su cui sorge il sito e sfocia nel mare in un punto non distante e ben visibile ad Ovest (fig. 2). A Nord, inoltre, si stagliano le imponenti cime del Monte Ida, che dominano tutta la Messarà occidentale e in particolare Haghia Triada, dove la maestosità della montagna si avverte in maniera ancora più marcata (fig. 3).

La predilezione per lo studio dei materiali e della continuità di culto ha finora determinato una minore attenzione per l'aspetto paesaggistico in cui il Piazzale dei Sacelli era inserito: non è ancora chiaro, per esempio, quale fosse l'effettivo rapporto di Haghia Triada con il mare e con il fiume che le scorre vicino³⁰. Il costante rapporto visivo con questi elementi naturali, carichi di significati simbolici, potrebbe però aver conferito ad Haghia Triada e in particolare all'area del Piazzale dei Sacelli, da cui si gode di un'ottima vista del paesaggio circostante, una sacralità specifica. La scelta del fulcro culturale di Haghia Triada, forse già al momento stesso della fondazione del sito, sembra quindi essere determinata da aspetti ideologici strettamente connessi al rapporto visivo con la natura circostante, che conducono alla strutturazione di un vero e proprio paesaggio rituale³¹. In tal senso, vale la pena richiamare la definizione di Haghia Triada come una sorta di *Sanctuary-Town* proposta per il prestigio « metafisico » del sito³², ipotesi che potrebbe essere avvalorata dalla netta prevalenza di sistemazioni rappresentativo-culturali che si riscontra nel sito, soprattutto nei periodi di maggiore fioritura (Tardo Minoico I e III) e che sembra suggerire un impiego dell'insediamento per funzioni comunitarie specializzate³³.



Fig. 2 : Veduta del settore meridionale di Haghia Triada, a sinistra il Piazzale dei Sacelli, sullo sfondo il golfo della Messarà e il letto del fiume Hieropotamos (foto M. Pestarino).

palaziale si veda PUGLISI 2018 con bibliografia di riferimento.

³⁰ Sullo studio del paesaggio della Messarà si veda WATROUS *et al.* 2004 e più recentemente i risultati delle indagini geoarcheologiche e paleoambientali svolte dal gruppo di ricerca guidato da M. Ghilardi, tra cui per il periodo in questione si veda in particolare GHILARDI *et al.* 2018. Si veda anche LEFÈVRE-NOVARO, MARTZOLFF & GHILARDI 2015. Un'analisi più generale sul territorio della Messarà dalla fine dell'Età del Bronzo si trova in LEFÈVRE-NOVARO 2014.

³¹ PUGLISI 2018, p. 314-315.

³² PRIVITERA 2016, p. 155.

³³ CUCUZZA 2021, p. 234-237.

In definitiva, il paesaggio potrebbe aver giocato un ruolo determinante nella scelta del fulcro insediativo di Haghia Triada e in particolare del luogo così a lungo adibito ad attività rituali, che sembrano potersi riferire in qualche modo ad un culto della memoria e degli antenati. La sacralità del Piazzale dei Sacelli potrebbe, quindi, essere, almeno in parte, dovuta alla sua posizione in un'area connotata da elementi paesaggistici che, nell'immaginario collettivo del tempo, erano riconducibili al confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti e dunque al collegamento tra presente e passato, aspetto chiaramente rimarcato in ogni fase di utilizzo del luogo di culto.



Fig. 3 : Veduta della catena montuosa del monte Ida a Nord di Haghia Triada, dall'area ad Ovest del Piazzale dei Sacelli (foto N. Cucuzza).

Bibliografia

BALDACCI, G., 2014, « Pottery and ritual activity at Protopalatial Hagia Triada: a foundation deposit and a set of broken rhyta from the Sacello », *Creta Antica* 15, p. 47-61.

CARINCI, F., 2003, « Haghia Triada nel periodo Medio Minoico », *Creta Antica* 4, p. 97-145.

CARINCI, F., 2019, « Phaistos and Ayia Triadha, from the Final Neolithic to the Early Iron Age: Two Places of Memory », in E. Borgna *et al.* (éd.), *Μνήμη/Mneme. Past and Memory in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 17th International Aegean Conference, 17-21 April 2018, Aegeum* 43, Leuven-Liège, p. 25-33, [doi:10.2307/j.ctv1q26q48.6](https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26q48.6)

CUCUZZA, N., 2001, « Religion and Architecture: Early LM IIIA2 Buildings in the Southern Area of Haghia Triada », in R. Laffineur & R. Hägg (éd.), *Potnia: Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg 12-15 April 2000, Aegeum* 22, Liège, p. 169-174.

- CUCUZZA, N., 2011a, « Minoan 'Theatral Areas' », in M. Ανδρεαδάκη-Βλαζάκη & E. Παπαδοπούλου (éd.), *Πεπραγμένα Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Χανιά, 1-8 Οκτωβρίου 2006*, Volume A2, Chania, p. 155-170.
- CUCUZZA N. 2011b, « Acqua e vani di culto a Creta nel TM III », in F. Carinci *et al.* (éd.), *Κρήτης Μινωιδός: Tradizione e identità minoica tra produzione artigianale, pratiche cerimoniali e memoria del passato. Studi offerti a Vincenzo La Rosa per il Suo 70° compleanno*, Padova, p. 373-382.
- CUCUZZA, N., 2021, *Haghia Triada IV. Gli edifici Tardo Minoico III del settore meridionale*, Athina.
- D'AGATA, A.L., 1999, *Haghia Triada II. Statuine minoiche e post-minoiche dai vecchi scavi di Haghia Triada (Creta)*, Padova.
- GHILARDI, M., *et al.*, 2018, « First evidence of a lake at Ancient Phaistos (Messara Plain, South-Central Crete, Greece): Reconstructing paleoenvironments and differentiating the roles of human land-use and paleoclimate from Minoan to Roman times », *The Holocene* 28, p. 1225-1244, [doi:10.1177/0959683618771473](https://doi.org/10.1177/0959683618771473).
- HALBHERR, F., STEFANI, E. & BANTI, L. 1977, « Haghia Triada nel periodo tardopalaziale », *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 55, p. 9-296.
- LA ROSA, V., 1988-1989, « Considerazioni sul sito di Haghia Triada in età ellenistico-romana », *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 66-67, p. 259-277.
- LA ROSA, V., 2003, « ... il colle sul quale sorge la chiesa ad ovest è tutto seminato di cocci... Haghia Triada: vicende e temi di uno scavo di lungo corso », *Creta Antica* 4, p. 11-68.
- LEFÈVRE-NOVARO, D., 2014, *Du massif de l'Ida aux pentes du mont Diktè. Peuples, territoires et communautés en Messara (Crète) du XIII^e au VII^e siècle av.J.-C.*, I-II, Paris.
- LEFÈVRE-NOVARO, D., 2023, « Les pratiques culturelles à Haghia Triada et en Messara occidentale (Crète) de la période néopalatiale aux phases de formation de la polis de Phaistos : restructurations ou évolutions ? », *Archimède* 10, p. 170-185, [doi:10.47245/archimede.0010.var.02](https://doi.org/10.47245/archimede.0010.var.02).
- LEFÈVRE-NOVARO, D., MARTZOLFF, L., & GHILARDI, M. (éd.) 2015, *Géosciences, archéologie et histoire en Crète de l'âge du bronze récent à l'époque archaïque. Actes du colloque international pluridisciplinaire de Strasbourg 16-18 octobre 2013*, Padova-Torino.
- MANNING S.W. 2010, « Chronology and Terminology », in E. H. Cline (éd.), *The Oxford Handbook of The Bronze Age Aegean (ca. 3000-1000 BC)*, Oxford, p. 11-28, [doi:10.1093/oxfordhb/9780199873609.013.0002](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199873609.013.0002).
- MARINATOS, N., 1993, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, Columbia.
- MARINATOS, N., 2010, *Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine*, Urbana.
- MILITELLO, P., 2003, « Il rhytòn dei Lottatori e le scene di combattimento: battaglie, duelli, agoni e competizioni nella Creta neopalaziale », *Creta Antica* 4, p. 359-401.
- PALERMO D., 2003, « Haghia Triada fra il XII ed il VII secolo a.C. », *Creta Antica* 4, p. 273-285.
- PESTARINO, M., 2018, « Le basi di doppie asce nella Creta minoica », in A. M. Jasink & M. E. Alberti (éd.), *Akrothinia 2: Contributi di giovani ricercatori agli studi egei e ciprioti*, Firenze, p. 203-226.
- PRENT, M., 2005, *Cretan Sanctuaries and Cults. Continuity and Change from Late Minoan IIIC to the Archaic Period*, Leiden-Boston, [doi:10.1163/9789047406907](https://doi.org/10.1163/9789047406907).

- PRIVITERA, S., 2016, « The Tomb, the House and the Double Axes: Late Minoan III A2 Hagia Triada as a Ritual and 'Mythical' Place », in E. Alram-Stern *et al.* (éd.), *Metaphysis: Ritual, Myth and Symbolism in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 15th International Aegean Conference, Vienna, 22-25 April 2014*, *Aegaeum* 39, Leuven-Liège, p. 149-157.
- PRIVITERA, S., 2018, « Doppie asce, agency e rituali domestici nella Creta neopalaziale: una nota », in G. Baldacci & I. Caloi (éd.), *Rhadamanthys: Studi di archeologia minoica in onore di Filippo Carinci per il suo 70° compleanno*, Oxford, p. 223-229.
- PUGLISI, D., 2003, « Haghia Triada nel periodo Tardo Minoico I », *Creta Antica* 4, p. 145-198.
- PUGLISI, D., 2018, « Costruire paesaggi rituali: territorio, urbanizzazione e palazzi nella Creta minoica », in M. Livadiotti *et al.* (éd.), *Theatroeideis. L'immagine della città, la città delle immagini. Atti del Convegno Internazionale, Bari, 15-19 giugno 2016*, vol. I, Rome p. 309-318.
- TODARO, S., 2003a, « Haghia Triada nel periodo Antico Minoico », *Creta Antica* 4, p. 69-95.
- TODARO, S., 2003b, « Il deposito AM I del Piazzale dei Sacelli di Haghia Triada: i modellini architettonici », *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 81, p. 547-573.
- TODARO, S., 2011, « A non-funerary context for communal feasting in EM I Ayia Triada (Crete) », *Πεπραγμένα Ι΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Χανιά, 1-8 Οκτωβρίου 2006*, τομος Α, Chania, p. 155-167.
- TODARO, S., 2019, « Living with the Past: Settlement Mobility and Social Memory in Early Bronze Age Mesara », in E. Borgna *et al.* (éd.), *Μνήμη/Mneme. Past and Memory in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 17th International Aegean Conference, 17-21 April 2018*, *Aegaeum* 43, Leuven-Liège, p. 17-24, [doi:10.2307/j.ctv1q26q48.5](https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26q48.5).
- WATROUS L.V., HADZI-VALLIANOU D. & BLITZER H. 2004, *The Plain of Phaistos: Cycles of Social Complexity in the Mesara Region of Crete*, *Monumenta Archaeologica* 23, Los Angeles.

Le paysage et l'espace sacré comme expression identitaire : la découverte du sanctuaire sur la troisième colline de Praisos

Jasmine ZITELLI

RÉSUMÉ

Praisos, située à l'est de la Crète, est une ancienne *polis* connue dans les sources littéraires pour avoir été le lieu de résidence des Étéocrétois, l'un des plus anciens peuples indigènes de l'île, et pour avoir abrité un sanctuaire dédié au Zeus du Diktè. Les fouilles menées à la fin du XIX^e siècle ont révélé un sanctuaire en plein air datant du VIII^e siècle avant J.-C., situé dans la troisième acropole de Praisos. Si le débat persiste pour savoir si ce sanctuaire est bien celui du Zeus dictéen, sa situation géographique, ses aspects conservateurs et la nature des découvertes confèrent à cet espace sacré une signification symbolique pour la communauté. Cette importance implique une intention délibérée de préserver le paysage et les traditions ancestrales, en accord avec l'identité ethnique distincte de la communauté de Praisos.

Mots-clés : étéocrétois, ethnicité, identité, paysage sacré, Praisos, troisième acropole.

ABSTRACT

Praisos, situated in eastern Crete, is an ancient *polis* renowned in literary sources as the settlement of the Eteocretans, among the island's oldest indigenous peoples, and as the location of a sanctuary dedicated to Zeus of Dikte. The excavations conducted at the close of the 19th century unveiled an open-air sanctuary dating back to the 8th century B.C., situated in the third Acropolis of Praisos. While the debate persists over whether this sanctuary is indeed that of Dictaeon Zeus, its geographical placement, conservative aspects, and the nature of the discoveries bestow upon this sacred space a symbolic significance for the community. This prominence implies a deliberate intention to uphold the landscape and ancestral traditions, aligning with the distinct ethnic identity of the Praisos community.

Keywords : Eteocretans, ethnicity, identity, Praisos, sacred landscape, third acropolis.

1. Introduction

Praisos, ancienne cité de la Crète orientale, occupe une position stratégique entre les côtes nord et sud de l'île. Elle se trouve à quelques kilomètres au sud de l'actuelle Sitia et s'élève sur trois collines, formant ainsi trois acroplés (fig. 1).

L'histoire de Praisos est fascinante, notamment en raison de son lien avec les Étéocrétois, un peuple pré-hellénique mentionné pour la première fois dans l'*Odyssee*¹. Depuis le IV^e siècle avant J.-C., les Étéocrétois sont considérés comme l'un des peuples autochtones les plus anciens de l'île². Strabon a été le premier à localiser les Étéocrétois à Praisos³, où il situe ainsi un sanctuaire dédié à Zeus Dictéen.

Praisos occupe également une place centrale dans un récit d'Hérodote⁴, aux côtés de Polichna. Les deux cités se distinguent en refusant de participer à l'expédition punitive organisée par l'ensemble des cités crétoises pour venger la mort de leur roi Minos en Sicile. Ce récit met en lumière l'ancienneté des habitants de Praisos, soulignant leur présence sur l'île bien avant l'arrivée des peuples helléniques.

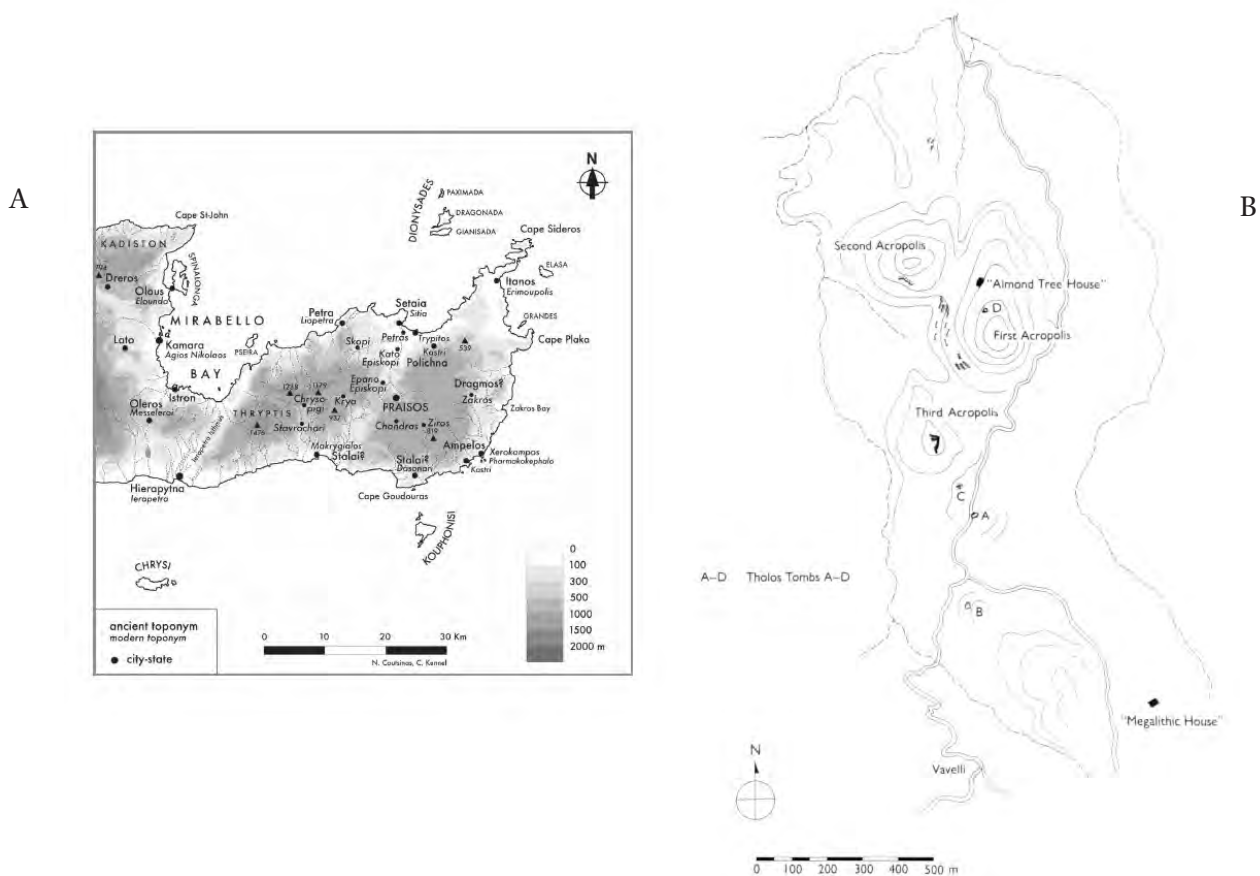


Fig. 1 : A. Carte de la Crète orientale, d'après COUTSINAS *et al.* 2021, p. 422. B. Plan du site de Praisos, d'après WHITLEY, 1992, p. 257, fig. 37.1.

1 Hom. *Od.* XIX, 172-179.

2 Ephor. F. 145 (*FGr Hist* n. 70) ; Pseudo-Scymn. 541-548 ; D.S., V, 64,1.

3 Str. X, 4, 6.

4 Hdt. VII, 170-171.

2. De la découverte aux fouilles

Les ruines de l'ancienne Praisos ont été documentées pour la première fois au XVII^e siècle par l'antiquaire vénitien V. Coronelli⁵, lors de sa visite à Sitia. Au cours de cette exploration, Coronelli a signalé la présence de vestiges dans le petit village médiéval de Prassous, près de la première acropole de l'ancienne Praisos.

Plus tard, entre 1833 et 1834, le voyageur britannique R. Pashley s'est lancé dans la recherche de la cité des Étéocrétois, remettant pour la première fois en question la localisation de Praisos fournie par Strabon, qui la plaçait dans la partie méridionale de la Crète. S'appuyant sur les informations recueillies par Coronelli et sur une inscription trouvée à Moni Toplou, plaçant Praisos entre Itanos et Hierapytna, Pashley a conclu que l'ancienne *polis* devait se situer à l'est de la Crète, non loin de Sitia et que Strabon confondait probablement Praisos avec Priansos, localisée dans la Messara orientale⁶.

Au début de la seconde moitié du XIX^e siècle, le vice-amiral britannique T.A.B. Spratt a entrepris des nouvelles recherches afin de localiser Praisos, ainsi que le célèbre temple de Zeus Dictéen. La recherche du chef-lieu des Étéocrétois et de son sanctuaire a longtemps été rendue difficile non seulement par les informations erronées fournies par Strabon, mais aussi à cause du strict contrôle ottoman de l'île. Néanmoins, Spratt a été le premier à offrir une description détaillée de la région de Praisos et de ses environs. Notamment, il a observé des vestiges au sommet de la colline de Kopra Kephala, à l'ouest de Praisos (à 3 km au nord-est de Chrysopigi dans le territoire de Sitia), suggérant que le sanctuaire de Zeus Dictéen décrit par Strabon pouvait se trouver à cet endroit⁷.

Cependant, l'intérêt archéologique majeur pour la ville de Praisos découle des recherches menées par l'archéologue italien F. Halbherr en 1884 au cours de ses explorations dans l'île. Sur la troisième acropole de Praisos, Halbherr a découvert une inscription rédigée en alphabet grec, mais dont la langue demeure à ce jour encore mal déchiffrée⁸. Cette inscription a été trouvée enchâssée dans un muret moderne sur le versant sud-ouest de la troisième colline. D. Comparetti, chargé de l'édition, a immédiatement établi un lien entre cette inscription et les Étéocrétois, rebaptisant la langue comme « étéocrétoise »⁹.

En 1894, Halbherr a entamé deux courtes fouilles sur la première et troisième colline de Praisos. Bien qu'aucune autre inscription n'ait été découverte, il a mis au jour dans la troisième acropole un autel entouré d'une riche couche de figurines, bronzes votifs, principalement des armes et des armures en taille réelle et miniature (**fig. 2**), ainsi que des vases mêlés à de la terre brûlée et à des fragments d'os d'animaux¹⁰. Ce dépôt remonte à une période comprise entre le VIII^e et le V^e siècle avant J.-C.

L'insurrection crétoise de 1896 a mis fin aux fouilles dans la zone du sanctuaire, entraînant des activités clandestines et la dispersion de nombreux objets sur les marchés d'antiquités. Les fouilles systématiques n'ont repris qu'en 1901, dirigées par R. Bosanquet de la British School at Athens. Sur la troisième colline de Praisos, les recherches ont mis au jour les murs d'un *téménos* (**fig. 3**) entourant l'autel, plusieurs terres cuites architecturales, ainsi que des vestiges potentiels de bâtiments datant du V^e siècle avant J.-C.¹¹. Cette découverte suggère une rénovation et une monumentalisation de la zone du sanctuaire

5 PASHLEY 1837, vol. I, p. 290, n. 17.

6 *Ibidem* p. 288-290.

7 SPRATT 1865, vol. I, p. 163-169.

8 HALBHERR 1894, p. 540 ; *ICr* III, vi.1 ; DUHOUX 1982, p. 63-68 ; BILE 2015, p. 143.

9 COMPARETTI 1888, p. 676.

10 HALBHERR 1894, p. 542-544 ; HALBHERR 1901, p. 375-392.

11 BOSANQUET 1901-1902, p. 231-270.

à cette phase. Au cours de cette rénovation on suppose la construction d'un temple, auquel les vestiges architecturaux pourraient appartenir. La présence de ce temple reste hypothétique et au moins jusqu'à la période classique, le culte sur la colline de l'autel se déroulait en plein air. D'autres inscriptions, grecques et éteocrétoises, ont été découvertes à l'intérieur et à l'extérieur des murs du *téménos*, suggérant que le sanctuaire servait de lieu d'exposition de textes officiels.

Selon Halbherr, la troisième acropole de Praisos a été le site d'un premier établissement éteocrétois, abandonné et transformé avec le temps en sanctuaire en plein air¹². Bosanquet, de son côté, avance l'idée que cette colline a toujours été un espace sacré, abritant probablement un sanctuaire communautaire destiné aux bergers dispersés dans les montagnes à proximité¹³. Selon cette perspective, le dépôt votif de terres cuites, céramiques et bronzes serait le résultat des rituels ayant évolué entre le VIII^e et le V^e siècle avant J.-C. autour de l'autel.

3. La divinité vénérée sur la troisième colline

Bosanquet a affirmé avec certitude que la colline de l'autel abritait le sanctuaire longtemps recherché de Zeus Dictéen. L'archéologue britannique, qui a entamé ses recherches à Palaikastro en 1902, était fermement convaincu de l'existence d'un lien entre Praisos et Palaikastro, où l'existence d'un sanctuaire dédié à Zeus Dictéen était indiscutable. Selon Bosanquet, les habitants de Praisos étaient les descendants directs de ceux qui résidaient à Palaikastro à l'âge du Bronze et qui se sont chargés de l'installation et de la continuation du culte de Zeus Dictéen à l'âge du Fer.

Toujours selon lui, la population installée à Palaikastro à la fin de l'âge du Bronze a trouvé refuge à Praisos lorsque la côte est devenue trop dangereuse en raison de l'effondrement de l'autorité centrale. Ce n'est que plus tard, avec l'augmentation de la population éteocrétoise, que Praisos a officiellement pris la place de Palaikastro. Malgré cela, les habitants de Praisos ont persisté dans la revendication du culte de leurs ancêtres et du lieu sacré associé¹⁴.

Cette théorie a permis au savant de justifier l'absence de continuité entre l'âge du Bronze et l'âge du Fer, telle qu'elle a été révélée lors des fouilles de Praisos. Cette absence ne pouvait pas expliquer la survivance dans l'ancienne *polis* d'un peuple préhellénique descendant des Minoens. Bosanquet a fourni d'ailleurs d'autres éléments pour étayer l'idée que la divinité vénérée sur la troisième colline de Praisos était effectivement Zeus Dictéen. Ce dernier occupe en effet une place importante parmi les divinités invoquées par le Cosme de Praisos dans les formules de serment. De plus, les bronzes découverts dans la troisième acropole de Praisos présentent des similitudes frappantes avec ceux du sanctuaire de Zeus Dictéen à Palaikastro. Dans les deux cas, la dédicace d'armes joue un rôle central, ce que Bosanquet associe aux Courètes. En outre, dans les deux sanctuaires le culte semble s'être longtemps déroulé en plein air, autour d'un autel central. Bosanquet identifie également comme représentation de Zeus du Dicté une statuette issue de la zone du *téménos* de Praisos, représentant un jeune homme imberbe paré d'un diadème¹⁵.

Cependant, l'hypothèse de Bosanquet a fait l'objet de contestations. Les fouilles ultérieures, dirigées par J. Whitley à Praisos, ont apporté des éclaircissements significatifs et ont contribué à résoudre le hiatus temporel entre l'âge du Bronze et l'âge du Fer, souligné par Bosanquet. Les vestiges d'un important

12 HALBHERR 1901, p. 372-373, 379.

13 BOSANQUET 1901-1902, p. 257 ; BOSANQUET 1939-1940, p. 64-66.

14 BOSANQUET 1908-1909, p. 351.

15 BOSANQUET 1939-1940, p. 64-66 ; FORSTER 1901-1902, p. 275. (*Pl.* XIII, fig.1) ; HUTCHINSON *et al.* 1939-1940, p. 41-42.

établissement de la phase MR IIIC (XII^e siècle avant J.-C.) ont été découverts sur le site de Kypia Kalamafki, un site refuge situé à l'est de Praisos¹⁶. Cet établissement a été abandonné pendant la période PG/G (IX^e/VIII^e siècle avant J.-C.) au profit des trois collines de Praisos, suggérant une évolution historique du site différente de celle envisagée par Bosanquet.



Fig. 2 : Les bronzes trouvés sur la troisième colline de Praisos, d'après FORSTER, 1901-1902, pl. X.



Fig. 3 : Entrée du *téménos* sur la troisième colline de Praisos (Altar Hill), pendant la fouille de 1901. © British School at Athens, SPHS, Digital Collections.

Le lien entre Praisos et Palaikastro a également été mieux précisé. Il est maintenant établi que, au moins depuis l'époque hellénistique, la ville de Praisos, avec Itanos et Hierapytna, faisait probablement partie d'une confédération centrée autour du sanctuaire de Palaikastro, dont elle a pris le contrôle à plusieurs reprises¹⁷. Il convient également de noter que la statuette masculine mentionnée par Bosanquet est interprétée comme représentant un donateur, et non une divinité¹⁸.

Plusieurs autres hypothèses ont été avancées concernant la divinité potentiellement vénérée sur la colline de Praisos. R.M. Dawkins a évoqué la possibilité d'un culte dédié à Rhéa¹⁹, se basant sur la découverte d'un grand nombre de lions en terre cuite dans la zone du *téménos*, ainsi que sur une antéfixe représentant une figure féminine tenant un serpent. Ce dernier élément pourrait faire référence à une divinité minoenne, dont le rôle a été assumé à l'âge du Fer par Rhéa, vénérée sur la colline avec son fils Zeus.

Une autre proposition vient d'Y. Duhoux, suggérant que le sanctuaire aurait pu abriter un culte dédié à Athéna²⁰, en raison de la grande quantité d'armes trouvée à l'intérieur du sanctuaire de Praisos.

Bien que les hypothèses de Bosanquet ne soient actuellement pas considérées comme convaincantes, il n'est pas exclu que Zeus Dictéen ait été vénéré au sommet de la troisième acropole de Praisos. Le culte de Zeus était fréquemment associé à des sanctuaires de hauteur²¹ et le conservatisme de Praisos, notamment la persistance d'un sanctuaire en plein air, s'aligne sur la possibilité d'un culte dédié

16 WHITLEY 1998, p. 33 ; WHITLEY *et al.* 1999, p. 238- 242 et 247.

17 VAN EFFENTERRE 1948, p. 127 ; VIVIERS 1996, p. 211.

18 HUTCHINSON *et al.* 1939-1940, p. 41-42.

19 DAWKINS & CURRELLY 1903-1904, p. 222-223.

20 DUHOUX 1982, p. 56-57.

21 POLIGNAC 1995, p. 25.

à une divinité locale. La référence aux Courètes ajoute un élément suggestif, notamment si l'on prend en compte un papyrus d'Oxyrhynque²² datant du II^e siècle après J.-C., faisant référence à Pyrrhis, un Crétois vivant dans l'île d'Ophiussa, qui aurait enseigné la danse guerrière aux Étéocrétois.

Cependant, il est essentiel de noter que l'offrande de bronzes, notamment d'armes, dans les sanctuaires était un phénomène répandu en Crète. Cela témoigne de l'implication de l'aristocratie masculine dans les rituels associés, mettant en relief l'aspect agonistique et guerrier des élites chargées de la gestion des cultes²³. À l'époque archaïque, la multiplication des dédicaces d'armes dans les sanctuaires ne doit pas nécessairement être interprétée comme une indication de la nature guerrière de la divinité vénérée, mais plutôt comme une manifestation de la protection spécifique attendue ou obtenue de la part de la divinité lors de conflits armés²⁴.

4. Le rôle joué par le sanctuaire au sein de la *polis*

Quelle que soit la divinité vénérée sur la troisième colline de Praisos, il est indéniable que la position éminente de ce sanctuaire et la nature des découvertes qu'il renferme en font un repère significatif pour la communauté. La similarité entre les bronzes votifs de Praisos et ceux d'autres cités, telles que Dréros, Palaikastro, Axos et Gortyne, révèle que ces offrandes ont joué un rôle crucial dans la définition de l'identité des élites locales et dans leurs modes de reconnaissance²⁵.

Ainsi, la colline de l'autel devient l'espace où la communauté de Praisos exprime ouvertement une identité ethnique qui la distingue non seulement de la composante dorienne mais également des autres cités crétoises, comme le montre clairement le récit d'Hérodote. À l'époque classique, Praisos a développé un mythe d'autochtonie²⁶, inspiré d'Athènes ; ses habitants sont non seulement autochtones, mais aussi « authentiques » (adjectif *éteos*). L'ethnicité devient un instrument de cohésion sociale²⁷ utilisé par Praisos pour défendre et légitimer son autonomie jusqu'à la période hellénistique.

La manifestation la plus tangible de cette identité ethnique se reflète dans les textes officiels affichés dans le sanctuaire de la troisième colline à partir du VI^e siècle avant J.-C. Ces textes demeurent délibérément et exclusivement rédigés dans la langue locale jusqu'au III^e siècle avant J.-C., moment à partir duquel ils commencent à être accompagnés d'inscriptions officielles en grec.

Le rôle majeur joué par la troisième colline de Praisos dans la consolidation de la composante civique est également attesté par le déroulement de banquets communautaires. On suppose que, tandis que certains sanctuaires suburbains de Praisos, tels que Vavelloi, étaient le lieu de rites marquant le passage des jeunes vers leur rôle de citoyens, la troisième colline représentait l'espace où se déroulaient les cultes réservés aux membres ayant déjà acquis ce statut et étant officiellement reconnus comme des citoyens guerriers²⁸.

La connotation civique et ethnique prédominante de ce sanctuaire semble être poignamment confirmée par la fin de son culte, survenue à la suite de la destruction de Praisos par Hierapytna vers 140

22 GRENFELL & HUNT 1914, p. 106, (*P. Oxy* n. 1241, vv. 22-28).

23 Cf. MORGAN 1990, p. 19 ; PRENT 2005, p. 369.

24 POLIGNAC 1995, p. 26, 49.

25 ERICKSON 2009, p. 386.

26 Cf. VIVIERS 1996.

27 Cf. HALL 1997 ; HALL 2002.

28 PRENT 2005, p. 497-498 ; ERICKSON 2009, p. 386-389.

avant J.-C. Selon Strabon²⁹, Praisos a été soumis à une véritable *kataskaphè* allant au-delà de la simple conquête de la ville, visant à l'anéantissement de son entité politique en tant que *polis* et de tous les éléments qui la caractérisaient en tant que telle³⁰. La fin du culte s'accompagne du démantèlement des textes officiels, dont la plupart ont été retrouvés éparpillés sur les pentes nord-ouest et sud-ouest de la colline³¹.

5. Conclusion

La valeur symbolique de la troisième colline de Praisos réside probablement dans le fait qu'elle a été le premier lieu de culte autour duquel la communauté de Praisos s'est rassemblée, marquant le début de l'émergence d'une identité civique spécifique. La préservation du paysage de la troisième colline jusqu'à l'époque hellénistique permet d'en conserver la mémoire. Ce contexte est familier à la population locale et aux communautés voisines mais demeure totalement incompréhensible pour d'autres communautés, tout comme la langue locale³².

Dans le processus de formation de la *polis*, l'espace sacré revêt une importance fondamentale. Vers la fin de la période géométrique, le culte devient l'agent principal impliquant l'ensemble du tissu social. Il marque l'émergence d'une société qui semble acquérir une conscience d'elle-même de plus en plus affirmée, se réappropriant le passé et lui conférant un caractère sacré. Cela se manifeste à travers l'organisation de pratiques collectives et de rituels qui contribuent à transformer une série d'individus ou de groupes en une communauté active et cohésive³³. Par conséquent, l'espace sacré coïncide avec une forme précoce d'espace civique.

Bibliographie

- ALCOCK, S. E., 2002, *Archaeologies of the Greek Past. Landscapes, Monuments, and Memories*, Cambridge.
- BILE, M., 2015, « La situation linguistique de la Crète ancienne », dans P. Louvier, Ph. Monbrun & A. Pierrot (éd.), *Afti inè i Kriti ! Identités, altérités et figures crétoises*, Bordeaux, p. 139-150.
- BOSANQUET, R.C., 1901-1902, « Excavations at Praesos, I », *ABSA* 8, p. 231-270.
- BOSANQUET, R.C., 1908-1909, « The Hymn of the Kouretes », *ABSA* 15, p. 339-356.
- BOSANQUET, R.C., 1939-1940, « Dicte and the temples of Dictaeon Zeus », *ABSA* 40, p. 60-77.
- COMPARETTI, D., 1888, « Iscrizioni di varie città cretesi », *Museo Italico di Antichità Classica* 2, p. 669-686.
- COUTSINAS E., *et al.*, 2021, « The settlement patterns of the Praisos Region (East Crete) from the Classical to the Venetian Periods, as revealed through the SettleInEastCrete program », *ASAA* 99, p. 420-442, [doi:10.32028/jga.v7i.1721](https://doi.org/10.32028/jga.v7i.1721).
- DAWKINS, R.M. & CURRELLY C.T., 1903-04, « Excavations at Palaikastro. III », *ABSA* 10, p. 192-231.

29 Str. X, 4, 12.

30 BOSANQUET 1939-1940, p. 65 ; WHITLEY 2023, p. 1-25.

31 Un phénomène similaire s'est produit dans d'autres cités, notamment à Dréros, soumise à une *kataskaphè* par Lyttos. Les textes officiels, apposés sur les murs du *Delphinion*, ont probablement été démontés et délibérément jetés dans la citerne voisine. Cf. GAIGNEROT-DRIESSEN 2013, p. 287-300.

32 ALCOCK 2002, p. 28-32, 118-121.

33 POLIGNAC 1995, p. 152-153.

- DUHOUX, Y., 1982, *L'étéocrétois : les textes, la langue*, Amsterdam.
- ERICKSON, B., 2009, « Roussa Ekklesia, Part 1: Religion and Politics in East Crete », *AJA* 113, 3, p. 353-404, [doi:10.3764/aja.113.3.353](https://doi.org/10.3764/aja.113.3.353).
- FORSTER, E.S., 1901-1902, « Praesos. The terracottas », *ABSA* 8, p. 271-81.
- GAIGNEROT-DRIESSEN, F., 2013, « The Killing of a City: a Destruction by Enforced Abandonment », dans J. Driessen (éd.), *Proceedings of the Destruction Conference, Louvain-la-Neuve, 24-26 November 2011, Destruction. Archeological, Philological and Historical Perspectives*, Louvain-la-Neuve, p. 287-300.
- GRENFELL, B. P. & HUNT, A. S., 1914, *The Oxyrhynchus Papyri X*, London.
- HALBHERR, F., 1894, « American Expedition to Crete under Professor Halbherr », *AJA* o.s. 9, p. 538-544.
- HALBHERR, F., 1901, « Cretan Expedition XVI: Report on the Researches at Praesos », *AJA* 5, p. 371-392.
- HALL, J., 1997, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- HALL, J., 2002., *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago.
- HUTCHINSON, R.W., ECCLES E. & BENTON S., 1939-1940, « Unpublished Objects from Palaikastro and Praisos II, », *ABSA* 40, p. 38-59.
- MORGAN, C., 1990. *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge.
- PASHLEY, R., 1837. *Travels in Crete Vol.1*, London.
- POLIGNAC, F., 1995, *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State*, Chicago-London.
- PRENT, M., 2005, *Cretan Sanctuaries and Cults. Continuity and Change from late Minoan III C to the Archaic Period*, Leiden-Boston.
- SPRATT, T.A.B., 1865, *Travels and Researches in Crete*, vol. 1, London.
- VAN EFFENTERRE, H., 1948, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris.
- VIVIERS, D., 1996, « Vrais et faux crétois. Aspects de l'autochtonie en Crète orientale », *Topoi* 6, 1, p. 205-220, [doi:10.3406/topoi.1996.1635](https://doi.org/10.3406/topoi.1996.1635).
- WHITLEY, J., 1992, « Praisos », dans J. W. Myers, E. E. Myers & G. Cadogan (éd.), *The Aerial Atlas of Ancient Crete*, 1992, Berkeley-Los Angeles, p. 256-261.
- WHITLEY, J., 1998, « From Minoans to Eteocretans: the Praisos region 1200-500 BC. », dans W.G. Cavanagh & M. Curtis (éd.), *Post-Minoan Crete: proceedings of the First Colloquium on Post- Minoan Crete held by the British School at Athens and the Institute of Archaeology, University College London, 10-11 November 1995*, London, p. 27-39.
- WHITLEY, J., 2023, « ΚΑΤΕΣΚΑΨΑΝ ΙΕΡΑΠΠΥΤΝΙΟΙ: The Destruction of Political Communities in the Second Century B.C. and the Resilience of the Cretan Polis », *ABSA* 118, p. 1-25, [doi:10.1017/S0068245423000060](https://doi.org/10.1017/S0068245423000060).
- WHITLEY, J., PRENT M. & THORNE S., 1999, « Praisos IV: A Preliminary Report on the 1993 and 1994 Survey Seasons », *ABSA* 94, p. 215-264, [doi:10.1017/S006824540000587](https://doi.org/10.1017/S006824540000587).



Conclusions



Sanctuaries between Materiality and Mentality

Angelos CHANIOTIS

1. Introduction

Sanctuaries have occupied a primary position in archaeological research from the beginning of systematic excavations in the late 19th century and have attracted the interest and the imagination of early travelers and antiquarians¹. It is not a coincidence that in the 19th century, all the major archaeological schools in Greece focused on the excavation of sanctuaries. The Athens Archaeological Society conducted excavations on the Acropolis, in Eleusis, and in Epidauros; the École Française in Delos and Delphi; the German Archaeological Institute in the Heraion of Samos and in Olympia; and their example was followed later by the American School of Classical Studies in Athens in Samothrace and the Italian Archaeological School in Lemnos, to mention a few examples. This tradition continues until today.

The study of sanctuaries moves between two poles: materiality and mentality. Materiality refers to aspects such as the architectural setting of sanctuaries (temples, altars, *thesauroi*, processional roads, porticos, houses of priests, facilities for the accommodation of pilgrims, incubation halls, storerooms for cult objects, etc.), the dedications, and the cult paraphernalia (libation vessels, *perirrhantaria*, sacrificial knives, etc.), and the material remains of ritual practices (bones, ashes, food remains). With mentality I mean all the immaterial, ideological and symbolic aspects in the life of sanctuaries: rituals, social relations and interactions, piety, emotions, values, identity, and acculturation. To connect these two poles is an important challenge. It means to associate the material evidence with ritual practices², beliefs, and feelings, and to interpret the material evidence using the methods of social anthropology, religious studies, and cognitive science by considering the role of emotions and the senses – such as sounds (see below) and smells.

When I am invited to deliver a keynote address or to summarize a conference, I have found that it is a useful intellectual exercise and an exercise in discipline to characterize a subject by using words that start with the same letter. In a recent conference on borders in Crete it was the letter C, in another one on polytheism the letter P. The suitable letter for a conference dedicated to sanctuaries is, obviously, the letter S. Although I admit that the complexity of the subject and the rich presentations make it impossible to present comprehensive conclusions and to offer suggestions only with words starting with this letter, I cannot resist the temptation to attempt it. After all, there are enough S-words that refer to important aspects that were discussed during this conference: space, setting, size, social interaction, symbolism, service, status, sex, specialization, stability, senses, sounds, and sentiments. Some of these notions will feature in the next pages, with an emphasis on the Greek world with which I am more familiar.

¹ See the chapters by Monica De Cesare, Massimo Limoncelli, Elisa Chiara Portale on the sanctuary of Zeus Olympios in Akragas, and Corentin Voisin on C. Haller von Hallerstein.

² See e.g. the chapters by Elvia Giudice, Giada Giudice, and Leonardo Fuduli (sanctuary in Toumballos/Nea Paphos), Clemente Marconi (Selinous), and Daniela Lefèvre-Novaro (Mt. Lykaion and Mt. Ithome).

2. Space and setting

Space and setting refer to the location and the architectural setting of sanctuaries, their proximity to a city, their location in the countryside, their position on political or cultural borders that enable contacts and interactions, and their relation to characteristics of the landscape. A striking feature of this conference was the importance that most presentations attributed to landscape and nature³, exploring the importance of mountains, rocks, and caves, of the aquatic element – rivers, lakes, the sea, and marshes –, of animals and vegetation, and of the emanation of gases⁴. The Greeks were aware of the importance of the landscape for spaces dedicated to cult, not only as regards the selection of sites for the foundation of sanctuaries but also with respect to the flora. A Hellenistic decree concerning the sanctuary of Apollo Koropaios in Korope (Thessaly, ca. 100 BCE) is an eloquent testimony⁵:

Because the trees that exist in the sanctuary of Apollo Koropaios are damaged and we regard it as necessary and advantageous that some attention is paid to them, so that when the precinct grows also the greatness of the place will become even more manifest (... ἐπεὶ τὰ ὑπάρχοντα δένδρα ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Κοροπαίου εἰσὶν κατεφθαρμένα, ὑπολαμβάνομεν δὲ ἀναγκαῖον εἶναι καὶ συμφέρον γενέσθαι τινα περὶ τούτων ἐπιστροφήν, ὥ[στε] συναυξηθέντος τοῦ τεμένου ἐπιφανεστέραν γί[νεσθαι τὴν τοῦ] τ[ό]που μεγαλομέρειαν).

Concerning the complex functions of the landscape both in religious practice and in religious imagination, the mountains, as places of divine revelation, epiphanies, intervisibility, pilgrimage, and interaction, are a case in point⁶. Mountains separate and unite communities. As natural borders they separate, as places of pilgrimage and shared cults they unite⁷. Because of the importance of transhumance and the periodic movement of shepherds to mountainous pastures, often close to the borders of several neighboring communities, the mountains bring people of different origins into contact – and sometimes into conflict, for the delimitation of pastures or because of animal theft⁸. Because of their height and visibility from afar, they are the ideal location for the lighting of fires during the night. Their blaze can be seen from far away, as Pausanias reports with regard to the Boiotian festival of the Daidala⁹. Mountains are also places that invite movement; they connect ritual practice with the physical engagement of the body. From Antimacheia in Kos we know of an association of « those who walk together » to the sanctuary of Zeus Hyetios (κοινὸν τῶν συμπορευομένων παρὰ Δία Ὑέτιον)¹⁰, and an unpublished Hellenistic inscription from the sanctuary of Hermes Kedrites in Simi Viannou, on the Sacred Mountain (ἱερὸν ὄρος) of Crete, refers to an association of συνοδοιποροῦντες, « those who marched together »¹¹. In antiquity and beyond,

3 See the chapters by Marina Albertocchi (Bitalemi in Gela), Gregorio Aversa (Hera Lacinia), Olivier de Cazanove (Palikoi and Mefitis), Anne Jacquemin and Didier Laroche (Delphi), and Corentin Voisin. On symbolic landscapes see the chapter by Jean-Marie Husser. See also the studies assembled by KATSAROU and NAGEL (eds.) 2020.

4 See the chapter by Olivier de Cazanove.

5 SOKOŁOWSKI, *LSCG* 84.

6 See the chapters by Giorgio Camassa, François de Polignac, Florence Gaignerot-Driessen (Anavlochos), and Daniela Lefèvre-Novaro (Mt. Lykaion and Mt. Ithome).

7 Mountains as frontiers: DAVERIO ROCCHI 1988, p. 49-50; ROUSSET 1994, p. 117-119; CHANIOTIS 1996, p. 155. Pilgrimage to mountains on Crete: CHANIOTIS 1991, p. 102 and 104. On mountains in Greek imagination: BUXTON 1992; KÖNIGS 2022.

8 On these issues see GEORGOUDI 1974; GARNSEY 1988; HODKINSON 1988; CHANIOTIS 1995.

9 Pausanias IX, 2, 7-3, 8; KNOEPFLER 2001; CHANIOTIS 2002; PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 223-226.

10 *IG* XII.4.121 (ca. 200 BCE).

11 LEBESSI 1981, p. 4.

mountains stoke the imagination of people and were a source of literary inspiration; they were an important setting of myths, from Zeus' birth and nourishment to the judgment of Paris. Even their shape could be associated with religious ideas. The profile of Mt. Juktas (ancient Ἰουτός) near Knossos resembles the profile of a bearded man, and in early modern times this led to its identification with the tomb of Zeus¹², which in antiquity was located in the Idaean Cave¹³. The cave on Mt. Ida is a good example of how mountains could become meeting places of worshippers from different Cretan cities, located both in its vicinity (e.g. Axos, Gortyn, Rhizenia) and in western Crete (e.g. Eleutherna, Kydonia, Polyrrhenia)¹⁴. Zeus Idatas was invoked in the oaths of many cities (Arkades, Eleutherna, Gortyn, Hierapytna, Knossos, Lyttos, Olous, Priansos, and Sybrita)¹⁵.

3. Status and social interaction

Usually we study the function of sanctuaries as meeting places of people of different origins in connection with the great Panhellenic sanctuaries of Greece. However, sanctuaries with a suitable location near cultural or political borders could also play an important role as places of political and intercultural contacts¹⁶. As spaces with a symbolical significance, sanctuaries were also places where legal and social statuses were shaped, performed, and enhanced. Sanctuaries were places of inclusion and exclusion, as we know from prohibitory inscriptions – for example, the exclusion of men from Demeter sanctuaries during the Thesmophoria or of Dorians from a sanctuary in Paros (ca. 450 BCE)¹⁷. There were many ways in which status became visible in a sanctuary: for instance, through transition rites reserved for the two genders or for citizens alone; through the elevated position of the members of the elite, who occupied priesthoods by means of heredity, purchase, or wealth, or impressed the worshippers with extravagant dedications or sumptuous celebrations; or through the subordinate roles reserved for slaves.

Thus, sanctuaries were important places of social interaction, both harmonious and discordant. For instance, women deposited « prayers for justice » written on lead tablets in the sanctuary of Demeter in Knidos, in order to reject accusations, save face, and request the punishment of those who slandered them.¹⁸ The victims of wrong-doing and the parties to legal conflicts turned to sanctuaries to seek divine assistance against those who had harmed them. This is illustrated by the Dodona tablets (see below) and a story in Babrius¹⁹:

« A farmer, who was digging ditches in a vineyard and lost his mattock, investigated whether one of the rustics who were there had stolen it. But each and every one denied this. Having no other resort, he took everyone down to the town to have them take an (exculpatory) oath... »

12 VERBRUGGEN 1981, p. 63-67. This association is not attested in ancient sources.

13 E.g. Porphyry, *Life of Pythagoras* 17.

14 For the evidence see CHANIOTIS 2009a, p. 62-63. See also SPORN 2002, p. 218-223; PRENT 2005, p. 158-160, 314-318, 560, 565-571, 591-604.

15 CHANIOTIS 1996, p. 70 with note 371.

16 See e.g. the remarks of Maria Cecilia Parra on the sanctuary of Kaulonia and of Sveva Savelli on the sanctuary at Incononata « greca ».

17 *IG XII.5.225*; SOKOŁOWSKI, *LSCG* 110; BUTZ 1996; SAMMARTANO 2019.

18 SALVO 2012; on this phenomenon and similar evidence from Macedonia see also CHANIOTIS 2009b.

19 Babrius, *Fables* 2.

The exculpatory oath of the suspects in the sanctuary would free them of the charge and the farmer of his suspicions; thus concord would be re-established in their small community. Too bad that on his way to the sanctuary the farmer heard that sacred money had been stolen from it and a reward was being offered for information concerning the thieves. The farmer realized with resignation that the god could not even find the thieves of his property. Nonetheless, sanctuaries remained an ideal place to attract the gods' attention to human disputes.

4. Specialization

Exactly as special properties could be attributed to divinities, without limiting their powers, sanctuaries could acquire fame as places with special functions, which did not limit their broader significance as places of worship. Sanctuaries that hosted mystery cults – e.g. the sanctuaries of Demeter and Kore in Eleusis, the Great Gods in Andania and Samothrace, later those of the Egyptian deities –, sanctuaries that promised healing from disease, and oracular sanctuaries are good examples of such a 'specialization'. Although any god was expected to offer protection and rescue a mortal, from the 5th century BCE at the latest and especially in the Hellenistic and imperial periods sanctuaries of Asklepios fulfilled a special function as places where sick people came, performed purification, spent the night in specially constructed incubation halls, and hoped that the god would visit them in a dream and heal them or reveal the method of healing²⁰. The material evidence for these practices is impressive: inscribed healing miracles, anatomical votives²¹, and architectural remains.

Famous oracular sanctuaries, such as the sanctuaries of Apollo in Delphi and Klaros or of Zeus and Dione in Dodona, fulfilled a variety of cultic functions; but their fame relied on the advice that their gods gave to worshippers. The oracular methods differed. No other sanctuary has left us as abundant material evidence for the oracular consultation as Dodona, thanks to the discovery of lead tablets that contain more than 4,000 inquiries and responses – the texts are more numerous than the tablets, since some of the tablets are opisthographic or contain more than one text on the same face²². Cleromancy was the most common way to solicit the gods' response, when a question could be answered with « yes » or « no »²³. The visitors prepared two versions of their question, usually on two separate tablets – one in an affirmative, the other in a negative form. Then someone, probably a priest, drew one of the folded tablets to determine the god's response. A small number of tablets explicitly invite the god(s) to choose the tablet that contained the desired answer, e.g. « pick up this one! »²⁴. In many cases we see people not asking the gods to predict the future or to provide guidance or help, but seeking answers for acts of injustice committed in the past: theft, unpaid debts, poisoning, and homicide. The tablets either identify a suspect by name or through the demonstrative pronoun 'this one' (οὗτος), thus showing that the suspect was present²⁵. By formulating

²⁰ On incubation sanctuaries see EHRENHEIM 2015; RENBERG 2017.

²¹ On anatomical votives see FORSÉN 1996.

²² Editions: DAKARIS, VOKOTOPOULOU, and CHRISTIDIS 2013 (abbreviated *I.Dodone DVC*); LHÔTE 2006. Various aspects are discussed by the authors of a collective volume edited by SOUEREFF 2017.

²³ PARKER 2015; CHANIOTIS 2018. On answers in the tablets see MARTÍN GONZÁLEZ 2021.

²⁴ CHANIOTIS 2017, p. 56; 2018, p. 331.

²⁵ E.g. *I.Dodone DVC* 2222A: αἱ δὲ μηδεὶς τούτων κέκλοβε, τουτονί ("if none of these [people] has stolen, [pick up] this one").

the questions in a way that could be answered with a « yes » or a « no », the worshippers attributed to the divinity the authority to declare someone guilty or innocent. An example²⁶:

« Were Mirion and Euthydamos and [- -]kios and Melissa privy to the theft of the pigs committed by Charinos? » ([ῥ] σύννοιδε Μιρίων και Εὐθύδ[αμος και - - -κιοσ] και Μέλισσα τᾶν ὑῶν τᾶν X[αρί?]νοσ [- -] ἀνέκλεψε).

« Neither Miron nor Euthydamos nor [- -]kios nor Melissa received the pigs that Charinos stole nor did they jointly eat them » ([- - οὐκ ἐ]δέξατο Μίρων οὐδ' Εὐθύδαμος [οὐδὲ - -]κι[ο]σ οὐδὲ Μέλισσα τὰς ὕας τὰς [Χαρίνοσ? ἀνέκλεψε] οὐδὲ συγκατέφαγον).

As I have argued in a study on legal disputes in the Dodona tablets²⁷, the oracular practice was closer to conflict resolution than to verdict. The fact that the suspect agreed to be present during the inquiry resembled an exculpatory oath. If he feared the god(s), he would dare to appear together with the accuser, only if he was innocent; if he did not fear god, there was no way to force him to admit guilt. The Dodona priests did not have the possibility to identify the guilty party – or to punish it. If they confirmed the guilt of an individual and delivered him to his accuser, they would instigate violence. But by choosing the tablet that freed the suspect from the accusation, they removed the cause of discord and violent conflict. The victims did not get justice, but at least they could save face and go on with their lives without suspecting that a neighbor felt *Schadenfreude* at their misfortune. Those who were rightfully accused would live with the fear of divine punishment, since the procedure had attracted the attention of the gods to the affair.

5. Senses, sounds, and sentiment

One cannot underscore enough the importance of emotions in the study of religious worship. Sanctuaries appealed to the senses in many ways and triggered feelings of fear, hope, and gratitude through their location, their imposing architecture, the divine images, the thanks-giving dedications of worshippers, and the inscribed records of miracles. Therefore, the « cognitive turn » that can be observed in the study of antiquity can also be fruitful in the study of sanctuaries²⁸.

The Parthenon probably is the most iconic monument of ancient Greece. It is a place of memory and commemoration, a sacred building in a sanctuary, but also a building that aroused emotions: pride among the Athenians, who built it; envy among their enemies; hatred among their subjects, whose tribute was possibly used for its construction. It was expected to arouse delight and joy in Athena, Athens' patron, and to express gratitude for past protection and hope for future assistance. The sculptural decoration of the Parthenon is an assemblage of visual emotive signals, that is, of images that were expected to arouse emotions: fear for the enemies of established order – the Centaurs and the Amazons; pride for victory over them. The private dedications that surrounded the temple were also triggers of emotions. When they were made in fulfilment of a vow, they alluded to the original anxiety of the worshipper, the hope for the divine assistance and the gratitude for its fulfilment, but also the fear of divine punishment in case the deity

26 *I.Dodone DVC 2005A and 2006A.*

27 CHANIOTIS 2017.

28 See the chapter by Giovanni Mastronuzzi and Giacomo Vizzino on visual sensation in the sacred landscape of Southern Apulia. See also, e.g., PAPALEXANDROU 2020 on sensory and cognitive enhancement in the Idaean Cave.

was deprived of the promised dedication. Dedications in sanctuaries both displayed emotions and aimed at arousing emotions in the viewer. We know that some visitors of sanctuaries did not take such votives seriously. An inscription in the sanctuary of Asklepios in Epidauros, set up by the priests for educational purposes, narrates the story of such a man of limited faith²⁹:

« A man who was paralyzed in all his fingers except one came as a suppliant to the god. When he was looking at the plaques in the sanctuary, he didn't believe in the cures and was somewhat disparaging of the inscriptions. Sleeping in the shrine, he saw a vision. It seemed he was playing the knucklebones below the temple, and as he was about to throw them, the god appeared, sprang on his hand and stretched out his fingers one by one. When he had straightened them all, the god asked him if he would still not believe the inscriptions on the plaques around the sanctuary and he answered no. "Therefore, since you doubted them before, though they were not unbelievable, from now on," he said, "your name shall be Unbeliever". When day came he left well. »

Various agents – priests, worshippers, dream-interpreters, diviners, purifiers, collectors of miracles, poets of hymns, authors of *aretologies*, exegetes, authors of sacred regulations and so on –, have left in sanctuaries texts and images that triggered specific emotional responses: cult regulations, collections of miracles, records of divine punishment, praises, hymns, and dedications, often decorated with suggestive images. The 'emotive agency' of the material objects of sanctuaries was activated during rituals³⁰.

Sanctuaries are soundscapes³¹. Visitors performed acclamations, raised their hands in prayer and made vows³²; dedicants presented their offerings loudly thanking the gods, making requests, or asking for forgiveness³³. Heralds made announcements, choruses of boys and girls sung hymns; celebrations were opened with priestly proclamations, calling the impious to stay away because of fear of god³⁴. Exegetes explained cult regulations, and tourist guides provided information about monuments and works of art. Parties to contracts and opponents in legal disputes took oaths. The sounds of Greek religion go beyond the articulate language. They include the sound of the leaves of an oak tree at Dodona³⁵, in which the priests recognized the oracular proclamations of Zeus. They include the blow of the trumpet that signals the beginning of a celebration and the inarticulate cries of the worshippers in certain cults (e.g. *Io Paieon* in the cult of Apollo, or *eui euan* in the cult of Dionysos). They include the making of noise on certain occasions, such as the one described in an oration from Sidyma in Lykia that narrates a miracle³⁶:

« In a place near the sea, at Lopta, in a secret cavern, hard to approach, having a small opening on the top which lets some light inside, some woman, who tried to spy on the god from above, unexpectedly and without making noise (ἀψοφητι),

29 LiDONICCI 1995, no. A4.

30 See my remarks on how inscriptions generated the fear of god and religion was an emotional experience: CHANIOTIS 2012 and 2023a.

31 See the chapter by Sylvain Perrot. See also POWER 2018.

32 E.g. Herodas, *Mimiamb* 4, LL. 1-18.

33 CHANIOTIS 2009b with examples.

34 DICKIE 2004.

35 See the chapter by Sylvain Perrot.

36 TAM II 174; MERKELBACH 2000.

fell and now she lies there as a fallen stone, as fearful warning for those who try to look inside. For this reason, when we enter the cave we make noise in our greeting (Apollo), shouting 'hail, Apollo, the one from Lopta' » (διὸ καὶ κροτεῖν ἀσπάσματος «χαίρει Ἄπολλον {ὄ} ἐγ Λόπτων», εἰσερχόμενοι φωνοῦμεν).

But apart from the prescribed sounds, in incubation halls the worshippers complained about their pains, exclaimed with amazement when someone claimed that they had been cured, or commented on the dedications. Traders advertised their wares. Run-away slaves, seeking supplication at the altars, brought accusations against their masters, requesting to be resold. People gossiped, quarreled for a good place in the procession, shouted as they noticed that their money or jewelry had been stolen, shouted in admiration for an impressive bull with gilded horns, murmured with anxiety at a negative sign, laughed at the mishap of a performer. The sound of religion is an essential part of the study of Greek sanctuaries, as the locus of a dynamic interplay of emotional experience, beliefs, and rituals that were subject to changes.

Seeing – or not seeing – is as important in sanctuaries as listening. I only mention the importance of darkness and light. Because of the impact of darkness on the senses, the cognitive abilities, and, consequently, the feelings of people, both nocturnal celebration in torch-light and rituals in dark, subterranean chambers lit with lamps and torches, were important aspects of religious experience³⁷.

The Idaean Cave, Crete's most important sacred place, is an example of this³⁸. The largest group of finds excavated there in 1982–1986 consists of clay lamps of the Imperial period; only seven are intact. Because of their small dimensions, lamps can easily be preserved; if something is broken off, it is the handle or the nozzle. The fact that hundreds of lamps have been found broken into small pieces cannot be attributed simply to destruction inflicted by time. The lamps were most likely broken on purpose during a ritual. According to Antoninus Liberalis (ca. 2nd cent. CE), a big light was seen during a celebration that commemorated Zeus' birth³⁹: « At a designated time, every year, one sees a great blaze glowing from inside the cave. According to the myth, this occurs when the blood from Zeus' birth boils out ». The author explicitly refers to a fire or blaze (πῦρ). We can imagine that the lamps, brought by the worshippers – their iconography is rarely connected with the cult of Zeus – or bought at the site, were filled with oil, set alight, and thrown into the cave during that ceremony.

6. Synergies

My final S-word is the word « synergy », which refers to the need for a holistic approach in the systematic study of sanctuaries. As demonstrated by many contributions to this volume, such an approach requires the application of a variety of methods, from the traditional philological analysis of the literary evidence to the zoo-archaeological examination of the remains of fauna, and from the use of insights from cognitive sciences to understand the impact of landscape, architecture, and votives to archaeological analysis of pottery and architecture in order to understand changes in the life of sanctuaries. In this way

37 See e.g. Pausanias I, 39, 21-40, 2 on the oracular consultation of Trophonios; see also USTINOVA 2009. On the role of artificial light in Greek religion see PARISINOY 2000; PODVIN 2011 and 2014; CHANIOTIS 2023b. See also the report of Elvia Giudice, Giada Giudice, and Leonardo Fuduli on the hypogeic chambers in Toumballos/Nea Paphos.

38 See also PAPAEXANDROU 2020. On the following, see CHANIOTIS 2023b, p. 306-309.

39 Antoninus Liberalis, *Metamorphoses* 19.2: ἐν δὲ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπων ἐκ τοῦ σπηλαίου πῦρ. Τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ὅταν ἐκζέῃ τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἶμα.

we can approach sanctuaries as places of human experiences and make small steps towards bridging the gap between what they experienced and thought and what time has left for modern archaeologists to find, that is, the gap between materiality and mentality.

References

- BUTZ, P. 1996, « Prohibitionary Inscriptions: Εένοι, and the Influence of the Early Greek Polis », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, p. 75-95.
- BUXTON, P., 1992, « Imaginary Greek Mountains », *JHS* 112, p. 1-15, [doi:10.2307/632149](https://doi.org/10.2307/632149).
- CHANIOTIS, A., 1991, « Von Hirten, Kräutersammlern, Epheben und Pilgern: Leben auf den Bergen im antiken Kreta », *Ktéma* 16, p. 93-109.
- CHANIOTIS, A., 1995, « Problems of 'Pastoralism' and 'Transhumance' in Classical and Hellenistic Crete », *Orbis Terrarum* 1, p. 39-89.
- CHANIOTIS, A., 1996, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart.
- CHANIOTIS, A., 2002, « Ritual Dynamics: The Boiotian Festival of the Daidala », dans H. F. J. Horstmanshoff et al. (éd.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden, p. 23-48, [doi:10.1163/9789004295940_003](https://doi.org/10.1163/9789004295940_003).
- CHANIOTIS, A., 2009a, « Extra-urban Sanctuaries in Classical and Hellenistic Crete », dans G. Deligiannakis & Y. Galanakis (éd.), *The Aegean and its Cultures. Proceedings of the First Oxford-Athens Graduate Student Workshop Organized by the Greek Society and the University of Oxford Taylor Institution, 22-23 April 2005*, Oxford, p. 59-67.
- CHANIOTIS, A., 2009b, « From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses », dans C. Prêtre (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31e colloque international organisé par l'UMR Halma-Ipel (Université Charles-de-Gaule/Lille 3, 13-15 décembre 2007)*, Liège, p. 51-68, [doi:10.4000/books.pulg.597](https://doi.org/10.4000/books.pulg.597).
- CHANIOTIS, A., 2012, « Constructing the Fear of Gods: Epigraphic Evidence from Sanctuaries of Greece and Asia Minor », dans A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, p. 205-234.
- CHANIOTIS, A., 2017, « The Historical Significance of the Dodona Tablets », dans K. Soueref (ed.), *Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets*, Ioannina, p. 51-65.
- CHANIOTIS, A., 2018, « The Oracular Gods of Dodona Confronted with Legal Disputes », dans M. Kalaitzi et al. (éd.), *Boreio-Helladika. Tales from the Lands of the Ethne. Essays in Honour of Miltiades B. Hatzopoulos*, Athina, p. 321-341.
- CHANIOTIS, A., 2023a, « My god! Religion as Emotional Experience in the Hellenistic World and the Roman East », dans B. Beerden & F. Naerebout (éd.), *Coping with Versnel: A Roundtable on Religion and Magic in Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*, Leiden, p. 195-221, [doi:10.1163/9789004538450_010](https://doi.org/10.1163/9789004538450_010).
- CHANIOTIS, A., 2023b, « The Materiality of Light in Religious Celebrations and Rituals in the Roman East », dans Z. Newby (ed.), *The Material Dynamic of Festivals in the Graeco-Roman East*, Oxford, p. 289-321, [doi:10.1093/os0/9780192868794.003.0010](https://doi.org/10.1093/os0/9780192868794.003.0010).
- DAKARIS, S., VOKOTOPOULOU, I. & CHRISTIDIS, A. F., 2013, *Τὰ χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφῶν Δ. Εὐαγγελίδη*, Athina.

- DAVERIO ROCCHI, G., 1988, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma.
- DICKIE, M., 2004, « Priestly Proclamations and Sacred Laws », *Classical Quarterly* 54, p. 579-591, [doi:10.1093/clquaj/bmh059](https://doi.org/10.1093/clquaj/bmh059).
- EHRENHEIM, H. von, 2015, *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times*, Liège, [doi:10.4000/books.pulg.15905](https://doi.org/10.4000/books.pulg.15905).
- FORSÉN, B., 1996, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki.
- GARNSEY, P., 1988, « Mountain Economies in Southern Europe », dans C. R. Whittaker (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, p. 196-209.
- GEORGOUDI, S., 1974, « Quelques problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne », *REG* 87, p. 155-185, [doi:10.3406/reg.1974.1246](https://doi.org/10.3406/reg.1974.1246).
- HODKINSON, S., 1988, « Animal Husbandry in the Greek Polis », dans C. R. Whittaker (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, p. 35-74.
- KATSAROU, S. & NAGEL, A. (éd.), 2020, *Cave and Worship in Ancient Greece: New Approaches to Landscape and Ritual*, London, [doi:10.4324/9781003015765](https://doi.org/10.4324/9781003015765).
- KNOEPFLER, D., 2001, « Daidala de Platées chez Pausanias: une clef pour l'histoire de la Béotie hellénistique », dans D. Knoepfler & M. Pierart (éd.), *Éditer, traduire, commenter. Pausanias en l'année 2000*, Genève, p. 343-374.
- KÖNIGS, J., 2022, *The Folds of Olympus: Mountains in Greek and Roman Culture*, Princeton, [doi:10.2307/j.ctv287skf3](https://doi.org/10.2307/j.ctv287skf3)
- LEBESSI, A., 1981, « Ἡ συνέχεια τῆς κρητομυκηναϊκῆς λατρείας: ἐπιβιώσεις καὶ ἀναβιώσεις », *Archaiologike Ephemeris* 120, p. 1-24.
- LHÔTE, É., 2006, *Les lamelles oraculaires de Dodona*, Genève.
- LIDONNICI, L., 1995, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta.
- MARTÍN GONZÁLEZ, E., 2021, « Divine Utterances: Answers on the New Oracular Tablets from Dodona », dans E. Mackil & N. Papazarkadas (éd.), *Greek Epigraphy and Religion. Papers in Memory of Sara B. Aleshire from the Second North American Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Leiden, p. 204-226, [doi:10.1163/9789004442542_012](https://doi.org/10.1163/9789004442542_012).
- MERKELBACH, R., 2000, « Der Glanz der Städte Lykiens », *Epigraphica Anatolica* 32, p. 115-125.
- PAPALEXANDROU, N., 2020, « Caves as Sites of Sensory and Cognitive Enhancement: The Idaean Cave on Crete », in S. Katsarou & A. Nagel (eds.), *Cave and Worship in Ancient Greece: New Approaches to Landscape and Ritual*, London, p. 49-69.
- PARISINOÛ, E., 2000, *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, London.
- PARKER, R., 2015, « The Lot Oracle at Dodona », *ZPE* 194, p. 111-114.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 2008, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, [doi:10.4000/books.pulg.1007](https://doi.org/10.4000/books.pulg.1007).
- PODVIN, J.-L., 2011, *Luminaire et cultes isiaques*, Montagnac.

- PODVIN, J.-L., 2014, « Illuminer le temple : la lumière dans les sanctuaires isiaques à l'époque gréco-romaine », *Revue des Etudes Anciennes* 116, p. 23-42.
- POWER, T., 2018, « The Sound of the Sacred », dans S. Butler & S. Nooter (éd.), *Sound and the Ancient Senses*, London, p. 15-30.
- PRENT, M., 2005, *Cretan Sanctuaries and Cults. Continuity and Change from Late Minoan III C to the Archaic Period*, Leiden, [doi:10.1163/9789047406907](https://doi.org/10.1163/9789047406907).
- RENBORG, G., 2017, *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden, [doi:10.1163/9789004330238](https://doi.org/10.1163/9789004330238).
- ROUSSET, D., 1994, « Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques », *Cahiers du Centre G. Glotz* 5, p. 97-126, [doi:10.3406/ccgg.1994.1387](https://doi.org/10.3406/ccgg.1994.1387).
- SALVO, I., 2012, « Sweet Revenge: Emotional Factors in 'Prayers for Justice' », dans A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, p. 235-266.
- SAMMARTANO, R., 2019, « Ethnic Exclusions in Greek Cultic Regulations: The Paros Rule (IG XII 5, 225) », *Axon* 3, 2, p. 389-419, [doi:10.30687/Axon/2532-6848/2019/02/022](https://doi.org/10.30687/Axon/2532-6848/2019/02/022).
- SOUEREF, K. (éd.), 2017, *Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets*, Ioannina.
- SPORN, K., 2002, *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg.
- USTINOVA, Y., 2009, *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search of Ultimate Truth*, Oxford.
- VERBRUGGEN, H., 1981, *Le Zeus crétois*, Paris.

Liste des membres du comité scientifique, du comité de lecture et des contributeurs

Membres du comité scientifique

Pierre BRULÉ

Université de Rennes 2 - pbrule2@wanadoo.fr

Claude LORENTZ

Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg - claudelorentz@bnu.fr

Clemente MARCONI

Institute of Fine Arts–NYU, Università di Milano - cm135@nyu.edu

Maria Chiara MONACO

Università della Basilicata - mariachiara.monaco@unibas.it

Christine PELTRE

Université de Strasbourg - christine.peltre@unistra.fr

John SCHEID

Collège de France, chaire de Religion, institutions et société de la Rome antique - john.scheid@college-de-france.fr

Membres du comité de lecture

Aurélien CARBILLET - Inrap Grand Est, UMR 5189 HISOMA - aurelie.carbillet@inrap.fr

Nicola CUCUZZA - Università di Genova - nicola.cucuzza@lettere.unige.it

Arianna ESPOSITO - Université de Bourgogne, UMR 6298 ArTeHiS - Arianna.Esposito@u-bourgogne.fr

Sandrine HUBER - Université de Lille, UMR 8164 HALMA - sandrine.huber@univ-lille.fr

Elisabetta INTERDONATO - Université de Lorraine, EA 1132 HISCANT-MA - elisabetta.interdonato@univ-lorraine.fr

Madeleine JOST - Université Paris 10-Nanterre, UMR 4041 Arscan - madeleine.jost@orange.fr

Lorenzo MANCINI - MiBACT - lorenzo.mancini@cultura.gov.it

Paolo MERLO - Pontificia Università Lateranense - merlo@pul.it

Dominique MULLIEZ - Paris IV, Sorbonne Université, UMR 8167 Orient & Méditerranée - dominique.mulliez@gmail.com

Antonella PAUTASSO - CNR-ISPC - antonella.pautasso@cnr.it

Airton POLLINI - Université de Tours, UR 6298 CeTHiS - pollini@univ-tours.fr

Santo PRIVITERA - Università di Bologna - santo.privitera@unibo.it

Dario PUGLISI CASCINO - Università di Catania - dariopuglisi@yahoo.it

Contributeurs

Marina ALBERTOCCHI , Scuola Archeologica Italiana di Atene - m.albertocchi@alice.it

Jérôme ANDRÉ, École suisse d'archéologie en Grèce / Universités de Lausanne et Lyon 2 - jerome.andre@unil.ch

Gregorio AVERSA, MiBACT - gregorio.aversa@outlook.it

Giorgio CAMASSA, Università degli Studi di Udine - giorgiocamassa51@gmail.com

Davide CARUSO, Università della Basilicata - l.j.silver@hotmail.it

Olivier DE CAZANOVE, Université Paris I Panthéon-Sorbonne - olivier.de-cazanove@univ-paris1.fr

Angelos CHANIOTIS, Institute for Advanced Study, Princeton - achaniotis@ias.edu

Chloé CHEZEAUX, École suisse d'archéologie en Grèce / Université de Lausanne - chloe.chezeaux@unil.ch

Stella CHRYSOULAKI, Musée Archéologique d'Héraclion - stella.chrisoulaki@gmail.com

Rita CIOFFI, Università della Basilicata - DiUSS - rita.cioffi@unibas.it

Monica DE CESARE, Università degli Studi di Palermo - monica.decesare@unipa.it

Leonardo FUDULI, Universidade de São Paulo - leonardo.fuduli@usp.br

Florence GAIGNEROT-DRIESEN, University of Cincinnati - gaignefm@ucmail.uc.edu

Elvia GIUDICE, Università di Catania - elvia.giudice@unict.it

Giada GIUDICE, Università di Catania - giada.giudice26@gmail.com

Jean-Marie HUSSER, Université de Strasbourg - j-m.husser@wanadoo.fr

Anne JACQUEMIN, Université de Strasbourg, UMR 7044 Archimède - jacquemi@unistra.fr

Tobias KRAPF, École suisse d'archéologie en Grèce - tobias.krapf@esag.swiss

Didier LAROCHE, ENSAS, UMR 7044 Archimède - didier.laroche@wanadoo.fr

Daniela LEFÈVRE-NOVARO, Université de Strasbourg, UMR 7044 Archimède - dlefevre@unistra.fr

Massimo LIMONCELLI, Università degli Studi di Palermo - massimo.limoncelli@unipa.it

Giovanni MASTRONUZZI, Università del Salento - giovanni.mastronuzzi@unisalento.it

Tommasina MATRONE, Università Ca' Foscari Venezia / Université Paris I Panthéon-Sorbonne - tommasina.matrone@unive.it

Sophia MICHALOPOULOU, Ministère hellénique de la Culture, Éphorie des antiquités du Pirée et des îles - smichalopoulou@culture.gr

Silvia NEGRO, Università Ca' Foscari Venezia - silvia.negro@unive.it

Federica PALUMBO, Università di Palermo - federica.palumbo@unipa.it

Maria Cecilia PARRA, Università di Pisa - cecilia.parra@unipi.it

Sylvain Perrot, CNRS, UMR 7044 Archimède - sylvain.perrot@unistra.fr

Marta Pestarino, Università di Genova / Université de Strasbourg, UMR 7044 Archimède - pestarinomarta@gmail.com

François de Polignac, EPHE-PSL, UMR 8210 ANHIMA - francois.depolignac@ephe.psl.eu

Elisa Chiara Portale, Università di Palermo - chiara.portale@unipa.it

portale@unipa.it

Sveva Savelli, Saint Mary's University (Canada) - sveva.savelli@smu.ca

Giacomo Vizzino, Università del Salento - giacomo.vizzino@libero.it

Corentin Voisin, Université de Strasbourg, UMR 7044 Archimède - corentin.voisin@unistra.fr

Leonidas Vokotopoulos, chercheur indépendant - leonvok@gmail.com

Jasmine Zitelli, Université de Strasbourg - Università di Catania, UMR 7044 Archimède - jasmine.zitelli@libero.it

Index

A

- Aaron 333, 335-337
Abihu 335-337
Acaia 124
Achéron 49, 51, 140
Achille/Achilles 103, 111-112, 117, 223, 231, 243
Acrae 172
Adonis 112
Aeclanum 40, 43
Aepyros 283
Aequum Tuticum 40
Aetos 61
Agamemnon 231, 243
Agélas 282
Agius Efstratios 409
Agrigente/Agrigento/Akragas 108, 136, 148-149, 151, 154,-160, 172, 374-378, 436
Ahi Budhnya 238
Aigilia (Attique) 387
Aigion 117, 282
Ai-Khanum 243
Aixone (Attique) 387
Ajax, fils de Télamon 231
Albunea 49
Alexandria 326
Alik (Attique) 387
Ali Pacha 208
Alkisthenes 103
Allecto 37, 52
Alphée 190, 256, 289
Altieri. *Voir* Pomezia
Alyki 409, 412-413
Amendolara 91
Amphea 189-190, 197
Ampsanti valles. *Voir* Ansanto
Anacharsis 206
Anagni 47
Analipsis (Égine) 265
Anatolia 409
Anavlochos 296-297, 299-301, 307-308
Anavryto 190
Andania 282-283, 286, 291-292, 439
Andromaque 244
Andros 308
Anémospilia 288
Angell 167, 169, 170
Angistri 267
Ansanto 32, 36-37, 40, 43-45, 47-48, 51
Anticythère 222
Antigono Gonata 388
Antimacheia 437
Antimilos 267
Aphaia 264, 266-267, 269, 273, 279
Aphareus 292
Aphodite/Afrodite 68, 109, 112, 126-127, 241, 319, 323, 359
Pontia 359
Apiditsa (Arcadie) 189
Apollon/Apollo 127, 166, 180, 188, 192-194, 196, 220, 231, 241-244, 247, 252, 257-259, 261, 287, 312, 322-324, 327, 387, 388-389, 400, 402, 439, 441-442
Carneios 292
Erithaseos 390
Hersos 184
Hylates 312, 322-323
Koropaios 437
Lykaios 107
Maléatas 288
Parrhasios 290
Zoster 386-388, 390-391
Apulie 37
Aquino 41
Arachnaion 253-255, 273
Arachova 232
Arcadie 189-190, 197, 252, 256, 259-261, 269, 278-279, 288, 290, 292, 342
Archédamos de Théra 184
Archia 120
Ardée 48
Argolide 253, 255, 267, 273
Argo (nef) 212
Argos 103, 106, 109, 221, 254
Ariano Irpino. *Voir* Aequum Tuticum
Aristomène 282
Arkades 438
Aroaniens (monts) 256
Arsinoe II 324, 327
Artémis/Artemide/Artemis 127, 156, 188, 231, 243, 257, 259, 261, 287, 288, 359, 387
Agrotera 321, 323
Bendis 67
Hemera 127
Laphria 291
Limnaia 359
Limnatis 359
Orthia 327
sícula 155, 377
Asclepius 322-323
Asie Mineure/Asia Minor 40, 327
Asomatos 265-267
Asprolimni 413
409
Assi 117-118
Astarte 105, 109, 112
Athéna/Atena/Athena 95, 106, 166, 266, 318, 343, 344, 364, 366, 367, 369, 387, 430, 440
Pronoia 391
Athènes/Atene 180-182, 185, 205, 209, 219, 222, 224, 242, 255, 340, 390, 399, 431
Athos 398, 409
Atlas 340
Atsiki 409, 412
Attale 1^{er} 243
Attique 180-182, 184-185, 242, 253-254, 267, 273-274, 342, 398, 400
Ausona 355
Aventin 47
Averne 51

Avinella (Metaponto) 95
Axos 431, 438
Azienda Agricola 85

B

Bacchiad 106
Barbié du Bocage (Jean-Denis) 206
Barthélémy (Jean-Jacques, abbé) 206, 211-213, 225
Basento 82-85, 94-96
Bassae / Vassai 181, 188, 252, 257-260, 279, 287
Baal 334
Benevento 43
Bentinck (Lord) 167
Béotie 184, 253, 273, 342-343
Bisaccia 43
Bitalemi 132-133, 135-138, 140-141, 144
Bivongi 118
Bonstetten (Charles-Victor de) 48
Brindisi 64-65, 70, 72-73
Brøndsted (Peter Oluf) 182
Broughton (John Cam Hobhouse, baron) 183, 196
Bruzio 117
Buchon (Jean-Alexandre) 190
Burke (Edmund) 26
Byron (George Gordon, lord) 183

C

Cafeia (Attique) 185
Cagnola (Luigi) 170
Calabria 102
Cales 355
Camarina 92, 136, 172
Campanie / Campania 37, 40, 355, 365, 368-369
Campidoglio 365
Canale Reale (Oria) 63
Cap Géraeste 400
Capitolium Vetus 47
Capo Cocinto 116-117
Capo Colonna. *Voir* Lakinion
Capo Ermeo 365
Capoue / Capua 40, 357, 368
Capo Zefirio 117, 120
Carthage 103, 165
Cassôtis 230, 232-233, 236
Castalie 230-232, 236, 242-243, 245
Castellammare di Stabia 368
Castor. *Voir* Dioscuri
Catri. *Voir* Delphes / Delfi
Castro 61, 66-67, 73-74
Catane 136
Catarosone 138
Caulo 117
Caunos 241
Cavallino 61, 63, 65
Cavatha 127
Cavone 83-85, 94, 96
Célius 47
Cephysus 138
Cérès 184
Cerfignano 74

Chalkidiki 409
Chandler (Richard) 183-184, 187
Chania 288, 438
Charites 127, 184
Chine 21
Chios 92
Chloi 412
Choiseul-Gouffier (Marie-Gabriel-Florent-Auguste de)
192
Chortarolimni 409, 410, 413
Chrysopigi 428
Circe 359
Cispius 47
Cithéron 253-254, 342
Clarke (Edward) 187
Clepsydra 280-281, 291
Clete 116-117, 127
Clisthène de Sicyone 221
Cnossos / Knossos 284, 288, 438
Cockerell (Charles Robert) 150, 153, 193, 279, 399
Cocynthum. *Voir* Capo Cocinto
Conca 136-138
Constantinople 283
Coré / Korè / Kore 90, 139, 140, 144, 283, 292, 324, 439
Corinth 106, 109
Corinthie 267
Coron 283
Corrèze 7
Cottone 165
Courètes 280, 288, 290-291
Cozzo Presepe 90, 94
Crati 94
Crémone 41, 47
Crète / Creta / Crete 28, 181, 252-253, 269-270, 279-281,
284-285, 288, 290, 292, 296-297, 299, 302, 306, 308,
416-417, 420, 426-428, 431, 436-438, 442
Croesus 106
Cronos 232, 236, 241-242, 244, 288, 290, 341
Crotone 102-103, 106, 108-109, 111
Crypta Neapolitana 180, 192
Cuma 368
Cybèle 182, 184
Cyclades 398
Cydon 288
Cydonia / Kydonia. *Voir* Chania
Cyllène 256, 342
Cynthe (mont) 180, 192-194, 196-197, 402-403
Cyprus 300, 313, 321-322, 324, 326, 328
Amathous 323
Kourion 323
Nikoklia 323
Paleapaphos 323
Cyrène 290
Cyriaque d'Ancône 193
Cythère 285

D

Dardanelles Strait 409
Davelis (Christos Natsios) 188
Délos / Delo 180, 192-193, 389, 402

Delphes / Delfi 204, 212, 220, 222-223, 230-233, 236, 238, 241-245, 247, 265, 280, 389

Démade 242

Demaratus 106

Déméter / Demetra 63, 68, 134, 139, 144, 184, 283, 292

Malophoros 138

Thesmophoros 132, 140

Demetrios Poliorkète 222

Despoina 189

Diana. *Voir* Artémis/Artemide/Artemis

Diktè 279, 281

Diofortes. *Voir* Lycée

Dioné / Dione 223, 439

Dionysos / Dionysus 242, 324, 412, 441

Dioscuri 155, 324, 326-327

Dis 37

Divari (source) 283

Dodone / Dodona 204-225, 438-441

Dodwell (Edward) 183, 184, 185, 187, 196

Donaldson (Thomas Leverton) 209, 210

Douglas (Frederick Sylvester North) 182

Douketios 36

Dramisus. *Voir* Dramysson

Dramysson 209

Dréros 299, 306, 307

E

Éaque 244, 255, 265

Écho 218

Eclano 43

Étès 209

Egeo 388

Égine / Aegina 105, 111, 181, 244, 252-255, 264-271, 273, 279

Égypte 207

Eileithyia 291

Elena / Helen 155, 324, 327

Dendritis 155

Eleusi 390

Éleutherna 288

Élide 256

Élie 338

Ellesponto 388

Énée / Enea / Aeneas 61, 103

Enyô 238

Épaminondas 280

Épidaure / Epidauros 221, 288-289, 436, 441

Épiménide 28, 342

Épire 205-208, 224, 244

Ercole. *Voir* Héraclès / Eracle / Heracles

Eretria 126

Erice 109, 322

Érymanthe 256

Esquilin 47

Etruria 106, 111, 127, 322

Eubée 254, 273, 398, 402

Eueres 343

Eumée 401

Eurotas 256

Euxenos 127

F

Facutalis 47

Falero 388

Falkonera 267

Fare 124

Faunus 48, 51

Faustine l'Ancienne 242

Fauvel (Louis-François-Sébastien) 183-184, 187

Feronia 41

Ferrandina 85

Foce del Sele 124

Fondo Melliche (Vaste) 62, 65-66, 74

Fortia d'Urban 44

Fortuna 47

Foster (John) 182

Francavilla Marittima 88, 91, 93

G

Gallipoli 409

Gardiki (Arcadie) 188, 190, 196, 197

Garigliano 354-356

Gè 243

Gela 132-133, 135-136, 139, 142, 144

Gell (William) 183, 190-191, 287

Gentz (Heinrich) 150

Geoffroy 1^{er} de Villehardouin 190

Geryon 103

Giampasquale (Metaponto) 95

Giardinetto (Metaponto) 95

Ginosa 65

Giuggianello 72, 74

Glan 236

Glanum 236

Glaucos 283

Goethe (Johann Wolfgang von) 149, 159

Golfe Saronique / golfo Saronico 252, 255-256, 267-268, 271, 273, 388, 391

Gorgô 238

Gorgone 340

Gortyne / Gortina 284, 418, 431

Grande Mère 290. *Voir* Cybèle

Gravina di Puglia 43-44

Gravisca 111, 322

Grotta della Poesia (Rocavecchia) 68

Grotta Porcinara 61

Grumentum 40-41

H

Hadès / Ade 32, 127, 195

Hadrien 242

Haghia Triada / Aghia Triada / Ayia Triada 284, 300, 416-422

Haghios Georghios (Cythère) 285

Haghios Stephanos 284, 288

Hagna 291-292

Hagno (source) 290-291

Halae (Attique) 182-183

Halai Aixonides (Attique) 386-387, 389

Haller von Hallerstein (Carl) 7, 180-185, 187-190,

192-197, 278-280, 286-287, 290-292

Halykos 390
Hannibal 103
Harris 167, 169, 170
Hawkins (John) 398-399
Hekate
 Trivia 359
Hélicon 254, 341, 342-344
Hellanion 252, 265-271, 273, 274
Hellespont 111
Hellopie 205, 208, 210-211
Hellos 207, 218
Hermès / Hermes 188
 Kedrites 437
 Kranaios 300
Hephaestia 409, 412-413
Hephaestus 409
Héraclès / Eracle / Heracles 103, 111, 149, 156, 158, 172,
 368, 390, 408-409, 412
Héra / Era / Hera 34, 102, 389
 Akraia 106, 109, 112
 Eleutheria 106
 Lacinia 156
 Lakinia 103, 105, 106, 112
 Limenia 109
Héraklès 102, 194, 211
Hiérapetra 279
Hiérapolis 37
Hierapytna 428, 430-431
Hilarion of Gaza 323
Hipparque d'Athènes 221
Hippocrène 341
Hirā 341
Hirpinie 32, 34
Hittorff (Jacques) 164, 169, 170, 172
Houel (Jean-Pierre) 33
Hubert (Henri) 18
Hughes (Thomas Smart) 187, 189
Hymette 182-184, 253-255, 273, 288

I

Iberia 103
Icaria (Attique) 242
Ida 279, 280-281, 290, 416-417, 421-422, 438, 442
I Fani 65
Imbros 409
Inatos 279
Incoronata 82-85, 90-91, 93-97
Inopos 194
Ioannina 205, 207-209
Ion d'Éphèse 221
Ionia 61, 106
Isis 184, 313
Israël 333-335, 344
Itanos 428, 430
Ithaque 181
Ithomè / Ithome 252, 256-261, 278-283, 285, 287, 290-292

J

Jacques (apôtre) 338

Janchina 119
Japet 340
Jean (apôtre) 338
Juktas 339, 438
Julia Domna 241
Junon
 Lucina 47
Jupiter. *Voir* Zeus
 Victor 47

K

Kako Plaï. *Voir* Anavlochos
Kaminia 410
Kanathos 106
Kant (Emmanuel) 16, 19, 27
Karakovilia 307
Karyes. *Voir* Lycée
Karystos 398
Kasha (Attique) 185
Kastri (Cythère) 285
Kastritsa 207
Kato Paphos 312, 322
Kato Symi 279
Katrakyles 412
Kaulonia 116-117, 119, 121-122
Kavouri (Attique) 388
Kéa 267
Kerameikos d'Athènes 321
Kerna 233, 238
Kingdom of the Two Sicilies 167
Klaros 439
Klearkhos, fils de Diomedôn 221
Klima (Égine) 273
Knidos 438
Koës (Georg) 192
Kokala (Arcadie) 188-190
Kolonna (Égine) 255, 265, 269, 271
Komi 408-413
Kos 437
Kotilion 256-257, 259, 261
Koukonisi 409
Koukounariès 308
Kroton 103
Kythnos 267

L

Laconie 259, 284, 289
Lagopesole 44
Laimos 386-388
Lakinion 103-106, 109-111
Lakinios 103
Lama San Nicola 85
Lami. *Voir* Anavlochos
Lamptrai (Attique) 387, 390
Lapie 44
Lares 51
 Querquetulani 47
Lassithi 297, 299, 301
Laterza 65
Latinus 48

Latium 37, 41, 48-49, 52, 106
 Latium novum 355
 Laus Pompeia. *Voir* Lodi Vecchio
 Lavinium 48
 Leake (William Martin) 190, 204, 207-208, 217, 225, 399
 Lemnos 408
 Leontari 188, 190
 Le Puillon de Boblaye (Émile) 190
 Létô / Latone / Latona 194, 238, 243, 387, 389, 390
 Leuca 61
 Leucippidi 127
 Libye 214
 Lilaia 244
 Linkh (Jakob) 182, 188-191
 Liri 355
 Livy 105
 Locri 117, 120, 322
 Locride 119
 Lodi 47
 Lodi Vecchio 41
 Lousoi 127
 Lucanie 32, 40, 43-44
 Luc (apôtre) 337
 Lucius Cispus 47
 Lucius Cocceius Auctus 192
 Lucius Elius Fronto 327
 Lucius Papirius Cursor 47
 Lycaon 287-288, 339
 Lycée 255-261, 279, 280-281, 285-291
 Lychnospilia (grotte des Lampes) 184
 Lycophron 105-106, 116
 Lycosoura 189, 197
 Lydie 340
 Lykaion 252, 269, 289, 436
 Lykia 441
 Lyttos 281, 284, 288, 438

M

Magna Grecia 65, 103
 Magnésie du Sipyle 339
 Makaria (Attique) 185
 Malia 297, 299
 Malta 109
 Malthi (Messénie) 292
 Manduria 72
 Marathon 184-185, 187
 Marc (apôtre) 337
 Marcus Aemilius Paulus 365
 Marcus Valerius Messalla Corvinus 47
 Marcus Vipsanius Agrippa 192
 Mares 358
 Marica 41, 354-356, 358-359
 Mario (Caius Marius) 356
 Marmaria 247
 Maroglio 136-138
 Martina Franca 65
 Massico 355-356
 Matthieu (apôtre) 337
 Medea 111
 Méduse 340

Méfitis / Mefite 33, 36-37, 40-41, 43, 45-49, 52, 359
 Aravina 37, 45
 Fisica 41
 Utiana 45
 Megali Koryphi 267, 273-274
 Mégalopolis 188-189, 196
 Megara 120
 Megara Hyblaea 378
 Mégaride 253, 255, 257, 273
 Mehmet II 190
 Mélaneos 292
 Meleager Painter 321
 Mélos / Milos 181, 267, 279
 Ménale 190
 Ménélas 244
 Messapia 59, 65-66, 70, 72, 78
 Messara / Messarà 284-285, 417, 421, 428
 Messène 278, 280, 282-284, 291
 Messène (reine) 283
 Messénie 189-190, 197, 256-257, 259-260, 278-280,
 282-283, 285-286, 288, 291
 Métanire 140
 Metaponto 65, 82-83, 85-86, 88, 90, 92, 94-97
 Méthana 267
 Méthydrion 290
 Milatos 297, 299, 307
 Miletus 105
 Mineo 34-35
 Minerva. *Voir* Athéna/Atena/Athena
 Minos 342, 427
 Minturnae 354-355
 Minturno. *Voir* Minturnae
 Mirabello 297, 301
 Miscello 120
 Mistra 190
 Mithra 192, 313
 Modione. *Voir* Sélinos / Selinus
 Modon 283
 Moïse 332-338, 344
 Molossos 244
 Monck (Charles) 183
 Mondragone 355
 Moni Toplou 428
 Monte Grande 355
 Monte Irsi 44
 Monte Papalucio 58, 63, 65, 67, 70, 72-73
 Morée 190, 266, 269, 280, 398-399
 Mosychlos 409
 Moudros 408-409, 411-413
 Moustoxydis (Andreas) 265-266
 Muhammad 341
 Murge 63-64, 72
 Muro Leccese 65, 72, 73
 Muse 127, 190-191, 230, 232-233, 236, 341, 343
 Myrina 409

N

Nadab 335-337

Naftia 32-36, 40
Naples / Napoli 369
Nardò 65
Naucratis / Naukratis 111, 322
Naupacte 282
Nea Paphos 312-313, 323-324, 326-327
Néda 256, 281, 290-292
Nélée 292
Néoptolème 230, 236, 241-244
Nereus 103
Nestor 292
New York Centauroromachy Painter 321
Nicocles 321-322
Nikias Painter 321
Niobé 339-340
Nisi (Attique) 387

O

Ochi 254, 273, 396, 397, 398, 400, 403
Octavien (Caius Iulius Caesar Octavianus) 192
Oenotrian 90, 92, 94
Oichalia. *Voir* Andania
Oinoé (grotte) 187
Oinone 268
Olmée 341
Olous 438
Olympe 242, 273, 288, 291, 341, 398
Olympie / Olympia 105, 108, 280, 288, 436
Opiter Oppius 47
Oreste 190, 242
Oria 58
Ostuni 63, 65
Othon 1^{er} 398-399
Otranto 61, 73, 74
Otto (Rudolf) 16, 19, 27
Oudaïos 343

P

Pachlitzani Agriada 306
Paestum 368
Palaikastro 429, 430, 431
Palestine 338
Paliké 36, 40
Palikes/Palique. *Voir* Palikoi
Palikoi 32-33, 36, 48
Pan 180, 184-185, 188-189, 191, 196, 197, 286, 291
Paneion 273
Panetelle 355
Pantanello (Metaponto) 83, 88, 90, 92, 95
Paphos 241, 321, 322
Parnasse 231-232, 241, 398
Parnès 184-186, 196, 253-255, 257, 273
Paros 123, 271, 308, 438
Parques 51
Parrhasie 259, 291
Parthénon / Parthenon 141, 440
Passaron 208
Patsos 300
Pausilippe 192
Pazzano 118

Pélasgie 212
Pelagos 287
Peledes (Attique) 390
Peleus 111
Péloponnèse 260, 278, 284, 292
Pentélique 188
Perachora 106, 109, 112
Pergame 223, 244
Peristeria (Messénie) 292
Persée 340
Persefone 63, 127
Persepolis 103
Petrovouni (Arcadie) 189
Phaistos / Festòs 284, 417-418
Phédon 212
Phédriades 231, 245, 247
Phémios 221
Phénix 231
Pheraios (Rigas) 205
Phigalie. *Voir* Bassae/Vassai
Philêtas 222
Phoibos. *Voir* Apollon/Apollo
Piazza Dante (Vaste) 58, 67, 74
Piazzale dei Sacelli. *Voir* Haghia Triada / Aghia Triada /
Ayia Triada
Pierre (apôtre) 338
Pireo 389
Pisidia (Chypre) 327
Pisticci 85
Pithecusa 368
Pitton de Tournefort (Joseph) 193
Pittore di Meidias 127
Plaï tou Kastrou 307
Pleistos 231, 239
Polichna 427
Polichni 283
Pollux. *Voir* Dioscuri
Polychaon 292
Polyrhenia 438
Pomezia 49, 51
Pompéi / Pompei 40-41, 368-369
Pontecagnano 368
Poros 267
Porto Cesareo 65
Poseidonia 124, 164
Poséidon / Poseidon 247, 390
Poibatérios 247
Potenza 40-41, 43-45
Potnia Theron 88
Pouqueville (François) 208-209, 216, 225
Pournias 409
Pouzzoles 192
Praisos 426-432
Pratica di Mare 48
Priam 244
Priansos 438
Priape 192
Proche Orient 334
Pronomos Painter 321
Prosymna 255
Ptolemy I 318

Ptolemy II Evergete 318
Ptolemy IX Soter II 319
Ptolemy VI 313
Ptolemy VIII 313
Pudicitia Plebeia 47
Puglia 58-61, 69-70, 72, 76, 78
Punta della Campanella 364, 366, 368-369
Punta Stilo (Kaulonia) 118, 120, 122, 126
Pylos 284, 291
Pyrgi 127
Pyrrhos I^{er} d'Épire 213, 219, 222, 244
Pyrrhis 431
Pythagoras 103, 106, 111
Pythō. *Voir* Delphes / Delfi
Pythokritos 127
Pythôn 231, 243

Q

Quirinal 47
Quirinus 47

R

Raoul-Rochette (Désiré) 170
Repanidi 409, 412
Revett (Nicholas) 167, 169, 209
Rhéa 184, 241, 290, 291, 430
Rhin 18
Rhizenia 438
Rhodes 222, 322
Rhodini 239
Rionero in Vulture 44
Rocavecchia 61, 68
Roccamonfina 356
Rocca San Felice 34, 36
Rodi 155
Romanòu 409-410, 412-413
Rome 22, 32, 41, 43, 47-48, 105, 170, 184
Rossano di Vaglio 40-45, 47-48
Roussopouli 412, 413

S

Saint-Élie 239, 265
Salamine / Salamina 267, 388
Salus 47
Samnium 41
Samos 103, 105, 109, 111, 223, 436
Samothece 409, 436, 439
San Biagio 94-95
San Leonardo di Pisticci 85
San Pancrazio 65, 72
San Pietro di Cantoni 40-41
Sant'Angelo (Metaponto) 95
San Teodoro 84-85, 90, 91
San Vito dei Normanni 66
Sardinia 107
Satyros de Samos 223
Savone 355
Schleiermacher (Friedrich) 19
Segesta 172

Sélinonte / Selinunte 124, 136, 138, 164-174
Sélinos / Selinus 138, 164
Sella di Conza 43
Semele Painter 321
Semo Sancus 47
Sériphos 267
Serradifalco (Duca di) 150, 170, 172
Serre di Poggiardo 74
Settefrati 41
Sextus Pompeius Magnus Pius 192
Sibari 117
Sicile / Sicilia / Sicily 7, 32, 34, 59, 65, 94, 111, 120, 167, 169-170, 374
Sicyone 221
Sidyma 441
Sigeus 111
Silla 356
Silutum 43
Silvium. *Voir* Gravina di Puglia
Simi Viannou 437
Sinai 333-335, 340
Sinano. *Voir* Mégalopolis
Siphnos 267
Sipyle 339
Siritide 94
Sissi 297, 299
Sitia 427-428
Sorrento 364-365, 367
Sôtairos de Chypre 221
Sparte 189, 260
Spartes 343
Specchia Giovannella 72-73
Specchia Schiavoni 72-73
Sphentouri 273
Stackelberg (Otto Magnus von) 182, 266, 279
Stanhope (John Spencer) 185
Stenyclaros 278, 283
Stier (Wilhelm) 169
Stilaro 117, 118
Stilo 118
Strait of Messina 105
Stuart (James) 167, 169, 209
Styx 140
Suessula 41
Šuri 127
Susa 103, 133
Sybaris 88, 103
Sybrita 438
Syracuse / Siracusa 165, 167, 172, 378

T

Taormina 172
Taranto 64-66, 70, 72-74, 105
Tas Silg (Malta) 109
Tavole Palatine (Metaponto) 95
Taxiarches 265, 267
Taygète 256, 292
Tégée 204, 222-223
Telphousa 343
Téménos 223

Téos 223
Terpiadēs. *Voir* Phēmios
Terpsiklēs 221-222
Thasos 105
Thaumasion 290
Thèbes de Béotie 340, 343
Thèbes d'Égypte 207-208, 214, 219
Thetis 103, 111, 112
Thorai (Attique) 387
Thorikos 390
Tibur 49
Tilphousa 343
Tilphousion 343
Timmari 90
Timpone della Motta 88, 90-91, 93, 95
Tinos 192
Tirésias 332, 342-344, 345
Tirynthe 194
Tolomeo II Filadelfo 388
Tomaros 209, 210
Torre di Satriano 90, 93
Torre San Giovanni 67
Torretta di Pietragalla 44
Tor Tignosa 51
Traetto 355
Troie 102, 244, 254, 283
Turenne 7, 8
Tusculum 47
Tyndaris 172

U

Ugarit 334
Ugento 63, 65, 67
Ulysse / Odisseo 212, 231, 365, 368
Ur 335

V

Vacuna 41
Vari (Attique) 182-183, 196
Varos 409, 412
Vassiliko (Messénie) 292
Vaste 58, 61, 63, 65, 67-68, 70, 72-74, 78
Velchanos 284, 292
Velkian. *Voir* Volcano
Venella 95
Venosa 44
Venusia. *Voir* Venosa
Vénus / Venere / Venus 41-42
 Ericina 109
 Fisica 41
Vescia 355
Vierge de Bethléem 134
Vigla 299, 301
Virgile / Virgilio 61, 192
Vischer (Wilhelm) 190
Vitzelovrysi 307
Volcano 283, 285, 291
Voluturno 356
Vouliagmeni (Attique) 387, 389-391

W

Walpole (Robert) 398
Wheler (George) 193

X

Xéropotomo. *Voir* Pleistos

Y

YHWH 333-338

Z

Zagora d'Andros 308
Zanth (von) 169, 172
Zeus 33, 105, 108, 125, 127, 148, 151, 154, 156-160, 206,
 210-212, 214-216, 218-219, 221, 241-242, 252, 267,
 273, 278-282, 284-286, 290-291, 340-343, 399-400,
 430, 438-439, 441-442
 Ammon 319
 Aphesios 273
 Basileus 127
 Batas 61
 Dictaios 284, 426-430
 Dodonaïos 204
 Hellanios 265-267, 271-273
 Hyetios 437
 Idatas 438
 Ithomatas 278, 280, 282-283
 Kranaon 399
 Lakinios 109
 Lykaios 278, 287, 291
 Lykeios 196
 Megas 127
 Meilichios 124, 291
 Naios 221
 Olympios 127, 148-149, 152, 436
 Panhellénios 266
Zeusi 156

Ce volume s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français.

ISBN : 978-2-494259-18-8

Mise en page et PAO
Corentin VOISIN

Tous droits réservés
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Imprimerie et reprographie
Direction des moyens généraux
Université de Strasbourg

Dépôt légal - 1^{er} trimestre 2025

Ce volume réunit les contributions présentées lors du colloque « Sanctuaires et paysages. La découverte des lieux de culte en Méditerranée centro-orientale », organisé à l'université de Strasbourg par l'ITI HiSAAR (axe 4 - Pratiques rituelles : gestes, objets et représentations) avec le soutien de l'UMR 7044 Archimède. Il a rassemblé des chercheurs travaillant sur la redécouverte des sanctuaires antiques, sur les rapports entre paysages et lieux de culte, ainsi que sur l'archéologie, l'histoire et l'anthropologie des religions antiques, en Italie centro-méridionale, en Sicile, dans le bassin égéen et en Méditerranée orientale.

Ont contribué à ce volume Marina Albertocchi, Jérôme André, Gregorio Aversa, Giorgio Camassa, Davide Caruso, Angelos Chaniotis, Chloé Chezeaux, Stella Chrysoulaki, Rita Cioffi, Olivier de Cazanove, Monica De Cesare, François de Polignac, Leonardo Fuduli, Florence Gaignerot-Driessen, Elvia Giudice, Giada Giudice, Jean-Marie Husser, Anne Jacquemin, Tobias Krapf, Didier Laroche, Daniela Lefèvre-Novaro, Massimo Limoncelli, Clemente Marconi, Giovanni Mastronuzzi, Tommasina Matrone, Sophia Michalopoulou, Silvia Negro, Federica Palumbo, Maria Cecilia Parra, Sylvain Perrot, Marta Pestarino, Elisa Chiara Portale, Sveva Savelli, Giacomo Vizzino, Corentin Voisin, Leonidas Vokotopoulos, Jasmine Zitelli.

Daniela Lefèvre-Novaro est professeure d'archéologie grecque à l'université de Strasbourg. membre de l'UMR 7044 Archimède et coresponsable de l'axe 4 « Pratiques rituelles : gestes, objets et représentations » - ITI Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions (HiSAAR).

Corentin Voisin est docteur en sciences de l'Antiquité, agrégé d'histoire et membre de l'UMR 7044 Archimède.

**Histoire,
sociologie, archéologie
et anthropologie
des religions | HiSAAR**